مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
King Faisal Center for Research and Islamic Studies

حضرموت والمهجر

السياسة اليمنية والهوية والهجرة

تحرير: نويل بريهوني
ترجمة: بشير العيسوي



الكتب المترجمة
(٥)

حضرموت والمهجر

السياسة اليمنية والهوية والهجرة

ⓒ مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٤٠هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية (الرياض)
حضرموت والمهجر: السياسات اليمنية والهوية والهجرة. / مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية (الرياض)؛ بشير العيسوي. - الرياض، ١٤٤٠هـ

٣١٦ ص؛ ١٧ x ٢٤سم

ردمك: ٧-٨٦-٨٢٠٦-٦٠٣-٩٧٨

١- حضرموت ٢- تاريخ أ. العيسوي، بشير (مترجم) ب. العنوان

ديوي ٩٥٣,٣ ١٣٤٦/ ١٤٤٠

رقم الإيداع: ١٣٤٦/ ١٤٤٠

ردمك: ٧-٨٦-٨٢٠٦-٦٠٣-٩٧٨

هذه النشرة العربية ترجمة لكتاب

Hadramaut and its Diaspora:

Yemeni Politics, Identity and Migration

Edited by:

Noel Brehony

مراجعة النشرة العربية وتحريرها

يوسف عبدالله حجاج

إخلاء مسؤولية

تعكس هذه الدراسة ومحتوياتها تحليلات الكاتب وآراءه، ولا ينبغي أن تُنسب وجهات النظر والآراء الواردة فيها إلى مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، والكاتب وحده هو المسؤول عما يرد فيها من استنتاجات أو إحصاءات أو أخطاء.

حضرموت والمهجر

السياسة اليمنية والهوية والهجرة

تحرير
نويل بريهوني

ترجمة
بشير العيسوي

مراجعة الترجمة
عبدالعزيز الحميد

المحتويات

تصدير الطبعة العربية ٧
توطئة ٩
كلمة شكر ١٣
مقدمة ٢١

الجزء الأول: الحضارم في اليمن
١- حضرموت في السياسات اليمنية منذ ستينيات القرن العشرين ٤٣
٢- «الاستثنائية» الحضرمية: محاولات للشرح ٧١
٣- حضرموت: البنية الاجتماعية والزراعة والهجرة ١٠٣

الجزء الثاني: الحضارم في المهجر
٤- أطلس السيد عثمان بن عبدالله بن يحيى عن باتافيا ١٢٧
٥- «إحياء» المهجر الحضرمي: العمل عبر شبكات الأعمال من خلال

الشخصيات الدينية في إندونيسيا ١٤٣
٦- المهاجرون العرب المسلمون في الفلبين في أثناء الاستعمار:
العلاقة بحضرموت ١٦٩
٧- سيف معقوف للتأجير: المقاتلون اليمنيون في الخارج ١٩١
٨- المواطنة والانتماء بين الحضارم في كينيا ٢١٩
٩- مهجر أم شبكة أعمال؟ إعادة النظر في المهجر الحضرمي من خلال
عدسات التجارة ٢٤٧

الجزء الثالث: قضايا البحث
١٠- إعادة اكتشاف حضرموت: نماذج البحث ٢٧٣

الخاتمة: قضايا البحث التي تخص حضرموت ٢٩٧
المراجع ٣٠٦

تصدير الطبعة العربية

عبر تاريخها الممتد أزمنةً مغرقةً في القدم تقلَّبت الأحوال بحضرموت وقاطنيها بتقلُّب أحوال الدول التي تشكَّلت فيها. ومع أنها حظيت - إقليماً ووادياً - بطيف واسع من الدراسات بمختلف ألوانها: التاريخية، والجغرافية، والاثنية، والسياسية، والعمرانية، كما كان لها نصيبٌ معلومٌ في مدونات الجغرافيين العرب والمسلمين؛ إلا أن أحداً لم يُعن بالإجابة عن سؤال: ما الذي حدا بساكني هذا الوادي العريق -الغني بموارده ومساحته الشاسعة- إلى الهجرة خارج حدود واديهم إلى دولٍ، بعضها يبحث عمّا يقيم أود سُكَّانه، وبعضها في طور النشوء؟ أكانت الهجرة بحثاً عن أرزاقٍ لم تتيسر لهم داخل واديهم؟ أم عن أمانٍ لم ينعموا به في ظل حكامهم؟ أم هرباً من صراعات ليست لهم يد فيها احتدمت بين طبقات مجتمعية مختلفة؟

وكثيرة هي الدراسات في عصرنا الحالي -عربية وأجنبية- التي تصدت للإجابة عن السؤال الذي طرحناه، لكنَّ معظمها -كما يشير البروفيسور عبدالله البوجرا النهدي في خاتمة كتابنا هذا- اعتورته ثغرات اقتضى تلافيها أن ينهض المخلصون -يتقدمهم محمد بن دُهْرِي- إلى تأسيس «**مركز بحوث حضرموت**»، الذي سارع إلى تنظيم مؤتمر عن تاريخ حضرموت وجهود أهلها في المهاجر التي حلوا فيها، وكان المؤتمر حجر الأساس في تأليف هذا الكتاب، وتحفيز الاهتمام مجدداً بالدراسات الحضرمية.

تكشف فصول هذا الكتاب كيف أسهم المهاجرون الحضارم، في بواكير هجرتهم، والأجيال اللاحقة عليهم في مختلف مناحي الحياة في البلاد التي استقروا فيها، حول حافة المحيط الهندي، وشبه الجزيرة العربية، وبعض الدول الأفريقية.

لقد حافظ الحضارم في المهجر -عبر أجيالهم المتعاقبة- على صلاتهم بالوطن على مدار قرون، وأسهموا في تنشيط أحواله اقتصادياً ومعرفياً واجتماعياً.

ولا نزعم أن كتابنا هذا يقدم إجابة حاسمة ونهائية عن السؤال الذي طرحناه، غير أن الأمل يحدونا في كل من يطالعه، ولاسيما أولئك الذين لديهم اهتمام بحضرموت، أن يكون مصدر إلهام لنا، ودافعاً إلى المشاركة بكل طريقة ممكنة في تعزيز جهود البحث في جميع الجوانب المتعلقة بحضرموت وأبنائها المنتشرين على نطاق واسع في المهجر. أولئك الأبناء الذين يتطلعون -عندما ينتهي الصراع الحالي في اليمن، وتعود الأحوال إلى طبيعتها- إلى مساعدة وطنهم على التعافي، كما تطمح آمالهم إلى إعادة بناء ما هدمته سنوات الصراع، وتحقيق الازدهار في حضرموت، ومنها إلى اليمن كله.

ولم يكن ممكناً أن تصدر هذه الطبعة العربية لولا جهودٌ بذلها مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية من أجل نشرها وإتاحتها لجمهور عريض من قُرّاء العربية، فله مني أصالة، ثم نيابة عن محمد بن دُهْري، خالص الشكر، ولأمينه العام الدكتور سعود بن صالح السرحان أجمل مشاعر الامتنان لاقتراحه وتبنّيه ترجمة الكتاب إلى العربية، والشكر موصول مِنّا كذلك لمحرر المركز لما بذله من جهود محمودة في تحرير هذه النشرة العربية.

بريهوني

توطئة

«إن ثُلَّةً من أصحاب النفوس الطموح، التي تحدوها عقيدة راسخة، تستطيع تغيير مجرى التاريخ».

المهاتما غاندي

بدايةً، ومن قبيل الامتنان والتقدير، لا بدَّ من الإشارة إلى أن إعداد هذا الكتاب ونشره لم يكن ممكناً لولا العمل الشاقُّ الدؤوب للعديد من حضرميّ المهجر المتواصلين مع أصدقاء لهم وزملاء في أوربا وأماكن أخرى، مثلهم مثل كثير من أبناء الوطن في أرض الأجداد في حضرموت؛ لأن معظم الأبحاث عن حضرموت -حتى يومنا هذا- يعود الفضل فيها إلى الأكاديميين والباحثين الأجانب، وهي -في الوقت نفسه- منصبَّة على الهجرة الحضرمية، وليس على حضرموت نفسها، كما نرى في هذا الكتاب.

كما أن الحاجة إلى الموازنة السليمة، وتعزيز المزيد من الأبحاث عن أرض الوطن شجّعاننا -نحن الذين في المهجر- على أن ننشئ مركز بحوث في حضرموت نتطلع من خلاله إلى أن يتمكن الأكاديميون المحليون والأجانب من الوصول إلى المخطوطات والوثائق، وأن يلتقوا الناس على أرض حضرموت، وفي الوقت نفسه يكون من مهام المركز تدريب الباحثين الشباب في عملهم.

في عام ٢٠٠٩م قدَّم البروفيسور عبدالله البوجرا النهدي -المقيم في كينيا- مقترحاً بمركز كهذا، فكان أن عَمِلَتْ مجموعةٌ مِنّا على تحويله إلى حقيقة.

لقد كان جزءاً من تحدٍّ كبير أن نحفز الحضارم في المهجر إلى الاهتمام بشكل أكبر بشؤون موطن أجدادهم، والتفاعل مع قضاياه. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف

أنشأتُ في مايو ٢٠١٠م موقعاً إلكترونيّاً لوصل «حضرميي المهجر» مع بني وطنهم، وتشجيعهم على أن يصبحوا أكثر ارتباطاً بحضرموت. في ذلك الوقت دخل اليمن مرحلة المجهول، وحلَّتِ الأزمةُ التي لم تلبث أن تفاقمت؛ ما زاد من أهمية التعرُّف إلى ما يحدث في حضرموت، خصوصاً بالنسبة إلى أهل المهجر.

ورغم هذا، فإن مقترح المركز حظي بترحيب جيد، وأصبحنا قادرين على تحقيق تقدُّم ملموس. كما اتفقتُ، أنا والبروفيسور عبدالله باهارون، رئيس جامعة الأحقاف في المُكلّا، ونائبه الدكتور صادق مكنون، على إنشاء المركز بعد أن رحَّبا بالفكرة وقَبِلا المقترح، واتفقنا على تسميته «**مركز بحوث حضرموت**»، وعلى أن يكون مستقلاً بشكل تام، وقمنا بتعيين الدكتور طه السقاف -رئيس قسم اللغة الإنجليزية بجامعة الأحقاف- ليعمل مديراً لإدارة المركز، والسيد إبراهيم بن قفلة رئيساً لقسم التدريب. وانطلق المركز في شهر ديسمبر ٢٠١٣م في مدينة المكلّا، وكانت البداية متواضعة تمثلت في تقديم دورات في التدريب وخدمة المجتمع.

بعد التأسيس سعَيْنا للحصول على اعتراف بمركزنا، وعلى دعم أكبر -محليّاً وإقليميّاً ودوليّاً- لنكتشف أن الأمر كان أكثرَ صعوبةً مما تصوَّره أيٌّ منا. وقد كُلِّفت بما بدا أحياناً «مهمة مستحيلة» تقريباً، وهي البحث عن رعاة محليين أو خارجيين لمثل هذا المشروع الطموح في وقت تتأجَّج فيه الاضطرابات السياسية.

لقد وضعنا رؤية واضحة، هي: أن ننشئ مؤسسة لتصبح مركزَ بحث متميزاً مفتوحاً لكل الباحثين الجادين والعلماء، وأن يكون قادراً على الإسهام في تطوير أرض الوطن؛ لذا قررنا تنظيم مؤتمر لنبرز للعالم ما قمنا به، ولنحصل على التأييد الذي نحتاج إليه لنجاح المركز، وبعد أن تغلَّبنا على عدد من العقبات، عقدنا في ٧ مارس ٢٠١٥م مؤتمر مركز بحوث حضرموت في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، تحت عنوان: «إعادة اكتشاف حضرموت: نماذج من الأبحاث»، وقد حصلنا فيه على الدعم الأقوى من الأكاديميين الأجانب الذين رحَّبوا بالفكرة وبالمركز وبالمؤتمر أيضاً، وبحثوا مليّاً وكتبوا عن حضرموت وعن الحضارم في المهجر.

وقد عكست البحوث التي قُدِّمت في المؤتمر أهمية حضرموت بالنسبة إلى اليمن في الماضي والحاضر، وإسهام الحضارم المهاجرين في الدول المضيفة لهم، الذي لا يقلّ عما قدموه في موطن أجدادهم. وهذا الكتاب يعتمد على مختارات من تلك البحوث، ويضم كذلك مشاركات من هيلين لاكنر Helen Lackner، وجيمس سبنسر James Spencer، اللَّذَيْن تفضَّلا بالاستجابة لدعوة المشاركة. ولا شك في أن فصول هذا الكتاب ستزود القراء والباحثين بمعلومات أعمق وأوسع عن حضرموت والحضارم.

هناك العديد من الشخصيات التي أودُّ أن أتقدم لها بشكر خاص؛ للمشاركة في المؤتمر وللفصول التي أسهموا بها في هذا الكتاب؛ ومنهم: البروفيسور وليام كلارينس-سميث William Clarence-Smith، والبروفيسور لايف مينجر Leif Manger، والدكتور نيكو كابتيان Nico Kaptein، والأستاذ المشارك فيليب بيتريه Philippe Petriat، والدكتور نويل بريهوني Noel Brehony، والبروفيسور عبدالله البوجرا النهدي، والبروفيسور كازوهيرو آراي Kazuhiro Arai، والدكتور عادل عولقي، وثانوس بيتوريس Thanos Petouris، والدكتور سعد الدين بن طالب، والدكتور إيان ووكر Ian Walker. وأوجّه الشكر كذلك إلى هيلين لاكنر، وجيمس سبنسر.

كما أودُّ أن أعرب عن امتناني الشخصي لصفاء مبجر؛ لدعمها الذي لا يخفى وتشجيعها وما قدمته من مساعدة في عقد المؤتمر، ولفريقها في MENARC[1]؛ لتجهيز المادة الدعائية للحدث، والشكر كذلك للجمعية البريطانية اليمنية؛ لدعمها المعنوي والمالي، ولويز هوسكنج Louise Hosking وفريقها في معهد لندن للشرق الأوسط في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن للجهود التي قاموا بها في تنظيم المؤتمر، ولثانوس بيتوريس لدعمه الفني في أثناء عقد المؤتمر، ولا أنسى ليلى ومبارك بن دُهْرِي؛ لتطوعهما للعمل في المؤتمر، وفوزي بن دُهْرِي من شركة حلول XP في كندا؛ لإنشائه الموقعَ الإلكتروني لمركز بحوث حضرموت، كما أود أن أعبر عن شكري لصديقي

أنشأتُ في مايو ٢٠١٠م موقعاً إلكترونياً لوصل «حضرميي المهجر» مع بني وطنهم، وتشجيعهم على أن يصبحوا أكثر ارتباطاً بحضرموت. في ذلك الوقت دخل اليمن مرحلة المجهول، وحلَّتِ الأزمةُ التي لم تلبث أن تفاقمت؛ ما زاد من أهمية التعرُّف إلى ما يحدث في حضرموت، خصوصاً بالنسبة إلى أهل المهجر.

ورغم هذا، فإن مقترح المركز حظي بترحيب جيد، وأصبحنا قادرين على تحقيق تقدُّم ملموس. كما اتفقتُ، أنا والبروفيسور عبدالله باهارون، رئيس جامعة الأحقاف في المُكلّا، ونائبه الدكتور صادق مكنون، على إنشاء المركز بعد أن رحَّبا بالفكرة وقَبِلا المقترح، واتفقنا على تسميته «**مركز بحوث حضرموت**»، وعلى أن يكون مستقلاً بشكل تام، وقمنا بتعيين الدكتور طه السقاف -رئيس قسم اللغة الإنجليزية بجامعة الأحقاف- ليعمل مديراً لإدارة المركز، والسيد إبراهيم بن قفلة رئيساً لقسم التدريب. وانطلق المركز في شهر ديسمبر ٢٠١٣م في مدينة المكلّا، وكانت البداية متواضعة تمثلت في تقديم دورات في التدريب وخدمة المجتمع.

بعد التأسيس سعَيْنا للحصول على اعتراف بمركزنا، وعلى دعم أكبر -محلياً وإقليمياً ودولياً- لنكتشف أن الأمر كان أكثرَ صعوبةً مما تصوَّره أيٌّ منا. وقد كُلِّفت بما بدا أحياناً «مهمة مستحيلة» تقريباً، وهي البحث عن رعاة محليين أو خارجيين لمثل هذا المشروع الطموح في وقت تتأجَّج فيه الاضطرابات السياسية.

لقد وضعنا رؤية واضحة، هي: أن ننشئ مؤسسة لتصبح مركزَ بحث متميزاً مفتوحاً لكل الباحثين الجادين والعلماء، وأن يكون قادراً على الإسهام في تطوير أرض الوطن؛ لذا قررنا تنظيم مؤتمر لنبرز للعالم ما قمنا به، ولنحصل على التأييد الذي نحتاج إليه لنجاح المركز، وبعد أن تغلَّبنا على عدد من العقبات، عقدنا في ٧ مارس ٢٠١٥م مؤتمر مركز بحوث حضرموت في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، تحت عنوان: «إعادة اكتشاف حضرموت: نماذج من الأبحاث»، وقد حصلنا فيه على الدعم الأقوى من الأكاديميين الأجانب الذين رحَّبوا بالفكرة وبالمركز وبالمؤتمر أيضاً، وبحثوا ملياً وكتبوا عن حضرموت وعن الحضارم في المهجر.

وقد عكست البحوث التي قُدِّمت في المؤتمر أهمية حضرموت بالنسبة إلى اليمن في الماضي والحاضر، وإسهام الحضارم المهاجرين في الدول المضيفة لهم، الذي لا يقلّ عما قدموه في موطن أجدادهم. وهذا الكتاب يعتمد على مختارات من تلك البحوث، ويضم كذلك مشاركات من هيلين لاكنر Helen Lackner، وجيمس سبنسر James Spencer، اللَّذَيْن تفضَّلا بالاستجابة لدعوة المشاركة. ولا شك في أن فصول هذا الكتاب ستزود القراء والباحثين بمعلومات أعمق وأوسع عن حضرموت والحضارم.

هناك العديد من الشخصيات التي أودُّ أن أتقدم لها بشكر خاص؛ للمشاركة في المؤتمر وللفصول التي أسهموا بها في هذا الكتاب؛ ومنهم: البروفيسور وليام كلارينس-سميث William Clarence-Smith، والبروفيسور لايف مينجر Leif Manger، والدكتور نيكو كابتيان Nico Kaptein، والأستاذ المشارك فيليب بيتريه Philippe Petriat، والدكتور نويل بريهوني Noel Brehony، والبروفيسور عبدالله البوجرا النهدي، والبروفيسور كازوهيرو آراي Kazuhiro Arai، والدكتور عادل عولقي، وثانوس بيتوريس Thanos Petouris، والدكتور سعد الدين بن طالب، والدكتور إيان ووكر Ian Walker. وأوجّه الشكر كذلك إلى هيلين لاكنر، وجيمس سبنسر.

كما أودُّ أن أعرب عن امتناني الشخصي لصفاء مبجر؛ لدعمها الذي لا يخفى وتشجيعها وما قدمته من مساعدة في عقد المؤتمر، ولفريقها في MENARC[1]؛ لتجهيز المادة الدعائية للحدث، والشكر كذلك للجمعية البريطانية اليمنية؛ لدعمها المعنوي والمالي، ولويز هوسكنج Louise Hosking وفريقها في معهد لندن للشرق الأوسط في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن للجهود التي قاموا بها في تنظيم المؤتمر، ولثانوس بيتوريس لدعمه الفني في أثناء عقد المؤتمر، ولا أنسى ليلى ومبارك بن دُهْرِي؛ لتطوعهما للعمل في المؤتمر، وفوزي بن دُهْرِي من شركة حلول XP في كندا؛ لإنشائه الموقعَ الإلكتروني لمركز بحوث حضرموت، كما أود أن أعبر عن شكري لصديقي

الدكتور عادل عولقي لدعمه المستمر وتشجيعه وتفضُّله بالنصح.

وأود أن أنبه هنا على أن نشر هذا الكتاب كاد يكون مستحيلاً لولا العمل الدؤوب لزميليَّ وصديقيَّ: نويل بريهوني، وجون شيبمان John Shipman، اللَّذَيْن منحاني دعمهما الكامل، كما كانا كريمين في تخصيص وقتهما لكلٍّ من المؤتمر والكتاب، ونحن جميعنا -المشاركين في الكتاب- مدينون بشكل كبير لجون شيبمان الذي يحزننا أنه رحل عن عالمنا بعد مرض طويل في ٣ نوفمبر ٢٠١٦م، قبل نشر الكتاب.

لقد عمل جون بإخلاص حتى النهاية ليشهد نجاح هذا الكتاب، كما أنه اشترى بسخاء نسخاً من الكتاب وتبرَّع بها لأصدقائه بعد نشره، ونحن جميعاً سوف نفتقده بشكل كبير، وكذلك أصدقاؤه الحضارم.

وأخيراً، أتقدم بوافر الشكر لمحافظ حضرموت السابق خالد سعيد الدَّيِّني؛ لتبرعه المالي السخي ودعمه لنا على أرض الواقع، وكذلك لخلفه الدكتور عادل محمد باحميد؛ لاستمراره الواعد في ذلك الدعم، وشكري الخاص موصول إلى كل أولئك الذين كانوا عوناً لي في توفير نفقات المؤتمر، وأخص: السيد محسن المحضار الذي تبرَّع بتأثيثٍ جزئي لمكاتب مركز بحوث حضرموت في المُكلّا، وعبدالرحمن بلبحيث من المكلّا. والشكر موجه أيضاً إلى متبرع كريم آخر من المملكة العربية السعودية، وللعديد من الأصدقاء الذين قدموا الدعم المعنوي.

إن هذا المشروع الطَّموح ما كان ليتحقَّق لولا التفاني والعمل الجاد، ونحن نأمل -صادقين- أنه بمجرد انتهاء الاضطرابات في اليمن، فإن التمويل والدعم المطلوبين سيأتيان مباشرة من الحضارم، ومن المؤسسات والمنظمات الإقليمية والدولية للمساعدة في هذا المشروع المهم.

محمد بن دُهْرِي

رئيس مركز بحوث حضرموت

كلمة شكر

بدايةً، يتقدم محرر الكتاب بالشكر الجزيل لزميله الراحل جون شيبمان لما بذله من جهود عظيمة حين شارك في تحرير هذا الكتاب الذي وضع فيه خلاصة خبرته في الكتابة، فما كان لتحرير الكتاب أن يكتمل دون عونه المتواصل ونُصحه وإصراره على توخّي أعلى المعايير في الكتابة، وما كان لهذا الكتاب أن يظهر لولا دعمه الذي قدَّمه بسخاء حتى النهاية رغم تدهور صحته، وبتواضعه المعتاد لم يرغب في أن يظهر اسمه محرِّراً مشاركاً، مع أنه قام بهذا الدور فعلياً.

إننا نأمل أن يكون هذا الكتاب دليلاً على مشاعره العميقة تجاه حضرموت وأهلها، والتي تكونت -أساساً- منذ أن كان مستشاراً سياسيّاً في الستينيات من القرن الماضي، وبقي محتفظاً بهذا المسمى بقية حياته، وإلى وقت قريب جدّاً؛ إذ عمل محرراً لمجلة الجمعية البريطانية اليمنية حتى عام ٢٠١٣م، وبقي مسانداً فاعلاً لأصدقاء حضرموت ومركز دراسات حضرموت.

كما يتقدَّم المحرر بالشكر إلى محمد بن دُهْرِي لما بذله من وقته الثمين ونُصحه ودعمه، وإلى عبدالله البوجرا النهدي عميد دراسات حضرموت، وصاحب الكتاب المتميز: سياسات الطبقية: دراسة التغيير السياسي في بلدة عربية جنوبية *The Politics Of Stratification: A Study Of Political Change In A South Arabian Town* الذي نُشر في عام ١٩٧١م، ولا يزال معياراً للكتابة في هذا الموضوع.

ومِمَّن نَدينُ لهم بالشكر أيضاً: تشارلز بيتون Charles Peyton لتوجيهاته ومثابرته وعمله في إنجاز المخطوط النهائي.

وختاماً، لا بد أن نوضح أننا استخدمنا أبسط الطرائق في ترجمة (الوثائق) العربية إلى الإنجليزية، والرمز الوحيد المستخدم هو حرف (العين) عندما يظهر في وسط الكلمات،

الدكتور عادل عولقي لدعمه المستمر وتشجيعه وتفضُّله بالنصح.

وأود أن أنبه هنا على أن نشر هذا الكتاب كاد يكون مستحيلاً لولا العمل الدؤوب لزميليَّ وصديقيَّ: نويل بريهوني، وجون شيبمان John Shipman، اللَّذَيْن منحاني دعمهما الكامل، كما كانا كريمين في تخصيص وقتهما لكلٍّ من المؤتمر والكتاب، ونحن جميعنا -المشاركين في الكتاب- مدينون بشكل كبير لجون شيبمان الذي يحزننا أنه رحل عن عالمنا بعد مرض طويل في ٣ نوفمبر ٢٠١٦م، قبل نشر الكتاب.

لقد عمل جون بإخلاص حتى النهاية ليشهد نجاح هذا الكتاب، كما أنه اشترى بسخاء نسخاً من الكتاب وتبرَّع بها لأصدقائه بعد نشره، ونحن جميعاً سوف نفتقده بشكل كبير، وكذلك أصدقاؤه الحضارم.

وأخيراً، أتقدم بوافر الشكر لمحافظ حضرموت السابق خالد سعيد الدَّيِّني؛ لتبرعه المالي السخي ودعمه لنا على أرض الواقع، وكذلك لخلفه الدكتور عادل محمد باحميد؛ لاستمراره الواعد في ذلك الدعم، وشكري الخاص موصول إلى كل أولئك الذين كانوا عوناً لي في توفير نفقات المؤتمر، وأخص: السيد محسن المحضار الذي تبرَّع بتأثيثٍ جزئي لمكاتب مركز بحوث حضرموت في المُكلّا، وعبدالرحمن بلبحيث من المكلّا. والشكر موجه أيضاً إلى متبرع كريم آخر من المملكة العربية السعودية، وللعديد من الأصدقاء الذين قدموا الدعم المعنوي.

إن هذا المشروع الطَّموح ما كان ليتحقَّق لولا التفاني والعمل الجاد، ونحن نأمل -صادقين- أنه بمجرد انتهاء الاضطرابات في اليمن، فإن التمويل والدعم المطلوبين سيأتيان مباشرة من الحضارم، ومن المؤسسات والمنظمات الإقليمية والدولية للمساعدة في هذا المشروع المهم.

محمد بن دُهْرِي

رئيس مركز بحوث حضرموت

كلمة شكر

بدايةً، يتقدم محرر الكتاب بالشكر الجزيل لزميله الراحل جون شيمان لما بذله من جهود عظيمة حين شارك في تحرير هذا الكتاب الذي وضع فيه خلاصة خبرته في الكتابة، فما كان لتحرير الكتاب أن يكتمل دون عونه المتواصل ونُصحه وإصراره على توخِّي أعلى المعايير في الكتابة، وما كان لهذا الكتاب أن يظهر لولا دعمه الذي قدَّمه بسخاء حتى النهاية رغم تدهور صحته، وبتواضعه المعتاد لم يرغب في أن يظهر اسمه محرِّراً مشاركاً، مع أنه قام بهذا الدور فعلياً.

إننا نأمل أن يكون هذا الكتاب دليلاً على مشاعره العميقة تجاه حضرموت وأهلها، والتي تكونت -أساساً- منذ أن كان مستشاراً سياسيّاً في الستينيات من القرن الماضي، وبقي محتفظاً بهذا المسمى بقية حياته، وإلى وقت قريب جدّاً؛ إذ عمل محرراً لمجلة الجمعية البريطانية اليمنية حتى عام ٢٠١٣م، وبقي مسانداً فاعلاً لأصدقاء حضرموت ومركز دراسات حضرموت.

كما يتقدَّم المحرر بالشكر إلى محمد بن دُهْرِي لما بذله من وقته الثمين ونُصحه ودعمه، وإلى عبدالله البوجرا النهدي عميد دراسات حضرموت، وصاحب الكتاب المتميز: سياسات الطبقية: دراسة التغيير السياسي في بلدة عربية جنوبية ***The Politics Of Stratification: A Study Of Political Change In A South Arabian Town*** الذي نُشر في عام ١٩٧١م، ولا يزال معياراً للكتابة في هذا الموضوع.

ومِمَّن نَدينُ لهم بالشكر أيضاً: تشارلز بيتون Charles Peyton لتوجيهاته ومثابرته وعمله في إنجاز المخطوط النهائي.

وختاماً، لا بد أن نوضح أننا استخدمنا أبسط الطرائق في ترجمة (الوثائق) العربية إلى الإنجليزية، والرمز الوحيد المستخدم هو حرف (العين) عندما يظهر في وسط الكلمات،

وقد حاولنا السير على وتيرة واحدة، لكننا استخدمنا ترجمات متعارفاً عليها هجائيّاً، مثل: حضرموت؛ التي ترد: Hadramout أو Hadhramaut. وفي الإشارات والمقتطفات احتفظنا بترجمات المؤلفين الأصليين، وقد استخدمنا ترجمات الأسماء كما يتبنَّاها الأشخاص المعنيُّون بموضوع الدراسة. وينبغي ملاحظة أن هذا قد يؤدي أحياناً إلى التباس؛ فبعض أعضاء عائلة الكاف، على سبيل المثال: يكون هجاء الاسم بالقاف.

نبذة عن المشاركين في الكتابة

كازوهيرو آراي: أستاذ في جامعة كايو باليابان. يقوم منذ عام ١٩٩٦م بعمل بحوث عن حضرموت والمهجر الحضرمي، مع تركيز خاص على إندونيسيا. حصل على درجة الدكتوراه من جامعة ميشيجان عن دراسة حول تاريخ عائلة العطاس في حضرموت وجنوب شرقي آسيا. اهتم مؤخراً بموضوع «المتاجرة بالإسلام» في إندونيسيا، خاصة فيما يتعلق بالأنشطة الدعوية التي يقوم بها «السادة» من الحضارم. ومن بين الموضوعات الأخرى في اهتماماته: احترام الأولياء في جاوة، وتأثير السلالة النبوية في المجتمع.

نويل بريهوني: عمل دبلوماسيّاً في مكتب الشؤون الخارجية والكومنولث[٢]، في وزارة الخارجية بعد حصوله على الدكتوراه من جامعة درم Durham، وقد نشر عدة بحوث عن الشرق الأوسط بعد الدكتوراه. كما عمل في السفارة البريطانية في عدن في بواكير تأسيس جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية[٣]. وهو مؤلف كتاب: اليمن منقسماً: قصة سقوط دولة فاشلة في جنوبي الجزيرة العربية *Yemen Divided: The story of a failed State in South Arabia* الذي نشرته دار (آي بي توريس) عام ٢٠١١م، كما اشترك مع سعود بن صالح السرحان في تحرير كتاب: إعادة بناء اليمن *Rebuilding Yemen* (٢٠١٥م)، الذي نُشر باللغتين الإنجليزية والعربية. وهو رئيس الجمعية البريطانية اليمنية، وسبق أن رأس مجلس البحوث البريطاني في بلاد المشرق، والجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط. يعمل

حالياً ضمن الهيئة الاستشارية لمعهد لندن لدراسات الشرق الأوسط في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، وعضو لجنة المؤسسة البريطانية لدراسة الجزيرة العربية، كما أنه رئيس زملاء ميناس Menas[٤].

عبدالله البوجرا النهدي: ولد في كينيا، وحصل على درجة الدكتوراه في علم الإنسان الاجتماعي Social Anthropology من مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن. قام بالتدريس في جامعات عدة في المملكة المتحدة، وأوربا، والولايات المتحدة، وكندا، ومصر، وكينيا، ودول أفريقية أخرى، كما أنه أول رئيس تنفيذي متفرغ لمجلس بحوث التنمية الاجتماعية والاقتصادية في أفريقيا (كوديسريا CODESRIA)، كما أسس ملتقى إدارة السياسات التنموية، وكلتاهما منظمتان غير حكوميتين تعملان في عموم أفريقيا. ألَّف كتاباً، ونشر مقالاتٍ عن حضرموت، إضافة إلى ستة كتب، ومقالات متعددة عن أفريقيا، وخاصة عن حكوماتها وثقافاتها السياسية. كان عضواً في مجلس العلوم الاجتماعية الدولي في منظمة اليونسكو[٥]، وعضواً في لجنة أفريقيا في مجلس العلوم الاجتماعية الأمريكي، وعضواً في لجنة العلوم الاجتماعية بمجلس الأبحاث العلمية الوطني في تنزانيا. عمل في الاتحاد الأفريقي AU على دراسة الإبادة الجماعية في رواندا. يعمل حالياً مديراً لمعهد التراث الثقافي في الجامعة الإسلامية في مورجورو بتنزانيا.

وليام جي كلارينس-سميث: يعمل أستاذاً للتاريخ الاقتصادي لآسيا وأفريقيا في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن. وهو رئيس تحرير مجلة (التاريخ الشامل)، ومؤلف كتاب (الإسلام والتخلص من العبودية) الصادر عام ٢٠٠٦م. اشترك مع أولريك فريتاج Ulrike Freitag في تحرير كتاب: التجارة والعلماء ورجال الدولة الحضارم في المحيط الهندي: أواسط القرن الثامن عشر وحتى ستينيات القرن العشرين: *Hadrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s to 1960s*، الذي صدر عام ١٩٩٧م.

نشر كلارينس-سميث مقالات متنوعة وفصولاً حول المهجر بين الحضارم في جنوب شرقي آسيا وشرقي أفريقيا، كما درس عدداً من حالات المهجر الأخرى. وفي الوقت الحالي يقوم بتأليف كتابين: واحد عن مُهاجِري الشرق الأوسط إلى الفلبين زمن الاستعمار، والآخر عن سيد وجيه شيخ الإسلام في الفلبين في الفترة (١٩١٣م -١٩١٦م)، كما نشر مقالات عن الإسلام والاستعمار، والعبودية، والمشكلات على أساس التمييز بين الجنسين، والنقل، والتصنيع، والزراعة، والمواشي.

نيكو جي جي كابتيان: حصل على درجة الدكتوراه عام ١٩٨٩م، ويقوم بتدريس الدراسات الإسلامية في جامعة لايدن، كما يتولى كرسي الإسلام في جنوب شرقي آسيا في الجامعة نفسها. أجرى بحوث زمالة في معهد بحوث آسيا في الجامعة الوطنية في سنغافورة، وفي معهد زينترم Zentrum للشرق الحديث في برلين، وكلية الدراسات العليا للثقافات والمجتمعات الإسلامية. ومن الكتب ومجموعات المقالات التي نشرها: الاحتفال بمولد محمد *Muhammad's Birthday Festival* (١٩٩٣م). التسامي فوق الحدود: العرب والسياسة والتجارة والإسلام في جنوب شرقي آسيا *Transcending Borders: Arabs, Politics, Trade and Islam in Southeast Asia*. النفائس المحمدية: مجموعة فتاوى مكية ثنائية اللغة للمسلمين الإندونيسيين منذ نهاية القرن التاسع عشر *The Muhimmât al-nafâ'is: A Bilingual Meccan Fatwa Collection for Indonesian Muslims from the End of the Nineteenth Century* (١٩٩٧م)، محرر مشارك مع هوب دي جونج Huub de Jonge (٢٠٠٢م). الإسلام، والاستعمار، والعصر الحديث في جزر الهند الشرقية الهولندية: دراسة ذاتية للسيد عثمان (١٨٢٢-١٩١٤م) *Islam, Colonialism: and the modern Age in the Netherlands East Indies: A Biography of Sayyeid Uthman* (٢٠١٤). الإسلام والسياسة والتغيير: التجربة الإندونيسية بعد سقوط سوهارتو *Islam, Politics and Change: The Indonesian Experience after the Fall of Suharto*. محرر مشارك مع كيس فان ديك Kees Van Dijk (٢٠١٥م). يعمل حالياً محرراً لجنوب شرقي آسيا في (موسوعة الإسلام) المعتمدة في طبعتها الثالثة.

هيلين لاكنر: عملت معظم أوقاتها مستشارةً في المجالات الاجتماعية لتطوير الريف في أكثر من ثلاثين دولة، كما عملت وعاشت في الدول اليمنية الثلاث، وأخذها عملها إلى معظم محافظات البلاد في أوقات متفاوتة خلال العقود الأربعة الأخيرة. وهي متفرغة حالياً للكتابة وتحليل واقع اليمن المعاصر. نشرت كتاباً عن جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية في ثمانينيات القرن الماضي، وحررت كتابين عن الجمهورية اليمنية، كما نشرت كتاب: لماذا شؤون اليمن: تحوُّل مجتمع *Why Yemen Matters: A Society in Transition* (٢٠١٤م). وكتبت فصولاً عن مختلف نواحي التطور اليمني لمجموعات أخرى قامت بتحريرها، ولها تحليلات للتطورات الأخيرة تُنشر في مجلة أيديا الدولية *International IDEA*[٦]. ومن تلك التحليلات: التحول السلمي لليمن من حكم الفرد المطلق: هل يكتب له النجاح؟ (٢٠١٦م). وقد نُشر لها كذلك كتاب: اليمن في أزمة *Yemen in Crisis* (٢٠١٧م)، وسوف تصدر ترجمته إلى العربية في نهاية عام ٢٠١٩م. .

لايف مينجر: أستاذ علم الإنسان الاجتماعي Social Anthropology في جامعة بيرجن Bergen، كما يعمل باحثاً ومدير أبحاث في مركز دراسات التنمية في الجامعة نفسها. أنشأ مركز UNIFOB؛ وهو مركز للتطوير والدراسات الكونية داخل معهد للدراسات الجامعية الخاصة بالتنمية سُمِّي أولاً UNIFOB، ثمَّ سُمِّي فيما بعد: Uni Research. بدأ مبكراً بأبحاث عن السودان والقرن الأفريقي، ولا يزال مستمرّاً. كما كتب ونشر عن حضرموت والمحيط الهندي، وفلسطين وبلاد المشرق العربي على اتساعها، وبدأ مؤخراً بالكتابة عن جبال بامير في طاجيكستان والأجزاء الغربية الجنوبية من الصين[٧]. أما الدراسة المتخصصة الأحدث له، فهي: المهجر الحضرمي: بناء مجتمع على حافة المحيط الهندي *The Hadhrami Diaspora: Community Building on the Indian Ocean Rim* (٢٠١٠م)، التي تتناول تاريخ هجرة السكان من حضرموت إلى مناطق حول إقليم المحيط الهندي، بما في ذلك: سنغافورة، وحيدراباد، والسودان، وجنوبي إثيوبيا.

ثانوس بيتوريس: باحث في الحركة الوطنية المناهضة للاستعمار في الجنوب العربي، والعملية التي تلتْها للتحرُّر من الاستعمار البريطاني بين عامَيْ ١٩٣٧ و١٩٦٧م. تحاول دراسته شرح كيفية نشأة الهوية الوطنية خلال مرحلة التخلُّص من الاستعمار، مستخدماً جنوبَ اليمن حالةً للدراسة. يقدم استشارات لمكتب الكومنولث والشؤون الخارجية، ولإدارة التنمية الدولية حول اليمن منذ عام ٢٠١٠م، وكان مشاركاً دائماً في الملتقى اليمني في تشاتام هاوس Chatham House[٨]. كما ألقى محاضرات في جامعات لندن (مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، ومدرسة لندن للاقتصاد، وبيربيك)، وفي هارفارد، وأثينا، وورويك، وإكستر. استمر بيتوريس في زيارة اليمن وحضرموت بشكل منتظم منذ عام ٢٠٠٥م، معتمداً على تبدُّل الأحوال على الأرض، كما كان عضواً في لجنة الجمعية البريطانية اليمنية في الفترة (٢٠١٠ - ٢٠١٥م)، وعضواً مشاركاً في مركز بحوث حضرموت في جامعة الأحقاف، وتُمَوِّل بحثَه مؤسسةُ البعثات اليونانية التابعة للدولة.

فيليب بيتريه: محاضر في جامعة باريس الأولى بانثيون-السوربون، وباحث في معهد التاريخ المعاصر (المركز الوطني للأبحاث العلمية). يدرس تاريخ الجزيرة العربية منذ أواخر الإمبراطورية العثمانية حتى القرن الحادي والعشرين، وآخر كتبه بعنوان: تجارة الأماكن المقدسة، عائلات كبار التجار الحضارم في جدة، ١٨٥٠-١٩٥٠م *Le negoce des Lieux Saints, Les Grandes familles marchandes Hadramies de Djedda, 1850 -1950* (٢٠١٦م).

جيمس سبنسر: درَس اللغة العربية مع الدراسات الإسلامية ودراسات الشرق الأوسط في جامعة درم Durham (وهو يقضي عامه الحالي في الخارج بصنعاء)، وبعد ذلك التحق بالجيش البريطاني. وعندما أنهى درجة ما بعد الماجستير في الفلسفة MPhil في العلاقات الدولية بجامعة كمبردج، عمل في مجال استشارات المخاطر والتكيف في الشرق الأوسط وأفريقيا، وهو مهتم -بصفة خاصة- بالصراع،

مع التركيز على طرق منع الصراعات، والتنبُّؤ بها، وأفضل السبل للتعافي منها.

سعد الدين بن طالب: تخرج في كلية الطب بجامعة عين شمس في مدينة القاهرة عام ١٩٨٥م، وكان عضواً في البرلمان اليمني، ممثلاً لمدينة شبام من عام ١٩٩٧ إلى ٢٠٠٣م. في عام ٢٠٠٧م اختير مفوضاً للهيئة الوطنية العليا لمحاربة الفساد، وهي أول هيئة وطنية لمكافحة الفساد في اليمن. وفي ديسمبر ٢٠١١م عُيِّن وزيراً للصناعة والتجارة في حكومة الوفاق الوطني، ثم انتقل إلى سنغافورة في أواخر ٢٠١٤م في أعقاب تغيير وزاري. كتب عدداً من البحوث عن الهجرة اليمنية، والإصلاح والديمقراطية في اليمن.

إيان ووكر: مسؤول البحث في جامعة مارتن لوثر، وباحث مشارك في معهد ماكس بلانك لدراسة علم الإنسان الاجتماعي، كلاهما في هال Halle في ألمانيا. بعد أن انتهى من العمل الميداني في بحثه للماجستير في موريشيوس، أجرى بحثه للدكتوراه في جزر القمر، ونتيجة لذلك بحث في قضايا الهجرة والهوية في شرقي أفريقيا، تماماً كما في اليمن، والإمارات العربية المتحدة، والمملكة العربية السعودية. حصل على زمالة ما بعد الدكتوراه من جامعة ماكواري Macquarie في سيدني، وزمالة ESRC من جامعة أكسفورد. مشروعه الحالي: التقارب بين الثقافات: المهجر الحضرمي في المحيط الهندي، وهو جزء من برنامج Oxford Diasporas الممول من ليفر هولم (٢٠١١م). وهو مؤلف كتاب: التحول إلى الآخر: بناء الهوية في عالم مترابط *Becoming the Other, Being One self: Constructing Identities in Connected World* (٢٠١٠م).

مقدمة

عبدالله البوجرا، ونويل بريهوني

تضم حضرموت كلّاً من مناطق: الوادي، والوادي الكبير الذي يمتد ٦٠٠ كم من منبعه في الصحراء الشمالية إلى مصبه في سيحوت على بحر العرب، والإقليم الساحلي الجنوبي، بما في ذلك مدينتا الشِّحر والمُكلّا.

في أقصى حدوده الشرقية، يتغير اسم وادي حضرموت إلى وادي مسيلة الذي يتدفّق عبر شُعَبٍ هي الأضيق على الإطلاق، كما أن مياه أرض الوادي وروافده تتقاطع مع هضبات بركانية، ومصبات صغيرة. وساعد الري الحوضي من مياه الفيضان على قيام زراعة مكثفة، ونشوء مستوطنات عمرانية هائلة باستخدام «الطوب الطفلي». وفي أسفل سفوح الوادي الذي يندفع فيه الماء بقوة في اتجاه واحد تقع المدن التاريخية: شِبام، وتريم وسِيئون. كانت مملكة حضرموت في العصر الجاهلي -من خلال عاصمتها شبوة- مركزاً رئيساً لتجارة البخور[٩]، وعقب دخول الإسلام نشأ تقسيم اجتماعي فريد في حضرموت، وانتشر فيما بعد المذهب الشافعي بين سكان الإقليم؛ ما أسهم في تميُّزه. وبعد قرون أصبحت مدينتا الشِّحر والمُكلّا منفذاً للحضارم إلى عالم المحيط الهندي؛ لوقوعهما على الساحل؛ ما سمح للحضارم بالهرب من الفقر، والجفاف، والاضطرابات السياسية، وضرب كثيرون منهم في بقاع الأرض، حتى وصلت نسبة المهاجرين من حضرموت بين عامي ١٩٣٠-١٩٣٩م إلى قرابة ٣٠٪ من عدد سكان الإقليم؛ الأمر الذي أسهم في دعم اقتصاده عبر التحويلات النقدية.

إلى الشمال تختلط مياه المصبات الصغيرة مع رمال الربع الخالي، التي كانت تُشكّل في الماضي فاصلاً بين حضرموت وسائر أقاليم الجزيرة العربية، لَكِنَّ هذا

«الفاصل» تحول بعد ذلك إلى «رابط» بدول الجزيرة العربية التي أصبحت في العقود الأخيرة وجهة رئيسة للمهاجرين الحضارم. إضافة إلى ذلك، فإن حضرموت تبقى «جغرافيّاً» جزءاً من اليمن، الذي اجتذبت مُدُنُه في الأعوام الستين الماضية عدداً لا يُستهان به من المهاجرين الحضارم. وسوف نُمهِّد في المقدمة للفصول التي تليها في هذه السياقات التاريخية، والجغرافية، والسياسية الواسعة.

إن الحدود السياسية لحضرموت اختلفت عبر الزمن لتضم أراضيَ ما بين عدن وظفار، ولكنها اشتملت دائماً على وادي حضرموت، والأراضي الواقعة بين الوادي والساحل، والصحراء التي تقع في شمالي الوادي -وهذا يلتقي، تقريباً، مع أراضي سلطنتَي القعيطي والكثيري في بداية القرن العشرين- ومحافظة حضرموت في جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية (التي عُرفت بالمحافظة الخامسة منذ الاستقلال عام ١٩٦٧حتى عام ١٩٨٠م)، ومنذ عام ١٩٩٠م أصبحت جزءاً من الجمهورية اليمنية. في عام ١٩٩٨م اقترحت الحكومة اليمنية تقسيم حضرموت إلى محافظتين تفصلان الوادي عن الساحل (تسميان: الأحقاف، وهو الاسم الأسطوري للمنطقة)، فيما نُظِرَ إليه على أنه خدعة من نظام صالح لإضعاف الإقليم[١٠]، كما أن مسودة الدستور التي نُشرت في يناير ٢٠١٥م تحتوي على فقرة تتحدث عن «يمن فيدرالي» مكون من ست مناطق، بما فيها المحافظة الحالية، وتشمل جارتَيها شبوة ومهرة، في رجع صدى لما يُظَنُّ أنه حدود مملكة حضرموت قبل الإسلام.

وبينما قُوبل مفهوم «الأحقاف» بمعارضة قوية من الحضارم أنفسهم، ولم يتم تنفيذه، فإن هناك حضارم آخرين في الوقت الحالي يرحبون بحكم ذاتي أوسع، بل يطمحون إلى الاستقلال، سواء داخل حدود المحافظة الحالية أم في حدود أكثر اتساعاً، وهم بذلك يعكسون إحساساً بأن حضرموت قد تصبح إقليماً ضمن اليمن الجغرافي، لكنها -تاريخيّاً- كانت فقط جزءاً من الهوية السياسية اليمنية فترات قصيرة. ومن ناحية أخرى، فإن الأئمة الذين حكموا شمالي اليمن نظروا إلى حضرموت على أنها جزء لا يتجزَّأ من يَمَنِهم، وهذا ما فعلتْه -ولا تزال تفعله- النُّخبُ السياسية في كلٍّ من: صنعاء وعدن.

على مدار قرون أعقبت دخول الإسلام، ظلَّت حضرموت منطقة دول مستقلة لكنها غير مستقرة، والتي كانت في أزمنةٍ ما تحكمها أنظمة تتخذ من اليمن مستقرّاً لها؛ كأنظمة الأئمة وبني رسول (في المدة بين ١٢٢٩-١٤٥٤م)، والسلاطين بعدهم. وعندما أحيا بدر بن عبدالله أبو طويرق السلطنة الكثيرية في حضرموت في القرن السادس عشر، دعا مرتزقة القبائل من يافع ليساعدوه في دحر آخر توغُّلٍ قام به أحد الأئمة. ثم تلاه حكم اليافعي، لكنه استقر في حضرموت. وفي نهاية المطاف أُجبر الكثيريون على اللجوء إلى الجانب الشرقي من الوادي، بينما أقامت عشائر اليافعي -التي تحالفت مع النُّخب الحضرية والقبائل المحيطة بها- كيانات مستقلة -لكنها غير مستقرة- في أماكن أخرى من الوادي وفي الساحل؛ أما عائلة الكسادي فقد أسست إمارة يافعية أقوى في المُكلّا عام ١٧٠٣م، ثم ورثتها سلطنة الكثيري تحت حكم غالب بن محسن بعد عام ١٨٤٠م، ولكن ظهر له تحدٍّ جديد تمثَّل في سلطنة القعيطي التي أسَّستها أسرة يافعية أخرى، تحت حكم عمر بن عوض في المُكلّا.

وقد وضع كلٌّ من غالب وعمر ثروتيهما في خدمة دولة حيدراباد في الهند، التي كانت تُسمى: «نظام حيدراباد»، وبعد عودتهما إلى حضرموت استخدما ثروتيهما ومعارفهما ليستقدما مرتزقة من حيدراباد ليحاربوا في معارك أكثر شراسة ازدادت اشتعالاً خلال ستينيات القرن التاسع عشر وسبعينياته وكانت دليلاً على الصلات الوثيقة بين حضرموت وأبنائها في المهجر[١١].

أما البريطانيون الذين احتلُّوا عدن منذ عام ١٨٣٩م، فلم يرغبوا في بسط حمايتهم على حضرموت، وكادت المصادفة أن تُدخلهم في النزاع بالوقوف إلى جانب القعيطي، الذي استفاد كثيراً من الصراع مع الكثيري. وقَّعت بريطانيا اتفاقية الحماية مع السلطان القعيطي عام ١٨٨٨م، وعبر العقود التالية عمل البريطانيون عن كثب مع حكام من سلطنة القعيطي الذين اتَّصفوا بالإدارة الكفؤة نسبيّاً، كما أن الممارسات الاستعمارية البريطانية تأثرت بتجربتهم في الهند، وقد ظل الجنوب العربي تحت سلطة الحاكم الإنجليزي لبومباي (مومباي) وليست سلطة لندن، حقبة طويلة من الاحتلال البريطاني (حتى عام ١٩٢٧م).

في عام ١٩١٨م حدث أنْ قام الحاكم البريطاني -الذي ظلَّ بعيداً عن السلطان الكثيري الأضعف- بإقناع السلطان بأن يضع نفسه تحت الحكم الرمزي للسلطان القعيطي، وأن يُوَقِّعَ اتفاقية حماية معه. وقد جهد السلاطينُ الكثيريون لفرض سيطرتهم؛ فقد كانت مواردهم الاقتصادية أقلَّ بكثير من القعيطيين؛ لذا كان عليهم الدخول في صراع مع الأغنياء المهاجرين العائدين الذين رجعوا إلى الوطن وهُم يحملون طموحاتهم الخاصة بهم، وقد واجهت السلطنتان مشكلات حادة في تطبيق القانون والنظام داخل وادي حضرموت والمناطق غير المستقرة وراءه. وقد أُرسل هارولد إنجرامز إلى المنطقة لمساعدة الحكام القعيطيين والكثيريين، مع الوسيط المحلي صاحب التأثير القوي ورجل الخير: سيد أبو بكر الكاف، وهو الرجل الذي كوّن ثروةً وحاز سمعةً في المهجر، فكان أن أقنع زعماء القبائل بأن يُوقِّعوا سلسلة من الهدنات كي يُنهوا الحروب المستمرة، وانتشر «صلح إنجرامز» -كما كان يُسمى- في النهاية ليعُمَّ الوادي والمناطق القبلية المحيطة، ومهد الطريق لتوقيع اتفاقية استشارية عام ١٩٣٧م مع السلطان القعيطي.

وبذا أصبح إنجرامز -المستشار الأول لبريطانيا- مقيماً في المُكلّا، وتم وضع مالية الدولة على أساس حديث، وأُعيد إصلاح التعليم، وطُوِّرت الزراعة، كما أن جيش البادية الحضرمي -الذي شُكِّلَ على غرار جيش البادية الأردني- ساعد البريطانيين والسلاطين على بسط نفوذهم إلى أقصى المناطق في الإقليم. وعلى أية حال، فإن بعض المدن الصغيرة، مثل حُرَيْضَة وعينات، ظلت مستقلة إلى أواخر الأربعينيات من القرن العشرين، عندما تم ضمُّها إلى سلطنة القعيطي.

منذ خمسينيات القرن العشرين ازدادت أهمية التجار الحضارم الذين كوَّنوا ثرواتهم من العمل في المملكة العربية السعودية، كما تنامت أهمية زعماء الحضارم في المهجر في شرقي أفريقيا، في وقت لقيت فيه أفكار القومية العربية تشجيعاً من الحركات السياسية الجديدة التي نشأت في أجزاء أخرى من الجنوب العربي. كل ذلك أدى إلى تآكل قاعدة دعم السلاطين؛ فالبعض تأثر بحركة الإصلاح الإرشادي، التي نَمَتْ أساساً من داخل الطبقات الجديدة من التجار في جنوب شرقي آسيا. كما

أن الأحزاب السياسية المرتبطة بالمنظمات القومية في عدن ظهرت في المُكلّا في خمسينيات القرن العشرين، لكنّ أيّاً منها لم يكن قويّاً بالقدر الكافي لتحدِّي الأمر الواقع في ذلك الوقت، وهذه النقطة سنناقشها في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

في ظل الحكم البريطاني أصبحت سلطنتا القعيطي والكثيري جزءاً من محمية شرق عدن EAP، إضافة إلى سلطنة المهرة في قشن وسقطرى (المهرة وسقطرى حاليّاً)، والواحدي (وهي الآن جزء من شبوة). ورفض السلاطين -عدا الواحدي- الانضمام إلى فيدرالية الجنوب العربي، التي أنشأتها السلطات البريطانية لتتولى الحكم بعد انسحابها المتوقع في عام ١٩٦٨م [الذي قُدِّم موعده لاحقاً إلى نوفمبر ١٩٦٧م].

على أية حال، عجز الحكّام عن الوصول إلى طريق بديل لإحراز أي تقدم بحلول خريف ١٩٦٧م؛ ما سمح للثوريين القوميين بأن يُقرِّروا مستقبل حضرموت، ورغم إمكانية استقلال السلطنتين في حضرموت -وهو أمر أثاره البريطانيون في خمسينيات القرن العشرين- فإن السلطنتين رفضتا تلك الفكرة لكونها -بالنسبة إليهما- غير عملية.

ويصف خالد باراس -وهو شخصية بارزة في الجبهة القومية للتحرير في حضرموت- كيف أنه في لقاء عام ١٩٦٧م أراد أن يتحدث؛ ليس فقط عن توحيد حضرموت مع بقية جنوب اليمن، ولكن أن تصبح حضرموت جزءاً من «يمن موحد»، إلا أن أحد قادة الجبهة القومية للتحرير في حضرموت طلب منه ألّا يتحدث -هو أو غيره- في هذا الموضوع، مردفاً: «لا أحد هنا يريد الوحدة»، وهذا صدى شكوك الماضي حول النظم السياسية في صنعاء[١٢].

يستكمل الفصل الأول القصة حتى يصل إلى الوقت الحاضر، موضحاً أن حضرموت، رغم قدرات شعبها ومواردها ومواطنيها في المهجر، نادراً ما كانت قادرة على أن تجعل أحداً يشعر بنفوذها داخل اليمن الأكبر، ومع ذلك فإن أفراداً من الحضارم كانوا قادةً في الحياة الثقافية والاقتصادية والسياسية.

هناك فصول مختلفة في هذا الكتاب تُقيم مقاربةً حول السؤال عن كيفية تعريف الحضرمي، حتى لو كان هناك اختلاف حول معنى ذلك، ويبدو أن «هُويَّة الحضرمي»

قد تم تعريفها بشكل أكثر جاهزية في المهجر منه في أرض الوطن، على الأقل بين الأجيال الأولى من المهاجرين، وقد يشعر بها البعض بشكل أكثر ذكاءً، وهذا يؤدي إلى تعالي وضع الفرد الحضرمي والأصل العرقي له، وتلاشي فواصل الدم من خلال الزواج من الأقارب، وكذا المكان والزمان.

وتوضح ليندا بوكسبرجر Linda Boxberger في مكان آخر أن «ثقافة حضرموت والمجتمعات الحضرمية بالخارج تشكلت من خلال الهجرة إلى الخارج، وعودة المهاجرين، والحفاظ على الروابط بين مجتمعات المهاجرين ووطنهم»، وأن الهُويَّة الحضرمية «جمعت بين التكيُّف الاجتماعي والمهارات التجارية مع تمثُّل قوي للوطن الأصلي في الجنوب العربي، وعاطفة قوية تجاهه، الذي مهّد لاستيعاب معظم المهاجرين وليس جميعهم»[١٣].

ويكتب إيان ووكر في الفصل الثامن، أن الحضارم متعدِّدو الجنسيات، وعابرون، وأن الهُويَّة الحضرمية تعتمد على فهم تاريخي عميق، واعتراف بالانتماء المترسخ في نفوسهم، ويتم ممارستها يومياً في شتى الأماكن وشتى الفضاءات...

وفي داخل حضرموت نفسها قد يتشارك الحضارم «في الشعور بالارتباط بأرض الوطن مع الارتباط بتراث قديم مشرف»[١٤]، ولكن، قد يكون لديهم أيضاً هُويّات أخرى محلية مساوية لكونهم يمنيين وجنوب يمنيين؛ بل لكونهم كذلك من الجنوب العربي، وقد تنمو لديهم شخصية إسلامية. وبصورة مبسطة: الحضرمي شخص ينتمي من حيث الأصول إلى حضرموت، ولكن «ليست هذه هي الطريقة التي ينظر بها الناس إلى الأمور في منطقة يكون فيها الوعي بالأنساب مرتفعاً ومقترناً بنظام محلي متنوع، إلا أنه، من الناحية النظرية على الأقل، نظام جامد فيما يتعلق بتصنيف الأشخاص»[١٥].

تصف هيلين لاكنر في الفصل الثالث عملية التصنيف هذه، وتوضح كيف أنها كانت موجودة بشكل واسع في أواسط القرن العشرين، بينما يركز مؤلفون آخرون على بقايا قيمتها المتبقية في المهجر. ومع أن هذا التصنيف يؤثر في أجزاء أخرى من اليمن، فإن تأثيره الأكبر يظهر في حضرموت ليَميزَ السادة، وهم نخبة متعلمة يدَّعون

أنهم يتحدَّرون من سلالة النبي [صلى الله عليه وسلم]، ومن بقية المجتمع؛ بما في ذلك المشايخ (وهم الفقهاء ورجال الدين)، ورجال القبائل، والمساكين (فقراء المجتمع)[١٦]. ولقد تعاظمت هذه الطبقية بمرور الزمن من خلال قوانين وعادات، إضافة إلى قوانين الزواج. وهذه الأنواع من التفرقة ظهرت في داخل مجتمع كانت فيه الشخصية القبلية قوية، ولآماد طويلة في التاريخ كانت القبائل في صراع بعضها مع بعض، وكان السادة والمشايخ وسطاءَ في هذه النزاعات؛ إذ كانوا يتمتعون بمكانة رفيعة وهيبة اجتماعية.

وتُناقش الفصول بعد ذلك التأثير الذي بقي فاعلاً في المهجر.

لقد أصبحت الطبقية أقلَّ صرامة نتيجة للتغيُّر الاجتماعي والاقتصادي في أرض الوطن ومجموعات المهجر. ومثل هذه التقسيمات كانت مَمْقوتة من قبل الزعماء في جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية؛ بما في ذلك السادة الحضارم الذين عملوا رؤساءَ دولة، وفي الحكومة، وفي الحزب الاشتراكي اليمني. ويرجع الفضل في ذلك جزئياً إلى أنهم استفادوا في شبابهم من الميزات التي أُتيحت لهم؛ كونهم «سادة»، وظلوا يتمتعون بها إلى أن انتهى ذلك النظام عام ١٩٩٠م.

في الفصل الثاني يدرس ثانوس بيتوريس الشخصية كما تعبر عنها «الاستثنائية الحضرمية» التي يُعرّفها بأنها «الإبقاء النسبي على الاستقلال السياسي والثقافي في حضرموت، مع إحساس قوي بالتماهي مع داخل المجتمع الحضرمي، بغضِّ النظر عن -وغالباً بسبب- الظروف الخارجية والمحلية السائدة».

ومن ناحية أخرى، فإنه يجادل بأن النظام الطبقي «ترك مجالاً محدوداً لتطوير إحساس بالتعايش، أكثر من مجرد تحديد الهُوية مع إحدى الشرائح الاجتماعية المعينة مسبقاً»، حتى أتى «القرن العشرون بتغيير تدريجي، لكنه أساس في التنظيم الاجتماعي السابق للإقليم». وهو يحلل الأسباب التي دفعت الحركات القومية اليمنية إلى استغلال التوترات الاجتماعية في حضرموت لتلتفَّ حول مطالبات بتغيير سياسي عميق. وفَتَحَ موضوعاً، نأمل منه ومن باحثين آخرين، أن يستنبطوه بعمق أكثر. إن الإصلاحات الاستعمارية، وتأثير حركة الإرشاد الإصلاحية، وتنامي القومية في

جنوب شرقي آسيا قلصت الطبقية إلي حدٍّ بعيد، ولكنها لم تفكّكها تماماً، كما نرى ذلك في توزيع الثروة -خاصة فيما يتعلق بملكية الأرض- والنفوذ داخل المجتمع.

إن مناقشة بيتوريس لحضرموت على أنها كيان سياسي، أو أنها هُوية سياسية موحَّدة، لا تقدم إجابةً عن سؤال عمّا إذا كانت تلك العمومية والشخصية العامة قد تصبح أمة أم لا؟ على أية حال، فإن هذا المصطلح يمكن تعريفه، وقد تكون الإجابة ذات صلة قوية بجميع الخيارات التي نُوقشت في الفصل الأول حول مستقبل حضرموت في الدولة اليمنية. كما أن هيلين لاكنر تحلل التأثير القوي لحركة إصلاح ملكية الأراضي في النظام الطبقي في ظل جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية؛ حين استولت الدولة على الأراضي التي كانت تمتلكها -في الماضي- مجموعاتُ النُّخَب من السادة ورجال القبائل، فقسمتها بين المزارعين المستأجرين لها، أو من خلال التعاونيات، «ومن أجل تمكين المستفيدين من إصلاح ملكية الأراضي، ولإظهار التغييرات الجوهرية في السلطة السياسية في الدولة، فإن جناح اليسار في الجبهة القومية للتحرير رعى عدة انتفاضات؛ حيث لقي صغار المستفيدين تشجيعاً ليطردوا مُلاّك أراضيهم السابقين جسدياً وفعلياً». وكان من تأثير ذلك أن النخبة السابقة حُرمت من مصادر ثرواتها؛ ما أدَّى إلى توليد تراث من المرارة وعدم الرضا. وظهر ذلك بشكل سياسي في أعقاب الوحدة اليمنية في عام ١٩٩٠م، عندما أُلغي قانون إصلاح الأراضي وأُعيدت الملكيات إلى أصحابها السابقين، أما البعض الآخر فقد بحث عن وسائل للانتقام لسوء معاملتهم من قِبَل نظام جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية. وتلحظ لاكنر أن النخبة القبلية والسادة تعلموا على الفور فوائد العمل مع -وليس ضد- نظام علي عبدالله صالح، رئيس الجمهورية العربية اليمنية من عام ١٩٧٨م، ثم رئيس الجمهورية اليمنية (الموحّدة) من ١٩٩٠ إلى ٢٠١٢م، والذي كان مشغوفاً بتأمين تحالفات محلية.

استفاد المُعْدَمون السابقون، ولكن على حساب المستفيدين من جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، الذين باتوا يتجرَّعون كأس المرارة وخيبة الأمل. لقد أوجد التحرُّر من أوهام الحزب الاشتراكي اليمني الحاكم في جمهورية اليمن الديمقراطية

الشعبية، أرضاً لتجنيد مؤيدين لحزب الإصلاح، وربما أسهم ذلك في انتشار السلفية في نمطيها السلمي والعنيف. ويبقى علينا أن نرى ما إذا كان معنى الشعور المشترك والهُوية الذي وصفه بيتوريس قوياً بقدر كاف لمواجهة التطرف أم لا. إن الفصل الذي كتبته لاكنر يوحي -رغم كل التغييرات التي نوقشت في الفصلين الأول والثاني- بأن النظام الطبقي لا يزال يمارس نفوذاً يُعتدُّ به.

هناك دراسات مهمة ومتنوعة تناولت هجرة الحضارم ومهجرهم؛ ومنها ما ورد في المراجع المثبتة في نهاية هذا الكتاب، كما أن هناك أيضاً ملخصاً جيداً لتاريخ الهجرة كتبه لايف مينجر في الفصل العاشر. ونحن في «حضرموت والمهجر»، نعالج بعض الجوانب الأقل معرفة؛ ومنها: الحنين إلى أرض الوطن كما يكشفه أطلسُ أُنتج في إندونيسيا، وإحياء التواصل الذي جرى في الآونة الأخيرة بين إندونيسيا وحضرموت في مجال الدين، والبحث القليل الذي أُجري حول المهجر الحضرمي في الفلبين، والجنود الحضارم في المهجر، والهُوية في المجتمع الحضرمي في كينيا، والمهجر بوصفه شبكة أعمال تجارية تعمل مستقلة عن أرض الوطن.

لقد انخرطت في الهجرة نسبة عالية جدّاً من سكان حضرموت، وخصوصاً إذا ضممنا إلى المهاجرين أولئك الذين ظلوا في أرض الوطن؛ لكنهم يتلقَّون تحويلات ومساعدات من الذين هُم في المهجر. لقد استمر الحضارم في الهجرة منذ ألف عام حتى اليوم، يدفعهم إلى ذلك: النمو السكاني، والضغط المتزايد على الموارد الزراعية، وموارد الصيد المحدودة، إضافة إلى الفترات الطويلة من الاضطرابات السياسية. وبمرور الوقت فإن نجاح بعض الحضارم -الذي تمثل في استثماراتهم في حضرموت- أصبح عاملَ جذب يحفز الحضارم الطموحين. وكانت عملية التكامل في المهجر تستغرق وقتاً طويلاً؛ فعند وصول المهاجر الجديد إلى أرض المهجر يقوم الحضارم الموجودون في ذلك المكان بدعمه، وبعد سنوات قليلة يكون قد أجاد اللغة المحلية، وغالباً ما يتزوج ابنة أحد المهاجرين أو امرأة محلية. وقد أسهم الأبناء «المُوَلَّدون» -وهم الذين أتوا من زيجات مختلطة الأصول- بشكل أكثر فاعلية في المؤسسات والأنشطة المحلية والثقافية؛ فقد اندمجوا سريعاً في المجتمعات التي وُلدوا فيها.

وعبر القرون، حافظ الحضارمُ على روابطهم في أرض الوطن، وداوموا على دعم أُسرهم، وغالباً ما كانوا يرسلون أولادهم ليتعلموا هناك، خصوصاً في منطقة تريم. وكان التفاعل بين أرض الوطن والمهجر مستمرّاً ومتَّسِقاً، كما كان تأثير الهجرة على المجتمع الحضرمي وأساساته عظيماً، خاصة في القرنين الأخيرين، كما بيّن كثير من الباحثين. ولقد أثَّر المهاجرون في سياسات سلطنتَي القعيطي والكثيري، ويتضح تأثير إنفاق المهاجرين -مؤخراً- بشكل ملموس في المساجد، والمقابر، والمباني التي أقيمت في المدن الكبيرة والصغيرة والقرى. كما أن توقف التحويلات المالية من جنوب شرقي آسيا في أربعينيات القرن الماضي أدى إلى حدوث مجاعتين؛ لذلك، من الصعوبة بمكان أن نستشرف اقتصاداً حضرميّاً قويّاً من دون إسهام التحويلات المالية من المهاجرين. واليوم، فإن الحضارم في المهجر مهتمون عن كثب بالمستقبل السياسي لوطنهم الأصلي، وهم من بين أكثر المنادين حماسة بحكومة أكثر استقلالية، أو حتى بالاستقلال التام، أما الحضارم في أرض الوطن فهم منشغلون أكثر بواقع الحياة اليومية؛ كونهم يعيشون في جزء من دولة يمنية أقل استقراراً؛ إذ كان تأثير الحضارم فيها ضعيفاً لوقت طويل.

تقليديّاً: هاجر الحضارم إلى ثلاثة أقاليم حول المحيط الهندي، هي: شرقي أفريقيا؛ بما في ذلك إثيوبيا وإريتريا؛ اللتان شهدتا هجراتٍ تعود في تاريخها إلى أيام الرسول [صلى الله عليه وسلم]، [وكانت بورتسودان محطة أخرى]، والهند، وبصفة أساسية حيدراباد والساحل الغربي، ثم جنوب شرقي آسيا، وشملت: إندونيسيا، وماليزيا، وسنغافورة، وجنوبي الفلبين التي كانت طوال الوقت تحت حكم القوى الاستعمارية. وكانت أكبر تجمعات المهاجرين في المستعمرات البريطانية والهولندية؛ وقد استطاع الحضارم أن يدخلوها ويستقروا فيها دون مواجهة صعوبات كبيرة، مع أن البعض امتعض من المراقبة التي فرضتها عليهم -بدرجة ما- السلطات الهولندية. وفي الأيام الأولى من الحقبة البريطانية -كما رأينا- خضع الحضارم لسلطة الحاكم البريطاني في بومباي (مومباي) وليس لسلطة لندن، رغم أنه ليس واضحاً ما إذا كان ذلك عاملاً مؤثراً في الوجود الحضرمي

المكثف في حيدراباد أم لا.

ليس واضحاً دائماً السبب في اختيار الحضارم وِجْهَةً ما وتفضيلها على أخرى، فبمجرد أن تقوم مجموعة من المهاجرين بتأسيس وجود لها في منطقة ما، فإن الآخرين يتبعونها، وكما أوضح إيان ووكر في موضع آخر بقوله: «على الرغم من أن وجهات معينة يبدو أنها اعتمدت على السرنديبية[١٧] بالقدر نفسه من الاستراتيجية[١٨]؛ فإن مكان المنشأ أثر في تلك الوجهات بشكل عام». وقد وجد ووكر أن الذين يأتون من الساحل يميلون إلى السفر بحراً، وهؤلاء الذين ينتسبون إلى تريم وسيئون، «يُحتمل أن قربهم من طرق القوافل المؤدية إلى الساحل، دفعهم إلى التوجه إلى الساحل، ومنه إلى آسيا وشرقي أفريقيا».

من ناحية أخرى «يبدو أن الأُسر من وادي دوعن كانت تميل أكثر إلى التجمع في شبه الجزيرة العربية، وخاصة في المملكة العربية السعودية»؛ فإحدى الأسر الحضرمية الثرية في جدة تقول: إن مؤسِّسها كان فقيراً إلى حدٍّ أنه سار على قدميه من حضرموت إلى جدة[١٩]. وتضيف هيلين لاكنر رؤيةً أعمق في الفصل الثالث عن الأصول الجغرافية لوجهات المهاجرين.

لقد انخرط الحضارم في شبكات الأعمال التجارية قبل وصول شركة الهند الشرقية الهولندية إلى إندونيسيا، كما أن أعداد المهاجرين إلى جنوب شرقي آسيا ازدادت بشكل كبير في النصف الأخير من القرن التاسع عشر (١٨٥٠-١٨٩٩م)، ومن العجيب أن هذه الظاهرة لم تُدرَس على نطاق واسع حتى الآن.

أولت السلطات الهولندية اهتماماً بالحركة وبحضرموت في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، كما تُظْهِرُ ذلك إشارات متعددة في فصول العمل الاستثنائي الذي كتبه لودفيك فان دن بيرج. لقد اعتمدت دراسة فان دن بيرج لحضرموت اعتماداً كاملاً على مقابلات مع مهاجرين حضارم[٢٠]. وعلى سبيل المثال وفَّر كتابُهُ، وبحاثة هولنديون آخرون، معلومات ضافية حول توزيع الحضارم وأنشطتهم في جزر الهند الشرقية الهولندية. في ذلك الوقت كان معظم الحضارم يعملون بالتجارة، لكنها كانت دائماً بمعدلات صغيرة، كما اشتغلوا كذلك في أعمال النقل البحري بنقل الحجاج

إلى مكة المكرمة، ونقل التوابل والمنسوجات إلى الشرق الأوسط، ما جعل بعضهم يمتلك ثروة عقارية عظيمة، كما نشأ مجتمع كبير من «السادة» في إندونيسيا في مدينة سورابايا، إضافة إلى فئة قليلة في باتافيا.

يركز نيكو كابتيان في الفصل الرابع على «السيد عثمان» الذي كان واحداً من أكثر العلماء إنتاجاً في جزر الهند الشرقية الهولندية، وترك أكثر من ١٥٠ مادة منشورة كُتبت بالعربية أو بلغة المالاي[٢١]، وكان له دور كبير بوصفه مستشاراً للحكومة الهولندية، وكذلك في شؤون المسلمين. وفي عام ١٨٨١م شرع يرسم خريطة أو أطلسَ للعالم ولحضرموت لأبناء المهجر الحضرمي؛ كي يُذكِّي فيهم مشاعر الحنين والارتباط بالوطن الأصلي، ولكي يساعدهم في استحضار صورته؛ إذ يقول: «في الواقع: إن حضارم المهجر كانوا على ارتباط وثيق مع أرض الوطن، وكان المرور بين هذين الجزأين من العالم كثيفاً؛ وذلك لغايات عديدة، منها -على سبيل المثال-: نقل التجارة، والزيارات العائلية، والحج. وزيادة على ذلك فإن حضارم كثيرين استمروا في إرسال أولادهم من المهجر إلى أرض الوطن لتعليمهم، ونتيجة لهذه الاتصالات، كانت هناك روابط ثقافية قوية بين الوطن الأصلي وأرض المهجر».

وفي حين استجمعت الحركات القومية قواها في منتصف القرن العشرين، فإن الهجرة إلى جنوب شرقي آسيا توقفت؛ فقد أصبحت إندونيسيا وماليزيا وسنغافورة دولاً مستقلة، وتبنَّت سياسات فضّلت فيها المصالح المحلية على مصالح مجتمعات المهاجرين، دون اعتبار للطريقة التي أُسِّست عليها. وكما يلاحظ لايف مينجر في الفصل العاشر، فإن الحكومات الجديدة فرضت «قيوداً أكثر تزمُّتاً بخصوص الهويات القومية، والسياسات المختلفة للتعامل مع السكان من غير المواطنين». ويضيف: أن الاستقلال في سنغافورة أعطى إشارة البدء لتنمية اقتصادية استثنائية كان من شأنها أن تُغيِّر حظوظ الحضارم، خاصة في مواجهة الصينيين، وفي ذلك الوقت -كما في أماكن أخرى- ظهرت أجيال ناتجة من زواج المهاجرين بالنساء المحليات، عُرفت باسم «المُولَّدين».

في الفصل الخامس، يقدم كازوهيرو آراي عرضاً رائعاً عن العلاقة الحالية بين حضرموت والمجتمع الحضرمي في إندونيسيا، ويصف زيارات «السادة ذوي المقام

الرفيع» إلى جاكرتا ومدن أخرى؛ كي تُضيِّفهم عائلات من «السادة» المقيمين بصفة دائمة. وهؤلاء «السادة» يجذبون إليهم أعداداً كبيرة من المُولَّدين والإندونيسيين في أثناء إلقاء خطبهم أو احتفالاتهم. ويُظهر آراي -أيضاً- أن الإندونيسيين أحيوا عادَةَ السفر إلى تريم للدراسة في معاهدها الدينية المهمة، مُحاكين بذلك الطريقة التي بعثت بها الأجيال السابقة من الحضارم أبناءها إلى أرض الوطن من أجل التعليم الديني. ويُقَدِّر أن عدد الإندونيسيين الموجودين في تريم من أجل الدراسة بلغ ألفي دارس منذ اندلاع الصراع الحالي؛ الذي أجبرهم على الرحيل. ويخلص آراي إلى أنه: «بالنسبة إلى الموجودين في حضرموت، فإن جنوب شرقي آسيا قد لا يكون الوجهة المقصودة للهجرة، لكنه أصبح مكاناً لزيارات دورية؛ حيث يتمكنون من الالتقاء بأقاربهم، وزيارة قبور «الأولياء» الذين ينتسبون إلى الحضارم، أو يتواصلون مع العلماء، أو يستقطبون طلاباً. أما بالنسبة إلى المقيمين في إندونيسيا فإن حضرموت أصبحت مكاناً مألوفاً أكثر بفعل الزيارات التي يقوم بها الوجهاء، وتَوَفُّر الكتب التي تتناول الشخصيات الدينية من ذلك الإقليم، بمعنى آخر: تم إحياء روابط شعبية عبر المحيط الهندي في شكل أكثر تديُّناً من حيث التوجُّه. وقد ظهرت إندونيسيا محطةَ اهتمامٍ جديدة بالنسبة إلى مهجر الحضارم، وتعزَّز وضعها بعد الإغلاق الافتراضي في وجه الأجانب من الإقليم. وفي الوقت نفسه، فإن مَنْحَ حضرموت العقودَ الأخيرة أوجد عدداً وفيراً من البعثات التي أسهمت في معرفة الإقليم؛ ليس فقط بين الذين في المهجر، ولكن بين جمهور أعرض بكثير».

من المهم أن نعرف إذا كان ما يحدث في إندونيسيا هو حالة خاصة، أم إن هناك حالات مماثلة في أجزاء أخرى في جنوب شرقي آسيا، وأماكن أخرى خارج العالم العربي.

يوضح وليام كلارينس-سميث، في الفصل السادس، أن دخول الفلبين كان أكثر صعوبة على الحضارم؛ فقد كانت السلطات الإسبانية «أكثر عدوانية تجاه المسلمين الأجانب من جيرانها المستعمرين الهولنديين أو البريطانيين، وعندما نضع في الحسبان تراثهم الكبير في الحروب مع المغاربة، فإن الشك كان يساورهم في كون المسلمين جواسيس، أو أنهم يحرضون على حرب مقدسة».

استمر هذا التصور الذهني بعد عام ١٨٩٨م، عندما حلَّ الأمريكيون محل الإسبان. ويبحث الفصل بعمق في السجلات الإسبانية والأمريكية ليلقي الضوء على هذا الجزء الذي يُهمَل -غالباً- في المهجر الحضرمي. وكما يلاحظ كلارينس-سميث، فإن «وجود عائلات الحضارم الأصليين في التسعينيات من القرن الماضي يستدعي طرح سؤال عن الوقت الذي استقروا فيه في الفلبين بالضبط».

وهو يستنتج أن «الوجود الحضرمي في الفلبين قد يكون ممتدّاً لوقت أطول مما ذهب إليه الباحثون السابقون»، ويخلص إلى أنه «يُؤَمَّلُ في الأجيال القادمة من الباحثين -إذا ما تغيرت الإمكانات والأحوال- أن يكونوا قادرين على الوصول إلى دليل جديد يحدد وقت حدوث الحكاية بدقة أكثر، ربما عن طريق تجميع مراحل التاريخ المختلفة من العائلات التي استقرت في الفلبين».

لقد أثر التوزيع الطبقي للمجتمع الحضرمي في دور أفراد ذلك المجتمع في تجمُّعات المهجر. فـ«السادة» -وإلى حدٍّ أقل: المشايخ- ساعدوا في نشر الإسلام وتقاليدهم الصوفية الشافعية؛ فقد خدموا في المساجد والمعاهد الدينية، وقاموا بدور المستشارين الدينيين والقضاة. إن التعليم الراقي لعائلات «السادة» -وإلى حد أقل: تعليم المشايخ- أهَّلَهُم بقوة لتسنُّم وظائف عليا في جنوب شرقي آسيا زمن الاستعمار، وكذلك نسلهم -وهم من المُولَّدين غالباً- الذين يمكن أن نراهم اليوم يشغلون وظائف سياسية ويرأسون قطاعات من صفوة الخدمة المدنية في جنوب شرقي آسيا، كما أن بعض السادة اشتغلوا بالتجارة -وما عائلة الكاف السنغافورية إلا أحد النجاحات التجارية للسادة الحضارم- أما معظم المُتَحَدِّرين من الطبقات الدنيا فقد انخرطوا في المشروعات الصغيرة، والتجارة، والحِرَف، والأعمال اليدوية.

ومثل «السادة»، انخرط رجال القبائل في جميع جوانب الهجرة إلى معظم الوجهات منذ بدايتها.

في الفصل السابع، يقدم جيمس سبنسر مشاركة أصيلة بدراسة دور الحضارم، وكلهم -تقريباً- من رجال القبائل، في رُتَبِ الدفاع والأمن، وأوضَحُ الأمثلة في ذلك هو دور المرتزقة من حضرموت في خدمة «نظام حيدراباد»، الذي كان له تأثير مهم

في التطور السياسي والعسكري لحضرموت نفسها في نهاية القرن التاسع عشر. ويشير سبنسر إلى أن أغلبهم كانوا يتحدَّرون من سلالة قبائل اليافعي التي استوطنت حضرموت منذ القرن السادس عشر (ولحق بهم مهاجرون متأخرون)، وهناك عدد قليل نسبيّاً من الحضارم الأصلاء[٢٢] لديهم ميل للعمل في الخدمة العسكرية، خاصة بين «السادة»، رغم أن السادة تقلَّدوا مناصب رفيعة في القوات المسلحة اليمنية الحديثة. والسبب الأوضح لعدم الإقبال على الجندية -بحسب كلام سبنسر- هو أن الرغبة الأولى للحضرمي من المحتمل أنها كانت في المناصب العلمية -خاصة القضاء- تليها التجارة العالمية، وكلاهما يتطلب قدراً من التعليم. إن مهنة «الجندي» متاحة لأي أُميٍّ؛ لهذا السبب كانت أقلَّ إغراءً، وقد يوضح هذا سببَ تحوُّل الجنود إلى التجارة فور توفُّر السبيل إليها.

من المثير -في هذا الصدد- أن نستكشف نظرة الحضارم إلى المستوطنين اليافعيين: هل يرونهم سكاناً أصليين، أم مُوَلَّدين من سلالة المهاجرين؟ البعض منهم يُعرفون على أنهم «تَوَلُّد» سكنوا حضرموت زمناً طويلاً جدّاً. ويوضح سبنسر أن الحضارم خدموا في إريتريا في القرن الثاني عشر؛ حيث نشأت هناك تجمُّعات حضرمية أزمنة طويلة، كما أنهم -بالقدر نفسه- انضموا إلى صفوف القوات المسلحة في بعض دول مجلس التعاون الخليجي. وحالياً، تلقّى الحضارم ويمنيون آخرون تدريباً على أيدي الجيش السعودي وجيوش خليجية أخرى لمساعدة قوات الرئيس هادي في الحرب الأهلية في اليمن. ويتطرق كلٌّ من سبنسر ولايف إلى إرهابي شهير من المولدين، هو: أسامة بن لادن، كما أننا في الفصل الأول نناقش التهديد الذي تمثله القاعدة اليوم في حضرموت.

أما في الفصل الثامن، فإن إيان ووكر يدرس التجمع السكاني للحضارم في كينيا، ويوضح أنهم اندمجوا بشكل جيد في المناطق الساحلية؛ حيث استقرَّ مهاجرون عرب آخرون، لكنهم لا يزالون يحتفظون بروابط -بعضها متين، وبعضها الآخر أكثر متانة- مع الوطن الأم. يدل على ذلك كتب الأنساب التي وضعها «السادة»، وتمسُّكهم بجوازات السفر اليمنية، وفي حالات قليلة يحتفظ بعضهم بوثائق السفر

التي انتهت صلاحيتها منذ أمد بعيد، والتي أصدرتها سلطنتا القعيطي والكثيري.

وينتهي ووكر، كما مرَّ بنا سلفاً، إلى أن الحضارم متعدِّدو الجنسيات، وأصحاب جنسيات عابرة، شخصيتهم عرقية، وتنفرد بالخصوصية، وجاهزة للظروف الطارئة. وفي حين أن جوازات السفر الكينية أو اليمنية أدوات مفيدة في عالمنا المعاصر، فإن الشخصية الحضرمية قائمة على فهم تاريخي عميق واعتراف بالانتماء الذي نراه مترسِّخاً ومُؤَدّىً عبر الممارسات اليومية في الأماكن والفضاءات المختلفة، بمعنى أنه من حيث المصطلحات القومية، فإن الحضرمي: يكون مرة كينيّاً ويمنيّاً، ومرة أخرى غير كيني وغير يمني.

في مرحلة ما بعد الاستعمار، وعندما ازدادت صعوبة توجُّه المهاجرين الجدد إلى جنوب شرقي آسيا، والهند، وشرقي أفريقيا؛ فإن مئات الألوف من اليمنيين وجدوا ترحيباً في المملكة العربية السعودية ودول الخليج. هذه البلاد الغنية بالنفط احتاجت قوى عاملة بمختلف المستويات، سواء أكانت ماهرة أم غير ماهرة، وهذا ما استطاع أن يوفره اليمن، وحضرموت خصوصاً. وقد لقي اليمنيون معاملة خاصة من المملكة العربية السعودية في أعقاب توقيع اتفاقية الطائف عام ١٩٣٤م. ورغم التوترات السياسية بين جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية[٢٣] والرياض، فإن المملكة العربية السعودية رحبت بالمهاجرين الحضارم في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي. وقد أتى هؤلاء الحضارم من جميع طبقات المجتمع الحضرمي، ومن المعروف أن بعض بيوتات الأعمال الأكثر نجاحاً في جدة أسَّستها الأجيال الأولى من المهاجرين الحضارم، الذين كانوا -غالباً- يبحثون عن سُبل لمساعدة القادمين من بلد نشأتهم كي يجدوا عملاً في المملكة العربية السعودية.

وقد اختلف استقبال المهاجرين اليمنيين في هذه البلاد بعض الشيء عمّا كان عليه الحال في مناطق الهجرة التقليدية. ولسبب ما، فإن قضية الاندماج الثقافي لم تظهر إلى العلن؛ فعلى سبيل المثال: من السهل أن يتزوج خليجيٌّ امرأةً حضرميةً، ولكنَّ غير المواطنين لا يُسمح لهم عادة -حتى في القرن الحادي والعشرين- بالزواج من مواطنات في المملكة العربية السعودية، كما أن عمليات تحويل الأموال إلى أرض

الوطن بسيطة نسبيّاً؛ لكونها حركة منتظمة من الوطن وإليه. ويمكن للحضارم أن يعيشوا في المملكة العربية السعودية ويعملوا فيها لعقود دون أن يصبحوا مواطنين، وفي الوقت نفسه يظلون محرومين من بعض الخدمات الحكومية والدعم الحكومي. وعندما غضَّ اليمنُ الطَّرفَ عن احتلال العراق للكويت في عام ١٩٩٠م، قامت المملكة العربية السعودية بطرد ما يزيد على ثمانمائة ألف يمني، مع إعطائهم مهلةً قصيرة لتصحيح أوضاعهم، ولم يؤثِّر كثيراً طولُ مدة بقائهم في المملكة أو قصرها في هذا القرار، وقد لقي اليمنيون ترحيباً من المملكة مرة ثانية بعد سنوات قلائل، ومع نهاية ٢٠١٠م عادت أعدادهم إلى ما كانت عليه في الماضي.

هناك جانب آخر من المهجر تَمثَّل في الطريقة التي تفاعلت بها المجتمعات المنتشرة حول المحيط الهندي وما وراءه مع بعضها الآخر؛ ما أدى إلى إيجاد شبكات أعمال من أجل الفائدة المتبادلة.

وفي الفصل التاسع، يوظف فيليب بيتريه تحليل شبكات الأعمال ليقدم أمثلة على كيفية عملها؛ اعتماداً على تقصِّيه أنشطةَ عائلات الحضارم العاملين بالتجارة في جدة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ فعند وصول الحضارم أول مرة فإنهم يتفاعلون مع الحضارم المحليين[٢٤]، غير أنه مع اتساع رقعه المصالح نجدهم يقيمون علاقات مع التجار الحضارم في سنغافورة، وبومباي (مومباي)، وإيران، والقاهرة. إن ربط هذه العلاقات بالسكان الأصليين الآخرين وشبكات التجارة العاملة وفَّر لتجار جدة مدخلاً لكلٍّ من التجارة المحلية والدولية، مستخدمين ذلك في تطوير فكر السوق، والاعتماد، وصرف العملات. وهذه الشبكات لم تقتصر على التجارة «لكننا يمكن أن نلحظ أيضاً، أنه حتى العلماء من السادة الذين سافروا عبر البحر الأحمر والمحيط الهندي وأقاموا مدداً طويلة خارج حضرموت، أصبحوا يعتمدون على شبكات أعمال أكبر من شبكات الحضارم في المهجر»؛ فقد استخدموا تلك الشبكات لمناقشة الجوانب المتعلقة بتفسير الأمور الدينية، وللتدريس في معهد تريم، وللأعمال، ولزيارة أسرهم المنتشرة.

في الفصل العاشر يبدأ مينجر -الذي أجرى أبحاثاً في عدد من تجمعات المهجر

المختلفة- بقضية تعريف مفاهيم «المهجر» و«شبكات الأعمال» حتى يصل إلى فهم أعمق للحضارم بوصفهم مُجتمعَ مهجرٍ. ويركز مينجر على استخدام تلك الشبكات باعتبارها أداة تحليل لفهم الحضارم في البلاد التي هاجروا إليها. واعتماداً على دراسات الحالة التي أجراها، فإنه يرى أنهم في مجتمعات المهجر المختلفة لا يمثلون أي مجتمع سبق أن تحددت ملامحه. فالمهاجر الحضرمي لا يمتلك مركزاً سوى نقطة نشأته، كما أنه يتميز بالتكيُّف القوي. ويناقش مينجر أيضاً قضية العولمة المعاصرة والتاريخية، ويذهب إلى أن قضية العولمة التاريخية تمتد من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر للميلاد، كما يناقش قضايا الإسلام ودور الحضارم في مقاومة الهيمنة الأوربية في وجهاتهم المختلفة، ليس نيابة عن الحضارم وحدهم؛ بل نيابة عن المجتمعات الإسلامية بصفة عامة.

وفي الخاتمة التي كتبها عبد الله البوجرا: فإنه ينهي هذا الكتاب بإبداء رأيه الشخصي حيال الوضع الحالي للبحث، ملاحظاً أن تركيز البحوث الغربية انصبَّ، في العقود الأخيرة، على المهجر الحضرمي وليس على حضرموت نفسها، وأن أعمال الباحثين الحضارم التي نُشر معظمها باللغة العربية ليست معروفة كما يجب، وهو يحدد نقاط بحث مستقبلية رئيسة يمكن أن يقوم بها مركز بحوث حضرموت، مشيراً إلى أن الهدف ليس «إعادة اكتشاف» حضرموت بقدر ما هو توسيع التركيز التقليدي على التعليم، والبحث فيما وراء الدراسات الدينية، واللغة العربية، وعلم أصول الأنساب. والنجاح الذي حققه مركز البحوث يُظهر عدد حضرميي المهجر الذين يرغبون في توظيف خبراتهم وتجاربهم ومواردهم لصالح المواطن الأصلي وأهله.

إن فصول هذا الكتاب تُلقي الضوء على جوانب كثيرة من حضرموت، واليمن، والمهجر، كما تُظهر أن البحث في هذه القضايا -رغم كونه مؤثراً وجاذباً لاهتمام الباحثين الرئيسين- فإنه لا يزال غير مكتمل، ويأمل المشاركون أن يكون هذا الكتاب حافزاً لجيل من الباحثين -الحضارم بصفة خاصة- للاستفادة من الأرشيف العام والخاص؛ ليتعلموا أكثر عن جميع جوانب حضرموت ومهجرها.

الهوامش:

(١) مركز الشرق الأوسط وشمال أفريقيا الإقليمي المحدود للاستشارات. المترجم.

(٢) مكتب رعاية مصالح المملكة المتحدة عبر البحار - المترجم.

(٣) أو «اليمن الجنوبي»، التي تأسست عام ١٩٦٧م، وانضمت إلى شمالي اليمن عام ١٩٩٠م بعد توحيد اليمنين - المترجم.

(٤) مؤسسة استشارية للدراسات الاستراتيجية والسياسية والنزاهة والمخاطر، تقدم معلومات للشركات المتعددة الجنسيات التي تعمل في الشرق الأوسط وأفريقيا وآسيا وشرق أوربا وأمريكا اللاتينية، ووسط أمريكا، والإقليم الواسع لبحر قزوين - المترجم.

(٥) منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة- المترجم.

(٦) IDEA: المعهد الدولي للديمقراطية والدعم الانتخابي؛ وهو مؤسسة غير ربحية. أُنشئ عام ١٩٧٥م، ومقره ستوكهولم في السويد ويضم ثلاثين دولة داعمة للديمقراطية - المترجم.

(٧) وهذه الجبال ترتفع إلى ٧٤٩٥ متراً، وتمتدُّ في باكستان وأفغانستان وقيرغيزستان - المترجم.

(٨) المعهد الملكي للشؤون الدولية؛ وهو مؤسسة غير ربحية وغير حكومية. مقرُّه في ميدان سانت جيمس في لندن، وأُنشِئ عام ١٩٢٠م - المترجم.

(٩) حتى تم فتحها في القرن الثالث - المترجم.

(١٠) علي عبدالله صالح عفاش: ولد في ٢١ مارس ١٩٤٧م، وقُتل في ٤ ديسمبر ٢٠١٧م. كان رئيس اليمن الشمالي من ١٩٧٨ حتى ١٩٩٠م، ثم رئيس الجمهورية اليمنية من ١٩٩٠ إلى ٢٠١٢م - المترجم.

(١١) لمزيد من التفاصيل عن الفترة ١٦٠٠-١٩٠٠م:

R. J. Gavin, *Aden under British Rule, 1839-1967* (London, 1975), pp. 157-73.

(١٢) خالد باراس، أيها الماضي.. وداعاً، (المكلّا، ٢٠١٢م)، ص٣١٣.

(13) Linda Boxberger, *On the Edge of Empire: Hadramaut, Emigration and the Indian Ocean, 1880-1930s* (New York, 2002), p.19.

(١٤) السابق، ١١.

(15) Ulrike Freitag, *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut* (Leiden, 2003), p. 39.

(١٦) تم تحليل هذه النقاط بتفصيل كبير في كتاب عبدالله البوجرا:

The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town (Oxford, 1971).

(١٧) موهبة اكتشاف الأشياء الثمينة مصادفة – المترجم.

(١٨) التخطيط بعيد المدى – المترجم.

(19) Iain Walker, 'Hadrami Identities in Saudi Arabia', in Noel Brehony and Saud al-Sarhan (eds), *Rebuilding Yemen: Political and Social Challenges* (Berlin, 2015), pp 45-6.

إيان والكر، الهويات الحضرمية في المملكة العربية السعودية، في: نويل بريهوني وسعود السرحان (محرران)، إعادة بناء اليمن: التحديات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط١، ١٤٣٧هـ.

(20) Lodewijk W. C. van den Berg, *Le Hadramout et les Colonies Arabes dans l'Archipel Indien* (Batavia, 1886).

(٢١) لغة شبه جزيرة الملايو – المترجم.

(٢٢) مستوطنو حضرموت – المترجم.

(٢٣) جمهورية جنوب اليمن سابقاً – المترجم.

(٢٤) المقيمون – المترجم.

الجزء الأول

الحضارم في اليمن

١

حضرموت في السياسات اليمنية منذ ستينيات القرن العشرين

سعد الدين بن طالب، ونويل بريهوني

كان من نتائج الأحداث المضطربة في اليمن منذ عام ٢٠١١م أن أصبح الحضارم الآن يطالبون بأن يكون لهم شأن أكبر في كيفية حكم إقليمهم واليمن ككل. فمنذ أواخر القرن التاسع عشر كانت حضرموت بالتتابع جزءاً من محمية عدن، ثم محمية شرق عدن في الجنوب العربي المحتل من قِبَل بريطانيا، ثم تابعة لجمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية (١٩٦٧-١٩٩٠م)، ثم تابعة للجمهورية اليمنية بدءاً من مايو ١٩٩٠م. غير أنها لم تحقق التأثير الذي كان متوقعاً من شعب بِمِثْلِ عدد أبناء الشعب الحضرمي ومكاسبه وموارده الاقتصادية. فالتنمية السياسية والاقتصادية في حضرموت كانت تقررها الأنظمة الحاكمة في عدن، مع أن خُمس سكان جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية كانوا حضارم، وفي صنعاء تجد حضرمياً واحداً بين كل عشرين يمنياً. ومن خلال قوى في أماكن أخرى من اليمن، ومنذ مارس ٢٠١٥م، يتقرر مصير حضرموت من خلال الحرب الأهلية، وتدخُّل قوات التحالف الذي تقوده المملكة العربية السعودية. وحتى عندما تقلَّد الحضارم مناصب سياسيةً رفيعة في أنظمة الحكم اليمنية، كانوا أقل فاعلية من سياسيين جاؤوا من مناطق يمنية أخرى فيما يتعلق برعاية مصالح الوطن الأم. ولمعرفة السبب، نفحص موقع حضرموت في اليمن في العقود القليلة الماضية، ونُقَيِّم إمكانية تأثير التطورات السياسية الأخيرة على الحضارم في موطنهم وفي المهجر.

حضرموت في الجنوب العربي

في ظل نظام الحكم البريطاني، كانت حضرموت منفصلة عن بقية الجنوب العربي؛ فقد قاوم السلاطين -القعيطي والكثيري- الضغوط لينضموا إلى فيدرالية الجنوب العربي، وربما فكروا ملياً في استقلال حضرموت، أو في الانضمام إلى المملكة العربية السعودية إن أمكن، وقد رأوا في حضرموت إقليماً متميزاً من سائر اليمن؛ ما يعكس الحقيقة أن حضرموت، في مراحل متعددة من تاريخها، تكونت من كيانات مستقلة. ومن ناحية أخرى، كانت قوى القومية العربية التي تتنافس لانتزاعها من البريطانيين ترى في حضرموت جزءاً لا يتجزأ من جنوبي اليمن في المستقبل، على الرغم من أن البعض كانوا حذرين في أواسط الستينيات فيما يتعلق بوحدة اليمن[1]. هذه الأحزاب كانت نشيطة في الخفاء في المُكلّا وسيئون، متتبعة النعرات القومية التي أوحت بها الحركة الناصرية، وكذلك الأفكار القومية والثورية التي اكتسحت بلاد المهجر. إن حركة القوميين العرب (MAN) جندت أولى خلاياها في حضرموت عام ١٩٦٠م، وفي اجتماع صنعاء عام ١٩٦٣م أعلن زعماء القومية العربية قيام الجبهة القومية للتحرير لتكون رأس حربة في تحرير الجنوب العربي.

ومن قواعدها في اليمن، واعتماداً على الدعم الذي وفرته القوات المسلحة المصرية، أعطت الجبهة القومية للتحرير أولوية، في مطلع ستينيات القرن الماضي، لمقاومة البريطانيين وسلطنات لحج، والفضلي، ويافَع العليا والسفلى القريبة من الحدود، وبعد ذلك في عدن. وكان التركيز في حضرموت يستدعي استخدام شبكة أعمال حركة القوميين العرب قاعدةً لاختراق المؤسسات الرئيسة؛ بما في ذلك جيش البادية الحضرمي، وقوات أمن السلطان، وقد حققت الجبهة القومية للتحرير هذا الأمر دون أن يُقدِّر البريطانيون أو السلاطين مدى قوة هذه الجبهة وعمقها[2].

فعلي سالم البيض، وهو «سيد» من ريدة آل عبدالودود، وشخصية قيادية في القيادة المركزية للجبهة القومية للتحرير، قام بدور إشرافي، حتى إنه زار شرقيَّ أفريقيا ليطلب العون المالي للجبهة من الجالية الحضرمية الكبيرة هناك[3].

بدأ النضال المسلح في حضرموت في أبريل ١٩٦٧م فقط، ودعمه في ذلك أربعة

من المقاتلين المتمرسين من الجبهة القومية للتحرير أتوا من عدن. ولو كان السلاطين حاضرين في الشهر الحرج (أغسطس ١٩٦٧م)، لكان في إمكانهم أن يقفوا بقوة لحشد الدعم ضد الجبهة، لكنهم ذهبوا إلى جنيف لحضور اجتماعات لجنة الأمم المتحدة لاستقلال الجنوب العربي، وعندما عادوا إلى المكلّا في سفينة في ١٧ سبتمبر، قابلهم وفد من جيش البادية الحضرمي والجبهة القومية للتحرير، ورفض دخولهم البلاد[٤]. وفي بداية شهر أكتوبر، استولت الجبهة القومية للتحرير رسمياً على مقاليد الحكم في حضرموت بعد مواجهتها مقاومة ضعيفة.

ينتمي زعماء الجبهة القومية للتحرير إلى أقصى اليسار، وكان هناك حضور لبعض «السوفيت» في أجزاء من حضرموت قبل تأسيس الجمهورية الشعبية لجنوب اليمن في ٣٠ نوفمبر ١٩٦٧م[٥]، ومع بعض التشجيع من علي سالم البيض، انتهج حاكم حضرموت الجديد فيصل علي العطاس (النعيري) سياسات راديكالية[٦] (راجع الفصل الثاني) أدت إلى إبعاد أكثر الشخصيات البراجماتية[٧] من حول قحطان الشعبي، الرئيس الجديد للجمهورية الشعبية لجنوب اليمن، الذين أفزعهم ما فسَّروه على أنه «فوضى عارمة». وعندما أعلنت الجبهة القومية للتحرير (الحضرمية) في مايو ١٩٦٨م تكوين جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية في حضرموت، أرسل الشعبي القوات المسلحة لتخلع العطاس، ولتقضي على الجبهة القومية للتحرير الحضرمية، وتضع الإقليم تحت سيطرة عدن. وبذلك انتهت جميع التطلعات إلى استقلال حضرموت عن عدن، أو انفصالها عن جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية.

حضرموت ضمن جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية

دخلت جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية في سنواتها الأولى في مرحلة من الاضطراب والعنف؛ ما أدى إلى نفي عشرات الألوف من أبناء الشعب، وكثير منهم حضارم. على أية حال، فإنه بداية من منتصف سبعينيات القرن الماضي -خاصة بعدما تحولت الجبهة القومية للتحرير إلى الحزب الاشتراكي اليمني في ١٩٧٨م- استفادت عدن من النظام الإداري الذي ورثته عن البريطانيين، ووفرت لمواطنيها إدارة مؤثرة

وفاعلة تخلو من الفساد إلى حد كبير، وأصبحت قادرة على توصيل الخدمات الحكومية إلى معظم أجزاء الدولة، بعكس صنعاء الواقعة تحت حكم الجمهورية العربية اليمنية، كما أن حضرموت، مثل أقاليم أخرى، تأثرت بتوجُّه عدن إلى إلغاء القبلية وتصميمها على أن تجعل من جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية دولة مدنية يكون الدين فيها شأناً خاصّاً. كما أن العنف المُمارَس ضد المقدسات الصوفية في الوادي في أواخر ستينيات القرن الماضي تبدل بالسعي للإذعان لجمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، إن لم يكن تأييداً لها، من خلال علماء الدين والمشايخ في نهاية ثمانينيات القرن الماضي، أما السياسات الاقتصادية الاشتراكية المبكرة التي كانت لها آثار عميقة -وغالباً ما كانت عكسية على حضرموت- فقد أصبحت براجماتية أكثر.

إن تحالف عدن مع الاتحاد السوفيتي جعلها قادرة على بناء قدرات عسكرية حديثة، ولكنَّ ذلك أدى إلى فصلها عن دول مجلس التعاون الخليجي -عدا الكويت- في معظم سبعينيات القرن الماضي، وجعل دول مجلس التعاون حذرة في الدعم الذي قدمته في ثمانينيات القرن الماضي. فموسكو وحلفاؤها لم يقدموا عوناً كافياً لجمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية لانتشالها من الفقر، بينما استفادت بقية دول شبه الجزيرة العربية من طفرات أسعار البترول التي حدثت في السبعينيات والثمانينيات، وإلى حدٍّ ما، خفف تدفق التحويلات المالية من المشكلات الاقتصادية في حضرموت، خاصة في أوائل الثمانينيات، تلك التحويلات كانت من المهجر اليمني، ومن الجاليات اليمنية التي أخذت تتوسع في دول الخليج[٨].

إن الوصول المتأخر للجبهة القومية للتحرير، والطبيعة الخارجية للإقليم الذي أدى إلى الصراع في الغرب، يكشف جزئيّاً لماذا كان تأثير حضرموت أقل من عدن، على امتداد عمر جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، في وقت كان فيه الكثير من القادة من إقليم اليمن الشمالي، إضافة إلى لحج وأبين. ومن ثم؛ فإنه عند عقد المؤتمر الأول للجبهة القومية للتحرير في مارس ١٩٦٨م، حضر ثلاثة عشر مبعوثاً من حضرموت التي كان عدد سكانها (٤٩٢,٠٠٠ نسمة) حسب إحصاء ١٩٧٣م؛ مقارنة بخمسة وأربعين من أبين وعدد سكانها (٣١١,٠٠٠ نسمة)، وثلاثة وأربعين

من لحج وعدد سكانها (٢٩١,٠٠٠ نسمة). من ناحية أخرى، كان للحضارم الفرادى تأثير قوي، لدورهم في القتال من أجل الاستقلال. مثال ذلك: علي سالم البيض، أو بسبب مستواهم العالي من التعليم، والقليل منهم من أبناء المهجر توجَّه إلى جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية ليقدموا خدماتهم للحكومة.

أما السياسيون الحضارم، الذين كانوا غالباً مثابرين في تقديم الدعم لموطنهم الأصلي، فقد أثبتوا أنهم دُهاة؛ سواء بقوا في الخارج، أو حظوا بجزء من صراع القوى داخل جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية بعد عام ١٩٧٥م؛ ذلك الصراع الذي بات -في النهاية- معركة بين القادة السياسيين والعسكريين من أبين بقيادة علي ناصر محمد ومنافسيهم في لحج. وفي يناير ١٩٨٦م عندما اندلعت حرب أهلية فعلية بين هذين الفصيلين، وأدت إلى مقتل ما لا يقل عن خمسة آلاف إنسان، وألحقت دماراً كبيراً بسمعة جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية واقتصادها، ودماراً بالقدر نفسه في عدن، لم تتأثر حضرموت بشكل مباشر. ومع موت الزعماء الرئيسين لجمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، أو هروبهم إلى المنفى مع علي ناصر محمد، أو احتجازهم في السجون، فإن اثنين من الحضارم ظلا تحت السيطرة الاسمية للدولة: علي سالم البيض أحد الناجين من هذا الصراع والأزمات التي تلته، وقد أصبح الأمين العام للحزب الاشتراكي اليمني، وحيدر العطاس الرئيس الجديد. ورغم أن حضارم آخرين تقلدوا مناصب رفيعة، مثل: صالح السَّيَّلِي الذي أصبح وزير دولة لشؤون الأمن، فإن السلطة الحقيقية ظلت في أيدي الشخصيات العسكرية من لحج، وقد رحل أنصار علي ناصر من أبين إلى الشمال، واستخدمتهم صنعاء لتمارس ضغطاً على عدن.

ناضل النظام الذي يقوده الحضارم ليحافظ على شرعيته واقتصاده، واتضح سراعاً أن جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية قد أصيبت بجراح مميتة مع نهاية الحرب الأهلية عام ١٩٨٦م، وقد سقطت فعلياً عام ١٩٨٩م عندما أظهر سقوط الاتحاد السوفيتي خطأ عدن الاستراتيجي من جراء فصل نفسها عن الغرب وعن دول مجلس التعاون الخليجي.

وكما سنرى، فإن تأثير جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية على حضرموت كان كفيلاً بأن يخلق في نفوس البعض تعلُّقاً بفكرة دولة جنوبية مستقلة، أو على الأقل إقليم جنوبي متميز في يمن فيدرالي، ولقيت تلك العواطف قبولاً في أجزاء أخرى من الجمهورية السابقة، في حين كان لدى الناس ذكريات حنين إلى جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية؛ اعتماداً على أيام جميلة خلت أوائل الثمانينيات من القرن الماضي، حيث توفَّرت درجة من المساواة ومن الخدمات الحكومية الجيدة إلى حد معقول، أما الآخرون فيتذكرون وحشية جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية في سنواتها الأولى، والصراع وعدم الاستقرار في سنواتها الأخيرة.

حضرموت والجمهورية العربية اليمنية ووحدة اليمن

بعد زوال جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية تولَّى نظام الرئيس علي عبدالله صالح أمر حضرموت، وفوق ذلك، فإن قدرة الحضارم على التأثير في سياسات النظام تناقصت، ولنفهم الموقف فإنه من الضروري أن ننظر في طبيعة نظام صالح وأدائه.

نظام الرئيس صالح

مرت الجمهورية العربية اليمنية التي أُنشئت عام ١٩٦٢م -في أعقاب خلع الإمام محمد البدر- بثماني سنوات من الحرب الأهلية، وبعد فترة وجيزة من الاستقرار في أوائل السبعينيات شهدت الجمهورية اغتيال اثنين من رؤسائها -إبراهيم الحمدي وأحمد الغشمي- خلال ثمانية عشر شهراً قبل مجيء علي عبدالله صالح إلى السلطة عام ١٩٧٨م. وفي أعقاب بداية صعبة، رسَّخ صالح نظاماً مكَّنه من البقاء في السلطة ثلاثة وثلاثين عاماً، ولا يزال على قيد الحياة[٩]. كما أنشأ قوات أمن ودفاع يقودها أقاربه وحلفاؤه المقربون من قبيلته «سنحان»، وهي عضو في اتحاد قبائل حاشد، وحول هذا المركز أقام صالح شبكة أعمال تحت رعايته، تضم الصفوة من رجال القبائل والتجار المحليين الذين قدَّموا له الولاء مقابل وظائف أُعطيت لأتباعهم، وعقود لذويهم، وامتيازات لأنفسهم ولحلفائهم.

سرعان ما ظهر أثر ذلك سياسيّاً في المؤتمر الشعبي العام الذي منح صالحاً أغلبيات في الانتخابات الرئاسية والبرلمانية معاً. وحسبما يرى بيتر سالزبوري فإن ذلك التحالف تكوَّن من عدد كبير من الإسلاميين، ورجال القبائل، ورجال الأعمال، والقوميين العرب، والناصريين، وممثلي المجتمع المدني. ولأن منظوره قومي وتنموي بشكل واضح، فإن الحزب عمل تماماً مثل آلة لتوزيع الهبات والمنح للموالين للنظام ما داموا يوفون بالمهمات الأيديولوجية المطلوبة[١٠]. فقد كان صالح بارعاً في سياسة «فَرِّقْ تَسُدْ»، بجعل المعارضين يمسك كلاهما بخناق الآخر.

في عام ١٩٩٠م، ساعد عبدالله الأحمر، زعيم اتحاد قبائل حاشد، في تأسيس حزب سياسي جديد، هو «التجمع اليمني للإصلاح». ورغم أن هذا الحزب كان معارضاً للمؤتمر الشعبي العام، فإن الأحمر أدار شبكة نفوذه، وشمل ذلك قوات الأمن، وشارك صالحاً اهتمامه في الحفاظ على نظامه ليستفيد منه كلاهما.

ومنذ إنشائه، اختلف حزب الإصلاح في عضويته جوهريّاً عن المؤتمر الشعبي العام؛ لأن الأعضاء الذين انضموا إليه كانوا من الإخوان المسلمين والسلفيين. وكانت تلك أداة مناسبة لصالح؛ في وقت تحتم عليه أن يدخل في عراك مع التأثير العالي لتنظيم الحزب الاشتراكي اليمني الذي يقوده الحضارم، ودليل ذلك أن اللواء علي محسن الأحمر الذي كان حليفاً لصالح أمداً طويلاً -إذ ينتسبان إلى القبيلة نفسها وإلى قرية واحدة- كان شخصية عسكرية قيادية، وتولى قيادة الفرقة الأولى-مدرع، وهي أكبر قطاع وأشدُّه تأثيراً في القوات المسلحة اليمنية في ذلك الوقت، كما كان على علاقة وطيدة بحزب الإصلاح.

حضرموت ووحدة اليمن

نظر كلا النظامين اليمنيين إلى دولتيهما على أنهما جزآن (شطران) ليمن واحد، وتحدثا مَليّاً عن سعيهما للاتحاد، ولكنَّ كلّاً منهما ركز على بناء نظامه وحده، وقد تدخَّل كلٌّ منهما في شؤون الآخر بتوقيع اتفاقات وحدة في عامي ١٩٧٢ و١٩٧٩م بعد خوض حروب حدودية محدودة. وحتى أوائل الثمانينيات من القرن الماضي

كانت الدولتان -تقريباً- على قدر متساو من القوة. ومع أن تعداد الجمهورية العربية اليمنية كان أكبر أربع مرات من حيث عدد السكان، فإن جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية كانت أكثر تنظيماً من الناحيتين السياسية والعسكرية، وكان للحزب الاشتراكي اليمني فرع سري يعمل في الجمهورية العربية اليمنية منذ إنشائه عام ١٩٧٨م.

في أواخر عام ١٩٨٩م انتهى ابن حضرموت علي سالم البيض ورفاقه إلى أن خلاصهم يكمن في إنشاء «كونفدرالية» مع الجمهورية العربية اليمنية، وحثَّهم على تلك المكاسب الاقتصادية الكامنة كونهم قادرين على استغلال حقول البترول القابعة على الحدود في مأرب وشبوة، كما أن زعماء الجمهورية العربية اليمنية كانوا مستعدين أيضاً للاتحاد في شكل فيدرالية. وبدلاً من الكونفدرالية أو الفيدرالية المرتقبة، اتفق صالح والبيض، في اجتماع خاص بينهما، في ديسمبر ١٩٨٩م على تحقيق وحدة كاملة خلال عام، خُفض بعد ذلك إلى ستة أشهر. ورغم أن حيدر أبو بكر العطاس كان رئيس دولة وعارض تلك الصفقة، إلا أنه كان ضعيفاً بقدر لا يُمكِّنه من رفضها، والشخص القيادي الوحيد من جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية الذي اعترض صراحة كان حَضْرمِيّاً آخر، هو صالح منصر السَّيَيْلي[١١].

ويبدو أن الجنوب كان عليه أن يتفاوض من أجل الوصول إلى صفقة جيدة؛ إذ إن الحزبين السياسيين للنظامين -المؤتمر الشعبي والحزب الاشتراكي اليمني- سوف يقتسمان السلطة، وأن صنعاء سيكون عليها أن تمول الجهاز البيروقراطي الضخم في الجنوب، وقد أصبح علي سالم البيض نائباً للرئيس، وحيدر أبو بكر العطاس رئيساً للوزراء، مؤسسين بذلك سابقة اتُّبعت في كل نظام منذ ذلك الحين، حيث أصبح رئيس الوزراء يأتي من حضرموت.

على أية حال، فإن الزعماء الذين لم يشتركوا في رؤية عمومية للوحدة أو يتفقوا على استراتيجية لتنفيذها، أصروا على وجود فترة انتقالية مدتها ستة أشهر فقط لجمع هذين النظامين المتباينين؛ إلا أن هذا الترتيب سرعان ما انهار وكُتِبت نهايته عندما استحوذ الحزب الاشتراكي اليمني على ٢٠٪ من المقاعد في انتخابات ١٩٩٣م، وهذا يساوي تقريباً نسبة حضرموت إلى تعداد سكان اليمن، وهي تقريباً ما حازه

حزب الإصلاح الذي أُنشئ بعد الوحدة، وقد أعلن صالح بوضوح أنه لم يعد هناك إمكانية لاقتسام السلطة على أساس ٥٠/ ٥٠، بالرغم من الجهود الداخلية والدولية التي قام بها السياسيون لإيجاد حل وسط. وقد اندلعت الحرب الأهلية في أبريل ١٩٩٤م، التي شهدت جيوش الشمال، تدعمها عُصبة من المنشقين عن الحزب الاشتراكي عام ١٩٨٦م، وهي تفصل حضرموت عن سائر الجنوب قبيل احتلال عدن وتحقيق الوحدة بقوة السلاح.

في عام ١٩٩٤م أعلن علي سالم البيض إنشاء جمهورية اليمن الديمقراطية مُنصِّباً نفسه رئيساً، مؤكداً بذلك -حتى أواخر عام ٢٠١٥م- أن الدولة ورئاسته لا تزالان قائمتين. ومن بين الذين انضموا إلى البيض في جمهورية اليمن الديمقراطية: حيدر العطاس، في حين كان عشرة من بين سبعة عشر وزيراً في حكومة جمهورية اليمن الديمقراطية حضارم. لم تكن تلك الجمهورية تسعى إلى الانفصال، وإنما إلى إنشاء نظام لكل اليمنيين، وقد اضطر قادتها يومئذ إلى التحرك فوراً إلى المكلّا، ثم الهروب إلى مسقط، بينما تقلَّد حضارم آخرون -أغلبهم على صلة بعلي ناصر محمد- وظائف وزارية في نظام علي عبدالله صالح.

وكالمعتاد، فإن حضرموت لم تكن مركزية في الصراع، ولكنَّ اليقين بأن أراضي حضرموت تحتوي على النفط كان عاملاً في حسابات كل فرد، وكان إعلان اكتشاف النفط بكميات تجارية هائلة في حوض مسيلة بحضرموت واحداً من أهم التطورات بعد الوحدة، ولكنه استُغِلَّ فوراً، جنباً إلى جنب، مع النفط الذي اكتُشف في مأرب ليغذي خطط «إكراميات» نظام صالح.

حضرموت في يمن موحد

وسَّع الرئيس صالح طرقه في الحكم -في الأساس- ليضمَّ مؤيدي علي ناصر محمد والنُّخب المستكينة في حضرموت وأماكن أخرى في الجنوب، غير أنه سرعان ما أخذ يبالغ في رعاية مصالح عملائه الشماليين؛ ما أدى إلى ما يسميه كثير من الجنوبيين: «الاحتلال الشمالي»؛ فعشرات الألوف من اليمنيين الجنوبيين العاملين في القطاعات

العسكرية والأمنية أُجبروا على التقاعد قسراً، في حين مُنحت أراضي الدولة أو بيعت بأسعار رخيصة لأصدقاء النظام، وكوفئ الجنوبيون الذين تعاونوا مع النظام، بأن حصل كثيرون منهم على وظائف في الشمال، متقبلين حقيقة الوحدة وساعين إلى تفعيلها. واختار نظام صالح بعض الساسة الحضرميين في صفوفه، بمن في ذلك رؤساء الوزراء، ومن أمثلة ذلك: فرج بن غانم، وعبدالقادر باجمال، رغم أن معظمهم سرعان ما أفاقوا على خيبة الأمل، التي تجسدت في الشركات التي استغلت حقول النفط وخدمتها في حضرموت، فقد كان يديرها أشخاص مرتبطون بصالح وحزب الإصلاح، كما استُخدمت للإنفاق على هبات النظام.

نظام صالح بين القوة والضعف

خلال شهرين من نهاية الحرب عام ١٩٩٤م عزَّز صالح قبضته على السلطة تحت ذريعة الإصلاح الدستوري والمشاركة الديمقراطية. ومرة ثانية، مع إذعان شبكات الأعمال المرتبطة بحزب الإصلاح، توسعت السلطات الرئاسية أكثر في أثناء الانتخابات البرلمانية عام ١٩٩٧م، إذ حصل المؤتمر الشعبي على ٧٥٪ من المقاعد. أما عبدالله الأحمر فقد عُيِّنَ رئيساً للبرلمان بترشيح من المؤتمر الشعبي وحزب الإصلاح معاً، مشدداً على وضعه الشخصي القائم وعلى تحالفه القبلي مع صالح. وشهدت انتخابات عام ١٩٩٧م أول ظهور سياسي لأحمد بن علي صالح عندما أصبح عضواً في البرلمان. قبل نهاية مدته في البرلمان عُيِّن أحمد قائداً لكلٍّ من قوى الأمن ونخبة الحرس الجمهوري، ورغم أنه لم يدخل انتخابات البرلمان في عام ٢٠٠٣م، إلا أنه أصبح أقوى المرشحين المحتملين لخلافة والده. وكان أقارب آخرون لصالح وعبدالله الأحمر يُحكمون قبضتهم على المجالات السياسية والعسكرية وساحات الأعمال، وبات الفساد يهدد تنمية الدولة وحيويتها، ما جعل الباحثين البارزين يصمون النظام بأنه «نظام لصوصية»[١٢].

سجل عام ٢٠٠٣م ذروة العائدات النفطية اليمنية، وكان لآبار النفط في مسيلة أكبر إسهام في تلك العائدات، وعندما انهار الإنتاج بدأت شبكات الأعمال التي تواطأت

على استغلال النظام من أجل المنافع المتبادلة للطرفين تتنافس بعضها مع بعض للحفاظ على حصصها من الأموال التي تُستنفد. وفي الانتخابات الرئاسية لعام ٢٠٠٦م، حيث تكوَّن تحالف حديث (تكتُّل أحزاب اللقاء المشترك)، وهو تكتل لأحزاب المعارضة في اليمن تأسس في ٦ فبراير ٢٠٠٣م، وجمع حزبي الإصلاح والاشتراكي اليمني، لكنْ سيطر عليه حزب الإصلاح، قدم الطرفان مرشحاً حضرمياً محتملاً، هو فيصل ابن شملان، لينافس صالحاً. كان ابن شملان قريباً من سياسيٍّ حضرمي بارز آخر، هو فرج بن غانم، الذي اعتذر من عدم قبول منصبه رئيساً للوزراء احتجاجاً على سياسات النظام. كسب صالح الانتخابات بسهولة، ولكنَّ ابن شملان ومؤيديه اتحدوا في موقف يُسجَّل لهم، وصدموا صالحاً بالمطالبة بفترة إصلاح؛ لكنها لم تدم طويلاً.

ومنذ ذلك الحين فصاعداً، أخذ النظام يتفكك. ويلحظ بيتر سالزبوري «أن صالحاً وأتباع حزب الإصلاح سيقضون وقتاً طويلاً في السنوات الأربع المقبلة في نسف كل منهما شبكات أعمال الآخر وتشويهها، بينما يحتشدون للتأثير على مؤسسات الحكومة التي يسيطرون عليها، و يدمرون بشكل خطير السيطرة الكاملة للحكم والأمن»[١٣].

ظهور الطوائف المهمشة

أعطى الصراع المحتدم داخل النظام الفرصة لقُوى أخرى كي تظهر، منها بصفة خاصة: الحوثيون في أقصى الشمال، والحراك في الجنوب، والقاعدة في أجزاء متفرقة من اليمن.

الحوثيون

يشكِّل الزيديون ما نسبته ٣٠-٣٥ في المئة من تعداد اليمنيين، وهم يسيطرون على المرتفعات في الشمال الغربي، مهد سلطة نُظُم الأئمة في الماضي، وموطن قبيلتين من أقوى كونفدرالية القبائل، هما حاشد وبكيل. وتختلف الشعائر الدينية للزيدية عن تلك التي يمارسها الشيعة الاثنا عشرية، وهم أقرب إلى المذهب الشافعي السُّنِّي الذي انتشر

في اليمن بدءاً من القرن الثاني عشر، وتعايش الزيدية والسُّنَّة متآلفين لما يزيد على تسعمائة سنة. أما حركة الحوثيين، التي تعود إلى بداية التسعينيات من القرن الماضي، وظهرت من خلال منظمة تُدعى «الشباب المؤمن»[١٤]، فقد أنشأها حسين بدر الدين الحوثي، في ردٍّ فعلٍ على ما عدَّه الحوثيون خيانةً لقيم الزيدية من طرف نظام صالح، ودللوا على ذلك بظهور حزب الإصلاح ودخول الوهابية والسلفية محافظة صعدة.

يضاف إلى هذا امتعاضٌ مُرٌّ من التهميش الاقتصادي والاجتماعي لمحافظة صعدة من قِبَلِ نظام صالح، وقد أدت الأعمال العسكرية وَرَدُّ الحكومة عليها في عام ٢٠٠٤م إلى أول جولة من ست جولات ضمن قتال واسع بين الحكومة والحوثيين، استمر حتى عام ٢٠١٠م؛ إلا أن الطرف الأخير لم ينهزم، بل اكتسب خبرة قتالية، وغنم أسلحة من الجيش اليمني[١٥]، وكان القتال الأوفر من نصيب الفرقة الأولى- مدرع التي يقودها اللواء علي محسن. ومنذ ذلك الحين عدَّ الحوثيون علي محسن وفرقته وحزب الإصلاح أعداءهم الرئيسين.

القاعدة

كان ظهور القاعدة -وهي ميليشيا عسكرية متعددة الجنسيات- أثراً جانبيّاً آخر لنمو السلفية، انعكس على اليمنيين الذين قاتلوا في أفغانستان في ثمانينيات القرن الماضي، ثم عادوا بعدها إلى اليمن؛ حيث أنشؤوا فرعاً للقاعدة، بعد أن أسس أسامة بن لادن -وهو سعودي تعود أصول أسرته إلى حضرموت- تلك الحركة. وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر[١٦] قام نظام صالح -بضغط من واشنطن- بتدمير الحركة تدميراً كاملاً تقريباً. وفي أعقاب هروب ٢٣ من أعضائها المعتقلين عام ٢٠٠٦م، أُعيد تشكيلها لتصبح «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب»، كما اندمج الفرعان السعودي واليمني للتنظيم في عام ٢٠٠٩م.

ركزت القاعدة، في سنواتها الأولى في جزيرة العرب، على استخدام اليمن منطلقاً لهجمات إرهابية على أهداف غربية وسعودية، رغم أنها قامت بهجمات في أجزاء متعددة من اليمن، بما في ذلك حضرموت[١٧].

حركة الجنوب (الحراك)

في أعقاب الوحدة (١٩٩٠م)، بدأ الحزب الاشتراكي اليمني يفقد شعبيته في حضرموت وأماكن أخرى من الجنوب، حيث بدا في نظر الناس مساوماً النظام للحصول على نصيب من السلطة بدلاً من كونه ممثلاً لشكاوى الجنوبيين. ظهرت حركة الجنوب (الحراك) في أواخر عام ٢٠٠٦م، وطالبت -بدايةً- بحقوق أكثر الجنوبيين، لكنها سرعان ما طورت مطلباً للانفصال، أو على الأقل، تكوين دولة فيدرالية من إقليمين، وهو النموذج الذي فضله الحزب الاشتراكي اليمني في مناقشاته الداخلية عام ١٩٨٩م. وقد دفعت التراجعات التي تسبب بها النظام المزيد من الجنوبيين إلى تأييد الحراك؛ ليس في حضرموت فقط، بل خارجها أيضاً، وخاصة في المكلّا، وأصبح الحضارم -بمن فيهم: علي سالم البيض، وحيدر العطاس في منفاه، وحسن باعوم في اليمن -من زعماء الحراك البارزين.

وهكذا، فإن الحضارم أسهموا بشكل كامل في المطالب المتزايدة لانفصال الجنوب، وقد نُظمت مسيرات حاشدة، كما أن تجمعات العصيان المدني تركزت غالباً في المكلّا، حيث كان الحراك الأقوى هناك.

لكنْ، منذ لحظة انطلاقها، كان ينقص حركة الجنوب استراتيجية يُتَّفقُ عليها وقيادة كذلك، كما واجهت الحركة مقاومة من الجنوبيين الذين أيدوا الوحدة -إذا لم يكن من نظام صالح نفسه-؛ بما في ذلك: حِزْبا المؤتمر الشعبي والإصلاح اللذان وَجَدا لهما موطئ قدم في الجنوب بعد عام ١٩٩٠م.

الربيع اليمني عام ٢٠١١م

التشققات التي أصابت النظام -وأشرنا إليها آنفاً- اتسعت بشكل خطير عندما وصل الربيع العربي إلى اليمن في عام ٢٠١١م، وجسدته مظاهرات عارمة واعتصامات في مخيمات أُقيمت في ميادين صنعاء ومدن أخرى؛ بما في ذلك عدن والمكلّا وسيئون. ورغم أن منظمي الاحتجاجات كانوا من الناشطين الشباب؛ إلا أن حزب الإصلاح وفَّر دعماً لُوجستيّاً لها. أتت اللحظة الفاصلة في الثامن عشر من مارس، عندما أقدم

رجالٌ مسلحون يرتدون ملابس مدنية على قتل خمسين من المتظاهرين، ساعتها تخلّى كثير من أنصار صالح عنه، كما أعلن علي محسن أن قواته ستدافع عن المتظاهرين. كانت الحرب الأهلية وشيكة الوقوع عندما حَرَّكَ صالح ومعارضوه وحداتهم المسلحة إلى العاصمة، واغتنم الحوثيون والحراك وتنظيم القاعدة في جزيرة العرب الفرصة لاستغلال انسحاب قوى الأمن من أقصى الشمال ومن جنوبي اليمن.

وفي حضرموت جرت محاولات لجمع التيارات والأطراف المختلفة تحت مظلة تنظيم سُمِّي «من أجل حضرموت»، وفي منتصف عام ٢٠١١م أصدر الفرقاء الرئيسيون في حضرموت وثيقة تحدد مسار المستقبل للإقليم عنوانها: «حضرموت: الرؤية والطريق»، وكانت هذه هي المرة الأولى منذ عقود طويلة التي تبدي فيها حضرموت عزماً واضحاً على المطالبة بحقوقها في أي ترتيبات مستقبلية، سواء في يمن متحد أو يمن منقسم.

صفقة مجلس التعاون الخليجي

تدخَّل المجتمع الدولي لمنع الحرب الأهلية، ودعمت ذلك دول مجلس التعاون الخليجي، يؤيدها مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، وذلك باتفاق جميع الفرقاء. وتمت استمالة صالح ليُوَقِّع صفقة المرحلة الانتقالية لليمن في نوفمبر ٢٠١١م[١٨]. وتطلّب ذلك أن يستقيل من رئاسة الجمهورية مقابل توفير الحصانة له ولأقاربه، لكنْ، سُمح له بالبقاء في اليمن، واستمر في قيادته للمؤتمر الشعبي. أما عبد ربه منصور هادي، نائب الرئيس صالح منذ ١٩٩٤م، فقد أصبح رئيساً مؤقتاً معلقاً انتخابه في انتخابات مرشح واحد، أُجريت في فبراير ٢٠١٢م كجزء من مرحلة انتقالية مدتها سنتان، وتشكلت حكومة ضمت أعداداً متساوية من المؤتمر الشعبي وتكتل أحزاب اللقاء المشترك، ولم تضم أحداً من الحوثيين أو ممثلين عن الحراك. اشترطت الصفقة تضمين مؤتمر الحوار الوطني الذي سيضع توصيات لمسودة دستور يُمكِّن من إجراء انتخابات في عام ٢٠١٣م، وفي الوقت نفسه، توجَّب إعادة بناء قوى الأمن والقوات المسلحة لإنهاء نفوذ شبكات «المحسوبية» وتأثيرها، وجعلها مسؤولة من خلال

قيادات محترفة تؤدي إلى حكومة منتخبة، وقد وعد المجتمع الدولي بمساعدات اقتصادية كبيرة.

جمع مؤتمر الحوار الوطني ٥٦٥ موفداً، نصفهم من الجنوب، وثلاثون بالمئة منهم كانوا من النساء، ومَثَّل فيه الشباب عشرين بالمئة، وخُصِّص للحراك ٨٥ مقعداً، بينما خُصِّص للحوثيين ٣٥ فقط؛ ما غذى شعورهم بالتهميش، بينما رفض كثير من الجنوبيين موفدي الحراك الذين اختارهم الرئيس هادي ليمثلهم، ونتج عن تلك العملية ما يزيد على ١٨٠٠ توصية متضاربة في الغالب منها، وهي التي أُحيلت إلى لجنة أخرى كُلِّفت صياغة مسودة دستور، تم الانتهاء منه في عام ٢٠١٥م[١٩].

كان هناك اتفاق على أن اليمن يجب أن يقام على بنية فيدرالية، ولكنَّ الرئيس هادي أعطى مهمةَ تحديد أقاليمه لجنةً خاصةً -يرى الجنوبيون والحوثيون أنه تم التلاعب بها- افترضت وجود ستة أقاليم: أربعة في الشمال، واثنان في الجنوب، وقَبِلَ الجنوبيون والحوثيون الفيدرالية، لكنهم رفضوا الأقاليم التي اقترحتها اللجنة، فمعظم الجنوبيين أرادوا أن يكون الجنوب إقليماً واحداً، بينما رفض الحوثيون أن يكونوا جزءاً من إقليم ليس له منفذ على البحر، أو يفتقر إلى موارد النفط. ومع أخذ ذلك في الحسبان، أُبلغت لجنة صياغة الدستور بأن تعمل على هذين المطلبين، وبدا هذا التصرف في نظر الحوثيين -بصفة خاصة- مستفِزّاً بشكل كبير.

انهيار صفقة مجلس التعاون الخليجي

وُجدت ثلاثة أخطاء في صفقة المرحلة الانتقالية التي يجب أن نؤكد أنها كانت إجراءً عملياً لمنع حرب أهلية، وليست مخططاً ليمن في المستقبل.

الخطأ الأول: لم تُتَّخذ الإجراءات الكافية لوضع نهاية لنفوذ صالح وأبنائه ومنافسي حزب الإصلاح في خدمات القوات المسلحة والأمن، وتم تفكيك تشكيلات النُّخب، لكن الولاءات وشبكات الأعمال على مستوى الألوية والكتائب ثبت أنها متعمقة ومتجذرة. ظهر الإخفاق تلو الآخر في عامي ٢٠١٤ و٢٠١٥م؛ فقد تحالفت وحدات النُّخب الموالية لصالح مع الحوثيين الذين استهدفوا -بدورهم-

التشكيلات العسكرية المتصلة بحزب الإصلاح عندما تقدمت تجاه صنعاء.

الخطأ الثاني: أن قرار السماح لصالح بالبقاء في اليمن مَكَّنه من التلاعب بحلفائه من القبائل والجيش ليُعَطِّل إجراءات المرحلة الانتقالية.

والخطأ الثالث: أن قدراً كبيراً من المال الذي وُعِدَ به اليمن لم يُدفع، فقد طالب المانحون بإجراء إصلاحات كي يضمنوا أن مساعداتهم لن تمتصها شبكات الفساد. ولكنَّ النتيجة كانت أن مستويات المعيشة لليمنيين العاديين انخفضت إلى أدنى مستوى لها منذ عام ٢٠١١م، وتمكن الحوثيون من استغلال السخط الناجم عن ذلك، وادَّعوا الوقوف إلى جانب حقوق الشعب في مواجهة التدخل الأجنبي الذي يأتي بفوائد محدودة.

الخطة الانتقالية وحضرموت

شعر كثير من الحضارم والجنوبيين أن الذين يمثلون الجنوب في مؤتمر الحوار الوطني لم يتكلموا بصوتهم، رغم أنهم قبلوا المخرجات الرئيسة للحوار الوطني، التي اعترفت بشكاوى الجنوب وقدمت مقترحات لمعالجتها. وكان اعتراضهم الرئيس على مقترح تقسيم الجنوب إلى إقليمين داخل يمن فيدرالي، هما عدن وحضرموت، والأخير يضم شبوة والمهرة. فأغلبية الجنوبيين رغبوا في إقليم جنوبي واحد، لكنَّ كثيرين من السياسيين الشماليين تخوفوا من أن يستخدم الجنوبيون ذلك تمهيداً للانفصال. وأثار هذا المقترح مظاهرات عارمة شملت المكلّا، ولكنَّ بعض الحضارم -ربما في المهجر أكثر من اليمن- رحبوا بالفكرة، محتجين بأن تجربة الأعوام السبعة والأربعين السابقة تؤكد أن الحكم الذاتي، أو حتى الاستقلال التام كانا أفضل من الحكم المباشر، أو سوء الحكم من قِبَلِ صنعاء أو عدن.

الحوثيون يستولون على السلطة

الحوثيون أيضاً كان لديهم اعتراضات أقوى على البنية الفيدرالية المقترحة التي قد تضعهم في إقليم ليس له مدخل إلى البحر في حَجَّة المجاورة لهم، أو إلى حقول

النفط في الجوف. لقد تعاونوا مع خطة الانتقال السياسي، لكنهم استغلوا الفرصة لإقامة حزبهم «أنصار الله» في صنعاء، منادين بسياسات تخدم الشعب، كما بسطوا نفوذهم إلى محافظات مجاورة مستخدمين ميليشياتهم، وفي الوقت نفسه، أقنعوا القبائل بأن تتحالف معهم، وكوَّنوا تحالفاً -من المحتمل أنه يعود إلى بداية عام ٢٠١٢م- مع صالح الذي مارسَ مناوراته المعتادة وسياسة «فَرِّقْ تَسُدْ»، واستخدم نفوذه في نُخب وحدات الجيش ليساعد، أو -على الأقل- ليتمكن من تعطيل تقدُّم ميليشيات الحوثيين نحو صنعاء، كما عمل تماماً بالقدر نفسه على استهداف وحدات عسكرية لها صلة بحزب الإصلاح وعلي محسن. مع نهاية سبتمبر احتل الحوثيون صنعاء، وهم يسيطرون حالياً على شمال غربي اليمن، ما أجبر الرئيس هادي على توقيع اتفاق السلام والشراكة الوطنية الذي ضمن لهم امتيازات سياسية قيِّمة مقابل موافقتهم على الانسحاب من صنعاء، ورغم ذلك، لم يفوا بوعدهم في الاتفاق؛ إما بدافع الغرور الزائد، أو انعدام الخبرة، وبدلاً من ذلك بدؤوا التقدم لأول مرة نحو المحافظات ذات الأغلبية السُّنية، ودون إبداء أسباب شرعوا يطالبون هادياً بمزيد من التنازلات؛ ما أجبره في النهاية على الاستقالة، وهو تَحَرُّك لم يكن التنبؤ به واضحاً. ومع رحيل هادي، تولى «أنصار الله» السلطة في ٦ فبراير من خلال مجلس ثوري، وحاولت ميليشياتهم الاستيلاء فوراً على المحافظات ذات الأغلبية السُّنية، وبعد أسبوعين هرب هادي إلى عدن، ثم سحب استقالته، وحوَّل المدينة إلى عاصمة قومية مؤقتة، مُطلقاً بذلك قطار الأحداث التي أدت إلى طلبه التدخل من دول مجلس التعاون الخليجي والمجتمع الدولي.

الحرب

في ٢٦ مارس ٢٠١٥م، شن تحالفٌ مكونٌ من عشر دول، بقيادة المملكة العربية السعودية، عملية عسكرية لاستعادة النظام الشرعي للرئيس هادي، وطالب قرار مجلس الأمن رقم (٢٢١٦) الحوثيين بالانسحاب من أراضٍ احتلوها، وأن يُسلِّموا أسلحتهم، وأن يدخلوا في مفاوضات[٢٠]. ظلت الحملة الجوية مستمرة تصاحبها هجمات أرضية نفَّذ معظمها اليمنيون الذين تدربوا في المملكة العربية السعودية

وبقايا الوحدات العسكرية الموالية لهادي. وقد نشب قتالٌ كبير في الجنوب، وفي تعز وقعت مسؤولية الدفاع عنها على مجموعات المقاومة المحلية، تساندها ضربات التحالف الجوية وإمدادات السلاح، وتولت قوات المشاة التابعة للإمارات العربية المتحدة الدور الرئيس في القتال في عدن، كما أن جنوداً من دول التحالف انتشروا على جبهات أخرى، مع تركيز خاص على مأرب، حيث تجمعت قوة لتهديد صنعاء، ومع تطوُّر الحرب اتخذت طابعاً طائفياً، وهي ظاهرة جديدة في اليمن، كما أن القاعدة في جزيرة العرب وتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) استغلّا الموقف ليقفا مدافعين عن الإسلام السُّني ضد الشيعة الزيدية، ومنذ ذلك الحين، ظهرت الميليشيات السلفية في عدن.

وفي الوقت الذي بدأت فيه مفاوضات السلام في الكويت، في ٢١ أغسطس ٢٠١٦م، ظهر مأزق افتراضي في الحرب، مع سيطرة قوات التحالف بقيادة المملكة العربية السعودية على كثير من مناطق مأرب والجوف، فضلاً عن الجنوب وقلب تعز، ومع ذلك، فإن معارضي التحالف لم يُطرَدُوا من صنعاء أو من الجزء الأكبر من الشمال. وقد أُصيب الاقتصاد اليمني بضرر جسيم، وكذلك بنيته التحتية. وقد مات قرابة سبعة آلاف شخص، بينما جُرح عشرات الألوف، وشُرِّد الملايين، وأدت الحرب إلى تفاقم أزمة إنسانية طاحنة.

يبدو أن عملية السلام سوف تستغرق وقتاً طويلاً، وأي اتفاق لن يكون فَرْضُه سهلاً على كثير من المجموعات المحلية التي أُجبرت على الدفاع عن أوطانها والاعتماد على نفسها لتوفير اللوازم الأساسية للحياة، وقد يظل اليمن غير مستقر بعض الوقت، وإذا ما وضع قادته المنقسمون المصالح الإنسانية والقومية قبل مصالحهم الشخصية وامتيازاتهم الطائفية، وإذا ما استطاعوا التوصل إلى حلول وسط، فسوف تكون هناك فرصة قد تُجَنِّب اليمنَ التحوُّل إلى دولة فاشلة تنبأ بها كثير من المحللين. إن المجتمع الدولي بقيادة مجلس التعاون الخليجي يبدو مستعداً لتمويل إعادة إعمار اليمن، ولكنَّ تَحَمُّل مثل تلك المسؤولية سوف يتكلف المليارات من الدولارات، وسيحتاج الاستمرار في ذلك إلى سنوات عديدة.

التأثير على حضرموت

لم يهاجم الحوثيون حضرموت. والوحدات العسكرية الموجودة في الوادي ظلت على ولائها لصالح، أما الوحدات التي ظلت رابضة على الساحل فقد كانت مرتبطة بحزب الإصلاح، ونتيجة لذلك نجت حضرموت من دمار بنيتها التحتية ومقدراتها الاقتصادية.

كانت الحياة صعبة؛ لكنها أفضل من معظم الأجزاء الأخرى في اليمن. ومثل بقية المحافظات الجنوبية الأخرى، أُجبرت حضرموت على الاعتماد على نفسها أكثر منذ عام ٢٠١١م، وبصفة خاصة مع بداية عام ٢٠١٥م. لقد تَعوَّد الحضارم زمناً طويلاً ألّا يتوقعوا الكثير من الحكومات في صنعاء أو عدن، وأدركوا أيضاً أن الموارد الإدارية المحلية والبِنَى القبلية يمكن أن تُسهم في تعويض غياب المساعدة من الحكومة المركزية، وفي الوقت نفسه، فإن يمنيِّي المهجر وفروا الدعم، كما أن التحويلات المالية استمرت في التدفق إلى الوطن.

الإرهاب في حضرموت

استغلت القاعدة في جزيرة العرب الفراغ الذي سببه انسحاب وحدات الجيش من جنوبي اليمن عام ٢٠١١م لتستولي على أجزاء من أبين، وتنشئ إمارة إسلامية، لتطردها قوى الأمن بعد ذلك في منتصف عام ٢٠١٢م، لكنها تعود إلى العمل في شكل تجمُّعات من عصابات منفصلة في شبوة وحضرموت. هاجم تنظيم القاعدة في جزيرة العرب وحدات عسكرية منفصلة عن قيادتها، واغتال ضباط أمن كباراً، كما قام بحملات داخل المدن، مستفيداً من ضعف الوجود الأمني، كما أن مجموعة ضئيلة من التنظيم أعلنت ولاءها لأبي بكر البغدادي، قائد داعش؛ وبذلك، تظل القاعدة في جزيرة العرب هي التهديد الأكبر للأمن.

إن ضعف الحكومة المركزية وتمدُّد تنظيم القاعدة في جزيرة العرب كانا عاملين فاعلين في إقناع تحالف القبائل الحضرمية -الذي يدَّعِي أنه يمثل ١٨٥ قبيلة، ويقوده الشيوخ من قبيلة الحموم- في ديسمبر ٢٠١٣م أن ينظم نفسه لتوفير الحماية

لحقول النفط. وقد انسحبت وحدات الجيش من المكلّا فور بداية العمليات الحربية للتحالف؛ ما وفَّر الفرصة للقاعدة في جزيرة العرب أن تدخل كي تسد الفراغ الناتج عن ذلك. ورغم أن تحالف قبائل حضرموت دخل أجزاء من المكلّا بدعوى مواجهة تنظيم القاعدة، إلا أنه تجنب المواجهة، وبدلاً من ذلك شرع يتفاوض من أجل ترتيب مؤداه أن يتعاون التنظيم مع المجلس المحلي لتوفير الخدمات الحضرية والعمل على إبعاد الحوثيين. وقد أساءت القاعدة استخدام وضعها لتجمع أموالاً استلبتها من البنوك واكتسبتها من التهريب، وبعدها انسحبت من المكلّا وأجزاء أخرى على الساحل في مايو ٢٠١٦م، عندما واجهتها قوة من التحالف دخلت المدينة. وسيبقى تهديد القاعدة ماثلاً حتى يرسل التحالف قوات كافية ليخرجها من الجبال التي لجأ إليها مسلحوها، وحتى يستقر الوضع في اليمن.

النتائج بعيدة المدى للحرب

أدت الحرب إلى زيادة الانقسامات في اليمن، وقويت شوكة مجموعات إقليمية ومحلية عبر الدولة. وكما يقول المعهد الملكي للعلاقات الدولية Chatham House في تقرير له في يونيو ٢٠١٦م:

«كان للحرب الأهلية تأثير مُروِّع على المجتمع اليمني؛ ما أدى إلى تعميق الانقسامات الموجودة أصلاً وتقويتها، وتحويل معظم الخلافات غير المهمة حالياً إلى انقسامات خطيرة، وسلسلة من الروايات المتنافسة حول التضحية التي يجب تقديمها باعتبارها جزءاً من عملية سياسية»[٢١].

وقد تحدث التقرير عن الوحشية والاستقطاب، عارضاً معظم آراء المحللين الآخرين الذين انخرطوا في مفاوضات السلام التي تقودها الأمم المتحدة، ويدركون أن اتفاقاً بين القوى السياسية الرئيسة سيكون -فقط- الخطوة الأولى في عملية طويلة لإقناع المجموعات والمصالح المحلية المختلفة بقبولها.

وقد تأثرت حضرموت داخلياً -بشكل أقل- بأفعال قوى التقسيم التي مورست في أقاليم أخرى، وأصابها دمار حيوي قليل نِسبياً بشكل مباشر. فحقول النفط في حوض

المسيلة كانت تنتج إجمالياً ما يقارب خمسة وسبعين ألف برميل يومياً قبل الأزمة، رغم أن هذا الرقم هو نصف الإنتاج اليومي في عام ٢٠٠٥م، كما أن شركات النفط الدولية كانت مستمرة في إظهار اهتمامها بالمسيلة حتى أواخر عام ٢٠١٠م، وكانت تبدي قناعتها بأن مزيداً من النفط يمكن استخراجه من اكتشافات جديدة، أو باستخدام أساليب تنقيب متقدمة. والمسيلة ليست مورداً كبيراً بالمعايير العالمية، لكنَّ ٧٩٪ من ناتج نفط اليمن في الوقت الراهن يأتي من حقول في حضرموت وشبوة[٢٢].

يُقَدَّرُ عدد سكان حضرموت بنحو ٢,١ مليون نسمة، إلا أن هذا العدد لا يشمل الحضارم الذين يعملون في أماكن أخرى في اليمن، وكذلك العدد الضخم من الحضارم في المهجر. فحضرميو المهجر الأغنياء دعموا أهلهم من خلال التحويلات المالية وتيسير سُبل العيش، كما أن بعضهم استثمروا -أو اعتبروا أنهم يستثمرون- في تطوير الاقتصاد في كلٍّ من حضرموت وجنوبي اليمن.

منذ عام ٢٠١٣م قام اتحاد قبائل حضرموت بمساعدة السلطات المحلية وشركات النفط في توفير الأمن اللازم للمنشآت النفطية الرئيسة، ومثل كثير من الحضارم الآخرين، فإن القبائل تبدي امتعاضها مما يسمونه «استغلال نفطهم» من قِبَلِ أشخاص مرتبطين بنظام صالح، وبما أن النفط يسهم بشكل كبير في الاقتصاد اليمني، فإن الحكومات في صنعاء أو عدن ترى أن هذا المورد «ملكهم». ويطالب الحضارم أن تمنح أي حكومة يمنية في المستقبل أولوية لشركات الخدمات والعمال القائمين على هذه العمليات، وتخصيص نسبة من عائدات النفط كي تُنْفَقَ في المحافظة.

هناك ضغوط من داخل حضرموت -ربما يشجعها أهل المهجر- لاستخدام ما يمكن أن تصبح مستعمرة سياسية في اليمن للبحث عن مستقبل مختلف للإقليم، وثمة ثلاثة خيارات سيتم مناقشتها فيما يلي:

حضرموت ضمن «يمن فيدرالي»

تبقى الخيارات التي وضعها مؤتمر الحوار الوطني مطروحة للنقاش، ويظل المجال مفتوحاً لمراجعتها، وإذا ما قُبِلت مسودة الدستور الحالية، فلا بُدَّ أن تتم

٢

«الاستثنائية» الحضرمية: محاولات للشرح

ثانوس بيتوريس

في ذكرى ليلى إنجرامز (١٩٤٠-٢٠١٥م)

منذ عام ١٩٩٠م مرت حضرموت بأطول مرحلة في تاريخها الحديث أُديرت فيها كوحدة أرض منفردة في ظل سلطة سياسية واحدة، هي: الجمهورية اليمنية.

على أية حال، تظل الدرجة التي تم وفقها استيعابُ المجتمع الحضرمي في مفهوم أوسع للجنسية اليمنية، وما إذا كان الحضارم أنفسهم يتحلَّون بالسمات المعيارية اليمنية موضعَ جدال[١]، وبسبب ما تم تَتَبُّعه بوصفه -«في حقيقة الأمر -ثقافة فردية طورها شعب من خلال أفراده»[٢]؛ فإن حضرموت تُقَدَّمُ -بشكل ثابت- على أنها جزء استثنائي من اليمن ومن الجنوب العربي، وعلى أنها إقليم له مسار تاريخي مستقل، ومجتمع ظل قادراً على أن يحافظ على نمط متميز من التنظيم السياسي الاجتماعي، وينعكس هذا بصفة خاصة في أعمال الرحالة الأوائل والإداريين في مرحلة الاستعمار، وقد أثَّر هذا -بلا شك- في الطرق التي استُوعبت بها حضرموت داخل سياقها الإقليمي والتاريخي.

وفي الوقت نفسه، كانت الدراسات عن حضرموت في أواخر القرن العشرين تميل إلى التركيز على التاريخ ودور الحضارم في المهجر، وموقع الإقليم داخل سياق أوسع على حافة المحيط الهندي، وأدى هذا إلى فهم أفضل لتطورات الإقليم نفسه، وتقدير أعلى لإسهامات الحضارم البارزين في البلاد التي استضافتهم.

يهدف هذا الفصل إلى التركيز على التطورات الحادثة للحضارم في أرض الوطن بغية تتبُّع التغييرات السياسية والاجتماعية في حضرموت، ومحاولة إيجاد سياقات لها تربطها بالتطورات الحادثة في كل من المهجر وجنوب الجزيرة العربية البريطانية[٣]. وفي داخل السياق الذى أصبحت فيه حضرموت تدريجيّاً جزءاً مترسخاً لا يتجزأ بعد عام ١٩٣٣م، سوف أحاول شرح سبب حدوث نشاط سياسي معين في حضرموت، خاصة خلال الأعوام الخمسة والثلاثين إبان الاستعمار البريطاني للإقليم.

إن التركيز على حقبة حكم الاستعمار البريطاني -بطريقة أو بأخرى- يتم تقديمه على أنه وسيلة سرقت من الحضارم قوتهم التاريخية والسياسية. وفي الواقع، لقد حفز المشروع الاستعماري البريطاني تحولاتٍ اجتماعيةً وسياسيةً كانت قد بدأت بالفعل قبل أن يصل أنصار «السياسة التقدمية» إلى حضرموت[٤]. من أجل هذا الغرض يستعرض هذا الفصل التغييرات الاجتماعية السياسية التي حدثت في الإقليم في أثناء منتصف القرن العشرين، في سياق ما عُرف بـ(النهضة الحضرمية)، ونضال الجنوب العربي ضد الاستعمار. وهو يحاول تأطير ما يسميه «الاستثنائية» داخل الحدود المكوِّنة لنشأة الفكرة المحلية للعمومية وإعلان أيديولوجية حضرمية قومية خاصة. ويذهب الفصل إلى أن بناء شكل هُويَّة حضرمية خالصة -كما ظهر بداية على يد حركات الإصلاح الثقافي، ومؤخراً على يد الأحزاب السياسية التي انضمت إلى النضال ضد الاستعمار في الجنوب العربي- كان أساساً نتاجَ تطوراتٍ سياسية داخلية. وأبعد من ذلك، فإن الأمل معقود على أنَّ تَتَبُّع نتائج عمليات خارجية وداخلية في حضرموت سوف يُسهِّل فهم أسباب التطورات الحالية في أقاليم جنوبي اليمن، وهي المناطق التي تشهد نضالاً يتجدَّد من أجل تقرير المصير.

استثنائية حضرمية؟

إن استخدام مصطلح «الاستثنائية» في العلوم الاجتماعية أمر ذو شجون لعدد من الأسباب، فهو قد وُظِّف -أكثر الأحيان- على أنه طريقة للتعمية، وليس لتوضيح الظواهر السياسية الاجتماعية، باللجوء إلى منظومة من الصفات الخاصة غير الملموسة

لكيان سياسي أو جغرافي خاص، يتم بعده إجراءُ مزيد من البحث أو المقارنة بحالات مشابهة ذات طريقة عملية. وهدف هذا الفصل ألّا يفصل حضرموت بوصفها كياناً سياسيّاً اجتماعيّاً منغلقاً على ذاته -يمكن مقاربته فقط من خلال عدسات خصوصيته المدركة -بل العكس، فهو يسعى لشرح عِلّة حدوث مظاهر معينة للنشاط السياسي في حضرموت، وبنصّ كلام فريد هاليداي Fred Halliday، فإنه من الضروري أن نتساءل: «كيف ظهرت دعوات معينة متعلقة بالطبقية والأيديولوجية القومية داخل السياق العام للحداثة وتحت تأثير التباعد السياسي والتغيُّر الاجتماعي»[٥].

إذن، فأنا أعني بـ«الاستثنائية الحضرمية»: البقاءَ النسبيَّ للاستقلال الثقافي والسياسي في حضرموت، وإحساساً قويّاً بالتماهي داخل مجتمع حضرمي، بِغَضّ النظر عن -ولكن في غالب الأحيان بسبب- الظروف الخارجية والداخلية السائدة، حيث يميل البحّاثة -غالباً- إلى التركيز على الخصوصيات الخارجية للإقليم، واضعين في حسبانهم عزلته الجغرافية عن سائر الجنوب العربي[٦]. هذا الانعزال للمنطقة عن محيطها الجغرافي الملاصق ساعد في الحفاظ على شكل فطري للهيئة الاجتماعية، يدعم تنوُّعاً محليّاً للإسلام الشافعي، بينما يسمح بظهور شبكات أعمال للمهجر في اتجاهين للتجمعات الحضرمية عبر حافة المحيط الهندي. ومع أن عناصر هذا النموذج قبل الحداثي للهيئة الاجتماعية لا تزال باقية إلى اليوم، فإن الاحتواء السريع للإقليم ضمن شبكات اجتماعية واستعمارية حديثة في الجنوب العربي والمحيط الهندي في بداية القرن العشرين نتج عنه تغيير سياسي واجتماعي لا يُستهان به داخل حضرموت.

وعلى الرغم من أن دور المهجر في إحداث تغيير في أرض الوطن لا يمكن المبالغة فيه[٧]، فإنه يمكن مع ذلك -في أغلب الأحيان- أن تغيب عن فهمنا العمليات الاجتماعية التي تعود في نشأتها إلى أرض الوطن. وبسبب الأهمية الحيوية للتاريخ الحديث للإقليم جاء التدخل الاستعماري البريطاني، الذي يعود إلى أمد بعيد في الماضي قبل اتفاقية الحماية التي وُقِّعت عام ١٨٨٨م بين المملكة المتحدة وسلطنة القعيطي في الشحر والمكلّا[٨].

التدخل البريطاني الفعلي في الصراعات الحضرمية المحلية، ودعمه الواضح للقعيطي مقابل أسرتي الكسادي والكثيري، شغل النظام السياسي الحضرمي، وأعطى شارة البداية لنهاية ما يسميه عبدالله البوجرا: «الفترة التقليدية»[٩]. وأكثر من ذلك، فإن قرار السلطات الاستعمارية تقسيم الأرض الواقعة خلف الساحل لمستعمرة عدن إلى محميتين: شرقية وغربية؛ فيما وُصِفَ بأنه «قصة الإدارة البريطانية»[١٠]، أدى إلى تقوية مساعي تفتيت الإقليم، وحوَّل درجات اختلاف التنمية الاقتصادية والاجتماعية -لكل منها على حدة- إلى أمر مؤسساتي؛ ونتيجة لذلك، فإن تكامل المجتمع الحضرمي داخل بنى إقليمية ووطنية أكثر اتساعاً ظل أمراً مشكوكاً في حَلِّه؛ ليس فقط فيما يتعلق بفيدرالية الجنوب العربي، ولكن للدول التي خلفتها: جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية والجمهورية اليمنية. ولكنْ، قد تكون أهم نتيجة غير مقصودة وذات بال للتدخل البريطاني في حضرموت أنها نثرت بذور أفوله، وذلك بأن شجع -دون تفكير- على نشوء نوع خاص من القومية الحضرمية التي وجدت تعبيراً قوياً عنها، بشكل أوسع، في حركة مقاومة الاستعمار في الجنوب العربي. وفي الأساس، فإن تطور فكرة بناء الدولة الحديثة ومركزية القوة السياسية في شخص سلاطين الكثيري والقعيطي ومؤسسات دولتيهما الوليدة، أدى إلى نشوء مجال سياسي فعلي، شُرع من داخله النضال ضد الاستعمار.

ونتيجة لذلك، فإن سمة فارقة لهذه «الاستثنائية»، هي ظهور شكل واضح للتماهي بين أفراد شعب حضرموت، وهذا الشكل لا يعني حتماً التطابق مع شعب جمهورية جنوب اليمن السابقة، بل إنه يبدو أقل توافقاً مع جمهورية اليمن، وبصفة خاصة في أثناء مرحلة النضال ضد الاستعمار، فإن شخصيات محلية وقبلية جنوبية -سواء أكانت عدنية، أم عليقية، أم لحجية، أم ما خالفها- انضمت بشكل متسارع، ثم اندمجت، في النهاية، في جنوب عربي أوسع، وفيما بعد، في شخصية قومية جنوب يمنية دون أن تفقد سماتها على المستوى المحلي. ولم يكن الحال كذلك مع الحضارم الذين ظلوا قادرين على المحافظة على إحساس ثابت بالانتماء إلى مجتمع واحد، وعلى مقاومة المبادرات التي تقودها الدولة لإصلاح التقاليد الاجتماعية المحلية. أما ميزة

هذا الإحساس المشترك بالهوية، فهي السرعة التي تم فيها إحياء العادات الدينية والاجتماعية القديمة في حضرموت بعد سقوط نظام جنوب اليمن الاشتراكي الذي شجع على تغيير جذري في الإقليم، وكذلك توحيد اليمن الحديث.

إن الإحساس بانفصالية اليمن ظل يلقى دعماً بشكل جدلي من المثقفين الغربيين، وإلى حدٍّ ما: المحليين، الذين مالوا إلى معاملة حضرموت على أنها نظام حكم مستقل بذاته، كما ركزوا -بشكل خاص- على دراسة الإقليم ضمن دول حافة المحيط الهندي، متجاهلين -إلى حدٍّ كبير- علاقته بالمنطقة العربية خلف الساحل. وقد سيطرت على الأدبيات الأولية عن حضرموت كتاباتُ الرَّحّالة الأجانب والمستكشفين الذين أسرهم بُعدُ الأرض وتميُّز تراثها الثقافي. ومع أن كثيراً من هؤلاء الرحالة -وفيما بعد البحاثة- كانت لهم مشاركة لا تُقدَّر بثمن في فهمنا لمجتمع في إقليم ما عبر قرنين مضيا من الزمن، فإن بعض تلك الأبحاث يعاني رؤيةً مفرطة في الرومانتيكية والسمات الشرقية للإقليم وسكانه. ويتضح من كتابات ضباط الاستعمار البريطانيين وتقاريرهم أن النظرة الاستعمارية لهذا الجزء من المستعمرة شابتها فكرةُ طبيعتها الاستثنائية المفترضة، وبعد توحيد اليمن، وبعد أن فُتحت حضرموت للباحثين، زُوِّدَت فرق البحاثة بأعمال تركز على شبكات أعمال المهجر وأرض الوطن وتجمعاتها بالخارج في مراحل تاريخية مختلفة، وأُعطي اهتمامٌ قليلٌ للتطورات الاجتماعية السياسية في حضرموت ضمن دولة يمنية موحدة، ودور الحضارم فيها، رغم حقيقة أن الأعوام السبعة والعشرين الماضية حفلت بأطول حقبة في التاريخ المعاصر شهدت توحيد الإقليم ووقوعه تحت السيطرة المباشرة -وإن كانت ضعيفة- لكيان دولة واحدة.

في أثناء المراحل المطولة للتكامل في نُظم الدولة -سواء الحديثة أو الخاضعة للاستعمار- جرب إقليم حضرموت تحولات سياسية واجتماعية ميزته من سائر المحميات في الجنوب العربي. هذه التحولات التي نجمت عن الأحوال الاجتماعية الخاصة لحضرموت نتج عنها تحول ملحوظ في الطرائق التي فهم بها الحضارم أنفسهم؛ ليس بوصفهم أبناء طبقة اجتماعية معينة فحسب، وإنما كذلك باعتبارهم أبناء مجتمع أكبر ذي مصالح مشتركة وترسيخ جمعي لحضرمية مدركة. هذا التماهي

مع نمط خاص من العمومية الحضرمية حدد المخرجات السياسية، كما حدد كذلك مخرجات النضال ضد الاستعمار، وشَكَّلَ الإجابات اللاحقة للمجتمع الحضرمي على تدخلات الدولة.

صناعة الهُوِيَّة الحضرمية الحديثة

استُخدم مصطلح «الهُوِيَّة» باعتباره قطاعاً للتحليل في العلوم الاجتماعية له تاريخ متشابك الأطراف، وذلك بسبب الطرق التي دخل بها إلى مفردات الممارسة السياسية. لقد جادل كل من بروباكر Brubaker، وكوبر Cooper بثبات من أجل إحلال مصطلح آخر يكون أقل تحميلاً بالمعاني[١١]، ويمكن لهذا أن يساعد في تجنُّب المآزق المتصلة بتوظيف مفاهيم تصبح مادية بشكل زائد، مثل «الهُوِيَّة»، التي غالباً ما تشبه مقاربات أساسية يُنظر إليها على اعتبارها خاصية إنسانية طبيعية، وتركز، بدلاً من ذلك، على العمليات التي تعطي معنىً للمصطلح خلال تقاطعات تاريخية مختلفة. واقتراحهما باستخدام مصطلح «التماهي» يركز على العوامل التي تشكل التماهي -بما في ذلك الأفراد والمؤسسات- وبالقدر نفسه أشكال الخطاب والسرديات العامة[١٢]، وهي تأتي بالإشارة إلى هذا المفهوم الخاص بالهوية، الذي يتم توظيفه في هذا الفصل. وهذا شرط ذو صلة خاصة إذا حاولنا مقاربة أنماط التماهي في حضرموت، وقد يساعد في التخلص من ظلال المعنى الذي إذا بقي يمكن أن يُنْظَرَ إلى هذا النمط على أنه متناغم وأساسي، ويضم كل جوانب الهوية الحضرمية.

إن ظهور الإحساس بالعمومية داخل المجتمع الحضرمي، في كل من الداخل والخارج، يتوافق مع الإدارات المركزية الحديثة في يابسة حضرموت، بالتزامن مع القضاء على الاستعمار تدريجيّاً في الدول المضيفة للمهجر، وظهور السياسات القومية هناك، ومع الانخراط الاستعماري الفاعل في الشؤون الحضرمية بوصفها جزءاً مما يعرف بـ«السياسة التقدمية»، ولا يعني هذا أن نقول: إنه قبل هذه الفترة كان ينقص الأفرادَ شعورٌ بالارتباط، خاصة بالأرض والتراث اللذين ولدوا فيهما[١٣]، أو -على الجانب الآخر- أن الأشكال السابقة على الحداثة للهيئة الاجتماعية،

وكذلك فهم الذات، قد توقفت عن الوجود منذ ذلك الحين فصاعداً. على أية حال، هذه الروابط لم تُنتج أي طريقة عمل سياسية جمعية ملموسة. إن حضرميي «الفترة التقليدية» لم يكونوا منقسمين اجتماعيّاً فحسب، بل كانوا مكرسين أيضاً لشكل من الهيئة الاجتماعية التي منعت الحراك الاجتماعي وأعاقت تطوير معنى معقول للتبعية الجمعية.

وكما بيَّنت ليندا بوكسبرجر Linda Boxberger، فإنه، حتى العقود الأولى من القرن العشرين، تماهى الحضارم أساساً مع واحدة من الطبقات الاجتماعية المتعددة التي وُلدوا فيها[١٤].

ومع أن الباحثين لا يتفقون على عدد الطبقات التي تُكوِّن نظام التقسيم الاجتماعي الحضرمي، فإنه يكفي لهذه الدراسة أن نميز أربع طبقات، هي: السادة، والمشايخ، وهم علماء الدين، والقبائليون، وتشمل رجال القبائل المسلحين، سواء أكانوا رحالين أم مستقرين، وأخيراً: المساكين، وهم سكان المدن الصغيرة غير المسلحين[١٥]. من المهم أيضاً أن نلحظ أن هذه البنية الاجتماعية ليست «مبلورة بشكل جميل» كما يذهب سارجنت Serjeant[١٦]. وفي الحقيقة: إن فهمنا للنظام الطبقي الحضرمي وأدوار مجموعاته الاجتماعية المختلفة يعرفها، بشكل واسع، أولئك الذين حظوا -في معظم الأحيان- بميزات هذا النظام، وهم من يُعرفون بـ«السادة»، وبسبب دخولهم إلى التعليم، والكوزموبوليتانية[١٧] التي تُقسم بها أنشطتهم الدينية، أصبحوا ممثَّلين في حق الاختيار بين أن يصبحوا إداريين في ظل الاستعمار أو أن يصبحوا بحّاثة أجانب.

وعند النظر عبر رؤية القبائل، أو من خلال عائلات المساكين الذين اكتسبوا الشهرة والثروة في الخارج، يصبح واضحاً أن العلاقات الاجتماعية الحضرمية ليست «غير مرنة» كما كان يُظنُّ من قبل، وأنهم يميلون إلى التكيُّف مع الاحتياجات الاجتماعية والتغيُّر الاجتماعي، والأكثر أهمية: أن رفعهم من شأن السادة لم يُترجم -تبعاً- إلى سلطة سياسية في جميع أرجاء الإقليم[١٨].

ثمة خطابٌ دينيٌّ مسيطرٌ حافظ على هذا النظام من الطبقية الاجتماعية الذي عزا التفوق الاجتماعي -وفي بعض المناسبات القدرات الخارقة للطبيعة- إلى أهل

البيت، ودعمت ذلك منظومة من الممارسات الرمزية والمادية ساعدت على ترسيخ انقسامات اجتماعية قائمة[١٩]، ومكّن من تكاثر هذه الانقسامات الاجتماعية: الانفراد الافتراضي للسادة الذين يعملون في المؤسسات التعليمية والدينية في حضرموت[٢٠]، وفي الوقت نفسه، كان هؤلاء السادة في وضع يُمكّنهم من المحافظة على وحدة عقائدية واجتماعية لجماعتهم، بالنسبة إلى بقية المجتمع الحضرمي، من خلال انضمامهم إلى نظام صوفي خاص، هو طريقة باعلوي، والتطبيق الصارم لمبدأ الكفاءة، الذى منع نساءهم من الزواج بأفراد من أصول مجتمعية أخرى. إن العلاقات الاجتماعية التي اصطبغت بنظام الطبقية الحضرمية سمحت بإنفاذ نظام للاستغلال الطوعي والإقصاء الاجتماعي. وهذان الأمران تركا مجالاً محدوداً لتنمية إحساس بالتعايش، أكثر من مجرد تحديد الهوية مع واحدة من الطبقات الاجتماعية المعنية مسبقاً.

على أية حال، فبعيداً من الاتصاف بالانتماء إلى طبقة اجتماعية بعينها ومراعاة أعرافها القائمة، فإن العمومية الحضرمية كان يتم إعادة تمثُّلها في أثناء زيارات المهرجانات الدينية المتعددة (للمزيد: شاهد الشكل ٨. ٥). كما أن تلك المهرجانات أدت دور معارض الأسواق، وقد أُقيمت في ساحات يصعب التعدّي على قدسيتها (حوطات) تحميها السلطة الروحية لعائلة خاصة من السادة، وأتاحت حرية الحركة لكل من المنتجات والناس[٢١].

أقيمت هذه المهرجانات في أماكن عديدة من الإقليم، وجذبت إليها زواراً من جميع الأصول الاجتماعية والمناطق الجغرافية، وعادة ما كان لها صلة بقبور الأجداد الذين يَجِلُّون عن الوصف[٢٢]. ومع أن الهدف الأساس لهذه المهرجانات كان تجديد الشرعية الدينية لإحدى عائلات السادة المخصوصين -وفي بعض المناسبات «المشايخ»- التي حظي جدها بالاحترام، كما سمحوا للناس أن يؤكدوا ولاءهم المشترك لأحد التقاليد الدينية، فإن هذا الشكل من الهيئة الاجتماعية عدَّه الرحالةُ الأوائلُ والمؤرخون -على السواء- أحد الأحافير الحية لبعض العهود الإنجيلية، وقَوّاه لاحقاً تميُّز إحدى سلالات الأنساب[٢٣].

ورغم أنه لا يتقاطع مع الوصف الذي يُسْبَغُ على الطبقات الاجتماعية المختلفة، فإن قطاعات من السلالات تُمَيِّزُ بين أبناء الوطن والأجانب في حضرموت، وهو تمييز سَرى بانتظام في مفردات الممارسة اليومية، ودلَّ على النظرة التي يرى بها الحضارم أنفسهم والآخرين داخل مجتمعهم. لذا، فإن السادة، وعائلة سلاطين القعيطي، وطبقة الخدم (الصبيان) يُنْظَرُ إليهم على أنهم من أصول أجنبية (عراقي، أو يافعي، أو أفريقي... كل على حدة)، أما المشايخ والقبائليون فَيَدَّعُون أنهم من سلالة قحطان، وهو الجد الأسطوري لقبائل الجنوب العربي. وفيما يخص «المساكين» فيُعتقد أنهم بقية السكان الحضارم الأصليين. ورغم أن صفة «الأصلية» هنا لم تمنح أي ميزات اجتماعية، فإنها، في سنوات لاحقة، أصبحت ذات علاقة متنامية بخطاب الإصلاح ومقاومة «السادة» للحركة القومية.

لقد أحدث القرن العشرون تغييراً متدرجاً -لكنه أساسي- في الهيئة الاجتماعية القائمة مسبقاً للإقليم. هذا التغيير مَكَّن الحضارم من إدراك موقعهم داخل تلك المنظومة والعالم الأوسع بطرائق لم تكن متاحة من قبل، وسمح بانتقال ملحوظ تجاوز أشكال التماهي التي اعتمدت على المجموعات الاجتماعية إلى الشكل الذي اشتُّق من اعتبار أوسع للمجتمع الحضرمي بوصفه كلّاً لا يتجزأ.

لم يكن الحضارم مجرد مجتمع تُفْزِعُه الانقسامات الأفقية للوضع الاجتماعي، أو الانقسامات الرأسية للسلالة والنسب التي تتشارك في أرض الأجداد والتراث، لكنهم بدؤوا يفهمون أنفسهم على أنهم كيان سياسي محلي، وأنهم أصحاب هُوية واحدة، لها مصالح مشتركة، ولديهم القدرة -بشكل جمعي- على تحدي النظام السابق ووجوده. وقد نتج هذا عبر التعرية المستمرة لنظام الطبقية التقليدي الذي فقد بعض وظائفه الاجتماعية الحيوية، واستبداله الممنهج ببنية دولة حديثة ومركزية فضحت -بدورها- الضعف المتأصل للنظام السابق عليها. كما كانت هذه الهُوية أيضاً منتجاً رافداً للطرق الجديدة التي أصبح معها حضرميو المهجر قادرين على المشاركة في سياسات أرض الوطن، وإقامة شبكات أعمال فاعلة لكل من التبادلات التجارية والفكرية معها.

أولى التحديات التي واجهت النظام الاجتماعي القائم جاءت من الصراع الإرشادي-العلوي المستمر طويلاً، والذي نشب في جزر الهند الشرقية الهولندية عام ١٩٠٥م بسبب زواج عُقد في باتافيا بين شريفة ومسلم هندي[٢٤]. وأصبح هذا الأمر ممثلاً لحركة أكبر في التعليم والإصلاح الاجتماعي داخل المهجر الحضرمي في جنوب شرقي آسيا. وقد ظهرت تلك الحركة استجابةً لجهود مشابهة قام بها مصلحون صينيون في جزر الهند الشرقية. وبسبب إمكانية تمتُّع الحضارم بوضع متميز قبالة تجمعات المهجر الأخرى[٢٥] هناك، وجد الحضارم -الذين ينتمون في أغلبهم إلى طبقتي المشايخ والسادة- أنفسهم لا يعيشون ويعملون خارج المتطلبات المتعارف عليها في جماعاتهم الاجتماعية التقليدية فقط، ولكنهم -أيضاً- كوَّنوا معاً جزءاً من طبقة تُجّار منفردة داخل المجتمع المضيف[٢٦]. ولم يكن للانقسامات الاجتماعية في الوطن الأم أي علاقة بمجالٍ تكون فيه القدرة الشخصية -وليس النسب- هي المسؤولة عن نجاح ريادة الأعمال، خاصة إذا ما وضعنا في الحسبان التنوُّع المطّرد للنسيج الاجتماعي للحضارم رواد الأعمال في الخارج[٢٧]. وفي النهاية، أصبحت التقاليد الاجتماعية للوطن الأم تُشكِّل -على الأغلب- صعوبةً أمام التقدم الجمعي لمهجر الحضارم، وقد ارتكب هؤلاء خطأ عندما وقعوا جميعاً تحت وطأة الشعور بعدم المساواة؛ إلى الحد الذي اتُّهِمَ فيه «السادة» بمنع أطفال «المساكين» من تلقِّي التعليم بعد بلوغ مستوى معين في المدارس التي يديرونها[٢٨]. ولم يكن سلوكاً عرضياً أن جمعية الإصلاح والإرشاد العربية التي نشأت في باتافيا عام ١٩١٤م، وجمعت في صفوفها العناصر الإصلاحية في المهجر، ركزت في عملها على التعليم. ففي عام ١٩٣٥م أدارت الجمعية ما لا يقل عن ثلاثين مدرسة في جزر الهند الشرقية. وتعارض موبيني-كيشة Mobini-Kesheh بشكل مقنع النظر إلى جمعية الإصلاح والإرشاد والفِرق داخل تجمعات المهجر الحضرمية على أنها مجرد دلائل للصراع بين السادة وغير السادة[٢٩].

أما في حضرموت، حيث كانت الأدوار الاجتماعية أكثر صلابة، فإن أي محاولة للإصلاح نُظر إليها على أنها تجرُّؤٌ وقحٌ على التسلسل الهرمي الاجتماعي القائم،

ولا محالة -والأمر كذلك- أن يجري التعاطف، على الأقل، مع هؤلاء السادة الذين لديهم سلطة دينية أو سياسية في مواجهة بقية أطياف المجتمع.

ورغم أن ما يُسمَّى بـ«النهضة الحضرمية» حدث داخل الإطار الأكبر للتجديد الديني والإصلاح الذي اكتسح العالم العربي عشية سقوط الخلافة العثمانية؛ إلا أن منظورها عكس الاحتياجات الخاصة وظروف المجتمع الحضرمي في أرض الوطن أكثر مما هي في المهجر، وأصبح هذا واضحاً مع أواخر عشرينيات القرن الماضي في أثناء صعود القومية الإندونيسية[٣٠]. في ذلك الحين، حوَّل الجيل الأول من الحضارم خريجي مدارس الإرشاد انتباههم إلى أحوال حضرموت؛ ليس بسبب حضورهم غير المؤثر في دولهم المضيفة فقط، ولكن لأن انخراط البريطانيين و«صلح إنجرامز»[٣١] أوجدا كذلك ظروفاً على الأرض سمحت بتواصل أسهل بين الوطن الأم والمهجر، وشجعت على الاستثمار في موارد الإقليم المادية والبشرية. وعلى نحو مميز، لم يكتف الإرشاديون بتمويل فتح المدارس والأندية في حضرموت، ولكنهم أكدوا لخريجي مدارسهم في إندونيسيا أنهم سيديرونها كذلك، بل سوف يُدرِّسون فيها أيضاً[٣٢]. وقد هدف دعم فتح المدارس الجديدة في حضرموت إلى وضع نهاية لسيطرة جماعات السادة على واحد من أهم مواردهم، وهو: التعليم.

ويُحكى أنه، مع نهاية ستينيات القرن الماضي، وجد عبدالله البوجرا أن عدد السادة والمشايخ من الذكور المتعلمين في حضرموت يصل إلى الضعف مقارنةً بالطبقات الاجتماعية الأخرى[٣٣]. أكثر من ذلك: فإن نوعية التعليم التي كانت تقدمها المدارس الإرشادية، سواء في أرض الوطن أو في جزر الهند الشرقية، تجاوزت المنظور الضيق للتعليم الديني التقليدي الذي كان قائماً، وكانت موجهة نحو مناهج حديثة سوف تؤهل الحضارم في مساعيهم بالخارج[٣٤]. إن خبرة الإدارة الفاعلة في المهجر -ومعظمها استعماري-، وإنجازات التجمعات الحضرمية هناك كانت في تناقض صارخ مع الأحوال في الوطن؛ لذا، فإن كثيراً من البحاثة الحضارم فسَّروا التطورات السياسية في حضرموت -بشكل ثابت- على أنها تنبع أساساً من صراع متواتر بين التراث والإصلاح[٣٥].

ربما كان من أهم سمات النهضة التي تحمل معنى: هو ظهور الصحافة الحضرمية؛ بداية في جزر الهند الشرقية، ولاحقاً في حضرموت نفسها. ورغم أن لب موضوع صحافة المهجر كان مختلفاً عن موضوع صحافة أرض الوطن[٣٦]، فإن عنصراً مشتركاً بينهما تمثل في نشر الآراء أكثر من نشر الأخبار في جمهرة من الموضوعات التي تؤثر على الحضارم والمنطقة الجغرافية الواسعة التي يتعاملون معها. ومن الملاحظ أن الصحف التي كُتبت بخط اليد من وادي حضرموت وجدت طريقها إلى مصر، كما أن المطبوع منها في جزر الهند الشرقية وصل إلى أماكن بعيدة خارج الوطن، مثل شرقي أفريقيا، وكان يتم توزيع تلك الصحف في النوادي الثقافية والدوائر الاجتماعية، ويتم تبادلها بين الأصدقاء والأقارب، كما سافرت بصحبة شبكات الأعمال عبر المحيط الهندي.

إن تجربة الاطلاع على آراء أشخاص معزولين عن القُرّاء -ليس مكانيّاً فقط، ولكن اجتماعيّاً أيضاً- مثلت طبيعة عميقة في التساوي، خاصة منذ أن اتجه التفاعل الاجتماعي في حضرموت إلى ترسيخ منظومة من المبادئ المحددة مسبقاً تتعلق بالأصول الاجتماعية. والعديد من الدوريات، رغم أنها تبقى ليوم واحد فقط، فإنها سمحت للناس من أجزاء مختلفة في حضرموت والمهجر أن يُوَطِّنوا أنفسهم على أنهم أفراد ينتمون إلى المجتمع نفسه الذي يصبون إليه[٣٧].

وبعيداً عن العلاقات الاجتماعية غير المتساوية التي نتجت من ذلك المجتمع، فإن النظام الطبقي الحضرمي كان مُتَوَقَّعاً بناءً على اعتماد متبادل بين مكوناته الطبقية، وقد سمح ذلك النظام بتحقيق توازن اجتماعي مستقر نِسبيّاً يؤدي فيه السادة والمشايخ دور الوسطاء بين المجموعات المختلفة. ويصف ليكون Lekon ظهور ما يسميه «المجتمعات المجزأة وصاحبة ميراث الآباء»، ويُقدِّم البوجرا شرحاً تحليليّاً لشبكات الأعمال ذات الاستقلال الداخلي بين الطبقات الاجتماعية التي قبضت على مفاصل المجتمع، اقتصاديّاً ودينيّاً وسياسيّاً، في مدينة حُرَيْضَة[٣٨]. والأكثر أهمية أن هذا النظام قد تطور، وتم استيعابه في غياب دولة مركزية حديثة. فإلى زمن الانخراط البريطاني في الإقليم، فإن السلطنتين اللتين اعترفت بهما سلطات الاستعمار، وهما:

الكثيري والقعيطي، قدَّمتا مؤسسات بدائية عجزت عن توفير إدارة فاعلة خارج حدود عاصمتي هاتين الولايتين[٣٩].

أما الريف الحضرمي، فقد تميز بوجود مدن تابعة للولاية لها استقلال ذاتي، تديرها أُسر السادة المحليين أو المشايخ، مثل: عائلة الكاف في تريم، والعطاس في حُريضة ومشهد، الذين اكتسبوا سلطة سياسية من خلال إدارتهم المقاطعات المقدسة. ثمة حالة أقل عمومية، هي حالة عائلة ابن عبدات القبلية التي سمحت لها ثروتها من الأعمال في باتافيا وسنغافورة بالاستيلاء على مقاليد الأمور في مدينة «الغُرْفَة»، وإدارتها بشكل مستقل لما يزيد على عشر سنوات[٤٠]. وقد استمد السلطانان شرعيتهما من عملهما مُحَكَّمين في المراحل الأخيرة للنزاعات؛ حتى داخل الأراضي المسماة لكل منهما، وبشكل أكثر قيمة من اعترافهما بسلطة استعمارية خارجية[٤١]. وفي الأساس، فإن تلك الدول نشأت لتقوم بوظيفة العلاقات الخارجية مع البريطانيين، وكذلك داخل نظام الأسبقية الاستعماري البيروقراطي العرفي[٤٢].

نتيجة لذلك، فإن تنفيذ السياسة التقدمية البريطانية في محمية شرق عدن، ومحاولة دعم المشيخات كي تصبح دولاً حديثة، التي تزعمها هارولد إنجرامز (١٨٩٧-١٩٧٣م)، وساندتها سلالة السلطانين وبعض عائلات السادة البارزة، لم تكن تحدياً للنظام الاجتماعي القائم فحسب، ولكنها ساعدت كذلك على ظهور أشكال جديدة للتماهي مع المجتمع الحضرمي. من ناحية أخرى، فإن بِنَى الدولة الجديدة استفادت من المؤسسات القائمة، مثل المجالس التي هيمن عليها السادة. على أية حال، فإن المؤسسات التقليدية لم تستطع أن تتحمل مطالب البيروقراطية للدولة الحديثة، ولا أن تحقق أماني الحكومة المركزية والشعب على السواء.

وتعطي فريا ستارك Freya Stark[٤٣] وصفاً مفصلاً للغضب الشعبي في حُريضة جراء فرض ضريبة قاسية من قِبَلِ «المنصب» المحلي، الذي كان هدفه دعم الوظائف الجديدة في مكتبه[٤٤]. ومن ناحية أخرى، فإن الإدارة المركزية الجديدة في سيئون والمكلّا حلت محل الأشكال التقليدية للوساطة والتحكيم؛ وبذا، تكون قد عرَّت نظام العزل الاجتماعي القائم حتى الآن، كما أن التعيينات في الوظائف

الحكومية وتطبيق القانون لم تعتمد -على الأقل من الناحية النظرية- على الأصل الاجتماعي. وعلى الرغم من أن هذا التحول نحو نموذج أكثر عدلاً في التحكيم لم يحدث بسرعة وعلى الفور، فإنه سمح للحضارم بالنظر إلى ما وراء الحواجز الاجتماعية التي استبعدتهم من المشاركة في نشاط سياسي واقتصادي كامل في وطنهم الأم[٤٥].

إن الاحتواء القسري ليابسة حضرموت في النطاق البريطاني للحكم الاستعماري أدى بفاعلية إلى إنشاء حضرموت باعتبارها مجتمعاً سياسيّاً حقيقيّاً. كما أن الاستيلاء التدريجي على مجال الثقافة بتحديث القوى الاجتماعية في كل من الداخل والمهجر، مَثَّلَ المرحلة الأولى للمشروع القومي المقاوم للاستعمار، الذي أدى في النهاية -تدريجيّاً- إلى سقوط النظام الاجتماعي القديم وسنده الاستعماري جميعاً. وقد سعت القومية الحضرمية، باعتبارها خطاب قوة، إلى أن تستبدل بالنظام الاستعماري آخر قوميّاً[٤٦]. وقد تألفت عناصر هذه القومية من الأفراد أنفسهم الذين استُبعدوا في النظام الحضرمي للطبقية الاجتماعية، حتى لو كان بعضهم ممن يتبعون الطبقات التي حظيت بمميزات. وما يُمَيِّز القومية الحضرمية؛ ليس تركيزها على حضرموت باعتبارها وحدة جغرافية فقط، ولكن أيضاً قدرتها على تجاوز السياستين القائمتين لولايتي الكثيري والقعيطي.

إن نشوء أشكال خاصة من المشاركة والتماهي داخل المجتمع الحضرمي جعلها تتبع نمطاً يختلف عن عمليات مشابهة في المحميات البريطانية الأخرى في الجنوب العربي. وفي الحالة الحضرمية، جاء ذلك نتيجة الضغط ذي المنشأ الخارجي على حضرميي المهجر الذين كانت تهددهم القومية المحلية التي انبعثت في البلدان المضيفة. وبسبب انهيار علاقات اجتماعية ثابتة في أرض الوطن، أعطت هذه التطورات إشارة نهاية «الفترة التقليدية»، ومن ثم؛ الانتقال إلى حقبة جديدة من صور النشاط السياسي، استجابةً لمؤسسات الدولة الحديثة المركزية وللتدخل الاستعماري. وحيث ساد هذه الحقبة ظهور مجتمع مدني محلي نشيط سياسيّاً، وتكوين التشكيل التدريجي لحركة مقاومة الاستعمار المسلحة التي

استخدمت لغة القومية لتعوِّض عن إخفاق محاولات الإصلاح السابقة، فقد رُبطت حضرموت بسائر الجنوب العربي؛ ما أدى إلى تحريك تجمُّع من الناس ليس له سابقُ مثيلٍ دعماً لقضية واحدة.

حركة مقاومة الاستعمار في حضرموت

ربما يكون أول تعبير جماهيري عن معارضة الوجود الاستعماري البريطاني في حضرموت قد جاء من الوسط التقليدي للشعر[٤٧]. فقصيدة صلاح الأحمدي المناهضة للاستعمار التي ما تزال مشهورة في حضرموت، والرد عليها من محمد بن هاشم المؤيد للبريطانيين، كانت مؤشراً لنشوء مجال منطقي جديد يتأسس على الرد القومي الذي تسامى فوق تقسيمات المسافات الجغرافية والمواقع الاجتماعية[٤٨]. لقد ظهر الأحمدي قادراً على أن يكتب من حيدراباد عام ١٩٣٧م عن الأحوال السياسية في أرض الوطن، ويتمكن من الوصول إلى جمهور أوسع في أرض الوطن وفي المهجر باسم الإحساس المشترك بالتماهي مع «أرض الأحقاف»، وهو الاسم الأسطوري لحضرموت[٤٩]. ورغم أن شعر الأحمدي لم يدعُ إلى عمل محدد ضد الاستعمار، وإنما يرثي أحوال البلد وشؤونه فقط، فإنه يُشَخِّصُ حضرموت في مقابل الوجود البريطاني. والشاعر نفسه ليس قادراً، فقط، على بث تجربة مشتركة للأفكار التي لها ما لها، وتفصل الوطن عن بقية الجنوب العربي، وإنما يقدم -أيضاً- على مزاملة الحضارم على أساس القيم السامية المشتركة، وعلى رأسها «الشرف».

مع هذا، فإن المعارضة المبكرة لتدخُّل البريطانيين في شؤون حضرموت ظلت محصورة في حدود خطاب الإصلاح الذي يجري -في أغلبه- بين النُّخب السياسية والفكرية، فقد كان من بين الذين رحبوا، بصفة خاصة، بالتدخل البريطاني أفراد من عائلات السادة رجال الأعمال، فعائلة الكاف في تريم اعتمدت بشكل فاعل برنامج إنجرامز للتهدئة[٥٠].

وقد رأى السادة في تشجيع التدخل البريطاني فرصةً لتأمين المصالح الحضرمية في شبكات أعمال المحيط الهندي في زمن الانتشار الواسع للمشاعر القومية عبر

الإقليم، وفرصة أيضاً لإيجاد أوضاع منفصلة اقتصادياً في أرض الوطن. على كلٍّ، فإن ما يُعرف باسم «صلح إنجرامز» والإصلاحات المبدئية لبناء الدولة التي رَوَّجَ لها المستشارون البريطانيون -بمساعدة من سلاطين الكثيري والقعيطي- نجحت في إيجاد مناخ من السلام والاستقرار النسبيين في حضرموت، لكنَّ التحديث السريع للدولة والمؤسسات الاجتماعية، والتغييرات المشهودة في النشاط الاقتصادي[٥١]، بالتوازي مع تركيز النفوذ السياسي في شخص السلاطين ومجالسهم المُعَيَّنة، أدى جميعه إلى تنامي العدوانية والرفض داخل شرائح السكان.

في ظل نظام التعليم البريطاني أصبح النظام السياسي الحضرمي -بشكل ملحوظ- أكثر سلطويةً وتمركزاً عما كان سابقاً. وكما رأينا، فإن «الفترة التقليدية» اتصفت بوجود مؤسسات سياسية -منها المنافس والمحابي- استندت وظائفها وشرعيتها إلى قدرتها على التوسط بين مختلف الطبقات الاجتماعية، واعتمدت -بقدر كبير- على الإجماع الشعبي. الأكثر أهمية من ذلك، أن هذه المؤسسات -نتيجة لذلك- أصبحت لا مركزية، كما أن اختصاصاتها المتقاطعة -بعضها مع بعض- سمحت للشعب أن يختار ما يروق له، اعتماداً على احتياجاته أو شكواه. إن إعادة ترتيب أوضاعهم عن طريق مؤسسات الدولة المركزية، مثل إدارة (وزارة) شؤون القبائل في حالة دولة القعيطي، لم تؤد إلى تركيز السلطة في يد السلاطين و«حكوماتهم» حديثة التكوين فقط، ولكنها عَرَّضَتهم كذلك للمراقبة الشعبية، وفي الوقت نفسه، تقلص دور النُّخب التقليدية. إن نشوء بِنَى الدولة الحديثة -رغم كونها تحت الرعاية الظاهرة لأدوات الاستعمار البريطاني- أدى إلى فتح الفضاء السياسي الذي عملت فيه حركات نضال القوى المحلية، واكتسبت منه السياسات القومية معناها، وأصبحت الدولة ووكالاتها موضوع تنافس بين جماعات لم تكن -بالضرورة- متصلةً بالنظام الاجتماعي الطبقي الموجود سابقاً.

يصف البوجرا كيف أن السادة كيَّفوا أنفسهم مع النظام السياسي الجديد، وكيف كانوا قادرين على التحكُّم في المؤسسات الجديدة[٥٢]. وهو يصف هذه المرة شريحة مختلفة من عائلات السادة على أنهم قد اكتسبوا أهمية. لقد كان النصيب الأوفر للشباب الأصغر والأكثر تعليماً الذي سافر ليستفيد، وهم -غالباً- الجيل الأغنى من

السادة الذين تحدَّوا الأوضاع والميزات التي كانت متاحة للجيل السابق، أو حتى المكانة البارزة لبعض الأسماء في العائلة نفسها[٥٣]. وفي الوقت نفسه، فإن الحاجة إلى السلاطين كي يفرضوا نفوذهم على دُولهم، وأن يُخضعوا لسيطرتهم كُلّاً من أهل الحضر والسكان الموزعين في بقية البلاد، أدت إلى وجود سلطة هرمية موازية في داخل النُّخب الإدارية المعتمدة على الدولة. وفي هذه الحالة، وبالرغم من التنازلات الرمزية للمجموعات الاجتماعية الأخرى، ظهرت من جديد مجموعات من السادة والمشايخ أصحاب الامتيازات التقليدية القادرة على الدخول إلى بِنَى السلطة الجديدة، وأن يحافظوا على مراكزهم فيها، رغم أنهم يتخفون خلف قناع جديد.

كما أن دولتي الكثيري والقعيطي الحضرميتين أعادتا تقوية سلطانهما الفردي على أراضيهما، من خلال عدة وسائل؛ بما في ذلك تأسيس وحدات عسكرية مختلفة، وإصدار عدد من وثائق السفر، وتأسيس التقسيمات الإدارية. لكنْ، يظهر بشكل جلي، وبالرغم من كل الاختلافات الرمزية والعملية بين العَلَمَيْنِ ووثيقتي السفر -مثلاً- إلا أن كلتا الإدارتين أخفقت في إيجاد شعور بالانتماء بين رعاياهما، ناهيك عن أن تكون هناك عاطفة قومية.

ويمكن تقصِّي أسباب ذلك في طبيعة الشخصية التي تبنت توحيد البلاد في ظل الوجود البريطاني في حضرموت. هذا من ناحية. وبسبب الشعور بالعمومية الذي ولَّدته التجارب المشتركة في المهجر من ناحية أخرى. لقد وضع البريطانيون ما نتج في شكل نظام ثنائي السلطة في حضرموت في حجمه الطبيعي الذي انعكس رمزيّاً حتى في مكان إقامة المندوب السامي البريطاني مباشرة عبر الشارع في مواجهة القصر في المكلّا.

إن التدخلات المستمرة والصريحة من البريطانيين في الشؤون الداخلية للسلطنتين جعلت الرؤية غير واضحة لحدود السلطة الاستعمارية والسلطة المحلية، وأدت إلى وجود صلاحيتين متوازيتين للدولة راقتا للحضارم بمحض إرادتهم[٥٤]. وزيادة على ذلك، فإن المستشارين البريطانيين المقيمين وضعوا تحت تصرفهم المباشر أهم وحدة عسكرية في محمية شرق عدن قاطبة، هي جيش البادية الحضرمي[٥٥]؛ ما عزز الرؤية المستقلة لمكتبهم، ووضَعَهم فوق اللاعبين السياسيين المحليين، سالبين بذلك سلطة

الشعب الحضرمي. هذه الأوضاع انعكست في بحث دوستال Dostal عن الرأي الشعبي في تريم الذي توصل فيه إلى أن الإدراك الشعبي عزا ما كان -في الحقيقة-، جوانب تقصير من الإدارة السلطانية إلى البريطانيين[٥٦]. هذه البنية الثنائية وعدم وجود رغبة لدى الإداريين البريطانيين في تجنُّب التدخل في الشؤون الداخلية، ولو عن غير قصد، فيما بعد، أضعف سلطتي الدولتين اللتين كانتا يدعمونهما. أما في حالة المهجر، فإن غالبية المؤسسات التي قدمت دعماً للمهاجرين كانت ذات طبيعة احتوائية، ومن عموم العرب غالباً، وتستبعد الفوارق بين المواطنين التابعين للكثيري والقعيطي[٥٧]. وزيادة على ذلك، فإنه في وقت تصاعد المد القومي في الدول المضيفة، كانت السلطات المحلية والقوميون من أهل البلاد غالباً ما يميزون الحضارم على أنهم مجموعة واحدة من الأغراب على حَدٍّ سواء.

ثمة تغيير آخر أثر على حضرموت بعد الحرب وعكس انتقالاً دراميّاً[٥٨] في أنشطة المهجر. فبعد نهاية الحرب العالمية الثانية، كانت الدول التي شكلت وجهات الحضارم نحو المهجر في شرقي المحيط الهندي تتجه بسرعة نحو الاستقلال، كما صدرت تعليمات صارمة من الدول المستقلة بخصوص الأنشطة المالية لمن عدَّتهم غرباء. وقد أدى فقدان التحويلات من تلك الدول (وهو ما تسبب في انتشار مجاعتين في حضرموت في الأعوام ١٩٤٣-١٩٤٤م، و١٩٤٨-١٩٤٩م)[٥٩]، وفقدان القدرة على الدخول إلى الأسواق في جنوب شرقي آسيا، إلى وقوع كارثة مالية لأناس كثيرين، معظمهم من عائلات السادة والمشايخ الذين كانت لهم مصالح هناك[٦٠]. وهكذا، أُبدل جنوبُ شرقي آسيا وشبهُ القارة الهندية، كوجهتين للحضارم، إلى شرقي أفريقيا وشبه الجزيرة العربية. وبينما كان معظم أفراد الطبقة العليا ينتسبون إلى أرض الوادي -وهم الذين هاجروا إلى شبه القارة الهندية- فإن قرب جنوب شرقي آسيا من حضرموت جعل الرحلة إلى هناك أرخص كثيراً. واقترن ذلك بحقيقة أن بعض هذه الدول استضاف عدداً لا يستهان به من السكان الناطقين بالعربية؛ ما يعني أن المهاجرين الحضارم إلى هناك قدِموا -في الأغلب- من خلفيات اجتماعية أكثر فقراً، وأن غالبيتهم العظمى جاءت من المناطق الساحلية، وكانوا قادرين على الإبقاء

على روابط أقرب بالوطن الأم[٦١]. هذا التحوُّل في ديموغرافية المهجر[٦٢] كان معناه أن نسبة أكبر من الطبقة الاجتماعية المهمشة -حتى ذلك الحين- أصبح في وسعها اكتساب مهارات وجمع ثروة في الخارج، لكنَّ طموحاتهم أُصيبت بخيبة الأمل بسبب عجز إدارة السلاطين عن الوفاء بأماني رعاياها.

حتى منتصف القرن العشرين، كان النشاط السياسي في حضرموت مصطبغاً بالأحادية القطبية التي نتجت عن الصراع الإرشادي العلوي، واقتصر على المستوى المحلي، وأعاقته الطبيعة المتشرذمة للأندية والجمعيات سريعة الزوال. فمعظمها أسسه السلاطين أو عائلات السادة البارزة تأييداً لمصالح أفراد معينين. ومثال على ذلك: منع الازدواج الضريبي. وكانت هذه المصالح قصيرة الأجل، إمّا لنقص الاهتمام، أو لأن نجاحها المبكر أزعج المستعمر والسلطات المحلية بشكل صارخ، ومن ثم منعوها. ومع نهاية خمسينيات القرن العشرين، وبدء ظهور الخريجين الأوائل من مدارس الإصلاح، تزامُناً مع عودة عدد هائل من العمال المهرة، والمهاجرين المتعلمين من جنوب شرقي آسيا، تعمَّق نشاط الجمعيات في حضرموت.

أصبحت المؤسسات الاجتماعية الجديدة في «نهضة حضرموت»، المعروفة بالمدارس والجمعيات والجرائد، التي أطلقت الخطاب الإصلاحي منذ ثلاثينيات القرن الماضي وأربعينياته، أدواتٍ للأفكار القومية، تُوفِّر للناس في كل الطبقات الاجتماعية طريقاً بديلاً للمشاركة في سياسات البلد.

كان نشاط المد القومي في سلطنتي حضرموت نتيجةً مباشرةً لهذه التطورات الاجتماعية والسياسية. كما أن «حادثة القصر» -ويُقْصَدُ بها الشغبُ الذي وقع عام ١٩٥٠م في المكلّا في أعقاب تعيين وزير سوداني (سعيد القدال) محل آخر عُماني قعيطي (سيف بوعلي)- نُظر إليها دائماً على أنها تحريك للمياه الراكدة في السياسات الحضرمية لمناهضة الاستعمار[٦٣]. وهي قد سلطت الأضواء؛ ليس فقط على عدد الوظائف الحكومية التي يتولاها أجانب، ولكن أيضاً على قوة المشاعر الوطنية في حضرموت، وأصبحت حدثاً رفيعاً لمزيد من تسييس الشباب الحضرمي. ومن التداعيات النمطية -خاصة بعد هذه الحادثة- أن لغة الإصلاح تم استبعادها في

صحافة المهجر والصحافة المحلية، وحلت محلها -بصورة قطعية- مفردات قومية تركز على الحاجة إلى تخليص حضرموت من المؤثرات الخارجية. فالمدراس، مثل: المدرسة الوسطى في غيل باوزير، أصبحت تمثل نقاطاً مركزية للنشاط القومي وتجنيد الحركات القومية الناشئة. في تلك المدرسة الوسطى -مثلاً- التي تفتخر بعدد زعماء الحركة القومية في حضرموت، الذين برزوا من بين طلابها، فإن مجموعة الزيتونة أصبحت أرضاً لحركة القوميين العرب[٦٤]. كما ساعد على نشر الأيديولوجية القومية أن المدرسين؛ إما تعلَّموا في -أو أنهم جاؤوا مباشرة من- مصر والسودان والعراق، حيث توفَّرت لهم فرصة الاتصال بالحركات السياسية الرئيسة لكل العرب في ذلك الوقت. وقد أصبح المدرسون المصريون -بصفة خاصة- أداةً وظيفية في نشر الأيديولوجية الناصرية عبر العالم العربي، كما هو الحال مع أولئك الذين أُرسلوا في إعارات، فكانت الدولة المصرية تختارهم مباشرة[٦٥]. وكون الحكومة المصرية هي التي تدفع نفقات مدرسيها، فقد باتوا لا يمكن الاستغناء عنهم في الدول الناشئة التي طمحت إلى تطوير نظام تعليمي حديث يبدأ من الصفر. وفي النهاية، تدخَّل المكتب الاستعماري ليمنع استقدام المدرسين المصريين؛ ما أطلق مزيداً من ردود الفعل[٦٦]، وأثبتت المواقف البريطانية تجاه الشباب المُسيَّس في حضرموت أنها غير مجدية في كل الأحوال.

إن الشك الذي عامل به المستعمر والسلطات المحلية المنشقين الشباب، أو أولئك الذين امتلكوا الجرأة على مجادلة مسؤول حكومي رفيع في مناظرة عامة[٦٧]، كان معناه أن المؤسسة التعليمية ظلت بعيدة من سلطتهم، وأصبحت واحدة من أقوى الأدوات لجلب مؤيدي الحركة القومية[٦٨].

سَمَح ضمُّ حضرموت إلى بِنَى محمية عدن البريطانية بمشاركة الحضارم في الحياة السياسية لمستعمرة عدن، والخوض في المناظرة حول مستقبل الوجود البريطاني في الإقليم، وفي إيجاد نظام فيدرالي في الجنوب العربي[٦٩]. وبعيداً من إدارة منظمتهم في عدن، وهي الجمعية الوطنية الحضرمية، انخرط الحضارم أيضاً في جميع الحركات القومية الرئيسة التي كانت فاعلة في عدن، ولها أدوار قيادية غالباً.

ويمكن أن يُعزى ذلك إلى حقيقة أن النشاط السياسي في عدن كان أكثر حرية منه في حضرموت، حيث حُظرت الأحزاب السياسية. ولكنه يُعزى أيضاً إلى الاعتراف بأن مستقبل الدولة مرتبط -بشكل لا يقبل الفصل- بالتطورات في عدن والمحميات الأخرى. ويبقى من الأولويات: المطلب الإصلاحي القديم بتشارُكٍ أقرب، أو حتى مباشرة الوحدة بين دولتي الكثيري والقعيطي، الذي قُوبل دوماً بالشك؛ خاصة من قِبَلِ الكثيري؛ بسبب التفاوت في حجم السكان والموارد بين الدولتين.

نشب جدال حول أن رابطة الجنوب العربي، هي أول منظمة سياسية عدنية حققت نجاحات ذات قيمة في المجتمع الحضرمي[٧٠]، خاصة بين الذين وقفوا ضد التسارع الذي اتسم به التحديث، ونقصد بهم القبائل والجيل الأكبر من السادة. وكان واحدٌ من زعماء الرابطة القوميين، وهو شيخان الحبشي (١٩٢٠-١٩٩٥م) حَضرمياً. ولكنَّ الرابطة نعمت كذلك بدعم التجار الحضارم الأغنياء في المهجر، وبصفة خاصة من الذين هُم في جدة[٧١]. وحسبما يذكر أحد قادتها المحليين، وهو سالم حسن باجُوَّه (١٩٣٧-٢٠١٣م)، فإنه ناشد الرابطة أن تهتم بالقضايا المحلية، وأن تركز على وحدة الجنوب العربي بأكمله. وحسب نصِّ كلامه: كانت «الرابطة هي المظلة»[٧٢]. على أية حال، فإنه عندما بدأ تأثير الرابطة يخفت في عدن، غالباً نتيجةً لارتباطها بالعائلات الحاكمة المحلية، وعجزها عن صياغة برنامج عمل قومي يمكن تفعيله، حلَّ محلها عددٌ من المنظمات السياسية الجديدة التي استضافتها حضرموت. فعلى سبيل المثال: يبدو أن الحزب الاشتراكي العربي نشأ بسبب روابطه مع جبهة تحرير جنوب اليمن المحتل، وكذلك حزب الشعب الاشتراكي، الذي يبدو أنه نشأ مع صحوة التحركات لتوحيد حركات الجنوب العربي عام ١٩٦٥م. ويجادل كوستينر Kostiner بأن جبهة تحرير جنوب اليمن المحتل كانت محبوبة في حضرموت لبلاغتها المناهضة للمؤسسات القائمة التي تضاربت مع المقاربة الحديثة لرابطة الجنوب العربي، ولأن منافستها الجبهة القومية للتحرير كانت منشغلة بالنضال الداخلي[٧٣]. أما الانقسامات التي ضربت الحركة في عدن حول اللجوء إلى النضال المسلح ضد البريطانيين فقد أدت إلى انقسام الحزب الاشتراكي العربي إلى جناحين: معتدل ومتطرف، وتحوُّل

الولاءات المحلية باتجاه الجبهة القومية للتحرير. وأما علي سالم البيض، زعيم الجبهة الشعبية الديمقراطية، فقد أعلن في عام ١٩٦٦م ولاءه للجبهة القومية للتحرير، وعقب ذلك انضم إلى النضال المسلح في الجنوب العربي.

نشأت الحركة القومية الحضرمية عضوياً من داخل المجتمع المحلي، باعتبارها الوريث الأيديولوجي للمنظمات الإصلاحية الأولى في الثلاثينيات والأربعينات من القرن الماضي. وقد اعتبرت الجبهة القومية للتحرير -بصفة خاصة- أن الصراع الإرشادي-العلوي إنما هو نذير لنوع من الصراع الطبقي الذي كانت تحاربه في جنوب اليمن، وصدَّرت نفسها بوصفها الوريث الروحي المباشر للمصلحين الحضرميين الأوائل[٧٤]. ومع أن الجبهة دخلت في علاقة جدلية مع الحركات الأخرى في الجنوب العربي، إلا أنها لم تتصرف على أنها المتنفس المحلي الوحيد. على أية حال، فإن الطابع القصير الأمد للمنظمات القومية المختلفة أثار تساؤلات حول مدى الدعم الشعبي الذي تتمتع به الجبهة القومية للتحرير. وفي الغالب، كانت تلك أيضاً حال الشخصيات البارزة التي غيرت ولاءها استجابةً للتطورات السياسية في عدن، ولم تزل العضوية الواسعة للحركة تتكون أساساً -حتى ذلك الوقت- من شرائح غير مؤهلة من المجتمع الحضرمي، ولم تضم سوى عدد قليل من مئات المساندين الناشطين. أما التحالف بين القوميين والقبائل التي لم تتأثر -وهي التي زودت الحركة بالقدرة على حشد الدعم فيما وراء المراكز الحضرية- فقد كان أيضاً ذا أهمية مركزية[٧٥]. وزيادة على ذلك، فإن انتشار الصحف منذ خمسينيات القرن الماضي، وعقد اللقاءات بشكل منتظم، أتاح لغالبية السكان مدخلاً إلى الخطاب القومي المتواصل، بل حتى المشاركة فيه[٧٦]. وحينها، اتخذت الحركة القومية الحضرمية من الأحوال السياسية والاجتماعية الخاصة للبلد ملاذاً لها، وهي التي اختلفت عن مثيلاتها التي تبناها القوميون في عدن وفي محمية غرب عدن.

وثمة خاصية تثير الاهتمام ميزت الحركة القومية الحضرمية تمثلت في وجود مجموعة صغيرة (متطرفة) من الماويين[٧٧] بين صفوف مؤيدي الجبهة القومية للتحرير، ومن البارزين فيها: فيصل العطاس، المعروف أيضاً باسم النعيري

(١٩٣٨-٢٠١٤م)، وعباس العيدروس، وكلاهما من أبناء عائلات السادة المعروفة[٧٨]. ويميل البحّاثة في الحركات القومية للجنوب العربي إلى عزو مثل هذه النزعات إلى التأثير على موطن الأفكار التي تحفز المهاجرين، وإلى الاتصالات بين الحضارم والحركات الراديكالية في جنوب شرقي آسيا وزنجبار[٧٩]. ورغم أنه لا يجب التقليل من قيمة تأثير تبادل الأفكار عبر طرق التجارة بمحاذاة المحيط الهندي؛ إلا أن التناقض الذي وقع فيه شباب السادة لتبنِّيهم الأيديولوجية الماوية يمكن أن يُعزى إلى التطورات الداخلية في حضرموت، التي وفَّرت لها الماوية اللغة الأيديولوجية[٨٠] والممارسة الثورية للإسراع في إسقاط النظام التقليدي للطبقة الاجتماعية، وأن ترد على إخفاق النظام السياسي القائم كي تخاطب مطالب الشباب المتعلم، غير أنه محروم من ممارسة حقوقه السياسية.

لم يكن انضمام السادة إلى الطبقة الاشتراكية كافياً وحده للوفاء بتطلعات جيل متعلم، لكنه -في الوقت نفسه- غير قادر على الهجرة بالقدر ذاته من الحرية الذي كانت عليه الهجرة سابقاً إلى بيئة إقليمية تتصاعد فيها النزعة القومية. إن الوحشية التي تعامل بها زعماء الجبهة القومية للتحرير مع السادة، والحماسة التي تحلَّوا بها وهم يُغيِّرون التقاليد المحلية بعد الاستقلال، عكست رفضهم العميق للممارسة المجتمعية التقليدية ومطلبهم الانفصال الجذري عن الماضي[٨١].

وحتى بعد الاستقلال عن بريطانيا، وجدت الجمهورية الشعبية الوليدة لجنوب اليمن أن من الصعب عليها التكامل مع حضرموت في البِنَى المكوِّنة للدولة الحديثة. ورغم أن الأمر حظي بأهمية كبيرة، فإن المرحلة التي عُرفت لوقت قصير باسم: «جمهورية حضرموت الديمقراطية الشعبية» (مايو-يونيو ١٩٦٨م)، التي نادى بها فيصل العطاس ورفاقه الماويون مع دعم صيني صامت[٨٢]، كانت مؤشراً على الإصرار على العصبية الحضرمية.

هذه المرحلة لم تعكس -فقط- الانقسامات الداخلية بين الأعضاء المعتدلين والمتطرفين داخل الجبهة القومية للتحرير، الذين وجدوا ملاذاً لهم في بُعد الأراضي الحضرمية عن الساحل، بل عكست -أيضاً- الدرجة التي بقيت عليها هذه الانقسامات

بعد الانسحاب البريطاني من الإقليم، وخاصة في الجزء الشرقي من البلاد.

***

لقد جاء هذا الفصل محاولةً أوليّةً تجريبيةً ومعرفيةً لمقاربة قضية الوضع الاستثنائي المفترض لحضرموت باعتبارها كياناً سياسيّاً جغرافيّاً، وإسهامها المميز في سياسات سائر الجنوب العربي. وقد حاول استكشاف الظروف الاجتماعية والسياسية التي أدت إلى بروز أشكال خاصة من التماهي، وكذلك تنامي الفكر القومي في حضرموت، ومن هم الفاعلون في هذه التطورات. وكما أوضحنا، فإن التحولات في تجمعات المهجر الحضرمي، وإعادة ترتيب العلاقات الاجتماعية في أرض الوطن أدت إلى ارتفاع صوت الشخصية الحضرمية التي ذهبت إلى ما وراء الارتباطات المبكرة وما قبل الحداثية بوحدتي القبلية والإقليمية. هذا التماهي مع قومية أشمل من القواسم الحضرمية المشتركة تجلّى في ظهور حركة قومية مناهضة للاستعمار، سعت إلى قلب النظام الاجتماعي السياسي القائم، وإصلاح العلاقات التي تولدت عنه. وفي حين ارتبطت الحركة بقوى في منظمات أوسع في الجنوب العربي، فقد ظلت محافظة على الشخصية المميزة لحضرموت.

عندما سُئل فيصل العطاس عن إنجازات ثورة الجنوب العربي، قال بشجاعة -في تعبير لا يُضاهى لمعتقد اشتراكي راسخ-: «لقد جعلنا المهرة يتكلمون العربية، وجعلنا الحضارم يعتقدون أنهم يمنيون، وجعلنا الشعب يطلب راتباً أقل»[٨٣].

إن سرعة الإنجاز لتحقيق التكامل مع أراضي محمية شرق عدن والمجتمعات في سائر الجنوب العربي، ولاحقاً مع اليمن، يبدو أنها أدت إلى فك لغز ميزات نظرة عن قرب على عمليات سياسية محلية عبر الزمن.

الهوامش:

(١) حول استمرارية بقاء «الحضرمية»:

Ulrike Freitag, 'Reflections on the Longevity of the Hadhrami Diaspora in the Indian Ocean', in A. I. Abushouk and H. A. Ibrahim (eds), *The Hadhrami Diaspora in Southeast Asia: Identity Maintenance or Assimilation?* (Leiden, 2009), p. 19.

(2) George Rentz, 'Recent Literature on Hadramaut', *Middle East Journal* 5: 3 (1951), p. 371.

(٣) هكذا عُرفت في أثناء الاحتلال البريطاني - المترجم.

(٤) حول السياسة التقدمية البريطانية في محمية شرق عدن:

R. J. Gavin, *Aden under British Rule, 1837-1967* (London, 1975), p. 301.

(5) Fred Halliday, 'The Formation of Yemeni Nationalism: Initial Reflections', in J. Jankowski and I. Gershoni (eds), Rethinking Nationalism in the Arab Middle East (New York,1997), p.40

(٦) للوصف الجغرافي لحضرموت:

Ruthven W. Pike, 'Land and Peoples of the Hadhramaut, Aden Protectorate', *Geographical Review* 30: 4 (1940), p. 628; and Abdalla S. Bujra, *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town* (Oxford, 1971), p.1.

(7) Ulrike Freitag, 'The Significance of Studying a Trade Diaspora', *ISIM Newsletter* 1 (1998), p. 30.

(٨) تفاوض البريطانيون مع نقيب المكلا وحكمدار الشحر على إلغاء تجارة الرقيق في عامي ١٨٦٣، و١٨٧٣م على التوالي:

William Harold Ingrams, *A Report on the Social, Economic and Political Condition of the Hadhramaut* (London, 1936),p.170.

وللاطلاع على نظرة عامة عن تاريخ العلاقات السياسية البريطانية مع حضرموت:

John Shipman, 'The Hadhramaut', *Asian Affars* 15:2 (1984), p.158.

(٩) مع أن البوجرا (سياسات الطبقية، ص٩) يضع نهاية «الفترة التقليدية» في عام ١٩٤٠م، إلا أنه من المنطقي أن نفكر فيها على أنها فترة انتقالية طويلة الأمد بين النظامين السياسيين: القديم والجديد؛ بدءاً من تأسيس سلالة حكم القعيطي في المكلا عام ١٨٨١م، وانتهاءً بهزيمة ابن عبدات في الغُرْفَة عام ١٩٤٥م، الذي وضع حدّاً لحقبة من مدن الحكم الذاتي المحلية، وأكد سلطة الدولتين -

بعد الانسحاب البريطاني من الإقليم، وخاصة في الجزء الشرقي من البلاد.

***

لقد جاء هذا الفصل محاولةً أوليّةً تجريبيةً ومعرفيةً لمقاربة قضية الوضع الاستثنائي المفترض لحضرموت باعتبارها كياناً سياسيّاً جغرافيّاً، وإسهامها المميز في سياسات سائر الجنوب العربي. وقد حاول استكشاف الظروف الاجتماعية والسياسية التي أدت إلى بروز أشكال خاصة من التماهي، وكذلك تنامي الفكر القومي في حضرموت، ومن هم الفاعلون في هذه التطورات. وكما أوضحنا، فإن التحولات في تجمعات المهجر الحضرمي، وإعادة ترتيب العلاقات الاجتماعية في أرض الوطن أدت إلى ارتفاع صوت الشخصية الحضرمية التي ذهبت إلى ما وراء الارتباطات المبكرة وما قبل الحداثية بوحدتي القبلية والإقليمية. هذا التماهي مع قومية أشمل من القواسم الحضرمية المشتركة تجلّى في ظهور حركة قومية مناهضة للاستعمار، سعت إلى قلب النظام الاجتماعي السياسي القائم، وإصلاح العلاقات التي تولدت عنه. وفي حين ارتبطت الحركة بقوى في منظمات أوسع في الجنوب العربي، فقد ظلت محافظة على الشخصية المميزة لحضرموت.

عندما سُئل فيصل العطاس عن إنجازات ثورة الجنوب العربي، قال بشجاعة -في تعبير لا يُضاهى لمعتقد اشتراكي راسخ-: «لقد جعلنا المهرة يتكلمون العربية، وجعلنا الحضارم يعتقدون أنهم يمنيون، وجعلنا الشعب يطلب راتباً أقل»[٨٣].

إن سرعة الإنجاز لتحقيق التكامل مع أراضي محمية شرق عدن والمجتمعات في سائر الجنوب العربي، ولاحقاً مع اليمن، يبدو أنها أدت إلى فك لغز ميزات نظرة عن قرب على عمليات سياسية محلية عبر الزمن.

الهوامش:

(١) حول استمرارية بقاء «الحضرمية»:

Ulrike Freitag, 'Reflections on the Longevity of the Hadhrami Diaspora in the Indian Ocean', in A. I. Abushouk and H. A. Ibrahim (eds), *The Hadhrami Diaspora in Southeast Asia: Identity Maintenance or Assimilation?* (Leiden, 2009), p. 19.

(2) George Rentz, 'Recent Literature on Hadramaut', *Middle East Journal* 5: 3 (1951), p. 371.

(٣) هكذا عُرفت في أثناء الاحتلال البريطاني - المترجم.

(٤) حول السياسة التقدمية البريطانية في محمية شرق عدن:

R. J. Gavin, *Aden under British Rule, 1837-1967* (London, 1975), p. 301.

(5) Fred Halliday, 'The Formation of Yemeni Nationalism: Initial Reflections', in J. Jankowski and I. Gershoni (eds), Rethinking Nationalism in the Arab Middle East (New York,1997), p.40

(٦) للوصف الجغرافي لحضرموت:

Ruthven W. Pike, 'Land and Peoples of the Hadhramaut. Aden Protectorate', *Geographical Review* 30: 4 (1940), p. 628; and Abdalla S. Bujra, *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town* (Oxford, 1971), p.1.

(7) Ulrike Freitag, 'The Significance of Studying a Trade Diaspora', *ISIM Newsletter* 1 (1998), p. 30.

(٨) تفاوض البريطانيون مع نقيب المكلا وحكمدار الشحر على إلغاء تجارة الرقيق في عامي ١٨٦٣، و١٨٧٣م على التوالي:

William Harold Ingrams, *A Report on the Social, Economic and Political Condition of the Hadhramaut* (London, 1936),p.170.

وللاطلاع على نظرة عامة عن تاريخ العلاقات السياسية البريطانية مع حضرموت:

John Shipman, 'The Hadhramaut', *Asian Affars* 15:2 (1984), p.158.

(٩) مع أن البوجرا (سياسات الطبقية، ص٩) يضع نهاية «الفترة التقليدية» في عام ١٩٤٠م، إلا أنه من المنطقي أن نفكر فيها على أنها فترة انتقالية طويلة الأمد بين النظامين السياسيين: القديم والجديد؛ بدءاً من تأسيس سلالة حكم القعيطي في المكلا عام ١٨٨١م، وانتهاءً بهزيمة ابن عبدات في الغُرْفَة عام ١٩٤٥م، الذي وضع حدّاً لحقبة من مدن الحكم الذاتي المحلية، وأكد سلطة الدولتين -

الكثيري والقعيطي - المعترف بهما بريطانياً بوصفهما سلالتين حاكمتين على أراضيهما.

(10) Spencer Mawby, *British Policy in Aden and the Protectorates 1955-67: Last Outpost of a Middle East Empire* (London, 2005), p. 21.

(11) Rogers Brubaker and Frederick Cooper, 'Beyond Identity', *Theory and Society* 29:1 (2000), p. 2.

(١٢) في الحقيقة هما يطرحان عدداً من المصطلحات المختلفة القادرة على أن تتشارك فيما بينها، العبء الدلالي للهوية، مثل: التصنيف، فهم الذات، العمومية، التواصل، وهكذا دواليك. السابق، ١٤.

(13) Linda Boxberger, *On the Edge of Empire: Hadhramawt, Emigration, and the Indian Ocean, 1880s-1930s* (Albany, 2002), p. 11.

(١٤) السابق، ١٧.

(١٥) يختلف الباحثون بشكل واسع حول قضية التقسيم الإضافي للمساكين اعتماداً على أصولهم العرقية ووظائف خاصة. وهكذا، فإن البوجرا في كتابه: سياسات الطبقية، ص١٣، يشير إلى ثلاث «طبقات اجتماعية» رئيسة، أما كريستيان ليكون، في كتابه: الزمان والمكان والعولمة: حضرموت وحافة المحيط الهندي، ١٨٦٣-١٩٦٧م (جلايهين، ٢٠١٤م)، فيميز بين ست «مجموعات طبقية» (ص٨٠)؛ وأما بوكسبرجر في كتابها: على حافة إمبراطورية، ص١٨، فتذكر سبع «مجموعات هوية»، مع المزيد من التقسيمات الداخلية؛ وأما ميخائيل أ. روديونوف في كتابه: غرب حضرموت البحث الميداني العرقي، ١٩٨٣-١٩٩١ (هيل، ٢٠٠٧)، فيقترح ثماني «طبقات اجتماعية» (ص٢٦).

(16) Robert Bertram Serjeant, 'Social Stratification in Arabia', in R. B. Serjeant (ed.), *The Islamic City* (Paris, 1980), p. 129.

(١٧) العالمية - المترجم.

(18) Sylvaine Camelin, 'Reflections on the System of Social Stratification in Hadhramaut', in U. Freitag and W. G. Clarence -Smith (eds), *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s* (Leiden, 1997), p. 149. See also Bujra, *Politics of Stratification*, p. 142.

(١٩) مثل تلك الممارسات تشمل الألقاب المعطاة، مثل: سيد، وشريفة، وحبيب، وتقبيل الأيدي، وحجز الأماكن المتقدمة في أثناء الاحتفالات الدينية والدنيوية للسادة، ونظام الأنساب، ولبس مجموعة معينة من الملابس، وتطبيق مبدأ الكفاءة في الزواج، وهكذا دواليك. البوجرا، سياسات الطبقية، ص١٥.

(٢٠) السابق، ٢٧.

(٢١) حول وظيفة الحوطة في حضرموت:

Robert Bertram Serjeant, 'Haram and Hawtah: The Sacred Enclave in Arabia', in Abd al-Rahman Badawi (ed.), *Mélanges Taha Hussain offerts per les Amis et ses Disciples a l'Occasion de son 70iéme Anniversaire* (Cairo, 1962), pp. 41-58.

(٢٢) لإعطاء تفصيل عن أهم تلك المهرجانات على مقبرة النبي هود، والتنظيمات والتقاليد الحاكمة

للزيارة، انظر: عبدالقادر محمد الصبان، زيارات وعادات: الزيارة إلى قبر النبي هود.

Abd al-Qadir Muhammad al-Sabban, *Visits and Customs: The Visit to the Tomb of Prophet Hud* (Ardmore, PA, 1998), p. 20.

(٢٣) لمناقشة التقسيمات الاجتماعية الحضرمية اعتماداً على الأنساب: البوجرا، سياسات الطبقية، ٤٧.

(٢٤) لمزيد من التفاصيل حول تاريخ هذا الصراع:

Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadhrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942* (Ithaca, NY, 1999), p.91.

(25) Natalie Mobini-Kesheh, 'The Arab Periodicals of the Netherlands East Indies, 1914-1942', *Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde*, 152: 2 (1962), p. 238.

(26) Abdalla S. Bujra, 'Political Conflict and Stratificationin Hadramaut I', *Middle East Studies* 3:4 (1967), p 371.

(27) William Gervase Clarence-Smith, 'Hadrami Arab Entrepreneurs in Indonesia and Malaysia: Facing the Challenge of the 1930s Recession', in P. Boomgaard and I. Brown (eds), *Weathering the Storm: The Economics of Southeast Asia in the 1930s Depression* (Singapore, 2000), p. 240.

(28) Robert Bertram Serjeant, *The Saiyids of Hadramawt: An Inaugural Lecture Delivered on 5 June 1956 (London, 1957), p. 26.*

(29) Natalie Mobini-Kesheh, 'Islamic Modernism in Colonial Java: The al-Irshad Movement', in U. Freitag and W. G. Clarence-Smith (eds), *Hadrami Traders, Scholars and Staesmen in the Indian Ocean, 1750s to 1960s* (Leiden, 1997), p. 241.

(٣٠) السابق، ٢٤٥.

(٣١) وهو الذي أبرمه هارولد إنجرامز *Harold Ingrams* (١٨٩٧-١٩٧٣م) وزوجته دورين إنجرامز عام ١٩٣٧م، بين أكثر من ١٤٠٠ قبيلة وفصيل يمني جنوبي.

William Harold Ingrams, 'Peace in Hadhramaut, *Jornal of the Royal Central Asian Society* 25:4 (1938), p.537.

(32) Ulrike Freitag, *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut: Reforming the Homeland* (Leiden, 2003), p. 430; and Mobin-Kesheh, 'Islamic Modernism in Colonial Java', p. 246.

(33) Bujra, *Politics of Stratification*, p. 30.

(٣٤) من أجل وصف مفصل للمنهج:

Ulrike Freitag, 'Clubs, Schulen und Presse: Formen und Inhalte des hadramischen Reformdiskrses in Südostasien und im Südjemen (c. 1900-1930)', in D. Rothermund (ed.), *Aneignung und Selbstbehauptung; Antworten auf die europäische Expansion*

(Munich, 1999), p. 72. See also Mobini-Kesheh, 'Islamic Modernism in Colonial Java', p. 243.

(٣٥) عبد الرحمن الملاحي (١٩٣٣- ٢٠١٣)، مؤرخ حضرمي، وعضو في حركة القوميين العرب. في اتصال شخصي معه في الشحر، ١٣ أبريل ٢٠١٠م.

(٣٦) ركزت الصحف الحضرمية داخل حضرموت -في أكثرها- على الموضوعات الدينية والإصلاح، بينما ركزت منشورات المهجر على التعليم والأوضاع في الوطن. للاطلاع على الصحافة في أرض الوطن:

Ulrike Freitag, 'The Early Press of Hadramaut, 1900-1967', in A. Pistor-Hatam (ed.), *Amtsbatt, Vilayet, Gazetesi und unabhängiges Journal: Die Anfänge der Presse in Nahen Osten*, (Frankfurt, 2001), p. 149.

ولمعرفة مقابله في المهجر:

Mobini-Kesheh, 'Arab Periodicals of the Netherlands East Indies', p.245.

(٣٧) في كتابه:

Imagined Communities : Reflections on the origin and Spresd of Nationalism (London, 2006).

يدير بندكت أندرسون نقاشاً أخاذاً حول دور الأدب المطبوع في إيجاد إحساس عميق برفقاء الوطن المفصولين بعضهم عن بعض بسبب المكان والزمان (ص٣٦).

(38) Lekon, *Time Space and Globalization*, p. 64; and Bujra, *Politics of Stratification*, p. 49.

(39) Freitag, *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut*, p. 400.

(40) William Harold Ingrams and Doreen Ingrams, 'The Hadhramaut in Time of War', *Geographical Journal* 105: 1/2 (1945), p. 11.

وللاطلاع على تاريخ هذا الصراع: Boxberger, *On the Edge of Empire, p. 220*

(٤١) ثمة حاله تُظهر سمات اختلاف الطرق التي استوعب بها المحليون والأجانب الصلاحيات السلطانية، وهي الحادثة التي روتها دورين إنجرامز عندما سألت أحد رجال القبائل عن تبعيته لأي من السلطانين، فإذا به يسحب خنجره ويصرخ: «أنا لست تابعاً لأي أحد!».

A Time in Arabia (London, 1970), p. 75

(42) John M. Willis, 'Making Yemen Indian: Rewriting the Boundaries of Imperial Arabia', *International Journal of Middle East Studies 41:1 (2009), p. 33.*

حيث يصف الطريقة المتصنعة للبريطانيين في تلقّي طلبات زعماء القبائل في محميات الجنوب العربي والانفتاح البريطاني تجاه السلطان عوض بن عمر القعيطي (حكم ١٩٠٢ - ١٩٠٩م)، الذي كان بين رؤساء المحميات الذين دُعوا إلى دلهي عام ١٩٠٣م لحضور مجلس الأمراء الهندي احتفالاً بتتويج الملك إدوارد السابع.

(٤٣) فريا ستارك (١٨٩٣م-١٩٩٣): مستكشفة من أصل بريطاني/ إيطالي، كتبت أكثر من اثني عشر كتاباً عن رحلاتها إلى الشرق الأوسط وأفغانستان - المترجم.

(44) Frya Stark, *A Winter in Arabia* (London, 1940), p. 168.

(٤٥) لمناقشة التغييرات في النظام الاجتماعي القائم التي أتت بها المنظومة السياسية الجديدة: البوجرا، **سياسات الطبقية**، ١٣٢.

(٤٦) حول القومية في سياق استعماري:

Partha Chatterjee, 'Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?', in *The Partha Chatterjee Omnibus* (New Delhi, 2010), p.42.

(٤٧) إن ترجمة ثلاث قصائد متبادلة بين الأحمدي وابن هاشم يمكن أن نجدها في دراسة فلاج ميلر، وأولريك فريتاج: ثلاث قصائد في الشأن البريطاني في اليمن ١٩٣٧م، في:

C. Amin, B. Fortna and E. Frierson (eds), *The Modern Middle East: A Sourcebook for History* (Oxford, 2006), p. 493.

وللاطلاع على الأصل العربي للقصائد الثلاث، انظر الرابط:

http://yafeah.net/vb/archive/index.php/t-41.html

وحول دور الشاعر باعتباره مصدراً للسلطة في حضرموت:

Mikhail A. Rodionov, 'Poetry and Power in Hadramaut', *New Arabian Studies* 3 (1996), p.118.

(48) Ulrike Freitag, 'A Poetic Exchange about Imperialism', in L. Edzard and C. Szyska (eds) *Encounters of Words and Texts: Intercultural Studies in Honour of Stefan Wild on the Occasion of His 60th Birthday* (Hildesheim, 1997), p. 210.

(٤٩) راجع السطر السابع من القصيدة في دراسة ميلر وفريتاج: **ثلاث قصائد**، ص ٤٩٤: راحت جهة لحقاف لحمة راس سرحت بالبرود (لقد ضاعت أرض الأحقاف، كقطعة لحم بترتها فأس، وتركتها وحيدة في البرد).

(50) William Harold Ingrams, *Arabia and the Isles* (London, 1966), p. 231.

كان طريق الكاف، المعروف أيضاً بالطريق الشرقي، من تريم إلى الساحل قد تبناه وموّله السيد أبو بكر ابن شيخ الكاف (١٨٩٠-١٩٦٥م). وكان الكاف مفيداً في إقناع قبائل عدة ليوقعوا هدنة إنجرامز، وغالباً من خلال دوافع مالية.

(٥١) ثمة مثال متكرر في الأدبيات المعاصرة، هو بناء الطرق التي أثرت على موارد دخل رجال القبائل، إما باعتبارهم جمّالين، أو يُؤمّنون الحماية للمسافرين. وقد أصبحوا مصدراً دائماً لاستياء الإنجليز.

(٥٢) البوجرا، سياسات الطبقية، ١٣٩.

(٥٣) السابق، ١٤٩.

(٥٤) السابق، ١٢٧: «قدم كل من الأشخاص والأفراد معاريض ضد القرارات الشرعية وغيرها إلى المستشار السامي المقيم، وإلى السلطان، وإلى الوزير، تعرض أشكال الفوضى فيما يتعلق بمصدر السلطة النهائية».

(٥٥) فيما يخص فيلق البدو الحضارم:

Cliff Lord and David Birtles, *The Armed Forces of Aden and the Protectorate, 1839-1967* (Solihull, 2011), p. 43.

(56) Walter Dostal, 'Vorläufige Ergbnisse einer Untersuching zur Feststellung der politischen Meinungsbildung in Südarabien', *Mitteilungen der Anthropologischen Gesselschaft in Wien 95* (1965), p. 17.

(٥٧) عبدالله باعطوة، الأمين العام السابق لرابطة الحضارم في شرق أفريقيا، في اتصال شخصي في تريس، ١٩ أبريل ٢٠١٠م.

(٥٨) سريعاً ومفاجئاً – المترجم.

(59) Christian Lekon, 'The Impact of Remittances on the Economy of Hadhramaut, 1914-1967'in Freitag and Clarence-Smith, *Hadhrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean*, p. 270.

(٦٠) تصف مارجريت لوس –زوجة حاكم عدن، السير وليم لوس– بمرارة شديدة في يومياتها لقاءً لها في سيئون مع سيد، هو السير أبو بكر بن شيخ الكاف، الذي فقد نهاية عام ١٩٥٦م معظم ثروته في سنغافورة، فلم يعد قادراً على تقديم واجب الضيافة الذي اعتاده سابقاً للزوار الأجانب.

Margaret Luce, *From Aden to the Gulf: Personal Diaries, 1956-1966* (Salisbury, 1987), p. 17.

(61) Boxberger, *On the Edge of Empire*, p. 47.

(٦٢) الديموغرافيا هي تكوين كتلة سكانية معينة – المترجم.

(63) Freitag, *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut*, p. 485.

وهو يقدم وصفا مملاً للحادثة، التي ادَّعوا أنها حصدت حياة ما بين ٨– ١٨ شخصاً.

(٦٤) محمد سعيد مديحج، المدرسة الأم: المدرسة الوسطى بغيل باوزير، عدن: ١٩٩٨م، ص١٠٧.

في اتصال شخصي مع عبدالرحمن الملاحي الذي تخرج في المدرسة الوسطى عام ١٩٥٣م.

(65) Gerasimos Tsourapas, 'Nasser's Educators and Agitators across *al-Watan al-'Arabi:* Tracing the Foreign Policy Importance of Egyptian Regional Migration, 1952-1967', *British Journal of Middle Eastern Studies* 43: 3 (2016), p. 330.

(66) Michel Crouch, *An Element of Luck: To South Arabia and Beyond* (London, 1993), p. 163; and Freitag, *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut*, p. 509.

(67) Sir Hugh Boustead, *A Review of Progress: Memorandum on Administrative and Agricultural Development in Easterm Aden Protectorate, 1949-1958* (Mukalla, 1958), p. 58.

(٦٨) حيدر أبو بكر العطاس، في اتصال شخصي معه في لندن، ٢٨ فبراير ٢٠١١م. وكانت بعثته للدراسة في المملكة المتحدة قد أُلغيت بعد اشتراكه في مظاهرة في المكلّا احتجاجاً على زيارة حاكم عدن، السير تشارلز جونستن، عام ١٩٦٢م، فقامت حركة القوميين العرب بتمويل دراسته في

القاهرة حيث أصبح الأمين العام لجمعية الطلاب اليمنيين.

(69) Peter Hinchliffe, John T. Ducker and Maria Holt (eds), *Without Glory in Arabia: The British Retreat from Aden* (New York, 2006), p. 24.

(٧٠) محسن محمد أبو بكر بن فريد، **محطات رئيسية في مسيرة حزب الرابطة**، د. ن، ٢٠٠٩م، ٣٧.

(71) Freitag, *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadramaut*, p. 517; and Joseph Kostiner, *The Struggle for South Yemen* (London, 1984), p. 43.

(٧٢) سالم حسن باجُوَّه (١٩٣٧ - ٢٠١٣م)، اتصال شخصي معه في المكلّا، ١٥ أبريل ٢٠١٠م.

(73) Kostiner, *Struggle for South Yemen*, p. 134.

(74) Helen Lackner, *PDR Yemen: Outpost of Socialist Development in Arabia* (London, 1985), p. 36.

(75) Freitag, *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut*, p. 501.

(٧٦) السابق، ٥٠٤.

(٧٧) هم الذين اتبعوا النظريات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي وضعها ماوتسي تونج (١٨٩٣ - ١٩٧٦م)، والتي سادت حركات التحرُّر في الخمسينيات. وماو، هو مؤسس جمهورية الصين الشعبية ورئيس الحزب الشيوعي الصيني من عام ١٩٤٩ حتى وفاته عام ١٩٧٦م- المترجم.

(٧٨) لقراءة المزيد عن فيصل العطاس (١٩٣٨-٢٠١٤م):

Thanos Petouris, 'Faisal al-Attas: The Maoist Sayyid', *British-Yemeni Society Journal* 22 (2014), p. 32.

(79) Joseph Kostiner, 'Arab Radical Politics: Al-Qawmiyyun al-Arab and the Marxists in the Turmoil of South Yemen, 1963-1967', *Middle Eastern Studies* 17:4 (1981), p. 466.

(٨٠)الفكر الجمعي - المترجم.

(٨١) للمزيد عن المعاملة الوحشية للسادة بعد الاستقلال:

Engseng Ho, *The Graves of Tarim: Geneology and Mobility across the Indian Ocean* (Berkley, 2006), p. 311.

وللاطلاع على مجموعة القرارات حول: تنظيم العادات الاشتراكية وتقاليد ما بعد الاستقلال:

Mikhail A. Rodionov and Hanne Schönig, *The Hadramaut Documents, 1904-51: Family Life and Social Customs under the Last Sultans* (Beirut, 2011), p 245.

(82) Lillian Craig Harris, *China Considers the Middle East* (London, 1993), p. 115.

(٨٣) مقتطف من كلام فيصل العطاس، في:

Ho, *Graves of Tarim*, p. 311.

٣

حضرموت: البنية الاجتماعية والزراعة والهجرة

هيلين لاكنر

مثل جميع مناطق اليمن، تحتفظ حضرموت بخصائص تميزها من بقية المحافظات. وينصبُّ التركيز الأساس لهذا الفصل على الإصلاحات الاشتراكية للأراضي، التي تمت في سبعينيات القرن الماضي، وكيف أنها ميَّزت العلاقات الاجتماعية والمُدركات الذاتية للمجموعات المختلفة، وكيف أن الرجوع عنها بعد الوحدة غيَّر الأوضاع هناك. وأخيراً: أُقَدِّمُ شرحاً غير نهائي للعلاقة بين هذه التغيرات في الموقف السياسي الاجتماعي الراهن للإقليم.

جميع الباحثين -أو جُلُّهم على الأقل- يُعيرون قضية الهجرة من المنطقة بعض الاهتمام. وهم يُعزونها -عموماً- إلى عاملين رئيسين: الحرب الأهلية والفقر[1]؛ بينما يذهل الزائر العابر لحضرموت في أواخر القرن العشرين، وخاصة حضرموت في الداخل، ممّا يرى من ثروة ظاهرة في المنطقة، تلوح في الخضرة، والزراعة بالري، وبساتين النخيل بمحاذاة فيلات وقصور مبهرة بُنيت من الطوب اللَّبِن (الطيني)، وهذه -في معظمها- مَوَّلتها عائدات الهجرة، ومثلت نتائج لحظة معينة من الزمن: النصف الأول من القرن العشرين.

يعتمد هذا الفصل جزئيّاً على بعض الأدبيات حول الإقليم، لكنَّ المعرفة تأتي -أساساً- من المدة التي قضيتُها في حضرموت بدءاً من ثمانينيات القرن الماضي

وحتى العقد الأول من هذا القرن. وبصفة خاصة، حين عملتُ وعشتُ في حضرموت عدة سنوات في أواخر تسعينيات القرن الماضي، وأتاحت لي هذه المدة فرصةً عظمى لتتبُّع التغييرات التي طرأت على البنية الاجتماعية، وملكية الأرض، والمفاهيم عبر نصف القرن السابق.

البيئة الاجتماعية الحضرمية

جاء كتاب عبدالله البوجرا (عام ١٩٧١م) عن البيئة الاجتماعية الحضرمية عملاً رائداً حول الطبقية الاجتماعية. وقد قدَّم المجتمع الحضرمي على أنه يتكون من ثلاث طبقات رئيسة، في داخل كل منها تقسيمات فرعية. وهذه الطبقات، هي:

- **السادة**، وهم الذين يَدَّعُون أنهم من سلالة الرسول [صلى الله عليه وسلم]، ولهم المكانة الأعلى في المجتمع.
- **المشايخ**، أو القبائل، التي يقسمها البوجرا إلى مجموعتين فرعيتين. وهو يعزو وضع الطبقة الأولى إلى العلوم الدينية ونَسَبِ الأجداد إلى رجال لهم قداسة، أما الطبقة الثانية، فهي تضم رجال القبائل الذين يَدَّعُون أنهم ينتسبون إلى قحطان. وهو يُصنِّف هاتين المجموعتين في المستوى الطبقي نفسه، مع أنه يضع طبقة السادة في مكان أعلى من طبقة المشايخ بفضل علمهم.
- أما المجموعة الثالثة، فتضم جميع العناصر الدنيا في المجتمع، ومنها جماعة المزارعين (الحرثان)، ومجموعة الخدم، ثم أولئك الذين ينخرطون في خدمات المهرجانات و يُسمَّون «الصبيان»[٢].

ولقد ظل كتاب البوجرا مرجعاً رئيساً حول البنية الاجتماعية الحضرمية، رغم أنه يثير عدداً من القضايا التي لم يجد لها حلّاً: فهو لا يضم التجار أو العبيد، وهما قطاعان مهمان في حضرموت، كما يعتمد بشكل شامل على قطاع من الأنساب أو علاقات الأقارب. وأخيراً، بينما قائمته قد تكون صحيحة بالنسبة إلى مدينة حُرَيْضَة في أوائل ستينيات القرن الماضي، فإن دراسات أخرى أظهرت أن تصنيفه لا يمكن استخدامه دون تعديلات في أماكن أخرى من حضرموت. وعلى سبيل المثال: تشير سيلفين

كاملين Sylfaine Camelin، إلى أن هذه البنية الاجتماعية لا يُعاد إنتاجها في الشحر، وهي مدينة حضرمية ساحلية، عَمِلْتُ فيها في تسعينيات القرن الماضي. وتشير أيضاً إلى أن نظرة بوجرا تأثرت بشكل واضح بالمكان المحدد للذين زودوه بالمعلومات حول تلك المنظومة الهرمية، وبالقدر نفسه من التأثُّر: توقيت عمله الميداني. وفي تجربتها: كانت هناك مجموعة أخرى، هي الحضر، أو الذين سكنوا الحضر، وهي تشير أيضاً إلى كُلٍّ من قطاعي العبيد والجنود، وهما مميزان، رغم أن كليهما يعملان باعتبارهما عسكريين[٣].

ومع أن هاتين الدراستين تُظهران أن هناك بعض التنوع البنيوي، فإنه من المفيد أن نشير إلى دراسة أكثر عمومية للبيئة الاجتماعية في اليمن قام بها جوزيف تشيلهود Joseph Chelhod، وهي تغطي تلك البيئة كاملة؛ بما في ذلك القطاعات التي أشار إليها بوجرا وكاملين. يقدم تشيلهود القائمة الشاملة التالية المنسوبة إلى القطاعات الاجتماعية: السادة -وهم علماء الدين-، والقبائليون -وهم رجال القبائل (ويشملون مُلّاك الأراضي، والمزارعين)-، والتجار، والحرفيون، والأنادل (وهم المنادون، والنساجون، والحلاقون... إلخ)؛ وأخيراً: الخدم (وهم الخدم من أصل أفريقي)[٤].

ما تظهره هذه الدراسة والدراسات الأخرى، هو:

أولاً: أن هناك تعديلات في هذه البنية في أجزاء مختلفة من اليمن.

وثانياً: أن أوصاف الباحثين وتعريفاتهم تأثرت بواقع عملهم الميداني، لكنَّ جميع المؤلفين يتفقون على أن هذه القطاعات يُفترض أن تكون متقاربة وترتبط بالنسب -أي إنها تتحدد بالميلاد-، وأن كل مجموعة تتزاوج فيما بينها، أي تتزوج من داخل الأسرة فقط، رغم أن الناس ضمن المجموعات المتساوية يمكن أن يتزاوجوا فيما بينهم.

بدايةً، من الجدير بالملاحظة أن البِنْيَةَ اليمنيةَ تبدو أقل صرامة من البنية الهندية، رغم أن كلتيهما تركز على منع الزواج بين المجموعات. وفي الحالتين، على أية حال، بما أن المجتمع اليمني أبوي النسيج، فإن الرجال يستطيعون أن يتزوجوا نساءً أقل منهم مرتبة دون أن يتأثر وضعهم الاجتماعي، وهم بذلك يرفعون مرتبة الزوجة وأطفالها، في حين أن المرأة التي تتزوج رجلاً من طبقة أدنى من طبقتها سوف يتأثر

وضعها هي نفسها ووضع أطفالها.

تحدى المتخصصون في علوم الإنسان -زمناً طويلاً- هذه القطاعات «الثابتة» التي غالباً ما قُورنت بنظام الطائفة الهندية، ويُعَدُّ كتاب لويس دمون Louis Dumont: الترتيب الهرمي الإنساني: النظام الاجتماعي المغلق لبعض عائلات الهند *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*، الذي جُوبه بانتقاد واسع لتقديمه مقاربةً شديدة الصرامة، مثالاً على ذلك. في كلتا حالتَي اليمن والهند، من الواضح أنه، بمرور الوقت، وبغض النظر عن البيان الأيديولوجي بما يؤكد العكس، فإن الحركة بين هذه القطاعات ما فتئت تحدث؛ حتى وإن لم تكن منتظمة جدّاً.

وتُظهر هذه الدراسات بوضوح أن هناك منفسحاً من الاختيارات، وأن هذا النظام لم يتم إقراره عالمياً مسبقاً. وتُظهر أيضاً أن أوصاف الباحثين وتعريفاتهم تأثرت بتجاربهم في العمل الميداني. وبينما لا تؤثر الثروة في وضع الطبقة، من حيث المبدأ، فإنها في الممارسة الفعلية قد تجعل أفراد الطبقة الأدنى قادرين على تطوير أوضاعهم بشكل لا يمكن إغفاله. إن الانخراط في أنشطة معينة لا يؤدي -بالضرورة وتلقائياً- إلى هبوط الطبقة الاجتماعية للفرد. والمثال الأوضح يخص مجموعة العاملين في التجارة؛ فالتجار الذين لم يكونوا -بصفة خاصة- في مجموعة اجتماعية عُليا، غيَّروا وضعهم بشكل معتبر بمرور سنوات القرن الماضي. وثمة ظاهرتان رئيستان تسبَّبتا في إحداث هذا التغيير؛ الأولى: هي أن انخراط الناس، من طبقات عليا و أخرى سفلى، في التجارة أكد أن ذلك النشاط لم يَعُدْ مرتبطاً بالأفراد من الطبقات الدنيا. فالسادة من وادي حضرموت في جنوب شرقي آسيا مثال ناصع يُظهر إمكانية احتفاظ المرء بمكانته في الطبقة العليا بينما هو يعمل في التجارة[٥]. والثانية: قدرة بعض التجار - بغضِّ النظر عن أصولهم الاجتماعية- على تحقيق الثَّراء لأنفسهم بشكل مُعتبر مكَّنهم من الارتقاء إلى مرتبة أعلى. إن الأهمية المتزايدة للثروة، باعتبارها مؤشراً للوضع الاجتماعي، محتلَّةً دورَ المعرفة الدينية أو العوامل الثقافية، أسهمت بشكل ذي دلالة في إحداث هذا التغيير، ويمكن نسبة ذلك إلى تأثير المعايير الجديدة التي استُورِدَتْ من الخارج، جنباً إلى جنب مع تغييرات جوهرية في اقتصاد الدولة والبنى السياسية.

الجوانب الاجتماعية لامتلاك الأرض حتى عام ١٩٦٧م

وَفْق ما يرى عبدالله البوجرا، وتؤكد ذلك تجربتي الشخصية: كانت ملكية الأرض قُبَيْل المرحلة الاشتراكية لجمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية محصورةً -أساساً- في مجموعتين اجتماعيتين، هما: السادة، والقبائل. وعلى غير العادة في غرب الوادي، فإن أناساً من الطبقة الدنيا من الذين عاشوا تقليديّاً في المنطقة وزرعوا فيها أرضاً لقرون -وهم الذين يسميهم البوجرا: «الحرثان»؛ أي الذين يحرثون الأرض ويزرعونها- امتلكوا هم كذلك أرضاً. وكما يوضح البوجرا:

> حتى تأسيس دولة القعيطي لم يُسمح للصبيان أو الخدم بامتلاك الأرض أو الحصول على نصيب من محصولها. وكان يُفترض أن يقوموا بتنفيذ مهامهم التقليدية والوضيعة. ولا تستطيع أي مجموعة أخرى أن تبيعهم أرضاً في تلك الفترة. ولكنْ، عندما نشأت الدولة الجديدة، تأسس نظام رسمي للمساواة القانونية؛ ومنذ ذلك الحين أصبح بمقدور أيٍّ من الصبيان أو الخدم أن يشتري أرضاً. وهذا يعني أن جميع الأراضي التي امتلكتها هاتان المجموعتان قد تمت حيازتها حديثاً[٦].

ثمة مؤشرات من مُجمل الدراسات ذات الطابع المحلي تفيد بأن الملكية الشاملة للأراضي في غرب الوادي الرئيس كانت مختلفة أكثر؛ ففي الوسط كان يغلب على الوادي سيطرة القبائل، وفي الشرق كان معظمه تحت ملكية السادة. وبالتأكيد، من المهم أن نضع في الحسبان أنه حدثت تغييرات عبر هذه الفترة، خاصة فيما يتعلق بتركيز الثروة في الأُسر التي ضمت مهاجرين ناجحين، والفقر المدقع لأولئك الذين عجزوا عن الهجرة. لقد كان الفقر هو الدافع الرئيس للهجرة، وبعض الأسر -خاصة الأشهر بين عائلات السادة، مثل: الكاف من تريم، والعطاس من حُريضة- أصبحوا أثرياء، وزادت سطوتهم وملكيتهم للأراضي الزراعية[٧]، ومن ثَمَّ، الحفاظ على مرتبتهم العليا، بل السعي إلى ترقيتها كما يشهد بذلك كثير من قصص الرحالة، بالقدر نفسه الذي نجد عليه موقف السلطات الاستعمارية تجاه أعضائها البارزين[٨]. لكنَّ الهجرة كانت نشاطاً يستطيع أن يقوم به أي شخص، بشرط أن يجمع المبالغ

اللازمة لتمويل رحلته. أما مقدار الثراء الذي حققوه في جنوب شرقي آسيا أو في شرقي أفريقيا فقد اعتمد -أساساً- على اتصالاتهم ودعم شبكات الأعمال التي ميزت «السادة» الذين استخدموا سلطتهم الدينية ليضمنوا وظائف جيدة في الأراضي التي استقرُّوا فيها، إضافة إلى تجارتهم وأعمالهم الأخرى.

توافر مؤشر تقريبي لملكية الأرض عام ١٩٤٧م من خلال البيانات الخاصة بالقروض الزراعية، ورغم كون هذه البيانات هي معلومات حول المقترضين الذين كانوا نشيطين في الزراعة وتشمل كلّاً من المُلّاك والقائمين عليها، فإنها -أيضاً- تُعطي إشارة من بعيد عن الموقف في أجزاء مختلفة من الوادي.

جدول٣. ١: النسبة المئوية للقروض الزراعية طبقاً لعدد المقترضين
(وليس بالضرورة المالكين) لعام ١٩٤٧م

	السادة والمشايخ	القبائل	المساكين
جميع مناطق حضرموت	١٠	٣٠	٦٠
الغرب (شبام) مناطق الحبوب	١١	٥٨	٣١
الوسط (سيئون وتريم) مناطق التمور	٧	٢٠	٧٣
الشرق (عينات)	١٦	١٩	٦٥

المصدر: كريستيان ليكون، الزمان والمكان والعولمة، ص١٦٠

فيما يتعلق بعلاقات القبائل بالأرض: يناقش كريستيان ليكون القضية بطريقة غير تاريخية بعض الشيء، بأن يجمع معاً جميع الفترات بين ١٨٦٣ و١٩٦٧م، في أثناء الفترة التي يقول عنها:

إن الأسرة الممتدة[٩]، التي طلبت المساعدة من العمال الزراعيين من غير القبائل دفعت أجورهم نقداً أو بجزء من المحصول. كان هؤلاء العمال هم الوحدة الإنتاجية الرئيسة... وكان «أبناء النسب الواحد» يمتلكون الأرض بشكل جماعي... بينما ملكية فرز الأراضي المفردة يمتلكها رب الأسرة

وحده. هذه الأراضي أمكن تأجيرها، أو بيعها، رغم أن موافقة أعضاء الذرية الواحدة كانت ضرورية إذا ما استدعى ذلك دخول فرد من خارج النَّسَب. تسبب إهمال زراعة المحاصيل في ضياع تلك الأراضي على المدى البعيد. وكان يتم توريث ملكية تلك الأراضي من الأب إلى الابن...[١٠].

باختصار، يمكن القول: إن الوضع الأساسي قبل الاشتراكية كانت ملكية الأراضي فيه حكراً على القبائل والسادة في معظم حضرموت، رغم أنه وُجدت بعض الاستثناءات؛ فقد يمتلك السكان الأصليون في منطقة ما -الذين تعود أصولهم إلى مجموعات أخرى- بعض الأراضي. وللتعريف: فإن السكان الأصليين تُستبعد منهم المجموعات الأدنى منزلةً، الذين يُعتقد بشكل واسع أنهم أتوا من أفريقيا في القرون الماضية باعتبارهم «عبيداً»، رغم أنه لا توجد دراسات دقيقة توضح هذه الأصول.

إصلاح ملكية الأراضي في عهد جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية: التغيُّر الاجتماعي

كانت جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، هي النظام الاشتراكي الوحيد في شبه الجزيرة العربية، وربما في العالم العربي كله. ورغم الصراعات السياسية الضارية التي فتَّتت النُّخب السياسية، أسَّست الجمهورية نظاماً اجتماعيّاً وسياسياً مستقرّاً وعادلًا في المناطق الزراعية. فقد استهلَّ قانون إصلاح الأراضي الذي صدر عام ١٩٧٠م تغييراً مفاجئاً في العلاقات الاجتماعية في المناطق الريفية، بما في ذلك حضرموت -خاصة في منطقة الوادي- إذ خُفض سقف ملكية الأرض الزراعية إلى عشرين فداناً (٨,٣ هكتارات)[١١] من الأراضي المروية، وأربعين فداناً (١٦,٦ هكتاراً) من الأراضي التي ترويها مياه الأمطار، لكل أسرة.

أما المزارع الضخمة التي كانت في الماضي ملكاً للنُّخب المحلية فقد صُودِرت بشكل مؤثر، رغم وجود آلية للتعويض المالي بالقانون، وبذا أصبحت جميع الأراضي ملكاً للدولة. وأما الأراضي الزراعية فإنها؛ إمّا قُسمت بين مستأجريها، أو حُوِّلت إلى مزارع تابعة للدولة.

أدّت آلية تنفيذ القانون دوراً اجتماعيّاً وسياسيّاً رئيساً، وكان هذا -بصفة خاصة- في المساحات التي تزرع القطن في منطقة أبين؛ حيث كان معظم المشاركين في زراعة المحاصيل والعمال جيلاً ثانياً أو ثالثاً من سهل تهامة، وفي حضرموت؛ حيث كان للسادة -بصفة خاصة- سيطرةٌ أيديولوجية في السابق من خلال وضعهم الديني، وسيطرة فعلية -بالقدر نفسه- على الطبقة الدنيا من زُرَّاع الأراضي من خلال امتلاكهم الأرض وسيطرتهم على المياه.

ومن أجل تقوية وضع المنتفعين من قانون إصلاح الأراضي، ولإظهار التغييرات الأساسية في موازين القوى السياسية في البلد، تكفَّل جناح اليسار في الجبهة القومية للتحرير بشنِّ انتفاضات، وتم تشجيع المنتفعين من أبناء الطبقة الدنيا على طرد مُلَّاك الأراضي التي كانوا يعملون فيها فعليّاً، وشملت عمليات الطرد في بعض الحالات عنفاً وتصرُّفاتٍ من شأنها تحقير المُلّاك. ومن ذلك ما وقع في فُوّة، في حضرموت الساحلية، وفق الأحداث التي سجلها الصحفي الفرنسي إريك رولو Eric Rouleau، التي لحظ فيها، وهو هنا يقتطف من أقوال من قابلهم:

> لم يتم تطبيق الإصلاح الزراعي في حضرموت، والمنتفعون أنفسهم لا يريدون تلك الأراضي؛ «إذ أصابهم الشلل التام بسبب رعبهم من الإقطاعيين مع الفهم الخاطئ للدين...». إن مهمتنا (بنصِّ ما قاله العمال) هي أن نفرض قانون الإصلاح الزراعي كما ينبغي على الإقطاعيين الكبار[١٢].

كان هناك شكلان لاستغلال الأرض: فبعض المُلّاك الجُدد لأراضي الفرز الصغيرة تم جمعهم معاً في تعاونيات، تكون «عضويتها إجبارية على جميع الأشخاص المنتفعين من الإصلاح الزراعي للدولة، وقد تشمل العضوية أيضاً أفراداً مُلّاكاً صغاراً بخلاف هؤلاء المنتفعين بأراضي الدولة والإصلاح الزراعي»[١٣]. كما أن عدداً قليلاً استمروا في زراعة الأرض باعتبارهم من صغار المُلّاك؛ وحُوِّلت مساحات أخرى إلى مزارع ضخمة تابعة للدولة، عُومل فيها المزارعون وكأنهم عمال في مصنع وحصلوا على أجور شهرية.

وبحلول عام ١٩٨٨م كان هناك في حضرموت عشر مزارع حكومية تزرع عشرة

آلاف فدان[١٤]، وإحدى عشرة من التعاونيات تزرع ١٤٧ ألف فدان[١٥]. وكان متوسط ملكية الأسرة من الأرض ثلاثة فدادين ونصف الفدان في أواسط ثمانينيات القرن الماضي؛ ما يفيد بأن أسقف التملك التي أرساها قانون إصلاح الأراضي كانت أعلى بكثير من الأراضي الموجودة. وحتى وقتها، كان غالبية مُلّاك الأراضي (١٨,٣٧٢) من أصحاب الملكية الخاصة، بينما كان هناك ٣,٤٢٥ من مُلّاك التعاونيات[١٦]، أي الأشخاص الذين يقومون بزراعة أرضهم بشكل جماعي. ويُظهر هذا بوضوح إلى أي حدٍّ كان حجم الحيازة صغيراً، وأن الأرض الزراعية الموجودة -عموماً- قليلة للغاية لتُوَفِّرَ مستويات معيشية كريمة.

أما المياه، التي لا تقل عن الأرض أهمية بالنسبة إلى الزراعة، وغالباً ما تكون نادرة في بلد قاحل مثل اليمن، فقد تم تأميمها بشكل فاعل، وكانت تديرها وزارة الري التي سيطرت على جميع أجهزة الحفر، وثبت أن هذا مهم في حضرموت بصفة خاصة، حيث الغالبية العظمى من المحاصيل تُروى بها، كما أن المياه الجوفية متوافرة. وقد أُنشئت مشاريع بتمويل من الاتحاد السوفيتي والبنك الدولي لتطوير القدرات الزراعية الكامنة في وادي حضرموت، ولزيادة المساحات التي كانت تُروى، وذلك بتركيب مضخات أقوى وحفر شبكات قنوات مياه أطول. وقامت هذه المشاريع بِدَقِّ مواسير إلى أعماق بعيدة وزُوِّدت بمضخات تعمل بالديزل، وكانت شبكات الري تُدار على مستوى التعاونيات أو يديرها مديرو المزارع الحكومية.

وبينما لم تكن التعاونيات تقليداً جديداً -فبعض التعاونيات الناجحة كان قائماً قبل الاستقلال، مثل التعاونية التي كانت تزرع التبغ في غيل باوزير وفي حضرموت الساحلية- فإنها تغيرت بعد قانون إصلاح الأراضي، إذ ازداد عدد المُلّاك الصغار بشكل كبير، وأُلغيت ملكيات الأراضي الشاسعة التي سيطر أصحابها سابقاً على المؤسسات[١٧]. وفيما يخص الوادي، كانت القضية الرئيسة، هي نقل ملكية الأراضي من السادة إلى المجموعات الدنيا من المزارعين الذين عملوا في السابق -وحتى وقت الإصلاح- بصفتهم أصحاب حصص في المحاصيل أو عمالاً بأجر.

لن أدخل هنا في تفاصيل نجاح المؤسسة التعاونية أو فشلها، ولكنَّ النقاط الرئيسة

التي يمكن الإشارة إليها هنا، هي:

أولاً: أن التعاونيات كانت تحت سيطرة الموظفين الذين يقومون بإدارتها.

وثانياً: أن تغييرات مهمة حدثت كي تزيد من سيطرة المنتفعين الفرادى طوال الأعوام العشرين التي سبقت توحيد اليمن. لذا، فإنه مع دخول مرحلة الوحدة، قامت معظم التعاونيات بأكثر من آلية لتوزيع المياه: الاشتراك في الإنتاج للأسواق، وشراء المحاصيل، وتنظيم الوصول إلى الآلات الزراعية. على أية حال، انعقدت النية أصلاً لدى منظمي الانتفاضات، التي امتد تأثيرها أمداً طويلاً إلى ما بعد الفترة الاشتراكية، وأسهمت في دعم مفهوم جديد للذات من جانب المجموعات الدنيا.

لقد كان التأثير الاجتماعي لقانون إصلاح الأراضي ضخماً، فآلية التنفيذ عملت أولاً على حرمان المجموعات الحاكمة في السابق من مصدر أساس للدخل والثروة، وكان ذلك بمنزلة إجراء حَطَّ من شأنهم، وفي النهاية أدى إلى خلق تيار من الرفض -أو أسوأ من ذلك- بين مُلّاك الأرض أنفسهم من مجموعات المُلّاك السابقين، سواء أكانوا من السادة أم القبائل. أما العمال الزراعيون السابقون الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا وأصحاب المشاركة في المحاصيل فقد قويت شوكتهم بممتلكاتهم الجديدة، وبما تبثه البيانات الأيديولوجية عن المساواة بين الجميع، وقدرتهم على تحقيق مراكز قوى في المؤسسات الاقتصادية والسياسية الناشئة. وأسهم الإلغاء الرسمي للطبقات الاجتماعية السابقة في تَحَوُّلٍ تدريجي في نظرة العالم إلى كثير من هؤلاء المنتفعين. ففي أثناء المرحلة الاشتراكية، في معظم اليمن، كانت كلمة فَلّاح تُستخدم بمعناها العربي العام الذي يشير إلى من يزرع الأرض أو القروي. وفي حضرموت، ولأن من يمتهن هذه المهنة -تاريخياً- كانوا جميعاً من الطبقات الدنيا، فقد اكتسبت الكلمة معنى «شخص من الطبقات الدنيا يعمل بالزراعة مستأجراً الأرض أو عاملاً فيها بالأجرة». وهكذا، أصبحت لفظة قصيرة تساوي في معناها الأنشطة الزراعية للطبقات الدنيا، وهذا شيء لا ينطبق بتمامه على أجزاء أخرى من اليمن، حيث الزراعة مستقرة، وهي عماد القبيلة، ولها مكانة عالية الشأن.

كان لتأثير إصلاح الأراضي وتقوية أبناء المجموعات الدنيا أثرٌ في أنهم دعموا

الحزب الاشتراكي اليمني، الذي لم يُوفِّر لهم مدخلاً إلى الأرض والموارد فحسب، بل وفَّر لهم -أيضاً- التعليم والخدمات الطبية، وفي مناطق كثيرة وفر لهم حتى الكهرباء وأساسيات الحياة الحديثة. ونتيجة لذلك، صارت معظم الطبقات العليا -على حد سواء- تكره الحزب؛ إذ رأت فيه السبب في فقدانهم قوتهم. لكنْ، كانت هناك استثناءات ملحوظة، مع وجود بعض السادة من القوميين في أثناء مرحلة التحرير، الذين التحقوا -فيما بعد- بالحزب الاشتراكي اليمني وحصلوا على وظائف قيادية عليا؛ بما في ذلك شخصيتان سياسيتان بارزتان منذ السبعينيات، هما: علي سالم البيض، وهو من سادة القبائل من حضرموت الساحلية، وحيدر أبو بكر العطاس، وهو سيد حضري من حُريضة[١٨].

توحيد اليمن وتأثيره على حيازة الأراضي

أتى توحيد اليمن عام ١٩٩٠م بتحوُّل مفاجئ ومفعم بالحركة في الظروف المعيشية والإدارة بالنسبة إلى جميع المواطنين في جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية السابقة. وقد تأثر -بصفة خاصة- أولئك الذين يعيشون في مناطق ريفية، ولم يكن الحضارم استثناءً. وفي حين أن السنوات الثلاث الأولى -التي تشارك فيها الحزب الاشتراكي اليمنى السلطة مع حزب المؤتمر الشعبي في صنعاء في النظام الانتقالي- شهدت تغييرات محدودة في النظام الإداري المحلي، مثّل عام ١٩٩٤م تحريكاً للمياه الراكدة، واضعاً نهايةً للنظام السابق: سياسيّاً واقتصاديّاً واجتماعيّاً.

فقد قصد القرار رقم (٦٥) لسنة ١٩٩١م الذي أصدره مجلس الوزراء إلى حل مشكلات الأراضي الزراعية، ونصَّ على أن جميع الأراضي التي أُمِّمَت يجب أن تعود إلى مُلّاكها السابقين، واعترف رسميّاً بحق تعويض المزارعين الذين زرعوا تلك الأراضي، وفي حالات كثيرة: تعويض الذين طوَّروا الأراضي في أثناء ولايتهم عليها خلال الأعوام العشرين الماضية، وافترض أن يتسلموا -فرادى- مساحة خمسة أفدنة من الأرض، تُرْوَى وتكون صالحة للزراعة.

ونركز في النقاش التالي على الموقف في حضرموت، ولا نتناول ما حدث في

التي يمكن الإشارة إليها هنا، هي:

أولاً: أن التعاونيات كانت تحت سيطرة الموظفين الذين يقومون بإدارتها.

وثانياً: أن تغييرات مهمة حدثت كي تزيد من سيطرة المنتفعين الفرادى طوال الأعوام العشرين التي سبقت توحيد اليمن. لذا، فإنه مع دخول مرحلة الوحدة، قامت معظم التعاونيات بأكثر من آلية لتوزيع المياه: الاشتراك في الإنتاج للأسواق، وشراء المحاصيل، وتنظيم الوصول إلى الآلات الزراعية. على أية حال، انعقدت النية أصلاً لدى منظمي الانتفاضات، التي امتد تأثيرها أمداً طويلاً إلى ما بعد الفترة الاشتراكية، وأسهمت في دعم مفهوم جديد للذات من جانب المجموعات الدنيا.

لقد كان التأثير الاجتماعي لقانون إصلاح الأراضي ضخماً، فآلية التنفيذ عملت أولاً على حرمان المجموعات الحاكمة في السابق من مصدر أساس للدخل والثروة، وكان ذلك بمنزلة إجراء حَطَّ من شأنهم، وفي النهاية أدى إلى خلق تيار من الرفض -أو أسوأ من ذلك- بين مُلّاك الأرض أنفسهم من مجموعات المُلّاك السابقين، سواء أكانوا من السادة أم القبائل. أما العمال الزراعيون السابقون الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا وأصحاب المشاركة في المحاصيل فقد قويت شوكتهم بممتلكاتهم الجديدة، وبما تبثه البيانات الأيديولوجية عن المساواة بين الجميع، وقدرتهم على تحقيق مراكز قوى في المؤسسات الاقتصادية والسياسية الناشئة. وأسهم الإلغاء الرسمي للطبقات الاجتماعية السابقة في تَحَوُّلٍ تدريجي في نظرة العالم إلى كثير من هؤلاء المنتفعين. ففي أثناء المرحلة الاشتراكية، في معظم اليمن، كانت كلمة فَلّاح تُستخدم بمعناها العربي العام الذي يشير إلى من يزرع الأرض أو القروي. وفي حضرموت، ولأن من يمتهن هذه المهنة -تاريخياً- كانوا جميعاً من الطبقات الدنيا، فقد اكتسبت الكلمة معنى «شخص من الطبقات الدنيا يعمل بالزراعة مستأجراً الأرض أو عاملاً فيها بالأجرة». وهكذا، أصبحت لفظة قصيرة تساوي في معناها الأنشطة الزراعية للطبقات الدنيا، وهذا شيء لا ينطبق بتمامه على أجزاء أخرى من اليمن، حيث الزراعة مستقرة، وهي عماد القبيلة، ولها مكانة عالية الشأن.

كان لتأثير إصلاح الأراضي وتقوية أبناء المجموعات الدنيا أثرٌ في أنهم دعموا

الحزب الاشتراكي اليمني، الذي لم يُوفِّر لهم مدخلاً إلى الأرض والموارد فحسب، بل وفَّر لهم -أيضاً- التعليم والخدمات الطبية، وفي مناطق كثيرة وفر لهم حتى الكهرباء وأساسيات الحياة الحديثة. ونتيجة لذلك، صارت معظم الطبقات العليا -على حد سواء- تكره الحزب؛ إذ رأت فيه السبب في فقدانهم قوتهم. لكنْ، كانت هناك استثناءات ملحوظة، مع وجود بعض السادة من القوميين في أثناء مرحلة التحرير، الذين التحقوا -فيما بعد- بالحزب الاشتراكي اليمني وحصلوا على وظائف قيادية عليا؛ بما في ذلك شخصيتان سياسيتان بارزتان منذ السبعينيات، هما: علي سالم البيض، وهو من سادة القبائل من حضرموت الساحلية، وحيدر أبو بكر العطاس، وهو سيد حضري من حُريضة[١٨].

توحيد اليمن وتأثيره على حيازة الأراضي

أتى توحيد اليمن عام ١٩٩٠م بتحوُّل مفاجئ ومفعم بالحركة في الظروف المعيشية والإدارة بالنسبة إلى جميع المواطنين في جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية السابقة. وقد تأثر -بصفة خاصة- أولئك الذين يعيشون في مناطق ريفية، ولم يكن الحضارم استثناءً. وفي حين أن السنوات الثلاث الأولى -التي تشارك فيها الحزب الاشتراكي اليمنى السلطة مع حزب المؤتمر الشعبي في صنعاء في النظام الانتقالي- شهدت تغييرات محدودة في النظام الإداري المحلي، مثّل عام ١٩٩٤م تحريكاً للمياه الراكدة، واضعاً نهايةً للنظام السابق: سياسيّاً واقتصاديّاً واجتماعيّاً.

فقد قصد القرار رقم (٦٥) لسنة ١٩٩١م الذي أصدره مجلس الوزراء إلى حل مشكلات الأراضي الزراعية، ونصَّ على أن جميع الأراضي التي أُمِّمَت يجب أن تعود إلى مُلّاكها السابقين، واعترف رسميّاً بحق تعويض المزارعين الذين زرعوا تلك الأراضي، وفي حالات كثيرة: تعويض الذين طوَّروا الأراضي في أثناء ولايتهم عليها خلال الأعوام العشرين الماضية، وافترض أن يتسلموا -فرادى- مساحة خمسة أفدنة من الأرض، تُرْوَى وتكون صالحة للزراعة.

ونركز في النقاش التالي على الموقف في حضرموت، ولا نتناول ما حدث في

محافظات لحج وأبين وشبوة، التي كان لها تاريخ مختلف، وظروف مختلفة فيما يتعلق بتطبيق هذا القرار.

في حضرموت، طُبِّق هذا التنظيم فور صدوره تقريباً، وتم -غالباً- عبر «اتفاقات» بين مجموعة المُلّاك والمنتفعين بالأرض جراء الإصلاح الزراعي، على أن يعودوا إلى وضعهم السابق بأن يعملوا في أرض السادة شركاء في المحصول أو عمالاً بالأجر. ولا تزال الذكرى حيةً أمامي عندما كنت أعمل في وادي حضرموت في شهر رمضان عام ١٩٩٢م. كنت حينها أتنقل من مزرعة إلى أخرى أناقش المزارعين في طرق الري والمساحات التي يجب أن تغطيها كل بنية للري. ورغم الصوم، فإن عشرات الفلاحين الذين قابلتهم كانوا صبورين جداً، وأمضوا وقتاً معتبراً يشرحون لي السبب وراء تفضيلهم أحواضاً أصغر ومربعة، على الأراضي الأكبر مساحة والأكثر استطالة. جرت المقابلة تحت وهج الشمس، واستغرقت وقتاً لو كان بوسعهم لقضوه في العمل في حقولهم. وفي الختام، سألتُهم عمّا سوف يؤول إليه وضعهم في حيازة الأرض، فأجاب معظمهم بأنهم قد يفقدون مزارعهم في نهاية ذلك الموسم الزراعي، ولا يعرفون ما إذا كانوا سيستمرون مع أصحاب الأرض بصفتهم شركاء في المحصول، أو عمالاً باليومية، أو يتم طردهم من الأرض. بعضهم ذكر أنه توصل لتوّه إلى اتفاقات مع مُلّاك الأراضي ليستمروا في العمل بوصفهم شركاء في المحصول. واعتمدت النتيجة المرجوة -بشكل قوي- على العلاقة الشخصية بين المزارع ومالك الأرض. ولكن، كما يرغبون -في أفضل الأحوال- في الحصول على حصة من المحصول، فثمة شك ضئيل في أن الإفقار من خلال انخفاض الدخل الزراعي كان أحد النتائج الرئيسة للمزارعين الذين فقدوا السيطرة على مزارع أداروها وزرعوها طوال العقدين الماضيين. ولقد أصابتني الدهشة في ذلك الوقت من رضاهم بمناقشة أمر لا يبدو أنه مفيد لهم أو غير مفيد.

بعد انتخابات عام ١٩٩٣م، عندما خسر الحزب الاشتراكي اليمني معظم نفوذه السياسي، وبخاصة السيطرة على الإدارة المحلية، عادت السلطة في حضرموت إلى مجموعتين رئيستين كانتا في السابق هما الأقوى. الأولى: مجموعة السادة، والثانية:

رجال القبائل. معظم الأفراد البارزين في هاتين المجموعتين أمضوا وقتاً طويلاً من عمر جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية -إن لم يكن كله- في المنفى، وبصفة أساسية في المملكة العربية السعودية. هاتان المجموعتان -وخاصة رجال القبائل- أُعطيتا سلطة أوسع في نظام صالح، الذي عدَّهم وكلاء عنه للسيطرة على الإقليم. كما أسهمت الإعانات الممنوحة من إدارة شؤون القبائل في تعضيد وضع مشايخ القبائل، بينما استفاد السادة من العودة إلى الدين باعتباره عنصراً رئيساً للسيطرة السياسية والاجتماعية، رغم أن تقويتهم كانت محدودة بسبب وجود رابطة مختلفة جداً وأقل تعاونية بين السادة والعصبة الحاكمة في صنعاء. هنا، وللمرة الثانية، نرى بعض التحول: ففي النظام البريطاني، أُعطي السادة الصدارة، أما في عهد صالح، فقد حصلت القبائل على الهيمنة -جزئياً- لأن العصبة الحاكمة في صنعاء كانت على علاقة متوترة مع سادة الشمال (الذين كانوا حكاماً في عهد الأئمة، ولهذا لم يكونوا مفضلين لدى نظام صالح، الذي يتمتع بقاعدة قبلية وعسكرية).

عند عودتهم إلى حضرموت، وجد كثير من العناصر التي حازت القوة حديثاً في الموقف السياسي الجديد فرصةً ليثأروا لأنفسهم من «مُحدثي النعمة» من أفراد الطبقات الدنيا الذين هم -في نظرهم- «سرقوا» أراضيهم في أثناء الفترة الاشتراكية. بين عامي ١٩٩٦ و٢٠٠٠م، عملتُ في مشروع مُمَوَّل خارجياً انطلق كآلية لتنفيذ بند التعويضات في قرار مجلس الوزراء رقم (٦٥). وكان هدفه الأساس استعادة أراضي الدولة وتجهيزها في هذه المحافظات ليتم توزيعها على المزارعين الذين نُزعت منهم أراضيهم. وبسبب العدائية القوية للنظام الجديد، فيما يتعلق بتوفير أي مساعدة للمزارعين الذين نُزعت ملكياتهم، تحوَّل المشروع عن مساره بشكل معتبر بالنظر إلى أغراضه وأنشطته. أتت العدائية من مُلّاك الأراضي العائدين والقُوى السياسية، ليس على مستوى المحافظة فحسب، بل على المستوى المركزي أيضاً، كما في صنعاء، حيث كان دعم المشروع فاتراً في أحسن أحواله. فبينما قُدِّرَ أن عدد الذين نُزعت ملكياتهم هم أكثر من ٢٠,٠٠٠ مزارع، فإن المشروع -في مجمله- وُصف بأنه أحد مشاريع «تخفيف الفقر» الذي يُفترض أنه يمنح أرضاً لـ ١,٩٥٠ مزارعاً[١٩]، والذين

كان من ضمنهم فقراء آخرون لم يفقدوا أراضيهم. ثمة أنشطة أخرى شملها برنامج الحدّ من الفقر. وعلى أرض الواقع، ومع نهاية المدة التي استُكمل فيها البرنامج، سُلِّمت أراضٍ لـ١٩٠ عائلة فقط[٢٠]. أما الأراضي التي يتم تطويرها على سبيل التعويض فقد حددتها الحكومة المركزية، وتكونت -على حد سواء- من أراضي الدولة ومزارع الدولة السابقة التي أُقيمت على الأراضي التي استولى عليها النظام السابق؛ أي الأراضي التي لم يسبق أنْ زرعها أو تملّكها أشخاص.

الأراضي والبنية الاجتماعية لحضرموت في التسعينيات

لعدد من الأسباب، كان الموقف في حضرموت في التسعينيات مختلفاً -إلى حدٍّ ما- عن ذلك الموجود في محافظات أخرى. ومن جانب الأقوياء، كان الاختلاف الرئيس حول أن الغالبية العظمى من العائدين أتوا برؤى سلطوية شديدة، وكثير منهم يتملكهم اعتقادٌ بعلويتهم «الطبيعية» والفطرية على أولئك الذين يشغلون أرضهم حالياً، وطبقاً للتراتبيّة في البنية الاجتماعية؛ كانت هذه -بصفة خاصة- حال السادة ورجال القبائل البارزين.

وكما أشرتُ مسبقاً، وتأكد لديَّ خلال أشهر من العمل الميداني في المحافظة، فإن جميع السادة ورجال القبائل الذين التقيتهم كانوا يرون أنفسَهم هم فقط الجماعةَ المخولة حقَّ تملُّك الأرض، وأن أبناء الطبقات الدنيا لا حَقَّ لهم إلى الأبد في تملُّكها. وفي العديد من المناقشات معهم بدا واضحاً أن اعتراضهم لا ينصبُّ فقط على توفير الأرض تعويضاً لهؤلاء المزارعين، ولكن، بصفة خاصة، لأن هؤلاء المزارعين يريدون تملُّك الأراضي بموجب صكوك رسمية. وأصرَّت الوكالات التي يُفترض أنها مُموِّلة للمشروع على وجوب أن تكون أراضي التعويضات مملوكةً للمنتفعين بصكوك كاملة تعطيهم الحق في بيعها، أو أن يفعلوا بها ما يشاؤون. ولم تكن ثمة نية لشراء الأراضي أو مصادرتها، كما أن جميع المواقع التي اختيرت للمشروع تميزت بأنها أراضي دولة لم تُزرع من قبل أو ظلت فضاءً لقرون، وبهذا تصبح أراضي دولة حسب مبدَأي العرف والشريعة.

ورغم أنها تبدو صحراءَ قاحلةً، وليس فيها أي مصدر مياه، ولا تلوح فيها أي علامات لأي زراعة عبر أزمنة طوال، فإن جميع المواقع التي عرضتها الحكومة أصبحت، على الفور، عُرضةً لتحديات مختلفة من عناصر تدَّعي ملكيتها. وكان معظم هذا التحدي يأتي من خلط مُتعمَّد بين الحقوق السياسية على الأراضي المملوكة للقبيلة وحقوق الاستغلال والملكية الخاصة. وعندما طُلب منهم تقديم ما يثبت ملكيتهم للأرض انتابت بعضَ المدَّعين موجةُ عنف، وفي حالة واحدة على الأقل لوَّح بسلاحه صارخاً: أن البندقية هي وثيقته. وركزت بعض الاعتراضات -بشكل كبير- على حق الدولة في امتلاك الأرض، وهو شيء نُظر إليه على أنه «إحياء» للحقبة الاشتراكية التي تلعنها طبقات العائدين هذه، متجاهلة وجود أراضي دولة في فترة سلطنَتي الكثيري والقعيطي. وقلّلت مثل تلك الاعتراضات بشكل ملحوظ المساحاتِ المتاحةَ للمشروع.

تولت الحكومة أمر معارضة أراضي «التعويضات» للمنتفعين السابقين من قانون الإصلاح الذين نُزعت ملكيتهم الآن، وكذلك مشروع إعادة تعريف برنامج توزيع الأراضي؛ كونه أحد البرامج التي تعمل على تخفيف الفقر، وما يترتب عليه من احتواء مُفترض لفقراء آخرين لم يُطردوا من مزارعهم. على أية حال، استوعب الناس المشروع في الإقليم نفسه على أنه سيمنح أراضي لمجموعة اجتماعية يحتقرها أصحاب السلطة الجدد ويرفضونها. وأظهر العمل الميداني بوضوح مدى العدوانية للمجموعات التي ارتبطت مباشرة بتجربة تنفيذ قانون إصلاح الأراضي؛ حيث تم تسليم الأراضي فيه إلى الفلاحين مع معارضة قليلة أو عنف عارض، فالاعتراضُ على توزيع الأراضي الجديدة على الفلاحين كان «عملاً خبيثاً».

كانت المناقشات التي دارت بين العاملين في المشروع وزعماء المجتمع -حيث تم تحديد الأراضي للمشروع- طويلة ومملوءة بالتفاصيل، وبُذل فيها كلُّ جهد ممكن للوصول إلى إجماع. كان أحد الأهداف الرئيسة للمشروع: تنمية التضامن وتعضيد التماسك الاجتماعي، وتجنُّب المزيد من التوترات، «وهذا أحد الأسباب التي أدت إلى إعادة توجيه المشروع نحو تخفيف الفقر». وكان ذلك ضرورياً، فالحكومة لم تُقدِّم

من الأراضي ما يكفي جميع من نُزعت ملكياتهم، ولا استطاع المشروع حتى أن يمول استصلاح (١٠٠,٠٠٠) فدان من الأرض، حتى لو توافرت هذه المساحة الهائلة.

موضوع واحد تكرر حدوثه، وشكّل دوماً حجر العثرة الأخير الذي يمنع الاتفاق؛ ألا وهو قضية ملكية أراضي الفرز الجديدة. فقد قرر البنك الدولي الذي كان يدعم المشروع، أن الأفدنة الخمسة التي تقرَّر فرزها يجب أن تُوَزَّعَ على الفلاحين الذين نُزعت أراضيهم، ويجب أن يتملَّكُوها رسمياً، وأن تُسَجَّلَ بأسمائهم بوصفها ملكية خاصة. وبينما لم تظهر هذه على أنها قضية رئيسة في محافظات أخرى، فإنها في حضرموت كانت القضية الرئيسة، حتى في مجتمعات سارت فيها الأمور بشكل سلس على غير المتوقع. اعتبر السادة وزعماء القبائل أن الملكية الرسمية للأرض الزراعية هي حقٌّ حصريٌّ لهم، ونظروا إلى الطبقات الدنيا على أنها غير مخولة حَقَّ تملُّك أي أرض. كان هذا «آخر كلام» لديهم؛ وما دام الأمر يشملهم، فإن القضية لم تكن قضية تَوَفُّر الموارد «رغم أنه من الواضح أن خمسة أفدنة من الأراضي المرويّة الجاهزة للزراعة كانت من الأصول الثابتة التي لا يُستهان بها بالنسبة إلى الأسرة»، ولكنْ، ثمة ما يُعرف بأنه «مبدأ»، وهو: أن الفلاحين الذين أُعيدوا بعد توحيد اليمن إلى وضعهم المتدني لم يعودوا قادرين على المطالبة بالمساواة، بغضِّ النظر عن الدستور، وعن أن ملكية الأرض قد رفعتهم إلى مرتبة أعلى لم يكونوا مخولين الوصول إليها.

إن قضية حيازة الأراضي الزراعية وعودتها إلى مُلَّاكها السابقين شكلت جانباً من جوانب الصراعات الاقتصادية/ الاجتماعية والسياسية التي تغيرت بشكل معتبر بعد توحيد اليمن. فبينما أدرك كلٌّ من السادة والقبائل فوراً أن التعاون مع نظام صالح هو متطلبٌ أساسيٌّ للحفاظ على نفوذهم وزيادته -ولهذا أيّدوه وأيدوا حزب المؤتمر الشعبي في الانتخابات- فإن أبناء الطبقات الدنيا، الذين كانوا المنتفعين الأساسيين من النظام الاشتراكي، لم يبقوا على ولائهم للحزب الاشتراكي اليمني الذي عدّوه ضعيفاً وغير قادر على الدفاع عن مصالحهم بشكل فاعل. وبدلاً من ذلك نقلوا تأييدهم إلى الحزب المعارض الذي بدا الأقوى. وفي إطار سياق لنمط جديد من السياسة، أدّى فيه الدين دوراً رئيساً، كان (الإصلاح) هو الحزب الذي بدا الأكثر قدرةً على دعمهم.

وأبرزت هذه المقاربة شيئاً من ملامحها في منافسة جمعت الصوفية/ السلفية، التي بتعبير اجتماعي: أشفقت على السادة مقابل أبناء الطبقات الدنيا، وبتعبير سياسي: وضعت المؤتمر الشعبي العام مقابل الإصلاح[٢١]. كان من عوامل الجذب الرئيسة إلى حزب الإصلاح تأكيده الواضح للمساواة، ورفضه القطاعات التقليدية للطبقية الاجتماعية. ومع صعود قضية انفصال جنوب اليمن والحرب الأهلية التي خرّبت اليمن بين عامَيْ ٢٠١٥ - ٢٠١٦م، يبدو أن ثمة تحولاً كبيراً عن الإصلاح باتجاه الإسلاميين الأكثر أصوليةً وعدوانية، في شكل «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب»، وبشكل أقل: «داعش»؛ كما تؤشر أنماط الأفعال التي وقعت منذ عام ٢٠١٤م.

الهجرة: سمة أساسية في حياة الحضارم

انتشر الفقر واندلعت الحربُ عدة قرون، وكانا عاملَي الدفع العظيمين -مجتمعين مع فترات المجاعات- لموجات الهجرة الرئيسة التي تعود إلى القرن الثامن عشر. كما كانت هناك كذلك هجرة داخلية لبعض قبائل اليافعي، ومنهم من ذهب بعيداً إلى الشرق. تأثرت هذه الحركات بالسياسات الدولية مع البريطانيين والهولنديين والآخرين الذين كانت لهم أدوار ذات معنى في زيادة الهجرة أو تخفيضها، ما يجعلها تؤثر في الأعداد المسافرة ووجهاتها أيضاً[٢٢]. لم تكن الزراعة عبر تلك الحقبة قادرة على إنتاج ما يكفي حاجة سكان الوادي؛ ففي مستَهَلّ القرن العشرين، قبل اكتشاف الآبار العميقة واستخدام المضخّات المُمَيْكنة، كانت الزراعة أقل. لهذا، وبعدها بوقت قصير، بدأت تختفي أودية النخيل؛ حيث جداول المياه المنسابة، وحُرمت الأشجار من الماء الذي احتاجت إليه في مواطن كثيرة. وبالمثل، فإن كثيراً من المباني، التي هي الأجمل، والتي تعود إلى النصف الأول من القرن العشرين، تُوصَفُ -في بعض الأحيان- بأنها «عصر ذهبي»[٢٣] للهجرة الحضرمية، وهو مصطلح يتقاطع مع أوقات صعبة في حياة الإقليم، ويركز على وضع المهاجرين في الأوطان التي استوعبتهم، وبصفة أساسية في جنوب شرقي آسيا.

وبما أن الموارد الأساسية للدخل في حضرموت كانت الزراعة، وبالقدر

نفسه مصائد الأسماك والتجارة على الساحل، فإن الفقر نتج من عدم كفاية المياه والحجم المتدنِّي لحيازات الأراضي؛ ما يعني أن أبناء الطبقات الدنيا والأكثر فقراً قد هاجروا، مثلهم مثل آخرين، وعملوا تقليدياً في التجارة والأنشطة العسكرية. أما الاكتشافات الحديثة واستغلال موارد النفط، كما هو حال مناطق أخرى في اليمن، فقد كان لها تأثير محدود في الأحوال المعيشية في الإقليم نفسه. لقد فاخر وادي حضرموت، لقرون عدة، باعتباره مركزاً للتعليم الديني تقوده مجموعة ضخمة من السادة الذين هاجروا أيضاً -كما هو حال مجموعات أخرى- واضعين في الاعتبار قدرتهم على الوصول إلى المنافع من خلال سلطتهم الدينية. مالَ السادة إلى الهجرة إلى جميع الوجهات المتاحة، ورغم أنها لم تكن منتظمة، كما أنها ليست حصرية، فقد أوجدت بشكل منتظم روابط اجتماعية وجغرافية بين الموطن الأصل والوجهة التي هاجروا إليها. ومالَ السادة الأغنى، من تريم ومناطق أخرى من الوادي، إلى السفر شرقاً إلى مناطق تُعرف اليوم بأسماء: سنغافورة، وماليزيا، وإندونيسيا؛ حيث كان عملهم في التجارة -كما في الزعامة الدينية- قد سمح لهم بزيادة ثرواتهم وتحسين أوضاعهم، سواء في أرضهم التي استوطنوها، أو عندما يعودون إلى أرض الوطن؛ وهي النتيجة التي كانت الأكثر اتضاحاً من خلال القصور العديدة التي بُنيت في تلك الفترة، وتعود في معظمها إلى عائلة الكاف في تريم. ومن بين الأسماء الأخرى التي تبقى بارزة ومهمة: العطاس، والحداد، والسقاف، وابن سُميط، والكُثير[٢٤]. أما رجال القبائل، مثل التميمي، وأبناء الطبقات الدنيا والأكثر فقراً؛ فقد مالوا إلى الهجرة إلى شرقي أفريقيا؛ حيث اشتغلوا عمَّالاً، وعندما نجحوا أصبحوا أصحاب محلات أو أهل صنعة، بينما توجَّه أبناء الطبقات الدنيا من الجزء الغربي للوادي -وخصوصاً من وادي دوعن- في بواكير القرن العشرين للسفر إلى دولة كانت تنشأ حديثاً، هي المملكة العربية السعودية. بعض هؤلاء صنعوا أسماء عائلات لها صيت، وبعد أن بدؤوا بأنشطة متواضعة، أصبحوا الآن من العائلات الأكثر شهرة والأكثر ثراءً في المملكة العربية السعودية، ومن الأمثلة الأكثر ذيوعاً: بن لادن، وبن محفوظ، وباخشب، وبقشان.

وبشكل عام، فإن من ينتسبون إلى شرقي حضرموت مالوا إلى السفر شرقاً، والذين ينتسبون إلى وسطه سافر أغلبهم إلى الجنوب باتجاه شرقي أفريقيا وزنجبار، وأما الذين هم في الغرب فقد سافر معظمهم غرباً وشمالاً إلى إثيوبيا وإريتريا والسودان، لكنَّ الوجهة الرئيسة كانت إلى المملكة العربية السعودية.

على أننا يجب أن نلحظ أيضاً أن الأفراد من كل طبقة انتهوا إلى جميع الوجهات، وأن الهجرة لم تكن محصورةً قط في جماعة اجتماعية معينة، بل شملتهم جميعاً. كانت تلك الوجهات مرتبطة بالتوقيت وتأثير العلاقات السياسية الدولية بين الدول المهيمنة في مراحل مختلفة. وعلى سبيل المثال، فإن المنافسة البريطانية مع قوى إمبريالية أخرى في أوقات متباينة تسببت في فرض قيود على تحركات الحضارم، وهو ما أثَّر في وجهاتهم وحجم هجراتهم.

وبينما دفعت الحرب والفقر والمجاعة -مجتمعة- أناساً إلى خارج حضرموت عبر القرنين الماضيين، فمن الواضح -حتى اليوم- أن الاهتمام بالهجرة ظلَّ باقياً رغم أن عدد السكان استمر في الزيادة، في حين لم تزد الموارد؛ فمنذ الوحدة استمر عدد سكان حضرموت في النمو بسرعة معتدلة نسبتها ٣ في المئة سنوياً كما هو الحال في أماكن أخرى في اليمن؛ ما يعني أن هناك وفرة من المرشحين للهجرة رغم أن أفضل الوجهات المرغوب فيها قد تغير بشكل واضح. فبينما يوجد عدد قليل ما يزال يحاول اللحاق بأقاربه في جنوب شرقي آسيا، بات هذا الأمر أكثر صعوبة بشكل كبير بسبب الظروف الاقتصادية والاجتماعية لمواطني هذه الدول، وأصبح قطب الجذب الرئيس في العقود الأخيرة: شبه الجزيرة العربية، خاصة المملكة العربية السعودية، وبقية دول مجلس التعاون الخليجي. هنا -كما في حالات كثيرة- تؤدّي العلاقات الأسرية والاجتماعية دوراً مهمّاً في تسهيل السفر؛ ففي أثناء العهد الاشتراكي، ومنذ ذلك الحين، كفلت العائلات الناجحة جدّاً في المملكة العربية السعودية، التي أشرنا إلى بعضها آنفاً، أعداداً كبيرة من مواطنيها الفقراء في مناطق أرض الوطن[٢٥]. وهذا لم يسهم في تطوير مستويات معيشة أبناء الطبقات الدنيا الأفقر في الإقليم فحسب؛ بل أدى كذلك إلى تقوية الحركات

السلفية والأكثر أصولية؛ ما جعلها قادرة على تحدِّي المؤتمر الشعبي العام.

في وقت كتابة هذا البحث، فإن حضرموت هي الأقل تأثراً بقتال التحالف الذي تقوده المملكة العربية السعودية من مناطق أخرى، لكن المحافظة لا تقع تحت سيطرة أيٍّ من صالح ومؤتمره الشعبي، أو الحوثيين الذين ليس لهم وجود بصفة خاصة هناك، رغم العدد الكبير من عائلات السادة. فالمحافظة تقع، بشكل واسع، تحت سيطرة بعض رجال القبائل المسلحين المرتبطين بتنظيم القاعدة في جزيرة العرب على الساحل، بينما في الداخل يسيطر تنظيم «داعش»، كما يُظهر آخرون وجودهم من خلال هجمات عنيفة على القوات الموالية، فالحكومة الشرعية لها في الإقليم وجود محدود فقط.

***

شهد المجتمع الحضرمي انقلاباً اجتماعيّاً واقتصاديّاً وسياسيّاً كبيراً في القرن الماضي، مع تحولاتٍ مفاجئة في السلطة والنفوذ لأفراد ينتمون إلى الطبقات الاجتماعية المختلفة. لكنَّ خصائصَ تحتيةً ظلت قائمة؛ منها: التوتر بين مختلف الطبقات الهرمية، والتحولات في الولاءات السياسية للإبقاء على النفوذ أو استعادته، والموارد غير الكافية لتوفير مستوى معيشي مناسب للسكان، وروابط قوية مع الدول الأخرى من خلال الهجرة والعودة، وأهمية التجارة -كما هو الحال بالنسبة إلى الزراعة والمصايد- في توفير الموارد الأساسية. وكان الصراع على حيازة الأراضي خلال نصف القرن الماضي مجالاً لصراعات أوسع من أجل السيطرة على الموارد الطبيعية وترتيب الأفراد في البنية الاجتماعية الهرمية للإقليم، وأصبح منحُ الوظائف السياسية ودعم الأحزاب هو الذي يحدد البؤر الأخرى للصراع.

الهوامش:

(1) Leif Manger, *The Hadhrami Diaspora: Community Building on the Indian Ocean Rim* (New York, 2010), p. 111; and Christian Lekon, *Time, Space, and Globalization: Hadramaut and the Indian Ocean Rim 1863-1967* (Zurich,2014), p. 164.

(٢) البوجرا، سياسات الطبقية، ٤٤. وكما يشرح البوجرا هنا، فإن «الخدمات المهرجانية التي يقوم بها الصبيان تتعلق بالزواج، وختان الأولاد، وحفلات المواليد، مع المهرجانات والأعياد، ومراسم الدفن».

(3) Sylvaine Camelin, 'Reflections on the System of Social Stratification in Hadramaut', in U. Freitag and W. G. Clarence-Smith, *Hadhrami Traders, Scholars, and Staesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s* (Leiden, 1997), p. 155.

(4) Joseph Chelhod, 'L'Ordre social', in Joseph Chelhod (ed.), *L'Arabie du Sud,Histoire et civilization* (Paris 1985), vol. III, p.16.

(٥) من بين مناقشات أخرى كثيرة من هذا النوع: Manger, *Hadhrami Diaspora*, p. 140.

(٦) البوجرا، سياسات الطبقية، ٦٣.

(7) Lekon, *Time, Space and Globalization*, p. 159.

(٨) بالنسبة إلى ثلاثينيات القرن الماضي: Freya Stark, *Winter in Arabia* (London, 1946)

وبالنسبة إلى الخمسينيات: Eva Hoeck, *Doctor Among the Bedouins* (London, 1962)

(٩) التي يعيش الجد والجدة والأبناء والأولاد والأحفاد في بيت واحد - المترجم.

(10) Hoeck, *Doctor Among the Bedouins*, p. 64.

(١١) ٨,٣ هكتارات = ٨٣٠٠٠ متر مربع - المترجم.

(12) Eric Rouleau, 'L'etoile rouge sur le Yemen du Sud', *Le Monde*, 28-29 May 1972.

(13) PDRY, *The Agrarian Reform Law* (London, 1978), p. 8.

(14) PDYR Central Stastical Organization (1990), *Statistical Yearbook 1988*, p. 149.

(١٥) السابق، ١٥٠.

(١٦) السابق، ١٦٦ و١٦٨.

(17) Helen Lackner, *PDR Yemen: Outpost of Socialism in Arabia* (London, 1985), p. 176.

(١٨) راجع الفصل الثاني.

(١٩) في المحافظات الأربع موضوع النقاش.

(20) Lackner, «Land Tenure, Social Structure and the State of in the Southern Governorates

السلفية والأكثر أصولية؛ ما جعلها قادرة على تحدِّي المؤتمر الشعبي العام.

في وقت كتابة هذا البحث، فإن حضرموت هي الأقل تأثراً بقتال التحالف الذي تقوده المملكة العربية السعودية من مناطق أخرى، لكن المحافظة لا تقع تحت سيطرة أيٍّ من صالح ومؤتمره الشعبي، أو الحوثيين الذين ليس لهم وجود بصفة خاصة هناك، رغم العدد الكبير من عائلات السادة. فالمحافظة تقع، بشكل واسع، تحت سيطرة بعض رجال القبائل المسلحين المرتبطين بتنظيم القاعدة في جزيرة العرب على الساحل، بينما في الداخل يسيطر تنظيم «داعش»، كما يُظهر آخرون وجودهم من خلال هجمات عنيفة على القوات الموالية، فالحكومة الشرعية لها في الإقليم وجود محدود فقط.

***

شهد المجتمع الحضرمي انقلاباً اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً كبيراً في القرن الماضي، مع تحولاتٍ مفاجئة في السلطة والنفوذ لأفراد ينتمون إلى الطبقات الاجتماعية المختلفة. لكنَّ خصائصَ تحتيةً ظلت قائمة؛ منها: التوتر بين مختلف الطبقات الهرمية، والتحولات في الولاءات السياسية للإبقاء على النفوذ أو استعادته، والموارد غير الكافية لتوفير مستوى معيشي مناسب للسكان، وروابط قوية مع الدول الأخرى من خلال الهجرة والعودة، وأهمية التجارة -كما هو الحال بالنسبة إلى الزراعة والمصايد- في توفير الموارد الأساسية. وكان الصراع على حيازة الأراضي خلال نصف القرن الماضي مجالاً لصراعات أوسع من أجل السيطرة على الموارد الطبيعية وترتيب الأفراد في البنية الاجتماعية الهرمية للإقليم، وأصبح منحُ الوظائف السياسية ودعم الأحزاب هو الذي يحدد البؤر الأخرى للصراع.

الهوامش:

(1) Leif Manger, *The Hadhrami Diaspora: Community Building on the Indian Ocean Rim* (New York, 2010), p. 111; and Christian Lekon, *Time, Space, and Globalization: Hadramaut and the Indian Ocean Rim 1863-1967* (Zurich,2014), p. 164.

(٢) البوجرا، سياسات الطبقية، ٤٤. وكما يشرح البوجرا هنا، فإن «الخدمات المهرجانية التي يقوم بها الصبيان تتعلق بالزواج، وختان الأولاد، وحفلات المواليد، مع المهرجانات والأعياد، ومراسم الدفن».

(3) Sylvaine Camelin, 'Reflections on the System of Social Stratification in Hadramaut', in U. Freitag and W. G. Clarence-Smith, *Hadhrami Traders, Scholars, and Staesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s* (Leiden, 1997), p. 155.

(4) Joseph Chelhod, 'L'Ordre social', in Joseph Chelhod (ed.), *L'Arabie du Sud,Histoire et civilization* (Paris 1985), vol. III, p.16.

(٥) من بين مناقشات أخرى كثيرة من هذا النوع: Manger, *Hadhrami Diaspora*, p. 140.

(٦) البوجرا، سياسات الطبقية، ٦٣.

(7) Lekon, *Time, Space and Globalization*, p. 159.

(٨) بالنسبة إلى ثلاثينيات القرن الماضي: Freya Stark, *Winter in Arabia* (London, 1946)

وبالنسبة إلى الخمسينيات: Eva Hoeck, *Doctor Among the Bedouins* (London, 1962)

(٩) التي يعيش الجد والجدة والأبناء والأولاد والأحفاد في بيت واحد – المترجم.

(10) Hoeck, *Doctor Among the Bedouins*, p. 64.

(١١) ٣,٨ هكتارات = ٨٣٠٠٠ متر مربع – المترجم.

(12) Eric Rouleau, 'L'etoile rouge sur le Yemen du Sud', *Le Monde*, 28-29 May 1972.

(13) PDRY, *The Agrarian Reform Law* (London, 1978), p. 8.

(14) PDYR Central Stastical Organization (1990), *Statistical Yearbook 1988*, p. 149.

(١٥) السابق، ١٥٠.

(١٦) السابق، ١٦٦ و١٦٨.

(17) Helen Lackner, *PDR Yemen: Outpost of Socialism in Arabia* (London, 1985), p. 176.

(١٨) راجع الفصل الثاني.

(١٩) في المحافظات الأربع موضوع النقاش.

(20) Lackner, «Land Tenure, Social Structure and the State of in the Southern Governorates

in the Mid-1990s' in Kamil Mahdi, Anna Wuerth and Helen Lackner (eds), *Yemen in the Twenty-First Century: Continuity and Change* (London, 2007), p. 217.

(٢١) لمناقشة مختصرة لمختلف نواحي هذه النقاط:

Engseng Ho, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean* (Berkeley, 2006), pp. 312-16; and Manger, *Hadhrami Diaspora*, pp. 135-6.

(٢٢) فصول أخرى في هذا الكتاب تستعرض هذه القضايا بالتفصيل كما في الأدبيات الأكاديمية عن حضرموت، بما في ذلك:

Manger, *Hadhrami Diaspora:* Ho, *Graves of Tarim;* Leckon, *Time, Space and Globalization;* وآخرون.

(23) Manger, *Hadrami Diaspora*, p. 30.

يحدد مينجر هذه الحقبة بعشرينيات القرن الماضي وثلاثينياته؛ ويوجد مؤلفون آخرون أقل دقة من مينجر، لكن التواريخ -بصفة عامة- تشير إلى الفترة السابقة على ستينيات القرن الماضي وتستبعد سنوات المجاعة إبان الحرب العالمية الثانية.

(٢٤) السابق، ١١٤؛ و:

Iain Walker, 'Hadrami Identities in Saudi Arabi' , in Noel Brehony and Saud Al-Sarhan (eds), *Rebuilding Yemen: Political, Economic and Social Challenges* (Berlin, 2015), pp. 46-9.

إيان والكر، الهويات الحضرمية في المملكة العربية السعودية، في: نويل بريهوني وسعود السرحان (محرران)، إعادة بناء اليمن: التحديات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط١، ١٤٣٧هـ.

(25) Walker, Hadhrami Identities, esp. pp. 49-53.

الجزء الثاني

الحضارم في المهجر

٤

أطلس السيد عثمان بن عبدالله بن يحيى عن باتافيا (١٨٢٢-١٩١٤م)

نيكو جى. جي. كابتيان

أدت الهجرة إلى جنوب شرقي آسيا إلى اطِّلاع العرب الحضارم -بشكل واسع- على ما يُعرف اليوم بـ«إندونيسيا»، التي كانت معروفة خلال الحقبة التي يغطيها هذا الفصل باسم «جزر الهند الشرقية الهولندية»[١]. وتزوج هؤلاء المهاجرون نساء محليات، ما أدى -في النهاية- إلى تكوين مجتمع كبير الحجم. واعتماداً على الإحصاءات الاستعمارية، فإنه في عام ١٨٨٣م كان هناك ما مجموعه (١٠,٨٨٨) عربيّاً في جاوة ومادورا (بمن فيهم ١,٦٦٢ في باتافيا)، وإضافة إلى ذلك ثمة (٩,٦١٣) عربيّاً يعيشون في بقية الأرخبيل[٢]. في عام ١٩٠٥م ارتفع العدد الإجمالي للعرب في جزر الهند الشرقية الهولندية إلى (٢٩,٥٨٨) (من بينهم ١٩,١٤٨ في جاوة ومادورا). هذه الأعداد كانت قليلة جدّاً مقارنة بعدد السكان الأصليين الذي وصل إلى أكثر من ٣٧ مليوناً وقتها[٣]؛ غير أن تأثير هؤلاء العرب كان كبيراً بشكل متفاوت في التجارة -وليس من المفاجئ- وفي الدين أيضاً. في هذا الفصل لن أتكلم على أهمية هذه الجماعة من المهاجرين في المجتمع الاستعماري؛ فقد تناول هذا الشأن باحثون آخرون باقتدار؛ وإنما سأركز -بدلاً من ذلك- على نشر كتاب (أطلس عربي Atlas Arabi) لشخص استثنائي ممن شكَّلوا جزءاً من هذا المهجر؛ هو: السيد عثمان بن عبدالله بن عقيل بن يحيى العلوي.

السيد عثمان -كما تسميه كتب التاريخ الاستعمارية- وُلد عام ١٨٢٢م في باتافيا، عاصمة جزر الهند الشرقية الهولندية (التي تُعرف حالياً باسم: جاكرتا في إندونيسيا). ويُظْهِرُ اللقب الذي كان يُدعى به، أنه من طبقة السادة، وهم النبلاء الدينيون التقليديون، الذين ادَّعوا الانتساب إلى النبي محمد [صلى الله عليه وسلم]. وقد أمضى أول تسع عشرة سنة من عمره في مسقط رأسه، وبعد ذلك عاش ودرَّس العلوم الدينية في الشرق الأوسط حتى بلغ ٤٠ سنة. ويُلحظ أنه عاش في مكة المكرمة من عام ١٨٤١ إلى ١٨٤٧م، وفي حضرموت من عام ١٨٤٧ إلى ١٨٦٢م، وتخلَّل ذلك السفر إلى أماكن أخرى في الشرق الأوسط في الفترة ١٨٥٥- ١٨٥٦م. وفي عام ١٨٦٢م عاد إلى باتافيا واستقر فيها، حيث حظي سريعاً بسمعة طيبة باعتباره فقيهاً حُجَّةً في الإسلام.

بداية، تبدو حياته في باتافيا منفصلة إلى حدٍّ بعيد عن الشريحة الأوربية للمجتمع الاستعماري، غير أنه من عام ١٨٨٩م إلى وفاته عام ١٩١٤م تعاون من قريب مع الإدارة الاستعمارية الهولندية، ومن عام ١٨٩١م فصاعداً عمل مستشاراً شرفياً للشؤون العربية. كان الاتصال الأكثر أهمية للسيد عثمان في جزر الهند الشرقية الهولندية بالمختص بالعلوم الإسلامية الإداري كريستيان سنوك هرخرونيه Christiaan Snouck Hurgronje (١٨٥٧-١٩٣٦م) الذي غادر جزر الهند الشرقية الهولندية عام ١٩٠٦م إلى لندن؛ حيث أصبح أستاذ كرسي اللغة العربية. وقد أدّى السيد عثمان دوراً محورياً في العلاقات بين السلطات الاستعمارية والسكان المسلمين في أرخبيل الهند.

كان السيد عثمان الأغزر نتاجاً بين علماء جزر الهند الشرقية الهولندية؛ فقد ترك ما يزيد على ١٥٠ عملاً منشوراً، كُتبت باللغة العربية أو بلغة المالاي، وقد طبعها، بدءاً من عام ١٨٦٩م وما تلاه، في مطبعته الحجرية الخاصة في باتافيا. يُعَدُّ عدد من منشوراته أعمالاً تقليدية في علوم الدين، والقانون، والأخلاق. وفي أبحاث أخرى تناول بالدراسة الشؤونَ الجارية في مجتمعه من منظور إسلامي. وفي هذا الفصل

سوف أتناول بالدراسة الأطلس الذي جمعه وطبعه في مطبعته الحجرية عام ١٨٨٣م. وقبل أن أناقش هذا الأطلس سأقوم بعرض بعض المعلومات عن هذه الطريقة في الطباعة.

الطباعة الحجرية Lithography

هي طريقة طباعة اخترعها الكاتب والممثل الألماني يوهان الويس سينفيلدر Johann Alois Senefelder عام ١٧٩٦م، وأصبحت شائعة في جنوب شرقي آسيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ لأنها كانت رخيصة ومرنة، ومَكَّنت من طباعة الكتب باستخدام الحروف الصينية والعربية مثلاً. وعملية الطباعة الحجرية بسيطة جدّاً تبدأ بأن يُكتب النص المراد طباعته بطريقة عكسية على لوح من الحجر الجيري باستخدام مادة شحمية، وبعد ذلك يُغطَّى اللوح بالجير الذي يدخل في الأجزاء الشحمية وليس إلى بقية اللوح الحجري، ثم يُكبسُ بقطعة من الورق، فيكون الناتج نَصّاً يشبه المخطوط الأصلي. وعلى الرغم من أن الطباعة الحجرية ظهرت في باتافيا عام ١٨٢٩م على يد التبشيري دبليو إتش ميدهيرست W. H. Medhurst (١٧٩٦-١٨٥٧م)، إلا أنها استغرقت حتى عام ١٨٤٨م ليظهر بها أول كتاب بالطباعة الحجرية نشره طبّاع من أهل البلاد الأصليين[٤].

في عام ١٨٦٩م بدأ السيد عثمان استخدام المطبعة الحجرية لينشر كتاباته بين الناس، وليس معروفاً كيف تعلم تشغيل مطبعته، لكنَّه (أو مساعديه) أصبحوا بارعين في استخدامها. وهو لم يقدم نصوصاً سهلة القراءة بخط عربي واضح جدّاً فحسب، بل كان قادراً -أيضاً- على رسم أشكال معقدة جدّاً، مثل شجرة العائلة والجداول التحويلية للتواريخ. وبمرور الوقت بدأ في استخدام ألوان مختلفة باليد في صور المراحل المختلفة للقمر في الأعمال الفلكية التي يقوم بها تمهيداً للظهور الجديد لشكل القمر[٥]. هذه الملامح وصلت إلى ذروتها في الأطلس؛ وهو عنصر خَطِّي معقّد رُسم على لوح المطبعة الحجرية بمهارة عالية، ولُوِّن بشكل جميل باليد باستخدام ألوان مختلفة، مثل: الزهري، والأخضر، والأصفر.

السيد عثمان -كما تسميه كتب التاريخ الاستعمارية- وُلد عام ١٨٢٢م في باتافيا، عاصمة جزر الهند الشرقية الهولندية (التي تُعرف حاليّاً باسم: جاكرتا في إندونيسيا). ويُظْهِرُ اللقب الذي كان يُدعى به، أنه من طبقة السادة، وهم النبلاء الدينيون التقليديون، الذين ادَّعوا الانتساب إلى النبي محمد [صلى الله عليه وسلم]. وقد أمضى أول تسع عشرة سنة من عمره في مسقط رأسه، وبعد ذلك عاش ودرَّس العلوم الدينية في الشرق الأوسط حتى بلغ ٤٠ سنة. ويُلحظ أنه عاش في مكة المكرمة من عام ١٨٤١ إلى ١٨٤٧م، وفي حضرموت من عام ١٨٤٧ إلى ١٨٦٢م، وتخلَّل ذلك السفر إلى أماكن أخرى في الشرق الأوسط في الفترة ١٨٥٥- ١٨٥٦م. وفي عام ١٨٦٢م عاد إلى باتافيا واستقر فيها، حيث حظي سريعاً بسمعة طيبة باعتباره فقيهاً حُجَّةً في الإسلام.

بداية، تبدو حياته في باتافيا منفصلة إلى حدٍّ بعيد عن الشريحة الأوربية للمجتمع الاستعماري، غير أنه من عام ١٨٨٩م إلى وفاته عام ١٩١٤م تعاون من قريب مع الإدارة الاستعمارية الهولندية، ومن عام ١٨٩١م فصاعداً عمل مستشاراً شرقيّاً للشؤون العربية. كان الاتصال الأكثر أهمية للسيد عثمان في جزر الهند الشرقية الهولندية بالمختص بالعلوم الإسلامية الإداري كريستيان سنوك هرخرونيه Christiaan Snouck Hurgronje (١٨٥٧-١٩٣٦م) الذي غادر جزر الهند الشرقية الهولندية عام ١٩٠٦م إلى لندن؛ حيث أصبح أستاذ كرسي اللغة العربية. وقد أدّى السيد عثمان دوراً محوريّاً في العلاقات بين السلطات الاستعمارية والسكان المسلمين في أرخبيل الهند.

كان السيد عثمان الأغزر نتاجاً بين علماء جزر الهند الشرقية الهولندية؛ فقد ترك ما يزيد على ١٥٠ عملاً منشوراً، كُتبت باللغة العربية أو بلغة المالاي، وقد طبعها، بدءاً من عام ١٨٦٩م وما تلاه، في مطبعته الحجرية الخاصة في باتافيا. يُعَدُّ عدد من منشوراته أعمالاً تقليدية في علوم الدين، والقانون، والأخلاق. وفي أبحاث أخرى تناول بالدراسة الشؤونَ الجارية في مجتمعه من منظور إسلامي. وفي هذا الفصل

سوف أتناول بالدراسة الأطلس الذي جمعه وطبعه في مطبعته الحجرية عام ١٨٨٣م. وقبل أن أناقش هذا الأطلس سأقوم بعرض بعض المعلومات عن هذه الطريقة في الطباعة.

الطباعة الحجرية Lithography

هي طريقة طباعة اخترعها الكاتب والممثل الألماني يوهان الويس سينفيلدر Johann Alois Senefelder عام ١٧٩٦م، وأصبحت شائعة في جنوب شرقي آسيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ لأنها كانت رخيصة ومرنة، ومَكَّنت من طباعة الكتب باستخدام الحروف الصينية والعربية مثلاً. وعملية الطباعة الحجرية بسيطة جدّاً تبدأ بأن يُكتب النص المراد طباعته بطريقة عكسية على لوح من الحجر الجيري باستخدام مادة شحمية، وبعد ذلك يُغطَّى اللوح بالجير الذي يدخل في الأجزاء الشحمية وليس إلى بقية اللوح الحجري، ثم يُكبسُ بقطعة من الورق، فيكون الناتج نَصّاً يشبه المخطوط الأصلي. وعلى الرغم من أن الطباعة الحجرية ظهرت في باتافيا عام ١٨٢٩م على يد التبشيري دبليو إتش ميدهيرست W. H. Medhurst (١٧٩٦-١٨٥٧م)، إلا أنها استغرقت حتى عام ١٨٤٨م ليظهر بها أول كتاب بالطباعة الحجرية نشره طبّاع من أهل البلاد الأصليين[٤].

في عام ١٨٦٩م بدأ السيد عثمان استخدام المطبعة الحجرية لينشر كتاباته بين الناس، وليس معروفاً كيف تعلم تشغيل مطبعته، لكنَّه (أو مساعديه) أصبحوا بارعين في استخدامها. وهو لم يقدم نصوصاً سهلة القراءة بخط عربي واضح جدّاً فحسب، بل كان قادراً -أيضاً- على رسم أشكال معقدة جدّاً، مثل شجرة العائلة والجداول التحويلية للتواريخ. وبمرور الوقت بدأ في استخدام ألوان مختلفة باليد في صور المراحل المختلفة للقمر في الأعمال الفلكية التي يقوم بها تمهيداً للظهور الجديد لشكل القمر[٥]. هذه الملامح وصلت إلى ذروتها في الأطلس؛ وهو عنصر خَطِّي معقّد رُسم على لوح المطبعة الحجرية بمهارة عالية، ولُوِّن بشكل جميل باليد باستخدام ألوان مختلفة، مثل: الزهري، والأخضر، والأصفر.

السيد عثمان -كما تسميه كتب التاريخ الاستعمارية- وُلد عام ١٨٢٢م في باتافيا، عاصمة جزر الهند الشرقية الهولندية (التي تُعرف حاليّاً باسم: جاكرتا في إندونيسيا). ويُظْهِرُ اللقب الذي كان يُدعى به، أنه من طبقة السادة، وهم النبلاء الدينيون التقليديون، الذين ادَّعوا الانتساب إلى النبي محمد [صلى الله عليه وسلم]. وقد أمضى أول تسع عشرة سنة من عمره في مسقط رأسه، وبعد ذلك عاش ودرَّس العلوم الدينية في الشرق الأوسط حتى بلغ ٤٠ سنة. ويُلحظ أنه عاش في مكة المكرمة من عام ١٨٤١ إلى ١٨٤٧م، وفي حضرموت من عام ١٨٤٧ إلى ١٨٦٢م، وتخلَّل ذلك السفر إلى أماكن أخرى في الشرق الأوسط في الفترة ١٨٥٥- ١٨٥٦م. وفي عام ١٨٦٢م عاد إلى باتافيا واستقر فيها، حيث حظي سريعاً بسمعة طيبة باعتباره فقيهاً حُجَّةً في الإسلام.

بداية، تبدو حياته في باتافيا منفصلة إلى حدٍّ بعيد عن الشريحة الأوربية للمجتمع الاستعماري، غير أنه من عام ١٨٨٩م إلى وفاته عام ١٩١٤م تعاون من قريب مع الإدارة الاستعمارية الهولندية، ومن عام ١٨٩١م فصاعداً عمل مستشاراً شرقيّاً للشؤون العربية. كان الاتصال الأكثر أهمية للسيد عثمان في جزر الهند الشرقية الهولندية بالمختص بالعلوم الإسلامية الإداري كريستيان سنوك هرخرونيه Christiaan Snouck Hurgronje (١٨٥٧-١٩٣٦م) الذي غادر جزر الهند الشرقية الهولندية عام ١٩٠٦م إلى لندن؛ حيث أصبح أستاذ كرسي اللغة العربية. وقد أدّى السيد عثمان دوراً محوريّاً في العلاقات بين السلطات الاستعمارية والسكان المسلمين في أرخبيل الهند.

كان السيد عثمان الأغزر نتاجاً بين علماء جزر الهند الشرقية الهولندية؛ فقد ترك ما يزيد على ١٥٠ عملاً منشوراً، كُتبت باللغة العربية أو بلغة المالاي، وقد طبعها، بدءاً من عام ١٨٦٩م وما تلاه، في مطبعته الحجرية الخاصة في باتافيا. يُعَدُّ عدد من منشوراته أعمالاً تقليدية في علوم الدين، والقانون، والأخلاق. وفي أبحاث أخرى تناول بالدراسة الشؤونَ الجارية في مجتمعه من منظور إسلامي. وفي هذا الفصل

سوف أتناول بالدراسة الأطلس الذي جمعه وطبعه في مطبعته الحجرية عام ١٨٨٣م. وقبل أن أناقش هذا الأطلس سأقوم بعرض بعض المعلومات عن هذه الطريقة في الطباعة.

الطباعة الحجرية Lithography

هي طريقة طباعة اخترعها الكاتب والممثل الألماني يوهان الويس سينفيلدر Johann Alois Senefelder عام ١٧٩٦م، وأصبحت شائعة في جنوب شرقي آسيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ لأنها كانت رخيصة ومرنة، ومَكَّنت من طباعة الكتب باستخدام الحروف الصينية والعربية مثلاً. وعملية الطباعة الحجرية بسيطة جدّاً تبدأ بأن يُكتب النص المراد طباعته بطريقة عكسية على لوح من الحجر الجيري باستخدام مادة شحمية، وبعد ذلك يُغطَّى اللوح بالجير الذي يدخل في الأجزاء الشحمية وليس إلى بقية اللوح الحجري، ثم يُكبسُ بقطعة من الورق، فيكون الناتج نَصّاً يشبه المخطوط الأصلي. وعلى الرغم من أن الطباعة الحجرية ظهرت في باتافيا عام ١٨٢٩م على يد التبشيري دبليو إتش ميدهيرست W. H. Medhurst (١٧٩٦-١٨٥٧م)، إلا أنها استغرقت حتى عام ١٨٤٨م ليظهر بها أول كتاب بالطباعة الحجرية نشره طبّاع من أهل البلاد الأصليين[٤].

في عام ١٨٦٩م بدأ السيد عثمان استخدام المطبعة الحجرية لينشر كتاباته بين الناس، وليس معروفاً كيف تعلم تشغيل مطبعته، لكنَّه (أو مساعديه) أصبحوا بارعين في استخدامها. وهو لم يقدم نصوصاً سهلة القراءة بخط عربي واضح جدّاً فحسب، بل كان قادراً -أيضاً- على رسم أشكال معقدة جدّاً، مثل شجرة العائلة والجداول التحويلية للتواريخ. وبمرور الوقت بدأ في استخدام ألوان مختلفة باليد في صور المراحل المختلفة للقمر في الأعمال الفلكية التي يقوم بها تمهيداً للظهور الجديد لشكل القمر[٥]. هذه الملامح وصلت إلى ذروتها في الأطلس؛ وهو عنصر خَطِّي معقّد رُسم على لوح المطبعة الحجرية بمهارة عالية، ولُوِّن بشكل جميل باليد باستخدام ألوان مختلفة، مثل: الزهري، والأخضر، والأصفر.

الأطلس

تاريخه

أعرفُ عدداً من نُسَخ الأطلس التي حُفظت؛ فالنسخة الأقدم في تاريخها محفوظة في المكتبة الوطنية في جاكرتا، وتعود إلى عام ١٣٠١هـ، وهي السنة التي بدأت في ٢ نوفمبر ١٨٨٣م. والنسخة التي أستخدمها هنا محفوظة في مكتبات جامعة لايدن، ويعود تاريخها إلى ٢١ ربيع الآخر ١٣٠٩هـ، الموافق ٢٤ نوفمبر ١٨٩١م[٦]. من الثابت أن النسخة الأخيرة هي إعادة طباعة، وأن السيد عثمان ظل يطبع الأطلس زمناً طويلاً. ويبدو أن الأطلس لم يتغير بشكل مفاجئ عبر الزمن، رغم أن مقارنةً عن قرب للخرائط في الطبعات المختلفة قد تُظْهِرُ أن تفاصيل أكثر أُدخلت بمرور الوقت. فبعض الألوان قد يختلف بالطبع في النسخ المتعددة، لكنَّ هذا أمر طبيعي؛ لأن الألوان كانت تُضاف يدوياً إلى كل نسخة مطبوعة.

المحتويات

يتكون الأطلس من أربع صفحات كبيرة مطبوعة. أما الخرائط فيتبعها رسم للعالم في دوائر مُتَّحدة المركز، والأرض تحتل المركز. الرسم رقم (١) خريطة دقيقة للعالم تَظهر في النصف الأول منها الأمريكتان، وفي الثاني بقية العالم. أما الرسم رقم (٢) فهو يصور شبه الجزيرة العربية مع اهتمام خاص بحضرموت. والرسم رقم (٣) خريطة لحضرموت مع عدد من الألوان والرموز التي تشير إلى الجبال، والمساحات الخضر، والطرق والمياه[٧]. وأما الشكل رقم (٤) فيُظهر تصميماً لمستوطنة حضرمية مُتخيَّلة، بمعمارها المتميز، مثل المساجد، والمنازل ذات الأدوار المتعددة، كما هي الحال مع الأراضي الزراعية. والرسم يحتوي أيضاً على شارة النشر وتاريخ الطباعة التي نقرأ فيها ما يلي:

«وبهذه الصافحة [الصفحة] تمام هذا الأطلس، ونرجو من الله تعالى أن يُتمم لنا ما قصدناه بصناعة هذا الأطلس، وأن يعفو عنا مما صوَّرناه فيه من صورة الأفلاك والأشجار وغير ذلك. وكان تمام إعادة طبعه في ٢١ ربيع الثاني سنة ١٣٠٩. راجي

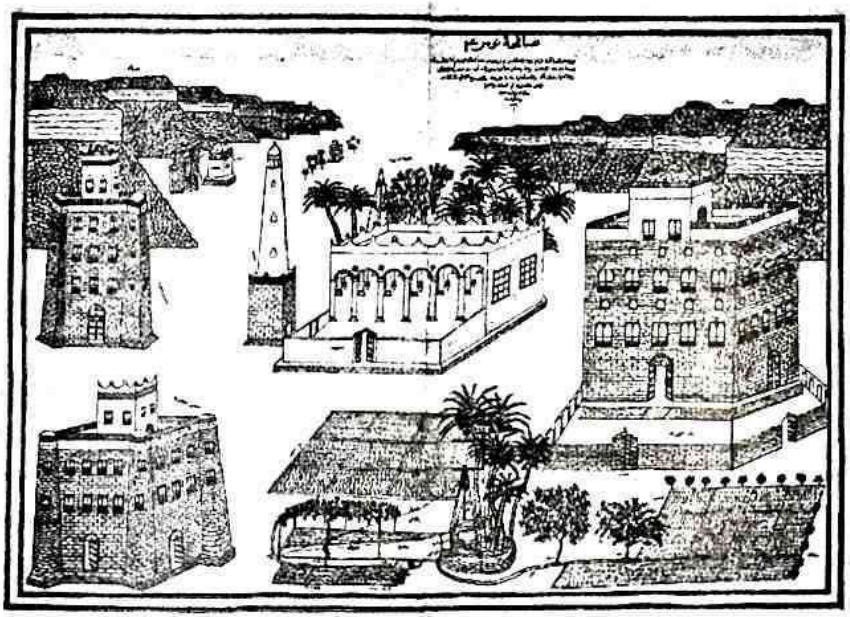


(شكل ١. ٤) خريطة حضرموت، من (أطلس عربي) للسيد عثمان
(جدول ٣) مكتبات جامعة لايدن، KITLV M 30 452

عفو ربه في الممات والمحيا عثمان بن عبدالله بن عقيل بن يحيى».

كما نرى في شارة الطباعة هذه، فإن السيد عثمان يظهر -باعتباره شخصاً ورعاً- طالباً العفو من ربِّه عمّا صوَّره من صور الأفلاك والأشجار. ومن المثير أنه في وصفه لمستوطنة حضرموت لا نرى صورة واحدة لإنسان أو حيوان [شكل ١. ٤، ٢. ٤]. وتمثل الكتابة المطولة المرفقة مع الرسم رقم (٣) أهمية خاصّة، فهي لحضرموت «الناحية الشرقية من أرض اليمن تحت حماية الدولة العثمانية». وبعد عدد من الأسطر عن حدودها ودرجات الطول والعرض على الكرة الأرضية، تعرض ملاحظات عامة عن سكانها:

«... وسكانها عرب ملَّتهم الإسلام، ومذهبهم شافعي، ولم يكن فيهم مبتدع. فمنهم السادة العلويون، وهم من ذرية سيدنا الحسين بن علي بن أبي طالب،



(شكل ٢, ٤) مستوطنة حضرمية، من (أطلس عربي) للسيد عثمان. (جدول ٣) مكتبات جامعة لايدن، KITLV M 30 452.

سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومنهم مشايخ بعضهم منسوبون إلى بعض الصحابة، وبعضهم بيت أهل العلم والصلاح. ومنهم قبايل من العرب، وهم شاكين الأسلحة [كذا] لحفظ بلدانهم، وغير ما ذُكر من أرباب الصنايع. وأسباب معيشة الكل منهم غالباً التجارة والزراعة، وعقاراتهم غالباً الأراضي والنخيل، ومواشيهم الإبل والبقر والغنم والخيل والحمير، واقتياتهم البُرُّ والذرة والتمر، وإدامهم اللحم والسمن واللبن والعسل، وفواكههم الرُّطب والعنب والتين والرمان والنبق. ومن طباعهم: الأمانة؛ حتى سكان الجبال منهم. ولهم الميل الكلي إلى التجارة والمروة والعفاف عن المسئلة، والمكافأة على الجميل، وعدم الدخول فيما لا يعني...[٨].

وإجمالاً: فنحن هنا لسنا أمام عمل بلغ الغاية في الجمال فحسب؛ بل عمل مثير جدّاً للانتباه.. عمل يثير أسئلة كثيرة؛ على سبيل المثال: ما نوع الخرائط التي كانت

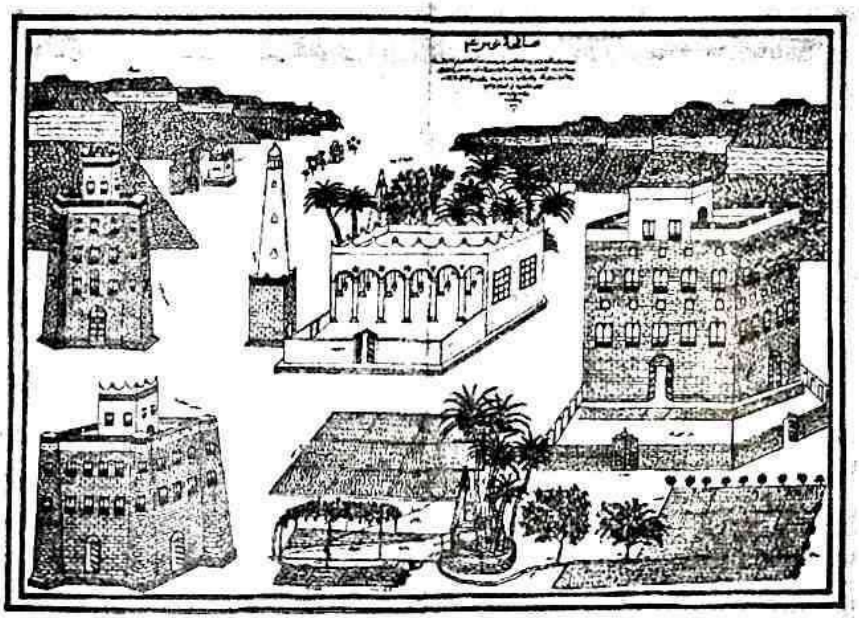
في متناول السيد عثمان عندما قام بعمل خرائطه الخاصة به؟ فالشكل الأول الذي رَسَمَه ويُظهر الأرض في مركز العالم، قد يكون متفقاً مع فهم كونيٍّ قديم للعالم، ولكنه غير متوافق مع الأطالس الحديثة والرؤى الموجودة فعلاً في الدوائر الأوربية في جزر الهند الشرقية الهولندية[٩]. من ناحية أخرى، فإن قناة السويس الجديدة نسبياً (الترعة) التي افتُتحت قبل ١٤ عاماً في ١٨٦٩م، تم رسمها في الشكل (٢). موقع حضرموت الذي تحدده الخريطة قد يكون مجالاً خصباً للدراسات لاحقاً، بسبب العلاقة المعقدة بين الخرائط والسلطة[١٠].

في بقية هذا الفصل أودُّ أن أحدد لنفسي قضايا، مثل: من استخدم الأطلس؟ ولماذا؟ ولمن قام السيد عثمان بهذا العمل؟ وفي الجزء التالي سأتناول الأشخاص الذين أعرف أنهم استفادوا من العمل المنشور.

مستخدمو الأطلس

إل. دبليو. سي. فان دن بيرج L.W.C. van den Berg

أول شخص استخدم الأطلس كان الأكاديمي الهولندي الشهير في الحقبة الاستعمارية: لودفيك وليام كريستيان فان دن بيرج (١٨٤٥-١٩٢٧م)، الذي عمل مستشاراً للغات الشرقية والشريعة الإسلامية من عام ١٨٧٨ إلى ١٨٨٧م عندما عاد إلى هولندا. وفي أثناء إقامته في الجزر الهندية أصبح على علاقة بالسيد عثمان. وفان دن بيرج مشهور بكتابه عن: حضرموت والمستعمرات العربية في الأرخبيل الهندي، الذي كتبه بصفته مستشاراً تحت قيادة المحافظ العام. واعتبرت الحكومةُ الاستعماريةُ العربَ في جزر الهند الشرقية الهولندية مثيري مشكلات شرسين، وكان الهدف من وراء بحث فان دن بيرج الوصول إلى نظرة أفضل حيال هذه الشريحة من السكان. ويمتدح الكتابُ -الذي ظهر في عام ١٨٨٦م- السيدَ عثمانَ لموقفه الموالي للحكومة [شكل ٣. ٤]، ويبدو أن فان دن بيرج ناقش إعداد كتابه مع السيد عثمان، كما استخدم رسماً أوَّليّاً (سكتش) لإحدى خرائط السيد عثمان لحضرموت باعتباره أساساً لخريطة الأول للإقليم. إضافة إلى ذلك، استخدم فان دن بيرج صوراً



(شكل ٢, ٤) مستوطنة حضرمية، من (أطلس عربي) للسيد عثمان. (جدول ٣) مكتبات جامعة لايدن، KITLV M 30 452.

سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومنهم مشايخ بعضهم منسوبون إلى بعض الصحابة، وبعضهم بيت أهل العلم والصلاح. ومنهم قبايل من العرب، وهم شاكين الأسلحة [كذا] لحفظ بلدانهم، وغير ما ذُكر من أرباب الصنايع. وأسباب معيشة الكل منهم غالباً التجارة والزراعة، وعقاراتهم غالباً الأراضي والنخيل، ومواشيهم الإبل والبقر والغنم والخيل والحمير، واقتياتهم البُرُّ والذرة والتمر، وإدامهم اللحم والسمن واللبن والعسل، وفواكههم الرُّطب والعنب والتين والرمان والنبق. ومن طباعهم: الأمانة؛ حتى سكان الجبال منهم. ولهم الميل الكلي إلى التجارة والمروة والعفاف عن المسئلة، والمكافأة على الجميل، وعدم الدخول فيما لا يعني...[٨].

وإجمالاً: فنحن هنا لسنا أمام عمل بلغ الغاية في الجمال فحسب؛ بل عمل مثير جدّاً للانتباه.. عمل يثير أسئلة كثيرة؛ على سبيل المثال: ما نوع الخرائط التي كانت

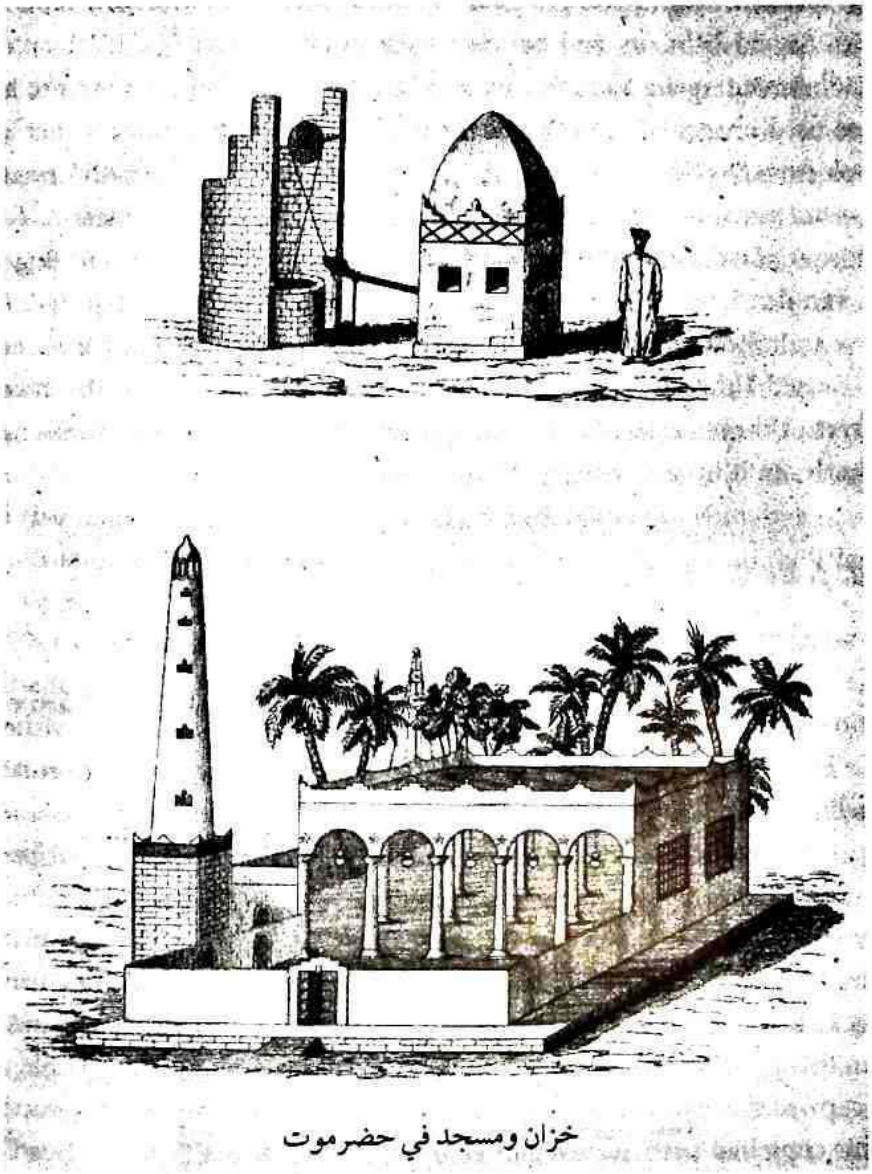
في متناول السيد عثمان عندما قام بعمل خرائطه الخاصة به؟ فالشكل الأول الذي رَسَمَه ويُظهر الأرض في مركز العالم، قد يكون متفقاً مع فهم كونيٍّ قديم للعالم، ولكنه غير متوافق مع الأطالس الحديثة والرؤى الموجودة فعلاً في الدوائر الأوربية في جزر الهند الشرقية الهولندية[٩]. من ناحية أخرى، فإن قناة السويس الجديدة نسبيّاً (الترعة) التي افتُتحت قبل ١٤ عاماً في ١٨٦٩م، تم رسمها في الشكل (٢). موقع حضرموت الذي تحدده الخريطة قد يكون مجالاً خصباً للدراسات لاحقاً، بسبب العلاقة المعقدة بين الخرائط والسلطة[١٠].

في بقية هذا الفصل أودُّ أن أحدد لنفسي قضايا، مثل: من استخدم الأطلس؟ ولماذا؟ ولمن قام السيد عثمان بهذا العمل؟ وفي الجزء التالي سأتناول الأشخاص الذين أعرف أنهم استفادوا من العمل المنشور.

مستخدمو الأطلس

إل. دبليو. سي. فان دن بيرج L.W.C. van den Berg

أول شخص استخدم الأطلس كان الأكاديمي الهولندي الشهير في الحقبة الاستعمارية: لودفيك وليام كريستيان فان دن بيرج (١٨٤٥-١٩٢٧م)، الذي عمل مستشاراً للغات الشرقية والشريعة الإسلامية من عام ١٨٧٨ إلى ١٨٨٧م عندما عاد إلى هولندا. وفي أثناء إقامته في الجزر الهندية أصبح على علاقة بالسيد عثمان. وفان دن بيرج مشهور بكتابه عن: حضرموت والمستعمرات العربية في الأرخبيل الهندي، الذي كتبه بصفته مستشاراً تحت قيادة المحافظ العام. واعتبرت الحكومةُ الاستعماريةُ العربَ في جزر الهند الشرقية الهولندية مثيري مشكلات شرسين، وكان الهدف من وراء بحث فان دن بيرج الوصول إلى نظرة أفضل حيال هذه الشريحة من السكان. ويمتدح الكتابُ -الذي ظهر في عام ١٨٨٦م- السيدَ عثمانَ لموقفه الموالي للحكومة [شكل ٣. ٤]، ويبدو أن فان دن بيرج ناقش إعداد كتابه مع السيد عثمان، كما استخدم رسماً أوَّليّاً (سكتش) لإحدى خرائط السيد عثمان لحضرموت باعتباره أساساً لخريطة الأول للإقليم. إضافة إلى ذلك، استخدم فان دن بيرج صوراً



خزان ومسجد في حضرموت

(شكل٣. ٤) من كتاب فان دن بيرج: حضرموت والمستعمرات العربية في الأرخبيل الهندي. باتافيا: مطبعة الحكومة، ١٨٨٦م، لوح ٤

لمنازل، وصهريج ومسجد أخذها من أطلس السيد عثمان[١١]. وأنا أستخدم هنا اللوح الرابع الذي يصور خزّاناً للمياه، ومسجداً. وهذه الصورة شبه مطابقة للمسجد والخزان (المستخدم للسقاية) اللَّذَيْن رسمهما السيد عثمان. من المثير للانتباه أنه في كتاب فان دن بيرج تظهر صورة لرجل بجوار المبنى الصغير لتُعطي إشارة إلى مقياس رسم المبنى. يُلحظ غياب صور الإنسان في أطلس السيد عثمان، وكما رأينا، فإن الكلام المكتوب في شارة أطلسه دعا فيه السيد عثمان اللهَ أن يسامحه لأن كتابه حوى رسوماً. وواضح بالنسبة إليه أن رسمَ الكائنات الحية كان خطوة جريئة إلى أبعد حد.

إم. جي. دي جوإيجي M. J. de Goeje

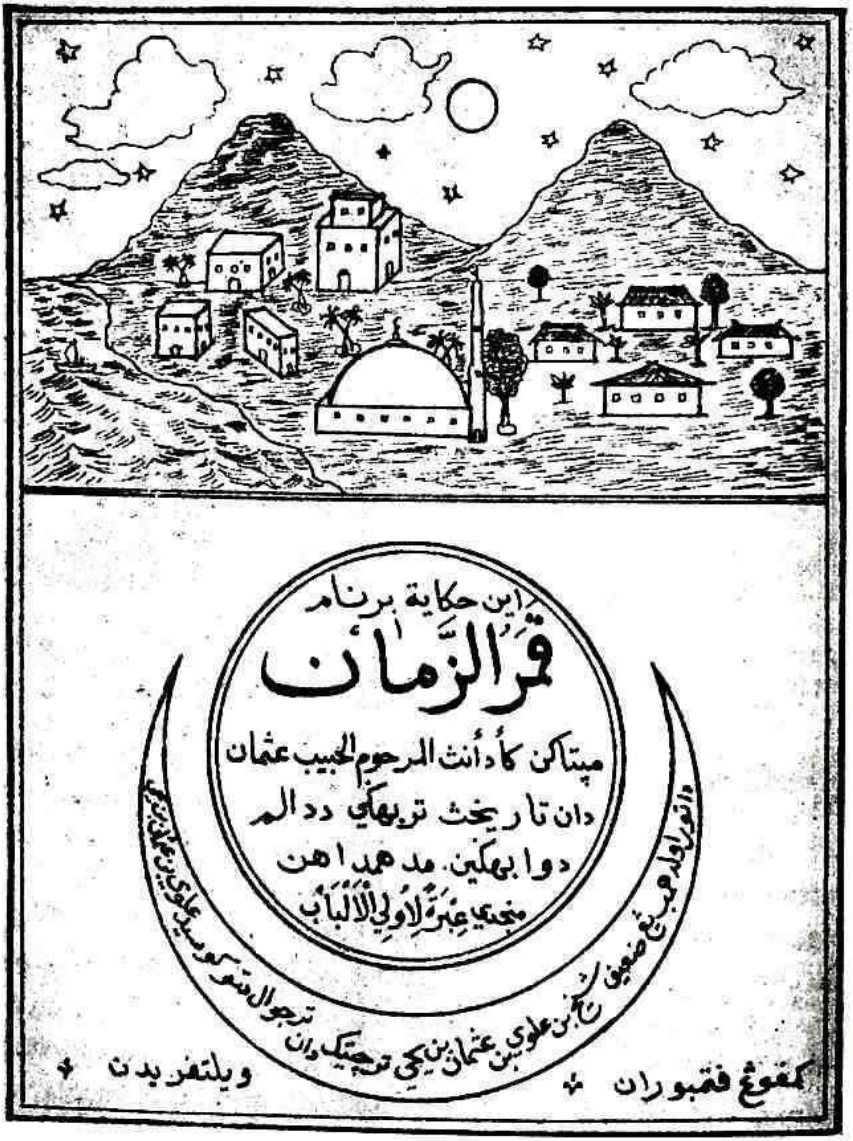
شخص ثان استخدم الأطلس، هو مايكل جان دي جوإيجي (١٨٣٦-١٩٠٩م)، الذي كان أستاذاً للغة العربية في لايدن من عام ١٨٦٦ إلى ١٩٠٦م، وهو مشهور أساساً بصفته فقيهاً لغويّاً ومحرراً للنصوص العربية الكلاسيكية. ومع أنه لم يزر جزر الهند الشرقية الهولندية، إلا أنه كان على اطلاع على أعمال السيد عثمان، بما في ذلك كتابه (أطلس عربي).

كان لدى دي جوإيجي اهتمام بجغرافية حضرموت، وحاول، لوقت طويل، أن يصل إلى معلومات عن موضوعه بالتوسُّل إلى مساعده فان دن بيرج في جزر الهند. طلب دي جو إيجي من فان دن بيرج أن يسأل الراوية الشيخ محمد بن حسن بابحر -الذي كان حضرمياً بارزاً يعيش في باتافيا- أن يُدَوِّن كل ما يعرفه عن موطنه، ولكنَّ هذا لم يؤدِّ إلى نتيجة[١٢]. لحسن الحظ أن دي جوإيجي تمكّن من الحصول على نسخة من أطلس السيد عثمان، التي كانت لا تُقدَّر بثمن بالنسبة إلى بحثه. وقد أُرسلت هذه النسخة إلى أوربا من طريق محام هولندي مستقرٍّ في باتافيا، هو الدكتور إم. سي. بايبرز M. C. Piepers (١٨٣٥-١٩١٩م) ليتم عرضها في دورية المراجعات الاستعمارية الدولية Revue Coloniale Internationale. وليس معروفاً كيف حاز بايبرز هذا الأطلس، لكنْ، من الممكن أن يكون قد اشتراه من السيد عثمان نفسه. كان بايبرز ناشطاً في الشؤون القضائية في جزر الهند الشرقية الهولندية من عام ١٨٦٤

إلى ١٨٩٤م بفعل مناصب مختلفة؛ منها: رئيس المحاكم المحلية، ومن عام ١٨٧٩م في الوظائف المرتبطة بالمحكمة العليا. ومن المحتمل أنه بموجب هذه الوظائف أقام اتصالاً مع السيد عثمان فيما يخص المسائل القانونية، وأن الرجلين تَعارَفا. وفي النهاية، نشر دي جوإيجي مقالة قصيرة بالألمانية عن الأطلس في عدد عام ١٨٨٦م من دورية المراجعات الاستعمارية الدولية، قارن فيها بين الأطلس والبيانات التي استقاها من النصوص الجغرافية العربية وكتابات الاستشراق عن حضرموت، ووجد أن السيد عثمان كان -في المجمل- دقيقاً في أطلسه، ورأى أن خريطة حضرموت -التي أنشأها، حسب رأيه، السيد عثمان اعتماداً على ذاكرته وعلى معلومات استقاها من آخرين في باتافيا- «جديرة بالاحتفاء» بها. والظاهر أن دي جوإيجي كان متأثراً جدّاً بالأطلس إلى حدٍّ أنه أراد من السيد عثمان مساعدته في الوصول إلى عدد من النقوش في جنوبي شبه الجزيرة العربية، واعتبر السيدَ عثمانَ «رجلَ علم قادراً على استيعاب الجدوى الأكاديمية لدراسة النقوش»[١٣]. وباتخاذه الشكلين (٤) و(٥) من الأطلس ملحقاً لمقالته ونَشْرِهما -أيضاً- في الدورية، يُلحظ أن الشكل (٤) لا يحتوي على تاريخ أو شارة للنشر، وفيما عدا ذلك؛ فإن هذين الشكلين يشبهان نسخة الأطلس الذي استخدمتُه.

جمهور متباين

مع أن الأطلس استرعى انتباه باحثين غربيين ولقي تقديرهم؛ إلا أنه من المؤكد أنهم ليسوا الجمهور الذي استهدفه السيد عثمان عندما وضع الأطلس أول مرة في نهاية عام ١٨٨٣م. ففي هذه المرحلة من حياته المهنية كان بالكاد يتصل بشريحة السكان الأوربيين في جزر الهند الشرقية الهولندية، ولكونه أمراً طبيعيّاً، فإن جميع أعماله خاطبت جمهوراً مسلماً. وعندما نستقصي الأعمال التي نشرها قبل الأطلس، نرى -مثلاً- دليلاً للحاج وأعمالاً تعبُّدية -بلغة المالاي بصفة رئيسة-؛ إلا أن تقديم الأطلس يمثل استثناءً لهذا؛ لأنه كُتب بالعربية. لهذا السبب، ولأن العمل ركز على حضرموت، فإني أعتقد أن السيد عثمان نفّذ أطلسه -في الأساس- تلبيةً لاحتياجات

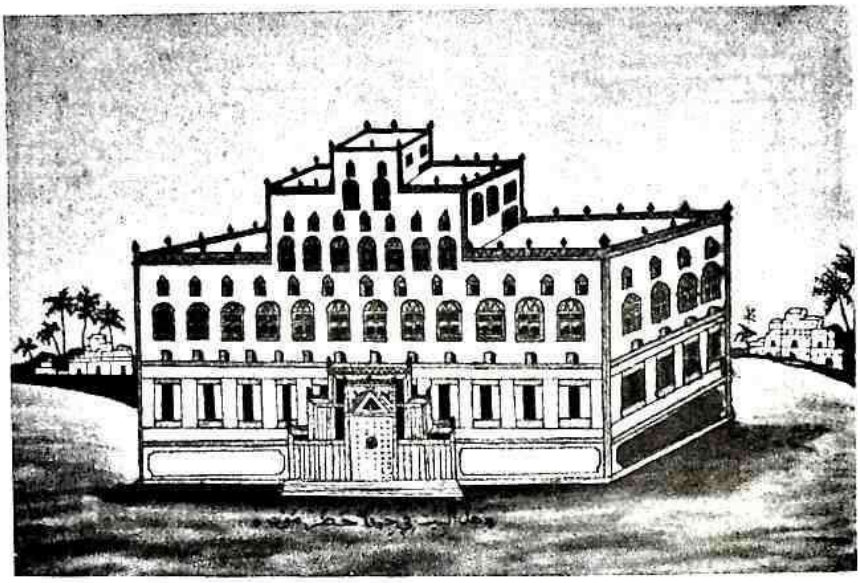


(شكل ٤. ٤) غلاف كتاب الشيخ ابن علوي: قمر الزمان.
ويلتفريدن ١٩٢٤م، مكتبات جامعة لايدن، 993F21

رفاقه الحضارم في المستعمرة.

بقيام السيد عثمان بعمل هذا الأطلس -وبصفة خاصة: خريطة حضرموت والصور المختلفة للعمارة الحضرمية وخلفية الحياة- يكون قد تماشى مع مشاعر الحنين إلى الوطن التي أحس بها الحضارم في المهجر تجاه وطنهم الأصلي. على كل حال، فإن الروابط بين الحضارم في المهجر الذين استطاعوا تَحَمُّل تكاليف الهجرة وحملوا مشاعر الحنين إلى أرض الوطن، كانت ضعيفة -عادةً-، كما كانت حركة المرور بين هذين الجزأين من العالم شاقة للقيام -مثلاً- بأعمال التجارة، وزيارة الأُسر، وأداء مناسك الحج. وزيادة على ذلك، فإن كثيراً من الحضارم استمروا في إرسال أبنائهم من المهجر إلى أرض الوطن لتعليمهم. ونتيجة لهذه الاتصالات وُجدت صلات ثقافية قوية بين أرض الوطن والمهجر. وباعتبار السيد عثمان باحثاً حضرمياً، فقد سعى إلى الحفاظ على أبناء المهجر، وتحفيز الانتماء إلى حضرموت بين أفرادٍ جَمَعَهُم المهجرُ في جزر الهند الشرقية الهولندية، وقد وفَّر الأطلس أداة للوصول إلى هذا الهدف. ومن خلال الخرائط، أصبح السفر إلى حضرموت سهلاً، والرسم المُتَخَيَّلُ لمستوطنة حضرمية هيَّج مشاعر الحنين إلى أرض الوطن التي قد يشعر بها الأفراد في مهجرهم. وبصفته ناشراً، فلا بد أنه اقتنع بأن المشروع كان ذا جدوى تجارية، وأن هناك عدداً كافياً من أفراد المهجر الحضرمي في الأرخبيل الهندي يشكّلون سوقاً للأطلس.

هناك عناصر أخرى من النتاج الثقافي في المحيط نفسه تُغذِّي مشاعر الحنين إلى حضرموت بين أفراد المهجر. وعلى سبيل المثال: هناك قصيدة قصيرة بلغة المالاي تعود إلى عام ١٩٢٤م، عنوانها: «قمر الزمان»، تحوي قصة حياة السيد عثمان نفسه، وفي الصفحة الأولى منها رسم بناء من المعمار الحضرمي بخلفية من جاوة، ما يُصَوِّرُ عالَمَيْن عاش فيهما السيد عثمان حياته[١٤]. وهناك مثال آخر (شكل ٥. ٤) مأخوذ من رسم عُكِسَ على الزجاج[١٥] لأحد القصور الحضرمية، كما توضح الكتابة أسفل الصورة باللغة العربية، والعمل دون تاريخ، وتعود أصوله إلى جزر الهند الشرقية الهولندية.



(شكل ٥. ٤) رسم بالرجاج العاكس لقصر حضرمي من جزر الهند الهولندية
مكتبات جامعة لايدن، مجموعة المعهد الشرقي

وبالرغم من أن السيد عثمان كان لا يزال يعمل في بيئة أهل البلاد الأصليين، بشكل كامل تقريباً، عندما نشر الأطلس أول مرة عام ١٨٨٣م، إلا أن الأطلس -كما رأينا- أصبح معروفاً في الدوائر الأوربية، وقد أسهم هذا كثيراً في تقديم السيد عثمان خارج بيئة أهل وطنه. ونتيجة للإعجاب بأطلس السيد عثمان، فإن أشخاصاً، مثل هرخرونيه بدؤوا يتفحَّصون أعماله الأخرى، وهذا ما أوصل هرخرونيه -إبان إقامته في لايدن- إلى خلاصة مفادها: أن السيد عثمان قَبِلَ بالحكم الاستعماري، وقد يكون رآه مفيداً؛ بوصفه وسيطاً بين الإدارة الاستعمارية والسكان المسلمين[١٦]. وبمجرد وصول هرخرونيه إلى جزر الهند الشرقية الهولندية في عام ١٨٨٩م ليشارك في السياسات الاستعمارية الهولندية تجاه الإسلام، فإنه أدخل السيد عثمان في أنشطته على الفور، ورغب في بقائه في مسرد رواتب الحكومة الاستعمارية حتى وفاته عام ١٩١٤م.

بعد أن حاز السيد عثمان رضى الدوائر الاستعمارية، فإن الصحافة الاستعمارية الهولندية كانت تشير إلى كتاباته أحياناً بشكل إيجابي[١٧]. ويبدو أن هذه التقارير أدت

إلى رواج أعمال السيد عثمان بين جمهور من الأوربيين الذين حكموا المالاي. وفي ٦ أبريل ١٨٩١م أعلنت صحيفة لوكوموتيف Locomotief الهولندية أن أعمال السيد عثمان أصبحت متوفِّرة لدى دار بيع الكتب الهولندية ذائعة الصيت: جي. كولف وشركاه G.Kolff & Co في باتافيا. وقُرْب عام ١٨٩٧م، نرى فهرساً باللغة الهولندية لنحو سبعين منشوراً للسيد عثمان أصبحت متداولة ويبيعها كولف[١٨]. وبعدها بعام نشرت دارُ بيعِ كتبٍ أخرى في باتافيا، هي ألبريخت وشركاه Albrecht & Co فهرساً آخرَ[١٩]. في هذين الفهرسين عُرض الأطلس للبيع من دار كولف (عدد ٤٨) بأربعة جيلدرات، كما عرضه ألبريخت (عدد ٣٤٨) بسعر خمسة جيلدرات ونصف[٢٠]. والنسخة المعروضة في هذا البحث باعها ألبريخت كذلك، كما يظهر في المكتوب على صفحة الغلاف[٢١].

***

وهكذا، نرى أن السيد عثمان قد صنع أطلسه أساساً لأفراد المهجر الحضرمي؛ كي يُسهّل عليهم الرحلة إلى حضرموت والسفر داخلها، ولكي يساعدهم في استحضار الوطن الأصلي، ويحفز إحساسهم بالارتباط بحضرموت، ويغذي مشاعر الحنين إلى الوطن. وبهذا الوصف يمكن أن نسميه: «صاحب الريادة الثقافية للمهجر الحضرمي»[٢٢].

وإضافة إلى ذلك، فإن الأطلس طالعه عددٌ من الأكاديميين الغربيين والمهتمين؛ ما أضاف جمهوراً إلى هذا العمل لم يكن السيد عثمان يرمي إليه -في الأصل- عند تقديمه أول مرة. إن النتيجة الأهم وغير المتوقعة تقريباً لعمل ذلك الأطلس كانت التقدير الهائل الذي حازه العمل من الأكاديميين الغربيين الذين ارتبطوا بأدوات الاستعمار الهولندي. ونتيجة لهذا، فتح السيد عثمان مدخلاً إلى الدوائر الاستعمارية، وأدى هذا -في النهاية- إلى انخراطه في الإدارة الاستعمارية عندما عمل مستشاراً شرفيّاً للشؤون العربية.

الهوامش:

(١) هذا الفصل تَوَسُّع للصفحات ٩٥-٩٦ من كتابي:

Islam, Colonialism and the Modern Age in the Netherlands East Indies: A Biography of Sayyid 'Uthman (1822-1914) (Leiden, 2014).

(2) Lodewijk W. C. van den Berg, *Le Hadramout et les colonies arabes dans L'Archipel indien* (Batavia, 1886), pp. 105-9.

(3) Jozlas Paulus et al. (eds), *Encyclopaedie von Nederlandsch-Indië, Tweede Druk*, vol. I, pp. 298-302. s.v. 'Bevolking (السكان) (Nijhoff/Leiden, 1917-39).

(4) Kaptein, *Islam, Colonialism and the Modern Age*, pp. 75-8.

(٥) السيد عثمان، توضيح الأدلة على شروط شهود الأهلّة، باتافيا، ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م.

(٦) نسخة جاكرتا تحمل التوقيع «١٠٩٠». أما نسخة مكتبات جامعة لايدن فتحمل التوقيع «*KITV M 3o 452*». وعند تصنيف مجموعة المعهد الشرقي، في نوفمبر ٢٠١٥م وجدتُ ثلاثَ نسخ غير معروفة حتى الآن، وليس لها أرقام تبويب للنسخ من الطبعة نفسها التي في مكتبات جامعة لايدن.

(٧) في وقت متأخر، مع نهاية ١٩٣٢م، رأى المستكشف والجغرافي الألماني هيرمان فون فيسمان (١٨٩٥-١٩٧٩م) أن البيانات الطبوغرافية على هذه الخريطة دقيقة إلى حد ما:

Daniël van der Meulen and Hermann von Wissmann, *Hadhramaut: Some of its Mysteries Unveiled* (Leiden, 1932) , p. 96.

(٨) وقد تُرجمت الكتابة تحت الصورة إلى الألمانية في كتاب:

Michaël J. de Goeje, 'Hadhramaut', *Reuve Coloniale International 1* (1886), pp. 102-3.

(9) Jozlas Paulus et al. (eds), *Encyclopaedie von Nederlandsch-Indië, Tweede Druk*, vol. IV, pp. 406-14. s.v. 'Topografische dienst' (مسح الأراضي).

(10) See for example, Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York, 1993).

(11) Van den Berg, *Le Hadhramout*, pp. 7-8 and plates 2-4.

(12) Michaël J. De Goeje, 'Hadhramaut', p. 101.

كان فان دن بيرج أول تلاميذ جوايجي، ومن المفيد أن جوايجي يعرض هنا قلة تعاونه بصراحة، ربما لأن جوايجي كان ما يزال منزعجاً من التالي: فقد رتب جوايجي مع زميله دوزي وظيفة لفان دن بيرج في لايدن بعد تخرجه، لكن الأخير رفضها لأنه فضل عليها وظيفة أكثر ربحاً في المستعمرات:

Daniël van der Zande, 'Martinus Th. Houtsma (1851-1943) PhD Thesis (Utrecht, 2 vols, 1999) vol2 , p. 424n89.

(13) De Goeje, 'Hadramaut', p. 17.

(١٤) ويوجد أيضاً في: Kaptein, *Islam, Colonialism and the Modern Age*, p. 5. Fig 1.

(١٥) هذا أسلوب يتم فيه رسم صورة على الجانب المقابل للوح من الزجاج.

(16) Christiaan Snouck Hurgronje, 'Een Arabische bondgenoot der Nederlandsch-Indische regeering', in Arent Jan Wensinck (ed.), *Verspreide Geshriften van C. Snouck Hurgronje*, vol. IV-1 (Bonn/Leipzig 1924 [1886]), p. 78, حيث تمت الإشارة الى الأطلس.

(١٧) راجع على سبيل المثال: *Locomotief*، ١٤ مارس ١٨٩٠م، الذي يشير بوضوح إلى أطلسه. موجود في: www.delpher.nl

(١٨) كتاب لمؤلف غير محدد الاسم:

Said Oesman: De geleerde Arabier (Batavia, no year). Leiden University Libraries 896 D 33.

(19) Leiden University Library: KITLV Library bb94.

(٢٠) الاختصار f يشير إلى الفلورين الهولندي. وعندما نقارن هذا السعر بأسعار الكتب الأخرى نجده مرتفعاً جدّاً، فمعظم الكتب -آيامئذ- لا يكلف أكثر من فلورين واحد.

(٢١) على هذا الغلاف أشير إلى أن السيد عثمان عضو حامل لوسام الأسد الهولندي، وأنه قد حاز هذا الوسام عام ١٨٩٩م. وهكذا، فإنه بالرغم من أن العمل يعود إلى العام ١٨٩١م، إلا أنه بِيع بعد عام ١٨٩٩م.

(٢٢) استُعير هذا التعبير من السيد لايف مينجر كما ورد بصوته في عرضه في أثناء مؤتمر مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، ٨ مارس ٢٠١٥م، الذي كان ملهماً لإنجاز هذا الكتاب.

٥

«إحياء» المهجر الحضرمي
العمل عبر شبكات الأعمال
من خلال الشخصيات الدينية في إندونيسيا

كازوهيرو آراي

الهدف من هذا الفصل، هو أن نضع الإغلاق الراهن لحضرموت في وجه الدخلاء في سياق تاريخي. والنقطة الرئيسة للنقاش، هي ملاحظتي عن كيفية عمل شبكات الأعمال البشرية للسادة من الحضارم -الذين هم من نسل النبي محمد [صلى الله عليه وسلم]- عبر المحيط الهندي في عامي ٢٠١٤-٢٠١٥م في إندونيسيا.

إن التفاعل عن قرب بين حضرموت وجنوب شرقي آسيا، التي كانت -يوماً ما- أهم وجهة للمهاجرين الحضارم، ظلَّ جزءاً من الماضي حتى وقت قريب. وبعد الحرب العالمية الثانية لم يعد الإقليم وجهةً جاذبةً لمن يفكرون في مغادرة أرض الوطن؛ وذلك بسبب سياسات الدول الناشئة حديثاً، كإندونيسيا، في الهجرة إليها والتحويلات المالية من أراضيها. كما أن تحرُّك الأفراد بين الإقليمين واجه مزيداً من العقبات من ناحية جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي. وبعد توحيد اليمن عام ١٩٩٠م تبدلت العلاقة بين حضرموت وجنوب شرقي آسيا إلى الأفضل، إلا أنها تأثرت -فيما بعد- سلباً بفعل الاضطرابات السياسية الأخيرة في البلاد. وأحاول هنا أن أبرهن أن جنوب شرقي آسيا أثبت -رغم هذه التطورات- أنه الإقليم الذي ظلَّ مهمّاً بالنسبة إلى الحضارم.

(13) De Goeje, 'Hadramaut', p. 17.

(١٤) ويوجد أيضاً في: Kaptein, *Islam, Colonialism and the Modern Age*, p. 5. Fig 1.

(١٥) هذا أسلوب يتم فيه رسم صورة على الجانب المقابل للوح من الزجاج.

(16) Christiaan Snouck Hurgronje, 'Een Arabische bondgenoot der Nederlandsch-Indische regeering', in Arent Jan Wensinck (ed.), *Verspreide Geshriften van C. Snouck Hurgronje*, vol. IV-1 (Bonn/Leipzig 1924 [1886]), p. 78, حيث تمت الإشارة الى الأطلس.

(١٧) راجع على سبيل المثال: *Locomotief*، ١٤ مارس ١٨٩٠م، الذي يشير بوضوح إلى أطلسه. موجود في: www.delpher.nl

(١٨) كتاب لمؤلف غير محدد الاسم:

Said Oesman: De geleerde Arabier (Batavia, no year). Leiden University Libraries 896 D 33.

(19) Leiden University Library: KITLV Library bb94.

(٢٠) الاختصار f يشير إلى الفلورين الهولندي. وعندما نقارن هذا السعر بأسعار الكتب الأخرى نجده مرتفعاً جدّاً، فمعظم الكتب -أيامئذ- لا يكلف أكثر من فلورين واحد.

(٢١) على هذا الغلاف أشير إلى أن السيد عثمان عضو حامل لوسام الأسد الهولندي، وأنه قد حاز هذا الوسام عام ١٨٩٩م. وهكذا، فإنه بالرغم من أن العمل يعود إلى العام ١٨٩١م، إلا أنه بيع بعد عام ١٨٩٩م.

(٢٢) استُعير هذا التعبير من السيد لايف مينجر كما ورد بصوته في عرضه في أثناء مؤتمر مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، ٨ مارس ٢٠١٥م، الذي كان ملهماً لإنجاز هذا الكتاب.

٥

«إحياء» المهجر الحضرمي
العمل عبر شبكات الأعمال
من خلال الشخصيات الدينية في إندونيسيا

كازوهيرو آراي

الهدف من هذا الفصل، هو أن نضع الإغلاق الراهن لحضرموت في وجه الدخلاء في سياق تاريخي. والنقطة الرئيسة للنقاش، هي ملاحظتي عن كيفية عمل شبكات الأعمال البشرية للسادة من الحضارم -الذين هم من نسل النبي محمد [صلى الله عليه وسلم]- عبر المحيط الهندي في عامي ٢٠١٤-٢٠١٥م في إندونيسيا.

إن التفاعل عن قرب بين حضرموت وجنوب شرقي آسيا، التي كانت -يوماً ما- أهم وجهة للمهاجرين الحضارم، ظلَّ جزءاً من الماضي حتى وقت قريب. وبعد الحرب العالمية الثانية لم يعد الإقليم وجهةً جاذبةً لمن يفكرون في مغادرة أرض الوطن؛ وذلك بسبب سياسات الدول الناشئة حديثاً، كإندونيسيا، في الهجرة إليها والتحويلات المالية من أراضيها. كما أن تحرُّك الأفراد بين الإقليمين واجه مزيداً من العقبات من ناحية جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي. وبعد توحيد اليمن عام ١٩٩٠م تبدلت العلاقة بين حضرموت وجنوب شرقي آسيا إلى الأفضل، إلا أنها تأثرت -فيما بعد- سلباً بفعل الاضطرابات السياسية الأخيرة في البلاد. وأحاول هنا أن أبرهن أن جنوب شرقي آسيا أثبت -رغم هذه التطورات- أنه الإقليم الذي ظلَّ مهمّاً بالنسبة إلى الحضارم.

(13) De Goeje, 'Hadramaut', p. 17.

(١٤) ويوجد أيضاً في: Kaptein, *Islam, Colonialism and the Modern Age*, p. 5. Fig 1.

(١٥) هذا أسلوب يتم فيه رسم صورة على الجانب المقابل للوح من الزجاج.

(16) Christiaan Snouck Hurgronje, 'Een Arabische bondgenoot der Nederlandsch-Indische regeering', in Arent Jan Wensinck (ed.), *Verspreide Geshriften van C. Snouck Hurgronje*, vol. IV-1 (Bonn/Leipzig 1924 [1886]), p. 78.

(١٧) راجع على سبيل المثال: *Locomotief*، ١٤ مارس ١٨٩٠م، الذي يشير بوضوح إلى أطلس حيث تمت الإشارة الى الأطلس. موجود في: www.delpher.nl

(١٨) كتاب لمؤلف غير محدد الاسم:

Said Oesman: De geleerde Arabier (Batavia, no year). Leiden University Libraries 896 D 33.

(19) Leiden University Library: KITLV Library bb94.

(٢٠) الاختصار f يشير إلى الفلورين الهولندي. وعندما نقارن هذا السعر بأسعار الكتب الأخرى نجده مرتفعاً جدّاً، فمعظم الكتب -أيامئذ- لا يكلف أكثر من فلورين واحد.

(٢١) على هذا الغلاف أشير إلى أن السيد عثمان عضو حامل لوسام الأسد الهولندي، وأنه قد حاز هذا الوسام عام ١٨٩٩م. وهكذا، فإنه بالرغم من أن العمل يعود إلى العام ١٨٩١م، إلا أنه بِيع بعد عام ١٨٩٩م.

(٢٢) استُعير هذا التعبير من السيد لايف مينجر كما ورد بصوته في عرضه في أثناء مؤتمر مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، ٨ مارس ٢٠١٥م، الذي كان ملهماً لإنجاز هذا الكتاب.

٥

«إحياء» المهجر الحضرمي
العمل عبر شبكات الأعمال
من خلال الشخصيات الدينية في إندونيسيا

كازوهيرو آراي

الهدف من هذا الفصل، هو أن نضع الإغلاق الراهن لحضرموت في وجه الدخلاء في سياق تاريخي. والنقطة الرئيسة للنقاش، هي ملاحظتي عن كيفية عمل شبكات الأعمال البشرية للسادة من الحضارم -الذين هم من نسل النبي محمد [صلى الله عليه وسلم]- عبر المحيط الهندي في عامي ٢٠١٤-٢٠١٥م في إندونيسيا.

إن التفاعل عن قرب بين حضرموت وجنوب شرقي آسيا، التي كانت -يوماً ما- أهم وجهة للمهاجرين الحضارم، ظلَّ جزءاً من الماضي حتى وقت قريب. وبعد الحرب العالمية الثانية لم يعد الإقليم وجهةً جاذبةً لمن يفكرون في مغادرة أرض الوطن؛ وذلك بسبب سياسات الدول الناشئة حديثاً، كإندونيسيا، في الهجرة إليها والتحويلات المالية من أراضيها. كما أن تحرُّك الأفراد بين الإقليمين واجه مزيداً من العقبات من ناحية جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي. وبعد توحيد اليمن عام ١٩٩٠م تبدلت العلاقة بين حضرموت وجنوب شرقي آسيا إلى الأفضل، إلا أنها تأثرت -فيما بعد- سلباً بفعل الاضطرابات السياسية الأخيرة في البلاد. وأحاول هنا أن أبرهن أن جنوب شرقي آسيا أثبت -رغم هذه التطورات- أنه الإقليم الذي ظلَّ مهمّاً بالنسبة إلى الحضارم.

حضرموت والزوار الخارجيون: الموقف الراهن

الموقف الأمني في اليمن، وقت كتابة هذا البحث، حَرِجٌ، ولا توجد بوادر لأي تطور. أما خلفية الأحداث التي أدت إلى تدخُّل التحالف بقيادة المملكة العربية السعودية في مارس ٢٠١٥م، وتطوُّر الحرب منذ ذلك الحين؛ فقد تمت مناقشتها في الفصل الأول.

لقد نجت حضرموت من قتال كثير، لكنها تأثرت بالطريقة التي فاقمت بها الأزمةُ مشكلاتِ اليمن الاقتصادية والاجتماعية العميقة، بينما تنامت فرص القاعدة في جزيرة العرب كي تُوسِّع عملياتها، ولكنْ، ليس في المكلا في حضرموت على الإطلاق. فالأزمة أجبرت دولاً كثيرة على إغلاق سفاراتها أو نقلها إلى خارج اليمن، وعلى سبيل المثال: فإن سفارات كلٍّ من: اليابان، والمملكة المتحدة، والولايات المتحدة لم تعد تستطيع تقديم أي خدمات لمواطنيها الذين ظلُّوا في اليمن. وفي ٢٠ أبريل ٢٠١٥م، تضررت السفارة الإندونيسية بشكل بالغ بسبب قصف استهدف مستودعاً للذخيرة قريباً منها. كما أن الإندونيسيين المقيمين في اليمن قد تأثروا.

ثمة ميزة خاصة للتجمُّع الإندونيسي في اليمن إذا قورن بالتجمُّعات الأجنبية الأخرى، وهي أنه يضم عدداً كبيراً من الطلاب الذين يدرسون العلوم الدينية في مدن عديدة، من أشهرها «تريم» التي توجد فيها ثلاث مؤسسات مهمة، هي: جامعة الأحقاف، ودار المصطفى، ورباط تريم. ويصبح خريجو هذه المؤسسات مخوَّلين شغل وظائف تدريسية في بلادهم؛ ولهذا، فإن أي انقطاع للدراسة سوف يدمر طموحاتهم المستقبلية. ومع هذا، تم إجلاء كثير من الطلاب الإندونيسيين من اليمن، وخاصة من حضرموت. وفي تقرير لصحيفة جاوا بوس Jawa Pos –وهي جريدة رئيسة في إندونيسيا– نُشر في وقت مبكر، هو ١٧ نوفمبر ٢٠١٤م، قيل: إن السفارة الإندونيسية في صنعاء نسقت لإجلاء عشرين طالباً إندونيسيّاً من اليمن: ١٤ من الذكور و٦ من الإناث. ولحظت الصحيفة أن هذا هو الإجلاء الرابع الذي ترتبه السفارة، وأن مجموع من تم إجلاؤهم وصل إلى ثمانين.

من ناحية أخرى، امتعض بعض الإندونيسيين من إعادتهم إلى وطنهم. ومع أن

الموقف في مدن صنعاء وعدن، وفي أجزاء كبيرة من غربي اليمن، كان حرجاً وغير مستقر، فإن حضرموت كانت أكثر هدوءاً، وبإمكان الناس أن يعيشوا هناك بأمان، نسبيّاً. وجاء في مجلة تمبو Tempo -وهي أسبوعية إندونيسية- في الأول من مارس ٢٠١٥م أن التوتر في أجزاء أخرى من البلاد لم يكن ملموساً في تريم، وأن السكان في حضرموت سعوا -بشكل جماعي- للحفاظ على الأمن في الإقليم[١]. أما الطلاب في تريم، الذين عادوا إلى إندونيسيا في منتصف العام الدراسي، فإن الأمر عنى لهم قضاء سنة أخرى كاملة على الأقل حتى يستكملوا دراستهم. وبالنسبة إليهم، ولطلاب آخرين كانوا يتوقعون أن يتخرجوا بعد بضعة أشهر، فقد كان قراراً صعباً أن يهجروا كلياتهم[٢]. على أية حال، تصاعدت وتيرة إجلاء المواطنين الإندونيسيين بعد ٢٥ مارس ٢٠١٥م. فمع نهاية يوم ٥ أبريل كان قد تم إجلاء ٧٩٢ مواطناً من اليمن، عاد ٥٩٠ منهم إلى إندونيسيا، والباقون -وهم ٢٠٢- وُضِعُوا بأمان في جيبوتي، وفي مدينة جيزان بالمملكة العربية السعودية[٣]. ومعظم الإندونيسيين في حضرموت، الذين اختاروا مغادرة البلد، تحتم عليهم الهروب إلى سلطنة عُمان برّاً. وعندما وصل الفريق الذي شكلته الحكومة لتسريع عملية إخلاء المواطنين الإندونيسيين إلى تريم في ٥ أبريل عبر الحدود العُمانية اليمنية، كان إجمالي الطلاب الإندونيسيين في تلك البلدة نحو (١,٥٠٠)[٤]، منهم (٥٠٠) في المكلا، وهي عاصمة تلك المحافظة التي وقعت تحت حكم القاعدة في جزيرة العرب[٥]؛ كما أن مكتب جامعة الأحقاف في إندونيسيا توقف عن إرسال طلاب محتملين إلى حضرموت؛ كانوا ينتظرون حتى يتحسن الموقف في تريم لتصبح الدراسة ممكنة[٦].

الروابط بين حضرموت وإندونيسيا: ملاحظات ٢٠١٤-٢٠١٥م

على الرغم من الصعوبة التي تواجه الأفراد من خارج حضرموت عند زيارة الإقليم، فإن سكانها -خاصة قاطني المدن غير الساحلية في سيئون وتريم- يواجهون متاعب أقل في السفر إلى الخارج. وفي أثناء إقامتي في إندونيسيا بين سبتمبر ٢٠١٤ ومارس ٢٠١٥م، استقبلت البلد زُوّاراً متنوعين من حضرموت -كما هي الحال

بالنسبة إلى القادمين من الإمارات العربية المتحدة والمملكة العربية السعودية من أصل حضرمي- وأصول معظمهم ترجع إلى السادة.

من بين جميع الحضارم، يهتم السادة بأنسابهم كثيراً، ويُسجِّلون شجرة النَّسب بالتفصيل، ويستمدون منها الإحساس بالاستمرار. وعندما يزور شخص ذو مرتبة دينية (وهو غالباً من السادة) جاكرتا أو أي مدن أخرى في إندونيسيا، فإن السادة المحليين يقيمون مآدب الطعام على شرفه، ويجعلونه يلتقي العلماء المحليين، سواء أكانوا حضارم أم من أصول أخرى، ويقيمون له الاحتفالات الدينية، ويُزيرونه أضرحة الشخصيات الدينية (ومعظمهم -وليس جميعهم- من السادة) الذين هاجروا من حضرموت. وفي حالات كثيرة يُعرف عن ساكني تلك القبور نشرهم الإسلام القويم بين السكان المحليين، وبعضهم يُنظر إليه باعتباره من الأئمة. أما إذا كان الزائر شخصية بارزة، كأن يكون مديراً لمعهد ديني، فإنه يحضر احتفالات دينية كـ«الحَوْل»، التي تحتفل برحيل أحد الأئمة، وقراءة قصائد «المولد»، وهي قصائد في مدح الرسول [صلى الله عليه وسلم] تُحفظ وتُلقى في شهر مولد الرسول (شهر ربيع الأول في التقويم الهجري). وبما أن إقامتي في إندونيسيا تزامنت مع واحدة من أكبر الحوليات في جاكرتا، ومع شهر مولد الرسول، فإن عدداً من الشخصيات الحضرمية البارزة كانوا يزورون الدولة ليحضروا هذه الاحتفاليات. وشملت الشخصيات كُلّاً من:

السيد عمر بن حفيظ

في إندونيسيا، قد يكون السيد عمر بن محمد بن حفيظ أشهر شخصية دينية من حضرموت في العصر الحديث. ولد السيد عمر في حضرموت، وتعلم في اليمن والحجاز في المملكة العربية السعودية، وأسس مدرسته الخاصة (دار المصطفى) في عام ١٩٩٣م في منزله في منطقة تريم. والمدرسة -في أساسها- معهد ديني ثانوي، وقد جذب السيد عمر انتباه المجتمع المحلي في وقت قصير، وكذلك الأغنياء الحضارم بالخارج. وبمساعدة الداعمين، تطورت المدرسة الدينية لتصبح واحدة من أشهر المدارس من نوعها في حضرموت، وجذبت إليها كثيراً من الطلاب الأجانب،

معظمهم من جنوب شرقي آسيا. وتشغل المدرسة الآن مبنى ضخماً في حي عيديد في ضواحي تريم.

في السنوات الأخيرة، قام السيد عمر بزيارة إندونيسيا وبلاد أخرى في جنوب شرقي آسيا بشكل منتظم. وتبدأ الزيارة في «حَوْل» الشيخ أبي بكر بن سالم (١٥١٣-١٥٨٤م)، ويقام الحَوْلُ في يوم أحد من شهر المحرم -وهو الشهر الهجري الأول- في حي تشيدودول Cidodol، في جاكرتا. كان أبو بكر حكيماً صوفيّاً ذائع الصيت، وقد تُوفِّي في قرية عينات، في حضرموت. ورغم أنه لم يزر جنوب شرقي آسيا، فإنه يحظى باحترام هناك، كما في أفريقيا وحضرموت إلى يومنا هذا. وكثير من سلالته هاجروا إلى جنوب شرقي آسيا أو زاروها، وفي الآونة الأخيرة، تطور حَوْلُهُ ليصبح الأكبر من نوعه في إندونيسيا من حيث عدد المشاركين؛ إذ قيل إنهم قاربوا الأربعين ألفاً.

ويُنظِّم الحَوْلَ السيدُ محسن عيدروس الحامد، وهو من عشيرة أسرة السادة البارزين في الحياة الدينية والاجتماعية في عينات على مدى أجيال. ويعمل السيد محسن -المقيم في جاكرتا- مهندساً كيميائيّاً ومديراً تنفيذيّاً مشتركاً، ومثل السيد عمر بن حفيظ، هو من سلالة أبي بكر بن سالم. لقد أصبح حَوْلُ أبي بكر بن سالم حدثاً سنويّاً في مدينة جاتيبارانغ Jatibarang الجاوية منذ عام ١٩٥٧م على الأقل، رغم أنه في معدله الحالي يمثل ظاهرة حديثة جداً. ولقد بدأه السيد محسن وآخرون في جاكرتا في منتصف التسعينيات من القرن الماضي، في وقت مقارب لزمن وفاة مُنظِّمه الأصلي. ويدلل حضور السيد عمر على الشعبية المتنامية لهذه المناسبة، ووضعها الذي يؤكد أنها أصبحت من أكبر الاحتفالات من نوعها[٧].

في عام ٢٠١٤م أُقيم الحَوْلُ في ١٦ نوفمبر، وامتلأ الشارع المحيط بالموقع بالمشاركين، وكان الشباب يرتدون الزي الرسمي لـ«مجلس رسول الله»، وهي مجموعة من الدارسين تنشر الدعوة إلى الإسلام يديرها «مريدو» السيد عمر بن حفيظ، الذين توحدوا لإرشاد الناس. بدأ الحفل بإلقاء بعض القصائد والأدعية التي ألفها أبو بكر وآخرون، مصحوبة بالموسيقى التي عزفها تلاميذ صغار. وبعد ذلك قرأ السيد أحمد محمد العطاس سيرة موجزة لحياة أبي بكر. والسيد أحمد العطاس هو رئيس المكتب

بالنسبة إلى القادمين من الإمارات العربية المتحدة والمملكة العربية السعودية من أصل حضرمي- وأصول معظمهم ترجع إلى السادة.

من بين جميع الحضارم، يهتم السادة بأنسابهم كثيراً، ويُسجِّلون شجرة النَّسب بالتفصيل، ويستمدون منها الإحساس بالاستمرار. وعندما يزور شخص ذو مرتبة دينية (وهو غالباً من السادة) جاكرتا أو أي مدن أخرى في إندونيسيا، فإن السادة المحليين يقيمون مآدب الطعام على شرفه، ويجعلونه يلتقي العلماء المحليين، سواء أكانوا حضارم أم من أصول أخرى، ويقيمون له الاحتفالات الدينية، ويُزيرونه أضرحة الشخصيات الدينية (ومعظمهم -وليس جميعهم- من السادة) الذين هاجروا من حضرموت. وفي حالات كثيرة يُعرف عن ساكني تلك القبور نشرهم الإسلام القويم بين السكان المحليين، وبعضهم يُنظر إليه باعتباره من الأئمة. أما إذا كان الزائر شخصية بارزة، كأن يكون مديراً لمعهد ديني، فإنه يحضر احتفالات دينية كـ«الحَوْل»، التي تحتفل برحيل أحد الأئمة، وقراءة قصائد «المولد»، وهي قصائد في مدح الرسول [صلى الله عليه وسلم] تُحفظ وتُلقى في شهر مولد الرسول (شهر ربيع الأول في التقويم الهجري). وبما أن إقامتي في إندونيسيا تزامنت مع واحدة من أكبر الحوليات في جاكرتا، ومع شهر مولد الرسول، فإن عدداً من الشخصيات الحضرمية البارزة كانوا يزورون الدولة ليحضروا هذه الاحتفاليات. وشملت الشخصيات كُلّاً من:

السيد عمر بن حفيظ

في إندونيسيا، قد يكون السيد عمر بن محمد بن حفيظ أشهر شخصية دينية من حضرموت في العصر الحديث. ولد السيد عمر في حضرموت، وتعلم في اليمن والحجاز في المملكة العربية السعودية، وأسس مدرسته الخاصة (دار المصطفى) في عام ١٩٩٣م في منزله في منطقة تريم. والمدرسة -في أساسها- معهد ديني ثانوي، وقد جذب السيد عمر انتباه المجتمع المحلي في وقت قصير، وكذلك الأغنياء الحضارم بالخارج. وبمساعدة الداعمين، تطورت المدرسة الدينية لتصبح واحدة من أشهر المدارس من نوعها في حضرموت، وجذبت إليها كثيراً من الطلاب الأجانب،

معظمهم من جنوب شرقي آسيا. وتشغل المدرسة الآن مبنى ضخماً في حي عيديد في ضواحي تريم.

في السنوات الأخيرة، قام السيد عمر بزيارة إندونيسيا وبلاد أخرى في جنوب شرقي آسيا بشكل منتظم. وتبدأ الزيارة في «حَوْل» الشيخ أبي بكر بن سالم (١٥١٣-١٥٨٤م)، ويقام الحَوْلُ في يوم أحد من شهر المحرم -وهو الشهر الهجري الأول- في حي تشيدودول Cidodol، في جاكرتا. كان أبو بكر حكيماً صوفياً ذائع الصيت، وقد تُوفِّي في قرية عينات، في حضرموت. ورغم أنه لم يزر جنوب شرقي آسيا، فإنه يحظى باحترام هناك، كما في أفريقيا وحضرموت إلى يومنا هذا. وكثير من سلالته هاجروا إلى جنوب شرقي آسيا أو زاروها، وفي الآونة الأخيرة، تطور حَوْلُهُ ليصبح الأكبر من نوعه في إندونيسيا من حيث عدد المشاركين؛ إذ قيل إنهم قاربوا الأربعين ألفاً.

ويُنظِّم الحَوْلَ السيدُ محسن عيدروس الحامد، وهو من عشيرة أسرة السادة البارزين في الحياة الدينية والاجتماعية في عينات على مدى أجيال. ويعمل السيد محسن -المقيم في جاكرتا- مهندساً كيميائياً ومديراً تنفيذياً مشتركاً، ومثل السيد عمر بن حفيظ، هو من سلالة أبي بكر بن سالم. لقد أصبح حَوْلُ أبي بكر بن سالم حدثاً سنوياً في مدينة جاتيبارانغ Jatibarang الجاوية منذ عام ١٩٥٧م على الأقل، رغم أنه في معدله الحالي يمثل ظاهرة حديثة جداً. ولقد بدأه السيد محسن وآخرون في جاكرتا في منتصف التسعينيات من القرن الماضي، في وقت مقارب لزمن وفاة مُنظِّمه الأصلي. ويدلل حضور السيد عمر على الشعبية المتنامية لهذه المناسبة، ووضعها الذي يؤكد أنها أصبحت من أكبر الاحتفالات من نوعها[٧].

في عام ٢٠١٤م أُقيم الحَوْلُ في ١٦ نوفمبر، وامتلأ الشارع المحيط بالموقع بالمشاركين، وكان الشباب يرتدون الزي الرسمي لـ«مجلس رسول الله»، وهي مجموعة من الدارسين تنشر الدعوة إلى الإسلام يديرها «مريدو» السيد عمر بن حفيظ، الذين توحدوا لإرشاد الناس. بدأ الحفل بإلقاء بعض القصائد والأدعية التي ألفها أبو بكر وآخرون، مصحوبة بالموسيقى التي عزفها تلاميذ صغار. وبعد ذلك قرأ السيد أحمد محمد العطاس سيرة موجزة لحياة أبي بكر. والسيد أحمد العطاس هو رئيس المكتب

الدائمي، وهو قسم من الرابطة العلوية التي تحتفظ بتفاصيل أنساب السادة الحضارم. بعد ذلك تكلم بعض الضيوف من الخارج، ومن ضمنهم، السيد علوي السري من أبو ظبي، قبل أن يقف السيد عمر بن حفيظ ليلقي خطبة ترجمها السيد جندان بن جندان؛ وهو من مريدي السيد عمر وزعيم الفخرية Al-Fachriyah، وهي منظمة للدعوة والتربية الدينية في تانقيرانغ Tangerang، إحدى ضواحي جاكرتا. بعد الحَوْل، زار السيد عمر المدارس الإسلامية التي يديرها تلاميذه، كما ترأس جلسة مولد في المونـاس (النصب التذكاري) في وسط جاكرتا في اليوم التالي قبل السفر إلى مدينة سولو Solo الجاوية، ثم بعد ذلك زار سورابايا Surabaya، ثم غريسيك Gresik في شرقي جاوة، ثم جزيرة لومبوك Lombok. وقد رتب هذا الجزء من الرحلة منظمات السادة المحليين، مثل الرابطة العلوية وتلاميذه السابقين. وسيكون أحد أهدافه: استقطاب طلاب جدد إلى مدرسته في حضرموت، إضافة إلى «مريدين» ذوي قدرات كامنة، الذين قد يُرتِّبون بعد تخرجهم زياراته المستقبلية إلى إندونيسيا. ورغم الاضطرابات الحالية في اليمن، فإن زياراته (وآخرين من حضرموت) استمرت، وعلى سبيل المثال: فقد حضر حَوْلَ الشيخ أبي بكر بن سالم في جاكرتا مرة ثانية عام ٢٠١٥م.

السيد سالم الشاطري

كان السيد سالم بن عبدالله بن عمر الشاطري أهم زائر من حضرموت في أثناء شهر المولد (ديسمبر ٢٠١٤- يناير ٢٠١٥م)، وهو مشرف رباط تريم. ومثله، مثل السيد عمر بن حفيظ؛ فهو شخصية دينية تحظى بالاحترام البالغ في حضرموت، وغالباً ما يزور إندونيسيا ليحاضر فيها ويرأس الاحتفالات الدينية. وقد أقام في منزل السيد عبدالرحمن بن شيخ بن سالم العطاس، وهو شخصية محلية مرموقة من سلالة السادة. وفي ٢١ ديسمبر ٢٠١٤م، حضر قراءة المولد في مجلس تعليم الحبيب أبي بكر بن حسن العطاس في ديبوك Depok، وهي مدينة تقع في جنوبي جاكرتا مباشرة. السيد أبو بكر العطاس، مؤسس ورئيس المجلس، هو سليل أحد الحضارم الذين هاجروا إلى باتافيا، وأصبح عضواً بارزاً في مجتمعها العربي في النصف الأول من

القرن العشرين. أما السيد سالم الشاطري، الضيف الرئيس في الاحتفالية، فقد وصل في أوجها ليترأس جلسة قراءة المولد، ويشهد زواج مقيمين محليين، ويلقي خطاباً. وقد اصطحبه ابن أخيه السيد عبدالقادر بن محمد الشاطري (الذي يُدعى غالباً بلقب «الجيلاني») وحضارم آخرون. بعض هؤلاء الحضور -ومعظمهم من الإندونيسيين المحليين- ساروا على خطاه فيما بعد. لقد أخذوا يتدافعون ليلتقطوا ما تبقى على طبق فاكهة قُدِّم إلى السيد سالم، باعتبار ذلك وسيلة لكسب حصة من الهالة الروحية لذلك الشيخ. التقى السيد سالم يوم ٢٥ ديسمبر (وهو يوم إجازة رسمية في إندونيسيا) قرابة ٨٠٠ من العلماء الإندونيسيين من جاكرتا، وبانتن، وتانقيرانغ في مسجد سُندا كيلابا Sunda Kelapa وسط جاكرتا، حسبما ذكر المنظمون[٨]. ورتَّب هذا مجلس المواصلة بين علماء المسلمين، وهي لجنة تسعى إلى تسهيل التفاعل بين علماء المسلمين، وأسسها السيد عمر بن حفيظ في عام ٢٠٠٧م، وهي التي نسقت لاجتماعات بين علماء الدين الحضارم والإندونيسيين[٩]. وقد شمل جدول الأعمال: محاضرات يلقيها السيد سالم وآخرون باللغة العربية (منهم الجيلاني المشار إليه آنفاً)، تليها ترجمات إلى اللغة الإندونيسية[١٠]. وفي نهاية الاجتماع منح السيد سالم -لفظياً- إجازةً (تصريحاً) لينقلوا مضمون محاضرته إلى الآخرين.

وإضافة إلى الاتصال بالعلماء المحليين، عقد السيد سالم أيضاً اجتماعاً مع مئات السادة الحضارم في ٢٦ ديسمبر، في قاعة الاحتفالات بدار الأيتام، وهي بنايةُ وَقْفٍ أنشأها السادة في حي تاناه أبانغ Tanah Abang في جاكرتا. وَسَعَتِ الخطبةُ التي ألقاها إلى تشجيع مجتمع السادة الحضارم الإندونيسيين على أن يكونوا دائمي الارتباط بنسبهم المقدس وتاريخهم[١١]. وبالحكم على واقع خُطَبه في أثناء زيارته، فإن نية السيد سالم انعقدت على تشجيع انضباط أخلاقي أعظم داخل المجتمع المسلم في إندونيسيا -سواء أكانوا من أصول حضرمية أم لا- أكثر من أن يتبادل بعض المعرفة معهم. وهذه المقاربة تأثرت بحقيقة أن كثيراً من الإندونيسيين قد يدرسون في مدرسته في تريم.

حضر السيد سالم بن عبدالله الشاطري في ٤ يناير ٢٠١٥م حَوْلَ أخيه السيد حسن

ابن عبدالله الشاطري. وأُقيم ذلك الحَوْلُ في منزل السيد عبدالرحمن بن شيخ بن سالم العطاس في جاكرتا. كان السيد حسن الشاطري واحداً من معلمي السيد عبدالرحمن العطاس. وقد عمل العطاس وكيلاً لرباط تريم في إندونيسيا؛ حيث يرسل الطلاب إلى هناك، كما أنشأ مدرسته الإسلامية الداخلية: فندق بسترين مشهد النور Pondok Pesantren Masyhad Annur في ضاحية مدينة سوكابومي Sukabumi في جاوة الغربية، وهي فرع من الرباط.

كثير من الحضارم المقيمين في حضرموت والإمارات العربية المتحدة والمملكة العربية السعودية، صحبوا السيدين عمر بن حفيظ وسالم الشاطري. وهناك آخرون أتوا بشكل مستقل لزيارة الأقارب والأصدقاء، ومن بين هؤلاء شخصيتان مهمتان:

الأول، هو عبدالرحمن بن علي بن أبي بكر بلفقيه، وهو ناشر وتاجر كتب من عائلة تدير مكتبة تريم الحديثة، أكبر مكتبة في المدينة. وهو أيضاً مؤسس مركز تريم للدراسات والنشر. كان بلفقيه زائراً دائماً مع رفيقه المقرب الشيخ يحيى الخطيب، وهو رجل أعمال في سنغافورة وابن العالم الديني المشهور المرحوم الشيخ عمر ابن عبدالله الخطيب (ت ١٩٩٧م). سافر بلفقيه إلى إندونيسيا، وماليزيا، وسنغافورة للقاء الأصدقاء والأقارب، وفي الآونة الأخيرة شرع في تجارة الكتب في الإقليم. فهو يشتري كتباً من سورابايا -وهي مركز لتجارة الكتب الدينية ونشرها بالعربية والإندونيسية- ليبيعها في مكتبته في وطنه تريم. وعلى سبيل المثال: في أثناء إقامته في سورابايا في نوفمبر ٢٠١٤م اشترى آلافاً من النسخ لكُتبٍ بالعربية ليبيعها في تريم لطلاب من جنوب شرقي آسيا والمحليين في حضرموت.

في معظم الحالات، فإن المكتبات ودور النشر يديرها أناس ينتسبون إلى المهاجرين الحضارم. فمثلاً: دار الكتب الإسلامية، وهي دار نشر لها عدة فروع في جاكرتا وسورابايا، أسسها واحد من أسرة العيدروس، وهو أحد السادة البارزين في حضرموت. كما أن السيد علوي بن أبي بكر الحامد -وهو رئيس دار نشر الحرمين في سورابايا ومن السادة الحضارم- هو واحد من الأشخاص الذين يساعدون عبدالرحمن بلفقيه في شراء الكتب وإرسالها إلى تريم[١٢].

يدرس محمد بن عبدالرحمن بلفقيه في الوقت الراهن في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا في كوالالمبور. وكان محمد قد تمكن من إنهاء دراسة (البكالوريوس) في جامعة صنعاء، ولكنَّ دراسته العليا توقفت بسبب الاضطراب السياسي في المدينة. في مثل هذه الحالات يمكن أن تُوفِّر جنوب شرقي آسيا فرصاً للشباب الحضارم لمواصلة مرحلة دراساتهم العليا.

الزائر المرموق الثاني إلى جاكرتا كان السيد عبدالله بن علي العطاس، نقيب (منصب) أسرة العطاس. وهذه العشيرة لها مكانتها في حُرَيْضَة في حضرموت. كان للعائلة نقيبان (منصبان) منذ زمن علي ومحمد، حفيدَيْ مؤسس الأسرة: عمر ابن عبدالرحمن العطاس (ت ١٦٦١م). وعبدالله هو المنصب من سلالة محمد، وهو أكثر الاثنين نشاطاً. وقد سافر كثير من أفراد الأسرة إلى جنوب شرقي آسيا؛ حيث توجد سلالتهم في مدن تشمل: جاكرتا، وبوقور، وبيكالونغان، وبورواكارتا. وحضر السيد عبدالله بن علي احتفاليات كـ«الحَوْلِ» الذي أشرنا إليه أعلاه للسيد حسن الشاطري، وإحدى المناسبات الاجتماعية مع أسرة العطاس في بوقور حيث ضريح وليٍّ محلي، هو عبدالله بن محسن العطاس (ت ١٩٣٣م) الذي يُعَدُّ محط أنظار الزائرين.

يعمُر الضيوف على الدوام بيوت أناس، مثل السيد عمر بن حفيظ، و السيد سالم الشاطري، ونقيب (منصب) أسرة العطاس في حضرموت، حتى أصبحت إندونيسيا طوال شهر «المولد» تجذب العلماء؛ ما يوفر فرصة ممتازة للقائهم[١٣].

النشر عن الشخصيات الدينية الحضرمية في إندونيسيا

ظل نشر الكتب عن الشخصيات الدينية الحضرمية ذا أهمية منذ بداية الألفية الثالثة على الأقل. وفي مكتبات معينة، يمكن للزائر أن يجد كتب المناقب، أو سِيَر العلماء من سلالة حضرموت الذين ماتوا في إندونيسيا، أو الذين لم يسافروا إلى جنوب شرقي آسيا. والموضوعات التقليدية، هي كلمات العلماء المشاهير ومناظراتهم حول ممارساتهم الخلافية في زيارة المقابر وتنظيم الأحوال[١٤]. كما توجد بكثافة

ابن عبدالله الشاطري. وأُقيم ذلك الحَوْلُ في منزل السيد عبدالرحمن بن شيخ بن سالم العطاس في جاكرتا. كان السيد حسن الشاطري واحداً من معلمي السيد عبدالرحمن العطاس. وقد عمل العطاس وكيلاً لرباط تريم في إندونيسيا؛ حيث يرسل الطلاب إلى هناك، كما أنشأ مدرسته الإسلامية الداخلية: فندق بسنترين مشهد النور Pondok Pesantren Masyhad Annur في ضاحية مدينة سوكابومي Sukabumi في جاوة الغربية، وهي فرع من الرباط.

كثير من الحضارم المقيمين في حضرموت والإمارات العربية المتحدة والمملكة العربية السعودية، صحبوا السيدين عمر بن حفيظ وسالم الشاطري. وهناك آخرون أتوا بشكل مستقل لزيارة الأقارب والأصدقاء، ومن بين هؤلاء شخصيتان مهمتان:

الأول، هو عبدالرحمن بن علي بن أبي بكر بلفقيه، وهو ناشر وتاجر كتب من عائلة تدير مكتبة تريم الحديثة، أكبر مكتبة في المدينة. وهو أيضاً مؤسس مركز تريم للدراسات والنشر. كان بلفقيه زائراً دائماً مع رفيقه المقرب الشيخ يحيى الخطيب، وهو رجل أعمال في سنغافورة وابن العالم الديني المشهور المرحوم الشيخ عمر ابن عبدالله الخطيب (ت ١٩٩٧م). سافر بلفقيه إلى إندونيسيا، وماليزيا، وسنغافورة للقاء الأصدقاء والأقارب، وفي الآونة الأخيرة شرع في تجارة الكتب في الإقليم. فهو يشتري كتباً من سورابايا -وهي مركز لتجارة الكتب الدينية ونشرها بالعربية والإندونيسية- ليبيعها في مكتبته في وطنه تريم. وعلى سبيل المثال: في أثناء إقامته في سورابايا في نوفمبر ٢٠١٤م اشترى آلافاً من النسخ لكُتبٍ بالعربية ليبيعها في تريم لطلاب من جنوب شرقي آسيا والمحليين في حضرموت.

في معظم الحالات، فإن المكتبات ودور النشر يديرها أناس ينتسبون إلى المهاجرين الحضارم. فمثلاً: دار الكتب الإسلامية، وهي دار نشر لها عدة فروع في جاكرتا وسورابايا، أسسها واحد من أسرة العيدروس، وهو أحد السادة البارزين في حضرموت. كما أن السيد علوي بن أبي بكر الحامد -وهو رئيس دار نشر الحرمين في سورابايا ومن السادة الحضارم- هو واحد من الأشخاص الذين يساعدون عبدالرحمن بلفقيه في شراء الكتب وإرسالها إلى تريم[١٢].

يدرس محمد بن عبدالرحمن بلفقيه في الوقت الراهن في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا في كوالالمبور. وكان محمد قد تمكن من إنهاء دراسة (البكالوريوس) في جامعة صنعاء، ولكنَّ دراسته العليا توقفت بسبب الاضطراب السياسي في المدينة. في مثل هذه الحالات يمكن أن تُوفِّر جنوب شرقي آسيا فرصاً للشباب الحضارم لمواصلة مرحلة دراساتهم العليا.

الزائر المرموق الثاني إلى جاكرتا كان السيد عبدالله بن علي العطاس، نقيب (منصب) أسرة العطاس. وهذه العشيرة لها مكانتها في حُرَيْضَة في حضرموت. كان للعائلة نقيبان (منصبان) منذ زمن علي ومحمد، حفيدَيْ مؤسس الأسرة: عمر ابن عبدالرحمن العطاس (ت ١٦٦١م). وعبدالله هو المنصب من سلالة محمد، وهو أكثر الاثنين نشاطاً. وقد سافر كثير من أفراد الأسرة إلى جنوب شرقي آسيا؛ حيث توجد سلالتهم في مدن تشمل: جاكرتا، وبوقور، وبيكالونغان، وبورواكارتا. وحضر السيد عبدالله بن علي احتفاليات كـ«الحَوْلِ» الذي أشرنا إليه أعلاه للسيد حسن الشاطري، وإحدى المناسبات الاجتماعية مع أسرة العطاس في بوقور حيث ضريح وليٍّ محلي، هو عبدالله بن محسن العطاس (ت ١٩٣٣م) الذي يُعَدُّ محط أنظار الزائرين.

يعمُر الضيوف على الدوام بيوت أناس، مثل السيد عمر بن حفيظ، و السيد سالم الشاطري، ونقيب (منصب) أسرة العطاس في حضرموت، حتى أصبحت إندونيسيا طوال شهر «المولد» تجذب العلماء؛ ما يوفر فرصة ممتازة للقائهم[١٣].

النشر عن الشخصيات الدينية الحضرمية في إندونيسيا

ظل نشر الكتب عن الشخصيات الدينية الحضرمية ذا أهمية منذ بداية الألفية الثالثة على الأقل. وفي مكتبات معينة، يمكن للزائر أن يجد كتب المناقب، أو سِيَر العلماء من سلالة حضرموت الذين ماتوا في إندونيسيا، أو الذين لم يسافروا إلى جنوب شرقي آسيا. والموضوعات التقليدية، هي كلمات العلماء المشاهير ومناظراتهم حول ممارساتهم الخلافية في زيارة المقابر وتنظيم الأحوال[١٤]. كما توجد بكثافة

ترجمات كتب من العربية إلى الإندونيسية، وهي تشمل أعمال السيد عبدالله بن علوي الحداد (ت ١٧٢٠م)، وهو من الشخصيات البارزة في تطور مسيرة الطريقة العلوية (طريقة صوفية)، وقد سكن في الحاوي، وهي ضاحية في تريم، كما هي بالضبط حال السيد زين بن سميط. كما يوجد أيضاً شرح راتب العطاس الذي كتبه علي بن حسن العطاس (ت ١٧٥٨/ ١٧٥٩م).

المكتبات التي تبيع مثل تلك الكتب، والتي تشمل: تشاهايا عِلْمُ Cahaya Ilmu، وموتيارا عِلْمُ Mutiara Ilmu، توجد في حي أمبل في سورابايا في إندونيسيا. وتُطبع هذه النصوص في نطاق محدود، ولا تُوَزَّع بشكل واسع؛ لذلك، فإنه من المحتم عادة أن يتوجه المرء إلى مكتبات معينة للحصول عليها. بعضها موجود في جاكرتا في مكتبة منارة قدس (منارة مسجد الأقصى في مدينة قدس في جاوة)، في حي كويتانغ، وفي غراميديا، وهي أكبر سلسلة كتب وناشر في إندونيسيا. كما أن المحالَّ الموجودة حول أضرحة العلماء أو الشوادر التي تُقام في الحَوْلِ، هي مصادر أخرى محتملة لشراء هذه الكتب.

الوفرة النسبية للكتب عن الشخصيات الدينية تقابلها قلة الكتب عن الثقافة، والتاريخ، والمجتمع لحضرموت نفسها، فيما عدا ترجمات بعض الكتب التي نُشرت في الغرب. ويشير عنوان أحد الكتب، مثل: «حضرموت: أرض المليون وليّ» إلى ما يتوقعه القراء الإندونيسيون، وإلى الكيفية التي يحاول المؤلفون تصوير الإقليم بها. فهو يقدم عرضاً لتاريخ حضرموت، ومقدمة مختصرة عن مدنها الرئيسة. والمعلومات التي فيه مستقاة من المصادر العربية التي كتبها السادة، وكثير من وصْف المدن الأساسية مخصص لسِيَر العلماء الذين قدمتهم تلك المدن. وتُقَدَّمُ نصوصُ الكتاب مع صور ملونة للمناظر الطبيعية، والمدن، والشوارع، ومنازل العلماء، وكذلك قبورهم في مدافن حضرموت. ويرسم غلاف الكتاب ملامح السيدين عمر بن حفيظ وسالم الشاطري، وتُوصَف حضرموت في تلك الكتب على أنها أصل العلماء الموقرين.

هذه الكتب مبذولة -في أساسها- للقارئ العادي، ولا تسعى إلى إثارة نقاشات متعمقة حول الموضوعات الدينية. أحد أكثر هذه الكتب شعبية، كتاب: «١٧ حبيباً مؤثراً في إندونيسيا»[١٥]. وهذا الكتاب، الذي نُشر أول مرة في أكتوبر ٢٠٠٨م، وأعيد

طبعه ١١ مرة حتى نوفمبر ٢٠١٣م؛ يضم سبع عشرة سيرة قصيرة لعلماء من سلالة النبي [صلى الله عليه وسلم] الذين لهم تأثير في إندونيسيا. من بينهم ١٦ من أصل حضرمي عاشوا في مدن مختلفة؛ جاوة وما وراءها، ومنهم -على سبيل المثال- حسين ابن عبدالقادر العيدروس، من لواربانانغ، جاكرتا، ومحمد بن عيدروس الحبشي، من سورابايا. العالم السابع عشر، هو محمد بن علوي المالكي، الذي عاش في المملكة العربية السعودية، ولكنْ له أتباع كثيرون في إندونيسيا. وكل فصل يحكي تاريخ حياة أحد السادة، ذاكراً تاريخ ميلاده ووفاته، ونسبه، وشيوخه، وأتباعه، مع حكايات عن ورعه وتقواه، مع وصف أضرحتهم التي تتم زيارتها شعبياً.

تم تعزيز نشر المعلومات المتوفِّرة عن الشخصيات الدينية الحضرمية من خلال مجلة القصة Alkisah، وهي مجلة تُنشر في جاكرتا، وتصدر مرة كل أسبوعين. وقدَّمها أول مرة عام ٢٠٠٣م هارون المساوى، وهو أحد السادة الحضارم، وتدير عائلته مؤسسةً للنشر. وتغطي المجلة -أساساً- الأحداث المتعلقة بالإسلام بصفة عامة، ثم غيرت سياستها لتركز على أنشطة السادة الحضارم؛ ما ساعدها على الحفاظ على جمهورها من القُرَّاء. وقد لبَّتْ مطلباً لنشر الأخبار عن السادة، واحتوت على مقالات، وسِيَر العلماء، وتقارير حول أنشطة السادة الصغار، والأحوال (جمع حَوْلٍ) في إندونيسيا، وبعض الأخبار عن حضرموت؛ حتى إنها غطَّت الزيارة السنوية لقبر النبي هود، وهو نبي أُرسل قبل الإسلام، تقع مقبرته التي تعلوها قُبَّةٌ في الجزء الشرقي من وادي حضرموت. ورغم أن نشرها توقَّف بعد مارس ٢٠١٤م، إلا أن المجلة ساعدت القُرَّاء الإندونيسيين على التآلف مع أنشطة السادة، تاركة رصيداً نفيساً معاصراً لحياتهم الدينية في إندونيسيا[١٦].

حدثت الطفرة الصغيرة لنشر الكتب بالتوازي مع زيادة أعداد الطلاب الإندونيسيين الذين يدرسون في حضرموت، وزيارة الشخصيات الدينية الحضرمية إلى إندونيسيا، وأكثر من ذلك، في الآونة الأخيرة: إحياء توقير العلماء في جاوة، وبالقدر نفسه انخراط أعداد أكبر من الشباب في الأنشطة المتعلقة بالدعوة. وهؤلاء الذين ينخرطون في هذه الأنشطة سوف يطالعون تاريخ حياة أساتذتهم الحضارم أو

ترجمات كتب من العربية إلى الإندونيسية، وهي تشمل أعمال السيد عبدالله بن علوي الحداد (ت ١٧٢٠م)، وهو من الشخصيات البارزة في تطور مسيرة الطريقة العلوية (طريقة صوفية)، وقد سكن في الحاوي، وهي ضاحية في تريم، كما هي بالضبط حال السيد زين بن سميط. كما يوجد أيضاً شرح راتب العطاس الذي كتبه علي بن حسن العطاس (ت ١٧٥٨/ ١٧٥٩م).

المكتبات التي تبيع مثل تلك الكتب، والتي تشمل: تشاهايا عِلْمُ Cahaya Ilmu، وموتيارا عِلْمُ Mutiara Ilmu، توجد في حي أمبل في سورابايا في إندونيسيا. وتُطبع هذه النصوص في نطاق محدود، ولا تُوَزَّع بشكل واسع؛ لذلك، فإنه من المحتم عادة أن يتوجه المرء إلى مكتبات معينة للحصول عليها. بعضها موجود في جاكرتا في مكتبة منارة قدس (منارة مسجد الأقصى في مدينة قدس في جاوة)، في حي كويتانغ، وفي غراميديا، وهي أكبر سلسلة كتب وناشر في إندونيسيا. كما أن المحالَّ الموجودة حول أضرحة العلماء أو الشوادر التي تُقام في الحَوْلِ، هي مصادر أخرى محتملة لشراء هذه الكتب.

الوفرة النسبية للكتب عن الشخصيات الدينية تقابلها قلة الكتب عن الثقافة، والتاريخ، والمجتمع لحضرموت نفسها، فيما عدا ترجمات بعض الكتب التي نُشرت في الغرب. ويشير عنوان أحد الكتب، مثل: «حضرموت: أرض المليون وليّ» إلى ما يتوقعه القراء الإندونيسيون، وإلى الكيفية التي يحاول المؤلفون تصوير الإقليم بها. فهو يقدم عرضاً لتاريخ حضرموت، ومقدمة مختصرة عن مدنها الرئيسة. والمعلومات التي فيه مستقاة من المصادر العربية التي كتبها السادة، وكثير من وصْف المدن الأساسية مخصص لسِيَر العلماء الذين قدمتهم تلك المدن. وتُقَدَّمُ نصوصُ الكتاب مع صور ملونة للمناظر الطبيعية، والمدن، والشوارع، ومنازل العلماء، وكذلك قبورهم في مدافن حضرموت. ويرسم غلاف الكتاب ملامح السيدين عمر بن حفيظ وسالم الشاطري، وتُوصَف حضرموت في تلك الكتب على أنها أصل العلماء الموقرين.

هذه الكتب مبذولة -في أساسها- للقارئ العادي، ولا تسعى إلى إثارة نقاشات متعمقة حول الموضوعات الدينية. أحد أكثر هذه الكتب شعبية، كتاب: «١٧ حبيباً مؤثراً في إندونيسيا»[١٥]. وهذا الكتاب، الذي نُشر أول مرة في أكتوبر ٢٠٠٨م، وأعيد

طبعه ١١ مرة حتى نوفمبر ٢٠١٣م؛ يضم سبع عشرة سيرة قصيرة لعلماء من سلالة النبي [صلى الله عليه وسلم] الذين لهم تأثير في إندونيسيا. من بينهم ١٦ من أصل حضرمي عاشوا في مدن مختلفة؛ جاوة وما وراءها، ومنهم -على سبيل المثال- حسين ابن عبدالقادر العيدروس، من لواربانانغ، جاكرتا، ومحمد بن عيدروس الحبشي، من سورابايا. العالم السابع عشر، هو محمد بن علوي المالكي، الذي عاش في المملكة العربية السعودية، ولكنْ له أتباع كثيرون في إندونيسيا. وكل فصل يحكي تاريخ حياة أحد السادة، ذاكراً تاريخ ميلاده ووفاته، ونسبه، وشيوخه، وأتباعه، مع حكايات عن ورعه وتقواه، مع وصف أضرحتهم التي تتم زيارتها شعبياً.

تم تعزيز نشر المعلومات المتوفِّرة عن الشخصيات الدينية الحضرمية من خلال مجلة القصة Alkisah، وهي مجلة تُنشر في جاكرتا، وتصدر مرة كل أسبوعين. وقدَّمها أول مرة عام ٢٠٠٣م هارون المساوى، وهو أحد السادة الحضارم، وتدير عائلته مؤسسةً للنشر. وتغطي المجلة -أساساً- الأحداث المتعلقة بالإسلام بصفة عامة، ثم غيرت سياستها لتركز على أنشطة السادة الحضارم؛ ما ساعدها على الحفاظ على جمهورها من القُرَّاء. وقد لبَّتْ مطلباً لنشر الأخبار عن السادة، واحتوت على مقالات، وسِيَر العلماء، وتقارير حول أنشطة السادة الصغار، والأحوال (جمع حَوْلٍ) في إندونيسيا، وبعض الأخبار عن حضرموت؛ حتى إنها غطَّت الزيارة السنوية لقبر النبي هود، وهو نبي أُرسل قبل الإسلام، تقع مقبرته التي تعلوها قُبَّةٌ في الجزء الشرقي من وادي حضرموت. ورغم أن نشرها توقَّف بعد مارس ٢٠١٤م، إلا أن المجلة ساعدت القُرَّاء الإندونيسيين على التآلف مع أنشطة السادة، تاركة رصيداً نفيساً معاصراً لحياتهم الدينية في إندونيسيا[١٦].

حدثت الطفرة الصغيرة لنشر الكتب بالتوازي مع زيادة أعداد الطلاب الإندونيسيين الذين يدرسون في حضرموت، وزيارة الشخصيات الدينية الحضرمية إلى إندونيسيا، وأكثر من ذلك، في الآونة الأخيرة: إحياء توقير العلماء في جاوة، وبالقدر نفسه انخراط أعداد أكبر من الشباب في الأنشطة المتعلقة بالدعوة. وهؤلاء الذين ينخرطون في هذه الأنشطة سوف يطالعون تاريخ حياة أساتذتهم الحضارم أو

أي من القامات ذات النسب الحضرمي في كل مناسبة. وهم قد يترجمون موادَّ باللغة العربية إلى اللغة الإندونيسية، حتى يستطيع كثير من المواطنين الإندونيسيين -بمن في ذلك المهاجرون من سلالة الحضارم- قراءة هذه المواد، مع أن الترجمة تكون، في معظم الحالات، ضعيفة إلى حد ما.

ويُنظر إلى مدى تأثير هذه الظواهر في الأنشطة الدينية المحلية على أنه غير مكتمل حتى يمكن عمل مسح تام؛ فهناك إندونيسيون لا يُظهرون أي اهتمام، بل ينتقدون -في بعض الأحيان- ما يمكن تسميته «عبادة الأولياء». بل إن بعض السادة -خاصة الذين يركزون على نمط حديث من التعليم- يظلون بعيدين عن الأنشطة المتصلة بتعظيم الأولياء. وما أريد مناقشته هنا أن علاقات التعليم الديني المباشرة بين شعب حضرموت وسكان جنوب شرقي آسيا، تسارعت في العشرين عاماً الماضية.

الدخول إلى جنوب شرقي آسيا من حضرموت

أفادت ملاحظاتي في عامي ٢٠١٤-٢٠١٥م بأن المشكلات التي ضربت جمهورية اليمن حينها لم تمنع -حتى ذلك الوقت- سكان حضرموت من السفر إلى الخارج. ومن ناحية أخرى، أصبح القدوم إلى الإقليم من خارج اليمن أكثر صعوبة، ليس بسبب موانع قانونية -كالقيود على التأشيرة-، ولكن بسبب مخاوف أمنية.

ولأسباب تاريخية متعددة: لم يكن من غير المعتاد بالنسبة إلى الحضارم أن يكون قدوم الأجانب عليهم ممنوعاً فترات طويلة. كانت الدوافع الرئيسة للمعدلات الكبيرة من الهجرة بعد القرن الثامن عشر، هي: انعدام الأمن والصراعات القبلية، وهي العوامل التي منعت الزوار وَحَدَّتْ من نشر المعرفة بذلك الإقليم. وكما يوضح هذا الفصل وفصول أخرى سابقة، فإن الوجهة الرئيسة للمهاجرين كانت بلدان جنوب شرقي آسيا الساحليّة، ومع دخول القرن العشرين أصبحت الجُزر التي تُطوقها إندونيسيا، وماليزيا، وسنغافورة هي الوجهات الرئيسة للمهاجرين الحضارم، من حيث عددهم الإجمالي وحجم التحويلات المالية إلى حضرموت، كما غدت -أيضاً- الأماكن الرئيسة التي يرتادها رجال الدعوة من بينهم.

صَعُبَ على الأجانب في هذه الحقبة أن يزوروا حضرموت؛ حتى إذا ما وصلوا إلى مدخل الإقليم، عند المكلا، فإن الحركة داخل حضرموت كانت تعسُر بسبب الخوف من التعرُّض للخطف على أيدي القبائل؛ إضافة إلى أن بعض السكان المستوطنين في الإقليم كانوا ممتعضين من استقبال الأجانب، ومن ثم؛ كان ضرورياً لمن هم خارج الإقليم أن يبحثوا عن نقطة اتصال للحصول على المعلومات. يقال: إن أشمل مورد للمعلومات حول حضرموت لمن هم من خارجها -حتى أوائل الثلاثينيات من القرن الماضي- كتاب: حضرموت والمستعمرات العربية في الأرخبيل الهندي *Le Hadhramout et les Colonies Arabes dans L'Archipel Indien*، الذي كتبه لودفيك فان دن بيرج Lodewijik van den Berg، وهو أكاديمي هولندي وضابط استعماري. ورغم أن الكتاب يشمل معلومات قيمة عن الإقليم، إلا أن «الدراسة الميدانية» التي اعتمد عليها لم يتم إجراؤها في حضرموت، وإنما في جزر الهند الشرقية الهولندية. قابل فان دن بيرج المهاجرين الواصلين حديثاً من حضرموت، وسألهم عن الأوضاع في وطنهم الأم، ووضع النتائج مجتمعة في كتاب متخصص. ولم يكن ممكناً لدراسة فان دن بيرج أن تظهر إلى الوجود لولا العلاقة الإنسانية القوية بين جنوب شرقي آسيا وحضرموت[١٧].

وجد الباحثون الذين لهم ارتباطات بجنوب شرقي آسيا أن من الأسهل عليهم أن يسافروا إلى حضرموت. لذا، قام دانيال فان دير ميولين Daniel van der Meulen برحلة بحثية إلى حضرموت عام ١٩٣١م مع هيرمان فون فيسمان Herman von Wissmann، وهو جغرافي ألماني. وعندما هبط هذان الأوربيان في المكلّا قابلا شخصاً يُدعى علوي العطاس، وهو حضرمي مولود في جاوة، من أسرة العطاس ذات النفوذ. ولأن العطاس هو الذي اصطحبهما؛ فإن مرورهما في الداخل كان سلساً نسبيّاً. وفي أماكن معينة، كان فان دير ميولين قادراً على التحدُّث إلى المتنفِّذين بلغة المالاي بدلاً من العربية، لذا، أدرك أن فترة عمله في الخدمة المدنية في جزر الهند الهولندية ستجعل سفره داخل حضرموت سهلاً[١٨]. تمكن كلٌّ من: فان دن بيرج، وفان دير ميولين من استخدام انخراطهما في دولة الاستعمار الهولندي في جزر الهند الشرقية الهولندية ليتواصلا

-بشكل مباشر أو غير مباشر- مع سكان حضرموت. وفي الوقت نفسه، استطاع الحضارم في جنوب شرقي آسيا استخدام شبكات أعمالهم للحصول على معلومات عن أرض الوطن، في حين أن الدوريات العربية التي كانت تُنشر في جنوب شرقي آسيا، في ذلك الوقت، غطت الأخبار المعاصرة لحضرموت. باختصار: عملت بلاد جنوب شرقي آسيا بوابةً للمعلومات عن حضرموت ومدخلاً «جسديّاً» لها.

من الهدنة العامة إلى استقلال الجنوب (١٩٣٧-١٩٩٠م)

فتحت الهدنة العامة (صلح إنجرامز) الطريق بين مناطق القبائل في حضرموت عام ١٩٣٧م ليعيش سكانها آمنين داخل الإقليم. كما أن الدخول المباشر للأجانب أصبح متاحاً. وليس من المدهش أن الدراسات الكاملة عن حضرموت في هذه الفترة -والتي أصبح لا يمكن الاستغناء عنها لفهم مجتمع الجنوب العربي- أجراها باحثون غربيون أو حضارم. وعلى أية حال، كانت هذه -أيضاً- مرحلة بدأت فيها أهمية جنوب شرقي آسيا من داخل المهجر الحضرمي في الأفول تدريجيّاً. ونتيجة للأحداث الواقعة في أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها، فإن الهجرة إلى جنوب شرقي آسيا والتحويلات منها ظلت تضعف إلى أن توقفت. ولم يعُد جنوب شرقي آسيا يمثل نقطة جذب من حضرموت؛ فمع ستينيات القرن الماضي أصبحت الهجرة عبر المحيط الهندي شيئاً من الماضي؛ فمعظم المهاجرين الجدد أخذوا طريقهم إلى المملكة العربية السعودية ودول مجلس التعاون الخليجي.

في أثناء مرحلة جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، كان صعباً إلى أبعد حدٍّ على من يقيمون في جنوب شرقي آسيا أن يعودوا إلى أرض الوطن. ورغم أنه تحتَّم عليهم أن يستخدموا شبكات أعمالهم الخاصة عبر الإقليم للحصول على معلومات عن حضرموت، فإن كثيرين منهم كانوا غير قادرين على الوصول إلى خبرة من الطراز الأول عن الإقليم. فلم يعد مجدياً للشخصيات الدينية من سلالة حضرموت أن يزوروا أجدادهم الكبار الذين رسخوا «أساس» شخصيتهم، ودُفنوا في مقابر، مثل زنبل في تريم. ومن المثير للسخرية أن إحدى النتائج البارزة لمرحلة الجمهورية

الديمقراطية تمثلت في منح الفرصة لباحثين روسيين كي يُجْروا أبحاثاً عن التاريخ والحياة الاجتماعية والعمارة والآثار في حضرموت، وهي مستمرة إلى اليوم[١٩].

اليمن المُوحد (من ١٩٩٠م حتى الآن)

أصبح الدخول إلى حضرموت متاحاً بعد توحيد اليمن. ورغم وجود مشكلات في تأسيس الجمهورية اليمنية الوليدة وحُكمها، فإن الوحدة أتت بأمن أكبر، وأدت بسرعة إلى استعادة اتصالات قوية بين الموطن الحضرمي ومجتمعات المهجر.

من منظور جنوب شرقي آسيا، فإن الفترة التي أعقبت الوحدة شهدت ظاهرة لم تكن موجودة من قبل، هي: أن طلاباً أجانبَ من الوجهات السابقة للمهاجرين الحضارم أخذوا يفدون للدراسة في حضرموت، وأغلبهم من جنوب شرقي آسيا. والوجهة الأكثر شعبية، هي مدينة تريم التي تتميز بثلاث مدارس للتعليم الديني. مبدئياً، فإن غالبية الطلاب كانوا ينتسبون إلى مهاجرين، ولكنَّ غير الحضارم ازداد عددهم مع توسُّع المدارس، وتشجعوا جزئياً من خلال المِنَح التي أُعطيت لطلاب واعدين في تريم. وبعد إنهاء دراستهم (التي تستمر خمس سنوات غالباً) عادوا إلى بلادهم الحبيبة وبدؤوا التدريس في المدارس الدينية، أو أنشؤوا منظمات لنشر الدعوة.

الجيل الأول من الطلاب الذين درسوا في دار المصطفى على يد السيد عمر بن حفيظ، مثل: جندان بن جندان، ومنذر المساوى، وصالح الجفري، أصبحوا مشاهيرَ في إندونيسيا، وجعلوا من حضرموت مكاناً جاذباً لمن يرغبون في الدراسة بالخارج. ومن ناحية أخرى، فإن إحياء تريم باعتبارها مركزاً للتعليم الديني أصبح ممكناً أساساً بسبب تدفُّق طلاب جنوب شرقي آسيا، وبسبب الحركة الحرة من حضرموت وإليها. كما أن نشر الكتب وتجارتها بدأ يزدهران. فمثلاً: كانت مكتبة تريم الحديثة صغيرة المساحة في عام ١٩٩٦م، لكنها توسعت سريعاً مع نهاية عام ٢٠٠١م، ولاحقاً في نهاية عام ٢٠٠٦م، واستمرت في التوسع منذ ذلك الحين[٢٠]. وتزامن التوسع فيها مع ازدياد تدفق الطلاب الأجانب -وغالبيتهم إندونيسيون- الذين سعوا إلى تحصيل العلوم الدينية هناك. إنَّ نَشْرَ كُتبٍ عن حضرموت، وكذلك نشر كتب لا تُستخدم عادة باعتبارها كتباً

مدرسية في المدارس الدينية، ازداد أيضاً، كما أن الأعمال الأدبية التي وُجدت مخطوطةً، مثل: (العدة المفيدة)[٢١]، و(تاريخ شنبل)[٢٢]، و(تاريخ الشحر)[٢٣]، و(عقد الجواهر والدرر)[٢٤]؛ تم نشرها رغم أن مستوى تحقيقها يمكن أن يكون مختلفاً. كما ظهرت أيضاً طبعات جديدة من الكتب التي طُبعت قديماً؛ ما جعلها متاحة لأجيال جديدة. ومع دخول آلات التصوير أصبحت نُسَخ بعض المخطوطات متيسرة في بعض المكتبات. وإضافة إلى النسخ التي حُرِّرت مجدداً لكتب قديمة، تم نشر عدد غير مسبوق من الكتب عن التاريخ المحلي، والعادات، وتراجم الحضارم المشاهير في العصور الحديثة. فأعمال المناقب رسَّخت لجيل جديد من العلماء وكذلك مجموعات القصائد، كما هو الحال بالضبط مع الدراسات الأكاديمية عن حضرموت. ومن ثم؛ فإن الطلاب الآتين من الخارج اطلعوا على مختلف الكتب والمخطوطات المصورة عن حضرموت، وبعضها لا بد أنه استُخدم باعتباره مصدرَ معلومات للكتب التي دُوِّنت بالإندونيسية، وأشرنا إليها آنفاً.

***

إن فتح حضرموت في الأعوام الخمسة والعشرين الماضية شهد تدفُّقاً من الباحثين المتخصِّصين في معارف مختلفة؛ ما أدى إلى نشر كتب جديدة ومقالات؛ ليست عن حضرموت (الإقليم) فقط، ولكن عن المهجر الحضرمي كذلك. ولم تعد حضرموت إقليماً مهملاً، كما أن «فيضان» الدراسات حول مهجر حضرموت -إن لم يكن حول حضرموت ذاتها- لم يضعف منذ بداية عام ٢٠١٤م. على أية حال، يبدو أنهما واجها تحدياً كبيراً بسبب العنف السياسي في عامي ٢٠١٥ و٢٠١٦م.

إن العلاقة الوطيدة بين حضرموت وإندونيسيا، وازدهار النشر في إندونيسيا لكتب عن حضرموت -التي لحظتها في الفترة ٢٠١٤-٢٠١٥م- هي نتائج للانفتاح السياسي النسبي لحضرموت منذ عام ١٩٩٠م. أما أهل حضرموت، فربما لم يعد جنوب شرقي آسيا وجهةً للهجرة، لكنه أصبح مكاناً لزيارات دورية؛ حيث يلتقون أقاربهم، ويزورون أضرحة العلماء الذين ينتسبون إلى حضرموت، ويتواصلون مع العلماء ويجلبون الطلاب. وأما من هُم في إندونيسيا فقد أصبحت حضرموت مكاناً أكثر ألفة بسبب زيارات المشاهير ووفرة الكتب عن الشخصيات الدينية من الإقليم.

وبمعنى آخر: تم إحياء الروابط الشعبية عبر المحيط الهندي بشكل اتخذ منحى دينياً أكبر. لقد ظهرت إندونيسيا باعتبارها محطة رئيسة للمهجر الحضرمي، وتعزز وضعها بعد الإغلاق الافتراضي في وجه الآتين من الخارج. وفي الوقت نفسه، فإن فَتْحَ حضرموت في العقود الأخيرة مكّن لظهور أبحاث وفيرة أسهمت في معرفة الإقليم، ليس فقط بين الذين في المهجر، ولكن لدى جمهور أوسع كذلك.

ومع أن زيارة الأجانب لحضرموت أصبحت صعبة للغاية، فإن سكانها ظلوا أحراراً -نسبياً- في التحرك داخل حضرموت وخارجها. بهذا المعنى، فإن «إغلاق» حضرموت لا يشبه الموقف الذي كانت عليه الجمهورية الديمقراطية في سنواتها الأولى، بل يشبه الفترة الزمنية التي سبقت عام ١٩٣٧م والهدنة العامة (صلح إنجرامز).

يمكن الوصول إلى معلومات عن حضرموت من خلال الزوار الحضارم إلى إندونيسيا، كما يمكن للمهتم بالإقليم أن يلتقي حضارم في هذه الدولة أو تلك من جنوب شرقي آسيا، تماماً كما فعل فان دن بيرج في القرن التاسع عشر. على أية حال، يجب أن نتذكر أن أولئك الناشطين في «الإحياء» الجاري حالياً للمهجر في جنوب شرقي آسيا، هم -غالباً- من المجموعات ذات التوجه الديني من السادة، أما أنشطة المجموعات الأخرى، أو الطبقات داخل المجتمع الحضرمي في الإقليم، فهي تُرى بشكل أقل. كما أن تناقص أعداد طلاب جنوب شرقي آسيا الآتين إلى تريم، وهي المهد القوي لمثل ذلك التقاطع، قد يكون له تأثير سلبي في التفاعل الإنساني إذا ما طال أمد الاضطرابات الحالية.

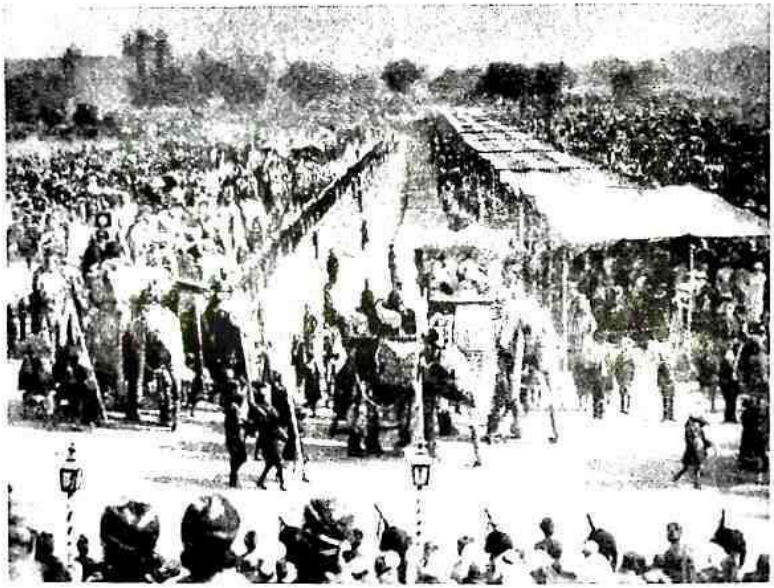
في العصر الحديث شكّل فتح حضرموت وإغلاقها ظاهرة دورانية تتكرر كل عقد. ونحن الآن قد نكون على وشك دخول فترة إغلاق أخرى عندما يصبح دخول الأجانب إلى حضرموت غير مسموح به. وبالرغم من هذا التغيُّر الدائم عند كل تقاطع، فإن الحضارم داخل حضرموت وخارجها وجدوا الوسيلة للتعامل مع الموقف كي يحافظوا على صِلاتهم بالآخرين. في أوان كتابة هذا البحث لا نعرف بالضبط الوقت الذي سيُعاد فيه فتح حضرموت. وفي الوقت الراهن، فإن المهجر في المحيط الهندي وشبه الجزيرة العربية سيكونان أهم نقطة اتصال بين الحضارم وأرض وطنهم[٢٥].



(شكل ١. ٥): سلطان سولو وحاشيته، ١٩٠٠م



(شكل ٢. ٥): شباب المهاجرين الحضارم عند وصولهم إلى سورابايا،
جزر الهند الشرقية الهولندية، عشرينيات القرن الماضي



(شكل ٣. ٥): الحفل الإمبراطوري في دلهي عام ١٩٠٣م، والسلطان القعيطي يعتلي الفيل الثاني مع رئيس وزرائه (من أرشيف عائلة القعيطي الملكية)



(شكل ٤. ٥): الأمير (السلطان فيما بعد) غالب بن عوض القعيطي (الثاني من اليمين)، يزور شبوة عاصمة حضرموت القديمة عام ١٩٦٥م (من أرشيف عائلة القعيطي الملكية)



(شكل ٥ . ٥): ميناء المكلّا في خمسينيات القرن الماضي (من أرشيف عائلة القعيطي الملكية)



(شكل ٦ . ٥): وادي حضرموت، غرب قطن، ١٩٩٩م (بإذن من هيلين لاكنر)



(شكل ٧. ٥): الزراعة قرب حامي، صورة لحضرموت كما تُرى من الجو
الجمعية الملكية الجغرافية (مع معهد الجغرافيين البريطانيين)



(شكل ٨. ٥): زيارة ضريح العطاس في ديسمبر ١٩٥٠م
(بإذن من جون هيويت من مجموعة الراحل جون شيمان)



(شكل ٩. ٥): الحضارم الكبار في لقاء يومي في موروجورو، تنزانيا، ٢٠١٦م
(بإذن من عبدالله البوجرا)



(شكل ١٠. ٥): عيسى مُسَلَّم بلعلاء (الرابع من اليمين)
مع أفراد من أسرة المجتمع الحضرمي في مومباسا، ١٩٦٥م

الهوامش:

(1) Mohammad Rofik Anwari, Ketegagan tak menyentuh Hadramaut', *Tempo*, 1 March, 2015, p. 12.

(2) BBC Indonesia, accessed 19 October 2015.

(٣) وزارة الخارجية، جمهورية إندونيسيا، «وزارة الخارجية RI: تم إخلاء مواطنين إندونيسيين في اليمن بسرعة، وبأمان وبكفاءة»، ٦ أبريل ٢٠١٥م. انظر الرابط:

www.kemlu.go.id/en/berita/Pages/Foreign-Minister-RI-Evacuation-of-Indonesian-Citizens-in-Yemen-was-done-quickly-safely-and-efficient.aspx (accessed 19 October 2015).

(٤) وزارة الخارجية، جمهورية إندونيسيا، «تحديث لإخلاء مواطنين إندونيسيين: تقارير فريق الإخلاء من تريم باليمن»، ٥ أبريل ٢٠١٥م. انظر الرابط:

www.kemlu.go.id/en/berita/Pages/Update-of-Indonesian-Citizen-Evacuation-Evacuation-Team-Reports-from-Tarim-Yemen.aspx (accessed 19 October 2015)

(٥) بي بي سي الشرق الأوسط، «الأزمة اليمنية: القاعدة تحتل مطار الجنوب»، ١٦ أبريل ٢٠١٥م. انظر الرابط:

www.bbc.com/news/world-middle-east-32341836 (accessed 19 October 2015).

(٦) اتصال شخصي مع حسن الجفري، رئيس جامعة الأحقاف في إندونيسيا، ٢٠ أكتوبر ٢٠١٥م.

(٧) اتصال شخصي مع السيد محسن عيدروس الحامد، ٥ يوليو ٢٠١٣م.

(٨) مجلس المواصلة بين علماء المسلمين، «حلقة علمية لعلماء برساما الحبيب سالم الشاطري»، ٣٠ ديسمبر ٢٠١٤م، موجود على أرشيف الشبكة. انظر الرابط:

archive.org/web/20150404060020/http://majlesalmusholah.com/2014/12/30/halaqa-ilmiah-ulama-bersama-alhabib-salim-assyatiri (accessed 1 August 2016)

(٩) يمكن الحصول على معلومات عن هذا المجلس من أرشيف موقعهم على الشبكة. انظر الرابط:

web.archive.org/web/20150507105111/http://majelisalmwasahola.com

وحسب الموقع، فقد بدؤوا في نشر مجلة شهرية باسم «المواصلة» في سبتمبر ٢٠١٤م. لم أحصل على المجلة، وأُغلق الموقع بعض الوقت بعد أبريل ٢٠١٥م. أما صفحتهم على الفيسبوك فلا تزال تعمل.

(١٠) ناقشت هذه المجالس قضايا اجتماعية سائدة تهم المسلمين في إندونيسيا، مثل: التدخين والسلوك الجنسي الخطأ. لم يكن لدى المتحدثين وقت ليناقشوا قضايا محددة خاصة بالعقيدة.

(١١) على سبيل المثال: قال: إن جيل الشباب يعرفون أسماء لاعبي الكرة المشاهير والفنانين، ولكنهم

ليسوا على دراية بأسماء أجدادهم الكبار. من وجهة نظره: هم في حاجة إلى أن يعرفوا المزيد عن خلفياتهم التاريخية.

(١٢) اتصال شخصي مع عبدالرحمن بن علي بلفقيه، نوفمبر ٢٠١٤م. ولا أعرف كيف تأثر عمله بالإجلاء الأخير في تريم؟

(١٣) عندما زرت حُريضة أول مرة في عام ٢٠٠١م؛ حيث «المنصب» كان رجلاً تبدو عليه الهيبة، يقود زيارة المشهد، وكانت القرية قريبة من حُريضة. ولأن وقتي كان ضيقاً في زيارتي إلى حضرموت وقتها، كما كان هو مشغولاً باعتباره واحداً من الشخصيات الرئيسة في الزيارة، فقد كانت فرصتي في التحدث إليه قليلة. ولكن، عندما التقينا في جاكرتا كان لديَّ فرصة للتحدث معه دون أن يشاركنا أحد. وقتها استمع إليَّ صابراً وأجاب عن أسئلتي. حُريضة ليست مكاناً يسهل الدخول إليه في أحسن الأوقات؛ لذا فإن لقاءنا في جاكرتا، رغم قِصَره، كان مناسبة ثمينة.

(١٤) مفرد حَوْل- المترجم.

(١٥) الحبيب هو لقب بديل للشيخ المتمكن في حضرموت- المترجم.

(١٦) لمعلومات عامة حول القصة: كازوهيرو آراي، «السادة باعتبارهم سلعاً: الدورية الإسلامية القصة ومجتمع السادة في إندونيسيا»، في كتاب:

K. Morimoto (ed.), *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies: The Living Links to the Prophet* (London and New York, 2012), pp. 247-66.

بعد توقف نشر هذه المجلة كان بعض الإندونيسيين العرب من نسل السادة يخطط لإصدار مجلة أخرى من النوع نفسه، ولكن بتركيز أكثر على أنشطة المفكرين، والشخصيات الدينية بالقدر نفسه. جاء ذلك في اتصال شخصي مع علي يحيى، ٢٩ ديسمبر ٢٠١٤م.

(١٧) لم يحدث ذلك حتى نهاية الفترة التي قام فيها الضابط البريطاني الاستعماري دبليو. إتش. إنجرامز ببحث شامل عن الوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي في حضرموت، ناشراً النتائج عام ١٩٣٦م. بمعنى أنه أتى في أعقاب عمل فان دن بيرج، رغم أن نسخة إنجرامز تعتمد على بحث جرى في حضرموت نفسها.

(18) D. Van der Meulen and Hermann von Wissmann, *Hadhramaut: Some of its Mysteries Unveiled* (Leiden, 1932), p. 45.

(١٩) على سبيل المثال:

M. N. Suvorov and M.A. Rodionov (eds), *Cultural Anthropology of Southern Arabia: Hadhramaut Revisted* (St Petersburg, 1999).

وكتاب مؤتمر عُقد عام ١٩٩٦م. وهذا المجلد يحوي مقالات كتبها باحثون روسيون اعتمدت على أبحاث تمت في فترة الاتحاد السوفيتي. انظر أيضاً:

Mikhail A. Rodionov, *The Western Hadramaut: Ethnographic Field Research, 1983-91* (Halle, 2007).

واعتمدت النسخة الإنجليزية لهذا البحث على بحث في علوم الإنسان تم في الفترة ١٩٨٣-١٩٩١م.

(٢٠) اعتماداً على ملاحظات المؤلف.

(٢١) سالم بن محمد بن حميد، تاريخ حضرموت المسمى بالعدة المفيدة (صنعاء، ١٩٩١م).

(٢٢) أحمد بن عبدالله شنبل، تاريخ حضرموت المعروف بتاريخ شنبل (د. ن، ١٩٩٤م).

(٢٣) محمد بن عمر بافقيه، تاريخ الشحر وأخبار القرن العاشر (صنعاء، ١٩٩٩م).

(٢٤) محمد بن أبي بكر الشلّي، عقد الجواهر والدرر في أخبار القرن الحادي عشر (صنعاء، ٢٠٠٣م).

(٢٥) في وقت تحرير الكتاب (يونيو٢٠١٦م)، شهدت حضرموت -وخاصة تريم- مجيء كثير من الطلاب من جنوب شرقي آسيا ليدرسوا العلوم الدينية. يبدو أنهم ظنوا أن الإقليم -أو المدينة- آمن. مطار سيئون داخل الوادي كان مغلقاً، وقد حضر الطلاب إلى تريم برّاً عبر الحدود اليمنية العُمانية. اتصال شخصي مع عبدالرحمن بن علي بلفقيه، ٤ يوليو ٢٠١٦م. في الوقت الراهن تستمر الحكومة الإندونيسية في حث مواطنيها على عدم زيارة اليمن.

٦

المهاجرون العرب المسلمون في الفلبين في أثناء الاستعمار: العلاقة بحضرموت

وليام جي. كلارينس-سميث

أكد لودفيك فان دن بيرج، في كتابه الرائد «حضرموت والمستعمرات العربية في الأرخبيل الهندي»، أنه بينما كانت السفن الحضرمية ترسو في الموانئ الفلبينية بين الفينة والأخرى، فإنه لم توجد أي «مستعمرة» قائمة هناك. على كل حال يظل الأرخبيل بكامله خارج مجال نشاطهم[١]. هذه الجمل القاطعة قادت معظم الباحثين في تاريخ المهجر الحضرمي إلى تجاهل الفلبين. ولكي نكون متأكدين؛ فإن الإسبان والأمريكيين كانوا أكثر عدوانية تجاه المسلمين الأجانب من جيرانهم المستعمرين الهولنديين أو البريطانيين، ولكنَّ هذا لم يُخْمِدْ الروابط الحضرمية.

إن جزر جنوبي الفلبين، هي موطن لعدد معتبر من السكان المسلمين الذين تبلغ نسبتهم واحداً من عشرين من إجمالي سكان البلد. ولقد قام المستعمرون الإسبان، الذين أنشؤوا مستعمرة مسيحية في الشمال والوسط بدءاً من عام ١٥٧١م، بتسمية هؤلاء المسلمين: مغاربة Moros. وهذه التسمية يُقصد بها اليوم سكان بانجاسامورو Bangasamoros، وغالباً ما يقال: إن صراعاً عمره ٣٠٠ عام ميز العلاقات الإسبانية المغربية، فهي «حملة صليبية» لدى المسيحيين، لكنها «جهاد» بالنسبة إلى المسلمين. ويتخطى هذا التغيير عمليات أكثر تعقيداً في التواصل، ولكن يظل الوضع أن الإسبان لم يهزموا تقدم مسلمي الجنوب في مستعمرتهم[٢].

هؤلاء المغاربة يُوحِّدهم مذهبهم السُّنِّيُّ الشافعيُّ الذي يمكن أن يكون قد وصل إلى المنطقة قُرب القرن الرابع عشر الميلادي، لكنهم لم يكوِّنوا -قط- وحدة عرقية أو سياسية واحدة، فهناك ما يقارب ثلاث عشرة لغة يتكلمها سكان منطقة المغاربة، رغم أنها جميعها من أسرة اللغات الأسترالية. ويرى اللغويون أن بعض اللغات يرتبط مع لغات أخرى بعلاقة جدلية[٣] وسياسية، قسمت المنطقة إلى ثلاث سلطنات تقليدية، هي: سولو Sulu، وماجويندناو Maguindanao، وماراناو Maranao. وهذه الدول غالباً ما تنقسم إلى أكثر من ذلك، خاصة في حالة ماراناو؛ التي كانت -بحلول عام ١٨٠٠م تقريباً- مجزأةً سياسياً للغاية[٤]. كان الشك يخامر الإسبان الكاثوليك حيال المسلمين الأجانب؛ إذ كانوا يخشون أن يكونوا جواسيس، أو أنهم يسعون لإشعال حرب مقدسة، وهذه الشكوك انطلقت من تراث الإسبان العريق من الحروب مع المغاربة. على أية حال، فإن السيطرة الإسبانية على جنوبي الفلبين كانت ضعيفة، ولم يمارس الإسبان على الإطلاق أكثر من سلطة محدودة على المدن الرئيسة؛ حتى في أثناء العقود الأخيرة من حكمهم. وإضافة إلى ذلك، فإن الالتزامات الدولية وقفت في طريق السياسات المقيدة للحريات؛ لأن اتفاقات التجارة الحرة في سلطنة سولو قُبلت بموجب اتفاقية عام ١٨٧٨ وعام ١٨٨٥م[٥].

أما الأمريكيون الذين تأثروا بوصايتهم على الفلبينيين المسيحيين، فقد تبنوا توجهاً ذهنيّاً تجاه المغاربة عند توليهم أمر المستعمرة عام ١٨٩٨م[٦]، وقد خصص النظام الأمريكي موارد في سبيل تأسيس نظام استعماري أكثر فاعلية في المنطقة، ولكنه لم يستطع بعد ذلك كبح تقدم المسلمين العنيد على الإطلاق[٧].

احتلَّ المهاجرون المسلمون -ومعظمهم على ما يبدو من أصل حضرمي- مناطق راقية في جنوبي الفلبين، مشابهة لتلك التي احتلوها في أماكن أخرى في جنوب شرقي آسيا[٨]، وتصرفوا على أنهم متخصصون في العلوم الإسلامية، ولاسيما إذا ما كانوا من عائلات تدَّعي انتسابها إلى النبي محمد [صلى الله عليه وسلم]، بل وأكثر من ذلك، فإن النخبة منهم قد يتولون مناصب رسمية في الإدارة المغربية، وبعضهم قاوم الهيمنة الإسبانية والأمريكية، في حين أن آخرين تشاركوا عمليّاً مع الحكام المستعمرين،

وإلى درجة ما، فإن التجار والعاملين في النقل البحري ربطوا جنوبي الفلبين ببقية أجزاء جنوب شرقي آسيا، وفي المقابل، فإن هؤلاء المهاجرين كانوا مهتمين بشكل محدود بالإنتاج المستقل من أجل السوق، أو بالتوظيف مدفوع الأجر.

الارتباطات الحضرمية من «قديم الأزل»

تجذرت القصص الخيالية حول «الأسلمة» في سلطنات الجنوب الفلبيني، التي ربطت أصحابها بحضرموت ونسبتهم إلى الرسول محمد [صلى الله عليه وسلم][٩]. على أية حال، فإن ادَّعاء الانتساب الأبوي إلى الرسول هو معيار مهم لدى البيوتات الحاكمة في جنوبي الفلبين، ويخالف ذلك بقية جنوب شرقي آسيا، حيث قليلاً ما تظهر هذه الدعاوى وتتنوع تلك القصص في تفاصيلها. ويتم تقييم التواريخ بشكل متنوع، ولكنَّ القوة الدافعة السائدة لهذه المادة تقول بشكل واضح: إن دم الرسول يجري في عروق سلاطين الفلبين، وفي الوقت نفسه، فإن السلاطين يستمدون نفوذهم من الأفكار الخاصة بشخصية الملك، والأساطير الروحية للأميرات اللواتي يظهرن من نباتات البامبو[١٠].

يتذكر الناس الشريف «حسناً»، في بعض القصص، على أنه أول سلطان في سولو، وأنه مَنْ أدخل الناس في الإسلام. وتحتفظ التقاليد المحلية بذكرى عربٍ آخرين يتشاركون هذا الوضع الرفيع بالانتساب إلى الرسول، وهم الذين أتوا إلى هذه المنطقة في فترة مقاربة لهذا الوقت[١١]. وفي قصص أخرى، فإن السيد أبا بكر - الذي يُزعم أنه وُلد في مكة - يتميز بفضيلة أنه كان أول سلطان لسولو، حيث وصل إليها قرابة عام ١٤٥٠م، وكما هو حال الشريف حسن، فإنه في بعض الأحيان يُضاف إلى اسمه لقب «الشريف»، فيصبح: «الشريف هاشم»[١٢].

وبالمثل، فإن مؤسس سلطنة ماجويندناو، قرابة عام ١٥٠٠م، الذي تَسمَّى باسم الشريف كابونجسوان Kabungsuwan لانتسابه إلى الرسول، أدخل السكان في الإسلام. وهذا الرجل كان ابن الشريف علي بن زين العابدين، الذي تزوج من ابنة سلطان جوهور Johor في شبه جزيرة المالاي، كما أن الشريف عليّاً نفسه كان

من سلالة الشريف علوي، وترتيبه السادس عشر في سلالة الحسين حفيد الرسول محمد[١٣]، وأحد أشقاء الشريف كابونجسوان، واسمه علوي، يُدَّعَى أنه الجد الأكبر لعدد من سلاطين ماراناو الصغار[١٤].

وللحديث بشكل محدد، فإن لقب هؤلاء الأجداد المحترمين يجب أن يكون «سيّداً»، وليس «شريفاً»؛ بافتراض دعواهم أنهم ينتسبون إلى الرسول من خلال حفيده الحسين وليس الحسن[١٥]. وفي بعض الأحيان، تُسجِّل الوثائق هذه الألقاب بلفظ: سَيد، و سيِّد، وسِ، وسي... وهكذا دواليك. على أية حال، فإنه في عالم المالاي غالباً ما استُخدم مصطلح سارب Sarip، أو سالب Salip، وهما النطقان المحليان لكلمة «شريف»، عند الحديث عمَّن ينتسبون إلى كل من الحسن والحسين، أما في الوثائق الإسبانية، فإن هذا اللقب غالباً ما تُرْجِم إلى لفظ: شريف Cherif /Sherife، أو ألفاظ أخرى مختلفة للمفردة.

بعد موجة التقليد في إيجاد صلات النسب، مرت فترة من الهدوء حتى قرابة منتصف القرن الثامن عشر. في ذلك الوقت، قيل: إن شخصاً نشط في مجال الإصلاح الديني، وأسهم في هداية أناس إلى دين الإسلام. هذا الشخص يُدعى علوي بلفقيه Alawi Balpaki، ويُزعم أنه من مكة[١٦]. في كل هذا وما شابهه، كان هناك حضرميٌّ من «بَلْفَقِيه»، أو من «بِلْفَقِيه» من عائلات السادة في تريم، أو من الممكن أن يكون من «بافقيه»، إحدى عائلات السادة في المكلّا.

الظهور المبكر لعائلات تَدَّعي النسب إلى الرسول يخلق مشكلة لا يستهان بها لتفسير العصر الحديث. والمصادر حافلة بالإشارات إلى أناس يحظون بمنزلة «شريف»، وكثير منهم يُعتقد أن لهم قوى خارقة للعادة[١٧]، ولكنَّ المراقبين نادراً ما تَحدَّثوا عمّا إذا كان هؤلاء الناس ينتسبون إلي عائلات قديمة، أي عائلات محلية فقدت صلاتها بالشرق الأوسط، أو أنهم مهاجرون من جماعات أيامنا هذه.

ويكمن أحد المفاتيح في أن الإسبان يستخدمون أحياناً لقب (سِ) أو (سي) -وهو اختصار في شمال أفريقيا للقب «سيد»- في سياق إشارتهم إلى مهاجر عربي جديد، لهذا، فإنه في قائمة تحوي ثمانية وأربعين من الأسماء الكبيرة التي قامت باختيار سلطان جديد

في سولو عام ١٨٨٤م، كان هناك ١٩ رجلاً حملوا لقب «شريف»، وأربعة رجال حملوا لقب «سِ»، وواحد دُعِي «سي عيدروس»[١٨]، والأخير -في كل الاحتمالات- كان واحداً من عائلات السادة العيدروس المشهورة والمنتشرة بشكل واسع في حضرموت.

موظفون في سلطنات المغاربة

الإشارات إلى العرب الذين تولوا وظائف إدارية عليا في سلطنات الجنوب أصبحت عامة -إلى حد ما- مع بداية القرن الثامن عشر الميلادي. فبحلول عام ١٨١٠م وجدنا العلماء من مكان قصيٍّ من «أبعد شاطئ للبحر الأحمر» يفدون جماعات على بلاط قصر سلطان سولو[١٩]، لكنهم يدَّعون أنهم من مكة لأجل أن هذا الادعاء قد يدعم أوراق اعتمادهم الإسلامية. زيادة على ذلك، فإن عدداً قليلاً من العائلات الحضرمية كان لها فرع أُنشئ في المدن المقدسة[٢٠].

في كل المناسبات عيَّن سلطان سولو: عظيم الدين الأول (حكم في الفترة ١٧٣٥-١٧٤٨م، ومن ١٧٦٤-١٧٧٤م) شخصيات من أصول غير محددة في وظائف كبير القُضاة[٢١]. أما داتو أوتو Dato Uto، حاكم أعالي نهر بولانجوي Upper Pulangui في ميندناو من عام ١٨٦٠-١٨٨٨م، فقد عيَّن عالماً عربيّاً من مكة كبيراً لقُضاته، وواحداً من وزرائه[٢٢]. كما أن هارون الرشيد، سلطان سولو (١٨٨٦-١٨٩٤م)، عيَّن مزيداً من العرب في وظيفة كبير القُضاة[٢٣]. أما رئيس الوزراء في سولو عام ١٨٨٦م فقد كان الشيخ مصطفى بن أحمد، الذي سنستعرض سيرة عمله بعد قليل[٢٤]. وفي إقليم بحيرة لاناو Lake Lanao عام ١٨٩٠م، عمل أحد حاملي لقب «شريف» قاضياً مَحليّاً، وقيل: إن لديه كتاباً عربيّاً في القانون، ولكن أُشير إليه على أنه «تركي»؛ ما يعني أن أصله من الأراضي العثمانية[٢٥].

أما غير الحضارم من مسلمي الشرق الأوسط، فمن المؤكد أنهم عملوا في وظائف دينية وسياسية مملة ورتيبة، في حين أن محمد إسماعيل، سلطان سولو (١٧٧٤-١٧٧٨م)، عيَّن «تُركيّاً من إسطنبول» كبيراً لقُضاته[٢٦]. وربما كان هذا فقيهاً شافعيّاً من سوريا الكبرى مقيماً في إسطنبول، باعتبار أن المذهب الفقهي

من سلالة الشريف علوي، وترتيبه السادس عشر في سلالة الحسين حفيد الرسول محمد[١٣]، وأحد أشقاء الشريف كابونجسوان، واسمه علوي، يُدَّعَى أنه الجد الأكبر لعدد من سلاطين ماراناو الصغار[١٤].

وللحديث بشكل محدد، فإن لقب هؤلاء الأجداد المحترمين يجب أن يكون «سيّداً»، وليس «شريفاً»؛ بافتراض دعواهم أنهم ينتسبون إلى الرسول من خلال حفيده الحسين وليس الحسن[١٥]. وفي بعض الأحيان، تُسجِّل الوثائق هذه الألقاب بلفظ: سَيد، و سيِّد، وسِ، وسي... وهكذا دواليك. على أية حال، فإنه في عالم المالاي غالباً ما استُخدم مصطلح سارب Sarip، أو سالب Salip، وهما النطقان المحليان لكلمة «شريف»، عند الحديث عمَّن ينتسبون إلى كل من الحسن والحسين، أما في الوثائق الإسبانية، فإن هذا اللقب غالباً ما تُرْجِم إلى لفظ: شريف Cherif /Sherife، أو ألفاظ أخرى مختلفة للمفردة.

بعد موجة التقليد في إيجاد صلات النسب، مرت فترة من الهدوء حتى قرابة منتصف القرن الثامن عشر. في ذلك الوقت، قيل: إن شخصاً نشط في مجال الإصلاح الديني، وأسهم في هداية أناس إلى دين الإسلام. هذا الشخص يُدعى علوي بلفقيه Alawi Balpaki، ويُزعم أنه من مكة[١٦]. في كل هذا وما شابهه، كان هناك حضرميٌّ من «بَلْفَقِيه»، أو من «بِلْفَقِيه» من عائلات السادة في تريم، أو من الممكن أن يكون من «بافقيه»، إحدى عائلات السادة في المكلّا.

الظهور المبكر لعائلات تَدَّعي النسب إلى الرسول يخلق مشكلة لا يستهان بها لتفسير العصر الحديث. والمصادر حافلة بالإشارات إلى أناس يحظون بمنزلة «شريف»، وكثير منهم يُعتقد أن لهم قوى خارقة للعادة[١٧]، ولكنَّ المراقبين نادراً ما تَحدَّثوا عمّا إذا كان هؤلاء الناس ينتسبون إلي عائلات قديمة، أي عائلات محلية فقدت صلاتها بالشرق الأوسط، أو أنهم مهاجرون من جماعات أيامنا هذه.

ويكمن أحد المفاتيح في أن الإسبان يستخدمون أحياناً لقب (سِ) أو (سي) -وهو اختصار في شمال أفريقيا للقب «سيد»- في سياق إشارتهم إلى مهاجر عربي جديد، لهذا، فإنه في قائمة تحوي ثمانية وأربعين من الأسماء الكبيرة التي قامت باختيار سلطان جديد

في سولو عام ١٨٨٤م، كان هناك ١٩ رجلاً حملوا لقب «شريف»، وأربعة رجال حملوا لقب «سِ»، وواحد دُعِي «سي عيدروس»[١٨]، والأخير -في كل الاحتمالات- كان واحداً من عائلات السادة العيدروس المشهورة والمنتشرة بشكل واسع في حضرموت.

موظفون في سلطنات المغاربة

الإشارات إلى العرب الذين تولوا وظائف إدارية عليا في سلطنات الجنوب أصبحت عامة -إلى حد ما- مع بداية القرن الثامن عشر الميلادي. فبحلول عام ١٨١٠م وجدنا العلماء من مكان قصيٍّ من «أبعد شاطئ للبحر الأحمر» يفدون جماعات على بلاط قصر سلطان سولو[١٩]، لكنهم يدَّعون أنهم من مكة لأجل أن هذا الادعاء قد يدعم أوراق اعتمادهم الإسلامية. زيادة على ذلك، فإن عدداً قليلاً من العائلات الحضرمية كان لها فرع أُنشئ في المدن المقدسة[٢٠].

في كل المناسبات عيَّن سلطان سولو: عظيم الدين الأول (حكم في الفترة ١٧٣٥-١٧٤٨م، ومن ١٧٦٤-١٧٧٤م) شخصيات من أصول غير محددة في وظائف كبير القُضاة[٢١]. أما داتو أوتو Dato Uto، حاكم أعالي نهر بولانجوي Upper Pulangui في ميندناو من عام ١٨٦٠-١٨٨٨م، فقد عيَّن عالماً عربيّاً من مكة كبيراً لقُضاته، وواحداً من وزرائه[٢٢]. كما أن هارون الرشيد، سلطان سولو (١٨٨٦-١٨٩٤م)، عيَّن مزيداً من العرب في وظيفة كبير القُضاة[٢٣]. أما رئيس الوزراء في سولو عام ١٨٨٦م فقد كان الشيخ مصطفى بن أحمد، الذي سنستعرض سيرة عمله بعد قليل[٢٤]. وفي إقليم بحيرة لاناو Lake Lanao عام ١٨٩٠م، عمل أحد حاملي لقب «شريف» قاضياً مَحليّاً، وقيل: إن لديه كتاباً عربيّاً في القانون، ولكن أُشير إليه على أنه «تركي»؛ ما يعني أن أصله من الأراضي العثمانية[٢٥].

أما غير الحضارم من مسلمي الشرق الأوسط، فمن المؤكد أنهم عملوا في وظائف دينية وسياسية مملة ورتيبة، في حين أن محمد إسماعيل، سلطان سولو (١٧٧٤-١٧٧٨م)، عيَّن «تُركيّاً من إسطنبول» كبيراً لقُضاته[٢٦]. وربما كان هذا فقيهاً شافعيّاً من سوريا الكبرى مقيماً في إسطنبول، باعتبار أن المذهب الفقهي

الحنفي انتشر في تلك المدينة، في حين أن المذهب الشافعي يخص جنوبي الفلبين. أما جمال الدين سلطان سولو (١٨٦٢-١٨٨١م) فقد اتخذ شخصاً «أفغانيّاً» كبيراً لقضاته، وهو من عرق غير محدد[٢٧]. وهناك شريف أفضل من بخارى، الذي كان يتكلم الأوردية، وكان كبيرَ مستشاري داتو بيانج Datu Piang -حاكم مينداناو في تسعينيات القرن التاسع عشر-، وشخصيةً مؤثرة في إسلام كوتاباتو Cotabato[٢٨]. وعلى الرغم من أن المذهب الفقهي الحنفي عمَّ داخل آسيا، فقد وُجد شافعيون هناك، وبخاصة في بخارى.

«الأشراف» الذين يعملون في وظائف رسمية للسلاطين، استمروا فيها وقتاً قصيراً بعد أن تولَّى الأمريكيون زمام الأمور عام ١٨٩٨م[٢٩]. والعلماء الأجانب من هذه الفئة في مينداناو، في العقد الأول من القرن العشرين، لم يأتوا من الجزيرة العربية فحسب، بل أيضاً من الأناضول، وبخارى، وأفغانستان[٣٠]. ولكنَّ الغزل الأمريكي مع طريقة «الحكم غير المباشر» لم يستمر طويلاً، فسرعان ما قُلِّصَتْ صلاحيات السلاطين من أهل البلاد الأصليين، ثم قُمعت رسمياً بعد عام ١٩١٣م[٣١].

مقاومة الاستعمار

يبدو أن بعض المهاجرين المسلمين من ذوي المكانة الرفيعة أظهروا معارضة قوية لمنع انتشار النفوذ الاستعماري بشكل ملحوظ، خاصة في أرخبيل سولو. فبداية من تسعينيات القرن التاسع عشر، اتهم اليسوعيون الأشرافَ في سولو -الذين وصلوا مؤخراً من سنغافورة- بتحريك هجمات انتحارية ضد الإسبان[٣٢]، واقترحت الإرساليات (المسيحية) أن تقوم السلطات بمنع دخول هؤلاء الأشراف؛ لأنهم ينشرون منهجاً متعصباً من الإسلام[٣٣]. وعلى أية حال، قد يتعارض مثل ذلك المنع مع وضع التجارة الحرة الذي مُنح لسولو عام ١٨٧٨م.

وفي سلطنة كوتاباتو في مينداناو وُجِّه مزيد من التهم «للأشراف» بأنهم يُذَكُّون نيران المقاومة ضد الإسبان، وورد تقرير بهذا الشأن في وادي أعالي نهر بولانجوي عام ١٨٨٧م[٣٤]. وفي عام ١٨٩٢م، احتج اليسوعيون؛ لأن السلطات تبذل جهداً

أقل من القليل لاستبعاد «أشراف المالاي» الذين كانوا يشيعون «التعصب الإسلامي والكراهية للإسبان» في هذه الرقعة[٣٥].

المسلمون المهاجرون الذين يحملون هذا الطابع وُجدوا أيضاً في الإقليم الممزق سياسيّاً في بحيرة لاناو. لذا، في عام ١٨٩٠م تزوج شريفٌ «تركي» يعمل قاضياً من ابنة أحد النبلاء المحليين datu، واعتُبر هذا الرجل متواطئاً مع تاجر سوري جائل في الساحل الشمالي، وحوكم الاثنان بتهمة قيادة المقاومة ضد حملة عسكرية إسبانية[٣٦]. وفي عام ١٨٩١م، استولت القوات الإسبانية على القلعة المركزية في مراوي Marawi في هذا الإقليم، وقامت بقتل شريف ذائع الصيت في أثناء القتال، لكنها لم تذكر اسمه وأصله[٣٧].

وباعتبارها نتيجة لهذه الحملة، فرض الإسبان قيوداً على حركة المسلمين الأجانب إلى الجزيرة الضخمة مينداناو، حيث كانت إسبانيا في حِلٍّ من الاتفاقيات الدولية التي كبلت يديها في أرخبيل سولو. فقد صدر أمر ملكي في ٢١ سبتمبر ١٨٩٠م بمنع مثل هؤلاء الناس من دخول مينداناو، وكان من الممكن طلب الاستثناءات. فأحد الأشراف -وكان يُدعى عبدالرحمن، ووُصف بأنه من المالاي- تمت مساءلته بموجب هذا المرسوم في عام ١٨٩٢م عندما كان مُتوجهاً إلى كوتاباتو، وفي النهاية صُرِّح له باستكمال رحلته[٣٨]. كما أن حاكم سولو رفض السماح لعربيٍّ [لم يُذكر من هو] بالسفر إلى مينداناو عام ١٨٩٧م، مؤكداً أن العرب يلقون «تدليلاً» من المسلمين المحليين[٣٩]. وقد اشتكى مبشرون يسوعيون من أن هناك قيوداً رسمية لم يتم فرضها بشكل صارم[٤٠]. وبعد أن تولى الأمريكيون الأمر عام ١٨٩٨م وُجِّه اللوم بشكل منتظم إلى «الوعاظ العرب المتعصبين» عند أي مقاومة للحكام الاستعماريين الجدد[٤١]، لذا، أُعطيَ سيدو سيمان [السيد عثمان]، وكذلك أحد أئمة المساجد المغربية وعداً بصداقة الأمريكيين، لكنهم هاجموهم بعد ذلك في عام ١٩٠٢م[٤٢]. قيل: إن الواعظين المحمديين[٤٣] من الجزيرة العربية وصلوا إلى «أقصى المناطق في الأرخبيل»[٤٤]. وقال أحد المراقبين: إن «دفعات من العرب» أتوا من وقت لآخر باعتبارهم مفسرين للقرآن[٤٥].

مع إلغاء الرِّق في أمريكا عام ١٩٠٣م سقطت الأقنعة، وثارت موجات من العنف[٤٦]، واتُّهم الحجاج القادمون من الجزيرة العربية ووسط آسيا بتدبير الهجمات في وادي بولانجوي[٤٧]. أما العرب «الذين عرفوا شيئاً من الهندسة» فقد ساعدوا داتو علي -وهو زعيم المناهضين للأمريكيين- في بناء حصن قوي[٤٨]. وداتو علي نفسه الذي يفخر بنسبته إلى الرسول كان من أصفيائه «شريف» يعتبره «مستشاره الروحي»[٤٩]. أما في سولو، فإن الحبيب محمد مسدلي -وهو واعظ عربي-، قام فقط بتحريض النبلاء المحليين على الاحتجاج عام ١٩٠٤م، وادَّعى أنه ينتسب إلى مكة، وأنه أتى إلى الجزيرة لعامين فقط. وقد أُشيع أنه زوَّد المغاربة بـ«تمائم لا يُشَقُّ لها غبار» لمقاتلة الأمريكيين، وبمجرد القبض عليه، تم ترحيله إلى سنغافورة[٥٠]. وما زال يقال: إن «الوُعَّاظ العرب» مستمرون في الوصول من جزر أجنبية إلى سولو حتى عام ١٩١٣م، مبشرين «بالموت والدمار للمسيحيين»[٥١].

واجه الأمريكيون صعوبات، خاصة في إخضاع شعوب ماراناو حول بحيرة لاناو. وأشار مراقب بريطاني إلى أن المنطقة يديرها السادة والوُعَّاظ، وأنهم هم مثيرو الشغب الرئيسون[٥٢]. وقد وُجِّه اللوم إلى «الوُعَّاظ العرب» للمرة الثانية بسبب إثارة الشغب في منطقة بحيرة لاناو عام ١٩٠٥م[٥٣].

أُخمد العنف بعد عام ١٩١٣م، رغم أنه لم يختف تماماً. أما إلقاء اللوم على «الوُعَّاظ العرب» لقيادتهم حركات مقاومة الاستعمار فقد تباطأ في سجلات المستعمر الأمريكي[٥٤]. وهكذا، قام الأمريكيون عام ١٩٢٠م بالقبض على داعية عربي، قيل: إنه يعمل على إرهاب أحد الأحياء القريبة من زامبوانجا Zamboanga، شمال غربي مينداناو[٥٥].

التعاون مع الاستعمار

تشير المصادر الثانوية إلى القليل من تعاون العرب المسلمين مع الحاكم المستعمر. ومع ذلك، ظهر ذلك القدر من التعاون في القرن الثامن عشر على الأقل، في رد على تبدُّل أنماط السياسة الاستعمارية الإسبانية. لقد تأخرت إصلاحات

البوربون طويلاً لتصل إلى هذا المكان البعيد عن الإمبراطورية[٥٦]، لكنَّ الملك أبعد نفسه عن الكنيسة الكاثوليكية، متوقفاً عن وصف الاشتباكات مع المغاربة بأنها «حروب صليبية». الأهم من ذلك أن الملك وعد بالحرية الدينية لأي سلطان يقبل السيادة الإسبانية، بدلاً من الخيار القديم بين الموت، أو النفي، أو الدخول في المسيحية[٥٧]. وأوصت تعليمات صدرت عام ١٨٥٥م بمراقبة كل من يحمل لقب «شريف»، ونصحت بمحاكاة السياسات الهولندية تجاه هؤلاء الناس[٥٨]. ويُفترَض أن هذا كان يعني -ضمنيّاً- توخِّي الحذر.

عندما بدأ الإسبان -مع أواخر أربعينيات القرن التاسع عشر- في فرض سيطرتهم عسكريّاً بمساعدة السفن التجارية والمدفعية الحديثة، بات المهاجرون العرب أكثر عزماً على التعاون معهم. وبعد انتصار إسباني عام ١٨٥١م، قام سلطان سولو وأحد عشر من أتباع داتو بالتوقيع على معاهدة سلام، وقد وقعها أيضاً شخص يُدعى الشريف محمد بن سارين[٥٩]. يشير الاسم إلى مهاجر حديث، رغم أنه ليس بالضرورة أن يكون حضرميّاً. وقد كافأته السلطات الاستعمارية براتب سنوي مقداره ٣٦٠ بيزوس مقابل خدماته الحسنة للحكومة الإسبانية[٦٠]. ومع نهاية عام ١٨٦٤م، مات هذا الرجل، واقترح سلطان سولو أن يخلفه الشريف عبدالله أَوْلَى Awla وبالراتب نفسه، وكان من بين أتباع الشريف عبدالله: «سِ» علوي، و«سِ» عبدالله زمان، ويظهر من اسم الأول أنه حضرمي[٦١].

جاء الشيخ مصطفى بن أحمد -الذي يدَّعي أنه وُلد في مكة- إلى سولو قرابة عام ١٨٧٥م، وحاز سمعةً بأنه «أفضلُ رجلِ علم في العقيدة المحمدية[٦٢]»[٦٣]. وقد قام بدور رئيس في إعلان الإسبان سلطاناً جديداً، هو «هارون» الذي عُيِّن في مانيلا في ٢٤ سبتمبر ١٨٨٦م بوصفه حليفاً للإسبان، عندها أصبح الشيخ مصطفى رئيساً جديداً للوزراء في سولو[٦٤].

كان هناك آخرون يعملون مع الإسبان، وكان من بينهم مهاجرون جدد. ومنذ عام ١٨٨٢م اعترفت السلطات الإسبانية بالشريف عقيل «الواعظ المغربي في باسيلان Basilen والجزر المجاورة» على أنه حاكم النصف الشمالي من باسيلان[٦٥]. وكتب

أحد اليسوعيين في عام ١٨٨٧م عن الشريف أبي بكر الذي استقر في معقل الإسبان القوي زامبوانجا، يقول: «عندما يتعامل مع الإسبان، يظهر صداقة كبيرة ويبدو متذللاً جدّاً»، بينما - وعلى الهامش - اتُّهم بجمع المال من بيع جوازات مزورة للمغاربة[٦٦].

من الغريب، أنه في مقابل الهجوم الأمريكي الحاد على «المشايخ العرب المتعصبين»، كان تعاونُ بعضهم مع المستعمرين الجدد بعد عام ١٨٩٨م واضحاً، فكان من بين المُوقِّعين على معاهدة بيتس Bates Treaty في سولو عام ١٨٩٩م: الشريف صقر والحبيب مورا، وكلاهما يُفترض أن تدفع له الإدارة الأمريكية راتباً منتظماً[٦٧]. ساعد سارب علوي -وهو اسم يُذَكِّرُ بعطر الروابط الحضرمية- ملك جزيرة تابول Tapul في أرخبيل سولو، وقد كُتب عنه تقرير عام ١٩٠٧م يفيد بأنه «صديق للحكومة»[٦٨]. على أية حال، لم يكن جميع هؤلاء -وهم من سلالة النبي- عرباً، فالشريف «أفضل» -الذي قام بدور رئيس باعتباره وسيطاً في الحملات الأمريكية في وادي بولانجوي في أوائل القرن العشرين- وُلد في أفغانستان أو بخارى[٦٩].

كما عمل العرب مع الأمريكيين في حقل التعليم، ومن البارزين في ذلك: الشيخ مصطفى بن أحمد، الذي تعاون مع الإسبان في سولو، وقد عمل مع الإدارة الجديدة لتطوير المدارس في سولو وزامبوانجا، وفي عام ١٩١١م حرر دورية أخبار سولو Solo News، لصالح الحكومة، وصُوِّر على أنه أحد أعمدة المؤسسة الجنوبية[٧٠]. على كلٍّ، فإن وفاته عام ١٩٣٥م أُبلغت بها الحكومة رسميّاً في واشنطن[٧١].

بعد شهرين من تعيين الشيخ مصطفى بن أحمد «مدرساً من أهل البلاد»، في منطقة مورو، لحقه الشيخ محمد جِناد في مطلع ديسمبر ١٩٠٣م، وتسلم الرجلان راتباً يصل إلى ١٨٠٠ بيزوس، وهو يعادل من ثلاثة إلى ستة أضعاف ما يتسلمه المدرسون الآخرون من أهل البلاد، الذين يبدو -بشكل كبير- أنهم فلبينيون مسيحيون[٧٢]. وهذان الشيخان الاثنان عربيان استقدمهما الدكتور نجيب صليبي، وهو لبناني مسيحي كان يدير المدارس في منطقة مورو[٧٣]. ومن المحتمل أن أصل اسم محمد جِناد، هو: محمد باجنيد، وهذه العائلة الحضرمية تَعيَّن أن تصبح أبرز عائلة في الفلبين في السنوات التالية[٧٤].

العلماء المستقلون والإصلاح الإسلامي

المنتسبون الأجانب إلى الرسول [صلى الله عليه وسلم]، الذين يعملون علماء دين، لم يكونوا -بالضرورة- مرتبطين بالسلاطين أو الحكام المستعمرين. وأكدت المصادر اليسوعية أن «الأشراف» تقلّدوا أعلى المناصب الدينيّة، وأشارت إليهم على أنهم «أساقفة» مسلمون، ومعرفتهم اللغة العربية جزئيّاً تشرح تأثيرهم هذا[٧٥]. وكانت لهم أيضاً سُمعة على أنهم معالجون؛ ففي أثناء تَفَشّي وباء الكوليرا عام ١٨٨٢م، قيل: إن المغاربة دفعوا رسوماً ليرتدوا غطاء رأس «الشريف»، ليحميهم من المرض[٧٦].

تحمَّل «الأشراف» الذين يعيشون بعيداً من السلطنات الرئيسة وطأة النقد الناتج من جهود التبشير. ولقد استمتع اليسوعيون بأعظم نجاح في إقليم دافاو Davao في جنوب شرقي مينداناو، وخاصة في جزيرة سامال Samal، التي كانت منطقة انتقل إليها المسلمون متأخرين جدّاً. في هذا المجال التبشيري تم تعميد نحو ستة آلاف مسلم مغربي على المذهب الكاثوليكي في عام ١٨٩٤م وحده[٧٧]. وفي العام نفسه تحوَّل إلى الكاثوليكية أحد الأشراف الذي وصل من سنغافورة إلى دافاو منذ قرابة ثلاث سنوات[٧٨].

ملأ العلماء الأجانب المستقلون الفراغ الذي نتج من سقوط بلاط السلاطين والنبلاء، واحترم بعض المغاربة هؤلاء العلماء، خاصة إذا ما كانوا ينتسبون إلى الرسول، رغم أن آخرين امتعضوا من دعاواهم[٧٩].

بدءاً من ثمانينيات القرن التاسع عشر تم تطوير مركز رئيس للإسلام الإصلاحي في تالوكسانجكاي Taluksangkay، بالقرب من زامبوانجا، في شمال غربي مينداناو. ولكون هذه المستعمرة مستقلة دائماً عن النُّخَب السياسية في مورو، فقد أدى ذلك إلى بروز حركات إصلاحية مختلفة حتى ثلاثينيات القرن العشرين[٨٠]. ومن بين الشيوخ الذين تولوا التعليم، كان هناك عرب من أصول غير محددة[٨١].

وعلى غير العادة بالنسبة إلى جنوب شرقي آسيا، فإن مثل هؤلاء العلماء العرب المستقلين جاؤوا جزئيّاً من الجالية «السورية» في الفلبين، وهو مصطلح يشمل اللبنانيين والفلسطينيين جميعاً[٨٢]. وهكذا، فإن السيد وجيه الكيلاني، المعروف

باسم شيخ الإسلام في الفلبين من عام ١٩١٤ إلى ١٩١٦م، كان فِلَسطينيّاً من نابلس والناصرة[٨٣]، كما أن الشيخ محمد بن منيب الكزبري -وهو الناشط منذ أواخر عشرينيات القرن الماضي- أتى من عائلة قامت بتدريس علوم الحديث في المسجد الأموي بدمشق منذ عام ١٧٩٥م[٨٤]، وجاء في طلبه للدخول إلى الفلبين أنه «يرغب في تعليم الإسلام»[٨٥]. وهناك محمد شويب اللبناني الذي أتى إلى الفلبين ليعمل في مجال صنع الحلوى، لكنَّ المؤسسة التي يعمل بها فشلت، ليصبح شويب بعدها مدرساً مسلماً ذائع الصيت في مدرسة ماجانوي في كوتاباتو[٨٦].

التجارة والنقل

لم تكن العدوانية الإسبانية تجاه العرب لتُؤدي إلى تطوير روابط التجارة والنقل، ولكنها كانت أكثر اتساعاً مما أشار إليه فان دن بيرج. على كلٍّ، فإن التجار العرب وتجاراً آخرين من الشرق الأوسط سُجِّلوا في مانيلا نفسها عبر قرون من الحكم الإسباني[٨٧]. أما فيما يتعلق بالجنوب، فقد استطاعت السفن العربية الدخول إلى منطقة مورو والخروج منها بسهولة، وكذلك الدخول إليها دون أن يلحظ ذلك أحد، وزيادة على ذلك، فإن معاهدات سولو للتجارة الحرة التي وُقِّعت في عامي ١٨٧٨ و١٨٨٥م، أفادت العرب المستقرين في سنغافورة، وهم الذين يستفيدون من الوقت ومن الموارد. بعض هؤلاء التجار العرب لم يَدَّعوا فقط أنهم من طبقة الشرفاء، بل ادَّعَوا أيضاً أنهم يأتون من مكة[٨٨].

نستطيع إلقاء نظرة على هذه الرابطة التجارية من خلال ملف أحد التجار في ستينيات القرن التاسع عشر، اسمه مكتوب بطرائق متنوعة ومختلفة في الوثائق الإسبانية، ولكن يبدو أنه: سيد إبراهيم بن زين، وقد أعلن أنه عربي مولود في عدن، وأنه سافر مع عرب آخرين في رحلة تجارية من سنغافورة إلى سولو قرابة عام ١٨٥٢م، على ظهر سفينة عربية تسمى مامادو (محمود). وبسبب اعتلال صحته، فقد بقي في سولو بعد أن عاد زملاؤه إلى سنغافورة في نهاية موسم التجارة[٨٩].

سيد إبراهيم هذا يظهر فقط في السجلات الأرشيفية الإسبانية بسبب منعطف آخر

في قصته، وهو أنه بعد أن عانى من دمار سفينته، ذهب الى زامبوانجا عام ١٨٥٧م، حيث ذكرت السلطات أنه «واسع المعرفة في دينه»، ويتكلم اللغة الإنجليزية ويكتبها جيداً، وأنه شعر بالراحة، وكان على طبيعته مع الأوربيين. سافر سيد إبراهيم من زامبوانجا إلى مانيلا على متن سفينة إسبانية حاملاً جواز سفر أصدره سلطان سولو، لكنَّ السلطات في مانيلا شكَّت في أن يكون جاسوساً أُرسل لكي يكتب تقارير عن الشؤون الإسبانية. وأنكر القنصل البريطاني في مانيلا أن يكون للرجل أيُّ حق في حماية بريطانية، وأوصى بحبسه. وأخيراً، وُضع سيد إبراهيم على ظهر سفينة من تشيلي متجهة إلى هونج كونج[٩٠].

حادثة ثانية ولِّدت عدداً من الوثائق في الأرشيف الإسباني، وحدثت بعد الأولى بوقت قصير، وتحديداً في شهر يونيو ١٨٦١م. فقد حدث أن سفينة حربية إسبانية، هي إلكانو Elcano، أغرقت سفينةً مبحرةً قبالة ميندناو؛ شكّاً في أنها سفينة قراصنة، وكان ثمة تاجر على ظهر السفينة اسمه: السيد أحمد بانسيا بن ناجية، ومن الممكن أنه من عائلة باناجة الحضرمية، وهي عائلة ذات تأثير في البحر الأحمر، رغم أن طريقة كتابة اسمه في الوثائق الإسبانية اختلفت كثيراً. حُكم على هذا الرجل وابنه بالحبس سبعة أشهر في بولوك، في غربي ميندناو، وباعتباره مواطناً هولنديّاً مولوداً في بالمبانج Palembang في جنوبي سومطرة، حصل على جوازين هولنديين، إضافة إلى آخر مكتوب باللغة الإسبانية، أصدره سلطان سولو. كان السيد أحمد يقيم في عام ١٨٦٢م في خليج سارانجاني Sarangani Bay على الطرف الجنوبي من ميندناو. وفي طلب التماس كُتب بلغة المالاي بحروف عربية، طلب تعويضاً عن بضائع تبلغ قيمتها ألفي بيزوس. ومع أنه ثبت استحالة تأكيد حقيقة القضية، ورغم أن قبطان السفينة إلكانو أُعْفِيَ رسميّاً من أي لوم، فقد تقرر أن يدفعوا إلى السيد أحمد ما طلبه، خوفاً من إهانة السلطات الهولندية[٩١]. ولا بد أن نذكر هنا أن بالمبانج كانت إحدى أعظم مراكز النقل العربي الحضرمي في مياه جنوب شرقي آسيا في ذلك الوقت[٩٢].

يظهر التجار العرب من وقت لآخر في السجلات بعد أن تولى الأمريكيون زمام الأمور. مثال ذلك: الشيخ صالح، الذي ذاع صيته في بارانج Parang على الساحل

الغربي في مينداناو عام ١٩٠١م، وكان مواطناً بريطانياً[٩٣]. وكان معظم «المغامرين الدينيين الأجانب» من الجزيرة العربية قد اشتغلوا بالتجارة عام ١٩٠٣م. سيد أبو بكر، وهو عربي كذلك، لكنَّ مكان مولده غير معروف، عمل في تجارة اللؤلؤ في سولو في العقد الثاني من القرن العشرين، وكانت لديه سفينته الخاصة لصيد اللؤلؤ، كما أنه امتلك قطعة أرض، وأَجَّر البيوت المبنية من الحجر لأفراد من الجالية الصينية[٩٤]. كما أن سيد محمود بن محمد -في زامبوانجا-، عمل في عام ١٩٠٤م وكيلاً لمؤسسة هندية يملكها مسلم في سنغافورة، مع أنه هو نفسه قد يكون هندياً[٩٥].

على أية حال، يبدو أن التجار العرب الذين استقروا في أماكن مجاورة في جنوب شرقي آسيا عانوا من أنظمة الحماية الأمريكية في محاولاتهم المتاجرة مع الفلبين[٩٦]، وكان العرب الأثرياء من أصحاب الريادات، في أثناء الفترة الأمريكية إجمالاً، من «السوريين» المقيمين محلياً[٩٧].

الحضور الحضرمي بعد الاستقلال عام ١٩٤٦م

تم تشويه تجربة المغاربة في جمهورية الفلبين المستقلة منذ عام ١٩٤٦م من خلال العنف المستمر تقريباً[٩٨]. لكنَّ هذا لم يمنع العشائر الحضرمية والحجازية من البقاء متجذرين هناك. على كلٍّ، لقد أتت الهجرة الداخلية إلى مدينة مانيلا العملاقة التي تتوسع بسرعة بالمغاربة والأُسر العربية إلى قلب الفلبين.

قيل: إنه يوجد على الأقل عشرون عائلة عربية كبيرة في البلد خلال تسعينيات القرن الماضي، رغم أنهم ليسوا جميعاً من أصل حضرمي. وقد تميزت من بينهم عائلة باجنيد، وكان لها تمثيل جيد في غرب جاوة والمالاي[٩٩]، ومن المحتمل أن تكون هذه العائلة مقيمة في الفلبين منذ عام ١٩٠٣م، كما لحظنا آنفاً. وفي تسعينيات القرن الماضي اتُّهم بعض العرب بالاشتراك في أعمال إرهابية «إسلامية»، ولكن يبدو أنهم ليسوا حضارم[١٠٠].

وكما في الماضي، فقد قام الأفراد من أصل حضرمي بدور لا يُغفل عنه في التربية الإسلامية، ومن ثَمَّ؛ فإن الشيخ عمر باجنيد -وهو مولود مَحلياً ونصف

عربي مُولَّد- أصبح عام ١٩٥١م مديراً للمدرسة الرشيدة في باندا ج Pandag، بولوان Buluan في إقليم كوتاباتو. ورغم أن هذه المدرسة أغلقت أبوابها في عام ١٩٦٤م؛ إلا أن الشيخ باجنيد انتقل إلى مدينة كوتاباتو باعتراف رسمي من مانيلا، لكن المدرسة احترقت في عام ١٩٧٣م[١٠١]. ثمة «باجنيد» آخر عمل رئيساً لجامعة ميندناو الحكومية، وهو واحد من عائلة البار التي يُحتمل أن تكون من عائلات السادة الحضارم المشهورة، وكان بارزاً في التعليم في سولو. أما العرب المحليون، فقد أرسلوا -بشكل نمطي- واحداً من أفراد أُسرهم -على الأقل- للتعلُّم في الأراضي العربية[١٠٢].

***

ثمة مشكلة مركزية في تقييم الإسهام الحضرمي في تاريخ الفلبين، وهي أن الناس الذين تكلمنا عليهم بصفة خاصة على أنهم من ذلك الأصل قلما يظهرون في الوثائق والمنشورات التي طالعناها من أجل كتابة هذا الفصل. فالمصادر تشير إلى «عرب»، أو «عرب أجانب»، أو «مسلمين أجانب»، أو «أتراك»، إضافة إلى ذلك، فعند الإشارة إلى أناس يحملون لقب «شريف» أو «سيد»، فإنه يتم هجاؤهما بطرق مختلفة ومثيرة للتعجب، أو «حبيب» وهذه أكثر تأثيراً. والأكثر من ذلك أن الأسماء العربية الحقيقية تتبدل بشكل مخيف في عملية التسجيل على أيدي الناسخين المحليين؛ ما يُحتِّم على الباحث أن يقوم بالتخمين بكثرة.

إحدى النتائج الشاملة الممكنة، هي أن المهاجرين الحضارم يمكن تقديمهم في الفلبين إبان الحكم الإسباني بشكل أفضل من حكم خلفائهم الأمريكيين؛ فقد فرض هؤلاء قبضة أشد على جنوبي الفلبين. لقد فضَّل كلا النظامين الاستعماريين استبعاد المهاجرين الحضارم، لكنَّ الأمريكيين كانوا أقدر على تحقيق ذلك الهدف، وهذا معناه أن الحضور الراسخ للعائلات الحضرمية في تسعينيات القرن الماضي يستدعي سؤالاً عن الوقت الدقيق الذي استقروا فيه في البلد.

إن وصول «السوريين» العرب الذين وفدوا على شمالي الفلبين ووسطها، بدءاً من أواخر العقد السابع من القرن التاسع عشر، قد يقف عائقاً أمام دخول أبناء عمومتهم

الحضارم. فبينما كان من المؤكد أن معظم «السوريين» في الفلبين كانوا مسيحيين، وأن الأقلية المسلمة أتت أساساً من الطائفة الدرزية المبتدعة في الإسلام، إلا أنه وُجِدَ بينهم عدد قليل من المسلمين السُّنَّة، وهم من أتباع المذهب الشافعي عامة، وهذا يعني أن الوظائف التي سُمِّيت «متخصص إسلامي» كان يشغلها في بعض الأحيان علماء «سوريون».

تسهم خصوصيات المحفوظات (الأرشيف) في صعوبة حلِّ هذا اللغز، فالسجلات الإسبانية في دار المحفوظات الوطنية في الفلبين مجموعةٌ من أصول نسب وجوازات سفر محفوظة بشكل جيد جدّاً، وهي تُفصح عن تفاصيل الهجرة إلى الجزر، وحركة الأجانب من المستعمرة وإليها. وفي المقابل، فإن السجلات الأمريكية المحلية قد أُتلفت -تقريباً- في أثناء معركة مانيلا عام ١٩٤٥م. أما فيما يتعلق بالملفات في دار المحفوظات في واشنطن وما حولها، فإنها تضم معلومات عن حالات وقعت، من حين لآخر، وصُنِّفت على أنها مهمة بقدر كاف لمصالح السلطات في العاصمة الكبرى. وبالرغم من كل هذه الشكوك التي تبعت هذا السؤال، فإن الوجود الحضرمي في الفلبين من المحتمل أن يكون أشد كثافة مما ذكره فان دن بيرج من حيث الاقتصاديات وعلوم السياسة والدين. ونأمل أن تتمكن أجيال الباحثين مستقبلاً -وهم متحفزون لهذه الإمكانات- من العثور على أدلة جديدة تحكي القصة الكاملة، وربما يتم ذلك بالوصول إلى قصص التاريخ من العائلات التي أسست الدولة.

الهوامش:

(1) L. W. C. van den Berg, *Le Hadhramout et les colonies arabes dans l'achipel indien* (Batavia, 1886), pp. 122, 135.

(2) Nicholas P. Cushner, *Spain in the Philippines: From Conquest to Revolution* (Manila, 1971).

(٣) اللغات الأسترالية تنتشر بشكل واسع عبر المناطق البحرية لجنوب شرقي آسيا، ومدغشقر، وجزر المحيط الهادئ، وعدد قليل من آسيا القارية، ويتكلمها ٣٨٦ مليوناً، ما يجعلها الخامسة في ترتيب اللغات، وأهم لغاتها: المالاوية (الإندونيسية والجاوية)، والفلبينية (تاجالو) - المترجم.

(4) James F. Warren, *The Sulu Zone, 1768-1898: The Dynamics of External Trade, Slavery and Ethnicity in the Transformation of a Southeast Asian Maritime State* (Singapore, 1981).

(٥) السابق، ١٢٢-١٢٥.

(6) Dean C. Worcester, *The Philippines: Past and Present* (New York, 1930).

(7) Peter G. Gowing, *Mandate in Moroland: The American Government of Muslim Filipinos, 1899 - 1920* (Quezon City, 1983).

(8) William G. Clarence Smith, 'Hadhrami Entrpreneurs in the Malay World, c. 1750 to c. 1940', in Ulrike Freitag and William G. Clarence-Smith (eds), *Hadhrami Trader, Scholars and Staesmen in the Indian Ocea, 1750s-1960s* (Leiden, 1997), pp. 297-314.

(9) Najeeb M. Saleeby, *Studies in Moro History, Law and Religion* (Manila, 1976), pp 16-17, 23-4.

(10) Thomas M. Mckenna, *Muslim Rulers and Rebels: Everyday Ploitics and Armed Separitism in the Southern Philippines* (Berkley, 1998), p. 105; and A. Henry Savage-Landor. *The Gems of the East: 16,000 Miles of Research Travel among Wild and Tame Tribes of Enchanting Islands* (London, 19040, vol. II, pp. 104-7.

(11) Cesar A. Majul, *Muslims in the Philppines* (Quezon City, 1973), Chapters 1 and 2.

(١٢) السابق، ٥٧ - ٥٩، و٦٥ - ٦٧، و ٧٠؛ و:

Wan Kadir Che Man, *Muslim Separatism: the Moros of Southern Philippines and the Malays of Southern Thailand* (Singapore, 1990), p. 2.

(13) Majul, *Muslims in the Philppines*, pp. 23-5, 30, 71-72, 76-7.

(14) Ghislaine Loyré de Hauteclockue, *A la recherché de l'Islam philippin: la communauté marano* (Paris, 1989), pp. 126-7.

(15) Bianca Scarcia Amoretti and Laura Bottini (eds), *The Role of the SadatlAshraf in Muslim History and Civilization* (Naples, 1999).

(16) Majul, *Muslims in the Philppines*, p. 59.

(17) José S. Arcilla, *Jesuit Missionary Letters from Mindanao*, Philippines Province Archive, 1st edition (Quezon City, 1990-3), vol. II, pp. 297, 303; and Savage Landor, *Gems of the East*, vol. I, p. 283.

(١٨) حول الفلبين، ١٨٧٤-١٨٨٣م: ملف حول انتخاب سلطان سولو، ١٨٨٤م. الأرشيف العام لوزارة الشؤون الخارجية والتعاون، مدريد، إسبانيا.

Archivo General del ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperacion, Madrid, Spain (AGMAEC), H 2961, Filipinas.

(19) T. de Comyn, *State of the Philippines in 1810* (Manila, 1969), p. 124.

(20) Berg, *Le Hadhramout et les colonies arabes*.

(21) Majul, *Muslims in the Philppines*, pp. 21, 333.

(22) Reynaldo C. Ileto, *Magindanao 1860-1888: The Career of Datu Uto of Buayan* (Ithaca, 1971), p. 44.

(23) Majul, *Muslims in the Philppines*, p.333.

(٢٤) السابق، ٣٠٦؛ و: Najeeb M. Saleeby, *The History of Sulu* (Manila, 1908), p. 240

(٢٥) المحفوظات الوطنية الفلبينية، مانيلا، الفلبين، ميندناو وسولو، *SDS 9286*، التحقيق في داتو آنجاندوج، ٦ سبتمبر ١٨٩٠م.

(26) Majul, *Muslims in the Philppines*, pp. 21-2, 333.

(٢٧) السابق، ٢٣، ٣٣٣.

(28) Savage-Landor, *Gems of the East*, vol. II, p. 137P and Ileto, *Magindanao*, p. 43.

(29) Henry O. Dwight, 'Our Mohammedan Wards' *Forum*, 29 March 1900, pp.26-9, وقسم المخطوطات في مكتبة الكونجرس، واشنطن، دى سي، الولايات المتحدة (LC, MD)، أوراق فرانك ماككوي، صندوق ١، دفاتر ملاحظات، ٣١ يناير ١٩٠٤م.

(30) Savage-Landor, *Gems of the East*, vol. II, p.56; and Michael O. Mastura, *Muslim Filipino Experiences: A Collection of Essays* (Manila, 1984), p. 96.

(31) Gowing, *Mandate in Moroland*, Chapter 9.

(32) Ileto, *Magindanao*, p. 43; والأرشيف التاريخي في كاتالونيا في برشلونة FIL-50.

(33) Arcilla, *Jesuit Missionary Letters*, vol. II, pp. 430-1.

(34) Ileto, *Magindanao*, p. 59.

(٣٥) أرشيف التاريخ الإسباني لميندناو FIL-٥٠؛ بابلو باستيلز، ملحق، أوراق بعثة الفلبين ٩ (١٨٩٢م)، ص ٦٨٣.

(٣٦) المحفوظات الوطنية للفلبين، ميندناو وسولو، *SDS 9286*، من أنتونيو دياز إلى خوزيه توجوريس، ١٥ أغسطس ١٨٩٠م.

(٣٧) مركز المحفوظات في فرنسا، من القنصل الفرنسي إلى وزير الخارجية، ١٢ سبتمبر ١٨٩١م.
15CPC, vol. 99, ff. 367-80 (CAD,LC)

(٣٨) المحفوظات الوطنية للفلبين، اجتثاث العرب، (١٨٥٨-١٨٩٧م)، SDS 1715K، خطاب من حاكم كوتاباتو، ٢٩ نوفمبر ١٨٩٢م.

(39) Majul, *Muslims in the Philppines*, pp. 103-4.

(40) Arcilla, *Jesuit Missionary Letters*, vol. II, p. 223.

(41) Gowing, *Mandate in Moroland*, pp. 154-5, 217.

(٤٢) الوثائق الدبلوماسية الفرنسية، أوراق شارل هاك، صندوق ١، ملف ٦، جريدة، ١٨ أغسطس ١٩٠٢م.

(٤٣) المسلمون - المترجم.

(44) Savage-Landor, *Gems of the East*, vol.I, p. 276.

(45) J. Foreman, *The Philippine Islands* (Shanghai, 1906), p. 148, 534 والصورة المقابلة لصفحة

(46) Michael Salman, *The Embarrassment of Slavery: Controversies over Bondage and Nationalism in the American Colonial Philippines* (Manila, 2001).

(47) Ileto, *Magindanao*, p. 43.

(48) LC, MD, Leonard Wood Papers, Box 35, Folder 7, L. Wood to War Department, 9 May 1904.

(49) Richard Barry, 'The End of Datto Ali', *Collier's: The National Weekly*, 6 June 1906, p. 19.

(50) Gowing, *Mandate in Moroland*, pp. 158-9; LC, MD, Hugh Scott papers, Box 56, Folder June-August 1905, H. L. Scott to secretary of Moro Province, 6 July 1905.

(51) LC, MD, Francis Burton Harrison papers, Box 38, Folder Finel-1, C. D. Humphrey, Report, 1913.

(52) Savage-Landor, *Gems of the East*, volI, p. 103.

(53) Gowing, *Mandate in Moroland*, p. 154.

(54) Howard M. Federspiel, 'Islam and Muslims in the Southern Territories of the Philippine Islandsduring the American Colonial Period, 1898-1946', *Journal of Southeast Asian Studies* 29:2 (1998), p. 344.

(55) Lewis E. Gleek, Jr, *Americans on the Philippine Frontier* (Manila, 1974), p. 76.

(٥٦) البوربون: العائلة الملكية التي حكمت فرنسا منذ عام ١٥٨٩م عندما ورث هنري الرابع العرش، إلى أن سقطت الملكية عام ١٨٤٨م. بلغت أوج قوتها في عهد لويس الرابع عشر أواخر القرن السابع عشر. وقد أصبح بعض أفراد هذه الأسرة ملوكاً على إسبانيا في الفترة (١٧٠٠ - ١٩٣١م)، ومنذ ١٩٧٥م حتى الآن - المترجم.

(57) McKenna, *Muslim Rulers and Rebels*, Chapter4.

(58) Ileto, *Magindanao*, p. 41.

(59) AGMAEC H 2961, الأرشيف العام لوزارة الشؤون الخارجية والتعاون، مدريد، إسبانيا Filipnas, 1874 - 83, محضر تعيين السلطان الجديد في خولو

(60) Najeeb M. Saleeby, *Studies in Moro History, Law and Religion* (Manila 1905), pp.209-14.

(٦١) المحفوظات الوطنية الإسبانية، مدريد، إسبانيا. Ultramar, Legajo, 5207, Expediente 55 خطاب من حاكم ميندناو في ٣٠ أبريل ١٨٦٤م وملحقاته.

(٦٢) الإسلامية - المترجم.

(63) W. C. Forbes, *Philippine Islands*, (Boston, 1928), vol II, p. 5.

(64) Saleeby, *History of Sulu*, p. 240.

(65) John P. Finley, 'The Non-Christians of the Southern Islands of the Philippines: Their Self-Government and Industrial Development', *Report of the Thirtieth Annual Lake Mohonk Conference of the Indian and Other Dependent Peoples* (Lake Mohonk, 1912), pp. 106-7, 114.

(66) Arcilla, *Jesuit Missionary Letters*, vol II, p. 90.

(67) Savage-Landor, *Gems of the East*, vol I, p. 257.

(68) LC, MD, Hugh Scott papers, Box 56, folder 1907, F. S. Dornhill to Adjutant 5th District, Bureau of Constabulary, 28 May 1907.

(69) Savage-Landor, *Gems of the East*, vol I, p. 137; Gowing, *Mandate in Moroland*, p.84.

(70) Forbes, *Philippine Island*, vol. II, p. 5; Gowing, Mandate in Moroland, p. 218; and Sleeby, *History of Sulu*, p. 118; LC, MD, Tasker Bliss Papers,vol.45, ff 8647-8, T. Bliss to District Governor of sulu, 22 September 1906.

(71) National Archives and Records Administration, II, College Park, Maryland, USA (NARA II), Record Group 350, Personal Files, Box 444, Folder Amad Mustapha.

(٧٢) حكومة الفلبين، «التقرير الثاني لوزير المالية لإقليم مورو، ١ سبتمبر ١٩٠٥م» ص ٤٩.

(73) Gowing, *Mandate in Moroland*, p. 133-4.

(74) Omar Farouk Bajunid, 'The Arabs in Southeast Asia: A Preliminary Overview', *Hiroshima Journal of International Studies* 2 (1996), pp. 33-4; and Mastura, *Muslim*

Philipinp Experiences, pp. 99, 106.

(75) AHSIC, FIL-50, 'Infieles de Mindanao, y Lolo'.

(٧٦) السابق؛ و: Arcilla, *Jesuit Missionary Letters*, vol. II, p. 297

(77) ARSI الأرشيف الرومانى, Phil. 1001, X, 34, Padre S. Urios to Father General, 2 december 1895.

(78) Arcilla, *Jesuit Missionary Letters from Mindanao*, vol. II, p. 339; and Ileto, Maginanao, p. 41.

(79) Frank W. Carpenter, 'Report of the Department of Mindanao and Sulu', in *Report of the Philippine Commission to the secretary of War, July 1, 1913 to December 31, 1914* (Washington, DC, 1915), p. 393.

(80) Midori Kawashima, 'The IslamicReform Movement at Lanao in the Philippines during the 1930s: The Founding of the KamilolIslam Society', *Journal of Sophia Asian Studies* 27 (2009), pp. 135-60.

(81) Mastura, *Muslim Philipino Experiences*, p. 97.

(82) William G. Clarence-Smith, 'Middle Eastern Migrants in the Philippines: Entrepreneurs and Cultural Brokers', *Asian Journal of Social Science* 32: 3 (2004), p. 425-57.

(83) William G. Clarence-Smith, 'Wajih al-Kilani, *shaykh al islam* of the Philippines and Notable of Nazareth, 1913-1916' in Mahmoud Yazbak and Sharif Sharif (eds), *Nazareth: History and Cultural Heritage* (Nazareth, 2013), pp. 171-92; and William G. Clarence-Smith, 'Middle Eastern States and the Philippines under Early American Rule, 1898-1919', in A. C. S. Peacock and Annabel Teh Gallop (eds), *From Anatolia to Aceh: Ottomans, Turks and Southeast Asia* (Oxford, 2015),pp. 199-219.

(84) Kawashima, 'Islamic Reform Movement', p. 146; and Linda Schatkowski Schiller, *Families in Politics: Damascene Factions and Estaes of the Eighteenth and Nineteenth Centuries* (Stutgart, 1985), pp. 125, 129, 207-9.

(85) NARA II, Record Group 84, Damascus Consulate, Vol. 93,

«إعلان أحد المهاجرين الأجانب للدخول إلى الفلبين»، ٤ مايو ١٩٢٨م.

(86) Mastura, *Muslim Philipino Experiences*, p. 99; and University of the Philippines, Institute of Islamic studies, Manil, Philippines (UP, IIS), Majul Papers, Cesar Majul to William G. Clarence-Smith, 28 March 2001.

(87) Emma H. Blair and James A. Robertson (eds), *The Philippine Islands* (Cleveland, OH, 1903-7), vol. xxvii, p. 82; vol xliv, p. 29.

(88) AHSIC, FIL-50, 'Infeles de Mndanao, Basilan, y Jolo'.

(89) PNA, 1858-1897 اجتثاث العرب, *SDS* 1715, Tuan Si Ibrahim Zen to Gobernador General, 14 March, وملحقاته

(٩٠) السابق.

(91) AHN, Ultramar, Legajo, Expediente 4, Gobierno Superior Civil de Filipinas to Ministro de Guerra y Ultramar, 19 July 1862 وملحقاته

(92) William G. Clarence-Smith, 'The Rise and Fall of Hadhrami Shipping in the Indian Ocean, c. 1750-c. 1940', in David Parkin and Ruth Barnes (eds), *Ships and the Development of Maritime Technology across the Indian Ocean* (London, 2002), pp. 227-58.

(93) LC, MD, Hugh Scott papers, Box 55, Folder February to October 1901, report, 17 November 1901.

(94) Savage-Landor, *Gems of the East*, vol. II, p. 61; and Louis Kornitzer, *Trade Winds* (London, 1933), pp. 101-4.

(95) LC, MD, Frank McCay Papers, Box 10, Folder June to December 1904, A. G. Hoosen and Co., 7 June 1904.

(96) Carpenter, 'Report of the Department of Mindanao and Sulu', p. 406.

(97) Clarence-Smith, Middle Eastern Migrants in the Philippines'.

(98) McKenna, *Muslim Rulers and Rebels*, Chapters 6-11; and Moshe Yegar, *Between Integration and Secession, the Muslim Communities in the Southern Philippines, Southern Thailand and Western Burma/Myanmar* (Lanham, MD, 2002), Chapters 19-22.

(99) Bajunid, 'Arabs in Southeast Asia', pp. 33-4; and UP, IIS, Majul Papers, Cesar Majul to William G. Clarnce-Smith, 28 March 2001.

(100) Yegar, *Between Integration and Secession*, p. 347.

(101) Mastura, *Muslim Philipino Experiences*, pp. 99, 106.

(102) Bajunid, 'Arabs in Southeast Asia', pp. 33-4.

٧

سيف معقوف للتأجير: المقاتلون اليمنيون في الخارج

جيمس سبنسر

إلى «صفاء مبجر»

يناقش هذا الفصل قضايا تتعلق بالمرتزقة والجندية، بصفة عامة، وكذلك قضايا تتصل بالجنود من السكان الأصليين في شبه الجزيرة العربية، بصفة خاصة. وهو يناقش أعراف الجندية داخل اليمن، وسوف يقوم بعمل مسح لليمنيين ومُزَوِّدِي الخدمات الأمنية اليمنية في المهجر، ويستشرف ما كان للحضارم من دور في عمليات الأمن التجاري. كما يفحص الأدوار المتباينة للأجيال الأولى واللاحقة من اليمنيين في المهجر، والحضارم -بصفة خاصة-، والطبيعة المتغيرة وأماكن خدماتهم نتيجة زوال الاستعمار من بلادهم ومن الخارج؛ بما في ذلك: مناقشة موجزة للموقف الحالي للمقاتلين اليمنيين في المهجر وفي داخل اليمن[1].

اليمنيون في الخارج

دأب عرب جنوب شبه الجزيرة العربية على ترك بلادهم منذ ما قبل كتابة التاريخ. ففي العصر الجاهلي ضمَّت مملكة سبأ كلّاً من ساحِلَيْ جنوب البحر الأحمر والجبال الخصيبة خلفهما. وكان للجزيرة العربية علاقات بحرية مع شرقي أفريقيا تستمد قوتها من الرياح الموسمية للمحيط الهندي والهند، حيث أتى كثير من

(89) PNA, 1858-1897 اجتثاث العرب, SDS 1715, Tuan Si Ibrahim Zen to Gobernador General, 14 March, وملحقاته

(٩٠) السابق.

(91) AHN, Ultramar, Legajo, Expediente 4, Gobierno Superior Civil de Filipinas to Ministro de Guerra y Ultramar, 19 July 1862 وملحقاته

(92) William G. Clarence-Smith, 'The Rise and Fall of Hadhrami Shipping in the Indian Ocean, c. 1750-c. 1940', in David Parkin and Ruth Barnes (eds), *Ships and the Development of Maritime Technology across the Indian Ocean* (London, 2002), pp. 227-58.

(93) LC, MD, Hugh Scott papers, Box 55, Folder February to October 1901, report, 17 November 1901.

(94) Savage-Landor, *Gems of the East*, vol. II, p. 61; and Louis Kornitzer, *Trade Winds* (London, 1933), pp. 101-4.

(95) LC, MD, Frank McCay Papers, Box 10, Folder June to December 1904, A. G. Hoosen and Co., 7 June 1904.

(96) Carpenter, 'Report of the Department of Mindanao and Sulu', p. 406.

(97) Clarence-Smith, Middle Eastern Migrants in the Philippines'.

(98) McKenna, *Muslim Rulers and Rebels*, Chapters 6-11; and Moshe Yegar, *Between Integration and Secession, the Muslim Communities in the Southern Philippines, Southern Thailand and Western Burma/Myanmar* (Lanham, MD, 2002), Chapters 19-22.

(99) Bajunid, 'Arabs in Southeast Asia', pp. 33-4; and UP, IIS, Majul Papers, Cesar Majul to William G. Clarnce-Smith, 28 March 2001.

(100) Yegar, *Between Integration and Secession*, p. 347.

(101) Mastura, *Muslim Philipino Experiences*, pp. 99, 106.

(102) Bajunid, 'Arabs in Southeast Asia', pp. 33-4.

٧

سيف معقوف للتأجير: المقاتلون اليمنيون في الخارج

جيمس سبنسر

إلى «صفاء مبجر»

يناقش هذا الفصل قضايا تتعلق بالمرتزقة والجندية، بصفة عامة، وكذلك قضايا تتصل بالجنود من السكان الأصليين في شبه الجزيرة العربية، بصفة خاصة. وهو يناقش أعراف الجندية داخل اليمن، وسوف يقوم بعمل مسح لليمنيين ومُزَوِّدِي الخدمات الأمنية اليمنية في المهجر، ويستشرف ما كان للحضارم من دور في عمليات الأمن التجاري. كما يفحص الأدوار المتباينة للأجيال الأولى واللاحقة من اليمنيين في المهجر، والحضارم -بصفة خاصة-، والطبيعة المتغيرة وأماكن خدماتهم نتيجة زوال الاستعمار من بلادهم ومن الخارج؛ بما في ذلك: مناقشة موجزة للموقف الحالي للمقاتلين اليمنيين في المهجر وفي داخل اليمن[1].

اليمنيون في الخارج

دأب عرب جنوب شبه الجزيرة العربية على ترك بلادهم منذ ما قبل كتابة التاريخ. ففي العصر الجاهلي ضمَّت مملكة سبأ كلّاً من ساحِلَيْ جنوب البحر الأحمر والجبال الخصيبة خلفهما. وكان للجزيرة العربية علاقات بحرية مع شرقي أفريقيا تستمد قوتها من الرياح الموسمية للمحيط الهندي والهند، حيث أتى كثير من

البضائع التي انتقلت عبر طريق البخور؛ بينما انتقل الغساسنة المسيحيون على طريق البخور إلى بلاد المشرق. أصبح اليمنيون -فيما بعد- في طليعة دعاة الإسلام، مع ادِّعاء القبائل الموريتانية اليوم أنها تنتسب إلى هؤلاء الدعاة؛ في حين بُني أقدم مسجد في الهند في حياة الرسول [صلى الله عليه وسلم]، وقد بناه شخص من المحتمل أنه سافر إلى كيرالا من طريق اليمن. لقد سافر يمنيون كثيرون، بوصفهم إما تجاراً، وإما علماء، أما أصحاب الموارد الأقل أو المؤهلات الأدنى، فقد سافروا عمالاً، وفي بعض الأحيان مقاتلين.

سيف للتأجير

النظرة الشعبية إلى طبيعة الجندية التجارية -أو كما تُسمَّى غالباً: «مرتزقة»- تغيرت في العقود القليلة الماضية. وخلال مراحل ممتدة من التاريخ لم يحمل المصطلح أي إشارة ازدراء أو احتقار لصاحبه. وبما أن الكلمة تأتي من اللاتينية mercenaries، وتعني استخدام شخص مقابل أجرة، فإنها ميزت -فقط- مقاتلاً يؤدي خدمة عسكرية لشخص آخر، بخلاف الإقطاعي الذي يأتي في مرتبة أعلى منهما. ولقرون عديدة، قامت الدول باستئجار المرتزقة لتزيد من حجم قواتها، أو لتكتسب مجموعة من المهارات، مثل: الهندسة العسكرية، أو المدفعية، ولا تزال آثار تلك العادات قائمة إلى اليوم، حيث نرى الجورخا Gurkhas في الجيشين البريطاني واليمني[٢]، مثل الفيالق الأجنبية عند الفرنسيين والإسبان، وحتى الحرس السويسري البابوي[٣]. وقد نجادل بأن الإنكشاريين Janissaries كانوا أيضاً مرتزقة؛ لأنهم لم يحاربوا من أجل مجتمعهم أو وطنهم، ولكن من أجل حاكمهم، وفي حالات كثيرة، من أجل سيدهم الشرعي[٤]. وبعيداً من كونهم قد يُحْتَقَرُون أو تُفرض عليهم عقوبات، فإن كثيراً من القادة التاريخيين للمرتزقة تلقوا تكريماً كبيراً؛ فمثلاً: السير جون هَوْكوود Sir John Hawkwood، ولورد نيومارك Lord Newmark، وتوماس كوشرين Thomas Cochrane -الذي قاد الأساطيل البحرية المتمردة في تشيلي والبرازيل واليونان، إضافة إلى أسطول بيرو- جميعهم نظر الناس إليهم على أنهم أبطال في بلادهم وفي خارجها.

غالباً ما ننسى أن الشركات استأجرت مرتزقة لكي تحمي أصولها، ومنها: شركة شرق أفريقيا الألمانية، ودولة الكونغو الحرة، وشركة شرق أفريقيا البريطانية الإمبراطورية. أما الأشهر: شركة الهند الشرقية، فقد جَنَّدت مائتين وثمانين ألف رجل في ثلاثة جيوش عام ١٨٥٧م، ولكي تحمي خطوط الاتصال أنشأت الشركة أيضاً أسطولها الخاص. على كلٍّ، لم يتم احتلال عدن بالأسطول الملكي البريطاني، ولكن على يد قوات المارينز التابعة للشركة في بومباي. ومن الجدير بالذكر أن جنوداً «تجاريين» تم تكريمهم، بمن فيهم: كلايف الهند Clive of India، ولورد وليسلي Lord Wellesley. وحتى بعدما استردَّ البريطانيون سيطرتهم على شركة الهند الشرقية، استمر الجنود المُستأجَرون في العمل، ومثال ذلك: شرطة جنوب أفريقيا البريطانية.

إن تصرفات اللصوصية التي قامت بها عصابات المرتزقة في أفريقيا في أثناء مرحلة التخلص من الاستعمار عقب الحرب العالمية الثانية، تسببت في توجيه مزيد من النقد الحاد إلى مصطلح «مرتزقة»، وأدى هذا إلى إصدار بروتوكول إضافي إلى اتفاقيات جنيف وُقِّع في ٨ يونيو ١٩٧٧م[٥]، ويصف المرتزق بأنه: «شخص متحمس للمشاركة في أعمال عدوانية رغبةً منه في الحصول على مكاسب شخصية». وهناك بعض الجدل حول ما إذا كانت شركات الأمن الخاصة الحديثة تُعَدُّ من المرتزقة أم لا، على الرغم من أنه يبدو واضحاً نسبيّاً أن القضية الأساسية هي نيَّةُ الدخول في عمليات هجومية، وعليه، فإن الحراسات المسلحة التي تُستخدم لردع أو صد هجمات ليست مرتزقة. أما وضع «الفيلق الأجنبي»[٦] التابع لدولة الإمارات العربية المتحدة فهو أقل وضوحاً، وعلى أية حال، يتعلق ذلك بكونهم مرتزقة بالفعل، أم جنوداً بعقد وأجر، بينما يُنظَرُ إلى احترافية الأعمال العسكرية الغربية نظرة يقال عنها غالباً: إنها تعود إلى الجيش النموذجي الجديد، وقد قوبلت -في الحقيقة- لوقت طويل منذ ذلك الحين بانعدام ثقة متأصل. وبالمثل، يأتي الاعتراض على المخصصات المالية للجيوش الضخمة الدائمة، وقد أدى هذا إلى ظهور كوادر تتكون من جنود متفرغين تفرغاً كاملاً يقودهم رجال هواة غالباً؛ خاصة بعد حروب نابليون في حاميات استعمارية صغيرة.

بعد التمرد الهندي The Indian Mutiny[٧] وحرب القرم[٨]، التي دفعتها قدماً الحرفية القتالية للقوات المسلحة البروسية، شرع البريطانيون في تطوير قواتهم باتخاذ سلسلة من الإصلاحات خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكانت إحدى نتائج ذلك استدعاء كثير من الوحدات البريطانية من القواعد الاستعمارية الخارجية، مع ما يقترن بذلك من الحاجة إلى رفع قدرة القوات المحلية لتحل محلها، بما في ذلك في الجنوب العربي.

وضع الجنود اليمنيين

من المثير للانتباه أن وضع الجنود المحترفين يبدو مختلفاً عن ذلك الخاص بتجنيد الرجال لخدمة القبيلة، وهذا الاختلاف قد يُشْتَقُّ أصله من وضع حراس القصر، الذين كانوا -غالباً- عبيداً (لحظت دورين إنجرامز أنه في دولة الكثيري مثلاً، حافظ العبيد المسلحون على ترتيب معين للنظام)[٩]، وقد ينقلهم مثل ذلك الوضع إلى مرتبة جنود. كما لحظ كل من: هارولد إنجرامز، وهتشيسون Hutchison، وولفريد ثيسيجر Wilfred Thesigar -وهم يكتبون في أوقات تفصلهم بعضهم عن بعض سنوات قليلة- تعليق الولاءات والعداوات للقبيلة، وأُبدل بها الولاء للوحدة طوال خدمتهم:

> على الرغم من أن معظم العساكر [الجنود أو «المرتزقة» حسب رأي إنجرامز] هم من رجال القبائل، بمعنى أنهم في فترة من الزمن كانوا تابعين للقبيلة، إلا أنهم خرجوا -بصورة أو بأخرى- من هذه الطبقة، وذلك بتوظيف أنفسهم لمصالحهم الخاصة، ما جعلهم يُكوِّنون طبقة خاصة بهم[١٠]. وقد يتساءل المرء: إذا جُنِّدَ رجالٌ من قبائل يحارب بعضها بعضاً هل يظلون يحملون هذه العداوة عندما يصبحون في قوة مسلحة واحدة؟ في الواقع، الحال ليست هكذا، فيبدو أنهم ينسون آراءهم المدنية وأهواءهم، وينسون كذلك عداوات الماضي بمجرد التحاقهم بالجيش[١١]. يقول الراشد: إذا عملوا تحت إمرتي فعليهم أن يَعُدُّوا أنفسهم عساكر أو جنوداً لا تربطهم عادات القبيلة[١٢].

على أية حال، يذكر أوليفر مايلز Oliver Miles -السكرتير الأول في المكلّا

عام ١٩٦٦م، ثم السكرتير الخاص للمفوضية العليا في عدن عام ١٩٦٧م- حادثةً وقعت في ستينيات القرن الماضي عندما قتل جنديٌّ حضرميٌّ عَرِّيفَهُ، فقام الضابط القائد البريطاني فوراً بمنح رجال قبيلتي القاتل والضحية إجازة إجبارية في بيوتهم في مناطق قبيلتيهما، ولو لم يفعل ذلك لبدأت على الفور عمليات قتل ثأرية[١٣]. ومن الممكن القول: إن هذا القتل يعكس تحوُّلاً في مجتمع في أثناء العقود المتداخلة، مثل نمو القومية العربية أو الاشتراكية، ولكن يبدو على الأرجح أنه يتصل بضغائن[١٤] داخل جيش البادية الحضرمي، مثلما حدث عنما قُتل الرائد ديفيد إيلز David Eales بسبب موضوع ترقية عام ١٩٦٥م[١٥].

تمتد الهجرة اليمنية والحضرمية زمنيّاً عبر عصور، ولكن الفترة الأوثق كانت في أثناء الحكم الاستعماري على يد الغرب وبعده[١٦]. وفي حين كانت التطورات العسكرية، ولاسيما بعد استخدام البارود، مفيدة من حيث أساليب القتال، يظل الأهم: فرضُ الحدود الآمنة وتحديدها حسب أسلوب صلح ويستفاليا Westphalian-Style[١٧]، وجَعْلُ السلطة مركزيةً بعيداً من النظم الأكثر ميوعة والنظم السياسية الاجتماعية الديمقراطية التي انتشرت حتى ذلك الحين. وكان للتخلص من الاستعمار أيضاً تأثير رئيس على الحضارم، مع صعود مَفْهُومَي القومية والجمهورية في كل من اليمن والدول المضيفة للمهجر. وإذا أضيف إلى هذين العنصرين عائدات النفط المتزايدة في الخليج، فإن هذه العناصر -مجتمعة- دفعت إلى نقل وجهات المهجر من مواطنها التقليدية إلى مواطن جديدة.

الحقبة الاستعمارية

كانت هناك أربعة أقاليم للهجرة الحضرمية، هي: القرن الأفريقي، وجنوبي البحر الأحمر (شرقي أفريقيا)، وشبه القارة الهندية، وجزر الهند الشرقية. في إقليم البحر الأحمر والقرن الأفريقي، كان ثمة وجود حضرمي سُجِّل منذ بداية عام ١٢٧٢م، إلا أن الأعداد ظلت قليلة نسبيّاً، ثم أخذت في الازدياد مع ظهور السفن التجارية في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، ومع افتتاح قناة السويس، وكان معظمها يتركز في المدن الساحلية.

ويلحظ جوناثان ميران Jonathan Miran أن الحضارم في إريتريا ميزوا أنفسهم باعتبار أنهم رجال ريادة الأعمال، وأصحاب مؤسسات، وقادة للبلديات والمجتمعات، ومتخصصون في الشريعة ورعاة، ونشطاء سياسيون قوميون ذوو تأثير[١٨]، ومع ذلك لا يظهر أنهم كانوا جنوداً في معظم الوقت[١٩]. وهناك استثناءات متفرقة:

سَجَّل الكُتّاب العرب هجرة واسعة للحضارم وعرب آخرين إلى القرن الأفريقي في النصف الأول من القرن السادس عشر، وكان السياق المباشر، هو جهاد المسلمين ضد «إثيوبيا النصرانية» التي جذبت إليها رجال الدين الحضارم، ومجاهدين عرباً آخرين «مقاتلين في سبيل الله»، رأوا من واجبهم أن يكونوا في مقدمة الجهود التي تُبذل لتوسيع حدود دار الإسلام. كثيرون منهم كانوا أناساً تربطهم صلات نسب بسلالة النبي: السادة والأشراف، وبذلك أصبح لديهم حقٌّ عرفيٌّ في نصيب مميز من الغنائم (الخُمُس)؛ واعتبروا أنفسهم أصحاب المكانة المستقبلية في الأراضي التي تخضع لحكم المسلمين[٢٠].

من الأمور التي يكثر حولها الجدال: الدافع إلى الهجرة، وما إذا كان مادياً أم دينياً، أو أنه خليط من الاثنين. ومن المؤكد أنه عندما انتهى الجهاد، نال الحضارم وظائف أكثر رفعة من الناحية المالية، بدلاً من الاستمرار في الجندية: «في أعقاب هزيمتهم اختار كثير من الحضارم ألّا يعودوا إلى وطنهم في إقليمهم المُعدم. وبدلاً من ذلك استقروا في مدن مختلفة بها موانئ في شرقي وشمال شرقي أفريقيا، حيث جلبت لهم هيبتهم الدينية و«البركة» وظائف نافذة كتلك التي للقضاة والأئمة»[٢١].

وقد لوحظ وجود النموذج نفسه في حيدراباد:

جمع الوجهاء العرب الأموال؛ ليس من خلال إقطاع الأراضي فحسب، بل من التجارة وأعمال الصيرفة كذلك. ولكن، من غير الواضح أي نوع من التجارة كانوا يعملون به، وكثير من العرب كانوا يقرضون آخرين بعض المال، ويبدو أنهم كانوا قساة جداً ومستبدين عندما يعجز المقترضون -سواء البارونات منهم أم اللوردات- عن ردِّ المال الذى اقترضوه[٢٢].

وبالمثل، في حضرموت، «عمل معظم العساكر اليافعيِّين في التجارة أو إقراض

المال؛ لأن رواتبهم كانت هزيلة»[٢٣].

يعلق ميران -فيما بعد- بأن «تنمية مَساوَى وتطويرها تحت إدارة المصريين والإيطاليين أوجدت فرص عمل في الاستيراد والتصدير، وتجارة الجملة، واستبدال العملة، وأعمال الشحن[٢٤]. وهذا يعني أن الحضارم كانوا هم المستفيدين من السلام الذي عقده المصريون والإيطاليون، وبدلاً من كونهم جنوداً فقد جلبوا السلام بأنفسهم. ولا يبدو هذا كأنه عزوفٌ عن العسكرية. بعض الحضارم، مثل محمد سالم باطوق كوَّن ثروة طائلة من خلال «تزويد قوات المستعمر الإيطالي بالإمدادات الحيوية؛ مثل الأدوات المعدنية والمواشي»[٢٥]. وبينما كان السبب المحتمل هو أن العائدات الأفضل تأتي من التجارة أكثر من الجندية، إلا أنه يبدو أن من يمكن أن نسميهم: الحضارم أصحاب الياقات الزرقاء (العمال الميدانيون)، وهم الفئة التي تم فيها تجنيد العساكر، قد تجنَّبوا الجندية، «لحظ تقرير استعماري إيطالي يعود إلى عام ١٨٩٥م أن الحمالين العرب الجنوبيين -عبر السنوات السابقة- حَلُّوا تدريجيّاً محل الحمالين الإريتريين الذين يعملون في قوافل التجارة»[٢٦]. واختيار مصطلح «حَمّال» بدلاً من «عمال القوافل» يفيد أن هؤلاء كانوا عُمالاً بالمعنى الحقيقي للكلمة، وليسوا حراساً. إن دلالة فقدان الأمن هذه يدعمُها -جزئيّاً- روايةٌ حادثةٍ يبدو أنها استُخدمت فيها القوة ضد أحد الحضارم المعروفين، وُجِد فيها عاجزاً عن حماية نفسه:

> في ثمانينيات القرن التاسع عشر انتهت التوترات بين الحضارم من أتباع المذهب الشافعي والطريقة الشاذلية الصوفية، من جهة، والأتباع المحتملين للمالكية أو الحنفية وما يُعرف مَحليّاً -وقتها- بالطريقة الختمية السائدة، من جهة أخرى، نهايةً درامية، مع طرد عبدالله باجنيد من تلك المدينة ذات الميناء[٢٧].

وبالمثل، فإن الحضارم لم يكن لديهم أي حرس حضرمي، (أو محلي) لحمايتهم في منتصف أربعينيات القرن العشرين؛ إذ «كان هناك تحوُّل في الأحداث التي قادها الوحدويون الناشطون مؤيدو الاستقلال، واستهدفت العرب والمسلمين في مَساوَى، وكيرين، وأسمرة»[٢٨].

على أية حال، فإن النقص الظاهر للجنود الحضارم واليمنيين قد يعكس فعليّاً

نقصاً في كتابة التقارير. كتب ميران أن «السيد حسن محمد الصافي... وظّف فلاحين وعمالاً من الذين هربوا من اليمن نتيجة الانقلابات السياسية التي أعقبت وصول الإمام الزيدي يحيى محمد حميد الدين عام ١٩٠٤م إلى السلطة»[٢٩]. ويقتطف من مصدر لاحقاً، ويقول: «كان معظم اليمنيين حمّالين وخدم منازل، لهم رابطتهم الخاصة للعمال تحت «رئيس» منتخب، يسمونه: المقدم، مثلُهم مثل المهاجرين اليمنيين»[٣٠]. وفي المقابل يكتب فاروغي، وهو أكثر معاصرة:

> استوعبت الدول المجاورة والمستعمرات الإيطالية زيادة السكان سابقاً، حيث هاجر كثير من اليمنيين ليعملوا أو ليصبحوا «عساكر» في الجيش الاستعماري الإيطالي في عام ١٩٣٨م. على أية حال، أصدر الإمام مرسوماً يمنع المزيد من الهجرات لرعاياه أو تجنيدهم في جيوش أجنبية[٣١].

ويؤيد أميديو جويليه Amedeo Guillet قصة فاروغي، إذ سبق له أن قام بتجنيد كثير من مثل هؤلاء اليمنيين في جروبو باندا gruppo bande، التي شكّلوا فيها عناصر سلاح المشاة[٣٢]. وتوجد أيضاً تقارير (لم تُؤَكَّدْ بعد) عن يمنيين سافروا إلى جيبوتي Djibouti، حيث التحقوا بالفيلق الأجنبي الفرنسي المسافر إلى فيتنام[٣٣]، وحتى إنهم قاتلوا في ديان بن فو Dien Ben Phu، رغم أنه ليس معروفاً كم عدد الحضارم بين هؤلاء الأفراد ذائعي الصيت. أما ووكر Walker، فهو مهتم بالعلاقة بين حضرموت والساحل الذي يتكلم السواحيلية، خاصة المُوَلَّدين، ومن ثم؛ يُسجِّل القليل عن تشغيل الحضارم هناك، باستثناء اقتطافه مقولةً لأحد الرواة المُسنِّين الذي قال: «ذهب الحضارم إلى أفريقيا بدايةً من أجل الدعوة إلى الدين الإسلامي وتعليمه، وبعد ذلك ذهبوا من أجل العمل، مثلهم في ذلك الرسول عليه الصلاة والسلام: الدين أولاً، وبعد ذلك الأعمال». وبعد أسطر قليلة، يلحظ ووكر: «رغم أن أفريقيا كانت وجهة الفقراء، إلا أنه لا تزال هناك فرصة لجمع المال»[٣٤]. وعليه، يبدو واضحاً -كما هو الحال مع الحضارم واليمنيين في القرن الأفريقي- أن المهاجرين إلى شرقي أفريقيا كان معظمهم تجاراً، ونادراً ما كانوا جنوداً. ويلحظ ووكر أيضاً أن «الحضارم هاجروا بصفة عامة إلى شرق أفريقيا وإندونيسيا، وهما -تاريخياً- وجهتان مهمتان للمهاجرين». لقد كانت إندونيسيا وجهة

أكثر كلفة من غيرها، فزيادة على كونها هجرة خارج الوطن، كانت الرحلة بالباخرة والتكاليف عالية نِسبيّاً[٣٥]. وكما تشير كثير من الأعمال، فإن الحضارم في إندونيسيا مالوا أيضاً صوب التجارة والدين بكثرة، كما في مناطق أخرى من المهجر.

حيدراباد

كانت حيدراباد المكان الوحيد الذي انخرط فيه الحضارم بكثافة في الجندية، رغم أن هذا ليس مباشراً كما قد يبدو. لقد وصل أوائل العرب إلى حيدراباد عام ١٧٩٧م، ولكنَّ أوائل الحضارم وصلوا إليها عام ١٨١٧م بعد سقوط إمبراطورية المارائا Maratha Empire في الحرب الأنجولية المارائية الثالثة[٣٦]. ويقتطف الخالدي من مصادر معاصرة تقول:

> عندما ضُمنت للعرب شروط استسلامهم في معركة ناجبور (١٨١٧م)، رُحِّلَ العرب الموالون (مواليد حضرموت) إلى الجزيرة العربية، لكنَّ العرب «المُوَلَّدِينَ» أصبحوا مشكلة تواجه الحكومة البريطانية. في هذه الظروف وفَّر النظام في حيدراباد أماناً للمُوَلَّدينَ العرب؛ لكونهم إخوةً مسلمين، بعد موافقة الحكومة البريطانية[٣٧].

أحد هؤلاء الجنود الذين استفادوا من عرض الذهاب إلى حيدراباد، كان عمر بن عوض القعيطي[٣٨].

> والقعيطي، إحدى القبائل الأعضاء في اتحاد «المَوْسَطَّة» في أعالي يافع. ولليافعيين تقليد من زمن بعيد أن يؤجروا أنفسهم مرتزقة، وقد تمكنوا بهذه الصفة من الدخول إلى حضرموت في القرون العاشر، والحادي عشر، والثاني عشر الهجرية، كي يساعدوا الأمراء المحليين أجداد السلالة المالكة القعيطية. وقد استقروا في قرية صغيرة، هي لحروم Lahroom، ليست بعيدة من شبام. وقد وُلد عمر بن عوض في لحروم في تسعينيات القرن الثامن عشر، وسافر إلى الهند عام ١٢٢٨هـ/ ١٨١٣م، وقد وصل إلى رتبة قائد مجموعة (جمعدار) في بلاط الراجا في ناجبور[٣٩].

من الأمور التي يدور النقاش حولها: هل المرتزقة اليافعيون الذين استقروا في حضرموت يمثلون الحضارم، إذ يبدو أنهم احتفظوا بهُويتهم الخاصة وتبعيتهم القبلية. تكتب بوكسبرجر، قائلة:

> اتصف اليافعيون بأنهم مجموعة فرعية منفصلة عن القبائل الحضرمية. وفي بعض المناطق كان يُشار إلى اليافعيين -بصفة عامة- على أنهم عساكر أو جنود؛ ما يعكس دورهم التاريخي. وُجد قطاعان من اليافعيين في حضرموت: التُّلُود (ومفردها تِلْد)، والغُرْبا (ومفردها غراب). فالتُّلود يعودون إلى أجداد اليافعي، لكنهم وُلدوا في حضرموت، أما الغُرْبا فقد كانوا ضيوفاً على حضرموت، أتوا للخدمة في القوات المسلحة التابعة للدولة القعيطية. بعض الغُرْبا جاؤوا مباشرة من يافع إلى حضرموت، وآخرون من خلال الخدمة في القوات المسلحة في نظام حيدراباد. بعض هؤلاء الجنود بقوا في حضرموت، وتزوجوا نساء من التُّلود، وأصبحوا آباء لأطفال، أصبحوا -بدورهم- بعد جيل أو جيلين من التلود[٤٠].

يؤيد هذا روايات معاصرة: «كان لباراك جانج Barak Jang حديقة في الريف على الطريق إلى جولكوندا Golconda، وعندما زاره السيد تمبل Mr. Temple، قدَّم له عرضاً لطيفاً قام به جنود عرب معظمهم يمنيون بالقرب من عدن»[٤١]؛ أما الآخرون فإنهم على ما يبدو كانوا يافعيين. على أية حال، يبدو أنه يوجد أيضاً مقاتلون من أماكن أخرى من حضرموت في خدمة النظام: «في ثلاثينيات القرن الماضي زاد عدد الجنود في نظام حيدراباد من خمسة آلاف إلى ستة آلاف فرد، كان بينهم ألفان إلى ثلاثة آلاف من اليافعيين، معظمهم له ارتباطات بالحضارم وأفراد من قبائل، بمن فيهم نُوَّح، وجعدة، وسيار»[٤٢].

قد يبدو أن ما يدفع نظام حيدراباد إلى تقديم الملاذ لكل هؤلاء العرب إنما هو فعل الخير. ولكن، يبدو أن الديموغرافيا هي التي حركته، فليس فقط لأنه الحاكم المسلم لمنطقة ذات أغلبية هندوسية، وإنما لأن جيشه «ضمَّ عدداً من السيخ، والهندوس المحليين والماراثا. وقد رغب الحكام في تحقيق التوازن في أعداد القوات التي فيها

جنود مسلمون، بمن فيهم الجنود العرب، الذين قد يكونون أكثر ولاءً لهم»[٤٣]. تَسَيَّدَ العرب من فورهم ما يمكن أن نسميه: «صناعة الأمن الخاص»؛ لما تمتعوا به من سمعة طيبة من حيث الكفاءة والاستقامة. «فبحلول عام ١٨٥٤م احتفظ كل رجل -مهما كان شأنه أو نفوذه تحت سلطان النظام- بحرّاس عرب مسلحين؛ إما للأمان الشخصي، أو لجمع الإيجارات وتحصيل الديون، وتأمين الخزائن»[٤٤]. وهذا يتصل تماماً بدورهم في حضرموت، كما سجلته دورين إنجرامز: «تم توظيف العساكر في محمية شرق عدن -أساساً- لإنفاذ جمع الضرائب، وفي الأعمال الشرطية، أو العمل حراساً خصوصيين لرؤسائهم»[٤٥].

صعد الحضارم بسرعة إلى موقع الصدارة والثروة داخل الجيش: «وُجد على الأقل خمسة قادة مجموعات ذوو نفوذ»، مع نهاية عام ١٨٥٣م كما يلحظ لايف مِينجر[٤٦]. وقد امتد النفوذ الحضرمي كذلك إلى الجنوب؛ فقد قال تمبل المندوب السامي البريطاني: إنه وجد ثلاثة عرب قادة مجموعات مهمين، هم: عبدالله بن علي، وباراك جانج -ابن ذائعِ الصِّيت: عمر بن عوض، الذي ينتسب إلى ناجبور- وغالب ابن الماص، ومن بين ثلاثتهم اثنان من حضرموت. وقد لحظ تمبل كذلك، أن «باراك جانج كان مُولَّداً، رغم أنه معروف بكونه رجلاً ذا نفوذ عظيم، وقد علمتُ أن والدته من ناجبور، وأن والده من منطقة حضرموت في الجزيرة العربية»[٤٧]، في حين أن غالب جانج -قائد مجموعة الحرس العربي للوزير- وَصَف من هو مُولَّدٌ بأنه شخص ذو أخلاق جيدة للغاية، بقوله: «أبوه عربي أصيل، جاء من بونا Poona إلى حيدراباد، وأنه -هو نفسه- جاء من إقليم اليمن في الجزيرة العربية»[٤٨]. يبدو أن الروابط مع الجزيرة العربية كانت قوية، فعندما أثيرت الفتنة بين اليافعي والكثيري:

> فإن مجموعة قبلية وُجدت في حضرموت بوصفهم مرتزقة من ظفار المجاورة بين القرون من السابع إلى العاشر من الهجرة، طلبت من عمر [بن عوض القعيطي] تقديم المساعدة المالية، وكذلك القيادة من قِبَلِ وفد من اليافعيين، وفي المقابل وعدوا أن يقبلوه رسمياً زعيماً لهم، وأن يقدموا له فروض الولاء والطاعة[٤٩].

من الطريف أنه بافتراض تعليق الضغائن القبلية وعمليات التسييس بين العساكر

في الجزيرة العربية، فإن هذا لم ينطبق في حيدراباد[٥٠]:

فقد التحق عبدالله بن علي العولقي (ت ١٢٨٥هـ-١٨٦٨م) بقوات النظام قرب عام ١٨٣٠م، باعتباره قائداً لمجموعة تبلغ ألفاً وخمسمائة من الجنود العرب، مع منحه لقبي سيف الدولة والمقدم جونج. عند تلقّيه دعوة من العولقي، حضر محسن الكثيري من حضرموت في العام نفسه، وبدأ عمله تحت رئاسته، ثم سرعان ما رُقّي إلى رتبة قائد مجموعة؛ إلا أن قائدي المجموعات البارزين هؤلاء كانوا منخرطين في نزاعات حول قضايا تتعلق بالوطن في حضرموت. وفي النهاية اضطر النظام إلى استبعاد محسن الكثيري. وقد تكوَّن محور معارضة القعيطي من الكسادي، والكثيري، والعولقي، كما أن العولقي، ومن بعده ابنه محسن، كانا المنافسين الرئيسين للقعيطي، باعتبارهما أقدم قائدي المجموعات العربية في بلاط النظام[٥١].

قد يثور جدال -اعتماداً على تبعيتهم القبلية وحيازتهم الثروة ونفوذهم في حيدراباد- حول الاستعانة بالعرب الحيدراباديين الذين استولوا على أجزاء من حضرموت[٥٢]، بدلاً من المرتزقة الحضارم الذين يخدمون في حيدراباد.

في الواقع، كما يصفهم جافين Gavin، فإن «قادة المجموعات قد تعلموا في الهند، وإن جيشهم نُظم ليعمل على خطوط القتال الهندية، وإن مؤسسي الدولة، مثل عمر بن عوض، أبدوا تفضيلاً مميزاً للهند»[٥٣].

يبدو أن الاستثناء الوحيد لسياسة المستعمر بعدم توظيف الحضارم و«المقيمين الأجانب الآخرين» في المواقع الاستعمارية، هو الحرب الشاملة، عندما تكون «كل الجهود موجهة نحو هدف واحد». وهكذا، يتذكر محمد بن دُهْرِي كيف وجد بعض الحضارم الذين شاركوا في الحرب العالمية الثانية، فيقول: «رأيت في طفولتي اثنين أو ثلاثة في مومباسا (كينيا) استعرضوا ميدالياتهم العسكرية أمامنا»[٥٤]. وقد شُوهد هذا أيضاً عند استخدام الوَقّادين العدنيين -ويُحتمل أنهم من الحُجَرِيَّة- الذين يعملون على سفن الأسطول الملكي، وقد مات ألف شخص ممن يُعرفون باللاسكرز[٥٥] في بحرية المملكة المتحدة والسفن التجارية في أثناء الحرب العالمية الأولى.

مرحلة ما بعد الاستعمار

شهد الانسحاب من الإمبراطورية تدفقاً معادلاً من القومية في مختلف المستعمرات السابقة. ولم يشمل هذا المواطنين الرازحين تحت نير السلطة الاستعمارية فقط، بل الأجانب المقيمين أيضاً. ففي حيدراباد:

بدأت إعادة الباتان Pathans إلى الباكستان، كما تم ترحيل العرب إلى الجزيرة العربية عن طريق بومباي، أما الموبلا Moplas[٥٦] فقد أُعيدوا إلى ساحل مالابار، وأما اللاجئون المسلمون الذين لجؤوا إلى حيدراباد من بيجار Bejar ومناطق أخرى مجاورة لها؛ فقد أُعيدوا جميعهم إلى بلادهم، وأما الجنود البريطانيون القلائل في حيدراباد في ذلك الوقت فقد أُعيدوا إلى المملكة المتحدة ومعهم جميع متعلقاتهم[٥٧].

في إريتريا كانت التجربة أسوأ؛ حيث تصاعدت موجة عدائية تجاه العرب، وعَلَتْ نداءات لطردهم من إريتريا، وتم تجنيد الصحافة في حملة العداء تلك. ونتيجة للضغوط والتحرش، غادر الآلاف إريتريا، واستقروا في مناطق الشرق الأوسط، وهناك عدد قليل جدّاً عبروا البحر الأحمر ليستقروا في جدة[٥٨].

وفي الجنوب العربي، كانت هناك عملية مشابهة تحدث، فيَهُودُ عدن، ومعظم الزرادشتيِّين[٥٩] غادروا، كما أن أعضاء الطبقة «البرجوازية» وجدوا أنهم غيرُ مُرَحَّبٍ بهم في جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية الجديدة. كثيرون غادروا؛ إما طوعاً أو شبه مكرهين، أو طُرِدُوا إلى خارج البلاد. تزامنت هذه الحقبة مع التنمية التي أدت إليها اكتشافات النفط في الخليج. فكثير من الحضارم- مثل كثير من الفلسطينيين- تحركوا في اتجاه الخليج، حيث حصلوا على وظائف فنية وإدارية، كما أن بعضهم أقدم على الدخول في مجال الأعمال في مراكز إعادة التوزيع الجديدة. لذا، «فمع أواخر سبعينيات القرن الماضي غادر الحضارم من المُوَلَّدين الجدد شرقي أفريقيا والمملكة العربية السعودية؛ ليلتحقوا بشرطة الإمارات العربية المتحدة وقواتها المسلحة عندما سنحت لهم الفرصة بذلك[٦٠]، كما أن:

القطريين اعتادوا توظيف بعض «اليمنيين» في شرطتهم وجيشهم. وكان الشيخ

زايد كريماً في منح حق اللجوء وفرص العمل لعدد لا بأس به من «اليمنيين»، ومعظمهم من الحضارم. ففي سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين التحق عدد قليل منهم بالقوات المسلحة، لكنَّ كثيرين شرعوا في نشاط الأعمال، أو حصلوا على وظائف فنية في قطاعي الغاز والنفط على سبيل المثال[٦١].

مما سبق، يبدو أن بعضهم قد تبوَّأ مراتب عليا (كما فعل أسلافهم في حيدراباد)؛ فقد وُجِدَ عددٌ من اليمنيين في جيش الإمارات العربية المتحدة، مثال ذلك: العميد المُنْدَعِي العفيفي Al-Mundai Affifi، وهو ابن شقيق آخر سلاطين يافع[٦٢].

يسجل ستيفن داي Stephen Day CMG: أن اليافعيين في الإمارات العربية المتحدة أتوا لاحقاً وعُوملوا على أنهم وجهاء يمنيون من قِبَلِ الشيخ زايد، اعترافاً بالجميل للدعم الذي قدَّموه له في قضية واحة البريمي -أعتقد أن قوةً من المجندين أُرسِلت من عدن- وكان أول متحدث يُقَدَّم على أنه الناطق بلسانهم، هو عبدالقادر علي العفيفي، الذي لم نكن نفرط في تسميته «سلطاناً»؛ لأن لديه أفكاراً قومية، ولهذا أصبح ضابطاً سياسيّاً شابّاً (السعودية والإمارات أوضحتا أنه لن تتم معاملته كسلطان أو أمير). أما المُندعي -وهو أخ غير شقيق- فقد تولى بعد وفاة عبدالقادر[٦٣] .

من المثير للاهتمام أن يظهر نوع من التلاقح الاستعماري الذي كان له أثر قديم؛ فقد كان أول اليمنيين الذين خدموا في قطر، من اليافعيين الذين أرسلتهم حكومة عدن في خمسينيات القرن الماضي كي يُشكِّلوا الشرطة القطرية، وقائدهم ابن شنظور ما زال حَيّاً وبصحة جيدة، وهو مواطن قطري. وقد تبعه آخرون فيما بعد، وجميعهم كانوا من جنوب يافع، وقد مُنحوا وضعاً فخرياً باعتبارهم قبيلةً قطرية[٦٤].

يظهر أن هذا التراث من الخدمة مستمر حتى الوقت الراهن؛ فقد «اجتمع فريق متخصص من ممثلي الدفاعات الصاروخية الباليستية في دول مجلس التعاون الخليجي في المدة من ٣-٦ أغسطس ٢٠١٥م في الكويت للتنسيق من أجل تطوير البرنامج، حسبما صرح عادل الحضرمي العميد بالقوات المسلحة الكويتية»[٦٥].

يجب ملاحظة أن اسم العائلة «حضرمي» قد يكون أثراً لهجرة سابقة؛ وقد يكون الشخص قد تطبَّع كاملاً بطباع الكويت وحصل على جنسيتها. أما بالنسبة إلى آخرين، فإن علاقتهم كانت أكثر وضوحاً:

وصل فريق من نحو خمسين فرداً من القوات الخاصة محمولين على ظهر سفينة إلى ميناء كريتر Crater [مديرية صيرة في عدن]، في بواكير شهر مايو. تكوَّن الفريق من يمنيين يخدمون في القوات المسلحة السعودية، ويمنيين آخرين تدربوا في الإمارات العربية المتحدة؛ بمن فيهم ضباط من الجيش خدموا في جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، إلى جانب عدد من مقاتلي القبائل الشباب[٦٦].

قد يفسر اليمنيون (وأجانب آخرون، مثل البلوش Baloch) الذين يخدمون في القوات المسلحة في دول الخليج، السببَ في اختلاف عدد الإصابات التي أُبْلِغ عنها في حادث قصف سكاراب ٢-SCARAB 2 في مأرب[٦٧]، والفارق بين عدد الإصابات التي أُبْلِغ عنها من مواطني الإمارات، وعدد الذين دُفنوا منهم في المجمل:

من بين الخمسة والأربعين جندياً إماراتياً الذين قُتلوا، كان موقع المونيتور قادراً على أن يجمع الأسماء التي أُبلغ عنها فقط، وعددها ٣٥ جندياً، ويمكن تأكيد تقارير تقول: إنه تم دفن ٣٢ من بين هؤلاء الجنود الذين تم التعرف إليهم. وهكذا يظل من غير الواضح من هُم بقية الجنود الذين قُتلوا وأين دُفنوا[٦٨].

أنماط التجنيد

أحد الأوجه التي تحدد وتُوجِّه التجنيد في القوات المسلحة، هو دور الوسطاء، سواء أكانوا رسميين أم غير رسميين. فقادة المجموعات (جمعدار) كانوا مسؤولين عن تجنيد عساكرهم عادة من خلال شبكات العائلات أو القبائل:

فبعد الوصول إلى حيدراباد يعيش الحضارم المهاجرون -بدايةً- مع أقاربهم أو مع أي حضرمي يُوفِّر لهم الطعام والسكن بعض الوقت. وفي غالبية الحالات ساعدهم المهاجرون الأوائل في العثور على وظائف في الجمعية التي عُرفت باسم: (صرف إي خاس)[٦٩]، أو مع صراف مارواديّ[٧٠]، أو مع أحد الوجهاء

العرب الذي يستعين بالجنود، ولديه إقطاعية. ولإيجاد وظيفة ظهرَ الوسطاء، مثل: صالح بن عمر بابليل، وعلي بن سعيد بابليل، وعلي بن عمر بابليل الذين وفروا المستخدمين الحضارم لأصحاب العمل[٧١].

على كلٍّ، فعقب تجنيد الجيل الأول المتنوع من العرب يبدو أن «حيدراباد كانت منذ ذلك الحين مستودعاً يافعيّاً أساسيّاً»[٧٢]، ويبدو أن هذا التجنيد الإقليمي استمر؛ حتى إن: «الحرس الأميري الكويتي كان مستودعاً تقليديّاً للمهرة»[٧٣]. ومع السنوات الأخيرة من ستينيات القرن الماضي، تقاعد كثير من هؤلاء وعملوا بوابي عمارات[٧٤]، وَحَلَّ محلهم أبناؤهم في الرتب العسكرية. هذا الكادر من المهرة كان مركزاً مُهمّاً للجمهور، «فمن بين اليمنيين البارزين الذين جُنِّدوا في الكويت لصالح الجبهة القومية للتحرير كان محمد سالم عكوش، الذي كان أهم قائد من المهرة في جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية»[٧٥]. ومن الجدير بالملاحظة أن يمنيين آخرين من غير المهرة تم تجنيدهم في الكويت، مثل: علي عنتر محمد، الذى قاد -فيما بعد- القوات المسلحة في جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، وعلي شايع هادي، الذى أصبح وزيراً للداخلية.

المقاتلون الإسلاميون

قد يكون من قبيل الإهمال في دراسةٍ عن المقاتلين في المهجر اليمني ألّا نذكر أنهم ليسوا جميعاً قد حاربوا من أجل الدول. على كلٍّ، فإن أسامة بن محمد عوض ابن لادن (أسامة بن لادن) ربما كان الحضرمي الأكثر شهرة. وهو من وادي دوعن، ومؤسس تنظيم القاعدة، ومُدبِّر الهجمات على مركز التجارة العالمي. وحتى نكون أكثر دقة فقد كان في الحقيقة من المُوَلَّدِينَ. كثير من الأفغان العرب الذين حاربوا مع المجاهدين ضد السوفيت في أفغانستان كانوا من اليمن، وقد أتوا من خلفيات جغرافية ومجتمعية متشابهة، واحتاجوا إلى التأقلُم في وقت قصير مع البيئة الأفغانية الخشنة. وقد دفعت الحركة الإسلامية بعض اليمنيين إلى القتال، ولكنَّ عدداً غير قليل منهم حارب من أجل أسباب أكثر واقعية، فالبعض، مثل طارق ناصر الفضلي[٧٦]،

كانوا شيوخاً سابقين للقبائل في الجنوب، وهم الذين حصلوا على لجوء سياسي في المملكة العربية السعودية، وكانوا يبحثون عن الثأر من الشيوعيين[٧٧]. والحقيقة أنه دُفعت إليهم مبالغ جيدة من أجل خدماتهم؛ ما جعل تلك الخدمة أكثر جاذبية بالنسبة إليهم[٧٨]. لقد سافر كثير من العرب «الأجانب» -بمن فيهم اليمنيون- إلى العراق ليقاتلوا التحالف المتعدد الجنسيات بعد غزوه العراق عام ٢٠٠٣م. وقد نُشر كثير من الدراسات[٧٩] التي تدَّعي أنها تقدم نِسَباً متفاوتة من الجنسيات. ففي ٩ سبتمبر ٢٠٠٥م نشر مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية تقريراً كتبه نواف عبيد[٨٠] وأنتوني كوردسمان Anthony Cordesman، توصلا فيه إلى أن عدد السعوديين يقارب ١٢٪ من عدد الجاهزين للقتال (قرابة ٣٥٠ مقاتلاً)، أو ١,٢٪ من مجمل المشتركين في العصيان الذين يقارب عددهم ٣٠,٠٠٠، ويمثل الجزائريون ٢٠٪ منهم، يليهم مباشرة السوريون (١٨٪)، فاليمنيون (١٧٪)، فالسودانيون (١٥٪)، فالمصريون (١٣٪)، ثم بقية دول العالم ونسبتهم (٥٪)[٨١].

في دراسة مركز مكافحة الإرهاب لعام ٢٠٠٧م عن سجلات سنجار في القاعدة كانت جنسية المملكة العربية السعودية الأكثر شيوعاً -إلى حدٍّ ما- بين المقاتلين. في هذه العينة كان هناك ٢٤٤ مقاتلاً -من بين ٥٩٥ سجلّاً احتوت جنسيات المقاتلين- ذُكر أنهم سعوديو المنشأ، أي بنسبة ٤١٪، ثم جاءت ليبيا بعدها من حيث شيوع المنشأ بنسبة ١٨,٨٪ (١١٢) شخصاً، ثم أتت سوريا، فاليمن، فالجزائر في ترتيب الجنسيات بالنسب الآتية على التوالي: ٨,٢٪ (٤٩) شخصاً، و٨,١٪ (٤٨) شخصاً، و٧,٢٪ (٤٣) شخصاً، كل على حدة[٨٢].

ويفيد عدد المعتقلين في خليج جوانتانامو Guantanamo Bay بأن السعوديين يمثلون المكون الأكبر من غير المواطنين، يليهم مباشرة اليمنيون في أفغانستان. ومن الطريف أن نلحظ -طبقاً لدراسة مركز مكافحة الإرهاب- كيف أن عدد اليمنيين الذين ذهبوا إلى العراق كان قليلاً بالنظر إلى وضعهم؛ سواء بالتناوب أو بالقيمة المطلقة.

في البحوث الخاصة بسنجار نجد أن من بين الثلاثة والأربعين جهادياً يمنياً الذين عاشوا في اليمن[٨٣]، هناك سبعة عشر منهم يقولون: إن صنعاء هي موطنهم الأصلي،

وأربعة قالوا: عدن، وواحد قال: تعز، وواحد قال: جبل الغريب، واثنان: وادي حضرموت، واثنان: المكلّا، وواحد: اليمن الجديد، وواحد: ذكر قرية الرابض، بينما أربعة عشر منهم يحددون اليمن باعتباره منشأهم. وإضافة إلى ذلك، هناك يمنيان مقيمان في المملكة العربية السعودية، أحدهما يحمل اسماً حضرميّاً، وثلاثة سعوديين يحملون أسماء عائلات يمنية، أحدهم «اليماني»، واثنان «الحضرمي». ويبدو أن الجهاديين الحضارم لا يميلون كثيراً إلى أن يكونوا مقاتلين؛ ولا توجد سجلات لمنظِّرين دينيين منهم داخل داعش (ISIS).

يقول تقرير النظرة الأولى First Look Report: إن من بين الأشخاص التسعة والثلاثين الذين عقدوا نيّةً محددةً من المجيء إلى العراق[٨٤]، هناك ١ , ٤٦٪ منهم تمنوا أن يكونوا انتحاريين تفجيريين، و٩ , ٥٣٪ تمنوا أن يكونوا مقاتلين، كما أنَّ لا أحد من الحضارم الأربعة في توثيق المصدر كانت لديه النية بأن يكون مفجراً انتحاريّاً، بينما واحد من المفجرين الانتحاريين من صنعاء يحمل اسماً زيديّاً رناناً ومميزاً.

لقد اتخذ اليمنيون أيضاً سبيلهم إلى داعش، أو أنهم ظلوا داخلها؛ حيث وصل عددهم إلى ١١٠ مع نهاية يناير ٢٠١٥م[٨٥]، كما أن يمنيين من الجيل الثاني من الممكن أن يكونوا مُولَّدين، مثل ناصر، وأصيل المثنى[٨٦] -وهما شقيقان يمنيان بريطانيان من كارديف، ويلز Cardiff, Wales- انضما إلى داعش.

الحضارم مقاتلون

قد يبدو أن قليلاً من أبناء الجيل الأول من الحضارم الأقحاح[٨٧] سعوا للعمل جنوداً في المهجر. إن الحالة المؤسساتية للحرب التي اكتشفها هارولد إنجرامز[٨٨] تفيد أن هذا لم يكن عزوفاً فلسفيّاً، ما يثير سؤالاً: لماذا يذهب أصحاب الياقات الزرقاء (العمال الميدانيون) من الحضارم إلى الجندية؟ لكنَّ دورين إنجرامز تلحظ أن العساكر الذين يعود أصلهم إلى يافع استُقدموا إلى البلاد -في المقام الأول- على أيدي الكثيريين ليساعدوهم على طرد اليمنيين[٨٩]. وهذا قد يدل على أن الحضارم أهل البلاد الأصليين لديهم ميل أقل للعمل بالعسكرية.

على أية حال، العديد من الحضارم خدموا بامتياز، وحصلوا على رتب عليا في القوات المسلحة اليمنية، منهم: صالح أبو بكر بن حُسَيْنُون، الذي رُقِّي حتى أصبح رئيس أركان قوات جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، قبل أن يُقتل في العمليات في أثناء الحرب الأهلية عام ١٩٩٤م.

أما السبب الأكثر وضوحاً لعدم ميل الحضارم إلى الجندية، فهو أن نقاط البيع المميزة لهم «(إذا أردنا استخدام مصطلح تسويق حديث) ربما كانت العِلْمَ، خاصةً القضاء، تليه التجارة الدولية، وكلاهما يتطلب المعرفة. أما الجندية فهي «تجارة» يمكن أن يدخلها أيُّ أُمِّيٍّ؛ إذ كانت حينها أقل جاذبية. وهذا يؤكده تَحوُّل الجنود إلى التجارة فور أن تتوفَّر لهم السبل لذلك.

المُوَلَّدُونَ مقاتلون

إن إحدى القضايا الرئيسة التي يَتكرَّر ذكرها عبر المكان والزمان، هي وجود الجنود «المُوَلَّدين». فالحقيقة القائلة: إن المُوَلَّدين يفضلون الانخراط في الجندية، قد تكون راجعة إلى عدم ميل المُوَلَّدين إلى التوجهات العلمية، خاصة إذا ما اتضح أنهم لم يعودوا إلى حضرموت ليتلقوا التعليم اللازم، كما أن لهم أيضاً صلات بمجتمعاتهم الأم التي قد تُوفِّر لهم العيش في كلا الحالين، سواء أكانوا متعلّمين أم لا.

قد يكمن أحد الأسباب الإجرائية في عدم ميل الحضارم إلى الجندية في الطريقة التي يتم بها التجنيد عن طريق الوسطاء، كما تلحظ مصادر متعددة تصف أماكن مختلفة. فالتجنيد كان يتم عادة من خلال التعهيد Outsourcing إلى أحد الوكلاء[٩٠] الذي غالباً ما يقوم بتجنيد رجال من أجل رفاقه في القبيلة، ولهذا، كانت الهوية القبلية للوكيل مفتاحاً. وبما أن الحضارم لم يعملوا سابقاً بشكل واسع في الجندية بالتعاقد -باستثناء المرتزقة الذين استوطنوا حيدراباد (حيث نجحوا فيها)- فإنه سيكون مستحيلاً تقريباً الولوج إلى ما يمكن أن نقول عنه: إنه باب موصد.

سبب آخر قد يكون فقط الحالة المؤسساتية للحرب: كما هو الحال في المرتفعات (في اسكتلندا) قبل عام ١٧٤٥م، إذ كان هناك عدد قليل من المقاتلين

الممكن تصديرهم. وتعطي دورين إنجرامز التقدير التقريبي لسكان النجود بالنسبة إلى مناطق القعيطي، والكثيري، والواحدي، والمهري، والعرقي، والحوري عام ١٩٤٦م على أنه ٢٦٤,٣٠٠[٩١]، بينما وُجِدَ ١٤,٠٠٠ عربي تحت زعامة عبدالله ابن علي[٩٢]، وهو واحد من ثلاثة قادة مجموعات (جمعدار) مسيطرين عام ١٨٨٦م. ومن الملاحظ أنه في وقت الجفاف عندما كانت القوافل أقل، وبالتالي كان طلب الحماية لها أقل، فإنه حتى مَنْ هم مِنْ غير طلاب العلم غادروا المكان فعلياً.

الجنود المحليون بوصفهم قنوات اتصال

على أية حال، فإن السبب الحيوي وراء نقص المشاركة الحضرمية المكثفة في مناطق النفوذ الاستعماري -سواء في تشكيلات الوحدات أو في فصائل جنود المشاة- كان قيام القوات الاستعمارية باستخدام مجندين محليين. وكما يوضح كلارك هتشيسون، فإن عمليات التجنيد جسدت قوة الدرك، ولكنها أيضاً مثلت قناة ثنائية الاتجاه داخل مجتمعاتهم[٩٣]. ويكتب هتشيسون عن جيش البادية الحضرمي، قائلاً:

* كانت «له قلاع في مناطق البدو الأكثر أهمية ونظام تعليمي شمل المدارس الداخلية لأولاد البدو وبناتهم»[٩٤].
* «كان للسلطات حَقُّ انتقاء المجندين، مفضلين الذين لعائلاتهم حَدٌّ معين من السلطة ليتكلموا نيابة عن قبيلتهم»[٩٥].
* «بصفة عامة، فإن وجود الجنود في منطقة ما له تأثيرٌ رادع ضد أي فرد يملك القدرة على مخالفة القانون أو شنِّ الهجمات القبلية. وبالاختلاط بالبدو المحليين، ولأنهم يَعدُّون أنفسهم بدواً، فإنهم يفعلون الكثير لمساعدة الحكومة من خلال الفهم وإسداء النصح»[٩٦].
* «عند عودته إلى قبيلته يصبح [الجندي السابق] من رصيد الحكومة، وفَهْمُه وخبرته سيكونان عوناً للمسؤولين السياسيين، أو أيٍّ من العاملين في خدمة الحكومة عندما تكون لهم تعاملات مع قبيلته، أو يكون هناك عمل يُقام به في منطقته»[٩٧].

إذا كان للتجربة اليمنية شيءٌ يُقْتَدى به، فيبدو أن هذه السياسة كانت الأكثر فاعلية. «فمع أن صالح أبو بكر بن حُسَيْنُون حصل على رتبة رقيب فقط[٩٨]، ولم يُحطْ نفسه بأي مظهر من مظاهر الأبهة؛ إلا أنه كانت له سلطات في أماكن بعيدة كثيرة»[٩٩]. ومثلما كان الأجانب في حضرموت، (أو اليمن بشكل أوسع)، غير قادرين على العمل بهذه الطريقة، كما أن الحضارم في مستعمرات أخرى كانت لديهم تلك الوظيفة في الخارج، لذا، فمن المحتمل أنهم مُنعوا من فعل ذلك بشكل روتيني.

***

لأسباب متعددة، وُجِدَ عددٌ محدود من الحضارم الراغبين في بيع سيوفهم المعقوفة بالخارج. لكنَّ السبب الأرجح كان وجود أشكال أخرى من التوظيف أكثر إغراءً. الاستثناء بالنسبة إلى الحضارم لم يكن الجندية في حيدراباد قبل مرحلة الاستعمار البريطاني، فمن المحتمل أن النظام الحيدرابادي استخدم الحضارم لأنهم يدينون بنفس دين النظام، ما مكَّنهم من قمع رعاياه الهنود بدلاً من الاشتراك معهم. وإضافة إلى ذلك، فإن أولئك الذين يُسَمَّون «حضارم» يبدو أنهم كانوا مرتزقة يمنيين مقيمين، ومن مكان آخر من الجنوب العربي، ثم عادوا إلى حضرموت من حيدراباد. الملحوظة الأخيرة، هي أنَّ ما جعل الحضارم المُوَلَّدين يعملون -في الغالب- جنوداً، ربما لأنهم فقدوا السمت الديني لآبائهم، ما يعني -حقّاً- أن الكلمة يمكن أن تكون أقوى من السيف أحياناً.

الهوامش:

(١) بينما استخدمتُ المصادر الأولية حيثما دعت الحاجة إلى ذلك، كما في الكثير من العمل الروتيني للجندية، فثمة دليل ضعيف مباشر، كما لاحظنا في الهامش ١٤. وكما لحظ أحد المراجعين، بشكل صحيح، فإن كمية معتبرة من البيانات فيها «أدلة بسيطة وُجدت في كتابات متفرقة لكتاب غير مهتمين بالشؤون العسكرية». ونتيجة لذلك، فإن كثيراً من التقييم يشوبه الحدس -وفي بعض الأحيان بالاستنتاج من الشطب بدلاً من البرهنة بشكل فاعل-، ولكن ذلك يعني الميل إلى تبنِّي أبسط الحلول؛ ولتوضيح ما هو حقيقي، أو معلومات منقولة، أو ما هو تقويم.

(٢) الجورخا: مرتزقة من نيبال، وهم جزء مكمل للجيش البريطاني. شعارهم: «أن تموت أشرف من أن تعيش جباناً»، وهم يحملون خناجر طويلة معقوفة، هي أسلحتهم التقليدية في المعارك. يعود تاريخ تلك الأسلحة إلى القرن الثامن عشر، والآن يقولون عنها: إنها تستخدم في الطهي - المترجم.

(٣) قد يقال: إن فرقة البلوش التابعة لعُمان كانت من أصل مشابه، ولكن ميناء جوادار في بلوشستان كان ملاذاً عُمانياً من عام ١٧٨٤ إلى ٨ سبتمبر ١٩٥٨م. وقد تم تجنيد البلوش بداية حراساً للقصور، وبعد ذلك عملوا جنوداً عندما تكوَّن الجيش العماني.

(٤) اليكيجريون (الإنكشاريون): جنود مستجدون، وهم نخبة وحدات المشاة العثمانية، يخدمون في حراسة السلطان الخاصة. أُنشئت وحدتهم بين عامي (١٣٦٢ - ١٣٨٩م) وهي مدة حكم مراد الأول الذي أصبح السلطان العثماني في تلك الفترة - المترجم.

(٥) «بروتوكول إضافي إلى اتفاقيات جنيف في ١٢ أغسطس ١٩٤٩م، وله علاقة بحماية ضحايا الصراعات الدولية المسلحة (برتوكول ١)، ٨ يونيو ١٩٧٧م». انظر الرابط:

www..org/ihl/WebART/470-750057.

«تم الدخول إليه فى في ٣١ أغسطس ٢٠١٥م».

(6) Mark Mazzetti and Emily B. Hager, Secret Desert Force Set Up by Blackwater's Founder', *New York Times*, 14 m May 2011.

غالبية الأفراد من كولومبيا، وقد تم استئجارهم بعقود منتظمة، ويتم استخدامهم للأمن الداخلي وللطوارئ المدنية داخل الإمارات العربية المتحدة. ورغم هذا، فإن العديد منهم نُشروا بصفة مهنية في اليمن، مع إضافة مالية مقابل أعمال قتالية. وهناك سؤال يبرز يتعلق بوضعهم: هل هم جزء من القوات المسلحة للإمارات العربية المتحدة، أم إنه تم التعاقد معهم من خلال شركة خاصة؟

(٧) الذي وقع بين عامي ١٨٥٧ - ١٨٥٨م، وفشل في التأثير على وضع شركة الهند الشرقية البريطانية التي كانت تمثل سلطة سياسية نيابة عن التاج البريطاني - المترجم.

(٨) هي صراع سياسي عسكري استمر من أكتوبر ١٨٥٣ إلى فبراير ١٨٥٦م، فقدت فيه روسيا القرم

لصالح تحالف ضم الدولة العثمانية، وفرنسا، وبريطانيا، وسردينيا - المترجم.

(9) Doreen Ingrams, *A Survey of Social and Economic Conditions in the Aden Protectorat* (Asmara, 1949), pp. 60-1.

(١٠) السابق، ١٥٣.

(11) A. M. Clark Hutchison, 'The Hadhrami Bedouin Legion', *Journal of the Royal Central Asian Society* 37:1 (1950), p. 64.

(12) Wilfred Thesiger, *Arabian Sands* (London, 1959), p. 183.

(13) Oliver Miles, 'Yemen: Bad to Worse', *Arab Digest*, 19 October 2015.

(14) Stephen Day, email to the author, 30 November 2015.

(15) Jonathan Walker, *Aden Insurgency: The Savage War in Yemen 1962-67* (Barnsley, 2005), p. 195.

(١٦) كان نشاط اليمني المهاجر مشهوداً أكثر في الحقبة الاستعمارية بفعل المراقبة الاستعمارية ونظام حفظ السجلات، الذي كان أسهل من الدخول إلى الملفات الخاصة والسجلات المحلية.

(١٧) يعود هذا المفهوم إلى اتفاقية صلح ويستفاليا -إحدى المقاطعات الألمانية الثلاث- عام ١٦٤٨م، التي أنهت ثلاثين عاماً من الحرب، ومنها نشأ نظام جديد مبني على مبدأ سيادة الدول في القرن الثامن عشر - المترجم.

(18) Jonathan Miran, 'Red Sea Translocals: Hadhrami Migration, Entrpreneurship, and Strategiesof Integration in Eritrea, 1840s-1970s', *Journal of Northeast African Studies* 12: 1 (2012) (New Series), p. 130.

(١٩) قد يعكس هذا قلة سجلات الجنود، وفي الوقت نفسه حضور سجلات النخب عامة. السجلات المكتوبة قليلة شحيحة: «بينما وُجد بعض الحضور المستمر للحضارم في مساوى منذ القرن السادس عشر؛ فإنه بالكاد يوجد أي توثيق لهذا الوجود حتى منتصف القرن التاسع عشر».
Miran, 'Red Sea Translocals', p. 134.

(٢٠) السابق، ١٣٣.

(٢١) السابق.

(22) Leif Manger, 'Hadramis in Hyderabad: from Winners to Losers', *Asian Journal of social Studies* 35: 4 (20070, p. 415.

(23) Ingrams, *Survey of Social and Economic Conditions*, p. 53.

(24) Miran, Red Sea Translocals', p. 136.

(٢٥) السابق، ١٣٧.

(٢٦) السابق، ١٣٦.

(٢٧) السابق، ٤١-٤٣.

(٢٨) السابق، ١٤٩.

(٢٩) السابق، ١٣٩.

(٣٠) السابق، ١٤٢.

(31) Ahmed Faroughy. *Introducing Yemen* (New York, 1947), p. 13.

(32) Sebastian O'Kelly, 'The «Man on the White Horse»' (2010). Available at www.Amedoguillet.com/ww2-in-africa (accessed 27 November 2015).

(٣٣) يُزعم أن «المطعم الفيتنامي» في شمال شرقي زاوية ميدان التحرير في صنعاء في أوائل التسعينيات من القرن الماضي أداره أبناءُ مُوَلَّدِينَ من فيالق خدمت في فيتنام.

(34) Iain Walker, 'Hadramis, Shimalis and Muwalladin: Negotiating Cosmopolitan Identities between the Swahili Coast and Southern Yemen', *Journal of Eastern African Studies* 2: 1(2008), p. 48.

(٣٥) السابق.

(٣٦) المارائية حرب ضد المغول، وتُسمَّى حرب الاستقلال. كانت المارائية فيدرالية هندية قوية، وظل المارائيون مسيطرين في الفترة من ١٧٦٤ إلى ١٨١٨م، وانتهت بهزيمة بيشوا باجيرو في ١٨١٨م، ولهم الفضل في القضاء على المغول في الهند - المترجم.

(37) Omar Khalidi, 'The Hadhrami Role in the Politics and Society of Colonial India, 1750s-1950s', in U Freitag and W. G. Clarence-Smith (eds), *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s* (Leiden, 1997), pp. 4-5.

(38) Leif Manger, 'Hadramis in Hyderabad: From Winners to Losers', *Asian Journal of Social Science* 35: 4 (2007), p. 407.

(39) Anon., Al Qu'aiti Royal Family 'Overview' (2015). Available at al quaiti.com/history/overview (accessed 31 August 2015).

(40) Linda Boxberger, *On the Edge of Empire: Hadhramaut, Emigration, and the Indian Ocean, 1880s-1930s* (Albany, 2002), p.30.

(41) Manger, 'Hadramis in Hyderabad', p. 411.

(42) Boxberger, *On the Edge of Empire*, p. 50.

(43) Manger, 'Hadramis in Hyderabad', p. 407.

(44) Khalidi, 'The Hadhrami Role in the Politics and Society of Colonial India', p. 6.

(45) Ingrams, *Survey of Social and Economic Conditions*, p. 53.

(46) Manger, 'Hadramis in Hyderabad', p. 411.

(47) Richard Temple, *Journals Kept in Hyderabad, Kashmir, Sikkim, and Nepal* (London, 1887), p. 135.

(٤٨) السابق، ١٣٨.

(49) Anon., Al Qu'aiti Royal Family 'Overview'.

(٥٠) إن تعليق الضغائن وما شابهها لوحظ وسط أبناء القبائل، وليس بين الشيوخ، الذين قد لا يتمسكون بالهدنة نفسها.

(51) Anon., Al Qu'aiti Royal Family 'Overview'.

(٥٢) الموضوع أكثر تعقيداً من ذلك بعض الشيء؛ إذ إن مختلف اليافعيين والعولقيين والكثيريين بقوا في حضرموت باعتبارهم جنود شرطة مرتزقة، وقد دعمهم ووجههم «العرب عبر البحار» لاقتطاع مزيد من الأراضي.

(53) R. J. Gavin, *Aden Under British Rule 1839-1967* (London, 1975), p. 173.

(54) Muhammad Bin Dohry, email to author, 10 September 2015.

(٥٥) جنود المدفعية على السفن البحرية من أصول هندية - المترجم.

(٥٦) مواطنون مسلمون من كيرالا، خرجوا للعمل في الشرق الأوسط، وخاصة في المملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة - المترجم.

(57) Manger, 'Hadramis in Hyderabad', p. 422.

(58) Miran, 'Red Sea Translocals', p. 155.

(٥٩) بقايا اللاجئين الفرس - المترجم.

(60) Muhammad bin Dohry, email to Author, 10 September 2015.

(61) John Shipman, email to Author, 10 September 2015.

(62) Noel Brehony, email to the author, 10 September 2015.

(63) Stephen Day, email to the author, 30 December 2015.

(٦٤) السابق.

(65) Awad Mustafa, Little Progress Made on Integrated GCC Misile Shield'. Defense News, 30 August 2015. Available at www.defensenews.com/story/defense /policy-budget/ warfare/2015/08/30/little-progress-made-integrated-gcc-missile-shield/32390269/ (accessed 31 August 2015).

(66) Michael knights and Alexandre Mello, 'The Saudi-UAE War Effort in Yemen (Part 1): Operation Golden Arrow in Aden', Policywatch 2464, 10 August 2015. Available at www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/the-saudi-uae-war-effort-in-yemen-part-1-operation-gold-arrow-in-aden (accessed 12 August 2015).

(67) Awad Mustafa, Deadliest Missile Strike Kills 38 in Yemen', *Defense News*, 4 September 2015. Available at www.defensenews.com

(68) Mohammed Ali Shabani, 'Yemen's African Connection', *al-Monitor*, 10 september 2015. Available at www.almonitor.com

(٦٩) وهي تتبع عائلة النظام، وتغطي عشرة آلاف ميل مربع - المترجم.

(٧٠) من إقليم مارواري، أو مارواديي، راجستان، الهند - المترجم.

(71) Manger, 'Hadramis in Hyderabad', p. 408.

(72) John Shipman, email to the author, 2 December 2015.

(73) John Shipman, email to the author, 10 September 2015.

(74) Noel Brehony, email to the author, 1 December 2015.

(٧٥) السابق.

(76) Stephen Day, email to the author, 30 November 2015.

(77) Robert Worth, 'Ex-Jihadist Defies Yemen's Leader, and Easy Labels', *New York Times*, 26 February 2010, available at http://www.nytimes.com/2010/02/27

(78) Telephone call with Stephen Day, 7 September 2015.

(79) Reuven Paz, *Arab Volunteers Killed in Iraq: An Analysis*, Global Researchin International Affairs (GLORIA) Center, PRISM Occasional Papers 3: 1 (March 2005). Available at www.imra.org.il

(٨٠) في هذه الفترة، كان الدكتور عبيد مستشاراً خاصاً للاتصالات الاستراتيجية للأمير تركي الفيصل، بينما كان الأمير تركي سفيراً لدى المملكة المتحدة وإيرلندا، وبعد ذلك في الولايات المتحدة: belfercenterksgharvard.edu/experts/2699/nawaf_obaid.html (accessed 31 August 2015).

(81) Nawaf Obeid and Anthony Cordesman, 'Saudi Militants in Iraq: Assessment and Kingdom's response', CSIS, 19 September 2005. Available at csis.org/files/media/csis/pubs/050919_saudimilitants. (Accessed 31 August 2015).

(82) Brian Fishmanand Joseph Felter, *Al Qaeda's Foreign Fighters in Iraq: A First Look at the Sijar Records*, Combating Terrorism Center, 19 December 2007. Available at www.ctc.usma.edu/v2/wp-content/uploads/2010/06/aqs-foreign -fighters-in-iraq.pdf (accessed 20 December 2007), pp. 7-8.

(83) Anon, 'Countries of Citizenship', *New York Times*. Available at projects.nytimes.com/Guantanamo/dtainees/by-country (Accessed 29 September 2015).

(٨٤) بينما يقول تقرير النظرة الأولى: ٤٨ يمنياً، فإن مداخل مختلفة في توثيق المصادر هي نسخ ترجمات:

Fishman and Felter, *Al Qaeda's Foreign Fighters in Iraq*.

(٨٥) السابق، ١٩، شكل ١٣. مرة ثانية: هذا الرقم لا يتوافق مع توثيق المصدر، الذي فيه ١٣ انتحارياً متفرداً، والذين قالوا مشافهة: إن حاملي الأجهزة المتفجرة يمكن تحديدهم على النحو التالي: ٣ من عدن، ٣ من صنعاء، و١ من تعز، و٦ من بقية اليمن.

(٨٦) يرى بيتر نيومان أن إجمالي المقاتلين الأجانب في سوريا والعراق يتعدى الآن العشرين ألفاً؛ وهذا يتخطى عدد المقاتلين في الصراع الأفغاني في ثمانينيات القرن الماضي.

ICSR, 26 January 2015. Available at icsr.info/2015/01 (Accessed 30 September 2015).

(87) Dion Dassanayake, «Why is he doing this?» Devastated Father of UK Jihadistsin ISIS Video Speaks Out, *Daily Express*, 21 June 2014, available at http://www.express.co.uk/news/world (accessed 29 September 205).

(٨٨) بمعنى آخر: استبعاد المرتزقة من يافع المقيمين في حضرموت.

(89) Harold Ingrams, *Arabia and the Isles* (London, 1942), pp. 243ff.

(٩٠) الذي يحصل على مقابل مالي عن كل فرد يريد أن ينضم إلى الجندية، أو يرغب في السفر، وليس من صاحب العمل أو الدولة - المترجم.

(91) Ingrams, *Survey of Social and Economic Conditions*, p. 35.

(٩٢) السابق، ٣٥.

(93) Manger, 'Hadramis in Hyderabad', p. 411.

(٩٤) يتبع هذا النموذج الذي استُخدم بعد انتفاضة اليعاقبة عام ١٧٤٥م لتهدئة الانتفاضة في اسكتلندا شمال جلاسكو التي استدعت تجنيد البلاك ووتش الذين كانوا خليطاً من عشائر عدة، وليس من عشيرة واحدة.

(95) Hutchinson, 'The Hadhrami Bedoouin Legion', p. 62.

(٩٦) السابق، ٦٣.

(٩٧) السابق، ٦٤.

(٩٨) السابق، ٦٥.

(٩٩) كان أيضاً سيداً، ما يمكن أن يكون قد ساعد في تكوين هيبته.

(100) Jim Ellis, 'Obituary: Saleh abu-Bakr Husainun (1936-1994)', *Journal of the British -Yemeni Society*, 1995. Available at b-ys.org.uk? journal/obituaries/binusainun-Sali-ab-bakr (accessed 1 August 2016).

٨

المواطنة والانتماء بين الحضارم في كينيا

إيان ووكر

في هذا الفصل سوف أحاول مناقشة بعض الأفكار المتعلقة بالمواطنة والانتماء. وقبل الانتقال إلى حالة الدراسة الخاصة بي هنا، التي تتعلق بالحضارم في كينيا، وعمليات بناء هُوِيَّتِهم[١]؛ قبل عمل ذلك، أود أن أطرح سؤالين، وبعد ذلك أضعهما في جانب واحد: الأول حول فكرة الجماعة، والآخر يتعلق بالطبيعة الغائِيَّة لمثل هذه التساؤلات. أشعر أنه من الضروري أن أعترف بحقيقة أنني عندما أدخل في عمل ميداني متعدد المواقع تحت ضغط الوقت، فعليَّ -غالباً- أن أستفيد من خبرات شخص ما، لديه مفاهيم مسبقة حول: من يا تُرى قد يكون حضرمياً؟! ورغم أنني أتفاعل عموماً مع الدارسين الذين جددوا الارتباطات الحضرمية بوضوح[٢]؛ إلا أن هناك بيانات عليَّ أن أجمعها، ووقتاً محدداً عليَّ أن أنجزها فيه. ومن منظور تحليلي، فمن المرجح أن تكون هذه البيانات مفيدة أكثر إذا تحدثنا مع حضارم هم جزء من شبكة أعمال مرتبطة بعلاقات مع حضارم آخرين، بدلاً من مخاطبة شخص لا يعرف حقّاً أين تقع حضرموت. وهذا يقودني إلى السؤال التالي الذي يخص مفهوم الجماعة.

أنا أتفق، ولوقت طويل مع روجرز بروبيكر Rogers Brubaker[٣]، الذي يطالب بتكثيف العمل (البحث) على المجموعات العرقية، وكذا أفكار الانتماء. فالجماعات ليست مقيدة بحدود، بينما يبدو «الحضارم» هنا قطاعاً من المفيد أن تعمل عليه في شرقي أفريقيا أو أماكن أخرى، إذ أن ذلك يشمل جماعة كبيرة متغايرة الخواص، تميل إلى أن تتفاوت (أو تتفرق) عند الفحص بدقة. صحيح أن القطاعات التي تُحَدَّدُ بمعايير رسمية

للمواطنة تميل إلى أن تكون جماعات؛ إلا أنه حتى هنا فإن الجماعات لا تكون منفصلة أبداً، فهي إما متجانسة أو مقتصرة على أفراد معينين. بعض الأفراد، هم مواطنون أكثر نشاطاً من غيرهم، والدولة قد تأخذ بيدِ ما تعطيه بالأخرى، ونتيجة ذلك أن «حضرمي» ما هو إلا واحد من عدة تسميات يطلقها الأفراد الذين تكلمت معهم على أنفسهم. وليس مدهشاً أن واحدة من الهُوِيّات الموازية الأكثر شيوعاً، هي: «كيني»، ولكنهم قد يكونون يمنيين كذلك، أو هم أهل الساحل، والأشراف، والأفارقة، والعرب.. وهكذا. فليس بالضرورة أن تكون هذه الهويات المختلفة متناقضة، رغم أن بعض التركيبات قُبلت على هذا النحو من بعض الجهات الفاعلة، و«حضرمي» و«كيني» مثالان على ذلك. لهذا، فإن «الحضرمي» يُشكِّل -إلى حدٍّ ما- أداة تحليلية بقدر ما هو فئة تحليليّة.

إن ادعاءات الانتماء قد تقوم على معايير مدنية أو اجتماعية «عرقية»، إما طبقاً لمعايير رسمية لإنشاء المواطنة، أو طبقاً لمحددات مجتمعية، وهذه ليست قطاعات متفرقة؛ فالأفراد والجماعات والدولة تتقارب مع أحد النمطين في بنيتهم للهُوِيَّة.

الهُوِيَّةُ المدنية -أي المواطنة- يُنْظَرُ إليها على أنها رسمية وثابتة وفردية، ولكنها -كذلك- عالمية ومتجانسة، وحتى وقت قريب جدّاً: حصرية. وفي المقابل، فإن الهوية الاجتماعية تسمح بوجود ولاءات متعددة، والقول: إنَّ النمطين متقاطعان، وإنَّ هذا لقي اعترافاً، واضح في الحدوث المتنامي وقبول المواطنات المتعددة، بالضبط كما أن المُواطَنة -في الحقيقة- غالباً ما تكون، عند استبطانها بشكل أقرب، لا هي رسمية بصفة خاصة، ولا هي بالضرورة ثابتة. ومع هذا، فإن المواطنة باعتبارها قطاعاً رسميّاً تهتم -بشكل عام- بالعلاقات بين الأشخاص والدولة دون أن يكون للهوية الاجتماعية الاهتمام نفسه.

السؤال التأطيري هنا يتعلق بالطريقة التي يتم بها التعبير عن مختلف جوانب الشخصية من خلال أوراق الهوية، وجوازات السفر، ومن خلال مطالبات الاعتراف بالانتماء، وكيف يتفاعل مِعْيارَا الهوية: المدني والاجتماعي في أداء الانتماء. لا أهتم هنا بالجوانب الأكثر رسمية للحياة المدنية وحقوق المواطن، بل ينصب اهتمامي على السمات الرمزية والكامنة للمُواطَنة كما تظهر في حيازة

الجوازات والوثائق الأخرى.

على كُلٍّ، جوازُ السفر، هو علامة هُوية ذات أهمية خاصة؛ فمع أنه يُثبت المواطنة بشكل قوي[٤]، ومن ثم، استحقاق مجموعة من الحقوق تشمل: حَقَّ الإقامة في أرض ما، وحَقَّ تسميتها وطناً بهدف الانتماء، فإنني أعتقد أن المعاني الرمزية والثقافية للجواز لها القدر نفسه من الأهمية[٥]. وفي الواقع، فإن الارتباط بدولة معينة بمعنى سياسي يكون -غالباً- أقل أهمية من الروابط الرمزية والاجتماعية التي يميزها امتلاك جواز سفر. فبينما أصبح امتلاكُ جوازاتِ سفرٍ متعددة شائعاً بشكل متنام، فإن تعضيد الالتزام بشكل ضروري في حالة المواطنة لغير المقيمين يُحَوِّلُ المواطنة من مكانتها المدنية إلى مكانتها الرمزية[٦]. ولم يعد امتلاك جواز سفرٍ ما برهاناً على علاقةٍ ما بدولة ما، وهذا صحيح تماماً؛ إذ لا تكون الدولة حتى مجرد مركز للتعبير عن الارتباط، كما في حالة الحضارم الذين يحملون الجنسية اليمنية. ففي مثل تلك الحالات، يُقدِّم جوازُ السفر بياناً رمزيّاً يصف الهوية، حتى لو لم تكن هذه الهوية واضحة من خلال امتلاك جواز السفر، ومن ثم، فإن الهوية الممنوحة بموجب امتلاك جواز سفر -باعتباره وثيقة رسمية- قد تكون جميعها رمزية. كان هذا صحيحاً -مثلاً- في حالة جوازات السفر البريطانية الممنوحة لسكان المحميات، والتي انتهت مدة صلاحيتها منذ وقت طويل، وأصدرتها دول لم يعد لها وجود. هذه الجوازات كثيراً ما أُحْضِرَتْ وقُدِّمَتْ لي من قِبَلِ حضارم في الإقليم.

أحد أسباب هذا الوضع تحديداً: أن حضرموت ليست دولة مستقلة[٧]، ولهذا، فإن الجوازات، وأي شكل آخر من أشكال الهوية، لا تصدر باسمها. وبدلاً من ذلك، فإن المطالبة بالهوية الحضرمية تقوم على معايير أخرى للانتماء، الجنسية اليمنية واحدة منها بالتأكيد، ولكنَّ البعض ينظر إليها بغموض. وبما أن حضرموت لا يُنْظَرُ إليها -وفق أسس ثقافية أو تاريخية- على أنها جزء من اليمن، فقد يكون ثابتاً بشكل مساوٍ ومنطقي مقاربة الجنسية الكينية باعتبارها علامة على الهوية الحضرمية، وهذا يطرح مشكلات معينة في سياق خطابات تعتمد على هويات الدول الرسمية، حيث إنها تفسح المجال للحضارم بأن يحملوا أكثر من جنسية دون تَذَكُّر حضرميتهم.

صنع الحضارم

لقرون مضت، هاجر الحضارم إلى وجهات مختلفة عبر المحيط الهندي، كما أن الوجود الحضرمي في كينيا يمكن أن يعود تاريخه إلى أيام الإسلام الأولى، إن لم يكن قبل ذلك. في كينيا جاء الحضارم من جميع الطبقات الاجتماعية، لكنَّ عدد السكان من هؤلاء الذين ينتسبون -أو يَدَّعُون الانتساب- إلى الحضارم مُخْتَلَفٌ فيه بشكل كبير، والعمق والعرض الاجتماعي والجغرافي والزمني للمجتمع يشي أن الحضارم في كينيا لا يعرفون بعضهم بعضاً[٨]، لذا، فإن المعيار الأساسي لتحديد الهوية أو تأكيدها يتعلق بالنَّسَب، وليس بالمكان؛ ما يعكس مبادئ التنظيم الاجتماعي والسياسي في حضرموت نفسها، فليس «إلى أي مكان تنتمي؟»، ولكن «إلى أي قبيلة تنتسب؟»، وجميع من ادَّعَوا الانتساب إلى الهوية اليمنية قد يفعلون ذلك بادِّعاء الانتماء إلى قبيلة أو عشيرة، مثل: باصَبْيَع، وباشراحيل، وبلعلاء، وباخَرِيصَة ... وهكذا. وهذه التبعيات التي يتم توثيق نسبتها بمختلف الطرق، تُؤخذ على أنها «دليل» إلى أسلاف الشخص الحضرمي. ومع أن هذه العملية لا منافس لها؛ أي إنه إذا ادَّعى أيُّ حضرميٍّ غير قادر على إثبات تبعية نسبه، أو إذا كان هناك شك في أن القبيلة أو العشيرة ليست حضرمية، عندها يتم إجراء مزيد من التحريات. وهذه الطريقة عملية إذا ما أصبح ضرورياً أن أضع استراتيجية أستخدمها أنا بنفسي، وهي خطوة أولى في طريق استكشاف الهويات الحضرمية.

قبل الدخول إلى مزيد من المطالب المؤسَّسة اجتماعياً، فإنني أرغب في تتبُّع العمليات التي تطورت من خلالها علامات الهوية الحضرمية -وأقصد أوراق ثبوت الشخصية وجوازات السفر- عبر السنين. لقد قُسم الجزء الأكبر من حضرموت في القرن التاسع عشر سياسياً بين سلطنتين مستقلتين، هما: دولة القعيطي ودولة الكثيري[٩]، اللتان أصبحتا محميتين مستقلتين عام ١٨٨٨ و١٩١٨م على التوالي. واعتمد الانتماء إلى سلطنة أو أخرى على الهوية القبلية أو العشائرية، ومكان المنشأ؛ لأنه بينما اعترف كثير من زعماء القبائل بسيادة سلطان أو آخر منهما، فإن بعض القبائل كانت لها أراض في كلتا السلطنتين. وهكذا، فإن معايير الانتماء في شكلها الرسمي اعتمدت على الاختيارات، سواء أكانت فردية أم جمعية[١٠].

في أثناء الحرب العالمية الأولى شرع الحاكم القعيطي: السلطان غالب بن عوض في إصدار أوراق هوية «جوازات سفر» لرعاياه الذين طلبوها للسفر. وعلى الرغم من كونهم أفراداً في محمية بريطانية ما يُخولهم الحصول على جوازات سفر بريطانية، إلا أن التقديم للحصول على ذلك الجواز البريطاني لم يكن يتم إلا في عدن، وهي تبعد مئات الكيلومترات؛ ما ثنى معظم الحضارم عن التقدم للحصول عليه. والذين حصلوا على الهوية القعيطية قدموا الأوراق في المكلّا، وهي عاصمة القعيطي[١١]، هذا إلى جانب أن الأوراق كانت محدودة بشكل واضح، فهي تُبيِّنُ الاسم فقط ومهنة حاملها وعمره، ومن ثم، فهي غير كافية للوفاء باحتياجات البيروقراطية وآليات التحكم؛ ما أدى في عام ١٩٣٠م إلى اقتراح تقديم وثيقة معلومات أساسية أكثر تشمل صورة ضوئية للرجال. وبعد نقاش قصير تم ذلك، لكنَّ الوثيقة -وهي شهادة الهوية- ظلت وثيقة هوية، وليست جوازاً رسمياً للسفر، ومع أنه يمكن استخدامها للسفر إلى وجهات لم يكن الجواز مطلوباً فيها، مثل شرقي أفريقيا، فإنها لم تشر إلى أي وصف لحالة حاملها، وأمكن إصدارها لأي ساكن في حضرموت على قدم المساواة، سواء أكان من رعايا الإقليم أم أجنبياً.

في عام ١٩٣٧م وصلت شكاوى من حكومة سنغافورة بأن هناك حضارم يصلون إليها دون حَمْلِ أوراق صحيحة[١٢]، وبما أنه لا يمكن الحصول على تلك «الأوراق الصحيحة» إلا في عدن، فإن هارولد إنجرامز، المندوب السامي البريطاني في المكلّا، اقترح إصدار جوازات سفر كاملة في الدولتين الحضرميتين، وبذا يُسمح للحضارم بالحصول على وثائقهم محلياً. وإضافة إلى تسهيل السفر، فإن جوازات السفر هذه -بخلاف أوراق الهوية القائمة حتى ذلك الوقت- كانت تصدر لرعايا الدولتين الحضرميتين فقط[١٣]. وبُغية دعم مُقْتَرَحِه هذا احتج إنجرامز بأن إصدار مثل تلك الجوازات سيرد على الاتهامات الإيطالية القائلة بأن البريطانيين يحرمون هاتين الدولتين من استقلالهما، وأن هذه العملية سوف تساعد على الاحترام المتبادل للدولتين الحضرميتين. وعقب مناقشات مع الحكومة في عدن -التي عارضت الفكرة ولكن فرضتها لندن- قام إنجرامز بتصميم وطباعة ١٥٠٠ جواز سفر قعيطي و٥٠٠

جواز سفر كثيري. ومعيار صلاحية الحصول على مثل تلك الجوازات يوضح نفسه، فهي تصدر «للرعايا المولودين على أرض الدولة» الذين يمكنهم إثبات هويتهم بإثبات مُصَدَّقٍ عليه. ولكن، يبدو أن هذا النوع من التحقُّق اهتم بهوية صاحب الطلب، وليس بحالته الاجتماعية باعتباره أحد الرعايا، رغم حقيقة أن وضع أبناء المحميات كان خاضعاً للأحكام البريطانية وليس المحلية. ظل العمل بهذه الجوازات سارياً حتى ستينيات القرن الماضي، ومن المفارقات -مع وضع تعليلات إنجرامز في الاعتبار، ورغم الوقت الطويل الذي مضى على انتهاء صلاحيتها- أن تلك الجوازات كانت تُقَدَّمُ بشكل متكرر على أنها دليل على الانتماء إلى بريطانيا، وليست دليلاً على الهوية الحضرمية التي لا تتطلب أي دليل توثيقي، خاصة في غياب دولةٍ حضرميةٍ.

لهذا، فإنه في أثناء سنوات النصف الأول من القرن العشرين وصل الحضارم إلى كينيا باعتبارهم رعايا واحدة من السلطنتين، وأنهم رعايا إحدى المحميات البريطانية، وقد احتفظوا بهذا الوضع حتى استقلال الجنوب العربي عام ١٩٦٧م. ومنذ عشرينيات القرن الماضي كانت جوازات السفر -أو أي شكل آخر لأوراق الهوية- مطلوبة نظرياً، ولكنَّ النُّظم الواجب تطبيقها على الحضارم نادراً ما طُبِّقَتْ، ولم يتم تطبيقها حتى عام ١٩٤٨م عندما تم اعتماد تشريع جديد للجنسية والهجرة في جميع الأراضي البريطانية[١٤] التي طُلِبَ من الحضارم التزام أنظمتها. فرضت هذه الأنظمة استخراج جوازات سفر على الجميع، ولكن حتى ذلك الوقت كان هناك تهاون وتَهَرُّبٌ من ذلك الأمر، وفي أعقاب الاستقلال كان على البريطانيين أن يواجهوا قضية الحضارم المطالبين بالحماية البريطانية، ولكنهم -في الوقت نفسه- لا يحملون أي وثائق على الإطلاق. باختصار، كانت هناك قيود قليلة على تحركات الحضارم في داخل كينيا حتى الستينيات، ورغم أن المتطلبات الرسمية بالنسبة إلى الأفراد كان من ضمنها حَمْلُ جوازات سفر، فإن كثيرين منهم لم يكونوا كذلك، وغالبية من وصلوا إلي هناك قبل الحرب العالمية الثانية لم يحملوها بالتأكيد. وهذا لا يعني أنهم كانوا غير مؤهلين للحصول على مثل تلك الوثائق، ولكنه يعني -ببساطة- أنهم لم يسعوا للحصول عليها، ونتيجة لذلك، فإنه عند البدء في تأسيس وضع رسمي للشعب، ثبت أن هذا التأسيس يحتوي على مشكلات متعددة.

المواطنة الرسمية بعد الاستقلال

المعايير الرسمية للمواطنة في حضرموت أسستها سُلطتان، هما: الحكومة البريطانية التي تتحمل المسؤولية الكاملة للمواطنين تحت حمايتها في أثناء فترة الوصاية، ثم الدولتان الحضرميتان اللتان كان رعاياهما هم هذا الشعب. وبعد الاستقلال الكيني في ديسمبر ١٩٦٣م، أصبح معظم رعايا المحميات البريطانية -الذين كان أغلبهم من رعايا زنجبار لِعِلَّة ولادتهم في محمية كينيا[١٥]- رعايا كينيين بشكل تلقائي. ومعظم أفراد الأقلية الصغيرة الذين لم يحصلوا عليها كانوا حضارم، بسبب أنهم؛ إمّا وُلدوا في حضرموت، أو أنهم وُلدوا في كينيا، ولكن لم يكن أحد من الأبوين مولوداً فيها. وكان مطلوباً في الحالة الأولى أن يتجنس المواليد، وفي الحالة الثانية أن يُسَجَّلَ الأبوان على أنهم مواطنون. وكثير من الحضارم كانوا ليشعرون بالسعادة لو استطاعوا التسجيل، لكنَّ التكلفة المالية أعجزتهم عن ذلك؛ فلكونهم مواطنين من غير دول الكومنولث فإن الرسوم كانت ٤٠٠ شلن، وهي ثمانية أضعاف مبلغ الخمسين شلناً المطلوب من مواطني دول الكومنولث البريطاني، وهو -أيامئذ- مبلغ كبير من المال[١٦].

ولقد ثار جدل حول مزايا حمل الجنسية البريطانية، فقد كان ثمة مخاوف في أعقاب الثورة في زنجبار، كما أن سياساتٍ مناهضةً للعرب تم اتخاذها في الصومال المستقل. وفي مايو ١٩٦٥م انتشرت شائعة في كينيا مفادها أن الحضارم إما أن يستصدروا الجنسية الكينية، أو يغادروا البلاد[١٧]. ورغم ثبوت عدم صحة هذه الشائعة؛ ألا أن زعماء المجتمع الحضرمي طلبوا تشكيل لجنة تتكون من المواطنين الحضارم الوجهاء للتصديق على طلبات الحصول على جوازات سفر للراغبين في الحصول على وثائق من مواطني المحميات. كان الحصول على جواز سفر حضرمي في ذاته عملية طويلة ومرهقة، فإضافة إلى التعطيل الناجم عن العمل الزائد لمواطني المفوضية البريطانية العليا في نيروبي (الذين تحمَّلوا المسؤولية عقب الاستقلال عن إصدار جوازات سفر مواطني المحميات)، فإن معظم الطلبات أُحيل إلى عدن، ومنها إلى المكلّا، وهذه العملية قد تستغرق اثني عشر شهراً. وفي ضوء المخاوف من أن تؤدي الأعداد الضخمة من الطلبات إلى استنزاف الموارد، وأن يتسبب التأخير في

جواز سفر كثيري. ومعيار صلاحية الحصول على مثل تلك الجوازات يوضح نفسه، فهي تصدر «للرعايا المولودين على أرض الدولة» الذين يمكنهم إثبات هويتهم بإثبات مُصَدَّقٍ عليه. ولكن، يبدو أن هذا النوع من التحقُّق اهتم بهوية صاحب الطلب، وليس بحالته الاجتماعية باعتباره أحد الرعايا، رغم حقيقة أن وضع أبناء المحميات كان خاضعاً للأحكام البريطانية وليس المحلية. ظل العمل بهذه الجوازات سارياً حتى ستينيات القرن الماضي، ومن المفارقات -مع وضع تعليلات إنجرامز في الاعتبار، ورغم الوقت الطويل الذي مضى على انتهاء صلاحيتها- أن تلك الجوازات كانت تُقَدَّمُ بشكل متكرر على أنها دليل على الانتماء إلى بريطانيا، وليست دليلاً على الهوية الحضرمية التي لا تتطلب أي دليل توثيقي، خاصة في غياب دولةٍ حضرميةٍ.

لهذا، فإنه في أثناء سنوات النصف الأول من القرن العشرين وصل الحضارم إلى كينيا باعتبارهم رعايا واحدة من السلطنتين، وأنهم رعايا إحدى المحميات البريطانية، وقد احتفظوا بهذا الوضع حتى استقلال الجنوب العربي عام ١٩٦٧م. ومنذ عشرينيات القرن الماضي كانت جوازات السفر -أو أي شكل آخر لأوراق الهوية- مطلوبة نظرياً، ولكنَّ النُّظم الواجب تطبيقها على الحضارم نادراً ما طُبِّقَتْ، ولم يتم تطبيقها حتى عام ١٩٤٨م عندما تم اعتماد تشريع جديد للجنسية والهجرة في جميع الأراضي البريطانية[١٤] التي طُلِبَ من الحضارم التزام أنظمتها. فرضت هذه الأنظمة استخراج جوازات سفر على الجميع، ولكن حتى ذلك الوقت كان هناك تهاون وتَهَرُّبٌ من ذلك الأمر، وفي أعقاب الاستقلال كان على البريطانيين أن يواجهوا قضية الحضارم المطالبين بالحماية البريطانية، ولكنهم -في الوقت نفسه- لا يحملون أي وثائق على الإطلاق. باختصار، كانت هناك قيود قليلة على تحركات الحضارم في داخل كينيا حتى الستينيات، ورغم أن المتطلبات الرسمية بالنسبة إلى الأفراد كان من ضمنها حَمْلُ جوازات سفر، فإن كثيرين منهم لم يكونوا كذلك، وغالبية من وصلوا إلي هناك قبل الحرب العالمية الثانية لم يحملوها بالتأكيد. وهذا لا يعني أنهم كانوا غير مؤهلين للحصول على مثل تلك الوثائق، ولكنه يعني -ببساطة- أنهم لم يسعوا للحصول عليها، ونتيجة لذلك، فإنه عند البدء في تأسيس وضع رسمي للشعب، ثبت أن هذا التأسيس يحتوي على مشكلات متعددة.

المواطنة الرسمية بعد الاستقلال

المعايير الرسمية للمواطنة في حضرموت أسستها سُلطتان، هما: الحكومة البريطانية التي تتحمل المسؤولية الكاملة للمواطنين تحت حمايتها في أثناء فترة الوصاية، ثم الدولتان الحضرميتان اللتان كان رعاياهما هم هذا الشعب. وبعد الاستقلال الكيني في ديسمبر ١٩٦٣م، أصبح معظم رعايا المحميات البريطانية -الذين كان أغلبهم من رعايا زنجبار لِعِلَّة ولادتهم في محمية كينيا[١٥]- رعايا كينيين بشكل تلقائي. ومعظم أفراد الأقلية الصغيرة الذين لم يحصلوا عليها كانوا حضارم، بسبب أنهم؛ إمّا وُلدوا في حضرموت، أو أنهم وُلدوا في كينيا، ولكن لم يكن أحد من الأبوين مولوداً فيها. وكان مطلوباً في الحالة الأولى أن يتجنس المواليد، وفي الحالة الثانية أن يُسَجَّلَ الأبوان على أنهم مواطنون. وكثير من الحضارم كانوا ليشعرون بالسعادة لو استطاعوا التسجيل، لكنَّ التكلفة المالية أعجزتهم عن ذلك؛ فلكونهم مواطنين من غير دول الكومنولث فإن الرسوم كانت ٤٠٠ شلن، وهي ثمانية أضعاف مبلغ الخمسين شلناً المطلوب من مواطني دول الكومنولث البريطاني، وهو -أيامئذ- مبلغ كبير من المال[١٦].

ولقد ثار جدل حول مزايا حمل الجنسية البريطانية، فقد كان ثمة مخاوف في أعقاب الثورة في زنجبار، كما أن سياساتٍ مناهضةً للعرب تم اتخاذها في الصومال المستقل. وفي مايو ١٩٦٥م انتشرت شائعة في كينيا مفادها أن الحضارم إما أن يستصدروا الجنسية الكينية، أو يغادروا البلاد[١٧]. ورغم ثبوت عدم صحة هذه الشائعة؛ ألا أن زعماء المجتمع الحضرمي طلبوا تشكيل لجنة تتكون من المواطنين الحضارم الوجهاء للتصديق على طلبات الحصول على جوازات سفر للراغبين في الحصول على وثائق من مواطني المحميات. كان الحصول على جواز سفر حضرمي في ذاته عملية طويلة ومرهقة، فإضافة إلى التعطيل الناجم عن العمل الزائد لمواطني المفوضية البريطانية العليا في نيروبي (الذين تحمَّلوا المسؤولية عقب الاستقلال عن إصدار جوازات سفر مواطني المحميات)، فإن معظم الطلبات أُحيل إلى عدن، ومنها إلى المكلّا، وهذه العملية قد تستغرق اثني عشر شهراً. وفي ضوء المخاوف من أن تؤدي الأعداد الضخمة من الطلبات إلى استنزاف الموارد، وأن يتسبب التأخير في

اندلاع احتجاجات، فإن الحكومة البريطانية نظرت إلى مقترحات الجالية الحضرمية بإيجابية؛ فقد اقترح كُلٌّ من أحمد العطاس -وهو وكيل وزارة في سلطنة الكثيري، وكان له الدور نفسه في جدة عام ١٩٥٥م-، وسالم محمد بلعلاء -وهو عضو في المجلس الوطني الكيني، ومن أصل قعيطي-، أن يتم فتح مكتب رسمي للجوازات في كينيا، ولقي هذا المقترح استحسان حكومة القعيطي في المكلا[١٨].

بداية، تمت الموافقة على أن تقوم الرابطة الحضرمية لشرق أفريقيا -وهي جمعية مجتمعية محلية- بالمصادقة على هُويات الأفراد واستحقاقهم الانتماء إلى دولة القعيطي، ولم يكن البريطانيون ولا القعيطي سعداء بهذا القرار، وسالم بلعلاء نفسه -وهو مواطن كيني وعضو البرلمان- كان واحداً من زعماء الرابطة، وكان ثمة مخاطرة أن يُستَدعى أعضاء الرابطة للقيام بدور إداري صرف قد يؤدي إلى تسييس ذلك النشاط الذي من المؤكد أن يثير اعتراضات الحكومة الكينية الجديدة. وأبعد من ذلك، هناك حقيقة تؤكد أن أعضاء الرابطة لم يكونوا جميعهم حضارم، فقد ضمت عضوية الرابطة يمنيين ومواطنين من الجنوب العربي، وذلك يعني أن جوازات السفر قد تصدر لأناس ليس من حقهم الحصول عليها. وتَقَرَّر في النهاية أن لا تظلَّ القراراتُ الخاصة بمنح الجوازات البريطانية في يد جمعية مجتمعية، ومن ثم؛ أرسلت حكومة القعيطي ضابط الهجرة عيسى مُسَلَّم بلعلاء[١٩] ليعمل ضابط جوازات مدة مؤقتة، وسيكون في مقدوره أن يستدعي الرابطة بصفة استشارية، كما فعل الشيء نفسه في جدة، ولكنَّ القرار في النهاية يكون قراره. كما أن إجراءات مشابهة قامت بها دولة الكثيري، واقتُرح أساساً تعيين رجل أعمال من مومباسا، هو عبدالله بن سعيد زُبيدي، ولكن لأسباب مشابهة أيضاً أُرسل ضابط جوازات يُدعى حسين الحَبْشِي[٢٠].

في كلتا الحالتين، فإن القرارات الخاصة بالانتساب إلى الهوية الحضرمية عمل عليها ممثلو الدولتين الحضرميتين وأعضاء من الجالية الحضرمية في المهجر في كينيا، وهي توليفة من الجانبين الرسمي والمحلي. وقد أمضى ضابطا الجوازات ما يزيد على السنة في كينيا، تم خلالها إصدار قرابة خمسة آلاف جواز سفر قعيطي، وألف جواز سفر كثيري.

هذه المحاولات من الهوية الاجتماعية الثقافية الحضرمية للتصالح مع مفاهيم رسمية للهوية -كما تتطلبها الهوية البريطانية بصفة خاصة، والنظام العالمي المتصل بشكل متزايد للدول القومية وأنظمة مواطنتها بصفة عامة- أدت إلى شيوع بعض الغموض. وبينما تنتظر إصدار الجوازات الضرورية، قامت الحكومة الكثيرية في سيئون -على سبيل المثال- بتفويض الحكومة البريطانية بمنح تأشيرات لكل حضرمي كثيري مِمَّن لا يحملون الجنسية الحضرمية الكثيرية، دون الإحالة إلى سيئون[٢١]. وكما لحظ المندوب السامي البريطاني في المكلّا، في خطاب مُوَجَّه إلى نيروبي، فإن الكثيريين تمنوا أن يتخلصوا من المضايقات التي تُوْجِبُ على الحضارم الحصول على تأشيرات للدخول إلى موطنهم[٢٢]، ولم يتوفَّر مقترح حول كيفية تعريف الحضرمي. كما قامت دولة القعيطي بعمل ترتيبات مماثلة للمرور عبر عدن، رغم أن إدارة الهجرة في عدن طالبت المسافرين بتقديم خطاب موثق ينص على أن ذلك الشخص -هو أو والده- مولود في حضرموت ومن دولة القعيطي[٢٣].

يشير هذا التعريف إلى الفوارق في معايير المواطنة، فقد كان ذلك متعارضاً مع التعليمات التي يمكن أن تصل فيما بعد من بلعلاء -من حكومة القعيطي- التي تفيد أنه يجب أن «يُعْتَبَرَ مواطناً من دولة القعيطي كُلُّ عربيٍّ يمكن أن يثبت انتسابه إلى أحد الأجداد المولودين في دولة القعيطي. ويصدر عند تقديم الطلب جواز سفر قعيطي لأي شخص من أصل قعيطي، شريطة ألا يكون الشخص المعنيُّ حاملاً لأي جواز ساري المفعول أصدرته سلطة حكومة أخرى»[٢٤]. وما دام الموضوع يمس البريطانيين، فقد باتت هذه التعليمات مصدر قلق سيُفضي -فيما بعد- إلى إحداث كثير من خيبة الأمل لديهم[٢٥]. في المقام الأول: فإن وضع مواطني المحميات البريطانية يمكن أن ينتقل إلى الجيل الأول المولود خارج المحمية، وكانت التعليمات الخاصة بإصدار جوازات للأحفاد مخالفةً لقانون الجنسية البريطانية. وثانياً: بدا أن التعليمات لا تأبه بقوانين الجنسية أيّاً كانت، وظهر أنها تمهد الطريق لدولة القعيطي كي تُصْدِرَ جوازات السفر الخاصة بمواطني المحميات البريطانية للمواطنين الكينيين، بغض النظر عمّا إذا كانوا مواطنين من المحميات البريطانية أم لا.

عقب الاستقلال أصدرت كينيا -شأنها في ذلك شأن أراضٍ أخرى في شرقي آسيا- تشريعاً للمواطنة لا يسمح بازدواج الجنسية. وعلى أية حال، فإن الجنسية المزدوجة معروفة بتعقيدها إلى درجة يصعب معها إصدار تشريع ضدها، فلا تستطيع أيُّ دولة أن تنزع من شخصٍ ما جنسيةً يحملها من دولة أخرى. بمعنى أن مصادرة الجوازات التي تقوم بها بعض السلطات ليست لها أي تأثير على جنسيةٍ ما من جنسية أخرى، ففي معظم الحالات (وليس جميعها - انظر أسفل)، فإن هذا حلٌّ غير عمليٍّ جزئيّاً؛ لأن كثيراً من الدول أيضاً تجعل الأمر صعباً، إن لم يكن مستحيلاً، وعلى مواطنيها أن يلتزموا تلك المطالب، وكينيا نفسها واحدة من تلك الدول؛ ولهذا يتم غض الطرف، وبشكل رسمي في بعض الأحيان.

كانت هذه حالة الحضارم، فوضعُ مواطني المحميات البريطانية لم يكن ممكناً التخلي عنه، وتحت (القسم ١٢) من الدستور الكيني وُضِعَتْ فقرةٌ للراغبين في الحصول على الجنسية الكينية، لكنهم ليسوا قادرين على التخلي عن جنسيات دول أخرى، كما ظلوا كذلك من مواطني المحميات البريطانية، ولهذا فإن كثيراً من الحضارم تقدموا للتسجيل على أنهم مواطنون كينيون، خاصة حين وُجِدَ تَخَوُّفٌ -ثبت أخيراً أن لا أساس له- من أنَّ حقوق تملُّك عقار أو القيام بأعمال قد يكون مقصوراً على الكينيين فقط.

في عام ١٩٦٧م، عند استقلال الجنوب العربي باتت هذه القضايا صورية عندما أصبح جميع مواطني المحميات البريطانية الحضارم مواطنين في جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية. ومن الناحية العملية فإن عدداً صغيراً جدّاً من الحضارم الكينيين طلبوا الحصول على جنسية جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية وجواز سفرها؛ فمعظمهم كان لديه اهتمام ضئيل وفرصة أقل ليفعلوا ذلك[٢٦]، مفضلين -بدلاً من ذلك- الجنسية الكينية. يجب ملاحظة أنهم فقدوا وضعهم باعتبارهم؛ إما رعايا الكثيري أو القعيطي، حيث إن هاتين الدولتين ضُمَّتا بالقوة إلى جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية؛ ولهذا، وُجِدَتْ فترةٌ من عام ١٩٦٧م وحتى توحيد اليَمَنَيْنِ عام ١٩٩٠م، كان فيها معظم الحضارم في كينيا يحملون جوازات سفر كينية فقط، رغم

كونهم مخولين حمل جوازات جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية. وفي أعقاب انهيار النظام الاشتراكي في الجنوب العربي وتوحيد اليَمَنَيْن عام ١٩٩٠م، أصبح السفر إلى اليمن أمراً مقبولاً أكثر، كما أنه أسهل، ولأن أعداداً متزايدة من الحضارم جددوا روابطهم بالوطن، وتقدموا بطلبات للحصول على جواز سفره. وسوف أعود بعد إلى الهويات اليمنية بعد التوحيد، ولكنْ، أنتقل الآن إلى دراسة الملامح الاجتماعية الخاصة بالانتماء والهوية في كينيا.

الحضارم بوصفهم «حضارم»

يُشكِّل الحضارم في كينيا جالية يمكن تحديدها جيداً. فبينما كثير من الكينيين، خاصة من هم «داخل البلاد»، قد لا يُفَرِّقُون بين الحضارم والآخرين من أصول عربية؛ فإن أغلب الفاعلين المنغمسين في الساحل يعرفون الحضرمي المُمَيَّزَ على أنه صاحب هوية يمنية[٢٧]. وبينما يوجد -كما أشرت- جانبٌ غائبٌ في دراستي، فإن هناك -أيضاً- اعترافاً بهويات الشعب. فعندما وصلتُ في أول زيارة لي إلى مومباسا، في سعيي إلى الحضارم، استفدتُ من خدمات ابن عمٍّ صديقٍ لي من زنجبار. وعلى مدار أسبوع كامل زرنا حضارم في المدينة، وبعد يومين سألت مرافقي: كيف استطاع معرفة أن كل هؤلاء الناس حضارم؟ فأجاب: «كل واحد يعرف. مومباسا صغيرة جدّاً، وكل واحد يعرف الآخر». «كل واحد» تعبير نسبي بالطبع، ومع ذلك، فبينما المهاجرون حديثو العهد في مومباسا قد يكونون أقل أُلفة مع هويات المقيمين لفترة أطول، فإن هذه هي الطبيعة الحركية للشبكات الحضرية، حتى في مدينة يبلغ تعداد سكانها مليوناً. فمن الممكن ادِّعاءُ معرفة «شيء ما» عن «كل واحد»، وهذا صحيح فيما يخص العائلات الحضرمية الأكثر نجاحاً، الذين لديهم أعمال واسعة، ولهم سُمعة بوصفهم علماء دين، أو تُسَمَّى بعض المباني والشوارع بأسمائهم في بعض الحالات. لكنَّ الحضارم الأقل شهرة، هم جزء من مثل تلك الشبكات، ومرافقي نفسه -الذي لم يكن حضرمياً-، عرف المكان الذي أمكن أن أجد فيه شخصاً قابلته في حضرموت منذ سنوات مضت، وهو لم يكن شخصاً بارزاً بصفة خاصة، والأسماء

بطبيعة الحال علامات بارزة، ولكنَّ اعتياد الأسماء الحضرمية، وخاصة القدرة على تمييز اسمٍ ما من بقية الأسماء العربية الأخرى، يظل مطلباً ضرورياً لتحديد شخصية الحضرمي. وعلى الرغم من -وربما يكون بسبب- أن عدد السكان من أصل عُماني أقل مما هم عليه في زنجبار، فإنني في مومباسا لم يُقَدِّم لي أيٌّ من جلسائي عُمانياً واحداً أخطأ في تقديمه على أنه حضرمي.

وبطبيعة الحال، يوجد عمق مؤقت له معنى في الجالية الحضرمية، فكل من المصادر المكتوبة أو تقاليد المشافهة تؤكد وفود المهاجرين من جنوبي الجزيرة العربية -ليسوا بالضرورة حضارم- على الساحل الشرق أفريقي، ويعود ذلك إلى تاريخ يصل إلى بدايات الألفية الأولى، وبشكل أكثر تحديداً، فإن علم الأنساب يؤرخ لوصول الحضارم -خاصة الأشراف منهم، وهم نسل النبي [صلى الله عليه وسلم] - إلى فترة صدر الإسلام، وأدى هذا إلى وجود جالية ذات طبيعة خاصة.

قال أحد العارفين: «يوجد أربعة قطاعات مختلفة من الحضارم: الذين فقدوا سلسلة نسبهم، وبالتالي فقدوا هويتهم، وكل ما بقي لديهم هو الاسم القبيلي. ثم هؤلاء الذين احتفظوا بنسبهم، وقد يعرفون مكان قبور أجدادهم، لكنهم، رغم احتفاظهم بروابط ثقافية واجتماعية، فإنه ليس لديهم روابط قرابة محددة. والقطاع الثالث أولئك الذين يعرفون أن لهم أُسَراً هناك، ولكنهم -هم أنفسهم- لم يزوروا أرض الوطن على الإطلاق. وأخيراً، هؤلاء الذين لم تزل لهم روابط، الذين يزورون عائلاتهم في حضرموت ويتحدثون العربية في بيوتهم». وأضاف الراوي بشكل مؤثر: أن ممثلي هذه القطاعات الأربعة موجودون في مومباسا، وأنهم جميعاً يعرفون بعضهم بعضاً.

يوحي هذا أن أفراد القطاع الأول -رغم ما قاله للتو- لم يفقدوا هويتهم بالكامل. ومع ذلك، فإن جملته تمثل أهمية نسبية تتوافق مع سلسلة من الممارسات الاجتماعية والعلامات الثقافية. قد يبدو من المقبول -بشكل معقول- ألّا يتحدثوا العربية بعد الآن، أو يزوروا حضرموت. ثمة قطاع واحد يفي بهذه الشروط كي يطالب بالهوية الحضرمية أو يتوافق معها، في حين أنه إذا ما فقد الواحد منهم نَسَبَهُ- ما يعني أنه فقد هويته- فإن الفرد منهم لم يزل يُعْرَفُ بأنه حضرمي. وحتى لو أُفرغت «الحضرمية» من معناها من

خلال غياب النَّسَب، فإن الاحتفاظ بالاسم القبيلي قد يُجْدي باعتباره أساساً لإعادة بناء الهوية. ومن ثم؛ فإن الهويات معلومات مشتركة يتم ممارستها من خلال العلاقات، ومن خلال السلوك، ومن خلال الملبس والممارسات الثقافية، وتُعَزِّزُها السمعة. هذه الممارسات غالباً ما تُسْتَحضَر بشكل صريح: «هناك الملابس، فنحن نلبس الفوطة في البيت وعند النوم، وهناك الطعام، مثل البوكو بوكو، رغم أن أحداً لم يعد يطبخ هذه الأكلة في البيت، ولكن يوجد مطعمان يمكن أن نتناولها فيهما». فالملبس والطعام علاقتان ثقافيتان معياريتان واضحتان، يتم الاستشهاد بهما بشكل واسع، ومن السهل رؤيتهما، ومن ثم؛ يمكن التحقُّق منهما، وأن يُحقِّقا أيضاً مسعى معيناً.

تتم ممارسة بعض تلك الأمور غالباً أكثر من أمور أخرى: فلبس الفوطة في البيت ممارسة لا جهد فيها نسبيّاً، كما أن الذهاب إلى المطعم لتناول البوكو بوكو قد يكون حدثاً قليل التكرار، وإضافة إلى ذلك، فإن إعلان القدرة الكامنة لمثل تلك الممارسات يشير إلى طبيعة العلاقات الثقافية، فالواحد منهم لا يحتاج فعليّاً إلى الذهاب إلى المطعم، هو يحتاج فقط إلى أن يكون على وعيٍ بأنه موجود، وأن يُسْتَشْهَدَ به عند عالِم الأنثروبولوجيا الذي يقوم بالبحث.

ثمة شبكات أعمال أوسع تدعم الترابط الاجتماعي، كما أن تجمُّعات الأفراد مهمة. وقد أشار من زودني بالمعلومات إلى مجلس يومي يعقده محمد باوزير، وهو عضو بارز في مجتمع مومباسا؛ حيث يُدعى الضيوف إلى الغداء، ثم يتبع ذلك جلسة مضغ القات. والمجلس مفتوح للجميع، لكنَّ الحضارم يتم الترحيب بهم بصفة خاصة، كما أن حضورهم يكون مميزاً. يشابه ذلك وجود تجمعات أخرى يُلحظ فيها أنها أقل حضرمية، لكنها تعمل أيضاً على أنها تفاعلات تلتف حولها الهويات. وفي أثناء مكوثي في مومباسا، دعاني أحد الحضارم لأنضم إليهم في جلسة يمضغون فيها القات، وهم يجتمعون كل يوم بعد الظهيرة في دار قديمة للسينما. وقد قبلتُ الدعوة، وعندما تحدثت إلى آخرين عن بحثي أدركت أن معظمهم أيضاً كانوا «حضارم» أو على الأقل يدَّعُون الهوية الحضرمية. وهذا لا يوحي أن هذه المجموعة قد اجتمعت لأنهم حضارم، أو أن اللقاء كان جزءاً من استراتيجية «كونك حضرميّاً»، ولكن

الأحرى أن التفاعلات الاجتماعية -سواء أكانت هنا أم في مكان آخر- كانت تتولى جمعهم معاً من خلال الانغماس في شبكات اجتماعية أُنشئت على أنها حضرمية بطرائق متعددة عززت تبادلياً تلك الشبكات بعينها[٢٨].

يوجد -كما توحي أهمية علم الأنساب- تركيز على العائلة، «الأولوية تكون للعائلة، وتلك هي الأهم، كما أن الزواج من العائلة يقويها». وهذا النوع من الملاحظة أُخذ بشكل سلبي: «كل شيء يدور حول المال والاقتصاد»، كما قال أحدهم. وقد يكون أيضاً سبباً في أنهم يتزوجون من العائلة نفسها حتى يظل الأغنياء معاً. وأضاف آخر: «توجد ثقة قليلة بين العائلات. كل الأمور تدور حول المال، ولا شيء له علاقة بالدين». وعلى كُلٍّ، فمع أن الحضارم بنوا سمعةً أنهم يساعدون بعضهم بعضاً، فإن التدقيق في ممارسات أعمال الحضارم في الفترة الاستعمارية يكشف أنهم مارسوا بعض التمييز فيما يخص الذين مدوا إليهم يد العون في شرقي أفريقيا، وأن الأعمام والأخوال وأبناء الإخوة، والعائلة والقبيلة جميعهم قد استفادوا. أما الآخرون فهم أقل استفادة، وأما الذين انتهى بهم المطاف إلى العمل مع حضارم ليسوا أقاربهم، فغالباً ما تم استغلالهم بشكل بشع، حيث كانوا يعملون لساعات طويلة، ولسبعة أيام أسبوعيّاً، إلى أن يحين الوقت الذي يجمعون فيه مبلغاً كافياً من المال يُمَكِّنهم من إقامة مشروعهم الخاص، ومع توافر الشروط، فإن الدافع إلى فعل ذلك كان قويّاً جدّاً.

وفي المحصلة، فإن الحضارم في كينيا كانوا ناجحين، سواء أكان ذلك من خلال أداء واجب ديني أو الإيثار؛ ذلك أن عدداً منهم مَوَّل أعمالاً خيرية. فمحمد باوزير -الذي ذكرته من قبل- أوقف وديعة لم تقم بتمويل المشاريع في حضرموت فحسب؛ بل إنها شادت مدارس في مومباسا أيضاً، واحدة منها يديرها الأزهر الشريف. كما أنها مَوَّلت بناء مساجد في السودان وإندونيسيا وتنزانيا، كما ترسل أموالاً إلى الجاليات الحضرمية في المهجر، خاصة في جيبوتي، والأرباح من المدارس يتم إعادة تدويرها من خلال وقف يُمَوِّل الصحة والتعليم. وإذا ما كان الهدف أن يكون الحضارم هم المستفيدين تحديداً من هذه المبادرات، فإن الآخرين

من غير الحضارم لا يُحْرَمُون؛ ولهذا، فإن هوية باوزير الحضرمية تعززت بدقة من خلال توسيع أنشطته إلى ما وراء الجالية الحضرمية.

إذا كان هناك وازع ديني وراء عدد من الأنشطة، مثل بناء المساجد، فإن هناك عنصراً عالمياً، هو أن الحضارم يسافرون. فهم يتنقلون بين أماكن مختلفة في المهجر الحضرمي، تماماً كما يسافرون إلى حضرموت، وكما يسافرون إلى أرض الوطن لزيارة القبور. وهم يسافرون إلى لامو من أجل المولد، ويسافرون لزيارة قبر النبي هود في شرق حضرموت، وهو محفل سنوي يتم في شهر شعبان من كل عام. وفي عام ٢٠١١م، وبمناسبة مرور مئة عام على وفاة الفقيه علي بن محمد الحبشي، دعا الحبيب علي الجفري -وهو عالم ديني معروف- ثلاثين موفداً من كينيا لحضور الاحتفالات. كما أن الطلاب يسافرون إلى الكليات الدينية في حضرموت، وخاصة دار المصطفى في تريم، ويلتقون الطلاب الحضارم في المعاهد الدينية في أماكن أخرى. وجميع هذه الأنشطة تساعد في تعزيز الهويات الحضرمية عبر المهجر، وهؤلاء الذين يسافرون يعودون إلى كينيا بإحساس متجدد بالهوية.

وكما أشرت قبلاً، فإن هذه الهوية تعتمد على الأنساب، والأنساب مهمة بصفة خاصة عند السادة[٢٩]. «هناك كتاب في تريم يقوم عليه منصب جمال الليل»، كما قال أحمد بن صُمَيْت بدوي كبير العائلة الخادمة لمسجد الرياض في لامو:

> التي تحتفظ بسجلٍّ لكل أفراد العائلة، حتى الذين في المنفى. ففي أول مرة ذهبتُ إلى هناك وجدت اسمي قد سُجِّلَ في ذلك الحين في الكتاب، لذا فإن كل ما كان عليَّ فعله أن أُدَوِّنَ أسماء أطفالي. وقد ذهب الشيخ أبو بكر سالم -وهو جدي- وسَجَّلَ، كما أن عمي ذهب إلى هناك وسَجَّلَ.

تحافظ الزيارات المتكررة من الأفراد إلى الوطن الأم على تجديد هذه الأنساب. وبعض العائلات تحتفظ بها مطبوعةً ومُوَزَّعةً على بقية أفراد العائلة في المهجر، بينما العائلات الأكثر شهرة، مثل السقاف، تُصْدِرُ كتيبات الهوية مع شجرة النَّسَب كاملةً، مُوثقةً من حفظة قاعدة بيانات النَّسَب المركزية، وهي، في هذه الحالة محفوظة في سنغافورة، التي تعيدنا -في معنى من المعاني- إلى جوازات السفر؛ لأن هذه عملية

دائرية، فالأنساب تمهد الطريق إلى العودة من خلال الرجوع إلى تأسيس الهوية، وتوفير اتجاهات واقعية فيما يخص المكان الذي تتوجه إليه، والشخص الذي تريد أن تراه. وتبادلياً، فإن العودة تسمح للأشخاص أن يُحَدِّثُوا أنسابهم، مستكملين الدائرة بذلك. وهذه الأنساب، هي التي تمثل الأساس لنسبة الهوية أيضاً؛ ليس فقط استجابة لرغبة دولة القعيطي في أن تُصْدِرَ جوازات سفر «لأشخاص من أصل قعيطي»، أو في تعليمات كثيرية لإصدار تأشيرات «لكل حضرمي (كثيري) يحمل جنسية غير حضرمية (كثيرية)»، ولكن في الممارسة المعاصرة في جمهورية اليمن، وقبل إجراء المزيد من البحث في هذا الموضوع، رغم أنني أود التعمُّق أكثر في الهويات الحضرمية الكينية.

الحضارم بوصفهم كينيين، والحضارم بوصفهم يمنيين

«يمكن أن تكون حضرمياً وكينياً معاً، وليس عليك أن تختار، فنحن فخورون بأجدادنا كونهم حضارم». هذا النوع من الإعلان معياريٌّ بين الكينيين من أصل حضرمي، وهو إما مسبوق أو متبوع باستطراد على جانب الشخصية العالمية لمومباسا تحديداً، والساحل بصفة عامة. «يوجد هنا خليط كبير، هناك الآسيويون، والهنود، والصينيون، والعرب، والعُمانيون، واليمنيون، وأناس من جميع البلاد، لكنك لا تزال كينياً». الملاحظ -بصفة خاصة- حول هذا البيان (وبيانات أخرى من النوع نفسه) أنه لا توجد إشارة إلى «الأفريقيين»: كيكويو Kikuyu، وماساي Maasai، ولوو Luo. فجميعهم غائبون عن أوصاف الهويات الساحلية، لأنهم -ببساطة شديدة- لا يُنْظَرُ إليهم على أنهم شعب ساحلي؛ ففي هذا الخطاب يكون الساحل جزءاً من عالم المحيط الهندي، بدلاً من الأفريقي.

هذا ليس جديداً. إنها نظرة عالمية مشابهة جدّاً للتوجُّهات الأولى عن السواحيلي باعتباره عربياً، وليس أفريقياً[٣٠]. وفي خطاب إلى وزير خارجية المستعمرات بتاريخ ١٤ ديسمبر ١٩٥٩م، أكَّد ممثلو عرب الساحل (من أصل حضرمي وعُماني) الشخصيةَ العربيةَ للمحمية الساحلية الكينية، وأثرية الحضور العربي على الساحل. وحسب رأي الكُتَّاب، فإن العرب كانوا يبحرون في الإقليم في بواكير التقويم

المسيحي، وأول حضور عربي مُسجل يعود إلى عام ٦٨٤م، وبموجب اتفاقية ١٨٩٥م، «اعتُبرت المحميةُ دولةً عربيةً ذات سيادة عربية، وغالبية الأفارقة الذين يعيشون في الوقت الحاضر في المحمية حديثو الوصول، إذ لا يتجاوز وصولهم السنوات العشر الماضية».

هذا الخطاب سيكون مألوفاً لأي شخص عمل في شرقي أفريقيا الساحلية، ومهتم بصفة خاصة بكينيا، مع ظهور المنظمة الانفصالية للمجلس الجمهوري في مومباسا والاحتجاجات التي اندلعت بسبب مشروع ميناء لامو Lamu Port. من ناحية، فإن المطالب القائلة بأن السكان الساحليين هم من أصل عربي، وقد تم تعريفهم بشتى الطرق، ولكنهم -بصفة خاصة- من ناحية الصفات الفيزيائية والبيوكيميائية وبالاسم، لا ينتمون، فهم دخلاء مهاجرون، وهم ليسوا أفارقة -والانتماء هنا يُعَرَّفُ مكانياً-، فعلى الجانب الآخر تُوجد تعريفات للانتماء تعتمد على مطالب تتعلق بالأقدمية، وأبناء البلاد الأصليين، والجملة الخلافية: «كنا هنا أولاً». لكنَّ هذه المقاربة لها بُعْدٌ مكانيٌّ: أين كان مكانك أولاً؟ وغالباً ما تُطرح بشكل واضح إلى حدٍّ ما؛ لذا فإن أحد مصادري أبلغني بأنه: «قبل الاستقلال ما كنت ترى هؤلاء السود هنا. أما الآن فإن مومباسا تعجُّ بهم». في هذا المكان الخاص (الساحل)، «نحن كنا هنا أولاً». يتوسع هذا الخطاب في بعض الأحيان ليشمل كينيا بصفة عامة، وفي حادثة مشهورة في تسعينيات القرن الماضي، نُزعت الجنسية الكينية من الشيخ خالد بلعلاء[٣١]، زعيم الحزب الإسلامي في كينيا، عندما انتهت صلاحية جواز سفره في أثناء وجوده في ألمانيا. ادَّعت الحكومة الكينية أنه يمني، وفي النهاية تم حل القضية. بعد سنوات طويلة -هكذا تحكى القصة- قابل الشيخ خالد رئيس وزراء كينيا المحتمل رايلا أودينجا Raila Odinga في نيروبي، فقام الأول بإخراج أوراقه من جيبه، بما في ذلك شهادة ميلاد جَدِّه، وعلى الملأ أعلن براءته من جنسيته الكينية، واتهم أودينجا، قائلاً: «أنت على أية حال سوداني!»[٣٢]. ويسرد جيريمي بريستهولت Jeremy Prestholdt حديثاً مشابهاً تبُودل بين عبد لاهي ناصر وتوم إمبويا[٣٣] Tom Mboya. ومثل تلك الاتهامات

المتبادلة شائع الحدوث، وهي تستدعى خطاب «الأرض بلا أهل» للتمييز العنصري في جنوب أفريقيا (أبارتايد Apartheid)، حيث تستجيب مجموعة لنضالات سكانها الأصليين بتحدي السكان الأصليين لبلد آخر.

ويظهر الاختلاف بين قاعدتي الانتماء المكاني والزماني من خلال الطرق المتبعة لتحديد أساس قانوني للمطالبة بالجنسية، وهما اثنتان: حق التراب Jus Soli[٣٤]، وحق الدم Jus Sanguinis[٣٥]. وفي عام ١٩٦٣م أصبح أي فرد مولود على الأراضي الكينية وأحد أبويه -على الأقل- مولود في كينيا: كينيّاً، لكنَّ دستور ١٩٦٣م، وكذلك دستور ٢٠١٠م، منحا الجنسية لكل من يُولد لمواطن كيني أو لمواطنة كينية. وهكذا، ينتقل التركيز من حق التراب إلى حق الدم. فالولادة في كينيا لا تمنح الجنسية تلقائيّاً، وهذا يتحرك في اتجاه أقرب نحو قانون الجنسية اليمنية الذي يمنح الجنسية بالانتساب فقط، رغم أنه مُعترَفٌ به بشكل واسع، وهو أنك إذا طالبتَ بتبعيةٍ مكانيةٍ فذلك يجعل الأمر أكثر سهولة من أن تطالب بتبعية اجتماعية، ومن ثم تبعية قانونية. ومنذ سنوات مضت أطلعني رجل من سيئون على قصة حياته: فلأنه وُلد في حضرموت، فقد عمل في تجارة الملح في شبوة عندما كان صبيّاً، ثم سافر ليبحث عن فرصته في كينيا عندما بلغ الخامسة عشرة، وأمضى الجزء الأكبر من حياته بالغاً في كينيا، قبل أن يعود أخيراً ليتقاعد في حضرموت. وقد أراني حينها جواز سفره الكيني، الذي يفيد أنه وُلد في نيروبي، وقال: «هذا يجعل الأمر أسهل».

الحضارم قد يكونون يمنيين أيضاً. وتعكس عملية كتابة الحقائق على الورق -وتخلق- حقائق على الأرض؛ فالرجل الذي زعم أنه وُلد في نيروبي كان يعزز مطلبه بالهوية بوصفه كينيّاً، والحكومة التي تُصدر جوازات سفر «للحضارم» تعترف بمطالبهم بالهوية التي هي مغروسة فيهم اجتماعيّاً. أما اليوم، فلم يعد تسجيل الهوية الحضرمية موجوداً رسميّاً. وبما أنهم استمتعوا بذلك على الورق، فإن كلمة «حضرمي» أصبحت تعني قطاعاً، أو مجتمعاً عِرْقيّاً، في أحد معانيها، وتلك ميزة لهم؛ إذ يستطيعون المطالبة بأن يصبحوا حضارم (وليس كيكويو)، وكينيين (وليس يمنيين)، إذا لم يكونوا -بالطبع- مواطنين يمنيين.

من السهل المطالبة بالجنسية اليمنية للمخولين حَقَّ الحصول عليها. فوفق قانون الجنسية اليمنية لعام ١٩٩٠م، وكما عُدِّل عام ١٩٩٤م، وإضافة إلى الحقوق المتعارف عليها جيداً في حق الجنسية بالنسب، فإن الجنسية اليمنية مُنحت لمهاجرين شرط:

«ألاَّ يحلَّ انقطاعٌ بين الفرع والوطن لأكثر من خمسين عاماً ميلادية. وألاَّ يزيد البعد في درجة القرابة عن الأصل المغادر لليمن لأكثر من جَدِّه لأبيه»[٣٦].

عَملياً، وفي ضوء نقص الدليل الموثق فيما يخص تواريخ رحيل المهاجرين من اليمن، فأي حضرمي له روابط قبلية (اسم قبيلة، أو نِسْبةٌ) تصبح لديه أسباب معقولة للمطالبة بالجنسية[٣٧]. وتستدعي العملية سنداً من شاهدين اثنين، ومصادقة شيخ القرية في موطن الشخص المعنيِّ، بعد ذلك يمكن إصدار بطاقة الهوية التي يمكنه استخدامها عندئذ للتقدم بطلب جواز سفر. ورغم أن أهمية النسب إلى قبيلة أو عائلة هي الأعلى، فإن رضا الشيخ يُعَوَّلُ عليه كثيراً، ولكنهم يستطيعون أن يقولوا على أية حال: إنه بمجرد أن ينظروا إليك فإنهم يعرفون إذا كنت يمنيّاً أم لا، حسبما قال لي أحد مصادري. ولكن، كما اقترحتُ آنفاً، ورغم حرفية القانون، فإن تلك المصادر تؤكد أنه لا يوجد حَدٌّ، أو قيود على عمق النسبة، فإذا ما أصبح إنسان حضرميّاً، فإنه يظل على الدوام حضرميّاً، وبالإيحاء، فإن هذا يعمل بشكلين: «أنا حضرمي، ورغم ذلك أنا أحمل جواز سفر كيني. نحن عالميون (كوزموبلوتانيون) جدّاً».

***

إذن، ما معنى أن تكون حضرميّاً في كينيا؟ ولماذا يحتفظ الحضارم بهاتين الهويتين؟ السؤال يظل قائماً أكثر في سياق حركيات سياسات الهوية الساحلية الكينية، بينما الاتهامات بكونك أجنبيّاً يتم تداولها داخل كينيا. فالحضارم في بعض المناسبات نُظِر إليهم على أنهم «آخَرُ» بهذه الطريقة[٣٨]، وبطبيعة الحال يصبحون «آخَرَ» في عيون الكينيين أنفسهم سكان الداخل الذين ينظرون إلى كل سكان الساحل من أصل «عربي» على أنهم أجانب[٣٩]. وبشكل واضح، فإن الجوانب الإيجابية للهوية الحضرمية لا بد أن تجُبَّ الجوانب السلبية فيها.

الهوية تخدم عدداً من الأغراض، وقد تميزت -بشكل واسع- ثلاثة قطاعات من

ممارسة الهوية: الوظيفية، والرمزية، والمؤثرة. أما الهويات الوظيفية فربما تكون لها علاقة بادعاء الهوية الحضرمية. وجوازات السفر وأوراق الهوية لها وظيفة حقيقية، ولكن، في هذه الحالة المحددة -وفي غياب هويات حضرمية رسمية (أو مدنية)- فإن جواز السفر اليمني يصبح ذا أهمية ضئيلة في كينيا، أو أي مكان آخر في شرقي أفريقيا. لذلك، وحتى يمكن السفر بجواز يمني بشكل مباشر في الأجواء السياسية الراهنة، فإنه يُطْلَبُ من اليمنيين الحصول على تأشيرات دخول إلى أي مكان تقريباً. على كلٍّ، فإنه أسهل لكينيٍّ أن يدخل الإمارات العربية المتحدة -مثلاً- من آخر يمني، ومع ذلك، فإن البعض لديهم أسباب استراتيجية لحمل جواز سفر يمني، وهو ليس أمراً غير شائع لإثارة الجدال حول «آلية الأمان»، فمع وجود تاريخ من المشاعر المعادية للعرب في أجزاء من شرقي أفريقيا، فإن كثيراً من الحضارم يحملون جوازات سفر يمنية «للطوارئ فقط»[٤٠]. وهذا -بطبيعة الحال- اعتراف ضمني بعدم الانتماء، وهو ما يُذَكِّرنا بجدلية «الكعكة أو القرش»[٤١]؛ فأنا أتبع هذا المكان، ولكن إذا كنتم لا ترغبون في وجودي فثمة مكان آخر أذهب إليه. هذا مفهوم. ومعظم الحضارم حَذِرُون بخصوص جنسيتهم المزدوجة التي كانت -على أي حال- غير قانونية، حتى نشر الدستور الجديد في عام ٢٠١٠م. هناك أيضاً الجدلية التي ربما تكون متفائلة بعض الشيء، وطرحها أمامي أحد رجال الأعمال الناجحين عندما قال: «عندما تصبح عدنُ دُبيَّ الجديدة، سأكون جاهزاً». ليس هناك مميزات حقيقية لحمل جواز سفر يمني؛ فاليمن لا يعطي اليمنيين خارج البلاد حق التصويت، كما أن أنشطة الجاليات ذات الدعم المحدود من قِبَلِ البعثات الدبلوماسية اليمنية، لا تعتمد -غالباً- على فاعلي الخير من حملة الجوازات اليمنية.

على أية حال، يوجد عنصر رمزي قوي وراء حمل جواز سفر يمني، والحال كذلك بالنسبة إلى الوثائق اليمنية الأكثر تداولاً[٤٢]. فكثير من مصادري يعترفون أنهم يضعون الجوازات اليمنية تحت أَسرَّتِهم، أو يحفظونها في أدراج غرف نومهم، بينما آخرون -وهم الذين يعترفون بعدم قانونية حمل جوازين- يحملون بطاقة هوية يمنية[٤٣]. وكما شرح لي أحد كبار السن الحضارم: «أنا فقط أحب أن أحمله»، وهو الذي لم

يذهب إلى اليمن طوال عشرين عاماً، وبالنظر إلى اعتلال صحته، فلا يبدو أنه سيعود إليه ثانية. مثل تلك الجوازات، هي إثبات هوية للذين ليسوا في وضع يسمح لهم بالمطالبة بها، أو ليسوا في حاجة إلى فعل ذلك، ولآخرين يقعون في الدائرة المباشرة للمتاعب مع الأوراق ومع أنفسهم. وبحملهم هذه الجوزات يتأكد للحضارم مرة أخرى، أنها -كما يوضح البعض- «بلا جدوى». إذن لماذا الخوض في متاعب التقدم بطلبٍ ودفع رسوم للحصول على أحدها؟ بشكل رسمي: هذه الجوازات فعلاً عديمة الجدوى، ولكنَّ حمل مثل تلك الوثائق يمثل رمزاً بالنسبة إلى هوية الفرد على اعتباره يمنيّاً، ومن ثم حضرميّاً، وذلك مفيد حقّاً. إن الأفراد يحملون جوازات السفر رغم غياب وظيفتها، لأنها -في كثير من الأحوال- دليل على الانتماء، والشيء نفسه صحيح بالنسبة إلى دفاتر الهوية التي تصدر لبعض عائلات السادة، وتقوم مقام دفتر أنساب محمول، فهي عالية الرمزية، لكنها من دون وظيفة حقيقية.

وبافتراض وجود جسر بين الأغراض الرمزية والتأثيرية، تأتي جوازات السفر البريطانية التي انتهت صلاحيتها منذ فترة طويلة وأصدرتها إحدى دولتي الحضارم، وكانت تُقَدَّمُ لي غالباً عندما أقوم بفحص وثائق الرجال المسنين. وبينما يحدو الأمل بعضهم بأن الوضع البريطاني لا يزال سارياً، أو يمكن -بشكل ما- أن يتم تفعيله، فإن معظم الناس على وعي بأن أي أساس للمطالبة بالجنسية البريطانية قد فات أوانه منذ زمن طويل، وأن هذه الجوازات ليست أكثر من تذكير بماضٍ أكثر إضاءة.

عموماً، تتركز النقاشات حول جوازات السفر فيما يخص تجارة مراكب الصيد والتجارة الصغيرة (داو)، والفترة الاستعمارية، والتأثير الإيجابي للبريطانيين على كل من الموطن الأم وكينيا: حنينٌ إلى وضع ضائع قضى عليه حنينٌ أكثر عمومية إلى ماضٍ ولَّى. جوازات السفر هذه لم تعد لها أي فائدة رسمية تُذكر، وليست لها أي منفعة، كما أن رمزيتها باتت محدودة، حيث إن قليلين فقط خارج الجالية يُثَمِّنون ما مثلته لهم ذات يوم. هي بمنزلة التعبير عن الهوية إلى جانب الممارسات الثقافية، وحضور المناسبات الجماعية، والمشاركة في شبكات العمل الاجتماعي، والارتباط بالأقارب. وهذه تعبيرات هوية مؤثرة تقوم تقريباً بنسف المطالبة بوضع مُواطِن يسعى

إلى أن يكون يمنيّاً أو كِينيّاً من أجل هذا الأمر.

الحضارم متعددو الجنسيات، وهم عابرون للقوميات. هويتهم «عرقية» مغرقة في الخصوصية، ولديها جاهزية لمواجهة الطوارئ. وفي حين أن الجوازات الكينية أو اليمنية أدوات مفيدة في عالمنا المعاصر، فإن الهوية الحضرمية تعتمد على فهم تاريخي عميق واعتراف بانتماء مكتوب فيها، ويتم ممارستها يوميّاً في شتى الأماكن وشتى الفضاءات، وهي -باستخدام مصطلحات قومية- ترى الحضارم مرةً بوصفهم كينيين أو يمنيين، ومرةً لا هُم يمنيون، ولا هُم كينيون. هم كينيون ويمنيون ما دامت نقاطهم المرجعية تقع ضمن حدود هذه الدول المُشَكَّلة سياسيّاً؛ لكنهم -أيضاً- ليسوا من إحدى الفئتين حصريّاً.

الهوامش:

(١) برز هذا الفصل من بحث أمكن تنفيذه من خلال برنامج أوكسفورد للمهجر، مولته أمانة ليفرهيوم وصندوق جون فل في مركز أبحاث مطبعة جامعة أوكسفورد. كما أن نسخ مسودات هذا الفصل قُدِّمت إلى المؤتمر السنوي لجمعية الدراسات الأفريقية في جامعة ليدز (سبتمبر ٢٠١٢م)، وإلى ندوة «الإسلام والمهجر الحضرمي في شرق وغرب المحيط الهندي» في جامعة لايدن (ديسمبر ٢٠١٤م)، ومركز بحوث حضرموت في مؤتمره الافتتاحي في معهد الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن (مارس ٢٠١٥م). أشكر لجميع المساهمين في هذه المؤتمرات تعليقاتهم، كما أشكر -بالقدر نفسه- نويل بريهوني وجون شيمان اللذين علَّقا على النسخة النهائية.

(٢) بالطبع، أنا أيضاً أتفاعل مع هؤلاء الأشخاص الذين ليس لهم صلات أيّاً كانت بالحضارم، لكن هذا الأمر أقل إشكالية.

(3) Rogers Brubaker, 'Ethnicity without Groups', *European Journal of Sociology* 43: 2 (2002).

(٤) رغم أن جوازات السفر ليست دليلاً قطعيّاً على جنسية حاملها، فإن الدول عادة ما تُصدرها لمواطنيها، لذا، فهم يُعامَلون كما لو كانوا مواطنين، وهذا ما يشغلنا هنا. حول جواز السفر وتطوره باعتباره وثيقة، انظر:

John Torpey, *The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship and the State* (Cambridge, 2000).

(5) See Darren J. O'Bryne, 'On Passports and Border Controls', *Annals of Tourism Research* 28: 2 (2001).

(6) See, for example, Yossi Harpaz, 'Rooted Cosmopolitans: Israelis with European Passport: History, Property, Identity', *International Migration Review* 47: 1 (2013); and Jennifer Skulte-Ouaiss, 'Home Is Where the Heart Is; Citizenship Is Where It Is Safe: Dual Citizenship and Europe', *Identities: Global Studies in Culture and Power* 20: 2 (2013).

(٧) رغم وجود دعوات إلى أن تصبح كذلك:

Iain Walker, 'Hadrami identities in Saudi Arabia', in Noel Brehony and Saud al-Sarhan (eds), *Rebuilding Yemen: Political, Economic and Social Challenges* (Berlin, 2015).

(٨) عن الحضارم في شرق أفريقيا، على سبيل المثال:

Bradford G. Martin, 'Notes on Some Members of the Learned Classes of Zanzibar and East Africa in the Nineteenth Century', *African Historical Studies* 4: 3 (1971); Bradford

G. Martin, 'Arab Migrations to East Africa in Medieval Times', *International Journal of African Historical Studies* 7: 3 (1975); R. B. Serjeant, *The Saiyids of Hadramaut: An Inaugural Lecture Delivered on 5 June 1956* (London, 1957); Francoise Le Guennec-Coppens, 'Social and Cultural Integration: A Case Study of the East African Hadramis', *Africa* 59: 2 (1989); Francoise Le Guennec-Coppens, 'Changing Patterns of Hadrami Migration and Social Integration in East Africa', in Ulrike Freitag and W. G. Clarence-Smith (eds), *Hadrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s* (Leiden, 1997); and Anne Bang, *Sufis and Scholars of the Sea: Family Networks in East Africa, 1860-1925* (London, 2003). Many Scholars, as well as, Hadramis themselves, hold that migrants, particularly in the pre-colonial period, were mostly high-status *sada-* descendants of the Prophet' but as Le Guennec-Coppens observes, this seems an unsustainable assumption

كثير من الباحثين -تماماً كما الحضارم أنفسهم- يعتقدون أن المهاجرين، خاصة في فترة ما قبل الاستعمار، كانوا سادة من الطبقة الرفيعة، أي من سلالة النبي، ولكن -كما لحظ فرانسوا لوجونيك كوينز- فإن هذا الأمر لا يبدو ادعاءً مستديماً.

(Le Guennec-Coppens, 'Changing Patterns of Hadrami Migration and Social Integration', pp. 164-5).

إن الفرد يتوقع أن الاحتفاظ بالأنساب والهويات من واقع الهجرات التاريخية السابقة يكون في ذوي المكانة عالية الشأن، بالضبط كما نتوقع ألا يحتفظ المهاجرون ذوو المكانة الوضيعة بأنسابهم وهوياتهم.

(٩) هذه الدول غالباً ما أُشير إليها باسم عواصمها: فإدارة الكثيري كان مقرها سيئون، والقعيطي في المكلّا:

Ulrike Freitag, *Indian Ocean Migrans and State Formation in Hadramout: Reforming the Homelan* (Leiden, 2003).

(١٠) يجب تأكيد أن سيطرة السلاطين على المناطق الريفية في حضرموت كانت ضعيفةً غالباً، رغم أنه عندما كانت تلك السلطة قوية تمكنت القبائل من أن تقارب سلطتها ودورها باعتبارهم محكمين في فض النزاعات:

Abdallah S. Bujra, *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town* (Oxford, 1971); Mikhail Rodionov, *The Western Hadramawt: Ethnographic Field Research, 1983-91* (Halle, 2007); Mikhail Rodionov and Hanne Schönig, *The Hadramawt Documents, 1904-51: Family life and social Customs under the Last Sultans* (Beirut/Würzburg, 2012).

على أية حال، كانت القوانين -آنذاك- أبعد من أن تكون ملزمة لأحد.

(١١) نقرأ في الوثيقة PRO CO 725/21/5 المكتب الاستعماري في عدن ما يلي: المراسلة الأصلية عنوانها: «شهادات الهوية، قضية مطروحة من سلطان الشحر والمكلّا». صدرت جوازات السفر البريطانية في شكلها المعاصر لأول مرة عقب سن قانون منح الجنسية البريطانية ووضع الأجانب سنة ١٩١٤م، لكن الحضارم لم يُطلب منهم أن يسافروا بأوراق سفر بريطانية حتى لو كانوا مخولين حق الحصول عليها في ذلك الوقت. وحتى عام ١٩٣٤م امتدت الحماية البريطانية إلى رعايا المحميات موضوع الدراسة كما يقررها حكام تلك المحميات، ولكن، عقب تمرير أمر حماية الأفراد الخاضعين للحماية البريطانية عام ١٩٣٤م، فإن وضع الأفراد الذين تحميهم الحكومة البريطانية قد حددته الحكومة البريطانية، ولم يتوافق دائماً مع التعريفات المحلية كما سنرى.

(١٢) في مراسلة من هارولد إنجرامز إلى المكتب الاستعماري، بتاريخ ١٨ يونيو ١٩٣٨م، في الملف PRO CO 725/58/7 المكتب الاستعماري، عدن: المراسلة الأصلية و«جوازات السفر وخطابات الهوية التي أصدرتها دولتا القعيطي والكثيري».

(١٣) أمكن للمقيمين من غير الرعايا أن يستمروا في الحصول على شهادات الهوية، لكن بغرض السفر فقط إلى وجهات تُطلب فيها جوازات السفر، وكان عليهم أن يتقدموا بطلبات للحصول عليها.

(١٤) قانون الجنسية البريطانية لعام ١٩٤٨م.

(١٥) المحمية الكينية، وهي تشمل عشرة أميال من الشريط الساحلي، وهي تساوي طول الساحل الكيني من حدود تنجانيقا Tanganyika، إلى منبع نهر تانا Tana، وعدد من الجزر داخل المياه، بما في ذلك مومباسا، ولامو، كانت رسمياً تحت سيادة زنجبار، رغم أن الحكومة الاستعمارية كانت تديرها عملياً باعتبارها جزءاً متكاملاً مع كينيا. وقد مُنحت المحمية الاستقلال، مساواة مع مستعمرة كينيا (الأولى من زنجبار، والثانية من المملكة المتحدة)، في ١٢ ديسمبر ١٩٦٣م. أراضي المنطقتين تم توحيدهما في الوقت نفسه على اعتبارهما وحدة سياسية واحدة:

James R. Brennan, 'Lowering the Sultan's Flag Sovereignty and Decolonization in Coastal Kenya', *Comparative Studies in society and History* 50: 4 (2008); and John M. Mwaruvie, 'The Ten Miles Coastal Strip: An Examination of the Intricate Nature of the Land Question at Kenyan Coast', *International Journal of Humanities and Social Science* 1: 20 (2011).

(١٦) على الرغم من أنه محتمل نسبياً أن تتقارب مع الرسوم المعاصرة، إلا أنها تبدو مبالغاً فيها بالنسبة إلى الأفراد الذين شعروا بالانتماء إلى الدولة.

(١٧) برقية، من عدن إلى المكتب الاستعماري، ١١ يونيو ١٩٦٥م. في الملف DO 176/57 مكتب الكومنولث: الإدارة القنصلية وشؤون الجنسية والأسلاف: الملفات المسجلة، جنسية الكومنولث، (NAT series) ، خدمات الجوازات للجالية الحضرمية في كينيا، ١٩٦٤-١٩٦٦م. وعن الصومال:

Leif Manger, *The Hadrami Diaspora: Community-Building on the Indian Ocean Rim* (Oxford, 2010).

كما أن حالة زنجبار مشهورة، راجع مثلاً:

Michael Lofchie, *Zanzibar: Background to Revolution* (Princeton, 1965).

(١٨) ملف DO 176/57 «خدمات الجوازات للجالية الحضرمية في كينيا، ١٩٦٤-١٩٦٦م».

(١٩) يبدو أن هذا الأمر محض مصادفة، فإن كان هذا الرجل من عائلة بلعلاء فهُما لا تربطهما صلة قرابة مباشرة.

(٢٠) وُجد سبب آخر لرفض الزبيدي: ذلك أن حكومة الكثيري اقترحت زيادة رسوم استخراج جواز السفر من ٤٧/ ٥٠ (وهي أعلى بـ٣٠ مما هو مقرر لجوازات المحميات البريطانية) إلى ٦٠ على الزبيدي دفعها، لكن البريطانيين أحسوا بالمخاطرة بأن يكون ذلك حافزاً ليقوم الزبيدي بإصدار أكبر عدد ممكن من الجوازات، وعليه رُفض المقترح.

(٢١) في خطاب من سكرتير خارجية الكثيري في سيئون إلى مستشار المندوب السامي، في المكلّا، ٢٣ أغسطس ١٩٦٤م، DO 176/57 «خدمات الجوازات للجالية الحضرمية في كينيا ١٩٦٤-١٩٦٦م».

(٢٢) من مستشار المندوب السامي في المكلّا إلى المفوضية العليا في نيروبي في ١٠ سبتمبر ١٩٦٤م، DO 176/57 «خدمات الجوازات للجالية الحضرمية في كينيا ١٩٦٤-١٩٦٦م».

(٢٣) من أمانة حكومة القعيطي في المكلّا إلى أمين رابطة الحضارم في شرق أفريقيا في مومباسا، ٢٠ يوليو ١٩٦٤م، DO 176/57 «خدمات الجوازات للجالية الحضرمية في كينيا ١٩٦٤-١٩٦٦م».

() مقتطف مجاناً من المفوضية البريطانية العليا في مومباسا إلى شو Shaw، في المفوضية البريطانية العليا في نيروبي، ٦ أغسطس ١٩٦٥م، DO 176/57 «خدمات الجوازات للجالية الحضرمية في كينيا ١٩٦٤-١٩٦٦م».

(٢٥) السابق.

(٢٦) بعد أن تولى الماركسيون زمام الأمور، أصبح صعباً على الذين سافروا إلى الجنوب العربي وحصلوا على جواز سفر منه أن يغادروه ثانيةً.

(٢٧) غالباً ما يُشار إلى الحضارم في شرقي أفريقيا على أنهم يمنيون؛ لأن الدولة المستقلة التي غادروها كانت تعرف باسم اليمن الجنوبي، والدولة المعاصرة تُعرف باسم اليمن. على أية حال، عدد قليل جدّاً في شرقي أفريقيا من أصول يمنية أخرى، والذين ليسوا من حضرموت هم من المهرة.

(٢٨) بينما لم ينازع أيُّ فرد فرداً آخر في الادعاء بأن يكون حضرميّاً، فأنا على دراية بملامح الحضارم، وادعاءات الهوية الحضرمية قد تُطرح بسبب حضوري، وهذا يطرح -من بين أسئلة أخرى- سؤالاً حول العلاقة بين هويات الحضرمي والسواحيلي والشيرازي، وهو -لسوء الحظ- خارج نطاق هذا البحث.

(٢٩) لمناقشة الأنساب:

Engseng Ho, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean* (Berkeley, 2006).

(٣٠) انظر، مثلاً:

Carol Eastman, 'Who Are the Waswahili?', *Africa* 41: 3 (1971); and John Middleton, *The World of the Swahili: An African Mercantile Civilization* (New Haven, 1992).

(٣١) مرة أخرى، لا توجد صلة قرابة بينه وبين أيٍّ من عائلة بلعلاء التي أشرت إليها من قبل.

(٣٢) أودينجا عضو في جماعة لوو Luo التي يبدو أنها هاجرت إلى كينيا من الشمال خلال الخمسمائة عام التي مضت. انظر:

Bethwell A. Ogot, *History of the Southern Luo* (Nairobi, 1967).

(33) Jeremy Prestholdt, 'Politics of the Soil: Separitism, Autochthony, and Decolonization at the Kenyan Coast', *Journal of African History* 55: 2 (2014), pp. 249-70.

(٣٤) حيث تكون الجنسية حسب مكان الولادة - المترجم.

(٣٥) حيث تكون الجنسية حسب مواطنية الأبوين - المترجم.

(٣٦) القسم ٢، المادة ٧، «القرار الجمهوري رقم ٣ لعام ١٩٩٤م، واللائحة التنفيذية للقانون رقم ٦ لعام ١٩٩٠م بشأن الجنسية اليمنية»، في ٢٩ يناير ١٩٩٤م. المادة ٧ منحت المهاجرين حقوقاً، ومن المحتمل أنها شُرعت اعترافاً بوجود المهجر الحضرمي. ترجمة: محمد بن دهري.

(٣٧) هذا صحيح كما هو وضع الأشياء. وسيكون طريفاً أن نرى ما إذا كان افتراض أن خمسين عاماً من الحكم لا تمتد بعد الآن إلى فترة ما قبل الاستقلال في شرقي أفريقيا. إن الدليل التوثيقي للمغادرة الذي قد يكون إلزامياً للدخول إلى كينيا المستقلة، سيكون الآن مطلوباً لتحقيق هذه المطالب.

(38) Ahmed Idha Salim, *The Swahili-Speaking Peoples of Kenya's Coast, 1895-1965* (Nairobi, 1973).

(٣٩) أتجنب -متعمداً- قضية الانتماء الساحلي والمفهوم المتصل بسكان البلد الأصليين هنا. ولقد كانت مطالب الانتماء وستظل تُشكَّل بقوة على يد النظم الاستعمارية لتصنيف فئات، مثل: سواحيلي، باجوني، القبائل الاثنتي عشرة، عرب الساحل، سكان أصليين وغير أصليين، وهكذا. لكنَّ الهوية الحضرمية لم تتشكل بهذه الاستراتيجيات الاستعمارية.

(٤٠) إن الحصول على جواز سفر يمني ليس شرطاً للوصول إلى حقوق في اليمن أو اعتبارك يمنياً ما يتفق مع امتلاك أوراق هوية (راجع هامش ٥)

(٤١) في الأصل: خذ كعكتك وكُلها أيضاً. مثلٌ يُضرب لاستحالة الحصول على شيئين متناقضين - المترجم.

(٤٢) أعترف، وأترك جانباً هنا قضايا يثيرها حمل أوراق يمنية بدلاً من حضرمية؛ فالأبعد منهما تأتي من أرض الوطن، والأقرب تشير إلى وجوب وجود صراع. حول مختلف الهويات في داخل اليمن:

Iain Walker, 'Hadramis, Shimalis and muwalladin: Negotiating Cosmopolitan Identities between the Swahili Coast and Souther Yemen', *Journal of Eastern African Studies* 2: 1 (2008).

(٤٣) على الأقل حتى عام ٢٠١٠م. لاحظ أن المنع الكيني لازدواج الجنسية كان غالباً ما يُفسَّر بأنه حظر لحمل جوازَيْ سفر، وهو انعكاس لأن يكون هناك اندماج بين الجنسية وجوازات السفر، فالبعض مستمرون في حمل الأوراق اليمنية، ولكنهم لا يتقدمون بطلب جواز سفر كي يتجنبوا دفع المصروفات التي يستدعيها تقديم الطلب للمواطنين مزدوجي الجنسية في كينيا.

٩

مهجر أم شبكة أعمال؟
إعادة النظر في المهجر الحضرمي
من خلال عدسات التجارة

فيليب بيتريه

«المهجر» وتحليل شبكات الأعمال

صبَّ المؤرخون وعلماء الاجتماع جُلَّ اهتمامهم على فكرة المهجر[١]؛ كي يصفوا ويدرسوا الهجرة الحضرمية خارج حضرموت. فبعد تجريد الفكرة من تاريخها اليهودي في بداية سبعينيات القرن الماضي، فإن أكثر ما لحظه آبنر كوهين Abner Cohen، وبعده فيليب كيرتن Philip Curtin، أن مصطلح (المهجر) أصبح يُعرف بشكل واسع على أنه: شعبٌ مترابط داخليّاً، ولكنه جُغرافيّاً عبارة عن جماعات متفرقة[٢]. وبمعنى أنها مجموعة أو أمةٌ من الناس ترى نفسها تُكوِّن جاليةً لها أصل، فإن المهجر دائماً ما يُنظر إليه على أنه يقوم على المعتقدات المشتركة وأُطر العمل المؤسساتية أو التنظيمية التي يتجمع الناس حولها. ومنذ سبعينيات القرن الماضي تجاوز المصطلح نطاق التجار اليهود، وأصبح يُستخدم لوصف حالات كثيرة من الهجرات حول العالم -خاصة في مرحلة التسعينيات من القرن الماضي- في أوج المجادلات النظرية حول العولمة. وهذا المفهوم المستخدم «للمهجر» كان موضع خلاف واسع النطاق[٣].

في مثل تلك الدراسات لجاليات المهجر، أُعطيت الأولوية -في معظم الأحوال- للمعتقدات الدينية والمؤسسات، وفي حالة الحضارم واجه هذا التركيز جدلاً، هو

نتيجةٌ لدور السادة في المهجر، وفي الجاليات بالخارج. يمكن -في مقابل ذلك- أن نحتجَّ بالقول: إن هذا يعني أيضاً أن استخدام مثل تلك الأدوات المفاهيمية هو نتيجة للدراسات التي تناولت السادة أكثر من غيرهم حتى الآن. ويذهب هذا الفصل إلى أنه: بينما يُوفِّر تحليل المهجر أدوات كاشفة لفهم هجرات السادة ومجتمعهم من البحاثة والعلماء، كما هو دورهم في سدانة السلطة الدينية في المهجر الحضرمي عامةً؛ إلا أن هذه الأدوات -مع هذا- تغيب عنها سمات مهمة لهجرات حضرمية أخرى، مثل تلك التي للتجار والعوام التي تأسست عبر البحار، وقامت بإدارة الأعمال بمحاذاة ذلك، مستقلة عن الأنشطة الدينية في بعض الأحيان.

على كلٍّ، فإن مثل هؤلاء التجار الدوليين قد يحققون نجاحهم بسبب قدرتهم على إقامة أنشطة من خلال تشغيل شبكات الأعمال داخل تجمعاتهم وخارجها، أما التجارة عبر المسافات البعيدة، مثل الصفقات الكبيرة والتجارة المتخصصة، فإن التجار غير الحضارم يُزوِّدون شركاءهم الحضارم بالبضائع والمعلومات ووسائط النقل؛ التي ربما لا يكونون قادرين على الحصول عليها إذا اعتمدوا على مهجرهم وحده.

هذا الفصل، يتناول بالدراسة معظم التجار الحضارم من غير السادة، وهو يعتمد اعتماداً كبيراً على الأرشيفات (المحفوظات) الخاصة التي تُوثِّق التجارة التي قامت بين جدة والبحر الأحمر والمحيط الهندي في النصف الأول من القرن العشرين. وهذه المصادر تزودنا بمنظور محدد عن الأساليب التي مارس بها الحضارم أنشطتهم خارج حضرموت.

من المهجر إلى تحليل شبكات الأعمال

نحن مدينون لـ أ. كوهين بأول تعريف لما يُسمَّى «مهجر التجارة». وحسب وجهة نظره في السياق ما قبل الصناعي، فإن التضامن بين الأعضاء المشتتين في مجتمع تجاري مَكَّن من أن يُبنى هذا المجتمع على أساس عقيدة ومرجعيات دينية مشتركة. فالإسلام، بوصفه عقيدة مشتركة (وبتحديد أكثر: في حالة الصوفية

التيجانية، أو مهجر الهاوسا Hausa، التي درسها أ. كوهين)، والسُّلطات المعترف بها -بشكل عام-، يمكن أن تحافظ على الثقة المتبادلة بين أفراد أعضاء مجتمع المهجر. إن الانتساب إلى ما أسماه كوهين: مجتمعاً مشتتاً و«عِرقيّاً» يفترض -ضمناً- وجود قواعد مشتركة ومرجعيّات. ومن ثم؛ فإن مثل ذلك الانتساب يكون -عادة- ميزةً للتجارة داخل الإقليم أو التجارة الدولية بين شركاء مستقرين في أقاليم تختلف لغاتها ونظمها السياسية والاقتصادية. كما أن المعتقدات الدينية تختلف من إقليم إلى آخر، حيث إن تلك الاختلافات توحي بأنماط متباينة من التجارة. وقد يوفر إنشاء مهجر تجاري والإبقاء عليه حَلّاً لمشكلات نقل السلع، ولأجل بقاء الثقة بين الشركاء، وتنظيم الاقتراض والدَّين، وتبادل المعلومات حول الأسواق، وأخيراً لأجل حَلِّ المنازعات.

إن النموذج الذي قدمه كوهين درسه عدد من مؤرخي الهجرة منذ نشر كوهين مقالته عام ١٩٧١م[٤]. وقد أبرز كلود ماركوفيتس Claude Markovits حقيقة أن التضامن بين الأفراد الذين يشتركون في الأصل والعقيدة لم يكن نِظاميّاً، وليس كافياً لمثل تلك الأعمال المعقدة، مثل التجارة في أماكن بعيدة. فالثقة لا يمكن قيامها على أصل مشترك، يعتمد -في معظم الأحوال- على مجتمع محلي، حيث يعرف الناس بعضهم بعضاً، ويمكن سؤال أحدهم عن سيرة الآخر بسهولة. فالقرية، أو المدينة، غالباً ما يحدث فيها أكثر مما يحدث في دولة أو إقليم بأكمله. وهذا ما أظهره ماركوفيتس في دراسته عن الأعمال العالمية التي يقوم بها التجار السنديون في الفترة الحديثة، التي تركزت حول البيوتات التجارية الواقعة في حيدراباد. إن شبكاتهم للتجارة وتدفُّق المعلومات شملا أنحاء هذه المدينة، وكانوا -في المعتاد- يوظفون أفراد العائلة والأقارب. كما أشار صبوح أصلانيان Sebouh Aslanian إلى ظاهرة مشابهة عند دراسته تاريخ التجار الذين تعود أصولهم إلى جولفا الجديدة New Julfa -وهي الآن ضاحية في إصفهان- ويعملون في منشأة دولية تركز على المدينة، ويقودها الآباء[٥].

مع أن الأصل المشترك يمكن أن يدعم التضامن والعلاقات الموثوقة، فإنه، حتى

أفراد المهجر الذين يشتركون في أصل جغرافي واحد، ومعتقدات واحدة، وقواعد واحدة، يحتاجون إلى عمليات معقدة لحل الصراعات التجارية، كما يحتاجون أيضاً إلى طرائق للحفاظ على الثقة عبر المسافة والزمن، حتى في وجود سلطات مُعترف بها تبادليّاً لحل النزاعات وتملك آليات لتنفيذ الأحكام. وسواءً أكانوا شخصيات دينية، أم شخصيات أخرى مرموقة -مثل التجار الكبار- أو حتى أفراداً من عائلة واحدة، فإنهم يحتاجون إلى مثل تلك النظم لإدارة التجارة عبر البحار مع الأقارب والشركاء[٦]. باختصار: هم يحتاجون إلى منظمات ومؤسسات يدعمها تبادل المعلومات والأشخاص، مثل السلع تماماً. وقد أفاض أفنر جريف Avner Greif في هذا الموضوع عندما وصف مؤسسة ائتلاف التجار المغاربة في القرون الوسطى على شواطئ البحر المتوسط. كما أن تبادل المعلومات داخل الائتلاف، والاحتمال الكبير أنه إذا اكتُشف أحدٌ يغش فإنه قد يُطرد من أي عمل مشترك مع بقية الأعضاء، كانت جميعها عناصر تؤدي إلى ترسيخ علاقات الأعمال في الائتلاف[٧]. وعند ظهورها -سواءً أكانت مؤسساتية أم لا- فإن هذا النمط المنظم من العلاقات التي تربط أعضاء في نشاط مشترك، يقوم حسب قواعد مشتركة وتبادل للمعلومات والسلع، يمكن أن نسميه «شبكة أعمال».

يذهب هذا الفصل إلى أن تحليل شبكات الأعمال، هو جزء مكمل بعيداً من كونه طريقة بديلةً لدراسة ووصف العلاقات بين الحضارم خارج حضرموت، (وهي أكثر عملية عند التعامل مع غير السادة)، وكذلك الروابط التي حافظوا عليها بين أنفسهم وحضرموت، والطريقة التي مكّنتهم من أن يديروا أنشطة معقدة، مثل التجارة عبر البحار. إن شبكات أعمال التجارة وعلاقات الائتمان مفيدة؛ ليس فقط في فهم السبب الذي جعل هؤلاء التجار يظلون حضرميين بصفاتهم، ولكن أيضاً في فهم العوامل التي أبرزت نجاحهم في إقليم البحر الأحمر في بداية القرن العشرين. إن دراسة أنماط العلاقة تُبيِّنُ ما هو مُشتركٌ بين الحضارم، وما يميزهم، أو -إذا جاز القول- من هو «داخل»، ومن هو «خارج» وفقاً للقواعد والتعريفات المُتَّفَق عليها أو المُختَلَف حولها. إن الأسئلة حول الهوية الحضرمية ومشروعات

إصلاح أرض الوطن -على سبيل المثال- كانت نتائج ثانوية لمناظرات عنيفة قامت بين الحضارم بالخارج في نهاية القرن التاسع عشر[٨]. ويمكن للمرء أن يحتجَّ بأن بُعْدَ المسافة والروابط عبر المكان الجغرافي كانت مجرد عوامل في إحداث مثل تلك المناظرات. إن المسافة الجغرافية بين الحضارم والبُعد من الوطن الأم يمكن أن يُنْظَرَ إليهما على أنهما حوافز لتحديد ما هو مشترك بين الحضارم، ومن هو الحضرمي. ونتيجة لذلك، فإن البُعد ساعد في كشف من لم يكن حضرمياً، حتى لو كان غير الحضرمي شريكاً موثوقاً به جدّاً، مندمجاً بشكل جيد في شبكة التجارة الخاصة بأحد التجار الحضارم[٩].

في تحليل شبكات الأعمال لا يقاس الانفصال بالمسافات المِتْرية بين الشركاء؛ بل إنه بالأحرى، يعتمد على عدد، وقوة أو ضَعْف الاتصالات التي يترابطون من خلالها[١٠]، إذ تعتمد قوة التاجر ونفوذه على موقعه في منظومة علاقات بين الأفراد (شبكة الأعمال)، وبصفة خاصة: على قدرته في أن يضع نفسه في مكان الوسيط بين مجموعات، وليس فقط اعتماداً على الاتصالات التي يمكن أن يقوم بها. إن المحطات النقطية التي تربط مجموعتين مختلفتين من خلال شخص واحد يقوم بدور الوسيط، تمثل مواقعَ متقدمة في شبكات الأعمال، والتاجر الذي يشغل تلك المكانة يصبح لا غنى عنه في المجموعات التي تسعى إلى تبادل السلع أو المعلومات التي يقيم اتصالاته من أجلها.

إن التجار الحضارم الكبار في إقليمي البحر الأحمر والمحيط الهندي لا يتمنون أن تقوم تجارتهم على مهجرهم فحسب، أو أن يعتمدوا على شركاء حضارم فقط، على الرغم من أن مثل ذلك التخصيص قد يُهيئ لهم ظروفاً مريحة، ويُوفِّر لهم وسطاً إدراكيّاً آمناً. ومن المؤكد أن بعض التجار اعتمد -أساساً- على وجودهم في المهجر، وكان هذا حقيقيّاً، خاصة بالنسبة للمبتدئين والمهاجرين حديثي الوصول. فالروابط مع الحضارم المحليين تُوفِّر لهؤلاء القادمين الجدد مواردَ ماديةً وروحيةً، مثل: أماكن العبادة، والمساكن، والمطاعم التي يتم إدارتها كما لو كانوا في حضرموت. معظم الرجال الذين يدخلون في مشروعات يجدون التمويل والقروض مُؤَمَّنَةً من خلال

ضامنين من قرابة أو منشأ من الجيرة نفسها في أرض الوطن. وقد جعل مجتمعُ المهجر الاستقرارَ والقيامَ بالعمل أسهل، فكبارُ التجار يحرصون على ضمِّ الشركاء غير الحضارم في شبكات أعمالهم؛ بغية توسيع علاقاتهم إلى مجموعات كانت فاعلة في تجارة المحيط الهندي والبحر الأحمر.

هذا النموذج يتجسد بشكل جيد في حالة عائلات، مثل: عائلة بن زقر، وهي عائلة أعمال لا تزال بارزة في المملكة العربية السعودية، وعائلة باناجة، وهي العائلة التي ظلت حتى يومنا هذا واحدة من أكبر بيوتات التجارة في جدة. إن حالة عائلة بن زقر توضح كيف استطاعت عائلةٌ أن تتجذَّر في كُلٍّ من مجتمعي المهجر، والحضرمي المحلي، وتمكنت تدريجيّاً من أن تُوَسِّعَ شبكة أعمالها لتشمل شركاء غير حضارم. أما العائلة الثانية: باناجة، فتمثل كيف أن التجار الحضارم قد يُنشئون شبكات أعمال ويحافظون عليها مع أفراد من الخارج قد يصبحون، في بعض الأحيان، شركاء رئيسين، دون الاعتماد على مؤسسات المهجر.

فتح شبكة أعمال تجارة مجتمع المهجر

اعتاد محمد بن عبيد (ت١٩٢٣م) -وهو والد سعيد بن زقر (ت١٩٨٦م) - عندما أسس مشروعه وأنشأ البيت التجاري في جدة، في أواخر القرن التاسع عشر، أن يتاجر على سفينته التجارية الصغيرة (الداو) بين عدن والمكلّا وبومباي. وفي عام ١٩١٩م -حسب الجريدة المحلية في مكة المكرمة (القِبْلَةُ)- حمل أيضاً لقب شيخ طائفة الحضارم. وبما أننا سنناقش ذلك فيما بعد، فيكفينا القول هنا: إن وظيفة الشيخ كانت أن يعمل أساساً مُحَكَّماً داخل المجتمع الحضرمي في جدة، وأن يمثل أعضاءه في الاحتفالات الرسمية، وقد يعمل عند الحاجة وسيطاً بين السلطات الحجازية الرسمية وأفراد مجتمعه الحضرمي، وبتحديد أكثر: مع التجار الكبار. وقد ذاع صيته من خلال العدد الكبير الذين اعتادوا حضور مجلسه اليومي؛ بمَن في ذلك أكثر الشخصيات شهرة. وقد سجل سعيد في مذكراته الحضور الغفير الذين فتنهم مجلس أبيه من داخل المجتمع الحضرمي في جدة، والعلاقة القوية التي حافظ عليها مع كبار التجار

الحضارم في تلك المدينة. إن هذا الإحساس بالانتماء والأهمية الكبرى التي أولاها له المجتمع الحضرمي تشرحان سبب ترشيح محمد بن عبيد نفسه لوظيفة شيخ الحضارم، أو سبب قبوله لها عندما سنحت له الفرصة.

في عام ١٩٢٥م عندما حصل ولداه -عبدالله وسعيد- على اللجوء في الحديدة في أثناء حصار جدة على أيدي جنود السلطان عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود، استطاعا أن يعتمدا على علاقات الأسرة في المهجر الحضرمي ليجدا مكاناً لهما، وليبدآ أعمالهما مرة ثانية من الميناء اليمني. ويسجل سعيد في مذكراته الترحيب المشجع الذي لقياه في الحديدة بفضل اتصالات والده مع المجتمع الحضرمي النشيط والكبير هناك. إن الترحيب بهما حظي بتقدير أكبر إذا ما وضعنا في الاعتبار ظروف الشابين الصغيرين. فلم يكن على سعيد البالغ ١٥ عاماً، وشقيقه الأكبر عبدالله البالغ ١٦ أو ١٧ عاماً أن يهربا من بلدتهما الأم مثل بقية العائلات العاملة بالتجارة فقط، بل إن أباهما مات قبل عامين مضيا، وقبل موته وضع ولديه وميراثه تحت وصاية فعلية لتاجر حضرمي آخر في جدة، هو عثمان باعثمان، ولسوء الحظ، لم يسجل سعيد في مذكراته إذا كان ذلك التاجر قد انتقل معهما إلى الحديدة أم لا.

لقد شعر الشابان اليافعان بالأمان في البيئة التي أَلِفاها في الحديدة، كما كانا واثقين -بقدر كافٍ- بالاستمرار في التجارة مع رفاق والدهما. على أية حال، فإن ما تَوَّج نجاح الشابين -حتى قبل أن يعيدا تأسيس نفسيهما في جدة، المدينة التي أصبحت تحت الحكم السعودي في أواخر عام ١٩٢٥م- هو إبرامهما عقد شراكة أو مؤسسة تجارية باسم الشركة التي وضعا فيها رأس مال الأسرة إضافة إلى اثنين من الرفاق. كان مصطفى عوض شريكاً حميماً لوالدهما. أما عبدالله فقد تزوج ابنة مصطفى، ومن المحتمل أن مصطفى نفسه لم يكن حضرمياً، وأما الآخر، وهو محمد نور شنكار، فقد كان تاجراً هندياً، وقد هرب بدوره من جدة. بدأ الجميع في التجارة بين الموانئ اليمنية وجدة؛ ما جعلهم يجنون فوائدَ كثيرةً بفضل اعتماد مدن الحجاز على التجارة البحرية حتى عام ١٩٢٦م نتيجة لحالة الحرب[١١١]. وفي العام التالي (١٩٢٧م) نوَّعوا أعمالهم مع محمد نور شنكار، بإنشاء واحدة من أولى

شركات النقل بالسيارات في شبه الجزيرة العربية، وقد تُوِّجت علاقتهم الوثيقة والناجحة مع شريكهم الهندي الجديد في أثناء العام نفسه، عندما تزوج سعيد إحدى بنات شريكه، وفق نمط تقليدي للزواج بين شركاء التجارة.

ومثل حال الكثير من التجار والمبادرين الحضارم الآخرين في الحجاز والمملكة العربية السعودية، وسَّع الجيل الثاني من عائلة بن زقر نطاق أنشطتها وطوره بإيجاد روابط جديدة وشراكات بعيداً من المجتمع الحضرمي الذي استضاف البدايات الأولى من أعمال العائلة[١٢]. هذا التوسُّع في شبكة أعمال العائلة كان جزءاً من استراتيجية اقتصادية للتجار الدوليين أو عابري الأقاليم.

ومن خلال التواصل مع الغرباء، استطاع التجار أن يُنشئوا ما يسميه مُحلِّلو شبكات الأعمال: «نقاطاً» تربط التجار في شبكة أعمال معينة بشبكات أعمال أخرى، وبهذا تمنحهم مدخلاً إلى فرص تجارية متنوعة. فالتجارة الأوربية في البحر المتوسط ترتبط بالبحر الأحمر من خلال السويس والقاهرة. وتجارة شرقي أفريقيا بين ساحل البحر الأحمر وأراضيها الداخلية تتمركز حول موانئ، مثل مصوع. أما التجارة الداخلية لشبه الجزيرة العربية التي يقودها تجار القوافل، مثل التجار النجديين، فقد ربطت الخليج بسوريا والبحر الأحمر. وكذلك التجارة الإنجليزية الهندية في المحيط الهندي.

ومن خلال التواصل مع التجار الهنود، ضَمِنَ التجار الحضارم في جدة -أمثال سعيد وعبدالله بن زقر- مدخلاً مباشراً إلى تجارة النسيج، والأرز، والسكر، والسلع الأخرى التي عليها طلب مرتفع في إقليم البحر الأحمر. ونتيجة لذلك، اكتسبت هذه السلع قيمة كبيرة في الأسواق المحلية. لعل الأهمية التي اكتسبتها تجارة السلع، تساوت -بالقدر نفسه- مع المعلومات حول الأسواق، مثل العرض والطلب. ويُسجِّل سعيد واحدة، هي الأولى من صفقاتهم التجارية، التي تمثلت في البيع السريع في القنفذة[١٣]، لأكياس وحاويات لتخزين الكميات الضخمة غير المعتادة من الحبوب، ومن السمن الذي عُرف باسم: غي Ghee، والذي ينتظر هناك حتى يتم تصديره. وعندما علم سعيد بخبر هذه الكميات الهائلة، من خلال شبكة أعمال مَصادِره التي توسعت في الآونة الأخيرة بسبب النفي والزملاء الجدد، قام على الفور

بشحن تلك الأكياس والحاويات من الحديدة، على «الداو» التي يديرها شقيقه عبدالله وشريكهم مصطفى عوض. وقد اعتاد التجار الحضارم الكبار في النصف الثاني من القرن العشرين القيام بدور قيادي في ربط الأسواق المحلية للبحر الأحمر بالتجارة العالمية[١٤].

وكما بَيَّنَتْ قصة عائلة بن زقر، فإن التجار الحضارم الكبار لم ينفصلوا عن المهجر الحضرمي. لقد ساندوا المؤسسات الحضرمية، مثل شيخ السادة العلويين، وشيخ الحضارم، والأوقاف المخصصة للجالية. وعلى الرغم من أنهم قد يشغلون مناصب مهمة داخل مجتمع المهجر، فإن نجاحهم في أعمالهم اعتمد على قوة روابطهم بمجموعات كثيرة مختلفة في تجارتهم، مثل بيوت التجارة الحضرمية مع الهندية والأوربية، والتجارة المحلية مع الإقليمية، وحتى مع العالمية. ومع ذلك، يظل مجتمع المنشأ يوفر للمستوطنين حديثي الوصول موارد وصلاتٍ يُعتمد عليها. لقد كانت تلكم بيئة اقتصادية واجتماعية مريحةً للجيل الأول من التجار، وبقيت قاعدة آمنةً للأجيال التالية ومشروعاتها.

بينما تركز فكرة المهجر على جالية معينة يكون أفرادها منتشرين خارج أرض وطنهم، ويظلون محتفظين بروابط من مختلف الأنواع بين بعضهم بعضاً، فإن تحليل شبكات الأعمال يُوفِّر للمراقب وجهات نظر مختلفة. ويجب علينا أن نضع في أذهاننا أن توجهات المهجر وشبكات الأعمال ليست حصرية بالتبادل، بمعنى أن المهجر نفسه، خاصة عندما تغيب أرض الوطن أو يصبح الدخول إليها عزيزاً، فإنه يُكوِّن شبكة معلومات لتبادل الأفكار، والمنتجات، والأفراد.

على أية حال، برؤية الحضارم عبر عدسة التجارة، فإننا لا نتخذ حضرموت نقطة أصيلة أو مناطَ إسنادٍ مقارنةً بما يمكن أن نرى عليه الحضارم في مجتمع المهجر. وبقدر ما نستطيع أن نستخلص من المحفوظات والوثائق الخاصة، فإن التجار الحضارم في البحر الأحمر لم يُركِّزوا أنشطتهم في التبادل والسفر في حضرموت، لكنهم، ركزوا بدلاً من ذلك -حسب احتياجاتهم وأعمالهم الخاصة- على المدن مثل: القاهرة، وجدة، والحُديدة، وعدن، وبومباي، وكلكتا، وسنغافورة؛ حتى

لقد أصبح التجار الحضارم الكبار في جدة وأماكن أخرى، مثل عائلة السقاف في سنغافورة، مترابطين عن قرب، و يتماهون أحياناً مع المدينة التي استقروا فيها[١٥].

من المفيد جداً أن نعلم أن العثمانيين والمصادر المحلية في الحجاز -على سبيل المثال: محفوظات المحكمة- معظمها غالباً ما يصف التجار الحضارم الكبار في جدة بأنهم «تجار جدة»، أو «التجار العثمانيون من جدة»، ونادراً ما يسمونهم حضارم. وقد ظهر المصطلح فقط عندما أصبح للمجتمع الحضرمي علاقة بأمور معينة، مثال ذلك: ما حدث في عام ١٨٥٨م، عندما حُكم على شيخ الحضارم والسادة والشخصيات البارزة لقيادتهم تمرداً ضد الدبلوماسيين الأوربيين والرعايا الذين يتمتعون بالحماية الأوربية في جدة.

استضافت جدة -مثلها مثل مكة- المؤسسات الحضرمية: شيخ الحضارم، وشيخ السادة العلوية. وفي أثناء فترة حكم الشريف حسين أميراً على مكة، ومنذ عام ١٩١٦م ملكاً على الحجاز، اعتُبرت الجالية الحضرمية في جدة طائفة، ويُقصد بها: مجتمع منظم له نُظمه الخاصة المحددة به وتقاليده، تحت سلطة الشيخ التي تقرها الحكومة. كتب كريستيان سنوك هرخرونيه، يقول: إن طائفة حضرموت موجودة منذ وقت طويل، وطبقاً للمصادر العثمانية والأوربية -كما هو حال المصادر المحلية- فإن شيخ الطائفة اعتاد أن يمثل الحضارم في المدينة، وعمل وسيطاً بين سلطتي العثمانيين والأشراف ومُجْتَمَعِه، وحتى إن المصادر لتشير إلى نوع من الميليشيا التي يمكنه إنشاؤها لحماية الطائفة، ولدعم جيش الدولة في حالة الحرب، وفي أغلب الأحوال: حمايتها من البدو الذين يهاجمون المدينة.

جرت العادة أن يكون شيخ السادة العلوية واحداً من أقوى السلطات القضائية والدينية معاً في المدينة، وينبغي له أن يقوم بالتحقُّق من كل سيد يُسَجَّلُ على قوائم العثمانيين التي تمنحهم امتيازات قضائية ومالية. ويمكن للسادة والحضارم الذين يرتبطون بهم بالعطايا أو بالقرابة، أن يحصلوا على بعض مطالبهم الشرعية التي يؤيدها الشيخ، وقد خُوِّلَ حَقَّ إدارة عقارات الحضارم الذين ماتوا في الحجاز وليس لهم ورثة. كان شيخ السادة العلوية رئيساً لهيئة مؤثرة من العلماء وأفرادٍ محترمينَ من

سلالة الرسول [صلى الله عليه وسلم]، وهو -عادة- شيخ لمجموعات صوفية، وكان الممثل الرسمي للسادة أمام الإدارة العثمانية. ويبدو أن هذه المؤسسة قد اختفت بنهاية الحقبة الهاشمية (١٩٢٥م). أما في جدة، فقد كانت عائلة باهارون واحدة من العائلات التي كانت مسؤولة -في معظم الأحوال- عن هذه الوظيفة، رغم أن أفراداً من عائلات السادة الآخرين تولوا أمرها، بمن في ذلك السقاف.

وهكذا، فإن الحضارم توفَّرت لهم الخصائص الرئيسة لمجتمع المهجر، مع بنيتها الخاصة بالسُّلطة والسمات الدينية والثقافية الفارقة التي لا نستطيع الحديث عن المزيد منها هنا، ولكنها -رغم ذلك- بارزة في الدور المُحَدَّد لشيخ السادة العلوية في ذلك المجتمع. والحضارم الذين يصلون إلى الحجاز سرعان ما يلقون وسطاً مرحباً بهم، مع أحكام معترف بها، ومع فرص للحصول على العمل وإيجاد شركاء، كما أن السادة والتجار الكبار يستفيدون من الإبقاء على صلاتهم بالمؤسسات الحضرمية التي سهلت التبادل والتداول.

وكما هو حال بني جلدتهم في جنوب شرقي آسيا، كان الحضارم في الحجاز مشغولين في عملية مزدوجة المسار؛ فمن ناحية، يغرسون انتماءً بارزاً لمجتمعهم، ومن ناحية أخرى، كانوا منخرطين بشكل عميق في الاقتصاد المحلي والسياسة المحلية. ومع بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ظهر الحضارم، في مدينتي جدة ومكة، بشكل مؤثر باعتبارهم شخصيات محلية، بفضل الدور السياسي والاقتصادي للبارزين منهم. وكان التجار الحضارم الكبار لا يزالون يحتفظون بمواقع قوية حتى منتصف القرن العشرين، رغم أن عائلات جديدة أخذت تحل محل العائلات القديمة تدريجياً. وما بين الأعوام ١٩٤٦ و١٩٥٠-١٩٥١م، كان خمسة من ثلاثة عشر عضواً في الغرفة التجارية بجدة حضارم، بمن في ذلك، رئيسها أحمد محمد صالح باعشن، وهو رجل أعمال تبوَّأت أسرته مكانة بارزة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

يُعَدُّ انخراط التجار الحضارم الكبار في جدة في المؤسسات المحلية، مثل: غرفة التجارة، والمحكمة التجارية، وبلدية جدة، والمجالس الاستشارية العثمانية

والهاشمية، ثم -من بعد- السعودية، مفتاحاً لاندماجهم في المجتمع المحلي، كما أن مشاركتهم في السياسة المحلية والحياة التجارية أكسبتهم تأثيراً قويّاً في القضايا الاقتصادية والسياسية، حتى بعد فتح الدولة السعودية للحجاز (عامي ١٩٢٤-١٩٢٥م)، على الرغم من أن هذا التأثير ظل موضع مراقبة عن كثب من الأسرة الملكية الجديدة. وقد سمح ذلك لكبار التجار الحضارم أن يقوموا بأدوار مختلفة في شكل تجمعات -تداخلت في بعض الأحيان- لإقامة صلات بين الموارد المختلفة للمنفعة الاقتصادية والسياسية، ويشمل ذلك: مجتمع المهجر الحضرمي في جدة والخارج، والنُّخبة الحضرية في الحجاز، وبطانة الملك، والمجموعة القوية لتجار الحجاز الكبار.

لم تكن المشاركة في المؤسسات المحلية مجرد وسيلة للوصول إلى مكانة بارزة في المجتمع الحضري أو في المجتمع الحضرمي والحفاظ عليها. لقد أدى ارتباطهم بدوائر مختلفة -وليس بمجتمع معين، أو مجموعة معينة- إلى تمكينهم من الازدهار. ولقد بادر الملك عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود بسرعة إلى وضع نهاية للمؤسسات المشتركة للمجتمع الحضري والمجتمع التجاري في الحجاز. نحن نوجه انتباهنا الآن إلى قضية: كيف استطاع هؤلاء الحضارم أن يكونوا تابعين لأكثر من مجموعة في الوقت نفسه، وكيف نَظَّمُوا علاقاتهم بالحضارم الآخرين، وكذلك غير الحضارم؟!

إدارة الأعمال خارج مجتمع المهجر

هناك سمة بارزة لدى التجار الحضارم في إقليم البحر الأحمر، تجلت في حرصهم على بناء شبكة أعمال لا تقتصر عضويتها على الحضارم فقط، ولكنها تضمُّ شركاء غير حضارم يتخذون مواقعهم في محطات مركزية تربط مجموعات مختلفة، أو تجمُّعات تتوسع لتتخطى المقاييس التكميلية ومناطق التجارة، كما أن قدراً عظيماً من نجاحهم اعتمد على مقدرة التجار الحضارم الكبار على تجسير مختلف مقاييس ونظم التجارة. والملاحظ أن الأغلب في ذلك يتضمن تجارة الجملة المحلية،

وتجارة التجزئة الحجازية، وتجارة البحر الأحمر بين مصر واليمن -بما في ذلك الساحل الأفريقي، حيث كانت مصوع إحدى محطاتهم التجارية-، والتجارة الدولية عبر المحيط الهندي[١٦]. وللوصول إلى شبكات الأعمال هذه يمكن للمؤرخين الرجوع إلى المراسلات بين التجار. إن طبائع العلاقات بين التجار تظهر من خلال المراسلات المتبادلة عند توفُّرها، وتلك المراسلات تلقي الضوء على كل محتوى كان يتم تبادله بين الشركاء؛ من سلع، ومعلومات، وطلبات، وفواتير، والمؤسسة التي أُنشئت لأجل ذلك التداول بين تجمُّعات عنقودية من الشركاء، والمحصلة التي نتجت عن ذلك.

إن مراسلات بيوت التجارة الحضرمية مع شركائهم بالخارج تلقى الضوء؛ أولاً: على الاهتمام بتطوير تنوُّع الشركاء ودورهم المركزي. وثانياً: بيان الطريقة التي تمت بها المحافظة عليهم ومنحهم الأسبقية على غيرهم، وعلى حساب خسائر مالية قد تحدث في بعض الأحيان. إن خطابات بيت تجارة باناجة وبرقياته المصونة الآن في محفوظات خاصة، هي مصدرٌ كاشفٌ لفهم كيفية عمل شبكات الأعمال. لقد تَعوَّد بيت تجارة عائلة باناجة أن يكون أحد البيوتات التجارية الحضرمية الأشهر التي تعمل في إقليم البحر الأحمر في القرنين التاسع عشر والعشرين. إن نشاطات الأعمال لأفراد تلك الأسرة ربطت التجارة المحلية في جدة بالتجارة الإقليمية في البحر الأحمر، والتجارة الدولية في المحيط الهندي، وكانت المراسلات، من خلال الخطابات والبرقيات بين الشركاء الحضارم وغير الحضارم، الأداة الرئيسة لتشغيل شبكات الأعمال.

فالاعتماد على شبكات أعمال فاعلة لتبادل المعلومات حول الأسواق وعمليات التجارة مَكَّنَ من أن يُسْمَحَ لتاجرٍ ما أن يكون هو الأول ليُقَدِّمَ عرضاً أو يفي بأحد المتطلبات، وفي النتيجة يبرم صفقات عالية الربحية. وكان سعيد بن زقر مثالاً ظاهراً على تاجرٍ قادرٍ على أن ينتهز الفرص بسرعة وبنجاح. كان الائتمان والاعتراف المتبادل بالجميل عاملين مهمين في تنظيم شبكات الأعمال والمحافظة عليها. وكما سنرى، فإن الائتمان كان يتم التعامل معه من خلال الخطابات والبرقيات المتبادلة بين

شركاء يتم اختيارهم بدقة من بين الحضارم وغير الحضارم.

أيّاً كان فرط الحساسية الذي ربما يظهر، فإن نظاماً من مراسلات باناجة بين عامي ١٩١٨-١٩٢٠م يوفر نظرة شاملة على مختلف الشركاء الذين يعتمد عليهم بيتُ التجارة هذا في التجارة بين القاهرة وسنغافورة في بداية القرن العشرين، كما تعطي لمحة عن الكيفية التي أداروا بها أنشطتهم الرئيسة، وكيف ربطوا السوق المحلية في جدة مع التجارة العالمية من خلال البحر الأحمر والمحيط الهندي. وهدفنا من فحص عينة من هذه المراسلات هو أن نَصِفَ الكيفية التي استخدمها بيت التجارة الحضرمي لجذب شركاء في مجتمع المهجر وفي المجموعات التجارية الأخرى من العرب، وفي بعض الأحيان من غير العرب. وكيف أن هؤلاء الشركاء مثلوا شبكة أعمال فاعلة للتجارة. هذه المجموعات المختلفة من الأقارب والشركاء الأقرب، والتجار الحضارم في جدة، والتجار الرئيسين في جدة، والمجتمعات التجارية الخارجية -الهندية تحديداً-، وتجار موانئ المحيط الهندي، قد تتداخل في بعض الأحيان.

إن المعارف والاتصالات لعائلةٍ تجاريةٍ ما مع أعضاء هذه المجموعات أوجد تجمُّعاً انتظم حول بيت التجارة الذي مثل عند ظهوره بيتاً في ذاته، وشبكة أعمال خاصة للتبادل.

في سنغافورة، كان عمر السقاف أحد الشركاء الرئيسين لباناجة في بداية القرن العشرين. وهو حضرمي من السادة الذين عائلاتهم لم تزل مشهورة في شرقي آسيا بأعمالها الكبيرة في ماليزيا وإندونيسيا، وعُرفت أيضاً بشخصيتها الجاذبة. كما أن أسرته كانت ناشطة في التجارة والعقار في سنغافورة منذ تأسيس الميناء في بداية القرن التاسع عشر. في نهاية يونيو ١٩٢٠م، أرسل عمر السقاف إلى عبدالله باناجة -الذي كان رئيس بيت باناجة للتجارة- ردّاً على طلبٍ منه شراء أحجار كريمة مع معلومات عن أسعار بعض السلع في أسواق سنغافورة. لم يخبر عمر السقاف شريكه بأسعار البخور، والسكر، والقهوة، والفلفل فحسب، بل سجَّل في رَدِّه الأسعار بمختلف العملات الدولية، مثل الروبية الهندية التي كانت شائعة في تثبيت الأسعار في العمليات المتداولة عبر البحار، وكان يتم تحديث هذه الأسعار بشكل منتظم حتى

يتيسر الاتفاقُ عليها من قِبَلِ الشركاء، كما أنها وفرت وضوحاً في التجارة والمحاسبة. جميع العمليات التي كانت لا تزال مستمرة أو التي انتهت تم تسجيلها في دفاتر الحسابات مع قيمة العملات التي استُخدمت. وزيادة على ذلك، فإن العملات أمكن تبادلها في شكل سلع مع طرف ثالث، فمثلاً: اعتبر عمر السقاف سعر الأحجار الكريمة في سنغافورة مرتفعاً في ذلك الوقت، وأنَّ لعبدالله باناجة أن يثق في تجربة شريكه وعقله الراجح، وهذا بالتحديد ما جعل هؤلاء الشركاء عبر البحار مفيدين في هذه الأحوال. ومع أنه سجَّل السعر بالفعل، إلا أن السقاف حال بين باناجة وبين شراء الأحجار الكريمة من سنغافورة في ذلك الوقت، ونَصَحَه بأن يدرس الأسعار في القاهرة [١٧].

في مصوع ظهرت عائلة باطوق، وهي عائلة حضرمية محلية بارزة بين شركاء باناجة[١٨]. وفي عدن، وفي القاهرة كذلك -حيث كان لباناجة مؤسستهم الخاصة ومقرهم، كما فعل كثيرٌ من تجار البحر الأحمر- فإن البيت اعتاد أن يعمل مع أعضاء من أسرة حضرمية أخرى، هى بازَرعة. هؤلاء الشركاء الحضارم في البحر الأحمر والمحيط الهندي تم اختيارهم من بين النُّخب التجارية لكل مدينة حسب احتياجات الأعمال كما يطلبها باناجة. ومع نهاية القرن التاسع عشر بلغت عائلة بازَرعة من النجاح حدّاً مَكَّنها من شراء مقر القافلة الضخمة (الوكالة) التي يمتلكها حسن كتخدا في الجَمّالية، الحي التجاري بالقاهرة الذي كان محل إقامة العديد من التجار الحضارم وفق الإحصاءات التي تمت في أعوام ١٨٤٨ و١٨٦٨م. ومقر القافلة -أو الوكالة- هذا لا يزال يُعرف باسم بازَرعة.

ضَمَّ بيت باناجة أيضاً شركاء غير حضارم في شبكة أعماله التجارية بين البحر الأحمر والمحيط الهندي، وكان الاعتماد على هؤلاء الشركاء ضرورياً للتبادل مع الأماكن الأكثر أهمية والتجار الأكثر اعتمادية الذين لم يكونوا حضارم. كان ذلك هو حال التجارة مع بومباي، وكلكتا، والخليج. أما في البصرة، فقد اعتمد باناجة على عائلة الذكير، التي عُرِفَ عنها أنها استقرت في الخليج، ويعود أصلها إلى مدينة عنيزة في نجد. وفي كلكتا، كانت صفقات الأرز والمنسوجات يبرمها باناجة من خلال

البيت التجاري لعائلة الخُنْجِي. واسم الخُنْجِي يلمح إلى أن العائلة من المحتمل أنها تعود في أصلها إلى مدينة خُنْج Khunj، فيما يُعرف الآن بالجزء الجنوبي من إيران، وهي ليست بعيدة من شواطئ الخليج. وهناك أفرادٌ آخرون من عائلة الخُنْجِي اعتادوا التجارة في مدن الخليج في النصف الأول من القرن العشرين[١٩]. وفي بومباي كان باناجة في شراكة مع بيت نجدي تأسس في جدة والخليج، هو بيت الفضل، ومع بيت هندي، هو بِهائي Biha'i، واعتماداً على وضع السوق، فإن البيتين صَدَّرا السكر والأرز إلى جدة من بومباي، من بين سلع أخرى كانت شبه الجزيرة العربية تحتاج إليها بشدة، في أعقاب الحرب العالمية الأولى.

لم تكن الأخبار والسلع هي العناصر الوحيدة التي يروق للتجار تبادلها، فالنقد بالعملات المتداولة كان يُستخدم في دفع قيمة البضائع المتبادلة عندما كانت الشيكات والفواتير غير كافية. ولقد ساعد الائتمان والدَّين على إقامة روابط قوية ودائمة بين التجار، وكان دفع قيمة التجارة غالباً ما يتأخر، لبُعد المسافات والحدود الدولية التي تفصل بين الشركاء، وللنقص الشديد في النقود. على سبيل المثال، فإن المجموعات التجارية التي عملت كتجمعات عنقودية؛ إذ كانت تقوم بتحويل كميات من الدَّين والائتمان بتعديل مداخل في السجلات، قدَّمت طريقة لتسوية الحساب دون استعمال كمية كبيرة من النقود، التي كانت التحويلات بها مكلفة وتحمل قدراً من المخاطرة:

> فَلَوْ أنَّ هناك دَيْناً مُسْتَحَقّاً للتاجر (ب)، لدى التاجر (أ)، ويجب تسويته؛ فإن التاجر (أ) يطلب من التاجر (ج) -وهو هنا مَدينٌ للتاجر (أ)- أن يُحَوِّلَ إلى التاجر (ب) المبلغ الذي في ذمته للتاجر (أ).

لقد كانت الأمور لتصبح أسهل بشكل واضح عندما يكون التاجران (ب) و(ج) شريكين أيضاً، وهو ما كان يحدث بشكل منتظم، كما في الحالات التي نستعرضها بعد. وهذا هو سبب مَيْل التجار إلى الاهتمام بتصفية حساباتهم كلما كان ذلك ممكناً، وأن يقوموا أيضاً بشطب مدخلات الشيكات في دفاترهم من خلال المراسلات الدورية مع شركائهم، كما كانت كذلك طريقة لحفظ الأمانة والروابط

القوية بين التجار، وأمكن أن تعمل دافعاً لتنويع الشراكات.

في عام ١٩١٨م حوَّل بيت باناجة مبلغ ألف جنيه إسترليني إلى بعض شركائه في بومباي، هو بيت الفضل للتجارة. ونصحهم بيت الفضل بشراء لؤلؤ من سوق بومباي، وعندما أخفق هذا الاستثمار في أن يحقق ربحاً بسبب الظروف الاقتصادية في أوربا في ذلك الوقت، نشب نزاع بين البيتين التجاريين حول مَنِ المسؤولُ عن فشل هذا الاستثمار. فرأسُ المال كان يمكن أن يُستَثْمَرَ في أنشطة ربحية بدلاً من تعطيله -وهو ما حدث- لأكثر من عامين بلا عائد. وكان على باناجة أن ينتظر حتى شهر أبريل ١٩٢٠م لكي يسترد أمواله، كما شرح عبدالله -وهو رئيس المؤسسة- في الخطابات التي أرسلها من القاهرة إلى شركائه، بمن في ذلك الخُنْجِي في كلكتا[٢٠]. النزاع لم يمنع البيتين التجاريين من الاستمرار في أعمالهما المعتادة بتنحية هذا الأمر كل هذه المدة، مع تعليق حَلِّه. وقد انتهى الخلاف بعدما حَوَّل بيت الفضل مبلغ ألف جنيه إسترليني إلى الخُنْجِي في كلكتا، الذي قام -بدوره- بإضافته إلى حساب باناجة.

هذا التحويل والمراسلات التي نشأت بسببه لا يُظْهِر فقط الكيفية التي كانت تُحَوَّلُ بها الأموال بين تجمُّع من الشركاء تربطهم ثقة متبادلة، ولكنه يُظْهِر أيضاً كيف تم تبادل المعلومات بين الشركاء في التجمع نفسه، وكيف أن كل طَرَفٍ كان على علم بنجاح صفقات شريكه أو إخفاقها. استطاع باناجة بهذا الأسلوب اختيار الضغط على شريك واحد بتحذير الآخرين، بمن فيهم الخُنْجِي. هذه المنظومة عملت بشكل جيد، ولم تكن هناك حاجة إلى حل المشكلة بإحالتها إلى سلطات مُعْتَرَف بها تبادليّاً، أو إلى مؤسسات مجتمعية. أما التجار الكبار، فقد كان الحفاظ على سمعتهم بين شركائهم يجعل من الخطورة بمكان أن يُسمح ببقاء نزاع دون حل، وكانت السجلات ودفاتر الحسابات وتبادل المعلومات وتحويل الأموال، جميعها عوامل كافية للحكم في القضية وفرض التسوية. لقد استطاعت شبكات الأعمال بين الشركاء من المجتمعات المختلفة، الذين عملوا في نُظُم تجارية مختلفة، أن تتخلص من وظائف مشابهة لتلك التي عمل بها مجتمع المهجر من أجل التبادل عن بُعد.

من الجدير بالذكر أن باناجة لم يتسلَّم أي مبلغ إضافي مع الألف جنيه إسترليني، ولم يطلب أي فائدة رغم مضي أكثر من عامين. على كلٍّ، بينما كتب عبدالله باناجة إلى سالم الخُنْجِي بما حدث، فإن بيت باناجة فَضَّل أن يتحمل الخسارة المالية، ولأن يصل بالنزاع إلى شراكة وثيقة أفضل -في نظره- من فقدان شراكة جيدة مبنية على أساس سليم. وحتى إذا ما كان لبيت الفضل أن يرفض بشدة تَحمُّل المسؤولية، فإنهم يظلون شركاء امتحنتهم الأيام ويُعتمد عليهم أفضل من آخرين، ولم تُنكر إيجابيات مشاركتهم. كتب عبدالله إلى سالم الخُنْجِي: «حتى إذا كانت النتيجة الفشل بسبب تصرفهم، فسوف نتحمله»[٢١]. لقد استرد بيت باناجة أمواله، أما الفشل المزعوم، فمهما تكن جديته، فإنه لم يُحسب خيانةً للأمانة، فالحسابات لم تكن موضع نزاع قط، بل وأكثر من ذلك أنه بالنسبة إلى باناجة -وكذلك التجار الكبار الآخرين في الحجاز والهند الذين يديرون أعمالهم مع شركاء يُعتمد عليهم- فإن الحفاظ على شركائهم هو أكثر أهمية من المطالبة بفائدة أو تعويض. وأما الصفقات الأخرى التي تم عقدها مع شركاء عبر البحر الأحمر والمحيط الهندي، فإن الدفعات المؤجلة أو استرداد الدفعات قد يكون مفيداً بشكل واضح في الإبقاء على الأعمال المشتركة بالرغم من الصعوبات الاقتصادية والنقص المتكرر للنقود.

وعلى المدى البعيد، فإن الثقة وسنوات طويلة من الشراكة كانا العاملين الرئيسين في تكوين تجمعات التجار. وما يمكن أن نستنبطه من تعاون باناجة -الذي يتخذ من القاهرة وجدة مُستقرّاً له- مع شركائه النجديين من عائلة الفضل -التي أسست أعمالها في بومباي-، هو أن هذين العاملين كانا -في بعض الأحيان- أكثر أهمية من الفائدة الاقتصادية قصيرة المدى. في هذه التبادلات لم تكن أي من مؤسسات المجتمع وثقافة حضرموت، ولا الاعتبارات العرقية لتُوضع في الحسبان، بل العكس، فمن دون أن ينسوا هويتهم الحضرمية، يبدو أن باناجة وتجاراً آخرين مثلهم يعطون أفضلية للأمانة المتبادلة وللموقع المركزي لشركائهم في شبكات أعمال التجارة. على الأقل، فإن هذا هو ما يُشار إليه في خطاباتهم وفي الطريقة التي حافظوا بها على شبكات أعمالهم واستفادوا منها. وفي جَرْدٍ تم إجراؤه لاحقاً، بعد

خمسة وعشرين عاماً؛ أي في عام ١٩٤٦م، تَظهر صلابة هذه الروابط بين التجار من المحطات المختلفة للمنشأ، وكذلك النظم المختلفة للتجارة، تُجَسِّرها التجمعات المتداخلة في مجموعات «باناجة»[٢٢]. وبينما سُجِّل شركاءُ جُدُدٌ بصفتهم مدينين أو دائنين، وحُذِفَ شركاء قدامى، يبدو أنهم اختفوا من هذا الجرد، فإن بِهائي والخُنْجِي استمرا في الظهور شركاءَ أساسيين لأعمال باناجة في بومباي وكلكتا.

شبكات الأعمال الحضرمية

من المؤكد أن التجار الحضارم لم يكونوا مُتفرِّدين في تكوين مجتمع مهجر، بينما هم منغمسون في مدنهم المحلية ومتواصلون مع مجموعات أخرى من خلال شبكات أعمال التجارة. لقد تَصرَّف التجار الإيطاليون واليهود بطريقة مشابهة في القرن الثامن عشر عندما أداروا أعمالاً دولية مشاركةً مع تجار غير يهود وغير إيطاليين، كما في حالة التجار الهنود من جوا Goa[٢٣]. إن تحليل شبكات الأعمال للهجرة الحضرمية يقدم لنا أدوات للمقارنة مع مجتمعات أخرى تعاني الشتات، وهو مفيدٌ أيضاً في توضيح العوامل التي ساعدت في نجاح التجار الذين اعتمدت سمعتهم على مركز ديني متواضع وقَدْرٍ من العلوم. كما يلقي الضوء على الكيفية التي استطاع بها التجار أن يُوسِّعوا علاقاتهم، وأن يبنوا شبكات أعمال، وأن يديروا تجارة دولية دون اللجوء إلى مجتمع مهجرهم. يجب -مع ذلك- أن يظل في أذهاننا أن مثل تلك الشبكات العاملة لم تستبعد الانتماء إلى المهجر، حيث إن مجموعات كانت متداخلة، وإن تجاراً كانوا يمثلون «مراكز» أو وسطاء بين شبكات الأعمال.

كان مجتمع المهجر مهمّاً في المراحل الأولى للاستقرار وقيام الأعمال، كما كانت الحال بالنسبة إلى معظم الأسر التجارية الحضرمية في جدة. إن شبكات الأعمال المحددة أكثر التي تصل إلى داخل المهجر وما وراءه، أثبتت أنها مفيدة أكثر فأكثر عندما يستقر الحضرمي في مكان بعيد من حضرموت، ويصبح مرتبطاً بكلٍّ من التجارة العالمية والمسؤوليات المحلية.

***

إن تشغيل شبكات الأعمال ظاهرة ضرورية وملحوظة في الأنشطة التجارية، سواء على المستوى المحلي (التجار الكبار مع التجزئة)، أم المستويين العالمي والإقليمي (التجارة عبر البحر الأحمر والمحيط الهندي). التجار لا يستطيعون ببساطة العمل من دون مساعدة شبكات الأعمال، سواء أكان ذلك في المهجر، أم مع من هُم خارج المهجر. ولكننا نستطيع أن نلحظ -أيضاً- أنه حتى الفقهاء السادة الذين سافروا عبر البحر الأحمر والمحيط الهندي المستقرون لفترات طويلة خارج حضرموت، توصلوا إلى الاعتماد على شبكات أعمال أوسع بكثير من مجتمع المهجر الحضرمي. ومثل أقرانهم في القرن السابق، استطاع السادة بناء شبكات أعمالهم الخاصة وفقاً لأهدافهم وأنشطتهم المختلفة التي كانوا يديرونها في الوقت نفسه: من أجل المناقشات العلمية التي يقوم بها السادة الحضارم مع العالم المكي غير الحضرمي أحمد بن زيني دحلان (ت ١٨٨٦م)، ومن أجل التعليم في مدارس حضرموت، مثل معهد تريم المشهور، ومن أجل الأعمال مع التجار الهنود أو الإيرانيين، أو لزيارة العائلات، وفي بعض الأحيان لكل هذه الأغراض مجتمعة في آن واحد[٢٤].

الهوامش:

(١) انظر، على سبيل المثال:

William G. Clarence-Smith, 'Hadramaut and the Hadrami Diaspora in the Modern Colonial Era: An Introductory Survey', in Ulrike Freitag and W. G. Clarence-Smith (eds), *Hadrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s* (Leiden, 1997); Syed Farid Alatas, 'Hadramaut and the Hadrami Diaspora: Problems in Theoretical History', in Ulrike Freitag and W. G. Clarence-Smith (eds), *Hadrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s* (Leiden, 1997); Ulrike Freitag, *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadramaut: Reforming the Homeland* (Leiden), 2003), Chapter1; and Engseng Ho, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean* (Berkeley, 2006), Preface.

(2) Abner Cohen, 'Cultural strategies in the Organization of Trading Diasporas', in Claude Meillassoux (ed.), *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa* (London, 1971), pp. 266-78; and Philip D. Curtin, *Cross Cultural Trade in World History* (Cambridge, 1948).

(3) Stéphane Dufoix, *La dispersion: une histoire des usages du mot diaspora* (Paris, 2011).

(4) Claude Markovits, *The Global World of Indian Merchants, 1750-1947: Traders of Sind from Bukhara to Panama* (Cambridge, 2000); and Claude Markovits: 'Des "diasporas commerçantes" aux circulations marchandes: à propos d'un texte d'Abner Cohen', *Tracés* 11: 23 (2012), pp. 153-8.

(5) Sebouh Aslanian, *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa* (Berkeley, 2011).

(6) Elena Frangakis-Syrett, 'Networks of Friendship, Networks of Kinship: Eighteenth Century Levant Merchants', *Eurasian Studies* 1: 2 (2011), pp. 189-212; and Philippe Pétriat, *Le negoce des Lieux Saints, Les grandes Familles marchandes shadramies de Djedda (1850-1950)* (Paris, 2016), Chapter 5.

(7) Avner Greif, *Institutions and the Path to Modern Economy* (Cambridge, 2006), Chapter 3. راجع الدراسة التأسيسية للمراسلات اليهودية في دول البحر المتوسط التي حافظت على شبكات أعمال التجارة اليهودية:

Shlomo Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed by the Documents of the Cairo Geniza* (Berkeley, 1967-93).

(8) Freitag, *Indian Ocean Migrants*, Chapter 6; and Natalie Mobini-Kesheh, *Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942* (New York,1999), pp. 34-51 and Chapter 5.

(٩) انظر، على سبيل المثال، استخدام الأنساب باعتبارها وثائق سفر، والحوارات حول المُوَلَّدين، في كتاب: Ho, *Graves of Tarim*.

(10) Alain Degenne and Michel Forsé, *Les réseaux sociaux: Une analyse structural en sociologie* (Paris, 1994).

(١١) احتلت قوات السلطان عبدالعزيز بن عبد الرحمن آل سعود مكة في أكتوبر ١٩٢٤م، ودخل السلطان جدة في ٢٤ ديسمبر ١٩٢٥م.

(١٢) مذكرات سعيد بن محمد بن عبيد بن زقر، الأرشيف الخاص لابن زقر، جريدة القِبلة، العدد ٢٦٧ (٢٥ مارس ١٩١٩م).

(١٣) الآن تتبع المملكة العربية السعودية بداية من عام ١٩٢٦م - المترجم.

(١٤) للاطلاع على التطورات في تاريخ التجار الحضارم في البحر الأحمر، وبخاصة أكثر في جدة، أحيل القارئ إلى: Philippe Pétriat, *Le negoce des Lieux Saints*.

(١٥) حول تاريخ عائلات السقاف، والكاف، والجنيد في سنغافورة:

Ulrike Freitag, 'Arab Merchants in Singapore: Attempt at a Collective Biography', in H. de Jonge and Nico Kaptein (eds), *Transcending Borders: Arabs, Politics, Trade and Islam in Southeast Asia* (Leiden, 2002), pp. 153-8.

(١٦) للمزيد عن التجار الحضارم في دول المحيط الهندي:

Freitag and Clarence-Smith, *Hadrami Traders;* and William G. Clarence-Smith, 'Hadrami Arab Entrepreneurs in Indonesia and Malaysia: Facing the Challenge of the 1930s Recession', in Peter Boomgaard and Ian Brown (eds), *Weathering the Storm: the Economics of Southeast Asia in the 1930s Depression* (Leiden, 2000), pp. 229-49.

(١٧) في خطاب من عمر السقاف، في سنغافورة، إلى عبدالله باناجة، في جدة، ٢٣ يونيو ١٩٢٠م. من الأرشيف الخاص بعائلة السقاف.

(١٨) في خطاب من محمد صالح باناجة، في جدة، إلى عبدالله باناجة، في القاهرة، غير معلوم التاريخ، (يحتمل أن يكون بنهاية عام ١٩١٩ أو بداية عام ١٩٢٠م). من الأرشيف الخاص بعائلة باناجة. أما فيما يخص عائلة باطوق في مصوع، انظر:

Jonathan Miran, *Red Sea Citizens: Cosmopolitan Society and Cultural Change in Massawa* (Bloomington, 2009), Chapter 3.

(١٩) انظر، مثلاً:

Nelida Fuccaro, *Histories of City and State in the Persian Gulf: Manama since 1800* (Cambridge, 2009), Chapter 3.

(٢٠) خطاب من عبدالله باناجة، في القاهرة، إلى سالم الخُنجي، في كلكتا، في ٢٢ رجب ١٣٣٨هـ (الموافق ١١ أبريل ١٩٢٠م). من الأرشيف الخاص بعائلة باناجة في جدة.

(٢١) السابق.

(٢٢) حسابات بيت التجارة عبد الرحمن باناجة، في ٨ محرم ١٣٣٦هـ (الموافق ٢٤ أكتوبر ١٩١٧م). من الأرشيف الخاص بعائلة باناجة في جدة.

(23) Francesca Trivellato, *The Familiarity of Strangers: The Sephardic Diaspora, Livorno and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period* (New Haven, 2009).

(٢٤) يوجد أحد التحليلات على شبكة التاريخ لباحث، هو ستيفان ريتشموث Stefan Reichmuth، في ترجمته لمرتضى الزبيدي (ت١٧٩١م)، اعتمد فيها في كتاباته عن الأخير:

The World of Murtadā al-Zabīdī (1732-91), Life, Network and Writings (Exeter, 2009).

وللمزيد عن العلماء الحضارم:

Ahmed bin Zayni Dahlan: Freitag, *Indian Ocean Migrants*, pp. 201-208.

كما أن قصة «أحمد بن أبو بكر بن صميت» (ت ١٩٢٥م)، هي مثال جيد على تداخل الشبكات الحضرمية: البحثية والصوفية والتجارية مع نهاية القرن التاسع عشر:

Anne Bang, *Sufis and Scholars of the Sea: Family Networks in East Africa, 1860-1925* (New York, 2003).

الجزء الثالث

قضايا البحث

١٠

إعادة اكتشاف حضرموت: نماذج البحث

لايف مينجر

لقد دُعيتُ إلى المشاركة بكتابة هذا الفصل بوصفي أحد الذين واصلوا البحث حول حضرموت والمهجر الحضرمي[١]. وكما يفيد عنوانه، أسعى في هذا الفصل لمعالجة بعض التحديات المفاهيمية التي واجهتني في أثناء بحثي. ويُحدِّدُ الفصلُ ثلاثةَ تحدياتٍ، هي: تعريف «المهجر»، وتأريخ العولمة، وفهم العامل التاريخي. بعض النقاشات المختصرة ستُوضِّح العلاقة بين هذه التحديات، وبعد ذلك، سيتم استخلاص بعض النتائج.

تعريف المهجر

إحدى المشكلات التي تواجهنا، هي أن مفهوم المهجر -كمصطلح- قد استُخدم أكثر مما يلزم، وفي الوقت نفسه قَلَّ التنظير له[٢]. هذا المصطلح تم إطلاقه أكثر من تعريفه، وهذا ينطبق على محاولات كُلٍّ من: روبن كوهين Robin Cohen لإيجاد أنماط متعددة من المَهاجِر: مهجر الضحايا، ومهجر العمل، ومهجر الإمبريالية، ومهجر التجارة، والمهجر الثقافي[٣]، وبول جيلروي Paul Gilroy في تصوير المهجر على أنه حقل للتهجين الإبداعي[٤].

ثمة طريق واعد أكثر من غيره بالنسبة إليَّ، هو أن أركز -بشكل أكثر وضوحاً-

على تَعَقُّدِ المفهوم والعمليات الكثيرة التي تصاحبه؛ بما في ذلك، الحركات العابرة للقوميات التي تضمها. إن مفهوم المهجر علائقي، بينما أنماط المهجر تحتاج إلى أن نفهمها في سياق اختلافها الداخلي، وعلاقة كُلٍّ منها بالآخر: ثقافيّاً، وسياسيّاً، واقتصاديّاً. بهذا المعنى، فإن مفهوم «مهجر المكان»، هو أنه مكان يتنافس الناس عليه، وهذا يعني أننا في حاجة إلى أن ننظر إلى الهُويّات والمؤسسات، والخطابات، والممارسات، بدلاً من الافتراض المُسبَّق لتراكيب خالية من التاريخ. فبدلاً من تطوير مزيد من الأنماط لمختلف أشكال المهجر، فأنا أتفق مع اقتراح روجر سانجيك Roger Sanjek بأن نضع المهجر داخل السياق العام للأنماط الأخرى للحركات الإنسانية في التاريخ[٥]. وفي أوقات محددة، تبدو تلك الحركات منظمةً بأساليب قد نسميها «مهجرية».

إذا كان لنا أن نفكر بهذه الطريقة، فنحن نتجنب النظر إلى المهجر على أنه نوع من المجتمع، ويمكن أن نراه على أنه مكان يتنافس الناس عليه. في مثل تلك الحالات تُطْرَحُ قضية مهمة، هي كيفية فهم الموقف المهجري عبر الزمن لدى الناس المنشغلين بهذا الموضوع، وهذه النقطة تتصل مباشرة بفهمنا للوعي المهجري. فالحركة بين أرض الوطن وأماكن المهجر -سواء جسمانيّاً أو إدراكيّاً- تتم ممارستها من خلال عدد لا يُحْصَى من شبكات الأعمال؛ بما في ذلك تلك الخاصة بالأقارب، والتجارة، والدين، وتتأثر بتقنيات السفر والاتصالات. ولكنَّ الواقع المهجري قد يتأسس كذلك من خلال الأدب، أو قد نراه معروضاً في المتاحف، أو ربما يكون موجوداً فحسب في جمعيات تحتفل بروابط المهجر. وكما أنه من المهم أن نستكشف الظروف التي ينشأ بسببها الوعي الجمعي، فكذلك من المهم -أيضاً- أن نناقشها في سياق عمليات أوسع، هي التي يتأسس فيها الوعي والمعنى.

يتحدث البعض عن الحاضر وكأنه إعادة تهيئة للماضي. وآخرون يحتجُّون بأنه مهما حدث في الحاضر، فإنه يمثل تطورات جديدة، وأن الماضي لا يمكن أخذه على أنه أمر مُسلَّمٌ به. فليس ممكناً أن نتنبأ بالكيفية التي ستظهر بها تلك المناظرات على السطح في حالات خاصة، ولا حتى ماهية الموضوعات التي سوف تطرحها، ولكنْ؛

هناك أشكال مختلفة «للتاريخية»[٦] تجعل من الضروري التركيز على تعريف جماعةٍ ما لذاتها. أما التاريخ الذي نتقاسمه، فهو جزءٌ من هذا التعريف للذات.

المهجر الحضرمي كما رأيته

قَدَّمْتُ في كتاب لي عن «المهجر الحضرمي» بضع حالاتٍ دَرَسْتُها في أواخر تسعينيات القرن الماضي، والسنوات الأولى من الألفية الثالثة[٧]. وقد اعتمدتْ تلك الحالات على بيانات من سنغافورة، وحيدراباد، والسودان، وإثيوبيا. في تلك الحالات نقابل حضارم لأول مرة في أثناء مرحلة يتغير فيها الوجود الأوربي في إقليم المحيط الهندي. فمن وجودٍ قام على المصالح التجارية وحدها، أدى إلى وجودٍ اعتمد على الطموح الاستعماري، وقد أدى -بدوره- إلى احتلال أراضٍ تتوسع رقعتُها، وتعرَّضت معه أماكن كثيرة للحكم والاستغلال الغَرْبيَّيْن من خلال ممارسة آليات ليست التجارة فقط من ضمنها، كما كان الأمر من قبل، ولكنْ، أيضاً، عبر زراعة المستعمرات، والتعدين، وجمع المال نقداً، وأشكال متعدّدة من العبودية. وقد حافظ الحضارم على تنوُّع الروابط مع القابضين على السلطة ومجموعات النُّخب، وكانوا، في أماكن كثيرة، جزءاً من تلك النُّخب الحاكمة، ولكنَّ مجموعات جديدة من الحضارم سافرت في هذه الفترات أيضاً، منضمةً إلى المجموعات المهمشة التي كانت تشتغل في الاقتصاد الاستعماري، ومن ثم؛ فإن المهاجرين الأوائل من الحضارم كان لهم دور في مرحلة تاريخية تسيدت فيها الاستعمارية الغربية والإمبريالية، ولكنَّ السمات المحلية لهذه السيطرة في الأماكن التي دَرَسْتُها اختلفت اختلافاً كبيراً، كما قَدَّمَتْ فرصاً لمهن مختلفة وبيئات اقتصادية ملائمة. وصل الحضارم إلى سنغافورة قبل وقت قصير من استيلاء رافلز Raffles على هذا الموقع الاستراتيجي عام ١٨١٩م[٨]، وانخرطوا في تطورها التجاري الهائل باعتبارها مدينة عالمية، وبذلك أصبحوا جزءاً من المنافسة الاستعمارية في الإقليم بين إنجلترا وهولندا، كما أن طيفاً واسعاً من الأُسر الحضرمية حقق نجاحاً اقتصادياً معتبراً. أما في حيدراباد، فقد نال الحضارم شهرة في القرن التاسع عشر لدورهم كجنود في جيشها في مرحلة حرجة من التاريخ

الهندي كانت فيها السيطرة الاستعمارية للإمبراطورية المُغولية على وشك الأفول[٩]، وكانت مراكز قوى -مثل حيدراباد- قادرة على أن تتطور لتصبح وحدات سياسية مستقلة بحكم حقها الحصري. وفي السودان، وإثيوبيا، والصومال، نرى الحضارم تجاراً محليين كونهم يتحركون في نطاق ضيق، ولكنهم لا يزالون متأثرين بثروات القوى الكبرى، وعلى سبيل المثال: بحركيات المصالح الجيوسياسية المصرية بعد أن استطاعت مصر أن تحقق استقلالها التام عن الحكم العثماني في إسطنبول. هذه المصالح -خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر- جعلت المصريين على اتصال، وفي صراع مع مختلف القوى الاستعمارية الأوربية، مثل بريطانيا، وفرنسا، وإيطاليا، ووضعت مصر أيضاً في منافسة مع السلطنة العُمانية في زنجبار، ومع الدولة المتوسعة في إثيوبيا.

ثمة تاريخ واضح وقابل للاستيعاب في المناطق الاقتصادية الناشئة التي عمل فيها الحضارم، مثل المناطق الأربع التي تمت دراستها. تلك التوجهات تسمح للمرء أن يرى المدى الذي اختلفت فيه الروابط بين المناطق الأربع وأرض الوطن، مؤدية إلى نتائج استيعابية متباعدة. التجار الأكثر نجاحاً في سنغافورة ومناطق جنوب شرقي آسيا الأخرى في إندونيسيا وماليزيا كانوا حضارم، كما أن بعضاً من أنجح الجنود في حيدراباد كانوا حضارم أيضاً. هؤلاء الحضارم ظهروا -فيما بعد- برفقة بعض القادة الضباط من أصل يافعي، واضطلعوا بأدوار اقتصادية وسياسية لا يمكن إغفالها في بلادهم، كما أن هناك أهمية خاصة تجسدت في دورهم في الدعم السياسي لحضرموت في القرن التاسع عشر من خلال ظهور سلطنتين مُتَسيِّدتَيْنِ، هما: سلطنة القعيطي على الساحل، وعاصمتها المكلّا، وسلطنة الكثيري، في وادى حضرموت، وعاصمتها سيئون. كلتا السلطنتين تأسست في النصف الثاني من القرن التاسع عشر نتيجةً للروابط بين الجنود الحضارم في حيدراباد والجماعات القَبَليّة في أرض الوطن. وفيما بعد، وَقَّعَتِ السلطنتان معاهدةً مع البريطانيين منحتهما الحماية، كما أن معاهدات الوصاية التي أُبرمت في أواخر ثلاثينيات القرن الماضي ربطتهما بوثاق أشد بالسيطرة البريطانية التي مارستها حكومة عدن، وأضحتا جزءاً

من الأراضي التي تقع خارج مستعمرة عدن، وعُرفتا باسم «محمية شرق عدن». وفي أثناء هذه الحقبة نرى جهوداً واضحة لعائلات المهجر الكبيرة في تطوير اقتصاد المحمية والتعليم فيها[١٠]. كما أثَّر الاستقلال الوطني في مناطق المهجر المختلفة على التنمية؛ ليس فقط من خلال قَطْع الروابط، بل أيضاً من خلال فرض قواعد تتعلق بالحركة أكثر تشدداً من تلك التي طُبِّقَتْ في أثناء الاحتلال الاستعماري؛ فثمة قواعد أشد صرامة بخصوص الهوية الوطنية، والسياسات القومية المُمارَسَة في التعامل مع السكان «غير المواطنين».

في سنغافورة، منح الاستقلالُ إشارةَ الانطلاق نحو تطوُّر اقتصادي استثنائي، أدى -بدوره- إلى تحجيم ثروات الحضارم وتبديل حظوظهم في مقابل الصينيين خاصة. وأدى تفضيلُ حيدراباد الاندماجَ مع الهند على الاستقلال إلى تغيير درامي سلبي في مسار الثروة في المجتمع الحضرمي هناك؛ فمن كونهم حلفاء لأسرة ملكية حاكمة، أصبحوا مجرد مواطنين في إقليم تسيطر عليه الهند. أما الاستقلال في السودان، فقد أحدث انقلاباً أقل خطراً؛ ذلك أن الحضارم في شرق السودان كانوا من بين الرفاق العرب والمسلمين. وأما في إثيوبيا، فإن التطورات السياسية وضعت الحضارم في أجواء تسودها المشكلات، فقد اتُّهموا بأنهم منحازون إلى القوات العربية في السنوات الأولى للنضال الإريتري لنيل الاستقلال، كما اتُّهموا بأنهم «صوماليون» في أزمة أوجادين، واتُّهموا أيضاً بأنهم «رأسماليون» في أثناء مرحلة الحكم الاشتراكي، كما أن العقد الأخير من القرن العشرين شهد تحولات لا يمكن إغفالها، خاصة من خلال عمليات العولمة؛ فالسياسات الاقتصادية الحرة في «يمن موحد» شجعت على عودة الممتلكات إلى مَنْ سُلِبَتْ منهم في أثناء الحكم الاشتراكي لجمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، ووفرت مناخاً لليمنيين والحضارم في الخارج لأَنْ يستثمروا في أرض الوطن. وكان حرياً بهذه التطورات أن تقوم بإجراءات احترازية في مجتمع المهجر، كما أن مختلف التجمعات أبدت استجابات متنوعة تجاه الفرص الجديدة التي طُرحت، وكان التوجه الأشدُّ في مغزاه أن حضرموت، أو أرض الوطن لم تَعُد هي بؤرة الاهتمام الوحيدة. أما نمو اقتصاد النفط في المملكة العربية السعودية والخليج

فقد دفع مزيداً من حضارم المهجر إلى الانتماء إلى تلك الأماكن؛ إما بوصفهم تجاراً كباراً تتنامى ثرواتهم بشكل عظيم، وإما أنهم أناس محرومون من أي ميزة يبحثون عن الرزق في مختلف تجمعاتهم في المهجر. فالهجرة المعاصرة من حضرموت أصبحت تتوجه إلى المملكة العربية السعودية وإلى الخليج، وليس إلى مراكز المهجر السابقة في المحيط الهندي، ويتجمع كثير من الحضارم هناك دون زيارة أرض الوطن. كما أنَّ تطوراً هو الأحدث جَعَلَ عدداً متزايداً من الناس في كلٍّ من حضرموت والمهجر يتوجهون إلى الدول الغربية، ومنها أستراليا، وكندا، والولايات المتحدة الأمريكية، وأوربا؛ ما وضع الحضارم في اتصال مباشر مع التطورات الغربية المعاصرة فيما يتعلق بالهجرة والسياسات الخاصة بالتوظيف والبطالة، ونشوء العنصرية وممارستها. ومن خلال هذه التطورات نرى تحولات في مهجر حضرمي «عرقي» تقليدي. ويتجه الحضارم إلى أن يصبحوا أيضاً جزءاً من «مهجر ديني» مسلم أوسع.

وبدلاً من أن نَضِلَّ في عمليات التصنيف، علينا أن نلقي نظرة أعمق على الطبيعة الكامنة وراء تاريخ هجرة الحضارم. ما نراه أمامنا هو مهجر يتخذ أشكالاً مختلفة؛ فالحضارم، في مختلف مجتمعاتهم في المهجر، لا يمثلون أي مجتمع أو تجمُّع أو جماعة سبق تحديد شكلها. فليس للمهجر الحضرمي مركزٌ، باستثناء محطة نشأته، وهي تتميز بكونها ذات قدرة استيعابية عالية. في أوقات معينة تبدو التحركات منظمةً بطرائق قد نصطلح على تسميتها «مهجرية»، أما في أوقات أخرى، فليس بالضرورة أن تكون على هذه الحالة. وهذه الرؤية تتعارض مع الفهم البديل السائد عن المهجر الحضرمي بأنه دائم الحضور، وأنه يُشكِّل نمطاً خاصّاً من مجتمع له سمات ثقافية مُعَرَّفة مسبقاً، وهي التي نشأت في أرض الوطن.

ويقودنا تركيزنا على المهجر إلى جدل حول العولمة، حيث إن الحضارم ارتبطوا بعمليات كتلك قبل وقت طويل، أصبح فيه مفهوم العولمة شيئاً جديداً أنيقاً، ومن الواضح أنه بدلاً من الظهور على أنه مفهوم جامد، فإننا نحتاج إلى تحليلات لحركيات تاريخية وحكايات يمكن لهما أن يُظْهِرا المعالجة التاريخية؛ ليس في المحيط الهندي فقط، حيث أدار الحضارم أعمالهم، بل في أماكن أخرى متنوعة أيضاً.

تأريخ العولمة

يُنظَرُ إلى فكرة العولمة -عامة- على أنها تصف شبكات الأعمال المتطورة بسرعة في مجال الاتصالات، وهذا ما يميز الحياة الاجتماعية الحديثة. وهذه العمليات من التواصل البيني تأتي في صور مختلفة في مراحل تاريخية مختلفة. بصفة عامة، فإن المراحل المختلفة للعولمة تُظْهِرُ مزيداً من الاتصالات المتكررة الحدوث بين الأفراد والمجموعات، وتزداد مع انسياب وصول البضائع، والأشخاص، والمعلومات، عبر الحدود. فمصطلحات، مثل: «الاتصالات البينية»، و«شبكات الأعمال»، و«الانسيابات»، و«تضاغط الوقت والزمن»، و«عمليات الاتصال المعقدة» هي ما يُميز الحقبة الراهنة من العولمة. والإيحاء هنا، أنه بينما الوقت المستغرق لتغطية المسافات -ماديّاً ومجازيّاً- يتقلص بشدة، فإن مواقف جديدة تنشأ تتوسع فيها العلاقات الاجتماعية، ومن ثم؛ فإنه على الرغم من أن المحلية لم تزل حاضرة، فإن عدداً من الظواهر التي تحدث في أماكن بعيدة سوف تؤثر فينا، ويصبح الناس أكثر إلماماً بهذه الظاهرة، وعليه، فإن العالم يقدم نفسه إلينا بطرائق جديدة.

نقاشي هنا يدور حول أنه «بتأريخ تطلعاتنا» سنرى أن مطالبنا في عالمنا المعاصر الذي خضع للعولمة تكمن في بنية جديدة ومختلفة بشكل جذري عن مجتمعاتنا المبكرة، هذه المطالب يجب أن يتم تعديلها. وبوضوح، هناك اتجاهات جديدة، ولكن حتى اليوم، هذه العملية ليست شاملة، وسوف تظل هناك اختلافات في توزيع هذه القوى العولمية، وكذلك في المدى الذي تشارك فيه المجموعات المختلفة من الناس في عالم أصبح عولميّاً. وباستخدام النوع نفسه من المنطق، أمكن القول: إنه في الأزمنة السابقة كانت هناك مجموعات خاصة من الناس كانوا منشغلين بالاتصالات الكونية لتلك الأيام. ويُظْهِرُ التركيز على تلك القطاعات وجود انسيابٍ للمعلومات هو الذي عبَرَ المحيطات والقارات في تلك الأوقات. نحن نرى «فضاءً من الانسيابات» التي تظهر إلى السطح يمكن تعريفها من خلال جملة من التقنيات -مثل قضية السفر على سبيل المثال - والأماكن، كالمدن التجارية التي كانت تمثل «المدن العولمية» لذلك الوقت، والناس. مثال ذلك: مجموعات التجار التي تعمل

داخل تلك الفضاءات. ونحن نرى أيضاً أنه في حِقَبٍ مبكرة لإعادة الهيكلة العولمية وُجدت ردودُ أفعالٍ انشغلت بإعادة بناء الهُويّات، ولم تأت النتائج على شاكلة واحدة، لكنها تشكلت بطرائق مختلفة تفاعل الناس بموجبها، سواء أكانوا مؤيدين للتطورات التي حدثت في ذلك الوقت، أم ضدها، أم بعدم الاكتراث بها. ونحن نرى أيضاً أن الهويات برزت نتيجة وجود أشخاص مارسوا أدواراً مركزية في تكوين الأفكار حول ما كان يدور حينها، وأَدَّتْ إلى تعبئة الناس في سبيل دعم مثل تلك الأفكار. اليوم -بطبيعة الحال- قد نقول: إن هذه العمليات كانت محدودة، وإنه اليوم فقط أصبحت تلك المنظومة عولمية بحق. ولكنّي سوف أجادل بأن ما كان يقوم به هؤلاء الفاعلون الأوائل لا بدَّ أنه اتضح في رأيهم أنه يجب أن يكون كونيّاً؛ ذلك أنهم اعتقدوا أنهم استكشفوا العالم وعرفوه، وأن حياتهم الخاصة -في المقام الأول- كانت مختلفة حركيّاً -بشكل حادٍّ- عن حياة الفلاحين للسكان التقليديين الذين تفاعلوا معهم.

هجرات المحيط الهندي: حقائق تاريخية مبكرة

مجتمعاتُ المهجر الملموسة التي درستُها تأسست قرابة عام ١٧٥٠م، وكانت أربع حالات: حيدراباد في الهند، وسنغافورة، والسودان، وجنوبي إثيوبيا. وقد حاولتُ أن أضمَّ العمل الميداني الذي تم على مجتمعات المهجر القائمة إلى نقاشات اعتمدت أكثر على مادة المصدر التاريخي. وبتوظيف هذا الضَّمِّ إلى ما يُمكن تسميته: الأنثروبولوجيا التاريخية (علم الإنسان التاريخي)، والتاريخ الأنثروبولوجي (تاريخ علم الإنسان)، تمكَّنتُ من أن أُظْهِرَ الكيفية التي استطاعت بها مجتمعات مهجرية معينة أن تنشأ، وأن تُظْهِرَ أوصافاً لكيفية تطورها. كما تمكَّنتُ أيضاً من مناقشة الطرائق المتعددة التي برزت من خلالها الهويات الحضرمية وتطورت في المهجر. وهي مناقشة اعتمدت جُزئيّاً على الحقائق المعاصرة في مجتمعات حقيقية، وعلى أفكار الأفراد الخاصة «بالتاريخية»؛ بما في ذلك الأساليب المختلفة التي استفاد بها الأفراد أنفسهم من حركة التاريخ والروايات التاريخية لتكوين هُوياتهم الخاصة.

وفي هذا الجزء أرغب في التحرك فيما وراء هذه المحددات. ومع أن الهجرات الحضرمية تمثل نقطةَ بدايةٍ لبحثي، إلا أنني سوف أتحركُ الآن من بؤرة معينة عن الحضارم، لأتناول بشكل أكبر الموقف العام الموجود في مراحل مختلفة من تاريخ المحيط الهندي باعتباره إقليماً. لن أُقَيِّدَ نفسي بالحقبة الزمنية منذ عام ١٧٥٠م إلى وقتنا الحاضر، وإنما سأُوَسِّع منظوري كي أناقش شمولية تاريخ الهجرة الحضرمية، وهي حقبة زمنية تُراوح بين ألفين إلى ثلاثة آلاف عام. ومن الواضح أنه ليس ممكناً أن أتناول مثل ذلك الإقليم الضخم، أو مثل تلك الحقبة التاريخية الطويلة في ظل أي مهمة تجريبية، كما أنني لا أملك المادة المصدرية التي تسمح لي بمتابعة هذه المهمة، لكنني أعتقد فعلاً أنه من الممكن أن نضع معاً منظوراً عاماً، وأن هذا الجهد يستحق ما بُذل من أجله لسببين رئيسين:

الأول: يتعلق بالحقيقة القائلة: إنني في مسار عملي على تاريخ هجرة الحضارم أدهشني المدى، وكذلك استمرار الروابط بين التجمعات، وهي روابط تعود إلى أقدم فترات الهجرة. وباعتبار هذه الاستمرارية أحد المعطيات، فهناك تاريخ للاتصال يجب أن يُكتب يُظْهِر كيف أن الروابط بين الشعوب وبين المجتمعات عبر المحيطات والقارات، لا تبدو أنها أحداث خبط عشواء، اعتماداً على عبقرية «مكتشف» أول، ولكنْ، يلزم أن يُنْظر إليها على أنها جزء من حياة الناس، وأن ما كان يجري فيما يسمى «مجتمعات محلية» تَشَكَّلَ -إلى حد معقول- بالروابط الحركية مع الأماكن النائية، وهذا الوصف التاريخي يشجعنا على النظر إلى المحيط على أنه جسرٌ أكثر من كونه حاجزاً. ولكنَّ وضع النماذج التاريخية هو جزء من مهمتنا.

أعتقد أن القصة تحتوي على تحديات مفاهيمية، وأن هذه التحديات لها صلة بعلم الاجتماع المعاصر، وهذا يجعلني أصل إلى السبب الثاني في العلة التي تجعل الجهد المبذول لبناء نظرة شاملة لمجمل نسيج الهجرة الحضرمية يستحق التقدير. الملاحظة، هي أن الناس والمجتمعات في المراحل التاريخية المبكرة لم تكن وحدات منعزلة، بل شاركت في عملية مستمرة للحركة. والاتصال الثقافي والاستقلال يحفزان إلى الانخراط في الحوارات الجارية حول العولمة المعاصرة، ولكن من منطلق أساس،

هو أن مثل تلك العمليات العولمية ليست جديدة. إن عناصر «العولمة» بارزة في الزمن البعيد، وعلى المستوى المفاهيمي، وإن محاولة فهم هذا التاريخ الطويل تُظهر بالتأكيد استحالة ادراك مفاهيم، مثل «مجتمع»، و«ثقافة»، و«دولة أممية» على أنها منفصلة بعضها عن بعض. من الناحية الوظيفية هي كُلِّياتٌ متكاملة، لكنها تُظْهِرُ أيضاً أن هذا الاكتشاف لم يصنعه مَنْ هُم بعد الحداثيين المعاصرين وحدهم، وإنما كان جزءاً من تاريخ طويل من التنظير الأنثروبولوجي حول الانفتاح الأساسي والاعتماد البيني للمجتمعات الإنسانية، الحديث منها وما قبل الحديث على حد سواء. وبما إن كثيراً من النقد المُوَجَّه إلى «النظرية الأنثروبولوجية» يبدو أنه يركز على مرحلة الستينيات من القرن الماضي، التي مثَّلت أوجها وظيفيّاً، فدعُوني أُقدِّم «مقتطفاً مقابلاً» من ألكسندر ليسر Alexander Lesser، الذي أدخلها ضمن مصطلحاته المفاهيمية في حينه عام ١٩٦١م؛ إذ يقول: «نحن نستوعب أن عالمية الاتصال الإنساني والتأثير فرضيةٌ معمولٌ بها، وعندها نفكر في المجتمعات الإنسانية -فيما قبل التاريخ أو البدائية أو الحديثة- ليس على أنها نظمٌ مغلقة، وإنما نظمٌ مفتوحة، كما نراها على أنها مشتركة بشكل يصعب استبعادها مع كُلِّيات أخرى قريبة وبعيدة، فيما يشبه روابط نسيج العنكبوت، أو العلاقات الشبكية»[١١].

حضرموت قبل «القرن السادس عشر الممتد»

الإقليم موضوع النقاش تحدده طرق التجارة القديمة عبر المحيط الهندي. وهذه الطرق تحكمها الرياح الموسمية في المحيط الهندي وجنوبي آسيا، التي دفعت بالسفن إلى مناطق على الساحل الهندي، وإلى شرقي أفريقيا وجنوب شرقي آسيا، كما دفعتها كذلك إلى جزر المحيط الهندي، مثل: جزر القمر، والمالديف، ومدغشقر. وبهذا، فإن إقليم الشرق الأوسط الذى تُعَدُّ حضرموت جزءاً منه، يُظْهِرُ اتصالات قديمة جدّاً مع أقاليم أخرى. وتشير الأدلة إلى أن التفاعلات الاقتصادية عبر المحيط الهندي انتشرت عبر منطقة ضخمة جدّاً تعود إلى آلاف السنين قبل ظهور أولى الدول المتحضرة.

إن منطقة الأناضول كانت لها اتصالات تجارية لمسافات بعيدة منذ سبعة آلاف أو ثمانية آلاف عام مضت. كما أن مدينة أريحا Jericho، هي مثال آخر مشهور على مدينة لها روابط تجارية مبكرة. والتجارة بين مصر وبلاد ما بين النهرين Mesopotamia جرت منذ ثلاثة آلاف عام مضت، مع وجود اتصالات مبكرة مع سوريا وبلاد المشرق The Levant، من خلال التجارة في البضائع، مثل: الأخشاب، والزيوت، والكماليات. والشيء نفسه ينطبق على الروابط البحرية. كما أن الإمبراطورية الأكادية Akkad أبقت على روابط اقتصادية بحرية مع حضارة وادي السند Indus[١٢]، التي عُرفت باسم ميلوحا Meluha، عبر موانئ تقع على المحيط الهندي[١٣]. أما طرق الحرير Silk Roads، فقد قابلتها الطرق البحرية عبر البحر المتوسط، والبحر الأسود، والبحر الأحمر، والخليج، وعلى طول العديد من الأنهار.

إن الروابط الموصلة إلى المحيط الهندي عبر بحر العرب، وخليج البنغال، وبحر الصين الجنوبي تشهد بالمعدل الجغرافي الهائل لهذه الاتصالات الإنسانية المبكرة. لقد كانت الطرق التجارية مصدراً ثابتاً للنزاع السياسي، إذ سعت إمبراطوريات قديمة كثيرة إلى إخضاعها لسيطرتها الخاصة.

ومع أخذ هذه الخلفية العامة في الحسبان، ينبغي ألّا تصيبنا الدهشة عند دراستنا للحضارم في المحيط الهندي وما لديهم من نماذج اتصالات مبكرة تشمل علاقات زمانية ومكانية متغيرة من أشكال التبادل. هذه الروابط تعود إلى العصور القديمة، وبخاصة السابقة على القرون الوسطى، وتتصل أساساً بالتجارة في الكماليات مثل: البخور، واللبان، والصمغ. ولكنَّ المعلومات حول السكان شحيحة. وتشير المصادر السومرية إلى أن «الأرض السوداء في ميلوحا»، كانت -وقتها- منتجة للبخور والصمغ، وكلاهما كان شائعاً في ديانات العالم القديم. كما أن الروابط مع مصر تشكلت أيضاً بصورة جيدة جدّاً، وأول بعثة مصرية إلى الصومال، أو كما عُرفت باسم أرض البنط Land of Punt[١٤] كانت في عهد الأسرة الفرعونية الخامسة[١٥][١٦]. إن معلوماتنا حول تاريخ التجارة المبكرة عبر المحيط الهندي

تطورت مع ظهور كتاب: مرشد الطواف إلى البحر الإريتري *Periplus of the Erythraean Sea* في عام ٥٠ قبل الميلاد[١٧][١٨]. ونحن نعرف أيضاً أن العرب كانت لهم اتصالات مبكرة مع المناطق نفسها، رجوعاً إلى فترة ما قبل ظهور المسيحية:

> كانت سبأ وحضرموت وعُمان موطن البحارة في كل العصور، بدءاً من الوقت الذي أخذ فيه التاريخ يتحدث عنهم. وتتوافر الأسباب كلها لتثبت أنها كانت متساوية في كونها موطناً للبحارة قبل أن يعرفها المؤرخون أول مرة، حيث إنها مستمرة في ذلك النشاط منذ ذلك التاريخ وحتى اليوم[١٩].

مع وجود المستعمرات الهندية في جزيرة سقطرى، ووجود التجار الفرس، نلمس اهتماماً دولياً مبكراً بأرض البنط التي اشتهرت بالذهب، والعاج، والبخور، وصدف السلاحف[٢٠]، وريش النعام، وجلود الحيوان -مدبوغة وغير مدبوغة- والحيوانات الحية. ومن الملاحظ أن قُرب الإقليم من الجزيرة العربية والبحر الأحمر جعل هذه الاتصالات ممكنة؛ ليس للتجارة فقط، ولكن للهجرات السكانية العامة أيضاً.

وقد حدث تطوُّرٌ ذو بال لهذه الاتصالات بعد ظهور الإسلام في الإقليم، خاصة بعد القرن العاشر[٢١]. فقد تطورت طرق التجارة ابتداء من الشرق الأوسط (فلسطين وسوريا)، مروراً بالعاصمة العباسية: بغداد، قبل أن تتفرع إلى طريقين:

أحد الطريقين اتجه صعوداً إلى بلاد الفرس، ثم تفرع ثانية؛ إما باتجاهه إلى وسط آسيا أو إلى الهند. أما الطريق الثاني، فكان باتجاه الجنوب نزولاً إلى نهر دجلة في طريقه إلى الخليج العربي، وفي النهاية يصل إلى المحيط الهندي. وإلى الأقصى شمالاً طُوِّر هناك طريقٌ برِّيٌّ رئيس آخر يربط مناطق تركيا، والبحر الأسود، وبحر قزوين، ووسط آسيا، والصين. وينصب اهتمامنا هنا على الطريق الجنوبي الذي أبحرت الأساطيل الإسلامية والتجار المسلمون بمحاذاته إلى الهند؛ ما أدى إلى ظهور الإسلام هناك باعتباره المقابل للحضارة الهندية في السند والبنجاب في الغرب، والبنغال في الشرق.

أدَّى انهيار الإمبراطورية المنغولية في وسط وغرب آسيا إلى تقييد تنمية بعض الطرق المهمة سابقاً، وتسنى للمحيط الهندي أن يكون منطقة مركزية للسفر والتجارة

والتعلُّم. كما أن الجزء الغربي من المحيط الهندي سيطر عليه التجار المسلمون وأصحاب السفن الذين كانوا يبحرون إلى المدن الساحلية للجزيرة العربية. وهناك إقليم متوسط ربط الساحل الهندي بأقاليم شرقي آسيا التي أصبحت هندوسية في سومطرة والملايا، ودائرة شرقية ربطت جاوة بالصين، وبهذا تأتي بالمسلمين إلى نطاق البوذية Buddhism، والكونفوشية Confucianism. ومع نهاية القرن الثالث عشر ظهرت الدول المدينية في جنوب شرقي آسيا التي تتكلم بلغة الملايو، ناشرةً معها الإسلام، وفي الوقت نفسه مُزَوِّدَةً أوربا بالبهارات. وفي غضون قرنين بعد ذلك بدأ الإسلام يتغلغل إلى داخل جاوة، مواجهاً مَنْ يُوصفون بالمنافسين، وهم ليسوا تجاراً أوربيين، كما هي الحال في المدن الساحلية، ولكنهم يمثلون حضارة بوذية هندية.

كما أن عملية مشابهة جلبت الإسلام إلى أفريقيا من خلال التجارة عبر الصحراء بين شمالي أفريقيا وغربها، ومن خلال طرق التجارة عبر البحر الأحمر إلى السودان، وعبر المحيط الهندي إلى الشاطئ السواحيلي ووادي النيل.

وبعد سقوط بغداد، تولت القاهرة الزمام بوصفها الدولة المسلمة الرئيسة ومقر حكم المماليك، وأدى هذا إلى تفاعل بين العرب والمسلمين من خلال العالم السوداني، وأيضاً بين قبائل البانتو Bantu على الساحل السواحيلي. وقد دفعت حركيات هذه الروابط إلى التجارة في سلع الرفاهية، مثل: العاج، وقرون الكركدن (وحيد القرن)، والبخور، والعبيد، في مقابل الصناعات الحرفية الهندية والعربية والتوابل من الشرق.

فهم العامل التاريخي

العنصر الثالث في جدول أعمالي، هو العامل التاريخي. النقطة العامة التي أريد أن أثيرها هنا: أن العامل لا يلزم أن يُقلَّص إلى مُدْرَكٍ «غربي» يُفهم بموجبه على أنه رافدٌ أو سمةٌ متأصلة في الرعايا الفرادى، محاطة في الأساس بظروف خارجية. تلك الظروف غالباً ما تُحاط «بالموروث» الذي يتشكل فيه الحكم الذاتي للشعب من خلال الدين والانتماء العرقي وعلاقات الأسرة. وفي داخل هذا الإطار يفهم الناس

-بصفة عامة- أن يصبحوا أكثر استقلالية، وهكذا يستزيدون من العامل التاريخي، من خلال الأعمال الفردية، و«التخلص من الموروث»، والتكامل مع «الحداثة». وهنا، يبدو المجتمع والموروث والأسرة كما لو كانوا قيوداً، إذا اختفت يصبح الناس «أحراراً» في اختيار هُوياتهم وطرائق حياتهم.

وكبديل، أتحول إلى طلال أسد Talal Asad، وطريقته في ربط القوة بالتغيير التاريخي[٢٢]. يناقش أسد -بشكل واسع- كيف أن الوعي، بالمعنى النفسي اليومي لمعنى كلمة «الوعي»، غير كافٍ لتوضيح معنى العامل Agency. يرث المؤثرون الاجتماعيون مجموعةً مستمرةً من الممارسات الاجتماعية والمفاهيم والطبقات، ومن المهم أن ننظر في العناصر التي تُكوِّن بِنَى الأفعال الممكنة التي تسمح وتُمَرِّرُ إمكانات واختيارات معينة. هذه العوامل تشمل أشياء، مثل: العادة، والتوزيع الموضوعي للبضائع، ووجود مؤسسات معينة وعلاقات سيطرة. ويجادل أسد بأن فكرة «الاختيار» يجب أن تُقرأ -في المقام الأول- باعتبارها دليلاً على شكل خاص من الذاتية الحديثة، وليس باعتبارها شرحاً اجتماعياً لكيفية تصرُّف الناس كما يشاؤون.

إن الاختيارات الفردية عُرضة لتأثيرات كثيرة، والقيمة العليا التي تُوضع فيها يمكن أن يُنْظَرَ إليها -في ذاتها- على أنها نتيجة لتأثيرات اجتماعية وأنماط تاريخية خاصة للذاتية[٢٣]. وبتتبُّع ما قاله أسد يمكن أن نُغَيِّرَ تعريفنا للعامل بعيداً من مقدرة الأفراد مستقلِّي الإرادة الذين «يختارون بحُرِّية» باتجاه «القدرة الموجهة ثقافياً واجتماعياً نحو العمل»؛ لهذا، فإن العامل يجب ألّا يُنْظَرَ إليه باعتباره مقدرة غيبية، ولكن على أنه تَكَوَّنَ في إطار ما يسميه طلال أسد: «نظم القوة التاريخية/ أو تكوينات الخطاب». «العامل» مصطلح معقد تبرز معانيه داخل شبكات أعمال سيميائية (دلالية)، ومؤسساتية تحدد وتنشئ طرائق خاصة لإقامة علاقة سببية مع الناس والأشياء والذات»[٢٤].

أن تكون مسلماً في عالم المحيط الهندي

أرى أنه لكي نفهم العامل التاريخي الحضرمي في إقليم المحيط الهندي، يجب أن نركز أكثر على العمليات العولمية التي انشغل بها الحضارم، تلك التي وضعتهم

في سياق ما يسميه أسد: «نظم القوة التاريخية/ أو تكوينات الخطاب». ففي القرون السابقة قبل أن تسيطر قوى الاستعمار الأوربية على المحيط الهندي، كان العرب المسلمون -والحضارم من بينهم- جزءاً مما تسميه إلين مايكسينز Ellen Meiksins: «إمبراطورية التجارة»[٢٥]. كان الإسلام هو الأداة المُنظِّمة لإمبراطورية نافست البندقية Venice، وفلورنسا Florence، وخلفتها -فيما بعد- قوى مسلمة أخرى؛ بما فيها الإمبراطوريتان المغولية، والعثمانية، وفي نهاية المطاف أخضعتهما القوى الإمبريالية الجديدة في أوربا.

هذه هي التطورات الأخيرة التي تشغلني هنا، خاصةً إبّان زمن الإمبراطورية البريطانية؛ اعتماداً على السيطرة على أراض استعمارية، وكذلك الإمبراطورية الأمريكية التي لها أراض استعمارية قليلة، لكنها تفرض هيمنة تدور حول التجارة والسيطرة التجارية، وتتمثل في ثقافات الاستهلاك الجماهيري.

إن المراحل التاريخية التي نتعامل معها هنا، تتناول عمليات انعكاسية للعولمة، مثلثها: التطورات التقنية، وعمليات إعادة التهيئة السياسية، والاستيعابات الثقافية، أو الاضطرابات. وبالتركيز على مثل تلك العمليات المتصلة بانتشار الرأسمالية العولمية، يمكن لنا أن نرى وجود عمليات فاعلة لها سمات النظام العالمي ولها وجود، كان من نتائجها أن الحضارم ومسلمين آخرين كانوا بعيدين من الأهداف السلبية.

ونقطة بدايتي الكلية، هي أن أبني تناولي على جدلية سابقة قلتُ فيها: إنه يمكن النظر إلى الإسلام باعتباره «نظاماً عالمياً» بذاته[٢٦]، وليس النظام الرأسمالي الذي وصفه فالرشتاين Wallerstein، بأنه أدى إلى ظهور مصطلح الإنسان الاقتصادي homo economicus[٢٧][٢٨]، ولكن بالأحرى، ما يسميه ريتشارد إيتون Richard Eaton: «نظام أفكار وشبكات أعمال غير رسمية للباحثين والفقهاء حول رسائل القرآن؛ مؤدية إلى بناء نظام اجتماعي مستقيم». باختصار: «نظام تفاعل رمزي»[٢٩].

وحسب رأي إيتون، فإنه، ضمن هذه «الثقافة العولمية التي تصنع الكونية»، استطاع المسلمون حول العالم، ولا يزالون يستطيعون، أن يطرحوا أنفسهم باعتبارهم أبناء الأمة.

هذه التجربة تأثرت بحشد من التطورات، شملت الفتوحات السياسية، كما هي حال الطرق التجارية التي وفرت الاتصالات عبر مناطق مغايرة ثقافياً، بأن يحصر المسلمون أنفسهم داخل دول قومية، وتعرُّضهم للتمييز من قِبَلِ الدولة، إن لم يتطور ذلك إلى مضايقات صريحة. ومن العوامل الأخرى التي كان على الحضارم والمسلمين أن يناضلوا ضدها: السيطرة من الشرق ومن الغرب، والعلمانية، والاستهلاكية[٣٠]، لكنَّ اعتماد المسلمين على أسواق العمل الغربية وأشكال المعرفة والسياحة، كان ضرورياً لأن نسمح لتواريخ معينة من هذه العمليات أن تظهر على السطح بشكل أكثر وضوحاً. وتحتاج حياة المسلمين إلى أن تُرسم مقابل خلفية ذلك التاريخ، ليس فقط على أنها حيوات تشكلها محليات متكاملة تنظمها أحكام الإسلام وحدها، ولكن على أنها حيوات في مناطق أحداث تتميز بعمليات تاريخية معقدة لا تزال دائرة إلى اليوم.

ما نراه من هذا التاريخ، هو حركيةٌ تتناقض مع أفكار المسلمين التي يمكن التقاطها من التراث الإسلامي الثابت. ونحن نرى كيف أن عمليات التحول الاجتماعي المتراكمة في المحيط الهندي لم تؤد إلى تآلف أكبر، بل العكس؛ فقد أدت إلى تَعدُّديات مستمرة قسمتهم إلى مختلف العوالم الثقافية والاجتماعية. وقد التقط جون فول John Voll هذا التنوع[٣١] الذي يحدد أربعة أنماط مختلفة من ردود أفعال المسلمين باتجاه التدخل الغربي، هي: **الأول**: براجماتي (نفعي)، وهو أسلوب استيعابي، استطاع المسلمون من خلاله أن يستغلوا فرصاً جديدة، وأن يستقروا في أراضٍ غير مألوفة بالنسبة إليهم. **الثاني**: رد فعل ذو أسلوب محافظ حاولوا فيه الحفاظ على المكاسب السابقة. **الثالث**: أسلوب أصولي نظر فيه المسلمون إلى القرآن ليرشدهم، وظهروا هنا نشطاء سياسيين يقوضون الاستقرار الاجتماعي. **والرابع**: أسلوب يستدعي القبول الشخصي للدين، فمثلاً: قبول من لهم تَوَجُّهٌ صوفيٌّ. هذه الأنماط جميعها يمكن أن نجدها بين الحضارم.

ولهذا، فإن اهتمامي الأكثر تحديداً ينصب على نشوء نُظم الهيمنة وردود أفعال المسلمين تجاهها، خاصة أنها تمثل ارتباط الحضارم بها. نحن جميعاً نعرف

رَدَّ الفعل الذي مثله أسامة بن لادن في ترويجه للحرب ضد الكفرة، مع إشاراتها الواضحة إلى تقليد إسلامي تاريخي، لكن أيضاً بالإشارة إلى العالم المعاصر، بهدف استغلال التأثيرات العولمية لوسائل الإعلام. لكنَّ ابن لادن يصطف مع المتمردين الحضارم الأوائل. لقد انخرط كبار الحضارم في أعمال المقاومة ضد البرتغاليين في مالابار في العقد الثامن من القرن السادس عشر[٣٢]، وضد البريطانيين في المنطقة نفسها في العقد الخامس من القرن التاسع عشر، وكذلك في العقد الثالث من القرن العشرين[٣٣]. كما كانوا فاعلين ضد الهولنديين في إقليم آتشيه قرب نهاية القرن الثامن عشر[٣٤] [٣٥]. وفي نهاية القرن العشرين، ومع دخول القرن الحادي والعشرين وُجِدَ ابن لادن نفسه. لكنَّ ردود الفعل هذه، أو حالات المقاومة لا تتعلق بالهُوية العرقية الحضرمية، بل تشمل أيضاً الهُوية الدينية.

إن القضية المركزية تتمحور حول كونك مسلماً في سياق يحدده تعدي العالم الغربي، وأساليب الحياة الغربية في مختلف الجهات التي يعيش فيها المسلمون. وبالرغم من أن الغربيين يجوبون المكان منذ القرن السادس عشر، فإنه لم يكن ممكناً حتى القرن الثامن عشر أن يشعر أحد بالآثار الفعلية للإمبريالية والاستعمار الغربي بشكل حقيقي؛ ما أدَّى إلى تغييرات أساسية في الإقليم. والمقولات التي كُتب لها أن تعيش في هذه الفترة، سواء كتبها حضارم، أو مفكرين مسلمين آخرين، ما هي إلا تأملات حول بروز «الحداثة الغربية والتأثيرات الغربية المستمرة حتى الفترة الراهنة من العولمة».

نحن نسمع روايات غير غربية عن «الغرب»، روايات تعاكس الأفكار الغربية، مثل العلمانية الحرة. وتلك الأصوات أصبحت مسيطرة في الخطاب العولمي عن الإسلام في أعقاب أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م. ولكنْ، توجد أصوات أخرى مسلمة تكافح من أجل حرية إسلامية، ومن أجل حداثة إسلامية متفاعلة إيجابياً مع الغرب، بينما تختلف التعليقات المسلمة على هذه العوامل بين المسلمين، وهي - في الوقت نفسه- تمثل نمطاً إسلامياً متميزاً ينطلق من مبادئ تُوجد داخل التراث الإسلامي. إنه هو النوع نفسه من العامل التاريخي الذي نحتاج إليه لتفهُّم أكثر شمولية لئلّا نرى المسلمين وكأنهم

نمط واحد يتحول فيه اللاعبون إلى وجود مادي تاريخي، يتم تعريفهم من خلال دينهم، ولكنْ باعتبارهم مجموعة متنوعة داخلياً تتنافس حول عدد من التقاليد داخل دينها.

نحو وجهات نظر أساسية

اعتادت المجتمعات التي تجري مناقشتها هنا أن تكون مفتوحة. ولقد أدت الروابط الخارجية في جميع الأوقات دوراً في المجتمعات المحلية، ومن ثم؛ فإن منح الامتيازات للعالم الغربي وللحداثة في تاريخ العالم أمر محفوف بالمشكلات، وزيادة على ذلك، فإنه عند تناول مشكلة التوتر بين البيئة والعامل، لا بد أن نعترف أن الأفراد ليسوا مربوطين إلى مواقع مثبتة بنائياً، كما أنهم لا يطفُون حول تدفقات ما بعد الحداثة. بدلاً من ذلك، علينا أن نبرز ثمار الدراسات التجريبية Empirical Studies، التي نستطيع من خلالها أن نحاجج بأن الروابط بين المحلي والحركيات العولمية تنتجها تنوعات من العوامل على مستويات وامتدادات مختلفة تتنوع حسب الفترة التاريخية، وتكون مهمتنا هنا أن نكشفها ونحللها.

شهد الماضي أناساً يواجهون أحداث الحياة اليومية التي تشكلها أهدافهم واهتماماتهم، وتصوغها تناقضات ونضالات متجذرة في القوى البنيوية. في مثل ذلك الجهد تصبح كلمة «تأريخ» مهمة، ليس فقط باعتبارها انضباطاً بحثياً، ولكن باعتبارها معرفية. يُوضَع عالمنا المعاصر الذي نملكه في نطاق مقارنة مع التكوينات العولمية السابقة. ولا نستطيع أن نرى فقط أن عالمنا قد برز إلى الوجود، ولكن نستطيع أيضاً معرفة إمكانات بديلة للتطور الإنساني. ومثل ذلك التأريخ للثقافات قد يكون بديلاً لأشكال معاصرة للثقافية التي أصبحت مادية، وقد نقود تفكيرنا النقدي اعتماداً على قضايا معاصرة، مثل: الاختلافات الدينية والعرقية، وقضايا الهوية، وأشكال الاستغلال والقهر، وقضايا العنف والسلام.

والمشكلة المتواترة بين «العامل والبنية» في العلوم الاجتماعية تتعلق بكيفية التعامل تَحليلياً؛ مع أن بِنًى معينة تمثل مظاهر خارجية معيّنة يتصرف الناس في داخلها، وفي الوقت نفسه، فإن هذه المظاهر الخارجية قد شكلتها مقاصد الأفراد التي

انعقدت عليها نواياهم. ويقع داخل هذا الإطار الاعتراف بأن الثقافة واللغة مهمتان تماماً في تجسيد حقيقتنا كما هي أهمية التقنية، ولكنْ، لا يوجد اتفاق حول كيفية وجوب تكوين إطار لمثل ذلك التحليل.

وبما أني متخصصٌ في علوم الإنسان، فدعوني أبحث عن إجابات لدى زملائي عن بعض الأسئلة، فمثلاً: مارشال سالينز Marshall Sahlins يطالب بأن نكون قادرين على الوصول إلى نظام طبيعي كامل من خلال فهم البنية الثقافية. وهو يرى أن الثقافات التي تأتي مجتمعة في نظم شعائرية Ritual Systems، والأنظمة الكونية Cosmological Orders التي يُعاد إنتاجها، تُتْقِنُها الشعوب وتُطَوِّرُها بينما هي منشغلة بِهِمَّةٍ بالوقائع التاريخية.

ولكنَّ تحليل سالينز الثقافي وُجِّهَ إليه نَقْدٌ. أحد جوانب ذلك النقد تعلَّل بقلَّة اهتمامه بالشخصيات التي أخذت مكانها تاريخيّاً. كما أن روبرت كيسنج Robert Keesing، وفريدريك بارث Fredrik Barth مثلاً، يجادلان بأن الثقافات، هي شبكات من الإبهام، كما هي -بالضبط- شبكات من الدلالة والإيضاح. ونحن في حاجة إلى أن نسأل عَمَّنْ يُشكِّلُ ويُعرِّفُ المعاني الثقافية، وإلام ترمي؟ هذه النظرة الفاحصة تمثل تذكيراً لنا أننا في حاجة إلى تحديد أي من الفضاءات التحليلية يجب أن نُفسحَ للتصرفات الفردية في تحليلنا. أما آخرون، مثل: إريك وولف Eric Wolf، فيذهبون إلى الحاجة إلى منظور واضح حول علاقات القوى. وقد حَذَّرَ وولف من فرضية أن الخطاب ما هو إلا موضوعُ شكلٍ وجنسٍ أدبيٍّ.

وكما يجادل وولف، فإن الخطاب له أسبابه، وله نتائجه. وأنا أجد أن المواقف النظرية الثلاثة ذات قيمة في تحليلي للحضارم، وأجد من الأهمية بمكان القول: إنه لا يوجد من بين المناظير الثلاثة التي أشرت إليها من يرى الثقافة سلسلةً من الحلقات المتصلة بشكل قطعي واضح، ولها حدود قائمة بشكل قطعي واضح، ولكنها بالأحرى ظاهرة في تدفُّق دائم. ومع ذلك، فإن هذا التدفُّق ليس كليّاً، لكنه يتشكل من خلال الممارسة الاجتماعية، ومن خلال الأدوات التي تحمل المعاني، وكذلك خُطط تصنيف المقولات التي نحددها. وهذا يعني أن التدفق المقصود لا يأتي أصله

-في كثير من الأحوال- من أفكارنا الثقافية، ولكن بالأحرى من تجاربنا الخاصة، ونحن في حاجة إلى أن نُبرِزَ وجود بعض الحقيقة في النماذج الثقافية، دون القول: إن كل واحد منا يؤمن بالرموز الثقافية أو يقرؤها بالطريقة نفسها، ومن ثم؛ فكما آمل أن أكون قد أظهرت في هذا الفصل في عالم تتشابك فيه شبكات العمل الاجتماعية مع حدودٍ متقاطعة وتدفقاتٍ للمعاني، فإن تجارب الناس في مراحل مختلفة بالتأكيد قد أصابتها العمليات الاجتماعية «العولمية»، ولكنْ، في الوقت نفسه، فإن تفسيرات الناس لمثل تلك العمليات تختلف بشكل واسع، منتجة معها تنوُّعاً من الاستيعابات والاستجابات التي أصبحت محلية.

***

تتميز المجتمعات المتطورة النشوء، كتلك التي للحضارم -سواء في أرض الوطن أو في المهجر، وسواء في شكلها المعاصر أو باعتبارها واقعاً تاريخيّاً- بظروفها المادية، وتنظيمها التقني والاقتصادي، وبنيتها الطبقية، ولكنها تتكون أيضاً من سكان يُوَحِّدُهُم الدين، والأسطورة، والرمز، واللغة. وهذه المنظومات من الرموز جعلت التواصل المفيد ممكناً؛ ليس فقط داخل المجتمعات، ولكن في بِنيتها أيضاً. وعليه، فإنه في حالة الحضارم نحتاج إلى أكثر من منظور يُمكِّننا من فهم الحالة المادية للوجود، إضافة إلى المعاني الذاتية الداخلية المتولدة بين الناس.

الهوامش:

(1) Leif Manger, *The Hadrami Diaspora: Community-Building on the Indian ocean Rim* (New York, 2010).

(2) Floya Anthias, 'Evaluating "diaspora": Beyond Ethnicity?' *Sociology* 32: 3 (1998).

(3) Robin Cohen, *Global Diasporas: An Introduction* (London, 1997).

(4) Paul Gilory, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (London, 1993).

(5) Roger Sanjek, 'Rethinking Migration, Ancient to Future', *Global Networks* 3: 3 (2003).

(٦) أي غير الأسطورية - المترجم.

(7) Manger, *Hadrami Diaspora*.

(٨) هو السير توماس ستامفورد بنجلي رافلز Sir Thomas Stamford Bingley Raffles، ١٧٨١-١٨٢٦م. رجل سياسة بريطاني، كان حاكماً لجاوة البريطانية، وعُرف بإنشائه سنغافورة الحديثة - المترجم.

(٩) الإمبراطورية المغولية أُنشئت عام ١٥٢٦م في شبه القارة الهندية وبلغت مساحتها ٤ ملايين كيلومتر مربع، وتسمى أيضاً إمبراطورية بابوريد - المترجم.

(10) Kazuhiro Arai, 'Arabs Who Traversed the Indian Ocean: The History of the Al-'Attas Family in Hadramaut and Southeast Asia, c. 1600-c. 1960', Ph.D dissertation, University of Michigan, 2004; Ulrike Freitag, Hadrami Migrants and Reform in their Homeland (c. 1800-1967), Habilitation dissertation, University of Munich, 2001; and Christian Lekon, 'The Impact of Remittances on the Economy of Hadramaut, 1914-1967', in Ulrike Freitag and W. G. Clarence-Smith (eds), *Hadrami Traders, Scholars and Staesme in the Indian Ocean,1750s-1960s* (Leiden, 1997).

(11) Alexander Lesser, Social Fields and the Evolution of Society', *Southwestern Journal of Anthropology* 17 (1961), p. 42.

(١٢) هو نهر يقع جنوبي آسيا، ويبلغ طوله ٢٩٠٠ كم. ينبع من التبت إلى كشمير وباكستان حتى بحر العرب، وفي واديه نشأت حضارة قديمة ازدهرت في الأعوام ٢٦٠٠ إلى ١٧٦٠ ق.م - المترجم.

(13) Andre Gunder Frank and Barry K. Gills (eds), *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* (London, 1993), pp. 82-3.

(١٤) هو قارب طويل مسطح القعر، مربع الطرفين، يسير عادة بمجذافين يضربان في قاع النهر - المترجم.

(15) See George Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*, revised and expanded by John Carswell (Princeton, 1995); and Gregory Possehl, 'Meluhha' in Julian reade (ed.), *The Indian Ocean in Antiquity* (London, 1996).

(١٦) حكمت مدة ١٥٠ عاماً، من بداية القرن الخامس والعشرين إلى منتصف القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد - المترجم.

(17) William H. Schoff, *The Periplus of the Erythrean Sea: Travel and Trade in the Indian Ocean by a Merchant of the First Century* (New Delhi, 1807).

(١٨) وهو يتضمن وصفاً لشاطئ عُمان الجنوبي الشرقي، وهو مرشد في طريق التجارة القديمة من اليونان إلى إرتيريا - المترجم.

(19) William Vincent, *The Commerce and Navigation of the Ancients in the Indian Ocean*, 2 vols (London, 1807).

(٢٠) عظام ظهر السلحفاة وتستخدم في الأصباغ - المترجم .

(21) Kirti N. Chaudhuri, *Asia before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750* (Cambridge, 1991).

(22) Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, 1994).

(٢٣) السابق، ١٥.

(٢٤) السابق، ٧٨.

(25) Ellen M. Wood, *Empire of Capital* (London, 2003).

(26) Leif Manger (ed.), *Muslim Diversity: Local Islam in A Global Context* (London, 1999).

(27) Immanuel Wallerstein, *The Modern World System, Vol I: Capitalist Agriculture and the Origin of the European World Economy in the 16th Century* (San Diego, 1974).

(٢٨) إيمانويل موريس فالرشتاين: وُلد عام ١٩٣٠م. عالم اجتماع أمريكي، وعالم في التاريخ الاجتماعي، ومحلل للنظم العالمية، ومشهور عنه تحليلاته التي أدت إلى ظهور مقاربات للنظم العالمية - المترجم .

(29) Richard M. Eaton, *Islamic History as Global History: Essays on Global and Comparative History* (Washington, 1990); and John Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Syracuse, 1994).

(٣٠) حماية حق المستهلك وترويج البضائع - المترجم .

(31) Voll, *Islam*.

(32) Engseng Ho, 'Empire Through Diasporic Eyes: A View from the Other Boat', *Comparative Studies of Society and History* 46: 2 (2004).

(33) Steven F. Dale, Islamic Society on the South Asian Frontier: *The Mappilas of Malabar*

1498-1922 (Oxford, 1980); and Steven F. Dale, 'The Hadrami Diaspora in Southwetern India: The Role of the Sayyids of the Malabar Coast', in Freitag and Clarence-Smith (eds), *Hadrami Traders, Scholars and Statesmen*.

(34) Andrew Reid, 'Nineteenth Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia', *Journal of Asian Studies* 26: 2 (1967).

(٣٥) آتشيه: منطقة تتمتع بحكم شبه ذاتي في شمال غربي جزيرة سومطرة في إندونيسيا، وتتميز بشواطئها ومواقع الغطس فيها ومناطق جبال الحياة الفطرية - المترجم.

خاتمة: قضايا البحث التي تخص حضرموت

عبدالله البوجرا

تهتم الفصول في هذا الكتاب -في معظمها- بنتائج الهجرة من المهجر، وليس من حضرموت نفسها. ويسيطر على أدبيات البحث في حضرموت دراساتٌ عن الهجرة والمهجر، وهي تقدم دليلاً من ذاتها على أنه من الأسهل بكثير -خاصة للباحثين غير اليمنيين -الحصول على مدخلات إلى مجتمعات المهجر من المدخلات إلى حضرموت نفسها.

في هذه الخاتمة، سوف أناقش على سبيل تغيير نقطة الاهتمام؛ لكي نتيح مزيداً من البحث عن حضرموت، بينما نقوم -أيضاً- بفحص جوانب المهجر التي أُهملت مسبقاً، وقد أُنشِئَ مركز بحوث حضرموت (HRC) تحديداً لهذه الأغراض.

نحن في حاجة إلى أن نحصر كمَّ البحوث التي أُجريت - وتُجرى حاليّاً - ونُشر معظمها باللغة العربية على أيدي باحثين في جامعات حضرموت يعملون مستقلين. يستطيع مركز بحوث حضرموت أن يقوم بدور مهم في جلب البحوث الحديثة والحالية التي أُجريت -مؤخراً- برعاية الباحثين الدوليين، وفي تسهيل أعمال بحثية مستقبلية يقوم بها باحثون حضارم وأجانب.

بدأت الهجرة من حضرموت منذ قرون، وهي مستمرة حتى الآن، وقد تأثرت بشكل مركز وعميق؛ ليس بالتطورات الثقافية والاقتصادية والسياسية للوطن الأم فحسب، ولكن أيضاً بالبنية العقلية وشخصية الشعب الحضرمي، ومن ثم؛ فإن تأثيراتها واضحة جلية في سمات السلوك الاجتماعي واللغة، وحتى السمات الشخصية للحضارم،

وهذه تخدم ما اصطلح ثانوس بيتوريس على تسميته: «الاستثنائية الحضرمية».

نحتاج إلى أن نتفحص طبيعة هذه التطورات في الماضي والحاضر، وربما في المستقبل، من خلال دراسة كيفية تأثيرها على المجتمع بأكمله. وعليه، أقترح أن يبدأ مركز بحوث حضرموت بالحقول الثلاثة التالية:

* النظام الاجتماعي التقليدي، أو الطبقية التي تعرَّضتُ لها في دراستي عن حُرَيْضَة في ستينيات القرن الماضي: فقد تأثَّرتْ منذ ذلك الحين. وقد بيَّنَتْ عدة فصول في هذا الكتاب، أننا في حاجة إلى أن ندرس التغييرات التي حدثت بمزيد من التفصيل، وأن نُقيِّم تأثير الطبقية في حضرموت اليوم.
* طبيعة الهجرة: في الماضي سافر الشباب المهاجرون إلى أفريقيا والهند وجنوب شرقي آسيا، حيث كان أغلبهم من التجار أو علماء الدين، واندمجوا في تلك المجتمعات ببطء. فإلى حدٍّ ما: كيف يمكن مقارنتهم بالمهاجرين الشباب المتعلمين من الطبقة الوسطى في السنوات الأخيرة إلى البلاد العربية والغربية، حيث يعملون -غالباً- موظفين في القطاعين العام والخاص، ويظلون غير مندمجين -بشكل كبير-، ويميلون إلى رؤية أنفسهم وأن يُنْظَرَ إليهم باعتبارهم مهاجرين لفترة مؤقتة؟ ما المستقبل الذي ينتظرهم في هذه الدول العربية الأخرى؟ هل سيعودون إلى حضرموت؟ هل سيسعون إلى الهجرة إلى أماكن أخرى، مثل: أمريكا اللاتينية، أو شمالي أمريكا، أو أوربا؟
* هل يمكن تعريف الاستثنائية الحضرمية بشكل أكثر دقة؟ هل يمكن لحضرموت أن تحتفظ باستثنائيتها؟

تُعَدُّ حضرموت على الدوام مركزاً تقليدياً مُهمّاً للعلوم الدينية، وكان معظم صفوة الحضارم مُنَظِّرين دينيين من السادة -الذين يَدَّعون أنهم من سلالة الرسول صلى الله عليه وسلم- والمشايخ، وهي طبقة أرستقراطية دينية موجودة سلفاً. وهاتان الفئتان أدَّتا ثلاث مهمات جليلة. **الأولى**: أنهم عَلَّمُوا أجيال الشباب، ناقلين إليهم ما تعلموه من بحثهم وجوهر تقاليدهم الدينية وعلم الأنساب. **والثانية**: أنهم قاموا بدور المُحَكِّمين في النزاعات التي تنشأ، واضطلعوا بدور رئيس في وضع نهاية للصراعات

الناشبة. وأما الثالثة: فإنهم كانت لهم يدٌ طولى في نشر الإسلام، وبخاصة المذهب الشافعي للإسلام السُّنِّي في جميع المناطق التي هاجر إليها الحضارم. وفي هذه المناطق أنشؤوا مدارس، وعملوا مدرسين، وقضاة، وناصحين، وموجِّهين لعامة الناس، وأحياناً للزعماء المحليين.

كما أن التعليم والبحث -خاصة في الدراسات الدينية واللغة العربية وعلوم الأنساب للعائلات المهمة أو المرموقة- كانا دوماً أداةً مركزيةً في المؤسسات التربوية، مثل تلك التي في تريم، ولعائلات خاصة كما هي الحال بالنسبة إلى الثقافة الحضرمية ككل. وباعتبار هذه الخلفيات مُعطياتٍ، لقي إنشاء مركز بحوث حضرموت كمؤسسة تعليمية ترحيباً واسعاً. وتشمل أهداف المركز، الذي يستخدم اللغة الإنجليزية بوصفها اللغة الأولى، ما يلي:

- يركز في تَوجُّهه على نظام الحكم وتطور المجتمع، وما شابههما، أي الموضوعات الدنيوية.
- توجيه البحث المحلي وتشجيعه حول مناطق مختلفة في مجتمع حضرموت، بما في ذلك تاريخ تلك المناطق.
- استضافة باحثين من المنطقة العربية وسائر العالم.

إن اهتمام مركز بحوث حضرموت لا يتوجَّه -في الأغلب- إلى «إعادة اكتشاف» حضرموت بقدر اهتمامه بالتوسُّع في التركيز على التعليم والبحث فيما وراء الدراسات الدينية واللغة العربية وعلوم الأنساب.

قضايا بحثية مهمة

القضايا التاريخية

توضح قائمة المراجع في نهاية هذا الكتاب الغِنَى النسبي للبحث في نواحٍ محددة في حضرموت، وتوجد معلومات قليلة، خاصة باللغة العربية، حول جوانب معينة لتاريخها المبكر.

إن كتاب ويرنر دوم Werner Daum: **ثلاثة آلاف عام من الحضارة اليمنية** *Three*

Thousand Years of Yemeni Civilization (١٩٩٨م)، والكتاب الذي أصدره المتحف البريطاني: ملكة سبأ *Queen of Sheba* (٢٠٠٢م)، إلى جانب نصوص أخرى متخصصة، تشير إلى أنها أُجريت بمساعدة علماء الآثار وخبراء آخرين في تاريخ حضرموت القديم، فقد كان موضوع البحث حيوياً لعدة سنوات، رغم أن قليلاً من منتجات ذلك البحث قد تُرجمت إلى العربية.

كانت مملكة حضرموت القديمة وعاصمتها في شبوة، قد شكَّلت مركز ثروة مع نهاية القرن الأول الميلادي، وبلغت ذروتها في القرن الثالث الميلادي قبل أن يضع الحاكمُ الحِمْيَرِيُّ نهايةً لوجودها الانفصالي. غير أن هناك قضايا مهمة كثيرة لم يتم استكشافها بقدر كافٍ، منها: كيف اكتسبت حضرموت اسمها؟ ومَنِ الذي رسم حدودها؟ وكيف أصبحت إقليماً أو دولة منفصلة عن المجتمعات اليمنية الأخرى؟ وكيف اختلف الحضارم ثقافيّاً ووراثيّاً عن سائر اليمنيين؟

واصل الحضارم العيش على ساحل شرقي أفريقيا قبل القرن العاشر الميلادي، وبدءاً من القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، فصاعداً، قاموا بأدوار ثقافية واقتصادية وسياسية مهمة في الدول المدنية في هذا الإقليم. ومع ذلك، فإن أبحاثاً قليلة أُجريت حول الدور المهم الذي يُعتقد أن الحضارم قاموا به في أوج الحضارة الإسلامية السواحيلية. فمعظم البحث التاريخي حول المهاجرين الحضارم في شرقي أفريقيا يبدأ في نحو القرن الثامن عشر للميلاد، وقد أُجري مؤخراً بحث في كينيا عن جيل الحضارم فيما بعد الحرب العالمية الثانية، ولكن القليل أُجري عن إثيوبيا أو إريتريا.

والنقص نفسه في البحث التاريخي الجاد قبل القرن الثامن عشر الميلادي يعتور التحقيق في الهجرة إلى الهند والشرق الأقصى، فَعَنِ الهند، مثلاً، كتب زبير هداوي Zubair Hudawi، وبي. كيه. إم عبدالجليل P.K.M. Abdul Jaleel:

> إن تاريخ الإسلام، خاصة في ساحل المحيط الهندي كله، وعملية الأسلمة للحدود الشرقية بأكملها مدة لا تقل عن ألف عام، مرتبطان بشكل لا يمكن فصله عن العرب من حضرموت في اليمن. لقد أنشأ العرب الحضارم – السادة، والفقهاء، والصوفية، والتجار، والعامة – فضاءً عبر الثقافات من الفطنة الإسلامية

في أثناء عبورهم واستقرارهم في العالم عبر المحيط الذي امتد من كيب تاون على الحافة الجنوبية لأفريقيا، إلى تيمور عند حد أرخبيل الملايو. في الحقيقة، لقد كان لهم الدور الرائد في نشر الثقافة الإسلامية وتطويرها، ونشر الروح الدينية، والتشكيلات الاجتماعية في كل هذه الأقاليم. ونتيجةً لذلك، فإن الدراسات عن العرب الحضارم، وأنماط هجرتهم، وعمق واتساع نفوذهم عبر ساحل المحيط الهندي، أصبحت هذه الأيام خاضعة للدراسات عن المحيط الهندي. وقد صدر عدد من الأعمال الأكاديمية غاية في الجدية حول الحضارم والمهجر الحضرمي في مختلف أقاليم المحيط الهندي[1].

ورغم كونهم جزءاً من عالم المحيط الهندي، فإن وجود العرب الحضارم على السواحل الجنوبية للهند -خاصة في مالابار، وكيرالا، حيث كان للوجهاء من الحضارم تأثير عظيم- وانتشارهم وإسهاماتهم، كل ذلك لقي اهتماماً في الدراسات العالمية التي تتناول المهجر الحضرمي.

ثمة مصادر أولية غنية تُوجد في الترجمات التي تحظى ببعض التبجيل، وتفاصيل تسلسل الأحداث التاريخية، والموالد. ولكنْ، لم تنهض محاولات ذات مناهج بحثية متميزة لتُحَلِّلها وتستكشفها. وأنا أدعو الباحثين إلى الاهتمام بدور العرب الحضارم -خاصة عائلات السادة- في الحياة الإسلامية وثقافة المسلمين في كيرالا.

هناك جوانب كثيرة متعددة لتاريخ حضرموت المبكر تتطلب بحثاً أعمق. وآمل أن يساعد مركز بحوث حضرموت في ذلك، وأن يدفع الباحثين الحضارم وغير الحضارم إلى النهوض لمواجهة هذا التحدي.

الهجرة والوجهة

معظم البحوث المنشورة عن حضرموت، خاصة تلك التي قام بها غير الحضارم، تناولت أسباب الهجرة، مع التركيز على دوافعها الاقتصادية، لكنها لم تشرح -مثلاً- سبب استمرار الطبقة المتوسطة الأيسر حالاً في الهجرة. وأيضاً: لماذا يختار المهاجرون الانتقال إلى مكان واحد في العالم دون غيره. في الماضي مثلاً كانت

الهند، فيما يقابلها شرقي أفريقيا، أو إندونيسيا، أو ماليزيا؟

اختلفت الأنماط التاريخية للهجرة بسبب الدول القومية التي برزت بعد الحرب العالمية الثانية. فالهجرة إلى الهند توقفت بعد أن نالت الهند استقلالها، كما أن عدداً هائلاً من الحضارم، خاصة من حيدراباد، عادوا إلى حضرموت. وأدى تصاعد موجات القوميات في الشرق الأقصى في خمسينيات القرن الماضي إلى عودة بعض الحضارم إلى أرض وطنهم. وعندما أصبحت هذه الدول مستقلة، فرضت الحكومات قيوداً أدت إلى القضاء على حرية الحركة التي مُنحت للمهاجرين الحضارم.

سافر معظم المهاجرين منذ خمسينيات القرن الماضي إلى دول عربية، وبشكل ملحوظ إلى المملكة العربية السعودية ودول الخليج. وقد دفعهم إلى ذلك الطفرات التي حدثت في أسعار النفط وتسببت في ازدياد الطلب على العمالة الوافدة. ومؤخراً جدّاً، وضعت المملكة العربية السعودية ودول مجلس التعاون الخليجي الأخرى قيوداً على عدد الأشخاص الذين يدخلون دُولهم؛ بمن في ذلك الحضارم واليمنيون الآخرون. فحكوماتهم تفضل أشخاصاً يمكن أن يقوموا بأدوار اقتصادية معينة كما تحددها الدولة، كما أن بقاءهم مرتبط بدورهم أو وضعهم الاقتصادي.

في دول الوجهة التقليدية حدث اندماج عبر الأجيال، وتكامل الحضارم بنجاح مع هذه المجتمعات غير العربية، وأحياناً المجتمعات غير الإسلامية. لم تحدث مثل تلك العمليات التكاملية في دول الإقليم العربية، فالقرار بمنح شخصٍ ما جنسيةً ما هو قرار سياسي تتخذه الدولة، ويتم تطبيقه بشكل انتقائي جدّاً، وقليل هم من يحصلون على الجنسية.

نحن نحتاج إلى المزيد من الفهم عن عملية التكامل ومداه في الوجهات التقليدية. ويجب أن يغطي البحث وضع تلك الأجيال التي اندمجت في وقتها، وإلى أي مدى اندمج أطفالهم ثقافيّاً واقتصاديّاً وسياسيّاً؟ هل يرى كل جيل أن مستقبله هو في بلد ولادته بدلاً من أن يكون في حضرموت؟ وما الدور الذي تؤديه هذه المجتمعات في القطاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في دولهم تلك، كلٌّ على حدة؟

وحتى في الدول العربية، فإن مثل ذلك البحث يكون أكثر أهمية، حيث إن

الحضارم في هذه الدول هُم من الشباب الذين يتفهمون الطبيعة المؤقتة لوضعهم، والحاجة إلى الاحتفاظ بعلاقات أقوى مع أرض الوطن. فعلى ما يبدو أن مستقبلهم يجب أن يكون في أرض الوطن بدلاً من أن يكون في الدول العربية المُضيفة، ولهذا الوضع إيحاءات سياسية واقتصادية واجتماعية لحضرموت نفسها.

التأثير على المجتمع الحضرمي

كما أشرت، فإن معظم المصادر المنشورة عن حضرموت تتناول عملية الهجرة والمهجر، ويوجد عدد قليل جدّاً من الأعمال المنشورة حول المجتمع الحضرمي نفسه، مع استثناءات بارزة قليلة، ومن ثَمَّ؛ فإن هذه قضية تحتاج إلى المزيد من البحث التحليلي الجاد، خاصة حول الموضوعات التالية:

- التأثير الاقتصادي للهجرة على البلد بأكمله، والقطاعات الرئيسة فيه، مثل: الزراعة، والصيد، والتجارة، والبناء، والطاقة.
- التأثير الثقافي على العادات الاجتماعية، والمؤسسات، واللغة، وحتى السمات الجسمانية، وما شابهها.
- التأثيرات على البنية السكانية، فمعظم المهاجرين شباب، وما هي التأثيرات على الاقتصاد، والأسرة، وقطاعات أخرى من المجتمع؟

كما ينعدم الاستقرار لدى المهاجرين في البلاد التي يقيمون ويعملون فيها، وكان من أسباب ذلك - على سبيل المثال - الترحيلُ السريع لمليون يمني من السعودية ودول الخليج العربية الأخرى، في ردِّ فِعْلٍ على تصرفات اليمن في الأمم المتحدة إبّان احتلال العراق للكويت عام ١٩٩٠م.

- هل يمكن لأحداث مشابهة أن تقع في المستقبل؟
- هل يمكن أن يؤدي ما تقوم به دول مجلس التعاون من ترشيد اقتصاداتها، مع اقتران ذلك بخطط «توطين» الوظائف، إلى تخفيض الطلب على العمالة الحضرمية؟
- ما التخطيط الذي يجب أن يقوم به الحضارم والحكومة اليمنية للتعامل مع

مثل تلك الأزمات الطارئة؟ وما تأثير عودة المهاجرين على ميزانيات الأسرة الإقليمية والوطنية؟

- ما نوع التنمية العامة التي تحدث في حضرموت؟ هل يستثمر المهاجرون في الإسكان والعقار بدلاً من البنية التحتية، مثل الطرق، والمستشفيات، والمؤسسات التعليمية؟
- هل المجتمع الحضرمي مختلف جوهرياً عن المجتمعات العربية واليمنية الأخرى في الإقليم؟ إذا كان الأمر كذلك، فبم يتفرد الحضارم؟

علاقات الحضارم مع شمال اليمن وجنوبه

البحوث التي تخص العلاقات السياسية والثقافية والاقتصادية بين حضرموت وسائر اليمن قليلة. ونقصد جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية (١٩٦٧-١٩٩٠م)، والجمهورية العربية اليمنية قبل توحيد اليَمَنَيْنِ. نحتاج إلى مزيد من البحث حول علاقة حضرموت بحكومة جمهورية اليمن من عام ١٩٩٠م، وهي الفترة التي شعر عندها الحضارم أنهم مُهَمَّشُون، ورأوا نزوح اليمنيين الشماليين إلى داخل حضرموت.

ما تأثير الأزمة السياسية التي بدأت عام ٢٠١١م، وأدت إلى تحرك الحوثيين -بالتحالف مع الرئيس السابق صالح- ما أدى إلى سيطرتهم على معظم شمالي اليمن في عام ٢٠١٥م، ومنه تحركوا إلى جنوبي اليمن، ولكن ليس إلى حضرموت؟ ما تأثير الحرب التي يشنها التحالف بقيادة المملكة العربية السعودية دعماً لنظام الرئيس هادي؟

لقد أدّت هذه الأحداث مجتمعة -راجع الفصل الأول- إلى انقساماتٍ جديدة في اليمن بين الشمال والجنوب، وبين السُّنة والشيعة الزَّيدية. فكيف تأثرت حضرموت بالحرب؟ وباستيلاء تنظيم القاعدة في جزيرة العرب على أجزاء من حضرموت؟

في وقت إعداد هذا الكتاب كان مبكراً للغاية أن نفكر في النتائج المتوقعة للحرب، أو كيف يمكن أن تتأثر حضرموت؟

على أية حال، من الواضح أن حضرموت تبحث عن علاقة مختلفة مع الحكومة

التي تتولى مقاليد الحكم في صنعاء، أو حتى في عدن إذا ما طلب جنوب اليمن إنهاء الوحدة.

الحضارم يرغبون في وضع نهاية للطريقة التي هَمَّشتهم بها الأنظمة السابقة، وداخليّاً، قد تشهد حضرموت بروز نظام سياسي متذبذب مع وجود حركة قومية تنادي باستقلال الإقليم، بل قد تسعى إلى الانضمام إلى المملكة العربية السعودية، أو دول مجلس التعاون الخليجي.

يبدو أن هناك حاجة ماسة إلى بحث مفصل ومُعَمَّق عن الطريقة التي تجعل مختلف الجماعات الحضرمية في المهجر -خاصة داخل دول مجلس التعاون الخليجي- تشعر بالأمان إزاء مستقبل وطنهم الأم. على سبيل المثال: هل يستمر الأثرياء الحضارم في المملكة العربية السعودية، وفي باقي دول مجلس التعاون في أداء دور يؤثر على الطرفين لإنهاء الحرب والتفاوض من أجل السلام، وبعدها يسهمون في استعادة أرض الوطن وتنميتها؟

الهوامش:

(1) Zubair Hudawi and P. K. M. Adul Jaleel, 'Hadrami Diaspora in Indian Ocean Territories, with Special Reference to Malabar', paper presented at the Shihab Tangal International Semina, held in Calicut on 9 July 2011. Available at two-circles.net/2011jul12/hadram_diaspora_indian_ocean_territories_special_reference_malabar.html#. V5uNyPkrKM8 (accessed 7 August 2016).

المراجع العربية

أولاً: الكتب:

- خالد باراس، **أيها الماضي.. وداعاً**، المكلا، ط١، ٢٠١٢م.

- عبدالقادر محمد الصبان، **زيارات وعادات: الزيارة إلى قبر النبي هود**، أردمور، ط١، ١٩٩٨م.

- عثمان بن عبدالله بن عقيل بن يحيى، **توضيح الأدلة على شروط شهود الأهِلَّة**، باتافيا، ط١، ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م.

- محسن محمد أبو بكر بن فريد، **محطات رئيسية في مسيرة حزب الرابطة**، د.ن، ط١، ٢٠٠٩م.

- محمد سعيد مديحج، **المدرسة الأم: المدرسة الوسطى بغيل باوزير**، عدن، ط١، ١٩٩٨م.

- نويل بريهوني وسعود السرحان (محرران)، **إعادة بناء اليمن: التحديات السياسية والاقتصادية والاجتماعية**، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط١، ١٤٣٧هـ.

ثانياً: المواقع الإلكترونية:

- سليمان فراج بن عزون، «هجرة الحضارم إلى عدن: دراسة ميدانية لصلاتهم بموطنهم الأصلي وعلاقتهم الاجتماعية». انظر الرابط:

www.hadramidiaspora.com/search?updated-max=2014-11-5T22%3A00&max-results=5

- مجلس المواصلة بين علماء المسلمين، «حلقة علمية لعلماء برساما الحبيب سالم الشاطري»، ٣٠ ديسمبر ٢٠١٤م. انظر الرابط:

archive.org/web/20150404060020/http://majlesalmusholah.com/2014/12/30/halaqailmiah-ulama-bersama-alhabib-salim-assyatiri

ثالثاً: الوثائق:

- حسابات بيت التجارة عبدالرحمن باناجة، ٨ محرم ١٣٣٦هـ (٢٤ أكتوبر ١٩١٧م). **الأرشيف الخاص بعائلة باناجة.**

- خطاب من عبدالله باناجة، في القاهرة، إلى سالم الحُنجي، في كلكتا، ٢٢ رجب ١٣٣٨هـ (١١ أبريل ١٩٢٠م). **الأرشيف الخاص بعائلة باناجة.**

- خطاب من عمر السقاف، في سنغافورة، إلى عبدالله باناجة، في جدة، ٢٣ يونيو ١٩٢٠م. **الأرشيف الخاص بعائلة السقاف.**

- خطاب من محمد صالح باناجة، في جدة، إلى عبدالله باناجة، في القاهرة، غير معلوم التاريخ (يحتمل أن يكون في نهاية عام ١٩١٩، أو بداية عام ١٩٢٠م). **الأرشيف الخاص بعائلة باناجة.**

- **القرار الجمهوري** رقم ٣ لعام ١٩٩٤م، القسم ٢، المادة ٧، واللائحة التنفيذية للقانون رقم ٦ لعام ١٩٩٠م، بشأن الجنسية اليمينة.

- مذكرات سعيد بن محمد بن عبيد بن زقر، **الأرشيف الخاص لابن زقر، جريدة القبلة**، العدد ٢٦٧، ٢٥ مارس ١٩١٩م.

المراجع الأجنبية

Ali, Abd al-Mun'im Muhammad, *Tatawwur al-khidmat al-sihiyah bil-Yaman* 1962-1967 (Cairo, 1971).

Amoretti, Bianca Scarcia, and Laura Bottini (eds), *The Role of the Sadat/Asraf in Muslim History and Civilization* (Naples, 1999) - also special issue of *Oriente Moderno* 18: 2 (1999), pp. 281-659.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities Reflections on the origin and spread of nationalism* (London, 2006).

Anon., *Said Oesman: De geleerde Arabier* (Batavia: no year).

Anthias, Floya, 'Evaluating "Diaspora": Beyond Ethnicity?', *Sociology* 32: 3 (1998), pp. 557-80.

Anwari, Mohammed Rofik, 'Ketegangan tak menyentuh Hadramaut (Tension Does Not Reach Hadhramaut); *TEMPO*, 1 March 2015, p. 125.

Arai, Kazuhiro, 'Arabs Who Traversed the Indian Ocean: The History of the Al-'Attas Family in Hadramawt and Southeast Asia, c. 1600-c. 1960', PhD dissertation, University of Michigan, 2004.

— 'The Sayyids as Commodities: The Islamic Periodical Alkisah and the Sayyid Community in Indonesia', in K. Morimoto (ed.), *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies: The Living Links to the Prophet* (London/New York, 2012), pp. 247-66.

Aricilla, Jose S., *Jesuit Missionary Letters from Mindanao*, Philippine Province Archive, 1st edn (Quezon City, 1990-3).

Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, 1994).

Aslanian, Sebouh, *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa* (Berkeley, CA, 2011).

Al-Attas, Faisal, 'Jabhat Hadhramawt', in *Wathaiq Nadwa al-Thawra al-Yamaniyya*, vol. 3 (Sana'a, 2004), pp. 315-20.

Ba Ras, Khaled, *Ayuha al-Madi ... wadaa* (Mukalla, 2012).

Bajunid, Omar Farouk, 'The Arabs in Southeast Asia: A Preliminary Overview', *Hiroshima Journal of International Studies* 2 (1996), pp. 21-38.

Al-Bakary, S., *Tarikh Hadramaut al Siyasi*, 2 vols (Cairo, 1935).

Ba-Moumen, Awadh Suleiman Mubarak, 'Medical Service', Chapter 7, Social Services. In *al-Ailaf fi Tarikh bilad al-Ahqaf*, 2nd edn (Aden, 2013).

Bang, Ann K., *Sufis and Scholars of the Sea: Family Networks in East Africa, 1860-1925* (London, 2003).

Baraqbah, Abdurrahman (ed.), *Hadramaut: Bumi Sejuta Wali i* (Surabaya, 2010).

Barry, Richard, 'The End of Datto Ali', *Collier's: The National Weekly*, 6 June 1906, pp. 17-19.

Baumann, Martin, 'Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison', *Numen*, xlvii: 3 (2000), pp. 313-37.

Berg, Lodewijk W. C. van de, *Le Hadramaut et les colonies arabes dans l'Archipel indien* (Batavia, 1886).

Bin Farid, Muhsin Muhammad Abu Bakr, *Mahatat Ra'ysiyya fi Masira Hizb al-Rabita* (n.p., 2009).

Blair, Emma H., and James A. Robertson (eds), *The Philippine Islands* (Cleveland, OH, 1903-7).

Boustead, Sir Hugh, *A Review of Progress: Memorandum on Administrative and Agricultural Development in Eastern Aden Protectorate, 1949-1958* (Mukalla, 1958). (GB 165-0032 Boustead Collection Box 1, File 2, Middle East Centre Archive, St Antony's College, Oxford).

Boxberger, Linda, *On the Edge of Empire: Hadhramawt, Emigration, and the Indian Ocean, 1880-1930s* (New York, 2002).

— 'Hadhrami Politics 1888-1967: Conflicts of Identity and Interest', in Freitag and Clarence-Smith, *Hadhrami Traders, Scholars, and Statesmen*.

Brehony, Noel, *Yemen Divided: The Story of a Failed State in South Arabia* (London, 2011).

Brennan, James R., 'Lowering the Sultan's Flag: Sovereignty and Decolonization in Coastal Kenya', *Comparative Studies in Society and History* 50: 4 (2008), pp. 831-61.

Brubaker, Rogers, 'Ethnicity Without Groups', *European Journal of Sociology* 43: 2 (2002), pp. 163-89.

Brubakar, Rogers, and Frederic Cooper', 'Beyond "Identity"', *Theory and Society* 29: 1 (2000), pp. 1-47.

Bujra, Abdulla S., 'Political Conflict and Stratification in Hadramaut: I', *Middle East Studies* 3: 4 (1967), pp. 355-75.

— 'Political Conflict and Stratification in Hadramaut: II', *Middle East Studies* 4: 1 (1967), pp. 2-28.

— 'Urban Elites and Colonialism: The Nationalist Elites of Aden and South Arabia', *Middle East Studies* 6: 2 (1970), pp. 189-211.

— *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town* (Oxford, 1971).

— Camelin, Sylvaine, 'Reflections on the System of Social Stratification in Hadhramaut', in Freitag and Clarence-Smith, *Hadhrami Traders, Scholars, and Statesmen*.

Carapico, Sheila, *Civil Society in Yemen: The Political Economy of Activism in Modern Arabia* (Cambridge, 2006).

Carpenter, Frank W., 'Report of the Department of Mindanao and Sulu', in *Report of the Philippine Commission to the Secretary of War, July 1 1913 to December 1914*, pp. 325-407.

Caton Thompson, G., *The Tombs and Moon Temple of Hureida* (London, 1954).

Chaudhuri, Kirti N., *Asia before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750* (Cambridge, 1991).

Che Man, Wan Kadir, *Muslim Separatism: The Moros of Southern Philippines and the Malays of Southern Thailand* (Singapore, 1990).

Chelhod, Joseph, *L'Arabie du Sud, histoire et civilization, vol. 3: Culture et institutions du Yemen* (Paris, 1985).

Clarence-Smith, William G., 'Hadhrami Entrepreneurs in the Malay World, c. 1750 to c. 1940', in Freitag and Clarence-Smith, *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen*.

— 'Hadhrami Arab Entrepreneurs in Indonesia and Malaysia: Facing the Challenge of the 1930s Recession', in Peter Boomgaard and Ian Brown (eds), *Weathering the Storm: The Economies of Southeast Asia in the 1930s Depression* (Leiden, 2000).

— 'The Rise and Fall of Hadhrami Shipping in the Indian Ocean, c. 1750 - c.1940', in David Parkin and Ruth Barnes (eds), *Ships and the Development of Maritime Technology across the Indian Ocean* (London, 2002).

— 'Middle Eastern Migrants in the Philippines: Entrepreneurs and Cultural Brokers', *Asian Journal of Society Science* 32: 3 (2004), pp. 425-57.

— 'Wajih al-Kilani, *Shaykh al Islam* of the Philippines and Notable of Nazareth, 1913-1916', in Mahmoud Yazbak and Sharif Sharif (eds), *Nazareth History and Cultural Heritage* (Nazareth, 2013).

— 'Middle Eastern States and the Philippines under early American Rule, 1898-1919', in A. C. S. Peacock and Annabel The Gallop (eds), *From Anatolia to Aceh: Ottomans, Turks and Southeast Asia* (Oxford, 2015).

Clark Hutchison, A. M., 'The Hadhrami Bedouin Legion', *Journal of the Royal Central Asian Society* 37: 1 (1950).

Cohen, Abner, 'Cultural Strategies in the Organization of Trading Diasporas', in Claude Meillassoux (ed.), *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa* (London, 1971).

Cohen, Robin, *Global Diasporas: An Introduction* (London, 1997).

Comyn, T. de, *State of the Philippines in 1810* (Manila, 1969).

Croskery, Sydney E., *Whilst I Remember* (Dundonald, 1983).

Crouch, Michael, *An Element of Luck: To South Arabia and Beyond* (London, 1993).

Curtin, Philip D., *Cross-Cultural Trade in World History* (Cambridge, 1984).

Cushner, Nicholas P., *Spain in the Philippines: From Conquest to Revolution* (Manila, 1971).

Dale, Steven F., *Islamic Society on the South Asian Frontier: The Mappilas of Malabar 1498-1922* (Oxford, 1980).

— 'The Hadrami Diaspora in Southeastern India: 'The Role of the Sayyids of the Malabar Coast', in Freitag and Clarence-Smith, *Hadrami Traders, Scholars and Statesmen*.

Degenne, Alain, and Michel Forsé, *Les réseaux sociaux, Une analyse structural en sociologie* (Paris, 1994).

Delmard, Julie, 'Diaspora, réseau: le poids des mots, le choix des images. Entretien avec Irad Malkin', *Tracés* ii: 23 (2012), pp. 221-3.

Dostal, Walter, 'Vorläufige Ergebnisse einer Untersuchung zur Feststellung der politischen Meinungsbildung in Südarabien', *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 95 (1965), pp. 1-21.

Dresch, Paul, *A History of Modern Yemen* (Cambridge, 2000).

Dufoix, Steéphane, *La dispersion: une histoire des usages du mot diaspora* (Paris, 2011).

Dumont, Louis, *Homo Hierachicus: The caste system and its implications* (Chicago, 1981).

Dwight, Henry O., 'Our Mohammedan Wards', *Forum*, 29 March 1990, pp. 15-30. Eastman, Carol, 'Who Are the Waswahili?', *Africa* 41: 3 (1971), pp. 228-36.

Eaton, Richard M., *Islamic History as Global History: Essays on Global and Comparative History* (Washington, DC, 1990).

Faqih, Muhammad bin Umar Ba, *Tarikh al-Shihr wa Akhbar al-Qarn al-Ashir* (Sana's, 1999)

Faroughy, Ahmed, *Introducing Yemen* (New York, 1947).

Federspiel, Howard M., 'Islam and Muslims in the Southern Territories of the Philippine Islands during the American Colonial Period, 1898-1946', *Journal of Southeast Asian Studies* 29: 2 (1998), pp. 340-56.

Finley, John P., 'The Non-Christians of the Southern Islands of the Philippines: Their Self-Government and Industrial Development', *Report of the Thirtieth Annual Lake Mohonk Conference of Friends of the Indian and Other Dependent Peoples* (Lake Mohonk, 1912), pp. 105-31.

Forbes, W. C., *The Philippine Islands* (Boston, 1928).

Foreman, J., *The Philippine Islands*, 3rd edn (Shanghai, 1906).

Frangakis-Syrett, Elena, 'Networks of Friendship, Networks of Kinship: Eighteenth-Century Levant Merchants', *Eurasian Studies* i: 2 (2011), pp. 189-212.

Frank, Andre G., and Barry K. Gills (eds), *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* (London, 1993).

Freitag, Ulrike, 'A Poetic Exchange about Imperialism', in Lutz Edzard and Christian Szyska (eds), *Encounters of Words and Texts: Intercultural Studies in Honour of Stefan Wild on the Occasion of his 60th Birthday* (Hildesheim, 1997), pp. 203-14.

— 'The Significance of Studying a Trade Diaspora', *ISIM Newsletter* 1 (1998), p. 30.

— 'Clubs, Schulen und Presse: Formen und Inhalte des hadramischen Reformdiskurses in Südostasien und im Südjemen (c. 1900-1930)', in Dietmar Rothermund (ed.), *Aneignung und Selbstbehauptung: Antworten auf die europäische Expansion* (Munich, 1999).

— *Hadhrami Migrants and Reform in their Homeland (c. 1800-1967)*, Habitilation dissertation, University of Munich, 2001.

— 'The Early Press of Hadhramaut, 1900-1967', in Anja Pistor-Hatam (ed.), *Amtsblatt, Vilayet, Gazetesi und unabhängiges Journal: Die Anfänge der Presse im Nahen Osten* (Frankfurt, 2001).

— 'Arab Merchants in Singapore: Attempt at a Collective Biography', in Huub De Jonge and Nico Kaptein (eds), *Transcending Borders: Arabs, Politics, Trade and Islam in Southeast Asia* (Leiden 2002).

— *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut: Reforming the Homeland* (Leiden, 2003).

— 'Reflections on the Longevity of the Hadhrami Diaspora in the Indian Ocean', in A. I. Abushouk and H. A. Ibrahim (eds), *The Hadhrami Diaspora in Southeast Asia: Identity Maintenance or Assimilation?* (Leiden, 1997).

Fuccaro, Nelida, *Histories of City and State in the Persian Gulf, Manama since 1800* (Cambridge, 2009).

Gavin, R. J., *Aden under British Rule 1839-1967* (London, 1975).

Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (London, 1993).
Gleeck, Jr., Lewis E., *Americans on the Philippine Frontier* (Manila, 1974).
Goeje, Michaël J. de, 'Hadramaut', *Revue Coloniale Internationale* 1 (1886), pp. 101-24.
Goitein, Shelomo D., *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed by the Documents of the Cairo Geniza*, 7 vols (Berkeley, 1967-2000).
Gowing, Peter G., *Mandate in Moroland: The American Government of Muslim Filipinos, 1899-1920* (Quezon City, 1983).
Grief, Avner, *Institutions and the Path to the Modern Economy* (Cambridge, 2006).
Halliday, Fred, 'The Formation of Yemeni Nationalism: Initial Reflections', in James Jankowski and Israel Gershoni (eds), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* (New York, 1997).
Hamid, Salim bin Muhammad Ibn, *Tarikh Hadhramaut al-Musamma bi-al-Udda al-Mufida* (Sana'a, 1991).
Harpaz, Yossi, 'Rooted Cosmopolitans: Israelis with a European Passport - History, Property, Identity', *International Migration Review* 47: 1 (2013), pp. 166-206.
Harris, Lillian Craig, *China Considers the Middle East* (London, 1993).
Hertley, J. G., 'The Political Organization of an Arab Tribe of the Hadramaut', unpublished PhD thesis, University of London, 1961.
Hickinbotham, Tom, *Aden* (London, 1958).
Hinchcliffe, Peter, John T. Ducker and Maria Holt (eds), *Without Glory in Arabia: The British Retreat from Aden* (New York, 2006).
Ho, Engseng, 'Empire Through Diasporic Eyes: A View from the Other Boat', *Society for Comparative Study of Society and History* 46 (2004), pp. 210-46.
— *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean* (Berkeley, 2006).
Hoeck, Eva, *Doctor amongst the Bedouins* (London, 1962).
Hourani, George, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*, revised and expanded by John Carswell (Princeton, 1995).
Ileto, Reynaldo C., *Magindanao 1860-1888: The Career of Datu Uto of Buayan* (Ithaca, 1971).
Ingrams, Doreen, *A Survey of Social and Economic Conditions in the Aden Protectorate* (Asmara, 1949).
— *A times in Arabia* (London, 1936).
Ingrams, William Harold, *A Report on the Social, Economic and Political Condition of the Hadhramaut*, (London, 1936).
— 'Pease in the Hadhramaut', *Journal of the Royal Central Asian Society* 25: 4 (1938), pp. 507-41.
— 'Political Development in the Hadhramaut', *International Affairs* 21: 2 (1945), pp. 236-52.
— *The Yemen: Imams, Rulers and Revolutions* (London 1963).
— *Arabia and the Isles*, 3rd enlarged edn (London, 1966).
Ingrams, William Harold, and Doreen Ingrams, 'The Hadhramaut in Time of War', *Geographical Journal* 105: 1-2 (1945), pp. 1-27.
Johnston, Charles, *The View from Steamer Point* (London, 1964).
Al-Kaff, Saggaf Ali, *Hadhramaut abr arb'ata 'ashr qarnan* (Beirut, 1990).

Kaptein, Nico J. G., *Islam, Colonialism and the Modern Age in the Netherlands East Indies: A Biography of Sayyid 'Uthman (1822-1914)* (Leiden, 2014).

Kawashima, Midori, 'The Islamic Reform Movement at Lanao in the Philippines during the 1930s: The Founding of the Kamilol Islam Society', *Journal of Sophia Asian Studies* 27 (2009), pp. 135-60.

Khalidi, Omar, 'The Hadhrami Role in the Politics and Society of Colonial India, 1750s-1950s', in Freitag and Clarence-Smith, *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen*.

Kostiner, Joseph, 'Arab Radical Politics: Al-Qawmiyyun al-Arab and the Marxists in the Turmoil of South Yemen, 1963-1967', *Middle Eastern Studies* 17: 4 (1981), pp. 454-76.

— "The Impact of the Hadrami Emigrants in the East Indies on Islamic Modernism and Social Change in the Hadramawt during the 20th Century', in Raphael Israeli and Anthony H. Johns (eds), *Islam in Asia, vol. II: Southeast and East Asia* (Jerusalem, 1984), pp. 206-37.

— *The Struggle for South Yemen* (London, 1984).

Kroef, J. M. Van Der, 'The Arabs in Indonesia', *Middle East Journal* vii (1953).

Lackner, Helen, *P.D.R. Yemen: Outpost of Socialist Development in Arabia* (London, 1985).

— 'Land Tenure, Social Structure and the State in the Southern Governorates in the Mid-1990s', in Kamil Mahdi, Anna Wuerth and Helen Lackner (eds), *Yemen into the Twenty-first Century: Continuity and Change* (Reading, 2007).

— (ed.), *Why Yemen Matters* (London, 2014).

Le Guennec-Coppens, Françoise, 'Social and Cultural Integration: A Case Study of the East African Hadramis', *Africa* 59: 2 (1989), pp. 185-95.

— 'Changing patterns of Hadhrami Migration and Social Integration in East Africa', in Freitag and Clarence-Smith, *Hadhrami Traders, Scholars, and Statesmen*.

Lekon, Christian, 'The Impact of Remittance on the Economy of Hadhramaut, 1914-1967', in Freitag and Clarence-Smith, *Hadhrami Traders, Scholars, and Statesmen*.

— *Time, Space and Globalisation: Hadhramaut and the Indian Ocean Rim 1863-1967* (Gleichen, 2014).

Lesser, Alexander, 'Social Fields and the Evolution of Society', *Southwestern Journal of Anthropology* 17 (1961), pp. 40-8.

Lofchie, Michael, *Zanzibar: Background to Revolution* (Princeton, 1965).

Lord, Cliff, and David Birtles, *The Armed Forces of Aden and the Protectorate, 1839-1967* (Solihull, 2011).

Loyré de Hauteclocque, Ghislaine, *À la recharche de l'Islam philippin: la communauté maranao* (Paris, 1989).

Luce, Margaret, *From Aden to the Gulf, Personal Diaries, 1956-1966* (Salisbury, 1987).

Majul, Cesar A., *Muslims in the Philippines* (Quezon City, 1973).

Manger, Leif (ed.), *Muslim Diversity: Local Islam in a Global Context* (London, 1999).

— 'Hadramis in Hyderabad: From Winners to Losers', *Asian Journal of Social Science* 35: 4 (2007), pp. 405-33.

— *The Hadhrami Diaspora: Community-Building on the Indian Ocean Rim* (New York, 2010).

Markovits, Claude, *The Global World of Indian Merchants, 1750-1947: Traders of Sind from*

Bukhara to Panama (Cambridge, 2000).

— 'Des "diasporas comerçantes" aux circulations marchandes: à propos d'un texte d'Abner Cohen', *Tracés* ii: 23 (2000), pp. 153-8.

Martin, Bradford G., 'Notes on Some Members of the Learned Classes of Zanzibar and East Africa in the Nineteenth Century', *African Historical Studies* 4: 3 (1971), pp. 525-45.

— 'Arab Migrations to East Africa in Medieval Times', *International Journal of African Historical Studies* 7: 3 (1975), pp. 367-90.

Mastura, Michael O., *Muslim Filipino Experience: A Collection of Essays* (Manila, 1984).

Mawby, Spencer, *British Policy in Aden and the Protectorates 1955-67: Last Outpost of a Middle East Empire* (London, 2005).

MacKenna, Thomas M., *Muslim Rulers and Rebels: Everyday Politics and Armed Separatism in the Southern Philippines* (Berkeley, 1998).

Meulen, Daniel van der, and Hermann von Wissmann, *Hadramaut: Some of its Mysteries Unveiled* (Leiden, 1932).

Middleton, John, *The World of the Swahili: An African Merchantile Civilisation* (New Haven, 1992).

Millar, Flagg, and Ulrike Freitag, 'Three Poems on British Involvement in Yemen, 1937', in Camron Amin, Benjamin Fortna and Elizabeth Frierson (eds), *The Modern Middle East: A Sourcebook for History* (Oxford, 2006).

Miran, Jonathan, 'Red Sea Translocals: Hadrami Migration, Entrepreneurship, and Strategies of Integration in Eritrea, 1840s-1970s', in *Journal of Northeast African Studies* 12: 1 (2012) (New Series), pp. 129-67.

Mobini-Kesheh, Natalie, 'The Arab Periodicals of the Netherlands East Indies, 1914-1942', *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 152: 2 (1996), pp. 236-56.

— 'Islamic Modernism in Colonial Java: The al-Irshad Movement', in Freitag and Clarence-Smith, *Hadhrami Traders, Scholars, and Statesmen*.

— *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942* (Ithaca, 1998).

Mudaihij, Muhammed Said, *Al-Madrasah al-Umm: Al-Madrasah al-Wusta bi Ghayl Ba Wazir* (Aden, 1998).

Mwaruvie, John M., 'The Ten Miles Coastal Strip: An Examination of the Intricate Nature of the Land Question at the Kenyan Coast', *International Journal of Humanities and Social Science* 1: 20 (2011), pp. 176-82.

Naumkin, Vitaly, *Red Wolves of Yemen: The Struggle for Independence* (London, 2004).

O'Byrne, Darren J., 'On Passports and Border Controls', *Annals of Tourism Research* 28: 2 (2001), pp. 399-416.

Ogot, Bethwell, *A History of the Southern Luo* (Nairobi, 1967).

O'Kelly, Sebastian, *Amedeo: The True Story of an Italian's War in Abyssinia* (London, 2002).

Pastells, Pablo, 'Apéndice', *Cartas de las Misiones de Filipinas* 9 (1892), pp. 599-667.

Paulus, Jozlas (ed.), *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië, Tweede Druk*, 4 vols and 4 supplementary vols (Nijhoff/Leiden, 1917-39).

People's Democratic Republic of Yemen, Central Statistical Organization, *Statistical Yearbook, 1988* (1990).

Petouris, Thanos, 'Faysal al-'Attas: The Maoist Sayyid', *British-Yemeni Society Journal* 22 (2014), pp. 32-40.

Pétriat Philippe, *Le négoce des Lieux Saints: Les grades familles marchandes hadramies de Djedda (1850-1950)* (Paris, 2016).

Philippines, Government of the, 'Second Annual Report of the Treasurer of the Moro Province, 1 September 1905' (copy kindly sent by Dr Tim Marr).

Pike, Ruthven W., 'Land and Peoples of the Hadhramaut, Aden Protectorate', *Geographical Review* 30: 4 (1940), pp. 627-48.

Possehl, Gregory, 'Meluhha', in Julian Reade (ed.), *The Indian Ocean in Antiquity* (London, 1996).

Prestholdt, Jeremy, 'Politics of the Soil: Separatism, Autochthony, and Decolonization at the Kenyan Coast', *Journal of African History* 55: 2 (2014), pp. 249-70.

Reichmuth, Stefan, *The World of Murtadā al-Zabīdī* (1732-91): *Life, Network and Writings* (Exeter, 2009).

Reid, Andrew, 'Nineteenth Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia', *Journal of Asian Studies* 26: 2 (1967), pp. 267-83.

Reilly, Bernard, *Aden and the Yemen* (London, 1960).

Rentz, George, 'Recent Literature on Hadramaut', *Middle East Journal* 5: 3 (1951), pp. 371-7.

Republic of Yemen, Central Statistical Organization, *2012 Statistical Yearbook* (2013).

Ritchie, J. McLaren, *The Church of Scotland South Arabia Mission 1885-1978: A History and Critical Evaluation of the Mission Founded by Ion Keith Falconer's Vision* (Stoke-on-Trent, 2006).

Rodionov, Mikhail A., 'Poetry and Power in Hadramawt', *New Arabian Studies* 3 (1996), pp. 118-33.

— *The Western Hadramawt: Ethnographic Field Research, 1983-91* (Halle, 2007).

Rodionov, Mikhail, and Hanne Schönig, *The Hadramawt Documents, 1904-51: Family Life and Social Customs under the Last Sultans* (Beirut, 2011; Würzburg, 2012).

Rouleau, Eric, 'L'étoile rouge sur le Yemen du Sud', *Le Monde*, 28-29 May 1972.

Al-Sabban, Abd al-Qadir Muhammad, *Visits and Customs: The Visit to the Tomb of Prophet Hud*, trans. Linda Boxberger and Awad Abdelrahim Abu Hulayqa (Ardmore, 1998).

Said, Edward, *Culture and Imperialism* (New York, 1993).

Saleeby, Najeeb M., *Studies in Moro History, Law and Religion* (Manila, 1905).

— *The History of Sulu* (Manila, 1908).

— *Studies in Moro History, Law and Religion*, new edn (Manila, 1976).

Salim, Ahmed Idha, *The Swahili-Speaking People of Kenya's Coast, 1895-1965* (Nairobi, 1973).

Salman, Michael, *The Embarrassment of Slavery: Controversies over Bondage and Nationalism in the American Colonial Philippines* (Manila, 2001).

Sanjek, Roger, 'Rethinking Migration, Ancient to Future', in *Global Networks* 3: 3 (2003), pp. 315-36.

Al-Saqqaf, Seyyid Abdul Rahman bin Abdalla, *Adham al-Qut fi Dhikr Buldan Hadhramaut* (Sana'a, 2002).

Savage-Landor, A. Henry, *The Gems of the East: 16,000 Miles of Research Travel among Wild and Tame Tribes of Enchanting Islands* (London, 1904).

Schatkowski Schilcher, Linda, *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the Eighteenth and Nineteenth Centuries* (Stuttgart, 1985).

Schoff, Wilfred H., *The Periplus of the Erythraean Sea: Travel and Trade in the Indian Ocean by a Merchant of the First Century* (New Delhi, 1807).

Serjeant, Robert Bertram, 'The Saiyids of Hadramawt: An Inaugural Lecture Delivered on 5 June 1956', School of Oriental and African Studies, University of London, 1957.

— 'Haram and Hawtah: The Sacred Enclave in Arabia', in Abd al-Rahman Badawi (ed.), *Mélanges Taha Husain offerts par les Amis et ses Disciples á l'Occasion de son 70iéme Anniversaire* (Cairo, 1962).

— 'Social Stratification in Arabia', in R. B. Serjeant (ed.), *The Islamic City* (Paris, 1980).

Shanbal, Ahmed bin Abd Allah, *Tarikh Hadhramaut al-Ma'ruf bi-Tarikh Shanbal* (n.p., 1994).

Al-Shilli, Muhammad bin Abu Bakr, *Aqd al-Jawahir wa-al-Durar fi Akhbar al-Qarn al-Hadi Ashar* (Sana'a, 2003).

Shipman, John G. T., 'Tha Hadhramaut', Asian Affairs 15: 2 (1984), pp. 154-62.

Skulte-Ouaiss, Jennifer, 'Home Is Where the Heart Is; Citizenship Is Where It Is Safe: Dual Citizenship and Europe', *Identities: Global Studies in Culture and Power* 20: 2 (2013), pp 133-48.

Snouck Hurgronje, Christiaan, 'Een Arabische bondgenoot der Nederlandsch-Indische regeering', in Arent Jan Wensinck (ed.), *Verspreide Geschriften van C. Snouck Hurgronje* (Bonn/Leipzig, 1924).

Stark, Freya, *A Winter in Arabia* (London, 1940).

Al-Suroury, Abd al-Wakil Isma'il, *Qirah mujazah fi tarikh mustashfa al-jumhuriat al-ta'limi wa waqi tattawwur muhnat al-tamridh fi al-Yaman khilal al-fatrat 1958-2000* (Aden, 2001).

— *Nashat jami'at adan wa tatawuruha: thlathyn aman min al-tahdith wa al-ata wa al-tanwir* (Aden, 2006).

Suvorov, M. N., and M. A. Rodionov (eds), *Cultural Anthropology of Southern Arabia: Hadhramaut Revisited* (St Petersburg, 1999).

Temple, Richard, *Journals Kept in Hyderabad, Kashmir Sikkim, and Nepal* (London, 1887).

Thesiger, Wilfred, *Arabian Sands* (London, 1959).

Torpey, John, *The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship and the State* (Cambridge, 2000).

Trivellato, Francesca, *The Familiarity of Strangers: The Sephardic Diaspora, Livorno and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period* (New Haven, 2009).

Tsourapas, Gerasimos, 'Nasser's Educators and Agitators across al-Watan al-'Arabi: Tracing the Foreign Policy Importance of Egyptian Regional Migration, 1952-1967', *British Journal of Middle Eastern Studies* 43: 3 (2016), pp. 324-41.

Uthman ibn Abd Allah ibn Yahya, *Tawdih al-adilla ala shurut shuhud al-ahilla* (Batavia, 1882 [1299]).

Vincent, William, *The Commerce and Navigation of the Ancients in the Indian Ocean*, 2 vols (London, 1807).

Voll, John, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Syracuse, 1994).

Walker, Iain, 'Hadramis, Shimalis and Muwalladin: Negotiating Cosmopolitan Identities between the Swahili Coast and Southern Yemen', *Journal of Eastern African Studies* 2: 1 (2008), pp. 44-59.

— 'Hadrami Identities in Saudi Arabia', in Noel Brehony and Saud al-Sarhan (eds), *Rebuilding Yemen: Political, Economic and Social Challenges* (Berlin, 2015).

Walker, Jonathan, *Aden Insurgency: The Savage War in Yemen 1962-67* (Bernsley, 2005).

Wallerstein, Immanuel, *The Modern World System, Vol. I: Capitalist Agriculture and the Origin of the European World Economy in the 16th century* (San Diego, 1974).

Warren, James F., *The Sulu Zone, 1768-1898: The Dynamics of External Trade, Slavery, and Ethnicity in the Transformation of a Southeast Asian Maritime State* (Singapore, 1981).

Willis, John M., 'Making Yemen Indian: Rewriting the Boundaries of Imperial Arabia', *International Journal of Middle East Studies* 41: 1 (2009), pp. 23-38.

Wood, Ellen M., *Empire of Capital* (London, 2003).

Worchester, Dean C., *The Philippines: Past and Present*, 2 vols (New York, 1930).

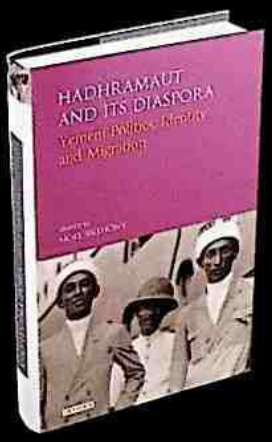
Yegar, Moshe, *Between Integration and Secession: The Muslim Communities in the Southern Philippines, Southern Thailand and Western Burma/Myanmar* (Lanham, MD, 2002).

Zande, Daniël van der, 'Martinus Th. Houtsma (1851-1943): Een bijdrage aan de geschiedenis van de oriëntalistiek in Nederland en Europa', 2 vols, PhD thesis, Utrecht, 1999.


مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
King Faisal Center for Research and Islamic Studies

ص.ب ٥١٠٤٩ - الرياض ١١٥٤٣ - المملكة العربية السعودية
هاتف: ٤٦٥٢٢٥٥ (١١ ٩٦٦+) - فاكس: ٤٦٥٩٩٩٣ (١١ ٩٦٦+)
www.kfcris.com Email: publish@kfcris.com
KFCRIS

هاجر الحضارم من موطنهم قروناً بأعداد كبيرة، مؤسِّسين مهجراً امتدَّ إلى المحيط الهندي، والمملكة العربية السعودية وسائر دول الخليج. هذه الهجرات خلفت آثاراً عميقة في الدول المضيفة، كما أثرت بالقدر نفسه في حضرموت ذاتها. وهذا الكتاب يفحص المهجر الحضرمي الذي لجأ إليه أفراده بصفتهم علماء دين، وتجاراً، وعمالاً، وجنوداً كي نفهم تأثيرهم العميق ونعي أبعاد الشخصية الحضرمية. وللقيام بذلك، فإن الكتاب يستكشف الجوانب الرئيسة للتاريخ الحضرمي؛ بما في ذلك تأثير الحركات القومية اليمنية، وانعكاس قانون الإصلاح الزراعي للأراضي على الحضارم، وأهمية الأصول الاجتماعية والقبلية، وكيف أن الحضارم -بكونهم مجتمعاً مسلماً- قاوموا السيطرة الاستعمارية. ومع أن حضرموت، هي جزء مميز من جغرافية اليمن؛ إلا أنها لم تستطع الاستفادة من حجم سكانها، أو قدراتهم، أو مواردهم كي تمارس نفوذاً سياسياً مؤثراً في النظم اليمنية اللاحقة. وهنا يبرز سؤال عمّا إذا كانت القلاقل الحالية في اليمن -في أعقاب الربيع العربي- ونشأة القاعدة وتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش)، والحرب التي استدعت تحالفاً تقوده المملكة العربية السعودية؛ ستؤدي إلى مزيد من عدم الاستقرار في الإقليم، أو ربما تسفر عن دولة مستقلة؟ وبطرح هذه الأسئلة، فإن كتاب (حضرموت والمهجر) يستبطن ماهية الدور الذي يمكن أن تؤديه هجرة الحضارم في تشكيل مستقبل موطنهم الأصلي.



عن المحرر:

عمل نويل بريهوني دبلوماسياً في وزارة الخارجية البريطانية بعد حصوله على درجة الدكتوراه من جامعة درم، وقد نشر عدة بحوث عن الشرق الأوسط عقب الدكتوراه. وهو رئيس الجمعية البريطانية اليمنية، وعضو في الهيئة الاستشارية لمعهد لندن لدراسات الشرق الأوسط في كلية الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، وعضو مجلس المؤسسة البريطانية لدراسة الجزيرة العربية. وسبق أن رأس مجلس البحوث البريطاني في بلاد الشام، والجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط. وهو مؤلف كتاب: اليمن منقسماً: قصة دولة فاشلة في جنوب الجزيرة العربية (آي بي توريس للنشر، ٢٠١١م).

عن الكتاب:

- «هذا الكتاب مجموعة من الفصول العالية المستوى التي توفر سرداً شاملاً لموقع حضرموت داخل اليمن، وشبكات الهجرة الحضرمية عبر المحيط الهندي».

كريستيان لبكون: أستاذ مساعد في جامعة أنقرة يلدريم بيازيت

- «هذا كتاب يتحتم على طلاب اليمن والمحيط الهندي قراءته».

أولريك فريتاج: مديرة مركز ليبز للشرق الحديث،
وأستاذة في معهد الدراسات الإسلامية، جامعة برلين الحرة

- «هذا الكتاب يثير توجهات جديدة مهمة حول الشخصية الحضرمية، تغطي النواحي التاريخية، والجغرافية، والسياسية، والاجتماعية، والتجارية، والعسكرية».

إليزابيث كيندل: زميلة بحث متقاعدة في الدراسات العربية والإسلامية،
كلية بيمبروك، جامعة أكسفورد

HRC
Hadhramaut Research Centre

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
King Faisal Center for Research and Islamic Studies

ص.ب ٥١٠٤٩ الرياض ١١٥٤٣ المملكة العربية السعودية
هاتف: ٤٦٥٢٢٥٥ (٩٦٦١١+) تحويلة: ٦٧٥٩ فاكس: ٤٦٥٩٩٩٣ (٩٦٦١١+)
البريد الإلكتروني: publish@kfcris.com
www.kfcris.com KFCRIS

9 786038 206867