

REPUBLIQUE TUNISIENNE
MINISTERE DE LA CULTURE

AFRICA

Serie
ATP
12

INSTITUT NATIONAL DU PATRIMOINE

1998

A F R I C A

Serie
ATP

Issn n° 03306860

Directeur-Responsable de la publication
Boubaker BEN FRAJ

Rédacteur en chef
Selwa KHADDAR ZANGAR

Comité de rédaction

Naceur	BAKLOUITI
Med el Aziz	BEN ACHOUR
Habib	BEN YOUNES
Abd el aziz	DAOULATLI
M'hamed Hassine	FANTAR
Mustapha	KHANOUSSE
Mounira	RIABI HARBI
Hédi	SLIM

Rédaction et Administration

4, Place du chateau - 1008 Tunis
Tél. : (00 216 1) 563 610 - 561 622
Fax : (00 216 1) 562 452

Saisie : Samira CHITTOUI
Besma MAHMOUD

suivi technique : Taoufik SASSI

S O M M A I R E

Mohamed BEJI BEN MAMI

La Mosquée M'Hammed Bey, Un exemple de la présence
architecturale et artistique ottomane dans la médina de Tunis

1

Samira GARGOURI-SETHOM

Un pays ouvert, une culture complexe

23

Moncef M'HALLA

La medina, un art de bâtir

33

La Mosquée M'Hammed Bey

**Un exemple de la présence architecturale
et artistique ottomane dans la médina de Tunis :**

Mohamed Beji Ben Mami

Introduction

Il est bien évident que je n'ai point l'ambition d'approfondir la question des legs ottomans à Tunis ; mais plutôt de démontrer que cette présence a été fructueuse et qu'elle a laissée des traces profondes dans le domaine architectural et artistique, et en même temps d'éclaircir des points qui ont été mal interprétés par certains historiens qui n'ont point compris la nature de cette présence ottomane.

Ainsi l'Ifriqiya vécut, à partir de 1534, une lutte d'influence entre les deux super-puissances de l'époque, la Turquie et l'Espagne, qui avaient pour but la domination du Sud de la Méditerranée. La Turquie l'emporta définitivement en 1574, et la Tunisie actuelle devint alors une province ottomane. Elle connut ainsi plusieurs influences provenant de la Turquie parmi lesquelles des influences artistique et architecturale très nettes.

Pourtant plusieurs historiens de l'art et de l'architecture musulmane se sont demandés à maintes reprises, s'il est permis de parler d'un art ottoman au Maghreb arabe¹. La plupart d'entre eux, et surtout les orientalistes² ont toujours essayé de minimiser cette présence turque et de la réduire à des influences sans importance. Mais un inventaire minutieux des influences turques dans la ville de Tunis, peut démontrer une présence ottomane très importante et ceci à partir du début du XVII^e siècle ; nous pourrions ainsi citer des dizaines de monuments influencés dans certains ou plusieurs de leurs éléments par l'art turc³.

¹) Le Maroc n'a jamais fait partie du monde ottoman, c'est pour cela qu'il n'a pas été touché par des influences directes ou même indirectes de l'art turc.

²) Voir par exemple l'article de L.Golvin: " Les legs des Ottomans dans le domaine artistique en Afrique du Nord " dans *R.O.M.M.* 39, 1985 -1- et G.Marçais: " *Manuel d'Art Musulman* " 2^eme volume, Paris, Picard,1927...

³) A part les cinq mosquées bâties à l'époque ottomane, et qui ont été influencées dans plusieurs de leurs composantes par l'art turc, il existe aussi neuf Medersas, plusieurs Zaouia, Tourbas et Palais, qui ne manquent pas de nous rappeler dans certains de leurs éléments, les influences turques.

Mais si les apports andalous ont été dominants tout le long des quatre siècles qui ont devancé l'arrivée des Turcs, l'apport des Ottomans a été très significatif durant le XVIIe, XVIIIe et début du XIXe siècles.

Toujours est-il que ces influences ne furent pas les plus dominantes, en effet les autres influences andalou-mauresques, orientales (égyptienne surtout) de même que celles provenant de l'Italie et surtout les traditions locales ont eu leur part de présence dans les domaines artistique et architectural à Tunis. Ainsi les palais et les grandes demeures se distinguent par la richesse du décor qui est toujours représentée par le marbre (importé d'Italie - mais d'influence turque au XVIIe siècle) et par les carreaux de céramiques parfois importés d'Italie mais surtout fabriqués à Tunis, dans le quartier de Kallaline; les carreaux turcs sont presque inexistantes sauf dans la Mosquée de Sidi Mehrez et à la Mosquée Al Jadid. Un autre élément de richesse est le bois sculpté ou peint d'influence andalou-mauresque, marocaine ou orientale (d'Egypte) et aussi italienne.

Tandis que le stuc, qui orne parfois systématiquement le haut des murs, que ce soit des patios ou des chambres, a été dès le début du XIIIe siècle, d'influence andalouse⁴, puis avec l'arrivée des Ottomans le décor changea de motifs malgré cette présence andalouse très importante.

Mais la présence des Ottomans en Tunisie a été très différente de celle des autres civilisations qui l'ont précédée telles que les Almohades et surtout les Andalous, car leur arrivée a été directement liée à une présence militaire et politique. Elle a et a été uniquement constituée par des soldats dont le nombre atteint à leur arrivée à Tunis les 4000 soldats.

Les Deys, nouveaux gouverneurs du pays ont essayé avec une certaine réussite de diffuser leur rite à partir de l'enseignement. C'est ainsi qu'ils bâtirent quelques mosquées et surtout des medersas et restaurèrent celles qui étaient tombées en ruine, et les constituèrent en leg selon le rite suivi par la majorité de la Turquie : Le rite Hanefite, car la Tunisie a été toujours fidèle, avant l'arrivée des Ottomans, au rite Malikite.

Ainsi les nouveaux dirigeants de la province ont eu besoin de créer de nouvelles mosquées (pour la prière du Vendredi) afin que les soldats (dont le nombre était devenu très important), puissent se réunir dans le même lieu. Pour la même raison, la Mosquée almohade d'Al Qasbah fut restaurée en 992 H/1584 J.C, ainsi que celle des Khorassanide à la place du château en 1008 H/1599 J.C, et les deux furent constituées en leg selon le rite Hanafite. Plusieurs éléments nouveaux ont été ajoutés tels que l'introduction de La "Sedda" en bois pour les Khoudja, la chaire à prêcher prit un nouvel aspect, de même que la couverture du Mihrab etc...

Donc plusieurs éléments nouveaux furent introduits dans l'art et l'architecture de la province de Tunis, on les remarque dans les monuments à caractères religieux surtout dans les mosquées, les Zaouias, les Tourbas et les Medersas, mais aussi dans les monuments civils : tels que les palais et demeures d'une certaine importance.

Des éléments artistiques les plus significatifs d'origine turque, et qui marquent une rupture directe avec la tradition locale ont pu voir le jour.

Ainsi sur le plan strict de l'histoire de l'art, la Tunisie a largement profité des traditions et des goûts de ses nouveaux maîtres. En fait elle était réintroduite dans l'univers oriental.

⁴ Les premiers stucs que l'on retrouve dans la Médina de Tunis sont à la Mosquée de la Kasbah, qui a été bâtie en 1235 par Abū Zakaria, premier fondateur de la dynastie hafside.

Les Ottomans avaient en effet une conception du décor et du luxe que n'avaient pas leurs prédécesseurs. Du sol jusqu'au plafond ils tapissaient les murs de céramiques, leurs procédés différaient également de ceux de l'Ifriqiya.

Mais il ne faut point oublier l'importance de l'exode de plus de 80.000 moriscos chassés de l'Espagne en 1609 : la tradition andalouse envahit tous les domaines de l'art et de la technique et la Tunisie se trouvait au point de rencontre de deux cultures, l'une orientale ottomane, l'autre occidentale andalouse.

C'est pour cela que la plupart des demeures du XVIIe s. ont été revêtues de carreaux de céramiques provenant de plusieurs pays. Par contre les murs des salles de prière des mosquées de Sidi Mehrez et celle de la rue des Teinturiers (1724) ont été revêtues de carreaux de céramique polychrome, avec un décor où est utilisé le rouge tomate typique des céramiques d'Iznik. L'usage des carreaux de ce genre dans une mosquée est étranger à la tradition tunisienne, il ne s'explique ici que par l'imitation des mosquées turques d'Istanbul. Dans plusieurs monuments, on trouve des panneaux de céramiques comportant un arc en plein cintre brisé ou outrepassé à claveaux simples ou bicolores noir et blanc sous lequel se trouve un vase d'où s'échappent des rinceaux et des fleurs, et au-dessus de l'arc prend place une mosquée à coupes et plusieurs minarets circulaires rappelant les mosquées d'Istanbul.

Ces panneaux sont un genre nouveau sans précédent dans la céramique tunisienne.

Cet élément ne représente en fin de compte qu'une partie des influences ottomanes car plusieurs autres éléments firent leur apparition. On distingue :

1) La Cour ou le *çahm* qui enveloppe la salle de prières au nord, à l'est et à l'ouest, est un nouvel élément qui n'a jamais existé dans notre pays, ainsi on ne connaissait avant 1611 que la cour rectangulaire. Cette cour évoque celle de la mosquée de Piali Pascha, édifiée à Istanbul en 1585.

2) Le Minbar maçonné, couvert de plaques de marbre et coiffé d'un baldaquin.

3) Le Mihrab couvert de plaques de marbre.

4) De nouveaux chapiteaux, inconnus avant l'époque ottomane qui n'ont pas subi l'influence turque, mais ayant vu le jour au cours de la période turque, certains historiens les dénomment ainsi. Ils comportent une volute, dans chaque angle et sont ornés d'un croissant, tandis que le corps est enrichi de fleurs de lys. Ces chapiteaux constituent un modèle très répandu au cours des XVIIe, XVIIIe et même au XIXe siècles.

5) L'existence du Mihrab dans la cour extérieure qui est une pratique inexistante dans la Tunisie pré-ottomane.

6) L'une des influences les plus marquantes de cet art ottoman, est le minaret octogonal muni de trois ballons et coiffé d'un lanternon, ce qui lui donne un cachet levantin. Ce nouveau type de minaret introduit par Youssef Dey en 1611 dans sa mosquée, a été adopté par les Beys Mouradites et Husseïnites dans les autres mosquées du XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, et le minaret de plan carré qui fut un élément clé de l'art de l'Ifriqiya pré Ottoman, a été pratiquement délaissé au profit des nouveaux minarets d'influence Turque.

7) La Tourba du fondateur de la mosquée fut rattachée à toutes les mosquées de Tunis, c'est seulement dans la mosquée de Sidi Mehrez qu'elle n'existe pas, vu que le fondateur mourut avant de l'avoir bâtie, et il fut inhumé dans la Tourba de son père.

8) Certaines mosquées, surtout celle de Youssef Dey fondée en 1611 et celle de Youssef çahab Ettabaâ remontant à l'an 1814, sont rattachées chacune à un complexe

socio-économique et culturel, ainsi on trouve avec la mosquée, une Medersa, un Kouttab, une Tourba (à la deuxième mosquée fut rattaché un bain Maure) et des Souks bâtis autour des deux complexes, à la même date que la mosquée.

Il est certain que parler de toutes les influences turques à Tunis reviendrait à parler de près de quatre siècles de présence ottomane dans notre pays, mais il serait très important de prendre un exemple typique de cette présence, celui de la mosquée M'Hammed Bey Al Mouradi, car on peut affirmer qu'au Maghreb musulman il représente le monument turc par excellence.

La Mosquée M'Hammed Bey Al Mouradi⁵

On peut affirmer que c'est le monument turc le plus important au Maghreb musulman car si la présence des apports ottomans est très perceptible dans plusieurs autres monuments surtout à Alger⁶, cette mosquée est considérée à juste titre comme la seule copie identique de ses grandes sœurs d'Istanbul⁷ car elle épousa avec succès les formes extérieures que ces mosquées ont adoptées. Cela peut être dû au fait que les monuments de Tunis, n'ont pas connu le sort de ceux de l'Algérie, dont plusieurs éléments ont disparu à l'époque coloniale : certaines mosquées ont même été converties en églises.

Seule la Mosquée de M'Hammed Ali à la Qalaâ du Caire a copié - comme c'est le cas de la Mosquée M'Hammed Bey - le modèle des mosquées turques. On peut considérer donc ces deux mosquées comme étant des monuments du monde arabe de pure style ottoman. La Mosquée M'Hammed Bey est connu depuis sa création comme étant celle de Sidi Mehrez⁸.

5) En ce qui concerne ce personnage: Cf. H.Khoudja *Dhail Bachaïer Al Iman*, Tunis 1976 - p.95

6) C'est surtout le cas de certaines mosquées d'Alger, telles que :

- Ali Bitchin (vers 1620)
- La Pecherie (1660)
- Ketchawa (édifice dans sa forme actuelle en 1794) etc...

7) Certaines ressemblances avec les mosquées d'Iznik ont été notées par Ekrem Hakki Ayverdi : *Osmanli Mimariçinin ilk devri*, Istambul 1966, p.323, fig.498.

8) Mehrez Ibn Khaalef est considéré jusqu'à nos jours comme étant le saint le plus important de la ville de Tunis, il a vécu au cours de la deuxième moitié du Xe siècle., et eut un rôle primordial dans la relance de la vie économique. Les sources le considèrent comme étant le protecteur de l'importante colonie juive, à laquelle il assigna un quartier intramuros appelé la Hara, qu'ils habitèrent jusqu'à une date très récente. Cf. Paul Sebag, *L'évolution d'un Ghetto Nord-Africain La Hara de Tunis*, P.U.F - Paris 1959). Il fut donc très puissant et très vénéré par le peuple et respecté par les Zirides, Sultans de l'époque. De même, il fut l'un des piliers du Malékisme en Ifriqiya et a combattu les Fatimides jusqu'à leur disparition de tout le pays. Après sa mort en 411 H/1022, les habitants de la ville firent de lui le patron de la ville « Sultan de la Médina ». Le mausolée fut restauré et rénové à maintes reprises par les sultans Hafside puis par les Mouradites et après ce fut le tour des Beys Husseinides. La dernière restauration importante en date a été effectuée par Sadok Bey au milieu du XIXe siècle.

En ce qui concerne ce saint homme, Cf. Abû Tahar Al Farissi, *Munâqib Mehrez Ibn Khalef* publié par Idriss (H.R) PUF, Paris, 1959.

Ceci est dû uniquement à l'existence de cette Mosquée juste en face du mausolée du saint⁹. La mosquée portait au moment de sa création le nom de «La Mosquée Al Jadid» (neuve) , sa Khotba du vendredi est la 14ème des mosquées de la Médina de Tunis¹⁰.

Le fondateur de la mosquée, M'Hammed Bey est un membre de la famille Mûradite, il commença les travaux en 1104 H/1692¹¹, mais la mort le surprit en 1108 H/1696, avant l'achèvement de l'édifice ; et c'est son frère Romdhane Bey qui poursuivit sa construction, mais il connut lui aussi le même sort que son frère, et fût assassiné avant d'avoir terminé le Minaret¹².

La Mosquée bâtie, aucun successeur sur le trône de Tunis n'osa terminer la construction de son Minaret¹³, dont la base se trouve encore à l'angle nord-est du monument, car la tradition laisse croire que celui qui termine un Minaret commencé par un autre, trouve une mort rapide et violente¹⁴. Cette superstition demeura, puisqu'on remarque la même chose dans deux autres monuments¹⁵.

Au dessous de cette Mosquée, nous trouvons un Oratoire de quartier remontant à l'époque hafside, c'est un monument de petite dimension , connu sous le nom de Mesjed El Fellari¹⁶.

9) Ceci démontre que le prestige du saint demeura très vivace, même sept siècles après sa mort ; ainsi les Beys Mûradites en construisant la mosquée devant le mausolée du saint, ont essayé de s'attirer l'estime des habitants et ont essayé en même temps de diffuser le culte Hanafite, culte officiel des Sultans ottomans, ce qui aurait contribué à affirmer leur autorité sur le pays.

10) Une Medersa se trouvait près du mausolée de Sidi Mehrez, elle fut bâtie par le Sultan Abû 'Amr Othman en 844H/1441 J.c . Elle a été citée par Ibn Achammaâ *Al Adilla*, p.159 et Zarkachi dans *Tarikh Addaoulatain*, p.136

La Medersa existait encore à l'époque où Ibn Abi Dinar écrivait son *Mu'Unis* en 1092H/1681, p.156. De même Al Wazir Assaraj nous informe dans son livre " Al Hûlal " qu'à son époque elle était en ruine t..l, 4ème partie, p.1083.

11) Toutes les sources nous ont fourni cette date comme étant celle du début des travaux, et affirment que le fondateur est bel et bien M'Hammed Bey Al Mûradi, tandis que l'éminent Historien de l'art Lucien Golvin affirme que le premier fondateur est Hammoûda Pascha (1631-1659) - qui a construit sa propre mosquée en 1656- Nous ne connaissons point les sources qu'il a pu consulter, mais il est fort possible qu'il a confondu entre la mosquée bâtie par Hamouda Pacha à Sidi Ben Arous, et celle de Mohamed Bey.. Cf. Lucien Golvin : Le Legs ottoman dans le domaine artistique en Afrique du Nord , *R.O.M.M.*, 39, 1, 1985-1, p.207.

12) Les deux fondateurs constituèrent en legs selon le rite Hanafite, plusieurs terres agricoles, maisons, boutiques etc...en faveur de la Mosquée, on en trouve une liste sur un cahier des archives de l'Etat Collection -D-.

13) A la fin du XIXe siècle(1899), la commission du waqf décida la destruction de la partie déjà construite du minaret, seule la base sera gardée.

14) Ce fut le cas de Romdhane Bey.

15) Ainsi le minaret de la Mosquée Saheb Ettabaâ au quartier de Halfaouine bâti en 1814, ne sera terminé que dans les années 1970. Tandisque le minaret de la Medersa Al Husseinîya Al Kubra connut le même sort que celui de la Mosquée de Sidi Mehrez et ne sera jamais terminé.

16) L'oratoire est fondé par Ibrahim El Fellari, mort en 1039 H/1629, Cf. M. Ibn Al Khouja, *Ma'alim Al Tawhid*, p.188.

Cet oratoire a servi comme école coranique (Kouttab) et puisque aucun autre minaret ne fut bâti dans la mosquée, on utilisa le Minaret déjà existant et appartenant à l'oratoire El Fellari. Ce Minaret n'a aucun lien avec la Mosquée, car comme on le verra toutes les parties de la Mosquée sont d'influence Ottomane, tandis que le minaret a une base carrée, d'origine andalou-mauresque¹⁷.

Description Architecturale

L'entrée

On peut accéder à la mosquée à partir d'un grand escalier ouvrant sur la porte Est, tout juste devant la Zaouiya de Sidi Mehrez. On peut y accéder aussi à partir d'une deuxième porte moins importante que la première et qui ouvre sur la partie Nord (Rue Dh'hab). Une troisième entrée se trouve dans la partie Sud Ouest, elle est utilisée uniquement par l'Imam et les employés (tels que les Waqqadas). On remarque que la porte principale ouvrant sur le Souk - qui représente un axe principal de la Médina - est arquée, ce qui ne diffère guère de la plupart des monuments religieux ou civils de la même époque.

Salle de prière

La Mosquée est construite suivant un plan rectangulaire - 70 mètres de longueur sur 47 mètres de largeur - Tandis que la salle de prière a un plan totalement différent de celui rectangulaire des autres mosquées de Tunis, ce plan est en général plus large que profond.

La mosquée de Sidi Mehrez offre un plan carré, de 32 mètres de côté ; sa surélévation qui est due au fait que la mosquée comporte deux oratoires superposés¹⁸. Comme dans les Mosquées d'Istanbul, on retrouve dans cette salle de prière, quatre énormes piliers, de forme carrée et d'environ 1,50 m de côté, reliés entre eux par quatre arcs en plein cintre, qui constituent la base carrée, supportant la coupole principale.

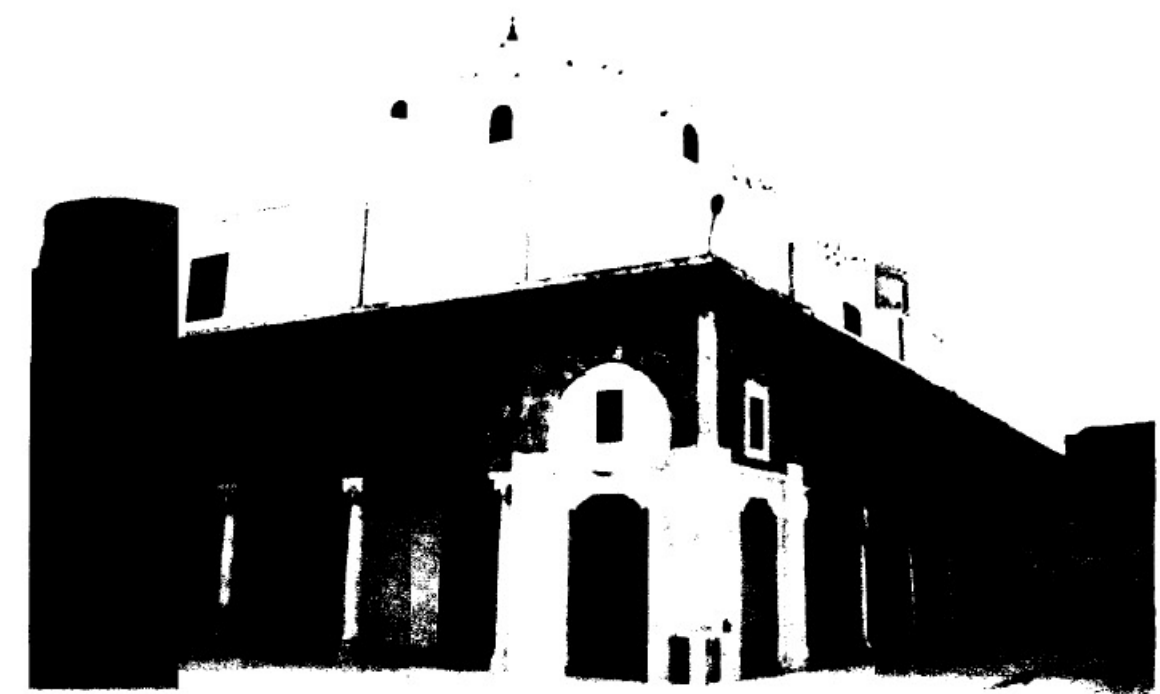
Le plafond est donc constitué au centre par une vaste coupole hémisphérique sur pendentifs à laquelle sont adossées de chaque côté une demi coupole inscrite dans un rectangle de 11,5m de longueur sur 6m de largeur. Tandis que dans chaque angle se dresse une coupolette, plus basse que le reste de l'ensemble et reposant sur un carré de six mètres de côté. C'est la grande originalité de cette salle de prière car nous sommes habitués à retrouver une forêt de colonnes et de chapiteaux dans toutes les salles de prière des autres mosquées de Tunis.

De l'extérieur, nous remarquons la superposition des dômes de la grande coupole hémisphérique, surmontée par les trois boules et le croissant, symbole de l'Empire ottoman et

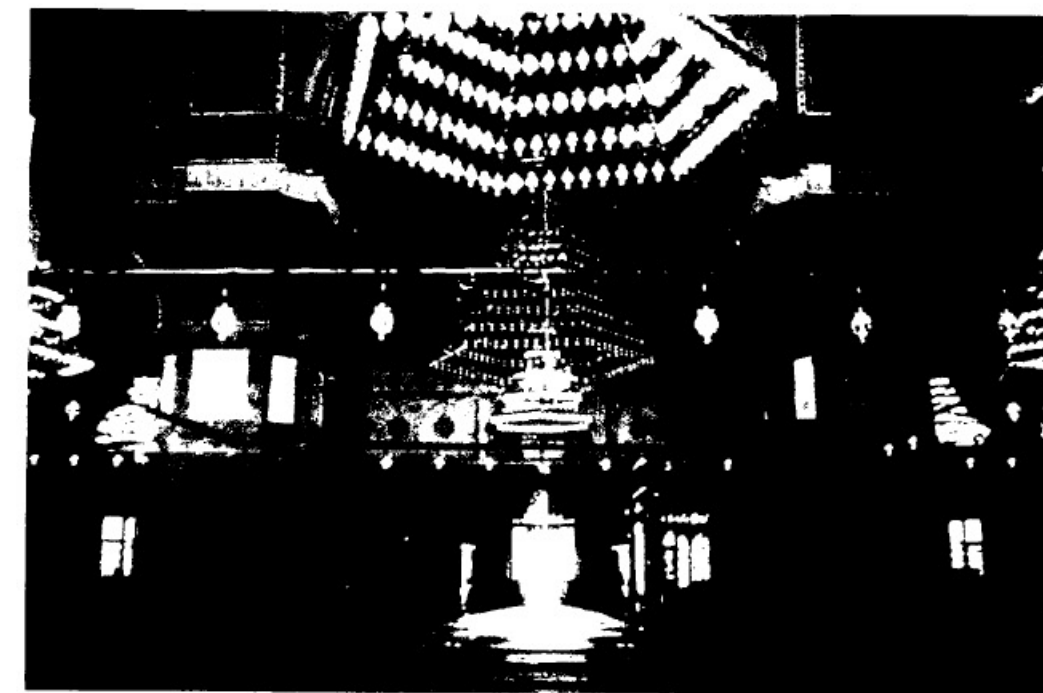
¹⁷ Le premier Minaret d'influence andalou-mauresque, est celui de la Qasbah de Tunis (627-630 H/1229-1232 J.c) . Il constitue une copie des minarets déjà existant au XI^e et XII^e siècles au Maroc et en Andalousie : La Koutoubiya de Marrakech, la Mosquée Hassan à Rabat et la Giralda à Seville, on continua à bâtir à l'époque Hafside le même style de minaret à base carrée. Même le Minaret de la grande Mosquée de Tunis est de même style .

¹⁸ C'est le cas des autres mosquées bâties à l'époque Ottomane : Youssef Dey, Hamouda Bacha et celle de Youssef Sahib Ettabaâ, qui sont toutes surélevées. La dénivellation du sol de la Médina de l'Ouest vers l'Est joue un très grand rôle dans cette surélévation, que l'on constate aussi dans d'autres mosquées tel que la Zitouna et la Mosquée El H'leq etc...

qui ont été ajoutés aux minarets des autres mosquées remontant à l'époque pré-ottomane. C'est toute cette perspective - de superposition de dômes qui nous fait évoquer l'influence de l'art et de l'architecture turcs¹⁹.



La salle de prière de l'extérieur : Superposition des dômes



Vue générale de la salle de prière

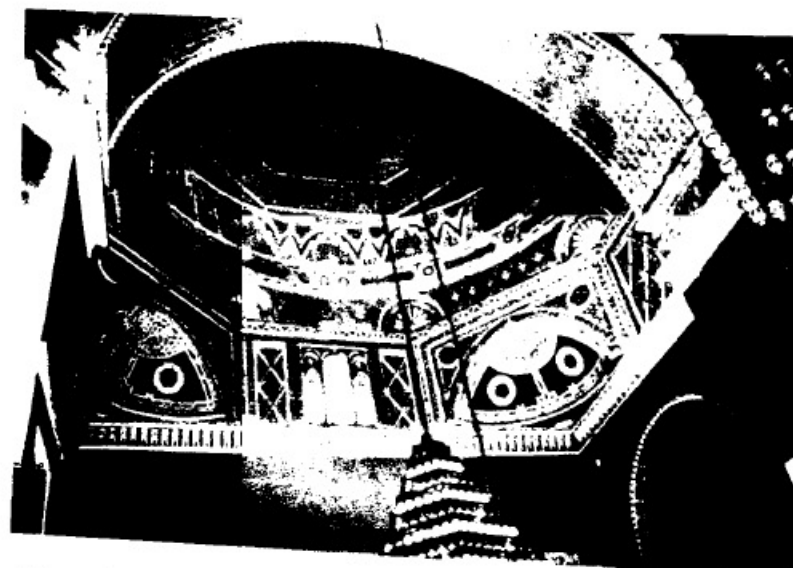
¹⁹ Le tambour sur lequel repose la base de la calotte est percé par huit fenêtres à vitraux, tandis que chaque coupolette est percée par quatre fenêtres. Une partie octogonale établit la transition entre les parties supérieures de la coupole et le tambour carré de la base.



Galerie nord de la salle de prière



Entrée donnant sur la galerie nord



Coupolette se trouvant dans un angle de la salle de prière

Façade du mur de la Qibla

Elle est constituée par des divisions verticales et d'autres longitudinales. Ces dernières sont au nombre de trois :

- Une première partie en bas contient des plaques de marbre, et des carreaux de céramiques.
- Une deuxième partie recouverte par du stuc
- Le mur se termine par une partie nue.

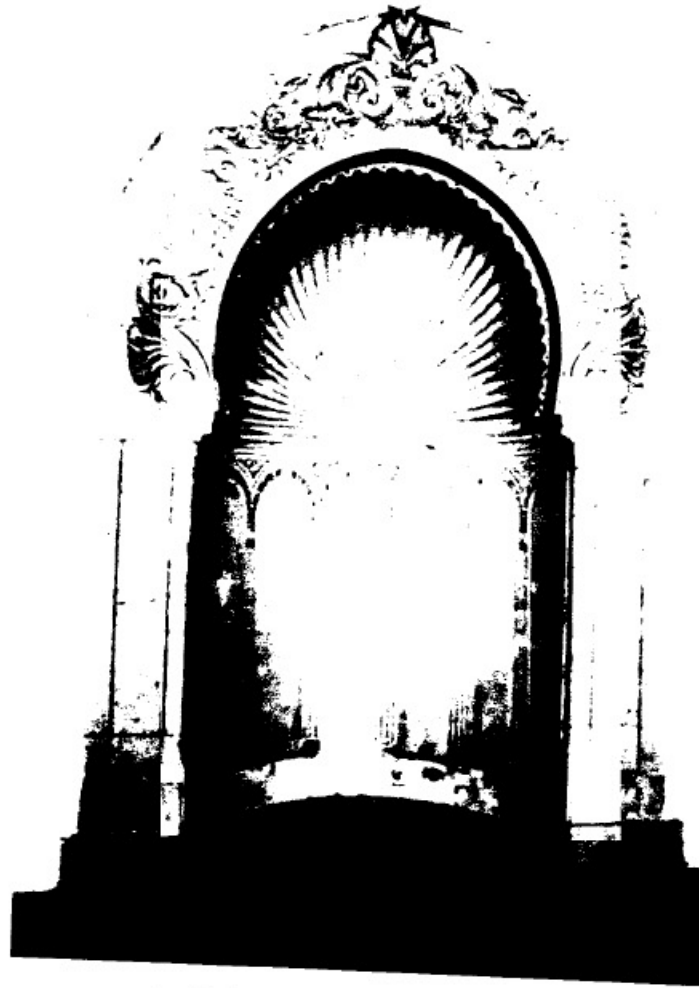
La partie d'en bas est formée par plusieurs divisions verticales, au milieu desquelles se trouve le Mihrab entouré des deux côtés par une fenêtre, en haut duquel existe un revêtement de carreaux de céramiques de provenance d'Iznik²⁰, dont les couleurs très vives, se distinguent par l'élégance de leurs motifs et décors de végétaux. Nous constatons dans les deux extrémités de ce mur un même système, tandis que la céramique est ici d'origine andalou-mauresque.



La façade du mur de la Qibla

Nous remarquons aussi, que les piliers et les piédroits sont revêtus par des plaques de marbre, de carreaux de céramiques et du stuc, selon le même système déjà remarqué au mur de la Qibla, mais avec l'interpénétration de quelques éléments spécifiques, tels que les cavets qui divisent les piliers et les piédroits en quatre parties verticales. Le reste des murs adopte le même classement vertical, et emploie les mêmes matières décoratives, mais avec un système qui lui est particulier et qui est longitudinal dans le côté bas, ceci en tenant compte de l'emplacement des portes et des fenêtres. En haut des portes et des fenêtres existent cinq claustras qui sont entourés de stuc.

²⁰ C'est l'un des rares monuments de Tunis dans lequel on trouve ce genre de carreaux de céramiques provenant d'Iznik, et c'est seulement dans la Mosquée Al Jadid bâtie par Hassin Ibn Ali fondateur de la dynastie Husseïmide en 1727 qu'on retrouve ce genre de carreaux de céramique.



Le Mihrab extérieur au çahn est

Les Galeries

Les portiques donnant sur la salle de prière, la contournent à l'Est, au Nord et à l'Ouest, formant ainsi une chaîne continue d'arcatures, portées sur des colonnes de marbre blanc à chapiteaux dit « Turcs »²⁵. Le portique Sud-Ouest flanquant le mur de la Qibla est constitué de trois arcs, et celui du Sud-Est de quatre. Tandis que les deux portiques Est et Ouest se ressemblent et sont constitués chacun de cinq arcs ; Le plus important est celui du Nord, qui a sept arcs. La partie haute de ces portiques a été recouverte par la pierre friable d'Al Haouaria, de couleur jaune-Ocre, tandis que les angles ont été recouverts de pierre en Kaddal à la couleur rose considérée comme un marbre local de seconde qualité.

²⁵ Pour Georges Marçais ; ce genre de chapiteaux a été influencé par les chapiteaux hafside en même temps que par les chapiteaux corinthiens, et il a été préparé spécialement pour la Tunisie au Sud de l'Italie. Cf.G. Marçais, *Manuel d'Art Musulman*, Paris 1927, p.904.



La galerie est

Le Minaret

D'habitude, les mosquées bâties à l'époque turque contiennent un minaret de forme octogonale - Nous avons déjà expliqué la cause de la non existence de ce genre de Minaret à la Mosquée M'Hammed Bey -

Ainsi à partir du début du XVII^e siècle, ce minaret de forme octogonale très diffusé en Turquie et avant elle en Egypte, en Syrie et au Liban a été introduit à Tunis ; le premier qui nous est parvenu est celui de la Mosquée Youssef Dey, on retrouve le même genre dans celles de Hammouda Pacha et de Youssef çahab Ettabaâ qui n'a été terminé que dans les années 1970.

Le minaret de forme octogonale, n'existait donc pas dans la mosquée M'hammed Bey, seule sa base a été bâtie et continue à exister de nos jours.

Mais on remarque que les minarets de forme octogonale de la ville de Tunis, ne sont en aucun cas conforme à ceux d'Istanbul, car ces derniers ont un fût plus mince et plus élancé, de même que les matériaux de constructions qui sont très différents, puisqu'on a employé à Tunis, les briques pleines et cuites, tandis que la base est recouverte par des plaques de pierre en Kaddel.



Le Minaret de la mosquée

Le Minbar

La chaire à prêcher nous révèle la date de sa construction : 1116 H/1704. Et c'est l'un des éléments essentiels dont la morphologie a été complètement changée dès le début de l'époque turque, puisque les premiers Minbars de l'Ifrîqiya étaient constitués uniquement de bois, et que l'on pouvait faire déplacer. Le plus ancien Minbar qui nous est parvenu dans le monde musulman est celui de la mosquée de Okba Ibn Nafââ à Kairouan (248 H/863 J.c) puis celui de la mosquée Ezaitouna à Tunis (250 H/865 J.c) et on continuait à fabriquer des minbars en bois jusqu'à l'arrivée des tures ottomans. On sait que l'Egypte mamlouke et quelques autres pays musulmans ont connu les chaires à prêcher construites en pierre et revêtues de marbre polychrome. La Turquie ottomane a elle aussi choisi ce modèle, et elle influença pour sa part Tunis qui adopta ce genre de Minbar dès l'an 992 H/1584, car les nouveaux maîtres du pays décidèrent de changer la chaire à



Le Minbar

prêcher en bois de la Mosquée almohade de la Kasbah par un minbar fixe et construit en pierre revêtue de marbre²⁶.

Les autres mosquées construites plus tard, ont adopté le même genre de Minbar y compris la mosquée M'Hammed Bey, dont la chaire à prêcher comprend quatorze marches. Deux colonnettes à chapiteaux tures supportent un arc au devant du Minbar et nous retrouvons une inscription sur cet arc : « Dieu est Unique et Mohamed est son prophète ».

أشهد أن لا اله إلا الله و أشهد أن محمد رسول الله

Les Arcs

Deux genres d'arcatures prédominent dans cette Mosquée :

- Le premier genre est en plein cintre dans la salle de prière, il soutient les coupes.

- Le deuxième genre d'arcatures est en fer à cheval²⁷, on le retrouve surtout dans les portiques et surmontant les portes principales de la salle de prière ainsi que le Mihrab et le Minbar.

Les arcs de la façade principale retombent sur les colonnes par l'intermédiaire d'impostes en forme de parallélipipèdes et ceci afin de surélever les arcs et leur donner plus d'importance. Tandis que les arcades latérales reposent directement sur les chapiteaux.

Les Colonnes

Les colonnes en marbre blanc n'existent qu'à l'extérieur de la salle de prière²⁸. Elles ont un rôle constructif, et reposent directement sur des bases octogonales à côtés concaves. La hauteur des futs est inégale, et afin d'obtenir la même hauteur au niveau des arcades, on a été obligé de donner des hauteurs inégales aux différentes bases des colonnes.

Les Chapiteaux

Une vaste gamme de chapiteaux de marbre existent surtout dans les portiques de la mosquée. Cependant trois types attirent l'attention.

- Les chapiteaux dit tures, qui ont vu le jour à cette époque, comportant quatre feuilles d'acantes qui forment aux angles des enroulements sous forme de volute, et au dessus desquelles se développent quatre feuilles plus petites. Ces chapiteaux sont au nombre de 22.
- Les chapiteaux hafside sont les chapiteaux tunisiens les plus simples. Chaque chapiteau comporte quatre feuilles lisses se terminant en pointe et divisées en quatre petites feuilles au sommet arrondi, dans certains cas ces quatre feuilles sont remplacées par des rainures. Ces chapiteaux sont beaucoup moins nombreux que les précédents, on en trouve trois seulement.

26) C'est le même cas pour la Mosquée Al Qsar en 1008 H/1599

27) La Tunisie resta toujours fidèle à l'arc en fer à cheval, on le trouve déjà à l'époque aghlabide, cette tradition continuera jusqu'à nos jours : ainsi on retrouve ce genre d'arc dans plusieurs monuments de la ville de Tunis.

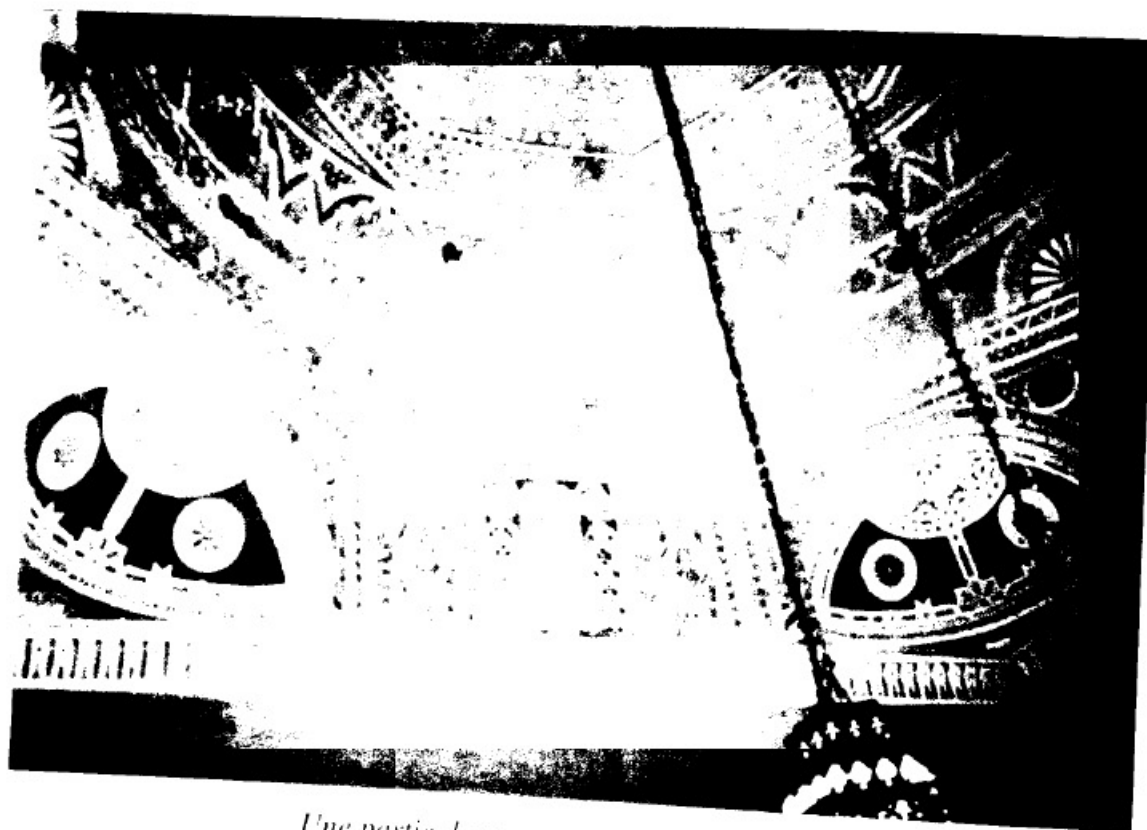
28) A l'intérieur on ne retrouve que quatre colonnettes, deux encadrent le Mihrab, et deux autres encadrent l'arc du Minbar.

c) Les chapiteaux Andalous mauresque, qu'on trouve sur les colonnes du Mihrab et ceux du Minbar. Ces chapiteaux sont connus par leur décor Serpentiniforme et par le décor floral du sommier²⁹.

Les Eléments de décoration

1- Le Stuc ou *Nakcha H'dida* :

Le plâtre ciselé est l'un des éléments les plus répandus dans la décoration des monuments religieux et civils en même temps. Dans cette mosquée nous constatons l'existence de deux courants d'influence, le premier est d'origine andalou-mauresque qui se caractérise par la prédominance des éléments à motifs géométriques représentés surtout par des réseaux de galons étoilés, constituant les frises, la calotte du Mihrab et le claustrum.



Une partie du stuc recouvrant la coupole

Le deuxième courant est d'origine turque, il est constitué par des panneaux où dominent certains éléments tels que les vases, les fruits de pins, les étoiles etc... Le mur de la qibla, surtout la zone du Mihrab et les parties hautes des murs monopolisent la majorité de cette décoration. Les rinceaux et les fleurs ont été colorés en noir, tandis qu'on les retrouve dans d'autres monuments peintes en couleur blanche. Les coupôles de cette

²⁹ Ce genre de chapiteaux n'est pas très répandu à Tunis, le premier spécimen se trouve à l'intérieur de la coupole de la Mosquée de la Kasbah, ce genre de chapiteaux existe à l'entrée de Souk El Kmach. Mais on retrouve d'autres chapiteaux dans Midhat Assoltan et dans le Mausolée de Sidi Kacem Al Jalizi dans le Mausolée de Sidi Ibn Arous (XVe s.) de même de très beaux chapiteaux andalous se trouvent dans Dar Othman (XVIIe s.).

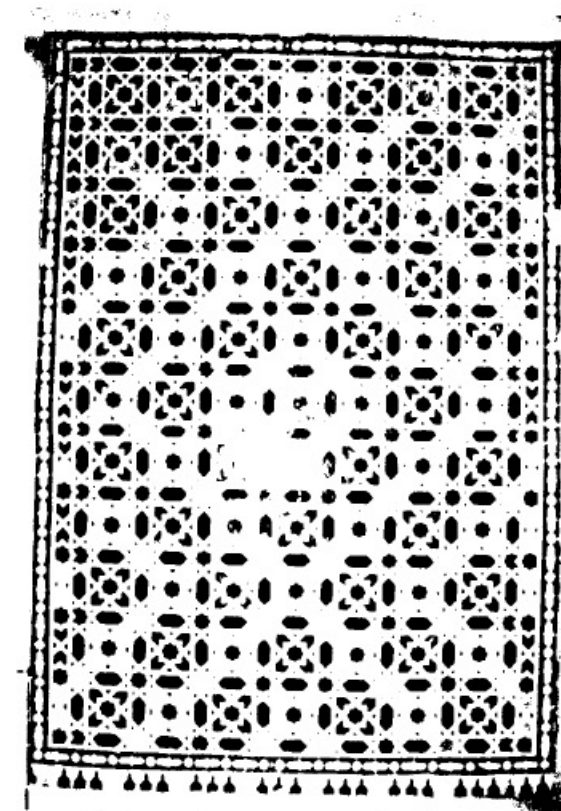
mosquée n'ont été revêtues de stuc que tout dernièrement, lors des travaux de restauration entrepris de 1978 à 1980 par l'Institut National d'Archéologie et d'Art.

2- Les Carreaux de Céramique :

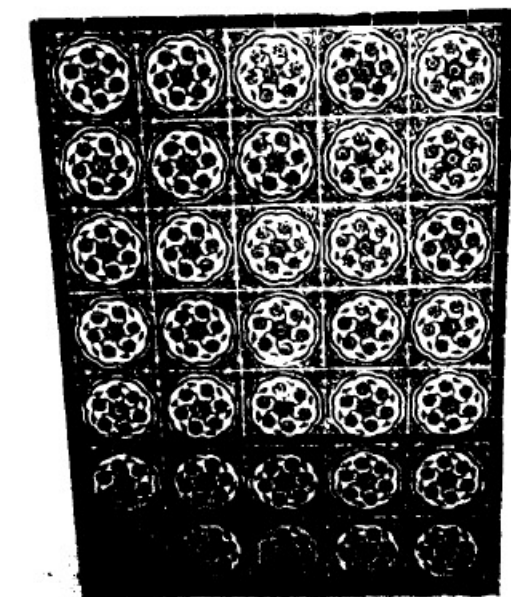
Comme cela a été le cas pour le stuc, les courants d'influence pour les carreaux de revêtement sont de deux provenances : le premier est andalou-mauresque, le deuxième, le plus important est turc.

Ainsi les carreaux de céramiques de revêtement, d'influence andalou-mauresque sont assemblés en des galons de céramiques qui prennent des formes géométriques, dominés par les galons étoilés - d'incrustation simple - et dont les couleurs ne sont pas très variées (jaune, bleu, noir et blanc). Elles revêtent surtout les murs.

Les carreaux de céramique d'origine turque sont représentés par de nombreux spécimens dont nous remarquons surtout les carreaux où la prédominance des formes végétales tels que les rinceaux des fleurs et des feuilles sont très proches de la nature, et où domine la couleur verte ; mais on trouve aussi le rouge tomate très répandu dans la production importée d'Iznik et qui caractérise l'Anatolie. Ces carreaux revêtent certaines parties du mur de la qibla, ainsi que les autres murs, mais ils revêtent aussi les parties centrales des quatre piliers et des contreforts.



Galons de mosaïque d'influence marocaine



Carreaux de céramique provenant d'Iznik

La Tourba

L'un des éléments que les Turcs ottomans ont fait introduire dans les mosquées de Tunis est l'édification de la Tourba du fondateur, au sein de la Mosquée³⁰. Ainsi fut le cas de Youssef Dey puis de Hammouda Pacha. C'est aussi le cas de Hassine Ibn Ali fondateur de la dynastie Huseïnite, et enfin celui de Youssef çahib Etabaâ : chacun d'entre eux fut inhumé avec les membres de sa famille dans une tourba qu'il a déjà fondée dans sa mosquée. Mais tel ne fut pas le cas du fondateur de la Mosquée M'Hammed Bey mort avant d'avoir terminé la construction, malgré le fait qu'il a déjà, avant sa mort, constitué en legs certains waqf sur la tourba qu'il comptait bâtir dans la mosquée.

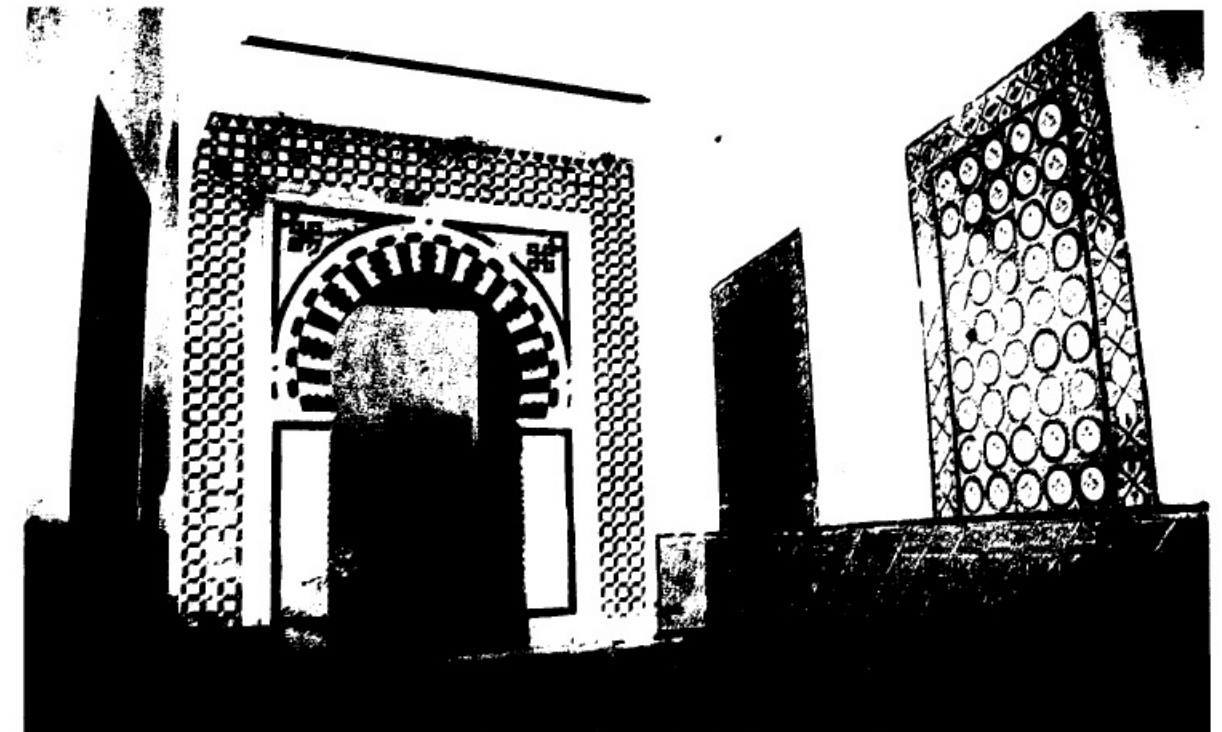


Tourbet el Bey

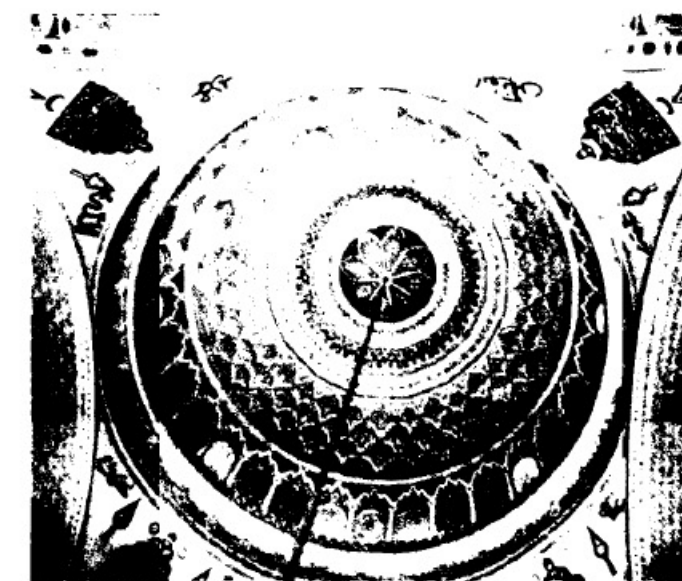
On ne trouve pas d'autres mosquées d'influence turque directe en Tunisie, en dépit de l'existence de certaines mosquées - notamment celle de Youssef Dey (1021 H/1612 J.c) de Hammouda Pacha (1066H/1655 J.c), la Mosquée Al Jadid(1139 H/1727 J.c) et celle de Youssef çahib Etabaâ (1229 H/1814 J.c) qui comportent plusieurs éléments et détails qui attestent l'influence de la Turquie ottomane.

³⁰ L'inhumation du fondateur dans sa mosquée ou dans sa Medersa a été connue à Tunis dès l'époque Hafsîde. Cette influence orientale qui nous est parvenue de l'Égypte a été introduite par le Hajib Ibn Tafragin, (milieu du XIV^e s.), puis connaissons le cas du Kaïd Nabil Ibn Abū Kattaya. Mais ce genre d'inhumation ne sera répandue qu'à partir du XVII^e s.

Malgré cela, la Tourbet El Bey, considérée à juste titre comme étant la plus importante Tourba de la Tunisie, bâtie par Ali Bey II fils du fondateur de la dynastie Huseïnite avant 1191 H/1777, a été directement influencée par le style architectural de la Mosquée M'Hammed Bey ; contenant huit pièces couvertes chacune par une coupole. La pièce la plus importante est la principale où sont inhumés les Beys qui ont régné. De forme carrée, elle est de même style que la Mosquée Sidi Mehrez, avec quatre piliers d'environ 1,20m de côté, reliés par quatre arcs plein cintres qui constituent la base carrée de la coupole centrale sur pendentifs. Le passage du carré au tambour se fait par le biais de pen-



L'entrée de la Tourba

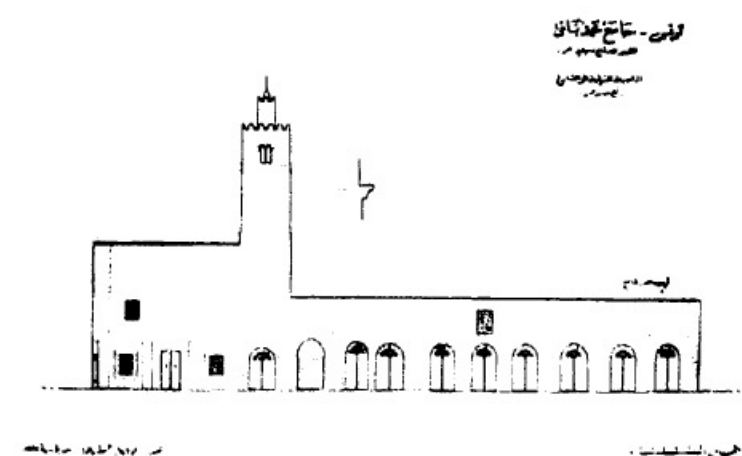
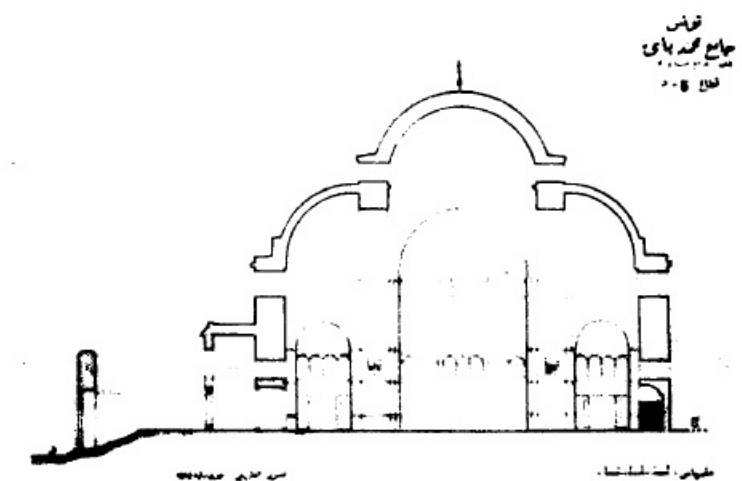
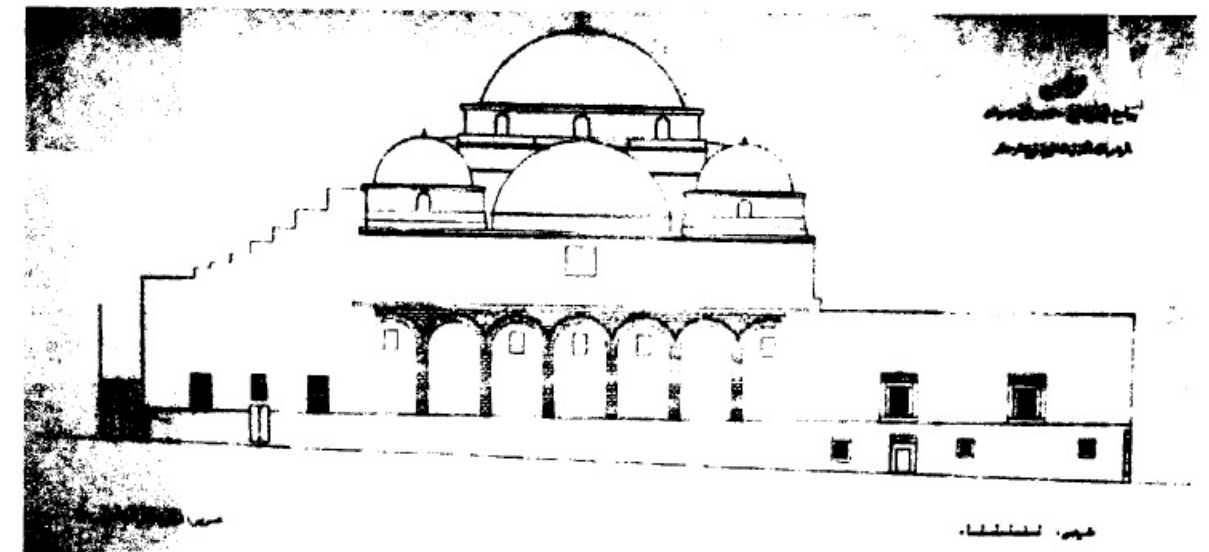
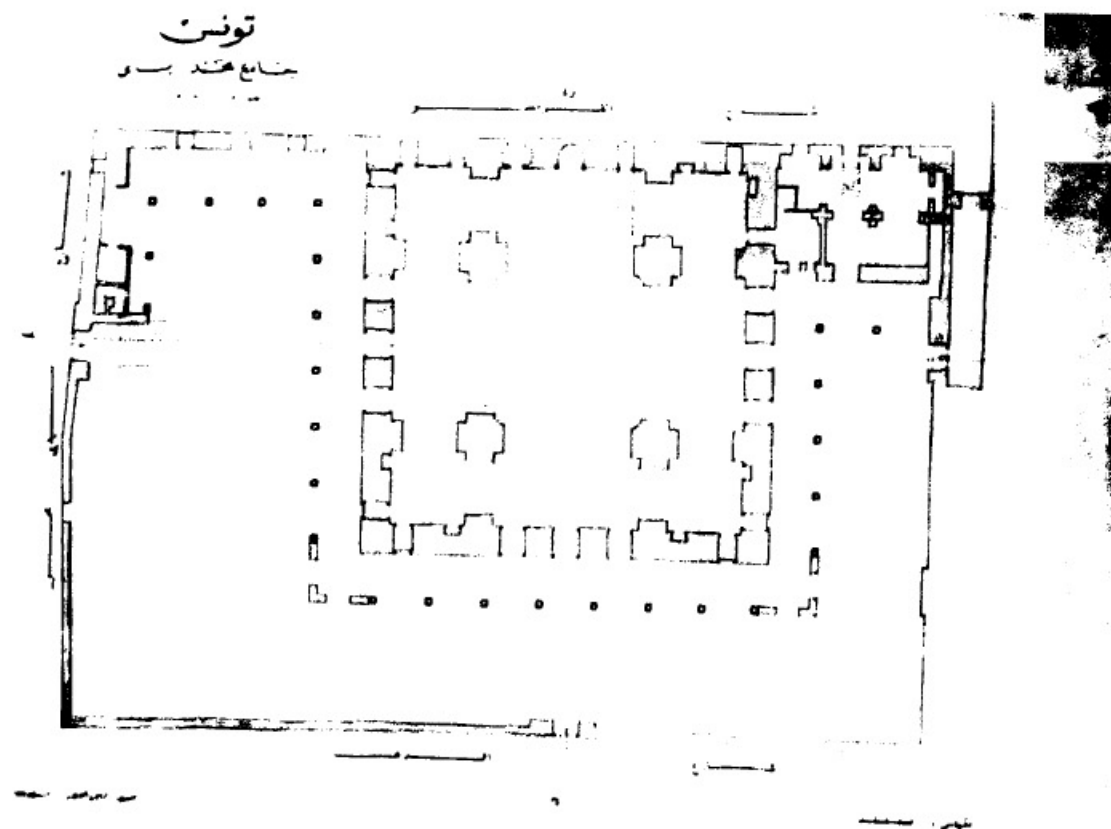


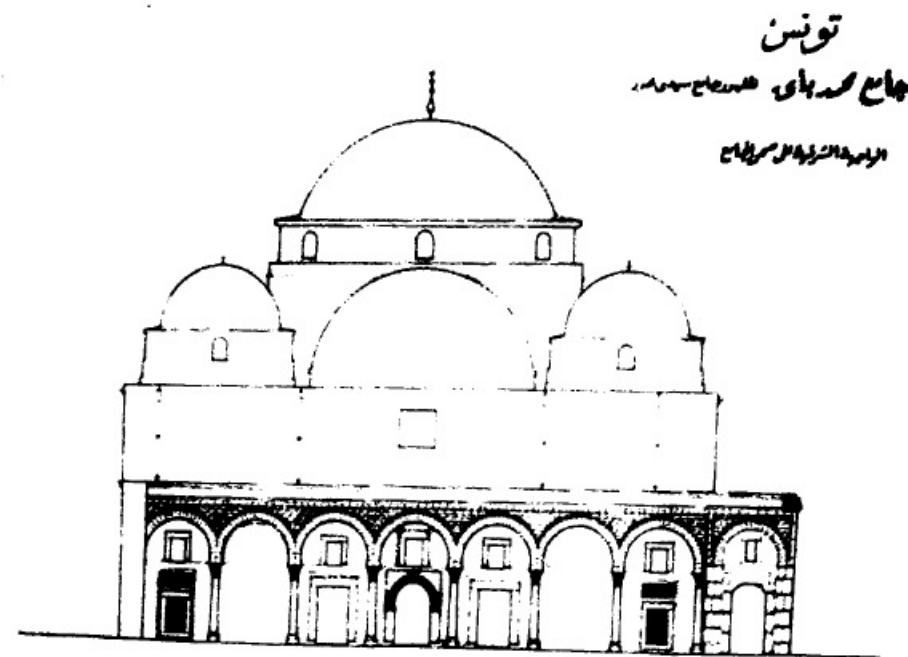
La coupole centrale



Emplacement réservé aux Khouja

dentifs, le reste de la surface est constitué par quatre demi-coupoles qui bordent la coupole centrale des quatre faces, tandis que les quatre coupoles plates sur tambour cylindrique marquent les angles du carré. On peut considérer ce monument comme étant le seul à être influencé directement par la Mosquée Sidi Mehrez.



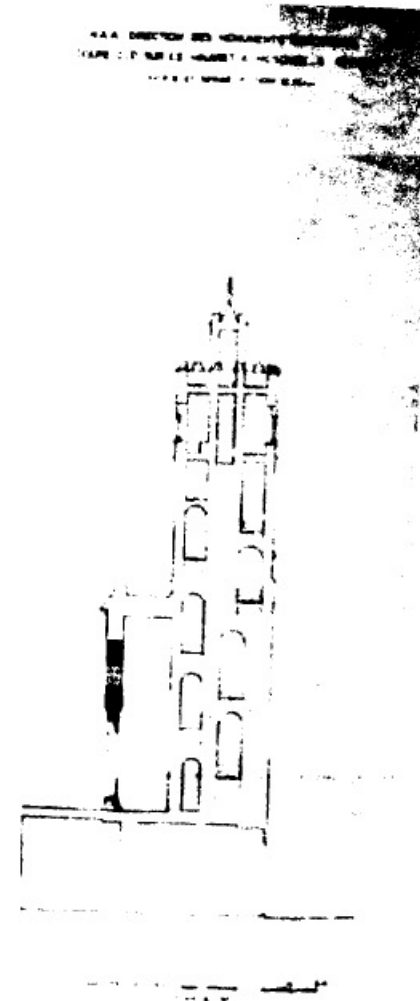
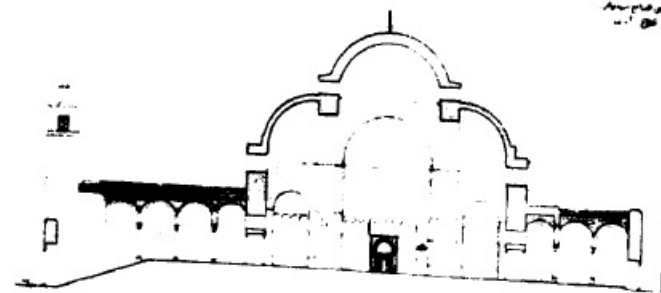


مسجد محمد باي - تونس

عبد الحليم الشاذلي

Conclusion

Si les autres mosquées fondées à l'époque ottomane ont été influencées dans certains de leurs éléments par l'art et l'architecture turcs, la Mosquée de M'Hammed Bey a été pour sa part influencée directement dans son architecture par les mosquées d'Istanbul, même les carreaux de céramique ont été importés d'Iznik. Ainsi un heureux mariage entre les influences turque et l'art local a enfanté un des plus beaux monuments de Tunis.



UN PAYS OUVERT, UNE CULTURE COMPLEXE*

Samira Gargouri-Sethom

Est-il possible de présenter la culture tunisienne en quelques lignes ? Notre petit pays possède une culture millénaire, riche d'apports civilisationnels multiples. C'est certes banal de dire que l'histoire comme la position géographique de la Tunisie orientent la culture tunisienne d'aujourd'hui, comme elles l'ont façonnée hier. Africains, Méditerranéens, nous sommes de religion musulmane et de langue arabe tout en étant plus proche géographiquement de l'Europe qui nous attire que de l'Orient dont nous partageons la culture.

Rien ne traduit de manière plus palpable la complexité de la personnalité tunisienne que la configuration des villes : Tunis, Sousse, Sfax, Mahdia, Kairouan etc... toutes villes doubles, bicéphales : une médina jouxtant une ville moderne, les deux vivant en symbiose, l'une complétant l'autre, ne se tournant jamais le dos malgré la différence de leur structure et de leur configuration.

La ville moderne envahit l'espace. La ville ancienne, enfermée dans ses remparts et respirant par ses portes, vit de manière intense. Tout en résidant en majorité dans les quartiers nouveaux, les Tunisiens n'oublient pas la médina où ils se rendent comme en pèlerinage s'ils n'ont pas besoin des parfums, épices ou tissus introuvables hors des échoppes centenaires des souks.

La médina, c'est ce que le Tunisien prend le temps de visiter avec l'ami étranger pour lui faire découvrir la complexité de sa culture. Elle est aussi le studio privilégié du cinéaste et le cadre favori des romans et nouvelles que Tunisiennes et Tunisiens réalisent et écrivent aujourd'hui.

Ceci pour dire que villes modernes et médinas sont une composante à part entière de la personnalité tunisienne. Projection de cette personnalité dans l'espace, elles racontent

* Communication faite à l'occasion du séminaire pour la formation des guides de tourisme organisé par le Ministère du Tourisme et de l'Artisanat en 1997.

l'histoire et illustrent comme un livre d'images l'évolution sociale du pays tout entier. Si les médinas sont aujourd'hui envahies par les touristes et que les commerçants proposent des marchandises autrefois inconnues, c'est que le tourisme occupe une place importante dans l'économie du pays.

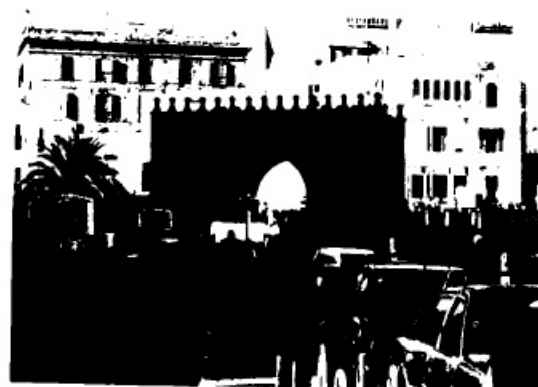
Si les boutiques de prêt-à porter, très nombreuses dans les villes modernes, sont presque absentes des médinas où prospèrent par contre, magasins de tissus et merceries c'est pour répondre aux besoins d'une population féminine aux occupations différentes. Les femmes qui travaillent dans les bureaux implantés sur les avenues rectilignes des villes nouvelles n'ont guère le temps de flâner dans les ruelles ombragées des médinas à la recherche des tissus qui leur permettront de se faire les robes à leur goût. Les boutiques de confection, dont le nombre progresse de manière spectaculaire, leur proposent tous les types de vêtements adaptés à leur mode de vie. Les mêmes femmes n'hésitent cependant pas, dès qu'elles disposent de quelques jours de vacances à se rendre en médina pour découvrir les tissus élégants, les paillettes et autres garnitures nécessaires à la confection des toilettes qu'elles portent à l'occasion des multiples festivités estivales.

Si les bijoux dont la fabrication et la vente étaient autrefois cantonnées dans deux souks spécialisés, le souk El Berka et celui des orfèvres, se répandent aujourd'hui dans d'autres artères, c'est que les Tunisiennes, toutes modernes qu'elles veulent être restent, comme par le passé, attachées aux bijoux dont le rôle dépasse de loin celui de simples objets de parure qu'habituellement on leur reconnaît.

La médina doublée d'une ville nouvelle, c'est le Tunisien qui se veut moderne mais qui reste profondément attaché consciemment ou non à sa culture traditionnelle.

A l'image du pays qui aspire à la mondialisation, villes modernes et quartiers nouveaux au tracé programmé par les urbanistes entourent de toute part les médinas qui se réduisent à de petits rectangles colorés sur les gigantesques plans d'aménagement des villes. Référence nécessaire, mémoire toujours respectée, elles continuent à être l'un des coeurs battant des villes tunisiennes.

La dualité de la culture tunisienne que l'espace urbain reflète de manière si pertinente est perceptible à tous les niveaux de la vie quotidienne : comportements individuels, manière de se vêtir, de se nourrir ou de meubler sa maison, célébrations des fêtes et mariages etc... Passons en revue quelques uns parmi les aspects significatifs de la vie quotidienne et des arts traditionnels.



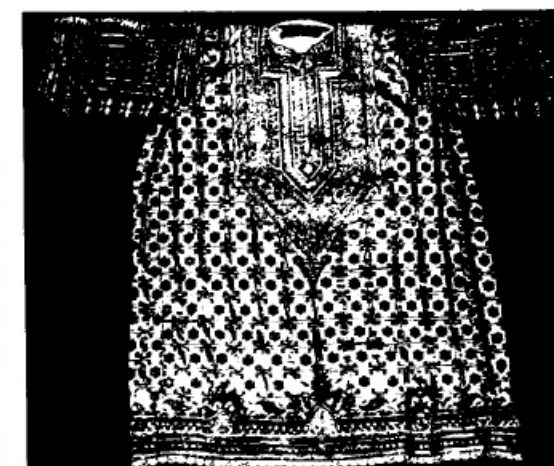
Le costume

Abordons en premier lieu le costume qui est tout à la fois une manière d'être, un art de vivre et un savoir-faire reposant sur des acquis millénaires. Tout en répondant à un besoin naturel, se couvrir et se protéger, le costume reflète des règles religieuses et repose sur des techniques de tissage, de confection et d'ornementation propres à chaque pays.

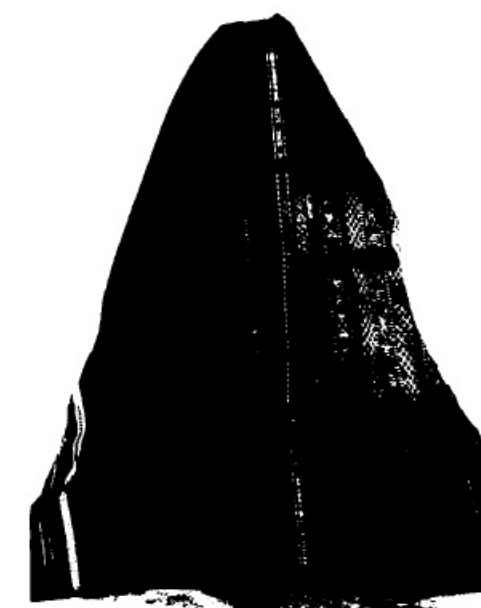
Prenant sa source dans l'antiquité, le costume des Tunisiennes s'est enrichi et transformé tout au long des siècles pour devenir aux XIXe - XXe s. d'une grande complexité et d'une particulière richesse dans les villes et plus encore dans les villages où l'on trouve aujourd'hui encore des vêtements très originaux par le raffinement de l'ornementation et la diversité des composantes.

L'on a tendance à distinguer le costume des Tunisiennes en deux types fondamentalement différents. Les costumes drapés des femmes de la campagne et ceux coupés-cousus, apanage des citadines et villageoises. L'oeil plus averti décèle très vite l'inexactitude d'une telle division car, s'il est vrai que la pièce maîtresse des vêtements ruraux est le drapé-robe et que la tunique droite demeure la base du costume citadin, le port de l'un n'exclut pas celui de l'autre de même que plusieurs pièces secondaires et certains accessoires sont communs aux deux secteurs.

Il serait donc plus approprié de dire que le costume traditionnel des Tunisiennes se compose de deux pièces essentielles : la tunique coupée-cousue et la robe sans couture, faite d'un long rectangle de tissu que les femmes drapent autour de leurs corps à l'aide d'une ou de deux fibules et d'une ceinture nouée sur les hanches. Une multitude d'autres pièces dont les gilets, les chemises, les pantalons, les caftans et les coiffes, complètent les tenues vestimentaires féminines et permettent aux femmes, en jouant sur les tissus, les couleurs, l'ornementation de créer des modes régionales, voire locales, bien individualisées.



Tunique - *souriya mouechma* - Rafrat¹



Vêtement drapé - *beskri* - Jerba²

¹ Cette tunique en cotonnade richement brodée de laine multicolore fait partie des nombreuses tuniques que les Rafratiennes comptaient dans leur trousseau. Leur présence en nombre relativement important chez les marchands des souks de Tunis témoigne de l'abandon progressif du costume traditionnel (Collection du Musée National du Bardo).

² Ce rectangle de coton de près de 3,50m/1,50m, décore sur les bordures de motifs géométriques en argent et soie est tissé par les artisans de Tunis, Mahdia et Houmt Souk. Son nom change selon les endroits où il est porté. Appelé *beskri* à Jerba on le désigne par le terme *rda* à Mahdia et à Gabès. *Rda* et *beskri* sont des vêtements de mariage et de cérémonies (Collection, Musée National du Bardo).

Coupées généralement sur le même patron, droit, coutures sur les côtés, avec ou sans manches, plus ou moins long, les tuniques ne sont pas pour autant identiques. La tunique de mariage des Nabeuliennes qui, par la richesse de son décor semble taillée dans une feuille d'or, diffère de celle de Hammamet où



Gilet - farmla - Mahdia³



Châle de tête - taajira -
Sud du pays⁴

alternent le brocart, la soie et la broderie comme de celle de Monastir où de Sousse où une broderie au fil d'or en relief se détache sur un fond de velours rouge sombre ou vert.

Les Tunisiennes ont inventé une multitude de tuniques, *qmajja*, *souriya*, *dokhla*, *jebba*, qu'elles utilisent selon les matières, comme vêtements de dessus ou de dessous. A Hammamet et à Rafrat où, aujourd'hui encore, se rencontrent des costumes très originaux, l'on dénombre près d'une dizaine de tuniques, toutes décorées.

Ainsi une Hammamettoise en tenue de cérémonie revêt trois tuniques l'une sur l'autre, dont la plus belle, la *jebba* de laine noire brodée d'argent doré et ceinturée d'un foulard rouge, demeure très appréciée des femmes qui continuent à la confectionner malgré son coût très élevé.

Les drapés-robes ne sont pas moins variés que les tuniques. Dans le sud du pays, les femmes tissent elles-mêmes les *houli*, grands rectangles de laine noire, rouge ou brune ornés de motifs géométriques blancs auxquels elles assortissent des voiles de tête, les *bakhnoug* et *taajira*. Elles portent les *houli* par dessus un maillot de corps et une chemise, aux grandes occasions.

A Mahdia, Moknine, El Jem, les drapés-robes en laine ou en coton, tissés artisanalement,

³) Gilet en velours de couleur saumon, taillé et brodé par les femmes. La broderie de paillettes et de cannetille en argent doré sur velours de couleur claire est une particularité des gilets de cérémonies de Mahdia (Collection du Musée National du Bardo).

⁴) Châle de tête, taajira en laine rouge décoré de motifs de coton blanc, tissé par les femmes.

comportent un décor brodé au fil d'argent doré et de soie colorée variant de la plus naïve exécution (El Jem) à la plus sobre élégance (Mahdia). Pour tous les jours, les femmes se contentent de drapés de coton ou de soie sans broderie. Chaque région opte cependant pour une couleur particulière, ainsi le rouge vif ne se rencontre pas hors de Sidi Bou Ali, le vert et l'orange étaient caractéristiques du Kef etc...

Les Gabésiennes portent leur choix sur des drapés de soie ornés de bandes lamées qui, revêtus par dessus les chemises aux plastrons et manches de tulle brodé confèrent aux costumes des Gabésiennes une élégance non dépourvue de recherche.

Drapées ou vêtues de tuniques, les Tunisiennes complètent leurs costumes par de multiples accessoires dont les gilets ou *farmla* et les pantalons. Si pour les *farmla* les femmes choisissent toujours des tissus riches : soie, brocart, velours qu'elles rehaussent de broderies, les tissus des pantalons diffèrent selon qu'ils sont pièces de lingerie ou composantes visibles du costume. Comme les Tunisiennes ne gardent jamais la tête nue, elles composent de nombreuses coiffures dont les éléments varient selon les régions. Les citadines recouvrent leurs cheveux soigneusement coiffés de foulards, de coiffes brodées et de voiles de soie. Les femmes de la campagne qui ne savent pas confectionner les coiffes se couvrent la tête de foulards retenus par des bandeaux et des châles de laine qu'elles tissent elles-mêmes. Autrefois chaque jeune fille se



Pantalon - serwel-Hammamet⁵



Culotte - serwel - sfax -
satin brodé de lame dorée (tall)⁶

⁵) Large pantalon en percale blanche coulissé à la taille et bordé aux jambes de dentelle faite à la main. Ce modèle de pantalon était porté dans plusieurs villes tunisiennes (Collection du Musée National du Bardo).

⁶) Cette pièce de lingerie confectionnée par les femmes faisait partie des trousseaux des jeunes filles jusqu'à vers les années 50 (Collection du Musée National du Bardo).

origine géographique et leur niveau social. Cette attitude repose sur des croyances profondément ancrées chez tous les acteurs sociaux. Quelles sont ces croyances, comment les expliquer ? C'est en étudiant les bijoux dans leur forme, leur structure, les occasions d'acquisition que nous essayerons de comprendre l'attachement des Tunisiennes aux bijoux.

La rusticité des bijoux tunisiens de forme traditionnelle s'imposent à l'esprit dès que l'on entreprend leur étude. Vendus au poids comme n'importe quelle marchandise, ils se réduisent souvent à des copies de monnaies et des motifs moulés, filigranés ou émaillés que l'on enfle avec des perles et du corail pour constituer des diadèmes et des temporaux, des colliers et des parures de poitrine. Les bracelets, les chevillères, les anneaux d'oreilles et les fibules ne sont parfois que des lingots d'or ou d'argent à peine façonnés. Cette première remarque met en relief une fonction importante du bijou, sa fonction économique : la thésaurisation. En cas de nécessité, il est aisé de convertir en monnaie la masse de matière précieuse que les femmes portent sur-elles.

Le bijou joue le rôle de notre compte-épargne actuel dont l'équivalent traditionnel est rendu par la métaphore : "garder quelque chose sous la tête". Cette fonction est vieille comme le monde. C'est parce que les bijoux représentent la forme d'épargne la plus facilement accessible que l'on prend soin, singulièrement en période de crise, de les préserver en les enfouissant, donnant ainsi par ricochet aux archéologues l'occasion de faire de temps à autre, des découvertes intéressantes et aux chercheurs de trésors d'alimenter leurs fantasmes.

L'on constate par ailleurs que les Tunisiennes acquièrent généralement leurs bijoux, dont l'essentiel est offert par les fiancés, au moment du mariage. Or, en droit musulman, le mariage ne devient licite qu'après le paiement à la future épouse du *mahr*. Celui-ci peut être une somme d'argent ou tout autre bien de valeur. Le plus souvent en Tunisie, le *mahr* est versé en totalité ou en partie sous forme de bijoux. Les anthropologues considèrent ce "dâ" tout à la fois comme une compensation matrimoniale et comme le prix de la virginité.

On constate par ailleurs, que la plupart des bijoux offerts par le fiancé à sa promise, épouse la forme d'anneaux, soit des bracelets, des anneaux de chevilles, des fibules... Cette constatation nous renvoie à l'étude des symboles où il est démontré que l'anneau symbolise le lien. Or contrairement à ce qui se passe dans d'autres sociétés où les époux s'échangent les anneaux de mariage, dans notre société il n'y a pas de réciprocité, pas d'échange de bijoux entre les futurs époux. L'on ne peut s'empêcher de penser que ces multiples anneaux dont les femmes se parent ne sont autres que le symbole de leur soumission dans le cadre d'une société



Anneaux d'oreilles - khors - Région de Medenine¹¹

¹¹ Dans cette région existent plusieurs modèles d'anneaux d'oreilles en argent massif dont la caractéristique commune est l'importance de la taille et du poids. On note sur cette paire la présence des poissons prophylactiques (Collection des Arts et Traditions Populaires).

qui ne leur reconnaît d'autre rôle que celui de mères et d'épouses. Les anneaux de chevilles que ne portent que les femmes mariées traduisent au mieux ce message : devant ce cercle parfait, usé par le temps, s'impose à l'esprit l'idée que cette parure est au fait le lien qui, une vie entière a retenu la femme aux deux fonctions que lui reconnaît la tradition : l'épouse soumise et la mère féconde.

Les bijoux offerts par l'époux deviennent propriété de la femme qui,

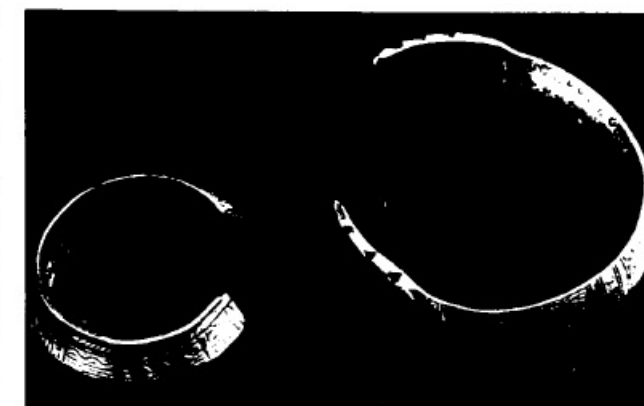
en cas de divorce aux torts du mari, les garde, en dispose à sa guise, les vendant en cas de nécessité. Ils constituent ainsi un capital disponible, une protection matérielle pour les femmes souvent défavorisées par les lois et les pratiques de l'héritage.

Prix de la virginité, symbole de soumission et patrimoine le plus facilement accessible, les bijoux se révèlent porteurs d'autres messages dès que l'on étudie leur composition et leur décor.

Les bijoux tunisiens sont constitués d'éléments simples : disques, rosaces, mains, poissons, carrés, perles blanches, rouges ou bleues. Ces formes et ces couleurs sont familières à tous les arts tunisiens, ce qui n'est pas dépourvu de signification.

La plupart du temps et mis à part les bijoux en forme d'anneaux, ce sont les femmes qui fabriquent elles-mêmes leurs parures. Le bijoutier leur fournit les motifs d'orfèvrerie, les perles et les coraux, elles montent elles-mêmes, selon les critères des modes régionales et grâce au fil et à l'aiguille, colliers, parures de poitrine, diadèmes etc... On constate que ces parures s'organisent toujours

autour de chiffres impairs 3, 5, 7, avec une fréquence particulière pour le 5. Ainsi par exemple un collier comprend 5 rangs de perles ou de monnaies garnies de 5 poissons, 5 mains ou 5 croissants enfermant 5 étoiles à 5 branches. Entre ces motifs s'intercalent les perles symboles de pureté, le corail rouge-sang, couleur de la vie et le tapis-lazuli dont le bleu est efficace contre le mauvais œil



Bracelet et anneau de cheville - Jerba - hdida - kholkhal¹²



Anneaux de chevilles - kholkhal¹³

¹² Ces deux anneaux sont en argent massif ciselé. Parmi les motifs on note souvent la présence du poisson et de la main prophylactiques. Le poids de ces pièces avoisine les 100 gr pour le bracelet et dépasse souvent les 250 gr pour l'anneau de cheville (Collection des Arts et Traditions Populaires).

¹³ Le décor réalisé sur ces chevillères orne habituellement les bracelets et les fibules en croissant de la région de Médenine. Les motifs prophylactiques et symboliques poissons, mains, colombes et végétaux ressortent sur un fond travaillé au poinçon (Pièce récente, Collection : Musée des Arts et Traditions Populaires de Jerba).

Quant aux chiffres 3,5,7 on les considère depuis toujours comme des chiffres bénéfiques. Ils sont associés à tous les rituels, à toutes les cérémonies, à tous les moments importants de la vie sociale et religieuse. Le mariage comme la mort ou la naissance comptent des cérémonies propres aux 3ème et 7èmes jours, les fêtes durent 3 jours, les mariages des contes durent 7 jours et 7 nuits etc... Quand au chiffre 5, il est unanimement ressenti par l'ensemble des Tunisiens comme une protection à toute épreuve. Il évoque les cinq préceptes de l'Islam, les cinq prières de la journée etc... Associé à la main et au poisson, il devient "une assurance tous risques". Le 5 et la main tirent leurs vertus l'un de l'autre et ceci est bien illustré par notre parler puisque, entre la main *khomsa* et le 5, *khamisa* il n'y a qu'une différence de voyellation. Ces chiffres 3,5,7 chiffres d'harmonie et d'équilibre communiquent leurs vertus bénéfiques à ceux qui les portent.

Par ailleurs la majorité des motifs constituant les bijoux tunisiens se retrouvent sur les stèles et les bijoux puniques, les mosaïques romaines, les bois et stucs des mosquées et des zaouias. Il est vrai que nous ne possédons pas les jalons nécessaires pour tracer l'histoire de chaque motif. Toutefois la permanence des signes ne peut être un simple effet du hasard. Peut-on affirmer qu'aucun lien n'existe entre la main de la divinité, représentée sur les stèles puniques et la *khomsa* que chaque Tunisienne porte sur elle ? Le signe a perdu sa signification première, chaque période, chaque civilisation le charge de vertus nouvelles. Il finit par devenir puissant et signifiant par lui-même. Il brave les siècles et parvient jusqu'à nous chargé de forces agissantes dont on ne cherche pas à percer le mystère. Comment expliquer sinon l'omniprésence de la main dans tous les domaines des arts populaires, l'intervention du chiffre 5 dans tous les discours et les traces de mains enduites du sang de la bête sacrifiée, à l'entrée des zaouias ?

La structure des bijoux, leurs formes comme leur décor révèlent à mon sens, la fonction primordiale du bijou : protéger son porteur et lui porter chance. Cette mission de protection symbolique, de talisman, est frappante quand on observe les mariées parées à la mode traditionnelle. Habillées de vêtements qui camouflent leurs corps, elles sont littéralement recouvertes de bijoux.

Tous ne leur appartiennent pas, mais c'est faire acte pieux que de contribuer à la parure des mariées. Disparaissant sous l'ampleur des tuniques et le nombre de bijoux, celles-ci évoquent les divinités antiques. Points de mire de tous les regards elles ont besoin d'une protection efficace. Les tuniques amples et longues les dissimulent, les bijoux, par leur composition et leurs éléments constitutifs attirent les regards pour les neutraliser, les protégeant de tous les dangers qui les guettent à un moment clé de leur vie, moment où elles passent du statut de vierge à celui de femme donc de future mère. Nombreux d'ailleurs sont les symboles de fécondité entrant dans la composition des bijoux et les motifs d'ornementation des vêtements de mariage.

Aujourd'hui costumes et bijoux traditionnels sont en perte de vitesse. Les mariées n'hésitent plus à troquer les tuniques protectrices contre les robes blanches qui soulignent les lignes du corps. On n'accumule plus sur soi les bijoux-talismans leur préférant le bijou de valeur qui rehausse le décolleté de la robe le jour du mariage. De plus en plus les bijoux tunisiens épousent les formes occidentales. L'attachement des Tunisiennes pour le bijou ne régresse pas pour autant. L'on constate ainsi que tout en changeant de forme le bijou ne perd pas sa charge symbolique. En optant pour la silhouette occidentale les Tunisiennes gardent la mentalité orientale. On ne se marie pas sans bijoux et on continue à en acquérir après le mariage. Le bijou-épargne reste préféré au compte-épargne. Comme par le passé, signe palpable de richesse, il garantit le prestige social.

LA MEDINA, UN ART DE BATIR

Moncef M'halla

Jusqu'à un passé proche, dans une société bipartite, citadine et bédouine ("*hadhari-badawi*"), "la civilisation citadine" était circonscrite dans quelques cités qui concentraient, *intra-muros*, la vie urbaine et le pouvoir politique des dynasties dont le territoire étendu est un espace occupé essentiellement par une population nomade. Celle-ci, à économie anti-cumulative et à tradition orale, ayant constitué sa puissance sur le vent, s'est, depuis, évanouie et fondue dans des agglomérations urbaines. Les cités, prises dans une trame urbaine moderne, ankylosées, ont perdu leurs fonctionnalités et signification mais sont encore là, en vestige, pour témoigner d'une civilisation citadine dont l'histoire tend à représenter et à englober le monde arabo-musulman dans sa totalité. Noyaux historiques des villes, les médinas, désormais "patrimoine culturel", nous interpellent sur un mode d'habiter et un style de vie dans ce cadre urbain dont la beauté reste mystérieuse, et le sens demeure caché. J'entends, dans cette étude, dégager la signification culturelle de cette singularité historique qu'est la médina et, pour se référer à Max Weber, en tenter une approche idéaltypique.

La tendance générale des études sur la ville arabe

En dépit de l'énorme masse bibliographique des études portant sur la ville arabe, on ne répond pas pleinement à une lancinante question dont l'ombre plane sur ce champ de recherches : qu'est-ce qu'une médina ? Sans avoir à évaluer les nombreux travaux en ce domaine, on peut néanmoins en ressortir les tendances générales et la conception d'en-

semble focalisée sur des schémas d'appréhension généralisés et consacrés en poncifs académiques.

Une conception désormais classique de la ville arabo-musulmane est établie, élaborée dans un champ de recherches nourri depuis les années vingt par diverses études, aussi bien doctrinales que monographiques, qui, dans leur diversité, dégagent les mêmes traits caractéristiques par lesquels on reconnaît la médina. Dans sa morphologie urbaine, celle-ci révèle les mêmes composantes. La grande mosquée, centre fondamental de l'organisation urbaine, est généralement au milieu de la ville, en tout cas en commande le tracé. "La mosquée crée la cité musulmane"¹ annonce G. Marçais. Dans une position attenante, ou proche, se trouve le palais du souverain ou du gouverneur. Autour de ce noyau politico-religieux s'étend la zone des marchés, le bazar, jugé comme fondamentale dans la cité par Louis Massignon². Wirth en fait "le seul critère déterminant" dans la reconnaissance de la ville arabe³. Au delà d'une zone de souks spécialisés et hiérarchisés, le tissu urbain constitue l'espace résidentiel comportant des quartiers distincts et séparés qui forment autant des communautés. L'enceinte, faite d'un rempart munis de portes spéciales, circonscrit et délimite matériellement l'espace urbain.

Ces traits caractéristiques sont désormais les normes classiques qui servent couramment à décrire et à définir la médina. Explication redondante qui, loin d'être épuisée, est reprise encore récemment par A. Miquel pour la reconnaissance de la ville arabe médiévale, ce "signe éminent d'une civilisation"⁴. Il dégage chez les géographes arabes, notamment Ibn Hawqal et Muqaddasi, "un éventail de critères possibles d'une ville", soit un ensemble d'éléments qui reviennent, reconnaît-il, "comme un leitmotiv dans la description" de nombreuses villes arabes. Plutôt que par l'importance de sa population, et de sa dimension, la ville s'impose notamment par "ses équipements collectifs" qui, écrit-il, "sont eux aussi, le signe irrécusable du statut de la ville". Le tableau qu'il en fait comporte : les murailles, la citadelle, le palais du gouvernement, les mosquées, les bains, le caravassérail... Ces divers éléments composent le "panorama urbain de l'Islam". Et pour la distinguer du village, il définit la ville, plutôt qu'à partir d'un seuil, par "l'association de trois éléments : un territoire nourricier..., un pouvoir exercé sur ce territoire..., enfin les équipements" qui comportent surtout, en plus des bâtiments publiques, "la réunion des

¹ G. Marçais, "L'urbanisme musulman", *Cinquième congrès de la fédération des sociétés savantes de l'Afrique du Nord*, Alger, 1940, p. 14.

² L. Massignon, "Explication du plan de kufa", *Mélanges Maspéro*, Le Caire, 1935-40, vol. 3. Voir aussi dans *l'Encyclopédie de l'Islam l'art. sinf* de L. Massignon.

³ E. Wirth, "Villes islamiques, villes arabes, villes orientales ?" in *La ville arabe dans l'Islam*, Direction de A. Bouhdiba et D. Chevalier, édit. C.E.R.E.S. Tunis et C.N.R.S., Paris 1982, p. 198.

⁴ A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman*, 4, Edit. Ecole des Hautes Etudes en Sciences

corps de métiers". Mais par dessus ces composantes, "la ville s'impose au regard", reconnaît A. Miquel, soit dans une perception qui se passe de justification. Comme le signale X. de Planhol, c'est surtout dans sa forme extérieure, par son "apparence" particulière, son "aspect singulier"⁵ que la ville arabe intrigue, dimension qui reste hors du champ d'analyse.

André Raymond représente cette orientation de la recherche. Ses travaux insistent sur la distinction et la séparation marquée entre la zone à fonction économique et celle réservée à l'habitat. "Une caractéristique fondamentale des grandes villes arabes, écrit-il, étaient leurs divisions en deux zones distinctes aux caractères fondamentalement opposés : une région centrale où étaient concentrées les activités économiques essentiellement... et une zone principalement vouée aux fonctions de résidence"⁶. Il met ainsi l'accent sur une opposition tranchée entre une "zone publique" et une "zone privée". Dans chacune de ces parties, le contrôle de la population est exercé dans des structures collectives. Dans la première, le contrôle social est d'ordre corporatif, administrant la vie économique. Dans les quartiers, communautés de résidence comportant entre eux et en leur sein des facteurs ségrégatifs (ségrégations ethnique marquant l'origine géographique, sociale, religieuse), le contrôle des citadins est entre les mains d'une autorité locale (cheikh du quartier). Ce champ de recherche fait apparaître un modèle servant de canevas à la plupart des études sur l'urbanisme arabo-musulman qui vont dans le sens de l'approfondissement de l'analyse des diverses structures et fonctions de la médina.

Par ailleurs, l'analyse que fait J. Berque de la médina historique est assez particulière. Dans une perspective large, il en dégage les divers traits comme autant d'antithèses entre la ville et la campagne⁷. Il en donne une vue synthétique, et en se référant à W. Marçais, écrit : "La définition de la ville est fonctionnelle". Sa fonction par excellence est celle par laquelle elle répond à "l'éthique musulmane". Un "ordre tri-fonctionnel" régit la ville où "joue un système d'activités ordonnées selon une alternance ternaire : l'artisanat, le commerce et l'étude". Mais, parmi ces trois types d'activités de la cité c'est, écrit-il, "le dernier qui exprime le mieux l'éthique de cette société, surveille et contrôle les deux autres". Cette explication fonctionnelle a pour doublet une sémiotique de la cité qui révèle le son langage, faisant correspondre, plutôt que de les opposer, signification et fonction.

Sociales, Paris, 1988, p. 251. Voir Chap. IX et X pp. 201 à 251.

⁵ Xavier de Planhol "Le cadre géographique", dans *Encyclopédie générale de l'Islam*, L'Occident musulman, Société et Civilisation Islamiques, trad. de *The Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press 1970, l'adaptation française est éditée par S.I.E.D. 1985, p. 59.

⁶ A. Raymond, "Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionnelles", in *Monde Arabe Maghreb-Machrek* janvier - mars, 1989, p. 194. Voir aussi, *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*, Edition Sindbad, 1985.

⁷ J. Berque, "Médinas, villeneuves et bidonvilles", in *Maghreb, histoire et société*, Edit. J. Duclot

les livres du *fiqh*. D'ailleurs, le philologue Ibn Mundhur fait de *bunyan* ou construction et *jidar* ou mur des mots synonymiques (art. b.n.y.).

Résumer l'urbanisme arabo-musulman, voire le réduire au mur, c'est dire l'importance de cet élément architectural qui en constitue l'épine dorsale. C'est l'élément majeur mais aussi le noeud gordien qui dans les études, s'il n'est pas ignoré, est l'objet d'une méprise.

De fait, le mur séparatif est d'un usage commun à deux constructions de quelques natures qu'elles soient : maisons d'habitation, lieux de culte (mosquée, zaouia), échoppes dans le souk. Sa particularité est que la mitoyenneté n'induit pas, généralement, un état de copropriété comme elle le suppose sémantiquement et juridiquement. Le mur mitoyen est, en français, celui qui appartient à deux propriétés contiguës qu'il sépare. Le droit, notamment le Code Civil français, modèle du genre, stipule que "la mitoyenneté entraîne l'indivision forcée" (art. 654). Tout en connaissant les textes du *fiqh* en la matière, R. Brunschvig, dans une étude sur l'urbanisme médiéval et le droit musulman, n'affirme pas moins que "le mur (*jidar*; *haït*) qui sépare des héritages voisins est, en droit musulman ou privatif ou mitoyen. La mitoyenneté est une copropriété (*shirka*) pure et simple"²⁹. Alors que, si une telle copropriété n'est pas exclue, le mur séparatif est généralement de plein droit une propriété privée (*melk*) d'une seule personne qui en fait don à son voisin, pour un usage en commun. C'est ce qu'il y a de spécifique au mur et c'est là la caractéristique essentielle, voire la clé de voûte de l'urbanisme arabo-musulman.

Le don du mur dans la législation

Le précepte de base, sous forme de *hadith*, qui tient une place centrale dans les traités d'urbanisme, comme au frontispice d'un édifice, est annoncé par une chaîne de transmission, *isnad*, remontant à Malek. Ainsi, le Prophète a dit : "Que personne d'entre vous n'empêche son voisin d'enfoncer une poutre dans son mur". Du débat théologique qui découle de l'interprétation de cette recommandation religieuse et de sa mise en application se dégage la nature de la relation sociale entre deux partenaires liés par le voisinage, et se révèlent la forme et la raison d'un tel échange.

La question à laquelle Malek, premier jurisconsulte, avait à répondre est de savoir s'il faut considérer cette injonction faite par le Prophète comme étant un "ordre" ("*amr*") ou bien une "invitation à un acte de bienveillance" ("*rifq*", "*ma'rif*"). Il ne trouve pas là une alternative puisque l'impératif du Prophète est toujours un ordre qui est à tenir dans ce cas comme étant, dit-il, une recommandation "à se montrer bienveillant envers son

²⁹ Robert Brunschvig, "Urbanisme médiéval et droit musulman", dans la *Revue des Etudes Islamiques*, 1947, pp. 127-155, p. 137, souligné dans le texte.

voisin"³⁰. L'appréciation de la nature d'un tel ordre n'a pas manqué de créer des divergences entre juristes et un "doute" ("*shak*") chez Malek. Il tranche néanmoins en émettant le jugement selon lequel cette recommandation n'est qu'une exhortation à faire du bien. Et pour cette raison, elle n'est pas susceptible d'application judiciaire ("*mimma lā yuqḍha biha*") et ne peut donner lieu à l'intervention du juge ou gouverneur ("*hākim*"). Son application par contrainte serait alors, commente Ibn ar-Rāmi, une "usurpation de la propriété d'autrui"³¹. En tranchant, quand à son application judiciaire, Malek fait la distinction entre ce qui dans le *fiqh* tient lieu de corps de "droit positif" et ce qui relève du droit moral. Cette dernière partie du *fiqh* n'est pas moins essentielle dans le droit et la morale islamiques en tant que coutume enracinée dans l'usage populaire, contrairement à ce qu'affirment certains orientalistes qui la tiennent pour "une théorie de devoirs de caractère entièrement idéale et de portée théorique"³². R. Brunschvig fait preuve du même juridisme. "Quand à la bienveillance que la religion recommande envers les voisins", écrit-il, "c'est plutôt, sous sa forme vague, une recommandation morale qu'une règle de droit : les traditions prophétiques qui en dérivent sur certains points peuvent être prises pour des conseils à suivre plutôt que pour des ordres stricts"³³. Il considère en l'occurrence l'utilisation du mur du voisin par l'enfoncement des poutres comme étant une "servitude"³⁴ d'une portée non significative en "pays d'islam" où la propriété privée *melk* est essentielle. "Le principe fondamental, écrit-il, est pour chacun, la libre et entière disposition de son patrimoine; il est tempéré par l'interdiction générale de nuire à ses frères musulmans"³⁵.

De par sa nature double, le *fiqh*, savoir à la fois juridique et moral, comporte deux cercles. L'un relève de la loi et constitue la législation islamique, l'autre est d'ordre éthique et renvoie aux "droits et obligations" d'ordre moral à caractère religieux. Celui-ci correspond, en grande partie, au droit coutumier qui reste une règle de conduite sociale mais aussi légale, selon la formule savante d'usage "la tradition et l'habitude constituent un fondement de référence"³⁶.

Quoique entre les deux sphères il y a une interpénétration, la distinction est entre la règle de droit à laquelle correspondent des sanctions juridiques et la conduite sociale qui n'a

³⁰ Ibn al-Imam op. cit. fol. 5.

³¹ Ibn ar-Rāmi, op. cit., texte établi par F. Ben Slimane p. 122.

³² Ibn ar-Rāmi, op. cit., texte établi par F. Ben Slimane p. 122.

³³ Notamment Ignaz Goldziher et Soucek-Hurgronje. Voir Mohamed Fethi, *La doctrine musulmane de l'abus de droit*, Edit. Paul Geuthner, Paris, 1913, 276 pp., 66.

³⁴ R. Brunschvig, op. cit. p. 137.

³⁵ R. Brunschvig, op. cit. p. 130.

³⁶ R. Brunschvig, op. cit. p. 130.

³⁷ Ibn ar-Rāmi, mss B.N. n° 18668 fol. 89 "*inna-l-ʿurf wal-ʿada ashun urja ʿu ilayli*".

d'autre sanction que morale. C'est dans celui de la morale sociale, plus large et englobant, qu'apparaît le phénomène de l'échange-don. Dans cette sphère, le débat théologique signalé plus haut, trouve, comme on le verra, un équivalent dans la pratique sociale. En effet, dans un "régime d'échange" de présents, ceux-ci sont, comme l'écrit M. Mauss, "en théorie volontaires, en réalité obligatoires"³⁷.

"Que personne d'entre vous n'empêche (ou ne refuse, *"la yamna"*), son voisin d'enfoncer une poutre dans sa maison". Ce commandement s'entend comme une "obligation de donner". Et dans le commentaire qui en est fait par les juristes on trouve, aussi bien dans sa forme négative (*"la yamna"*) qu'affirmative (*"la zama"*), cette notion d'obligation d'effectuer un "don", dit *"Carya"*, qui relève de la pratique de l'échange-don³⁸. On retrouve là "la forme de l'échange archaïque : celui des dons présentés et rendus", étudié par Mauss. Un tel régime d'échange est loin d'être incompatible avec une économie de marché, celle du monde arabe classique et moderne où l'échange ne se fait pas seulement sous forme de transactions commerciales de biens circulant selon leurs valeurs estimées en monnaie, mais aussi sous forme de dons réciproques, en "échanges rituels"³⁹.

Le système de prestations don et contre-don est un modèle culturel universel qui se trouve dans toutes les sociétés historiques dans une ampleur et sous les formes variables, aussi bien dans les sociétés dites archaïques que dans le droit romain ancien, germanique, comme dans toutes les sociétés traditionnelles. Le droit musulman comporte dans les traités du *fiqh* des chapitres se rapportant aux échanges économiques de marché, tels que l'achat et la vente, le prêt en argent, mais aussi d'autres portant sur le don gratuit (*hiba*), l'aumône (*sadaqa*)... La vie sociale connaît un intense mouvement d'échange de dons dont les principes régissent diverses institutions traditionnelles, telles que le mariage, la naissance, les funérailles, l'entraide de service (*ma'una*, *ta'iza*)... qui constituent des événements de la vie, construits autour d'"échange rituels", créant ainsi une "atmosphère du don"⁴⁰. Les deux modes d'échange, rituel et économique, participent à la construction urbaine de la médina à travers le double statut du mur qui peut être l'objet de don ou possédé en propre. Le mur est à comprendre comme un terme aux deux sens du mot : expression et limite du lien social de voisinage.

Voisinage et échange

La charge sémantique de la langue arabe enrichie par le commentaire des textes sacrés permet de saisir le régime social et la mentalité définie par l'échange-don, en l'occurren-

³⁷ M. Mauss, "Essai sur le don", in *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., Paris, 1968.

³⁸ Barbier en traduisant Ibn al-Imam, utilise prêt à la place de don.

³⁹ R. Maunier, "Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord", in *l'Année Sociologique*, 1924 pp. 11-97.

⁴⁰ M. Mauss, "Essai sur le don" in *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F. 1968, p. 250.⁴¹ Al Azhari, *Tahdhib al-ughah*, ed. Dar al masrya litt'alif wa at-tarjama, Tome. 11 p. 175.

ce la relation de voisinage. Le sens de la racine du mot de voisinage, en arabe J.W.R., va dans deux directions opposées, ayant trait l'une à la protection, l'autre à l'injustice, à l'acte violent et injuste⁴¹. La relation de voisinage suppose la proximité qui est incluse dans le sens courant de J.W.R. Le nom substantif *"jâr"*, voisin, est utilisé dans le Coran à un verset où il est dit : "Agissez avec bienveillance envers vos parents, les proches, les orphelins, les indigents, le voisin apparenté, le voisin d'à-côté" (Coran IV-4). Il y a là un rapprochement entre le lien de parenté et le lien de voisinage. Et à Ibn Mandhur de commenter : pour un homme, le voisin "c'est celui qui se présente, demande la protection et campe avec lui". Ce voisin obtient, de par son installation à sa proximité, la protection sacrée (*horma*)⁴², celle qu'a, de droit, le parent. Le verbe *ajara* a aussi le sens de donner. En explication, les qualificatifs associés au mot voisin sont entre autres : l'allié (*halif*), le soutien (*an-nâsir*), l'étranger (*al-gharib*) à qui on doit l'hospitalité. Al-Azhari écrit : "le voisin : c'est l'associé en bien immobilier, le voisin : c'est celui avec qui on partage", pour se reprendre aussitôt dans le même texte et revenir sur cette explication et soutenir le contraire, en commentaire du verset du Coran cité. "Ce qui est désigné par le voisin associé c'est celui avec qui on ne partage pas", écrit-il. Cette hésitation peut être en raison du statut double du mur séparatif.

"A propos du mur entre deux maisons appartenant à deux personnes": c'est le titre de la partie introductive et centrale du traité d'Ibn ar-Râmi. Ce titre, dans sa formulation, prend dans quelques copies du manuscrit la forme du parler dialectal : "le mur entre deux hommes". Cette préposition "entre" ou *"bayn"* indique l'espace entre deux choses ou deux hommes. Le *"bayn"* est, d'après Ibn Mandhur, une préposition mais aussi un nom dont le substantif (b.y.n.) "se comprend dans la langue des arabes de deux façons : c'est la séparation comme c'est l'union, ... mot faisant partie des antinomies". Le mur a ce rôle social puisqu'il unit, lie et allie comme il divise, sépare et oppose. Et dans la médina, en matière de construction, tout se joue sur la limite. Limite entre voisins, le mur, quant il est l'objet de don, intègre un régime d'échange dont on ne voit pas les faits mais seulement les trois obligations qui le définissent : donner, recevoir, rendre. Celle qu'on a relevée plus haut est l'obligation de donner. On peut lire l'obligation de recevoir dans un autre *hadith* auquel n'ont pas eu recours les auteurs des traités d'urbanisme. D'une moindre "authenticité" (*sahih*), il est rapporté néanmoins par Ibn Hanbal selon lequel le Prophète a dit : "Que celui qui édifie une construction prenne appui sur le mur de son voisin"⁴³.

⁴¹ Al Azhari, *Tahdhib al-lughah*, ed. Dar al masrya litt'alif wa at-tarjama, Tome. 11 p. 175.

⁴² Ibn Mandhur, *Lisan al-'Arab*.

⁴³ Ahmed Ibn Hanbal, *Musnid*, 235, 1, Edit. Dar Sabir, Beyrouth.

Cet échange appartient, d'après M. Mauss, à "un système de droit de morale" dans lequel, écrit Ibn al-Imâm, "le voisin a un droit" ("haq al-jâr") sur le propriétaire du mur, pour qui c'est un devoir de permettre son utilisation. Droit et devoir symétriques et opposés mettent aux prises le propriétaire qui est alors donateur (*mu'ir*) et le voisin, donataire (*mu'âr*). Le résultat est un don de mur : *Carya*. Ce mur est utilisé en commun, pour l'un à titre de propriétaire (*âla wajh al milk*), pour l'autre à titre de don-prêt (*âla wajh al Carya*). C'est un échange rituel dans lequel le bénéficiaire ne peut passer outre l'autorisation (*idhn*) du propriétaire dont on sollicite l'agrément. Y contrevenir, cas prévu par les juristes, donne lieu à la destruction de l'ouvrage. De part sa nature juridique la documentation ne rend pas la forme solennelle du contrat, néanmoins on signale que le don s'effectue en présence de témoins (*bayina bi Carya*)⁴⁴. Ainsi, pour la sûreté de la transaction, elle doit être faite en public et engager l'honneur des partenaires, en plus de la garantie que comporte "la vertu de la chose donnée"⁴⁵. Le contrat n'est pas tacite, puisqu'il est formel et explicite, mais il fait partie de ce que M. Mauss désigne par "contrats innomés"⁴⁶. En effet, il n'a pas de dénomination appropriée, si ce n'est le terme d'emploi général de *Carya*.

Diverses formes du don

Étymologiquement, *Ca.w.r.* signifie, d'après Ibn Mandhur, "perdre le sens d'un des deux yeux", être borgne. C'est aussi "prendre quelque chose et s'en aller avec." *Carya*, c'est "la chose que s'échangent deux personnes". D'après Al- Azhari le verbe tiré de la racine *Ca.r.* signifie "s'adresser à un homme pour lui demander quelque chose". Dans le sens propre de don-prêt, tel qu'il prend forme dans le *fiqh* et que résume succinctement Ibn Mandhur, "la *Carya* est ce dont on s'acquitte après une certaine durée (indéterminée). Même si la chose donnée (idem) est retenue, il faut la rendre dans sa totalité". Cette explication, celle du droit musulman, traduit bel et bien la notion du prêt-don.

En illustration des vertus d'un des compagnons du Prophète, Talha, Muslim⁴⁷ rapporte dans un *hadith* le sens imagé de ce don-prêt. La femme de Talha annonce à son mari la mort de son fils comme s'il s'agit, à titre comparatif, d'un objet de don réclamé par ses donateurs auxquels on est tenu de le rendre. Ceci traduit le caractère obligatoire et inévitable de l'acte de rendre le présent dont la remise correspond à un événement casuel. Dans les *hadith*-s, la *Carya* est qualifiée de rendue : "*Carya mu'addât*".

⁴⁴ Ibn ar-Râmi, F.B.S. p. 127.

⁴⁵ M. Mauss, op. cit. p. 199.

⁴⁶ Idem, p. 233.

⁴⁷ Muslim, *Sahih, kitab fadh'il as-sahaba*.

Un glissement sémantique, en écho du débat idéologique tire la notion de *Carya* dans le sens d'une transaction commerciale, comme étant un prêt ayant pour garantie un gage (*dhamân*). C'est ce que prônent les tenants du rite *chafîte* auxquels s'apposent ceux du rite *hanéfite* qui excluent une telle condition dans le don.

Dans une langue à grande élasticité comme l'arabe, diverses formes de l'échange archaïque peuvent être rendues par le mot "*Ca.w.r.*". Celui-ci renvoie à une pratique de don fait aux cieux, comme pour l'aumône à laquelle est associée la notion de sacrifice et de fortune. Crever l'oeil, un sens du mot *Cawara*, est une coutume de la période anté-islamique (*jahilya*). On rapporte dans *Lisan al 'Arab* que "chez les arabes, dans la *jahilya*, l'homme dont le troupeau atteint mille chameaux éborgne (*Cara*) l'oeil d'un d'entre eux"⁴⁸.

Parmi les autres formes du don, la vieille morale de l'aumône, *sadaqa*, consacrée dans l'Islam et auparavant dans le droit hébraïque, est un présent fait à Dieu à travers les hommes. C'est un prêt dont on attend la récompense. La tradition islamique, rapportée par Bukhari, classe l'aumône dans le "livre des dons gratuits" ("*kitâb al-hibât*"). On y lit que le présent en nourriture est considéré comme une aumône pour celui qui le fait, mais elle est pour celui que le reçoit un "cadeau" ("*hiba*"), sans contrepartie. Contrairement à la notion de "*hiba*" ou cadeau dans laquelle prime le sens de la gratuité du don sans condition, celle de "*Carya*" au sens de donner, d'attribuer, a une connotation péjorative. "*Ta'âtî*", explique Ibn Mandhur, "c'est prendre ce qui ne revient pas de droit, ce qui est illicite". Dans la morale du don, celui qui reçoit sans esprit de retour se met dans une position d'infériorité. La charité peut être blessante : elle est, comme le reconnaît le Coran, susceptible de vexations (II, 163-164).

Caractère volontaire et obligatoire du don de mur

Dans le système de prestation don et contre-don se pose la question du caractère à la fois volontaire et obligatoire de l'échange. Cette pratique à deux faces peut être l'objet d'un examen contradictoire. La Tradition qui consacre la pratique du don du mur a été différemment interprétée selon les rites et les juristes. Le classement des *hadith*-s par rubrique dans les recueils de la Tradition, parmi les "authentiques" ("*sahih*"), place le *hadith* invoqué à l'appui du don de mur, au chapitre "de la bienfaisance" chez Malek, dans le "*Muwatta'*", alors que Bukhari l'intègre dans le "livre des préjudices" (ou "injustices"), "*Kitâb al madhâlim*". En appui à la thèse "volontariste" ou au contraire à celle prescrivant l'obligation, les juristes, en matière d'urbanisme, font appel à des *hadith*-s dont le contexte est un milieu social autre que celui de la médina qui n'est pas encore constituée

⁴⁸ "La Nemésis, écrit M. Mauss, venge les pauvres et les dieux de l'excès de bonheur et de richesse de certains hommes qui doivent s'en défendre", "Essai sur le don", op. cit., p. 169-170.

comme telle aux premiers siècles de l'hégire. Ainsi on avance que pour un musulman le don en argent (*mâl*) n'est licite que "fait de bon cœur", de droit, celui-ci ne doit que la "zakat", imposition religieuse légale, écrit Ibn ar-Râmi⁴⁹. Le *hadith* se rapportant à l'usage du mur comporte un commentaire fait par Abou Houraïra, le rapporteur des dires du Prophète, qui en réponse à un refus de ceux qui écoutent leur dit : "Pourquoi vous voyez-je opposants (ou non consentants, *mu'ridhin*)? Par Dieu, je vous frapperai avec cette poutre". Cette résistance réelle serait due à une superstition⁵⁰. Si l'attitude d'Abou Houraïra est rappelée pour soutenir le caractère obligatoire du don de mur, c'est plutôt aux dires du Prophète qu'on a recours. Dans un *hadith*, dont le contexte est le milieu rural oasien, on rapporte qu'un homme s'est plaint de Abou Lubaba, un des compagnons du Prophète (*'ansâr*), qui possède un seul palmier dans le jardin du plaignant et pour cela y entrerait à tout instant. Informé, le Prophète dit : " Abou Lubaba, vends ton palmier à ton frère ou bien prends un pareil de son jardin et n'y entre plus; cesse enfin de faire ce qui déplaît à ton frère". Ayant refusé, le Prophète continue : " eh bien vends-moi ton palmier et tu recevras le même au paradis". "Je ne vend pas mon palmier", répondit-il. S'adressant alors à l'autre, le Prophète lui dit : " prends son palmier et adjoins un des tiens à son jardin, puis élève une clôture entre les deux propriétés. Dans l'Islam il ne faut faire aucun dommage, qu'il profite ou non à son auteur (*"lâ dhara wa lâ dhira"*)⁵¹.

La question du don de mur a donné lieu à un débat interne entre rites et doctrines. Pour Malek, plus "volontariste", ce don est " une réponse à une invitation", (*"'ala an-nadab"*): une libéralité obligatoire, mais qui relève plutôt de l'hospitalité. Par contre pour Shafi'i, Ibn Hanbal et d'autres plus contraignants, c'est une "obligation" ferme⁵².

Pas plus qu'entre obligation et liberté, il n'y a pas d'opposition entre le caractère gratuit d'un côté et intéressé de l'autre dans un régime d'échange de dons. Les prestations, quand elles sont régies par le principe de la réciprocité, produisent un sentiment amical

⁴⁹ Ibn ar-Râmi, op. cit. fol. 97.

⁵⁰ Enfoncer "des clous, des coins en bois, des pieux dans un mur" est une pratique "magique", relevée par E. Doutté en Afrique du Nord, qui est, dit-il, assez répandue, il en donne des références dans Taylor, Frazer; Edmond Doutté, *Magie et religion* Tome II, Alger 1909. Il s'agit d'un rite pour "se débarrasser de certaines maladies". Etymologiquement le mot "*gharasa*" employé dans le *hadith* renvoie à l'usage d'un objet de fer à caractère magique tels que l'aiguille, l'étrier, la flèche. L'explication du mot synonyme "*samara*" fait apparaître le recours à un objet de fer pour éborgner quelqu'un, relevé plus haut comme pratique antéislamique et qui est la même que celle à laquelle a recours le prophète Mohammed, quoique symboliquement, pour l'éborgnement de ceux qui après avoir adopté l'Islam sont revenus sur leur croyance et ont abjuré (*hadith ar-raht*): voir Ibn Mandhour, *Lisan al 'Arab*, art. s.m.r. et gh. r. s.

⁵¹ Ibn al Imâm, trad. Barbier op. cit. 1900, p. 17.

⁵² Ibn ar-Râmi op. cit. fol. 97.

en établissant la communion et l'alliance entre les échangistes et comportent en même temps un intérêt matériel, celui d'avoir à tirer profit d'un mur qu'on n'a pas construit. Entre ces amis obligatoires que sont les voisins, l'amitié de voisinage n'exclue pas la tension. Les différends portés devant la justice fournissent aux traités d'urbanisme des cas de jurisprudence qui nous éclairent sur la nature du don de mur.

La nature du don de mur

Le présent du mur au voisin est une donation irrévocable. Il est demandé aux juristes, rapporte Ibn al-Imâm, "ce qu'ils pensaient de l'individu qui permet à son voisin, à titre de don, de poser sur son mur les poutres de sa maison et qui, ensuite, plus ou moins longtemps après, ayant ou non besoin du mur, veut les lui faire enlever. Il n'en a plus de droit, répondirent-ils, une fois l'autorisation donnée : peu importe qu'elle soit récente ou ancienne, qu'il ait besoin ou non de son mur, qu'il y ait eu vente ou héritage, vie ou décès"⁵³. Ainsi le donateur n'a plus de prise sur l'objet du don. Pour le bénéficiaire ce n'est pas un droit préétabli ou définitif, puisqu'il n'en dispose que sur une demande agréée par le propriétaire et ne porte que sur l'objet même. Un tel usage n'est pas un droit acquis pour l'un, une restriction du droit de propriété pour l'autre. Il ne constitue pas une servitude légale et constante. Les juristes expliquent que " si le mur venait à être détruit, puis rebâti par le propriétaire, l'autre ne pourrait y poser ses poutres qu'autant qu'un nouveau don (*'arya muhtadât*) lui serait consenti"⁵⁴.

Ce contrat ne peut prévoir des conditions, en l'occurrence celle de revenir sur le don. Même si le propriétaire du mur la stipule au moment de sa conclusion, elle est considérée par les juristes comme nulle et non avenue. Ils signalent que "si en donnant l'autorisation, il (le propriétaire) se réservait de pouvoir à tout moment revenir sur ce qu'il permet et faire disparaître l'oeuvre de l'auteur, une telle stipulation serait illicite et sans effet"⁵⁵. Telle qu'elle apparaît, cette forme d'échange est un don-prêt " sans limitation de durée", compris comme une " bienfaisance à perpétuité", "*irfâq mu'abbad*"⁵⁶.

Par le don qui en est fait, le mur acquiert un statut fixe (objet de don) et les échangistes sont par la même reconnus invariablement comme donateur et donataire. Situation qui n'est pas susceptible de changement. Les changements des conditions de l'échange par la transformation du don en vente sont décriés et condamnés. A travers des cas, la question est l'objet d'un débat jurisprudentiel. " Entre deux voisins, un mur appartenant à

⁵³ Ibn al Imâm mns. fol. 6, trad. Barbier, p. 11.

⁵⁴ Idem., fol. 6.

⁵⁵ Ibn al Imâm, trad. Barbier, op. cit. p. 17.

⁵⁶ Ibn ar-Râmi op. cit. fol. 97.

l'un d'eux s'est incliné menaçant de tomber. Celui qui n'a pas le mur demande à son propriétaire l'autorisation de le détruire pour le lui reconstruire afin de pouvoir poser dessus ses poutres. Et c'est ce qu'il a fait. A mon avis, répondit Ibn 'Issa : il y a là une vente et le propriétaire du mur a perdu à tout jamais le droit de porter dessus ses poutres, même s'il en a besoin⁵⁷. Ce jugement qui porte sur le renversement de rôle représente une condamnation ferme, quoique d'une applicabilité douteuse. Toute autre est la solution donnée par Sahnun dans un cas où un individu laisse construire son mur par le voisin tout en y participant. " Si, pour construire un mur tombé en ruine de lui même ou du fait de son propriétaire, le voisin demande à celui-ci de lui donner l'emplacement du mur et le mortier nécessaire, et à lui de fournir les briques, les dépenses pour la reconstruction du mur sur lequel ils porteront tous les deux ce qu'ils veulent, qu'en est-il ? Sahnun a dit : un tel contrat n'est pas valable parce que la durée y est indéterminée et ne comporte pas l'indication de l'usage du mur comme support pour chacun d'eux. Le propriétaire du sol et du mortier doit rembourser à l'autre la valeur de ses briques et de son travail et le mur lui appartient⁵⁸. Il va sans dire que le voisin a la possibilité de l'utiliser. Par ce jugement, Sahnun rejette toute négociation sur l'objet du don et rétablit la relation initiale entre donateur et bénéficiaire.

Il apparaît à travers ces deux exemples, que le mur, une fois constitué objet de don, est détaché de ses échangistes pour se maintenir dans ce statut et être soumis à la logique de l'échange-don.

Le don du mur, une forme particulière de l'échange

Des trois obligations (donner, recevoir, rendre) " trois thèmes du même *complexus*"⁵⁹, la plus évidente est l'obligation de donner à laquelle correspond pour le bénéficiaire l'obligation de demander pour recevoir. Ce qui n'est pas patent bien qu'elle fasse partie du cycle de l'échange, c'est l'obligation de rendre. La *'arya* constitue, comme on l'a vu, un système de prestation don et contre-don. L'objet en est le mur dont le don n'est pas sans contre prestation. De part sa nature, ce prêt -don est une obligation différée, sans délai préfixé, rendu à un terme incertain, moment dicté par les circonstances. Son exécution dépend d'un événement casuel. En plus de la séparation dans le temps des deux opérations disjointes (donner et rendre), la restitution échappe à l'observation du fait de la duplicité du don de mur qui est implicitement un don de retour, un remboursement de

⁵⁷ Ibn al-Imâm mns. fol.6, trad. Barbier p. 11.

⁵⁸ Ibn ar-Râmi, F.B.S. op. cit. p. 113 et Ibn al-Imâm, trad. Barbier p. 127-128.

⁵⁹ M. Mauss, op. cit. p. 157.

ce qui est déjà pris auparavant à quelqu'un d'autre.

La chose acceptée oblige et lie dans une économie où l'honneur est essentiel. Une autre raison de l'échange est dans " l'esprit de la chose donnée"⁶⁰, ce "*hau*" défini par Mauss comme "un pouvoir spirituel", avec une prise magique sur le bénéficiaire. Comme pour le *nexum* du droit romain ancien, le lien de droit vient des choses autant que des hommes. C'est ainsi que le mouvement du don et contre-don n'est pas nécessairement un va-et-vient dans un mouvement circulaire entre les mêmes partenaires. Le don engage le récipiendaire à le rendre à un deuxième bénéficiaire et de même celui-ci, ne pouvant le conserver par devers lui le rend à un autre et ainsi de suite. Cette forme particulière de prestation et contre prestation est celle de l'"échange-donation" du mur séparatif que connaît dans sa construction la médina, traversée par un mouvement continu de ces dons effectués entre partenaires déterminés par la proximité du voisinage. On retrouve ici le système d'échange tribal qui porte le nom de *Kula*⁶¹ décrit par Malinowski chez les argonautes des îles Trobiands du Pacifique. Forme typique d'un commerce de bracelets et de colliers dans lequel " la chose n'est donnée qu'à condition d'en faire usage pour un autre en la transmettant à un tiers, partenaire lointain". Le don du mur, comme pour le *Kula*, "consiste à donner de la part des uns, à recevoir de la part des autres, les donataires d'un jour étant les donateurs à la fois suivante"⁶². Cette forme d'échanges en chaîne est en fait assez répandue et M. Mauss l'a retrouvée en Europe dans le rite d'initiation et d'entrée en carrière dans les corps professionnels. L'état d'échange réciproque y est sur le mode indirect : c'est ce qu'il appelle "la réciprocité alternative indirecte"⁶³.

Produit d'une économie collective fondée sur des relations individuelles d'échange, le don du mur constitue un courant continu qui permet de tisser, au sens matériellement architectural, la trame urbaine de la médina.

II- LA COMPACTITE DU BATI DANS LA MEDINA

" *Talâsaqu fil-manâzil*", "leurs maisons se sont accolées"⁶⁴. C'est ainsi qu'au Ve siècle de l'hégire /IXe siècle on décrit la formation de la médina, qualité qui, désormais, la caractérise. Elle s'est constituée par un rassemblement, une mise en contact (" *ittasala*") des

⁶⁰ M. Mauss, op. cit. p. 157.

⁶¹ Le rapprochement est à faire avec le *kula*, échange pacifique, plutôt qu'avec le *potlach* à caractère usuraire, violent, incluant combat et destruction de richesses. Ce dernier type d'échange est néanmoins signalé par la notion de *'arya* dont un des sens est détruire, *halaka*.

⁶² M. Mauss op. cit. p. 177.

⁶³ M. Mauss, Oeuvres, Tome 3, *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Edit. Minuit, 1969, p. 19.

⁶⁴ Al-Mawardi, *Al ahkâm as-sultânya*, édit. matb'at al watan al carabi, le Caire, 1298 de l'hégire, p 170-171.

maisons qui étaient éparées. Ainsi, par le remplissage, s'est produit un tissu urbain congloméré en ordre serré.

Les deux formes de la communauté du mur

Le don de mur serait la cause première de la contiguïté des constructions. La construction d'un édifice vient toujours s'adosser sur le mur du voisin qui l'a précédé, de manière à ce qu'au moins un des quatre murs soit disponible d'avance. Quoique dans une formule obscure, le commentaire fait par Ibn Mandhur à propos du mur (*jidār*) nous éclaire sur cette donnée de base. Il définit le mur, citant le grammairien Sibawayh, ainsi : parlant des arabes, "c'est ce dont ils se passent bien de construire le plus grand nombre pour en construire moins; ils ont dit alors trois murs", écrit-il.

Pour être la raison essentielle de la contiguïté des constructions, le don de mur n'est pas la forme unique de la communauté des murs. Il ne porte, pour une construction, que sur l'un d'eux qui reste juridiquement la propriété du donateur, les autres murs sont en copropriété, soit juridiquement mitoyen, quand ils ne sont pas en propriété exclusive au cas où ils donnent sur la rue.

Les différends causés par l'usage commun des murs constituent une matière essentielle des traités d'urbanisme. C'est avec le temps et du fait des transmissions immobilières que surgissent des revendications sur les murs séparatifs. Il revient aux juges, aidés par des maîtres-maçons désignés à titre de juré, de répondre aux contestations et d'établir le droit de propriété. La question à laquelle les juristes avaient à répondre est "si un mur est commun à deux maisons et que chacun des voisins en revendique la propriété, à qui l'attribuera-t-on ?" ⁶⁵. Pour établir ce droit, les preuves sont des critères de type technique. Le plus sûr, celui dont la validité prime, est la "liaison" (*ʿaqd, q amt*). C'est l'articulation du mur au bout terminal, à l'angle, avec le mur perpendiculaire de la même maison par un entrecroisement et engrènement des pierres. Ce qui implique et prouve la construction simultanée de deux murs d'une même maison. Le mur du voisin construit ultérieurement n'est en contact avec celle-ci que par la jointure de son mur avec du mortier. A ce critère de premier ordre, qui dispense de preuves, s'ajoutent, en second lieu, d'autres critères tels que la pose des poutres servant à la toiture, l'existence de cavités (*kuwa*) à une des faces du mur, de crépissage à l'une d'elles, le surhaussement du mur... De la combinaison des preuves, dont certaines peuvent être partagées par les deux parties, résulte la décision juridique. Le mur peut être attribué à l'un des deux voisins ou reconnu comme copropriété par moitié ou dans des proportions déterminées en fonctions

⁶⁵ Ibn al Imām, trad. Barbier op. cit. p. 121.

⁶⁶ Ibn ar-Rāmi, mns n° 18665, op. cit. fol. 96.

des preuves apportées à l'appui de la revendication. Les juristes s'appliquent à un raisonnement subtil, agissent en ergoteurs tâtilons pour déterminer le bien fondé de la propriété, et sa répartition en fractions. Mais une fois le droit de propriété établi, ces juristes ne reconnaissent pas moins l'usage spécifique de ce bien qu'est le mur. Ibn ar-Rāmi rapporte que "celui à qui revient le mur en a la propriété et à l'autre la pose (*rafaʿ*)" ⁶⁶ des poutres.

Comment dans les deux cas de figure, propriété exclusive ou partielle, suppléer à l'effondrement du mur entre deux maisons ? La question donne lieu à deux solutions différentes pour aboutir au même résultat : rétablir le mur séparatif. La mitoyenneté qui exprime juridiquement la copropriété du mur est reconnue dans le droit musulman qui fait, dans ce cas, des voisins des "associés" (*sharik* au sing.) dans la propriété d'un même bien. Toute intervention (surélévement, travaux) ou utilisation particulière du mur mitoyen par un des deux "associés" exige le "consentement" (*idhn*) de l'autre, à moins de n'utiliser que la moitié de la largeur, précise-t-on. Lorsque le mur menace ruine, leur responsabilité est commune. Quand il s'écroule les deux voisins participent à sa construction. Si celle-ci est faite par un seul, le récalcitrant est tenu légalement de payer la moitié de la valeur des travaux, si non il doit vendre sa part ou demander le partage qui est souvent impossible. En cas de refus d'un des voisins de participer à la reconstruction, Issa ibn Dinar prévoit que "les deux associés partagent l'emplacement du mur en deux moitiés, et chacun d'eux prendra celle qui avoisine sa maison" ⁶⁷. C'est là une position de principe en conformité avec la notion de droit de propriété privée (*melk*) commune qui peut être soumise à la division. Mais de fait, elle est sans effet pratique puisqu'on ne suppose pas la construction de deux murs accolés comme étant nécessaire à la séparation entre deux voisins.

Lorsqu'un mur séparant deux propriétés mais appartenant à un seul des voisins vient à s'écrouler, le propriétaire est appelé à le reconstruire. La discussion sur le caractère obligatoire et /ou volontaire est reprise. Mais, de fait, c'est généralement le propriétaire du mur démoli qui le reconstruit. L'éventualité de son incapacité financière à le faire est prévue, et c'est alors au voisin, qui jusque là en tirait profit à titre de don, de le reconstruire. Mais, détail important : il ne peut élever le mur que sur son propre sol, en deçà de l'emplacement du mur initial appartenant au voisin donateur avant son écroulement qui implique la perte de l'objet du don. Le propriétaire du mur ne peut, comme on l'a vu, le faire reconstruire par le voisin. Ils seraient alors "comme des associés" ⁶⁸, ce qui n'est pas

⁶⁷ Ibn al-Imām, trad. Barbier op. cit. p. 119.

⁶⁸ Ibn ar-Rāmi, mns op. cit. fol. 98.

acceptable rétorquent les juristes.

Le rétablissement d'un mur entre deux constructions est une exigence quelque soit la forme de la propriété. Le résultat est le même : un seul mur séparatif qui constitue à la fois la limite et le lien entre les maisons voisines. Il est unique et commun, mais la complexité de la réalité peut faire apparaître l'exception. Ibn ar-Râmi prévoit théoriquement la possibilité pour le voisin, ayant été débouté de sa revendication de droit de propriété d'un mur de séparation, de reconstruire son propre mur, dos à dos avec celui de son voisin. A mettre en pratique, on obtiendrait alors deux murs accolés, jointifs, soit un mur en double, cas rare, voire aberrant. De règle, il n'y a, en général, qu'un seul mur médian entre deux édifices. Il est défini comme étant "celui qui sépare deux maisons"⁶⁹.

De la contiguïté des constructions

La contiguïté des constructions est obtenue par l'unicité du mur séparatif entre elles. Elle n'est pas propre à l'habitat, mais générale et concerne tous les édifices, publics ou privés, à fonction économique ou religieuse. La sacralité des lieux de culte n'en fait pas une exception. Enfoncer les poutres servant à la toiture d'une maison au mur d'une mosquée voisine est une question qui a été débattue à Cordoue par les juristes andalous. Ils l'autorisent à condition, simple précaution, de ne pas causer un "dommage" ("dharar") à l'édifice⁷⁰.

Une affaire portée, au XIII^e siècle, devant le *qadhi* de Tunis, Ibn 'Abderafi', dans laquelle un homme est contraint en raison de la nuisance causée à son voisin de lever un mur de protection à peu de distance du mur mitoyen, confirme la règle du caractère unique du mur entre les constructions. Suite à une plainte d'un voisin qui s'est trouvé incommodé par le bruit et des odeurs causés par une bête pour laquelle le propriétaire a installé une écurie (*riwâ*) contre la chambre de la maison du plaignant, le juge a ordonné sa suppression d'après l'expertise d'Ibn ar-Râmi qui rapporte l'affaire. La solution conciliatrice qui fut trouvée pour revenir à la charge et faire accepter au juge le maintien de l'écurie, en mettant fin au préjudice, a consisté à faire élever par le propriétaire de la bête un autre mur parallèle au mur séparatif entre lesquels il laisse en vide d'un empan servant d'aération (*tarwih*)⁷¹.

Dans un urbanisme à habitat serré qu'impose la contiguïté des constructions, il n'y a pas lieu de laisser un intervalle entre celles-ci. Les espaces libres entre les maisons disséminées de la ville arabe naissante furent comblés. Ils étaient, au II^e siècle de l'hé-
 gé-

⁶⁹ Ibn ar-Râmi, texte établi par E.B.S. p. 322.

⁷⁰ Wansharizi, op. cit., tome 7, p. 55.

⁷¹ Ibn ar-Râmi, mss op. cit., fol. 98.

re, d'après les affaires examinées par les juristes, l'objet de don, de cession en hospitalité. Malek disait que si "sur un espace non bâti (*Carsa*) entre deux hommes (c.à.d. leurs maisons) l'un d'eux demande à construire et l'autre refuse, on ne peut l'obliger. A celui-ci on dit ou bien tu construis avec lui sinon tu partages"⁷², probablement les frais de l'élévation d'un mur de séparation sur le lot à s'approprier à deux.

Le mot pour désigner l'espace non bâti, *Carsa*, est un néologisme créé par extension sémantique. Il signifiait d'abord une poutre en bois, posée dans le sens de la largeur d'une chambre, sur laquelle on étend le linge. C'était aussi un mur intérieur disposé de la même façon et dont la hauteur n'atteint pas le plafond de la chambre, servant de support. Il acquit, par la suite, le sens d'un espace non bâti, pour désigner la patio de la maison puis la place libre entre les maisons, soit un lot à bâtir. Ce glissement sémantique est révélateur du comblement des espaces vides du tissu urbain de la médina dans laquelle il n'y a pas de distanciation entre les constructions.

La contiguïté qui s'impose est soutenue par la pratique du don de mur. "On pose à Ibn Roshd le problème d'un homme qui possède une maison, ainsi que tous ses murs, dont le voisin a voulu construire dans un espace non bâti, limitrophe, une maison, en collant (*dham*) ses murs aux siens et s'en servir comme support. La réponse est: si le voisin ne possède pas les murs, il ne peut tirer profit des murs de l'autre, en s'y appuyant ou en y enfonçant des poutres ou d'une autre manière, que s'il a le consentement de celui qui a les murs"⁷³.

Cette manière de joindre à l'unisson des voisins s'inscrit dans une économie du don. "Chez nous, l'autorisation (*idhn*) du propriétaire à laisser utiliser son mur en support est de l'ordre du don"⁷⁴, rappelle, encore au XIX^e siècle, Bayram I⁷⁵.

La résistance à ce mode de construction, en exigeant du voisin de laisser un écart, n'aboutit pas. Quoiqu'elle représente une aberration, elle n'est pas moins exprimée. Wansharizi rapporte le cas d'un homme qui possède un lot (*Carsa*) à côté de la maison d'un voisin dans laquelle il a voulu élever une construction et l'accoler à celle de ce voisin qui oppose un refus lui demandant de laisser sur son terrain un intervalle entre eux⁷⁶. Le juge rejette cette proposition et accorde au propriétaire du lot de terrain le droit de le construire en entier. Ainsi, n'avoir qu'un seul mur de séparation commun entre deux voisins immédiats apparaît comme une règle, un impératif catégorique. Ce mode de

⁷² Ibn ar-Râmi, texte établi par E.B.S. p. 322.

⁷³ Wansharizi, op. cit., tome 7, p. 55.

⁷⁴ Wansharizi, op. cit. tome 7 p. 55.

⁷⁵ Bayram I, *Risala fi al-haît*, op. cit.

⁷⁶ Bayram I, *Risala fi al-haît*, op. cit.

construction assure la proximité optimale.

En raison de leur contiguïté, les maisons en tant que composantes architectoniques, ne peuvent être envisagées en elles-mêmes ou avoir la tri-dimensionnalité des volumes. Elles sont assemblées en une masse compacte, de telle façon que l'écroulement d'un mur entre deux maisons mettrait simultanément à découvert leurs espaces intimes. De même, en raison de cette compacité du bâti, l'effondrement d'une ou deux maisons met le désordre dans le quartier. Ce sont là des éventualités autant supposées que réelles qui se posent aux habitants de la médina, ainsi qu'elles apparaissent dans les traités d'urbanisme. On y saisit la crainte de voir un mur entre deux maisons s'écrouler ou détruit par son propriétaire. Un juriste, al-Marji ath-Thaqafi, se demande :

"peut-on détruire une maison située dans un quartier peuplé (urbanisé, *camira*) ? Selon un raisonnement analogique, il lui (le propriétaire) est possible de le faire. De l'avis du jurisconsulte, le mufti cheikh Abu al Hassen al Kazhi, que Dieu lui accorde miséricorde, il ne peut le faire parce que cela provoque le démantèlement de tout le quartier"⁷⁷. La métaphore par laquelle la Tradition islamique a exprimé la cohésion sociale des musulmans est d'ordre architecturale et urbanistique. Il est dit dans un *hadith* : " le croyant est pour le croyant à l'image de la construction dont les éléments se tiennent les uns les autres"⁷⁸. Et comme la Tradition est à la fois les dires et les actes du Prophète, on rapporte le geste de celui-ci qui, en le prononçant, a "entrelacé ses doigts".

C'est surtout à travers un regard étranger qu'apparaît la compacité de la médina dans sa forme d'ensemble, alors qu'elle est vécue de l'intérieur sur le mode de l'évidence, comme allant de soi. Ainsi, en observateurs étrangers, les voyageurs occidentaux l'ont aussitôt remarqué comme étant une donnée immédiate. Décrivant le Caire, au XVI^{ème} siècle, G. Affagart écrit : "toute la ville n'est autre chose qu'une grande multitude ensemble sans nul ordre, ainsi comme si toutes les maisons de Normandie étaient ensemble"⁷⁹. Pour expliquer le néologisme médina retenu dans la langue française vers 1732, on cite la description de la ville de Fez comme étant " une masse de hautes demeures accolées les unes aux autres"⁸⁰. De l'intérieur, Ibn Khaldoun décrit par une impression l'ordre serré de la trame urbaine comme un état d'"encombrement" ("*at-taza-*

⁷⁷ Al Marji atThaqafi, op. cit. fol. 7.

⁷⁸ Bukhari, *Sahih*, op. cit. n° 467.

⁷⁹ G. Affagart, cité par S. Yerasimos, "La demeure insouciante", dans *Autrement*, n° 12, fév. 1985, p. 59 et repris dans l'ouvrage sous la direction de Jean-Charles Depaule, "*Derrière le mur*", Editions du centre Georges Pompidou, 1965, p.25.

⁸⁰ Jérôme et Jean Thaband, cités dans le Grand Robert à l'article médina.

⁸¹ Ibn Khaldoun, *Kitab al 'ibar. Al Muqaddima*, édit Maktabat al madrassa et Dar al kitab al-Lubnani, Beyrouth, 1967, p. 728.

⁸² Ibn al-Imam, Barbier, op. cit. 1900, p. 55.

hum")⁸¹.

Mais, en quoi la compacité est une caractéristique fondamentale de la médina, alors qu'elle se retrouve formellement dans les villes occidentales médiévales voire dans des civilisations antiques ? Elle s'y révèle comme étant le résultat d'un mode spécifique d'agencement du bâti : qu'il soit l'objet de don ou possédé en commun par deux voisins, le mur séparatif est, de fait, unique. Sans être annoncée sous une forme juridique ou éthique, cette unicité du mur mitoyen est, implicitement, une règle immanente à la pratique constructive et ne souffre d'aucune exception. Il en résulte une architecture urbaine massive, où la tri-dimensionnalité des constructions est un non sens, extensive aux parcelles de pâtés de maisons, formant de grands "îlots", voire des quartiers pour ne laisser que le vide destiné à la voie de circulation encore que celle-ci est souvent enjambée en hauteur par la construction de passages voûtés. Ce mode architectural exclut toute possibilité de créer dans la médina un espace urbain fragmenté, assez courant ailleurs. Mais cette compacité, commandée par l'unicité du mur mitoyen, ne prend sa plénitude que par le caractère introverti et fermé des constructions.

III - PROCEDES DE FERMETURE : UN CALCUL DES OUVERTURES

Accolées les unes aux autres, les constructions ne peuvent, à moins d'être communicantes, que se fermer sur elles-mêmes. A la proximité absolue correspond une fermeture totale. En ayant adopté le modèle de l'habitat à cour centrale assez répandu autour de la Méditerranée, la "maison arabe" n'acquiert une spécificité que par le caractère serré de la trame urbaine auquel s'impose une autre exigence : la fermeture sur l'extérieur et la soustraction à la visibilité de l'espace intérieur. Le préjudice (*dharar*) majeur qui répond à l'*ethos* social de la vie urbaine est d'avoir une vue sur l'intérieur de la maison d'autrui, dommage d'une gravité extrême qu'on s'emploie à faire cesser.

C'est par l'interaction des habitants, s'assurant, chacun pour soi, le contrôle de son espace d'habitation que se forme le faciès de la médina qui, de la rue, n'offre, en dehors du centre économique, que des murs aveugles et "sourds" ("*musmit*"), barrière aussi bien à la vue qu'à l'ouïe. Ce résultat n'est obtenue que par un long travail de façonnement du bâti. Le mode opératoire peut être dégagé en suivant les cas de jurisprudence, fournis par les traités d'urbanisme, à travers lesquels apparaît la manière de procéder ainsi que la logique qui le soutient.

Du contrôle des ouvertures

La préservation de l'intrusion visuelle dans le domaine privé se fait par le contrôle des trois ouvertures de la maison : la fenêtre, le patio et la porte d'entrée. Avoir une fenêtre c'est être disposé à agir à l'encontre de l'autre. Placée en hauteur, surplombant le voisin,

elle peut être perçue par celui-ci comme un observatoire par lequel on lui porte préjudice. Son existence même est mise en cause par ce vis-à-vis qui ne manque pas d'avoir toujours raison auprès de la justice, le droit islamique, *fiqh*, étant établi dans ce sens. "Sahnoun dit avoir posé à Ibn al Kasim la question suivante : un individu bâtit à côté de moi une haute maison et y pratique des portes et des fenêtres qui lui donnent vue sur ma maison et ma famille, ai-je le droit de l'en empêcher d'après Malek ? - Parfaitement, Malek n'admettait rien de pareil"⁸³. Selon celui-ci, "si quelqu'un établit une porte ou une fenêtre qui lui donne vue chez son voisin, on l'obligera à la boucher, car cela est interdit"⁸⁴. Dans une situation analogue on précise qu'en plus de l'obturation de la fenêtre, on doit en faire disparaître de linteau et l'encadrement pour qu'elle ne soit pas réouverte et ainsi on n'en laisse par de traces. Que l'existence d'une telle ouverture précède l'édification de la maison du voisin n'annule pas le droit d'empêcher son maintien. Ainsi deux maisons, face à face, se sont trouvées, à l'étage, avec chacune une fenêtre donnant vue sur l'autre. Quoique l'une des deux soit plus ancienne, le juge a ordonné de les obturer toutes les deux. Et à Ibn ar-Râmi de commenter : à Tunis les juristes, "sans tenir compte de l'antériorité, empêchent toute découverte (*kashf*), même si les deux (voisins) l'acceptent car leur consentement porte sur ce qui est illicite, *la yahillu*"⁸⁵.

Avoir des ouvertures à son mur porte préjudice au voisin, alors que celui-ci peut, en surélevant sa construction les obturer et intercepter le soleil et la lumière, car il ne fait selon le *fiqh* qu'exercer son droit de propriété considéré comme inaliénable. "On soumet à Malek le cas suivant : un individu, pour avoir de l'air et de la lumière, établit une fenêtre donnant sur la rue ou sur une maison, puis un voisin bâtit un mur qui lui intercepte la lumière, et le soleil : est-ce que ce dernier en a le droit ? Absolument répondit Malek, car si l'un d'eux est en faute c'est bien le premier qui a pratiqué l'ouverture masquée aujourd'hui"⁸⁶. Il y a une unanimité parmi les juristes à ce sujet. Et pour asseoir cette opinion Sahnoun suppose un cas extrême. "Si, écrit-il, l'un des deux individus a une maison à l'est et l'autre à l'ouest et que le premier, en rehaussant ses murs intercepte le soleil du lever au coucher, il a le droit de le faire parce qu'il a le droit de disposer de son bien"⁸⁷.

Des fenêtres ouvrant sur les voisins sont inconcevables dans la médina. On signale néanmoins un type particulier d'ouverture : baie sous forme de trou percé en haut du mur d'une chambre, au niveau du plafond, destinée à donner l'air et la lumière sans donner à voir. A ce sujet et pour évaluer le préjudice qu'elle peut causer on se réfère au jugement

⁸³ Idem p. 56.

⁸⁴ Ibn ar-Râmi, mns 18668 fol. 18.

⁸⁵ Ibn al-Imâm, op. cit. p. 95.

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ Ibn al-Imâm op. cit. p. 93.

émis par le Calife ^cOmar. D'après celui-ci, elle doit être à une hauteur telle qu'un homme monté sur un "lit" ("*sarîr*") ne peut l'atteindre et y porter son regard. On s'applique alors à identifier cet objet "lit" et surtout à évaluer la hauteur à laquelle doit être placée cette ouverture. Et de conclure qu'elle doit être située "assez haut pour que l'oeil n'y arrive pas"⁸⁸. Mais comme elle trouble l'intimité, elle reste un objet de litige entre voisins. "Un homme, écrit Ibn ar-Râmi, a percé une ouverture (*kuwa*) dans sa maison donnant sur celle de son voisin sans le découvrir mais à travers laquelle on peut néanmoins entendre parler. Celui-ci s'est plaint du dommage qui lui est causé. A propos de ce cas, posé à Tunis, les cheikhs étaient en désaccord. Les uns considèrent qu'il y a là un dommage, d'autres ne le tiennent pas pour tel"⁸⁹.

L'interdiction catégorique d'avoir des fenêtres ouvrant sur les voisins a donné un aspect claustral à un habitat tourné vers l'intérieur. Mohamed Bayram V écrit à la fin du XIX^e siècle, décrivant l'habitat tunisois : "il ne peut y avoir une seule fenêtre au rez-de-chaussée, donnant sur la rue. S'il y a un besoin de lumière on fait à cet effet une ouverture à proximité du plafond. Par contre, à l'étage il peut y avoir des fenêtres donnant sur la rue"⁹⁰. Celles-ci sont protégées par des grillages en bois, treillis serré qui permet de voir sans être vu, donnant une lumière tamisée.

Dans l'espace clos de la maison tournée vers le dedans, la cour centrale qui lui assure aération et ensoleillement prend une grande importance mais constitue par ailleurs le point vulnérable dans la protection de l'intimité familiale par lequel on s'expose au danger du regard étranger. La vie domestique s'organise autour et dans le patio (*istiwâna, sâha, ouast-ad-dâr*) qui en est le pivot. Et c'est dans cet espace à ciel ouvert qu'intervient l'incursion visuelle, en hauteur. Dans la terrasse qui l'entoure s'effectuent aussi divers travaux ménagers (séchage de linge, de provisions...). Pour se prémunir contre la curiosité des voisins immédiats on sépare les terrasses par des "murettes" ou "*sitara*", c'est à dire littéralement voile à cacher. Barrière à la circulation et à la vue, la hauteur de ce mur de protection est estimé par les juristes de Tunis à sept empan soit 1,68m ou dix empan ou 2,40m⁹¹.

La menace du regard, porté sur la cour, peut provenir de loin, du haut d'un minaret. Et celui qu'on incrimine est le "*muadhin*", celui qui fait l'appel à la prière. On demande à Sahnoun : "si le *muezzin* d'une mosquée découvre du haut du minaret l'intérieur des maisons d'alentour, est-ce que les habitants pourront empêcher le *muezzin* de monter dans le

⁸⁸ Ibn ar-Râmi, op. cit. fol. 19-20.

⁸⁹ Mohamed Bayram al-Khamis, *Safwat al i'tibar bi mustawda' al amsar wal aqtar*, édit. Dar Saber, Beyrouth, p. 132.

⁹⁰ Différence d'une copie à une autre du même texte, Ibn ar-Râmi n° 1868 et n° 5772.

⁹¹ Ibn al-Imâm, op. cit. p. 100.

rie, ferronnerie, sculpture...).

C'est dans la suite d'enchaînement emboîtés de murs nus, reliés et moulés, chaulés à blanc, émaillés par des ouvertures, visiblement fermées, décorées et colorées, que réside l'esprit qui préside à la création artistique de la médina, "unité spirituelle" dont la valeur esthétique est exprimée dans l'art plastique. Cet "esprit" ne se retrouve-t-il pas tapi, derrière l'apparence du pittoresque, dans la peinture qui la saisit inconsciemment ou plutôt instinctivement par la visualisation de cet imposant paysage architectural dans lequel elle est prise ? On ne peut que suivre G. Simmel dans "la signification esthétique générale" qu'il donne au pont et à la porte, "visualisation d'un élément métaphysique"¹⁰⁵, écrit-il. La médina acquiert par ses éléments sensibles sa "caractérisation spirituelle"¹⁰⁶.

La combinaison des unités architecturales produit la forme instauratrice du caractère esthétique de la ville tout en la fondant matériellement. Mais c'est par un retour à l'examen du mode d'articulation de ses éléments, coagulés en un tout, par une opération de décomposition de ce *complexus* qu'on parvient à saisir son mode de constitution, le façonnement de l'espace bâti et la forme de croissance ainsi que la genèse.

IV- UN URBANISME CONSENSUEL

Le mur n'est que l'élément clé d'une architecture dont la maison est le module de base, unité minimale d'une composition générale qui donne forme à la médina. Dans un espace urbain, c'est du mode et de la manière d'assembler dans la contiguïté un bâti simultanément à la réservation de la voirie que ce crée cette combinatoire, produit d'une "activité sociale" ("*soziale handeln*" M. Weber) en tant que comportement significatif rapporté à autrui. Cette pratique constructive a pour caractéristique d'être un urbanisme consensuel.

Par interaction constructive, le tissu urbain est le produit de la pratique sociale de ses acteurs qui, de commun accord, selon une logique interne, assurent la formation et la croissance organiques. L'intervention de l'autorité politico-religieuse qui n'est pas une instance ordonnatrice, se fait généralement à la demande des intéressés (voisins et usagers). Elle a pour fonction d'assurer la régulation d'un ordre spatial préétabli, de résoudre les conflits interpersonnels ou de préserver l'espace de la zone commerciale contre tout empiètement. En l'absence de règlements, les juges n'ont pour arsenal juridique qu'un principe général "d'abus de droit", de "*la dharara*", soit la cessation du dommage, et un autre précepte approprié sous la forme de *hadith* aussi, prescrivant la largeur de la rue en

¹⁰⁵ G. Simmel, *La tragédie et la culture*, op. cit., p. 165.

¹⁰⁶ Idem, p. 166.

La visualisation de la médina dans la peinture est ainsi merveilleusement rendue, entre autres par P. Klee, dans sa forme lumineuse qui est loin d'être caractérisée nécessairement par ses coupôles et minarets, vision idéologique donnée postérieurement par la modernité.

cas de désaccord entre ses usagers.

Le caractère consensuel de l'urbanisme se relève à l'examen du mode de façonnement du bâti, dans la nature de l'espace public de la rue, ainsi que dans le processus de formation du tissu urbain jusqu'au moment de la naissance de la médina.

1- Le façonnement de l'espace

On peut lire la physionomie de l'espace urbain à travers les cas de jurisprudence. En l'absence de réglementation, l'autorité juridique ou administrative intervient à la demande des intéressés pour assurer un rôle d'arbitrage et faire cesser un "dommage" ("*dharar*") occasionné par la transgression de la norme communément admise. La production de l'urbanisme qui renvoie à un consensus se fait en interaction ou avec le consentement mutuel des partenaires. Ce n'est qu'en cas de "protestation" des voisins ou usagers qu'une affaire est soumise à l'appréciation des juristes qui penchent généralement vers la solution conciliatrice. La conception et la réalisation simultanée du tracé et du calibrage des rues est un processus collectif auquel participent les riverains, de commun accord. Le tracé des rues est obtenu par son mode de fabrication. Sa délimitation, si précise soit-elle et même établie au cordeau, reste virtuelle et ne prend forme que par la construction des édifices qui le dessinent matériellement et dont l'alignement en donne l'aspect définitif. Tracée en tant qu'épure en ligne continue, droite ou curviligne, la rue est brisée, marquée par des décrochements que décrivent les murs extérieurs de chacune des constructions qui la composent. Des avancées plus grandes, par empiètement, résulte son rétrécissement. Ces modifications font parfois l'objet de plaintes de la part des voisins. "Il arrive à la ville, rapporte Ibn al-Imâm, qu'un particulier empiète sur une rue en faisant avancer une pierre de sa bâtisse", avancement "si faible que personne ne s'en trouve incommodé"¹⁰⁷. Cette petite déviation est celle de la pierre angulaire de la maison, placée en avant ou en retrait de la ligne du flanc de la rue pour marquer la limite d'un fond immobilier. Ce procédé, très fréquent, donne aux côtés de la rue un tracé par à-coups.

De tels décrochements ou les légères déviations des murs extérieurs formant la rue ne font pas perdre l'alignement. Mais celui-ci peut être mis à défaut quand l'écart pris par les maisons, en empiètement sur la rue, est assez grand. Ce qui donne aux côtés l'aspect d'une ligne brisée avec des saillants et des rentrants. Ce type de débordement, fait sur une rue, initialement calibrée, par les propriétaires des maisons, trouve parfois une opposition de la part des vis-à-vis. Mais les voisins comme les juristes acceptent souvent

¹⁰⁷ Ibn al-Imâm, op. cit., p. 140.

¹⁰⁸ Ibn al-Imâm, op. cit., p. 143.

ce que Asbagh désigne comme étant "la chose accomplie"¹⁰⁸. Ibn al-Imâm rapporte : "un individu bâtissant une maison empiète sur la rue d'une ou deux coudées, puis le mur étant élevé, la maison construite, enfin toutes les dépenses faites, le voisin d'en face de l'autre côté de la rue proteste contre cet empiètement"¹⁰⁹. En application du principe de l'interdiction d'empiéter sur la voie publique, le juge est en droit d'ordonner la démolition d'une telle construction quelque soit la largeur de la rue. Cette position soutenue théoriquement et reconnue comme juste n'est pas suivie d'effet. Les *malékites* débattent de la question pour condamner tout empiètement, sans ordonner pour autant la démolition des constructions déjà élevées. "Lorsqu'un individu démolit sa maison devant laquelle s'étend un large '*fina*' (espace extérieur attenant) puis la reconstruit en y faisant entrer une partie de cet espace, si l'on ne s'aperçoit de l'empiètement qu'une fois la construction terminée on laissera les choses en l'état, dit Achhab, lorsque le '*fina*' est spacieux et inoccupé et que le chemin ne souffre pas de la construction élevée. Malek trouve la chose blâmable et je la trouve blâmable aussi, mais je n'obligerai point à démolir ce qui a été bâti lorsque le chemin est large et entièrement libre, que l'on n'a pas besoin de toute sa largeur, et que la construction élevée ne lui cause pas de dommage"¹¹⁰.

L'extension du bâti sur l'espace vacant réservé à la circulation, assez courant, n'est pas le fait des seuls particuliers. Les édifices publics s'y prêtent. A propos de la construction d'une mosquée avec empiètement sur la rue, Malek "n'y voyait aucun inconvénient si la rue ne devait en souffrir"¹¹¹. Sur le terrain, Ibn ^cAdhum note qu'à Kairouan, à la fin du XVI^e siècle, quinze lieux de culte (mosquées et zaouias), qu'il cite, ont étendu leurs constructions au dépens de la rue¹¹².

Le débordement du bâti sur la rue prend aussi la forme de réalisations architecturales conventionnellement admises. Il en est ainsi des arcs de soutènement tenant en enjambée les murs de deux maisons de part et d'autre de la rue en réduisant sa largeur. Des balcons avec encorbellements sont construits au dessus de la rue formant des saillies en hauteur, au niveau du premier étage. Les passages couverts, *sabât*, sont construits à l'étage, reliant deux maisons de chaque côté de la rue... L'ensemble de l'espace bâti de la médina, eu égard à son mode de fabrication, est façonné comme une oeuvre plastique dont le modelage est réalisé librement par tout un chacun. Le caractère plastique de l'architecture est ainsi décrit par Ibn Khaldoun ; il écrit : "quand à la construction en pierres polies ou en briques, celles-ci servent à élever les murs liés entre eux par le ciment de

chaux et d'argile qui, en les fusionnant, les fait apparaître comme un seul corps"¹¹³.

La construction de l'habitation et du quartier

Elément d'une composition d'ensemble, comment la maison se conçoit et se réalise-t-elle ? Son mode de construction, d'après une enquête ethno-historique¹¹⁴, fait intervenir conjointement le maître-maçon et le propriétaire qui choisit au préalable l'emplacement et la dimension de l'habitation projetée en fonction des données du terrain et selon ses besoins et moyens. Dans sa réalisation effective, en collaboration avec le propriétaire, le maçon trace sur le terrain, à la chaux, le plan (*rasm*) de la maison qui consiste en deux rectangles imbriqués l'un dans l'autre représentant le mur extérieur (*hayt al-barrani*) et la cour centrale (*ouast ad-dar*). Ainsi, c'est directement sur le sol avec des piquets et des cordeaux que se dessine le plan de l'habitation. Sa construction avance en commençant par celle des murs des deux rectangles, marquant l'espace à bâtir et le creux de la cour, auxquels s'imbriquent ceux des autres pièces et sur lesquels portent les poutres du plafond. Etant réalisée dans une agglomération concentrée où elle a une fonction connective, une habitation à élever nécessite, hormis l'accord implicite, une concertation avec le voisin dit "voisin du soubassement" ("*jar as-sas*"), celui-ci étant utilisé en commun. Et de proche en proche, de l'assemblage d'unités similaires, résulte le pâté de maisons.

C'est en tant qu'entreprise individuelle rapportée à autrui que s'accomplit toujours ce processus de construction unitaire de maisons et qu'on peut observer même sur un terrain réservé à une urbanisation planifiée de nouveaux quartiers. Celle-ci s'est produite au XVIII^e siècle en Tunisie sur des terrains "*habous*", à caractère inaliénable, appartenant à la ville. Un contrat d'acquisition au profit d'un bénéficiaire "*ciqd inzal*", restituée, dans son ensemble le mode de formation d'un quartier de la ville de Kairouan¹¹⁵. Par décret du Bey, un terrain "*habous*" est soumis à l'allotissement, pour sa construction (*ta^cmir*), sous la forme de location perpétuelle, par "*enzel*", soit une cession contre le versement d'une rente annuelle. A la suite de sa promulgation au début du mois de mars 1771 (*mi-qa^cda* 1184 de l'hégire), les intéressés s'approprient des lots, d'autres les ont accaparé antérieurement. Ce décret demande "que ceux qui désirent acquérir des lots par voie d'*enzel* s'emprescent (*tasra^cu*) de construire". L'acte de constitution *habous* au profit de l'acquéreur n'est établi, pour le titulaire de ce contrat, qu'une fois l'habitation achevée en juin 1772 (*mi-safar* 1186 de l'hégire) pour préciser la superficie en fonction de laquelle est évaluée la rente à payer. Il signale le voisinage des maisons contiguës, acquises par la même

¹⁰⁹ Idem, p. 142.

¹¹⁰ Ibn al-Imâm, op. cit., p. 143.

¹¹¹ Idem, p. 140.

¹¹² Ibn ^cAdhum, op. cit., fol. 79 droite.

¹¹³ Ibn Khaldoun, *al Mukaddima*, Beyrouth Edit. Maktabat al mdrasa et dar al-alkitab al lubnani, 1967 p. 726.

¹¹⁴ Elarbi Errabi, *Habitat urbain traditionnel à Tetouan (Maroc) du XV^e au XVIII^e siècle*, Thèse de doctorat, Université Lumière, Lyon II, 1988, p. 259-260.

¹¹⁵ Archives du Ministère des domaines de l'Etat, Fonds Habous, non répertorié. Document qui m'a été signalé par mon collègue Sami Bergaoui.

La rue, voie publique

Le caractère consensuel de l'urbanisme arabo-musulman apparaît au mode de formation de la voie publique pour lui donner théoriquement et pratiquement un statut spécifique en tant qu'objet de concertation à propos duquel l'Etat n'intervient qu'occasionnellement en particulier, dans la zone commerciale des souks.

Un précepte sous forme de *hadith* dit : "Quand on n'est pas d'accord sur la largeur qui revient au chemin on la fixe à sept coudées". De ce *hadith* on retient, plutôt que la mesure qui est loin d'être normative, cet aspect de négociation qui préside à sa constitution. La version employée dans les deux traités d'urbanisme étudiés signale le désaccord par le mot "*ikhtalafa*", alors que la Tradition "authentique" notamment celle de Bukhari emploie à la place "*tachajaru*" : "si on se querelle". Cette expression est remplacée par al-Mawardi par une autre, indiquant l'état de conflit : "*tadara'a*". Par une déformation du mot en question Ibn ^CAdhum dit "*tashahu*" : si on est parcimonieux". Dans tous les cas et avec la variété des sens donnés à ce précepte, la détermination de la largeur de la rue est le résultat d'une concertation, plus ou moins violente.

Une situation concrète pour laquelle les juristes sont consultés traduit cette manière de faire telle que la notifie Ibn al-Imam. "Ibn Sahnoun rapporte avoir posé à Ibn Kasim la question suivante : plusieurs individus possédant en commun une large place devant leurs maisons voudraient la partager de façon que chacun en eût une part pour son usage exclusif... Ils ne sont pas d'accord sur la largeur à donner à ce chemin : les uns veulent qu'il ait trois coudées, les autres moins : que décidera-t-on ? Malek décide répondit-il, que la largeur du chemin devra être suffisante pour leur passage et celui des bêtes chargées"¹²⁴. La largeur de la rue dont débattent ici les usagers n'est que de trois coudées soit une venelle de moins d'un mètre et demi. Quand le débat est porté dans la sphère du savoir théologique, les juristes dissertent sur la valeur de l'indication normative de la largeur de la rue à sept coudées. "En moins, elle est étroite", "est large celle qui a sept coudées et plus", écrit Ibn ^CAdhum qui rend une discussion théorique sur la recherche d'une moyenne introuvable. Il finit par prendre en considération la situation réelle. "Celui, écrit-il, qui observe les rues des villages et villes remarque qu'il n'y a pas un accord sur la mesure, que ce soit à sept coudées ou à un autre nombre de coudées. La rue est généralement faite pour assurer le besoin de circulation des passagers et en fonction de son importance"¹²⁵. Et les juristes en viennent à formuler sous forme de principe un état de fait. "Suivant Ibn Kenana, dit Ibn Abdous, la largeur des rues et des chemins doit être fixée de telle sorte que des êtres et les objets les plus volumineux comme les chameaux

avec leurs plus fortes charges et les voitures puissent y passer sans encombre. Pour nous il n'y a pas de largeur fixe, elle doit varier avec la destination du chemin"¹²⁶, écrit Ibn al-Imam. Cette formulation des besoins concrets en fonction desquels s'établit la largeur de la rue est reprise par Ibn ar-Rami qui la corrige en supprimant la mention des voitures ou chariots étant donné qu'ils ont cessé d'être un moyen de transport dans les villes de l'Ifriqia à laquelle il se rapporte¹²⁷. En fait, correspondant à une adaptation fonctionnelle, le réseau hiérarchisé des voies est réparti, en général, dans les médinas, en axes centraux parcourant toute la ville et dont certains trançons souvent couverts servent de souks; en voies principales de faubourg de cinq à six mètres de largeur; en voies de desserte secondaire de moindre largeur; et en séries d'impasses, souvent venelles de moins de deux mètres, réservées à quelques habitations.

Définies comme espace de circulation, les rues sont considérées dans leur ensemble comme un bien public, commun à tout le monde et dont personne ne peut s'en réserver l'usage pour lui-même. Tout empiètement sur la voie publique de nature à entraver la circulation est condamné par l'autorité politico-religieuse. Celle-ci intervient d'une manière particulièrement énergique quand l'empiètement porte sur une zone commerciale et spécialement les souks, alors qu'elle est indulgente ailleurs. Les seuls cas de démolition de construction ayant diminué la largeur des rues signalés s'y rapportent. On rappelle l'intervention du Calife ^COmar Ibn al Khatab qui fait démolir une forge installée dans le marché¹²⁸. A Tunis le *qadhi* Ibn ^CAbderrafi^C ordonne la démolition de piliers dressés dans la rue, sur lesquels reposent des toitures, au devant des boutiques. Sahnoun interdit aux commerçants de faire devant leurs boutiques des constructions qui entravent la circulation sous les voûtes¹²⁹. Un livre a été consacré par Ibn ^CAdhum à l'examen du bien fondé de la décision de démolition de bancs bâtis devant les échoppes au souks des parfums de Kairouan. Au cours de l'année 864 de l'hégire / 1459-1460, l'affaire met aux prises le "gouverneur" ("*hakim*") qui a ordonné leur démolition d'un côté, et de l'autre le *qadhi* et les notabilités religieuses qui s'y opposent... Avec une similitude frappante, la question se pose dans les mêmes termes au XIX^e siècle, à Tunis, mettant aux prises les mêmes protagonistes : commerçants, hommes de religion et pouvoir politique. Le Bey Hamuda Bacha, "en mars 1800, ordonne la démolition des bancs construits dans les souks devant les échoppes. Leurs propriétaires ont empiété sur une partie de la voie publique (*tariq ^Camma*) en y construisant devant leurs échoppes ces bans qui servent à exposer leur mar-

¹²⁶ Ibn al Imâm, op. cit., p. 67-68

¹²⁷ Ibn al Imâm, op. cit., p. 68.

¹²⁸ Ibn al Imâm, op. cit. 140.

¹²⁹ Idem, p., 65-66.

¹²⁴ Ibn al-Imâm op. cit., p. 68.

¹²⁵ Ibn ^CAdhoun, op. cit., fol. 68 droite.

chandises ou à y recevoir les clients, mettant ainsi les passants à l'étroit dans les souks ; ce qui est de l'ordre de l'usurpation... Prétextant de l'appropriation de fait (*hawz*), ils ont recours aux *mufti*-s qui leur ont répandu que c'est là un abus préjudiciel (*dharar*) qui ne peut faire l'objet d'appropriation", rapporte Ibn Abi Dhiaf¹³⁰.

En dehors des centres économiques, l'attitude des autorités politiques est empreinte d'indulgence et de permissivité au sujet de l'empiètement sur la voie publique. Par contre, s'agissant de la défense de la propriété privée contre son usurpation l'intransigeance est générale et de règle. Dans un chapitre "à propos de celui dont la construction déborde dans l'espace de la propriété d'autrui" Ibn ar-Rami cite un cas extrême pour son exemplarité. Soit une affaire, jugée par le *qadhi* Ibn 'Abderrafi' dont il était l'expert, dans laquelle le propriétaire d'un immeuble de deux étages a fait en hauteur "un très léger débordement de la largeur de deux doigts". Le voisin construit à son tour en hauteur et atteint le point d'inclinaison de l'édifice sur son espace ce qui l'a empêché de poursuivre des travaux. En défense du droit de la propriété privée, le juge a ordonné la démolition de tout ce qui déborde¹³¹. Le caractère inaliénable du bien privé individuel, illustré par cet exemple, ne met pas en cause la nature de bien public de la rue qui a la particularité d'être collective. Mais, par méprise de la nature de la voie publique, nombreux sont ceux qui, dans les études sur la ville arabe, à la suite de R. Brunschvig, considèrent que l'impasse est "une voie privée appartenant en copropriété à ceux qui en ont la jouissance immédiate, c'est à dire aux riverains"¹³². Le déni du caractère public de la voie de circulation d'une manière générale par R. Brunschvig provient du sens restreint donné à la notion de public associée à son expression administrative ou politique en l'occurrence l'Etat. Et comme il cherche à donner un statut de droit à la voie, il considère, par juridisme, "que la question des rues et des chemins, quelle que soit leur nature se trouve rattachée à l'étude de la propriété privée et orientée vers elle, plus qu'elle n'est liée au droit public"¹³³. La voie publique écrit-il "est mal défendue"¹³⁴. C'est l'absence de contrôle d'une autorité édilitaire ou étatique sur l'espace urbain supposée définir le public qui explique ce jugement. Mais plutôt qu'une substance intrinsèque, le public peut n'être dans une vie communautaire que le résultat d'une forme de sociabilité. En effet, l'espace urbain de la médina offre un réseau hiérarchisé de voies publiques auxquelles correspondent des sociabilités différentielles.

¹³⁰ Ibn Abi Dhiaf, *Ithaf...* op. cit., édit. 1989, tome III, p.48.

¹³¹ Ibn ar-Rami, texte établi par F.B.S. p. 315.

¹³² R. Brunschvig, op. cit. p. 134.

¹³³ Idem, p. 131.

¹³⁴ Idem, p. 154.

2- Une planification spontanée

La croissance urbaine

Au delà des limites du noyau initial de la ville, qui se réserve souvent la désignation de *madina*, s'étend le tissu urbain formant, par une croissance lente et autonome, les faubourgs (*arbadh*). Cette croissance urbaine, qu'elle soit "spontanée" et/ ou "planifiée" s'accomplit, par impulsion, sous une forme organique ; croît qui, d'une manière générale, ne requiert pas l'intervention du pouvoir politique ou communal si ce n'est pour le reconnaître et l'autoriser subséquemment quand il se produit sur des terres mortes dont il a propriété éminente, ou pour l'organiser en le contrôlant quand il porte sur des terres *habous*, en principe inaliénables.

L'expansion urbaine n'est généralement saisie qu'à son terme. N'étant pas projetée, elle passe, dans sa progression, sous silence et n'apparaît qu'incidemment dans la documentation historique. On peut ainsi saisir à travers des indications ponctuelles le mouvement de l'extension du tissu urbain de Tunis, capitale de la dynastie Hafside, à divers moments historiques. En dehors de la cité, dont la limite passe à proximité de la grande mosquée, Zitouna, en l'an 650 de l'hégire/1252-1253, le souverain al-Mustansir, écrit Ibn Khaldoun, "forma dans le voisinage de sa capitale (*hadhratuhu*) un jardin connu sous le nom de *Abi Fahr* qui comporte une forêt dans laquelle il planta divers arbres fruitiers : figuiers, oliviers, grenadiers... et où il y a diverses variétés d'arbrisseaux sauvages tels que le jujubier et le tamaris... Il y amena, dans un bassin aménagé l'eau par l'aqueduc antique qui reliait les sources de Zaghuan à Carthagène"¹³⁵. C'est sur cet espace, en dehors de la ville, que se produit l'extension urbaine que Zarkashi, par anachronisme, date de l'an 650 de l'hégire / 1252-1253, pour la mettre sous le règne du même souverain. "En cette année, écrit-il, a commencé la construction (*ibtada' al-bina*) dans le jardin d'Abi Fahr"¹³⁶. Le caractère impersonnel de l'action ressort à l'emploi de l'indéfini ; seuls les monuments architecturaux de prestige sont attribués au souverain.

Maçon et expert auprès du *qadhi* de Tunis, Ibn ar-Rami examine les données immédiates posées sur le terrain, mais ne signale pas pour autant dans son traité d'urbanisme cette croissance du tissu urbain qui se fait silencieuse. C'est à propos d'un problème d'évacuation des eaux des maisons qu'il rend compte, par ricochet, d'un processus de for-

¹³⁵ Ibn Khaldoun, *Tarikh...* Beyrouth, 1978, Dar al kitab al lubani, Tome 6, p.630, traduction consultée de De Slane, *Ibn Khaldoun, Histoires des Berbères*, Paris, Geuthner 1927, Tome II, p. 340.

¹³⁶ Zarkashi (mort en 820/1426-1427) rapproche le commencement de l'urbanisation de la forêt d'Abu-l Fahr de l'apposition aux juifs d'une marque distinctive dite "*shekla*" mot qui pourrait être pris dans le sens de "sentier" des juifs, crée à cet effet. De ces deux faits importants, Ibn Khaldoun ne fait pas mention, ce qui laisse supposer qu'ils se seraient produits à une date postérieure à 650 de l'hégire. Zarkashi (Abu Abdallah Mohamed Ibn Ibrahim), *Tarikh al dawlatayn al muahidial wal hafsiya*, Tunis 1966, al-Maktaba al 'Atiqah p.33.

mation d'un nouveau quartier au début du XIV^e siècle. Ainsi, à la faveur d'un contentieux entre voisins, il décrit une opération de spéculation immobilière sur un terrain agricole. "A l'époque, écrit-il, où Ibn ^CAbderrafi^C était *qadhi*, le propriétaire d'un des jardins (*riadh*) du faubourg de Tunis l'a partagé en de nombreux lots qu'il a vendu à des personnes diverses (*mutafarriqin*). Chacun a construit une maison sur le fond acheté. Un des lots acheté sur le terrain des jardins était au voisinage d'une ancienne maison. Son acquéreur y construit une maison et installe une canalisation pour l'écoulement des eaux de pluies et des eaux usées...¹³⁷". A la suite de la plainte du voisin, le juge le contraint à la supprimer. Le faubourg qui s'est constitué à la limite nord de la médina de Tunis sous les Hafsides, est celui de Bab Souika. Cette extension se fait sur un terrain couvert de végétation et comporte des jardins cultivés. C'est un lotisseur privé qui a partagé ce terrain agricole en lots vendus à des acquéreurs pour les construire, dans la contiguïté du pâté de maisons de la médina. Ainsi, la ville s'étend par adjonction d'unités d'habitation. Dans cette croissance organique, les gens construisent immédiatement les uns après les autres. Les nouveaux venus sont tenus de s'aligner sur des rues déjà bâties.

Cette extension urbaine a lieu dans une ceinture, zone agricole, qui circonscrit le noyau initial de la ville de Tunis décrite par al-Bekri au XI^e siècle comme étant entourée à une certaine distance d'un fossé, enclos qui la protège et la rend imprenable (*khandaq hasin*) en deçà duquel des vergers et des jardins servent à nourrir ses habitants¹³⁸. L'urbanisation de cet espace agricole a amené ainsi la ville d'abord jusqu'à la limite de ce fossé qui se trouve au milieu du XVI^e siècle atteint et outrepassé du moins en un point, tel que le rapporte Ibn ^CAdhum, à propos du cas d'un homme possédant les deux bords du canal (*khandaq*) situé à la porte de Bab Souika, sur lequel il a établi un pont pour construire de l'autre côté des boutiques (*hawamit*)¹³⁹.

L'urbanisation (*umran*) se fait sur un mode continu selon une formule consacrée : "ittasala...". Le chroniqueur Hamouda Ibn ^CAbdelaziz rend compte de cette forme d'extension urbaine à Tunis dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle¹⁴⁰. Le noyau de la médina est déjà flanqué par deux faubourgs, Bab Souika au nord et Bab al jazira au sud. C'est à la limite de celui-ci que s'étend la trame urbaine de Tunis. En tant qu'historien d'une dynastie, en laudateur et avec un sens certain de l'exagération, l'auteur place le souverain au centre de l'épisode. Sous ^CAli Bey (1759-1782), écrit-il, "les gens étaient à

¹³⁷ Ibn ar-Ramī, op. cit., n° 18668 fol. 141 droit.

¹³⁸ Al-Bekri, *Kitab al masalik*, Tunis 1992, Dar al ^CArabia lil kitab, Tome. 2, p. 696, voir Abdelaziz Daoulathi, *Tunis sous les hafsides*, I.N.A.A. 1976.

¹³⁹ Ibn ^CAdhoun, *Ahkām al-dīkan*, op. cit. fol. 31, gauche.

¹⁴⁰ Hamouda Ibn ^CAbdelaziz, *Al Kitab al bashi*, manuscrit B.N. de Tunis n° 351, fol. 165 et 169.

¹⁴¹ André Raymond, "Le déplacement des tanneries à Alep, au Caire et à Tunis à l'époque ottomane" in *Revue d'histoire maghrébine* n° 8, 1977, pp. 192-200.

l'étroit dans leurs maisons, et les loyers des maisons et de tout immeuble avaient atteint des multiples cours pratiqués dans un passé proche. Il ordonna (*'amara*) aux gens de construire des maisons dans la lagune (*sabkha*), à l'est de la porte de Bab ^CAlioua. Les maisons se sont alors alignées en ordre (*intadhamat*) jusqu'aux berges du lac sur une étendue équivalant à un grand village (*qaria ^Cadhima*). Puis la construction des maisons s'est accrue à l'Est de la ville, également sur le lac, entre al-Nawaiel et la porte de Bab Bahar et prit l'importance d'une véritable ville (*balad*). On y construit des *funduq*-s, des boutiques, des magasins et un marché pour les tanneurs", qui a été transféré à l'extérieur de la ville vers 1770¹⁴¹.

Sous la forme d'ordre (*'amr*), l'autorisation donnée par ^CAli Bey pour la construction de ce quartier, qui prend l'aspect d'un "grand village," *qariya ^Cadhima*, est une prérogative d'ordre juridico-religieuse, puisqu'elle concerne la vivification d'une terre morte, en l'occurrence un marécage, qui, en droit, relève du "trésor public" dont le souverain est, de fait, le dépositaire. Mais cette intervention du pouvoir politique vient sanctionner l'expansion tentaculaire de constructions en cette période d'essor démographique reconnue par Ibn ^CAbdelaziz comme étant la cause de la spéculation foncière sur les jardins et terrains agricoles des environs de la ville de Tunis.

Générale, cette poussée démographique, a entraîné, sous ^CAli Bey (1759-1782), une extension urbaine dans plusieurs agglomérations, notamment à Kairouan et à Monastir. L'urbanisation s'est faite à Kairouan par "densification" et reconstruction sur l'emplacement de ruines à l'intérieur de la ville : alors qu'à Monastir, elle s'est traduite par une création, *extra-muros*, d'un "nouveau faubourg", *al-rbadh al jedid*, ainsi désigné.

L'opération dans son ensemble, qui porte sur un terrain constitué *habous* au profit du rempart de la ville de Kairouan (*"hbiss sour al-Kairawan"*), est décrite au préambule de l'acte d'acquisition d'une habitation, à titre d'*enzel* (*rasm inzal*), d'un acquéreur particulier. Ce terrain destiné à l'allotissement situé à l'extrémité de la ville entre la grande mosquée ^COkba et le rempart démoli et qui comporte à côté d'un espace libre les vestiges d'une citadelle (*qasaba*) et des maisons en ruine, a été en partie occupé de fait par des habitants qui se le sont accaparé avant sa répartition légale. Le document précise : "les gens se sont appropriés (*haza*), sur ce terrain de ruines, des lots (*kita^Can*), s'y sont établi et ont commencé à y construire et ce n'est que par la suite qu'est parvenu le décret, *'amr*". Ce décret du Bey est adressé, en mars 1771, à son représentant (*wakil*) et aux notables religieux (*mufti* et *qadhi*) leur demandant de se mettre en accord (*tattafiku*), en concertation avec les experts-maçons pour l'estimation du montant de la rente d'*enzel*. Son évaluation (*taqwim*) est l'objet de tractations puisque le prix fixé et arrêté à 3 *réal*-s par an pour chaque *marja^C* unité de 1600 m² ; alors que, par ailleurs, à Monastir, il est estimé en 1780, spéculation immobilière aidant, à 8 *réal*-s.

Objet de planification, ce quartier, qui résulte d'une "densification" par remplissage de la trame urbaine, appelé depuis al-Matmar, présente, encore actuellement, un tracé assez régulier. Il est cerné par deux voies principales presque parallèles, l'une longeant le rempart, reconstruit à cet effet vers 1770, l'autre passant derrière la grande mosquée, traversée perpendiculairement par des voies secondaires délimitant des îlots à formes rectangulaires. La faible dimension de la largeur de ces parcelles permet la disposition, de part et d'autre de chacune de ces voies secondaires, en deux séries, de maisons placées dos à dos ; il en résulte ainsi une absence d'impasses. La configuration des parcelles par alignement des maisons produits un tracé viaire droit sans être pour autant tracé au cordeau.

Sous les remparts et au voisinage immédiat de la ville de Monastir s'étend un terrain à vocation agricole constitué *habous* au profit de la "Grande Mosquée et des murailles de la ville". Ce terrain est loué à des citadins sous la forme de contrat de *khu-luw*¹⁴² assurant au *habous* un faible revenu et donnant, à terme, aux locataires une partie du bien immobilier en propriété *melk*. Ceux-ci ont commencé vers 1740 à y construire des maisons et sous la pression de la croissance démographique l'espace s'est lentement urbanisé pour faire ensuite l'objet d'une opération de lotissement, urbanisme soutenu par le pouvoir politique. En 1780, ^cAli Bey ordonna au gérant de ce *habous* de procéder à l'arpentage du faubourg pour faire payer aux occupants un loyer plus élevé et vendre à un prix fixe le reste du terrain à des acquéreurs. Les sommes provenant de ces ventes doivent servir à construire un rempart pour intégrer ce quartier à la ville. C'est ainsi que s'est constitué le dernier faubourg de Monastir; ville formée en dix siècles par un rajout successif de quartiers cernés de remparts¹⁴³.

Pour l'arpentage et le lotissement de ce quartier planifié, le représentant du *habous* a eu recours au syndic ("*amin*") des maîtres-maçons qui a dû procéder au traçage du dispositif viaire, laissant aux constructeurs le soin du bâti. Un registre comptable, pour la gestion de la rente du *habous*, établit la somme payée par chacun des 245 bénéficiaires, évaluée en fonction de la mesure exacte de sa construction, n'étant redevable que de ce qu'on a pris. La taille des lots construits est située dans une large fourchette allant de 10m² (et moins pour quelques boutiques) à 500 m² et plus ; mais la grande partie des habitations sont d'une dimension moyenne variable entre 100 et 400 m² chacune. L'ossature de ce quartier longitudinal (rectangle irrégulier d'environ 400 mètres de lon-

¹⁴² Mohamed El Aziz Ben Achour, "Le habous ou waqf : l'institution juridique et la pratique tunisoise" in *Hasab wa nasab, Parenté alliance et patrimoine à Tunis*. Dir. S. Ferchiou, Paris C.N.R.S. 1992, p. 71.

¹⁴³ Moncef M'halla, "A propos de l'urbanisme arabo-musulman, Monastir au XIX^e siècle" in *Africa XII*, Tunis, Institut National du Patrimoine pp. 243-259.

gueur sur 100 mètres de largeur) est formée d'une artère principale de laquelle partent perpendiculairement, à intervalle irrégulier, une série (11) de rues présentant de petites impasses.

Il apparaît que dans ces deux quartiers planifiés, édifiés au dernier tiers du XVIII^e siècle, l'opération de lotissement a pour résultat un tracé géométrique droit, assez régulier, de la voirie et du parcellaire par rapport à leurs configurations dans le reste de la médina où les voies sont plus irrégulières parfois à formes arborescentes, les îlots de formes variées et asymétriques. Mais ces créations nouvelles ne reproduisent pas moins la même trame urbaine : la largeur conventionnelle des rues y est reconduite, les impasses lui sont inhérentes. Par conséquent on ne peut retenir comme pertinente la distinction en deux catégories : une urbanisation "spontanée", "organique", opposée à une "planification urbaine"¹⁴⁴ des quartiers de création récente (XVII-XVIII^e siècle) à caractère officiel, "exceptionnelle"¹⁴⁵ soit-elle.

A l'examen du développement de la trame urbaine de la médina en général s'est posée la question du rapport de la rue au bâti, relation de type particulier qui a néanmoins amené à une appréciation de la nature anarchique ou désordonnée de l'espace urbain. Dans sa morphologie, le tissu urbain présente un découpage parcellaire d'îlots de formes variées, masses agglomérées dont le creux constitue le vide qui forme le système viaire. Et une lecture formelle considère que le réseau irrégulier des rues est créé par la juxtaposition des maisons qui en déterminent le tracé. Cette conception négative de l'urbanisme arabo-musulman est rejetée par une affirmation valorisante, réaction à rebours, considérant que la rue est, en général, dessinée avant que les maisons ne se mettent en place et que les habitations ne s'édifient qu'après le traçage des rues. Pourtant selon le mode de production de l'urbain dans la médina, les voies de circulation ont généralement le tracé des cheminements consacrés, sentiers, battus par l'usage, en prolongement de celles édifiées, au-delà des portes de la ville, ou longeant les remparts à l'extérieur. Les lotisseurs privés ou publics se contentent de fractionner le terrain selon un schéma général, mais les rues dans leurs formes définitives et au détail de leurs découpes sont l'œuvre des acquéreurs. Le façonnage simultané des rues et des constructions est comme on l'a vu, le produit d'interactions entre les voisins immédiats et les usagers. Ainsi, le tracé de la voirie n'est pas un préalable à la construction, pas plus que les rues ne sont le vide laissé à posteriori par le bâti, étant donné la concordance dans la réalisation qui les confond. Espace bâti et espace vacant sont conçus et réalisés simultanément pour être le résultat d'une

¹⁴⁴ Jean-Claude David, "Urbanisation spontanée et planification. Le faubourg ancien nord d'Alep (XVe-XVIII^e siècle)" in *Les Cahiers de la recherche architecturale* n° 10/14 - 1982.

¹⁴⁵ A. Raymond considère le cas du quartier chrétien de Judayda comme "exceptionnel". *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*, Paris, Sindbad, 1985, p. 221.

le changement de capitale ne fut-il pas justifié par l'exiguïté des habitations de la ville de Damas et de celles du Cham (Syrie) en général ? La raison invoquée est "la petitesse de leurs maisons" (*adh-dhayqati al-manazil*), rapporte Yaqubi¹⁶⁶.

C'est d'abord au changement du statut politique de la cité, le passage de la *polis* à la médina, qu'on doit la première intervention sur l'espace urbain : la construction, dans une position centrale, de la Grande mosquée occupant l'espace public ouvert de l'*agora*. A Damas, la première mosquée fut au début construite dans l'*agora* et intègre par la suite l'Eglise Saint Jean (*yuhanna*) Baptiste détruite par Walid ibn ^CAbdelmalek pour construire à partir de 705 la somptueuse mosquée Omeyyade. De même à Alep, l'*agora* est intégrée à la cour de la grande mosquée qui, au début du XVII^e siècle, coexiste avec la cathédrale, ainsi qu'à Hims. Par conséquent à la place publique ouverte se substitue la mosquée fermée, dont la cour est à ciel ouvert, "as the main out door meeting-place in the city"¹⁶⁷.

Essentielle, l'activité commerciale, qui a occupé le Prophète et la plupart de ses proches compagnons avant la conquête musulmane, a pris une grande envergure quand elle est portée dans la cité pour se focaliser autour de la mosquée. La rue principale qui traverse la cité antique avec au milieu la place du marché, large avenue à colonnades et à portiques latéraux, se transforme, par une modification architecturale, en zone de souks. Une partie de cette rue est "couverte" et désignée ainsi par le terme *saqifa* (pl. *saqâif*) (168). Par empiètement, les boutiques s'installent sous les portiques et sont plus tard, parfois, flanquées de bans, dits *mastaba* ou *dukkana*, quoique interdits selon les traités de *hisba*. Ainsi, les échoppes occupent l'espace entre les colonnades et finissent par déborder sur la chaussée, limitant par la construction la largeur de la voie de circulation. Décivant au X^e siècle Damas, Moqaddasi, signale que "la plupart de ses souks sont couverts, comme il y a un souk à ciel ouvert sur toute la longueur de la ville"¹⁶⁹. C'est pour répondre à un type de croissance économique qui concentre toute l'activité industrielle et commerciale dans la ville, *intra-muros* (ce qui la distingue non seulement de la cité antique mais aussi de la ville médiévale occidentale), que l'avenue principale se transforme en souk. Ainsi, sous la pression de l'intensification d'une activité économique prospère, le bâti s'étoffe sous la forme d'un faisceau de petites boutiques bordant une rue de moindre largeur. Le tracé rectiligne de l'avenue à colonnades n'est pas pour autant alté-

ré par son adoption en souk. Dans un manuel syrien de *hisba* du XII^e siècle, utilisant des textes plus anciens, on stipule : "Il faut que les souks aient l'ordonnance que leur donnaient autrefois les Romains (*yanbaghi an takuna l-asuwaqu ... 'alà ma wadha 'athur-rum qadiman*): une chaussée et deux portiques (*ifriz*) latéraux abritant les boutiques"¹⁷⁰. Quant à la réduction de la largeur des voies de communications, elle peut être imputée à la disparition entre le IV^e et le VIII^e siècle des moyens de transport à roues : voitures, chariots¹⁷⁰. Le chameau s'impose alors comme moyen fonctionnel adapté aux rues étroites et au relief du site urbain.

Pendant plus d'un siècle, les transformations urbaines ont concerné les organes centraux de la vie publique de la cité, sans altérer pour autant le plan d'ensemble. En effet, ce changement monumental n'est pas de nature à introduire des modifications dans la trame urbaine constituée essentiellement par des habitations et ne prescrit surtout pas le tracé sinueux qui devient plus tard le trait marquant de la médina. Conquise ou nouvellement fondée, la ville, dans le monde musulman à ses débuts, n'exclue pas pendant une certaine période l'aspect orthogonal du dessin rectiligne de rues se coupant perpendiculairement. Kufa, fut-elle conçue ainsi ? Le Calife Hicham (105 à 125 de l'hégire / 724-743) a fondé en Syrie une agglomération, Ramleh, qui a un plan "quadrangulaire, avec deux artères bordées de boutiques se coupant à angle droit au centre"¹⁷¹. L'aspect sinueux des rues qui se généralise au monde arabe urbain est le résultat de l'adoption d'un mode d'habitat spécifique à exigences particulières, nouveauté postérieure à l'époque Omeyyade qui serait d'après J. Sauvaget, au niveau urbain, une prolongation de la période antérieure. Celui-ci situe intuitivement la rupture aux temps des ^CAbbasides, sans en saisir le sens et la portée. "Désormais, écrit-il, de nouvelles formes de vie, plus spécifiquement islamiques, prendront le pas sur les traditions des siècles passés..... sous l'effet d'un nouvel idéal imposant de nouvelles manières de vivre"¹⁷². C'est au niveau de l'habitation, cette unité de base, que se situe la commande du nouveau système urbain. Correspondant à un style de vie où la femme prend le statut d'une personne publiquement invisible, la maison qui la garde se ferme totalement sur l'extérieur. L'espace vide qui sépare l'une de l'autre devient inutile, voire irrationnel. Ainsi, remplissant le vide, les maisons s'assemblent pour former une masse compacte qui dessine le tracé des rues dont la rectitude n'est pas une exigence primordiale.

¹⁶⁶ Al-Ya'qubi, *Kitab al Buldan*, édit. al-maktaba al-haydariya, 1957, p. 6.

¹⁶⁷ H. Kennedy, *From polis to Madina...* op. cit., p. 15.

¹⁶⁸ Ach-Chaïzari (Abderrahman ibn Nasr), *Kitāb nihaïet ar rutba fi talabi-l-hisba*, le Caire, 1946, p.11. Il a vécu au VI^e siècle de l'hégire / XII^e siècle.

¹⁶⁹ Al-Muqaddasi, *Ahsan at-taqasim fi ma'rifati-l-aqalim*, édit. M.J. de Goeje, 1906 p. 156-157.

¹⁷⁰ L'auteur en est ach-Chaïzari, cité sans référence précise par J. Sauvaget in *Alep* op. cit., p. 81, note 1. Voir *Kitab mihaïet ar-rutba...* op. cit., p. 11.

¹⁷¹ J. Sauvaget, "Esquisse d'une histoire de la ville de Damas", op. cit., p. 422.

¹⁷² J. Sauvaget, *Alep...* op. cit., p. 82.

La médina se réalise par remplissage. Comme art de construire, c'est l'architecture qui oriente, décide du développement urbain. Celle-ci assure ainsi une fonction synthétique à la fois d'architecture et d'urbanisme qui en se fondant deviennent, selon un concept utilisé par B. Zévi, "urbatecture"¹⁷³. Pour la médina, comme pour Rome du temps de la Renaissance, dont les monuments des centres fonctionnels sont dessinés par Michel Ange, sans plan d'aménagement préétabli, "les pôles étant fixés, le tissu naît de lui-même spontanément et de façon organique"¹⁷⁴.

Le *continuum* du tissu urbain avec des maisons soudées les unes aux autres se retrouve aussi bien dans les médinas que dans les villes médiévales occidentales. Et le paysage urbain de la ville occidentale au Moyen âge présente aussi un tissu désarticulé et dégradé avec les rues brisées et un labyrinthe de ruelles et impasses. Les maisons sont disposées en "blocs compacts"¹⁷⁵. Néanmoins le caractère majeur et déterminant dans la différence avec la ville arabe est la présence de fenêtres ouvrant aussi bien sur le cour ("couria") particulière, espace privé commun à plusieurs maisons du clan familial regroupées en "consorteria", que sur la rue. Les maisons ont "de larges façades, plusieurs étages à nombreuses fenêtres"¹⁷⁶. Tels qu'ils sont illustrés par l'iconographie, les blocs contigus ont ainsi des façades alvéolées, percées de séries de fenêtres alignées¹⁷⁷. Par contre l'absence de fenêtres et la fermeture des habitations dans la médina, différence fondamentale, n'a d'autre fonction que de protéger l'intimité personnifiée par la femme¹⁷⁸.

V- LA FEMME DANS LA MEDINA

C'est à l'exploration de l'ensemble de l'espace bâti de la médina dans son mode opératoire de construction qu'on a révélé cet élément significatif, on ne peut plus discret : la femme. On l'a découverte, tapie derrière le mur, à travers l'agencement architectural du bâti qui, par le caractère aveugle des murs, le calcul des ouvertures préservant l'intimité du chez soi, laisse supposer son importance comme cause efficiente, bien que la documentation historique ne la signale, comme on le verra, qu'allusivement, ou par nécessité,

¹⁷³ *Encyclopaedia Universalis*, art. Urbanisme.

¹⁷⁴ Idem.

¹⁷⁵ Jacques Heers, *La ville au Moyen Age en Occident. Paysages, pouvoirs et conflits*. Paris Edit. Fayard, 1990 p. 229.

¹⁷⁶ Idem p. 231.

¹⁷⁷ Plan de la Piazza Di Porta Ravegnana datant de 1724 dont la photo est reproduite in Jacques Heers, in "Espaces publics, espaces privés dans la ville", *Le Liber terminorum de Bologne (1294)*, Paris, Edit. C.N.R.C., 1984, 186pp. p. 159.

succinctement, mais toujours d'une manière elliptique.

Le fondement de notre démonstration n'a pas pour postulat le rapport de la structure de la maison au statut de la femme cloîtrée, qui par la distanciation de l'examen historique, *ex post*, est établi d'avance. La concordance entre le mode d'habiter de la "maison arabe" et le statut de réclusion de la femme, corrélatifs structurels, est fréquemment signalée dans les récits de voyage des Occidentaux durant toute la période moderne et coloniale. La similitude du voile et de la maison, destinés à soustraire la femme au regard, est une donnée immédiate pour l'observateur étranger. Et, remarque-t-on, derrière le voile comme à travers la dentelure de la fenêtre grillagée, la femme peut voir sans être vue¹⁷⁹. En observateur des "moeurs indigènes", le Dr. Lemanski, fin psychologue, traite de la "pudeur" de la femme, claustrée chez elle ou dissimulée sous le voile dans la rue, pour expliquer le bien-fondé de la nature de l'habitation. Il écrit, vers 1900 : "les moeurs féminines font la maison comme les fonctions créent l'organe qui est le complément de la fin physiologique... L'habitation arabe des citadins musulmans, de notre temps, est celle des femmes arabes qui respectent les lois du Coran révélées par Mahomet"¹⁸⁰. A partir d'une littérature de voyageurs européens et en ayant recours au concept de "gender", Janet Abu-lughod a récemment introduit un nouveau élément explicatif de la nature de la "cité islamique" dont elle rejette tout déterminisme à caractère religieux. Aux diverses caractéristiques dégagées, facteurs d'ordres social, juridique, politique, "forces qui participent à la création de la ville traditionnelle", elle rajoute les rapports sociaux de sexe structurant l'espace de la ville par une ségrégation sexuelle ("gender segregation"). "The creation of male and female turf is perhaps the most important element of the structure of the city contributed by islam"¹⁸¹, écrit-elle. Dans cet essai critique des travaux sur la ville arabo-musulmane, J. Abu-lughod ne se dégage pas pour autant de la tendance générale, qu'on a examinée en introduction, dont l'idée de la ville est faite de la somme de facteurs variés.

Dans la "civilisation citadine" ("*umran hadhari*") concentrée dans la médina, se développe un "style de vie" où s'impose la non-visibilité de la femme dans l'espace public, réalité sociale silencieuse mais indéniable. Etablie sur une longue durée, cette réalité historique apparaît mieux en considérant qu'à l'amont dans la "ville islamique" nais-

¹⁷⁸ Ce n'est pas l'intimité de la personne privée qui est concernée puisque la nudité du genre masculin d'un côté et du féminin de l'autre, séparément, est bien admise au hammam.

¹⁷⁹ "Les murs sont des voiles," annoté J. Ch. Depaule en commentaire d'une remarque faite par Ch. Raymond dans un récit de voyage à Damas. Celui-ci écrit : "Les maisons comme les femmes sont voilées", in *A travers le mur*, op. cit. p. 30.

¹⁸⁰ Dr. Witold-Charles Lemanski, *Moeurs indigènes*, Paris, Albin Michel, p. 63. (s.d. publié vers 1900).

¹⁸¹ Janet L. Abu-Lughod, "The islamic city historic myth, islamic essence, and contemporary relevance" in *International journal of Middle East Studies*, 19, 1987, pp. 155-176. Cambridge university Press. p. 162

¹⁸² Dans les conquêtes musulmanes, aux premiers siècles de l'hégire, les femmes suivent les combats. Voir notamment Tabari op. cit. par exemple Tome. III, p. 571.

comme étant pertinente dans le tableau idéaltypique qu'il dresse de l'une et de l'autre. Consacrée comme une manière d'être, un état habituel, la position sociale de la femme citadine est intériorisée par tout un chacun et Ibn Khaldoun n'y échappe pas. On a relevé néanmoins dans son "Histoire" la description d'une réalisation architecturale de prestige, édifiée par le souverain *hafside* al-Mustansir, édifice d'une nature particulière, exceptionnelle pour sa fonction, où il explique le bien fondé de la nécessité de soustraire au regard les femmes, notamment le harem royal. Al-Mustansir, écrit-il, "a relié son palais (dans la *qasba*) au jardin de Ras-Tabia (aux environs de la ville) par une voie, qui sert de passage, d'une largeur d'environ dix coudées formée par deux murs (*haïtani*), d'une hauteur de dix coudées aussi, servant par leur élévation à voiler (*tahtajiba*) les femmes (*haram*) lors de leurs déplacements à ce jardin et ainsi à ne pas les exposer aux regards. C'était un chef-d'oeuvre de prestige en témoin de la pérennité de la Dynastie"¹⁸⁹.

La place de la femme dans l'organisation spatiale de la médina

Le rapport de la femme à l'organisation spatiale de la médina est posé dans quelques études à la faveur de la connaissance directe des textes juridiques ou de la réalité vécue, mais seulement comme étant une réponse à une "conviction éthique"¹⁹⁰ ou à une obéissance aux "principes religieux"¹⁹¹. Ce n'est pour R. Brunschvig qu'un épiphénomène qui renvoie à des mobiles psychologiques de jalousie, de crainte pour les femmes. J. Abdelkefi élargit la question pour la délayer dans un concept vague, aussi général que relatif, "d'intimité". Il écrit : "si l'urbanisme de la cité puise son idéal de la loi religieuse de l'islam, quels sont les principes d'organisation et de fonctionnement de l'espace"¹⁹². En réponse, il conclut que la médina obéit "au seul principe d'intimité inscrit dans la loi religieuse"¹⁹³. Ainsi "l'apport spécifique de l'islam à l'organisation spatiale" serait la production de l'"urbanisme de l'intimité"¹⁹⁴. Le principe d'intimité tenu pour générateur d'"espaces clos",¹⁹⁵ fermés sur eux-mêmes, régit l'espace domestique et s'étend aux groupes de maisons auxquelles on accède par une impasse. Ainsi, écrit-il, "impasses,

¹⁸⁹ Ibn Khaldoun, *Histoire...*, op. cit., Tome 6, p. 629.

¹⁹⁰ R. Brunschvig, op. cit. p. 140.

¹⁹¹ J. Abdelkefi, *La médina, espace historique de Tunis*, Thèse de doctorat, Institut d'urbanisation, Paris, 1986. Dir. Claude Chaline, 4 Tomes.

¹⁹² J. Abdelkefi, op. cit. p. 99.

¹⁹³ Idem p. 101.

¹⁹⁴ Idem p. 102.

¹⁹⁵ Par une lecture du plan de la médina R. Berardi a "tout assimilé à l'enclos". La ville elle-même entourée par un rempart est un enclos dans lequel les "organismes bâtis" de diverses nature se présentent sous forme d'enclos, entre lesquels, par homologie, il y a une structure d'équivalence. Ainsi la médina est saisie comme étant "un ensemble coordonné d'enclos" Roberto Berardi, "Lecture du plan d'une ville : la médina de

driba, et *skifa* (vestibules) forment chicane et constituent le filtre protecteur de l'intimité résidentielle"¹⁹⁶. La qualification de l'impasse comme étant un espace privé est un lieu commun dans les études sur l'urbanisme arabo-musulman. Il revient à R. Brunschvig de l'avoir en premier lieu affirmé. Par ailleurs la structure spatiale de la ville apparaît, dans la plupart des études, divisée en zone publique et zone privée et présente aussi une gradation d'ensembles semi-publics et semi-privés¹⁹⁷. Sur cette question la synthèse est faite récemment par A. Raymond¹⁹⁸ qui retient pour caractéristique fondamentale de la structure des villes arabes "leur divisions en deux zones distinctes", une zone publique, région où se concentrent les activités économiques et une zone réservée aux fonctions de résidence, "partie privée où se développait la vie familiale, cette ségrégation correspondant si bien au caractère introverti de la famille musulmane, et au souci d'en protéger l'intimité"¹⁹⁹. Il nuance néanmoins cette position à la lumière d'études récentes et considère que "l'espace des quartiers paraît devoir être décrit plus justement comme communautaire que comme réellement privé". Mais il poursuit son analyse avec les catégories du public et du privé entre lesquelles il suppose une interprétation. "L'espace privé de la maison est prolongé par une zone de protection", le *fina*, écrit-il. "Et la démarcation entre l'espace public (rue) et l'espace domestique individuel reste incertaine, une catégorie comme celle de *fina* introduisant la possibilité d'une extension matérialisable et utilisable de l'espace privé à l'intérieur de l'espace public". La définition du *fina* "comme espace semi-privé, possédé collectivement" est imputée aux juristes musulmans et aux habitants²⁰⁰. En ayant pour outils les catégories de privé et public, l'analyse ne peut, par juri-disme, rendre les modes d'appropriations de l'espace, les formes, à intensité variable, de l'exercice de la solidarité sociale dans les groupements communautaires, pratique de sociabilité exprimant la densité des relations de voisinage. Si on admet le principe de polarité espace public / espace privé faut-il en déterminer la ligne de démarcation ?

Il importe d'abord d'évacuer cette notion d'intimité qui est, somme toute, relative;

Tunis", in *Architecture d'aujourd'hui*, n° 153, 1971, pp. 38-43. Voir aussi une version de cet article. "Espace et ville en pays d'Islam" in *Espace social de la ville arabe*, Direction D. Chevalier, édit. Maisonneuve et Larose Paris 1979, pp. 362, pp. 99-120.

¹⁹⁶ J. Abdelkefi, op. cit. p. 104, souligné dans le texte.

¹⁹⁷ Voir, entre autres, A. Lézine, *Deux villes d'Ifrîquia. Sousse, Tunis*, Edit. P. Geuthner 1971, p. 139. A. Raymond, *Grandes villes arabes à l'époque Ottomane*, édit. Sindbad, 1985, 389 pp. L'état de la question est fait dans un article de Robert Baduel, "Habitat traditionnel et polarités structurales dans l'ère arabo-musulmane". In *Habitat, Etat, Société au Maghreb*, Dir. Pierre Robert Baduel, édit. C.N.R.S. 1988, 396 pp., 231-256.

¹⁹⁸ André Raymond, "Espaces publics et espaces privés dans les villes traditionnelles" in *Monde Arabe, Maghreb-Machrek*, janv. mars 1989 pp. 194-201.

¹⁹⁹ Idem p. 195.

²⁰⁰ A. Raymond, "Espaces publics et espaces privés"... op. cit. p. 199.

son domaine est très variable. Pour preuve de son élasticité, et pour se rendre compte de la vacuité de la notion comme catégorie behavioriste, il suffit d'examiner son champ d'application en milieu rural, dans un village des Aurès tel que le décrit Samia Adjali. Le "cadre bâti d'une *dechra* a un seuil commun : l'entrée de la *dechra* "écrit-elle. L'isolement définit "chaque *dechra* comme ensemble intime". Le public et le privé s'y trouve en situation de vases communicants. "Architecturalement, cela se traduit par des portes d'entrée de maisons souvent ouvertes et des espaces intermédiaires à valeur médiatrice plus que sélective"²⁰¹.

Dans la médina, l'espace urbain est organisé selon une opposition majeure dont la ligne de démarcation est bien précise. La distinction entre l'espace public et l'espace privé n'est autre que celle qui oppose la rue, l'extérieur à l'intérieur des maisons, soit un dehors et un dedans dont la limite séparative est matérialisée par le seuil de celles-ci, "point de rencontre de deux mondes" écrit P. Bourdieu²⁰². Cette opposition aurait été d'une généralité à caractère universel si ce n'est la concordance et la correspondance entre la polarité spatiale (espace public / espace privé) et la polarité sociale (masculin/féminin). La différenciation sexuelle homme-femme, épouse parfaitement la distinction spatiale public-privé ou plutôt dehors-dedans.

Cette modalité particulière de l'organisation de l'espace caractérise la médina. Sa singularité apparaît mieux à la comparaison, dans la même aire arabo-musulmane, avec l'organisation de l'espace habité des communautés rurales et d'une manière générale, à l'examen, en d'autres temps et lieux, de la polarisation sexuée de l'espace qui, en fait, est une donnée universelle. Dans la Grèce antique, la maison comporte un espace clos réservé aux femmes, le gynécée, où elles se tiennent entre elles et exercent une partie de leurs activités; alors que le "symposion est avant tout un espace de convivialité masculine"²⁰³. Ce banquet, espace essentiellement masculin et l'univers féminin du gynécée marquent la distinction et l'opposition du masculin et du féminin. Mais c'est une opposition souple et on ne peut confondre la séparation des sexes et des espaces avec le renfermement et la réclusion des femmes. Dans un monde où la nudité, des deux sexes, n'est pas choquante, le gynécée n'est pas à rapprocher du harem. En fait, la femme grecque se déplace à l'extérieur, participe aux processions nuptiales et cultuelles. Et dans la vie quotidienne, "l'activité des femmes à la fontaine, au marché, dans les champs croise souvent l'espace masculin de la place publique ou de la rue"²⁰⁴.

²⁰¹ Samia Abdjali, "Habitat traditionnel dans les Aurès", in *Habitat, société...* dir. R. Baduel op. cit., pp. 271-280, p. 276.

²⁰² Pierre Bourdieu, "La maison ou le monde renversé" p. 57 in *Esquisse...* op. cit.

²⁰³ François Lissarrague, "Intrusions au Gynécée", p. 160 in Paul Veyne, F. Lissarrague, F. Froutsi-Ducroux, *les mystères du gynécée*, édit. Gallimard 1998, pp 325.

Le territoire de toute communauté villageoise comprend un espace masculin et un espace féminin aussi bien dans une communauté provinciale en France que dans un village Bororo. En Haute Provence, dans un village, aux clubs, caves et places de marché lieu de réunion des hommes, font face pour les femmes comme espace propre des écuries pour les veillées, les jardins²⁰⁵ ... Au milieu du village Bororo il y a la "*baitemannageo*", "la maison des hommes", centre de la vie sociale et religieux interdit aux femmes, autour duquel sont construites, en cercle concentrique, les maisons familiales, huttes féminines²⁰⁶ ...

Cette organisation spatiale se retrouve dans le monde arabe en milieu rural et dans les villages. Là, l'espace féminin du chemin de la fontaine, du lieu de travail (champs), de rassemblement (cimetière, zaouia...) avec une temporalité précise, tient les femmes à distance des hommes qui ont un espace masculin propre: marché, place du village, mosquée.... La conjonction des deux sociétés, masculine et féminine, intervient à l'occasion de cérémonies, rencontres ordonnées brisant la ségrégation, sur un espace aménagé avec une distribution bipartite des sexes. D'une manière générale, en milieu rural, la femme n'est pas cachée mais éloignée du regard, selon une règle proxémique, mise à distance.

Toute autre est la situation dès qu'on franchit la porte d'entrée de la médina. La ségrégation sous la forme d'un *apartheid* sexuel et le caractère absolu de la non-visibilité de la femme s'y traduisent, spatialement par une délimitation nette et branchée du public-extérieur et du privé-intime : l'*intimus* au sens d'intérieur n'est autre que celui de la maison, Ibn Mandhur écrit que, d'après Ibn Wasil al Kalabi, "l'espace sacré (*harim*) de la maison est ce qu'il y a dedans, sur lequel on ferme la porte, ce qui est à l'extérieur est le *finā*", espace attendant. Celui-ci est défini par Ibn 'Adhum ainsi : "ce qui est sous le mur du côté de la rue et non pas ce qui est pris par la fermeture" (*mā lā ya' khudhuhu-l-ghalq*)²⁰⁷. Au delà du seuil de la maison, aucun débordement de la vie privée et des activités domestiques n'est possible, contrairement à la fonction de la "*curia*" dans la ville occidentale médiévale²⁰⁸. Dans la médina, les maisons contiguës d'une famille élargie sont parfois reliées par des passages souterrains (*dahliz*) qui les rend communicantes, contenant ainsi la vie privée derrière les murs.

²⁰⁴ Idem p. 158.

²⁰⁵ Lucienne A. Roubin, "Espace masculin et espace féminin en communauté provinciale". *Annales Economie Société Civilisation*, 1970. Mai-Avril pp. 537-560.

²⁰⁶ Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* édit. Plon, 1955, p. 228 et *Le cru et le cuit*, édit. Plon, 1964. p. 65.

²⁰⁷ Ibn 'Adhum, op. cit. fol. 5.

Le principe de l'organisation spatiale est la fermeture de l'espace privé. Par la disposition et la distribution des maisons, l'orientation des entrées, le calcul des ouvertures, on dessine le champ du regard. Dans ce système architectural-urbain, la question d'optique est centrale. La vue de l'intérieur est réduite au degré zéro. Ainsi l'espace habité des maisons apparaît comme la "contre cité"²⁰⁹.

Le statut social de la femme

La suprématie masculine étant un invariant anthropologique à caractère universel²¹⁰, comment se présente-t-elle en milieu citadin arabo-musulman ? Plus qu'ailleurs, dans la médina, pour la femme "la sexualité générique est devenue un absolu, un étant pour-soi". Sa féminité comme "substance absolue de l'être" fait d'elle un "être sexuel"²¹¹, caractère *indelibilis* qui la définit en soi. En effet, la femme citadine a été après les deux premiers siècles de l'hégire "objectivée" *Caoura*, c'est à dire tabouée comme étant la nudité même. Son corps est investi par le pouvoir masculin dont il était la cible. Une histoire politique du corps dans la ville arabe en faisant la généalogie de la morale pourrait faire apparaître ce moment de rupture. Comme "être unitaire"²¹², c'est tout le corps de la femme, dans son intégralité qui a été frappé d'interdit, ce qui a amené sa reclusion et sa claustration au logis, résultat d'un mode d'investissement politique du corps et d'incorporation par la femme même de cette forme de "domination masculine". Celle-ci n'est pas représentée par le voile comme on l'a souvent soutenu²¹³ pour être rapprochée et fondue dans la forme méditerranéennes de l'ultramascularité. L'unité culturelle des sociétés méditerranéennes où le culte de la virilité est assez développé n'exclut pas la particularité de la situation de la femme arabe citadine. La construction sociale de l'identité du sexe féminin fait de la femme dans la médina cette "entité négative"²¹⁴, un être à cacher. Et

²⁰⁸ La comparaison avec la ville occidentale médiévale éclaire la question. "Noyau de la ville médiévale", la "curia" encastrée dans le tissu serré est un espace privé réservé à un groupe social dont les maisons y accèdent par une entrée commune. C'est une cour intérieure qui comporte, pour un usage collectif, un puits et des dépendances (assez variées selon le cas : étable, écurie, poulailler, caves, pressoirs, fours, pierre pour laver le linge, fosse des eaux usagers). Cette cour transformée en une place privée concentre la vie commune et les travaux domestiques de la "consorteria". "Dans ce monde protégé, les femmes pouvaient vaquer à leur tâches et l'on y célébrait les fêtes familiales à l'occasion des fiançailles, des noces et des naissances", écrit Jacques Heers in *La ville au Moyen-Age en Occident...* op. cit. p. 24.

²⁰⁹ Expression utilisée par M. Foucault pour désigner l'espace carcéral in *Surveiller et punir, la naissance de la prison*, édit. Gallimard, 1975, p. 200.

²¹⁰ P. Bourdieu, "La domination masculine", in *Actes de la recherche en sciences sociales* n° 84 sept 1998, p. 4-36.

²¹¹ G. Simmel op. cit. pp. 72 à 82.

²¹² Idem, p. 82.

²¹³ Voir notamment Germaine Tillon, *Le harem et les cousins*, édit. Seuil 1966 et "La femme et le voile dans la civilisation méditerranéenne", in *Etudes Maghrébines*, Mélanges Ch - A. Julien édit. P.U.F. 1964,

c'est désormais un *nomos* culturel sous forme d'*habitus*, une seconde nature.

L'ordre social de la claustration de la femme est reproduit moins par un discours explicite que dans la pratique. Il acquiert un caractère sacré et exclut ainsi toute transgression qui équivaut, non pas à une hérésie reconnue et combattue, mais à un sacrilège. Il se passe de justification et apparaît dans le discours qui l'énonce ou plutôt le suppose, comme relevant de l'évidence. Allant de soi, choix qui s'ignore, la claustration de la femme n'est pas relevée par les géographes arabes tels qu'al Bekri, al Idrissi... qui ont parcouru et décrit les pays arabes visités. C'est une réalité impensée qui échappe à la pertinence du discours savant sur le monde arabe théorisé par Ibn Khaldoun, bien qu'elle caractérise parfaitement la "civilisation citadine". Par contre, la description qu'en fait al-Wazzan az Zayati, alias Léon l'Africain, est l'effet de la relativisation que produit les rencontres avec des modes de vie différentes. Il faut attendre la fin du XIX^e siècle, à la suite de la prise de connaissance du modèle qu'offre le monde occidental désormais trop proche, pour que les récits de voyage tel que celui de Bayram V en fasse état, décrivant les mœurs des pays musulmans, le costume et le voile des femmes dont le "voix est tabou", *Caoura*²¹⁵. Jusque là c'est une réalité située hors de la prise de conscience.

G. Simmel écrit que "maintes formes humaines de comportement universel ont dans la relation entre les sexes leur exemple normatif"²¹⁶. Et à G. Balandier de considérer que "leur conjonction ...fournit en quelque sorte la matière première à partir de laquelle et sur le modèle de laquelle les rapports sociaux peuvent se concevoir et se former"²¹⁷. Reconnue comme "division fondamentale"²¹⁸ constitutive de l'ordre social, la différenciation sexuelle qui est inscrite dans l'objectivité des structures sociales et dans la subjectivité des structures mentales, prend une forme particulière dans la médina où la femme, considérée comme tabou dans son intégralité, est physiquement occultée. Et le système d'opposition masculin/féminin où la claustration de la femme est la règle, se traduit au niveau spatial par la séparation de deux mondes ayant une signification symétrique et inverse. Il produit un urbanisme d'enfermement-protection consacrant matériellement la séparation sacralisante des deux sexes, traduction spatiale d'une forme singulière de "domination masculine"²¹⁹. Le "gender", comme rapports sociaux de sexe, est dans la médina, une réalité solide matérialisée par le mur.

pp. 25-38.

²¹⁴ P. Bourdieu, "La domination masculine" op. cit. p. 20.

²¹⁵ Bayram V, op. cit. p. 116.

²¹⁶ G. Simmel, *La philosophie de la modernité*, op. cit. p. 228.

²¹⁷ Georges Balandier, *Anthropo-logiques*. Paris, P.U.F. 1974, p. 35.

²¹⁸ M. Mauss, *Oeuvres* op. cit. Tome III p. 15.

²¹⁹ Concept formé par G. Simmel et repris par P. Bourdieu.

CONCLUSION

La description analytique qu'on a faite de la médina, dans sa dimension architecturale, s'apparente à un idéaltype de l'urbanisme arabo-musulman. Reste à poser le problème de ce que M. Weber appelle "la possibilité objective" et la "causalité adéquate".

Pour la médina, s'agissant d'un phénomène historique, c'est à dire significatif dans sa singularité, la question de la causalité porte sur les "connexions causales concrètes". C'est à un ensemble de causes désignées par Weber comme une "constellation" qu'il faut imputer le phénomène en tant que résultat. Parmi cet ensemble de causes, on détermine les causes réelles et suffisantes en opérant, par abstraction (d'une manière purement logique), une modification ou une omission de certaines conditions sans lesquelles le résultat aurait été théoriquement différent. De ce complexe de conditions présidant à la formation de la médina, on a dégagé des "éléments causatifs singuliers", ce qui permet d'instruire l'imputation causale.

A partir d'un savoir empirique de la médina, à la lumière des règles de l'expérience et à l'aide d'une intuition suggestive, on se pose la question suivante : que serait l'urbanisme arabo-musulman si on supprime, par abstraction, l'obligation du don et contre-don du mur qui commande la compacité du bâti et la claustration de la femme qui instruit un calcul des ouvertures ? Réponse : La médina n'aurait pas été telle qu'elle a existé historiquement. C'est alors de la combinaison convenable de ces deux conditions et de leurs relations causales que tient l'urbanisme arabo-musulman. Autrement dit, en une formule lapidaire, la médina : c'est la femme derrière le mur.

La connaissance du phénomène urbain dans le monde arabe, ayant suscité une production scientifique massive, est prise dans une conception solidement établie quoiqu'objet de débat interne, qui a pour point commun, le mieux partagé, la recherche de la "substance" de ce phénomène pour saisir la réalité des choses soit dans un système de lois générales, soit dans un ensemble d'éléments, composants généraux qui en seraient le fidèle reflet. En effet, c'est par ce concept de "substance" que l'on vise à saisir "l'authenticité" d'une réalité. Dans son "essence", la médina est alors considérée comme arabe et/ou islamique. Mais l'addition de ses caractères communs n'aboutit pas à la définition de la médina. L'approche idéalypique a, par contre, donné une réponse négative à cette lecture "idéologique" de l'espace urbain dit "arabo-musulman", puisque les deux termes corrélatifs qui la définissent, soit le don du mur et l'invisibilité de la femme dans l'espace public de la ville, ne sont pas particulièrement ni arabes, ni islamiques.

ريحية :

الريحية بكسر الراء والحاء وتشديد الباء، والجمع ريحيات ورواحي بسكون الراء:

«كان من عادة لابسِي البشمق من الرجال لبسه في الشتاء على خف من جلد الماعز الأصفر الرقيق اللين تبلغ حافة مدخله الكعب وتفوته، ويعرف هذا الخف باسم «الريحية»، وكان الناس يشيرون إلى اصحاب العلم والفقهاء بكونهم «اصحاب البشمق والريحية» على وجه التكبير» المنوبي السنوسي مجلة «الاذاعة» تونس 15-4-1963ص 28

- ز -

زأكي :

درجات الملوحة في الطعام هي :

مسّوس، بفتح الميم وتشديد السين المضمومة : ناقص الملوحة

ملحه مליح : تام الملوحة طيب المذاق

زأكي : ضارب إلى الملوحة

مالح : شديد الملوحة

زاوية :

الزاوية ج زوايا وزوي، بسكون الزاي وكسر الواو وتشديد الياء في «زوي».

«الزوايا.. محلات متفرعة عن الربطات اعدت لتعليم الطلبة. مع ايوانهم واطعامهم واكسانهم. وخرجت في العهد الاخير عما اعدت له فصارت مجمعا لاصحاب الطرق، يستعملونها للقيام بنشاطهم وهي اما ذات ضريح او غير ذات ضريح، وأما أن تكون لها موقوفات أو لا موقوفات لها. وجرى العمل في إسناد الاشراف على الزوايا إلى شخص يطلق عليه اسم شيخ الزاوية. وإن كانت لها موقوفات فقد تسند إليه إدارتها أو تسند إلى غيره ويطلق عليه حينئذ اسم وكيل إوقاف الزاوية».

جريدة «العمل» - تونس 1-8-57 وانظر المؤنس لابن أبي دينار ص 146 و 147 - تونس 1286هـ ومواده : «زاوية» و «رابطة» و «رباط».

في دائرة المعارف الاسلامية.

زايلة :

الزايلة بسكون الباء ج زوايل بسكون الزَي وكسر الياء. في قاموس المحيط : الزايلة كل ذي روح أو كل متحرك. وهي اللهجة التونسية يطلق لفظ الزايلة على الدواب والمواشي، وأكثر ما يستعمل في الخيل والبغل والحمير.

زبد :

زبد بسكون الزاي وفتح الباء، تحريف «زباد» وهو سائل دهني كثيف لونه يضرب إلى الصفرة ورائحته تشبه رائحة المسك، يستخرج من جسد القط المعروف بقط الزباد، ويكون في غدد تحت ذنب القط وعلى مخرجه. كان الزبد يستعمل في علاج بعض الأمراض. واليوم أكثر ما يستعمل في تحضير الروائح العطرية.

الزبلة والخروبة :

الزبلة بكسر الزاي وسكون الباء، والخروبة بفتح الغاء وتشديد الراء المضمومة :

1) الزبل والمزبلة

2) الأداء البلدي أو الضربية البلدية «وقد كان أول عمل قامت به البلدية لتطهير مدينة تونس هو فرض ضريبة بلدية على البناءات وهي الضريبة التي عرفت في تاريخ تونس باسم «الخروبة» وقد أعد مدخولها لتطهير الشوارع»

جريدة «العمل» - تونس 27-4-57 وانظر : «خروبة»

زربوط :

الزربوط، بفتح الزاي وسكون الراء جمع زرابط بسكون الزاي وكسر الباء : لعبة للأطفال تصنع من خشب على شكل إحصاة في طرفها المستدق سن من حديد، يلف على الزربوط خيط ثم يمسك بطرف الخيط ويقذف بالزربوط إلى الأرض فيدور على سنه. فهو ما يسمى في مصر «نحلة» نحلة هو الاسم الشائع كذلك بالجنوب الغربي من تونس (ج.ع) وفي الشام «بلبل» وهو غير «الخذروف» الوارد في قاموس بيلو الفرنسي العربي، لأن الخذروف «كما في لسان العرب والمنجد- : عود أو قصبة أو صفيحة مستديرة تنقب من وسطها ثقبين يدخل فيهما خيط يمسك بالكفين وتدار بهما فيسمع لها حفيف أو دوي. يؤيد ذلك قول امرئ القيس :

دريز كخذروف الوليد امره

تتابع كفيه بخيط موصل

وتدوير الزربوط عمل يحتاج إلى التعليم والتمرين، ولذلك يصفون الرجل الماهر الواسع الحيلة بأنه يعرف كيفاش يدور زربوطه

زردة :

الزردة بفتح الزاي وسكون الراء، ج زردات : طعام يجتمع عليه في مناسبات مختلفة، يكون ذلك في البيوت وفي الزوايا أو ضرائح الأولياء. «الزردة لوجبة دسمة اخترعها اصحاب البطون والكروش باسم «البركة» أو «الدين» .

جريدة «القنفود» - 16-7-62

وجاء في «المحكم في أصول الكلمات العامية» للدكتور أحمد عيسى : الزردة كلمة فارسية، وهي طعام تركي حلو يعمل بماء الزعفران والأرز، وكانوا يطبخونها لتلاميذ المدارس قديما (في مصر) وفي القواميس الفارسية : الزردة طعام يتخذ من الأرز والعسل وماء الزعفران.

زرداب :

الزرداب بكسر الزاي وسكون الراء، ج زرداب بسكون الزاي وكسر الدال - سرداب : حفرة، حفير، بناء تحت الأرض، من الفارسية «سردآب»

«من أين جاتك ها الثروة هذي ؟ لقيت نحاسة في الزرداب 1 « - جريدة «الوطن» - تونس 25-4-57

زرص :

زرص بفتح الزاي وسكون الراء، ج زروص بسكون الزاي وضم الراء :

1) زروص ج زروص : ضررس ج ضرروس

2) زرص : حجارة غليظة لم تسو، تبلط بها الشوارع والمخازن والاصطبلات ونحوها أوردتها «دوزي» في ملحق القواميس العربية بهذا المعنى في مادة «ضررس». وفي لسان العرب : الضررس الأكمة الخشنة الفليظة التي كأنها مضرسة. والضرريس الحجارة. والضررس طلي البثر بالحجارة.

زريعة ربي :

الزريعة بكسر الزاي وتشديد الراء المكسورة، و «زريعة ربي» عبارة

يكنى بها عن التسل يقال مثلاً لمن يفضل البنين على البنات : اللي

خلق الذكر خلق الانثى، كلهم زريعة ربي.

زريقة :

زريقة بسكون الزاي وكسر الراء، والقاف فيها كالجيم المصرية : رفاق (ملسوقة) على شكل لفائف تحشى بجريش اللوز والجوز وتصح في الفرن، ثم تمسح باللبن ويضاف إليها «الكريمة» وتزين بالفسق والتمر. انظر «ملسوقة» و «كريمة» «شبعنا بالصمصمة والزريقة» جريدة «الوطن» تونس 18-4-57.

وفي لسان العرب : الزريقاء ثريدة تدسم بلبن وزيت.

زريقة :

زريقة بضم الزاي وتشديد الراء المكسورة ج زرايق بسكون الزاي وفتح الراء الثانية : أداة الحقن وما يحقن به المريض من الدواء. منه التزريق أي الحقن.

أما في ما يخص مداواة المرضى خارج المستشفى كالتضميد

والتزريق فهي تقع بعد الزوال

جريدة «العمل» - تونس 10-9-57.

في قاموس المحيط : زرق السهم أي تمذ وفي «دوزي» : زراقة الماء، مرانف فوارة.

رجينة :

الرجينة بكسر الراء والجيم : الملكة وزوجة الملك.

وردت غير مرة بهذا المعنى في تاريخ ابن ابي الصياف وغيره من كتاب القرن التاسع عشر في تونس ويستعملها بعضهم اليوم في مخاطبة الاجانب اذا لم يفهموا لفظ الملكة والكلمة من الايطالية.

رحبة :

الرحبة بفتح الراء وسكون العاء سوق الحبوب والمواشي والصوف ومنه رحبة المركاض ورحبة القعادين بمدينة تونس.

رداء :

قمّاش ملون (احمر وازرق واسود) تغطى به ضرائح الاولياء.. ويسدل على واجهة الفراش، وتدخل به العروس بيت زوجها وتغطى به جنازتها ومنه قولهم : «تدخل بالرداء تخرج بالرداء» اي انها محجبة مصونة تدخل بيت زوجها عروسا ولا تخرج منه الا جنازة.

ردفة :

«تمثل صورة الفلاف فتاة تونسية فاتنة، وقد ارتدت ملابس الزينة التقليدية لجهة تطاوين بالجنوب التونسي، ومن الملاحظ ان الردفة الصوفية ذات اللون الاحمر التي كانت تصنع وتطرز بالمنزل، قد عوضها هذا الرداء المزركش وهو من صنع قصر هلال بالساحل التونسي». مجلة « اللطائف» – تونس، اوت 1957 .

رشاقة :

الرشاقة بفتح الراء وتشديد الشين : ما يعلق عليه الثياب. « كان المفتش ... اذا دخل المدرسة ليفتشها نادى المعلم ... وامره ان يخلع له معطفه، ثم يعلقه في الرشاقة».

جريدة «الشباب» تونس 29-10-1936 وقد اوردها « دوزي» بهذا المعنى في ملحق القواميس العربية مادة «رشق».

رشق :

الرشق بكسر الراء وسكون الشين : ما يجمع من النقود للمطربين والراقصات في حفلات الطرب التي تقام في البيوت بمناسبة الافراح العائلية كالعرس والختان، يتبرع بذلك من يحضر هذه الحفلات من الاقارب والاصدقاء. انظر : «عوادة» و«طبال».

رعواني :

الرعواني بفتح الراء وسكون العين : ما يتداوى به من الاعشاب والاملاح والزيوت والشحوم وغيرها. يسمى ذلك «دواء رعواني» ويضرق بينه وبين «دواء الطبيب». وهو عبارة عن وصفات يتناقلها الناس، خصوصا النساء ومنها ما يحفظ في صورة امثال كقولهم : قطعني هبر، وادهني بسمن البقر.

رغاطة، رغاة :

انظر : «توازة»

رقاص :

الرقاص بفتح الراء وتشديد القاف : هو رقّاص الساعات الكبيرة او «البندول»، ويسمى به البريد المستعجل او الرسول السريع. يقال : يبعث له رقصا.

رقبوش :

رقبوش بفتح الراء والقاف وضم الباء.. والقاف فيه كالجيم المصرية : اسم لقبقاب عقبه عال مثل عقب احذية النساء .

رقص :

« مما لامراء فيه ان الرقص الفولكلوري التونسي استعاد مجده القديم عندما كان يعرف بالرقص البدوي الشعبي. فبعدها كان رقصا على الطبل والمزمار، اصبح رقصا على الدبكة وعلى المزود، ثم ارتقى فاصبح رقصا على الكمنجة التي تحاكي المزود في نغماته. وبعدها كان لا يظهر الا في حفلات اعراس البدو، اصبح لا تخلو منه حفلة عمومية، بل وحتى في الافراح الخاصة والاعراس، يشترك الرقص الفولكلوري مع الفرقة الموسيقية والمطربين والمطربات في احياء السهرة. ثم ان الرقص الفولكلوري من الالوان التونسية الصميعة التي تقدم للسواحين في حفلات خاصة بالرشيدية او بالحمامات او بدار زروق في سيدي بوسعيد جريدة « العمل» تونس 7-7-1961 .

رقص اولاد سيدي بو علي :

هي حفلات تصطبغ بلون صوفي كانت تقام في سيدي ابي العظام وسيدي عياد. ويعتمد الرقص فيها على اوزان اساسها « طيلة واحدة « يوقع عليها بالعصي تصحبها البنادير والترنم بالمدائح. والراقصون هم من اهل «الشوشة» الطويلة ومن الرجال فقط. وقد وقع اختيار مندوب هيئة اليونسكو على هذا اللون عندما قام بزيارة تونس، فسجله واعجب به، لانه مثال حي للغيبوبة والرقص الفني البديع» جريدة «القنفود» -تونس 8-7-1962 .

رقص اولاد الحشان :

لهم نوع من الرقص على نغمات البندير الكبير ذي الاوتار الثلاثة المشدودة في وسطه. وانشاء الرقص يتغني رجال الديوان بأغان تصاحب الوزن ويرتدي رجال الحضرة لباسا ملونا من الاحمر والابيض والاصفر والاخضر والاسود، والمصوغ الفضي وينظم عقد الجوقة الراقصة. مرتدين لباسا من السفساري، ويفرش رداء ابيض يسمى بسداة الديوان، ويدوم الحفل الى مطلع الفجر، يصاحبه بخور الجاوي والمستكة. ويسمى هذا اللون بالحضرة، ورجال الحشان سود البشرة، واغلبهم من «ورقلة»، ورقصهم عجيب رائع. جريدة « القنفود» – تونس 8-7-1962

رقعة :

الرقعة بضم الراء وسكون القاف المتلفظ بها كالجيم المصرية : جلد يبسط تحت الرحي ليتجمع فيه الدقيق، فهي كالثقال العربية. ومنه المثل : اللي تعمل على جاريتها يبات عشاها في الرقعة.

ركيزة :

ركيزة بسكون الراء وكسر الكاف، وجمعه ركايز بسكون الراء وكسر الباء :

- الخشبة التي تقام عليها الخيمة
- شمعة كبيرة تحمل في مواكب العرس والختان :
- ركايز الأرض : كناية عن الاولياء والصالحين.

رمو :

رمو. بسكون الراء وضم الميم وتشديد الواو :

1) ما يهدى للعروس من النقود في حفلة العرس . يهديه المدعوون من الاقارب والاصدقاء ويعتبر كالدين يؤدي اليهم في مثل تلك المناسبات عندهم. تجمع هدايا الرمو كما تجمع هدايا الرشق. غير ان الرشق يكون للمطربين والراقصات، والرمو يكون للعروس خاصة. انظر : «رشق».

2) الجنين يسقط من بطن امه قبل تمام مدة الحمل ومنه العبارة :

انت حبلى وانا رميت. واشكون يقوم يسكر باب البيت !. وهو بمعنى قولهم : انت امير وانا امير. واشكون يسوق الحمير. وقولهم : انت حانية وانا حانية واشكون ما شي يقود الدابة.

رميان المعنى :

رميان المعنى. بفتح الراء وسكون الميم في «رميان» : صروب من التلميح والتعريض والتورية يكثر استعمالها بين النساء. والغاية منها تسهيل الدخول في معركة كلامية. مثلا : توجه احداهن عبارة انتقاد او استهزاء الى صغير او حيوان، فتقول الاخرى : ترمي على في المعنى ؟! ويكون التحدي من الاولى والتهديد من الثانية، وتبدي الخصومة.

رند :

يدخل ورق الرند في تحضير الاطعمة الزهمة للتخفيف من زهومتها كالدجاج السمين والاطعمة المطبوخة بلحم البقر السمين كالملوخية والمقرونة.

الروك :

الروك بفتح الراء وسكون الواو : مسح ارض الزراعة لتعيين الخراج المستحق عليها. والروك والارتواك : الشركة والتشارك. وتعاقد الزوجين على جمل املاكهما مشتركة بينهما. وتستعمل في اللهجة التونسية بمعنى التوافق وبمعنى التأمر. يقال : «هم متراوكين» اي متوافقون و«هم متراوكين عليه» اي متأمرون عليه. انظر : التذكرة التيمورية ص 193 ودوزي ملحق القواميس العربية مادة «روك».

روا :

روا. بسكون الراء : اصطيل للخيّل والبالغ وعربات الخيل يكون عادة بالقرب من البيت فهو لاصحاب عربات الخيل كالفاراج لاصحاب السيارات.

ريحانة :

الريحانة بكسر الراء : من حلي النساء، وهي قلادة تتكون من حلق الفضة او الذهب كالسلسلة الفليضة.

الريح لبرا :

من عبارات النساء. يقال عند استقظاع الامر وذكر العصائب وسماع اخبار الفواجع : «الريح لبرا والشر بعيد». «الريح للبحر والشكوى للحجر».

الجديدة تؤكل الملوخية تفاؤلا بلونها الأخضر رمز الخصب والأزدهار . تطبخ الملوخية بالكرشة والمصران، وتطبخ أيضا باللحم البقري و المخاخ.

راس على راس :

يقال : هم راس على راس أي ولدوا متتابعين، وهما راس على راس أي بينهما عام واحد . وهو تعبير عربي قديم جاء في مجمع الأمثال للميداني الباب 26 : ولدت راسا على راس، يضرب للمرأة تلد كل عام ولدا .

راضعين الحليب :

يقال هم «راضعين الحليب » أي هم إخوة من الرضاعة، وحكمهم كحكم ذوي القربى من الذين لا يصح أن يتزوج بعضهم بعضا . ويقال «الحليب وما بعده» أي ان هذا الحكم يشمل كل من يولد بعد ذلك من الإخوة والأخوات في العائلتين المتراضعتين.

رايس :

الرايس بكسر الباء وجمعها رياس بكسر الراء، يسمى به ريان السفينة أو القبطان، كما يسمى به الوقاد المكلف بتسخين الماء بالحمامات العمومية (انظر : فرانقي وفرناق).

رباعات :

«المقصود من الرباعات هي المقارات المبنية أو الأراضي الصالحة للبناء بالمدن والقرى .. تحتفظ ملفات اللجان الجهوية بوزارة الفلاحة بالنسبة للمقارات الفلاحية، وبوزارة العدل بالنسبة للرباعات» جريدة «العمل» – تونس 1-8-57

ربح :

الربح بكسر الراء وسكون الباء : ملح الطعام، يسمى الربح والأيام اجتتابا لذكر لفظة الملح لأنها مما يتشأء به . يتطيرُ من إعطاء الملح وبيعه وشرائه بعد العصر، ومنه المثل :

ألّي عطا ملح عطا ربحه

ويقال في الدعاء بالشرق : يعطيك ملحة في حلقة ١

ربط :

ربط بسكون الراء وفتح الباء وجمعه ربوطات بسكون الراء وضم الباء : ما حول المدينة من الاحياء أو ما كان خارج سورها، أصله ربيض قلبت ضاده طاء، ولعل ذلك لأن مادة «ربض» لا توجد في اللهجة التونسية ولأن مادة «ربط» لها مشتقات معروفة متداولة، منها : «الرباط» و «الرابتة» و «برج الرابتة» و «المربط» في مثل قولهم : الاسم العالي والمربط الخالي، وكل هذه من أسماء المكان فسهل خلطها بمادة «ربض» التي هي أيضا لها مشتقات من أسماء المكان، لمدينة تونس ربضان هما : ربط باب سويقة وربط باب الزيرة (الجزيرة) . وانظر : «أولاد الربط» و«ولد مدينة» .

ريعة :

الريعة بفتح الراء وسكون الباء جـ:ربعات ورباعي بسكون الراء : صندوق تحفظ فيه مصاحف القرآن وكتب الحديث الموقوفة على

ربي يخلف :

تقال لمن خسر أو أضع شيئا، ويراد بها المواساة وتهوين الامر.

ربي يستر :

يقولها الشاك في نجاح المسمى والمتخوف من العاقبة والمتوجس شرا، وتقال على سبيل التواضع والتحشم يقولها الممدوح لمن يبالغ في مدحه . فكأنَّ المعنى : أرجو ان اكون دائما عند حسن ظنك.. وان يسترني الله في المستقبل فلا افتضح عندك بفعل ما يخيب ظنك .

ربي يشد فيك :

من عبارات الشكر، ومعناها الدعاء للمحسن بالسلامة وطول العمر.

ربي يعمل دليل :

من عبارات التسويف والمماطلة، تقال في تأجيل البتّ في الامور وتأخير القيام بالاعمال.

ربي يعينك :

عبارة يعيا بها الذاهب الى محل عمله، ويودع بها العامل اثناء عمله، وتقال لمن يشتكي ضيق الوقت وكثرة الاعمال.

ربي يقيد (او قياد) العقارت :

عبارة يوصف بها العاني المتجير اذا تجبر والفاسق المتهتك اذا افلس، تقال في ما يشبه ذلك من تغير سلوك بتغير الظروف والاحوال.

ربي ينوب :

عبارة تقال للشحاذ اذا اريد منعه وصرفه، وهي جواب نداء الشحاذين «يا كريم متاع الله.. وانظر : « ابشر».

ربي يهديك :

عبارة يعاتب بها من يستكر فعله، ويعبر بها عن الاستياء والتأسف لوقوع الفعل كما يعبر بها عن التعيّب وشدة الغضب.

ربي :

الربي بكسر الراء وتشديد الباء حبر اليهود او الحاخام، تستعمل على سبيل الملاطفة والمجاملة في مخاطبة اليهود فيقال لاي يهودي : يا ولد الربى.

رجال الديوان :

انظر : « دار عريفة».

رجينة :

رجينة بسكون الراء وكسر الجيم نوع من الراتينج يستعمله بعض النساء لازالة زغب الوجه والساقين وتقية البشرة مما يسمى «قشرة الشمس» والرجينة اسرع استعمالا واقوى مفعولا من مقلى السكر وعصير الليمون المستعمل عادة لهذا الغرض.

المساجد ليقرأ منها في اوقات معلومة، انظر : «دوزي» ملحق القواميس العربية مادة «ربع» . والمؤنس لآين ابي دينار. ص.149،تونس 1286 .

والريعة صندوق من خشب مغطى بالصدف او بالفضة، مبطّن بقماش من حرير يرمل فيه الخطيب مهر المرأة مع هدايا من المصوغات والمطور والبخور وتستعمل الريعة بعد ذلك لحفظ الاشياء الثمينة، ومن ذلك قولهم : «لقيت يدي في الريعة ١٩» يقوله المتهم بالسرقة لمن يتهمه بها .

ربوخ :

ربوخ بسكون الراء وضم الباء : حفلة طرب شعبية يرقص فيها الرجال على ايقاع الدربوكة والمندلينة مع التصفيق ورفع الاصوات بالاغاني المرحة والماجنة.

وجاء في جريدة «القنفود»، تونس 7-8-1962 : «الربوخ لا زال الى اليوم ومنه خرج (باليه) الرقص الحالي الذي اعجب به الناس واحتل مكانه في المحافل الفنية. والربوخ يقوم على الفهروود والدربوكة، واحيانا الطبل الصغير، ويرقص فيه الفتيان بصورة عجيبة رائعة، وهو لون شعبي بديع كان مهملا، وان كان اصحابه يعتزّون به، وتقام به حفلات تدوم ساعات، والرقص فيه يعتمد على الحركات النصفية وله لباس خاص».

وسئل بعضهم عن الربوخ فوصفه بأنه : «دربوكة تمزق ومادالينة، وشمالي مربوطة ع المخارق والعباد تميل».

ربي :

ربي بفتح الراء وتشديد الباء الله .

اسم ربي : اسم الله .

باب ربي : باب الرزق، يقال : «قاصد باب ربي» أي متوكل على الله في طلب الرزق ونجح المسمى .

بيت ربي : الكعبة.

جاه ربي : عون الله وتوفيقه، يقال : «يا جاه ربي» اي استعين بالله وه بجاه ربي» أي سألتك بالله .

حق ربي: ما يجب أدأؤه من المفروض الدينية، ويقسم به فيقال«وحق ربي».

خاف ربي : اتق الله، تقال عند النهي عن المنكر .

خليقة ربي : المخلوقات الحية ووجه الانسان

كلام ربي : القرآن

نعمة ربي : الخبز .

وجه ربي : يقال « ما عندي الا وجه ربي» أي لا املك شيئا، «حتى نلاقى وجه ربي» أي الى ان أموت، و«افتح الشباك خليني نشوف وجه ربي» أي أرى النور والسماء .

ربي يجبر له :

عبارة تقال لمن يقول قولا او يعمل عملا يظن به السخف وضعف العقل.

ربي يحرقك بالنار:

عبارة تقال للصغار عند نهيهم عن بعض ما لا يستحسن من الافعال

والاقوال كاللعب بالخبز والنطق بالالفاظ البذيئة.

-ر-

راس الحانوت :

«حراجر راس الحانوت التي عرفها في تونس».

جريدة «الفرززو» تونس 26-2-56

راس الحانوت اسم لمجموعة من الاقاويه (افاحات) تتركب من تابل و كروية و فلفل أكحل وشوش ورد وقرفة وعود قرنفل وسكتجبير وجوزة الشرق وقابابة وبسباس وكنتس أو كندس (انظر هذه في مواضعها بترتيب حروف الهجاء).

الحانوت هناهى دكان البقال أو البدال المسمى في تونس حانوت عطار وراس الحانوت اطاييها. يفوه براس الحانوت لحم الدجاج والضأن في مختلف ألوان الطعام، ويتداوى من الزكام بتشق مرقها .

راس القطارة :

القطارة بفتح القاف وتشديد الطاء الانبيق أو جهاز التقطير. وراس القطارة : أول ما يستقطر من الأزهار وهو القوي المركز .

المستقطرات الشائعة هي ماء زهر البرتقال والعطرشية (عطرشاه) والورد والياسمين. ترش بها أيدي الزائرين في الأفراح والولاتم، وتعطر بها بعض أنواع الحلاوي كراححة الحلقوم وترش بها الثياب الداخلية ومناديل الجيب وملاحف الفراش، قبل تطييبها بالبخور . ماء زهر البرتقال يشرب كمسكن، وماء الورد يقطر في العين لترطيبها وجلاؤها . (انظر : عطارين وعطر).

راس العام :

«قول وقديد تشبيع العام اللّي مات، العام الجديد ملوخية وكرشة ومصران، لعلّ باش يخضار العام ويزيان»

جريدة«الزهو» – تونس 9-6-62

في آخر ليلة من السنة الهجرية يؤكل الكسكس بالبول والقديد والعصبان (انظر : عصبان وعصبانة مايو) وفي أول ليلة من السنة

النجاح، تأخذ في غرس فكرة عقيدتها الخاطئة..

مجلة «المراة»، تونس - فيفري 1963، ص. 26

وجود مثل هذه البقايا من المعتقدات القديمة مع انتشار التعليم يجعل فهم الحياة الدينية في تونس اليوم صعبا، ويجعل وصفها مضطربا غير دقيق. الأمثال والعبارات الآتية تدخل اليوم في حديث الناس من مختلف الطبقات، بعضها يفهم على غير وجهه، وبعضها يستعمل في غير موضعه، وبعضها لا يراد به ما يدل عليه لفظه، مع متناقضات ومبالغات غير مقصودة، وهي في مجملها تمثل الشعور الديني والقيم الدينية عند عامة الشعب :

- يحبس علينا العقل والدين

- في المال ولا في الابدان، وفي الابدان ولا في الاديان

- كول بعرق جيبينك، خير من اللي تبيع دينك

- كون في دينك كيف الذهب - يرق الذهب وما يتقطمش

- اسأل على دينك حتى يقولوا مهبول

- لا حياء في الدين

- الدين النصيحة

- الدين المعاملة

- الحياء من الإيمان

- ربها واحد

- ما مبيود بالحق إلا الله

- الرجوع لله

- ربي كريم ورحمته واسعة

- رحمته أوسع من ملكه

- شد في ربي وسبب ايديك

- الشدة في ربي

- خليبها على الله

- اللي معاه الله ما يفلاب

- انت عليك بالحركة، وربي عليه بالبركة

- انت اخدم والرسول يبارك

- ربي قال : اخدم يا عبيدي وأنا نعينك، والا ارقد ونهينك

- كول ووكّل، واعقل وتوكّل

- ارمي روحك في البير وقول الملائكة دزنتي !

- ما بيوكلك الميديم الا اصابعك، وما يفوزك الا ذراعك

- امر الله يقضيه الله

- لا تهتم، اللي في علم الله ينتم

- لها مدبر حكيم

- يدبرها اللي ما ينام الليل

- من درج لدرج، ياتي بالفرج

- العاطي حي

- الي خلق ما يضيع

- عيش يوم، يجيبك قسمك

- ما تاكل الا ما يكتب لك، وما تكسب الا ما يعطيك

- كل عتية تعيط باسم ساكنها، وكل خبزة تعيط باسم اكلها

- ما خلق الاشداق الا ما قدر لها الارزاق

- رزق حد ما يفكه حد

- ربي موجود، على عباده بجود

- يرزق عبده من عبده، وهو الكل من عبده

- يرزق العمال والبطال واللي راقد على جنبه

- يرزقني في الدار، كما يرزق النعالة في الغار

- اليوم دنيا وغدوة آخرة

- يوم الله يوم عظيم

- اليوم واسعة، اما القبر شبرين

- الي يعمل يلقي

- الدنيا بالوجوه والأخوة بالفعائل

- يا ماشي تحت الظلام بحيلة، ربي من تحت السحاب يراك

- كيف يوم الحساب - نفسي نفسي

- الشفاعة يا رسول الله

- سهما في الجنة

- ما يحرق بالنار، كان العزيز الجبار

- فوقنا ناس وتحتنا ناس (ملائكة وجن)

- الشيطان حي

- يفكرك بالشهادة

- اللي صلى وخطّى، وصل للجنة ووّلّى

- الصلاة عادة، والصيام جلادة، والدين في المنقوش والمفروش

- صلى وصام لأمر كان يقضيه

- يصلي ويسبح، ويخطف سنين الكلب وهو ينبح

- منظرلك في المليح تسبيح، ومنظرلك في القبيح كفر بالله

- ما يسبحوا الا كيف يسمعون الرعد

- ما خفناشي من رمضان الذكر، ماشي نخفوا من عاشورا

- من محبتي فيك يا رمضان حتى نصوم عواشرك

- الصدقة تدفع البلاء وتطول العمر

- ما تصح الصدقة الا ما يشبعوا موالى الدار

- يا سعد من حج وتاب، وحط ولده في الكتاب

- حج وزمزم، وروح للبلال متحزم

- عمك الحاج حج وأماره الحج عليه، أمّا الفمزة والهمزة مازالت فيه

- لا يعرفها عند اللي يصلي ويصوم، ولا عند اللي يسكر كل يوم

- الشرع يحكم بالظاهر

- اللي خلى كلمة من الشرع ولى لها

- الدهر اعمى

- أرحام تدفع وأرض تبلع

- حوت ياكل حوت، وقليل الجهد يموت

- كل من عليها ليها

- ناكلوا في القوت، ونستناوا في الموت

- اشكون رجع من القبر وجاب الخبر

- العبد مسير موش مخير

- كل شيء بالقضا والتسخير

- اللي مكتوب على الجبين، لازم تشوفه العين

- اللي مكتوب على الجبين، لا تمحيه لا اوليا لا صالحين

- بين المغرب والعشا، يفعل الله ما يشا

- بين اللقمة والقم، ثم حاكم يحكم

- ما ينزل قضاة الا على خيار خلقه

- لا عناد في ما راد

- اللي يعاند السما عمى

- شوية لربي وشوية لقلبي

- ادى الفرض وانقب الأرض

- اللي يدق على جهنم يدق بحلقة ذهب

ذخامة :

الذخامة بسكون الذال : الاناقة والرشاقة مع حسن الذوق وتتبع الرفيع من الأشياء، تكون الذخامة في مظهر الشخص وسلوكه، وتكون في نوع الشيء وشكله ولونه. يقال: هو رجل ذخم بكسر فسكون، او مذخم بكسر فسكون فكسر، ولباس ذخم وكسوة مذخمة ولون ذخم.

وقد جمع كل ذلك في قوله:

يا صاحبي اللي تكبر

يعمل على الناس فامه

مثل القدرح المجبر

لارونق ولا ذخامة

جريدة « الزهو » - تونس - 4-7-62

مادة «ذخم» لا توجد في القواميس العربية ولكن «دوزي» في ملحق القواميس العربية يذكر ان من معاني « ضخم» الباهر والمعجب والضخم وقد وردت في المؤنس لابن ابي دنار بهذا المعنى :...« ويناؤه في غاية الحسن والضخامة بحيث لم ير في المغرب أمر منه. وضخامته تتبّن عن ضخامة بانية» ص 226 فكان الذخامة هي الضخامة رفقت ضادها فصارت ذالا، وتطور منها هكذا : صخم-عظيم-فاخر-معجب-جميل-أنيق-رفيع.

ذراية :

الذراية بفتح الذال وتشديد الراء المرفقة ج ذراري بسكون الذال : من انواع لباس الراس عند النساء يلبس فوق القوفية (انظر : قوفية). وهو نسيج وسطه من قطن او حرير ابيض وطرفاه من الحرير الملون. طوله نحو متر ونصف وعرضه نحو اربعين سنتيمترا تلف الذراية لفتين على الرأس من تحت الذقن فتغطي الاذنين ويتدلى طرفاها من فوق الكتف على الظهر الى الخاصرة. والكلمة عربية من تدرى واستدرى بالشيء أي استتر به من الريح والبرد .

ذرح :

ذرح بفتح الذال وتشديد الراء. يقال ذَرَحَ التاي بمعنى أضاف الى الشاي الأحمر شيئا من الشاي الأخضر لتقوى رائحته وطعمه، والكلمة عربية وردت في كتب اللغة بمعنى خلط ومرج ومذق. وبمعنى طيب طعم الماء ورائحة الإناء .

ذكر :

الذكر بكسر الذال وسكون الكاف «أبو النُّخْبة سيدي مصطفى البايبي . كثر مريدوه وهرعت إليه الناس وأخذ في إحياء الليالي المباركة من السنة وخصوصا ليالي الجمع. يجتمع عليه المريدون والطلبة. وبعد صلاة العشاء يقرؤون جانباً من القرآن العظيم وقصيدة البردة وغيرها، ثم يقومون على الأقدام الى حضرة الذكر على منحج الطريقة الشاذلية. والشيخ معهم يذكر الله بجد وإخلاص الى الصباح وله المداومة والملازمة لخدمة المغارة الشاذلية وحضور الذكر فيها في كل يوم سبت .. وبلغني أنه مأذون من شيخه في ملازمة هذه الخدمة بالمغارة الشاذلية بأمر من أهل الباطن والشيخ ابي الحسن الشاذلي نفعنا الله بهم أجمعين ..»
الذيل لكتاب بشائر أهل الإيمان في فتوحات آل عثمان المطبوع في تونس سنة 1908 ص 220 و 221 و 222.

- ربي يعطي ما يمن، ويهز ما يمن

- ربي يعطي الفول للي ما عندوش ضرورس

- خلق العباد، كيف ما اشتهى وراد

- نحي الكذب والسرقة، وعابرني باللي يبقى

- الكذب في الصلاح جايز

- الرزق الحرام ما يثمرش

- لا تشرك بالله ولا تغر بالعباد

- خيار المومن قلبه صافي

- ارحم من في الارض، يرحمك من في السماء

- وللنساء ادعية خاصة تتصل بهذا الباب، منها دعاء الصباح:

صبح الصباح

ونادى المنادي

وزرقت الانوار

على كل وادي

يا ربي يا خالق عبادك

اعطيني الصحة في ركلي

والبركة في يدي

والضو في عيني

والنور في خدي

وحبيبي محمد مضمن بي

يوم القيامة يشفع في

ودعاء المساء :

نحمدك يا ربي على دين الاسلام

وفرش الحلال

باسم الله تمديت

بستر الله تغطيت

يا سندي يا رجاي

نحي الهلواس من قلبي

واذهب الشيطان من حذاي

يا ربي تفقرلي في ما ضيعت من حقك

وما قلت في خلقك

دخلت عليك بحبيبي محمد والشمس اذا زرقت هي بكلها منشورة

دخلت عليك بالمائة والاربعناش سورة

تبييتني من دنوبي محتحة مغفورة

- ذ -

ذباية :

الذباية بكسر الذال وتشديد الباء :

لصقة توضع على الجلد (في العضد أو ريلة الساق أو مؤخر العنق) وتترك حتى تنفط فتنفق النفاطة ويخرج ما يجمع تحتها من المصل الذي يسمونه «مادة» بتشديد الدال، يقال فلان كثرت عليه المادة من بدنه. ويكون ذلك عادة في فصل الربيع. والذباية من الذبان الهندي المسمى بالفرنسية «كانتايد» وهي حشرة كالذبان الكبير تجفف وتسحق ويعمل منها لصوق الذباية.

- د -

الدار :

يكنى بالدار عن الزوجة. يقال : الدار عندي مرضى أي زوجتي مريضة، وهزيت الدار للحمام أي أخذت زوجتي الى الحمام العمومي.

دار اجواد :

هو بيت تسجن فيه المرأة التي تسيء معاشرة زوجها أو تستعصي على أبيها أو وليها، ويكون سجنها بأمر من القاضي الشرعي.

دار بركة :

يقال فلان من دار بركة أي من عائلة تنتسب الى بعض الأولياء الصالحين.

دار بلدية :

يقال فلان من دار بلدية أي من عائلة تونسية محافظة لم تتفرنج ولم تختلط بالمتفرجين.

دار سكنى بحسنى :

هو بيت لزوجين ليس معهما أقارب من الذكور، يكلفهما القاضي باسكان الزوجين المتخاصمين ومراقبة سلوكهما مدة حتى يثبين أيهما أظلم.

دار عدل :

دار عدل بسكون العين وفتح الدال دار أجواد ؟

دار العراسة :

دار العراسة بفتح العين وتشديد الراء: بيت لأحد أصدقاء العريس يقضي فيها العريس ليلة العرس مع أصدقائه وتقام فيه بهذه المناسبة حفلة طرب.

دار عربي :

يسمون البيوت القديمة في تونس «دار عربي» وهي تتكون من مدخل يسمى «وسط دار، حوله غرف تسمى «بيوت» وفي بعضها طبقة ثانية تسمى «علي» بسكون العين وكسر اللأم.

دار عريفة :

دار عريفة بسكون العين وكسر الراء : «تعتبر دار عريفة» مصدرا للحفلات الفلكلورية قديما وحديثا، وأصحابها جماعة من السود لهم عقائد وعادات تصاحبهم حتى اليوم. وأصلهم من السودان. وفي دار عريفة تشاهد جماعة يطلق عليها اسم «رجال الديوان»، وهو في نظرهم «ديوان الصالحين.. ولهؤلاء ثمانم وأدعية وترنيمات خاصة توقع على «الشقاشق» و «القميري» والطبل. وفي كل غرفة من غرف الدار تقرا أسماء «بابا ياريم» «بابا ياسركي»، «بابا جاطو»، «أمي ينة»، «دار كوفة»، وتقدم القرابين وهي من العتروس أي التيس، والسردوك أي الديك. وتشرف على الدار «عريفة اصطنبالي». ومن عادات اصحابها أن لا يذكروا اسم الله على النذور عند ذبحها. وتفوح اطعمتهم بنبات يسمى «القوقو» ويقال إنهم من أبناء «سيدي سعد». جريدة «النفوذ» - تونس، 8-7-1962 - ص 3.

دار علم :

يقال فلان من دار علم أي من عائلة خرج منها عدد من القضاة وأيمة المساجد والمدرسين بجامع الزيتونة «العالم الفاضل المحقق الإمام الخطيب المفتي الشيخ. ابن الشيخ. وهم دار علم من قديم الزمان كابرا عن كابر وهو العاشر من سلسلتهم». الذيل لحسين خوجة ص، 50 تونس 1908.

دار قشر :

دار قشر بكسر القاف وسكون الشين والقاف فيه كالجيم المصرية : يطلق على عائلات البدو والفلاحين التي تستقر في مدينة تونس.

دار كبيرة :

«...وأصله من دار كبيرة أصعاب ثروة ويسار» الذيل لحسين خوجة. ص 48، تونس 1908.

ومنه المثل : إذا قصدت اقصد دار كبيرة، إذا ما لحقت العشا تبات في الدقا.

دار كوكفا :

دار كوكفا بضم الكاف : انظر دار عريفة =

دار المعلمة :

هي بيوت خاصة يتعلم فيها البنات الطبخ والخياطة والتطريز. كان تعليم التونسيات يكاد يكون منحصرا في دار المعلمة، الى ان حلت محلها مدارس البنات في السنين الأخيرة يقال للعزب الذي ليس عليه تكاليف عائلية : لا حمادي في الكتاب ولا عيشة في دار المعلمة. وانظر تاريخ دار المعلمة في كتاب شهرات التونسيات لحسن حسني عبد الوهاب ص 102-108 - تونس 1353 هـ.

داقرة :

الداقرة بترقيق الدال والراء سكون القاف والجمع دواقر بسكون الدال وكسر القاف، والقاف هنا كالجيم المصرية :

1) وعاء من الفخار المطلي تحفظ فيه المملحات والسمن والملح وغيرها من لوازم المطبخ.

2) خليط من هريسة اللوز والجوز والفسق والبندق يغلّف بالعسل. يعدونه من المقويات ويطلقون عليه اسم الداقرة لأنه يحفظ عادة في ذلك الوعاء.

3) ما تقدمه بعض العائلات من الطعام لطلبة جامع الزيتونة. يقال فلان مرسوم داقرة متمهد بتقديم الفطور والعشاء لأحد الطلبة مدة دراسته.

دبغة :

الدبغة بفتح الدال وسكون الباء : مزيج من مسحوق المفص والحديدة والموذ قرنفل والملح يلقى في الماء أو ينقع في ماء الكولونيا، يتخذة النساء لصبغ الحواجب.

دبوزة :

الدبوزة بفتح الدال وتشديد الباء والجمع دبابز بسكون الدال وكسر الباء : هي الكلمة المستعملة في تونس بمعنى الزجاجة أو القارورة.

دفنان الليل :

«وفي بعض الجوامع يقوم المؤذنون بتلاوة القرآن في المآذن قبل صلاة الفجر، وهذه التلاوة تسمى «دفنان الليل». والدفنان بفتح الدال وسكون الفاء مجلة «الإذاعة» تونس 29-2-1962.

دفيئة :

الدفيئة بسكون الدال وكسر الفاء :الجنابة وموكب الجنابة وحفلة الدفن. يعتقد أن تشيع الجنابة مما يثاب عليه، وفي ذلك يقال : كل خطوة بحسنة، ويستحب تمجيل الدفن. وفيه يقال : إكرام الميت الدفن.

دقاز :

الدقاز بفتح الدال وتشديد القاف : العراف أو فاتح البخت ... أما إذا كان حليت حانوت دقاز وهبطت عليها الشعر. وقعدت تخدم على روحك باش تحبل هذي. وتطلق الأخرى. وتداوي هذي من الشقيقة، وتكتب للأخر صحن. وتعطى للثالثة حشايش باش تشريهم لضررتها والا لراجلها ... يخدموا باسم القرآن وباسم الطب الروحاني. جريدة «الفرزوز» تونس 16-1-56

والدقّازة عجوز بدوية تطوف في حارات المدينة وتنادي : دقازة ! دقازة ! أو : دقازة بزبيبة والتي في القلب تجبيه. تدخل الدقازة البيوت وتفتح البخت للنساء مستعملة لذلك مسبحة أو شيئا من الرمل أو الفول أو غير ذلك مما يسهل عده أو تخليطه. القاف في دقاز لا يتلفظ بها إلا كالجيم المصرية. وفي قاموس «بوسيه» العربي الفرنسي هي دكاز بالكاف وفي لسان العرب : الداكس ما يطير به من العطاس والقعيد ونحوهما.

دكانة :

الدكانة بضم الدال وتشديد الكاف، والجمع دكاكن بسكون الدال : هي المصطبة أو المقعد المبني تكون الدكانة في المطبخ. توضع فوقها الكوانين ويطبخ الطعام. وتكون في السقيفة أي مدخل البيت، يجلس عليها الخدم والبواب، كما تكون خارج بعض البيوت وفي هذه يقال : لا تضمن ضمانة ولا ترد الفضبانة ولا تعمل قدام باب دارك دكانة.

الدلائل :

الدلائل أو دلائل الخيرات اسم كتاب أدعية عنوانه الكامل : دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار. ألفه محمد بن سليمان الجزولي المغربي المتوفي سنة 870 هـ. يقع الكتاب في 191 صفحة من القطع الصغيرة تحفظ عن ظهر قلب وتنتلى في البيوت والمساجد وضرائع الأولياء يتلونها منفردين وجماعات .

دين :

« نجد بعض الفتيات يترددن على «الزوايا» ويعتقدن بسيدي «فلان»، فتراهن يترددن على الضريح والزاوية، ويقرطن في الدعوات، ويعدن بتقديم الهدايا إذا كتب لهن النجاح في امتحاناتهن .. والاغرب من ذلك أن الفتاة التي تنتمي لهذا النوع اذا قدر لها النجاح في آخر السنة الدراسية فأنها تعتقد أن الفضل في ذلك الفوز إنما يعود لدعواتها المتواصلة لسيدي فلان، فتذهب الى زميلاتھا اللاتي لم يكتب لهن

ومنه عبارة « القفة والدبوزة»، يكنى بها عن تكاليف الحياة التي تتجدد كل يوم، فالدبوزة للزيت والقفة للخبز وبقية مواد الأكل.

دجاج :

يستحب اكل الدجاج في موسم العاشوراء، ويستكره اكل المختمر من الطعام، يقال : في العاشوراء الفطير وما يطير،

دخيل :

الدخيل من الايمان التي يحلف بها النساء. يقال : والجاه والدخيل، وتستعمل ايضا في المناشدة والتوسل، يقال : دخلت عليك بالقرعان اي سألتك بالقرآن، يقال : دخيل وليدك اي اتوسل اليك او أناشدك بحياة ولدك.

دريالة :

الدريالة بكسر الدال وسكون الراء : الثوب البالي المرقع يلبسه المتسولون والزهاد، ومنه «بو دريالة» لقب الولي عبد القادر الجيلاني.

دريوكة :

الدريوكة بفتح الدال وسكون الراء والجمع درايك بسكون الدال وكسر الباء : طبل صغير ذو وجه واحد يضرب عليه بالكفين في جوقات الطرب.

درج :

درج بسكون الدال وفتح الراء والجمع أدراج : هي الكلمة المستعملة في تونس بمعنى خمس دقائق. يقال سبعة غير درج أي الساعة السابعة إلا خمس دقائق، وسبعة ودرجين.

وقد استعملت بهذا المعنى في الشعر :

يشوق للخلد من ينظر عجائبها

وينفق المُمّر بالساعات والدرج

المؤنس لابن أبي دينار، ص 270، تونس 1286 هـ.

درزي :

الدرزي بضم الدال وسكون الراء : «أكبسوا اليدين والرجلين، انه أكل ثلاثة تباسي من الكسكسي، وشرب صاع لبن، الدرزي ١ . استعمال «ويحه» أو «قاتاه الله» كما في المثال أعلاه. ولا يراد بها معناها الأصلي أي النسبة الى طائفة الدروز.

درويش :

تستعمل لفظة درويش بمعنى ساذج مغفل فيقال : أنا مانيش درويش، وتستعمل بمعنى الولي الصالح فيقال : هو درويش يقرأ في اللوح المحفوظ ويعطي الكلام.

دربية :

الدربية بسكون الدال وكسر الراء :

1) مدخل البيوت الكبيرة، تكون فيه غرفة لاستقبال الزائرين من الرجال وتقضية السهرة مع الاصدقاء.

2) اسم كان يطلق على المحكمة الابتدائية بمدينة تونس.

حوت :

الحوت بضم الحاء هي الكلمة المستعملة في تونس لكل أنواع السمك، واحدته حوتة. يحمل شكل سمكة صغيرة من ذهب أو فضة تحت الثياب كالعجاب للوقاية من شر الحسد والاصابة بالعين. ويقال في معنى الدعاء للشخص : «الحوت عليه من العين».

حوكي :

الحوكي بضم الحاء وكسر الكاف ج حوكية : نساج القطن والصوف، وهي من الحرف المحترقة في تونس لقلة الريح منها. يفضل نساج الحرير على الحوكي ويضرب بهما المثل في التناقض : «حوكي وحريري». ومنه المثل : اعطي بنتك لحوكي حتى تلقى لها راجل». حمزة مصطفى أيوب، جريدة الديبش تونيزيان 25-9-1959.

حومة :

الحومة بضم الحاء ج حوم يسكون الحاء وكسر الواو : العارة أو الحي من أحياء المدينة. ومنه المثل : قال له : يا بابا آيا نولوا شرفا. قال له : حتى يموتوا كبار الحومة. وانظر : «حارة» و «محرك».

حيونة وحيون :

حيون بفتح الحاء وتشديد الياء المضمومة : من عبارة يوصف بها كل اثنين متلازمين. يقال : هما كيف حيونة وحيون.

- خ -**خاتم الرحمان :**

عبارة يكتى بها عن البكارة. جريدة «الوطن» - تونس 20-1-1958.

خادم :

الخادم ج خدم يسكون الخاء وفتح الدال في الجمع : اسم يطلق على المرأة الزنجية كيما كانت حرقتها. ومنه المثل : الخادم زينة. والخدمة عينة. انظر : «وصيفة» و «قالديما» و «دادة».

خاطبة :

الخاطبة هي المتوسطة في الزواج. تأخذ أجراها من أهل العريس وأهل العروس. وهي حرفة فوق حرفة الدلالة ودون حرفة الماشطة أو الحنانة. كانت هذه الحرفة رائجة في أيام الحجاب. وهي اليوم آخذة في الانقراض. اشتهرت الخاطبة بالمبالغة في وصف جمال البنت وغنى الشاب واستقامته. وفي ذلك يقال : ماذا شكروا نهار اللي خطبوا. وجابوا العسل في الروائي !

خال :

في علاقة الخال بابن أخته أمثال كثيرة منها : - الخال والد. والرب شاهد

- الثلثين من الخال وارث

- جود الخال يا فلان !

- الخال كيف البفل لا يحرك لا يورث

- قال له : يا خالي أش تكون مني قال له : إذا ماتت أمك لا تكون مني لا تكون منك..

- قلت خالي حتى خلاني، قلت عمي حتى عماني، قلت باب شق البحر وجاني.

خامة :

الخامة : نقاب من حرير أسود شفاف هو آخر ما عرف من أنواع الحجاب في تونس (شكل 19). كانوا يتفنون بجمال «العينين تحت الخامة». ويعتززون بالخامة اعتزازهم بأرفع أنواع الزينة. يلاحظ ذلك في المثل : حط الخبر تحت الرخامة، يخرج بالتاج والخامة. وانظر «عجار» و «عصابة» و «فسفاري» و «لحفة».



(شكل 19)

خبز :

يسمى الخبز «نعمة» و «نعمة ربي». ويتأثر من اسقاط فتاته على الأرض ووطئه فإنه يرفع ويباس ويشرف، أي يقرب من الشفتين ثم يرفع الى الجبين. وينهى الصغار عن اللعب بالخبز ويخوفون بالعبارة : «اللي يلعب بالخبز ربي يحرقه بالنار». وإذا وجدت قطعة من الخبز في وسط الطريق فإنها ترفع وتباس وتشرف، ثم توضع في ناحية بعيدة عن أرجل المارة. يقال عند الانفصال وقطع الملائق بين الزوجين أو الشريكين أو المتساكنين : «وفات الخبزة»، والمريض الذي يحس بقرب أجله : «خبزتي تملقت». ومن الأمثال الواردة في الخبز :

- خبزتي وخبزتك والبوقال بيناتنا.

- خبز السميد، يرد الخد حديد

- خبز السوق ما ياكله كان البراني

- خبز السوق والهم يلوق

- خبز الكشكارة، يرد الخد نواة

- خبز المحرك كبريت، اللي ياكله يولي عفريت

- خبز وكبار، في كل دار

- خبز وماء والهناء، ولا الدويذة والبلاء

- خبزي مخبوز، وزيتي في الكوز

الخبز والملح :

يكتى بالخبز عن المعاشرة والتعاهد على الأمان والوفاء. يقال : «كلينا الخبز والملح» أي تكونت بيننا صلة مودة وولاء. ومنه الأمثال : - الملح والخبز السخون، يخون في الصلحة والعيون. - يخونه الخبز والملح !. - الخبز يقول : أنا نعمة ربي، نطيع في عينين اللي يخونني.

خبشة :

الخبشة بفتح الخاء وسكون الباء : شعار الملك والإمارة و الشرف والنسب و «خبشة الباي» : شعار من الذهب المرصع بالجواهر كان

خرافة :

خرافة يسكون الخاء ج خرايف وخرافات : هي الحكاية في لغة النساء والأطفال. مواضيع الخرافات هي أولا السلاطين وبنات السلاطين والجن والعفاريت والأغوال والسحرة والحيوانات الناطقة. والانسان يمسح أو يتخذ صورة الحيوان. تبتدئ الخرافات بالجملة : «كان يا مكان». وتنتهي بالجملة : «خرافتا طبت للفاية وعام الحاي تجينا صابة» أو «خرافتا طبت للواد». واحنا نخرفو في الاجواد..



(شكل 20)

خبو :

الخبو بفتح الخاء وسكون الباء : اللغز والأحجية بلغة الرجال. والنساء تسميها (تشنشنينة).

خجلة :

الخجلة بفتح الخاء وسكون الجيم. جمع خجالي يسكون الخاء : خصلة الشعر تدلى على الصدر من الجانبين لإظهار طول شعر العروس عند جلوسها «خجالي بنت وردة» يضرب بها المثل عند النساء في تونس. ويظن أن «بنت وردة» هو اسم صانعة (مغنية راقصة) يهودية. ويقال في المفتخر بمحاسن غيره : تتفخر الفرطاسة بخجلة مرت خوفا.



(شكل 21)

خجلة ياسمين :

باقة صغيرة من زهر الياسمين تعمل من مشط صنوبر تثبت زهرات الياسمين في اطراف ابره (شكل 21). تتخذ خجلة الياسمين للشم في المجالس وعند التنزه. ويتزين بها الرجال والنساء في الرأس والصدر.

خدام حزام :

خدام حزام بفتح الخاء وتشديد الدال وسكون الحاء : اسم لمن لا يحسن صنعة، وإنما يؤجر نفسه ليقوم بما يطلب منه. كالحمال ومساعد البناء ونحوهما.

خديدية :

الخديدية يسكون الخاء وكسر الدالين ج خديديات : مخدة صغيرة من الريش اللين توضع بين الخد والمخدة الكبيرة التي تكون محشوة بالصوف عادة.



(شكل 22)

خديم :

خديم يسكون الخاء وكسر الدال والمؤنث خديمة والجمع خدام بضم الخاء وتشديد الدال : اسم لمختلف أنواع الخدمة في البيوت. ومن الأمثال الواردة في ذلك :

- الخديمة غريمة

- الخديمة عدوة للاما

- المربية عقرب مخفية

- حر يخدم حر، كان من المر

- خدمة الراجل تحت الراجل، موت والعين تخزر. وانظر «مربية» و «خادم» و «وصيفة» و «عززي».

خنفوسة :

الخنفوسة بفتح الخاء وسكون النون وضم الفاء : هي امضاء العدل والشاهد وهو الموثق أو محرر العقود والوثائق الشرعية. تكتب الخنفوسة بأحرف متراكبة متداخلة في شكل يشبه الطغراء. (شكل 15)



(شكل 15)

خوصة زين :

يسمى حول العينين المستحسن «خوصة زين» ويوصف الحول المستقيم بأنه «عين تصب في عين».

خيال الظل :

«وأما الفرج الرضائية فأقدمها خيال الظل. وهو المعروف عندنا بقارقوز أو بالعاج عوض. وهو اختراع صيني جلبه الأغالية ونشره العفصيون ورجع به من الأندلس مهاجرتها بعد مغادرتها جريدة «العمل» تونس 17-3-59.

حرام :

١) الحرام بسكون الحاء وترقيق الراء : «ملحفة من نسيج أسود يلتحف به المسلمات من نساء مدينة المهدية إذا خرجن من بيوتهن. يغطي الحرام كل الجسد والراس والوجه، وتترك به فتحة صغيرة لاحدى العينين لرؤية الطريق».

حمزة مصطفى أيوب – جريدة «الديبش تونيزيان» 25-9-1959 (2) نسيج من صوف وحرير غير مصبوغ يتدثر به الرجال من أعيان البدو وبعض أهل القرى والمدن الصغيرة.

حرقوص :

الحرقوص بفتح الحاء وسكون الراء، وضم القاف : من مواد الزينة عند النساء. وهو خليط من العفص والحديدة والعود قرنفل والسواك يحرق حرقا بطيئا في إناء من فخار محكم الغطاء. وما يتجمع من السناج داخل الغطاء يتخذ منه صبيغ تصنع منه نقط بين الحاجبين وخال في الخدين وتقط به الكفان والقدمان المخضوبة بالحناء. ومنه العبارة : لا شكون تحرقص يا مرت الأعمى ! والمثل : إني ما عندوش فلوس، لا ينعق لا ييوس. لا يشم الحرقوص.

لقد قُلّت العناية بالحرقوص في السنين الأخيرة، ولكنه لا يزال معروفا ومستعملا.

جاء في عدد 26-5-1962 من «الزهو» : «تتسى التكحيل وتتسى الدبغة».

حريرة :

الحريرة بسكون الحاء وفتح الراء وتشديد الباء : حساء يطعمه الرضيع في أواخر سنته الأولى، وهي فص من التوم يقلى في الزيت ويضاف إليه الماء ويذرّ فيه الدقيق. وتكون الحريرة بالسكر واللبن عوض التوم والزيت.

حزّار :

الحزّار فتح الحاء وتشديد الزاي الرجل الغيور المفرط في الغيرة. جاء في عدد 7-4-1962 من جريدة «الزهو» : « تبيّن لها أن زوجها كان مسحورا، فقد شعرت أن حضرته «حزّار» لا يسمح لها بالذهاب الى السينما ولا الى البازار».

حلالية :

الحلالية بفتح الحاء وتشديد اللام : مادية يدعى إليها نفر من الأقارب والأصدقاء بمناسبة رجوع المطلقة. ويسمى طعام العرس أيضا حلالية إذا كان عدد المدعوين إليه منحصرًا في نفر من الأقارب والأصدقاء. يقال في الحث على التمجيل بالزواج : تزوج يا فلان ولو بقصعة حلالية.

حلان ويلان :

الحلان والبلان بفتح الحاء والباء وتشديد اللام في الكلمتين : يكتى بذلك عن عمل الحلويات في البيوت بمناسبات الأفراح والأعياد والمواسم.

وما يتبع ذلك من الاستعداد للأفراح والأعياد الحلان. صنع رفاق العجين للبقلاوة وغيرها، والبلآن : بل الرفاق بالسمن.

حلان الكتاب

انظر : «دقاز»

حلقة العنب :

«وحلقة العنب عادة قديمة كانت تقام كل سنة في نفس هذا الشهر حيث كانت المرسى تحتوي على بساتين كبرى من العنب، فتتنظم الاحتفالات الشعبية وتوزّع كميات كبرى من العنب على المحتفلين، ويقوم الجمل الذي يلبس زياً مزركشا بالذّهب والفضة بجولة في بلدة المرسى وتسير من خلفه كوكبة من النساء الحاملات لأطباق العنب. وخلفه أيضا فرقة تغني على أنغام الطبل والمزمار. وقد انقطعت هذه العادة منذ حوالي عشرين سنة. فقرّرت نقابة السياحة باتفاق مع بلدية المرسى إحياء هذه العادة لجلب أنظار السواح في الخامس من هذا الشهر من كل سنة».

جريدة «الصباح» تونس 6-9-1959

«قوة الصفصاف بالمرسى :: هذا المقهى جميل جداً فيه ناعورة ساحرة ومياه عذبة نमيرة، ومجالس لطيفة وثيرة، ونوادي أدب ولعب ورق، وتنظم به جوقات الأغاني الأندلسية في موسم حلقة العنب التي هي من أجمل الحفلات الفولكلورية التونسية».

جريدة «العمل» – تونس 17-3-1959

حلقة النحال :

انظر : «حلقة النعال»

حلقة النعال :

حلقة النعال : اسم سوق بمدينة تونس كانت تباع فيه الجلود المدبوغة لصانعي الأحذية. ذكره ابن أبي الضياف في الجزء الثاني من تاريخه ص 502 (مخطوط) وجاء في كتاب «تاريخ معالم التوحيد» لمحمد بن الخوجة المطبوع في تونس سنة 1939. ص II : «اسمها الأصلي حلقة النحال، قبلوا حايها عينا لاعتقادهم أن كلمة النعال هي المناسبة لذلك، لوجود سوق صنع الأحذية المجاور لها».

حلق منى :

عبارة تقال في التهئة بحلق الشعر، وهي كالدعاء له بتيسير الحج ليكون الحلق بمنى، وهي المكان المعروف قرب مكة. جواب هذه التهئة : أجمعين، أي يسر الله الحج لي ولك، يقال منى بضم الميم والصواب كسرهما.

حما :

الحما ج حموات : أم الزوج. وفيها يقال :

– مكتوب في السما، الحما ما تحب الكنة والكنة ما تحب الحما.

– رجل بلا ناسه، ذهب في قرطاسه، أمه ماتت على خلاصه، والبيت

طاحت على بقية ناسه.

– تكبر يا كنيئة وتولي حما وتحس يا كنيئة ما حسيت أنا.

– الحما، حديدة باردة هبطت من السما.

– النسبية مصيبة.

– الحما حمى

– زيد على الكنة. سمراء وبالخنّة. ومكسورة السنة.

– الحما حمى. والسلفة سلوفة، ومرت الخو كلبة حلوفة.

– باش نجبدك يا حماتي نقول سبع دقات على قلب لوزاتي.

حَمِير :

الحمير بضم الراء وتشديد الميم المكسورة، وفي لهجة النساء بفتح الميم وسكون الباء : ما يحمر به الخدان والشفتان.

«نسوة وبنات .. غيرة وحمير وروايح تحيي الفؤاد» – جريدة «الزهو» – تونس 26-5-1962.

حناء :

يخضب شعر الرأس بالحناء لصيغ الشيب ويعد ذلك من النظافة.. قالت لي احداهن : إن ترك الشيب بدون خضاب اهمال يشبه اهمال غسل الوجه واليدين.. ويكون الخضاب بالحناء لتقوية الشعر وتلميعه. تحنئة الكفين والقدمين تكون عادة في الأفراح كالعرس والختان. اشتهرت قابس بالحناء الجيدة وفي ذلك يقال :

حنا قابسية وجابوها التجار

في يدك يا بنّية وان شاء الله تحمار

وانظر : «حنانة» و «تعليقة» و «طهور».

حناط :

الحناط، بفتح الحاء، وتشديد النون. ج. حناطة : بائع القمح والشعير والقول والحمص والنخالة والجلوالة. دكاكين الحناطة تكون غالبا بالقرب من الفنادق التي ينزل بها المسافرين بدوايهم وهي من الحرف الآخذة في الانقراض.

حنانة :

الحنانة بفتح الحاء، وتشديد النون. تصعيف حنابة : امرأة تعترف تهينة العرائس في البيوت، ترافق العروس الى الحمام وتحني لها كفيها وقدميها وتجمل وجهها وشعرها. ولذلك يسمونها أيضا الماشطة.

«الحنانة .. ترشد وتتصح العروسة. وتقوم بالاتصال» جريدة «الوطن» – تونس 20-1-1958

وللحنانة وظائف أخرى تشبه وظائف «البلانة، في مصر. ووظائف «الماشطة، في الشام.

انظر : قاموس الصناعات الشامية للقاسمي ص 408 وقاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية لأحمد أمين ص 95.

حنوط :

الحنوط بسكون الحاء وضم النون : ما يطيب به جسد الميت بعد غسله، كالكاפור والزعفران والسدرة والحناء واللبان والشوش ور

حواشي :

الحواشي بفتح الحاء وتشديد الواو : بائع متجول من يهود مدينة تونس يبيع الاقمشة الرخيصة للنساء من وراء الابواب. بحيث لا يرى منهن إلا اليد التي تتسلم السلعة وتدفع الثمن. وقد انقرضت هذه الحرفة منذ عدة سنين، وبقيت الكلمة مستعملة في مثل قوله : «يطبّس ويخدم حواشي، الكرامة والعزة وفات».

جريدة «الزهراء» – تونس 24-3-1-62.

حَمَار :

الحمار بفتح الحاء وتشديد الميم ج. حمارة : صاحب الحمار وسائقه ومؤجره والعامل عليه. وبائع متجول يحمل البضائع من المدن الى القرى والبوادي. ويبيعها بالنقود أو بالتبادل. بضائع الحَمَار هي الأقمشة وأدوات الخياطة والتوابل ومواد الزينة للنساء، يبيعها أو يستبدلها بالبيض والدجاج وغير ذلك من المنتجات الفلاحية. ومنه المثل : « فين مشات فلوسك يا حَمَار، في الصفيحة والمسمار ..» يضرب تهكما بالمبذر الذي لا يستطيع أن يدخر من كسبه شيئا.

حَمَاص :

الحماص بفتح الحاء وتشديد الميم ج. حَمَاصة : بائع الحمص المحمص أي المقلّي. وهذه الحرفة القديمة التي لا تزال راتجة، ودكاكين الحماصة قلما تخلو منها حارة من حارات مدينة تونس.

حمام :

الحمام : واحد الحمامات العمومية، ويسمى في تونس حمام عربي، وهو ما يسميه الأفرنج : حمام تركي أو حمام مغربي. يوجد حمام أو أكثر في كل حي من أحياء مدينة تونس. واشتهر منها حمام القشاشين وحمام الديوان وحمام الدولتلي وحمام دار الجلد وحمام صاحب الطابع وحمام الذهب وحمام الصباغين، وأكثرها مشترك بين الرجال والنساء –من الصبح الى الظهر للرّجال، ومن الظهر الى المغرب للنساء– يسمون الحمام «الطيبب الابكم» ويختلف اليه حتى الذين لهم في بيوتهم غرف استحمام عصرية. يكثر اقبال الرجال على الحمامات يوم الجمعة للاغتسال من الجنابة، ويوم الأحد لانه يوم عطلة مدرسية يمكن الرجال من مرافقة أبنائهم والنساء من مرافقة بناتهم، والنساء وحدهن يفضلن يوم الخميس.

يتكون الحمام من مدخل يسمى : «سقيفة الحمام» يكون به عادة حلاق للرجال، وصحن يسمى : «معرس» به مصاطب لمستحمي الدرجة الثانية ومقصورة لمستحمي الدرجة الأولى. وفي الصحن مدخل الى بيت اليدل فبيت البارد فبيت السخون، في بيت السخون حوض ماء ساخن يسمى : «مغطس» وفي بيت البارد حجرات صغيرة تسمى مطاهر والواحدة مطهرة (بفتح الميم وسكون الطاء والهاء) فيها يتم الغسل وحلق الإبطين الخ ...

للنساء أمثال في الحمام منها :

– اللي تحب زينها يدوم، تمشي للحمام كل يوم.

– عيشة مشات للحمام، جابت حكاية عام.

ولهن فيه أحاجي منها :

– على اللي اسمه بالحاء

– وهو حامي ومفلوق

– الطيبب عمله دواء

– وربي عمله فرحة المخلوق

«هناك حمامات كثيرة في العاصمة قد أهملها أصحابها اهمالا تاما من ناحية التنظيف» – جريدة «العمل» تونس 24-5-1962 وانظر : «حارز» و «طياب» و «فرناق» و «كاسة» و «رايس».

حمص :

الحمص من مواد التطرية عند النساء. يخلط مسحوق الحمص بالماء وتتخذ منه عجينة يطلّى بها الوجه والصدر واليدان. يقال إن ذلك مما يلين «القشرة» أي يصقل البشرة ويطريها.

- ث -

ثجامة :

الثجامة : الكابوس، بلغة بعض جهات الجنوب التونسي، وهو تحريف جثامة، من الجثام والجاثوم الواردتين في القواميس العربية بمعنى الكابوس والاحلام المزعجة.

ثريا :

الثريا ج ثريات : منارة من بلّور فيها عدة مصابيح تعلق بالسقيفة في البيوت والمساجد وضرائح الاولياء .

ثقليل :

يكنى بالثقليل عن الرصاص، اجتنابا لاستعمال لفظة الرصاص، لان هذه تذكر بالقوبة التي يهدد بها من يسب الدين، وهي صب الرصاص المذاب في حلقه. يراعى ذلك خصوصا عند الاكل ، وإذا وردت لفظة الرصاص سهوا فإن قائلها يعتذر باضافة العبارة : «حشا من ياكل» أو «حاشا من يعدي».

ثقليل الروح :

يوصف ثقليل الروح بأنه : بليد، ثقليل، دمه ثقليل، ركيك، رمز، سلعة بايئة، قبرية، قبض، لغد، لقمة، مطبق معدة، مهراز، ميمة، ني، ناقص غلوة، ما يتجرعش، ما يتعداش، ما يتهمشش، ما فيه ما يتعدى.

ويستجار من الثقليل بعبارات مثل :

الشفاعة يا رسول الله ! الملك لله الواحد القهار !

ويستشهد بأقوال مثل :

يا ماذا من ناس هوما هوما

ويا ماذا من ناس عسل في القرجومة

ويا ماذا من ناس ملك الوت ولا هوما

الأرض شكت لخالقها

وقالت له : يا نعم الوكيل

جبالك الرواسي ولا عبيدك الثقيل

الارض شكات لربنا يحميها

يخفف عليها ركافة البليد

رضات الجبال الشامخات عليها

هذي تخف اما الركيك يزيد

- ج -

جمعة :

تسمى ليلة الجمعة «ليلة موسم» فيها تخرج سدقات من الطعام تسمى «عشاء الموتى»، وفيها ينادي المتسولون في الشوارع : «ليلة جمعة، صدقة على والدك !»، وفيها تدبّع محطلة الاداعة «مدائح وأذكار» وتختتم بتلاوة آيات من القرآن.

مجلة الفنون والتقاليد الشعبية عدد ١2 / راند البحث في التراث الشعبي

ويوم الجمعة يسمى «يوم فضيل»، فيه تقفل الادارات وأسواق المدينة القديمة بعد الظهر، وفيه تزار المقابر وضرائح الأولياء، يقال إن الذي يموت أو يدفن ليلة الجمعة أو يوم الجمعة يحاسب حسابا يسيرا أو يدخل الجنة بدون حساب. ويقال في ضد ذلك : «ميت الجمعة يجيه السبت ويتحاسب».

ويطلق اسم الجمع (بسكون الجيم وكسر الميم) على زيارة مقام الولي أبي الحسن الشاذلي يوم الخميس من كل أسبوع مدة أشهر الصيف وعددها أربعة عشر أسبوعا. زيارة النساء من الصباح الى الظهر وزيارة الرجال من بعد الظهر الى المساء. وبعض النساء يأخذن ما يحتجن إليه من الطعام والغطاء ويقضين يوم الخميس وليلة الجمعة هناك.

ويسمى «جمعة عيد» أول يوم جمعة بعد عيدي الفطر والاضحى، جاء في جريدة «الزهو» تونس 26-5-1962 «هاذي جمعة عيد ما فيها كلام، جمعات الاعياد، جات الزيار للمقابر نسوة وبنات مليانة بهيم البلاد، ما تلقى كان تبخيشة ولباس جديد، غيرة وحمير وروائح تحيي الفؤاد.. هاذايا مرض من بكري تيلينا بيه .. يوم الاموات .. يردوه كزئفال متاع اسفاه .. جمعة العيد في هذي البلاد صارت معرّة من المعرات».

جمل :

الجمل بسكون الجيم وفتح الميم، من اصطلاحات الدلائل، وهو أن يتفق الدلال والبايع مع شخص ثالث يشارك في المزاed ليرفع من ثمن الشيء المعروض حتى يرسو على المشتري باكثر من قيمته.

جن :

يمتقد أن الجن يسكنون تحت الأرض، وفي ذلك يقال : «فوقنا ناس وتحتنا ناس» أي فوقنا ملائكة وتحتنا جان، وأنهم يخرجون في الظلام ولذلك يسمى باسم الله عند صب الماء السخين على الأرض في الظلام ويقال : «دستور يا حاضرين ! تفرقوا لا تتحرقوا» وأنهم ياكلون ويشربون ويشتهون بعض أطعمة الإنس خصوصا السمك والملوخية، لذلك يوضع لهم قليل من تلك الاطعمة على عتبة باب المطبخ أو في احدى زواياه ويقال انهم يشتهون طعامنا وفيهم البكر واليتيمة والحبلى والمتوحمة، وأنهم يساكنون الانس في البيوت فيشار اليهم بعبارات مثل «موالي الدار» و «الناس الأخرى»- وأنهم يأخذون أو يستعيرون بعض مرافق البيت، فاذا فقد شيء يقال إن الجن أخذوه، وإذا وجد الشيء المفقود يقال إن الجن قضوا به حاجتهم وأرجعوه الى مكانه.

ويعتقد أن بعض الجن يعيشون الجنس المقابل من الانس، فيقال في الرجل أنه «مالكته جنية» وهذا يمنعه من التزوج. ويقال في المرأة أنها «مالكها جن» أو «مريوحة»، وهي حالة تصعبها نوبات عصبية تسمى «الارياح»، وفي ذلك يقال : «اللي يجيوها الارياح، ما يسبيوها إلا على الالواح»، أي الواح التمش، ومنه المثل «معبة الجان إذا حب خنق».. تعالج هذه الحالة بواسطة شيوخ الطريقة التيجانية (نسبة الى الولي الشيخ أحمد التيجاني) وتسمى «المقدمة».. تدعو المقدمة الجان الى الخروج من رأس المريوحة فيمتنع. وذلك بلسان المريوحة نفسها، ثم تأمره المقدمة للخروج باسم الشيخ أحمد التيجاني فيخرج. ولكنه يعود بعد مدة فتتكرّر المعالجة.

الدكتور الطاهر الخميري (١٨٧٧ - 1٩7٣)

يتقى شر الجن باستعمال الجملة : «باسم الله العظيم» في مختلف المناسبات. ويتقرب إليهم بالخور ليلة الجمعة.

جنقلة :

هي اللعـم يترك حتى تغيّر رائحته ويسمى في هذه الحالة : «ممسكا». أي براثةة المسك.

تدخل الجنقلة في تركيب مختلف أنواع الطعام وتعد من الطيّبات عند زئوج مدينة تونس وعند بعض من كان يربيهـم الزئوج من أبناء الاكابر والأعيان. والجنقلة بكسر الجيم وسكون التون والقاف، والقاف يتلفظ به كالجيم المصرية.

- ح -

حجر :

١) المرأة التي تلد ولا يعيش أولادها، تحجر حملها لولي من الاولياء، أي تجعله في حمايته وحفظه، وتعد الولي بهدية سنوية من الطعام أو الشموع و الخـور تسمى وعدة (بكسر الواو وسكون العين). وتسمى المولود باسم الولي المحجور له، فإذا كان محجورا للولي أحمد التيجاني يسمى التيجاني أو التيجانية، وإذا كان محجورا للوليلة السيدة عرية يسمى العربي أو عربية. ومن الأسماء الشاذلي وشذلية، والعروسي و عروسية، ومنوبي ومنوبية.

2) يقال دار فلان حجرت (بضم الحاء وسكون الجيم وكسر الراء) أي رماها الجن بالحجارة ليخرجوا منها سكانها وفي هذه الحالة يدعى عزّام «يرصدها» أي يقرأ عليها أو يكتب لها «عزيمة» تمنع الجن من رمي الدار بالحجارة، ويقال في هذه الحالة إن الدار «مرصودة» أي مؤمن عليها من أذى الجن.

الحجر الأسود :

هو الحجر الذي يتلمّسه الحجاج بالكعبة، يعتقد بعضهم أن الحجر الأسود كان جوهرة من جواهر الجنة أتى بها آدم معه لما هبط الى الأرض ويقول آخرون إنه كانت ملاكا من ملائكة الجنة، ويقول غيرهم إنه كان حجرا أبيض فاسود من كثرة ذنوب البشرية. وأنه سيرفع الى السماء يوم القيامة.

حجر الدم :

هو خرز أخضر فيه نقط أو عروق حمراء بلون الدم، اتخذوا منه فص خاتم يسمى خاتم الدم ويعلق على النفساء والحريـج لوقف نزيف الدم.

حديدة :

١) الحديدية : سلفور الرصاص يدخل في تركيب بعض مستحضرات الزينة -انظر : حرقوص-.
2) حديدة ج حدديد : سوار من فضة يتحلّى به نساء البدو.

حذاء :

يعتقد أن ركوب إحدى فرديتي الحذاء فوق الفردة الأخرى يئبئ بقرب سفر غير منتظر ويستكر وضع الحذاء على الأرض مقلوبا ويقال لأنه في تلك الحالة «يصلى عليه الشيطان»..

قبسي :

تبسي ج تباسي، من التركية صحن للأكل يكون من فخار مطلي أو غير مطلي.

تبيب :

التبيب بكسر التاء وتشديد الباء : الهدهد. يضرب به المثل في المتوحد والسيء المعاشرة. فيقال : «هو كيف التبيب ما يخلي حبيب». ويقال في من تطول عزوبته :«هو عايش كيف التبيب».

تتي :

يتتي بلغة الأطفال : يضرب، يعاقب. تقول الأم لصغيرها : اسكت ! بابا يتتيك !

تتاؤب :

يعتقد أن التتاؤب من الشيطان. ولذلك يقال عند التتاؤب : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم !

تحريشة :

التحريشة أكلة خفيفة بين الغذاء والعشاء وبين الافطار والسحور في شهر رمضان. فهي مثل التصبيرة في الشرق والسلفة واللمجة بالعربية الفصحى.

تحية :

تكون التحية برفع اليد الى الجبين علامة للاحترام ثم وضعها على الصدر علامة للمودة، وتكون بالمصافحة. ومنهم من يقبل يده بعد مصافحة الغير كأنه يقبل اليد التي سمدت وتشرفت بمصافحته. وتكون المصافحة أثناء الحديث إذا اتفق المتحدثان في الرأي أو أتى أحدهما بنكتة بارعة. فكان معناها : أحسنت أو أصبت أو لله درك. عبارات الترحيب هي «يا مرحبا» و «أهلا وسهلا». وأكثرها استعمالا «زارتنا البركة» وجوابها «وانت محل البركة» وعبارات التوديع هي «في الامان» و «في أمان الله» و «في حفظ الله»، وعند النساء «في الامان» و«في وديعة ربي» و«بالسلامة» وتحية العيد هي «عيدك مبارك» وجوابها «علينا وعليك».

الرجال يحيون بالتقبيل والعناق في الخدين في الاعياد وبعد طول الغياب، والنساء تحيي بالتقبيل والعناق في غالب الظروف والمناسبات.

تربة :

١) المدفن الخاص للملوك والامراء، منه «تربة الباي» في وسط مدينة تونس.

2) القسم من مقبرة عمومية يخصص لدفن افراد بعض العائلات. تربيح :التربيح هو ما تستعمله الأم. وغيرها من الأقارب، من عبارات الملاطفة والاغراء، لعث الصغار على فعل الشيء. أو تركه، مثل قولها «سعدني بوليدي» و «يعيش بنتي» (انظر للحلج).

ويكون التربيح لمجرد التعطف والتعجب، ويستعمل فيه تصغير الأسماء، فيقال لمحمد حمادي، ولأحمد حمدة، ولعلي علالة، ولعبد العزيز عزيز. ولعليمة حلومة. ولخديجة خدوجة، ولفاطمة فطومة.

ولعائشة عويشة وقد تعلق هذه المصغرات بأصحابها فيقال للشيخ : «عمي علالة»، وللعجوز «خالتي حلومة».

ترياق :

يوصف به الشيء الشديد الملوحة، ولا يستعمل بمعنى دواء السموم كما في القواميس العربية يقال مثلا : لقد أكثرت من الملح في هذا الطعام حتى جعلته كالترياق.

تس :

التس (بكسر التاء) : الدراهم بلغة التس الأطفال. تقول الأم لصغيرها «امشي لبابا يعطيك تس باش تشري الحلوة».

تساكر مايو :

هي أوراق تكتب فيها آية الكرسي وتلصق في أبواب الغرف من الداخل، للوقاية من الحشرات السامة كالعقارب ونحوها يكتب تساكر مايو معلمو الكتاتيب في شهر مايو المعجمي، ويوزعونها على تلاميذهم، مقابل أجر يسير .

تسبقة :

التسبقة (بكسر التاء وسكون السين والباء) : قطعة من قماش صوفي تضعه المرأة فوق رأسها تحت التقريطة (انظر : تقريطة)، لتدفئة الرأس في فصل الشتاء.

تشة :

تشة (بكسر التاء وتشديد الشين)

: اللحم بلغة الأطفال . ينهى الصغار عن استعمال لفظة اللحم. ويقال لهم عند الترغيب في أكله : «خوذ شويه دجاج» أو «خوذ حويته» فإذا أريد منهم عن أكل اللحم يقال :«هذا دودو !». والدودو بلغة الاطفال هو الغول وكل شيء مخيف.

تصبيحة

في صباح يوم العرس يقدم أقارب العريس للعروس هدايا من المصوغ والنقود، وتلك الهدايا تسمى تصبيحة.

تصفية :

التصفية (بضم التاء وسكون الصاد وكسر الفاء). هي الكلمة المستعملة عند الرجال والنساء لمرض السيلان.

تعشيقه :

نساء تنادي به الحنانة (الماشطة) أثناء تحنية يدي العروس، وتنادي به وكيلة الزاوية عند تسلم النذور من الزائرين. وهذا نص النداء : اليوم خميس وغدوة خميس حاضر محمد وغايب ايليس قلبك عامر يااللي تصلي على رسول الله لا اله الا الله والله اكبر

الماشق في النبي صليوا عليه

ماذا تريح وتقال يا عبد تصلي على رسول الله

على سيدي النبي

وعلى أزواج النبي

وعلى ذرية النبي

وعلى سيدنا علي فارس الجهاد

على خديجة الكبرى

على فاطمة الزهراء

على النبي وأصحابه العشرة

تعليلة :

أنشودة تشد في حفلات الختان والعرس والنفاس. ولكل من هذه المناسبات تعليلة خاصة.

تعليلة الختان

طهر يا مطهر، طهر لا تخاف

طهر لي وليدي على طرف اللحاف

طهر يا مطهر، طهر لا تسال

طهرلي وليدي غنين الغزال

أولك مطهر وعقابك شباب

وحصانك يولول في يد المزاب

أولك مطهر وعقابك عروس

وحصانك يولول ما بين الغروس

وين أم المطهر نمشي نهنيها

فوق السرير العالي تبدل في كساويها

وين أم المطهر وين ما خياوا

يهييوا المطارح للضيافان جاوا.

تعليلة العروس

١)

يا عاشقين رسول الله، صلّى الله عليه

صليوا عليه بحور بحور

قد ريشات العصفور

وقد من حج ويزور

في بيت النبي

يا عاشقين، الخ ...

صليوا عليه أمواج أمواج

قد ما ركبت حجاج

سيدي النبي نوره وهاج

قلبي شاش ليه

يا عاشقين، الخ ...

صليوا على بن يمينة

بو فاطمة الزينة

فارس مكة والمدينة

سيدي النبي يشفع فينا

يا عاشقين، الخ ...

(2)

اجليها يا ماشطة هلا هلا

تربية الدلال مع الحلة

نهديها للعروس يميظ يا للا

اجليها يا ماشطة بنيت الاجواد

بيضاء حمراء وزنودها بطيخ الواد

نهديها للعروس في مراكب بن عياد

اجليها يا ماشطة ما تقول جليت

لاهي دونية ونخاف تعمدي في البيت

عزيزة بوها يحر على ما ربيت

(3)

جييو العناء في صحن اخضر

نحنيوا للمروسة وجملة المحضر

جييو العناء في صحن بلار

نحنيوا للمروسة وكل من في الدار

جييو العناء جييوها

بالما ورد والطيب عجنوها

وجماعة قدموا على بوها

هذي بنية زينها فتان

جييو العناء، وقدموا سمدان

على بنيتي قعدة قضيب البان

قدموا سعد ومسعود مع مبارك

يوصلوك لباب دارك

قدموا سعد ومسعود مع خليفة

يوصلوك للسقيفة

يا للا مفتاح باب البيت

يا اللي عمرك ما تقول عييت

خرجت بنتي بوحشها بكيت

يجعلها للسعد يا رحمان

تمليح :

التمليح : تناول المملحات والمالح من الطعام. وتتوالى الوجبات الواحدة تلو الأخرى. الافطار ثم القهوةاتي ثم التحريشة ثم التمليح ثم التحميض ثم . ثم. الى أن تصل الى السحور الذي هو وجبة كاملة قائمة بذاتها.

عثمان الكماك، جريدة «العمل» تونس 14-3-59

يكون التمليح لتحريك شهية الطعام، ويوصى بالابتداء به ويحذر من تقديم الحلو على المالح. وفي ذلك يقال : اللي مَلَحَ وحلّى كيف من بنى وعلى، واللي حلّى وملّح كيف من بنى وطيح.

تنزِيل :

١) التنزيل : التجنيد والتجند. «يجوز في زمن السلم منح الشبان تأجيل التنزيل بالجندية ... ويجب عليهم ... أن يشبوا أنه من الضروري عدم تنزيلهم ثوا».

جريدة «العمل» - تونس 14-7-57

2) التنزيل : انزال الابناء منزلة أبيهم المتوفى بوثيقة شرعية والا اعتبروا «مقرودين» أي محرومين من الميراث. وفي ذلك يقال : اللي مات بوه قبل جده، ربي قرده.

وتدخل «البركة» في كثير من العبارات المستعملة في لغة الحديث :

يقال في التشكر : يبارك فيك

وهي التوسل : يبارك فيك

وهي إجابة الطلب : الله يبارك

وهي الموافقة والرضى : الي عملت مبروك

وهي الاستحسان والاعجاب : تبارك الله !

وهي الرضى والاكتفاء بما يقدم من الأجر : فيه البركة.

وتستعمل بمعنى واحد في الحساب فيقال : البركة اشرين ثلاثة الخ.

تعطيما للواحد الذي هو من أسماء الله وتقاوُلا بتزول البركة في

الشيء المحسوب. وتستعمل بمعنى فقط. فيقال عندي ثلاثو بدكة

اي عندي ثلاثة فقط. و بمعنى الكثرة فيقال: هو يربح الخير والبركة.

أي يربح ربحا كبيرا. وبمعنى اختيار أخف الضررين : العور أبرك من

العمى وبمعنى حسن الحظ : ما أبركها ما كانش الباب مقفول والا بتقا

في الشارع. ويقال في الشيء إذا كان كافيا وزيادة : نزلت فيه البركة.

ويقال في ضد ذلك طارت منه البركة.

ومن الأمثال الواردة في هذا الباب :

- الحركة بركة- العبد عليه بالحركة. وربى عليه بالبركة

- بركة المصبران في النار - يقال على سبيل التهكم في الشيء ينقص

نقصا كبيرا كما ينكمش المصبران في النار.

برمة :

برمة ج برم : هي في العربية قدر من حجر.

وفي تونس تسمى طنجرة وتكون من فخار أو

نحاس. وعند البدو ويهود تونس تسمى

باسمها القديم أي برمة. (شكل 12)



(شكل 12)



(شكل 13)



(شكل 14)



(شكل 18)



(شكل 17)



(شكل 16)



(شكل 15)

يسمى برنوس مذبوح. بل له طربوشة مثل غيره ولكن الطربوشة تتسج لوحدها ثم تخاط معه أما غيره فتسج الطربوشة مع البرنوس

البطيخ :

البطيخ : هو في تونس خاص بما يعرف في الشرق بالشمام أو البطيخ

الأصفر. ويستجاد منه ما كان أصفر اللون. خشن الملمس. ثقيل

الوزن، وفي ذلك يقال : ثلاث في الانسان ذم وفي البطيخ مدح :

صفورة وحروشة وثقل.

بغاء :

يسمون البغايا ، «الصابرات»، وبنات باب الله. ويشيرون الى محترفات

البغاء بعبارات مثل «طاحت في المشقة» و «ترمات للجذب». و دخلت

للكارطي، ويسمون البغاء السري «خدمة سكريتو» وأماكن البغاء

السري «ديار سكريتو».

البنون والبنات :

ييشر بميلاد الغلام بالزغاريد ثلاث مرات، ويقال في تفضيل البنين

على البنات :

- الولد عمارة الدار. والطفلة عمارة الغير

- الولد ذخيرة لمقاب العمر، يهز وزن القفة مع بوه

- الطفلة سلعة ذل

- الطفلة لا ترد الوراث، ولا تشد المحراث

- الذكر كيف السلوقي، سيبه يجيب عشاء

- الذكر ذكير، لو كان يكون أفير

- الولد خليفة بوه

- اللي خلى الخليفة ما مات

- ومن أغاني المهد :

سيد الكل وسيد الكل

يا سعدي عندي طفل

موشي طفلة سلعة ذل

* * *

انت سعدي وانت بابا

وانت ما اعزك علي

وانت يا كماد الاعداء

بعد ما فاتوا بنيه

بعد ما خذا الشية وانت يا رداد جملي

* * *

سعد سعد وسعد سعد

بعد الناقة جيت قعود

مهرى وعويناته سود

فحل وماصل م الجود

مشمر على ذرعان صيود

وتقول المثنائ :

جاد جود وجاد جد

بنتي خير من ألف ولد

كان بعيدة تنتشد

* * *

لا تفرحي يا أم الذكر

تكبر بنتي وتأخذه

يجيب الحاجة في كمه

ويعيد على بيت أمه

ويقول لها خوذني يا ستي

لا تراك المعجزة والديتي

وتقول العاقر :

صباح الخير يا كرشي

يا مدورة كيف الكعكة

لا جيت منك أولاد

لا شمت في الاعداء

ويقال في المساواة بين الذكر والانثى :

كلهم زريعة ربي. كيف الانثى كيف الذكر

اللي حب الله خلق

الكل حشيشة ربي

لا يقل لنا لا من النساء ولا من الرجال

الكرش اللي جابت الطفلة تعجب الولد

ت -

تابوت :

1) هيكل من خشب يقام فوق ضرائح الاولياء. يغطى بقماش مطرز

ويوضع فوقه صندوق به مصحف قرآن يسمى «ختمة». وحسكات أي

شمعدانات ومباخر.

2) صندوق من خشب يغطى بسفاساري من حرير أبيض تحمل فيه

جنازة النساء فوق النعش. وجنازة الرجال تحمل فوق النعش بدون

تابوت.

تارزي :

أصله حسب دوزي، فارسي معرب. كان التارزي خاصا بخياط ملابس

الرجال ولما انتشر الزي الأوروبي بين النساء صار يطلق على الخياط

عموما فيقال «تارزي للنساء والرجال».

تاي :

التاي : الشاي. يغلّى الشاي مع السكر في براد (ابريق) الى أن يتبخر

نصف مائه ويسودّ لونه. وذلك بنسبة عشر غرامات من الشاي ومائة

غرام من السكر. وهي النسبة الشائعة الاستعمال بحيث إذا طلب من

الطار (اليقال) «ميا وعشرة» فانه يقدم مائة غرام سكر وعشرة

غرامات شاي يستعمل لفظ حشيشة مرادفا لكلمة تاي ويقال كذلك

للمقدار المذكور ثلث. وميا والمقصود ثلث الوقية التي تساوي 30

غراما (ح.ج). يشرب الشاي في كؤوس صغيرة وحده أو مع الكاكاوية

(القول السلوداني أو فسق العبيد) أو البندق (حب الصنوبر) وفي ذلك

يقال : كاس تاي بالكاكاوية خير من عروسة مصدرة مجلية.

تبرية :

التبرية لغة في الهبرية. وهو ما يكون في أصول شعر الرأس كالنخالة

تعالج التبرية بطلي الرأس بنوع من الطين ثم غسله بالخل.

يتحدثون عن صلاة الاستسقاء يخرج اطفال الحارة يتقدمهم كبيرهم حاملا امك طنقو، فيطوفون في الازقة وهم ينشدون باصوات عالية :



أمك طنقو يا نساء
طلبت ربي ع الشتاء
أمك طنقو بسخبها
طلبت ربي لا يخيبها
أمك طنقو يا الاولاد
طلبت اداها الواد

ويعمرن بتلك الدمية على البيوت فترشها النساء بالماء من فرجة الباب تفاؤلا باستجابة الدعاء وقرب نزول المطر.

امارة :

يراد بها علامة البكارة، ويطلق عليها بالمناطق الداخلية من البلاد عبارة سوروية أي التميمص (ح.ع). عادة اتصال الرجل بزوجه ليلة العرس لا تزال شائعة عند سكان البوادي أما سكان الحواضر فهي تختلف باختلاف الجهات والطبقات يستتج ذلك مما يأتي :

جاء في جريدة (العمل) تونس بتاريخ 19-6-57 تحت عنوان : رد خاص (الي السيد ص. م بصفاقس أوصيك باعطاء منديل ملوث بالدم الى ذويك واصهارك. وبهذه الطريقة تقض المشكل).

وجاء في جريدة (الوطن) -تونس بتاريخ 20-1-58 : (الحنانة ... تقف على الباب وتشد السكارة وتقوم بالاتصال وترغط على الامارة.

أنا :

يجتنب استعمال لفظة أنا في الحديث تأديبا وتواضعا، ويستعمل عوضها «العبد الحقير» أو «العبد لله» أو «عبدكم» أو «وخيكم» وهي القاعدة المتبعة في لغة الكتابة أيضا ويقال : «العبد الضعيف» ووجدت في احدي مخطوطات تاريخ ابن ابي الضياف : «دخل هذا الكتاب المبارك في ملكية العبد الحقير الذليل فلان سنة 1245هـ..

ومن الامثال الواردة في ذلك :

أعود بالله من قولة أنا

ومن قال أنا فقد خاب العناء

أنستم :

إذا التقى الرجل ببعض معارفه في الطريق أو مرّ عليهم في مجلس يحییهم بقوله : أنستم ! وهم يردون عليه بقولهم الله يأنسك !

أهل باسم الله :

يكنى باسم الله عن الجن، ويجتنب استعمال لفظة جن، لأن الجان اذا ذكروا حضروا ومنهم الشرير الذي يخشى حضوره.

أهل بدر :

منظومة في التوسل بشهداء غزوة بدر وغيرهم من الصحابة. مؤلفها جعفر البرزنجي الذي عاش في القرن الثاني عشر للهجرة. عنوانها الكامل : «جالية الكدر، باسماء اصحاب سيد الملائكة والبشر». ومطلها :

بدرية وافت ببرهان بهر

احدية في سردها سر ظهر ومنها :

حصن حصين في خطوط اوجل

من يستجر في المعضلات بها يجر

قد جريت بين الانام تلاوة

ايضا وحملها في الاقامة والسفر

فهي لذلك تحفظ عن ظهر قلب وتتلّى في المساجد وضرائح الأولياء ويتبرك بعملها في صورة حجاب. توجد منها اليوم (1961) طبعة في 33 صفحة من القطع الصغير رأيتها تباع عند بائعي الكتب في تونس.

أهل الخطوة :

هم الأولياء الذين تطوى لهم الأرض فيقطعون المسافات البعيدة في خطوة واحدة. وقد دخلت هذه العبارة في لغة الحديث فقيل لمن يتعجب من سرعة تنقله :أنت من أهل الخطوة ؟

أوسو :

هو اسم شهر أوت الافرنجي. في اليوم الأول منه يخرج الناس الى الشواطئ للعوام لأن العوم في ذلك اليوم يشفي من الأمراض ويقوي العظام. ولأن موجة حلوة تأتي من البحر عند الفجر من يشرب منها لا يصيبه المرض طول حياته. وإذا ابتلع الانسان حبة حرمل. في أوسو لا يصاب بالرمم مدة عام. ولا بد أن يلتهم البحر واحدا من السباحين في ذلك اليوم. وإذا اخرج النمل مدخره في يوم أوسو فإن السنة تكون مخصبة والأسعار منخفضة. وإذا ادخر فإن السنة تكون مجدية والأسعار مرتفعة.

أولاد الجدري :

هم اطفال الجن الذين يسببون مرض الجدري لأطفال الإنس. يتقرب إليهم ببعض ما يحبه الصغار من المأكّل واللعب، توضع فوق رف صغير يسمى «المرقع». يعلق على حائط فوق سرير الطفل المصاب بالجدري.

أولياء :

المقتبسات الآتية تعطى فكرة عامة عن موضوع الأولياء في تونس :
1) رأيت أغلب الناس، عدا الطبقة المثقفة تعتقد في الأولياء اعتقادا بلغ درجة الألوهية. الحالف لا يحلف إلا بالأولياء، والمتصدق لا يتصدق إلا لأجل الأولياء - خصوصا النساء.

جريدة «العمل» -تونس 20-9-1957

2) أمر علي في ولاية السيد ... شيخا لجماعة الطريقة السلاوية بزاية سيدي ناجي بالحاضرة جريدة «الصباح» - تونس 13-5-1956

3) يعلن السيد ... واخوته أنهم من ذرية الولي الصالح سيدي عمر بن عبد العزيز الحسني الذي ضريحه ببطحاء سيدي البحري زقة بن يحي عدد ... بتونس. وان وقف الولي المذكور يرجع الى الوارثين المذكورين لا غير. وان هناك من يزعم الانتماء الى الولي المذكور بدون حجة. ولذا وجب التحذير.

جريدة «الصباح» -تونس 25-1-1956

4) لما عزم (على باي) على التوجه بالمحلة كعادته. ابتدا بزيارة الزوايا للتبرك كمادة أبيه وجدّه. فزار الشيخ سيدي محرز بن خلف. والشيخ سيدي ابا القاسم الجليزي. والسيدة عائشة المنوبية. وطلع لجبل الجلاز وصعد لمقام الشيخ سيدي أبي الحسن الشاذلي على اقدامه... وزار عدة أماكن أخرى... وزار الشيخ سيدي أحمد بن عروس.

المؤنس لابن أبي دينار ص 268

5) الأمير المولى أبو عبد الله محمد (الحفصي) كان فطنا ذكيا فصيحاً محبا للخير وأهله معتقدا في الصالحين.

المؤنس لابن أبي دينار ص 150

ومن الأمثال الواردة في هذا الباب :

- اللي ما عندوش شيخ. شيخه الشيطان

- نادي يا سيدي عبد القادر. وارمي روحك م السطح

- أولاي الله ما يتفلق عليهم باب

- استعقد في الحجر ينفعك

- لا تمنقد ولا تنتقد !

- ب -

بحر :

بحر وجمعه بحور اسم يطلق على المدائح والأذكار في الطريقة السلاوية (أنظر سلامية)

بخت

البخت هو الحظ ويسمى السعد أيضا. يعتقد أن البخت أنفع من السعي والاجتهاد وخير من المقدرة والكفاءة :

- أهل السمود الارياح تحطب لهم

- خالط المسعود تسعد

- اخدم يا تاعس على أك الراقد الناعس

- السعد لا يحرم منه ولية

- خذ بختك من حضن اختك

- السعد قاسوه بالقدم. لقاووه عند الخدم

بخور :

البخور ما يحرق من المواد المختلفة الطيبة الرائحة يستعمل لتطيب رائحة المكان في البيوت والمساجد وضرائح الأولياء ويستعمله بعض الشحاذين في الشوارع والاسواق

يحرق البخور في كانون (شكل 7) أو في مبخرة (شكل 8) وتبخّر الثياب المفسولة بنشرها فوق سخان (شكل9) بداخله كانون.

ترش الثياب بماء العطرشية أو زهر البرتقال أو ماء الورد. وتبخّر بالجاوي وقد تبخّر بالعنبر. وتبخّر بالوجق والدّاد والملح لدفع شر الحسد. وفي ذلك يقال : الوشق والداد



(شكل 7)



(شكل 8)

في عنين الحساد. ولإبطال مفعول السحر يبخر بالطول (انظر : بطول)



(شكل 9)

برّاح :

برّاح ج برّاحة : هو المنادي في الشوارع على

ما يفقد من الأشياء أو الاطفال الصغار. ومن

نداء البرّاحة : يا من لقاشي وليد ياخذ البشارة وينال الثواب.

براد :

انظر : تاي



(شكل 10)

برادة :

برادة ج براد : بناء من فخار بيرد فيه

الماء في الصيف (شكل 10)

بخيرية :

انظر : مطبخ

بدن :

بدن ج بدنات كساء من صوف أبيض يليس فوق الثياب (شكل 11) اشتهر بلبسه المنتسبون الى الطريقة الشاذلية (انظر : شاذلية) وهو لباس قديم وصف وذكر تاريخه في قاموس الملابس العربية ص 56-58



(شكل 11)

برج :

يقال برج على المولود أي اختار له الإسم الذي يلائمه. حسب ما يوافق وقت ولادته من بروج السماء.

بركة :

ما هي البركة ؟ المظنون أنها كلمة تدل في اللغة العربية على الحظ. لا، بل إن فيها معنى آخر وهو أن الذي يملك البركة هو شخص يعبه الله. ومن لا يملك البركة يبعثه الله.

جريدة «الصباح» - تونس 11-2-55

بركة تونس سيدي محرز بن خلف.

جريدة «الصباح» - تونس 24-2-56

يقال إن «الي يعقد النية في حجرة ينال البركة». ويقسم ببركة النبي وبركة شهر رمضان وبركة المواسم المختلفة أو بركة الأشرف والأولياء.

ويقال في من يأتي للتهنئة : جاء بيارك. وللقادم من سفر : قدوم مبارك. وللزائر : زارتا البركة. وجوابه : وانت محل البركة.

ويقال للمتقدم في السن : ما زالت البركة وهو كالدعاء له. وفيه معنى أنه لا يزال يخير رغم تقدم سنه.

تحية الصباح : نهارك مبروك. والتهنئة بالعيد : عيدك مبروك. والتهنئة بالمولود : مبروك ما انزاد لك. والتهنئة بالبيت الجديد : منزل مبروك. والتهنئة بالعتان والزواج : بالبركة. والتعزية : البركة فيك. ويقال للمروسين : ان شاء الله مبروكين على بعضكم.

إبريق :

إبريق - ج. إبرقة : إناء من قصدير أو زنك له فم وعروة وقناة يصب منها الماء وهي ثلاثة واحد يستعمل في مختلف أعمال الفسل والاغتسال وآخر خاص بالوضوء وآخر خاص بالاستنجاء (شكل 3).



(شكل 3)

إبشر :

يقال للسانل إذا أريد اعطاؤه شيئاً : إبشر فيجيب السائل : يبشرك بالخير أو يبشرك بزيارة النبي وينتظر عند الباب.

أحباب واخوان :

المنسبون الى الطريقة التجانية (أنظر التجاني) يسمون أنفسهم أحابيا والمنسبون الى بقية الطرق يسمون اخوانا أو فقراء.

أربعاء :

يكبرهون زيارة المريض يوم الاربعاء ويقولون إن ذلك يزيد مرضاً أو يعجل موته. ويتبرك بعضهم بالسفر يوم الأربعاء ويقول آخرون إن مسافر يوم الأربعاء لا يعود.

أربعين :

في الليلة الأربعين بعد الدفن يستدعى أهل الميت بعض الأقارب للعشاء، وفي اليوم الأربعين يذهبون الى الجبانة لزيارة قبر الميت.

أزرق :

الأزرق من ألوان الحداد عند النساء ومثله الأسود والبنفسجي الغامق. ومن أمثالهم «جبة زرقاء ولا طلقة» أي أن حالة الترميل أهون من حالة الطلاق. ويقال : «مصيبة زرقاء» و «معاناة زرقاء» و «ليلة زرقاء» بمعنى ليلة ليلا.

استادن :

استادن يستادن بمعنى دعا الى وليمة أو عرس أو ختان وهي محرفة عن كلمة استاذن ومن مثالهم في ذلك : «الفرح بالمستادنات والموت بالفرعات»

استغفر الله :

تقال عند التجشؤ وتقسر بأن التجشؤ من علامات الافراط في الأكل. والافراط في الأكل ذنب يستوجب طلب المغفرة من الله. ولهم في ذلك مداعبات وفكاهات منها أن بعضهم دعا أحد الاصدقاء للعشاء في مطعم، وتجشأ المدعو بقوة على عادته، فتضايق الداعي من ذلك ونبه الى أن في المطعم أجنب .. فقال المدعو في غير اكتراث : لا بأس يا أخي انهم أجنب ولا اظنهم يفهمون العربية ..

استفايل :

تستعمل بمعنى التفاؤل والتبرك والتمين. وتستعمل بمعنى التشاؤم والتطير. فقال : «استفايل بالخير» و «يستفايل بالشر» وهي مأخوذة من كلمة تفاعل العربية.

اسكندر :

يعتقد أنه نبي من الأنبياء، فيقال للمتصف بالخيب والدهاء «عفريت سيدنا اسكندر».

الاسماء :

أكثر الاسماء المستعملة في تونس هي الاسماء المتداولة في البلاد الاسلامية، مثل محمد وأحمد وعلي، ومن هذه اشتقوا : حمادي وحميده وعلالة، ثم أسماء بعض الأولياء المحليين مثل : تجاني وتجانية، وشادلي وشادلية، وعروسي وعروسية، ومحرز ومحرزية، ومنوبي ومنوبية والاسماء الشرقية مثل : نجيب وفؤاد وفوزي، وسميرة ومنيرة وفتحية. وفي السنين الأخيرة ظهر ميل الى الاسماء العربية القديمة مثل : خالد وهشام وسعاد وأمنة. واختص نساء البدو بأسماء منها : ربيع وحدة وسالمة وهنية.

اسم اللطيف :

تسبيحة مكونة من كلمة واحدة (يا لطيف) حسب الترتيب الآتي : تكرر تلك الكلمة 9 مرات ثم 60 ثم 700 ثم 9000 ثم 40000 ثم 100000 وتقال هذه التسبيحة مرة في السنة، في شهر رجب خاصة تبدأ من أول يوم خميس فيه الى آخر الشهر طلباً للطف من الله فيما قد يصاب به الشخص في تلك السنة. وقد تقال عند الازمات كاشتداد المرض والخوف من عدو والخوف على الغائب والاسير والسجين. وفي هذه الحال يقع استنجا عدة قراء يتقاسمون مجموع تلك الاعداد في جلسة واحدة.

اشه :

من لغة الاطفال. ومعناها : حسن، طيب، لذيذ، وضدها «كع» بقولها الكبار للصغار ويستعملها في عبارات اذا أرادوا ترغيبهم في تناول بعض ما يؤكد مثل : «هو اشه وأنا كع»، يعاتبون بها على المحابة. ويستعملها النساء والأطفال في معرض الشماتة. يقال : اشه فيه ا اي انه يستحق ما أصابه من شر أو ضرر.

اصل :

الاصل يراد به شرف الاصل، ويوصي بمراعاته في مختلف العلاقات الاجتماعية، خصوصاً في المصاهرة واختيار الزوجة.

يقال :

خذ بنات الاصول، لايد من الزمان يطول

خذ الاصيله، ولو على حصيرة.أصل، تلق ما تفصل.

لو كان تلبس تلبس، ما هي الابنت ادريس.

خذ وأصل، وتبع كبار الدم حتى تحصل.

اللي اصله باهي يأتي بالمعروف.

اللي اصله حلقا ما يطيب كان بالرزام.

كسكس له، يرجع لاصله.

اقرع :

يتشامم بالنظر الى الاقرع كما يتشامم بالنظر الى غيره من ذوي العاهات، ويقال فيه ان «صاحبه موش باهي».

اكابري :

أكابري وجمعه أكابر وأكابرية، يوصف به الرجل المتأنق في لباسه وكلامه وسلوكه ولا يشترط فيه أن يكون من الاغنياء، أو من الأعيان. يقال في من يريد التشبه بالاكابر ولا يستطيع : «ما تعلم من الاكابر الا غسيل يديهم»، ويقال على سبيل الترغيب في صفات الاكابر : «رطل صابون يحطك بهذا الاكابرية ورطل لحم يحطك بهذا القرائنية».

أكسل :

يكون الاكل بعد غسل اليدين، ويكره فيه طول الاظافر : «كل مع كافر، وما تاكلش مع طويل الطوافر» ويفضل فيه الكيف على الكم. «قلّ ودلّ، يستقبح الافراط في الاكل». «المأكلة فوق الشبع حرام، ويذم النهم بأوصاف كثيرة منها : مشتاق، رغب، كرشه كبيرة، هروقي، مخماخ، سلماق، كيف ذبابة السوق من كل شيء يذوق.

أم البوية

هي الحريام(Cameleon) يضرب بها المثل في التلون والتقلب وتستعمل بطرق مختلفة للاحتراز من السحر وإبطال مفعوله. تذبح ويوضع من دمها على كعب الصبي فلا يؤثر فيه السحر طول حياته وتجفف وتعلق في شبابيك البيوت فلا يدخلها السحر وتدخل في تركيب البخور المبطل للسحر (انظر : بطول) ويطبخ لحمها ويطعمه المسحور فيزول عنه السحر.

أم الصبيان :

يكنى بها عن نوع من اليوم يتشامم بها وبصياحها ويخشى منها على الصبيان الصغار لأنها تجثم على الصبي وتعرّك صدره بجساة في صدرها حتى يموت وتخرج رغوّة من فمه تشربها وتطير واذا مرت على بيت ورأها الصبي أو سمع صياحها فانه يصاب بضعف واعتلال وشحوب يصحب ذلك إسهال وفقر عام حتى لا يكاد يتحرك أو يفتح عينيه. ويقال في هذه الحالة إن الصبي (مكروف) ويعالج المكروف بأن تتلى عليه هذه الرقية :

يا زرقاء، يا برقاء، يا مارقة الاسنان. يا معوّجة السيقان، امرقي من الاشعار والاظفار ومن الكرايم والعسلان.

ومنهم من يحترز من أم الصبيان بمعاهدتها وكيفية ذلك أنهم يصطادونها ويسقونها اللبن ويطلبون منها أن تعاهدهم على أن لا تؤذي احدا من صغارهم فاذا بسطت جناحها الأيمن يقال إنها ستوفي بالعهد ويطلقونها واذا بسطت جناحها الأيسر يقال إنها (خائنة) فتذبح.

أمك طنشو :

هي دمية تتخذ من عصوين متقاطعين في شكل صليب يلعب بها الاطفال في أيام الجفاف وانحباس المطر عندما يسمعون الكبار

الشجر ما ينبت الا على عروقه.

عود الجداري ما يؤني قرفة.

الحنظلة ما تثبت مع التفاحة.

وقليل الاصل ما تقيد فيه ملاحه.

يرق الذهب وما يتقطعش.

ما يعرف الاصل الا صاحب الاصل.

ما يعرف الجيد الا ولد الاجواد.

الناس تعرف الناس، والغيل تعرف ركابها.

الواطي واطي، ولو يعدي عمره في العلال.

وهو -أي الاصل- من القيم التي اخذت تتغير اليوم، لتقارب الطبقات بانتشار التعليم والتربية الوطنية، فكثرت استعمال الامثال التي من نوع «الناس اولاد تسعة اشهر» وكثرت الاشارة الى هذا الموضوع في الجرائد والمجلات التونسية يمثل قول بعضهم في جريدة «الصباح» بتاريخ 30-3-56 : ولكن عصرنا، الحمد لله، عصر كفاءة ومقدرة، لا عصر اصل وفصل، كما ان الثقافة حق مشاع بين المواطنين، وكذلك الوظيفة ومسالك الارتزاق.

أصور :

يتشامم بالعمور ويقال إن الذي يلاقي أعور في الصباح، يطلع عيه النهار مشوم» وان «الاعور خو الشيطان» وان «صباحه باخذة ومساء بروح». ويحذر من الاعور بالمثل لا تخالط الاعور ولا تاكل من عوينه، ولو كان ربي حبه ما عور له عينه.

أقارب :

يقال في الأقارب :

قطرة دم خير من الف صاحب.

اللحم اذا تنن ما إيله كان مواليه.

الكرش ما تجيب عدو.

المر بعد الوالدين حرام.

خوك خوك، لا يفرك صاحب.

ما ينغر عليك كان خوك.

تعاركوا الاخوات، جدّ على المهبولات،

الخال والد، والرّب شاهد.

ايلك عمّة وايلك خالة، وايلك عشرة من السّلالة.

بن طينك، ملس طاجينك.

لس من طينك يبقى لك، اذا ما جا برمة يجي كسكاس.

ما ينكر نسبته الا الكلب.

ليقل يقول للحصان يا خالي.

يقال للاقارب ضد ذلك :

لاقارب عقارب.

بن الدم وين الهم.

مد على دمك لا يشوهك.

تية الوالدين بغوت.

كان الخو ينفع خو، ما بيكي حد على بوه.

ريين في غار ولا اختين في دار.

« خالي حتى خليت، وقلت عمي حتى عميت.

قاموس العادات والتقاليد التونسية

الظاهر الخميري

- أ -

الحروز . ترى اليوم (1961) في هذه الصور كما ترى ملصقة داخل بعض السيارات وموضوعة في اطارات مذهبة تعلق على حيطان بعض البيوت والدكاكين .

آيات الحفظ :

هي الآيات القرآنية الوارد فيها لفظ حافظ وحفيظ مثل الآية 64 من سورة يوسف : (قاله خير حافظ وهو أرحم الراحمين) . ترى اليوم في بعض البيوت والدكاكين مكتوبة بأحرف مزخرفة وموضوعة في اطار يعلق على الحيطان وتتخذ أحجية تعلق في الرقبة مثل آية الكرسي (شكل 2) .



(شكل 2)

آيسة :

يطلق على المرأة التي بلغت سن اليأس أي انقطاع الحيض (Monopause) وهي من الكلمات التي يستعملها الرجال فيما بينهم وقتما يستعملها النساء .

ابرة :

ابرة - ج . أباري : هي أداة الخياطة المعروفة . يتشاءم باستعمالها في الصباح ويقول الداخل على أحد يخط في الصباح إن اليوم سيكون (نهار مشوم) وتفرز الابرة في تراب بيول فيه الرجل ليسبب به العنة أي العجز الجنسي .

آية الفتح :

هي الآية 59 من سورة الأنعام : (وعنده مفتاح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) . يعتقد أن الذي يقولها أربعين مرة بعد كل صلاة من الصلوات الخمس يعطيه الله كل ما يتمنى .

آية الكرسي :

هي الآية 255 من سورة البقرة : (الله لا اله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا بأذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم) . يتبرك بتلاوتها بعد الصلاة وقبل النوم وتتل على المفشى عليه من حادث أو من مرض ليفيق وتكتب في الحروز وتعلق في الرقبة تحت الثياب للوقاية من الاخطار (شكل 1)



(شكل 1)

والاصابة بالعين وتأثير السحر وغير ذلك مما يخشى ضرره وتنقش على لوح صغير من الذهب أو الفضة أو تكتب على ورقة وتوضع داخل صندوق صغير من الفضة أو الذهب ويعلق بسلسلة في الرقبة مثل

وقد حرصنا على أداء الأمانة العلمية في مراجعة النصوص فلم نتدخل إلا لاصلاح الأخطاء المطبعية. وفي مرات قليلة عمدنا الى إضافة بعض التوضيحات أو التصويبات التي ارتأيناها ضرورية واضعينها بين معقّفين مرفقة بالحرفين ح ع. مع العلم ان المادّة المنشورة في حاجة الى مزيد النظر والتمحيص، وهو ما كان قد سعى اليه المؤلف بالأساس لما اقدم على نشرها متتالية بمجلة الاذاعة كما تقدمت الإشارة الى ذلك .

قاموس العادات و التقاليد التونسية القسم الأول

تأليف الدكتور الطاهر الخميري
تقديم و تحقيق حفناوي عمايرية

وقد حرص على ذكر أسماء المخبرين الذين استفاد منهم في أول الكتاب وهم عشرات المراسلين من كافة مناطق البلاد التونسية وذيله بفهرس اللغة شرح فيه الكلمات العامية التونسية التي رأى من الضروري شرحها مساعدة للقارئ. ويلاحظ أنه اختزل عدد الأمثال والأقوال السائرة المنشورة على صفحات جريدة الصباح من نحو 4500 مثل إلى 2470 مثلا، أي أنه قام بحذف أكثر من خمسي المنشور المجموع الأصلي دفعا للتكرار ولعدم شيوع بعض الأمثال.

وفي هذا الصدد نذكر محاولة الخميري الجادة في دراسة الاقتراض اللغوي الذي قامت به العامية التونسية في تاريخها الطويل من اللغات الشرقية والغربية ومن اللغة البربرية وهو ما أسماه بالمعرب والدخيل ونشره في حلقات متسلسلة ومرتبّة على الحرف الأول من الكلمة وذلك في جريدة الخدام في 1967 و1968.

قاموس العادات والتقاليد التونسية

تناول فيه الخميري تعابير طقوسية ومفردات دالة على أشياء تونسية وبعض الأقوال والآيات القرآنية المتصلة بممارسات مخصوصة، شرع في اعداده عام 1961 لمّا تولّى رئاسة لجنة الترجمة والنشر. نشر ما نشر منه مسلسلا على صفحات مجلة الإذاعة بدءا من العدد 61 من السنة الثالثة الموافق ليوم 18 سبتمبر 1961 ثم توقف لدى كلمة زريقة في العدد 116 الموافق ليوم الاثنين 4 نوفمبر 1963. ولم نثر بعد على التتمة الباقية في أيّ من الدوريات التونسية التي اطلعنا عليها مع اعتقادنا في الأصل بأن المؤلف قد توقّف عن النشر لبعض العوارض التي قد تكون ألمّت به. فضلت بقية مواد القاموس مخطوطة وهو ما تفيد به بعض الاحالات على كلمات ومواد لم تنشر إذ كثيرا ما يورد الكلمة ولا يعرفها بل يحيلها على كلمة أو كلمات أخرى ترتبط معها بسبب ما، لم يرد ذكرها بعد. ثم تأكد لنا ذلك ممّا ذكره الدكتور نفسه في مقابلة معه نشرت بمجلة الإذاعة عدد 147 بتاريخ 3 ماي 1965 حيث يقول: «وبخصوص قاموس العادات والتقاليد التونسية فقد نشرت بمجلة (الإذاعة) من حرف الألف إلى حرف الزاي ثم تعذّر وجود المصوّر فأوقفت النشر. لأن مهمّة المصوّر كانت ضرورية بالنسبة لهذا القاموس فمثلا إذا تعرضنا إلى الأزياء التونسية (كالبديعية والمنتان) يلزمنا إلى جانب التعريف صورة تمثل شكل البديعية أو شكل المنتان. فالتفسير بالكتابة وحدها لا يكفي ولذلك ترى أنّ بقية القول في العادات والتقاليد ما يزال في صندوقين آخرين». ونحن ننشر هذا الجزء في انتظار العثور على التتمة الباقية إن لم تتلف بعد ...

يقول المؤلف في التمهيد لهذا المشروع: «نقول إنّنا نريد التحرّر من قيود العادات والتقاليد القديمة وذلك أمر يحتاج إلى معرفة وتمييز لأن أطراح العادات والتقاليد بالجملة وبدون تمييز قد لا يخلو من

خسارة، والعادات والتقاليد -الصالح منها وغير الصالح- تراث حضاري يتكوّن في عدّة أجيال ويكفّف الكثير من التجربة، فاطرّاحها جملة لا بدّ أن يسبب فراغا ... (قاموس العادات والتقاليد التونسية) يحاول سدّ بعض ذلك الفراغ، ننشره هنا قبل نشره في صورة كتاب لنستعين بالقراء على تصويبه وتكميله. لقد نجحت هذه الطريقة بالنسبة إلى الأمثال والعبارات التونسية التي ننشرها في جريدة الصباح ونرجو أن تتجح بالنسبة إلى قاموس العادات والتقاليد التونسية الذي تبدأ بنشره اليوم مجلة الإذاعة». (الإذاعة عدد 61 السنة الثالثة).

وكان الخميري حريصا كلّ الحرص على الاستفادة من آراء ومعارف غيره في اعداد قاموسه حتّى أنّه كان يطرح في آخر كل حلقة -التي لا تتجاوز الصفحة الواحدة- أسئلة تهدف إلى توكيد أو تصويب ما ذهب إليه. ولكن استفاد من تتبّع الحلقات المنشورة أن مساهمة القراء كانت محدودة للغاية خلافا لما جرى عليه الأمر في جمع الأمثال بل إن بعضهم انتقد الموضوع ورغب عنه وهذا ما نلمسه في النداء الموجّه إلى القارئ المرفق بالحلقة السادسة وقد جاء فيه: «بلغني أن بعض القراء لا يوافقون على نشر هذه المقتطفات من قاموس العادات والتقاليد التونسية لأن أكثرها معروف وبعضها غير مهم فوجب أن أبين:

1- إن طريقة الاستغناء عن شرح المعروف كان سببا في ضياع الكثير من أوقات الباحثين ومجهوداتهم. يحدثنا بعض المؤلفين عن نبات معروف ولعلّه كان معروفا عندهم، أمّا نحن فنجد أنفسنا أمام شيء مجهول ويشيرون إلى مكان باسمه المعروف عندهم ولا يعينون موقعه فلا نعرف نحن أين هو لأنه صار غير معروف باسمه القديم. نجد أمثلة على ذلك حتى في كتاب القرن الماضي مثل الجبرتي وابن أبي الضياف.

2- إن قاموس العادات والتقاليد التونسية لا يقصد منه الاستهلاك المحلي فقط ففي أوروبا وأمريكا معاهد علمية ومراكز للبحث في مختلف العلوم الاجتماعية يهتمّ هذا العمل ولا تراه معروفا ولا قليل الأهمية، لأن العادات والتقاليد عند الشعوب المختلفة يتمّ بعضها البعض ويفسّر بعضها البعض». ويختم النداء بما ذكره في تصدير الحلقة الأولى بأنّ في تونس اليوم جيلا صار لا يفهم حقّ الفهم كلّ ما يقال له عن الشؤون المحلية باللغة المحلية.

وهكذا نرى أن الخميري كان مسكونا بحبّ التراث، رغب جاهدا في أن يتوفّر على جمعه ودراسته رغم قلة العون وسوء الفهم لرسالته التي إن كان لها من ذنب فهو مجيئها قبل أن تتضج ظروف البحث العلمي في تونس لدراسة الثقافة الشعبية. نأمل في العثور على بقية مواد القاموس أو في تجرّد بعض الباحثين في حقل الانثروبولوجيا الثقافية لتسديد هذا النقص واغناء المكتبة التونسية بذلك. ولا يفوتنا في الختام ملاحظة أن الخميري ابن مدينة تونس، ركّز بصورة خاصة على عادات سكّان الحاضرة وكتب العامية التونسية وفق تلفظهم بها كتسكين أوائل الكلم في مثل قولك بحر وتمر وهو غير نطق أهل الجريد وسكان داخل البلاد.

الاسلامية حتى منتصف القرن الماضي لما دعت الضرورة الى تبني أساليب ومناهج التعليم الحديث وتكوين نخب تحل تدريجيا محلّ النخب القديمة، مع الاعتراف بهذه المزايا فقد كان يؤخذ على المؤسسات العلمية القديمة جمود أساليبها في التبليغ وتحجّر مضمونها الذي كاد يقتصر على ترديد أقوال السلف لذلك دعت الحاجة الى بعث مدارس حديثة مع تطعيم التعليم القديم باصلاحات لمواكبة مقتضيات التطور. ولهذه الدوافع أنشئت المدرسة الخلدونية عام 1896 التي أراد بها مؤسسوها من النخبة الاصلاحية من خريجي المدرسة الصادقية ومنتوري جامع الزيتونة أن تطعم البرامج الزيتونية بزد معرفي جديد. كان الطاهر الخميري أحد تلاميذ الخلدونية في سنوات العقد الثاني من هذا القرن وقد تأثر ببعض مدرسيه مثل محمد الأصرم وانفتحت أمامه آفاق أوسع يغذيها فضول علمي وسعي دؤوب الى كسب المعرفة أنى كانت.

وبعد أن وطّد رصيده من معرفة التراث العربي الاسلامي وتعلّم شيئاً من العلوم الحديثة ساقته ظروف لا نعرف ملابساتها على وجه الدقة الى الاغتراب عن الوطن من موقى الحرب العالمية الاولى الى عشية الاستقلال في أوائل الخمسينات. استقر في البدء بالبلاد الانكليزية أين أنهى تعليمه الثانوي وأتقن اللسان الانكليزي ثم طوّحت به الرغبة في المزيد من المعرفة والبحث الى البلاد الألمانية أين تلقى تعليمًا جامعيًا توجّ بنيل شهادة الدكتوراه عام 1936 بتقديم اطروحة موضوعها العصبية في فكر ابن خلدون. وفي الاثناء أقام بمصر سنتي 1929 و1930 مدرّسا بالجامعة الأمريكية فكانت إقامته فرصة للتعرف عن قرب على الحياة الأدبية والثقافية المصرية بل ارتبط بصلات الودّ والأدب مع عدد من الشعراء والكتاب يذكر من بينهم على وجه الخصوص الشاعر حافظ ابراهيم والكاظم الساخر عبد القادر المازني وقد مكّنته فرصة الإقامة بمصر الى أن يعدّ مؤلفه «زعماء الأدب العربي المعاصر» الذي نشره بالانكليزية عام 1930. اشتغل اثر عودته الى ألمانيا بالتدريس في جامعة همبرغ لمدة 17 سنة ساهم خلالها في اعداد قاموس ألماني عربي. ولما تعاظمت الحركة الوطنية في تونس وفي أقطار المغرب العربي بعد الحرب العالمية الثانية سعى الى نصرتها وخدمتها فاستقرّ بلندن بمكتب المغرب العربي مسخّرًا قلمه للتعريف بقضايا أقطار المغرب العربي ومطالبها في الاستقلال. ألف لهذا الغرض كراسين بالانكليزية أفرد الأول لتناول القضية التونسية والثاني للقضية الليبية. وفي هذه السنوات طاف بالأقطار العربية وشدّه حنين العودة الى الوطن تونس فتحققت أمنيته قبيل الاستقلال بقليل. وبعودته تفرّغ للكتابة في الصحف والمجلات فغطّت مقالاته كافة الدوريات التونسية مثل جريدتي الصباح والعمل ومجلات الندوة واللغات والفكر والاذاعة والخدماء. جمع بعض مقالاته الأولى في كتابين صغيرين صدرا ضمن سلسلة كتاب البعث تحت عنواني «مكافحة الثقافة» 1957 و«مرآة المجتمع» 1956 كما ترجم بعض آثار شاكسبير عن الانكليزية صدرت منها مسرحية عطيل 1968 ومسرحية هملت 1968 عن الدار التونسية للنشر.

ويعد الطاهر الخميري أوّل من كتب في الثقافة وأولاها عناية ترقى الى درجة التخصص وكان يصدر في ذلك عن معرفة عميقة بالتراث ونظرة متأنية لما عليه المجتمعات الغربية من تطوّر وتقدّم.

الطاهر الخميري والتراث الشعبي

اعتنى الطاهر الخميري بالتراث الشعبي وتناوله في أكثر من مستوى أبرزها اللغة العامية ولا سيما المغرب والدخيل فيها والعادات والأمثال... الخ وقد توخى في دراسة الثقافة الشعبية الأساليب والمناهج الحديثة التي تعتمد الملاحظة والاستجواب يتوسّل بها الى الجمع والتصنيف.

ولا نبالغ إذا قلنا إنّه كان قبل أن تتأسس وزارة الثقافة صاحب مشروع ثقافي متكامل فيما يتصل بالتراث. وقد كتب في أكثر من مناسبة عن الأعمال العلمية التراثية التي لا يمكن القيام بها إلا في تونس مستدلا في ذلك بعدد الأمثلة من الأخطاء المرتكبة في حق كلمات وأشياء تونسية صادرة عن كتّاب مشهورين نزهاء من أمثال أحمد أمين وساطع الحصري وبعض المستشرقين فكان : «هؤلاء معرّضين لضروب من الأخطاء قلما يمكن اجتنابها» لذلك اقترح من موقعه كرئيس لقسم التّأليف والترجمة والنشر بكتابة الدّولة للتربية القومية برنامج عمل يتضمّن انجاز ما يلي:

- 1- معجم كبير للهجة التونسية
- 2- معاجم خاصّة لمؤلفات ابن خلدون وابن أبي دينار وابن أبي الضياف وخير الدين وحسين خوجة وغيرهم من المؤلفين التونسيين المتأخرين.
- 3- قاموس للعادات والتقاليد التونسية به ملحق مصوّر
- 4- مجموعة من الأمثال التونسية مشروحة ومرتبّة على الحرف الأول من المثل
- 5- مجموعة من الأمثال التونسية مرتبّة حسب المواضيع
- 6- نصوص مفسّرة من الشعر الملحون.

ويختم مقترحه مؤكدا على أن «كل هذه مواضيع يفسّر بعضها البعض ويتّم بعضها البعض ولا يحسن القيام بها إلاّ تونسيون وفي تونس، وذلك لاتصالها بعادات وتقاليد لا يزال العمل جاريا بها عند مختلف طبقات المجتمع».

ولم يتوان الخميري عن تناول مشروعه التراثي وانجاز قسم منه رغم جسامته وثقله على عاتق باحث منفرد. والحقيقة أن النخبة التونسية المنتشية برائحة الاستقلال لم تكن واعية بأهمية جمع التراث الشعبي ودراسته. ورغم ذلك لم يتراجع الخميري بل سار خطوات في أكثر من شعب من شعاب الثقافة الشعبية كان يعتمد الى طرح مقاصده على صفحات الجرائد وأهمّها الصباح والعمل والخدماء ومجلة الاذاعة يبسط الموضوع وينتظر من القراء الرد أو التعديل أو الاضافة وبهذه الطريقة تمكّن من تأليف كتابه «منتخبات من الأمثال العامية التونسية» الذي صدر عام 1967 عن الدّار التونسية للنشر.

الدكتور الطاهر الخميري (1899 - 1973)

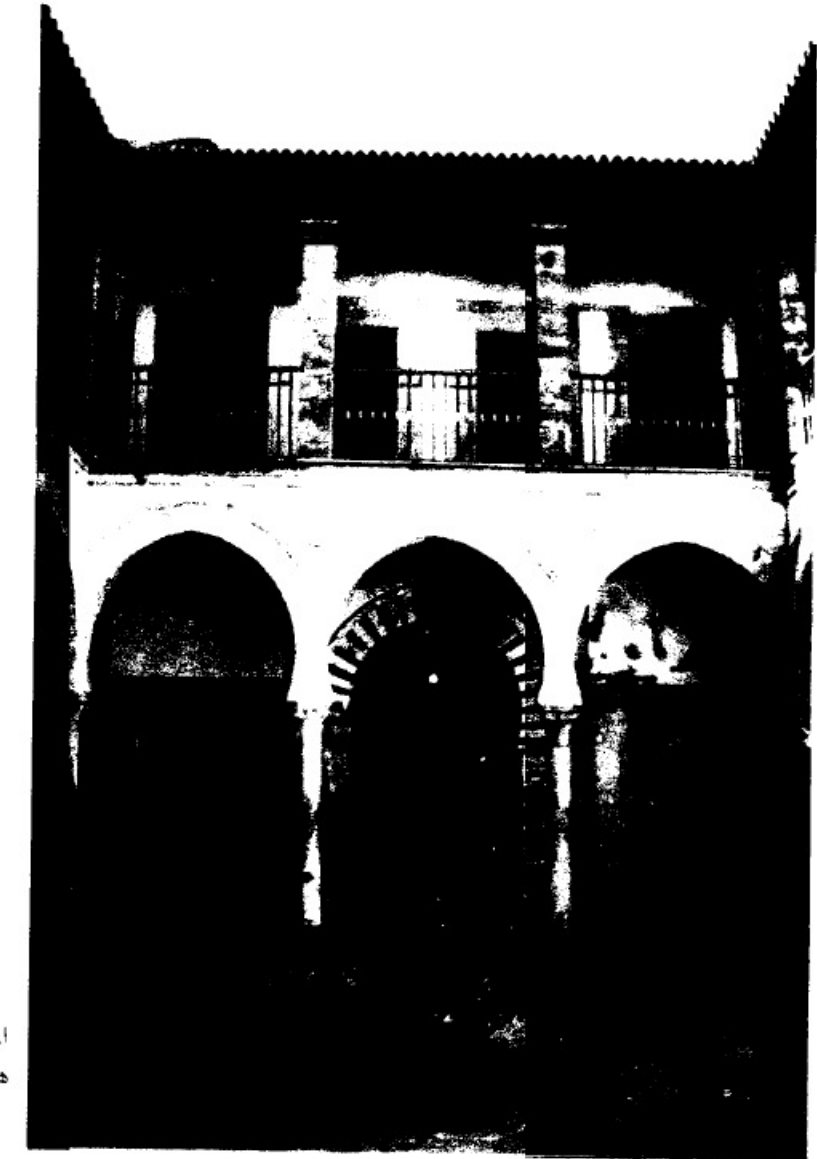
رائد البحث في التراث الشعبي

حفاوي عمايرية

بمناسبة مرور قرن من الزمن على ولادة الطاهر الخميري يسرّ مجلّة الفنون والتقاليد الشعبية أن تكرم رائد البحث في التراث الشعبي (الانتولوجيا) بنشر هذا القسم من قاموس العادات والتقاليد بتونس وذلك كبادرة أولى لايفاء هذا المثقّف الفذّ حقّه، وهو الأكثر عمقا و عالمية في اطلاعه وتملّكه لأدوات المعرفة من إجادة للعديد اللغات الأجنبية وإحاطة بمناهج البحث الجديدة يضاف الى ذلك رسوخ قدمه في مجال التراث العربي الاسلامي و شغفه بالتراث الشعبي التونسي على وجه الخصوص.

لقد كان الخميري في ثقافته وفي سلوكه نسيج وحده ولا نبالغ إذا قلنا إنّه يمثّل حالة فريدة واستثنائية تميّزه من عدّة جوانب عن تكوين المثقفين التونسيين ورسالتهم خلال الثلثين الأولين من القرن العشرين. إنّه في الأصل تلميذ زيتوني ثائر -فيما يبدو من بعض فلتات قلمه- على طرق التدريس الجامدة التي كانت سائدة بالجامع الأعظم فأراد أن يضيف الى ما يقدّم له بتلك المؤسسة العتيقة من علوم تتصل بالدين الاسلامي واللغة العربية معارف أخرى مكّلة للأولى وأكثر ارتباطا بالتطوّر او بروح الأزمان الحديثة وذلك بمتابعة دروس الخلدونية التي تعنى بالفنون الحديثة مثل الالمام بأصول العلوم الرياضية والطبيعية ومبادئ اللغة الفرنسية والتاريخ والجغرافيا... الخ

ومع الاقرار بالأهمية التي لا يمكن انكارها أو الاستنقاص من شأنها للمعارف الدينية واللغوية والانسانية التي كانت رائجة بالجامعات العلمية الدينية مثل الأزهر والزيتونة والقرويين وما نهضت به من دور فعّال في حفظ التراث واستمرار فعله إلا أنّها عجزت عن مواكبة التمدّن الحديث ، هذا بعد القيام بأداء الوظائف العلمية والدينية والإدارية المنوطة بالثقافة لمدّة قرون طويلة في المجتمعات العربية



المدرسة الشماعية : معلم هام يتوسط الأسواق



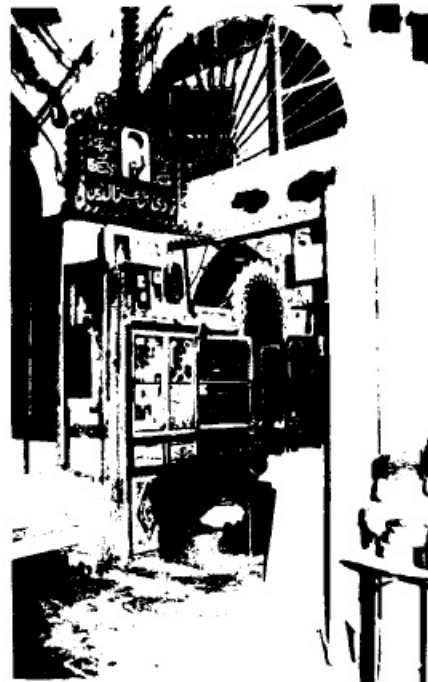
أحد المداخل الرئيسية للأسواق : المدخل الشرقي بباب البحر



قسم من سوق الشاشية : أغلب المتاجر أغلقت أبوابها في انتظار الحلول الجذرية



سوق الشواشية : أحد المتاجر الذي بقي محافظا على الصنعة



حانوت محافظة على طابعها الراجع إلى القرن الماضي بسوق الشواشية



سوق النساء : تواصل مع
سوق القماش



سوق نهج جامع
الزيتونة



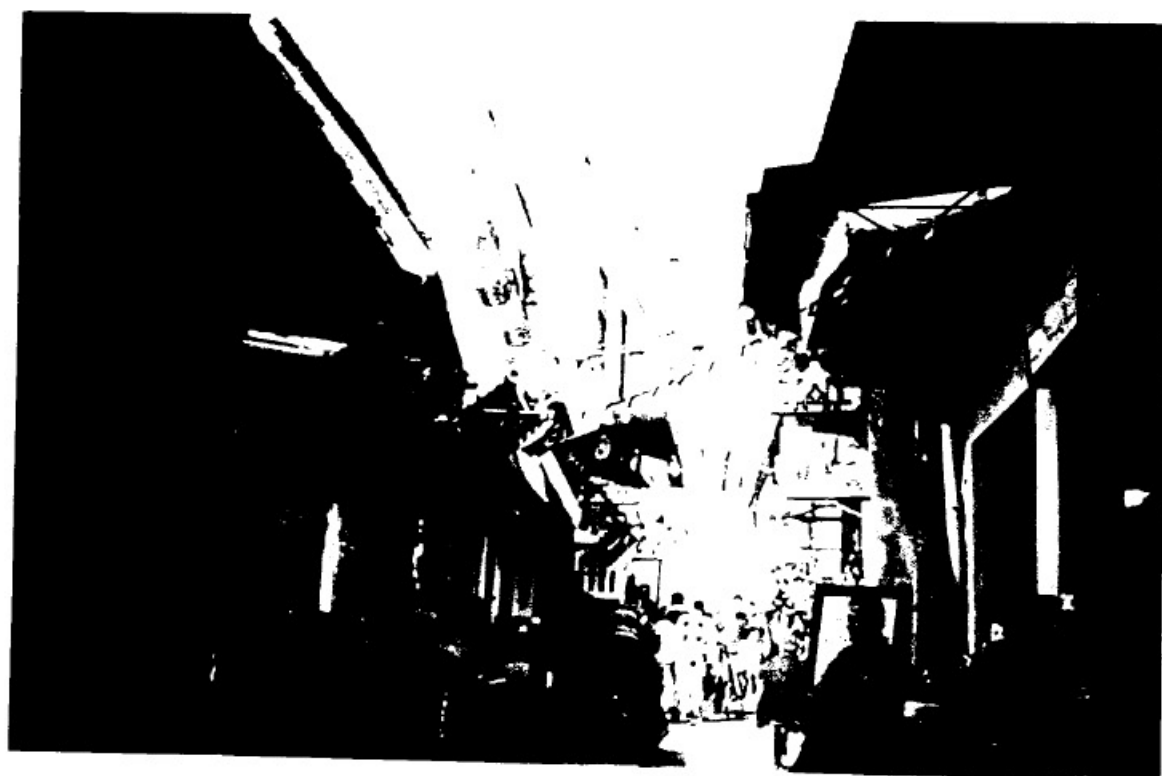
سوق البركة : أصبحت اليوم
متخصصة في بيع المجوهرات



مدخل سوق الباي : غزتها
متاجر المجوهرات



سوق البركة : المكان الذي كان محصصا لبيع العيد



نهج سيدي ابن عروس يعتبر نفسه من الأسواق لأحجاره على عماء هذه من متاجر الناحية



سوق القماش : عمارة متميزة



سوق الترك : المدخل من الناحية الغربية



سوق البلاط : القسم المفتوح



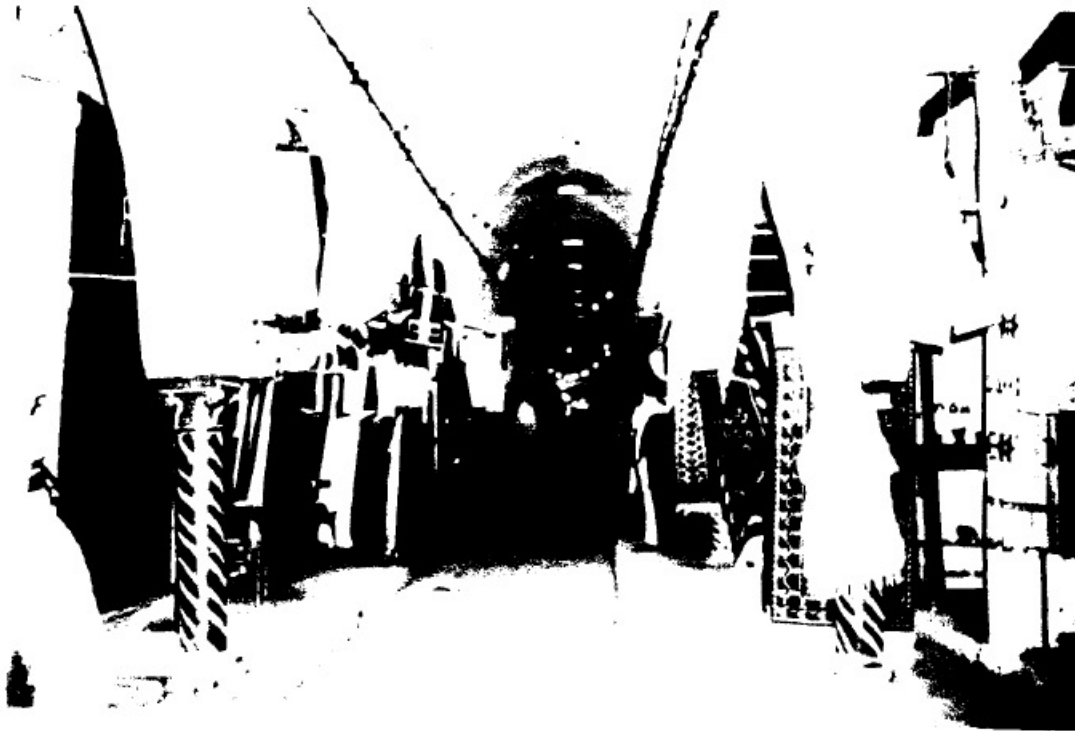
القسم الأوسط
لسوق البلاغجية



سوق البلاط : السوق
المختصة في الأعشاب
الطبية : القسم المسقوف



سوق الترك : قسمها الشرقي



سوق القماش : الراجعة الى فترة ابي عمرو عثمان



القسم الأوسط لسوق
العطّارين : حركة مستمرة



مدخل سوق البلاغجية عن
طريق سوق العطّارين :
انقرضت هنا متاجر البلغة
وأخذ مكانها تجار العطّارين



سوق العطّارين : من بين
الأسواق القليلة التي بقيت
محافظة على اختصاصها



مشهد آخر لسوق العطّارين
المواجهة للجدار الشمالي
للزيتونة وكيفية تسقيفها



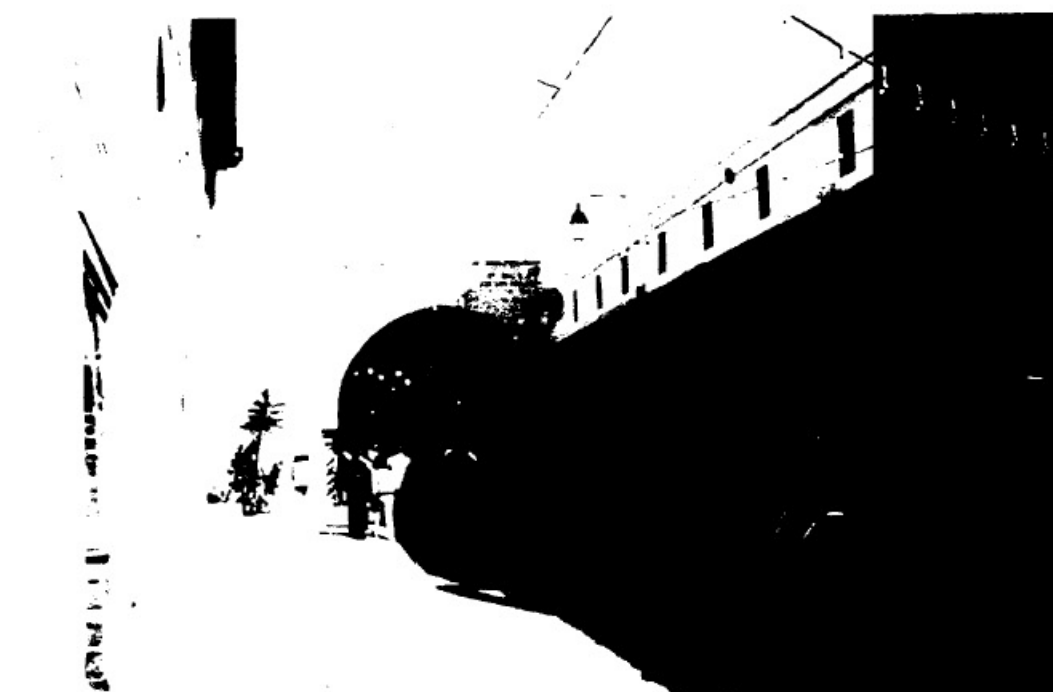
سوق الكتبيين : إحدى الأسواق الهامة التي اختصت تماماً، ولم يبق بها إلا كتبها وأحدا.



مدخل البيرة الباشية بسوق الكتبيين



سوق السكاجين : بقي بها حالياً عدد ضئيل جداً من السراجين



سوق الفكّة : أمام المدخل الشرقي للجامع الأعظم

فشرح ج. عبد الوهاب، مطبعة النهضة، تونس بدون تاريخ

. ابن قنفذ: الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تحقيق محمد الشاذلي التيفر وعبد المجيد التركي، تونس 1968

. ابن مرشد (عبد العزيز بن محمد): نظام الحسبة في الاسلام، الرياض، 1979

. أبو العرب (محمد بن أحمد): طبقات علماء افريقية وتونس، تحقيق الدكتور علي الشابي - تونس 1968

. البكري (أبو عبيد الله): المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، (مستخرج من المسالك والممالك) مكتبة المشى - بغداد

. الحديثي (قحطان عبد الستار): أسواق المدن الخراسانية، مجلة المؤرخ العربي العدد 30 - 1986

. الحشايشي (محمد بن عثمان): تاريخ جامع الزيتونة، تقديم الجيلاني بن الحاج يحيى، تونس 1974

. الحشايشي (محمد بن عثمان): العادات والتقاليد التونسية، دراسة وتحقيق الجيلاني بن الحاج يحيى، تونس 1994

. خوجة (حسين): ذيل بشارت الايمان بفتوحات آل عثمان، تحقيق وتقديم الطاهر المعموري - تونس 1975

. الدولتلي (عبد العزيز): الزيتونة، عشرة قرون من الفن المعماري التونسي تونس، 1996

. الراشدي (علي الجزائري): ابتسام العروس ووشي الطروس في مناقب سيدي أحمد بن عروس، مطبعة الدولة التونسية، 1303 هـ

. الرصاع (أبو عبد الله محمد): فهرست الرصاع، تحقيق وتعليق محمد العنابي، تونس 1967

. الزركشي (محمد): تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق وتعليق محمد ماضور، تونس 1966

. زيادة (نقولا): الحسبة والمحتسب في الاسلام، بيروت 1962

. السراج (أبو عبد الله محمد): الحلل السندسية في الاخبار التونسية، تحقيق محمد الحبيب الهيلة تونس 1973-1970

. الفارسي (أبو الطاهر): مناقب محرز بن خلف، إصدار

. مجلة اللطائف أفريل 1955. مقال بعنوان "صناعة الشاشية، الصناعة التونسية الكبرى بين أمسها والغد".

H.R.Idriss P.U.F., Paris, 1959

المراجع باللغة الأجنبية

- C. Ben Attal, Chabert, M. Grandolphe, *l'Histoire de la Ville de Tunis*, Alger, 1924
- R. Bernard. Lecture d'une ville : *La Médina de Tunis*, dans *l'Architecture d'Aujourd'hui*, DécJan 1970-1971, pp. 38-43
- A. Besbès. Le Tissage de la soie en Tunisie I.B.L.A., 1953 n°64.
- R. Brunschwig. *La Berberie Orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du XV^e siècle*, Paris, 1940-1947
- R. Brunschwig. *Deux récits de voyages inédits en Afrique du Nord au XV^e siècle*, Abdelbasit B. Halil et Adorne. Paris 1936.
- R. Brunschwig. Tunis, in *Encyclopédie de l'Islam*, 1931.
- Ch. Chassiron de. *Aperçu pittoresque de la Régence de Tunis*, Paris 1849,
- E. Buthaud. Le Gardiennage des Souks, I.B.L.A., Tunis, 1941
- A. Daoulatti. *Tunis sous les Hafsides*, Tunis 1976
- A. Daoulatti. Inscription à la Mosquée Andalouse d'Al Alia, dans *Etudes sur les Moriscos Andalous en Tunisie*, Instituto Hispano Arabe do Cultura, Madrid 1973.
- J.H. Dunant. *Notes sur la Régence de Tunis*, Genève, 1858
- S. Ferchiou, *Technique et Société : La Fabrication de la Chechia Tunisienne*, Paris 1971
- Fleury. *L'Industrie Tunisienne des Sasiyas*, in *Revue du Commerce et de l'Industrie*, Paris, 1895.
- L. Frank et J.J. Marcel. *Histoire de Tunis*, Paris, 1851
- L. Gardet. *La Cité Musulmane*, Paris, 1954.
- G. Grandchamps. *Documents relatifs à l'occupation Espagnole en Tunisie, (1569-1574)*, Tunis, 1914.
- [Sir] T. Grenville Temple. *Excursions in The Méditerranéen. Algiers and Tuni*, London, 1835.
- L. Golvin. *Aspects de l'Artisanat en Afrique du Nord*, Paris 1957.
- Hannezo. Occupation Espagnole de la Goulette et Tunis (1535-1574), *Revue Tun.* 1912.
- Lallemand (Ch). *Tunis et ses environs*, Paris 1890.
- Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, édit. Scherger, Paris 1895.
- G. Marçais, *l'Architecture Musulmane d'Occident*, Paris 1954
- G. Marçais, *l'Art Musulman*, Paris 1962
- G. Marçais. *La Berberie Musulmane de l'Orient au moyen-âge*, Paris 1946
- G. Marçais. La conception des Villes dans l'Islam, *Rev. d'Alger*, T.II, 1945
- G. Marçais. Considérations sur les Villes Musulmanes et notamment le Rôle du Mohtasib, *Recueil de la Société J. Bodin*

ومن أهم ما كان يصنعه النحاسي: القدر الكبير والصغير، والقطار لتقطير ماء الزهر، وكذلك الابريق والاطباق والاولاني التي تحملها المرأة معها الى الحمام من الطقالة وطاسة الحمام والسطل، كما يصنع الحلاب والدغار وهو كانون لتدفئة البيوت وغيرها من الاولاني التي عوّضت اليوم أغلبها بأوان حديثة، مما أدى الى موت هذه الصنعة اذ لم تبق إلا بعض المتاجر لبيع هذا النوع من الصناعة، كما أن النحاسية اليوم لا يتعدى عددهم أصابع اليد.

إذن ورغم التحولات الجذرية التي عرفت الأسواق بعد فترة الاستقلال، فإن أسواق المدينة العتيقة تبقى من المميزات الأساسية بتونس، ورغم تراجع اختصاصاتها، وتقلص عدد الحرفيين بها، ورغم المزاومة الشرسة التي فرضتها عدة أحياء جديدة على الأسواق، فإن أسواق مدينة تونس عرفت كيف تحافظ على الكثير من حرفاتها وعلى عدد هام من السواح، ويبقى الحرفيون والتجار متفائلين، إذ يرون أن المستقبل لأسواق مدينة تونس "فالأحياء الجديدة ليس لها روح، ولا يمكن أن تمحو من الذاكرة قرون عدة من حياة الأسواق بالمدينة العتيقة".

قائمة المصادر والمراجع العربية المستعملة

في هذه الدراسة

المخطوطات :

- ابن يوسف (محمد الصغير): تاريخ المشرع الملكي في سلطنة أولاد علي تركي مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس 18688
- سعادة (أبو عبد الله): قرّة العين بنشر فضائل آل حسين مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس 21730
- المرابطي بن أبي لحية (المنتصر): نور الأرماس في مناقب سيدي أبي الفيث القشاش مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس 16408

المصادر والمراجع المطبوعة :

- ابن أبي دينار (أبو عبد الله): المؤنس في أخبار افريقيا وتونس تحقيق وتعليق، محمد شمام، تونس 1967
- ابن أبي الضياف (أحمد): اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان تونس 1963.1966
- ابن خلدون (عبد الرحمن): كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، بيروت 1959
- ابن الخوجة (محمد): تاريخ معالم التوحيد في القديم وفي الجديد، تحقيق وتقديم الجيلاني بن الحاج يحيى وحمادي الساحلي، طبعة بيروت
- ابن الشماخ (أحمد): الأدلة البيئية النورانية في مفاخر الدولة الحفصية تحقيق عثمان الكعك، تونس، 1936
- ابن عاشور (محمد العزيز): جامع الزيتونة، المعلم ورجاله، تونس 1991
- ابن عبد العزيز (حمودة): الكتاب الباشي، تحقيق محمد مازور، تونس 1970.
- ابن فضل الله (العمرى): مقتطف من كتاب مسالك الامصار في ممالك الانصار: افريقية والمغرب والأندلس

أن قسماً منها كان مختصاً خلال القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي في صنع السلاح⁽¹⁰⁰⁾. وقد بقيت هذه السوق مركزاً هاماً ومتنوعاً للعديد من أصناف التجارة والصناعات التقليدية، وهي ظاهرة ربما اختصت بها هذه السوق على مر التاريخ، فبعبكس الأسواق الأخرى التي عرفت كل واحدة منها بنشاط اختص بها، يبدو أن سوق نهج جامع الزيتونة هي الوحيدة التي لم يكن لها اختصاص⁽¹⁰¹⁾.

ويذكر Ch.Lallemand أنه لا يشعر بأنه في المدينة العتيقة إلا عند الوصول إلى الممر المسقوف⁽¹⁰²⁾.

ومن الأكيد أن اختصاصات الصناعات اليدوية بصفة عامة كانت عديدة، إذ بلغ عددها سنة 1937 ثمانية وسبعين صنعة أو حرفة، لكن البعض منها انقرض أو تراجع بصفة ملحوظة. ومن الأكيد أن مجموع منتوج هذه الحرف تمثل في مبيعات سوق نهج جامع الزيتونة بصفة عامة. وهكذا فإن السائح الذي يمرّ ذهاباً وإياباً بنهج جامع الزيتونة يجد ضالته، وحتى الذي لم تكن لديه نية اقتناء شيء معين يجد نفسه منقاداً إلى هذه المعروضات المتنوعة.

فالحرف المشتهرة به مدينة نابل يباع في بعض متاجر نهج جامع الزيتونة، كما أن المصنوعات الجلدية هي الأخرى وكذلك البلغة وجدت حظها في العديد من المتاجر، وهو نفس الشيء بالنسبة إلى العطورات وكذلك الملابس التقليدية، هذا إضافة إلى المنتوجات الأخرى خاصة منها الفضيات التي تخصص فيها الكثير من الحرفيين. أما المرجان فحدث ولا حرج، إذ تعتبر البلاد التونسية أهم البلاد المختصة في هذا المنتج المبارك الذي ذكره الله عز وجل في القرآن، حتى أن بعض البلدان المتوسطية أصبحت تستورده من تونس وتبيعه بأثمان باهضة.

بالطبع، بقيت هذه السوق متمسكة بالتنوع في معروضاتها وكذلك في نشاطاتها، إذ نجد في بداية السوق أقدم المطاعم الشعبية التي اشتهرت بها الأسواق، وهو مشهور بأكلاته التونسية التقليدية، هذا إضافة إلى تجار الحلويات، فلا يمكن تصوّر الأسواق دون وجود باعة البقلاوة وكعك الورقة والغريبة وغيرها من الحلويات التي اشتهرت بها مدينة تونس.

أما المقاهي، فإضافة إلى مقهى المرعي القديم جداً أضيف إليه منذ بضعة سنوات مقهى آخر أصبح يجلب التونسيين والأجانب على حد سواء.

(100) من الممكن جداً أن سوق السلاح هذه كانت موجودة بعد خلال الفترات السابقة، خاصة منها خلال العهد الحفصي ؟

(101) يذكر Lallemand عند مروره بهذه السوق في سنة 1890 :

"Cette rue étroite est bordée de magasins Européen, Italien pour la plupart. Puis ce sont de nombreux ferblantiers et quelques orfèvres Juifs".

كما يذكر بالنسبة لنفس السوق

"lorsqu'on pénètre dans cette étroite artère, il semble qu'on entre dans une rue de quelque ville du Sud d'Italie..." p.38 Ch. Lallemand, *op.cit*, p. 100

وتبقى كتبة المرحوم عم علي العسلي أحسن الفضاءات الثقافية المميّزة لهذه السوق. وهي تحتوي على ما ندر من الكتب، وكانت تعدّ ملتقى العديد من العلماء والمثقفين نظراً لما اشتهر به صاحب المحلّ من حب للمعرفة ومن أخلاق رفيعة.

وبنفس الشارع توجد إحدى القشلات الخمس التي أسسها حمودة باشا الحسيني في أوائل القرن الماضي، وقد أصبحت فيما بعد جمعية للأوقاف، وهي حالياً إحدى ملحقات دار الكتب الوطنية. ويعتبر هذا المعلم التاريخي إحدى وجهات السواح المهتمين بتراسا الأثري. إذ تحتوي مدينة تونس العتيقة على حوالي سبعمائة معلم تاريخي.

ونظراً لتطور الحياة الاقتصادية. والحركية التي تعرفها الأسواق نتيجة لإقبال السواح عليها، فقد فتحت بعض الفروع البنكية أبوابها بهذه السوق.

سوق النحاس

وهي كانت تعرف في العهد الحفصي بسوق الصقارين⁽¹⁰³⁾ كانت تصنع بها جميع الاوعية من النحاس وهي كانت تباع عن طريق الدلالة. وهذه السوق هي التي كانت تزود سكان الحاضرة وغيرهم بالأواني النحاسية للطبخ... وكان الصانع يسمّى النحاسي. وهي تعتبر من المهن القديمة العهد بتونس. وكان لكلّ نحاسي فرن خاص به في دكانه، وهو مبني بالآجر المشوي والمالّن ومطلي بالطين. ويتم اشعال النار بالفحم الذي ينفخ فيه بالكير، وبقي إلى اليوم من يستعمل الطريقة التقليدية ومازال لديه المطارق الحديدية والمقصّ الحديدي . أمّا الحفرة التي توجد في الدكان لغسل النحاس فكانت تعرف "باليالاق"، كما كنا نجد حفرة أخرى تسمى "البيرة"، وهي التي تملأ بالماء لتبريد النحاس، ومازال البعض يتذكر "الغالب" وهو نوع من الرصاص، يثقب عن طريقه الكسكاس.

(102) فهو يذكر أنه :

"Finalement dès qu'on entre sous l'espèce de Tunnel sur lequel donne la porte de la prison, on se sent en plein dans la ville arabe"
Ch. Lallemand. *op.cit*, p.39

ويمثّل هذا الممرّ المسقوف، القسم المواجه مباشرة للجامع الأعظم في أول سوق نهج جامع الزيتونة، والذي نجد في أول جزء منه المطعم الشعبي: "المهداوي" الذي يعدّ أول المطاعم زمنياً الموجودة في هذا القسم من الأسواق .

كما يفيدنا المؤلّف أنّه :

"Ici déjà tous les marchands, sans exeption, sont Tunisiens, ce sont des épiciers et des fabricants de Kassâa..."

Ch. Lallemand p.100

(103) راجع الزركشي: تاريخ الدولتين ص. 117، الذي يذكر أن ما توفره مجبى هذه السوق خلال مدة حكم أبي فارس عبد العزيز كان يتمثّل في مائتين وخمسين ديناراً ذهباً.

العربية، فهي تحمي من الشمس الحامية صيفا ومن تهطل الأمطار شتاء، ولهذا لم تشذ سوق الترك عن القاعدة، فهي الأخرى مسقوفة بقبو طولي مشابه لأغلب الأقبية المسقوفة للأسواق المحيطة بالجامع الأعظم⁽⁹⁶⁾.

سوق الباي

كانت هذه السوق في بداية انشائها مختصة في بيع جميع أنواع الأقمشة، خاصة منها المستوردة من أوروبا والتي كان الكثير منها منقوشا بخيوط الذهب والفضة. وهكذا فقد كانت تعتبر أحد الأسواق الهامة خاصة وأنه إضافة إلى المتاجر الحالية الموجودة بالقسم الشرقي للسوق، فقد كانت فتحات العقود الغربية تحوي متاجر أخرى تم الاستغناء عنها في أواخر الخمسينات.

أما خلال القرن الماضي، وبداية القرن الحالي، فقد كانت أغلب المتاجر ملكا لأثرياء من الجالية اليهودية⁽⁹⁷⁾، ورغم أنها كانت من الأسواق الهامة، فقد عرفت سوق الباي منذ أوائل الستينات تراجع ملحوظا في نشاطها، إذ أصبح الحرفاء يتجهون إلى المتاجر الموجودة في الأحياء الحديثة وفي الشوارع الرئيسية المفتوحة بالقسم الأوروبي الذي يعرف بباب بحر.

لهذا، تنكب السلط المعنية على دراسة وضع هذه السوق التي أغلقت فيها بعض المتاجر أبوابها، وتحاول إيجاد الحلول الفعلية بإرجاع الروح إليها دون المسّ بأصالتها، إذ بدأ بعض صنّاع المصوغ يقتنون متاجر بها مما أدى إلى تحوير جذري في نشاط سوق الباي.

سوق الكبابجية

والكبابجي هو الذي يصنع كبة الخيط، والقيطن، وحرج الجبة، وقد اختصّ خاصة اليهود في هذه الصناعة خلال القرن الماضي وبداية هذا القرن، ويبدو أن نشاط هذه السوق يرجع إلى القرن XIهـ/ XVIIم. غير أن هذا النوع من التخصص تراجع بصفة مطردة، مما جعل أغلب التجار يغيرون نوعية شغلهم، وقد

(96) يذكر أدرون أن أواخر القرن IXهـ/ XVم أن

"Les rues les plus fréquentées, c'est à dire celles où se fait le plus grand commerce, sont couvertes, afin que le soleil ne puisse y pénétrer et que les commerçants ne soient pas gênés dans leurs affaires".

راجع :

R.Brunschwig, *deux récits*, Adorne, p.203

وبالنسبة لطريقة بناء هذه الأقبية الطولية بالأسواق راجع :

G.Marçais, *l'Architecture Musulmane d'Occident*, p.558

(97) حول أهمية هذه الجالية اليهودية ومساهماتها الفعالة في الميدان التجاري، راجع بالنسبة للعهد الحفصي :

R.Brunschwig, *La Berberie Orientale sous Les Hafsides*, T.I. pp. 398-430

تخصص السوق في بيع الزرابي خلال النصف الثاني للقرن XIX م. وهو ما يفيدنا به Ch.Lallemand ثم اتجهت أغلب المبيعات حاليا للمصوغ، لكن لم يمنع هذا من تواجد ثلاث متاجر مازالت محتفظة بنشاطها الأصلي ورغم أن هذه السوق موازية لسوق البركة فهي لا تلقى نفس إقبال المشترين، لذلك تعد من الأسواق الأقل حركية، فموقعها بين سوق اللغة وسوق الترك لا يلفت انتباه السواح إليها، بينما يتجه التونسيون في شراياتهم إلى سوق الصاغة التي تعودوا عليها منذ فترة زمنية طويلة.

سوق نهج جامع الزيتونة

خلال فترة الحماية الفرنسية كان يطلق عليها اسم نهج الكنيسة لإحتوائها على كنيسة من ناحية باب البحر⁽⁹⁸⁾، لكن بعد الاستقلال غير الاسم فأصبح نهج جامع الزيتونة لوقوعها مباشرة أمام المدخل الرئيسي للجامع الأعظم.

تعتبر، هذه السوق من أهم الممرات بالعاصمة، وهكذا فإن جل السواح الأجانب الذين زاروا مدينة تونس مروا بسوق نهج جامع الزيتونة، إذ تمثل أحد الممرين الرئيسيين بالمدينة العتيقة. وتربط بين الناحية الغربية منها (أي ساحة القصبة) والقسم الشرقي المتمثل في باب البحر والحي الأوروبي. ومن سكان العاصمة لا يعرف هذه السوق التي يعتبرها الجميع أحد الأسواق الأساسية بتونس. إضافة لكونها أحد الممرات الرئيسية، يعتبر الكثير أن المرور بها تمثل فسحة أكثر منها قضاء للشؤون.

ويفيدنا أبو عبيد الله البكري خلال القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي أن الجالس بالقسم الشرقي للجامع الأعظم كان يشاهد مباشرة المراكب بالبحر⁽⁹⁹⁾ مما يثبت أنه خلال تلك الفترة لم يكن وجود لهذه السوق، لكن بعد مرور فترة من الزمن، وربما كان ذلك خلال الفترة الحفصية أي بعد القرن السابع للهجرة/ الثالث عشر الميلادي، استغل هذا القسم الشرقي للمدينة ليبنى فيه عدد هام من المتاجر، لكن المصادر لم تعرفنا بنشاطات هذه السوق، وهل كان لها اختصاص متميز كل ما نعرفه هو

وبعد تلك الفترة راجع :

Paul Sebag, *La Hara de Tunis*, PUF - Paris 1959

M.Eisenheth *Les Juifs en Algérie et en Tunisie à l'époque Turque (1516-1830)*, *Revue Africaine*, 1952.

(98) وهي المعروفة بكنيسة Sainte Croix وهي أول كنيسة أنشئت بمدينة تونس، فقد تم بناؤها سنة 1662 عن طريق القسيس Jean Le Vacher، وتحوي حاليا الدائرة البلدية بنهج جامع الزيتونة.

(99) يذكر أبو عبيد البكري أن: جامع مدينة تونس رفيع البناء مطلق على البحر. ينظر الجالس فيه إلى جميع جواربه... (انظر المغرب... ص.40).

البركة. كما يذكر المؤرخون بناء سوق للجراية وبالقرب منها حماما يحتمل أنهما كانا يقعان بمنطقة سوق سيدي محرز قرب باب سويقة⁽⁹²⁾.

سوق البشامقية

وهو جمع "البشامقي" الذي كان يصنع الحذاء الرهيف الذي لبسه الفقهاء في العهد التركي والقضاة والائمة والمفتين، وكذلك لبست النسوة هذا النوع من الاحذية ولبسه أيضا وجهاء القوم في بيوتهم. ولما قدم الاتراك العثمانيون ابتداء من سنة 981 هـ / 1574 م، نشروا لباس البشقم، وقد انحصر في أواخر القرن الماضي في رجال السلك الديني.

إلا أن هذه الصناعة انقرضت تماما في أواسط هذا القرن، لهذا لم يبق أي أثر للسوق المحاذية لجامع يوسف داي والتي كانت تحتل نهج سيدي ابن زياد. وقد أشار Ch.Lallemand الى وجود عشرين حرفي خلال سنة 1890⁽⁹³⁾، ولم يبق منهم سنة 1942 سوى اثنين، أحدهما الأمين الذي كان موجودا بسوق الترك وآخر فتح متجره بنهج القصبة. واشتهر البشقم باللونين الاصفر وكذلك الاحمر.

سوق البركة

وهي حاليا السوق المتخصصة في بيع المصوغ والمجوهرات، وهي من الاسواق القليلة التي بقي بها أمين خاص بها، وقد بلغ عدد الاعراف سنة 1890 حسب Ch.Lallemand، 120 وكلهم من اليهود.

بنى هذه السوق، يوسف داي حوالي سنة 1021 هـ / 1612م، بقرب من جامعهم. وكما ذكرنا بعد، فقد أولى يوسف داي نشاط القرصنة اهتماما خاصا، وشجعهم على جلب الاموال، وقد بلغ الاسطول في أيامه خمسة عشر مركبا "من الكبار دون الصغار لا تنفك عن الغزو"⁽⁹⁴⁾، وكان محصول ما يجلبونه من الاسرى هام جدا، لذلك خصص يوسف داي هذه السوق لبيع العبيد السود⁽⁹⁵⁾، أما العبيد البيض فكانوا

(92) وهو ما يفيدنا به الوزير السراج في: "الحل السندسية"، ج. 2. القسم الاول، ص. 167. كما يذكر نفس الشيء ابن ابي الضياف: "اتحاف"، ج. 2. ص. 32.

(93) يذكر انه :

"Les faiseurs de babouches rouges sont peu nombreux. De deux cents qu'ils étaient les patrons sont tombés à vingt environ".

Ch. Lallemand, *op.cit*, p. 128

(94) انظر ابن ابي دينار: "المؤنس"، ص. 206، وابن ابي الضياف: "اتحاف"، ج. 2. ص. 33. وقد ذكر ابن ابي دينار أن هذه "السوق الذي يباع فيه الرقيق من السودان وغيرهم، ويقال له البركة". (نفس المصدر والصفحة).

(95) كما وجدت خلال العهد الحفصي سوق أخرى لبيع العبيد، تقع بنهج الوصفان التي كانت تدعى سوق الفلقة، ونتيجة لبيع الرقيق بها، بقي اسمها مرتبطا الى يومنا هذا بهؤلاء العبيد، الذين كان معظمهم مجلوب من افريقيا السوداء. وتوجد بهذا النهج المدرسة المنتصرية. كما سكن فيها الامام أبو عبد الله الرضا صاحب "الفهرست".

يحملون على ظهر الابل والحمير، وتجاب بهم أنهج المدينة حيث يباعون بالدلالة.

سميت هذه السوق بسوق البركة نتيجة لجلب العبيد على ظهر الابل، التي تبرك على عين المكان، ومنها اتخذت السوق اسمها. ومن الملاحظ أن البلاد التونسية كانت أول البلاد العربية والافريقية التي حرمت بيع العبيد، فقد توقف بها بيع العبيد نهائيا سنة 1257 هـ / 1841م.

وهيئت في وسط السوق ساحة صغيرة مربعة الشكل، يتمثل سقفها في قبة وسطى تحيط بها أقبية متقاطعة، وهي الساحة التي كانت تستغل لعرض العبيد ويتم جلوسهم فوق مسطبة وسطى، بينما يجلس المشترون على مقاعد تحيط بهذه المسطبة من جميع الجهات.

ومن الملاحظ أنه قبل انشاء هذه السوق، كانت توجد سوق أخرى مجاورة عرفت بسوق الصاغة، ومازالت هذه السوق قائمة الذات ويتعاطى فيها الى حد الآن بيع المصوغ، إلا أن الحرفاء هجروها لفائدة سوق البركة. ورغم أن أنشطة جديدة اكتسحت بعض الاسواق الاخرى، فإن سوق البركة بقيت محافظة على نشاطها وعلى تخصصها، بل تجاوز نشاطها حدود سوق البركة ليمتد وينتشر في العديد من الاقسام الاخرى للأسواق العتيقة بمدينة تونس، خاصة منها سوق القوافي الذي أصبح منذ فترة زمنية طويلة متخصص هو الآخر في بيع المصوغ.

سوق الترك

أول من ذكرها هو ابن ابي دينار الذي يفيدنا بأن يوسف داي "أمر بتحضيره على ما هو عليه اليوم وكان غير هذه الحالة".

كانت تخاطب بها بعض أنواع الملبوس التونسي، كالجبايب و"الفرملة" و"الصدرية" و"المنتان" وغيرها. وكانت في نهاية القرن الماضي تضم عددا هاما من الصناعات من الجالية اليهودية، وكانت تباع بهذه السوق بطريق الدلالة العامة لجميع أنواع الأثاث، والصوف والمتخلفات عن الاموات التي تعرف "بالترك" (جمع تركة، وهو ما يتركه الميت)، لهذا هنالك من يرى أن اشتهار هذه السوق لم يكن بسوق الترك (أي نسبة الى الاتراك) اذ لم تكن للسوق أي علاقة بهم، بل كان مشتهرا بسوق الترك (أي جمع تركة). غير أنه انطلاقا من آخر الستينات ونتيجة الى استغناء سكان المدينة عن الملبوس التقليدي، ووجود هذه السوق على ممر السواح، استغل بطريقة أخرى، فقد غير من طبيعة نشاطها التي أصبحت متمثلة في بيع منتوج الصناعات التقليدية التي تستهوي السواح، لكن لا يعني هذا أنه لا توجد بالسوق بعض النشاطات الاخرى، فإضافة الى تاجر المجوهرات، يوجد فرع بنكي، وكذلك مقهى فتح أبوابه منذ فترة زمنية قصيرة، هذا اضافة الى مطعم ومقهى المرابط الذي أصبح له شهرة تتجاوز مستوى المدينة. ومن الواضح أن تظليل الاسواق وتغطيتها بسقوف: الحجري منها أو الخشبي، كان متبعا في جل الاسواق

وقد اعتنى السلاطين الحفصيون بنسخ الكتب ومن بعدهم كذلك الحسينون، من بينهم خاصة حسين بن علي وعلي باشا الأول وغيرهما من الذين جعلوا نساخين خاصين بهم⁽⁸⁶⁾ ارتبطت هذه المهنة أيضا بصناعة تذهيب المخطوطات التي كانت قائمة الذات في بداية القرن، وانقطعت مع يونس الحشايشي الشريف، كما اختفى قسم من هذه السوق التي كانت مختصة في تفسير الكتب. وقد برع في تفسير الكتب عدد من أهل الحاضرة. وتظم دار الكتب الوطنية حاليا حوالي أربعين ألف مخطوط كان أغلبها في خزائن الجامع الأعظم.

ونلاحظ وجود العديد من المعالم في القسم الغربي بنهج الكتبيين، إضافة إلى الثلاث مدارس، نجد حذو المدرسة الباشية، تربة أسسها علي باشا الأول لنفسه، فبعد قتل عمه، واستتباب الأمر له، اتجه هذا البايع إلى البناء والتشييد، وهكذا أسس أربع مدارس تعد من أجمل معالم مدينة تونس، وأضاف إلى أحداها، وهي المدرسة الباشية تربة خاصة به. تم بناؤها سنة 1166 هـ/1752م. تعد هذه التربة رغم صغر مساحتها، من أبهى وأجمل المباني التي أسست خلال القرن الثاني عشر للهجرة/الثامن عشر ميلادي، خاصة قبعتها التي لا تضاهيها جمالا إلا قبة زاوية سيدي إبراهيم الرياحي. ويبدو أن بعض الأسرى النصارى ساهموا في بنائها.

وتبدو التأثيرات الإيطالية واضحة في عمارة وعناصر هذا المعلم، خاصة منها الرخام الكاسي لجدرانها. أما التأثيرات التركية فهي تبدو في النقوش الجصية المحلية للقبة، والمتمثلة بوسطها في نجمة مئمة، وكذلك المحتوية في العديد من أقسامها على مزهريات تنطلق منها الفصوص والأوراق والزهور⁽⁸⁷⁾.

سوق الفكّة

يبدو أن هذه السوق المختصة في بيع الفاكهة الجافة (أو المكسرات) كانت موجودة بعد، خلال القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وهي من أصغر الأسواق مساحة وبدأت هي الأخرى يتقلص نشاطها أمام مزاحمة بعض نقاط البيع الأخرى الموجودة داخل وخارج المدينة العتيقة. ووجودها مباشرة

وبالنسبة للقرابيل يفيدنا Lallemand بما يلي

"Les armuriers font encore de tromblons, arme à feu portative qui tient le milieu entre le pistolet et le fusil. Le tromblon, d'origine andalouse est une arme de parade dans les fantasias de piétons de la presqu'île du Cap Bon. Avec leur gueule évassée, les tromblons n'ont aucune valeur offensive; mais comme on peut mettre des poignées de poudre et qu'ils produisent des détonations formidables, ils plaisent aux oreilles arabes". Ch. Lallemand, *op.cit*, p. 120

(85) يعتبر السيد اسماعيل بوزيان. الوحيد من بين الصناعيين الذي بقي وفيًا لمهنته. والتي ورثها عن أبيه وعن أجداده. ويحاول حاليا تعليم الصنعة لابنه. حتى لا تفقد تماما من تونس.

(86) حتى يكون علي باشا لنفسه مكتبة هامة. كانت تحت تصرفه مجموعة ضخمة من النساخ (راجع: ابن يوسف (محمد الصغير): تاريخ المشرق الملكي في سلطنة أولاد علي تركي ورقة 447. وبالنسبة لحسين بن علي راجع: خوجة (حسين): دليل بشارت الإيمان، ص. 155

أمام المدخل الرئيسي للجامع الأعظم (أي في ناحيته الشرقية) زاد في أهمية هذه السوق خلال الفترات السابقة.

أسواق يوسف داي

تولى يوسف داي الحكم في سنة 1019 هـ/1 أكتوبر 1610م، وطالت مدة حكمه، إذ بلغت حوالي ثمان وعشرين سنة استطاع أن يوجه عنايته خلالها إلى إعطاء نفس جديد للحياة الاقتصادية والعلمية بعد حروب القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي التي تلتها فترة ركود وتراجع شهدتها البلاد أثناء السنوات الأولى للحكم العثماني، وقد تمكن من ذلك بفضل قدوم نخبة من كبار التجار وأصحاب الحرف الاندلسيين الذين توافدوا على تونس في عدد كبير قبل توليه الحكم بسنتين⁽⁸⁸⁾. فازدهرت الصناعات من جديد واتسع النشاط التجاري خاصة وأن يوسف داي أولى نشاط القرصنة اهتماما خاصا⁽⁸⁹⁾ وشجعهم على جلب الأموال والخيرات مما سمح له بتجميع أموال طائلة. صرف الكثير منها في البناء والتعمير وتنظيم البلاد.

هذا ولم يكن إنجاز جامعهم المحبس على المذهب الحنفي نتيجة لتلك الظروف الاقتصادية السانحة، إذ تم بناؤه بعد سنة فقط من تولي هذا الداي الحكم، بل يغلب على الظن أنه كان نتيجة لضغوط سياسية واجتماعية⁽⁹⁰⁾. وربما كان ذلك ناتجا عن ازدياد عدد الجند المتبعين للمذهب الحنفي⁽⁹¹⁾، المذهب الرسمي للحكام الجدد بالبلاد. فيكون الداي قد جلب بهذا العمل عطف وتأييد هؤلاء القوم الذين كانوا دوما مصدر شغب.

أما المنطقة الوسطى المحيطة بالجامع فقد تحلت بجملته من الأسواق الفائقة الجمال والاتساع، وهي سوق البشامقية الملاصق للجامع من ناحيته الغربية وكذلك سوق الترك، وبالقرب منها سوق

(87) تأثر علي باشا بما قام به عمه حسين بن علي من إنجاز تربة الفلاري في المدرسة الحسينية الصغرى. وكذلك تربة سيدي قاسم السبابطي مع الجامع والمدرسة الجديدة، وهو ربما ما دفعه هو الآخر لبناء تربته داخل المدرسة الباشية.

ورغم أن جميع شواهد القبور فقدت من هذه التربة، فقد توصلنا إلى مكان ثمانية قبور. ومن خلال المصادر استطلعنا التعرف على أسماء أصحابها (راجع: الباجي بن مامي: نظرة حول التربة وبعض أماكن الدفن الأخرى بمدينة تونس المجلة التاريخية المغربية - جوان 1984 ص. 25 حاشية رقم 86).

(88) هذا ما استخلصه الدكتور الدولتلي من نقيشة بجامع العالية مؤرخة في 1016 هـ/07-1608م

A.Daoulali, Inscription à la Mosquée Andalous d'Al Alia, dans *Etudes sur les Moriscos Andalous en Tunisie*, Instituto Hispano Arabe do Cultura-Madrid 1973 pp.285 et suiv.

(89) راجع بالنسبة لهذا الموضوع: ابن أبي دينار: المؤنس، ص. 206 وخوجة (حسين): دليل بشارت الإيمان، ص. 93.

(90) بالنسبة لجامع يوسف داي، راجع ابن الخوجة (محمد): معالم التوحيد، صص 181-187، وحول شخصية يوسف داي انظر خوجة (حسين): الذيل، ص. 92 وانظر: الوزير السراج: الحل السندسية، ج. 2 القسم الأول ص. 167. وابن أبي دينار: المؤنس، ص. 205. وابن أبي

الضياف: اتحاف، ج. 2 ص. 33.

(91) يفيدنا ابن أبي الضياف وهو (أي يوسف داي) زاد في عدد العسكر وفي مرتبهم راجع: اتحاف، ج. 2 ص. 32.

والعقاقير. ومن الاكيد أن السوق لعبت دورا هاما خلال الفترة الحفصية، ومن الثابت كذلك أن الأعشاب والازهار كانت تستورد للتقطير وصنع الادوية، وكانت سوق البلاط مركزها الاساسي. ورغم تراجع هذه الصناعة بعد الاستقلال وتغيير أغلب الدكاكين لنوعية تجارتها، فقد عادت الروح منذ سنوات قليلة الى سوق البلاط، ونجد بها حاليا حوالي عشرين دكانا متخصصا في بيع الحشائش والاعشاب الطبية، ويعرف التداوي بالحشايش والاعشاب عند العامة "بالطب الرعواني".

وما من شك، أنه كان لهذا السوق ارتباط وثيق بسوق العطارين، إذ كان تجار العطور يشترون العديد من انواع الاعشاب من سوق البلاط لصنع بعض العطور والرياحين.

سوق السلاح

كانت توجد هذه السوق خارج الجدار الاول للمدينة بنهج المر، ومن الاكيد أنه خلال القرون الاخيرة وخاصة انطلاقا من فترة حكم العثمانيين، تطورت صناعة السلاح بصفة مطردة واصبحت مزدهرة بصفة ملحوظة في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، غير أنه انطلاقا من اواسط القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي ظهرت للوجود المزاحمة الاروبية مما تسبب في تراجع صنع السلاح.

رغم ذلك فقد بقي للبندقية المحلية الطويلة الشكل والتي كان يطلق عليها اسم "المكحلة" أهمية لا يستهان بها، وكان أمين هذه الصناعة يعين مباشرة من قبل أمير البلاد. وقد عين الصادق باي بعد دخول الحماية الفرنسية أمينا للصناعة. لكن كان ذلك كمن يعين قائدا عسكريا لا يوجد وراءه جند، إذ كان يوجد سنة 1860م اثنا عشرة معلما ولم يبق منهم سنة 1892 سوى واحد فقط، بما أن البنادق القادمة من فرنسا وبلجيكا كانت ذات نوعية أحسن وسعرها أقل من تلك التي تصنع في تونس⁽⁸³⁾

أما "القراييل" فهو السلاح الذي بقي يصنع في السوق من دون انقطاع وهي نوعية أقل طولاً من البندقية. وتتسم فوهتها بالاتساع. لكنها لا تستعمل في الحروب، بل توضع فيها كمية من البارود، وينتج عن طلقاتها صوت صاخب، وهي التي تستعمل في الافراح: من عرس وختان...

إلا أنه رغم انقطاع هذه الصناعة، فقد عوّض الصّناع بمن يصلحون السلاح القادم من أوروبا، وقد بلغ عددهم سنة 1900، تسعة معلمية و 18 صانعا وكان "البلدي" أو الفلاح على حد سواء يفتخر بامتلاكه لمجموعة من البنادق المحلاة بخيوط الفضة والذهب⁽⁸⁴⁾.

(83) يذكر ميشال أن :

"Les Maures ayant remarqué la qualité bien supérieure de nos fusils courts à double canon, commencent à leur donner la préférence".

Léon Michel, *op.cit*, p. 98

وساهمت في صنع البندقية ثلاث مجموعات أولها : الجعابية، ونلاحظ أنه مازالت العديد من عائلات تونس تحمل لقب "الجعابي"، وهم الذين يصنعون الفوهة. ثم يوجد : "الزنايدي"، وهي أيضا عائلات منتشرة الى حد الآن في كامل انحاء البلاد. أما العنصر الثالث الذي يساهم في صنع السلاح، فهو "السريري" وهو الذي يصنع سرير البندقية من خشب وهو المتمثل في الجزء الخشبي من البندقية المصنوع.

ورغم أن هذه الصناعة انقرضت، فقد حافظ أحد أفراد عائلة بوزيان الذين عرفوا بحذقهم لحرفة الزنايدية على الصناعة التي تعلمها على والده⁽⁸⁵⁾. والزنايديون هم صنّاع زنود البنادق التي تطلق بالصوان، وكانت "سوق الزنايدية" في القسم الاعلى من نهج جامع الزيتونة. ويرى البعض أن سوق الزنايدية حلّ محلّ سوق الرماحين في فترة الاغلبة. وقد كان لهذا السوق أهمية قسوى خلال الفترة المرادية وتواصلت هذه الاهمية حتى الفترة التي سبقت الحرب العالمية الاولى.

سوق الكتبيين

كانت تعرف هذه السوق أيضا باسم الطيبين، نتيجة لبيع الزهور بها، ومنها كانت تصنع العطور التي تباع في سوق العطارين المجاورة لها. ومن المؤكد أن هذه السوق كانت تعدّ أيضا مركزا ثقافيا هاما، إذ كان تخصصها متمثل في بيع الكتب، وتسمّى الى اليوم بسوق الكتبيين، وكان عدد متاجر الكتبيين هاما، إذ تجاوز في بداية الفترة الحسينية (القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي) الاربعين دكانا، وكان كلّ دكان يعج بالمتقنين، فهذا الصّنف من الاماكن كان يعتبر الفضاء المفضل بالنسبة إلى كل من يهتمّ بالعلم والثقافة.

وهكذا، فإن طلبة وشيوخ الجامع الأعظم كانوا يجدون ضالتهم في دكاكين الكتبيين الموجودة مباشرة بالقسم الجنوبي الشرقي للزيتونة، وجعلوا منها منتاهم الأدبي، ولم تنقطع هذه الطريقة من الجلسات الأدبية الفكرية، إلا مع موت المرحوم عبد القادر الطرابلسي. لكن لم تكن متاجر الكتبيين منحصرة في البيع فقط، فيوجد من بين هؤلاء مختصّون أيضا في النسخ والخط والكتابة.

(84) ممّا يفيدنا به نفس الرحالة أن :

"Les orientaux sont grands amateurs d'armes, obligés de se protéger eux même, ils sont toujours armés... Aussi recherche-t-on les armes bien trempées. En outre, on les veut d'une grande richesse de monture, étincelantes d'or et de pierreries, afin qu'elles concourent à l'éclat d'un costume brillant..."

A Tunis on ne trouve guère que des armes Tunisiennes fabriquées sur les lieux même, dans ces étroites boutiques des Souks, ou de moins dans la Régence.

Il est vrai que les lames de Damas n'y sont pas rares; mais on les monte à Tunis, à la mode du jour, et l'on obtient ainsi des spécimens de l'armement orientale moderne tout aussi curieux que les armes anciennes. Le goût arabe s'est conservé très pur : aussi les armes fabriquées maintenant sont-elles extrêmement jolis quoi que leur prix n'atteigne pas un chiffre élevé"

Léon Michel, *op.cit*, pp. 100-101.

جديداً إثر تطوّر السياحة بالبلاد، والكثير من المتاجر التي كانت مختصة في السرج غيّرت في طبيعة عملها، وأصبحت تصنع وتبيع الجلد بجميع أصنافه خاصة للسواح.

السراجين

كان المرحوم عمّ الصادق العروسي آخر "المعلمية" المختصين في صنع السرج، إذ أن هواة السرج أصبحوا قلّة، لذلك حتى قبل وفاته انقطع عم الصادق رحمه الله عن صناعته، وترك أحد أبنائه (فتحي) بالمتجر الذي ورثه أبا عن جدّ، لكن الابن تخصص في صنع الجلد، لأن مهمة السراجين أصبحت مثلما يؤكّده الجميع "صناعة ميّنة" واضطر لصنع الأحزمة وغيرها ممّا يتوق إليه السواح. وكان لهذه الصناعة رواج هام جداً خلال القرن الماضي وبداية القرن الحالي، ونحن نعلم أن سوق السراجين كانت موجودة خلال الفترة الحفصية وأصبحت منتشرة بل قل هامة جداً خلال الفترة الحسينية.

ولدينا وصف أحد الرحالة الفرنسيين (Dunant) وهو مؤسس الصليب الأحمر الذي زار تونس خلال سنة 1858، وقد أبدى إعجابه بصنع السروج في تونس "خاصة عند تجميع الذهب والفضة والحريز على القماش أو الجلد لصنع سرج بديع"، مع وضع طبقات من الفضة التي يطلق عليها فضّة ضرب مطارق" مثلما يؤكّد هذا الرحالة ويذكر نفس الرحالة أن عدد هؤلاء المختصين في صنع السروج بلغ سنة 1858 مائة وخمسين سراجاً إضافة إلى أكثر من خمسمائة صانع ينتمون إلى عائلات ميسورة الحالة من المجتمع التونسي. كما أن الرحالة ميشال (Michel) يتحدث سنة 1860 يتحدث عن تخصص الشبان من عائلات ميسورة في خياطة ونقش الجلد⁽⁸¹⁾، وهو دليل على أن صناعة السراجين كانت تعد من بين الأعمال الراقية. ومن بين ما كان يحذقه "المعلم": صناعة أشكال الزهور وقد كان يقوم بالترشم عن طريق ابرة حديدية تسمى (قلم الرشم) فوق ورق مقوى، ثم بعد ذلك يثقب تلك الرسوم بآلة تسمى "المفرض" أو قلم تخريب النوار. وعند ذلك تتولد النورة التي يطلق عليها "القالب"، وهكذا يوجد عند المعلم مئات من قوالب النوار، التي تزخرف عن طريقها السروج والركابيات والبردعة التي توضع على ظهر الخيول وتكون مطرزة بالحريز والفضّة.

(81) يذكر ميشال أنه :

"C'est un métier noble que celui de broder sur cuir, les jeunes maures de bonne famille ne dédaignent pas de prendre l'aiguille pendant plusieurs années. Aucun dessin préparatoire ne guide leur outil, comme les auteurs de ces arabesques merveilleuses, ornant les palais des princes. L'inspiration les conduit seule, sans leur aiguille la soie devient fleur, l'or devient soleil, et l'argent se change en symbole de l'Islam"

Cf. Léon Michel, *op.cit*, p. 98

كما يفيدنا Ch. Lallemand أنه :

"Le fils d'un notable et riche capitaliste de Tunis, embrasse le plus souvent l'une des professions ou l'un des commerces réputés honorables : Il devient sellier (sarrâdjî) parfumeur (atârî) fabricant de Chechias (chouachi) ou tisserand (Herari)".

Cf. Ch. Lallemand, *op.cit*, p. 99

ومن الطبيعي أن التقلات كانت تحصل على ظهر الخيل، وكانت نوعية السرج وثنائه هما اللذان يدلان على المستوى الاجتماعي للممتطي لصهوة الجواد، وهكذا يمكن مقارنة السرج المطرزة بخيوط الذهب والمثرى بالفضة الصارمة، تجاوزا بسيارة ضخمة في وقتنا الحالي.

وكانت مهنة السروج مرتبطة بالعديد من الصناعات الأخرى: أولاً وبالذات بالصائغي الذي يعد الفضة "ضرب مطارق"، وهي مرتبطة أيضاً بالحداد وبالنجار المختص في اعداد خشب السرج وبالسبابطي الصانع للنعل وغيرهم...

والحديث عن السروج يكون منقوصاً إذا لم نشر إلى ما ينتج من لباس الخيالة خاصة منها السبّة المخصصة للذخيرة⁽⁸²⁾.

لكن انطلاقاً من بداية هذا القرن عرفت صناعة السرج تراجعاً واضحاً نتيجة نمو الطرقات المعبدة والعربات كما ظهر أيضاً القطار والسيارات إلى الوجود وهو ما أدى إلى تراجع مطرد في صناعة السروج.

وهكذا تقلص عدد المختصين في صنع السروج إلى 32 سنة 1900 ونزل عدد العمال إلى 70 إضافة إلى 90 متربّص. وتراجع عدد السراجين إلى سبعة فقط خلال سنة 1972. ولم يبق اليوم إلا أربعة يعرفون مبادئ هذه الصناعة، ومنتوجهما يباع خاصة للسواح. وهكذا لم يبق اختصاصي حقيقي في السراجين، وبعد أن أغلقت العديد من المتاجر أبوابها أصبحت اليوم مختصة في صنع الجلد ومشتقاته، وبعض المتاجر الأخرى، في بيع الفضة...

سوق البلاط

يبدو أن اسم هذه السوق يعود إلى الفترة الاغلبية (أي إلى القرن الثالث للهجرة/التاسع الميلادي) وهناك من يرى أنها اتخذت هذا الاسم خلال حكم بني خراسان بتونس أي في أوائل القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، وهكذا فإن سوق البلاط منسوبة إلى البلاط الذي فرشت به أرضية السوق، وهو ما يذكره Ch. Lallemand لكن يرى الأستاذ مصطفى سليمان زبيس أن كلمة بلاط هي ربّما توحى بقرب بلاط أي القصر ومكان الحكم) دولة بني خراسان من هذا المكان ؟

كلّ ما نعلمه أن هذه السوق لم تكن متخصصة في مبيعات محددة، بل كانت تباع فيها العديد من السلع، وهي مازالت كذلك إلى اليوم تجمع بين بيع الفضيات والعطرية والخضار والأكلات الخفيفة وغيرها... إلا أنها اختصت في بعض الفترات وفي بعض الاقسام من السوق ببيع الاعشاب الطبيعية

(82) يعتبر الاستاذ احمد الجلولي المرجع الأهم في تاريخ السراجين وصنع السرج، وهو الذي مدّني مشكورا بالكثير من المعلومات حول هذا الموضوع.

وبالجدار الغربي للسوق نجد رفات أحد العلماء الأجلاء، وهو النحوي الشهير أبو الحسن بن عصفور الذي ترك خمسة عشرة مصنفاً من بينها خاصة "المقرب في النحو" وتفيدنا المصادر أن مات مقتولا على يدي السلطان الحفصي المستنصر بالله سنة 669 هـ/1270م، وهو المعروف حالياً بسيدي العصفوري⁽⁷⁴⁾.

أما المدرسة المرادية فهي توجد بسوق القماش رقم 37⁽⁷⁵⁾، وهي مواجهة مباشرة لاحدى البوابات الخراسانية المضافة لجامع الزيتونة في بداية القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي وهي ملاصقة لباب سوق "الجربة" وأسسها مراد باي الثاني ثالث البايات المراديين، سنة 1084 هـ/1674م، وقد حبسها على المذهب المالكي⁽⁷⁶⁾.

وتأتى أهمية هذه السوق من كونها تعتبر ممرا رئيسيا يوجد في القسم الرابط بين الربيض الشمالي والربض الجنوبي. وكان يباع بهذا السوق القماش المحلي بجميع أنواعه، وكذلك قماش يعرف "بالقرماسود"، وهو الصنف الرفيع الذي يسمى في المشرق بـ"الموري"، كما تباع به الزرابي عن طريق الدلالة وكذلك أنواع الحرير إضافة الى لباس النساء من الفوطة والتقريطة وغيرهما، وبقيت العديد من هذه الاصناف تباع حالياً بنفس السوق.

سوق النساء

كما يدل عليها اسمها، فقد اختصت هذه السوق المواصلة لسوق القماش في بيع العديد من حاجيات النسوة، خاصة منها السفساري الحرير.

سوق الربيع

كانت مخصصة للنساء، خاصة لبيع لباسهن الثمين، ممّا غلى ثمنه، والذي كان يصنع من فضة، ولباس العروس، وهو حالياً يمثل أحد الأسواق القليلة المختصة في البيع بالدلالة⁽⁷⁷⁾، فمازلنا نجد إضافة إليها، أحد الدلالة "بسوق اللفة" واثنين آخرين بسوق البركة.

(76) بعد القضاء على ثورة بعض الجنود الانتكشارية سنة 1083 هـ/1673م، هدم مراد باي الفندق الذي كان يسكن فيه هؤلاء الجنود، وبني مكانه المدرسة (ابن أبي دينار: "المؤنس"، صص 243-248).

(77) الدلالة: ج. دلال، وهو المنادي عند البيع بالمزاد.

(78) لبس سلاطين بنو حفص البرنس. وهو كان يتخذ بالنسبة لهم، اللون الأحمر، وذلك خلال القرنين IX هـ/ XV م و X هـ/ XVI م راجع:

A. Daoulali, *op.cit*, p. 85

وقد قسم ابن خلدون البربر الى قسمين: البتر والبرانس، وهو دليل على لبس سكان افرقية للبرنس بكثرة خلال القرن VIII هـ/ XIV م.

أما سوق البرانسية فهو موجود بين سوق الصوف من جهة وسوق القطن من جهة أخرى.

سوق اللفة

برع في هذه الصناعة أهل الجنوب وخاصة منهم سكان الجريد، واللفة هي نسج الصوف وكذلك الحرير، ومازالت نسوة توزر وقفصة تصنع العديد من أنواع الغطاء الذي يسمى "السفساري" أما الاصغر حجما فيسمى "الفراشية". كما اختصت هذه السوق في بيع البرانس المصنوعة من الصوف ومن وبر الجمال⁽⁷⁸⁾، واشهر المناطق التي عرفت به هي الجريد، كما تباع بها أيضا الجباب من الصوف والحرير. والجبة التي يلبسها بعض أهل الجنوب التي تعرف "بالبدن".

ويعرف أول قسم من ناحية الجامع بسوق الجربة نسبة الى أهالي جزيرة جربة، اذ كان أغلب تجارها بداية من القرن الماضي من الجربة الذين اشتهروا بحذقهم للتجارة بصفة عامة⁽⁷⁹⁾.

رغم بقاء بعض المتاجر مختصة في بيع المنتوجات الصوفية (خاصة منها الغطاء) فان أغلب الدكاكين غيرت من اختصاصها، فبعد أن أصاب هذه السوق شيء من الاهمال، عادت اليها الروح فتكاثر بها عدد السواح، وهكذا أصبحت سوق اللفة تجمع بين بيع الصناعات التقليدية على اختلاف أنواعها، والمحافظة على نوعية نشاطها الاول.

ومثل أغلب الاسواق الاخرى، فلسوق اللفة وسوق الجربة أبواب تغلق بعد اغلاق الدكاكين، ويبقى بها حراس لحمايتها.

ويمكن الوصول الى سوق اللفة انطلاقا من سوق "البركة" وسوق "الكبابجية" وسوق "السراجين" و"السكاجين" وسوق "الجزائرية" وسوق "القماش" وسوق "الصاغة" وعن طريق نهج ابن محمود.

سوق السكاجين

يبدو أن هذا المصطلح حرف من: الشكازين، ومعنى شكز في اللغة العربية هو مثلما ورد في لسان العرب: "اليس هيكل الخشب ثوبا من الجلد". والشكازة تعتبر فرع من السراجين، وأول من ذكر سوق السكاجين هو أبو عبد الله الرصاع صاحب "الفهرست"، وكان ذلك خلال القرن التاسع للهجرة/الخامس عشر الميلادي⁽⁸⁰⁾، وهو ما يدل على وجود هذه السوق قبل هذه الفترة الزمنية.

واختص الحرفيون بهذه السوق في صنع كل شيء مستخرج من الجلد، وقد طوّر هذه السوق الباي حسين بن علي في بداية القرن XII هـ/ XVIII م. ومما يلاحظ أن هذه الصناعة عرفت نقسا

(79) يذكر Lallemand أن:

"Les tisseurs de couverture de Djerba qui sont représenté dans la capitale par un grand nombre des leurs; ils y ont monté des métiers et trouvent plus commode de fabriquer des couvertures de Djerba à Tunis même". Cf. Lallemand, *op.cit*, p. 98

(80) يذكر صاحب "فهرست الرصاع": أنه: مرّ مع شيخه أبي عبد الله محمد الرملي بسوق السكاجين. (راجع: الفهرست، ص 122)

والنول، هي آلة النسيج المستعملة في هذه الصناعة، وهي تتركب من عمودين قائمين، يقابل كل واحد منهما الآخر، ويجمعهما من فوق عمود آخر مستقيم، فيصير النول على أربعة قوائم وهو ما يسمى بالبنكاظتين، أما "المطوية" وهي المنوال، فيطوى عليها ما تم نسجه بعد⁽⁶⁹⁾. ويعرف الصانع باسم "القلفة"، ولم يكن يعين إلا بإذن من أمين الحرايرية. ومن بين الأسواق القليلة التي مازالت محافظة على خطة الأمين هي المختصة في بيع السفاسري الحرير، سواء كان ذلك بسوق اللّفة أو بسوق النساء وسوق القماش ومن بين مهام هذا الأمين مراقبة جودة القطع المصنوعة وكذلك ترقية الصانع إلى "قلفة"، كما كان يراقب عمل "الدلالة..."، وهي البيع بالمناداة.

سوق الصوف والجبة

يفيدنا برونشفيك بأن لباس الجبة كان منتشرا خلال العهد الحفصي، وهي مصنوعة بالنسبة للطبقات العليا، أما من الصوف و الحرير أو من القطن والحرير. أما بالنسبة للطبقات الوسطى فهي تصنع من الملف والصوف، كما أنّ الحرام من الصوف الذي يوضع على كتفي الرجل، فأنه كان منتشر بكثرة خلال نفس الفترة⁽⁷⁰⁾. لكن فقد اللباس التقليدي الكثير من أهميته، وكاد يندثر نتيجة تأثر التونسيين باللباس الغربي، وفي أوائل الثمانينات أصبحت توجد أقلية ممن يلبسون الجبة والبرنس، لذلك اهتمت الدولة اهتماما خاصا باعطاء دفع جديد لكل ما هو تراث البلاد وأصالته، مما أدى إلى اعطاء هذا القطاع حركية جديدة. وبعد أن تقلص عدد صناع الجبة إلى أربعة ارتقى اليوم إلى أكثر من مائة، وهو ما سمح بانتشار صناعة الجبة من جديد في العديد من اقسام السوق، خاصة وأن الجبة ليست من جديد خلال الافراح (من زواج وخطبة وختان الاطفال) وفي المناسبات الدينية كالاعیاد وكذلك خلال المناسبات الرسمية والاعیاد الوطنية وخلال فصل الصيف.

(67) يذكر الرحالة : Leon Michel حول السفاسري :

"Là (Dans le Souk des tisserands) nous vîmes faire au métier ces haïks diaphanes, melangés de laine et de soie... Là se confectionnent le sassari (sefsari des femmes à Tunis... Les tisserands assis devant leur métier à main, travaillent tranquillement dans leur boutiques un peu sombres; la soie et l'or se changeaient sous leurs doigts en écharpes éclatantes..."

Cf. Léon Michel, *opcit*, pp. 95-96

(68) من بين الفنادق التي كانت موجودة في بداية هذا القرن، يذكر بسباس :

فندق الهناء، بنهج النيار، وفندق الخلة بسوق القماش وفندق باب سويقة بسوق سيدي محرز هذا إضافة إلى فندق الياسمينة بنفس السوق...راجع : Besbès : (A), Le Tissage de la Soie en Tunisie, I.B.L.A. n° 64 pp. 401-411

كما يذكر Lallemand: إضافة إلى هذه الفنادق: فندق الدولاتي وفندق الورد الطويل والطاحونة(الخ...)

Cf. Ch. Lallemand, *opcit*, p. 112

(69) انظر حول هذا الموضوع : الحشايشي (محمد بن عثمان): العادات والتقاليد التونسية، دراسة وتحقيق الجيلاني بن الحاج يحيى، تونس 1994، ص. 129.

(70) راجع :

R.Bruschwig, *opcit*, T.2 pp. el 276-82

ولم تعد صناعة الجبة حكرا على الشيوخ فقط، بل دخل الميدان البعض من الشبان، وهناك من يتعلم الحرفة عن سن مبكرة، ومما يلاحظ أن هذه المهنة أصبحت تعلم في بعض المدارس التي خصّصتها الدولة لتعليم الصنائع. ولاحظنا شبانا وفتيات في مدرسة كالباشية يحذقون خياطة الجبة، وذلك في انتظار تخرجهم والتحاقهم بأحد "المعلمين" الكبار، أو فتح متجر خاص بهم ومما يلاحظ أنه رغم انتشار الصنّاعية في الكثير من الأسواق فإن سوق الصوف وسوق القماش وسوق "الدزيرية" بقيت أهم الأماكن التي استقر فيها هؤلاء الحرفيون.

سوق القماش

تتنسب هذه السوق إلى أهم السلاطين الحفصيين على الإطلاق: أبو عمرو عثمان الذي أمر بإنشائها في أواسط القرن IX هـ/ XV م، لكننا لا نعلم الوظيفة الأصلية لهذه السوق الملاصقة للناحية الغربية للجامع الأعظم بمدينة تونس⁽⁷¹⁾. ويبدو واضحا أن السوق لم تكن مسقوفة، فالسقف الحالي المتخذ شكل قبة طولي أضيف في فترة لاحقة وهو مستند في قسمه الشمالي على مقصورة كانت تلعب دور مكتبة تابعة للجامع الأعظم أسسها السلطان أبي فارس عبد العزيز سنة 822 هـ/ 1419 م⁽⁷²⁾. لذلك يمكن التأكيد على أن السقف اتخذ هذا الشكل بعد هذا التاريخ.

ومن الملاحظ أن طريقة بناء هذه السوق اتخذت اسلوبا هندسيا مغايرا لبقية ما لاحظناه بالأسواق الأخرى، وهكذا فإن صفين من الأعمدة المصنوعة من الكذال والحاملة لبائكتين من العقود قسمت سوق القماش إلى ثلاثة ممرات متوازية، الأوسط هو أهمها وهو الذي خصص للمرور وهو دليل على الاهتمام الخاص الذي أولي لهذا السوق من قبل المؤسس.

لكن لا تختلف هذه السوق عن بقية الأسواق في وجود بابين، أولهما يفتح من ناحية سوق النساء والثاني كان يوجد من ناحية سوق العطارين، ويحدانه يمنية ويسرة عمودان يحمل كل منهما تاجا من النمط الاندلسي ويبدو أنهما أقدم تيجان الأعمدة الاندلسية بمدينة تونس⁽⁷³⁾.

(71) افترض الدكتور الدولاتي أن هذه السوق أخذت مكان سوق الرهادرة، انظر:

A. Daoulati, *opcit*, p.84

(72) ذكرها الزركشي في: تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية وهي التي توجد "جوفي جامع الزيتونة"، (ص.116)، ونقلها عنه ابن أبي الضياف: اتحاف، ج.1، ص.231

(73) وهو ما توصل إليه مارسيه في كتابه :

"l'Architecture Musulmane d'Occident"

(74) راجع اعلاه العاشية رقم. 51

(75) تدعى أيضا "المرادية": مدرسة التوبة، ويفسر ذلك ابن أبي دينار بأنها كانت: "مسكنا للجنود قبل بنائها"، ويقع فيها الفجور فقير رسمها، وجعلت لتلاوة كتاب الله والعلم (انظر: "المؤنس"، ص.248).

الاصفر وهي من تأثير اندلسي، وقد انقرضت هي الأخرى بعد أن كان يوجد في أواخر القرن الماضي عشرة حرفيين تقلص عددهم إلى خمسة خلال سنة 1942، وكان يوجد السوق في القسم الرابط بين البلاغية ونهج السيدة عجولة أي نهج القصبة الذي كان يعرف في العهود السابقة بالطويلة.

أما ثالث المجموعات فهم المختصون في صنع "الكنترة"، التي عرفت في الأصل "بالكنندرة" وكانت تصنع بسوق الكنتارية، وهي كانت عادة سوداء اللون، وبلغ عدد العمال في نهاية القرن الماضي في هذه الصنعة اربعمئة تحت إمرة أربعة اعراف مسلمين وعشرين من الجالية اليهودية.

ومن خصوصيات هذه السوق، أن الصناعات يقوم بشغلها داخل المتجر نفسه، مثلما حصل بالنسبة لسوق السراجين وغيرها.

ثم امتزجت صناعة الكنترة مع البلغة التي كانت تمثل في بداية القرن أهم الصناعات إذ أن البلغة كانت الأكثر انتشارا بين عامة الناس. لهذا احتوى سوق البلاغية بمفرده على ثمانين متجرا وبلغ عدد هذه المتاجر بصفة عامة 150 خلال سنة 1890، وفي نهاية القرن الماضي بلغ عدد الذين اشتغلوا في هذه المهنة حوالي ثمانمئة نسمة، من بينهم 175 معلم إذ كنا نجدهم أيضا في بعض الانهج الرئيسية كنهج الباشا ونهج القصبة وكذلك بسوق سيدي محرز...

وتصنع البلغة بجميع أنواع الجلد: جلد الخروف وجلد البقر وجلد المعز، كما كان يستعمل من قبل أيضا جلد الناقة⁽⁶²⁾.

ومن أهم التغييرات التي طرأت على صناعة البلاغية الاستغناء عن الخياطة وتعويضها بالأسق، فقد كان يوجد عدد هام من الصناع المختصين في خياطة البلغة، أما اليوم فلا نجد إلا عددا ضئيلا جدا من هؤلاء وأصبحت تلصق البلغة بالغيرة.

لكن رغم أن عدد السواح تطور بشكل ملحوظ، واستطاعت بعض الحرف أن تنتفع من مرورهم بأسواقهم، فإنه لا يمكن تطبيق هذا على سوق البلاغية التي لا يستطيع أن يعيش أصحابها من السياحة فقط.

(62) أتوجه بالشكر إلى أمين سوق البلاغية الذي أمّني ببعض المعلومات حول هذه السوق، وكل ما يهم صناعة البلغة.

(63) حول هذه الصناعة يمدّنا الأستاذ عبد العزيز الدولتي بمعلومات قيمة حول أهميتها خلال الفترة الحفصية، معتمدا في ذلك على ما ورد في مؤلفي ابن فضل الله العمري والقلقشندي.

Cf. A.Daoulali, *Opcit*, p. 84

Léon l'Africain, *Opcit*, p. 138

(64) راجع:

صناعة الحرير

كانت تعتبر من أهم الصناعات التي عرفت بها مدينة تونس، وكان لها رواج عظيم داخل البلاد التونسية وخارجها، خاصة في المغرب الأقصى والجزائر، وقد تطورت هذه الصناعة بصفة ملحوظة خلال القرن الماضي وبداية القرن الحالي. لكن نعلم أن هذه الصناعة بلغت شأنا لا يستهان به خلال الفترة الحفصية⁽⁶³⁾ وخاصة في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. إذ يفيدنا "ليون الأفريقي"⁽⁶⁴⁾ أن أغلب سكان مدينة تونس كانوا مختصين في صناعة النسيج ويصف المنتج بأنه جيد، وبيع في العديد من البلدان الأخرى، إذ لا يمكن أن نتناسى أهمية الدور التجاري الذي لعبته أفريقية في العهد الحفصي، وقد درس "برونشفيك" مبادلاتها التجارية مع العديد من الموانئ المتوسطية وخاصة منها الإيطالية⁽⁶⁵⁾. ومن بين ما كان يصنع: "التقارط" الحرير الملونة، وكذلك "التقارط" الشعالة، وهي من حرير ينسج بالفضة، وكانت المرأة القادمة من البادية تغطي بها رأسها. كما كانت تصنع الشملة وهي حزام من حرير مزركش يحتوي على مربعات ملونة، إضافة إلى أحزمة الرجال والفضة الحرير بأنواعها⁽⁶⁶⁾.

أما أهم ما يصنع على الإطلاق فهو "السفساري"⁽⁶⁷⁾ الحرير الذي لبسته النسوة منذ فترة زمنية طويلة، وقد كانت هذه الصناعة من أروع الصناعات. ويجلب الحرير من مدينة "ليون" الفرنسية ومن "قرنة" بايطاليا. إلا أن استغناء النسوة على "السفساري" أدى إلى تدهور هذه الصناعة ولم يبق إلا بعض المختصين في الصناعة. وتجدر الإشارة إلى أن عدد فنادق الحرير تقلص إلى ثلاثة فقط مازالت توجد بنهج تربة الباي بعدما كانت تعجّ بها أسواق وأنهج المدينة العتيقة خاصة منها قرب "الحفاوين" وباب سويقة "بالربض الشمالي للمدينة"⁽⁶⁸⁾.

(65) نتيجة لموقعها الاستراتيجي. استطاعت أفريقية ربط علاقات تجارية وطيدة مع كل من بيزا وجنوا والبندقية وفلورنسا وبعض مدن صقلية.

وكذلك مع مرسيليا وبرشلونة وغيرها. راجع: R.Brunschwig, *La Berberie Orientale*,... pp.234 - 253 et suivantes

وكذلك: De Mas'latie, *Traité de paix et de commerce concernant les relations des Chrétiens avec les arabes de l'Afrique Septentrionale au moyen âge*, Paris, 1966.

(66) بالنسبة لصناعة الحرير وكل ما يهم اللباس في العهد الحفصي راجع: R.Brunshwig, *opcit*, T.2 pp.231-232 et pp.276-82.

وحول صناعة الحرير راجع: A.BESBES, *Le Tissage de la Soie en Tunisie*, IBLA, 1953, n°4 pp.401-411

وانظر كذلك: Monty (Colonel), *Corporation Tunisienne "Les Soyeux"*, *Revue d'Etudes Islamiques*, 1934, pp. 232-242.

ومما يفيدنا به Lallemand أن: "Les tisserands portent des noms différents, suivant les tissus qu'ils fabriquent. Ils sont Heraria s'ils tissent des étoffes de soie, foutajja s'ils fabriquent ces pièces d'étoffe en coton ou en soie... enfin Houkia, s'ils font des couvertures ou des Houki"

ثم يؤكد أن عدد الحرارية كان من الأهمية بمكان أواخر في القرن الماضي، إذ بلغ 1200 معلما و 6000 عاملا في هذا الميدان خلال سنة 1890.

Cf Ch Lallemand, *opcit*, p.110

ونتيجة للموقع الهام الذي يحتله سوق العطّارين، فقد أسست فيه العديد من المعالم التاريخية من بينها خاصة المدرسة العصفورية التي تنسب الى العالم النحوي الاندلسي ابن عصفور⁽⁵¹⁾ وتم بناؤها في أواسط القرن السابع الهجري/ أواسط القرن الثالث عشر ميلادي ، وقد أخذت مكانها المدرسة الخلدونية المؤسسة سنة 1896 والتي ساهمت في تطوير التعليم الزيتوني، كما عرفت بمساهماتها الفعالة في حركية الإصلاح بالبلاد خلال فترة الاستعمار⁽⁵²⁾. وبجانبها بنى السلطان أبو عمرو عثمان مiazza السلطان سنة 854 هـ / 1450م التي تأثرت في نمطها المعماري بالمشرك العربي وخاصة منه مصر⁽⁵³⁾.

أما في آخر قسم سوق العطّارين، فقد أسس حمودة باشا الحسيني في أوائل القرن الماضي إحدى قشلاته الخمس التي خصصها لسكنى الجنود الانكشارية⁽⁵⁴⁾، وتبقى أسماء بعض قادتهم بارزة فوق الابواب مذكّرة بمهمة المعلم الاولى، وانطلاقا من نهاية القرن الماضي احتضنت القشلة دار الكتب الوطنية .

ومن بين المعالم الأخرى، توجد حاليا وكالة تفتح أمام مدخل دار الكتب الوطنية وتسعى السلط وبعض الخواص لاستغلال هذا المعلم وترميمه في أقرب الأوقات⁽⁵⁵⁾.

سوق البلاغجية

من الاكيد أنه لم يكن لهذه السوق أهمية بعض الاسواق الاخرى خاصة منها الشاشية أو الحرايرية لكن كانت تعتبر هذه المهنة من بين المهن الأكثر انتشارا .

فبعد سوق العطّارين والروائح الطيبة للعطور الممتزجة برائحة الشمع، نصل مباشرة الى سوق البلاغجية التي اهتم بها أبو زكرياء الحفصي، وقد اختصت خلال الفترة الحفصية في صنع الشموع، لذلك كانت

(52) المدرسة الخلدونية، هي المؤسسة التعليمية الاولى التي سعت عن طريق تعليمها المصري، وعن طريق أنشطتها، الى التوفيق وتقريب وجهات النظر بين النخبة المتعلمة في تونس، بنمطها: الزيتوني والصّادفي، فكان لها دور أساسي وفعل في التأليف بين تيارين فكريين أولهما تأثر بالغرب عن طريق دراسته بالصادقية، بينما تمسك الثاني بتكوينه التقليدي الزيتوني، وقد احتفلت الخلدونية منذ حوالي سنة بالذكرى المائوية لتأسيسها .

وأهم من ساهم في تأسيسها: البشير صفر ومحمد القروي ومحمد الأصرم وعبد الجليل الزواش وسالم بوحاجب وعلي بوشوشة والطاهر بن عاشور...

(53) درس الدكتور عبد العزيز الدولاتي تاريخ هذه المiazza وعمارتها راجع :

A. Daoulali, *op.cit*, pp. 213-221

وقد ذكر ابن الشّماع أن: "من مآثره (أي أبي عمرو عثمان)...بناء مiazza للوضوء والطهارة في غاية الاتقان والفخامة بدرب ابن عبد السلام، جوفي الجامع الأعظم بتونس المحروسة". (راجع: الأدلة، ص. 126.)

(54) هذه القشلات الخمس هي: قشلة البشامقية وقشلة المطارين وقشلة الزنايدية وقشلة سوق الوز وقشلة سيدي عامر (راجع ابن أبي الضياف، نفس المصدر، ج. 3، ص. 38).

(55) مثلت هذه الوكالة أحد الفنادق الهامة بالاسواق، فهي قرب الجامع الأعظم. وقد كانت مخصصة لسكن التجار الوافدين من خارج المدينة، هذا إضافة الى حفظ السلع التي يجلبونها معهم.

تعرف آنذاك بسوق الشّماعين⁽⁵⁶⁾، وهكذا لقبت أول مدرسة مؤسسة في المغرب الاسلامي بالمدرسة الشّماعية نتيجة لوجودها في زقاق بهذه السوق⁽⁵⁷⁾. ثم أصبحت السوق تعرف خلال الدولة المرادية بسوق السبابية⁽⁵⁸⁾، وأخذت مظهرها الحالي في أيام محمد الرشيد بن حسين باي (أي في النصف الثاني للقرن الثاني عشر للهجرة / أواسط القرن الثامن عشر الميلادي)⁽⁵⁹⁾ وأصبحت مختصة في صنع البلغة والكنتر . ومن المعلوم أن الوندال هم الذين أدخلوا صناعة البلغة للبلاد خلال القرن السادس ميلادي عن طريق اسبانيا . وقد عرفت هذه المهنة أهمية بالغة خلال القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي مثلما يؤكد ذلك الرحالة الفرنسي St. Gervais في سنة 1753م، اذ يذكر أن أهم الصناعات كانت آنذاك صناعة الاحذية⁽⁶⁰⁾، وتواصلت أهمية سوق البلاغجية خلال القرن التاسع عشر. فهذا الرحالة Michel يذكر خلال سنة 1867م "أن البلاغجية كانت تشكل سوقا بدون نهاية، وأنه لا يمكن معرفة العدد الحقيقي للمختصين في هذه الصناعة. فقد أصبحت متاجر البلاغجية تتجاوز السوق المخصص لها، ونجدها ايضا في العديد من أقسام العاصمة"⁽⁶¹⁾. وقد لبس الرجال في العهد الحفصي البلغة، بينما لبست المرأة "الشبرلة".

ورغم أن الحذاء الاوروبي أصبح اليوم طاغيا على لباس الجميع فان صناعة البلغة مازالت تقاوم عادات الزمن، لكن نتيجة لتراجع هذه الصناعة، عين سنة 1992 أمين لسوق البلاغجية يحاول حاليا إيجاد حلول جذرية لاعطاء نفس جديد لهذه المهنة.

وكانت الصنعة تحتوي على أربع مجموعات: الاولى والتي انقرضت تماما هي صناعة "البشيق" التي سنتعرض لها عند ذكر سوق البشامقية، وتمثلت ثاني مجموعة في المختصين في صنع احذية النساء المعروف "بالشبرلة"، وهي كانت تصنع من جلد المعز المصبوغ باللون الاسود والعطفة من اللون

(56) تمثل الشموع ذات الخمس فروغ، قسم هام من مبيعات سوق العطّارين، فهي الى اليوم تهدى الى مقام الاولياء والصلحاء أما بالنسبة للفترة الحفصية، فلا تخفى أهمية الشموع التي يكون الاعتماد عليها في الاضاءة. ثم التحق سوق الشّماعين بسوق العطّارين المعادي له. وذكر هذه السوق ابن أبي دينار وقال: "سوق الشّماعين يعمل فيه السباب". (راجع: المؤنس، ص. 134.)

(57) وهو زقاق يتفرع عن سوق البلاغجية. وأسس الشّماعية أبو زكرياء الاول حوالي سنة 639 هـ / 1241م. ولهذه المدرسة تاريخ حافل، جعل منها مدرسة هامة، وكانت في العهد الحفصي على مستوى علمي كادت أن تضاهي به مستوى جامع الزيتونة.

درست بعد هذه المدرسة في أطروحتي "مدارس مدينة تونس من القرن VII هـ / XIII م الى القرن XIX هـ / XIX م". إلا أن الأطروحة لم تشر الى حد الآن.

(58) يفيدنا ابن أبي دينار أنه كانت تصنع في سوق البلاغجية الاحذية، وكان يطلق عليه اسم "سوق السبابية" راجع: المؤنس، ص. 134.

(59) راجع ابن أبي الضياف، نفس المصدر، ج. 2، صص 145-159.

(60) انظر :

Saint Gervais (Bernard Le Bouger), *Mémoire et Correspondance du Maréchal de Catinat*.

Léon Michel, *op.cit*, pp. 99.

(61) انظر :

فيها الرّياحين، وذكر على سبيل المثال "النّسرين" الذي أتى به الاندلسيون معهم، والذي اعتبره أهل البلاد من أرقى العطور، ويؤكد نفس "الكونت" أن التّونسيين برعوا بصفة مطلقة في تقطير العديد من العطور الأخرى وأن الكمية المستخرجة التي توفرها الزهور التونسية تعتبر ضعف الكمية المستخرجة من نفس الكمية في أوروبا⁽⁴⁶⁾.

وكان سكّان المدينة يعتبرون تجّار العطور من أثري الطبقات الاجتماعية وهم من اعيان البلد لما كانت تدرّ عليهم تجارتهم من ارباح طائلة، لذلك كان هؤلاء يتأنّقون في لباسهم⁽⁴⁷⁾، وآخرهم هو المرحوم محمّد الهادي عنون الذي اخترع العديد من العطور المتميّزة في العالم التي نذكر من بينها (Chanel. 5)

وعلى عكس العديد من الاسواق الاخرى التي يمتزج فيها المتجر بالمصنع، فإننا لا نجد بسوق العطّارين إلّا المتاجر المختصة في البيع فقط، إذ أنّ تقطير العطور يحصل في البيوت وفي بعض الورشات الصغيرة التي مازالت متواجدة خاصّة بالوطن القبلي (نابل والحمامات ودار شعبان وبني خيار) وصفاقس، حيث اشتهر البعض من أصيلي هذين المنطقتين باتقان هاته الصنّاعة اتقاناً لا يوجد عند غيرهم⁽⁴⁸⁾.

ومن بين خاصيّات هذه السّوق، صغر مساحة المتاجر بها، خاصّة تلك الموجودة بجدار الجامع الأعظم نفسه، مما يضطر التاجر لتكديس السلّع فيها بطريقة تكاد تكون عشوائية، لكن يكون هذا عالمه الصّغير الذي لا يستطيع أن يعرف مخابئه شخص آخر سواء.

Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, TIII p.148, Paris, 1895

كما يفيدنا Lallemand أن عدد المتاجر بلغ سنة 1890 ثمانين حانوتا في سوق العطّارين، انظر:

(46) انظر :

Ch. Lallemand, *op.cit*, p.103

Ch. Monchicourt, *Document Historiques sur la Tunisie, relation inedites* : Nyssen, Filippi et Calligaris (1788-1829-1834), Paris 1929.

(47) يتحدث الرحالة Leon Michel عن سوق العطّارين بكل اعجاب فيذكر أنّ :

"C'est le souk aristocratique. Beaucoup des ces vendeurs de parfums sont des gens fort riches et très considérés; quelques uns des ulemas ne sont pas détournés de leurs saintes fonctions, par un commerce lucratif".

Cf. Léon Michel, *op.cit*, p.102

وهو نفس ما يؤكّده فيما بعد Lallemand إذ ذكر أنّ:

"Les marchands de parfums sont les plus riches bourgeois de Tunis, de cette bourgeoisie élégante raffinée, d'une rare propriété et d'une urbanité irréprochable", Lallemand, *op.cit*, p.103

(48) لكن يذكر Lallemand بالنسبة لآخر القرن الماضي، أن بعض المانلات فقط كانت متخصصة في عملية التقطير، فهي حكر على ثلاث عائلات مسلمة فقط، إضافة الى عائلة يهودية .

وأهم الرّياحين التي عرفت في الاسواق، هي ماء الياسمين، وماء الزهر والعطرشيّة والورد الذي كان يقطر في بلدة أريانة والنّسرين الذي اشتهرت به عائلات اندلسيّة من زغوان، وتعلمنا عائلة مختصة في تقطير الورد بأنّه للحصول على لتر واحد من روح العطر "يستخدم 100 كغ من أوراق الورد بينما يذكر Lallemand أنّه يجب استخدام 400 كغ من أوراق الورد لصنع لتر واحد ؟ إلا أنه بعد ظهور العطر المهيء بطريقة صناعيّة في أوروبا والذي عرف "بالكولونيا" تهيّقت هذه الصنّاعة بتونس، ونتج عن ذلك تقلّص مردود سوق العطّارين في بداية هذا القرن.

لكن حافظت هذه السّوق على نفس اختصاصها المتمثّل في بيع الحاجيات الخاصّة بالأفراح من عطور وحناء وشموع وغيرها، فتقصدها عائلة العريس لشراء ما تحتاجه من الهدايا لتقديمها للعروس يوم الخطبة. وبقيت أيضا المياه المقطرة من الرياحين أحد العناصر الهامة المعروضة في أغلب المتاجر، هذا إضافة الى الشّموع بمختلف أنواعها ولا تخلو سوق العطّارين من أنواع البخور كالعنبر⁽⁴⁹⁾ والعود القماري والجاي والوشق والدّاد وغيرها كاللّوبان والسّواك... كما يتقن الباعة صنع "السّبّ" الذي تقدم فيه عائلة العريس الهدايا للعروس. أما الحنّاء فنجدتها مطحونة وجاهزة للاستعمال. ويمكن اقتناؤها أيضا أوراقا، ويتم آنذاك اعدادها وسحقها بالبيت. ومن بين المنتوجات التي بقيت تباع على مر العصور: الكحل الذي نجده في كل المتاجر.

ومن الرّاجح أن هذه السّوق كانت مسقوفة في بداية الأمر بالخشب، لكن القبو الطولي المصنوع من الآجر (أو الطابوق) أخذ مكان الخشب، وهو يبني بطريقة ذكيّة مثل ما هو الحال بالنسبة إلى العديد من الاسواق الاخرى، وبالطبع فإن هذا يعتبر من بين خاصيّات تونس، حتى أن بعض الرّحالة الغربيين قارنوا هذه الاسواق بالدّهاليز الطويلة والضّيقة⁽⁵⁰⁾.

فهو يؤكّد أنّ :

"Les combinaisons de ces essences premières sont l'œuvre de gens spéciaux, sorte de chimistes ou plutôt l'alchimistes arabes, qui sont bourrés de secrets qu'ils cachent au public. Trois ou quatre familles musulmanes et une famille juive ont le monopole de cette science".

Ch.Lallemand, *op.cit*, p.104

(49) تحدث Lallemand عن أهمية العنبر في نهاية القرن الماضي، إذ ذكر له أمين السوق آنذاك (الحاج شادلي التميمي) أنه :

"L'ambre est la base de presque tous les parfums arabes. En poudre mêlé à de la poudre de Koumari, bois odorant des Indes, et au muse, il constitue une variété d'encens".

Ch.Lallemand, *op.cit*, p.103

(50) يقارنها Lallemand بـ "Tunnel de sorte une"، انظر:

Ch. Lallemand, *op.cit*, p.100

(51) ولد هذا العالم النحوي باشبيلية سنة 597 هـ/1200م (راجع الفيرني: "عنوان الدراية"، ص.269) وأورد الزركشي قصّة وفاته. نقلا عن أبي العباس أحمد القلشاني (راجع: تاريخ الدولتين، ص.39) لكن لم يبق من أصل المدرسة شيء على الإطلاق. فمن الثابت أثريا أنّه لا يوجد أثر لمعمارة العصفورية، الذي لا يمكن أن يدلنا على تاريخ بنائها.

وغيرها... كما ادخلوا العديد من الصنائع خاصة منها الشاشية التي اكتسبت منها بعض العائلات التونسية ثروات طائلة⁽³⁰⁾. وكان للمعلم في سوق الشواشية اعتبار لا مثيل له بين التجار، وهو يعتبر في قمة الهرم الاجتماعي، ولكل واحد منهم ختمه الخاص به الذي يسمى "النیشان" ومن بين هؤلاء عرفت خاصة عائلة "السنوسي" التي كانت تصدر منتوجها الى ليبيا ومصر. أما عائلة الخلصي فكانت لها سوق الشام. وعرفت عائلة الزاوية بتصدير الشاشية للمغرب والجزائر... كما عرفت عائلات أخرى بتوارث هذه الصناعة أبا عن جد (كعائلة العباسي وابن مامي والرصاص والجزيري والسنوسي والزاوية والخلصي والأخوة...) (31).

كانت مواد الشاشية تجلب خاصة من أوروبا: أولها الصوف التي تختلف عن الصوف المحلية في جودتها، وتجلب من استراليا وكذلك اسبانيا وفرنسا.

ولكل مرحلة من صنع الشاشية منطقة مختصة بها : فمن بين ما يستعمل في صنعها الزيت للصوف⁽³²⁾، ثم يتولى العمل " القرداش " وهو الشخص المختص في " التقريدش " ويعينه في عمله " الزلاق "، واشتهر بدو ورغمة بهذا العمل. بعد ذلك يأتي دور النسوة التي تسمى بـ "الكباسة" أي الشغل بالابر، وقد اشتهرت نساء أريانة بهذا الاختصاص⁽³³⁾. وفي أيام أحمد باشا باي⁽³⁴⁾ أصبح "بطان" طبرية أهم منطقة في غسل الشاشية⁽³⁵⁾ كما اشتهرت بالتخصص في هذه العملية بلدة الجديدة. وتسمى هذه العملية " بالتلبيد " أو " التبطين ". وقد تم اختيار هذه المناطق لوقوعها على أهم الأودية بالبلاد، وهو وادي مجردة. وهكذا تستغل مياه هذا النهر المناسبة في اندفاع قوي، فتستفيد منها بلدتا "طبرية" و"الجديدة" لتدير دواليب للغسل "البطان". وكانت تمتد قاعة العمل الى جانب "البطان" وبها صناديق للغسل التي تتخذ شكل مثلث وملولب، وهي التي توضع بها الشواشي وتملأ بالماء الساخن المخلوط بالصابون الأخضر المذاب وينحدر عليها "الماصو" أو "المعصار" فيضغطها ويعصرها. وتتلبد الشاشية وتأخذ حجمها

(30) فيما يخص ادخال صناعة الشاشية من قبل المورسكيين وأهمية هذه الصناعة راجع:

Fleury, L'industrie Tunisienne des Sasiyas, in *Revue du Commerce et de l'Industrie*, Paris, 1895.

S.Ferchiou, *Technique et Société, la Fabrication de la Chechia en Tunisie*, Paris, 1973.

(31) استقيت أغلب هذه المعلومات من أمين الشواشية السيد حمادي العباسي

(32) كانت كمية الزيت المستعملة موازية لوزن الصوف، فإذا استعمل مثلا مائة كغ من الصوف، يستعمل في آن واحد مائة لتر من الزيت راجع:

Ch. Lallemand, *op.cit*, p.118

(33) ورد في مجلة اللطائف لشهر افريل 1955 وذلك في مقال عنوانه : صناعة الشاشية التونسية الكبرى بين أمسها والغد، حول "دار الكباسة" ما يلي: " في صميم من بلدة أريانة، دار عربية الشكل أندلسية النمط وفي الصحن منها... جلست الأم فاطمة على جلد ضان وأخذت الإبر بين يديها تكبس بها الكباس تضفرها ضفرا وتلويا وتطويها طيا فتخرج من يديها قلسوة كبيرة بيضاء ناصعة... ويكون حجمها آنذاك خمس مرات ضعف حجم الشاشية النهائي، ويطلق عليه في هذا المستوى من الشغل: الكبوس"

(34) راجع حول هذا الباي الهام ما ورد في كتاب أحمد بن أبي الضياف: نفس المصدر، ج.4، صص 19-182

(35) رغم ان بطان طبرية أخذت أبعادا جديدة في أيام أحمد باشا باي. إلا أنه من المؤكد وأنه كان موجودا بعد خلال فترة حكم يوسف داي، أي في بداية القرن XI هـ/ XVII م. لكن يبدو أن أحمد باشا عصره ووسعه.

الأخير، هذا قبل أن يتم المرور الى عملية القردشة "بالكرضون" التي تخصصت فيها بلدة العالية. أما الصباغة فكانت لا تتم إلا بزغوان وذلك حتى سنة 1895 حيث فتح مصنع جديد أبوابه بمدينة تونس. وهو موجود الى يومنا هذا قرب نهج دار الجلد. وتتمثل آخر عملية في وضع المعلم ختمه على الشاشية⁽³⁶⁾.

وعند الدخول الى أي متجر نلاحظ وجود اللوح المتساوية والمسندة الى الجدران والتي يطلق عليها اسم "العساكر" وهي مجعولة لترصف عليها الشواشي. كما تشتمل أغلب المتاجر في أعلاها على سدة تستغل لوضع الشواشي وفي آن واحد الكرضون⁽³⁷⁾. أما تحت السدة فتوجد مقصورة المعلم التي تواجهها يمنا ويسرة مصطبة يسميها أصحاب الصنعة "شينتو" وكان يسمى رئيس الصنعة كابيسا باسكو، وهو الذي يتفقد اتقان الصناعة، وبالطبع فإن هذه المصطلحات جلبها معهم أبناء الجالية الموريسكية في بداية القرن السابع عشر، وبقيت متواجدة على مر الأزمان.

ومن المعلوم أن الشاشية التونسية كانت تصدر الى العديد من البلاد الاسلامية: من تركيا الى مصر وليبيا والسودان والمغرب والجزائر والشام وكذلك بعض البلاد الافريقية⁽³⁸⁾ كالطوقو ومالي والنيجر والتشاد والسينغال.... كما نعلم أن بلدانا كاليونان ورومانيا وبلغاريا وصربيا والبوسنة كانت هي الأخرى من أهم المقتنين للشاشية التونسية.

ومن الأكيد أن صناعة الشاشية أصبحت خلال القرن الماضي أهم الصناعات بالبلاد التونسية⁽³⁹⁾، وهكذا أخذت مكان بعض الصناعات الأخرى في الصدارة، فقد كانت صناعة الحرير وصناعة النسيج في العهد الحفصي هي أهم الصناعات التي اشتهرت بها مدينة تونس⁽⁴⁰⁾، وهكذا تكاثرت متاجر الشاشية على مر القرون حتى بلغت في أواسط القرن الماضي أربعمئة حانوت.

(36) استقيت البعض من هذه المعلومات من مجلة اللطائف (نفس المرجع)، هذا إضافة الى المعلومات التي أمدني بها السيد حمادي العباسي.

(37) يمدنا الرحالة Michel leon في مقاله "Tunis" ببعض المعلومات حول سوق الشواشية فيذكر أنه :

"La plupart de ces boutiques sont divisées en deux étages, dans le compartiment inférieur, le fabricant donne à la chechia la dernière façon. Armé d'une petite brosse dure, il lisse la laine que son ouvrier grimpe dans une sou-pente, formant compartiment supérieur, a tondue avec de longs ciseaux..."

(38) يذكر نفس الرحالة: Ch. Lallemand, *op.cit*, p.97.

"C'est là (A partir de ces boutiques) qu'on expédie en ballots énormes dans l'Afrique entière et dans la Turquie." Léon Michel. *Op.cit*, p.97

"Pendant des siècles Tunis a été le fournisseur des bonnets rouges..." Ch. Lallemand, *op.cit*, p.118

(39) هكذا يذكر Grinville Temple الذي زار الاسواق حوالي سنة 1830. أن: صناعة الشاشية تمثل أهم الصناعات بمدينة تونس. وأن حوالي 2000 عاملا يشتغلون في هذه المهنة انظر: Grinville T. Temple [Sir], *Excursion in the Mediterranean Alger and Tunis*, London, 1835.

الأمين من قبل البايات، بل كان ينتخبه أهل الصناعة، ويوجد مباشرة تحت مراقبة شيخ المدينة، كما كانت خطة الأمين في بعض الحالات وراثية، وكان من يتولى هذه الخطة يعدّ في قمة سلّم الحرفيين ومن بين أثرياء المدينة.

وعندما دخلت مؤسسة الأمناء طي الأهمال، فقدت الأسواق تماسكها والبضاعة جودتها، لهذا رأت السلط المعنية إعادة هذا الصنف من المراقبين الى الوجود من بينهم أمين الشواشية وآخر للبلاغية وثالث للصاغة، كما يوجد أمين سوق اللّفة⁽²⁴⁾.

البيع بالدلالة

عرف البيع بالدلالة منذ فترة زمنية طويلة، وقد زار شارل للمون (Ch.Lallemand) تونس سنة 1890 وذكر أن البيع بالدلالة كان موجودا آنذاك في سوق الترك و سوق العصر وبالحفاوين وبباب بنات وغيرها⁽²⁵⁾. كما نعلم أنّ البيع بالدلالة كان موجودا بسوق الكتبيين وهو ما وصلنا عن طريق المصادر خلال القرن التاسع للهجرة/الخامس عشر الميلادي. كما كانت الدلالة موجودة بسوق اللّفة⁽²⁶⁾، وهو سوق يبدأ انطلاقا من سوق السكّاجين ويتواصل حتى قبالة الواجهة الغربية للجامع الأعظم. وسوق اللّفة يعتبر من أهم الأسواق إذ كانت تباع فيه الملابس الصوفية وخاصة الاغطية

وسنحاول هنا استعراض مختلف الأسواق المتواجدة بقلب مدينة تونس العتيقة، فكلّ منها اختصاصها، ومن أهمّ هذه الأسواق :

(23) تحدّث الاستاذ رضا التليلي في أطروحته عن مهمّة الأمين راجع :

Ridha Tlili : "De la Corporation artisanale au Syndicalisme Patronal en Tunisie" Tunis 1978 - pp. 54-72.

ولم يتم طبع هذا العمل القيم بعد كما يتحدث Lallemand عن الأمين فيذكر أنّه :

Les membres des associations professionnelles ou de celles qui sont basés sur l'origine commune, n'ont d'autre liens entre eux que l'âme. C'est en lui que se résume leur organisation. Les amines nommés par décret du Bey. Leurs sentences sont le plus souvent exécutées volontairement par les parties, sans pour cela être légalement exécutoires". Cf. Lallemand, op-cit, p.98

ويعدّنا Massignon بقائمة في أسماء أمناء أسواق مدينة تونس خلال سنة 1924

L.Massignon, Enquête sur les corporations musulmanes, p. 185, Paris, 1925

L.Golvin, Aspects de l'artisanat en Afrique du Nord, pp. 30-33 - PUF. Paris, 1957.

G.Paye, Les Amine en Tunisie, Paris, Publication de l'Afrique Française, 1940.

(24) هؤلاء الأمناء هم حاليا السادة :

(1) محمد المباسي : سوق الشواشية

(2) حميدة المعلول : سوق البلاغية

(3) حسين شيبوب : سوق اللّفة

(4) المرحوم محمد صالح الخوة: الصاغة إلّا أنّ هذا الأخير توفي خلال الايام القليلة الماضية وتمّ تمويضه على حسب ما يبدو بالسيد محمد المهبولي؟

سوق الشواشية

كما لاحظنا بعد، أخذت مدينة تونس مظهرها الحالي في القرن VIIهـ/XIIIم، ويبدو أنّه خلال تلك الفترة تمّ تشييد سوق الشواشية التي كانت تدعى آنذاك "السوق الحفصي"، ونحن لا ندرى الدور الذي لعبته هذه السوق في تلك الفترة، أو التجارة التي تخصصت فيها قبل أن تصبح خاصة بالشواشي⁽²⁷⁾. ومثلت سوق الشواشية، أهمّ الأسواق من حيث المساحة، فهي مجرّدة الى قسمين : سوق الشاشية الكبير "وسوق الشاشية الصغير"، وكانت أيضا أهمّ الأسواق من حيث عدد المتاجر بها.

كانت تعتبر صناعة الشاشية أجّل صناعة اشتهرت بها الحاضرة منذ حوالي أربعة قرون، وفي الغالب لا يتعاطاها إلا الاعيان من أكابر أهل البلاد. وتذكر المصادر أنّ أصلها من الصناعات الاندلسية التي أدخلها الموريسكيون عند هروبهم بدينهم من الاضطهاد المسيحي⁽²⁸⁾ والذين بلغ عددهم خلال هجرة سنة 1017 هـ/1608م حوالي ثمانين ألف نسمة. وقد جعلوا من هذه المهنة أهمّ الصناعات في البلاد التونسية خاصّة خلال القرن الماضي. ووافق قدومهم فترة حكم عثمان داي سنة 1017 هـ/1608م⁽²⁹⁾ الذي قبلهم قبولا حسنا فتفرّقوا في البلاد وأسّسوا مدنا كثيرة وأحيوها خاصة منها: نيانو وسليمان وزغوان وطبرية وبلي وقلعة الاندلس وتستور وقرنبالية ومجاز الباب والعالية

(25) راجع :

Ch.Lallemand, Tunis et ses environs, p. 147.

(26) لم يبق من العدد الهائل للدلالة بهذه السوق إلا شخص واحد أصيل جزيرة جربة. وتناهد سنة الخمس والسبعين سنّة، وبالنسبة لهذه المهنة يكون العمل صباحا فقط.

(27) يمكن أن نتساءل إن لم تكن هذه الصناعة متواجدة انطلاقا من العهد الحفصي، فليس من الغريب أن تكون صناعة الشاشية قد وردت على البلاد مع الاندلسيين الأوائل الذين قدموا قبل سقوط غرناطة ؟ لكن من الممكن أن القيصرية (وهو السوق المخصّص لبيع القماش) كانت هي التي تحتل هذا المكان ؟ فالاستاذ عبد العزيز الدولاتي يشير الى وجودها في العهد الحفصي قبالة زاوية سيدي ابن عروس. وهو مكان سوق الشواشية الصغير حاليا. انظر :

A.Daoulati, Op-cit, p. 84

(28) يذكر ابن أبي دينار أنّ عثمان داي هو الذي استقبل المورسكيين وساعدهم على الاستيطان فيقول: في سنة 1017 هـ/1608م و1018هـ/1609م جاءت الأندلس من بلاد النصرى، نفاهم صاحب اسبانيا، وكانوا خلقا كثيرا، فأوسع لهم عثمان داي في البلاد، وفرّق ضعفائهم على الناس، وأذن لهم أن يعمروا حيث شاؤوا، واستوطنوا في عدة أماكن (انظر: "المؤنس"، ص.204).

(29) أمّا ابن أبي الضياف فهو يذكر أن قدوم المورسكيين وافق سنة 1016 هـ/1607م راجع: "اتحاف"، ج.2، صص 30-31 لكن التاريخ الأصح هو ما ورد في ابن أبي دينار.

وأهم ما اتسم به هذا القرن هو دخول الاسبان الى مدينة تونس سنة 941 هـ/1535م حيث لم ينج خلالها الجامع الاعظم من النهب والسلب، وخلت مدينة تونس من سكانها⁽¹⁷⁾، فكان لاستيلاء الاسبان على المدينة إذن أثر سيء جدا على كل القطاعات خاصة منها الحياة الصناعية والتجارية، فعرفت الاسواق تراجعاً لم تعرفه من قبل. وأعاد الاسبان الكرة سنة 980 هـ/1573م ولم تختلف النتائج في هذه المرة عما سبقها في الاحتلال الاول⁽¹⁸⁾.

ونتيجة لكل هذه العوامل لم يؤسس أي معلم جديد أو جامع خلال القرن X هـ/ XVI م نظرا الى الفقر المدقع الذي أصبحت عليه البلاد، تراجعت الحياة التجارية والاقتصادية مما جعل العديد من المتاجر تغلق أبوابها وحل الخراب ببعض الاسواق⁽¹⁹⁾.

إلا أن النصر النهائي كان الى جانب القوات العثمانية سنة 983 هـ/1574م. لكن لم ترجع الامور الى نصابها إلا بداية من أيام عثمان داي⁽²⁰⁾ إذ عرفت البلاد نوعاً من الاستقرار والأمن فتحسنت الوضعية السياسية، وهو ما ساهم في الازدهار الاقتصادي النسبي الناتج خاصة عن مداخيل القرصنة وعن إعادة الروح من جديد الى الفلاحة والزراعة والتجارة بصفة عامة.

بعد عثمان داي أخذ الحكم يوسف داي سنة 1019 هـ/ 1610م وهو الذي أعطى نفساً جديداً لحركة البناء والتعمير واهتم اهتماماً خاصاً بالحياة الاقتصادية⁽²¹⁾، وهو ما يذكرنا بما قام به الولي الصالح سيدي محرز خلال القرن IV هـ/ X م.

(17) يذكر ابن أبي الضياف : أن الصبنيول اشترط على هذا السلطان الحسن استباحة البلاد ثلاثة أيام، والتزم له بذلك...وامتدت أيديهم (أي الاسبان) لإغتيال النفوس ونهب الأموال، وفرّ الى جبل زغوان من أمكنته الفرصة، بنفسه وأهله... كما يفيدنا أيضاً بأنه: يقال: في هذه الواقعة مات الثلث من أهل تونس، ونجا الثلث وأسّر الثلث (اتحاف: ج.2، ص.13) وراجع الوزير السراج: الحل، ج.1، قسم 4، ص.1095.

(18) استجد محمد بن الحسن آخر الملوك الحفصيين هو الآخر بالجيش الاسباني، فخرج غالب أهلها (تونس) الى جبل الرصاص والغابات بأهلهم وأولادهم... واشتد الخطب على أهل الحاضرة، ولادوا بالبوادي، ونالهم الجوع والعطش، وكشف السّتر وتشتت الشمل، ما هو مبسوط في كتب التاريخ، تقشعر منه الجلود... ابن أبي الضياف: اتحاف: ج.2، ص.18.

(19) وهو ما نستخلصه من خلال الاشارات العديدة التي وردت في كتاب: المرابطي (ابن أبي لحية المنتصر) : نور الارماش في مناقب أبي الفيث القشاش، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس، رقم 16408. كما يذكر Hannezo، أن حوالي 60.000 من سكان المدينة من بينهم عدد هام من الاطفال والنساء قتلوا أو ماتوا أثناء الاحتلال سنة 1535. أمّا بقية السكان فتم أسرهم من طرف الاسبان، انظر:

Hannezo, Occupation Espagnole de la Goulette et Tunis, 1535-1574- in *Revue Tunisienne*, 1912, p.183.

(20) تولى هذا الداي الحكم سنة 1003 هـ/1594م، وكانت وفاته في 4 شوال 1019 هـ/ 11 جانفي 1611 م. راجع حول فترة حكمه ابن أبي دينار المؤنس 202-204 وكذلك حسين خوجة : ذيل بشارت الايمان، ص.92 وابن أبي الضياف ج.2، صص 28-31.

(21) يذكر ابن أبي دينار أن: يوسف داي هو أول داي استقام أمره بلا تعب، (انظر ابن أبي دينار: المؤنس، ص.205). كما يؤكد ابن أبي الضياف أن: شهرة يوسف داي بالعدل والخير والفضل معروفة بالحاضرة... وكثيراً من الناس يسمونه سيدي يوسف راجع: اتحاف أهل الزمان، ج.2، ص.32. ويفيدنا ابن عبد العزيز أنه: اشتهر (أي يوسف داي) بالاستقامة وبحب العدل، (انظر حمودة بن عبد العزيز : الكتاب الباشي، ص.245).

(22) حول المحتسب ودوره الهام انظر :

ابن بسام (محمد بن احمد المحتسب): نهاية الرتبة في طلب الحسبة، مطبعة المعار بغداد، 1978، وراجع كذلك :

G.Marçais, Considérations sur les Villes Musulmanes et notamment le rôle du Mohlasib, dans *Recueil de la Société J.Bodin*, 1954 pp. 245-62.

النّاحية المعمارية للأسواق

من بين الاشياء الهامة التي تلفت الانتباه في هذه الاسواق انطلاقاً من الفترة الاسلامية المبكرة، هو مميّزاتها المعمارية، فقد تمّ بناؤها بطريقة متماشية مع مناخ المدينة، إذ أنّ طبيعة مواد البناء المتمثلة خاصة في الحجر المشوي والملآن وطريقة استعماله في السقوف على شكل أقبية طويلة، تتخلّلها فتحات تسمح بتهوئة وإنارة هذه الاسواق خلال فترة الصيف وكذلك نتيجة لإقامة الجدران بطريقة سميكة، كلّ هذا يجعل مناخ الاسواق لطيفاً عكس ما يكون عليه الطقس خارجها. أمّا فصل الشتاء فيعرف هو الآخر طقساً معتدلاً داخل الأسواق. رغم البرودة التي يكون عليها الطقس خارجها. ورغم أنّ بعض الأسواق الموجودة قرب الجامع الأعظم لا زالت محافظة على اختصاصها كسوق العطارين وسوق الفكة وسوق الصوف وسوق النساء وسوق الشاشية. ورغم وجود قانون يحمي هذه الاسواق ويفرض تواصل تخصصها، فإنّ العديد منها تجاوزت هذا القانون وحوّرت في نوعية تجارتها لقلة الحرفاء المحليين وكذلك لإرضاء رغبات السواح. كما أخذت سوق الصاغة أبعاداً جديدة وواصلت نموّها نحو اتجاهات جديدة فاحتلت عدداً من الأسواق الأخرى : كسوق الباي وسوق الصوف وسوق الكتبيين وغيرها، نتيجة لتهاافت هذا الصنف من التجار على اقتناء الدكاكين لاستعمالها في صناعة الذهب وبيعه.

كما يتحمّ علينا الإشارة الى تطور تجارة المأكولات، من مطاعم ودكاكين مرطبات التي أصبح عددها هاماً في هذه الأسواق العتيقة، وهو ما لم يكن موجوداً في العصور السابقة.

وهكذا فإنّ مظاهر التطور الذي عرفته الأسواق في مدينة تونس قد ساهمت فيها عدّة عوامل من بينها خاصة السياحة وتغيير المالكين للتجارة الأصلية التي كانوا يتعاطونها، اذ أصبحوا يفتشون على الربح السريع، ولذلك حوّروا في نوعية أعمالهم، ممّا أدّى الى تغيير كامل في تخصص الأسواق. لكن لم تؤدّ هذه الظاهرة الى تغيير في المظهر الداخلي أو الخارجي للأسواق أو في شكلها المعماري التقليدي. آخر ما يجب تأكيده هو تحول المركز التجاري من وسط هذه الاسواق العتيقة الى أماكن أخرى تمثّلت خلال أواسط القرن الحالي في المدينة الاربوية (المعروفة بباب البحر) ثم حالياً في بعض الأحياء التجارية الجديدة، ممّا أدّى الى تراجع واضح في مردود الأسواق المحيطة بالجامع الأعظم.

الأمين

وهو المرجع الأساسي بالنسبة إلى كلّ صنف من المهن، و ربّما قد مثّل مواصلة مؤسسة الحسبة، فخلال الفترة الحفصية أضاف المحتسب⁽²²⁾ اليه أمناء⁽²³⁾ كان يستجذب بهم لردع المخالفين. وهكذا ظهرت للوجود مهمّة الأمين التي أصبحت أكثر وضوحاً خلال فترة حكم الحسينيين. ولم يكن يعيّن

ونلاحظ أن الأسواق رغم تطورها فقد كانت لها تقاليد وعادات مألوفة، بقيت متواجدة على مرّ الأزمان، وعمل بها التجار والحرفيون، من ذلك مثلاً أن الأسواق تفتح أبوابها باكراً، فتكون القلب النابض للمدينة، وتمتلىء نشاطاً وحركة، غير أن أصحابها يهجرونها مساءً، ويبقى بها الحراس رفقة كلابهم الأوفياء⁽¹¹⁾، فيحولون دون وقوع أي مكروه من سرقة أو سطو، وهم الذين يتفطنون أيضاً إلى أي حادث عارض، مثل الحرائق التي قد تحدث في الأسواق.

وبالطبع، فإن تسمية كل سوق تتصل بالبضاعة التي تشتهر ببيعها. ومن الملاحظ أن بعض المواد المعروضة كانت تصنع على عين المكان بالدكان نفسه، فعلى سبيل المثال: البلاغجية والنحاسين والسراجين وصنّاع المصوغ وقسم من أعمال الشاشية، وصناعة الجلد وبعض المصنوعات من النسيج وغيره، التي لا يتطلب إعدادها آلات ضخمة أو مساحات هامة، كانت تصنع مباشرة من قبل الحرفي ومساعديه في المتجر نفسه. لذلك لم يكن الغرض من إنشاء الأسواق، تجارياً بحتاً، فعدد الصنّاع بها هام: فإضافة إلى الصناعات التي ذكرناها بعد، كان يوجد أيضاً عدد هام من صنّاع الشموع والعمود والحرير والاحذية والسروج ومن نسّاحي الكتب وغيرهم. لهذا تعددت وظائف الأسواق بداية من فترة تأسيسها.

ومنذ قرون عدة، جمع كل صنف من الحرفيين أو التجار ضمن تجمّعات واختص كل سوق في نوع من الصناعات دون غيرها⁽¹²⁾.

راجع :

R.Brunshwig, *Deux récits de voyages*, Adorne, p.203

(11) بالنسبة لحراسة الأسواق راجع :

E.Buthaud, *Le gardiennage des Souks*, I.B.L.A. Tunis, 1914

ويذكر **Lallemand** أنه :

"Le soir venu, toutes les boutiques sont closes et même bon nombre de ces rues sont fermées par des portes. Des gardiens veillent en bas; des chiens et des gardiens surveillent les terrasses, d'où "les voleurs" pourraient par trop facilement trouver le dessus des boutiques"

Ch.Lallemand, *Tunis et ses environs*, Paris, 1890, p. 39

ومضى على ما أفادنا به **Lallemand** أكثر من قرن. وكان شيئاً لم يتغيّر في طريقة الحراسة، وهو نفس ما كان يوجد أيضاً خلال الفترات التي سبقت القرن XIXم.

(12) وجدت في كل أسواق العالم العربي مخازن لخرن البضائع، ومن الأكيد أن هذه العملية كانت تتم في بعض الفنادق المتواجدة في العديد من أقسام السوق مثل وكالة ابن سالم بسوق المطارين، ووكالة المنوشي بسوق اللّفة التي أصبحت حالياً مقهى. كما وجدت حول السوق فنادق عدة في ناحية باب منارة عند مدخل سوق السرايين. ونعلم أيضاً أنه استقرت البعض من هذه الفنادق في نهج المرّ وكذلك بناحية تربة الباي، والقسم المعروف حالياً بالخربة وبناحية باب سويقة والحلفاوين...

كما يفيدنا الرحالة **Adorne** :

"Hors de la porte Orientale de la cité (Bab B'har) sont les fondouks des marchands chrétiens étrangers : Genoïs, vénitiens, Pisans, Florentins et catalons... C'est là que les marchands demeurent et que leurs marchandises sont mises en vente".

R.Brunshwig, *Deux récits de voyage inédits*, Adorne, p. 186

Léon l'Africain; T.III, p. 187

كما يمدّنا ليون الإفريقي بمعلومات مماثلة راجع :

القرن VIIهـ/ XIIIم : بداية وضوح الرؤيا بالنسبة إلى تاريخ الأسواق

من الأكيد أن مدينة تونس أخذت شكلها الحالي خلال فترة الحكم الحفصي أي انطلاقاً من بداية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. وتشير المصادر إلى أن السلطان أبو زكرياء الأول هو الذي أعطى الأسواق مظهرها الحالي⁽¹³⁾، فهو الذي وسّع فيها وأدخل عليها الكثير من الإضافات والتحسينات، لذلك، وانطلاقاً من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، أصبح تطوّر الأسواق واضحاً بعض الشيء، فنحن نعلم على الأقل متى أسس كل قسم منها ونوعيته وتخصّصه.

ورغم أن مؤسّسة الأسواق بدأت تنقرض في العديد من مدن المشرق العربي. فقد تواصل وجودها في البعض منها كدمشق وحلب والقاهرة وكذلك في بعض مدن المغرب الإسلامي كتلك التي توجد في فاس والرباط ومراكش ومكناس وتلمسان وصفافس وسوسة والقيروان وغيرها. أمّا مدينة تونس فهي تمتاز بكونها بقيت على الحالة الأولى التي أسست عليها في بداية القرن الثالث للهجرة/ التاسع ميلادي أو ربما قبل ذلك، هذا مع إضافة أقسام جديدة خلال القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي.

فترة الاضطرابات وتقهقر الأسواق

لكن رغم أن القرن IX هـ/ XVم يعدّ فترة تاريخية مزدهرة، فقد مثل القرن الموالي أحلك الفترات التي عرفتتها البلاد، إذ اتسمت الثلاثة أرباع الأولى لهذا القرن بحروب عنيفة دارت رحاها بمدينة تونس وعدة جهات من البلاد، بين قوات أجنبية هي: إسبانيا وتركيا، ودخل ذلك في نطاق الحرب الشاملة التي تواجّهت فيها الدولتان العظيمتان اللتان شكلتا أهم القوى المتواجدة في البحر الأبيض المتوسط أثناء القرن X هـ/ XVIم⁽¹⁴⁾. فبداية من سنة 916هـ/ 1510م افتك الأسبان بجاية ثم طرابلس اللتان كانتا منصوبتين تحت لواء الدولة الحفصية وذلك نتيجة لانغماس السلطان الحفصي أبو عبد الله محمد بن الحسن في الملذات والملاهي وعدم اهتمامه بشؤون البلاد⁽¹⁵⁾. وتولّى بعده أبو محمد الحسن منصب الحكم ولم تكن مدته أحسن ممّا سبقتها فاضطربت عليه البلاد وهو ما دعاه إلى الاستنجاد بالاسبان ضدّ أسطول خير الدين⁽¹⁶⁾.

(13) راجع ابن الشّماع: الأدلة، ص 57.

(14) حول أطوار هذه الحرب: راجع ابن أبي دينار: "المؤنس"، صص 160-175 وابن أبي الضياف: "اتحاف أهل الزمان"، ج 2، صص 9-28

(15) بالنسبة لهذا السلطان الحفصي انظر: ابن أبي دينار: "المؤنس"، ص 160 وكذلك ابن أبي الضياف، نفس المصدر، ج 1، ص 241

(16) خرج محمد الحسن من تونس هارباً من جنود خير الدين وذلك في سنة 936هـ/ 1529م. ويفيدنا ابن أبي الضياف أنه: لما رأى السلطان الحسن أن لا قدرة له على مقاومة خير الدين، لوى عنائه إلى الصينيول، فركب إليه البحر مستصرخاً... انظر: "اتحاف"، ج 2، ص 12. وراجع ابن أبي دينار، المصدر السابق، صص 161-162.

ولهذه الاسواق المحيطة بجامع الزيتونة طابع مميز اذ لا يتعاطى فيها الحرفيون والتجار إلا المهن التي يمكن أن نطلق عليها صفة "المهن النظيفة" أو "المهن النبيلة"، أما الصناعات الملوثة مثل الصباغة التي استقرت قرب باب الجزيرة، والحداة التي وجدت بباب الجديد، وكذلك قسم آخر موجود بحي باب سويقة، والفحامين بباب الجزيرة (وغيرها من الصناعات الملوثة الأخرى) فهي توجد دائما خارج الاسوار المحيطة بالمدينة، وهو أمر ينطبق على أسواق بقية مدن العالم العربي بصفة عامة.

لم تشذ مدينة تونس إذن عن القاعدة، فأول شيء خطف فيها هو الجامع الاعظم الذي اختلفت المصادر حول تاريخ إنشائه، فهناك من يرى أن القائد الفاتح حسان بن النعمان بناه سنة 84 هـ/704 م⁽³⁾، بينما يرى البعض الآخر أن تاريخ البناء يعود الى فترة عبيد الله ابن الحبحاب⁽⁴⁾، وأحاطت به آنذاك الاسواق من كل جهاته، وهو بالطبع اختيار له دلالاته، ويوضح لنا مدى اهتمام المسلمين الفاتحين بالحياة الاقتصادية والتجارية، لأن النشاط التجاري شكّل منذ القرن الاول للهجرة أحد الاهتمامات الرئيسية للمسلمين، فالرسول عليه الصلاة والسلام قال مخاطبا أحد أتباعه " عليك بلزوم السوق والصناعة، فانك لا تزال كريما على اخوانك ما لم تجنح اليهم"⁽⁵⁾.

لكن شحّت علينا المصادر بالمعلومات حول الاسواق ونشأتها في مدينة تونس خلال الفترة الاسلامية الاولى، فأول نص تاريخي حول وجود أحد هذه الاسواق مدّنا به أبو العرب في مصنفه "طبقات أبا العرب"، الذي يفيدنا بوجود صنّاع مختصين في النسيج قرب الجامع الاعظم، وذلك في بداية القرن الثالث للهجرة⁽⁶⁾.

(3) حول هذا القائد الفاتح، انظر ابن أبي الضياف (أحمد): اتحاف أهل الزمان - تونس، 1963، ج. 1، 101-105 وابن أبي دينار: "المؤنس في اخبار افريقية وتونس"، تونس، 1967. ويذكر البكري في كتابه المسالك والممالك: أن حسانا دخل تونس وبنى فيها مسجداً. لكن لا يعلمنا ان كان هذا المسجد هو الزيتونة: راجع: كتاب المغرب في ذكر افريقية والمغرب، مستخرج من المسالك والممالك، ص. 37.

(4) يذهب أبو عبيد البكري (نفس المصدر، ص. 37) وابن الشباط، إلى أن عبيد الله بن الحبحاب هو مؤسس جامع الزيتونة وذلك سنة 114 هـ/732 م، وهو نفس ما يذكره ابن الشّماخ: "الأدلة"، ص. 36.

أما ابن عذاري والرفيق القيرواني وكذلك ابن عبد الحكم، فيقدمون تاريخ 116 هـ/734 م. حول إمارة عبيد الله بن الحبحاب (انظر ابن خلدون: "العبر"، ج. 4، ص. 404. وابن أبي دينار: "المؤنس"، ص. 40).

وقد افترض الدكتور محمد العزيز بن عاشور: أن حسانا ربما اقتصر على اتخاذ معلم مسيحي، وجعله مسجد للمسلمين بعد تغييرات طفيفة، بينما قام ابن الحبحاب بإعادة بنائه في نفس الموضع. راجع: ابن عاشور (محمد العزيز): جامع الزيتونة، المعلم ورجاله، تونس، 1991، ص. 10. ودرس نفس الموضوع الدكتور عبد العزيز الدولتي، انظر:

A.Daoulati, *Tunis sous les Hafsides*, Tunis, 1976, pp. 45-46

وراجع كذلك كتابه: "الزيتونة عشرة قرون من الفن المعماري التونسي"، تونس، 1996، صص. 15-20. حيث عمّق دراسة هذا الموضوع. كما يمكن مراجعة ابن الخوجة (محمد): تاريخ معالم التوحيد في القديم وفي الجديد، تحقيق وتقديم الجيلاني بن الحاج يحيى وحمادي الساحلي، طبعة بيروت، ص. 43.

(5) انظر مقال: الحديثي (قحطان عبد الستار): أسواق المدن الخراسانية-مجلة المؤرخ العربي عدد 30، 1986، ص. 110. وقد ورد في الحاشية رقم 36 من ص. 123 أن هناك أحاديث كثيرة في كتب التشريع والفقه الاسلامي تدلّ على أهمية السوق. وقد استخرج الحديث النبوي من كتاب الحبشي (أبو عبد الله محمد عبد الرحمن) البركة في فضل السعي والحركة، مطبعة الفجالة الجديدة، ص. 26.

ومما تمدّنا به المصادر أيضا هو أن الولي الصالح سيدي محرز⁽⁷⁾ قام بإضافات في سوق "السويقة"⁽⁸⁾ التي تفتح على الربض الشمالي للمدينة وذلك خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وهو دليل على وجود هذه السوق قبل تلك الفترة الزمنية وهكذا فإن بعض الاسواق انتقلت الى طرف المدينة، وربما كان ذلك بداية من الفترة الأغلبية ٩

أما سوق الفكّة (أي سوق الفواكه الجافة أو المكسّرات) التي توجد مباشرة أمام الباب الشرقي لجامع الزيتونة والتي لا زالت قائمة بوظيفتها الى اليوم، فيبدو أنها من أقدم الأسواق بالمدينة العتيقة. ورغم تحوّل بعض الاسواق الى الربضين الشمالي والجنوبي⁽⁹⁾، فلم تفقد السوق الوسطى المحيطة بجامع الزيتونة أهميتها، بل نمت وتطورت خلال القرون الفارطة. وتعتبر أسواق المدينة العتيقة عبر التاريخ مركزا أساسيا لاستقطاب التجارة ومجالا حيويا للنشاط المالي، وهكذا يمكن أن نعدّها عنصرا لا يستهان به في ازدهار تونس ورخائها وتطور الحياة الاقتصادية بها.

ونحن لا ندري من كان المسؤول عن اصلاح الأسواق وترميمها ومن كان يصرف عليها، وهل كانت توجد هيئة خاصة للقيام بهذه الاعمال، لكن من الممكن جدّا أن الحكام الذين تولوا على تسيير البلاد، والتجار انفسهم هم الذين اعتنوا بالاسواق وجعلوا منها مقصد كل الحرفاء. فمن الواضح أنّ الأسواق عرفت تطورا معماريا واكب التطور الذي عرفته المدينة بصفة عامة عبر العصور. ومن الأكيد أن الاهتمام بالأسواق وترميمها تصاحبه عناية خاصّة بنظافتها⁽¹⁰⁾، وهكذا يحدثنا بعض الرحالة أنّ أسواق مدينة تونس عرفت بأنّها من أنظف الأسواق العربية خلال القرون الماضية.

(6) يذكر أبو العرب أن أبا البشر يزيد بن بشر، المتوفى سنة 242 هـ/857م) انصرف ليلة من مسجد جامع تونس، فانتقطع شسع نعله، فوثب اليه رجل حائك، فأعطاه شسعا، فأصلح نعله، فكان كلما مرّ الى المسجد، مال الى الحائك فسلم عليه. انظر: طبقات أبا العرب، ص. 226. كما ذكر ابن الشباط أن بتونس أسواق كثيرة ومتاجر عجيبة وفنادق كبيرة...

(7) حول شخصية الولي الصالح سيدي محرز بن خلف، وما قام به من اعمال في السوق، انظر: الفارسي (أبو الطاهر): مناقب محرز بن خلف، اصدار:

H.R. Idriss, Paris, 1959

وراجع ابن الخوجة: معالم التوحيد، صص. 197-210. كما توجد بعض الاشارات في "معجم البلدان". لياقوت الحموي، ج. 2، ص. 434 (طبعة القاهرة 1925) وكذلك: الوزير السراج: الحلل السندسية، ص. 1089 وما بعدها.

(8) جاء في حديث الجمعة: إذا جاءت السويقة أي تجارة، وهي تصغير السوق، سميت بها، لأن التجارة تجلب اليها وتساق المبيعات نحوها. انظر ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين): لسان العرب، بيروت 1968، مادة سوق، ج. 12، ص. 32. وانظر كذلك، الجوهري (اسماعيل بن حماد): تاج اللغة وصحاح العربية، القاهرة 1956، ج. 4، ص. 1498.

(9) خاصة باب الفلة وباب الجزيرة والحلفاوين وسوق سيدي محرز الخ... غير أنّ أسواق كالقرانة، والطويلة وسوق الامالحية وغيرها، لن تدخل في دراستنا هذه، فرغم أنها تمثّل توافلا للأسواق الوسطى المحيطة بالجامع الأعظم، إلا أنها لم تخصص في تجارة خاصة بها عكس الاسواق التي سيرد ذكرها في هذا المقال.

(10) كما أنّه بالنسبة لنظافة السوق. لا تمدّنا المصادر بمعلومات ضافية حول هذا الموضوع لكن يمكن أن نتوقع وجود عمّال مكلفين بالسهر على كس السوق وجمع الفضلات وكذلك إزالة الأتربة وتبليط الأرضية. عندما تستوجب العملية، ذلك، ومن الراجح أن هذا كان يحصل مساء، بعد إغلاق المتاجر. ويفيدنا أدورن خلال القرن IX هـ/ XV م أنه: "Il y a des individus spécialement chargés d'arroser les rues pour les rendre plus fraîches"

إزدواجية اللسان وإزدواجية الذهنية

إن المعايير للواقع اللساني يتبين أن اللسانين، الفرع والنتن، في موضع صراع متلازم داخل الذهنية الإبداعية لمنتج النص : إذ يبدو أنه يعيش شعوريا ولا شعوريا إزدواجية لسانية على الأقل تتجاذب نصيته دون هوادة (Khatibi, 1990). ففي ذهن المنتج يقوم اللسان-النتن (العامة) مقام المزود اللساني والتصوري، بينما يشده إليه اللسان-الفرع (الفصحى) بقوانينه الصيفية. ولقد أفادت الدراسات الخاصة بلسان الطفل عن الصراع الذي يعيشه في ملاءمته بين لغة التعلم ولغة الأم. ويبدو لنا أن هذا الصراع لا يقتصر على الطفل فحسب، فهو يشمل جميع مراحل الإنشاء اللساني خلال أغلب مراحل حياة منتج النص.

وإذ نحن نطرح إشكالية المدرك واللامدرك بشأن التعامل الذهني للسان فلأننا نرى أن النصية الكلاسيكية والحديثة على حد سواء تتشكل أرضيتهما اللسانية بالدرجة الأولى من لهجة (لسان) منتج النص الأصلية وليست المكتسبة فحسب، بينما تخضع هيكلتها أي أنساقها إلى قوانين النص-النموذج. ونقصد بالمدرك ما يلزم منتج النص باجتهاد معياري (Effort normatif) يشده حتى لا يخرج عما تفرضه قوانين الإنتاج الإبداعي للغة-السلطة. أما اللامدرك فجميع مكونات اللسان-النتن التي تفرزها الذهنية الفردية والجماعية بصفة تلقائية لأنها جزء مندمج من أجزاء الكيان.

الصدق النصي والخيانة النصية

ومن هذا المنظور نخلص في خاتمة هذا الطرح إلى أن صدق الإبداع في النص الشعري والنص النثري يكون بقدر تمكن منتج النص من مطاوعة اللسان-النتن السائد في المجموعة المتكلمة التي ينتمي إليها. ونفيد بالمطاوعة ترك العنان للسان-النتن حتى يفرز مخياله ويجعله متجليا ولو سكب وسبك في أوعية اللسان-الفرع المشروطة، إن صغ التعبير، إذ الخمرة بمذاقها وليست فحسب بالقدر الذي يحتويها. أما إذا عكس منحى المطاوعة فجنى منتج النص إلى تمثّل نصية النص-الفرع ليفرز مخياله منها، فيقدر ما يكون إلزامه بأنساقها يكون تفاقم «خيانته النصية» للمخيال الجماعي، إذ ليست القوانين الصيفية، من نحو وعروض وبيان، وحدها كفيلة لجعل النص يحتل مرتبة الصدق النصي أو إحدى مراتب الإبداع، وهي مراتب متصلة بما يعرف بالمقدرة الإبداعية لمنتج النص. وتتمثل هذه المقدرة، في رأينا، بدورها، في طاقة المنتج لإنتخاب مكونات الذاكرة والتمكن من تجاوزها أي جعلها نصا مستجدا.

وليس أبلغ على هذه الظاهرة الإبداعية من نصية الأدب الشعبي. فروايات النص «الواحد» في تعددها تعدد للإبداع : وفي تضمينها للذاكرة الآنية أو الدائمة للبيئة المنتجة لها تجاوز لحدود النص ومكانيته وحديثه : وفي تواترها عبر الأجيال تثبيت لمخيال لا يرضى بالتحجر. ولعل أحد مصادر أزمة النص الإبداعي العربي تتمثل إلى حد ما في أنه يفقد ذاكرته يوما بعد يوم، أو لعله يفقد لها فحسب.

المراجع المعتمدة

- عبد السلام المسدي، نظرة المعاصرين إلى اللغة العربية، تونس، د/ت.
- جيرار جينيت، مدخل لجامع النص، ترجمة عبد الرحمن أيوب، توبقال، المغرب 1985.
- أحمد خواجه، «الذاكرة الجماعية والتحويلات الاجتماعية في تونس من خلال نماذج من الأغاني الشعبية»، أطروحة المرحلة الثالثة : جامعة تونس I، 1989.
- ياسين النصير، المساحة المخفية : قراءات في الحكاية الشعبية، الدار البيضاء 1995.
- Aarne Thompson, *The types of the folktale, a classification and bibliography*, Helsinki 1964 (Folklore Fellows Communications, 184).
- Abdelwahab Bouhdiba, *la sexualité en Islam*, 1979.
- Brown Donald E., *Human Universals*, Mc-Graw-Hill, N.Y., 1991.
- Calvin William H., *The throwing Madonna*, Mc-Graw-Hill, N.Y. 1983.
- Chomsky Noam, *Language and problems of Knowledge*, MIT Press, 1992 : *Language and Thought*, Moyer Bell, London, 1993.
- Darwin Charles, *The origin of species*, The Modern Library, N.Y., 1993.
- Dundes Alan, *Interpreting Folklore*, Indiana University Press, 1980.
- Eco Umberto, *La recherche de la langue parfaite*, Seuil, Paris 1966; *Histoire de la folie à l'âge classique*, TEL, Gallimard, Paris 1972.
- Jackendoff Ray, *Consciousness and the computational Mind*, MIT Press, 1992; *Patterns in the Mind : Language and Human nature*, Basic Books, N.Y., 1994.
- Khatibi Abdelkadir, *Amour bilingue*, Seuil, Paris 1990.
- Klatzky Roberta L., *Human memory : Structures Process*, Freeman, N.Y., 1975.
- Labidi Lilia, *Qabla, médecin des femmes*, Tunis 1988.
- Neumann Von, *The computer and the Brain*, Yale Univ. Press, 1958.
- Lord. A., *The Singer of tales*, Harvard Univ. Press, 1960.
- Pinker Steven, *The Language Instinct : Who the mind creates language*, N.Y., 1994.
- Propp Vladimir, *Morphologie du conte*, Seuil, Paris 1970.
- Thompson Laura, *Toward a Science of mankind*, Mc Graw-Hill, N. NY., 1961.
- Walker Edward (Ed.), *Explorations in the biology of language*, Bradford Books, Vermont, 1978.
- Weidenreich Franz, *Apes, Giants and Man*, Univ. of Chicago 1946.

وليس من اليسير أن ندرك، بما نتوقّر عليه من معارف، كيفية ذلك الترابط أو منطق الترابط الفيزيولوجي وإمكان إنعكاسه على مستوى إفراز الماثلات.

والمجدي بالنسبة لنا فيما نحن بصدد، هو أن تلك البنى الشبكية تمثل في حدّ ذاتها نحو الكلام (La grammaire des mots) وفي الآن نفسه نحو الماثلات (Représentations des Gammaires). وهي تقوم، من هذه الزاوية، مقام الأنساق الأساسية لما نعبر عنه بالذهنية (بمفهوم البنى الذهنية Structures mentales). فهي على المستوى اللساني ذات تصرف يقوم على التماثل في جهة، وعلى تجاوز الزمنية من جهة ثانية؛ وعلى مستوى الماثلات ذات تصرف مماثل أيضا وفي الوقت ذاته متقبّل لإحتواء المستجد الذي تأتي به العوامل الخارجية المختلفة. فالأنساق ثابتة، أما محتوياتها فمتحوّلة (Mutative). هذه الأنساق المكوّنة لنحو الكلام ونحو الماثلات هي، في رأينا، مركز الثقل الذي سيمكّن من تحديد الفواصل القائمة بين الماثور الشفاهي والأدب باللسان «الفصيح».

العامة والفصحى : النموذج والمحتدى

وتجدر الإشارة إلى أن البنى الشبكية هي مثل القوالب الجاهزة المودعة في دماغ الإنسان منذ نشأته. وهي بمثابة الهياكل الصورية للأشياء، حيث أنّها في الوقت نفسه تحتوي الأشياء وتكون هيأتها. وفيما يتعلّق باللسان بصفة خاصة فإنه يمكن القول بأن هذه البنى تمثّل الصيغ المجردة (Normes) لمختلف أصناف القول (Parole) عند الإنسان وغير الإنسان من الحيوان الصائت : من أصوات مركّبة في أشكال كلمات وكلمات منتظمة في بناء جمليّ وغيرها. وجميعها خاضعة لقوانين التصريف والاشتقاقات الجنزية وغيرها من ميكانيزمات التصرف اللساني لبناء وحدات الإدراك والتبليغ (Calvin, 1983 : Thompson, 1961 : Weidenreich, 1946). وإذا صحّ هذا الافتراض فالنتاج عنه قد يتمثّل في أن البنى، وهي بنى ذهنية صرفة، تكون سابقة للقول. وليس المراد بالأسبقية هنا الزمنية بل أسبقية الصورة المجردة على شكلية الهيكل المحتوي لوحداث القول. ففي الأنساق الذهنية تُصبّ الألفاظ والنتاج هو حدث لساني يكون مدركا قدر خضوع وحداته لانتظام النسق الذي يُصبّ فيه. وكذا يقاس الأمر فيما يتعلّق بالصورة الذهنية المطابقة لتلك الأنساق (Foucault وكذلك Chomsky).

وأنطلاقا مما سبق فالمراد إثباته هو أن اللسان العام أسبق من اللسان الفصيح، أو بتعبير أكثر شيوعا : الألسنة العامة أسبق من لسان الإتفاق (الفصحى) : والأسبقية في هذه الحالة، أسبقية ممارسة وأسبقية زمنية. وقد يكون هذا الاستنتاج، في نظر البعض، من نافلة القول. غير أن أبعاده فيما يتعلّق بالحكم على نصية الماثور الشفاهي والفصيح جديرة بالاعتبار، ذلك أن مفهوم «الفصاحة» قد خُصّص به لغة الخاصة بينما جُرد من ألسنة العوام، وواقع الحال أن ألسنة العوام جدّ فصيحة في حدّ ذاتها لأنها خاضعة لقوانين الإبداع المتمثلة في نحو كلامها ومماثلاتها.

ظاهرة التجاوز اللساني

فإن اقتصر مفهوم الفصاحة اليوم على ما نسميه باللغة الفصحى فمردّ ذلك، في نظرنا، حالة «تجاوزية» تقوم على اعتبارات لا تمتّ للسان بصلة مباشرة. وإنّما هي اعتبارات سلطوية مشوبة بموقف طبقي محدّد في تاريخ اللسان. وحقيقة الأمر هي أن اللغة الفصحى انتخاب جزء من كلّ، وهي لا تنفك إلى اليوم -وما بعده دون شك- تشكل قسما فحسب من لسان الناس وليست كلّيته. فالفصحى انحدرت من اللهجات والعكس الذي ذهب إليه أكثر من باحث غير صحيح. وأقل الأدلة على هذا أن شعر شعراء الجاهلية لا يعدو أن يكون إنتاخبا لسانيا قد خصّصت له منابر متميّزة وموسمية ليثبت الشاعر فيها مهارته على تجاوز لسان العوام للوصول إلى مرتبة لسانية مقنّنة : فما أن يترك الشاعر منبره حتى يعود إلى لسان قبيلة الأصلي.

ولهذا الانتخاب اللساني أسبابه التاريخية التي قد يطول المقام هنا لتفصيل القول فيها : ولكنها قد لقت ذروتها في تكريس لغة القرآن في مرتبة اللسان-النموذج الذي يسعى القائل/المحاكي إلى السموّ إليه دون أن يتمكن من الارتقاء إليه (=ظاهرة الإعجاز القرآني من الوجهة اللسانية، علما وأنه لا يوجد أحد يتحدّث مثل آخر). وعلاوة على أن لغة القرآن هي لسان دين، فهي كغيرها من ألسنة الخاصة في مختلف المراحل التاريخية، لسان سلطة ونفوذ : ولأنها كذلك فقد اعتمدت كمقياس للفصاحة والبيان، وجميع مراحل اللسان التي اقتضت خطاها قد أصبح لها، هي الأخرى، قسط من الفصاحة والإفصاح. أما ما تواصل من لسان العوام فمهما اتخذ له شكلا من أشكال الإبداع النصّي فهناك من لا يزال يرى أنّ حظّه من البلاغة زهيد ومرتبته في سلّم الإبداع النصّي هامشيّة. ومهما كانت الدوافع -بما فيها الوازع الديني- فلقد أدرك فقهاء اللغة -قديما وحديثا- مدى نفاذ هذه النظرية فاجتهدوا في استنباط القوانين الصيفية للنص-النموذج بالاعتماد على النص القرآني والشعر الجاهلي والمخضرم وحدّثوا النحو التقليدي وعروض الشعر وبحوره، وباختصار، أقاموا «شرعية-معياريّة» للسانهم أصبحت -في مقتبل القرون- هي الشرعية اللسانية النموذج والمحتدى.

ومحصلة تلك الجهود أن صار للسان العربي نحوان وعروضان. فللسان الخاصّة، وهو اللسان الفرع، نحو ثابت، مقنّن وتوفيقي، وكذلك الشأن بالنسبة لعروض شعره : ولسان العامة، وهو اللسان المتن، نحو غير ثابت وغير مقنّن ولكنّه منفتح، وكذلك الشأن فيما يتعلّق بعروض شعره. وواقع الحال أن لهذا اللسان نحوا ثابتا ولكننا لم نصب بعد في تحديده : ذلك أنه لسان ديناميكي بطبيعته، دؤوب الإحتكاك بالضرورة أي بواجب تلاقي الإنسان بغيره وتعمل فيه عجلة التاريخ والاجتماع عمل المزود والمغريل في آن واحد. إنه باختصار في ديمومة الثبات والتحوّل لسانيا وذهنيا.

وللحيز المكاني- هو الآخر باع في تأصيل المحتوى النوعي للذاكرة الدائمة وبالتالي للمخيل الدائم. وليس ابلغ على هذا من المقولة : «الإنسان ابن بيئته». فالبادية قد خلقت ذاكرة البداوة والواحة ذاكرتها الواحية والمدينة ذاكرتها المدنية، ومن كل ذاكرة تتواصل علمية التوليد السوري للأحياز المكانية المماثلة ضمن قانوني التراكم والانتخاب.

وبفضل الديمومة الزمنية والمكانية فإن هذه الذاكرة النوعية او تلك قد استمرت بل قد تمسكت بمكوناتها النوعية. ولعلها لا تقدر احيانا على مواصلة المراس في مواجهة الدخيل الذي يسعى لإقتحام حقلها فترخي له ذيل الطاعة، فيلجها ويصبح جزءا منها. ولنعبر بمثال القطار (باللفظ الدخيل : Train) الذي دخل في وقت معين عالم البوادي. يقول شاعر بدوي من الأردن مخاطبا حبيبته :

جبينك والقمر يمشن «ترين» وجبينك، والله يابا، غلابية.

ومفردة « ترين » (train) أصبحت على لسان الشاعر استعارة رائعة تدل على ان جبين الحبيبة ينافس القمر في الجمال. وهذه المنافس متوازية مثل خطي السكة الحديدية. فلقد إقتحمت السكة الحديدية والقطار في مطلع القرن بيئة البداوة الأردنية فاحتلا مكانهما في قاموس بلاغة الشاعر والمتواصلين معه، وأصبحا نسقا من أنساق الجمالية لديهم. والأمثلة من هذا الضرب عديدة. وهي تدل على قدرة التقبل اللساني لما يراه صاحب اللسان ميسرا لعملية التخاطب التي تفرز اصطلاحها بسرعة فائقة، غير مبالية بما هو اصيل ام دخيل (فذلك شأن المقعدين والمجامع وليس شأن اللسان)، كما تدل على قلة جدوى وضع الفواصل القاطعة بين ما ينتمي الى هذه البيئة او تلك في حقل الذاكرة الدائمة. فقدره الإستيعاب لمفردات بيئة من قبل اخرى امر يعسر قياس اشواطه. اذ البيئات دؤوبة التداخل وجغرافيتها الذهنية قل ان تعترف بالحدود الثابتة، او بتعبير أصح تبدو الجغرافيات الذهنية للألسن وما تترجمه من حقول صورية مأخوذة بحركتي المد والجزر اللسانيين. ولقد اقامت الدراسات الأنثروبولوجية ما بعد-الفرارزية الدليل على أنه لا تكاد توجد على سطح المعمورة بيئات مغلقة ومحصنة. كما اكدت الأطالس اللهجية صواب هذه المعاينة الميدانية (وما أحوجنا في العالم العربي لمثل هذه الأطالس حتى نتمكن -على الأقل- من تثبيت سعة الجغرافيات الشكلية والدلالية للهجاتنا وأدبنا الشعبية). فلاي بيئة زمنية ومكانية تنتمي المفردات التالية والسائرة على لسان اهل تونس اليوم «فينو» (fino)، «زوفري» (ouvrier) «كمباس» (compas)، «بابور» (Vapeur)، «منبالة» (montre)، «تحفون» (?)، «كسكروت» (Casse-croute)، «قاميلة» (gamelle)، الخ... ومن هذه المفردات وغيرها ما سار على لسان أهل المدن ومنها ما سار على لسان غيرهم (ثم اختلط الأمر بمفعول حركات النزوح من القرى والبوادي الى المدن ونحو الأقطاب الصناعية)، وجميعها قد جاءت به فئات المستوطنين الإيطاليين والمالطيين منذ اواسط القرن التاسع عشر وفئات العساكر الفرنسية منذ اواخر القرن الماضي وغيرها من الفئات.

ولن نسهب القول حول دور وسائل الإتصال الحديثة وبشكل خاص المذياع والتلفاز وقريبا الأنترنت في رفع الحدود اللسانية، ولو الى حد معين، بين المتقبلين لمحتوياتها. فبدخولها مغامرة المنافسة البثية لاسباب اقتصادية وسياسية متعارف عليها تمكنت هذه الأجهزة من تصعيد لسانها ليكون اللسان-النموذج. وهذا ما حدث بالفعل مع «اللهجة المصرية» التي أصبحت شائعة في كل موطن من مواطن العالم العربي وخارجه ايضا بين فئات المهاجرين، فشاعت بعض مفرداتها على الألسنة بفضل الشرطة السينمائية وخاصة بفضل الأغنية : ومن اهل الغناء في تونس والمملكة العربية السعودية وقطر والكويت مثلا، من يغني باللهجة مصرية قصيدة قُدت بلسان شاء ان يكون تونسيا او كويتيا...

إن غياب المراسد اللسانية وعدم الإكتراث بوضع اطالس اللهجات المحلية وقواميسها، أدى بالدراسات التي تعنى بلغة الآداب الشفاهية والشعبية العربية الى ان تكون رهينة «الوصفية» و«الإنطباعية». اما الدراسات القليلة التي شاعت الخروج عن هذه الجادة فغالبا ما احتذت بالدراسات الفولكلورية الخاصة بالآداب الشعبية غير العربية، فأسقطت على متونها العربية المناهج الشكلية التي افادت بمحدوديتها وجاءت قليلة التركيز وغاب عن معظمها أن اللغة هي منطلق تلك المناهج المحتذاة وعليها أقيمت أسسها. ولغة العربية حركيتها الخاصة في استنباط الدلالات تقوم خصوصا على التخرج والقياس والتشكيل والنحت، انطلاقا من الوحدة المولدة (unité génératrice) أو ما يعرف بالجنر.

الجنر أس الذاكرة اللسانية

ويبدو لنا كما أشرنا إليه أعلاه أن الجنر هو الوحدة المتكاملة والمؤسسة للذاكرة اللسانية. ومهما اختلفت النظريات اللسانية في أنه مكوّن أصلا من صائتين أو ثلاث فهي تتفق إجماعا على أنه المولّد الأولي لصيغ اللفظ والكلام. ومفاد هذا أن الجنر يمثل الوحدة-النموذج على مستوى اللفظ/المماثلة (Signifiant / Représentation) الذي تعود إليه الذاكرة المبدعة لاستنباط ما يطلق عليه بالمولّد من اللفظ. كما ينتج عنه :

أولا : أن كل لفظ أفرزته الذاكرة اللسانية، في مدار الكلام، مرتبط ارتباطا ذهنيا بالوحدة-النموذج وثانيا : أن كل مماثلة تستشف من اللفظ المولّد هي مماثلة مرتبطة، هي الأخرى، ارتباطا ذهنيا بالمماثلة-النموذج.

فالجنر (ع.ق.ل) لن يفيد الربط والقيد، ومنه فجميع الصيغ المشتقة منه تبدو مُحكمة بهذه القرينة الدلالية. فرغم قدم إصطلاح العقل ما أن اشتق أحد الفلاسفة المعاصرين تقنياً بالفراي إصطلاح «التعقل» حتى أحكمه بالدلالة الأساسية لجنره : فالتعقل = الترابطات المفهومية (فتحي التركي، العقل والحرية، 1998). وتعبير ثان، يبدو أنه تحوم حول الجنر بُنى شبكية على مستويي اللسان والمماثلات تشبه -من حيث ترابط وحداتها- ترابط خلايا النسيج الجلدي أو الأنسجة الدماغية كما يظهران تحت المجهر.

على سطح ذاكرته الآنية. والظاهر أن عملية الإستحضار اللساني المشار اليه تمر بمراحل جد معقدة قد يفلح العلم الحديث في فك رموزها وتبيين مسالكها.

ومهما غلب الافتراض على بعض الاستنتاجات التي حققها العلم الذي يطلق عليه في الإصطلاح الأنجلوسكسوني: Computational Sciences (Neuman, 1958) فإن التجارب المخبرية التي اقيمت على بعض اجزاء الدماغ تدل على ان عملية الإستحضار اللساني رهينة إرتباط الذاكرة الآنية ارتباطا كلياً بالذاكرة الدائمة من حيث انها جزء من كلّ يعملان في توافق متلازم. ولأنّ الذاكرة الآنية تحدث خلال تصرفها حالات من الإشعار (firing) -وهو من قبيل الإشعار البرقي : وقد يكون في شكل توارد الخواطر الناتج عن حالات حسية ما (النظر، السمع، الشم، الحس) او انساق لفظية «تدعو / تذكر» انساق اخرى او مماثلات تستأنس اخرى- فإنها تجعل بعض محتويات الذاكرة الدائمة تطفو بدورها ثم تقتحم الحقل الدلالي للذاكرة الآنية نفسها.

ولنتوقف لحظة للتأكيد على ان الذاكرة الدائمة قد تكونت وما تنفك تتكون بفعل «التراكم». فكلّما اصطلح الإنسان على «شيء ما» قام الحاسوب الذهني (= الدماغ) بتثبيته في الذاكرة الدائمة وذلك بعد تصنيفه وتبويبه حسب مرجعية يتقنها هو نفسه ولا ندرکها نحن الا تخميناً. فالشيء المصطلح عليه ثابت في الذاكرة الدائمة وثبوته يتجاوز الزمنية (fixation transtemporelle)، او بتعبير ثان، يبدو «المسمى» وكأنّه قد اندثر من الذاكرة الدائمة والحال أنّه قد اختفى في سجفها (وهي حالة من حالات النسيان). وقد لا تستحضره الذاكرة الآنية -وهي إنتقائية (Selective) بطبعها- إمّا لغياب الواعز ام لأنّ المسمى قد استبدل لأسباب حضارية معينة بمسمى ثان يسهل على الذاكرة الآنية الإشعار عنه حتّى يتمّ إنتقاؤه من سجل المضارع له والمرصود على رفوف الذاكرة الدائمة.

ولعلّ الأهم في ظاهرة التراكم الدلالي يتمثل في أن المكنز اللساني التراكمي للذاكرة الدائمة هو اساسا نسيج من المماثلات المتراكمة. فالذاكرة عبارة عن مخيال متراكم انتقائي متجاوز للزمنية بطبعه وللمكانية بضرورة الإحتكاك الواعي واللاواعي من جهة، وضرورة التواصل من جهة ثانية. وفي ذلك المخيال ما هو قديم قدم استشفاف الجهاز التذكري للصور. وما هو جديد جدة استشفاف الجهاز له. فإذا كان البحر، مثلاً، صورة قديمة في المخيال الفردي والجماعي فإن القمر الصناعي او «السكود العراقي» صورتان جديدتان قد دخلتا حديثاً المخيال نفسه. فأما البحر القديم فيذكر -والتذكر هنا بمعنى الاستحضار من سجل المضارع له- بالبحر المتوسط وبحر النيل والبحر الميت وثلوج سيبيريا والبحر عند الجاحظ و «بحر عينيك يا حبيبتي...» وبالدموع والحلم والترحال وهلمّ جرا، بينما قد يذكر القمر الصناعي بالقمر والهلال والشمس كمقابل وبالارض والكواكب كأجزاء من المجرة، ولعلّه يذكر البعض بالماء والنار والهواء والتراب لأنّه يستدعي العناصر الأربعة. أما السكود العراقي فقد يذكر ببغداد والتطاوّل الإستعماري وبالقدس والنخوة العربية وبحرب الخليج والأسلحة النووية والهزائم والإنتكاسات وغيرها من الحالات الوجدانية والمادية.

وكلّ مفردة من المفردات السابقة «تذكر» بدورها بسجل لا حصري من المفردات المتماثلة او المتقابلة او المتصاهرة او المتنافرة. وجميعها في واقع الحال صور أي مماثلات متآزرة التواصل بعضها البعض، منادية لبعضها حسب متطلبات المقال والتبليغ، ومكوّنة للذاكرة الدائمة بل للمخيال ان صحّ التعبير. فالمخيل الدائم هو نفسه مكنز متراكم مثله مثل المكنز اللساني، وهو وثيق الإرتباط بالمخيل الآني الذي يقوم، بشكل انتقائي، بعملية الإستحضار الصوري (Articulation des représentations) لمحتوى الرؤيا الآنية من المخيل الدائم.

الزمنية والمكانية

ومن زاوية اخرى، نرى ان الزمان والمكان يلعبان دورا اساسيا في تكوين محتويات الذاكرة الدائمة وابنيتهما. وبالرغم من ان التوافق والتزامن ينتقيان الى حدّ ما في مكوّن الذاكرة الدائمة، الاّ أنه للزمن فضل جعلها مهيةاً للتراكم من جهة ولإلنتخاب والغريلة من جهة ثانية، والمقصود بالزمن التواتر (Transmission) وما يشترط فيه من قوانين النقل اللساني والدلالي. فتورة علي بن غداهم او عمر المختار-على سبيل المثال- كانتا صوراً حيةً لحرب وطيس ولقتلى وجرحى ولأشعار مقفاة وملازم ولكنهما غدتا اليوم حدثاً تسجيلياً ولدى جيل الراي (RAI) شيئاً لا يذكر او يكاد. ذلك ان الزمن قد فعل فعله في الحدث الخالد في الذاكرة الدائمة. ولأنّ الحدث قد حفظ في الذاكرة الدائمة، فمهما انتفى زمنه الاّ أنّه يبقى محتفظاً بزمنيته الخاصة التي تمكنّه من ان يصبح حاضراً كلّما اقتضت الضرورة ذلك اي كلما وقع احياء الحدث بنقله من سجل المرصود الى سجل الإبلاغ.

وقد تنتج حالة «التغيب» عن ضروب مختلفة من المحدثات التي اقتحمت او تواصل اقتحام الذاكرة، منها على سبيل المثال لا الحصر : تمويق جيل معين لبطل رياضي او لقائد سياسي جديد او التطلع الى احداث الحاضر والمستقبل مع قلة الإكترات بأحداث الماضي. ولقد اثبتت بعض الاستفتاءات بين اجيال اليوم ان درايتها بالمحطات الرئيسية في تاريخ مواطنها تكاد تكون منعدمة، كما افاد استفتاء قامت به الإذاعة التونسية بأنّ قلة من الشباب، ذكورا واناثا، مازالت تحفظ بعض المقاطع فقط من اغاني محمد عبد الوهاب واسمهان وعبد الحليم حافظ وام كلثوم وهي التي لا تكاد تفارق مصداح هذه الإذاعة. ولكن نفس الإستفتاء يفيد بأن هؤلاء الشباب يذكرون لبعض الاغاني الشائعة الحانها فسحب دون لفظها وليس هذا بأمر مستغرب. فلقد سعى جاكندروف في تأليفه حول «الموسيقى والرؤيا» انظر (Patterns, 1994) الى إقامة الدليل على ان البنى الموسيقية الصق بالذاكرة لأنها متماثلة في أنساقها بتصرف انساق الدماغ (The brain) في عملية انتاج الصور الدلالية (Signifiés) ضمن سلاسل المنطوق من اللفظ. فاللحن يعلق بالذاكرة كما تعلق البنى المجردة للأشياء، بينما تنزوي في ركن «المنسي» (=المهملى الى حين) الفاظها. فإذا ذكرت (=استعملت وازعا خارجياً) بلفظ من سلسلة الألفاظ المطابقة لذلك اللحن فإنك قد تحصل على اغلب ألفاظ السلسلة ان لم يكن جميعها. ومفاد هذا ان الذاكرة الآنية قد تمكنت بواعز خارجي من إشعار عسسة الذاكرة الدائمة ليفتحوا باباً من ابوابها ويحضروا للناشد نشيده.

للشعرية العربية بصفة خاصة وللمخيل العربي بصفة عامة. ومن طبيعة الحقل الإشاري لمتون اللفظ - فضلا عن أنه متقبل للإثراء - أن يبقى قابعا في الأعماق السحيقة للحافظة وكأنه جذر شجرة قد مدّت أغصانها مفرعة، مورقة، مزهرة، ثمرة على مدار الرؤيا والإبلاغ. فالجذر أصل الأصول وأما الفروع فما يولّد الجذر من الصيغ العديدة والمختلفة. وأما الزهور والأوراق والثمار فالمولّد من الجذر دون أن يتماثل معه ولكنه هو في حقيقته لأن جزء منه ونتاج له. ذلك أن الاختلاف الظاهري قد نتج عن فعل اللقاح فيما برز عن الجذر، ونور الشمس والأمطار ونوع التربة والأسمدة ويد الفلاح الخلقة التي نفخت فيه روحا جعلته آياتا من أصناف المعاني والدلالات. وهذا عين ما يحدث في التوليد اللساني الداخلي : الجذر واحد وهيئة ذهنية مجردة، وهو المولّد للعدد. وهو أيضا الخيط الماسك بحتمية الإنتماء.

وليس من المستبعد أن تكون المؤسسة المجردة والمكوّنة للحافظة اللسانية ممثلة في بنك الجذور - أي الجذور الموجودة والجذور القابلة للوجود - الذي يخترنه اللسان بشكل مطلق وتكتنفه تلك الجذور من حقول دلالية فعلية أم قابلة للإمكان (Virtuels)، وما تعودّ عليه الجهاز الذهني من صيغ وأنساق بشأن المفردات وربط بعضها البعض لتؤدي معا ضروبا من الصور والمعاني، من ناحية، ولتثبت من ناحية أخرى هياكل بنائية - أي هيئات بنائية كما تصطلح عليه الفلسفة - قابلة لإحتضان أنساق الكلام وفي الآن لتوليد مماثلات تلك الأنساق بشكل مطلق (Pinker 1994).

ومن المحتمل أيضا أن تكون الحافظة اللسانية، كما وصفناها اعلاه، لصيقة فطريا (Inné) بالجهاز الذهني ولكنها تمتلك في الوقت نفسه الأدوات التي من شأنها أن تمكنها من إكتساب (Acquis) المستجد وصوغه حتى تستقيم فائدته بكيمااء الصيغ والأنساق الثابتة. وإن مجموع الصيغ والأنساق مع الرصيد الجذري المطلق هو ما قد يمثل ما قد نصطلح عليه بالملكة اللسانية من حيث أنها المؤسسة المجردة والمكوّنة للحافظة اللسانية القادرة بشكل مستمر على انشاء الخطاب.

ولهذه المؤسسة تصرف واحد مع المستجد من اللسان نفسه ومع المستجد/الدخيل من غيرها من الألسن. فهي في كلتا الحالتين تزن المستجد-قياسا- بميزان الصيغ الثابتة أو التي توصّلت الى توطئتها فيها أو قل الى الاستقرار فيها على أنها منها : فيصبح المستجد جزءا من محفوظها بينما تلائم-صياغة وقياسا- الدخيل وتكتسبه فيصبح بدوره جزءا منها وفي الآن نفسه مغايرا لما عهدته.

وباعتبار ما سبق، يبدو من الممكن النظر في الحافظة اللسانية على أنها هي الأخرى نص مكتنز ومجرد، تتشكل عناصره من مجموع لا حصري من الهياكل المحتوية لصور المكوّنات الأساسية للسان، وفي ذات الوقت القابلة لإحتواء المستجد وتحويله بدوره الى صور يسهل تخزينها في تلافيفها ميوّبة حسب انماطها ومواضيعها.

ومن حيث أن الحافظة نص فمن الأرجح أن تكون نصّيته (Textualité) قد قعدّتها عوامل تأسيسية مختلفة أهمها من باب الأولوية لا الحصر : الإدراك الزماني واستيعاب الحيّز أو المكان والتفاعل الوجداني. وهي

متراصة وشبكية التداخل. فإن شئت تفكيكها بدافع التحليل فإنك قد تتلف أجزاء من حدودها : ويبدو تفحصها كوحدة متكاملة اقرب للفائدة. ويعمل فيها الوعي واللاوعي بشكل دؤوب ومتلازم : فيجعلانها ذاكرة آنية (STM) تارة، وذاكرة دائمة (LTM) أخرى. وهي قد تفاجئك أحيانا بالنسيان-وليس النسيان سوى ايداع الرصيد الدلالي في حافظة مختومة الى حين - كما قد تفاجئك، أحيانا أخرى، بالإفصاح عما غاب في التلافيف العميقة لجهاز التذكّر. وبتعبير ثان، تبدو الحافظة اللسانية- وهي حصيلة ذاكرة الزمان (+) ذاكرة المكان (+) ذاكرة الوجدان- كلا متكاملًا ولكنها لأسباب لم تتوصل المعارف الحديثة بعد الى تحديدها، تأبى إلا أن تتجلى في شكل شذرات، ننقا ننقا. غير أنّها كلّما تجلّت أفادت بأنها تدرك ادراكا تاما أقاصي مدارات الوعي الإنساني، تلك الضاربة في القدم والمستقبلية. في الآن نفسه. لحاضر الإنسان وآنيته، وانها سجل القديم وجهاز صوغ الحاضر: فهي تحفظهما لتخرجهما من أدراجها كلّما وجب الإستحضار.

والحافظة عرضية التجلي : بمعنى انها لا تلتزم خلال عملية الإفصاح بالظهور حسب ترتيب نسقي أطراي وظاهر لحيث يؤدي أ- الى ب ومنه الى ج الخن، علما بأن ما يبدو ظاهريا أيضا غير نسقي لا يحق الحكم عليه بأنه كذلك فظواهر الأشياء قد تخفي عكسها في بنى الأشياء : ولقد أفاد (Foucault, 1966) بأن منطق الأنساق الدلالية يقع البحث عنه عادة بالتخلي عن المنطق العادي، إذ اللسان مثل المتاهة، فمهما كانت مسالكها مفضية أو غير مفضية بعضها للبعض إلا أنها تخضع بالدرجة الأولى لمنطق الخروج (منها). ورغم أن المعارف الحديثة، في مجالي السيكلوجيا العصبية والبيولوجيا العصبية بالخصوص، لم تتوصل بعد الى القول الفصل في إدراك مدارات الذاكرة وتصرفاتها فإنها تفترض- وفي الافتراض نصيب من الصواب- أن «ملكة التذكّر» عند الإنسان مثل السحيق الذي لا قعر له : ترمى فيه شتى مكتسبات الإنسان المعرفية فتثبت وتستقر في مغاراته المخفية. وهي مغارات منها ما يعود الى العهود المعاصرة ومنها ما ينتسب للعصور القروسطية والقديمة وما قبل التاريخ، ومنها -ولعله الأهم- الى عهود غير محددة تتوسط جميع تلك العهود، كل واحدة مستقلة بذاتها وجميعها فاتحة في الوقت نفسه ابوابها على مصراعها لأداء واجب التلاقح الذهني والتواجد المتواصل. فما يأتيك منها وخلته إفصاح عصرك فلعله، في واقع الأمر، إفصاح ذاكرة العصور الحجرية وقد ارتدى منطق الحداثة، وما بدا لك منطقا «قد أكل الدهر عليه وشرب»، كما يقال، فليس من المستبعد أن يكون إفصاحا حديثا مستجداً.

الإستحضار اللساني والتراكم الدلالي

فاللغة، بمفهوم الكلام- مهما كانت ومهما كان مأتاها- هي قبل كل شيء نتاج الجهاز الذهني ومكوناته المتوارثة. ويعمل هذا الجهاز الذهني -كما تقيد به الدراسات المختصة في فيزيولوجيا الأعصاب (Computational Mind) مثل الحاسوب، فما اودعته فيه يبقى في ذاكرته الدائمة وما احتجت اليه يطفو

وإذا كان من اليسر بقدر إقامة الدليل على إدراك المشترك اللساني، فإنه يعسر إثبات أن مخيال هذا اللسان يستوعب برمته -أو حتى بقسط وافر منه- من قبل أصحاب اللسان الآخر : أي أنه يعسر تمثله بجميع التراكمات الذهنية وما تنطوي عليه من إجتماع متراكم وتاريخ متراكم ووجدان متراكم وجميعها قد بنت وصقلت، لوحا بعد لوح وعلى مدار الزمن، ذلك المخيال الجماعي.

فهذه البيئة تتفرد بمكوناتها المادية، الظاهرة والخفية، عن البيئة الثانية، ما من شأنه أن يلغح ذهنية مستوطنها بأنساق صورية قد لا تتواجد في ذهنية مستوطن البيئة الثانية. وأما التراكمات التاريخية -بالمفهوم الحضاري للتاريخ- التي عاشتها بيئة ما فهي تلقح بدورها ذهنية مستوطنيها برؤا حضارية قل أن تتماثل وما لُفحت به وما تنفك تتلقح به حضارياً ذهنية مستوطني بيئة أخرى. وباختصار شديد : يولد البحر مخيال البحر والصحراء مخيالها، وينجب الجبل مخيال الجبال بل وذهنيتها، والبادية بحقولها مثل المدينة بعمرانها تنجبان مخيالهما.

وللتحولات ذات الصبغة الاجتماعية -كانتقال مجتمع من تركيبة عشائرية أو قبلية الى مجتمع طبقي أو حدوث تمركز صناعي ضمن مجتمع يقوم عمرانه على فلاحه الأرض أو البحر- دور هام في إفراز أنساق محدثة من اللفظ تعكس المخفي من الرؤا المحدثه لواقع الاجتماع والتصرف الاجتماعي. وكذلك شأن الأزمات بمختلف أوجهها. فلها دور لا يستهان به في إنشاء ذهنية لسانية نوعية لدى المجموعة البشرية المعرضة لها. فتورة الفلاحين هنا وانتفاضة العمال هناك قد أثرتا القاموس اللهجي لهذه الفئة أو تلك بكم لفظي ما كانتا تتوفران عليه لو لم تحظيا بتجربة الثورة أو الانتفاضة. وهذا الكم اللفظي يتزامن -لزوما- مع «كيف ذهني» أن صبح التعبير. ليس أقل من حلقة في سلسلة تطور الذهنيات وبالتالي المخيال الجماعي لدى المجموعات البشرية.

ولعل أبرز هذه الأزمات عبر العصور هي حركات الانتقال البشري بدافع الاستيطان والاستعمار. فإذا كانت الفئة المنتقلة في موطن القوة فأنها تحمل معها لسانها وتفرضه، كلياً أم جزئياً، على الفئة المقتحمة : فتأخذ هذه بدورها كلياً أم جزئياً وتصوغه في نسيج لسانها بشكل يعسر فيه أحيانا تمييز الدخيل من الأصل. ويصبح اللسان المتقبل لسانا مخضرمًا أو مزدوجا (فرنكو-عربيا مثلا) كما كان ذلك شأن اللسان التونسي أو اللسان الجزائري لدى بعض الشرائح الاجتماعية فحسب

ظاهرة الاحتكاك اللساني

لقد أطلقت المدرسة اللسانية الوصفية على ظاهرة الازدواج مصطلح «الاحتكاك اللساني» غير أن واقع الأمر كما يدل عليه التحليل السيميولوجي للمتون اللسانية التي تعرضت للخضرمة، يتجاوز الاحتكاك فحسب. فلقد أثبتت الدراسات اللسانية-الاجتماعية من وجهتها واللسانية-النفسية من وجهتها هي الأخرى، أن للاحتكاك اللساني دور يتعدى الإثراء المعجمي، سواء أكان ذلك بالإضافة أو الاستبدال أو

التقلص اللفظي. فعلاوة على أنه يفتح الأفاق اللسانية للمجموعة المتقبلة على مضامين اللسان الدخيل بمختلف شرائحها، فهو يصنف هذا اللسان في مرتبة «التفوق» ويجعل منه «اللسان-النموذج» الذي منه يُرصد الاصطلاح المحدث وعلى منواله يقام القياس الكيفي من حيث أنه يمثل اللغة الواصفة (Métalangage) فينجر عن هذه النظرية أن تصبح أفضل الآداب أدب اللسان الدخيل وأحكم المماثلات مماثلاته. ولأنه اللسان-النموذج فإن نسيجه يأخذ بدوره في تخلل نسيج اللسان المتقبل، تارة بشكل واضح -أي على مستوى سطح اللسان من حيث صياغة الألفاظ وترتيبها في الوحدات الخطابية (والصحافة العربية عموما أصدق الأمثلة على هذا)، وتارة أخرى، بشكل دفين قد تصعب ملاحظته لأنه يتعلق بالقرائن الدلالية والإشارية المتأتية عن ترابط الصيغ.

ومفاد ما سبق أن مكنز اللسان الواحد متعدد. وقد لا يستنبط تعدده إلا من يضعه على محك التحليل الألسني المخبري. وهو تحليل تفتقد له الأوساط العربية المختصة. فمجامع اللغة إما أن تجتهد في اللحاق بالركب اللساني عن طريق النقل والترجمة وتصنيف اللفظ الذي فرض نفسه في ساحة الكلام وإما أن تتصرف تصرف المراصد الجوية في تثبيت ما قد شاع في الواقع اللساني أو التكهن له غير مبالية بأن اللسان في حقيقته إفراز ذهني (Product if the mind) قد حددت أنظمة تصرفه وتوليداته أجهزة الوعي واللاوعي لدى الإنسان، فردا وجماعة. ولهذه الأجهزة مسالكها التي سطرّت منذ أن أخذ الانسان في نطق الكلام.

الذاكرة الآنية والذاكرة الدائمة

وهذه المسالك أولى بالعناية من قبل من يهتم بالبحث في واقع اللهجات وتطورها. ذلك أن استقراءها قد يسلط الضوء على دور المحافظة بشقيها : المحافظة القصيرة المدى (Short term memory) والمحافظة الطويلة المدى (Long term memory)، وسنصطلح على الأولى «الذاكرة الآنية» (STM) وعلى الثانية «الذاكرة الدائمة» (LTM). فباعتبار أن الحافظة هي وعاء الذاكرة الجماعية فإن سبرها من شأنه أن يساعد على تحديد ملامح الذهنية الجماعية وبالأخص طبعيتها المحافظة أي غير القابلة للتحوّل أو لاستبدال مكنزها بغيره إلا بأقسط زهيدة جداً قد لا تُدرَك إلا إذا امتنعتها الزمن ردحا طويلا.

فها هو القمر قد كُشِف فتعرّى عن هيئته القبيحة ولكنه لا يزال في شعر مختلف الشعراء أبلغ آيات الجمال ومعلقة الهيام والوجدان بل والأغرب من ذلك أن يستمر القمر لدى الشعراء الوصّافين وجه الحبيبة المنشودة ! ولك مثال في الصحراء أيضا : فهي ملاذ الثائر ورمز الحرية المطلقة لدى شعراء المدن ومثلهم شعراء البوادي. ومن لا يعلم اليوم أن الصحاري العربية لا تنام حرّة وأنها من أهم أسباب النكسات العربية ومصادرها ؟

غير أن (القمر) و(الصحراء) قد حافظا على حقلهما الإشاريين لأنها مثل غيرهما، من المكونات الثابتة

بيئة تحتضن في الآن نفسه الثبات والتحول-، ومنها القديم إذن الذي ترتمي جذوره في أعماق مواطن الذاكرة الجماعية.

غير أن هذا «الأدب»، فضلا عن أنه وعاء للذاكرة ومرآة عاكسة للذهنية، قد ورد عند العرب بلسانين : لسان العامة ولسان اصطلاح عليه (Koiné) نخبه العامة. فأما هذه النخبه فقد ملكت عبر الحقب لسانها ولسان العامة، بينما لم تملك العامة سوى لسانها وشاءت -من حين لآخر وكما يتجلى ذلك في أدبها الشفاهي- أن تحاكي لسان النخبه. فإذا ما أصابت فلأنها قد تمكنت بشيء من الطرافة أن تزواج بينهما ووضعت لحالها لسانا «أديبا» يجمع في بعض المواقف القوليّة بينهما. ولكنه -وفي غير موضع الأدب- يبقى اللسان العام القاسم الخطابى/ القولى المشترك بين الفئتين.

ومن جهة أخرى يبدو أنه لا يحوم شك أيضا في أن لسان العوام أسبق -على المستوى الزمنى- من لسان النخبه : الفصحى. ومقاد ذلك أن العناصر المؤسسة للذاكرة -الجماعية والفردية على حد سواء- قد أكتنرت أولا في لغة العوام، وينتج عنه أن هذه الأخيرة تمثل الرافد الأصلي للسان الفصحى، وفي الآن ذاته، للذاكرة النوعية التي نشأت مع نشأة لسان النخبه.

هذان اللسانان يعيشان حالة من الصراع المستمرّ والديناميكي (بمعنى الترافد) في ذهن المنتج الأدبي. فكلّ لسان يسعى خلال عملية الإفصاح (énonciation) الى أن يحتل المرتبة الإفصاحية الأولى. فبينما يعمل هذا المنتج على الرقيّ بلسانه (أي بأدبه) الى مراتب البيان النخبوي، فإن لسان حاله يعمل، من جانبه، على التسربّ من خلال شقوق بنائه. وليس ذلك لأن لسان الحال مثل النهر الطافح الذي لا ينفكّ يسيل ويقوّض السدود من بنات المعايير اللسانية الخاصة بلسان النخبه، وإنما لأنه يشكل الأرضية القولية الفعلية والمتأصلة، ذهنيا، لكل لسان يُنطق.

وسنحاول هنا طرح إشكالية العامية والفصحى في الانتاج الأدبي وموضعها في إطار يبدو لنا أنه لم يقع تطارحه من قبل : ألا وهو مدى تحكم أنساق التعبير الشعبي في المنتج الأدبي بما يُصطلح عليه بالفصحى، ومنه، دور الخيال الشعبي التراكمي في تزويد بل كمزود «للمخيل النخبوي» بأنماط تمثله (أي مماثلته (Modes de représentation)). ولاستقراء جوانب هذه الإشكالية فقد اعتمدنا التراوح بين مناهج إستقرائية تأخذ بطرف من اللسانيات والانثربولوجيا والمستجد مما توصلت إليه بعض الدراسات في مجال علمي: neuropsychologie, neurobiologie (راجع E. Walker, 1978) وسنخلص في نهاية هذا البحث الى طرح موجز لقضية «الصدق النصّي» مقابل «الخيانة النصيّة»، وذلك من وجهة تمكن المنتج الأدبي - في ممارسته للصناعة الإبلاغية من مطاوعة الأنماط والأنساق، أو قل القوانين Normes- المعيارية التي تتصرّف في محتوى الذاكرة الجماعية بشقيّه الشكلي (البنائي) والدلالي. فلعلة من خلال ذلك قد نتمكن من تبين بعض أسباب عُسر الإبداع الأدبي الذي يعيشه واقع الحال العربي الى حدّ ما.

اللهجات : بين الثبات والإشتراك والتحول

إن طُرحت قضية اللهجات العامية في أواخر هذا القرن- وهي لا تكاد تطرح بشأن متكلميها في بعض مواطن العالم -فلأنها على ما يبدو مثل صيحات إثبات لهويّة ثقافية شاعت بعض الملابس التاريخية- السياسية، بالدرجة الأولى، أن تلمس كيانها. وليس القصد باللهجات العامية لغات الأقليات. فهذه أقليات تحسب -كما نعلم- بمقياس الكمّ وليس الكيف اللساني. واللغات الأقلية ثابتة في أصحابها طالما ثبتوا وتقلّص إذا أرادوا الاندماج لسانيا في المجموعة المحتضنة لهم. وإنما القصد باللهجات العامية ما اتفقت عليه مجموعات بشرية متزامنة في المكان على أنه لسان حالها. وقد يتّسع المكان أو يضيق بحسب ما تمليه دوافع السياسة والانتماء. واللهجات العامية «ألسنة» يتميّز فيها اللسان عن الآخر بما يجعله قابلا للتصنيف، ومحدّدا -في الوقت نفسه- لهويّة الناطق به.

وهي ألسنة لأنها تشترك في الكثير من مكوناتها : فمفردة الواحد في لسان لآخر، وتصاريح هذا تضارعه تصاريح ذاك، وتراكيبه متناسقة وتراكيب أغلب الألسنة. وصور اللسان الأول يدركها مخيال اللسان الثاني ولعله يستمعها أو قد يطرب لها : أما تمثل اللسان الأول ودلالاته فلن تكون حوشية على الملكة الإدراكية لمقبلها صاحب اللسان الثاني، فهو يستوعبها إستيعاب من يتمكّن من ربط أنساق الخطاب، ومنه التخاطب، معها. ففي داخل الحيز اللساني العربي لا يكون اللسان القطريّ أو العراقيّ أو اللبنانيّ أو المصريّ أو اليمنيّ أو الموريطانيّ أو السودانيّ، وغيرها من ألسنة العرب، عند درجة الصفر في سلّم الإدراك اللساني لدى التونسي مثلا، ذلك أنه في اللسان التونسيّ الكثير من تلك الألسنة، والعكس صحيح لكل لسان على حدة وجمعا. فعلى سبيل المثال يدرك التونسيّ الدلالات التي يفصح عنها اللسان المصري لأن اللسان المصري هو لسان تونسي الى حدّ ما ومصري بذاته، والعكس صحيح أيضا. وقس على هذا المنوال بقية الألسن العربية. وبتعبير ثان، يشتمل كل لسان على «كمّ لفظي» ينفرد به عن بقية الألسن ويجعله مستقلا عن غيره، فيحق أن يُشار إليه على أنه لسان ذو هويّة معيّنة. كما يمكن تصنيفه على ذلك المنحى في سلّم الألسن. وهو فضلا عن ذلك يشتمل على «كمّ لفظي ونسقي» أكثر إتساعا وشمولا يشترك به وفيه -إن صح القول- مع بقية الألسن. فكل لسان واحد منفرد، وفي الآن نفسه، مشترك والألسن الأخرى.

وقد يبدو مما سبق الإدلاء به من نافلة القول بشأن اللهجات العامية العربية إذ الملاحظ أن المتكلم العربي، في القطر التونسي مثلا، يحكم على ما يسمعه من اللسان المصري أو العراقي وغيرهما بأنها ألسنة عربية مفصحة، وذلك بقدر عروبة بل إفصاح لسانه نفسه لديها. وطبيعة هذا الحكم لسانية وإنتمائية في الآن نفسه. فهي «لسانية» من باب إدراك المشترك اللساني بين لسانين فبقية الألسن المعروفة «بالعربية» : وهي «إنتمائية» من باب استيعاب الخيال الذي تعبر عنه اللغة المتقبّلة، أي لسان الإيصال، وإمكان تمثله في حقل الذهنية الجماعية (Le mental collectif).

سينا وغيرهما) - وذلك من باب التميز بين أداة الحفظ وأداة التذكر وكلاهما من أجزاء الدماغ ومن وسائل العقل-. فيكون دور الحافظة أن تجعل الأثر الشفاهي ينتقل مواترة بالاعتماد على تذكر الأنساق الأولية (بالمفهوم البنائي للكلمة Structurel) التي أصبحت راسخة (الرسوخ هو الثبات التصوري المجرد (Représentationnel) في الحافظة الجمعية. ومن شأن هذه الأنساق أن تمكن بدورها الناقل من الارتجال المبدع ضمن منظومة شكلية ثابتة تظهر الأثر المروي وكأنه لم يلحقه التحول (Mutation) الدلالي بينما يدل واقع الحال على أن الرواية المواترة قد خضعت إلى تحولات -هامة على المستوى الدلالي وجزئية على المستوى الشكلي ذلك أن اللسان نفسه يتحول بمقادير معينة عبر الزمن فيؤدي إلى إجلاء منظومات تصويرية/مخيلية مستجدة- تجعلها متباينة مع ما يمكن أن نصطلح عليه بالرواية-المصدر (La méta-version) نظرا لعملية الإسقاط (Projection) والتماثل (Identification) التي لا يستطيع حتما الناقل أن يتجنبها. فالحدث المنقول يذكر بطبيعته بالحدث المعاش المماثل له في المحيط الواقعي للناقل. وغالبا من ينتج عن التماثل والإسقاط أن تتخلل المكونات الدلالية للمحيط المدرك «شعوريا أو لا شعوريا» النسيج الدلالي للأثر المنقول.

غير أن ما يسترعي الانتباه في هذا التصرف التذكري إنما هو تمسك الأثر المنقول بأنساقه الشكلية الثابتة -أي المستمرة في ثباتها كما رأى ذلك (Arne-Thompson و V. Propp وكذلك A. Lord) في ضروب من أصناف التعبير الروائي الشفاهي. ولعل «النسقية الشكلية» للأثر المروي، لما تتسم به من محافظة، هي التي يعود لها الفضل في إمكان استمرارية النقل (المواترة) بل وكذلك في إتاحة الحيّز الدلالي للناقل حتى «يبدع الحدث الجديد» في نسق القديم وكأنه لم يَقم بالتطاوُل على المأثور أي على المكتز التذكري ولم يجن خيانة نصية (Trahison textuelle) ففي استمرار الذاكرة وفاء للمأثور، وفي هذا «الوفاء» -إن صحّ التعبير- محافظة على مكونات الذات الجماعية. أو على الأقل، محافظة على ما يدركه الناقل كاهم مكون من مكوناتها.

ومع أن المدارس الشكلية قد سارت -إلى حد معين- على هذا النسق في فحص عملية التذكر التي من شأنها أن تتركس استمرارية المتون الشفاهية وما تنطوي عليه من مخيال جمعي يعكس بشكل أساسي الوجدان الجماعي أكثر مما تعكس الوثيقة التاريخية المكتوبة أو الوثيقة الإيكوغرافية، إلا أنها لم تنظر في ماهية «الذاكرة» إلا عرضاً، وذلك أيضا هو شأن المدرسة «الانطباعية» القائمة على التحليل النفسي لقاموس المتون الشفاهية (راجع Dundes; Bouhdiba; L. Labidi). فمهما كان تأثير التيار الفرويدي -أو ما بعد الفرويدي Post-freudien- بالغا في منظور الدراسات التي خصت المروي بما فيه الشفاهية العربية إلا أنها اقتصررت هي الأخرى على اعتبار الذاكرة الوعاء الحصين للتراكُم الانطوائي («Refoulement») الذي يجد مسلكا تعبيرا مميّزا في الخطاب الخارق (Discours fantastique)، وبصفة خاصة في الأحلام؛ مما جعل أهم النصوص الشفاهية، الروائية والمحمية، مرصعة بالأحلام الاستقرائية

والنثرية (Prémonitoires)، بل ترى هذه المدرسة وأن الحلم هو المركز الدلالي للنص المروي. وهو عين الصواب -في نظرنا- بشأن بعض النصوص الروائية وليس جميعها.

ومنذ سنوات قليلة -خاصة بعد أن أظهرت النظرية التوليدية لشومسكي Chomsky جدواها في إدراك التصرف اللساني، باعتبار أن اللسان هو أهم حيّز لاستقراء الذهن ومنه المخيال- ظهرت تيارات بحثية «مخبرية» (أهمها في المناطق الانجلوسكسونية) تطالب بالنظر في الظاهرة اللسانية، بصفة عامة، والظاهرة المروية، بصفة خاصة، من حيث أنها مكون متعدد، من ناحية، ومن حيث أنها وليدة شبكة جدّ معقدة لتصرف الدماغ، ذلك أن الظاهرة المخيلية (Représentation) وأن تحكمت في تشكيلها قوانين التراكم والانتخاب حسب ما حدّده داروين Darwin لهذين الاصطلاحين، قد تكون في تشكيلها النهائي مماثلة للأشكال التصويرية المبلّغة السالفة التي سار التصرف البيولوجي الطبيعي (inné) للدماغ على تثبيتها (Formulation) فأصبحت هي «النموذج type Arch» الذي على منواله تُصاغ المماثلات اللاحقة (أي الأشكال التصويرية المبلّغة المولدة). ووجهة النظر هذه قد تؤدي إلى فهم مغاير للسلوك الذهني، وتستحق مزيد البحث. بيد أن مفاد هذا الاستقراء في هذه المرحلة هو : أن الذاكرة نفسها تخضع لافرازات بيولوجية حيوية من شأنها أن تبوّب الأحداث بطريقة تكفل لها إنتخاب ما ينبغي إستحضاره كلّما وجب الاستحضار، واكتناز ما ينبغي حفظه لضرورة الحفظ.

ولأن أنساق تكوين المخيال الجمعيّ متماثلة وغير قابلة للتحوّل -وذلك ما استخلصه الانثروبولوجي Lieberman في دراسته للبيولوجيا وتطوّر اللسان (Lieberman, 1984)، فإن حدوث «إشارة ما»، خلال عملية التواصل اللساني أو الوجداني، قد تكفي لإثارة الذاكرة، القصيرة المدى أو الطويلة المدى، فتجلب من مكنوز الحافظة شيئا يفيد «البلاغ». وعندها يتدخل «الحاضر» في نسيج الماضي، ويتمظهر المقبول القديم بلباس الحديث، ويتولّد «المُغاير» وإن ظهر كأنه غير مغاير : فهو المُستدرك الذي يحتوي المستجدّ (Klatzky, 1980).

ولم يبلغ بعد إلى معرفتنا من عالج في مجال الدراسات العربية للمأثور المروي هذا الصنف من البحوث أو من ساءل الذاكرة. ذلك ما سنسعى إليه في هذا البحث الأولي من زاوية جدّ ضيقة : تصرف الذاكرة الجماعية والازدواج اللساني -وقد يكون الأصح التعدّد اللساني-. فهل يؤدي الإزدواج/التعدّد اللساني إلى إزدواج/تعدّد في المخيال؟ بل هل وراء هذا التساؤل جدوى بحثية يستحسن عدم التغافل عنها؟

نظرا لتبلور الدراسات اللسانية وما استقرت عليه فإنه -كما يبدو- لم يعد هناك من شك في أن الأدب هو قبل كل شيء كلام : أي أنه نسيج من الألفاظ المترابطة، المتلازمة بعضها البعض حسب أنماط وأنساق تتحكم «الملكة الذهنية» (The mind) في حيك خيوطه. وإن هذا النسيج اللساني يطفو عليه -ومنه إن صحّ التعبير- نسيج ملازم من الصور -بمفهوم التمثّل- منها المستجدّ الذي تمليه بيئة صاحب اللسان -وهي

ولكن لا يعني الاهتمام بالأدب الشعبي ودراسته التنصل من القومية وتشجيع المحلية الضيقة لأن اللهجات القطرية في واقع الأمر ما هي إلا عنصر ثراء للغة الأم وأن التراث الشعبي برمته قد يمثل رافدا معرفيا هاما وسيوضح ذلك في علاقته مع التاريخ.

يتفق علم الفلكلور أو دراسة التراث الشعبي وعلم التاريخ في أن ماضي الإنسان واستشراف حاضره يمثلان أهم محاور اهتماماتهما وميدان دراستهما. غير أن الأول عني بالخصوص بالجوانب غير المدونة وغير الحضرية، بينما اهتم الثاني في معظم الحالات بالجوانب الرسمية النخبوية لأن بعض المؤرخين استبعدوا تلك الجوانب غير المكتوبة لأنها تتصل بالعامية التي اقترنت بالجهل والتخلف⁵⁰، مع العلم أن التمييز بين الثقافة الشفوية والثقافة المكتوبة وبين وسائل توصيل معارفهما هو استشعار عصري، ولقد سبق أن قلنا إن المعارف العربية الإسلامية وبخاصة الأدبية والدينية منها قد انتفعت في العصور الأولى بالمنابع الشفهية غير أن المناهج التي سادت فيما بعد أقرت أن الحصول على الوثائق المادية كالأثار والنقائش والوثائق المكتوبة هو نقطة البداية لدى المؤرخ وهذه «النعرة الوثائقية» كما يقول بعضهم⁵¹ أرجعت التراث الشعبي الشفهي وغيره من المصادر إلى المقاعد الخلفية إن لم تقصه بتاتا إلى المستوى الذي أصبحت فيه تلك الوثائق كما قاله أحد المؤرخين «تابوت العهد في معبد الحقائق...»⁵² واستبعاد المآثور الشعبي ورفضه كمصدر يعتمد عليه مثل باقي المصادر قد يترك فجوات كبيرة في تاريخ الشعوب ذات الثقافات الشفوية وكثير من البلدان كأمريكا وإفريقيا لأن جزءا منه مضمن في مآثوراتها لذلك برزت في السنوات الأخيرة أهمية دراسة التراث الشعبي في الدراسات التاريخية باعتباره مصدرا لا يعوز وقد يمكن من سد الثغرات وإعادة تقييم المعلومات المتوفرة⁵³ وقد دعى محمد أركون في هذا الصدد إلى «ضرورة البدء في دراسة حرة لا مشروطة للتراث الشعبي على ضوء علم اللسانيات والإثنولوجيا وعلم التاريخ، والعقلانية الملائمة وأن يحدث تزواج في التحليل بين العامل العقلاني والعامل الخيالي»⁵⁴.

الذاكرة واللهجات

عبد الرحمن أيوب

يفيد استقراء الدّراسات العربية التي خصّت بالنّظر المآثور الشعبي المادّي وغير المادّي -سواء كانت وصفية أو تحليلية- أنها لم تُعَرِّ الحافظة الجمعية (الذاكرة) إلّا بالقليل من الاهتمام. فقد سارت جلّ هذه الدّراسات على استعمال الاصطلاحات من قبيل : الذاكرة الجماعية أو التذكير أو تواتر المحفوظ الجمعي وكذلك الذاكرة الشعبية، وكأنها معايير تفيد بذاتها وليست في حاجة إلى أن تخضع لمراجعة نظرية من شأنها أن تتقصّى السلوك التذكّري في عملية استرجاع ما تكتنزه الحافظة وسبل ذلك الاسترجاع -أو عدم الاسترجاع. وهي في ذلك تقتضي، دون تساؤل، ما ورد في بعض الدراسات الغربية التي اهتمت هي الأخرى بالمآثور الشّفاهي وسعت إلى أن تدرك دور «عملية التذكّر» كوسيلة لمواترة الأثر المروي (الشعبي) عبر الزمن -أي عبر أجيال النقلة الرواة- والمحافظة على انساقه الشكلية والدلالية محافظة من شأنها أن توحى للمتقبل للأثر بأن ما يتقبله لم يخضع لأي تحوّل (بمفهوم التغيّر أو الاستبدال) شكلي ولم يلحق بحقله بل بحقله الدلالية شيء من الإثراء (أو الانتخاب Sélection) أملاه تفاعل الناقل (الراوي) مع أحداث محيطه المعنوي والمادي من ناحية، ومع مكنوز الخيال الجمعي من ناحية أخرى.

وفي تلك الدراسات (راجع قائمة المصادر) توصّلت بعض المحاولات المجدّدة التي تبيّن دور الذاكرة الشعبية من حيث أنّها، بالدرجة الأولى، «حافظة» (كما اصطلح عليها بعض علماء العرب مثل الرازي وابن

(50) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، 1986؛ z 28.

(51) إبراهيم إسحاق إبراهيم، «الرواية الشفوية بين مناهج الشفهيين والمؤرخين التقليديين»، المآثورات الشعبية، عدد 13، ص 8.

(52) E.H. Car, What is history ? Penguin Bouks, 1965, p.p. 15-16.

(53) الصادق محمد سليمان، «الاتجاه الثقافي...» ص 31.

(54) محمد أركون، المصدر السابق، ص 30.

وقعت الإشارة في متن النص إلى أسماء المؤلفين الذين تمّ الإعتماد على بحوثهم والتي ثبتت في قائمة المراجع المعتمدة

ما يجعل المختصين يعتبرون الجزيء وحده وسيلة مثلى لفهرسة القصص الشعبية. والجزيء هو أصغر عنصر روائي متكرر ومتواتر ويحمل معنى أو قيمة ثقافية بحيث تتركب الحكاية من عدد محدود من الجزيئات (أو من جزيء واحد أحيانا) ترد في نسق وترتيب معلومين. ويوجد الجزيء بخاصة عندما يلعب الانسان أو الحيوان أو حتى الجماد دورا غير مألوف على نحو تكراري كأن يتكلم الطير أو ينتقل قصر سحري⁴². وقد وضع طومسن فهرسا لكل الجزيئات الموجودة في كل أقاصيص العلم الموجودة، منظمة بصفة تمكن القارئ -انطلاقا من الجزيء- من الوصول إلى الحكايات التي ورد فيها ذلك الجزيء.

2- أما المدرسة الثانية وهي المدرسة الشكلانية التي تطورت إلى بنوية⁴³ فقد اهتمت أساسا بأشكال الحكاية البنائية قبل الخوض في محتوياتها الدلالية اعتمادا على مفهومي الوحدة المرفولوجية وعلى الشخصية الفاعلة. ويسمى بعضهم هذه المكونات وظائف، والوظيفة هي عمل يقوم به فاعل من فواعل الحكاية وله مدلول واضح ضمن تلاحق أحداث القصة بحيث يكون تسلسل الوظائف بنية الحكاية السردية ويحدد طرازها بقطع النظر عن محتوياتها، ذلك أن نسق الوظائف أو الوحدات السردية وتدخل الفواعل قاران ومحددان بالنسبة إلى طراز حكايات واحد.

هذه عموما مواد التراث الشعبي قدمناها على أن بعضها منفصل عن بعضها الآخر لكنها في حقيقة الأمر متداخلة بشكل يجعل منه كلا لا يتجزأ فيه المادي وفيه غير المادي. فالموسيقى والإنشاد مثلا يصاحبان بعض العادات الطقوسية كما يلزم الغناء والرقص حفلات الختان والزواج ذلك أن نظرتنا إلى الثقافة هي نظرة كلية تعتبر أن كامل عناصرها في تناغم وتماسك.

لقد اقترن التراث الشعبي في فترة ما عند بعض المفكرين في بلادنا وفي البلاد العربية عموما بالرجعية والتأخر ونظروا إليه وكأنه عامل من عوامل الانحطاط أدت إلى الاستعمار وقد أيدت هذه النظرة الدراسات المتعلقة بهذا الوجه من الثقافة والتي اعتبروها امتدادا لما قام به بعض الرحالة الغربيين الذين -والحق يقال- مهدوا للتدخل الأوروبي في البلدان العربية والافريقية، ثم من بعدهم ضباط الجيش المستعمر الذين أسهموا بأعمالهم الميدانية في تيسير التحكم في أكثر المناطق نأيا وكذا علماء ثقافات الشعوب الذين وجدوا في دراساتهم خلفيات استشرافية استعمارية فقادهم هذا التفكير إلى رفض التراث الشعبي وإعلان القطيعة معه لكن هذه النظرة الأحادية للتراث تغفل عن أن الإشكال ليس في التراث نفسه وإنما في نظرتنا إليه وفي هذا الصدد يقول أحد المفكرين «إن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث أي إلى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها»⁴⁴.

(42) حسن الشامي، «نظم وأنساق فهرست الماثور الشعبي»، الماثورات الشعبية، عدد 12، أكتوبر 1988، ص.ص. 88-89.

(43) من أبرز كتابها فلاديمير بروب الذي ألف كتابا اعتبر أهم مرجع في الميدان وعنوانه : مرفولوجيا الحكاية الخرافية (19) نقله إلى العربية أحمد عبد الرحيم نصر، ونشره النادي الثقافي بجدة سنة 1989 ويمكن بعد بروب ذكر الكتاب المختصين في السردية أمثال رولان بارت، وغريغاس وبريمون وغيرهم.

(44) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي 1986، ص 21.

على أن الاهتمام بالتراث الشعبي عند العرب ليس بدعة مختلفة فقد سبق أن قلنا إن بعض الدارسين العرب أمثال الجاحظ والأصمعي كانوا يقومون بعمل ميداني شبيه بالدراسات الميدانية التي ينجزها علماء ثقافات الشعوب اليوم، غير أن عملهم هذا لم يندرج ضمن نسق معرفي موحد ولم ينجز في نطاق علم واحد قائم الذات⁴⁵، كما للعرب جنس أدبي لا يبعد عن تلك الاهتمامات وهو أدب الرحلات الذي تناول حياة الناس اليومية وأنشطتهم الاقتصادية ونمط عيشهم كما اهتم بعاداتهم وتقاليدهم وحكاياتهم وأمثالهم وغيرها من الماثورات الشعبية⁴⁶. وبذلك تبرز قيمة هذا الأدب باعتباره مصدرا من مصادر المعرفة عموما ووصفا لثقافات الشعوب خاصة. لكنه ظل مهمشا لارتباطه في اعتقاد بعضهم بالتأخر الحضاري والتخلف الاجتماعي فنظروا إليه وكأنه من رواسب الحضارات السابقة وحطامها وأعرضوا عن دراسته سيما وأن نصوصه نظرا لتداولها شفاهيا، غير مضبوطة ومستقرة ولغته عامية تتعدد فيها اللهجات. كما يرجع هذا الرفض بدرجة كبيرة إلى صعوبة إخضاع هذا الأدب للمناهج السائدة في الدراسات الأدبية لأنه في الوقت نفسه أدب وسلوك أي إبداع فني ونمط عيش⁴⁷. لذلك تتطلب دراسته تداخل المناهج بين أدبية وتاريخية واجتماعية. وقد أسست العرب علوم اللغة والأدب اعتمادا على تدوين الشعر الشفهي والأخبار المتواترة فكانت قبل ظهور الاسلام أمة تكاد لا تعرف القراءة والكتابة لذلك اعتمد الدارسون الأوائل على الرواية الشفوية لجمع التراث الأدب والتاريخي. والشعر الجاهلي كما لا يخفى على أحد شفوي في أصله ولغته من لهجات الجزيرة العربية المسيطرة في تلك الفترة. واللهجات تنوعات لغوية قد يظهر فيها اللحن وتباين المفردات والأصوات والتراكيب لكنها تكشف عن عمق ثقافي يعكس قيما متغايرة، فتمكن العناية بها من الحفاظ على ثراء لغوي للفصحى في زمن بدأت تنهار فيه الحدود القطرية وتتحسر الفروق اللهجية من جراء انتشار التعليم وضغط وسائل الإعلام وتتطور المواصلات وبالتالي النزوح والاختلاط البشري⁴⁸. لكن بعضهم اعتبر اللهجات العامية فسادا لغويا بالرغم مما قاله ابن خلدون منذ سبعة قرون مبديا بذلك شجاعة علمية كبيرة وحصافة رأي نادرة إذ أكد أن «الكثير من المنتحلين للعلوم لهذا العهد، وخصوصا علم اللسان، يستنكر هذه الفنون (يعني الشعر الملحون)... لفقدان الإعراب منها، وهذا إنما أتى من فقدان الملكة في لغتهم... فالإعراب لا مدخل له في البلاغة، إنما البلاغة مطابقة الكلام للمقصود ول مقتضى الحال من الوجود فيه، سواء كان الرفع دالا على الفاعل والنصب دالا على المفعول أو بالعكس وإنما يدل على ذلك قرائن الكلام... ولذا طبقت... الدلالة المقصودة ومقتضى الحال صحت البلاغة ولا عبرة بقوانين النحاة في ذلك»⁴⁹.

(45) الصادق محمد سليمان، «الاتجاه الثقافي في دراسات الماثور الشعبي عند العلماء العرب الأوائل»، الماثورات الشعبية، عدد 5، يناير 1987، ص 73.

(46) انظر : أحمد أبو سعد، أدب الرحلات وتطوره في الأدب العربي، دار الشرق الجديد، بيروت 1961.

- حسني محمد حسين، أدب الرحلة عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1976.

- حسين فهم، «التراث الشعبي في أدب الرحلات»، الماثورات الشعبية، عدد 5، يناير 1987، ص 73.

(47) نبيل راغب، دليل الناقد الفني، القاهرة، 1981، ص 143.

(48) عبد العزيز السويل، «مشروع لدراسة لهجة الجزيرة العربية»، الماثورات الشعبية، عدد 3، ص 9.

(49) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص 758.

وقد اهتم بعض الدارسين في بلادنا وهم قلة⁽³²⁾ بالشعر اعتمادا على مفاهيمه الذاتية المتداولة بين الشعراء أنفسهم في ميداني الأوزان والأشكال. والشعر الشعبي في تونس بدوي وحضرية نتيجة تلاقي بين الزجل الأندلسي الذي ظهر في القرن السادس وانتشر بإفريقية إثر توافد المهاجرين، وشعر أعراب بني هلال وسليم⁽³³⁾ المتصلة جذوره بشعر الأنباط بالجزيرة العربية. ويؤكد حسن حسني عبد الوهاب في هذا السياق أن دخول بني هلال وسليم إلى تونس قد حوّل الكثير من تقاليد البلاد القديمة إلى عوائد عربية عدنانية. «فلم يمض قرن على الزحفة الهلالية الأولى حتى امتزجت القبائل المتغلبة من الأعراب بالعناصر الأهلية امتزاجا متينا، إما بحكم الغلبة أو بالمصاهرات. فنشأت حياة جديدة من الجيل الصاعد أخذت عن المتغلبين الكثير من أوضاعهم في لغة التخاطب علاوة على ما اقتبسته من التقاليد، قول الشعر والتباري به⁽³⁴⁾. ويقول ابن خلدون في هذا الشعر : «لهؤلاء الهلاليين في الحكاية عن دخولهم إلى إفريقية طرق في الخبر غريبة... فيروون كثيرا من الأشعار، محكمة المباني، مقننة الأطراف، وفيها المطبوع والمنحل والمصنوع لم يفقد فيها من البلاغة شيء، وإنما أخذوا فيها بالإعراب فقط»⁽³⁵⁾.

أما الفروع الأصلية للشعر الشعبي بتونس فهي أربعة : **القسيم والموقف والمسندس والملزومة** وتقال على أوزان يصعب حصرها لكثرتها وتجدها وخضوعها إلى إيقاعات مختلفة أهمها **البورجيلة والسوقة والمربع والسعداوي والعرضاوي والحمروني**⁽³⁶⁾ في حين أن أغراضه لا تخرج كثيرا عن أغراض الشعر العربي القديم، ومنها **الأخضر** وهو الغزل **والأحرش** وهو الهجاء **والكوت** ويعني وصف الفرس **والبرق** ويدل على وصف الطبيعة والمطر **والضحضاح** وهو في وصف الصحراء **والسراب**. ثم أحدث منذ عقود غرض حديث وهو شعر **الخطاري** ويهتم بالوطنيات وبذلك أصبح الشعر سجل العادات والتقاليد وموثق الأحداث السياسية. ومن فطاحل الشعراء الشعبيين الذين عرفتهم تونس أحمد بن موسى وأحمد البرغوثي ومنصور الهوش وأحمد ملاك.

وبقدر ما يتسم الشعر الشعبي بالمحلية في أوزانه وأشكاله ومحتواه بقدر ما تتميز الأجناس السردية في الأدب الشعبي بطابع عالمي إصطلاحي. فالسيرة والأسطورة والحكاية الخرافية أشكال ثابتة وقارة في ثقافات كل الشعوب.

والسيرة جنس يأتي بين التاريخ والأدب وعند العرب تبرز أحيانا في لغته العامية بالفصحى. فهي تاريخ لأنها تتناول سرد أحداث جرت بالفعل في عصر ما وكان للجماعة أو للفرد دور في سيرها وأثر في تاريخ الأمة والانسانية عموما. وهي أدب لما لوضعها أو لنقلها من تأثير في صياغتها بحيث تنطبع بذاته وثقافته⁽³⁷⁾. أما الأسطورة فتقوم أساسا على الخرافة وأبطالها آلهة وقد تتفق أحيانا إرادة البطل مع إرادة الآلهة وقد تتصادم معها أحيانا أخرى ويظهر بطل الأسطورة في ثوب البطل الجماعي الذي يعكس معتقدات الجماعة ويستجيب لأملها مستعينا في ذلك بالقوى الغيبية الخارقة كالسحر والآلهة والشياطين والحيوانات والعناصر الطبيعية. والحكاية الخرافية هي شكل مصغر للأسطورة يغلب تدخل الخوارق في نسيجها القصصي باعتبارها المحرك الأساسي للأحداث. وتنطلق الحكاية من وضعية إجتماعية يشعر فيها البطل بنقص ذاتي أو بضرر يمس الذات أو المجموعة فيسعى إلى تدارك تلك الوضعية بمواجهة المصاعب والمخاطر مستعينا بالقوى الخارقة كالسحر أو بتسخير الحيوانات أو غيرها. وبهذه الطريقة يتحقق التوازن الداخلي للفرد أو للمجموعة. والحكاية بصفة عامة هي كل سرد قصصي يحاكي الواقع أو يشابهه أو يبتعد عنه. وعلاوة على الحكاية الخرافية نجد طرزا أخرى كالحكاية التعليمية التي تهدف إلى الإصلاح والتوجيه وتلقين المعارف في خطاب سردي مباشر بعيد عن الرمزية وكذلك الحكاية الواقعية التي تصور الواقع بكثير من الأمانة.

ومن المجموعات التي نشرت بتونس نذكر خاصة مجموعة عبد العزيز العروي التي أتت في أجزاء عديدة وأكثر حكاياتها مستوحاة من حكايات ألف ليلة وليلة⁽³⁸⁾ ثم نجد مجموعة أخرى تضم عشر حكايات ضمن مآلف بالغة الفرنسية عنوانه **المخيال المغاربي، دراسة عشر حكايات للأطفال**⁽³⁹⁾ وأخيرا مجموعة نشرها المعهد الوطني للتراث عنوانها **حكايات شعبية من تونس**⁽⁴⁰⁾. وعموما هناك مدرستان على الأقل اهتمتا بدراسة الحكاية وتصنيفها : المدرسة الشكلانية ومدرسة الفولكلوريين.

1- مدرسة الفولكلوريين : لما اتضح أن الحكاية الشعبية لها انتشار عالمي أصبح بالامكان التوصل إلى نسق تصنيف موحد يمكن تطبيقه على معظم الثقافات، وهذا النسق هو نظام آرن وطومسن⁽⁴¹⁾ القائم على مفهوم الطراز والجزئي. الطراز هو حكاية تقليدية ذات وجود مستقل قد تقص ككل متكامل وقد تروى ضمن حكاية أخرى. وقد صنف آرن وطومسن القصص الشعبية إلى طرز عدة موزعة على عدد معلوم من الأبواب ومنها : الحكاية الخرافية، حكاية الحيوان، الحكاية الدينية، الحكاية الواقعية، والحكاية غير المصنفة، غير أنه اتضح أن مفهوم الطراز لا يستوعب كل المآثور القصصي وثانيا لأن الطرز تتداخل وهذا

(32) نذكر محمد المرزوقي الذي ألف كتابا قيما يعتبر من أهم المراجع في الميدان، الأدب الشعبي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1967، وكذلك عبد المجيد بنجدو الذي كتب «مقدمة في الشعر الملحون» نشرها بمجلة الفكر عدد 6، مارس 65، وآخر ما صدر كتاب محي الدين خريف، الشعر الشعبي التونسي، أوزانه وأنواعه، عن الدار العربية للكتاب 1991.

(33) م. خريف ص 21.

(34) حسن حسني عبد الوهاب، «مذاهب الشعر في كلام الأعراب»، مجلة الفكر، الشنة 3، العدد 10، جويلية 1963، ص 19.

(35) عبد الرحمان بن خلدون، كتاب العبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1968، المجلد السادس، ص.ص. 39-38.

(36) م. خريف، ص. 25.

(37) فاروق خورسييد ومحمود ذهني، فن كتابة السيدة الشعبية، منشورات اقرأ، بيروت، 1980: z 33.

(38) عبد العزيز العروي، حكايات العروي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1989.

(39) A. Bouhdiba, l'imaginaire Maghrébin, étude de dix contes pour enfants, M.T.E., Tunis, 1977.

(40) حكايات شعبية من تونس، جمع الناصر البقلوطي، المعهد القومي للآثار والفنون، صفاقس (تونس)، 1988.

(41) Antti Aarne and Stith Thomson, The types of folktale 184, Helsinki, 1964. I, F.T.C. n(41)

ومن الفنون الحركية أيضا الألعاب²⁶، فهي تشكل إرثا حركيا يحتل مكانة مرموقة في التجربة الانسانية وهي عبارة عن نشاط ذهني أو جسدي لا غاية له في وعي الذي يمارسه إلا التسلية والترفيه لكنه يكتسي عند الطفل أهمية قصوى من حيث أنه ينمي فيه القدرة على التفكير ويغذي فيه روح التنافس، ويكتسب مهارة بدنية. ومن المعلوم أن هذه الفوائد التعليمية ضرورية في تكوين الطفل وسلوكه. وتنقسم الألعاب الشعبية عموما إلى قسمين رئيسيين : الألعاب التي تعتمد على المهارات البدنية والألعاب التي تركز على القدرات الذهنية. ومن ناحية أخرى يمكن تحليل هذين القسمين إلى أقسام فرعية كألعاب الصبيان وألعاب الرجال الخ... والألعاب مرتبطة باللعب (بضم الهمزة) وهي نوعان الأول مبتدع والثاني هو عبارة عن نماذج مصغرة لأشياء أو أحياء كالدمى والعرائس.

ومن الألعاب الشعبية بتونس تلك التي كان يتعاطاها **العراسة** وهم أقران العريس وأترابه في حفلات أعراس الجنوب ضمن نظام معين يسمى نظام **العراسة** يحاكي نظم البلاطات الملكية ويقوم الشباب بالمناسبة بالألعاب ومسابقات تعتمد على المهارة والبراعة الجسدية أو على الفطنة والذكاء. أما الفروسية بوصفها نشاطا لعبيا يمارس في حفلات الختان والزواج وزيارات الأولياء (**زردة**) فإنها من التقاليد المتأصلة وهي مدعاة للتباهي والتفاخر بين فرسان القبائل. وتتفرع تلك الألعاب إلى فرعين : **أولا المداوري** وهو أن يركض الفارس حول ميدان دائري (**ملعب**) ويقوم بحركات بهلوانية كأن يقف على يديه فوق السرج أو أن يرفع منديلا من الأرض والكل على إيقاع الطبل وصوت المزمار (**الزكرة**)، وثانيا **المشاف** وهو الركض السريع فرادا أو جماعات في اتجاه مستقيم (**يهدوا**) مع سل السيوف من **الأعماد** وطلق البارود من البنادق محاكاة للغارات التي كان يقوم بها الفرسان في السابق.

الأدب الشعبي

يعرّف الأدب الشعبي على أنه إنتاج قولّي يرتكز على مقومات عدة، إن لم تتوفر كلها فجلبها يكفي لتحديد مفهوم هذا الجنس من الأدب وهي : اللغة العامية ولا يعني أن شعر العامية برمّته أو الشعر الملحون هو بالضرورة شعر شعبي لأن الشعر الملحون قد يعبر عن مزاج قائله المتفرد وعن ذاته وتجربته الشخصية بينما يعكس مضمون الشعر الشعبي التجربة الجماعية والأحاسيس العامة، فالمحتوى الثقافي المعبر عن قيم الجماعة والعاكس لخصوصياتها هو من بين مقومات هذا الأدب وكذا تداوله الشفهي وتوارثه في صلب الجماعة من السلف إلى الخلف وهذا لا ينفي في مرحلة لاحقة إمكانية تدوينه في لغته الأصلية مع احترام الفروق اللهجية. ومن بين المقومات كذلك مجهولية المؤلف. إنه من البديهي أن لكل أثر أدبي مؤلفا لكن في هذا السياق تتصهر شخصية المبدع في الشخصية الجماعية إلى درجة أنه بعد فترة زمنية قد تطول أو

تقصر نجهل المؤلف الأصلي للنص الذي يبدو في ظاهره قارا وثابتا في حين أنه كلما وقع القاؤه أعيدت صياغته صيغة جديدة وفقا لمؤهلات الراوي ونبوغه، وهذا يهم بخاصة الأدب السردّي. فلما تروي الجدة حكاية خرافية فهي تفعل ذلك حسب ملكتها الفنية الفطرية وقدراتها على السرد. إنها لا تؤلف بل تنقل ما حفظته عن غيرها من النساء مع احترام أصول السرد وقوانينه. فلزاما عليها أن تكون مستوعبة للمعطيات الفنية المتاحة في تراث الجماعة التي تنتمي إليها وأن تعرف ضمنا البناء القصصي التي هي بصدد وأن تتبع سننا ومراسم مضبوطة بصفة عرفية وبهذه الطريقة تكتمل عندها الكفاءة التي تؤهلها لسرد القصص وتتجلى في مختلف المستويات : اللغوية والبنوية والدلالية والتمثيلية. وإن وجدت عملية إبداع فانما تحصل من نجاعة الإيصال والإبلاغ.

وقد اهتم المختصون في الأدب الشعبي بتحديد أجناسه وضبط مفاهيمه كما تعمقوا في محتوياته ودلالاته، فعرفوا بالأمثال وبينوا وظائفها، ونبهوا الأشعار وأثبتوا أوزانها وإيقاعاتها. وصنفوا المادة السردية وفكوا رموزها²⁷.

وتمثل الأمثال مجموعة من الملاحظات المتألّفة من عدد من الكلمات التي تكون جملا قصيرة تتضمن في محتواها مختصرا لتجربة بشرية متراكمة في المجالات الحياتية المختلفة وتشير إلى أنماط من السلوك لها دلالات أوسع من الخبرة أو المعنى المتضمن بالألفاظ فيرقى المثل بذلك إلى مفهوم مجرد ليصبح حكمة أو نصيحة أو يفسر سلوكا معينا أو يبرره أو يضع شروطا مسبقة للحصول على سلوك مثالي يوافق قيم المجموعة، وكثيرا ما يقتزن المثل بقصة يتفرع عنها كخلاصة أو موعظة لها وقد تلفق لعدد من الأمثال قصص تفسرها وتشرحها.

ومن بين الأوائل الذين اهتموا في تونس بتدوين هذه المادة الطاهر الخميري الذي أصدر كتابا²⁸ نشر فيه ما حفظه وما تسنى له جمعه من الأمثال وقد أدرك هذا المفكر إحدى خصائص هذا الجنس من الأدب الشعبي ونعني المتغيرات التي تطرأ على الأثر الشفوي عند تداوله إذ يقول في مقدمة كتابه : «يختلف معنى المثل باختلاف المتكلم والمخاطب والظروف التي يقال فيها وأنواع الحذف والتقدير والأمر والنهي والتهكم والمداعبة وغير ذلك مما يفهم من الكلام المسموع ولا يفهم من النص المكتوب». ومنذ سنوات قلة صدرت مجموعة²⁹ من الأمثال في لهجة محلية، مترجمة إلى اللغة الفرنسية ومرفوقة بما يعادلها من أمثال الشعوب الأخرى مع العلم أن الاهتمام في العالم العربي بالأمثال وجمعها ليس وليد القرن. ذلك أن الكثير عنوا بتدوينها منذ زمن بعيد أمثال المفضل بن محمد الضبي الذي ترك حسب مقدمها أقدم مجموعة من الأمثال ترجع إلى عصر الجاهلية³⁰ وكذلك أبو الفضل أحمد الميداني المتوفي سنة 518هـ والذي ترك لنا «مجمع الأمثال»³¹.

(27) انظر ما كتب سيد حامد حريز في مقاله «تحديد مفهوم الأدب الشعبي»، المأثورات، عدد 3، يوليو 1986، ص 28.

(28) الطاهر الخميري، منتخبات من الأمثال العامية التونسية. الدار التونسية للنشر. تونس. 1967.

(29) الهادي البالغ، Proverbes tunisiens ed la Presse, 1993

(30) المفضل بن محمد الضبي، أمثال العرب، دار الرائد العربي، بيروت : 1981

(31) أبو الفضل أحمد الميداني، مجمع الأمثال، مطبعة السنة المحمدية، 1955

(26) انظر عز الدين أبو زيد. الألعاب الشعبية بأزخبل قرقة، شهادة الكفاءة في البحث، جامعة صفاقس 1992، مرقونة.

وكذلك عبد الله محمد الطابور، الألعاب الشعبية في الامارات العربية المتحدة، مركز التراث الشعبي، الدوحة، 1990.

الثقافة المادية والفنون الحرفية

الثقافة المادية هي كل الممارسات اليدوية والإنتاج التقليدي الملموس والمتجذر في ثقافة المجموعة، وتسمى صناعات تقليدية إذا أخذنا بالاعتبار البعدين الجمالي والاقتصادي لهذا الإنتاج وأيضا فنونا حرفية حينما نركز على الأساليب والطرق الفنية التي تستخدم في تلك الصناعة. لكن مصطلح الثقافة المادية أشمل وأوسع، ومن خصائص هذه المنتجات تعدد وظائفها، فخلافا للمنتجات الصناعية العصرية فإنها تقوم في الوقت نفسه بوظائف أساسية كالوظيفة النفعية وأخرى حافة كالوظيفة الجمالية أو الاجتماعية.

وتصنف عناصر الثقافة المادية اعتمادا على معيارين إثنين : الأول هو طبيعة المادة الخام وتقنيات الصنع والثاني الوظيفة التي يؤديها الشيء في نطاق تلبية حاجيات الانسان، وهذا ما يعطينا ثلاثة أبواب يكون فيها الباب الثالث مزدوجا (أي مبنيا على المادة والوظيفة معا). ويضم الباب الأول الصناعات التقليدية وأهمها المنسوجات والخزفيات والنحاسيات والمنتجات الخشبية والزجاجية والمعدنية وغيرها. ويحتوي الباب الثاني على الملابس والمسكن والمأكل ووسائل النقل وغيرها، بينما يقتصر الباب الثالث على الأدوات الحرفية كالمخرطة والمنسج ودولاب الخزاف، وكذلك الآلات كآلات الزراعة والبناء مثلا. وكل هذه العناصر قابلة لتصنيف فرعي فعلى سبيل المثال يمكن تقسيم الخزف إلى خزف مخروط وخزف مشكل والملابس إلى ملابس الاشتمال (المرط) والملابس المفصلة والمخيط (الجلباب) وكذلك المساكن إلى مساكن قارة ومساكن متنقلة أو مساكن ريفية وأخرى حضرية. وفي تونس تمارس الفنون الحرفية إما في نطاق العمل المنزلي الذي تقوم به المرأة كنسج السجاد أو طرازة الملابس أو في أسواق كانت قديما مختصة وينشط بها حرفيون منضوون إلى طوائف مهنية لها قوانينها وأعرافها التي تضبط مواصفات المنتجات وطرق الصنع وتماطي الحرفة.

الفنون الصوتية والحركية

ونعني بها الموسيقى والغناء والرقص والألعاب وغيرها. اهتم دارسو ثقافات الشعوب بالموسيقى التقليدية فوضعوا مفاهيمها وصنفوا أشكالها وآلاتها. فبَوَّبُوا هذه المادة وفقا لانتمائها الجغرافي والاجتماعي ففرقوا بين الحضري والريفي والبحري والبري والمقدس والمدنس ... وفي السياق نفسه رتبوا الموروث الموسيقي حسب الأجناس والأشكال المعروفة محليا بالاعتماد على الإيقاعات والمقامات والتركيب العروضي للكلمات الملحنة.

وتنقسم الموسيقى التقليدية في تونس إلى موسيقى بدوية وأخرى حضرية. والأولى هي عبارة عن مجموعة من الأصوات التي تنتمي إلى مختلف القبائل البدوية التي عمرت البلاد منذ زحف بني هلال وسليم في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري ومن تلك الأصوات يمكن ذكر الصوت العقوبي

(بتحريف كلمة يعقوبي) نسبة إلى أولاد يعقوب من إقليم نفزاوة والصوت **الدبابي** نسبة إلى أولاد دباب من جهة تطاوين²⁰، والصوت **الصالح** نسبة إلى أحد فرسان قبيلة المثلث التي احتلت ظهير مدينة صفاقس من الجهتين الشرقية والشمالية.

أما الموسيقى الحضرية فتتفرع بدورها إلى فروع عدة منها **المالوف** المستلهم من التراث الأندلسي وهو مجموعة من التواشيح والأزجال ذات تلاحين خاصة تسمى نوبة وعدد النوبات ثلاث عشرة **نوبة** لحنت في مقامات (طبوع) مضبوطة على تراكيب وإيقاعات معلومة²¹. وإلى جانب المالوف توجد أغاني شعبية أخرى تنتمي إلى نمط يعرف **بالزندالي** لارتباطه بالسجون (الزندالة)، وهي أغان السوق والطبقة المتدنية من الشعب²².

أما الإنشاد الصوفي، فهو مشترك بين البدو والحضر لأن الطرق الصوفية كانت متغلغلة بالمدن والقرى كما بالبادية. ويختلف الغناء عند أتباع تلك الفرق من مريدين **وفقرا** من طريقة إلى أخرى ويسمى موعد الغناء عندهم **الحضرة**²³ ويتركب هذا النمط من الإنشاد من مدائح وأذكار تصاحبها بعض الآلات الموسيقية الإيقاعية واللحنية النفخية وتأتي على نسق معلوم تتسارع فيه الإيقاعات في نسق تصاعدي يرقص عليها الحاضرون إلى حد التخمير.

وللرقص الشعبي في تونس صيغ عدة. ففي **الحضرة** يرقص المريدون جماعيا على إيقاع الدفوف (**البنادر** ومفردها **بندير**) مصطفين في خط واحد على الطريقة العيساوية أو في شكل حلقة على الطريقة القادرية. أما في حفلات الختان والأعراس والجلسات الخاصة فإن الرقص فردي أو زوجي أو جماعي ومنه **الرقارة** وهي رقصة يشترك فيها رجلان بالعصي أو السيوف أو البنادق وتحاكي المعارك الحقيقية، و**الربوخ** وهو عبارة عن حركات رجالية تحاكي ما يقوم به العامل أثناء عمله²⁴.

ويصنف الرقص طبقا لعدد المشاركين في الرقصة وجنسهم كأن تكون رجالية أو نسائية أو مختلطة وكذلك فردية أو ثنائية أو جماعية الخ... كما يصنف الرقص حسب أنواع الحركات وسرعتها وإيقاعها فمنها البسيط أو المركب وأيضا البطيء أو السريع²⁵.

(20) محمد المرزوقي، مع البدو في حلهم وترحالهم، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس، 1984، ص 82-83.

(21) الصادق الرزقي، الأغاني التونسية، الدار التونسية للنشر، تونس، طبعة 1989، ص 57 و 194-238.

(22) صالح المهدي، «جمع التراث والمحافظة عليه»، التراث الفني العربي وطرق عرضه، وزارة الشؤون الثقافية، تونس، 1978، ص 59.

(23) بدر الدين الأزهر الكسراوي، الطرق الصوفية بصفاقس، مواردها الاقتصادية ومعالمها الأثرية خلال القرنين الثاني عشر هجري الثامن والتاسع عشر ميلادي، نسخة مرقونة ص 133-203.

(24) صالح المهدي، المرجع السابق، ص.ص. 58-62.

(25) عائشة الخليفي، «المراة المأثورات الشعبية، عدد 3، يولية 1986، ص 106.

مخرجاً سرّياً، فإن ذلك يفسد الإمتاع بها ويخرجها من صورتها، ومن الذي رويت له ويذهب استطابتهم إياها واستملاهم لها¹³.

ومهما يكن من أمر فإن هذا المنهج المتبع في العمل الميداني وفي جمع المآثور الشعبي هو ذاته الذي زاوله الغربيون انطلاقاً من القرن التاسع عشر غير أنهم أضافوا إليه طريقة المعيشة أو المشاركة المباشرة فقد عملوا على الوصول إلى مصادر التراث الشعبي الحية عن طريق الملاحظة بالمشاركة في الحياة اليومية للمجموعات البشرية المعنية بالبحث كما في مراسمها وطقوسها. هذه إذن المرحلة الأولى من العمل وهي تخص جمع المادة وتوثيقها ثم يأتي في مراحل لاحقة تصنيفها وتحليلها وإدراجها ضمن أنساق مختلفة فيقع تتبع العلاقات التي تربطها ببعضها البعض مما يساعد على إدراك وتحديد الوظائف التي تؤديها تلك الأنساق في نطاق تماسك المجموعات واستمرارها¹⁴.

قلنا إن العمل الميداني يتمثل أساساً في جمع المادة وبعد ذلك يقع تصنيف تلك المادة وتوثيقها ونعني بالتصنيف ترتيب المواد في أنساق منطقية وفقاً لدرجة التجانس بينها بعد أن نميز بين الأشياء سواء أكانت مادية أو غير مادية. فنضع المتشابه منها في أصناف وأبواب محددة حسب معايير مضبوطة. والمراد من هذه العملية هو تيسير حفظ المادة إذا تشعبت فروعها واستدعاؤها عند اللزوم لتداولها بين الدارسين. ويتفق جل المختصين على تحديد عناصر التراث الشعبي في أربعة أبواب وهي : 1- المعارف والعادات والتقاليد، 2- الأدب بمختلف أجناسه، 3- الفنون الصوتية والحركية، 4- الفنون الحرفية والثقافة المادية. ولئن تبدو هذه الأبواب وكأنها مستقلة عن بعضها بعضاً إلا أنها شديدة الارتباط لأن الثقافة كلّ لا يتجزأ وإنما نقوم بمثل هذه العملية لغايات منهجية صرفة.

المعارف والعادات والتقاليد¹⁵

المعارف هي التقنيات والسبل والطرق العملية التي يبتدعها الإنسان ويطورها لحل المشاكل التي تعترضه في حياته أو لإشباع حاجياته الأساسية اعتماداً على تجاربه المتواصلة والمتراكمة ومعرفته المكتسبة والموروثة في ميادين شتى كالطب والزراعة والبناء... فالطب التقليدي وهو غير الشعوذة يستمد وصفاته من النباتات والأعشاب وقد أثبتت التجربة نجاعة الكثير من مستحضراته مما جعل الطب الحديث يستجد به وينحو نحوه. وبلغ الفلاحون من جهتهم درجة قصوى في معرفة فصائل النباتات ومختلف أساليب الزراعة، وفصول الفراسة، ولهم في ذلك روزنامة مضبوطة تفوق أحياناً في دقتها ما يدرس في المعاهد المختصة. أما في قطاع البناء والسكن، فالتناغم مع الطبيعة والاندماج في المجال وكذلك ملائمة

الشكل للوظيفة هي أساس التصورات والتصاميم إذ يكيف البناءون -وهم في الوقت نفسه المصممون- المساكن وأشكال العمارة حسب المعطيات المناخية ووفق أنماط عيش الإنسان مستعملين في ذلك مواد بناء مستخرجة من المحيط وملائمة له.

والعادة سلوك يتبعه الإنسان بصفة تلقائية ضمن جماعة تتداوله بطريقة عفوية في سياق اجتماعي محدد. وخلافاً للتقليد تتصف العادة بتطورها وتجدها المتواصل. ولنا في عادات الزواج خير مثال لذلك حيث تجانب بعض العادات القديمة المترسبة عادات جديدة محدثة ظهرت عن طريق التثاقف¹⁶.

أما التقليد فهو نمط سلوكي يتبعه الفرد أو الجماعة اقتداءً بسنن الأسلاف وتمسكاً بها ويحمل رواسب متراكمة ومتوارثة. غير أن بعض المهتمين من العرب بدراسة ثقافات الشعوب لا يميزون بين العادة والتقليد ويستعملون هاتين الكلمتين وكأنهما وجهان لعملة واحدة¹⁷. ومهما يكن من أمر فإن "...العادات والتقاليد مرآة تنعكس عليها صورة الحضارة لكل أمة من الأمم أو شعب من الشعوب... وهي تتغير أحياناً إما تلقائياً بمزاحمة عوائد أخرى تتولد مع التطور... وإما بمقاومة متعمدة مقصودة، تبنى على أساس نظريات جديدة أو مفاهيم خاصة يرى مترجموها أنها أحسن من غيرها وأقوم¹⁸.

أما المداخل المتبعة في رصد العادات والتقاليد هي أساساً إثنان : يمكن الأول من تعقب المادة حسب ظهورها في دورة العام فيركز على الأعياد الدينية والمناسبات العائلية المختلفة وعلى الفصول والمواسم الزراعية وغيرها. بينما يعتمد الثاني على دورة الحياة عند الإنسان، فيهتم بالولادة وما يتبعها من مراسم وسلوكات تخص الإنجاب عموماً وكذلك العقم والإخصاب وعدد الأطفال وجنسهم. ويهتم أيضاً طقوس التعميد والعبور التي تؤهل الطفل مثلاً للانتقال من مرحلة الصبي إلى مرحلة الشباب والمراهقة ثم إلى مرحلة الرجولة والكهولة، وكذلك مراسم الزواج وما يتصل بمعايير اختيار القرين، كما يعنى بالموت والتصورات التي يرسمها هذا الحدث عند الناس. وبالمراسم الجنائزية التي تصاحبه.

وهناك من الباحثين¹⁹ من اقترح مدخلاً لرصد العادات والتقاليد يبدو أنه أكثر شمولية بما أنه يستوعب في آن واحد تلك التي تتعلق بدورة العام وتلك التي تظهر في دورة الحياة معاً، ويتمحور حول ثلاثة محاور وهي : الإنسان، من حوله، وما حوله. فيرصد هذا النسق التصنيفي أولاً كل ما يخص الإنسان في دورة حياته كمولده وختانه وزواجه... والعادات المتعلقة بإشباع حاجياته الأساسية من مأكلاً ومشرب وملبس ومسكن، وثانياً العادات المتصلة بعلاقاته بعائلته وعشيرته وأجواره وأقرانه وزملائه، ويهتم ثالثاً بالتقاليد التي تمارس في دورة العام والتي تدور حول علاقة الإنسان بما يحيط به من حيوان ونبات وجماد. وبالرغم مما يبدو عليه هذا التنظيم النسقي من شمولية ووضوح، يبقى رصد العادات والتقاليد الشعبية أمراً صعباً، لأنها متشعبة وتتسم بالمحلية وترتبط وثيقاً بالثقافة المادية.

(16) المرجع السابق، ص 42.

(17) نفس المرجع، ص 42.

(18) محمد بن عبد العزيز الدياغ، «ارتسامات حول بعض العادات والتقاليد المغربية»، المنهل، عدد 463، أبريل 1988: z 300.

(19) «تصنيف العادات والتقاليد»، المآثورات، ص 46.

(13) ذكره الصادق محمد سليمان في «الاتجاه الثقافي في دراسة المآثور الشعبي عند العلماء العرب الأوائل»، المآثورات الشعبية، عدد 24، أكتوبر 1991، ص 25.

(14) أنظر مقال أحمد أبو زيد السابق الذكر، ص 153.

(15) أنظر عموماً مقال سيد حامد حريز، «تصنيف العادات والتقاليد المآثورات الشعبية»، عدد 12، أكتوبر، 1988، ص 33.

أشكالها، إذ يقول ابن خلدون في هذا الصدد : «والحضارة كما علمت، هي التفتن في الترف واستجارة أحواله والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه»⁴

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن لكل شعب ثقافة وليس له بالضرورة حضارة.

أما التراث فهو المتوارث من الثقافة المتراكمة عبر الأجيال، والفرق بينهما تلك الدينية التي تطبع عناصر الثقافة وتجعلها تتجدد على نحو متصل من ضروب الاستمرارية التي تكون التراث. فما يميز التراث عن الثقافة هو بعده التاريخي، ذلك أننا نحيا الثقافة ونحيي التراث.

أما العلوم التي تعنى بمختلف أوجه الثقافة والتراث، فهي أولا الاثنوغرافيا وهي كلمة معربة وتعني وصف ثقافات الشعوب أي الدراسة الوصفية لأنماط العيش والعادات والتقاليد والأدوات والفنون المتداولة لدى جماعة معينة خلال فترة زمنية محددة. فيما تهتم الاثنولوجيا بدراسة تلك المادة وتحليلها وإدماجها ضمن مختلف الأنساق الاجتماعية والبشرية من خلال تصورات نظرية شاملة متماسكة ويشكل هذان العلمان مجالين معرفيين يندمجان ضمن إطار الدراسات العامة للأنثروبولوجيا التي تهتم بالبحث فيما يخص الإنسان طبيعيا واجتماعيا وثقافيا⁵. ولما وجدت هذه المصطلحات بمفهومها العلمي، نفر الدارسون الغربيون من استخدام كلمة فولكلور بوصفه علما وعوضوها بعبارة الاثنوبولوجيا الثقافية، على أن المدرسة الفرنسية تفضل عبارتي الفنون والتقاليد الشعبية كمادة والاثنولوجيا كعلم واقتصر الفولكلور عندهم على الموسيقى والغناء والرقص. أما الباحثون العرب فمنهم من تشبث بمصطلح الفولكلور ومنهم من استبدله بالمقابل العربي أي التراث الشعبي بمفهوم يجمع بين المادة والعلم كما استعملوا مرادفين له وهما الموروث والمأثور. ونحن في تونس -وجل كتاباتنا في الميدان جاءت باللغة الفرنسية⁶ - قد اعتمدنا في فترة أولى عبارة الفنون والتقاليد الشعبية الفرنسية ثم بدأنا تدريجيا نستخدم مصطلح التراث الشعبي موازاة مع تعريب دراساتنا. بينما اقتصرنا عندنا كلمة فولكلور على الغناء والموسيقى والرقص وأخذت دلالات جديدة زاغت بها عن المفهوم الأصلي وأضفت عليها قيمة تحقيرية. فلما يتحول التراث من مادة معيشة إلى مادة مشاهدة، يصبح التراث فولكلورا بالمفهوم التقني الذي أشرنا إليه والمتداول عندها.

قلنا إن مصطلح التراث الشعبي يدل في الآن نفسه على المادة والعلم. فمن حيث هو مادة، يعرف باحتوائه لعناصر الثقافة الشعبية التي يتم تداولها وانتقالها من جيل إلى آخر عن طريق الرواية أو المشاهدة أو الممارسة. ومن حيث هو علم تهتم الدراسة فيه بجمع مواد وتصنيفها ووصفها ثم تحليلها بأساليب ومناهج علمية.

ومن المعروف أن التراث الشعبي العربي يمثل جزءا من التراث العربي الذي يضم شقا من المعرفة لعبت فيه الصفوة دورا هاما في شتى ميادينها كعلوم اللغة والأدب والفلسفة والطب والفنون. وشقا يتضمن المعرفة الشعبية المتعلقة بالعامية. فالمعرفة النخبوية ترتبط بالفرد وإسهاماته وتصلنا في مجملها مكتوبة ومدونة بينما تصلنا المعرفة الشعبية في شكل شفهي وقد تخضع فيما بعد للكتابة والتدوين⁷. وهذا ما يقودنا إلى تحديد مفهوم مصطلح «الشعبي» وهو مفهوم ثقافي صرف يركز على فكرة الشيوع والرواج بين العامة وتعني الكلمة العامة من الناس مقارنة بالخاصة وكذلك الجماعات المحلية والعضوية المتماسكة والتي تجمع بين أفرادها روابط متنوعة، سواء أكانت قرابية أم دينية أم عرقية أم مهنية ما دام لها نمط حياة مشترك وسلوكات وممارسات مشتركة تميزها عن غيرها من الجماعات. وترتبط الجماعة بحيز مكاني محدد بالأواسط الريفية أو الحضرية، بالبادية، بالقرية، بالمدينة أو حتى بحي من أحيائها وكلها مجالات مختلفة لدراسة التراث الشعبي وفقا لمنهج دقيق يعتمد بخاصة على العمل الميداني.

ويتمثل العمل الميداني في جمع مادة المأثور الشعبي من أصحابها مباشرة وهم الإخباريون الذين يعيشون في مجالهم الطبيعي العادي. وعلى المهتم الذهاب إلى أعماق المجتمعات المعنية بالبحث وسبر أغوارها للتعرف على أنماط عيشها وعاداتها وتقاليدها وأوجه ثقافتها المادية وغير المادية.

وكان العرب من بين الذين مارسوا هذا الضرب من العمل منذ ما يربو عن ثلاثة عشر قرنا إذ أن علم اللغة والأدب عندهم قد انبنى في انطلاقه على تدوين الشعر والأخبار المتوارثة والمتناقلة من أفواه الرواة ومن نسميهم اليوم الإخباريين⁸. وقد كان علماء البصرة والكوفة كالجاحظ والأصمعي وهو من رواة الشعر يأخذون عن الأعراب الذين يؤمّن الأسواق كما كان غيرهم مثل أبي الحسن الكسائي ينتقلون إلى أعماق المجتمعات البدوية لجمع المادة اللغوية كالشعر والأمثال⁹. وقد قال ياقوت الحموي في معجم الأدباء عن الكسائي : «خرج ورجع وقد أنفذ خمس عشرة قنينة حبر في كتابة عن العرب سوى ما حفظ»¹⁰. هذا بالرغم مما قيل من أن اللذين قاما بجمع الأشعار العربية القديمة هما حماد الرواية وخلف الأحمر وقد تزايد كثيرا¹¹. وكانت العرب عند استجوابهم الإخباريين حريصين على تدوين كل المعلومات التي توثق المادة المجموعة بكل دقة وأمانة. وقد قال الجاحظ في هذا السياق : «إذا سمعت بنادرة من نواذر العوام وملحة الحشوة والطفأة، فأياك أن تستعمل فيها الإعراب أو تتخير لها لفظا حسنا، أو تجعل لها فيك

(8) «تحديد مفهوم الأدب الشعبي»، المرجع السابق، ص 28.

(9) سعد عبد الله الصويان، «العمل الميداني عند العرب»، المأثورات الشعبية، عدد 1، يناير، 1986، ص 12. وكذلك جمع المأثورات الشعبية، مركز التراث الشعبي، الدوحة، 1985، ص 50.

(10) الأصمعي هو أبو سعيد عبد الملك، من مشاهير اللغويين، عاش بالبصرة في عهد الرشيد، ومن أهم كتاباته في رواية أشعار العرب الأصمعيات، أبو الحسن الكسائي هو نحوي كوفي، كان مؤدب الأمين والمأمون ولدي الرشيد، له رسالة فيما يلحن فيه العرب، توفي نحو 805م

(11) ذكره الصويان، ص 13 من «العمل الميداني عند العرب».

(12) ولد حماد الرواية بالكوفة وتوفي ببغداد سنة 772، حفظ الشعر الجاهلي والإسلامي ورواه له الفضل في جمع المملكات، عاش أبو محرز خلف الأحمر بالبصرة وتوفي بها سنة 796، وقد كان من رواة الشعر ونقاده، خلد الشعراء القدامى ونحلهم قصائد من نظمهم.

(4) عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، مكتبة ودار المدينة المنورة للنشر والتوزيع، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص 448.

(5) حسن الشامي، «نظم وأنساق فهرست المأثور الشعبي»، المأثورات الشعبية، عدد 12، أكتوبر، 1988، ص 78.

(6) حسين فهمم، التراث الشعبي في أدب الرحلات، المأثورات الشعبية، عدد 5، يناير 1987، ص 73.

(7) ظل مركز الفنون والتقاليد الشعبية يصدر مجلة Cahiers des A.T.P. باللغة الفرنسية إلى أواخر السبعينات، ثم أصبحت هذه الدورية مزدوجة اللغة عربية فرنسية.

التراث الشعبي : مفاهيمه ومواده

الناصر البقلوطي

عبارة التراث الشعبي مصطلح حديث وضعه الأخصائيون العرب كمقابل لكلمة فولكلور الانجليزية التي ظهرت في أواسط القرن الماضي بمعنى العادات والتقاليد والأمثال والأغاني والحكايات الشعبية'. وكان الاهتمام بالمادة الفولكلورية عند الغرب من إفرازات النزعة الرومنسية التي ظهرت في أوروبا انطلاقاً من القرن الثامن عشر فمدحت الإنسان البدائي البسيط ودعت إلى الرجوع إلى حياة الريف البسيطة والمتشبثة بالموروث. وفقاً لهذا المفهوم ارتبطت المادة بالماضي واتسم متداولوها بالبساطة¹. واقتصر الاهتمام في مرحلة أولى على الاعتناء بالمادة القولية المنقولة بالمشافهة كالأساطير والحكايات، ثم توسع في فترة لاحقة ليشمل باقي عناصر الثقافة الشعبية التقليدية. والثقافة بهذا المفهوم هي كل ما يضيفه الإنسان إلى الطبيعة عندما يتدخل قصد إشباع حاجياته الحياتية فيكون بذلك وسطاً جديداً يعيش فيه، يسمى وسطاً ثقافياً، ويأتي مليئاً بالكلام والأنماط السلوكية والمواقف والمعارف والعناصر المادية. والكل يندمج في أنساق مرتبة، وينمو على نحو تراكمي وتكاثري ويتبع مجموعات بشرية محددة زمنياً ومكاناً² وفي هذا السياق تبرز الحضارة بوصفها مجرد نمط خاص من الثقافة وشكل معقد من

(1) أنظر على سبيل المثال محمد الجوهري، علم الفولكلور، ج 1 - ط 3، دار المعارف، القاهرة 1978، وكذلك أحمد أبو زيد «المدخل الانثروبولوجي لدراسة الفولكلور، الماثورات الشعبية، عدد 2، أبريل، الدوحة، 1986، ص 147.

(2) سيد حامد حريز، «تحديد مفهوم الأدب الشعبي»، الماثورات الشعبية، عدد 3، يولية 1986، ص 3

(3) أنظر B. Malinowsky, *Une théorie scientifique de la culture*, Maspéro, Paris, 1968.

- رالف لنتن، الانثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، المكتبة الشعبية، عدد 3، يولية 1986

أما الإشراف على نظام الزاوية فقد كان معلقا بعهدة شيخ مكلف بالنظر في شؤونها والتصرف في أرزاقها وأوقافها والسهر على توزيع المداخل على مستحقيها والحرص على قيام الزاوية بدورها في إطعام المساكين. وقد انيطت عهدة القيام بهذه المسؤولية منذ عهد بعيد لم أستطع ضبطه بعد الى أسرة عريقة من مدينة تونس هي عائلة المحرزي³¹. وقد كان التحاق هذه الأسرة بسيدي محرز أمرا متفقا عليه في المجتمع التونسي منذ الفتح العثماني. فكان أفراد هذه الأسرة يلقبون في الوثائق وفي التواريخ «بفلان المحرزي من أحفاد الشيخ سيدي محرز ...» أو من أحفاد القطب الفوت أبي محفوظ الشيخ سيدي محرز بن خلف أو من ذرية الشيخ المزار سيدي محرز.

وقد اطلّعت على وثيقة عائلية³² تشمل شهادات تضبط تسلسل تسعة أجيال من هذه الأسرة من سنة (1172هـ / 1758-1759م) فصاعدا تثبت أن عائلة المحرزي موجودة في تونس منذ منتصف القرن الخامس عشر على أقلّ تقدير وهذا شيء نادر في تاريخ عائلات العاصمة التونسية بل وعائلات سائر الحواضر العربية. فتكون حينئذ أسرة المحرزي من أقدم الأسر التونسية مع دار الرصاع ودار القلشاني ودار الغماد³³.

يبقى التساؤل قائما بالنسبة للفترة الممتدة من عصر محرز بن خلف أي القرن الحادي عشر الى القرن الخامس عشر حيث تنتهي معلوماتنا الثابتة حول عائلة المحرزي وإن لم نجد وثائق وأدلة قاطعة في هذا الشأن فإن النصوص التاريخية وبعض النقائش لا تخلو من علامات قد تكون أدلة على تسلسل ذرية الشيخ محرز بن خلف الى الوقت الحاضر. وأهمّ هذه العلامات ما ذكره أبو الطاهر الفارسي من أن محرز بن خلف «ترك أربعة بنين وهم محمد وعبد الحليم وعبد القادر وعبد العظيم وترك بنات عدة»³⁴.

ومن أفراد عائلة المحرزي من كان هو أيضا محل تعظيم واعتقاد من قبل الأهالي فقد ورد في وثيقة من وثائق العائلة ومورخة في ذي القعدة 1305 / 1888 ذكر أحد أبناء العائلة على النحو التالي : «صاحب الأسرار

31) ينبغي أن نشير هنا الى ما ورد في كتاب المؤنس من ذكر رجلين من رجال الدولة المرادية منسوبين للشيخ محرز وهما عبد الرحمان بن أبي القاسم بن خلف وحفيده محرز بن خلف بن أبي القاسم. ص 262-263 من الطبعة الأولى. عن عائلة المحرزي : انظر إتحاف أهل الزمان... الجزء 7 ص 147 والجزء 97 و 157 ومحمد العزيز بن عاشور. المرجع المذكور (مجتمع عاصمة تونس) ص 523. وقد كان أفراد الأسرة يلقبون أحيانا بالمحرزي الصديقي إشارة الى أبي بكر الصديق باعتباره الجد الأعلى لسيدي محرز حسب اعتقاد الناس. وقد ورد نسب محرز في كتب التاريخ الراجعة الى العهدين التركي والحسيني على النحو التالي : محرز بن خلف بن رزين بن يربوع بن اسماعيل بن حنظلة بن عبد الرحمان بن أبي بكر الصديق (الحلل السندسية، المجلد الأول ص 848) في حين أن القاضي عياض سمّاه في المدارك : أبو محمد محرز بن خلف بن رزين التونسي (انظر روجي ادريس المناقب. ص 155). والظاهر أن الحاق نسب محرز بأبي بكر أمر متصل بنزعة ثقافية اجتماعية انتشرت في العصور المتأخرة وبخاصة منذ الفتح العثماني وهي الحاق نسب بعض الرجال والعائلات بالرسول أو بالأصحاب أو بالأنصار وقد ورد في كتاب زين العابدين السنوسي (محرز بن خلف، تونس 1981، ص 38) تاويل آخر بشأن هذا النسب إذ يقول السنوسي «كما أن هذا النسب لأبي بكر كان خير نسب يتفاخر به حزب السنة ويحاول به النسب العلوي الفاطمي الذي ظهر به الفاطميون». إلا أن افتراض السنوسي بأن هذا النسب كان معروفا منذ العهد الصنهاجي لا يركز على أسس صحيحة ثابتة.

32) وثائق محمد العزيز بو عتّور. المكتبة العاشورية. المرسى (الوثيقة عدد 1)

33) انظر تراجم رجال هذه الأسر في الحلل والذيل و إتحاف أهل الزمان.

34) الهادي روجي ادريس. المناقب... ص 144.

الظاهرة والكرامات الباهرة أبو النور الشيخ سيدي عثمان ابن المرحوم الشيخ السيد أبي عبد الله محمد المحرزي من أحفاد القطب الفوت أبي محفوظ الشيخ سيدي محرز بن خلف»³⁵.
أما تداول أفراد الأسرة على رأس الزاوية فكان بطريق اعطاء الأولوية للأكبر سنًا من الذكور حسب ما ورد في أمر سلطاني بتاريخ 1613م ذكره محمد بن الخوجة في معالم التوحيد³⁶.
إلا أن هذا النظام تغيّر في غضون القرن الماضي ففي حدود سنة 1260هـ/1840م أسندت مشيخة الزاوية الى ثلاثة أفراد من عائلة المحرزي في وقت واحد تحريا في إدارة شؤونها وحفاظا على الوفاق داخل الأسرة وقد جرت هذه العادة بالنسبة لزاوية أخرى في العصر الحسيني³⁷.

أما الخلوات المنسوبة لسيدي محرز فالتصرف فيها كان لغير أبناء عائلة المحرزي كما ذكره الشيخ محمد بيرم الخامس رئيس جمعية الأوقاف في رسالة وجهها الى خير الدين الوزير الأكبر في ربيع الثاني 1291هـ/1874م.

«خلوات الشيخ التي هي كثيرة بالحاضرة وتتوالى عليها أيدي الوكلاء واحد بعد واحد (....) وان تصرف الذرية مقصور على زاوية الشيخ فقط ...»³⁸.

والى جانب قيام بعض أفراد الأسرة بتسيير الزاوية والنظر في شؤونها كان معظم رجال عائلة المحرزي يرتزقون بحرفة الاشهاد بين الناس في مدينة تونس أو الشهادة على بعض المؤسسات منذ عهد قديم مرموقين بعين احترام واجلال كما شهد بذلك أحمد بن أبي الضياف في قسم التراجم من تاريخه³⁹.
منتمين الانتماء الكامل الى الوسط الاجتماعي المعروف في الاصطلاح التونسي بوسط «البلدية» المتركب من أرباب الصناعات المعتبرة والمحترمة والتجارة والفلاحة والمدرسين والعدول⁴⁰ متصاهرين مع عائلات من هذا الوسط (الفلّاري، الشامخ، العامري، المستير ...) ومع أسر دينية وعلمية (الباهي. ابن الخوجة، النيفر، محسن، ابن عاشور. بل وسياسية (بوعتور. العائلة الحسينية المالكة).

وقد قامت عائلة المحرزي في مجال علاقات المصاهرة بدور اجتماعي هام وان لم تتفرد به- وهو الانفتاح على بعض الوافدين الذين اختاروا المقام في العاصمة والقيام بحرفة من الحرف المعتبرة في نظر وسط «البلدية» والراغبين في الاندماج في هذا الوسط. وما من شك في أن التصاهر مع احدى العائلات المنسوبة للصلحاء المعتقدين من طرف أهالي العاصمة أحسن الطرق لادراك هذه الغاية الاجتماعية.

وختاما ينبغي التذكير بأن زاوية سيدي محرز لم تزل في عهد الدولة الحسينية برغم ما اتصف به المحيط الثقافي آنذاك من انتشار نزعة الاعتقاد في عدد كبير من الأضرحة والزوايا رفيعة الشأن محفوفة بتعظيم الناس وعناية البايات تستمد مكانتها من تبرّك الجميع بحامي مدينة تونس وسلطانها الروحي.

35) وثائق محمد العزيز بو عتّور. المكتبة العاشورية (رقم الوثيقة : 32)

36) معالم التوحيد... ص 208. ويدعم ارتقاء أبناء العائلة المحرزية بصور أمر من الباي عملا بالعادة الجارية في عهد الدولة الحسينية من اسناد أمر عليّ لكل من يقوم بمسؤولية دينية كانت أو سياسية أو تجارية أو عرفية.

37) الأرشيف الوطني : الملف 987 الوثيقة 20 : خلف وعبد الحليم وكبير المحرزي مشايخ الزاوية المحرزية. جمادى 1269.

38) الأرشيف الوطني الملف 685. الوثيقة 21، ربيع الثاني 1291.

39) إتحاف أهل الزمان الجزء السابع ص 106 و الجزء 8 ص 97

40) M.A. Ben Achour : *Catégories de la société tunisoise...* : op. cit., pp 123-169 et 523

ومن مظاهر اعتناء الأمراء بضريح الشيخ في العهد التركي وحرصهم على تجسيم رغبتهم في التبرك بمجاورته أحداث جامع فريد من نوعه في تاريخ العمارة التونسية من قبل الباي محمد المرادي (1675-1696) في موضع قريب جدا من ضريح الشيخ حتى اشتهر هذا الجامع الممتاز لا باسم مؤسسه ولكن باسم الشيخ فيقول الناس «جامع سيدي محرز»²⁰.

أما البايات الحسينيون فقد اعتنوا هم أيضا بضريح سيدي محرز فقام البعض منهم كحسين باي بن علي مؤسس الدولة الحسينية بترميمات وتحسينات هامة²¹.

هذا وان عناية أرباب الدولة منذ العهد التركي كانت توجه أيضا الى عدد كبير من الزوايا والأضرحة الأخرى كمقام سيدي أبي الحسن الشاذلي وغيره فكان الدايات والبايات يقدون عليها العطايا والهدايا كما فعل أمراء الدولة المرادية مع الزاوية البكرية مثلا²².

وكانت الهدايا تقدّم أيضا الى الأحياء من الأولياء المعتقدين من طرف الأمراء والوزراء أمثال الداوي مامي مع الصالحين من رجال القرن السابع عشر وحسين باشا باي الثاني مع سيدي البشير في القرن الماضي أو الوزير الأكبر مصطفى خزنة دار مع سيدي أحمد بن ملوكة وسيدي شيحة²³.

كلّ ذلك بالإضافة الي ما كان يهدى الي الأسر الشريفة من عقارات ومنقولات²⁴.

وما من شك في أن تشتيت الجهود الناتج عن اعتقاد الأمراء وأصحاب الثروة والجاه وتعظيمهم لعدد متزايد من الأولياء والزوايا لم يساعد علي تعزيز التراث المادي لزاوية سيدي محرز.

ومن الأسباب الأخرى التي أدت الى تراجع في موارد الزاوية في العصر الحديث عدم وجود طريقة متّصلة بها في حين أن الأضرحة والزوايا التي تتّصل بها الطرق الصوفية كمقام سيدي أبي الحسن بالطريقة الشاذلية أو زاوية سيدي الحاري بالطريقة العيساوية أو سيدي ابراهيم بالطريقة التجانية كانت بحكم التفاف عدد كبير من المريدين والمحسنين حولها وحرص أولي الأمر على الاعتناء بها تتمتع بثروات هامة زادت في وجاهة الأسر المشرفة علي تلك الأضرحة والزوايا وفي نفوذهم²⁵.

(20) حول هذا الجامع : محمد ابن الخوجة معالم التوحيد... ص. 185-197

G. Marçais, *Manuel d'art Musulman op. cit.* pp. 853-855.

(21) الحلل : المجلد 3 ص 341.. اتحاف أهل الزمان الجزء 2 ص : 60

معالم التوحيد ص 198-200.

(22) معالم التوحيد... ص 209 و 298-299.

(23) معالم التوحيد ص 213 أنظر أيضا حسين خوجة الذيل ص 98 و 283-284 و اتحاف أهل الزمان الجزء 7 ص 145-147

(24) محمد ابن الخوجة : صفحات من تاريخ تونس. طبعة ابن الحاج يحيى ومحمد الساحلي ببيروت، 1986

M.A. Ben Achour, *Catégories de la Société tunisoise, op. cit.* p. 209

(25) ابن الخوجة : معالم التوحيد... ص 211 و 213

وقد كانت بعض الزوايا المحدثّة في العهدين التركي والحسيني تتمتع بموارد هامة وان لم تكن متصلة بطريقة صوفية بفضل حداثة ثروة مؤسسيها وأهميتها كمثّل الزاوية البكرية المنتفعة بمخلف أبي الغيث القشاش المتوفى في القرن السابع عشر أو الزاوية الباهية التي أسسها في عهد الدولة الحسينية سيدي أحمد الباهي²⁶.

أما زاوية سيدي محرز وإن استمرت مكانتها الرفيعة عند الناس وعند رجال الدولة (ناهيك أن الشيخ محرز يتقدّم على سائر مشائخ الزوايا في المواكب الرسمية للدولة الحسينية) فمواردها اتصفت في العصر الحديث بالتراجع كما ذكره المؤرخ محمد ابن الخوجة في كتابه معالم التوحيد وكما ورد في رسالة موجهة من مشائخ الزاوية الى الوزير الأكبر في سنة 1853 جاء فيها ما يلي «والغرض هو أن تجول يده في أحباس الزاوية على ضعفها»²⁷.

وبالرغم من هذا الوضع فقد كانت زاوية سيدي محرز تقوم بدور اجتماعي هام فهي تطعم عددا كبيرا من الفقراء وقد وقفت على وثيقة عائلية تنص على وجود 100 «تبسي» (الإناء المعد لتقديم المأكّل الموزعة) ضمن مخلف أحد شيوخ الزاوية المتوفى في النصف الأول من القرن الماضي²⁸. وتوزع عليهم ما يصل إليها من الطعام الموجه بعنوان الصدقة من طرف عائلات المدينة.

كما تأوي الزاوية الفقراء في المكان المعروف في اصطلاح أهل العاصمة «بسقيفة سيدي محرز». وجرت العادة بأن من يحتاج الي عاملة منزلية أو مرضعة يتوجه الي سقيفة سيدي محرز فيجد هنالك من ينتظره من البائسات اللاتي يفتشن عن عمل في عائلة محترمة.

وقد كانت الزاوية تقوم على غرار الزوايا الأخرى بدورها كملجأ للخائف. فقد ورد في وثيقة محفوظة بأرشفيف الدولة أن امرأة ايطالية لاذت بالفرار من دارها بعد أن اعتنقت الاسلام فاحتمت بسيدي محرز مدة تقارب العام وكان ذلك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر²⁹.

إمّا احتماء أبناء العاصمة بسيدي محرز والالتجاء اليه عند الشدائد والمخاوف فكان أمرا ثابتا.

وأشهر ما حدث في هذا المضمار احتماء جمع من أهل الحاضرة بضريح سيدي محرز احتجاجا على ما قرّرتّه دولة مصطفى باي سنة 1837 من احصاء الشبّان القادرين على حمل السلاح. وقد أطلق عليهم اسم «جماعة البوقال» إشارة الى ما قام به كلّ واحد منهم من شرب ماء الزاوية من إناء «البوقال» كعربون على التزامه بالتضامن مع اخوانه³⁰.

(26) T. Bachrouh, *le saint et le prince en Tunisie* 1989, pp 107-126., M.A. Ben Achour, *Catégories...* pp. 178-181.

(27) الأرشيف الوطني : الملف 987، الوثيقة 20 جمادى الأولى 1269.

(28) M.A. Ben Achour : *Catégories...* p. 269

(29) الأرشيف الوطني : الملف 722 مكرر، الوثيقة 23 و الوثيقة 33 و معالم التوحيد... ص 200.

(30) اتحاف أهل الزمان ... الجزء 3. ص 209-210.

بالأولى وهي تعظيم العائلات الشريفة النسب واعتناء الأمراء بها اعتناء خاصا، خصوصا بالنسبة لأشهر الأسر كعائلي الشريف ومحسن في تونس. وقد كان يتوسل بالاشراف عند الشدائد. ففي سنة 1850 مثلا لما أصيبت تونس بالمرض الوبائي وقع اختيار 40 رجلا اسمهم محمد ينتمون الى عائلات شريفة اجتمعوا بجامع الزيتونة لقراءة القرآن والدعاء⁹.

هذه حينئذ صورة مجملة عن المحيط السائد يومئذ في مستوى المعتقدات وقد تميّز بكثافة مظاهر الاعتقاد والتبرك بالأولياء والتميّز أيضا ببروز معتقدين جدد يضمهم الناس الى زمرة الأولياء السابقين. فقد ظهر في العهد التركي أبو الغيث القشاش و محمد بن عاشور وداود السلاوي وعلي عزوز وفي العهد الحسيني أحمد الباهي وصالح بن ملوكة وعلي محسن وإبراهيم الرياحي وغيرهم.

والجدير بالملاحظة أن تعظيم الأحياء من الصالحين كان يضاهي بل يفوق أحيانا التبرك بالمُتوفين. كما تدلّ على ذلك أخبار كثيرة سجلت في كتب التاريخ ككتاب الذيل لحسين خوجة والحلل السندسية والاتحاف ومسامرات الظريف وغيرها من التواريخ والتراجم المتعلقة بالعهدين التركي والحسيني¹⁰.

وبالرغم من هذا فقد بقي «سيدي محرز» يحظى بمكانة خاصة لدى أهل العاصمة لانفراده في نظرهم بصفات وكرامات لا توجد عند غيره من الأولياء المتبرّك بهم. فهو الحامي لمدينة تونس وأبنائها من جور الظالمين والطفة¹¹ وإذا اشتهرت تونس منذ زمن بعيد بأنها قصافة الجبابة فالفضل في ذلك يعود الى سيدي محرز. ومن مزاياه المذكورة في الأخبار المتواترة دوره في عمران المدينة وبخاصة نمو ربح باب سويقة واسهامه في تدعيم طاقة تونس الدفاعية بمشاركتة في إنشاء السور المحقق بالبلاد¹².

ومن أهم الكرامات المنسوبة الى الشيخ في العصور الحديثة والدالة على اعتقاد الناس في قدرة الأولياء الصالحين على حماية المسلمين ولو بعد وفاتهم بكثير تلك التي ذكرها ابن أبي دينار في كتابه المؤنس الذي ألفه في القرن السابع عشر وهي تتعلّق بدور سيدي محرز في عزم السلطان سليم العثماني على توجيه أسطول حربي بقيادة سنان باشا لتحرير تونس من الاحتلال الاسباني¹³.

أمّا لقب «سلطان المدينة» فأعتقد أنه ظهر في عصر متأخر ولعله العصر التركي وإن وردت كلمة سلطان في مناقب أبي الطاهر الفارسي لكنّها مضافة الى كلمة الصالحين لا الى كلمة المدينة¹⁴ وربما أراد الأهالي التونسيون أن يعربوا في ظرف سياسي اتّصف بهيمنة سلط دخيلة : الباشاوات والدايات والجيش

التركي) عن اعتقادهم في أن الحامي الأعلى للمدينة هو أحد أبنائها محرز بن خلف دون سواء بما له من الجاه عند الله.

ومّا يميّز به سيدي محرز عن بقية الأولياء المعتقدين مكانته عند يهود الحاضرة وما وردت عنهم من المعتقدات المتعلّقة به وبالذور الذي قام به في حمايتهم واحداث حي سكني خاص بهم داخل المدينة (الحارة) وتدل هذه المعتقدات على ما يحظى به سيدي محرز من التعظيم والتقدير لدى يهود تونس زيادة على تعظيمه من قبل المسلمين¹⁵.

وقد كان ضريح الشيخ محرز بن خلف هو المحور الذي يدور حوله تعظيم الناس له. وقد اتفق المؤرخون على أن هذا الموضع كان في الأصل جزءا من دار سكناه خصّ بعد وفاته لدفنه ثم لدفن أولاده¹⁶. فيكون حينئذ من أقدم الأضرحة القائمة في مدينة تونس لا يتقدمه إلا ضريح سيدي علي بن زياد وينبغي أن نشير الى أن كلمة الزاوية غير موجودة في عصر محرز إذ أن الزوايا لم تظهر في تاريخ العمارة الاسلامية إلا في حدود القرن الثالث عشر أي بالنسبة لبلادنا في عهد الدولة الحفصية¹⁷ فيتبيّن لنا حينئذ أن سيدي محرز لم يكن المؤسس للزاوية التي نسبت إليه فيما بعد وأن غاية ما حصل بعد وفاته هو وقوف الزائرين على قبره للتبرك والدعاء والترحم عليه كما ورد في مناقب محرز لأبي الطاهر الفارسي. أمّا زاويته فلم تظهر إلا في العصر الحفصي الذي شهد إقامة العديد من الزوايا من طرف الأمراء لتكون إيواء لأبناء السبيل وملجأ للفقراء¹⁸. فزاوية سيدي محرز بنيت بأمر من الأمير الشهير أبي عمرو عثمان الحفصي (القرن الخامس عشر) الذي أذن أيضا بإنشاء ساقية ووسمات لتوزيع الطعام على الزائرين والفقراء¹⁹.

ومن أهمّ مظاهر تعظيم الأمراء الحفصيين لضريح سيدي محرز والتبرك به هو اتّخاذهم الأراضي المحيطة به مدفنا لهم. ويبدو أن انقطاع عادة دفن الأمراء حذو ضريح سيدي محرز بعد سقوط الدولة الحفصية في أواخر القرن السادس عشر لا يعود الى تراجع في مكانة الضريح وإنّما الى التطوّر العمراني الذي شمل تلك الناحية من المدينة وارتفاع عدد البناءات فيها، بالإضافة الى ظهور عادة ثقافية معمارية وهي انشاء الأضرحة الخاصة (التريات) داخل المدينة لدفن الأمراء وأعيان الدولة وأسرههم منذ الفتح العثماني كتربة يوسف داي والتربة المرادية وتربة لاز وتربة الباي²⁰.

(15) P. Sebag : *L'évolution d'un ghetto nord-africain, la Hara de Tunis*, Paris - Tunis, 1959 pp. 9-10.

H.R. Idris, *Manaqib ...op. cit*, p. 315.

(16) الهادي روجي ادريس : المناقب... ص 143 و 144 و محمد ابن الخوجة : معالم التوحيد... ص 19.

(17) عبد العزيز الدولتلي : المرجع المذكور ص 166-167.

(18) عن دور الزوايا الخيري أنظر ع. الدولتلي المرجع المذكور ص 166-167.

(19) عن الدفن في جوار سيدي محرز أنظر الوزير السراج : الحلل السندسية المجلد الثاني ص 180-191، 193-197 و 201.

(20) G. Marçais : *Manuel d'art Musulman*, Paris, 1927, Il p 847-853 et 860, 868-869 ; أنظر

M. A. Ben Achour "Tourbet El Bey", *IBIA*, I, 1985, pp 75-84.

(9) أحمد ابن أبي الضياف إتحاف أهل الزمان. الجزء 4 ص 134.

(10) أنظر مثلا إتحاف أهل الزمان الجزء 3 ص 145-146.

(11) ابن الشماخ : الأدلة البيّنة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية تحقيق الطاهر المعموري. تونس. 1984 ص 38.

(12) A. Daoulati : *Tunis sous les Hafides*, Tunis, INAA : 1976, p. 51.

(13) الهادي روجي ادريس : المرجع المذكور. ص 89.

(14) الهادي روجي ادريس : المرجع المذكور. ص 89.

تونس منذ مبادئ الدولة الحفصية تقريبا زاخرة كغيرها من الحواضر الاسلامية بمواضع يتبرك الناس بها في عدة مناسبات من الحياة الفردية والعائلية والجماعية. ولم تقتصر هذه المواضع على أضرحة الأولياء والصالحين بل شملت أيضا أماكن متعددة تنسب اليهم ويُعتقد في وجود بركتهم فيها.

فبالنسبة الى سيدي محرز مثلا نجد في تونس عددا مرتفعا من الخلوات المنتشرة في المدينة وريضيها يتبرك الناس بزيارتها ويعتقون بها. وقد كانت هذه الخلوات تحظى بنفس الاهتمام الموجه الى ضريح الولي من قبل رجال الدولة والمحسين. فقد كان البايات الحسينيون يتبركون في بعض المناسبات بزيارة خلوة سيدي محرز الكائنة بحي باب الجديد زيادة على زيارتهم الى ضريح الشيخ².

ومن مظاهر هذه العناية بالخلوات ما قام به أحد أعيان دولة حسين باشا (1824-1835) وهو الباش حانية عبد الوهاب من تحببس العقارات على مسجد الخلوة المحرزية المجاورة لدار سكناه بالمركز في ربض باب الجزيرة³.

وبالإضافة الى الضريح والخلوات فقد كان الناس يعتقدون في وجود بركة الشيخ في أماكن أخرى منها التي توجد داخل الجامع الأعظم جامع الزيتونة، حيث يتبرك الى الآن بأحد أعمدة بيت الصلاة منسوبة الى سيدي محرز. وينبغي التذكير هنا بأن سيدي محرز لم يكن الولي الوحيد الذي يتبرك به داخل الجامع وإنما يتبرك أيضا بغيره من الصالحين والمجذوبين كسيدي عبد القادر وسيدي أحمد السقا وسيدي منصور بن جردان وسيدي على محسن⁴.

وقد واكب انتشار هذه النزعة تطور في مواقف الأوساط العلمية والفقهية إزاء التصوف ورجاله والمعتقدات الشعبية المتعلقة بهم فبينما كان العلماء والفقهاء في العصور الأولى ينظرون الى التصوف

(2) عن تطور الاعتقاد في الأولياء انظر :

H.R. Idris : *Manaqib d'Abu Ishaq al Jabanyani et Manaqib de Muhriz b. Halaf*, PUF, Paris, 1959.

B. Burnschvig : *La Berbérie Orientale sous les Hafsides*, 2 tomes, Paris 1940 et 1947; H.R. Idris :

"Essai sur la diffusion de l'asharisme en Ifrikiya" *Cahiers de Tunisie*, n° 2, 1953, pp 129 et s., du même : "deux juristes kairouanais de l'époque ziride" *Annales de l'Institut d'Etudes orientales de la Faculté d'Alger*, XII, 1954 pp 146 et 154 et s.

L. Gradet *les hommes de l'Islam*, Paris, 1977 pp 263-176 et 310-315 : J. Berque : *l'intérieur du Maghreb*, Paris, 1978 ; J.C. Garcin : deux saints populaires du Caire au début du XVIe siècle " *Bulletin d'Etudes Orientales* XXIX, 1977, pp 131-143.

أما فيما يخص الزوايا فتجدر الإشارة الى أن بعض الزوايا المؤسسة في العصر المتحدّث عنه لم ينحصر دورها في المجال العقائدي التقليدي بل كانت تقوم بدور هام في بث العلوم الدينية وبخاصة تعليم القرآن وقد اشتهرت بذلك زاوية سيدي أحمد الباهي. أنظر أحمد ابن أبي الضياف إتحاف أهل الزمان. الجزء 7 ص 120. وقد تكون الزاوية مدرسة في الوقت نفسه وذلك منذ القرن الخامس عشر انظر :

R. Brunschvig : "Quelques remarques historiques sur les medéras en Tunisie" *Revue Tunisienne*. 1931, pp 279-280

(3) عن الخلوات المحرزية وزيارة رجال الدولة إليها : الأرشيف الوطني : الوثيقة 12 الملف 685 ربيع الثاني 1291 : «محمد السقاط وكيل» على 22 مكانا منها زاوية سيدي خلف ومسجدها وخلوة سيدي محرز وخلوة أخرى لسيدي محرز بالحارة ومسجد يعرف بخلوة سيدي محرز» أنظر أيضا : أحمد ابن أبي الضياف : إتحاف أهل الزمان المجلد الثاني ص 128 ومحمد ابن الخوجة : معالم التوحيد... ص 245 و 260، الهادي روجي ادريس : تحقيق مناقب... ص 182-183 و 342-343.

وأهله بعين انكار شهدت العصور المتأخرة -أي منذ القرن الرابع عشر تقريبا- تقاربا متزايدا بين رجال العلم والأوساط الصوفية وبين المواقف العلمية الرسمية والمعتقدات الشعبية في هذا المجال. ولعل من أسباب هذا التقارب شعور رجال العلم والدين بضرورة اجتباب سلوك التشدد العقائدي والفقهية ربما يفضي الى قطيعة بين أهل العلم والعامّة فتتشقّ عصا الملة في عصر صار الاسلام فيه مهدداً بخطر التوسّع الأوروبي⁵.

وقد بلغت نزعة التبرك بالأولياء والاعتقاد فيهم وفي كراماتهم درجة المبالغة حتّى أن عامة الناس يغلبون الناحية التصوّفية والأسطورية في حياة من كان عالما عاملا مجاهدا من بين الصالحين المعتقدين على جوانب أخرى من حياتهم. ولا يميّزون بين هؤلاء وبين المجذوبين السايحين الذين لم يبرزوا إلا بسلوك شاذ أمثال سيدي بن عروس والسيدة عائشة المنوبية اللذين ظهرت كرامتهما في العصر الحفصي . ففي ما يخص سيدي محرز مثلا يبدو أن تصور الناس له في العصور الحديثة كان على نحو الوصف الذي ورد في تأليف الهوّاري (القرن 11م) الذي جاء فيه : «كان رضي الله عنه ديناً ورعاً زاهداً عظيم الخشية سريع الدمعة دائم الصوم كثير الحزن» في حين أن دور محرز بن خلف في الدفاع عن السنة وتدعيم المذهب المالكي زمن كانا مهددين من طرف الدولة الصنهاجية الشيعيّة كاد ينسى.

وقد ذكر أحمد بن أبي الضياف أن عامة الناس في عصره كانوا يعتقدون أن سيدي محرز الملقّب بالمؤدّب لم يبلغ من العلم إلاّ ما يحتاج اليه غالبا معلمو الصبيان أمّا ابن أبي الضياف وبعض من سبقه من أفراد النخبة المثقفة كحسين خوجة والوزير السراج، فقد كانوا يلقّبون محرز بن خلف بالأستاذ أحياء لدوره العلمي والتّوجيهي واجتنابا لاستعمال كلمة المؤدّب لما نال هذه الكلمة من الاستقاص في نظر معاصريهم⁶. وبالإضافة الى نزعة الاعتقاد في الأولياء فقد تميّزت العصور الحديثة ب بروز ظاهرة أخرى تتصل جنورها

(4) M.A. Ben Achour *Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du XIXe siècle*. I.N.A.A, Tunis 1989 p 75.

والهادي روجي ادريس في المرجع المذكور ص 342.

(5) محمد العزيز ابن عاشور : جامع الزيتونة. المعلم ورجاله. تونس 1991. ص 5 و 7.

(6) وما انفك هذا التقارب بين أهل العلم والحركة الصوفية ينمو حتّى بلغ درجة رفيعة تمثلت في تجنيد طاقات العلماء للدفاع عن المعتقدات المتعلقة بالأولياء وزيارة أضرحة الصالحين ناهيك بالرسالة التي ردّها بها العالم المفتي محمد المحجوب على المذهب الوهابي المناهض لزيارة القبور والتوسّل بالأولياء والتبرك بهم، أو الرسالة التي ردّها إبراهيم الرياحي على أحد علماء مصر دفاعا عن أحمد التجاني (ميرد الصوارم والاسنة...) فلا غرابة حينئذ في وجود رجال يجمعون في ذلك العهد بين التبحّر في العلوم الشرعية والقيام بأعباء الخطط الشرعية من جهة والتعلّق ببعض الأولياء وبث الطرق الصوفية والإشراف عليها وتنشيط الزوايا من جهة أخرى. واشهر مثل يضرب في هذا الصدد هو مثل الشيخ إبراهيم الرياحي الذي جمع بين الرئاسة المذهبية المالكية والخطابة بجامع الزيتونة والإشراف كوليّ صالح معتقد من قبل الناس على الطريقة التجانية في القطر التونسي. انظر : أحمد ابن أبي الضياف : إتحاف أهل الزمان : الجزء الثالث. ص 60-75 والجزء السابع ص 73-82 و عمر الرياحي : تعظيم النواحي بترجمة سيدي إبراهيم الرياحي. في جزئين

(7) الهادي روجي ادريس : المرجع المذكور ص 176.

(8) حسين خوجة : ذيل لكتاب بشارت أهل الإيمان تحقيق الطاهر المعموري تونس 1975 ص 103. الوزير السراج : الحلال السندسية في الأخبار التونسية تحقيق محمد الحبيب الهيلة بيروت. 1984 المجلد الأول ص 848 وغيرها. أحمد ابن أبي الضياف إتحاف أهل الزمان بي ص 134 و بيبص ص 128.

المجتمع التونسي و «سيدي محرز» في العهدين التركي والحسيني

محمد العزيز ابن عاشور

يتناول هذا البحث آثار «سيدي محرز»¹ ومكانته عند الناس وتصورهم اليه في العصور الحديثة وعلى وجه الخصوص في العصر الحسيني (القرن 18-20).

والجدير بالملاحظة أن الفترة التي يتناولها هذا البحث يفصل بينها وبين عصر محرز مدّة طويلة تتراوح بين خمسة وثمانية قرون تغيّرت أثناءها الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية وتطورت المعتقدات. ومن أهمّ هذه التطورات تلك التي ظهرت في حدود القرن الثالث عشر للميلاد في سائر الاقطار الاسلامية وهي انتشار نزعة الاعتقاد في الأولياء والتبرك بهم. وقد تمثلت هذه النزعة في مظهرين أساسيين : انتشار «الطرق» (مفردها : الطريقة) وهي تلك المؤسسات الاجتماعية الدينية الجامعة لعدد من المريدين المعتقدين في بركة الشيخ المؤسس للطريقة، المتوسلين به الى الله ورسوله في قضاء الحجات وتفريج الكرب كما تمثلت هذه النزعة في ظهور وانتشار تلك المواضع المحفوفة في نظر الناس بأسرار جمّة بحكم وجود رجل صالح فيها أو ضريح رجل صالح اشتهر بفضله وكراماته وهي المواضع المعروفة في اصطلاح مغربنا بالزوايا (ومفردها : الزاوية) أشهرها فيما يخص عاصمة تونس : زاوية سيدي بن عروس وسيدي أحمد الباهي وسيدي الحلفاوي والزاوية البكرية وزاوية سيدي ابن ملوكة وسيدي البشير² فصارَت مدينة

(1) هو محرز بن خلف التونسي المتوفى سنة 413هـ-1022م. اشتهر بمقاومته الشديدة للمذهب الشيعي في العهد الصنهاجي وبصلاحه. انظر تحقيق

المؤرخ هادي روجي ادريس ل مناقب أبي اسحاق الجبنياني لأبي القاسم اللّبيدي ومناقب محرز بن خلف لأبي الطاهر الفارسي. باريس 1959.

H.R. Idriss : *Manaqib d'Abu Ishaq al Jabanyani et Manaqib de Muhriz b. Halaf*, PUF, Paris, 1959.

محمد بن الخوجة : معالم التوحيد في القديم وفي الجديد (1939) الطبعة الثانية : ابن الحاج يحيى والساحلي، بيروت 1985. ص.ص. 197-210.

الفهرس

محمد العزيز بن عاشور

المجتمع التونسي و «سيدي محرز»
في العهدين التركي و الحسيني

1

الناصر البقلوطي

التراث الشعبي : مفاهيمه و مواده

11

عبد الرحمان أيوب

الذاكرة و اللهجات

25

محمد الباجي بن مامي

أسواق مدينة تونس

43

حفناوي عمايرية

الدكتور الطاهر الخميري (1899 - 1973)

رائد البحث في التراث الشعبي

103

افريقية

سلسلة
الفنون و التقاليد
الشعبية

12
عدد