Araştırma Makalesi / Research Article

دور المخطوطات العربية في الحفاظ على الهوية الدينية والثقافية لدى المسلمين البوماك في بلغاريا بعد العهد العثماني

عادلة أوزمرديفانلي / ADİLE ÖZMERDİVANLI*

Osmanlı Sonrası Bulgaristan'daki Pomak Müslümanlarının Dinî ve Kültürel Kimliğinin Korunmasında El Yazmalarının Rolü

Öz

Bu çalışma, Osmanlı döneminden miras kalan medrese ve kütüphane el yazmalarının Bulgaristan'daki Pomak müslümanlarının dinî ve kültürel kimliğini korumadaki rolünü incelemektedir. XX. yüzyıl boyunca Bulgar Devleti'nin yürüttüğü asimilasyon politikaları karşısında Pomaklar, bu el yazmalarını bir bilgi kaynağı olmanın ötesinde, İslamî aidiyetin somut simgeleri ve Osmanlı geleneğine dayalı kolektif hafızanın taşıyıcıları olarak görmüştür. Araştırma, Güney Bulgaristan'daki köylerde yapılan yarı yapılandırılmış mülakatlar, sözlü tarih yaklaşımı ve halen özel evlerde korunan yazmaların içerik analizine dayanan nitel saha verilerine dayanmaktadır. Bulgular, el yazmalarının öğretici işlevlerini yitirmiş olsa da topluluk içinde sembolik bir değer kazandığını, sessiz bir direniş ve kimlik muhafazası aracı haline geldiğini göstermektedir. Nesiller boyunca korunan ve aktarılan bu miras, yazılı sayfanın ötesine geçerek canlı bir hafıza işlevi üstlenmiştir. Çalışma, kimliğin korunmasının yalnızca resmî kurumlarla değil, gündelik ev içi pratikler ve aile içi aktarımlar aracılığı ile de mümkün olduğunu; böylece maddi mirasın süreklilik, aidiyet ve toplumsal dayanışma kaynağına dönüştüğünü ve Pomak müslümanlarının azınlık kimliğinin kuşaklar boyunca korunmasına ışık tuttuğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kültürel hafıza, El yazmaları, İslamî kimlik, Sessiz direniş, Pomak müslümanları.

* باحثة مستقلة، دكتورة / Dr., Bağımsız Araştırmacı / Dr., Independent Researcher, İstanbul/Türkiye. ORCID: 0000-0002-8127-9853; e-posta: aozmerdivanli@gmail.com

DOI: 10.26570/isad.1749281 • Geliş/Received 23.07.2025 • Kabul/Accepted 30.01.2026
Atıf/Citation Özmerdivanlı, Adile, "دور المخطوطات العربية في الحفاظ على الهوية الدينية والثقافية لدى المسلمين البوماك في بلغاريا بعد العهد العثماني", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 55 (2026): 123-152.

The Role of Ottoman Manuscripts in Preserving Pomak Muslims' Religious and Cultural Identity in Bulgaria in the Post-Ottoman Period

Abstract

This study examines the role of Ottoman-era madrasas and library manuscripts in preserving the religious and cultural identity of Pomak Muslims in Bulgaria. Throughout the twentieth century, in the face of policies of assimilation imposed by the Bulgarian state, Pomaks regarded these manuscripts less as sources of instruction than as tangible symbols of Islamic belonging and carriers of collective memory rooted in the Ottoman tradition. This study is based on qualitative field data, combining semi-structured interviews conducted in several villages in southern Bulgaria, oral history accounts, and content analysis of manuscripts still preserved in private homes. The findings show that, although the manuscripts no longer served a direct educational function, they gained symbolic value within the community and became quiet instruments of cultural resilience and identity maintenance. Preserved and transmitted across generations, they extended beyond the written page and came to embody a form of living memory. This study concludes that identity can be sustained not only through formal institutions but also through everyday domestic practices and family transmissions, which turn material heritage into a source of continuity, belonging, and solidarity, shedding light on the ways Pomak Muslims have safeguarded their minority identity across generations.

Keywords: Cultural memory, Manuscripts, Islamic identity, Silent resistance, Pomak muslims.

المقدمة

يُعَدُّ البوماك إحدى الأقليات المسلمة في بلغاريا؛ إذ ينتمي أفرادهم عرقيًّا إلى السلاف ويتحدثون البلغارية كلغةً أم، بينما يعتنقون الإسلام منذ الحقبة العثمانية.[١] وعلى امتداد القرن العشرين واجه هذا المجتمع أشكالًا متكرّرة من السياسات القمعية والدمج القسري التي استهدفت محو مظاهر الهوية الإسلامية، من فرض تغيير الأسماء ومنع الممارسات الدينية إلى إقصاء الرموز الإسلامية من المجال العام.[٢] ورغم اختلاف هذه السياسات بين فترة وأخرى، فقد استطاع البوماك أن يحافظوا على هويتهم الدينية والثقافية من خلال أشكال متنوّعة من المقاومة الهادئة واستراتيجيات التكيّف.

ومن بين هذه الوسائط المخطوطات العربية العائدة إلى العهد العثماني، والتي وصلت إلى القرى البوماكية من مكتبات المدارس، والمكاتب الوقفية، والمكتبات

١ Balikci, *Pomak Identity*, 51.

٢ Gruev – Kalyonski, *Vazroditelniyat protses*, 103–105.

الملحقة بالمساجد والزوايا، فضلًا عن مجموعات العلماء المحليين كما هو موثق في تقاليد تنظيم المكتبات العثمانية.[٣] ومع مرور الزمن انتقلت هذه النصوص إلى البيوت البوماكية عبر التوارث العائلي، وحُفظت داخل الصناديق والخزائن بعيدًا عن أعين السلطات. شملت هذه المخطوطات، إلى جانب المصاحف والكتب الدينية الأساسية، مؤلفات في اللغة والتصوف والأخلاق، بل وأحيانًا في الفلسفة والعلوم العقلية، مما يعكس تنوع التراث الذي احتُفظ به. وقد اعتُبرت جزءًا من الإرث الديني والثقافي العثماني.[٤] وبالرغم من أن أصولها الدقيقة لم تعد معروفة عند الأجيال اللاحقة، فإن الوعي الجمعي ظلّ يتعامل معها كأمانة عثمانية وكشهادة صامتة على الانتماء الإسلامي.

اللافت أنّ هذه المخطوطات ظلّت محفوظة بعناية رغم أنّ معظم أفراد العائلات لم يكونوا قادرين على قراءتها لكونها مكتوبة بلغة لم يتقنوها. ومع ذلك، فقد أولَوا لها اهتمامًا خاصًّا وحرصوا على توريثها من جيل إلى جيل. وكان وجود هذه الكتب معروفًا بين أهالي القرى البوماكية، لكن من دون معرفة دقيقة بأيّ البيوت كانت محفوظة، نظرًا لكون اقتنائها في بعض الفترات محظورًا ويعرّض أصحابها للمساءلة. وهذا ما أكسبها قيمة رمزية خاصة، تتجاوز مضمونها النصي لتجسّد استمرارًا ماديًّا للانتماء.

من هنا تنطلق هذه الدراسة لتتساءل: لماذا واصلت بعض العائلات البوماكية في بلغاريا، على مدى أكثر من قرن، الاحتفاظ بمخطوطات عربية لا يستطيعون قراءتها، في ظل ظروف سياسية واجتماعية اتسمت بالضغط والاضطهاد، ومع ما كان في ذلك من مخاطر مباشرة عليهم؟ وللإجابة عن هذا السؤال، يعتمد البحث على إطار نظري مركّب يزاوج بين مفهوم الذاكرة الجمعية عند موريس هالبفاكس، وفكرة ''أماكن الذاكرة'' لدى بيير نورا، ومفهوم الذاكرة الثقافية كما طوّره يان آسمان. وبذلك يسعى البحث إلى تقديم قراءة جديدة لهذه المخطوطات، ليس بوصفها مجرد بقايا تراثية، بل كعناصر فاعلة في صون الذاكرة والهوية ضمن سياق اجتماعي وسياسي معقّد.

٣ Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 122–125.

٤ Kenderova, "Golemite obshtestveni (vakıfski) biblioteki", 115-135.

الخلفية التاريخية للمسلمين البوماك في بلغاريا

يُشكّل المسلمون في بلغاريا اليوم نحو ١١٪ من السكان[٥]، وينتمي هؤلاء إلى جماعات عدّة أبرزها الأتراك والرومان المسلمون والبوماك. ويُعتبر البوماك جماعة أصيلة في البلاد، إذ لم يكونوا مهاجرين، بل ظلوا عبر القرون جزءًا من النسيج الثقافي والديني للمنطقة، محافظين على لغتهم البلغارية وهويتهم الإسلامية.[٦]

منذ استقلال بلغاريا عن الدولة العثمانية، تبنّت الدولة البلغارية رؤية تعتبر البوماك ''بلغارًا أصليين'' أو ''بلغارًا صافين'' جرى أسلمتهم قسرًا خلال الحقبة العثمانية، وأنهم بذلك ''ضلّوا طريقهم'' إلى الإسلام وينبغي إعادتهم إلى الدين القومي الأرثوذكسي. وبما أنهم لا يختلفون إثنيًا أو لغويًا عن بقية البلغار، فقد اعتُبروا قابلين ''للإصلاح'' والاندماج التام. وعلى هذا الأساس، أصبحت هذه الجماعة هدفًا متكررًا لسياسات قسرية هدفت إلى محو هويتها الإسلامية.[٧]

وقد استمرت هذه السياسات الضاغطة، بأشكال متفاوتة، من مرحلة ما بعد العثمانيين حتى قيام النظام الديمقراطي في نهاية القرن العشرين، واتخذت أنماطًا متعددة من القسر والإكراه. ويمكن تلخيصها في سلسلة من ''موجات'' متعاقبة من محاولات الاستيعاب القسري، كما يلي:

الموجة الأولى: إجبار البوماك على تغيير أسمائهم وديانتهم (١٩١٢–١٩١٣)

مع اندلاع حروب البلقان وما تبعها من إعادة رسم الحدود، شنّت الدولة البلغارية أولى حملاتها المنظّمة لإرجاع البوماك إلى المسيحية الأرثوذكسية. وقد شملت هذه الحملة عمليات تعميد قسرية، رافقها هدم بعض المساجد أو تحويلها إلى كنائس، وإجبار السكان على ممارسات محرّمة في الإسلام مثل أكل لحم الخنزير وشرب الخمر، في محاولة لإذلالهم دينيًا وإجبارهم على الانصهار. وفي مواجهة هذه الضغوط، لجأت العائلات البوماكية إلى إخفاء ما لديها من

٥ National Statistical Institute of Bulgaria, *Census 2021*.
٦ Vucinich, "Islam in the Balkans", 236.
٧ Georgiev – Trifonov, *Pokrastvaneto na Bulgarite Mohamedani 1912–1913*, 75–76.

مصاحف ومخطوطات دينية ورثتها عن أجدادها، حمايةً لها من المصادرة أو الإحراق. وقد شكّلت هذه الممارسات نقطة انطلاق لمسار طويل من المقاومة الصامتة، حيث تحوّلت المخطوطات والمصاحف المحفوظة في البيوت إلى رموز للصمود والذاكرة الجماعية .[٨]

الموجة الثانية: استمرار سياسات التذويب في ظل النظام الملكي (١٩٣٤–١٩٤٤)

بعد فترة قصيرة من الانفراج النسبي خلال عهد حكومة ألكسندر ستامبوليسكي (١٩١٩–١٩٢٣)، حيث نال المسلمون في بلغاريا – ولا سيما البوماك – شيئًا من الحرية الدينية والثقافية، عادت السياسات القمعية بقوة مع انقلاب يوني ١٩٢٣ وتفاقمت أكثر بعد وصول المجلس العسكري إلى السلطة عام ١٩٣٤، سعت الحكومة الجديدة إلى محو هويات المسلمين الثقافية والدينية من خلال سياسات قسرية تهدف إلى دمجهم في المجتمع البلغاري الأرثوذكسي. تم استبدال الأسماء ذات الطابع العثماني بأخرى بلغارية، وتمّ تبني دراسات تؤكد الأصل البلغاري العرقي للبوماك.[٩] في هذا السياق، نشر الجغرافي البشري إيفان باتاكلييف تقريرًا يؤكد فيه أن البوماك لا يمتلكون وعيًا قوميًّا بلغاريًّا، وكان هذا التقرير أحد المبررات النظرية لحملات تغيير الأسماء والديانة. كما أُغلقت المدارس التابعة للمسلمين، وأُجبر الأطفال المسلمون على الدراسة في المدارس البلغارية. وانتشرت الجمعيات والهيئات المدنية التي تهدف إلى دمج البوماك في المجتمع البلغاري الأرثوذكسي.[١٠]

الموجة الثالثة: حملات التغيير القسري في العهد الشيوعي المبكر (١٩٦٢–١٩٦٤)

في عامي ١٩٥٢ و١٩٥٣، أُطلقت حملة لتغيير الوثائق الرسمية بهدف تحديد ومراقبة الأقليات في بلغاريا. حيث تم إجبار البوماك على تغيير هويتهم

٨ Myuhtar-May, *Identity, Nationalism, and Cultural Heritage*, 18-50.
٩ Troeva, *Religion, Memory, Identity,* 198–200.
١٠ Neuburger, *The Orient Within*, 142–149.

في الوثائق الرسمية، ليتم تسجيلهم تحت مصطلحات ''بلغار'' أو ''بلغار محمديين''.[١١] لاقت هذه الخطوة اعتراضات كبيرة من جانب البوماك. ثم في الفترة بين عامي ١٩٦٢ و١٩٦٤، اضطر المجتمع البوماكي إلى مواجهة حملة جديدة للتغيير القسري لعدد من أسمائهم، باستخدام أساليب تشمل العنف والتهديد. في مواجهة ذلك، أرسل البوماك وفودًا إلى صوفيا، حيث قاموا بتقديم شكاوى إلى الحزب الشيوعي والسفارة التركية . وفي النهاية، صدرت أوامر من الأمين العام للحزب الشيوعي تودور جيفكوف بوقف هذه السياسة القسرية لتغيير الأسماء.[١٢]

الموجة الرابعة: عملية "العودة إلى الأصل" وسياسات المحو الشاملة (١٩٧٠–١٩٨٩)

منذ عام ١٩٦٤، توقّفت السياسة القسرية لتغيير الأسماء، غير أنّ أجهزة الدولة الشيوعية واصلت مراقبة المجتمع البوماكي، وجمعت تقارير دورية عن أوضاعه. وقد أشارت هذه التقارير الصادرة عن المنظمات الحزبية المحلية إلى رغبة بعض البوماك في الهجرة إلى تركيا، وإلى تزايد حالات الزواج المختلط مع الأتراك. وبناءً على هذه المعطيات، اتخذ المكتب السياسي للحزب في عام ١٩٧٠ قرارًا بإعادة تفعيل سياسات التغيير القسري للأسماء، في إطار استراتيجية طويلة الأمد لإزالة الهوية المميزة للبوماك.[١٣] وقد انطلقت الحملة الجديدة من مدينة سموليان (Paşmaklı)، التي اعتُبرت منذ أربعينيات القرن العشرين مركزًا لحركة ''رودينا''، ثم امتدّت بين عامي ١٩٧١ و١٩٧٢ إلى مدن وبلدات أخرى مثل مادان، رودوزيم، زلاتوغراد، دوسبات، ديفين، وغوتسي دلتشيف. وقد رافقت هذه الحملة إجراءات إدارية صارمة، شملت مداهمة البيوت وتغيير الوثائق الرسمية بشكل جماعي، بالإضافة إلى اجتماعات علنية كان يُعلَن فيها عن الأسماء الجديدة.[١٤]

١١ Georgiev – Trifonov, *Pokrastvaneto na Bulgarite Mohamedani 1912–1913*, 75-76.

١٢ Gruev, *Violence, Politics and Memory*, 13-14.

١٣ Bulgarian National Archives – Blagoevgrad (ДА – Благоевград), f. 2Б, op. 12, a.e. 40, l. 40–41.

١٤ Myuhtar-May, Identity, *Nationalism and Cultural Heritage*, 96–143.

فترة الديمقراطية (١٩٩٠ – الوقت الحاضر)

في عام ١٩٩٠، أقرّ البرلمان البلغاري ما يُعرف بـ"قانون الأسماء"، الذي أتاح للمسلمين استعادة أسمائهم التركية التي فُرض تغييرها خلال حملات الدمج القسري في العقود السابقة. وفي العام التالي، تم اعتماد دستور جديد ينصّ صراحةً على ضمان "حرية الدين والمعتقد" لجميع المواطنين، ويؤكد على أنّه "لا يجوز إخضاع أي شخص للتعذيب أو المعاملة القاسية أو اللاإنسانية أو لإجباره على تغيير هويته قسرًا.[١٥]

وقد مكّن هذا التحول الدستوري المسلمين، بمن فيهم البوماك، من تطوير ثقافتهم الخاصة بما ينسجم مع هويتهم الدينية واللغوية.

ومع انضمام بلغاريا إلى حلف شمال الأطلسي عام ٢٠٠٤، ثم إلى الاتحاد الأوروبي عام ٢٠٠٧، بدأ البوماك يتمتعون بفضاء أوسع من الحريات السياسية والثقافية، الأمر الذي أتاح لهم التعبير عن ذواتهم بأريحية أكبر. وقد ساهم هذا الانفتاح في تحسين ظروفهم المعيشية وتعزيز شعورهم بالاستقرار بعد عقود من الإقصاء والضغط.

وعلى امتداد قرنٍ كامل من المحاولات المتكررة لطمس هوية البوماك، أثبت المجتمع البوماكي – خلال الموجات الأربع المتعاقبة من سياسات التغيير القسري للأسماء – قدرته على الصمود والحفاظ على هويته الإسلامية من خلال استراتيجيات متعددة للتكيّف والمقاومة. ومن هذه الاستراتيجيات الاحتفاظ بنسخ من القرآن الكريم ومخطوطات عربية من العهد العثماني ورثوها عن الأجداد. أُخفيت هذه النصوص بعناية داخل البيوت وتداولتها الأيدي سرًا جيلاً بعد جيل، لكيلا تُفقد أو تُتلف، وأيضًا كتعبير عن ارتباط عميق بالدين والذاكرة الجماعية على الرغم من كل شيء. يلاحظ هنا أن الهوية الإسلامية للبوماك أعيد إنتاجها ليس عبر المواجهة العلنية أو التمسك بالشعائر الظاهرة – إذ تعذّر عليهم ذلك تحت القمع – وإنما عبر وسائط ثقافية صامتة (كالمخطوطات) حملت ذاكرة الجماعة ومعاني مقاومتها في الخفاء.

١٥ *Constitution of the Republic of Bulgaria (1991)*, art. 13.

الإطار النظري والمراجعة الأدبية

المراجعة الأدبية

بعد التحول الديمقراطي في بلغاريا عام ١٩٨٩، ازداد الاهتمام الأكاديمي بمسلمي البلاد وهويتهم الدينية والثقافية. فقد تناول علي إمينوف قضايا اندماج الأقليات وسياسات الدولة تجاه المسلمين[١٦]، فيما ركّزت إيكاترينا جليازكوفا[١٧] على البنية الثقافية والدينية للبوماك في سياقات ما بعد الاشتراكية[١٨]، وقدّم ميخائيل غرويف وألكسندر كاليونسكي تحليلاً لسياسات تغيير الأسماء وحظر الرموز الإسلامية وتقييد التعليم الديني بوصفها أدوات لإعادة تشكيل الهوية.[١٩] وإلى جانب هذا الخط من الدراسات التي ركّزت على السياسات الرسمية والبنى العامة، برزت مقاربات أنثروبولوجية أكثر قربًا من الواقع الميداني. فقد اعتمد آسن باليكجي مقاربة الأنثروبولوجيا البصرية لتوثيق طقوس الختان والممارسات المتصلة بالنساء[٢٠]، بينما قدّمت كريستن غودسي دراسة إثنوغرافية معمّقة حول تجارب النساء البوماكيات وتحولات التدين في الحياة اليومية.[٢١] كما أسهمت ماري نيوبورغر في تقديم قراءة تاريخية موسعة لمكانة المسلمين — ومن ضمنهم البوماك — في مشروع بناء الأمة البلغارية، مظهرةً التداخل بين الدين والقومية والسياسة عبر القرن العشرين.[٢٢]

يُلاحظ أن هذه الأدبيات على تنوّعها تتوزع بين مقاربات سياسية وأخرى إثنوغرافية وتاريخية، وهو ما أتاح صورة مركّبة عن علاقة المسلمين — ومن ضمنهم البوماك — بالدولة والمجتمع في مرحلة ما بعد الاشتراكية. فبينما وفّرت أعمال إمينوف وغرويف — كاليونسكي إطارًا لفهم سياسات الدولة وممارساتها القسرية، أضافت دراسات باليكجي وغودسي بُعدًا أنثروبولوجيًا يوثّق تفاصيل الحياة اليومية

١٦ Eminov, *Turkish and Other Muslim Minorities in Bulgaria*.
١٧ Zhelyazkova, "Bulgaria", 327–345.
١٨ Zhelyazkova, "Bulgaria's Muslim Minorities", 203–220.
١٩ Gruev – Kalionski, *Vazroditelniyat Protses*.
٢٠ Balikci, *Visual Anthropology of the Pomaks in Bulgaria*.
٢١ Ghodsee, *Muslim Lives in Eastern Europe*.
٢٢ Neuburger, *The Orient Within*.

والطقوس المحلية، في حين قدّمت نيوبورغر منظورًا تاريخيًا أوسع يربط بين الدين والقومية في المشروع البلغاري. وبذلك يتّضح أن هذه الدراسات، رغم اختلاف مناهجها، تتكامل في رسم مشهد متعدّد الأبعاد حول هوية البوماك وتحولاتها عبر القرن العشرين.

وفي هذا الإطار، يبرز بُعد آخر في دراسة الهوية يتمثّل في التراث المخطوط، إذ يشكّل وسيطًا مادّيًا حافظ على الذاكرة الدينية والثقافية للمجتمع في مواجهة سياسات القمع والتغيير القسري. كما تضمّ بلغاريا بعضاً من أكبر مجموعات المخطوطات العربية العثمانية في أوروبا[٢٣]، وهي في الأصل بقايا المدارس والمكتبات الوقفية التي خلّفها العهد العثماني. وتُعَدّ المجموعة الشرقية في المكتبة الوطنية في صوفيا من أغنى هذه المجموعات على المستوى الأوروبي، إذ جُمعت إليها منذ أواخر القرن التاسع عشر آلاف المخطوطات من مكتبات فيدين وساموقوف وغيرها بعد الحروب البلقانية.[٢٤] كما تحتفظ مكتبة إيفان فازوف في بلوفديف بجزء مهم من التراث المكتبي العثماني، ولا سيما بقايا مكتبة عائلة آغوش الشهيرة في رودوب.[٢٥] وقد تناولت هذه المجموعات أبحاثٌ متخصصة ركّزت على التراث الرسمي وتحليل محتويات النصوص، من أبرزها أعمال ستويانكا كندروفا وأورلين سابيف .[٢٦] كما بيّنت بعض الدراسات أن جزءًا من هذا التراث المخطوط لم ينجُ من السياسات القمعية للدولة البلغارية في القرن العشرين، إذ جرى حظر تداول المخطوطات الدينية الإسلامية، بل وصل الأمر في حالات موثقة إلى تدمير مجموعات كاملة منها. وتذكر ميهايلا ستاينوفا مثالًا صارخًا لذلك في مدينة بريفادي، حيث أُحرقت مجموعة كبيرة من المخطوطات عام ١٩٤٠ بأمر من السلطات المحلية.[٢٧]

٢٣. Yordanov, *Istoriya na Narodnata biblioteka v Sofiya*, 45.
٢٤. Kenderova, "Bulgaria", 121–142.
٢٥. Ivanova – Stoilova, "Arabografichni knigi", 184.
٢٦. Sabev, *Osmanskite Uchilishta v Bălgarskite Zemi*.
٢٧. Stajnova, *Osmanskite biblioteki*, 161–163.

أمّا المخطوطات التي ظلّت مخفية في البيوت حتى نهاية الحقبة الاشتراكية فلم تلقَ اهتماماً يُذكر إلا بعد مطلع الألفية الثالثة. فقد كانت أعمال زوركا إيفانوفا وأنكا ستويلوفا من أوائل الدراسات التي وثّقت هذه النصوص في قرى المسلمين في جنوب بلغاريا، بدءاً من تشيبنتسي (١٩٩٦) ثم يونوس دَرَه/ إلخوفتس (١٩٩٩)، إضافةً إلى دراستهم حول مجموعات جديدة كُشف عنها في أواخر التسعينيات (١٩٩٨).[٢٨] غير أنّ هذه الأعمال اقتصرت على وصفٍ مادي للمخطوطات وتحديد موضوعاتها أو زمن نسخها، مع الإشارة أحياناً إلى تدهور حالتها الفيزيائية بفعل عقودٍ من الإخفاء.[٢٩] في المقابل، لم تتناول تلك الدراسات الأبعاد الاجتماعية والثقافية لعملية الإخفاء ذاتها، أي الأسباب التي جعلت العائلات المسلمة تحرص على صون هذه الكتب سراً جيلاً بعد جيل، وهو ما تسعى هذه الدراسة إلى معالجته.[٣٠]

وفي الأدبيات التركية، ركزت بعض الدراسات على الجوانب الثقافية والتاريخية للمخطوطات في السياق العثماني. فقد تناولت خديجة أَينور (٢٠١٣) أنماط القراءة وتداول الكتب في المجتمع العثماني، مبيّنة كيف شكلت المخطوطات جزءًا من الحياة اليومية ووسيطًا للذاكرة الثقافية، وإن لم تربط ذلك صراحةً بمسائل الهوية.[٣١] كما أبرزت غولرو نجيب أوغلو (١٩٩٥) البعد الجمالي والرمزي للمخطوطات في الفنون الإسلامية، دون معالجة بعدها الاجتماعي أو الهوياتي.[٣٢]

وتسعى هذه الدراسة إلى سد هذا الفراغ، من خلال تحليل المخطوطات المحفوظة في منازل بعض العائلات البوماكية، ليس فقط بوصفها نصوصًا دينية، بل كوسائط رمزية وثقافية متجذرة، أسهمت في صوغ الانتماء الديني والتماسك الجماعي اعتمادًا على تحليل ميداني نوعي.

٢٨ Ivanova – Stoilova, “Arabografichni knigi”.
٢٩ Stoilova, *Arabskite rıkopisi*, 89–156.
٣٠ Ivanova – Stoilova, *Sbirka ot arabografichni knigi*.
٣١ Aynur, Artan, *Osmanlı Kitap Koleksiyonerleri*, 23-45.
٣٢ Necipoğlu, *The Topkapı Scroll*, 9-14.

الإطار النظري

تعتمد هذه الدراسة على إطار نظري متكامل يهدف إلى دراسة دور المخطوطات العربية المحفوظة لدى المسلمين البوماك في بلغاريا في الحفاظ على الهوية الدينية والثقافية الإسلامية، وذلك في سياق تاريخي واجتماعي مشحون بالتحولات السياسية القسرية التي أدت إلى تغييرات جذرية في هوية الجماعات المسلمة، لا سيما المجتمعات البوماكية. يجمع هذا الإطار بين ثلاثة مفاهيم أساسية مترابطة، وهي: الذاكرة الثقافية كما طورها يان آسمان[٣٣]، التمثيل الرمزي كما ناقشه كليفورد غيرتز[٣٤]، والمقاومة الصامتة كما شرحها جيمس سكوت.[٣٥] تتكامل هذه المفاهيم ضمن إطار واحد يمكن تسميته بـ ''الذاكرة الرمزية المقاومة''، حيث تُفهم المخطوطات كأدوات مادية تُجسّد الذاكرة الجمعية للمجتمع، وتحمل دلالات رمزية متعددة، وتُستخدم كآلية خفية للمقاومة الثقافية ضد محاولات التذويب الثقافي والديني.

يُعَدّ مفهوم الذاكرة الجمعية الذي طوّره موريس هالبواكس مدخلًا مبكرًا لفهم العلاقة بين الذاكرة والهوية داخل البنى الاجتماعية، حيث تتشكّل الذكريات من خلال الانتماء الجماعي لا الفردي.[٣٦] كما يشير بيير نورا إلى أنّ الرموز والمعالم يمكن أن تتحوّل إلى مواقع للذاكرة الجمعية، تُمارَس فيها الرمزية من خلال الغياب أكثر من الحضور.[٣٧] وقد طوّر يان آسمان هذا الأساس عبر مفهوم الذاكرة الثقافية، بوصفها نمطًا من أنماط الذاكرة الجمعية التي تتجاوز حدود التجربة الفردية وتمتدّ عبر الأجيال لتشكّل سرديات وهوية جماعية متواصلة.[٣٨] ويُميّز آسمان بين ''الذاكرة التواصلية'' المرتبطة بالحياة اليومية القريبة، و''الذاكرة الثقافية'' التي تتجسَّد في وسائط مادية مثل النصوص، والطقوس، والرموز، والمعالم، وتُعاد صياغتها بشكل منظَّم ضمن فضاءات ثقافية تؤطِّر

٣٣ Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization*, 36–46.
٣٤ Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 5–10.
٣٥ Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, 183–200.
٣٦ Halbwachs, *On Collective Memory*, 38–40.
٣٧ Nora, *Realms of Memory*, 14–20.
٣٨ Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization*, 38–46.

العلاقة بين الماضي والحاضر.[٣٩] ويشير آسمان إلى أن هذا النوع من الذاكرة لا يقوم على النصوص فقط، بل يعتمد كذلك على ما يسميه بـ"الشخصيات المرجعية" و"المعالم الرمزية" ، التي تُرسّخ الذاكرة داخل الوعي الجماعي وتعيد إنتاج الانتماء.[٤٠] وتُعدّ المحفوظات اليدوية العربية، التي جرى تناقلها داخل الأسر البوماكية المُسلمة، مثالًا حيًّا لهذا الشكل من الذاكرة الثقافية المتجذّرة. فهي ليست مجرد مواد تعليمية دينية، بل رموز منزلية تحفظ صلة الجماعة بأسلافها. إنّها "رموز منزلية للذاكرة": تُجسّد في مادّيتها ذاكرةً جمعية صامتة، تُستحضر عبرها صورة الأسلاف دون الحاجة إلى ذكر أسمائهم أو عرضهم كأبطال. وتستمدّ هذه الذاكرة قوّتها لا من مضمون النصّ وحده، بل من كونه موروثًا داخل الأسرة، محفوظًا باحترام، ومصونًا كجزء من الهوية الإسلامية الجماعية المتوارثة. وفي ضوء هذا التصوّر، يمكن فهم هذه المخطوطات، ولا سيّما الدينية منها، بوصفها شواهد مادية تختزل الماضي في الحاضر، وتُعيد تأكيد استمرارية الهوية في مواجهة سياسات التذويب والطمس المتكرّرة.

وبينما يُركّز آسمان على كيفية حفظ الهوية عبر وسائط مادية، يُقدّم غيرتز منظورًا يُبرز كيف تُنتج هذه الوسائط نفسها معاني رمزية داخل الجماعة. ينظر كليفورد غيرتز إلى الثقافة بوصفها نظامًا من الرموز التي يستخدمها الإنسان لمنح الحياة معنى وتنظيم التفاعل الاجتماعي.[٤١] فالثقافة، في هذا التصوّر، لا تُختزل إلى ممارسات خارجية، بل تتجلّى من خلال وسائط مادية مثل النصوص، والطقوس، والعلامات، التي تُعيد إنتاج البُنى الرمزية وتُرسّخ الانتماء الجماعي. ويعتمد غيرتز في تحليله للثقافة على ما يُسمّيه "الوصف الكثيف" أي الغوص في الطبقات العميقة للرموز ضمن سياقها الاجتماعي والثقافي الكامل.[٤٢] وفي هذا السياق يقدّم غيرتز مثالًا شهيرًا هو "مصارعة الديوك في بالي"، حيث يكشف من خلال الوصف الكثيف أن هذا الطقس ليس مجرد لعبة دموية أو تسلية، بل

٣٩ Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization*, 42.
٤٠ Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization*, 62.
٤١ Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 88-89.
٤٢ Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 5-10.

رمز اجتماعي مركّب يُجسّد صراعات المكانة والهوية والانتماء لدى الجماعة المحلية.[٤٣] هذا المثال يوضّح كيف يمكن للرموز الثقافية أن تحمل طبقات متراكبة من المعاني، بحيث يتحوّل الفعل الظاهر البسيط إلى نصّ اجتماعي غني بالمدلولات. وباستحضار هذا النموذج المقارن، يمكن القول إنّ المخطوطات البوماكية تؤدّي دورًا رمزيًا مشابهًا، وإن كان في اتجاه مغاير: فهي لا تُعرَض في الساحات العلنية كما في بالي، بل تُخفى في البيوت، وتكتسب معناها تحديدًا من كونها مخفيّة، أي من غيابها القسري. وهكذا تنشأ ''رمزية الصمت''، حيث يُعاد إنتاج الانتماء الجمعي من خلال الغياب بدل الحضور، ومن خلال الكتمان بدل الإعلان. وعليه، يمكن فهم المحفوظات اليدوية العربية لدى البوماك ليس فقط كمستندات دينية أو لغوية، بل كرموز ثقافية صامتة تُجسّد هوية إسلامية خفيّة. وعلى عكس الطقوس الجماعية العلنية التي حلّلها غيرتز، فإنّ هذه المخطوطات لا تُعرض ولا يُحتفل بها، بل تُحفظ في الخفاء، وتُتداول بسرّية داخل المجال العائلي، وذلك نتيجة لفترات من القمع السياسي التي جعلت امتلاكها أو تداولها علنًا أمرًا محفوفًا بالمخاطر. وبهذا المعنى، تؤدّي المخطوطات وظيفة رمزية مزدوجة: فهي من جهة دينية في الشكل والمحتوى، ومن جهة أخرى ثقافية في علاقتها بالانتماء الجماعي. وما يجعلها جديرة بالتحليل في ضوء نظرية غيرتز هو قدرتها على تكثيف الذاكرة والانتماء من خلال مادّية النص وصمته.

وإذا كانت الرموز، في تحليل غيرتز، تُعبّر عن هوية الجماعة من خلال ممارساتها العلنية أو الخفية، فإنّ سكوت يكشف لنا عن ''النصّ الخفي'' الذي تُمثّله هذه الرموز حين تُستخدم كوسائل مقاومة صامتة داخل المجال الخاص.[٤٤] يقدّم جيمس سكوت مفهوم ''المقاومة اليومية غير المعلنة'' بوصفه شكلًا من أشكال التفاعل السياسي الذي لا يقوم على المواجهة العلنية أو العصيان الجماهيري، بل يتجلّى في أفعال صغيرة ومتكرّرة تُمارس في الخفاء، تهدف إلى الحفاظ على الكرامة والهوية في ظل أنظمة القمع والسيطرة. ويُطلق سكوت على

٤٣ Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 412–453.

٤٤ Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, 180–200.

هذا النمط من التعبير اسم ''النصّ الخفي'' (Hidden Transcript)، وهو الفضاء الرمزي الذي تُعبّر فيه الجماعات المقهورة عن رفضها وصمودها من دون التصريح العلني أو التحدّي المباشر.[٤٥] وفي هذا السياق، يمكن اعتبار المحفوظات اليدوية العربية لدى البوماك شكلًا من أشكال هذه المقاومة الصامتة. فهي لا تُستخدم فقط لأغراض معرفية أو دينية، بل تُحفظ وتُتداول في الخفاء، ويُنظر إليها داخل الأسر المسلمة كرمز لاستمرار الوجود الإسلامي والتعلّق بالجذور الثقافية في وجه سياسات المحو والطمس. إنّ ''قرار إخفاء الكتاب نفسه'' في لحظة التفتيش أو الخوف من المصادرة لم يكن قرارًا معرفيًا بقدر ما هو فعل مقاومة رمزيّة يُعيد تأكيد الانتماء من دون ضجيج. يكفي أن تُحفظ المخطوطات وتُنقل وتُحاط بالاحترام لتؤدي وظيفتها كأداة مقاومة رمزية. ويتوافق هذا النمط من المقاومة مع خصائص المجتمع البوماكي الذي اختار الحذر بدل الصدام، والصمت بدل المواجهة. فالمخطوطات لم تكن يومًا وسيلة مواجهة مباشرة، بل أداة للصمود الهادئ، تُعبّر عن الذات الجماعية في أشكالها الأكثر تواضعًا وبساطة، لكنها في الوقت نفسه أكثرها رسوخًا وعمقًا. ومع سقوط الشيوعية، خرج هذا ''النص الخفي'' إلى العلن. فقد ظهرت المخطوطات المخفية إلى الفضاء العام، وأُعيد تنظيمها في مكتبات محلية داخل المساجد، وأصبحت جزءًا من تراث معلن يعتز به المجتمع. هذا التحول من الخفاء إلى العلن يعكس كيف أن استراتيجيات المقاومة الصامتة تستطيع أن تضمن نقل الهوية عبر الزمن حتى تتهيأ الظروف لإعلانها.

المنهجية

اتبعت هذه الدراسة منهجًا نوعيًا يركّز على فهم تجارب المسلمين البوماك في القرى الواقعة في جبال بيرين ورودوب جنوب بلغاريا، من خلال العمل الميداني والملاحظة المباشرة، وهو ما يؤكّده كريسويل باعتبار أن البحث النوعي يهدف إلى الكشف عن المعاني العميقة وراء الممارسات اليومية بعيدًا عن التعميمات الصارمة. وقد أُجري العمل الميداني بصورة منتظمة خلال الفترة ما بين عامي

٤٥. Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, 4-5; 183–200.

٢٠١٨ و ٢٠٢٠، عبر زيارات متكرّرة لتلك القرى، حيث تم اللقاء مع عدد من العائلات التي لا تزال تحتفظ بمخطوطات عربية قديمة داخل منازلها.

بدأت الباحثة العمل الميداني بلقاء تمهيدي مع إمام محلّي في إحدى القرى، كان على معرفة بوجود بعض المخطوطات في بيوت العائلات. ومن خلال هذا اللقاء، تم التعرّف على عائلة تحتفظ بهذه المحفوظات، ثم تكررت الزيارات لاحقًا وشملت عددًا من الأسر الأخرى في قرى مجاورة. جرت الحوارات في مناخ طبيعي وغير رسمي، وبأسلوب عفوي، دون استخدام أجهزة تسجيل احترامًا لحساسية الموضوع ورغبة المشاركين، واكتفت الباحثة بتدوين ملاحظات ميدانية تفصيلية خلال وبعد اللقاءات، وهو ما ينسجم مع ما أشار إليه هرتزفيلد[٤٦] وسيلفرمان من أن المرونة المنهجية تسمح بكشف معانٍ لا تظهر في السياقات الرسمية.[٤٧]

جرى التواصل بلغتهم اليومية (البلغارية المحكية في الجنوب)، ما ساعد على بناء الألفة وخلق بيئة آمنة للسرد.[٤٨] أثناء الزيارات، لاحظت الباحثة طرق حفظ المخطوطات وسجّلت ملاحظات وصفية تتعلق بطريقة التعامل معها ومكانتها في الحياة اليومية للعائلة.

لم تكن الغاية من هذا العمل إجراء مسح كمي أو توثيق ببليوغرافي شامل، بل استكشاف المعاني الرمزية والاجتماعية التي تحملها هذه المخطوطات بوصفها عناصر حية في الذاكرة الثقافية. ولذلك، تم اعتماد أسلوب التحليل الموضوعاتي في تنظيم الملاحظات واستنتاج الأنماط المتكررة في السرد، مثل: احترام المخطوطات، الصمت تجاهها، والخوف من فقدانها.

راعت الدراسة المبادئ الأخلاقية للبحث النوعي، حيث تم الحصول على موافقة شفوية مسبقة من جميع المشاركين، مع ضمان السرية التامة واستخدام أسماء مستعارة حفاظًا على خصوصيتهم.

٤٦ Herzfeld, *Kulturna intimnost*, 22.
٤٧ Dupret vdğr., *İslamp Pratiklere etnografik yaklaşımlar*, 25–30.
٤٨ Silverman, *Nitel Araştırma Nasıl Yapılır?*, 75–80.

النتائج الميدانية

المخطوطات كذاكرة موروثة

أظهرت المقابلات الميدانية التي أُجريت في عدد من القرى البوماكية بجنوب بلغاريا أن المخطوطات العربية كانت حاضرة في الذاكرة الجماعية للمجتمع، لا بوصفها أدوات تعليمية، بل كرموز دينية وثقافية محفوظة داخل البيوت. لم تكن هذه المعرفة محصورة داخل الأسر المالكة لها، بل كانت منتشرة بين أهالي القرى عمومًا. الجميع كان يعرف أن هناك كتبًا عربية قديمة محفوظة في بعض البيوت، لكن لم يكن أحد يعرف على وجه التحديد في أي بيت، أو في يد من، أو من أي جدّ انتقلت، أو إلى أي ابن ورثها. كانت هذه الأمور تُخفى ولا يُفصح عنها، وكأنها جزء من سرّ عائلي محفوظ بالصمت.

في كثير من المقابلات، أشار المشاركون إلى أنهم نشؤوا في بيوت احتوت على كتب قديمة ملفوفة بالقماش، محفوظة في صناديق خشبية أو موضوعة على الخزائن في أماكن عالية لا تصل إليها الأيدي، وأحيانًا في تجاويف خفية أُعدّت داخل الجدران.[٤٩] وقد تأكّد هذا النمط من الإخفاء أيضًا من خلال روايات موثقة؛ ففي قرية تشيبينتسي، وهي من القرى البوماكية الواقعة في جبال رودوب، رُوي على لسان إسميت موللوف، رئيس المجلس الإسلامي المحلي، أنّ مصحفًا

٤٩ من ذكريات الباحثة: "في بيت المرحومين حوّاء وشعبان، في إحدى قرى منطقة بيرين، حيث كان والد شعبان إمامًا للقرية، كان يوجد تجويف خاص في الجدار مخفي خلف خزانة، وُضع فيه مصحف وبعض المخطوطات المكتوبة بالحرف العربي بلغة عثمانية. ذكر شعبان أنّه لم يكن قادرًا على قراءته إلا قراءة القرآن، بينما زوجته حوّاء لم تكن تقرأ العربية، لكنها كانت متعلّمة وتجيد القراءة والكتابة بالخط البلغاري. وقد أضاف أنّ بعض الكتب التي ورثها الجدّ عن أسرته دُفنت في التراب خوفًا من مداهمات الشرطة في زمن الشيوعية، ولم يتمكّنوا من إنقاذها بعد ذلك، فلم يبقَ سوى مصحف واحد وبعض المخطوطات المكتوبة بالحرف العربي بلغة عثمانية. كما ذكر أنّ جدّه درس في مدرسة قريبة من كافالا (مدينة في اليونان اليوم) وكان يعرف التركية، وأنه حين كان طفلًا تعلّم منه بعض الكلمات التركية. وروى أيضًا أنّه حضر ليلةً في بيت جدّه في القرية حين زاره بعض أصدقائه القدامى الذين كانوا قد درسوا معه في كافالا، وبعد صلاة الجماعة أقاموا مجلس ذكر، وخلال الذكر رأى بأمّ عينه أن السبحة الملقاة على الأرض تتحرك كأنّها حيّة."

فريدًا من القرن الرابع عشر، عُرف لاحقًا باسم ''القرآن الذهبي''، وُجد مخفيًا في جدار بيت قديم قبل أن يُنقل بعد ترميمه إلى مكتبة الجامع المركزي في القرية.[٥٠]

وغالبًا ما كانت تلك الكتب تُعامل باحترام خاص، فلا تُلمس إلا بالأيدي النظيفة، ولا تُفتح إلا نادرًا، إن فُتحت أصلًا. وكان الكبار في العائلة — الجدّات والأمهات والآباء — يوصون بعدم العبث بها، ويكتفون بالقول: ''هذا من عند الجد، مكتوب بالعربية، لا يجوز رميه.''

غالبًا ما كانت هذه المخطوطات تُنقل داخل العائلة بطريقة غير معلنة. وعندما يتقدّم من يحتفظ بها في السنّ، أو يشعر بدنوّ أجله، كان يختار أحد الأبناء أو الأقارب لتسليمه إياها. لم تكن هناك قاعدة محددة للاختيار، لكن الغالب أن يُعطى الكتاب للابن أو القريب الأقرب إلى قلبه، أو الذي يُعتقد أنه الأجدر بالحفظ، أو الذي يعيش في مكان أكثر أمنًا.[٥١] كانت عملية التسليم تتمّ في جلسة خاصة، من دون علم باقي أفراد الأسرة، ولا يعرف بأمرها إلا الطرفان: من يُعطي ومن يأخذ. وفي بعض الحالات، لم يكن الابن هو المستلم، بل ابن الأخت أو أحد الأقارب المتدينين، حسب ما يراه صاحب المخطوطة مناسبًا. وعند التسليم، كان بعضهم يستخدم عبارة: ''أعطيتك الإزِم''، ويبدو أنّ هذه الكلمة مشتقة من ''الإذن''، وتحمل ضمنيًا معنى منح الحقّ والمسؤولية في الحفظ.

ورغم أنّ الغالبية لم تكن قادرة على قراءة هذه المخطوطات، فإنّ حفظها استمرّ كواجب عائلي. كانت تُنقل من جيل إلى جيل كأمانة، ويُمنع التفكير في التخلص منها. لم يكن النص بحد ذاته هو المهم، بل شكل الكتاب، وورقه، ولغته، وما يمثله من صلة غير مرئية بالماضي. وقد لوحظ في أحد البيوت وجود

٥٠ Cholakov, "*V Chepintsi pazyat Zlatniya Koran*." *BNR*.

٥١ في إفادة ميدانية من قرية بريزنيتسا في جبال بيرين (٢٠١٩)، ذكر أحد الشيوخ أنه لم يترك كتبه لابنيه لاعتقاده أنهما بعيدين عن الالتزام الديني، بل أوصى بها لحفيدته. وقد وأوضح اختياره بعبارته بالعامية المحلية: vleche ya sărtséto kăm viarata ،أي: ''قلبها يميل إلى الإيمان''، معتبرًا أن ''الأمانة الروحية تُعطى لمن يحفظها بالنية لا بالقرابة وحدها''.

حقيبة صغيرة منسوجة يدويًّا بخيوط ملوّنة، كانت معلّقة في زاوية مرتفعة من الجدار بواسطة مسمار كبير. لم تُذكر الحقيبة في المقابلة، لكنها بدت جزءًا من مشهد الصون، وكأنها صُنعت خصيصًا لحماية المصحف. تُعبّر هذه التفاصيل عن كيفيّة امتداد الذاكرة إلى الأشياء البسيطة التي تُحيط بالمخطوطات، وتمنحها حضورًا حسّيًا مستمرًا في فضاء البيت. وهكذا، أصبحت المخطوطات ''أشياء محفوظة'' لا تُقرأ، بل تُحترم وتُصان وتُورَّث، دون شرح أو تعليم، وكأنها تمثل ذاكرة صامتة تسكن البيت في الظل.

ممارسات الحفظ والإخفاء في زمن القمع

في فترات القمع السياسي والديني التي شهدتها بلغاريا، خصوصًا خلال الستينيات والثمانينيات، واجه المسلمون البوماك خطر المداهمة والملاحقة في حال وُجدت كتب دينية داخل بيوتهم. وقد دفعت هذه الظروف العديد من العائلات إلى ابتكار أساليب مختلفة لحماية ما تملكه من مصاحف ومخطوطات عربية. كانت هذه الممارسات تدور في نطاق العائلة، وغالبًا ما كانت النساء هنّ من يتولّين عملية الإخفاء.

في إحدى الروايات، قالت امرأة إن زوجها كان مهددًا بالسجن إن عُثر على كتب دينية في المنزل. وعندما بلغها خبر اقتراب الشرطة من قريتهم، أخذت مصحفًا وكتابًا آخر ودفنتهما بسرعة تحت شجرة في الحقل المجاور، دون أن تضع أي علامة تدل على المكان. كانت ترتجف من الخوف، وتتحرك بارتباك شديد، حتى إنها لم تنتبه إلى الموقع الدقيق. وبعد أيام، حاولت تذكّر الموضع دون جدوى، وقالت: ''أظنني دفنتهما هنا، أو ربما هناك، لا أعرف... كنت خائفة جدًا في ذلك اليوم.'' ثم أضافت: ''إلى اليوم، هما تحت الأرض، ولا نعرف أين.''

وفي رواية أخرى، روت سيدة أن الشرطة كانت تراقب بيتها لأن شقيق زوجها كان إمامًا في القرية. عندما سمعوا أن المداهمة وشيكة، هرب زوجها إلى الغابة حيث كان قد بنى مسبقًا كوخًا صغيرًا للاختباء في مثل هذه الحالات. أما هي، فبقيت وحدها في البيت، ولم تعرف أين تضع المصحف. بحثت في أنحاء

المنزل ولم تجد مكانًا آمنًا، ثم قررت أن تخبّئه في مهد طفلها الرضيع على سطح المنزل، بين الأغطية. تقول: ''لم يكن لدينا حفاظات، وخفت أن يتلف، لكن خوفي من أن تأخذه الشرطة كان أكبر.'' دخلت الشرطة وفتّشت كامل البيت، لكنها لم تجد شيئًا. وبعد سنوات، سلّمت العائلة ذلك المصحف لإمام المسجد ليُحفظ هناك.

عبارات مثل: ''لا أحد كان يعرف مكانه غير أمي''، أو ''أخفته بين الوسائد''، تكررت كثيرًا في المقابلات، ما يشير إلى أن مسؤولية الحفظ والإخفاء كانت غالبًا لدى النساء. لم تكن هناك طريقة واحدة موحّدة، لكن كان هناك إدراك جماعي بأن هذه الكتب تمثّل شيئًا يجب حمايته بأي وسيلة. وقد دعمت بعض الدراسات الميدانية هذا الانطباع، إذ سجّل زوركا إيفانوفا وأنكا ستويلوفا أنّ الأهالي في قرى مثل تشيبينتسي وإلهوفتس كانوا يخفون الكتب والمخطوطات في الجدران أو يدفنونها تحت الأرض، الأمر الذي أدى إلى ضياع أو تلف عدد كبير منها، وهو ما يفسر الحالة المتدهورة التي وصلت بها إلينا غالبية هذه المجموعات اليوم.[٥٢]

من البيوت إلى المساجد – جهود الجمع

بعد التحوّلات السياسية التي شهدتها بلغاريا في أوائل التسعينيات، وخصوصًا بعد تراجع الخوف من الملاحقة الأمنية، بدأت بعض العائلات البوماكية بالكشف عن الكتب الدينية التي كانت محفوظة داخل بيوتها لسنوات طويلة. لم تعد المخطوطة شيئًا يُخفى، بل تحوّلت إلى عنصر يمكن مشاركته علنًا، لا سيما من خلال مبادرات محلية ظهرت في عدد من القرى. ففي قرية تشيبينتسي، الواقعة في جبال رودوب، بادر إسميت مولوڤ إلى إنشاء مكتبة صغيرة بجانب المسجد، وبدأ بجمع الكتب والمصاحف التي لا تزال محفوظة لدى العائلات. واستجاب كثير من الأهالي لهذه الدعوة، وسلّموا ما لديهم طواعية، دون أي ضغط أو توجيه رسمي. وفي قرية إلخوفتس قام الإمام

٥٢ Ivanova – Stoilova, *Sbirka ot arabografichni knigi*, 84-92.

شكري أورمانوف بمبادرة مشابهة، حيث شجّع السكان على تسليم الكتب القديمة للمسجد من أجل حفظها وتنظيمها.[٥٣]

في مكتبة تشيبينتسي جُمعت مئات الكتب والمخطوطات التي تمثّل تنوّعًا كبيرًا في التراث العلمي والديني للمنطقة. فقد احتوت على مصاحف قديمة من أبرزها ما يُعرف محليًا بـ ''المصحف الذهبي'' الذي عُثر عليه في جدار أحد البيوت في قرية يانوفسكا التابعة لمنطقة مادان. يتميز هذا المصحف بكتابة لفظ الجلالة وكل العبارات المرتبطة بالتوحيد بالذهب الخالص، كما أن فواصل الآيات والهوامش زُيّنت بزخارف مذهبة دقيقة. إلى جانب المصاحف، تضم المكتبة كتبًا في الفقه الحنفي والمواريث (الفرائض)، وكتبًا في التفسير والعقيدة، والأوراد والأدعية، بل وحتى رسائل في النحو والصرف. كما وُجدت نسخ نادرة من كتب الفلسفة والتصوّف والتاريخ، فضلًا عن مؤلفات في علم الفلك والرياضيات والموسيقى، مما يعكس اتساع أفق الثقافة الإسلامية في جبال رودوب.[٥٤] بعض المخطوطات كُتب على غلافها الداخلي أنها ''وقف لله''، أو أنها ''لا تُباع ولا تُشترى''، أو أنها ''صدقة جارية عن روح فلان''. كما وُجدت ملاحظات هامشية بخط اليد تشير إلى تاريخ الوقف، أو إلى أسماء القرّاء الذين مرّوا عليها، أو أدعية شخصية مكتوبة بين السطور. وفي بعض الحالات، عُثر بين صفحات الكتب على أوراق صغيرة تحتوي على أذكار، أو وصايا تتعلق بالموت، أو تذكيرات بآيات قرآنية يُرجى حفظها.[٥٥]

أما في مكتبة إلخوفتس، التي تشكّلت في الوقت نفسه تقريبًا، فقد تميّزت بمجموعة واسعة من المصاحف والكتب الكلاسيكية. تضم المكتبة نسخًا من القرآن الكريم تعود إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر، بعضها غير كامل لكنه محفوظ بعناية، إلى جانب مؤلفات في الفقه مثل ''حاشية ملتقى الأبحر'' لإبراهيم الحلبي، و''مختصر القدوري''، وكتب في العقيدة والتفسير أبرزها أعمال النسفي والبغدادي. كما وُجدت كتب في النحو والبلاغة مثل ''شرح أبيات

٥٣ Ivanova – Stoilova, *Sbirka ot arabografichni knigi*, 84-85.
٥٤ Cholakov, "*V Chepintsi pazyat Zlatniya Koran*." BNR.
٥٥ Ivanova – Stoilova, *Sbirka ot arabografichni knigi*, 178-193.

الكافية'' و''المغني'' و''شرح المطوّل''، إضافة إلى كتب في الفلسفة والمنطق. ومن النوادر أيضًا نسخة من ''الشفا'' للقاضي عياض نُسخت في القرن الثامن عشر، وكتاب ''المحمّدية'' ليَزيدي أوغلي، ورسالة فارسية — تركية بعنوان ''تحفة وهبي'' تضم معجمًا شعريًا قصيرًا.[٥٦]

ويُظهر هذا التنوع أن ما احتفظت به القرى البوماكية لم يكن مجرد بقايا متفرّقة، بل يعكس البنية المعرفية التي صاغها العلماء العثمانيون في مصنفات كـ ‹مفتاح السعادة› لطاشكُبري زاده و‹الكواكب السبعة›. فتناظر الأنواع المحفوظة في القرى مع التصنيفات المركزية يشير إلى أن الحياة الثقافية في جبال رودوب كانت امتدادًا حيًّا لأفقٍ علمي عثماني واسع. كما أشارت بعض المقابلات الميدانية في قرى بيرين ورودوب إلى أن الشيوخ والأئمة ربطوا ما ورثوه من كتب بسلاسل علمية قد تكون وصلت إلى كافالا، مما يشير إلى احتمال أن هذا التراث لم يكن محصورًا في العزلة القروية، بل كان جزءًا من شبكة معرفية عثمانية أوسع.[٥٧]

ومع التحولات السياسية في أواخر القرن العشرين، انتقل هذا التراث من كونه رصيدًا معرفيًا صامتًا إلى أن يصبح عنصرًا علنيًا في الحياة الاجتماعية والدينية للقرى. عكس هذا التحوّل رغبة جماعية في الحفاظ على ما تبقى من التراث، وإخراجه من الخفاء إلى المجال العام. لم تعد المخطوطة ''سرًا''، بل أصبحت دليلًا مرئيًا على استمرارية الهوية الإسلامية، ومصدر فخر مشترك بين أهل القرية. كما مكّنت هذه المرحلة الأجيال الجديدة من التعرّف إلى هذا التراث وجهًا لوجه، وطرحت سؤالًا جديدًا: ماذا سنفعل به الآن؟

ومع بداية هذه المرحلة، بدأ البوماك يقرؤون ما ورثوه. ففي الماضي، لم يكن محتوى المخطوطات اليدوية يشكّل عنصرًا أساسيًّا في قيمتها لدى العائلات، بل كان مجرّد وجودها كافيًا لمنحها مكانة رمزية. كانت تُحفظ في أماكن خاصة، وتُعامَل باحترام، وتُنقل من جيل إلى آخر، لا باعتبارها كتبًا للقراءة، بل بوصفها

٥٦. Ivanova – Stoilova, *Sbirka ot arabografichni knigi*, 186-194.

٥٧. Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, 121–142; *Kevâkib-i Sebʿa*, 156.

"أشياء تحمل الذاكرة". ومع مرور الزمن، بقيت هذه المحفوظات صامتة، حاضرة بأجسادها لا بأصواتها.

لكن هذا الوضع تغيّر تدريجيًّا في العقود الأخيرة، خاصة بعد تراجع سياسات القمع وانفتاح المجتمع البوماكي على التعليم الديني في الخارج. فقد ظهر جيل من الشباب الذين تعلّموا اللغة العربية في جامعات تركيا والسعودية ومصر، وبدؤوا يفتحون تلك المخطوطات القديمة التي طالما كانت مغلقة. بعضهم بدأ يقرؤها، ويتساءل عن مضمونها، ويسجّل محتواها، ويقارن بين ما فيها وبين ما تعلّمه. وهكذا، تحوّلت المخطوطات من رموز غير مقروءة إلى نصوص تُقرَأ وتُؤوَّل. ولم يعد التعامل معها مقتصرًا على الحفظ والاحترام، بل بدأ يأخذ طابعًا معرفيًّا واستكشافيًّا.

لم تمحُ هذه المرحلة الدلالات الرمزية والروحية للمخطوطات، لكنها أضافت إليها وظيفة معرفية جديدة. تحوّل الكتاب من رمز صامت إلى مصدر للفهم، ومن شيء يُلمَس بحذر إلى نصّ يُفسَّر ويُتداول. وهكذا، بدأ الإرث المحفوظ يستعيد لغته، ويعود إلى الحياة، لا كذاكرة فقط، بل كمصدر للمعرفة الدينية والتاريخية.

المناقشة

المناقشة في دلالات الذاكرة والمقاومة الصامتة

تكشف نتائج هذا البحث أن المخطوطات اليدوية التي احتُفظ بها في بيوت المسلمين البوماك لم تكن مجرد كتب دينية قديمة، بل كانت رموزًا حسّية للذاكرة والهوية. ففي سنوات الحظر والطمس، لم يكن الناس قادرين على قراءتها، لكنها بقيت محفوظة ومصونة ومقدَّسة بوصفها إرثًا عائليًا. وقد ارتبط الحفظ في بعض البيوت بطقوس منزلية مختلفة؛ فأحيانًا تُلفّ المخطوطات في أقمشة مطرّزة، وأحيانًا تُوضَع في أماكن عالية أو حتى داخل جدار، وأحيانًا لا تُلمس إلا بعد وضوء. ليست هذه الممارسات قاعدة ثابتة في كل بيت، لكنها تعبّر في مجموعها عن قصدٍ دائم في حماية الكتاب بأفضل صورة ممكنة. وهكذا يتضح أن الذاكرة لم تنتقل بالنصوص فقط، بل بالممارسة الجسدية والعاطفة والمكان.

يشير يان آسمان إلى أن الذاكرة الثقافية تُنتَج عادةً من خلال النصوص والطقوس.[٥٨] غير أن حالة البوماك تكشف مسارًا مختلفًا؛ إذ لم تكن المخطوطات تُقرأ يوميًا أو تُستَخدم في التعليم، بل حُفظت في البيوت بوصفها رموزًا صامتة للانتماء. إن فعل الحفظ نفسه ـ حتى من دون قراءة ـ أصبح وسيلة لصون الذاكرة. وهنا يلفت بول كونّرتون إلى أن المجتمعات لا تحفظ ذاكرتها بالنصوص وحدها، بل أيضًا بالعادات الجسدية والطقوس المتكررة التي تمنح الأشياء معناها.[٥٩] وتؤكد أليدا آسمان أن هذا الشكل من الذاكرة يتسم بالمرونة، إذ يتيح بقاء الرمز حاضرًا حتى في غياب التلاوة أو الفهم المباشر.[٦٠] وبناءً على ذلك، فإن قيمة هذه المخطوطات عند البوماك لا تقوم على مضمونها النصي بقدر ما تقوم على بقائها محفوظة، محاطة بعادات الصون والاحترام.

أما على صعيد الممانعة، فإن سلوكيات الإخفاء والصمت المرتبطة بهذه المخطوطات تمثّل شكلاً من المقاومة اليومية من دون خطاب سياسي أو إعلان جماعي. فالمقاومة هنا لم تأخذ صورة "كلامٍ بديل" أو "خطابٍ موازٍ" كما وصفه جيمس سكوت، بل ظهرت في أفعال عملية صامتة: وضع الكتاب في موضع خفي، لفّه بالقماش، إخفاؤه في مكان مرتفع أو داخل جدار، ونقله من جيل إلى آخر. وهكذا صار فعل الحفظ نفسه وسيلةً للحفاظ على الإيمان داخل دائرة الحياة الخاصة .[٦١]

لقد أظهرت الروايات الشفوية أن ما يحدث في المنزل ليس عشوائيًا، بل هو فعل متكرر يحمل معنى خاصًا. ويشير كليفورد غيرتز إلى أن الرموز الثقافية تُنتَج في سياقاتها الاجتماعية، وأن الطقوس لا تعكس الواقع فقط، بل تعيد صياغته.[٦٢] وفي الاتجاه نفسه يرى فيكتور تيرنر أن الطقوس ليست مجرد عادة، بل عملية تُعيد إنتاج البنية الاجتماعية وتُرسّخ الانتماء الجماعي.[٦٣] ومن هذا المنظور

٥٨ Assmann, "Communicative and Cultural Memory", 110–112.
٥٩ Connerton, *How Societies Remember*, 72–75.
٦٠ Assmann, *Cultural Memory and Western Civilization*, 35–38.
٦١ Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, 2–4.
٦٢ Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 412–453.
٦٣ Turner, *The Ritual Process*, 95–96.

يمكن فهم طقوس حفظ المصحف في السياق البوماكي بوصفها وسيلة لصياغة انتماء غير معلن، يتجاوز حدود المعرفة المباشرة إلى الاحترام العملي والتكرار الصامت.

كما تكشف الروايات أن هذه المخطوطات لم تكن سرًّا فرديًا، بل سرًّا جماعيًّا؛ يعرف الجميع أنها موجودة في القرية، لكن لا أحد يسأل أو يبوح بمكانها. وهذا الشكل من "السكوت الجماعي" لا يعبّر عن الخوف فقط، بل يشكّل آلية مجتمعية لصون الذات في سياق من الخطر المستمر. ويمكن فهم هذا النمط في ضوء ما وصفه مايكل توسيغ بـ"السرّ العلني"، أي ما يعرفه الجميع لكنهم يتظاهرون بجهله، كجزء من آلية اجتماعية للصون والحماية.[٦٤] تُظهر هذه الممارسة أن المجتمع البوماكي طوّر استراتيجية صامتة داخلية لا يقوم بها الأفراد منعزلين، بل كشبكة غير مرئية من الحفظ الجماعي.

وبعد عام ١٩٩٠، لم تفقد هذه الرمزية قوتها، بل أعيد تفسيرها. فقد خرجت الكتب من البيوت إلى المساجد، وصارت تُقرأ وتُعرض بفخر، لكنها احتفظت بقيمتها الرمزية. وهذا يوضح مرونة الرمز وقدرته على إعادة التشكل في ظروف جديدة.

تقدّم هذه الدراسة إذن نموذجًا لفهم الهوية والمقاومة من خلال ما يُمارَس في الصمت: ما يُورَّث بالقماش والمكان، لا بالكلام والخطاب. فالذي يحفظ الهوية ليس التعليم أو المعرفة المكتوبة فقط، بل الطقوس الصغيرة المتكررة التي تُبقي الإيمان حيًا في المجال الخاص.

الخاتمة

أظهرت هذه الدراسة أن المخطوطات اليدوية العربية لدى المسلمين البوماك لم تكن مجرد نصوص قديمة محفوظة في البيوت، بل تحوّلت إلى وسائط مادية ذات رمزية عالية حافظت من خلالها الأسرُ على ملامح انتمائها الإسلامي، خصوصًا في فترات القمع والطمس. ففي كثير من الحالات لم تكن

٦٤ Taussig, *Defacement*, 5–7.

هذه المخطوطات تُقرأ أو تُستَعمل استعمالًا تعليميًا مباشرًا، بل اكتسبت قيمتها من صونها بوصفها أمانةً روحيةً ورمزًا للهوية، إذ وُرِّثت من جيل إلى جيل بطريقة تُبرز الوعي الجمعي بأهميتها. وقد شملت طرائق الحفظ وضعها في أماكن مرتفعة، أو تغليفها بالقماش، أو إخفاءها في الجدار، مما جعل فعل الحفظ ذاته وسيلةً لحماية الانتماء واستمراره.

وتدلّ النتائج على أن انتقال هذه المخطوطات لم يكن مؤسسيًا أو رسميًا، بل جرى في المجال الخاص، عبر شبكة من الصون العائلي والطقوس المنزلية المتكرّرة. ومن هذا المنظور يمكن القول إن الهوية الدينية لم تُصن عبر التعليم والخطاب المعلن فقط، بل أيضًا عبر الممارسات الهادئة التي منحت الأثر المادي معنى يتجاوز مضمونه النصي المباشر. وتكشف هذه الممارسات عن أن الحفظ بحد ذاته صار خطابًا صامتًا، أعاد إنتاج الذاكرة الجمعية من غير حاجة إلى تعبير علني.

كما أظهرت الدراسة أن الرمزية المرتبطة بهذه المخطوطات لم تتلاشَ بزوال الخوف المؤسسي بعد عام ١٩٩٠، بل أعيد تأويلها في سياق جديد؛ إذ انتقلت بعض النسخ إلى مساجد القرى لتُقرأ أحيانًا على يد أئمة محليين، مع احتفاظها بمكانتها كرموزٍ للذاكرة والهوية. وهذا التحوّل يوضح مرونة الرمز وقدرته على التكيّف مع تغير الظروف التاريخية، بحيث يتحرك بين الخفاء والعلن، بين البيت والمؤسسة، من غير أن يفقد وظيفته الرمزية الأساسية.

وفي ضوء ذلك يتبيّن أن هذه المخطوطات لم تختزن قيمتها في ماديتها ورمزيتها فقط، بل كشفت أيضًا عن غنى مضموني لافت؛ فهي تضمّ تفاسير موجزة وأدعية وأجزاء من كتب الفقه والوعظ ونصوصًا تعليمية متنوّعة. وهذا يدلّ على أن التراث الذي حافظت عليه الأسر البوماكية أوسع بكثير من مجرد رموز محفوظة، بل هو جزء من مكتبة محلية صامتة ظلّت حاضرة في الذاكرة الجمعية. ومن ثمّ تبرز الحاجة إلى دراسات لاحقة تُحلّل هذه المضامين وتكشف أبعادها الفكرية والتاريخية، بما يربط بين فعل الحفظ الرمزي ومحتوى النصوص ذاتها.

واستنادًا إلى الإطار النظري الذي استُخدم في هذه الدراسة، يتضح أن ما طرحه يان آسمان حول الذاكرة الثقافية، وبول كونّرتون حول الممارسات الجسدية، وجيمس سكوت حول المقاومة الصامتة، وكليفورد غيرتز وفيكتور تيرنر حول الرموز والطقوس، ثم مايكل توسيغ حول ''السرّ العلني''، يجد تجليه في هذا السياق المحلي. فالمخطوطات هنا ليست نصوصًا تُقرأ بقدر ما هي رموز تُصان، تحفظ ذاكرة المجتمع وتؤكد انتماءه رغم محاولات الطمس المتكرّرة. وبذلك تُسهم هذه الدراسة في سدّ فجوة معرفية تتعلق بكيفية استمرار الذاكرة الإسلامية في مجتمعات إسلامية، وتبرز أهمية الأثر المادي في صياغة الهوية الدينية.

وتفتح النتائج المجال أمام مزيد من الأبحاث في ثلاثة اتجاهات أساسية: الأول، إجراء مسوح ميدانية أوسع في قرى ومناطق أخرى من البلقان لاختبار ما إذا كانت هذه الظاهرة مقتصرة على البوماك أو شائعة في مجتمعات مسلمة أخرى. الثاني، تحليل محتوى المخطوطات التي ما زالت محفوظة داخل البيوت وربط موضوعاتها بأنماط الحياة الدينية والاجتماعية في القرية. والثالث، دراسة الأثر العاطفي والنفسي لهذه المخطوطات على الأجيال الجديدة، خصوصًا بعد أن بات بعضهم قادرًا على قراءتها وفهمها نتيجة التعليم الجامعي. كما يُوصى بإنشاء مشروعات توثيقٍ وحفظٍ بالتعاون مع المكتبات الوطنية ومراكز الدراسات التراثية، بما يضمن بقاء هذا الإرث حيًّا وقادرًا على أداء دوره الرمزي والمعرفي في آنٍ واحد.

المراجع

Assmann, Aleida, *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*, New York: Cambridge University Press, 2011.

Assmann, Jan, "Communicative and Cultural Memory", *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* içinde, ed. Astrid Erll – Ansgar Nünning, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008, 109–118.

Assmann, Jan, *Cultural Memory and Early Civilization*: *Writing, Remembrance and Political Imagination,* New York: Cambridge University Press, 2011.

Aynur, Hatice – Tülay Artan, *Osmanlı Kitap Koleksiyonerleri ve Koleksiyonları: İtibar ve İhtiras*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2022.

Balikci, Asen, "Pomak Identity: National Prescriptions and Native Assumptions", *Ethnologia Balkanica*, 3 (1999): 51–57.

Brunnbauer, Ulf, "Histories and Identities: Nation-State and Minority Discourses: The Case of the Bulgarian Pomaks", *In and Out of the Collective* içinde, Sofya: IMIR, 1998.

Connerton, Paul, *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Creswell, John W., *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, trc. Selçuk Beşir Demir – Mesut Bütün, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.

Dupret, Baudouin v.dğr., *İslami pratiklere etnografik yaklaşımlar*, trc. Özlem Yılmaz, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2017.

Eminov, Ali, *Turkish and other Muslim Minorities in Bulgaria*, London – New York: Routledge, 1997.

Erll, Astrid – Ansgar Nünning, eds., *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008.

Erünsal, İsmail E., *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.

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

Georgiev, Vasil – Stefan Trifonov, *Pokrastvaneto na Bulgarite Mohamedani 1912–1913*, Sofya: Prof. Marin Drinov Publishing House, 1995.

Ghodsee, Kristen, *Muslim Lives in Eastern Europe: Gender, Ethnicity, and the Transformation of Islam in Postsocialist Bulgaria*, Princeton: Princeton University Press, 2010.

Gruev, Michail, ed. *Violence, Politics and Memory: The Communist Regime in Pirin Macedonia – the Reflections of the Contemporary and the Researcher*, Sofya: St. Kliment Ohridski University Press, 2011.

Gruev, Michail – Alexey Kalyonski, *Vazroditelniyat Protses. Myusyulmanskite Obshtnosti i Komunisticheskiyat Rezhim*, Sofya: Ciela, 2008.

Halbwachs, Maurice, *On Collective Memory*, ed. ve trc. Lewis A. Coser, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Herzfeld, Michael, *Kulturnata intimnost: Sotsialna poetika v nacionalnata d'rzhava*, trc. Iliya Iliev, Sofia: Prosveta, 2007.

Ivanova, Zorka – Anka Stoilova, "Sbirka ot arabografichni knigi v s. Chepintsi, Smolyansko", *Bălgarski folklor*, 3–4 (1996): 84–92.

Ivanova, Zorka – Anka Stoilova, "Za dve novi sbirki ot arabografichni knigi, zapazeni v Balgaria", In *Miusiulmanskata kultura po balgarskite zemi. Izsledvania*, ed. Rossitsa Gradeva – Svetlana Ivanova, 380–399, Sofia: IMIR, 1998.

Ivanova, Zorka – Anka Stoilova, "Arabografichni knigi, sükhranyavani v s. Elhovets, Smolyanska oblast", *Islam i kultura. Izsledvaniia*, ed. Galina Lozanova – Lyubomir Mikov, Sofia: Mezhdunaroden tsentür po problemite na maltsinstvata i kulturnite vzaimodeĭstviia, 1999, 175–196.

Kenderova, Stoyanka, "Otdel 'Orientalski sbirki' pri Natsionalnata biblioteka 'Sv. sv. Kiril i Metodii' i negoviyat fond" *Biblioteka*, 23/6 (2016): 197–210.

Kenderova, Stoyanka – Zorka Ivanova, *Iz sbirkite na osmanskite biblioteki v Bŭlgariia XVIII–XIX vek: katalog na izlozhba ot rŭkopisi i staropechatni knigi*, Sofya: Narodna Biblioteka "Sv. sv. Kiril i Metodii", Orientalski otdel, 1999.

Kenderova, Stoyanka, "Bulgaria", *World Survey of Islamic Manuscripts*, ed. Geoffrey Roper, London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1992, I, 121-142.

Kenderova, Stoianka, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the SS Cyril and Methodius National Library, Sofia, Bulgaria: Ḥadīth Sciences*, ed. M. I. Waley, London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 1995.

Kenderova, Stoyanka, "Golemite obštestveni (vakıfski) biblioteki po bălgarskite zemi v svetlinata na novoizdireni izvori.", *Istoriyata na knigata – način na zhivot: Sbornik v chest na prof. d.f.n. Ani Gergova*, ed. Krasimira Daskalova, Sofya: Lik, 2002.

Kevākib-i Seb'a, Anonim, 1155/1741.

Myuhtar-May, Fatme, *Identity, Nationalism and Cultural Heritage under Siege*, Leiden; Boston: Brill, XIV, 32-95.

National Statistical Institute of Bulgaria (NSI), *Census 2021: Ethno-cultural characteristics of the population as of september 7, 2021*, Sofya: NSI, 2022, https://www.nsi.bg/en/press-release/ethno-cultural-characteristics-of-the-population-as-of-september-7-2021-6833 /(erişim: 18.12.2025).

Necipoğlu, Gülru, *The Topkapı Scroll: Geometry and Ornament in Islamic Architecture*, Santa Monica: The Getty Center for the History of Art and the Humanities, 1995.

Neuburger, Mary, *The Orient Within: Muslim Minorities and the Negotiation of Nationhood in Modern Bulgaria*, Ithaca – London: Cornell University Press, 2004.

Nora, Pierre, *Realms of Memory: Rethinking the French Past* I, New York: Columbia University Press, 1996.

Sabev, Orlin, *Knigata i neyniyat hram: Istoriya na osmanskite biblioteki v Bălgariia*, Sofiya: Avangard Prima, 2017.

Sabev, Orlin, *Osmanskite Uchilishta v Bălgarskite Zemi*. Sofya: Hronika Yayınları, 2001.

Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven: Yale University Press, 1990.

Silverman, David, *Nitel Araştırma Nasıl Yapılır?*, trc. Ergin Hava, İstanbul: Küre Yayınları, 2016.

Stajnova, Mihaila, *Osmanskite biblioteki v bılgarskite zemi XV–XVIII vek. Studii*, Sofya: Narodna biblioteka, 1982.

Stoilova, Anka, *Arabskite rıkopisi: Metodika na pırvičnata obrabotka na fragmentite*, Sofya: Nacionalna biblioteka, 2017.

Taşköprizâde, Ahmed, *Mevzûâtü'l-ulûm*, İstanbul: İkdam Matbaası, 1315/1897.

Taussig, Michael, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford: Stanford University Press, 1999.

Troeva, Evgenia, *Religion, Memory, Identity: The Bulgarian Muslims*, Sofya: Prof. Marin Drinov Academic Publishing, 2011.

Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine Publishing, 1969.

Yordanov, Veliko, *Istoriya na Narodnata biblioteka v Sofiya: Po sluchai 50-godišninata i, 1879–1929*, Sofiya: Dăržavna pečatnitsa, 1930.

Vodenicharov, Petar – Antonia Pashova, "Vyzroditelniiat Protses i Religioznata Kriptoidentichnost". *Balkanistichen Forum*, 1 (2010).

Vucinich, Wayne S., "Islam in the Balkans", *Religion in the Middle East*, ed. A. J. Arberry, I-II, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, 236.

Zhelyazkova, Antonina. "Bulgaria's Muslim Minorities" In *Bulgaria in Transition: Politics, Economics, Society, and Culture after Communism*, ed. John Bell, London: Routledge, 1998, 203–220.

Zhelyazkova, Antonina, "Bulgaria", In *The Oxford Handbook of European Islam*, ed. Jocelyne Cesari, Oxford: Oxford University Press, 2014, 327–345.

Extended Summary

This study investigates how Ottoman-era madrasas and library manuscripts helped preserve the religious and cultural identity of Pomak Muslims in Bulgaria. Far from being inert relics, these manuscripts anchored memory, transmitted belonging, and sustained Islamic continuity in contexts where public religious life was severely constrained. The analysis draws on qualitative fieldwork conducted between 2018 and 2020 in the Pirin and Rhodope regions, combining semi-structured interviews, participant observation, and close examination of manuscripts still preserved in private households and mosque collections.

The historical trajectory of Pomak life in Bulgaria has been repeatedly shaped by state-led policies aimed at assimilating the Muslim population. The first wave, during the Balkan

Wars (1912–1913), imposed forced name changes and ethnic reclassification. Under the royal regime (1934–1944), assimilation advanced through state control of education and the establishment of civil associations designed to promote "Bulgarization." During this period, Arabic-script manuscripts were also confiscated and, in many cases, destroyed, further undermining Pomak communities' access to their textual heritage. Socialist campaigns later intensified this trajectory: between 1962 and 1964, administrative restrictions multiplied, and under the Zhivkov regime of the 1970s and 1980s, the most aggressive measures were introduced, policing names, clothing, religious instruction, and rites of passage. Each successive wave narrowed the institutional space available to Pomaks to sustain religious life. In this shifting landscape, families relied on quiet strategies—silence, concealment, and symbolic preservation—to safeguard what could no longer be practiced openly.

It is in this context that manuscripts assumed a distinctive role. Originating in Ottoman madrasas, mosque libraries, and waqf collections, many were transferred into households during the late nineteenth and early twentieth centuries. Families regarded them less as texts to be read—since few custodians still possessed the linguistic competence to engage Arabic or Ottoman Turkish—than as sacred legacies. Interviews and observations reveal recurring practices: manuscripts were placed on high shelves, wrapped in embroidered cloth, concealed in ceilings or walls, and brought out only on special occasions. They were passed down from one generation to the next with careful instructions on how to protect them, and when police raids were anticipated, some were even buried in the ground or hidden under floorboards to avoid confiscation. Children were taught to revere them without handling, reinforcing their aura of sanctity. Through such gestures, preservation itself ensured continuity, allowing manuscripts to endure as symbolic anchors of identity across ruptured generations.

These preservation practices were enveloped in secrecy. While villagers rarely disclosed who possessed the manuscripts, it was widely understood across Pomak communities in Bulgaria that such books survived. This silence created a protective ambiguity, a collective awareness without open acknowledgment. Michael Taussig's notion of the "public secret" —something known by all yet never spoken—captures this atmosphere precisely.

After the end of socialist restrictions in 1989, manuscripts long concealed in private homes began to resurface. In many villages, local Muslims took the initiative to gather these volumes and transfer them into mosques, where they could be safeguarded under better conditions and displayed as visible markers of communal identity. The most prominent examples of this process are the mosque collections of Chepintsi and Elhovets, both established in the 2000s from manuscripts once kept in secrecy. Chepintsi preserved hundreds of volumes, including Qur'ans, fiqh manuals, works of tafsir and aqīda, prayer books, grammatical treatizes, and even texts on philosophy, astronomy, and music. A celebrated piece was the fourteenth-century "golden Qur'an," discovered concealed within the wall of an old house, with the name of God inscribed in gold and its margins illuminated with intricate designs. Elhovets housed Qur'ans from the sixteenth and seventeenth centuries, alongside Ibrahim al-Ḥalabī's *Multaqā al-Abḥur*, the *Mukhtaṣar al-Qudūrī*, exegetical works by al-Nasafī and al-Baghdādī,

rhetorical treatizes such as *al-Muṭawwal*, and rarities including Qāḍī ʿIyāḍ's *al-Shifāʾ*, Yazıcıoğlu's *Muhammadiyya*, and the bilingual *Tuhfe-i Vehbī*. Taken together, the richness and variety of these collections not only reveal the resilience of Pomak communities in preserving their heritage, but also point to the vibrant intellectual and cultural life that once flourished in the region during the Ottoman era.

The theoretical framework of this study draws on Jan Assmann's concept of cultural memory, James Scott's notion of hidden transcripts, and Clifford Geertz's interpretive anthropology. Together, these perspectives clarify how Pomak manuscripts, even when unread, functioned as vehicles of memory, silent forms of resistance, and symbolic performances of identity.

This article argues that manuscripts preserved in Pomak households were not passive remnants of the Ottoman past but active instruments of survival. They carried Islamic memory through periods of repression, safeguarded identity when institutions collapsed, and continue to shape cultural belonging and collective memory in the post-communist present. More broadly, they demonstrate how minority Muslim communities in the Balkans developed distinctive strategies of resilience, relying on material continuity, secrecy, and ritualized domestic practice rather than institutional authority. By foregrounding these dynamics, the study contributes to wider debates on Islamic heritage, memory, and resistance, while also correcting the neglect of the Balkans in manuscript studies that have long privileged Middle Eastern contexts. The findings further suggest the need for future research that not only catalogs and analyzes the contents of these manuscripts but also situates them within the lived experiences and oral traditions of the communities that preserved them.

Keywords: Cultural memory, Manuscripts, Islamic identity, Silent resistance, Pomak muslims.