



موسوعة التراث الشعبي الفلسطيني
العدد السادس



جامعة القدس المفتوحة
عمادة الدراسات العليا والبحث العلمي

التراث الشعبي الفلسطيني في محافظة جنين والجليل هوية وانتماء

الإشراف العام والتحرير

أ.د. حسني محمد عوض

أ.د. حسن عبد الرحمن سلوادي

موسوعة التراث الشعبي الفلسطيني
العدد السادس

في محافظة جنين والجليل
التراث الشعبي الفلسطيني

عمادة الدراسات العليا والبحث العلمي
جامعة القدس المفتوحة



الناشر:

عمادة الدراسات العليا والبحث العلمي
جامعة القدس المفتوحة

رام الله والبيرة/ فلسطين

ص.ب: 1804

هاتف: 2- 2411161/ +970-2

فاكس: 2- 2411163/ +970-2

بريد الكتروني: sprgs@qou.edu

تصميم وإخراج فني:

عمادة الدراسات العليا والبحث العلمي

جامعة القدس المفتوحة

برعاية



جوار



التراث الشعبي الفلسطيني

في محافظة جنين والجليل

هُويّة وانتماء





**التراث الشعبي الفلسطيني
في محافظة جنين والجليل – هُويّة وانتماء**

أبحاث المؤتمر السادس

2017/ 11/ 8م

الناشر:

**عمادة الدراسات العليا والبحث العلمي
جامعة القدس المفتوحة**

رام الله والبيرة/ فلسطين

ص. ب: 1804

هاتف: 2- 2411161/ 970+

فاكس: 2- 2411163- 970+

بريد الكتروني: sprgs@qou.edu

تصميم وإخراج فني:

**عمادة الدراسات العليا والبحث العلمي
جامعة القدس المفتوحة**

الجامعة غير مسؤولة عن المواد المنشورة في الكتاب، حيث أنها تمثل آراء الباحثين (المؤلفين)

حقوق الاقتباس والترجمة والتصميم والطبع والنشر محفوظة للناشر 1440هـ / 2018م ©

موسوعة التراث الشعبي الفلسطيني
العدد السادس

التراث الشعبي الفلسطيني
في محافظة جنين والجليل
هُويّة وانتماء

أبحاث المؤتمر السادس للتراث الشعبي الفلسطيني
في محافظة جنين والجليل - هُويّة وانتماء
2017/ 11/ 8م

الإشراف العام والتحرير:
أ.د. حسن عبد الرحمن سلوادي
أ.د. حسني محمد عوض

1440هـ / 2018م

المحتويات

كلمات افتتاح المؤتمر:		عريف المؤتمر: أ. د يوسف ذياب عواد
الصفحة	اسم المتحدث	الكلمة
10	أ.د. رامي الحمد الله	كلمة سيادة الرئيس محمود عباس - أبو مازن، راعي المؤتمر ألقاها نيابة عنه معالي دولة رئيس الوزراء
15	أ. د يونس عمرو	كلمة رئيس جامعة القدس المفتوحة
19	أ.د. حسن السلواي	كلمة اللجنة التحضيرية للمؤتمر
23	أ. عبد المجيد ملحم	كلمة الداعم الحصري للمؤتمر "شركة جوال"

أبحاث المؤتمر:

القاعة رقم (1)

الجلسة الأولى - المحور الأول:

أنماط التراث الشعبي والقيم الانسانية الدينية والوطنية في التراث الشعبي الفلسطيني والمخاطر التي تهدده وسبل الحفاظ عليه

رئيس الجلسة:

د. طه امارة

الصفحة	اسم الباحث	اسم البحث
28	أ.د إحسان الديك	موروثنا الشعبي نبض هويتنا
39	د عبد القادر سطيح	العلاقة بين السكان في جنين ومدن الجليل أواخر العهد العثماني في ضوء المصادر العثمانية
55	أ.د حسين الدراويش / د. وسيم شولي	القيم الدينية المتأصلة في المثل الشعبي في محافظة جنين، ودورها المتميز في الحفاظ على تماسك الشعب الفلسطيني وصموده أمام التحديات التي تواجهه - دراسة تحليلية
70	د. حسن نعيرات	دور وسائل الإعلام في الحفاظ على التراث والهوية الفلسطينية
93	أ. أمينة أبو حطب	الأمكن الأثرية في محافظة جنين : نفق بلعمة وكنيسة برقين وقلعة صانور "أنموذجاً"
110	أ.د. فيصل غوادرة	مجسم القرية الفلسطينية التراثية: حكاية شعب وتاريخ أمة: دراسة تراثية دلالية

القاعة رقم (1)

أبحاث المؤتمر:

الجلسة الثانية - المحور الثاني:
الإبداع الفني وقضايا المرأة في التراث الشعبي

رئيس الجلسة:
د. مروان أبو خلف

الصفحة	اسم الباحث	اسم البحث
152	أ.د. عبد الرؤوف جرار	الأدوات المنزلية التراثية في منطقة جنين والجليل
178	أ.د. عمر عتيق	الأغنية الشعبية في المواسم الزراعية
200	أ. خالد عوض	دور الألعاب الشعبية في تخفيف ظاهرة العنف المدرسي (دراسة تحليلية)
230	د. زاهر حنني / د. جمال رباح	دراسة لغوية في الأغنية الشعبية الفلسطينية (أغاني جنين والجليل أنموذجا)
251	أ. إيمان فشافشة	الأبعاد الأسطورية في الحكاية الشعبية في محافظة جنين قرية جبع أنموذجا

أبحاث المؤتمر:

القاعة رقم (2)

الجلسة الأولى - المحور الأول:

أنماط التراث الشعبي والقيم الإنسانية الدينية والوطنية في التراث الشعبي الفلسطيني
والمخاطر التي تهدده وسبل الحفاظ عليه

رئيس الجلسة:

أ. د. إبراهيم ربايعة

الصفحة	اسم الباحث	اسم البحث
272	أ. وفاء عياشي بقاعي	المثل الشعبي في الجليل الفلسطيني دراسة نقدية اجتماعية
286	أ. نجيب صبري يعاقبه	القيم الإنسانية في الشعر الشعبي الفلسطيني - جنين والجليل
313	د. سميرة ستوم	المثل الشعبي في مدينة جنين: دراسة موضوعية
344	أ. حسين منصور	سوق الخواجات في الناصرة ودوره في الحفاظ على الملابس والأزياء الشعبية
371	د. طالب الصوافي	وقفيات بعض النساء في جنين
407	د. روزلاند كريم دعيم	زيارة سيدنا الخضر في حيفا؛ الإنسان والمكان

القاعة رقم (2)

أبحاث المؤتمر:

الجلسة الثانية - المحور الثاني:
الإبداع الفني وقضايا المرأة في التراث الشعبي

رئيس الجلسة:

د. محمد غرايبة

الصفحة	اسم الباحث	اسم البحث
434	د. نجية فايز الحمود جناجرة	الشاعر نجيب صبري يعاقبه؛ زجالاً وباحثاً
464	أ. حسين عمر دراوشت	تجليات جنين والجليل في التراث الشعبي الغنائي الفلسطيني - (أبو عرب) أنموذجاً
483	أ. ريا عنان سعد سعد	الأمثال الشعبية الفلسطينية وأثرها على مكانة المرأة في المجتمع
499	د. إدريس محمد صقر جرادات / أ. نجاح ابو تركي / أ. إيمان فشافشه	اليوسفي حكاية شعبية من فلسطين - تحليل فني للعناصر والقيم والدلالات
530	د. جهينة الخطيب	سيكولوجية المرأة في الأغنية الشعبية / الفلسطينية في الجليل
الجلسة الختام		
رئيس الجلسة: أ. د. حسني عوض		
543		البيان الختامي والتوصيات
545		الملاحق والصور



كلمات افتتاح المؤتمر

- ◆ كلمة سيادة الرئيس محمود عباس / أبو مازن راعي المؤتمر، ألقاها نيابة عنه دولة رئيس الوزراء الأستاذ الدكتور رامي الحمد الله.
- ◆ كلمة رئيس جامعة القدس المفتوحة.
- ◆ كلمة اللجنة التحضيرية للمؤتمر.
- ◆ كلمة الداعم الحصري للمؤتمر "شركة جوال".



كلمة

سيادة الرئيس محمود عباس - أبو مازن، راعي المؤتمر
ألقاها نيابة عنه معالي دولة رئيس الوزراء

أ.د. رامي الحمد الله



بسم الله الرحمن الرحيم

عطوفة الأخ محافظ جنين

سعادة الأخ العزيز والصديق أ.د. يونس عمرو رئيس جامعة القدس المفتوحة

وأ أسرة الجامعة، مجلس الأمناء والأكاديميين والإداريين وطلبة الجامعة

الأخ اللواء زياد هب الريح مدير عام جهاز الأمن الوقائي

الأخ عبد المجيد ملحم رئيس شركة جوال

الأخ أ.د. حسن السلواوي رئيس اللجنة التحضيرية للمؤتمر

الأخوة أمين السر وأعضاء الإقليم

الأخوة مديري الأجهزة الأمنية والسيادية

كل باسمه ولقبه

الحضور الكريم جميعاً

يتملكني كل السعادة والفخر وأنا أشرك اليوم في افتتاح مؤتمر التراث الشعبي في محافظة جنين والجليل، والذي يعدُّ منبراً وطنياً حيوياً لصون الهوية الواحدة وترسيخ التراث، ويكتسب هذا المؤتمر أهمية متزايدة في نسخته السادسة، حيث يعقد لأول مرة بالتعاون مع أبناء شعبنا الفلسطيني في أراضي ال 48، إنني بالنيابة عن فخامة الأخ الرئيس محمود عباس أحيي جامعة القدس المفتوحة على احتضانها لهذا المؤتمر الاستثنائي في رمزيته ودلالاته، وأشكر الباحثين والأكاديميين المتخصصين حُماة تراثنا الوطني كافة، الذين وضعوا كامل جهودهم للمساهمة في توظيف التراث الشعبي وتوطينه، لتكريس هوية وطنية للجامعة، وتعزيز الأواصر مع أهلنا في الداخل في الناصرة والجليل والكرمل والمثلث، وفي كل جزء نابض بالألم والأمل الفلسطيني.

الأخوات والأخوة:

لقد ظلَّ تراثنا الوطني لصيقاً بشعبنا الفلسطيني في مراحل نضاله الطويل والعنيد كافة من أجل الحرية والاستقلال، والخلاص من الاحتلال الإسرائيلي، فمن خلال التشرد

وحطام النكبة والتمزق ومحاولات تزوير الهوية وتشتيتها إلى انبعاث الوطنية الفلسطينية تحت راية منظمة التحرير الفلسطينية قائدة النضال نحو العودة وتقرير المصير وإقامة الدولة، وحتى تأسيس أول سلطة وطنية فلسطينية، والتي جاءت ثمرةً لتضحيات الشهداء ومعاناة الأسرى وملايين اللاجئين والمشردين، وكأبرز إنجاز وطني حققته الانتفاضة الفلسطينية الشعبية التي انطلقت عام 1987م انبرى شعبنا لصون تراثه وإرثه الغني، وحمل ذكرياته المثقلة بالألم والمعاناة والتدمير، وتجاوز بها ويلات النكبات وتحدى بقوتها مخططات الاقتلاع والمصادرة.

فظلت الروايات والأشعار والحكايات والحرف، ولم تسقط الأزياء والأغاني والأمثال، فبقيت الثقافة الفلسطينية متقدة وحية، بل صامدة في وجه الاحتلال الإسرائيلي ومخططاته المشبوهة.

نعم، لقد أعاد شعبنا الفلسطيني بصبره وصموده وتوقه للحرية والعودة الروح والحيوة لقضيته الوطنية، وعبد لها طريقها إلى الوعي الدولي والضمير الإنساني، فكانت وما زالت حاضرة في خارطة السياسة الدولية بعد أن كان يتهددها الاندثار والموت والنسيان، ذلك أن التراث الشعبي لم يسقط أو يتهاون، بل كان دائماً السلاح الذي به نهجم مخططات الاحتلال الإسرائيلي وممارساته القمعية، في هذا السياق ونحن نقرب من الذكرى الثالثة عشرة لاستشهاده نستذكر أبا الوطنية الزعيم الخالد ياسر عرفات الذي نهض بقضيتنا من قلب المعاناة، ومن مآسي النكبة والتهجير والشتات إلى دروب الثورة والكفاح والمقاومة، فكان هو ورفاق دربه من المؤسسين ورواد العمل الوطني ورموز العمل الثقافي والفكري، والشعب الفلسطيني بأسره حراس التراث الوطني الذي يمثل أبرز ركائز الهوية الفلسطينية الجامعة والراسخة، فالتراث هو روح الشعب وثقافته وتاريخه وذاكرته الجمعية.

الحضور الكريم،

منذ سبعة عقود وشعبنا متمسك بهويته وتراثه وإرثه الثقافي والحضاري في وجه احتلال استيطاني توسعي يمعن في هيمنته على أرضنا، ويقطع الأوصال ويحاصر بمخططات تهجيريه ولاقتلاع المدن والقرى والمخيمات كافة، ويحكم حصاره حول قطاع غزة ويحاول تكريس انفصاله، ويسعى إلى عزل القدس ومحيطها وتغيير معالمها والسيطرة

على مقدساتها، إن إسرائيل بهذا كله إنما تواصل ممارساتها الهادفة إلى اقتلاع شعبنا وتهديد تراثه، وتقويض أية فرصة للتوصل إلى سلام عادل يفضي إلى إقامة دولة فلسطينية ذات سيادة وقابلة للحياة ومتواصلة جغرافياً.

إزاء هذا عقد شعبنا العزم على ترسيخ إرثه للأجيال القادمة وحماية بلداته القديمة وإقامة الأنشطة الشعبية والتراثية فيها وتشجيع السياحة إليها، وعملنا على إدراج كنوزنا ومعالمنا العمرانية التاريخية في قائمة التراث العالمي لتعزيز هويتها وصونها، كما عملت المؤسسات الحكومية والخاصة والأهلية بتوجيهات من فخامة الأخ الرئيس محمود عباس على إبراز التراث وحفظ المواد التراثية، وإنتاج الروايات عن تاريخ فلسطين ومكانتها وثقافتها من خلال تأسيس المتاحف كفضاء تعليمي ثقافي وإقامة المهرجانات والمعارض والمؤتمرات التراثية في الوطن وفي الخارج.

وكذلك استغلال الفضاء الإلكتروني لتعزيز ترابط الفلسطينيين بعضهم ببعض وبتراثهم الشعبي، وتكريس حضور بلادنا ثقافياً على الصعيدين العربي والدولي.

الأخوات والأخوة،

لقد اعتمدت القيادة والحكومة إستراتيجية قطاعية للثقافة والتراث، وذلك لتحقيق التبادل والتواصل الثقافي وتعميق الثقافة الوطنية الديمقراطية والإنسانية وتوجهت نحو دعم الإنتاج الثقافي المبني على الموروث ودعم الصناعات الثقافية والحرفية، كما تبيننا خطة وطنية لجمع التراث الشعبي وأسسنا له سجلاً وطنياً، وأصدرت وزارة الثقافة كثيراً من الكتب والدراسات في قضايا التراث وحفظه وتوثيقه تمهيداً لتسجيل بعض عناصره على القوائم التمثيلية العالمية لمنظمة اليونسكو، هذا بالإضافة إلى إنجاز المسودة النهائية لقانون التراث الثقافي الفلسطيني غير المادي لتنظيم العمل في قطاع التراث وحمايته وتعزيزه، وقد انصب العمل أيضاً على تعزيز العلاقة مع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الألكسو لجمع التراث المشترك واعتماد بوابة إلكترونية واحدة.

الحضور الكريم،

إننا نحثُ الخطى على أكثر من صعيد لصيانة تراث شعبنا من السرقة والضياع والتشتيت بتجسيد حقوقه والوصول بها إلى المحافل الدولية كافة لضمان إنهاء الاحتلال الإسرائيلي عن أرضنا وصيانة الهوية ومكانتها وحماية المواقع الأثرية التراثية، وإننا من هنا نتطلع إلى العمل البناء مع المؤسسات الأهلية والخاصة والمجتمع المدني كافة، في كنف غزة لترميم المواقع الأثرية وحفظ التراث الثقافي فيها والحضاري والمعماري الذي تعرضت جوانب منه للسرقة والإهمال، وكذلك للتدمير بفعل العدوان الإسرائيلي المتكرر عليها، إننا ندرك أن الحفاظ على الإرث وحماية وطننا وهويتنا، يتطلب العمل المشترك مع الأطراف والشراكات كافة، لتشجيع الفكر العلمي والإبداع والابتكار، وهو ما نراه اليوم واضحاً في رحاب هذا المؤتمر المهم الذي جعل محوره المقاربة بين محافظة جنين ومنطقة الجليل التي على أرضهما تأصلت مبادئ التعايش والإخاء بعيداً عن التهميش والتمييز والعنصرية، وتولدت قيم تراثية وشعبية نتشاركها حتى يومنا هذا ورغم المعوقات كافة.

في نهاية كلمتي هذه، ونيابة عن فخامة الأخ الرئيس أشكر كل الجهود التي أسهمت في تنظيم المؤتمر الشعبي في محافظة جنين والجليل وإغنائه بأوراق العمل والدراسات واللوحات الفنية والتراثية والشكر الخاص لجامعة القدس المفتوحة بأمنائها ورئيسها وهيئاتها الإدارية والتدريسية وطلبة الجامعة، هذه الجامعة التي تحقّق الإنجاز تلو الإنجاز، وما هذا المؤتمر إلا من هذه الإنجازات المهمة التي نعتز بها جميعاً، فمن خلالكم إنما نعزز الوحدة، ونعزز التراث وتواصلنا مع أهلنا في الداخل ونوسّع الوعي بأهمية حفظ التراث الوطني بمكوناته كافة، وإننا نتطلع لعقد مؤتمرات ماثلة قريباً إن شاء الله في غزة وفي المزيد من بلدات ومدن الداخل الفلسطيني لنستذكر ونحيي تراثنا الوطني المشترك، بوركت جهودكم جميعاً.

شكراً لكم

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

كلمة

رئيس جامعة القدس المفتوحة

أ.د. يونس عمرو



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاة والسلام على خير المرسلين
سيدنا محمد الأمين وآله وصحبه أجمعين

في هذا الصباح الجميل نجتمع بصحبة صديق كريم ورجل طيب، دولة الأستاذ الدكتور رامي الحمد الله/ رئيس وزراء فلسطين، ممثلاً لفخامة رئيس دولة فلسطين الأخ الأكبر الرئيس محمود عباس راعي هذا المؤتمر، وكذلك أرحب في هذا الصباح الجميل بصديقين عزيزين عطوفة اللواء إبراهيم رمضان/ محافظ جنين، وسيادة اللواء زياد هب الريح رئيس جهاز الأمن الوقائي، وكذلك أرحب بالأستاذ عبد الجليل ملحم، رئيس مجموعة جوال، أرحب بكم جميعاً فرداً فرداً، كلكم عزيز وصديق في رحاب هذا المكان الطيب، يطول بنا المقام لو ذكرناكم، فعذراً منكم جميعاً فأهلاً وسهلاً بكم.

نعتز، نحن في جامعة القدس المفتوحة، بأننا التفتنا منذ زمن بعيد إلى العدوان الصارخ على تراثنا وموروثنا الذي اعتدى عليه الاحتلال الإسرائيلي شرّاً اعتداءً، فزينوا لأنفسهم كل عادة من عادات أهلنا في وطننا العزيز فلسطين في أن يستقطبوا هذه العادة أو ذلك المظهر أو ذاك الطراز، فكان للأخوة في عمادة البحث العلمي وكلية الدراسات العليا في الجامعة، وسائر الباحثين في الجامعة مع الباحثين في سائر الجامعات الفلسطينية جهود طيبة في العودة إلى هذا التراث وتسجيله وتقنيته وإظهاره، وأود في هذه المناسبة أن ألفت أنظارهم إلى جانب آخر من التراث الذي لم يُعتدّ عليه من عدو، وإنما أُعتدي عليه منا نحن، وهو تراجع القيم الأخلاقية في عاداتنا وتقاليدينا التي تنصب معنا في ديننا، كثيرة هي الآفات الأخلاقية التي بتنا نلاحظها في مجتمعنا الفلسطيني اليوم، أهمها الغطرسة والكذب، مع أننا أناس طيبون نتمثل قول الله تعالى: ﴿وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً﴾، هذا الذي فقدناه اليوم، وعلينا أن نلتفت لهذا التراث، لعلنا نستطيع أن نسترجع تلك القيم، هذه ناحية، أما الناحية الأخرى فإن جامعة القدس المفتوحة أيها الأخوة هي جامعة الوطن وولدت من رحم المعاناة والصعوبات، فكانت آملاً لقادة كبار رحم الله منهم من مضى، وعلى رأسهم الرئيس الخالد

ياسر عرفات، وحفظ الله منهم من بقي على قيد الحياة، وعلى رأسهم الأخ أبو مازن رئيس دولة فلسطين، حين حملوا همّ شعبهم، يوم استفحلت إجراءات الاحتلال ضد جامعتنا وضد مؤسساتنا التعليمية أساتذة وطلبة وكتب، ففكروا في أسلوب يُنقل التعليم فيه إلى الطالب في موقعه، وليس العكس، فكانت جامعة القدس المفتوحة أول جامعة تتبنى أسلوب التعليم المفتوح، هروباً من إجراءات الاحتلال، وقد احتضنتها آنذاك الجامعات الفلسطينية الشقيقة. وهنا أُسجل شكراً تاريخياً لتلك الجامعات التي حفظت بذرة الجامعة وواكبتها حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من التمدد والانتشار، واليوم جامعة القدس المفتوحة تطورت تطوراً سريعاً بهمة الرجال، وبهمة من التفوا حولها وعلى رأسهم مجلس أمناء الجامعة الذي أنقل إليكم تحياته، ممثلاً برئيسه المهندس عدنان سمارة الذي اعتذر عنه مسافراً.

لقد تطورت جامعتكم في إدخال وسائط التعليم الالكترونية كاملة، فزاوجت بين التعليم المفتوح وبين التعليم الالكتروني، واكتملت هذه الوسائط اليوم بفضائية القدس التعليمية التي هي معنا الآن تنقل حفلنا هذا، وهنا تحولنا من نظام التعليم المفتوح إلى نظام التعليم المدمج في المزاجية بين التعليم المفتوح في المحاضرات وبين وسائط التعليم الالكتروني، وفي هذه المسيرة التفتت الجامعة إلى الأبنية والتطوير فيها، والتفتت كذلك إلى البحوث العلمية، فحصدت العديد من الجوائز الإقليمية والدولية وكان آخرها بالأمس في تونس جائزة الالكسو في تطبيق الجوال الذكي لتاريخ القدس، وهنا أُسجل شكرنا وامتناننا لصديقي وأخي العزيز دولة رئيس الوزراء الأستاذ الدكتور رامي الحمد الله في أن مجلس الوزراء بالأمس في جلسته الرسمية شكر الجامعة وهنأها على هذا الفوز، وهو فوز لفلسطين في حقيقة الأمر.

اليوم نلتقي في مؤتمرننا السادس لتسجيل تراثنا وإحيائه في جنين والجليل، وبذلك نحطم أسوار الاحتلال التي وضعها بين شعبينا، بين أهلنا، بين شطري وطننا، فالיום في جنين وغداً في الناصرة إن شاء الله، وهنا نرسل رسالة لهذا المحتل: أنهم لا يستطيعون أن يقفوا في وجه شعبنا الفلسطيني، بلفور الذي منذ بضعة أيام مضت ذكرى إصداره لوعده المشؤوم لهم، جهل شعبنا الفلسطيني بأنه شعب الجبارين، وحين ما كان الرئيس الخالد أبو عمار وهذا من التراث أيضاً يقول أُنتم أبناء الجبارين، الجبارين من هم؟ هم سكان جنوب فلسطين وكانت مملكتهم في المكان المعروف بيت جبرين وهو تحريف للفظة الكنعانيين (كوفريم)، وهو جمع مذكر سالم للغة الكنعانية التي أصبحت اليوم تعيش في

العبرية والمفرد كوفير، ومنها جبار يقابلها بالعربي. كان بلفور يجهل أن هؤلاء الذين تعهد بإعطاء أرضهم إلى اليهود، أنهم من سلالات الجبارين.

ولعل مناسبة مؤتمر هذا أيها الأخوة اليوم يواكب عدداً من المناسبات منها إعلان الدولة واستشهاد الرئيس الخالد ياسر عرفات ووعده بلفور، وأهم هذه المناسبات المصالحة الفلسطينية التي أشد كثيراً على يدّي الدكتور رامي الحمد الله الذي ذهب إلى غزة برباطة جأش، وأنجز المراحل الأولى من هذه المصالحة رغم المشككين في قدرة هذه الحكومة على خوض غمار هذه المصالحة التي مضت المحاولات الكثيرة من دول شتى على إنجازها ولم تُفلح، ولكن هذا الرجل أفلح هو واخوانه من أعضاء حكومته، نشد على أياديهم بتوجيهات ودعم رئيسنا رئيس دولة فلسطين الرئيس محمود عباس.

أحييكم وأشكر كل من أسهم بجهد قل أو أكثر وبخاصة جوال، وأشكر الباحثين، وأشكر وسائل الاعلام وأتمنى أن يتمخض مؤتمركم هذا عن توصيات طيبة.

شكراً لكم

والله المستعان

والسلام عليكم

كلمة

اللجنة التحضيرية للمؤتمر

أ.د. حسن عبد الرحمن السلواوي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دولة الأخ الأستاذ الدكتور رامي الحمد الله رئيس الوزراء ممثل سيادة الرئيس
محمود عباس أبو مازن حفظهما الله

سعادة الأستاذ الدكتور يونس عمرو رئيس الجامعة حفظه الله

الأخ الأستاذ ممثل شركة جوال المحترم

الأخ الدكتور عماد نزال مدير فرع جنين المحترم

الأخوة والأخوات الحضور مع حفظ الألقاب والمسميات

فيطيب لي بالأصالة عن نفسي، وبالنيابة عن زملائي أعضاء اللجنة التحضيرية
للمؤتمر، وباسم جامعتكم، جامعة الحدّاث والمستقبل، التي جعلت من خدمة مجتمعها
الفلسطيني هدفاً وغاية لرسالتها وفلسفة وجودها، وتحقق لها بدعم وتوجيه من إدارتها
الرشيدة الواعية فضل الريادة في الحفاظ على ثقافتنا الموروثة الأصيلة، وإخراجها
من دائرة التحنيط والتهميش، وزيادة توهجها على الخريطة الثقافية العالمية رغم كل
محاولات الطمس والتشويه والإلغاء التي تتعرض لها عن عمدٍ وتخطيطٍ منهجيٍّ على أيدي
الغزاة المغتصبين.

باسم من ذكرتُ جميعاً أرحب بكم أجمل ترحيباً، وأرحب باسمكم بدولة الأخ رئيس
الوزراء الأستاذ الدكتور رامي الحمد الله ممثل سيادة الرئيس محمود عباس مثنين عالياً
حضوره ومشاركته لنا في مؤتمرنّا التراثي السادس، الذي إن دلّ على شيء، فعلى حرص
دولتنا الفلسطينية واهتمامها بتراثنا الشعبي: عنوان هويتنا، ورمز وجودنا ووحدتنا في
أرضنا الطيبة المباركة.

وقد خصّص هذا المؤتمر لبحث التراث الشعبي في محافظة جنين والجليل معاً،
ترسيخاً لوحدة الدم والمشاعر والآمال، وتوطيداً للروابط الوثيقة التي تجمع بين أبناء
شعبنا العظيم، ويأتي المؤتمر ضمن سلسلة المؤتمرات التي عقدتها الجامعة، لبحث أنماط
التراث في محافظات الوطن، وإبراز المخاطر التي تهدده، وسبل الحفاظ عليه.

ويندرج هذا كله ضمن سعي الجامعة لإصدار موسوعة تراثية متكاملة، أنجز منها بفضل الله تعالى، وبدعم مشكور من إدارة الجامعة خمسة مجلدات، وسنمضي بعون الله لكشف معالم تراثنا الشعبي في أرجاء الوطن الفلسطيني، ولا سيما في القرى المدمرة التي دمّرها الاحتلال، كيما تبقى حيّة نابضة في ذاكرة الأبناء والأحفاد جيلاً بعد جيل.

أيها الحفل الكريم:

إننا إذ نلتقي في ربوع هذه المحافظة المناضلة، لنؤكد للعالم أجمع أن تاريخنا وتراثنا الوضيء المتألق عبر آلاف السنين لن يمحوه غاز أو دخيل، ولن تطوي صفحاته الناصعة عنصرية مقيتة لا ترى في المرأة غير ذاتها المشروخة بالوهم والأراجيف والأساطير والادعاءات الزائفة؛ لأن شواهد هذا التراث الأصيل حيّة نابضة، ينطق بها الشجر والحجر والدار والمقام والمزار، وتشدو بها روابي الجليل وبطاح جنين السماء، مدينة الشموخ والاباء التي سطر أهلها وما زالوا، أسمى صور النضال والتضحية والبقاء والصمود في وجه القوة الغاشمة والاحتلال البغيض.

نلتقي اليوم في أحضان هذه المدينة الصابرة المرابطة، لنعيش مع تراثها التليد، نستجليه ونعايشه ونستلهمه روحاً دافعة لتأكيد حاضرتنا، وبناء مستقبلنا على الأوجه الأجل والأجود والأبدع، ونتمثله في حياتنا نهجاً وسلوكاً، بل زاداً نتزود به في مسيرة نضالنا وصمودنا وتضحياتنا لتحقيق أهدافنا، وانتزاع حريتنا المسلوبة من مخالب الغزاة العابرين، عبور من سبقتهم من الدُخلاء المغتصبين الذين غابوا، بل غيّبوا عن مشهدنا الفلسطيني مرغمين، لم يخلفوا وراءهم غير العار والخيبة والخسران، الذي هو مآل كل معتد أثيم، ومصير كل مغتصب ذميم.

الأخوة والأخوات الأعزاء

أستميحكم العذر إن أطلت عليكم، ولا يسعني في ختام كلمتي إلا أن أتوجه باسم اللجنة التحضيرية للمؤتمر بالشكر الجزيل والثناء العطر لكل من أسهم في إنجاح هذا المؤتمر، وبذل جهد المستطیع في الإعداد والتحضير والمتابعة، وأخص بالذكر إدارة الجامعة وعلى رأسها الأستاذ الدكتور يونس عمرو الذي واكب فكرة المؤتمر منذ بدايته، وكذلك أشكر الأخوة في فرع جنين إدارة وعاملين وطلبة، على حسن استقبالهم وجهودهم لإنجاح هذا المؤتمر،

كما أتوجه بالشكر والتقدير للأخوة والزملاء في دائرة العلاقات العامة ومركز تكنولوجيا المعلومات والاتصالات (ICTC) وعمادة البحث العلمي وكلية الدراسات العليا ودائرة اللوازم في الجامعة على ما بذلوه من جهد في عملية الاعداد والمتابعة، ولا يفوتني أن أشكر كذلك الأخوة الباحثين الذين قدموا عصارة أفكارهم وخلاصة تجاربهم، آملاً أن يكون لأبحاثهم صدى إيجابي يسهم في تحقيق الأهداف المرجوة للمؤتمر.

وأثمنُ باسمكم جميعاً الدعم الذي قدمته (شركة جوال) التي عودتنا على رعاية كل ما هو جميل ومثمر في هذا الوطن ونذرت نفسها - مشكورة - لخدمة مجتمعنا الفلسطيني وتنميته ثقافياً واقتصادياً واجتماعياً، وجعلت من صلب رسالتها التواصل مع قطاعات هذا المجتمع، والتفاعل معها ومساعدتها على تحقيق أهدافها وطموحاتها.

أيها الحفل الكريم:

أشكركم مرة أخرى على حضوركم، وأمل أن يظل التواصل معقوداً فيما بيننا، داعياً الله أن يوفقنا ويسد خطانا على درب الحرية والكرامة والاستقلال. وإقامة دولتنا الفلسطينية المستقلة وعاصمتها قدسنا الخالدة مدينة الأنبياء وبوابة الأرض إلى السماء وهذا اليوم أت لا ريب فيه ما دمننا على الحق قائمين، وفي أرضنا مرابطين.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

كلمة

الداعم الحصري للمؤتمر

مدير عام شركة جوال

أ. عبد المجيد ملحم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دولة رئيس الوزراء أ.د. رامي الحمدلله حفظه الله ورعاه
 رئيس جامعة القدس المفتوحة أ.د. يونس عمرو المحترم
 سيادة اللواء إبراهيم رمضان محافظ محافظة جنين المحترم
 سيادة اللواء زياد هب الريح رئيس جهاز الأمن الوقائي المحترم
 أ.د. حسن السلواي رئيس المؤتمر المحترم
 الحضور الكريم مع حفظ الألقاب
 أسعد الله صباحكم جميعاً

يسرنا ويشرفنا اليوم أن نكون بينكم للإعلان عن المؤتمر السادس للتراث الشعبي في محافظة جنين والجليل الحبيب تحت رعاية السيد الرئيس محمود عباس حفظه الله ورعاه، ودولة رئيس الوزراء أ.د. رامي الحمدلله حفظه الله، وبتنظيم من جامعة القدس المفتوحة، هذا الصرح الأكاديمي العظيم الذي خرّج ويُخرج أجيالاً تبني وطننا الحبيب.

نفخر أنه كان لديمنا للمشاريع الثقافية على مدار السنوات السابقة الأثر الكبير في إثراء المشهد الثقافي الفلسطيني، وبخاصة أن شبكة الاتصالات الخلوية الفلسطينية هي الأولى التي تضع هويتها الفلسطينية أساساً لتوجهاتها، حيث عانقت جوال هذه الأرض لما يقارب العشرين عاماً عشنا فيها مع أبناء شعبنا لحظات الفرح والفرح واللحظات الصعبة في كل الظروف، وواجهنا وإياهم التحديات التي مرت بها فلسطين كافة، من حصار ودمار الاحتلال الإسرائيلي الغاشم، وسبقى مع أبناء شعبنا يداً بيد لنبني فلسطيننا الحبيبة المستقلة التي طالما حلمنا بها حرة.

جوال حققت نقلة نوعية لهذا العام وفقاً لاستراتيجيتها في إثراء المشهد الثقافي الفلسطيني من خلال دعمها عدداً من المهرجانات والمؤتمرات الثقافية والفنية والتراثية،

بالإضافة إلى شراكتنا مع المؤسسات المحلية في مختلف المجالات، إذ وصلت رعايتنا الرئيسية وفعاليتنا في مختلف المجالات في هذا العام لأكثر من (300) فعالية، كان أكثر من 20% منها في إطار تعزيز الثقافة الفلسطينية والتعليم والشباب، لأنهم أساس بناء الدولة، وأساس بناء المجتمع.

لذا نستكمل في جوال رعايتنا للقطاع الثقافي الفلسطيني، وذلك من منطلق مسؤوليتنا المجتمعية برعايتنا للمؤتمر السادس للتراث الشعبي في محافظة جنين والجليل الذي يحمل عنواناً مهماً ألا وهو (هوية وانتماء) اللتين نسعى إلى ترسيخهما في ظل محاولات الاحتلال المتكررة لسلب أرضنا وهويتنا، ولنؤكد في شهر نوفمبر الذي يأتي فيه ذكرى وعد بلفور المشؤوم أننا أصحاب هذه الأرض أيضاً، وليتزامن مع ذكرى استشهاد الرئيس القائد ياسر عرفات، ويوم الاستقلال الفلسطيني، وبأجواء المصالحة الوطنية المباركة نوّك على شراكتنا الاستراتيجية مع كافة مؤسساتنا الوطنية التي تعمل على ارتقاء مجتمعنا الفلسطيني، والتي تحرص على المحافظة على هويتنا الوطنية وانتمائنا لهذه الأرض.

أخيراً نتقدم بالشكر الجزيل لكل من أسهم في إنجاز هذا المؤتمر المعرفي الوطني بامتياز، والذي يمثل خطوة كبيرة في نقل الرسائل المتعلقة بثقافتنا وتراثنا، والشكر موصول لكم جميعاً ولحضوركم ومشاركتكم في هذا المؤتمر.



القاعة رقم (1)

الجلسة الأولى

المحور الأول:

أنماط التراث الشعبي والقيم الانسانية الدينية والوطنية في التراث الشعبي الفلسطيني والمخاطر التي تهدده وسبل الحفاظ عليه

رئيس الجلسة: د. طه أمارة

◆ موروثنا الشعبي نبض هويتنا.

أ. د. إحسان الديك

◆ العلاقة بين السكان في جنين ومدن الجليل
أواخر العهد العثماني في ضوء المصادر العثمانية.

د. عبد القادر سطيح

◆ القيم الدينية المتأصلة في المثل الشعبي في محافظة جنين، ودورها المتميز في الحفاظ على تماسك الشعب الفلسطيني وصموده أمام التحديات التي تواجهه - دراسة تحليلية.

أ. د. حسين الدراويش | د. وسيم شولي

◆ دور وسائل الإعلام في الحفاظ على التراث والهوية الفلسطينية.

د. حسن نعييرات

◆ الأماكن الأثرية في محافظة جنين: نفق بلعمة وكنيسة برقين وقلعة صانور "أنموذجا".

أ. أمينة أبو حطب

◆ مجسم القرية الفلسطينية التراثية: حكاية شعب وتاريخ أمة: دراسة تراثية دلالية.

أ. د. فيصل غوادرة

موروثنا الشعبي نبض هويتنا

أ.د إحسان الديك

أستاذ دكتور/ اللغة، جامعة النجاح الوطنية

ملخص:

الأخطار التي تحدق بأبناء شعبنا الفلسطيني، لا تعد ولا تحصى لعل من أبرزها ضياع الذاكرة الجمعية وذوبان الهوية الموحدة في ظل تقسيمه وانقسامه بين الشتات والداخل (الضفة وغزة) وداخل الداخل (فلسطيني 48).

وليس من قبيل المبالغة القول ان الرموز الثقافية المستوحاة من الثقافة الشعبية تتجاوز أهميتها الرموز الرسمية في تشكيل الهوية الجماعية وتعزيزها واستمرارها والمحافظة عليها، ذلك أنها وليدة الشعب نفسه ونابعة من أعماقه ومنتشرة بين أبنائه، وهي عابرة للزمان والمكان، تتناقلها الأجيال، وتلهب عواطف الناس وتثير همهم، على عكس الرموز الرسمية التي هي من صنع النخبة التي تتعالى على العامة وتخضع للمنطق والتخطيط.

ولعلنا نحن الشعب الفلسطيني أحوج ما نكون الى المحافظة على تراثنا والعناية بفلكلورنا، وإستنهاض رموزنا الشعبية لتعزيز هويتنا في ظل عمليات المحو والطمس والتهويد، ذلك أن صراعنا مع العدو ليس على غزة وأريحا أولاً او ثانياً وإنما على الماضي والحاضر معاً، فكما سرقوا الماضي الكنعاني : الآلهة والدين واللغة والأدب والموسيقا، فإنهم يسرقون اليوم كل شيء ، الدبكة والثوب المطرز وقرص الفلافل ومستلزمات الخيمة والزيتون الرومي وكل ما هو فلسطيني عتيق، إنهم يحشدون كل طاقاتهم لاختلاق إسرائيل الحديثة، كما اختلقوا أسطورة ارض الميعاد من قبل ليقولوا للعالم انهم يضربون في أعماق التاريخ، وأنهم عادوا إلى وطنهم بعد أكثر من ألفي عام .

في ظل خصوصية الظرف الفلسطيني يغدو هذا الموروث عنصراً من عناصر الصراع، وسلاحاً من أسلحة المقاومة، وتغدو المحافظة عليه واجباً وطنياً مقدساً، وفي تأصيله وتجديره وإعادةه الى سيرته الكنعانية الأولى تأكيد على انتمائه لأصحابه الذين توارثوه أباً عن جد، ونفي لأساطير الآخر وأوهامه الكاذبة وادعاءاته في حقه التاريخي المزعوم.

Cultural Heritage, the Core of Our Identity

Prof. Ihsan Aldeek

Abstract:

The dangers that beset the Palestinians are countless, perhaps the most important of which are the loss of their collective memory and the disintegration of their unified identity due to the homeland's division to different territories, the diaspora, West Bank, Gaza Strip, and the 48 lands.

It is not an exaggeration to state that the cultural symbols inspired by the popular culture transcend the importance of the official symbols in the formation, preservation, and promotion of the collective identity. Cultural symbols are the output of the people themselves and rooted deep within the community. They encompass people, transcend time and place, and transmit by generations. These symbols arouse people's emotions and motivate them, unlike official symbols which are the product of the elite. They patronize the public, and they are subject to logic and planning.

We, the Palestinian people, need to preserve our heritage, maintain our folklore and reinforce our cultural symbols to strengthen our identity in light of the processes of obliteration and Judaization. Our conflict with the enemy is not primary regarding the territories of Gaza or Jericho, but regarding the past and present; as the enemy hijacked the components of Canaanite past such as gods, religion, language, literature and music, and so they attempt to do the same with all the components related to Palestine's present and heritage such as Dabkeh, the embroidered costumes, falafel, and roman olive. They mobilize all their capabilities to create the modern Israel and promote their fabricated myth of the Promised Land, to announce to the world that they are rooted deeply in this land, and after two thousand years have passed, they returned home.

Due to the specificity of Palestine, this collective heritage has become one of the elements of the conflict and a weapon for the resistance. The preservation of this heritage is a sacred national duty. Our heritage is rooted in, inherited from and traced back to the Canaanite era and culture. It is our duty to reinforce this fact in order to deny the myths of the others and their alleged historical rights.

مقدمة:

تتفاوت هُويات الجماعات في قوتها وضعفها بتفاوت العوامل المشتركة بين أفراد الجماعة وعمق تاريخها وثقافتها وأمجادها، فكلما كانت الجماعة غنية برموزها الثقافية والحضارية وموروثاتها الفنية والأدبية، كانت هويتها متماسكة ناضجة حاضرة في نفوس أبنائها. وتُستقى رموز الهوية الوطنية من مصدرين أساسيين، المصدر الرسمي الذي يمثل الحضارة والثقافة العليا، ويتمثل في المؤسسات والقوانين والأنظمة الرسمية في الدولة أو المجتمع مثل: الوزارات والهيئات والمؤسسات التعليمية والدينية والثقافية وغيرها، والمصدر الشعبي الذي يمثل عامة الشعب ويتمثل في الطقوس والموروثات الشعبية والعادات والتقاليد.

وليس من قبيل المبالغة القول إن الرموز الثقافية المستوحاة من الثقافة الشعبية تتجاوز في أهميتها الرموز الرسمية في تشكيل الهوية الجماعية وتعزيزها واستمرارها والمحافظة عليها، ذلك أنها وليدة الشعب نفسه، نابعة من أعماقه، منتشرة بين أبنائه، صادقة في التعبير عن آلامه وآماله، تنتمي إليه انتماء جوهري لا انتماء زمن، ضاربة في الأعماق، عابرة للزمان والمكان، تتناقلها الأجيال، وتحمل في جيناتها وجناتها عاداته وتقاليده وقيمه ومآثره، تلهب عواطف الناس، وتثير همهم، على عكس الرموز الرسمية التي هي من صنع النخبة التي تخضع للمنطق والتخطيط والتنظيم.⁽¹⁾

لقد ولّى ذلك الزمن الذي كان يعدُّ فيه الموروث الشعبي (دقّة قديمة) أو «خراريف عجائز»، وأن التمسك به للمحافظة على الهوية - في زمن العولمة - هو نوع من القوقعة والانكفاء على الذات، وإعاقة تاريخية، ويجب تجاوزه للسير في ركب الحضارة، وللحاق بالأمم المتقدمة، ومجاراة النهضة المعاصرة

إن دعوة أنصار الحداثة إلى قطع الصلة بالموروث، بحجة التطور، وعدم النظر إلى الوراء، هي كمن يمسح جينات الشعب الوراثية، ذلك أن هذه الموروثات هي «الحركية الطبيعية للمفرزات السابقة للأمة، والتي بموجبها تنقل مفرزات ممارساتها اليومية من الماضي عبر الحاضر كي لا يتجمد عند حدود الحاضر ليصبح تاريخاً، ومن هنا يخلط هؤلاء خطأً

انظر: كناعنه، شريف: من نسي قديمه تاه، ط1، مؤسسة الأسوار، عكا، 2000، ص66

استراتيجياً بين معالم التراث التي هي حركية بتعريفها، وبين التاريخ الجامد بطبيعته الذي هو محل الماضي، حيث أخفق ويخفق على الدوام من عبور حاجز الماضي

إلى الحاضر، وهو فرق أساسي بين التراث الحركي وبين التاريخ الجامد⁽²⁾.

وتتضافر الثقافة الشعبية / الموروثات الشعبية بشقيها المادي والمعنوي⁽³⁾ للتعبير عن الهوية الوطنية، فتظهر هذه الهوية بيسر ووضوح في الجانب المادي العملي ممثلاً في الملابس الشعبية، والأكلات الشعبية والعمارة الشعبية والموسيقا الشعبية، والرقص الشعبي، والطب الشعبي، والمسرح الشعبي، كما تظهر في فن القول أو الأدب الشعبي بما فيه من أساطير وخرافات وحكايات وأغان شعبية، وألغاز وأمثال ونوادير ونكات وترانيم وهتافات وشعارات ورقية وتعويزات ونداءات الباعة وتعبيرات العامة.

وقد بدأ الالتفات الحقيقي⁽⁴⁾ لأهمية الموروث الشعبي، ودوره في الحفاظ على الهوية الفلسطينية بعد نكبة 1948م، حين طمست فلسطين من الجغرافيا السياسية، بعد أن كان لها حكومة في ظل الانتداب البريطاني. واختفت وحدتها السياسية والإدارية، وانقسمت إلى أشلاء، اغتصب الجزء الأكبر منها وصار ما يسمى بإسرائيل، وألحقت الضفة الغربية بالأردن وصارت جزءاً من المملكة الأردنية الهاشمية، وتبعت غزة مصر وصارت تحت إدارتها. وحين أصبحت الهوية الوطنية الفلسطينية مهددة بالمحو والزوال بعد تشتت الشعب (حامل الموروث) في شتى بقاع الأرض، وأرجاء المعمورة، وعيش اللاجئين في مجتمعات وبيئات جديدة تختلف كل الاختلاف عن الحياة التي اعتادوا عليها في وطنهم، وتأثر بعض أجيال الشتات منهم بثقافات جديدة تركت أثراً في ملامح شخصيتهم وهويتهم الوطنية.

ولعل خصوصية الظرف الفلسطيني، وطبيعة صراع شعبنا مع العدو، هي التي جعلتنا «من أكثر شعوب الأرض تعرضاً لحالات الانتحال والسرقة والادعاء في تراثه الشعبي»⁽⁵⁾، ذلك أن صراعنا مع هذا العدو ليس على غزة وأريحا أولاً أو ثانياً، وإنما هو صراع وجود أو لا وجود، صراع على الماضي والحاضر معاً، يستخدم فيه العدو كل عمليات المحو والطمس والتغييب والتهوديد، ويجسد كل طاقاته الدينية والتاريخية والأركولوجية المزيفة وغيرها من الوسائل لاختلاق إسرائيل الحديثة باعتبارها امتداداً لإسرائيل القديمة / أرض التوراة، ولتحقيق أسطورة أرض الميعاد، ليقول للعالم إنهم يضربون في أعماق التاريخ، وأنهم عادوا إلى أرض آبائهم وأجدادهم بعد أكثر من ألفي عام.

فكما سرقوا الماضي الكنعاني: الآلهة، والدين، واللغة، والأدب، والموسيقا، وأسماء الأشياء، وادعوا لها، واستولوا على تراث المنطقة ونسبوه إلى العهد القديم، ها هم اليوم يسرقون موروث الأحفاد: الدبكة الشعبية، ومعدات الخيمة الفلسطينية، والثوب المطرن، والزيتون الرومي، وقرص الفلافل، وكل ما هو فلسطيني عتيق.

في ظل هذا الصراع، أدرك الشعب الفلسطيني أهمية موروثه في الحفاظ على هويته

وصيانة شخصيته الوطنية، فغدا من أكثر الشعوب العربية اهتماماً بموروثه واستلهاماً لمدلولاته، واستعمالاً لرموزه، باعتباره عنصراً من عناصر الصراع، وسلاحاً من أسلحة المقاومة، فغدت المحافظة عليه وصونه وبعثه واجباً وطنياً مقدساً، لمقاومة صلف الآخر وزيف ادعائه.

وفي تجذير هذا التراث، والعودة به إلى أصوله، وإعادته إلى سيرته الكنعانية الأولى، وعدم الوقوف به عند العهدة العمرية وحسب، تأكيد على انتمائه لأصحابه الذين توارثوه أباً عن جد، وحفاظ على الهوية الوطنية الممتدة جذورها في مغارات التاريخ، ونفي لأساطير الآخر وأوهامه الكاذبة، وادعائه في حقه التاريخي المزعوم .

إن الخطر الذي يتهدد شعبنا هذه الأيام ليس احتلال الأرض ومصادرتها إذ هي في مكانها لن ترحل أو نزول، ولا في إبادة الشعب الفلسطيني إذ هو منتشر في شتى بقاع الأرض، وإنما الخطر كله في ضياع هذا الموروث الذي يؤدي إلى ضياع الذاكرة وذوبان الهوية الموحدة⁽⁶⁾.

رد الإنسان الفلسطيني على كل مظاهر التغيب والتغريب والتهويد، هو التمسك بكل ما هو فلسطيني، والمحافظة على قسماات الهوية، والإيغال في الذاتية للوصول إلى قاع الشعب ومخزونه الجمعي، وبعثه لمواجهة كل مظاهر التغيير في وطن كان يسمى فلسطين وما يزال يسمى فلسطين.

ويخطئ من يظن أن نهضة الفلسطينيين المعاصرة في الشعر والقصة والموسيقا والفنون التشكيلية وغيرها، ووصول عدد كبير من الأدباء والفنانين الفلسطينيين إلى العالمية جاء من فراغ، وإنما من هذا الكنز الثمين الذي تركه لهم الأجداد والجدات. وكانوا مسكونين به، وجعلوه وثيقة حضورهم، ومكوناً رئيساً من مكونات شخصياتهم، وجسراً ممتداً بينهم وبين أبناء شعبهم، فأقبلوا على كل ألوانه بفخر واعتزاز، فراح جميعهم، الذين انتابهم في الشتات شعور غامر بالحنين إلى الوطن السليب، والذين تشبثوا بالأرض، وقارعوا المحتل، راحوا جميعاً ينهلون من معين الموروث لتأكيد صمودهم والمحافظة على هويتهم وربطها بالثورة والأرض.

ولقد تنوعت المآثورات الشعبية التي استلهموها لإبراز هويتهم مثل الأغنية الشعبية، والحكاية الخرافية، والأمثال، والأقوال، والعادات، والتقاليد، والأكلات، والأزياء، كما تنوعت العناصر المستوحاة من كل مصدر ما بين شخصيات وأحداث، ونصوص، وقوالب فنية، ومعجم شعبي، ومعطيات موسيقية وبلاغية، كما تفاوتت طرقهم في توظيفها فمنهم من اقتصر على الإلماعة بالإشارة إلى المآثور إشارة عابرة، ومنهم من أبرز مضمونه وفسره،

ومنهم من حوله إلى فكر أو رمز ليبنى عليه فنه، ولم تكن عودتهم إلى الموروث نكوصاً أو هروباً من الواقع، بل هي مشعل ضياء يضيء الماضي والحاضر ويستشرف المستقبل، بامتصاصه ومحاورته وتوظيفه للتعبير صورة هذا الواقع، فكانت علاقتهم به علاقة تبادل وعطاء يفيدون منه ويفيدونه في الكشف عن دلالاته وإيحاءاته وتفجير طاقاته، فيجدونه ويبعثونه حياً على الدوام.

وقدم الأدب الشعبي - إلى جانب الأدب الرسمي - باعتباره «عماد المآثورات الشعبية وعمودها الفقري»⁽⁷⁾ صورة صادقة عن الشخصية الفلسطينية في عطاءها وانتمائها وصمودها واستقلالها، كما رسم لوحة دقيقة لحياة الإنسان الفلسطيني في كل ظروف حياته، في علاقته بأبناء شعبه أو أمته، وتعامله مع مظاهر الطبيعة والكون من حوله، وفي حله وترحاله، وتغيير أحوال نفسه، في سخطه ورضاه وراحته وشقائه، وحرزه وفرحه وأمله ويأسه.

وتزخر نصوص هذا الأدب بصور جميلة لتلاحم الإنسان مع الأرض، وتحسس المكان بصدق وعفوية فيبدو - مخيماً وقرية ومدينة - شامخاً كالطود في وجه كل أنواع القمع والتعسف والقهر والاضطهاد، وأضحى المخيم - في الوحدات وتل الزعتر ونهر البارد، وبلاطة وجنين - معلماً للصمود الأسطوري «وأصبح رسم صورة المخيم والتعبير عن معاناته وصموده معياراً لالتزام الشاعر الشعبي، واشتق من هذه المعاناة وهذا الصمود كل معاني الهجرة والتهجير والغربة والاغتراب، والحنين والعودة»⁽⁸⁾.

وواكبت نصوص هذا الأدب أيضاً الأحداث الجسام التي مر بها الشعب الفلسطيني في مسيرته النضالية، ولأن ألوان هذا الأدب كثيرة ومتعددة، ولأن الحديث عن تجلي مظاهر الهوية الفلسطينية في هذه الألوان يطول ويطول لأنها تمثلت في آلاف الأمثال والأقوال والأغنيات والحكايات، لذا سأضرب مثلاً على الأغنية الشعبية التي تمثلت الهوية الوطنية خير تمثيل في مواكبتها لنضال شعبنا، وغرفها من عمق الواقع الفلسطيني، وتعبيرها عن ثورة الشعب ونزوعه إلى الحرية والاستقلال.

لقد طغى المضمون النضالي على مضامين الأغنية الشعبية، وتحول كثير من الأغاني الشعبية إلى أغان وطنية، فاحتل الحديث عن الوطن والأرض والتضحية والفداء حيزاً واسعاً فيها حتى غدت هذه الأغنية في كثير من الأحيان صنواً للمقاومة والثورة: إذ مجدت الكفاح المسلح، وخلدت الشهداء، وحفظت أسماء المدن والقرى التي دمرت، وحافظت على اللهجة الفلسطينية عند ملايين اللاجئين الذين انتشروا في كل بقاع العالم، وكان لها دور كبير في إشعال روح الحماسة، ودفع الكثيرين إلى الانخراط في العمل الوطني.

ولعل من أهم مزايا الأغنية الشعبية ومن أعظم أدوارها صياغة التاريخ المغني⁽⁹⁾، وتاريخها للزمان والمكان والأحداث والشخصيات والنتائج، فنراها توثق ردة فعل الشعب الفلسطيني على وعد بلفور المشؤوم الذي فتح الباب أمام اغتصاب فلسطين، يقول المغني الشعبي في بيت من العتابا:

وَعَدَ بَلْفُورُ هَالْمَشُؤُومِ جَايِرٌ عَلَى الْإِسْلَامِ وَالرُّهْبَانِ جَايِرٌ
تَنَاسَى الْعَدْلَ وَاضْحَى الظُّلْمَ جَايِرٌ مَلُوكِ الْعَرَبِ مَا فِيهَا رَجَا

وتصف طلعة شعبية حواراً بين حاييم وايزمن والحاج أمين الحسيني حول هذا الوعد، فتقول:

وايزمنُ قال يا حَجِّي من جنابك مترجي
بَسْ امْضِي هَالْحِجَّةَ وبنكون منكم ممنونين
الحاج قال يا دكتور شو مالك؟ لا تكون مغرور
سيبك من وعد بلفور وعيشوا عنا نهمين

وحينما أقدمت سلطات الاحتلال البريطاني في يوم الثلاثاء 17/6/1930 على إعدام الأبطال الثلاثة الذين شاركوا في أحداث ثورة البراق سنة 1929م، خلدهم الشاعر الشعبي نوح إبراهيم بقوله:

من سجن عكاً طلعت جنازي محمد جمجوم وفؤاد حجازي
جنازي عليهم يا ربي جنازي المندوب السامي وربعه عموما
وخلدتهم المرأة الفلسطينية في المهااة بقولها:
ها هي والمشبقة تاجك ها هي والقيد إلك خخال
ها هي وموتك عز لبلادك ها هي ويا زينة الرجال

لو لو لو لو لو لو لو

وحينما وقعت نكبة 1948، حملت الأغنية الشعبية آلام اللاجئين وآمالهم، وحينهم الجارف إلى الأرض التي درجوا عليها، فقالت بلون الشروقي:

خذني ع الدار وديني ع الحبايب
وسنين كثار
في بلاد الغربية داير

وقالت بلون الدلعونا:

على دَلْعُونَا على دَلْعُونَا
أمانة إن مِتتِ يَمَّا أَقْبِرُونَا
باي باي للغربةِ الوطنِ حَنُونَا
في أرضِ بلادِي بِفِيّ الزيتونا

ومع انطلاق الثورة الفلسطينية في الفاتح من يناير 1965 تتدثر الأغنية الوطنية بدثار الأغنية الشعبية، وتأخذ قسماها، ويحوّل الفدائي مضمونها فيقول:

بَطَّلْنَا نَغْنِي على البناتِ
نغني للثورة والرشاشاتِ
حينها تتمنى الفتاة أن يكون هذا الفدائي فتى احلامها، فتناشد أمها قائلة لها:
يَمَّا أعطيني الفدائي لو ابْلاشْ
نازل الأرض المحتلة في إيدِه رَشَّاشْ
ثم يغني الجميع لمعركة الكرامة التي أعادت للأمة كرامتها:

كلاشكوفُ بخلِّي الدمَّ شَلَّالْ
في الكرامة صَنَعْنَا المَعْجَزَاتْ
ديكتريوفُ بَغْطِي هَجُومِنَا
حتى دِيَانِ شَهِد لرجالِنَا
ويتألّمون لما حصل في مخيم تل الزعتر:

تل الزعتر يا مدمر فيك البنيان
خلّيت الشعب العربي يَغْلِي غَلِيَانْ
وما حصل في حصار بيروت، وصبرا وشاتيلا وتتوالى الأحداث وتأتي انتفاضة الحجارة وتورخها الأغنية الشعبية بالدلعونا فنقول:

على دلْعونا على دلْعونا
ترابك فلسطين كحل العيونَا
احنا انتفضنا وما يهدُونَا
وظرب الحجارة أحسن ما يكونَا

وعلى الرغم من أن هذه الأغنية واجهت تحدياً خطيراً في أواسط التسعينيات من القرن الماضي حين اتهمت ببعدها عن الواقعية السياسية، وأن حرب التحرير الشعبية قد عفا عليها الزمن، فإنها حافظت على مضمونها الثوري، وعادت إلى جذوتها مع اشتعال الأحداث مرة أخرى في انتفاضة الأقصى، غير أنها ما لبثت أن دخلت في منعطف الانقسام حيث صار لكل فصيل أغانيه التي تمجّد إنجازاته وقادته وشهداءه، مما أفرغها من مضمونها، وهدفها السامي في توحيد الشعب ودفعه إلى تحقيق آماله وأهدافه.

ويلاحظ أن الأغنية الشعبية الوطنية - في مدّها وجزرها - لم تتخل عن أصولها الشعبية بل ظلت تمتح من نبعها، وتوقع على إيقاعها، مما يدل على هيمنتها على لا شعورنا الجمعي، وتأثيرها في لا وعينا.

وليس من قبيل المبالغة القول: إن الشعب الفلسطيني من أكثر الشعوب العربية استغلالاً لرموز تراثه الشعبي ومدلولاته، فلم يترك شكلاً من أشكال هذا الموروث إلا واستعمله في سبيل الحفاظ على هويته وتحقيق أهداف الوطنية، فالأغاني، والأمثال، والسير والحكايات، والخرافات، والدبكات، والأدوات، والأزياء، والغزل والنسيج، والألعاب، والمقتنيات، والطقوس، والتقاليد، والعادات، ضمنها المهتمون بالقضية الفلسطينية تنفأ من هذه المواد في كل مجالات الإبداع لتوجيه الشعور الوطني العام ودفعه ليبقى الإنسان الفلسطيني موجّهاً نظره إلى أرض ووطنه، محافظاً على شخصيته وهويته.

وعليه، وفي ظل صراعنا مع عدونا، والأخطار التي تهدد موروثنا نبض هويتنا، فإننا مدعوون اليوم - أكثر من أي وقت مضى - إلى إنشاء ما يسمى بثقافة حماية التراث الشعبي وإلى اتخاذ خطوات جادة قبل ضياعه، وفيما يأتي بعض المقترحات التي تسهم في هذا المجال:

1. إنشاء أرشيف وطني أو «بنك» تراثي فلسطيني، يضم شوارد هذا الموروث ونوادره مصنّفة ومفهرسة حتى تكون في متناول مريديها.
2. غرس قيم الاعتزاز بالمأثورات، وتصحيح أفكار الناس عنها، وتوضيح أهميتها في الحفاظ على الذات والهوية.
3. التعاون مع منظمة اليونسكو، وتعريفها بالتراث الوطني الفلسطيني، لتوثيقه وحمايته من السرقة والتزوير.
4. الاهتمام العلمي بهذه المآثورات، وتطوير الدراسات حولها، ودعم البحث فيها، وإنشاء المجالات المتخصصة، وعقد المؤتمرات العلمية حولها، وإيجاد التخصصات العليا لها في الجامعات.
5. تطعيم المناهج الدراسية في المدارس بألوان مختلفة من هذه المآثورات، وإقرار مساق الأدب الشعبي الفلسطيني أو المآثورات الشعبية الفلسطينية بحيث يكون إجبارياً في الجامعات كلها.
6. العمل على نشر هذه المآثورات، وترويجها وزيوعها من خلال إقامة المهرجانات، وإنشاء الفرق الشعبية، وإحياء المواسم والأعياد، وعقد المسابقات الثقافية، والأيام المفتوحة التي تتناول الفنون الشعبية في المراكز والمدارس والجامعات.
7. إقامة متحف مركزي للتراث الشعبي، ومتاحف محلية، ومعارض دورية في كل محافظة من محافظات الوطن، تشرف عليها البلديات والمجالس المحلية.

8. إنتاج أفلام وثائقية تعيد تصوير الطقوس والعادات والتقاليد التي اندثرت، وما فيها من مآثور قولي.

9. إنشاء مركز خاص يُعنى بتأصيل المآثورات الشعبية، وإعادتها إلى سيرتها الأولى بالوقوف على جذورها المنبئة، لإثبات الرواية التاريخية الفلسطينية ونفي رواية الآخر.

10. التنسيق بين الوزارات والمؤسسات الرسمية والشعبية للاهتمام بالموروث، وجعله على سلم أولوياتها.

علنا بذلك نكون قد حافظنا على موروثنا الشعبي تراث الشعب الروحي وذاكرته المتجددة، وضمير الفلسطيني وهويته، وسلاحه في مواجهة الآخر.

الهوامش:

1. انظر: كناعنه، شريف: من نسي قديمه تاه، ط1، مؤسسة الأسوار، عكا، 2000، ص66.
2. السيد، وليد أحمد: التراث والهوية والعولمة، بحث منشور في واقع مؤتم الفن والتراث الشعبي الفلسطيني، جامعة النجاح الوطنية، 2010، ص65.
3. انظر في تقسيم الموروث: صالح، أحمد رشدي، الأدب الشعبي، ط3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 2013، ص52.
4. بدأت دراسة الموروث الشعبي / الفلكلور الفلسطيني قبل قرن من الزمان على يد الأجانب، وقد تفاوتت أهداف هؤلاء الدارسين وكان فريق كبير منهم وبخاصة اللصهيونيين يريد إثبات أسطورة أرض الميعاد، و: انظر: شوملي، قسطندي، التراث الشعبي الفلسطيني - منشورات مركز اللقاء، بيت لحم، 2013، ص11.
5. العمد، هاني: الوحدة السادسة من كتاب المآثورات الشعبية، جامعة القدس المفتوحة، عمان، 2000، ص344.
6. انظر: كناعنه، شريفة: دراسات في الثقافة والتراث والهوية، مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، 2011، ص31.
7. علقم، نبيل: العدوان الإسرائيلي على التراث الفلسطيني، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر الأول للتراث الشعبي الفلسطيني، هوية وانتماء، جامعة القدس المفتوحة، 2007، ص187.
8. نمر، عبد الرحمن: الوطن في عيون الحداء الشعبي، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر الأول للتراث الشعبي الفلسطيني، جامعة القدس المفتوحة، 2007، ص116.

9. أبوهدبا، عبد العزيز: التاريخ الفلسطيني المغني، بحث منشور ضمن أعمال مؤتمر الفن والتراث الشعبي الفلسطيني الثاني، جامعة النجاح الوطنية، 2013، ص 27.

المصادر والمراجع:

1. شوملي، قسطندي: التراث الشعبي الفلسطيني، ط1، منشورات مركز اللقاء، بيت لحم، 2013.
2. صالح، أحمد رشدي: الأدب الشعبي، ط3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 2013.
3. علقم، نبيل: العدوان الإسرائيلي على التراث الفلسطيني، المؤتمر الأول للتراث الشعبي الفلسطيني وهوية وانتماء، جامعة القدس المفتوحة، 2007.
4. كناعنة، شريف: من نسي قديمه تاه، ط1، مؤسسة الأسوار، عكا، 2000.
5. نمر، عبد الرحمن: الوطن في عيون الحداء الشعبي، أعمال المؤتمر الأول للتراث الشعبي الفلسطيني، جامعة القدس المفتوحة، 2007.
6. أبوهدبا، عبد العزيز: التاريخ الفلسطيني المغني، أعمال مؤتمر التراث الشعبي الفلسطيني الثاني، جامعة النجاح الوطنية، 2013.

العلاقة بين السكان في جنين ومدن الجليل أواخر العهد العثماني في ضوء المصادر العثمانية

د. عبد القادر سطيح
مدير مدرسة /وزارة التربية والتعليم

ملخص:

تتناول الدراسة طبيعة العلاقة التي جمعت بين السكان في مدينة جنين والمراكز الكبرى في منطقة الجليل: (عكا وحيفا وصفد وطبرية والناصرية)، وتحديث عن التركيبة السكانية لهذه المدن، وكيف توزعت على أحيائها، وتطرق إلى الصلات الاجتماعية التي جمعت بينهم والتوتر الذي حدث في العلاقة بين أبناء المنطقة أواخر العهد العثماني وأسبابه. اعتمدت الدراسة في معلوماتها على نحو أساسي على المسوحات الإحصائية التي أجرتها الدولة العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وخاصة الإحصاءات التي أجريت في العام 1871/72 وفي العام 1908/09، كما استندت إلى التقرير الذي قدمه بهجت والتميمي للدولة عن أحوال المنطقة في العام 1912/13، بالإضافة إلى بعض الوثائق والمصادر العثمانية الخاصة بتلك الفترة.

خلصت الدراسة إلى أن العلاقات التي جمعت بين السكان في جنين ومدن الجليل تعد نموذجاً للتعايش المشترك بين أبناء المجتمع الواحد على اختلاف انتماءاتهم الدينية، فقد عاشت الطوائف الدينية في هذه المنطقة في أحياء مختلطة يجتمع فيها المسلم والمسيحي واليهودي، ويتشاركون الحياة اليومية في مختلف جوانبها، وتقاربت عاداتهم وتقاليدهم في أجواء من التسامح بعيداً عن الممارسات القهرية من أجل صهر التمايز أو إلغائه، وقدمت بهذا دليلاً على تقبل المجتمع العربي الفلسطيني للتنوع السكاني والثقافي، وقد تبدلت هذه الأحوال إلى صراع بفعل التدخلات الخارجية.

الكلمات المفتاحية: المسلمون، المسيحيون، اليهود، جنين، منطقة الجليل، التركيبة السكانية.

The Relationship Between the People of the City of Jenin and the Cities in the Galilee Area in the Late Ottoman Era as Recorded in the Ottoman References

Dr. Abdel-Qader Steih

Abstract:

The study deals with the nature of the relationship between the people in the city of Jenin and the major centers in Galilee area, (Acre, Haifa, Safed, Tiberias and Nazareth). It discusses the demographic structure of these cities and how it was distributed among their neighborhoods. The study also discussed the social relations between them and the tension that occurred in the relationship between the people of the region in the late Ottoman period and its causes.

The study relied mainly on the statistical surveys conducted by the Ottoman Empire in the second half of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century, in particular the statistics conducted in 1871/72 and in 1908/09. It was also based on the report presented by Bahjat and al-Tamimi to the State on the situation of the region in 1912/13, as well as some Ottoman documents and sources of that period.

The study concluded that the relation between the people in Jenin and the people in the cities of the Galilee is a model of co-existence among the members of the same community, regardless of their religious affiliations. The religious communities in this region have lived in mixed neighborhoods where Muslims, Christians and Jews gather, share daily life in all its aspects, and Converge their customs and traditions in an atmosphere of tolerance away from coercive practices for smelting or eliminating differentiation which was an evidence of the Palestinian Arab community's acceptance of the diversity of people and culture, and these situations have been transformed into conflict by external interventions.

Keywords: *Muslims, Christians, Jews, Jenin, Galilee, Demographics.*

تمهيد

إن موضوع العلاقة بين السكان على مختلف انتماءاتهم الدينية في المناطق التي كانت سابقا جزءا من الدولة العثمانية من المواضيع التي تستحق الوقوف عندها، وخاصة

المناطق الفلسطينية؛ نظرا للصراع العربي الإسرائيلي، وقد تم اختيار منطقة الجليل وجنين للدراسة من بين المناطق الفلسطينية؛ لأن فيها أماكن دينية مقدسة جاذبة للسكان من مختلف الطوائف للاستقرار فيها، واقتصرت الدراسة على المراكز في منطقة الجليل (عكا وحيفا وصفد وطبرية والناصرة)؛ لأن المدن كانت على مدار التاريخ مركز التنوع السكاني. تناولت الدراسة الفترة الواقعة في أواخر العهد العثماني في الوقت الذي بلغ فيه ضعف الدولة وتهالكها مبلغا عظيما، كونه الوقت الذي تكون فيه علاقة السكان ببعضهم أكثر وضوحا، وتستخدم الدراسة وثائق الأرشيف العثماني التي لم تحظ بالاهتمام المطلوب من طرف الدارسين للتاريخ الفلسطيني.

شكلت مدن عكا وحيفا وصفد وطبرية والناصرة مراكز لأقضية في بلاد الجليل أواخر العهد العثماني، وتم ضمها جميعا تحت لواء عكا التابع لولاية بيروت، أما مدينة جنين فكانت تشكل قضاء يتبع أداريا إلى لواء نابلس، الذي تبع متصرفية القدس أحيانا وولاية بيروت أحيانا أخرى.

التركيبة السكانية:

تتوافر بعض البيانات الإحصائية عن التركيبة السكانية في جنين ومدن الجليل أواخر العهد العثماني من خلال مجموعتين من المصادر أحدهما الإحصاءات الرسمية التي قامت بها الدولة العثمانية، وثانيهما كتب الرحالة الذين زاروا المنطقة، وكتبوا عن أعداد السكان وأوضاعهم المعيشية، ولا يمكن الاطمئنان بيقين إلى الأرقام المتاحة في هذين المصدرين، لأسباب عديدة سبق لبعض المؤلفين ذكرها بالتفصيل،⁽¹⁾ وتستند هذه الدراسة إلى البيانات الواردة في الإحصاءات الرسمية العثمانية؛ لكونها أفضل المتاح في اعتقادنا.

قسمت دفاتر الإحصاء العثماني السكان في المنطقة إلى قسمين: مسلمين وغير مسلمين، وكانت تنظر إلى المسلمين كمجموعة واحدة، ولا تشير إلى كونهم سنة أو شيعة، كما لا تشير إلى انتماءاتهم العرقية كالأكراد والجرکس، وهكذا تعاملت مع طائفة اليهود، فهم لا ينقسمون إلى يهود اشكناز وسفار ديم كما هو الحال في كتب الرحالة،⁽²⁾ ويلفت الانتباه أن دفاتر الإحصاء المتأخرة أشارت إلى وجود بهائيين ودروز بين المسلمين، كما أشارت إلى أن اليهود ينقسمون إلى فرق عدة، لكنها لم تذكر أسماءهم.⁽³⁾

تشكل البيانات الإحصائية التي أوردها دفتر الإحصاء الشامل الذي أجرته الدولة العثمانية عام 1871/72 لولاية سورية وفق الانتماء الطائفي لوحة ذات دلالة كبيرة على التركيبة الطائفية في جنين ومنطقة الجليل، ويلاحظ أن ايا من هذه المدن ليست خالصة

لطائفة دينية واحدة بل وجد في جميع المدن مجموعة من الطوائف، ولم تكن الغلبة العددية لطائفة بعينها على باقي الطوائف في جميع المدن، حيث تبين من الإحصاء أن الغلبة العددية كانت للمسلمين في عكا وجنين وصفد، بينما كانت للمسيحيين في حيفا والناصره، ولليهود في طبريا.⁽⁴⁾

حدث تطور طفيف على هذه التركيبة السكانية في هذه المدن خلال العقود الأربعة الأخيرة من الحكم العثماني كما يظهر في الإحصاء الذي أجرته الدولة لولاية بيروت عام 1908/09 التي كانت تشمل المناطق الشمالية من فلسطين، حيث انتقلت الغلبة العددية في حيفا لصالح المسلمين بعد أن كانت لصالح المسيحيين في الإحصاء الأول⁽⁵⁾، ويبدو أن هذه الزيادة جاءت من الأرياف والمناطق المجاورة للمدينة، وفي زيارة بهجت والتميمي بعد خمس سنوات من الإحصاء الأخير إلى المنطقة أشارا إلى أن هناك زيادة ملحوظة في أعداد اليهود والمسيحيين ناتجة عن قدوم عناصر أجنبية إلى المدينة، وحذرا من مساهمة هذه الزيارة في تغيير التركيبة السكانية فيها في المستقبل.⁽⁶⁾

حافظ المسيحيون على كونهم المجموعة السكانية الأكبر في الناصرة ويليهم المسلمون ثم اليهود، لكن الذي يلفت الانتباه الارتفاع الكبير في أعداد المسيحيين اللاتين المدعومين من الدول الأوروبية على حساب طائفة الروم المحليين، وهو ما يشير إلى جهود تبشيرية واسعة في هذه المدينة.

بقيت الغلبة العددية لطائفة اليهود في مدينة طبريا، لكن تطوراً حدث داخل الطائفة نفسه، إذ أصبحت الأغلبية لليهود الأشكناز القادمين من أوروبا على حساب اليهود السفارديم المحلية (الوطنية) (العربية)، كما كان يخلو لبهجت والتميمي تسميتها.

يتضح أيضاً من خلال مقارنة البيانات الواردة في الإحصائيين أن هناك زيادة ملحوظة على أعداد السكان في مدن الساحل (حيفا وعكا)، وشملت هذه الزيادة جميع الطوائف الدينية، ويبدو أن هذه المدن شهدت نمواً اقتصادياً فأصبحت قبلة للوافدين إليها، بينما كانت الزيادة طبيعية في مدن الداخل طبرية والناصره، وتراجعت أعداد السكان من اليهود في مدينة صفد تراجعاً كبيراً، وكان تراجع أعداد المسلمين طفيفاً، وفي المقابل فإن أعداد المسيحيين من مختلف الطوائف في المدينة شهدت ازدياداً وخاصة طائفة الكاثوليك، ثم تراجعت أعدادهم بعد هذا التاريخ بسبب هجرتهم إلى أمريكا⁽⁷⁾، وكذلك شهدت مدينة جنين هي الأخرى تراجعاً كبيراً في أعداد سكانها، ويفهم من الإشارات الواردة في المصادر أن ذلك جاء بسبب تراجع الأوضاع الاقتصادية فيها⁽⁸⁾.

نخلص للقول إن جنين ومدن الجليل لم تكن ذات لون طائفي واحد، ولم تكن الغلبة العددية لطائفة بعينها في جميع المدن، وأدت الهجرات الداخلية والوافدة من الخارج خلال العقود الأربعة الأخيرة من الحكم العثماني إلى تغير في التركيبة السكانية في بعض هذه المدن.

توزيع السكان

اشتملت مدن الجليل على أحياء حمل بعضها تسمية لطائفة دينية ، ومن ذلك الحي اليهودي في طبريا، والحي المسيحي في حيفا، الأمر الذي يوهم بانعزال الطوائف الدينية عن محيطها ، وانقسمت أحياء الطوائف نفسها إلى أجزاء سكن في كل منها مجموعة دينية مختلفة، ففي داخل الحي المسيحي نجد جزءا لطائفة الروم، وجزءا آخر لطائفة الكاثوليك ، وينطبق الأمر نفسه على الأحياء اليهودية، ففي مدينة طبريا انشطر الحي اليهودي إلى قسمين حين انفصل اليهود من أصل أوروبي الاشكناز عن إخوانهم في الدين من اليهود السفارديم.⁽⁹⁾

تبين من الدراسات التي اعتمدت سجلات المحاكم الشرعية وهو ما تؤكد الوثائق العثمانية⁽¹⁰⁾ أن هذه الأحياء لم تقتصر على طائفة معينة بصورة تامة، لم يكن انتشار الطوائف الدينية مطابقاً تماماً لأسماء هذه الأحياء إذ عاش المسلمون والمسيحيون معاً في المحلة الغربية من حيفا التي كان معظم سكانها من المسيحيين، وكذلك كان هناك عدد من الأسر المسيحية في المحلة الشرقية التي كان معظم سكانها من المسلمين، كما نجد بيوت للمسلمين في الحي اليهودي في حيفا⁽¹¹⁾، وتجاوزت جميع الطوائف جنباً إلى جنب في الحي الاسلامي (حي الجامع) في مدينة الناصرة،⁽¹²⁾ وانقسمت طبرية إلى حيين الشمالي والجنوبي وشاهد بهجت والتميمي جامعاً في كل حي⁽¹³⁾، ما يسمح لنا بالاعتقاد بوجود مسلمين في التجمع السكاني اليهودي ولو بشكل محدود، ولم تحمل أحياء عكا اسماً طائفياً خلافاً لباقي مدن الجليل، وعاش المسلمون والمسيحيون في ثلاثة أحياء من أحيائها العشرة جنباً إلى جنب، وشكل المسيحيون أغلبية السكان في حي الشيخ عبد الله.⁽¹⁴⁾

يتضح من واقع اختلاط السكان في أحياء هذه المدن أن الأسر لم تجبر على الإقامة في أحياء مطابقة لانتمائها الديني، كما هو الحال في أحياء (الجيوتو) التي ظهرت في المدن الغربية، وأن هذه الأسر كانت تختار المكان الذي تراه مناسباً للسكن تبعاً لاعتبارات عدة، من بينها الدين، والعرق، والذوق، والشريحة الاجتماعية والاقتصادية التي ينتمي إليها سكان الحي، ويتضح أيضاً أن وجود الأحياء التي تحمل اسماً طائفيّاً، جاءت نتيجة لرغبات أولئك الذين ينتمون إلى المذهب نفسه للعيش معاً في تجمعات منفصلة لدواعي الحماية والراحة والرغبة في تأمين استقلالهم الديني والاجتماعي، وينبغي الإشارة إلى أن ذلك كان موافقاً لإرادة الدولة لتسهيل السيطرة عليهم وإدارة شؤونهم⁽¹⁵⁾.

لم يقتصر أثر الحي والسكن فيه بصورة مختلفة على التشكيلة المادية للمدينة فقط، بل أثر على الجوانب الاجتماعية أيضاً، وفي وقت كان فيه الاعتزاز بالانتماء إلى الحي

والتضامن بين أبنائه يعطي صاحبه شعوراً بالعزة، يشبه غيره من الروابط القادرة على الجمع بين الجماعة الواحدة، ومن الأمور التي عززت ذلك أن إيقاع العقوبات ودفن الضرائب في العهد العثماني كانت تقع على أبناء الحي بشكل جماعي، كما عززها أيضاً اشتراك السكان في اختيار شيخ الحارة.⁽¹⁶⁾

لم تكن الأحياء داخل المدينة الواحدة منفصلة عن بعضها، إذ ما افترضنا مطابقة التسمية مع هوية السكان داخل الحي حيث كانت بيوت الأحياء متلاصقة، ولا يفصل بينها سوى شوارع ضيقة، وتبقى رواية بيركهات الذي زار طبريا عام 1812م، وقال بأن اليهود يعيشون في معزل عن السكان، ويقيمون في حي خاص بهم له سور وبوابة واحدة تغلق عند مغيب الشمس،⁽¹⁷⁾ مثار تساؤلات فلم يشير الى ذلك غيره من الرحالة وعندما زار بهجت والتميمي مدينة طبرية في العام 1913م ذكرا أن شارعا فقط يفصل بين الحيين في المدينة⁽¹⁸⁾.

ليس لدينا ما يشير إلى تخصص الأحياء الطرفية في هذه المدن للأقليات؛ فالمسلمون الذين يشكلون الأقلية في مدينة الناصرة يسكنون في مراكز المدينة، وكذلك سكن المسيحيون الذين هم أقلية في مدينة عكا في قلب المدينة، وعاشت بعض الأقليات في الأحياء الطرفية من المدينة لأنها جاءت إليها في أوقات متأخرة، كما هو الحال مع الحي الألماني في أطراف مدينة حيفا.

تبين أن توزيع السكان على أحياء المدينة لم يكن من النوع الإجمالي وأن الطوائف الدينية كانت تشكل الأكثرية في بعض الأحياء، وأقلية في أحياء أخرى، وكان التجاور في السكن بين الأهالي على اختلاف انتماءاتهم الدينية ضمن الحي الواحد، يؤدي الى تنمية روح العيش معاً.

التواصل الاجتماعي والعيش المشترك:

شكل واقع التجاور بين السكان على اختلاف انتماءاتهم الدينية حقلاً واسعاً للالتقاء بينهم، والتعامل اليومي والتواصل الاجتماعي، ولم تكن اللغة تشكل عائقاً بينهم، فالأغلبية من السكان تتكلم اللغة العربية، وحتى الذين يتداولون الحديث بينهم بلغتهم الخاصة كانوا يعرفون العربية العامية، كما هو الحال في الحي الألماني في حيفا.⁽¹⁹⁾

كانت الأنشطة الاقتصادية تشكل الجزء العميق في العلاقات الاجتماعية بين جميع الطوائف، ونجد كثيراً من الشواهد على تعاملات البيع والشراء بين السكان كافة، وكان التجار في أسواق هذه المدن خليطاً من مختلف الطوائف، وأشار الرحالة الى الحضور البارز لليهود في سوق صنف، وتوسطهم بين كبار التجار والفلاحين القادمين الى المدينة

مع منتجاتهم⁽²⁰⁾، ومشاركتهم في مقايضة الفلاحين بمنتجات المدينة بالأنعام في سوق الخان، الذي يقام يوم الاثنين من كل أسبوع في مدينة طبرية⁽²¹⁾، واشتهر العديد منهم في العمل طباعة جائلين على القرى التي كان كثير من سكانها مسلمين⁽²²⁾، وكان لليهود والمسيحيين حضور بارز في الغرف التجارية بعد إنشائها، وكان من بين أعضاء الغرفة التجارية لعكا جورجي أفندي وميخائيل عيد أفندي⁽²³⁾.

لم يقتصر الأمر على التبادل التجاري والعمل معا في مهنة التجارة، بل ظهرت شراكات تجارية بين المسلمين واليهود والمسيحيين، كما في شركة التنقيب عن المعادن السورية التي تأسست عام 1912⁽²⁴⁾، ونجد أبناء الطوائف يكمل كل منهم أعمال غيره، فنجد في مهنة النقل مثلا محمد بن شريف المنصور الذي ينقل البضائع على البغال، وكان شمعون بن شمويل الموسوي يسافر بالناس على الدواب، وكان العامل في الخان الذي يؤوي المسافرين يوسف بن بطرس المسيحي⁽²⁵⁾.

حصل المسيحيون على القسط الأكبر من الأعمال التجارية الخارجية في عكا وحيفا ويليهم اليهود نظرا لأن الشركات والمؤسسات التجارية الأوروبية قامت بتعيين وكلاء لها في هذه المدن من بينهم، وعلى سبيل المثال كان يوهانس سميت وكيل البواخر الروسية، وكان فرنك بن إبراهيم اليهودي وكيل السفن الإنجليزية في حيفا⁽²⁶⁾، وفي محاولة من الدولة العثمانية لتشجيع التجار المسلمين على التجارة الخارجية قامت بمنح العديد منهم أوسمة ونياشين، ومن بينهم التاجر إبراهيم نصر الله الحواري في عكا وسليم نصر الله في حيفا⁽²⁷⁾.

تمتع هؤلاء التجار على اختلاف انتماءاتهم الدينية بمكانة مرموقة بالمجتمع، حيث أشارت الحجج إليهم بلقب الوجيه، ومثال ذلك الوجيه التاجر إبراهيم خوري، وكان لهم حضور بارز في المجتمع، كما تشير إلى ذلك العديد من الحجج مثل: مصطفى الخليل وعبد اللطيف الصلاح في حيفا وجورج وايليا ابني حبيب حوا في عكا⁽²⁸⁾.

كان بإمكان جميع السكان العمل في المهن والحرف التي يختارونها، ولم نجد ما يشير إلى انحصار مهنة أو حرفة صناعية في طائفة معينة، وعمل العديد منهم في الزراعة، حيث كان أهل طبرية يزرعون السهل الواقع غربي المدينة، وكان سكان الناصرة وصفد يزرعون سهولهم وحدائقهم بالحبوب، ويعتنون بأشجار الزيتون والعنب المحيطة بهذه المدن⁽²⁹⁾، كما عمل كثير منهم في مهنة صيد السمك في بحيرة الحولة وعين المالحه وسواحل عكا وحيفا⁽³⁰⁾.

ضمت الحرف الصناعية عمالا من مختلف الطوائف، وكان من بين الخياطين سليم بن

حبيب المسيحي وحاييم بن كزرباه الموسوي، بالإضافة الى العديد من الخياطين المسلمين في مدينة حيفا⁽³¹⁾، وتشارك عبد الله السلطان مع إبراهيم كوهين موسوي في معصرة للزيتون، وامتلك الخواجا جانيت حصة في طاحونة للقمح مع محمد البشير في حيفا⁽³²⁾، وإذا كان بعض أبناء الطوائف مشهورين بمزاولة مهن معينة، فإن ذلك يعود إلى أسباب عديدة، ومن ذلك مثلاً أن اليهود اشتهروا بالعمل في مهنة الطب، لأنهم كانوا يتوارثون أسرار تلك المهنة، واشتهر المسيحيون بعملهم ك مترجمين عند الدبلوماسيين والتجار الأجانب لمعرفة لغات الأجنبيّة، وكان العاملون في مهنة الصرافة من اليهود والمسيحيين لأسباب دينية⁽³³⁾. وعمل غير المسلمون في مهن أرقى من التي عمل بها المسلمون مثل نحت الأحجار، وتبليط الطرقات، لأنهم تلقوا تعليماً في هذا المجال.⁽³⁴⁾

ساهم النشاط التجاري والنمو الاقتصادي في حيفا في تمتين العلاقات بين الطوائف؛ لأنه ساعد على تشابك المصالح، وخفف من حدة الفرز الطائفي في المجتمع، وزاد من وتيرة التفاعل بين السكان، ولهذا السبب أبدى بهجت والتميمي دهشتهما من عدم القدرة على التمييز بين الطوائف في المدينة، وذكر أنها تختلف عن باقي مدن الجليل التي مروا بها.⁽³⁵⁾

انقسم السكان في هذه المدن الى مجموعتين من الأغنياء والفقراء في كل طائفة، وتشابهه الأغنياء في مساكنهم الجميلة والنظيفة التي تتألف من أكثر من طابق وأثاثها الثمين، أما مساكن الفقراء فهي من طابق واحد، وهي منحطة في شكلها وأثاثها ونظافتها،⁽³⁶⁾ كان السكان في هذه المدن يتشابهون في لباسهم سواء في ذلك الرجال أو النساء، وتضع نساء غير المسلمين الحجاب على وجهها عند الخروج من المنزل، وكان بعض الرجال خاصة الذين يعملون بالقرى يعتمرون (الحطة والعقال) لباس الرأس الفلسطيني التقليدي.⁽³⁷⁾

شاعت العادات والتقاليد المتشابهة بين جميع السكان في المدينة الواحدة على اختلاف انتماءاتهم الدينية، فقد كان من عادة سكان صفا المسلمين واليهود عدم القبول بزواج الرجل في بيت منفرد بل عليه الزواج في بيت العائلة،⁽³⁸⁾ ولم تؤد حالة التعايش بين الطوائف في هذه المدينة إلى فقدان غير المسلمين لخصوصياتهم الثقافية، وظلت محتفظة بعاداتها وتراثها، ومن ذلك أنهم كانوا يختلفون عن المسلمين في عادات الزواج مثلاً في ضرورة أن يمضي الزوج سنة في بيت عائلته وسنة في بيت عائلة الزوجة، وفي الوقت الذي يدفع فيه الرجل المهر لزوجته عند المسلمين، فإن الرجل والمرأة يدفعان بالتساوي المهر عند اليهود المحليين،⁽³⁹⁾ ولا نجد ممارسات قهرية ضد غير المسلمين لإجبارهم على إلغاء هذا التمايز.

سادت روح التآلف بين السكان وكان المظهر الاجتماعي المعبر عن مدى التآلف بين

الجميع يبرز أيام العيد، حيث يمتنع غير المسلمين عن الذهاب إلى العمل وحتى الطبخ، وكانت الأسر المسلمة تتنافس في إرسال مختلف الأطعمة والحلويات إلى المعارف والأصدقاء منهم لتعود محملة بصناديق الخبز، وكانوا يتبادلون الزيارات الأسرية فيما بينهم، وكان يروق لبعض الشباب قضاء مجالس السهر في بعض الحانات لديهم،⁽⁴⁰⁾ ويتشارك السكان في الذهاب إلى الساحل ومحلات النزهة التي يخرجون إليها في المساء،⁽⁴¹⁾ وكذلك كانت حفلات الأعراس العربية تستعين يضارب العود والمغني اليهودي، ولعل أبرز ما يدل على تألف السكان أن الطقوس الدينية المسيحية واليهودية في المعابد كانت مبينة على ايقاعات الموسيقى العربية.⁽⁴²⁾

يمكننا إجمال القول إن الطوائف الدينية لم تكن معزولة عن بعضها في المدينة الواحدة، بل تتشارك الحياة اليومية في مختلف جوانبها من العمل في الأنشطة الاقتصادية والتجارية، وتتقارب في لباسها وعاداتها، وتسود علاقات المسالمة والموادعة بينها.

التوتر والصراع

أدى اختلاط السكان وتقاربهم على مدى أجيال إلى تقليص الفوارق الناتجة عن الانتماءات الدينية، ولا تذكر الوثائق وكتب التاريخ - في حدود اطلاعنا - نزاعات ذات بال بين الطوائف التي تكونت منها التركيبة السكانية في جنين ومدن الجليل قبل بداية القرن العشرين، وظهرت متانة العلاقات بين مختلف السكان ورسوخها حين وقعت الأحداث المؤسفة بين الطوائف الدينية في العام 1860 في مدينة دمشق وجبل لبنان القريبتين من منطقة الجليل، بعدم انجرار سكان المنطقة للمشاركة في هذه الفتنة، بل أن مجموعة من الشباب المسلمين أخذت على عاتقها حماية اليهود في صفد،⁽⁴³⁾ لكن العديد من العوامل اجتمعت بعد هذا التاريخ وعملت على افساد العلاقة بين سكان المنطقة.

بدأت ملامح التغيير في العلاقة بين السكان بظهور فجوة اقتصادية وثقافية وعلمية بين المسلمين من جهة واليهود والمسيحيين من جهة أخرى، وأخذت تزداد حدتها وأخر العهد العثماني، وساعد على بروز هذه الفجوة المساعدات الأجنبية، التي تدفقت إلى المنطقة لتمويل أعمال البناء في الكنائس والمنشآت الاقتصادية والعلمية والخيرية بعد صدور قانون التنظيمات الخيرية العثماني، الذي سمح لهم بشكل واسع بإقامة هذه المنشآت، وجاءت هذه المساعدات في سياق التنافس بين الدول الأجنبية على النفوذ في الأراضي المقدسة.

كان اليهود والمسيحيون هم المستفيد الأول من النهضة الاقتصادية التي شهدتها المنطقة بفضل هذا الدعم، خاصة أن الشركات الأجنبية فضلت التعامل مع المسيحيين

بحكم الرابطة الديني ومع اليهود بحكم مشاركتهم الواسعة في التجارة.⁽⁴⁴⁾ كما وجد المسيحيون واليهود من يمد لهم يد العون في إقامة المطابخ والصحف والمدارس على عكس حال المسلمين،⁽⁴⁵⁾ ويمكن ملاحظة هذه الفجوة العلمية من خلال مقارنة أعداد المدارس التي يديرها غير المسلمين وأعداد الطلبة فيها مع أعداد مدارس المسلمين وطلبتها من خلال دفتر الإحصاء العثماني عام 1871/72، حيث بلغ مجموع المدارس في هذه المدن الستة للمسلمين 21 مدرسة للذكور ولم يكن للإناث نصيب منها، وبلغ عدد الطلاب فيها 362 طالباً، بينما بلغ عدد مدارس المسيحيين واليهود 51 مدرسة أربعة منها للإناث، وبلغ عدد الطلاب فيها 1028 طالباً من بينهم 280 طالبة.⁽⁴⁶⁾

لم يتوقف الأمر على ظهور فجوة اقتصادية وثقافية بين سكان المنطقة بمختلف طوائفهم، بل ظهرت إلى جوار المدن محميات دينية، أقامتها -وأواخر العهد العثماني- الدول الأوروبية والحركات الاجتماعية التي ظهرت فيها، ومن بينها حركة الغزو الصليبي السلمي والحركة الصهيونية، وكان سكان هذه المحميات يعيشون حياة اقتصادية وثقافية واجتماعية مختلفة عن حياة جيرانهم داخل المدن،⁽⁴⁷⁾ وقد أثارت هذه المحميات حفيظة المسلمين واليهود والمسيحيين المحليين، الذين يراقبون ما يجري فيها بقلق، ويتابعون باهتمام هجرة اليهود إليها، وقد نشر الأب هنري مقالاً في مجلة الشرق سنة 1899م بعنوان: «اليهود في فلسطين ومستعمراتهم» حذر فيه من أطماع اليهود، وطالب السلطات بمنعهم من الهجرة إلى هذه البلاد، ونشر العديد من المثقفين أصحاب التحرير في صحف الكرمل والنفير دعوات مشابهة.⁽⁴⁸⁾

نجحت الدول الأوروبية في تعميم أفكارها بإقامة وطن قومي لليهود في فلسطين بين اليهود المحليين كما نجحت المؤسسات التبشيرية والخيرية التي أقامتها الدول الأوروبية في عمليات تحويل المسيحيين المحليين عن مذاهبهم المسيحية إلى المذاهب السائدة في الدول الغربية، ونشر اللغات، وتعميم الأفكار الأجنبية بدرجة واسعة في المنطقة،⁽⁴⁹⁾ وترتب على ظهور خلل على العادات عند المسيحيين واليهود ومن ذلك مثلاً أن الناشئات من المسيحيات في الناصرة أصبحن يبنذن العادات التقليدية الموروثة عن الآباء وخاصة ستر الوجه،⁽⁵⁰⁾ لم يجد المسيحيون المحليون أمامهم سوى الشكوى للدولة العثمانية كي تمنع نشاطهم لكنها كانت مكبله بالامتيازات.⁽⁵¹⁾

انتشرت مظاهر التعصب الديني والقومي بين المجموعات السكانية التي عاشت في المنطقة بسلام لمئات السنين، ووصف بهجت والتميمي مدينة الناصرة عند زيارتهما لها في العام 1913م بأنها أصبحت مثالا للتعصب المسيحي؛ حيث يعمل المسيحيون في اتفاق تام وبكل غيرة واجتهاد لتأسيس كيان مسيحي لأنفسهم في تلك المنطقة،⁽⁵²⁾ وحين زارا

إحدى المكتبات اليهودية في مدينة حيفا كانت جدرانها مزينة برسومات المقدسات الدينية اليهودية كافة، وكل ما يلقي في أرواح النسل الجديد التعصب العنصري،⁽⁵³⁾ وعندما تم افتتاح فرع لبنك أنجلو فلسطين في مدينة حيفا رفض هذا الفرع التعامل مع غير اليهود وكذلك حصر اليهود في المدينة البيع والشراء فيما بينهم دون غيرهم،⁽⁵⁴⁾ وهذه مظاهر لم يعتد عليها السكان من قبل.

بدأ التوتر في العلاقة بالانحصار بين اليهود وخاصة القادمين الجدد منهم من جهة، وبين العرب المسيحيين والمسلمين من جهة أخرى، بعد تراجع المشاريع المسيحية في المنطقة لصالح الحركة الصهيونية، نتيجة غياب فكرة الحماس الديني في الغرب مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وبرزوشة النشوة القومية، وبخاصة بعد إدراك سكان المنطقة أن الحركة الصهيونية تتبنى سياسية الإحلال القائمة على طرد غير اليهود من أرضهم والأتیان باليهود من بقاع الأرض كافة للعيش في هذه البلاد، ثم تطور هذا التوتر في العلاقة الى صراع انطلقت واحدة من شرارته الأولى بالقرب من قرية الشجرة قضاء طبريا، حين قام مجموعة من شباب القرية بقتل أحد حراس المستعمرات اليهودية القريبة منها في العام 1909م، واختفى على أثر الحادثة ثلاثة من سكان القرية لم يعرف مصيرهم،⁽⁵⁵⁾ فيما بدأ أنه عملية ثأر لمقتل الحارس، ثم ازدادت الاضطرابات والصراعات مع مرور الزمن، ودخلت المنطقة إلى دوامة من العنف بين الجانبين ولم تهدأ إلى يومنا هذا، بعد أن كانت العلاقات السلمية بين الجميع هي السمة البارزة لمئات السنين.

نخلص للقول بأن ظاهرة العنف والصراع بين الطوائف الدينية غريبة على شعبنا، وظهرت بفعل تدخل الدول الاجنبية في الشؤون الداخلية لهذه المنطقة.

الخاتمة

تنوعت التركيبة السكانية، التي عاشت في جنين ومدن الجليل في أحياء مختلطة ضمت المسلمين والمسيحيين واليهود، في تجاور إنساني وعلاقات اجتماعية يومية، نسجت على مر الأيام نمط حياة مشتركة وعيش واحد وتقارب في العادات والتقاليد. وجمعت بين السكان على اختلاف انتماءاتهم الدينية علاقات طيبة، وعملوا معا في المهن نفسها، وتبادلوا البيع والشراء، وأقاموا بينهم شراكات اقتصادية تجارية وتشاركوا في الأفراح والأتراح، وتبادلوا الزيارات والهدايا، وأمضوا في المكان نفسه أوقات فراغهم، وأشارت العديد من المواقف إلى متانة الصلات وعمق الترابط بينهم، وكانت هذه العلاقات الطيبة والتراث المتراكم من العيش المشترك عاملا رئيسيا في تحصين هذه المدن من وقوع النزاعات بين الطوائف.

لم تزل العلاقات السلمية قائمة بين جميع السكان حتى تسلطت الرأسمالية الغربية

على هذه المنطقة، وتدخلت الدول الأجنبية في شؤونها الداخلية، ولم تكن الحكومة العثمانية قادرة على وقف هذه التدخلات، الأمر الذي جعل المنطقة تنجر إلى صراع لم ينشأ في المنطقة، وإنما نشأ خارجها، وكان له أهمية حاسمة في تطور العلاقة بين سكان المنطقة في المستقبل.

الهوامش:

1. عصام سخيني . طبرية - تاريخ موسوعي من انشائها سنة 20 م الى نهاية الانتداب البريطاني سنة 1948 م. القاهرة: دار الفضيلة، 2009. ص 269 - 270.
2. مصطفى العباسي. صفد في عهد الانتداب البريطاني 1919 - 1948 دراسة اجتماعية وسياسية. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية 2005. ص 26-27.
3. سالنامه ولاية بيروت. دفعة 1. سنة 1311 - 1312 / 1893 - 1894. ص 432.
4. سالنامه ولاية سوريا دفعة 3. سنة 1288 / 1871 / - 72. ص 238: 240 - 241؛ 244: 247: 249 - 283.
5. سالنامه ولاية سوريا. دفعة 3. ص 238: 240 - 241 - 244: 247: 249 - 283: 250؛ سالنامه ولاية بيروت. دفعة 7. سنة 1326 / 1908 - 09. ص 272: 280: 288: 297: 353؛ رفيق التميمي ومحمد بهجت. ولاية بيروت القسم الجنوبي - الوية بيروت وعكا ونابلس - الجزء الأول. بيروت: دار لحد خاطر، 1978. ص 221: 387.
6. رفيق التميمي ومحمد بهجت. ص 249.
7. المصدر السابق. ص 356
8. المصدر السابق. ص 224
9. مصطفى العباسي. ص 27 - 29.
10. أنظر مثلا الأرشيف العثماني. دفتر مالية مدور. رقم 18846. ص 1 - 11
11. زهير غنايم. لواء عكا في عهد التنظيمات العثمانية 1864 - 1918. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2011. ص 213 - 217.
12. رفيق التميمي ومحمد بهجت. ص 377.
13. المصدر السابق. ص 363.
14. زهير غنايم. 215 - 216.

15. اندريه ريموند. المدن العربية الكبرى في العصر العثماني. ترجمة لطيف فرج، القاهرة - 1991. ص 221.
16. المصدر السابق. ص 225.
17. عصام سخيني. ص 278.
18. رفيق التميمي ومحمد بهجت. ص 362.
19. رفيق التميمي ومحمد بهجت. ص 257.
20. مصطفى العباسي. ص 30-32.
21. عصام سخيني. ص 276.
22. مصطفى العباسي. ص 32.
23. سالنامه ولاية بيروت. دفعة 7. ص 265.
24. زهير غنايم. ص 428 - 429.
25. المصدر السابق. ص 433 - 434.
26. المصدر السابق. ص 439.
27. Ali Ihsan Aydm: Akka'nin Idari ve sosyo-Ekonomik yapsis (1864-1918). Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi. Istanbul-2013.
28. زهير غنايم. ص 442 - 444.
29. المصدر السابق. ص 430.
30. رفيق التميمي ومحمد بهجت. 248؛ مصطفى العباسي. ص 31؛ الكس كرمل. تاريخ حيفا في عهد الاتراك. حيفا: شركة الدراسات العلمية، 1979. ص 267.
31. زهير غنايم. ص 419.
32. المصدر السابق. ص 413 - 415.
33. المصدر السابق. ص 438.
34. وجيه كوثراني. بلاد الشام في مطلع القرن العشرين بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013. ص 61 - 62؛ رفيق التميمي ومحمد بهجت. ص 249.
35. رفيق التميمي ومحمد بهجت. ص 253.
36. المصدر السابق. ص 256.

37. المصدر السابق. ص 250؛ 390؛ يسار العسكري. قصة مدينة صفد. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. ص 67.
38. رفيق التميمي ومحمد بهجت. ص 358.
39. المصدر السابق. ص 358.
40. يسار العسكري. ص 66 - 67.
41. المصدر السابق. ص 248 - 253؛ 356 - 357؛ 371 - 373؛ مصطفى العباسي. ص 28.
42. دونالد كواترت. الدولة العثمانية 1700 - 1922. ترجمة ايمنار منازي، 2004. ص 317.
43. مصطفى العباسي. ص 21.
44. المصدر السابق. 362؛ دونالد كواترت. ص 323.
45. رفيق التميمي ومحمد بهجت. ص 250؛ الكس الكرمل. ص 267 - 271.
46. سالنامه سوريا. دفعة 3. ص 238؛ 240 - 241؛ 244؛ 249 - 250؛ 283.
47. لمزيد من المعلومات حول الموضوع الكزاندر شولتس. تحولات جذرية في فلسطين 1856 - 1882 دراسات حول التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. كفر قرع: دار الهدى 1990. ص 76 - 92؛ رفيق التميمي ومحمد بهجت. ص 254 - 257؛ مصطفى العباسي. ص 25 - 27.
48. علي البواب. موسوعة حيفا الكرملية 1750 - 1948. الجزء الأول. عمان: دائرة المكتبة الوطنية، 2009. ص 381 - 382.
49. رفيق التميمي ومحمد بهجت. ص 250 - 251.
50. المصدر السابق. ص 390.
51. جيب هاملتون وهارولد بوين. المجتمع الإسلامي والغرب وأثر الحضارة الغربية في الفكر الإسلامي في الشرق الأدنى. ترجمة عبد المجيد حسيب القيسي. دمشق - 1997. ج 2. ص 353.
52. رفيق التميمي ومحمد بهجت. ص 390.
53. المصدر السابق. ص 253.

54. المصدر السابق. ص 251 - 252.

55. الأرشيف العثماني. كامل كابجي. داخلية، رقم 234 - الوثائق رقم 412,774, 147، 184، 547، 1886.

المصادر والمراجع:

أولاً- المصادر والمراجع العربية:

1. الارشيف العثماني. دفتر مالية مدور
2. الأرشيف العثماني. كامل كابجي.
3. البواب، علي. موسوعة حيفا الكرملية 1750 - 1948. الجزء الاول. عمان: دائرة المكتبة الوطنية، 2009.
4. التميمي، رفيق ومحمد بهجت. ولاية بيروت القسم الجنوبي - الوية بيروت وعكا ونابلس - الجزء الاول. بيروت: دار لحد خاطر، 1987.
5. ريموند، اندريه. المدن العربية الكبرى في العصر العثماني. ترجمة لطيف فرج، القاهرة 1991 -
6. سالنامه ولاية بيروت. دفعة 1. سنة 1311 - 1312 / 1893 - 1894
7. سالنامه ولاية بيروت. دفعة 7. سنة 1326 / 1908 - 09
8. سالنامه ولاية سوريا. دفعة 3. سنة 1288 / 1871 - 72.
9. سخيني، عصام . طبرية - تاريخ موسوعي من انشائها سنة 20 م الى نهاية الانتداب البريطاني سنة 1948 م. القاهرة: دار الفضيلة، 2009.
10. شولتس، الكزاندر. تحولات جذرية في فلسطين 1856 - 1882 دراسات حول التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. كفر قرع: دار الهدى، 1990.
11. العباسي، مصطفى. صدف في عهد الانتداب البريطاني 1919 - 1948 دراسة اجتماعية وسياسية. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية ، 2005.
12. العسكري، يسار. قصة مدينة صدف. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. غنائم، زهير. لواء عكا في عهد التنظيمات العثمانية 1864 - 1918. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية ، 2011.
13. كرم، الكس. تاريخ حيفا في عهد الاتراك. حيفا: شركة الدراسات العلمية، 1979.

14. كواترت، دونالد. الدولة العثمانية 1700 – 1922. ترجمة ايمنار منازي، 2004.
15. كوثراني، وجيه. بلاد الشام في مطلع القرن العشرين. بيروت: المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، 213.
16. هاملتون جيب وهارولد بوين. المجتمع الإسلامي و الغرب وأثر الحضارة الغربية في الفكر الإسلامي في الشرق الأدنى. ترجمة عبد المجيد حسيب القيسي. دمشق ، 1997.

ثانياً المصادر والمراجع الأجنبية:

1. *Ali Ihsan Aydin: Akkanin Idari ve sosyo- Ekonomik yapisi (1864-1918).*
2. *Yuksekk Iisans Tezi. Marmara Universitesi. Istanbul-2013.*

”القيم الدينية المتأصلة في المثل الشعبي في محافظة جنين، ودورها
المتميز في الحفاظ على تماسك الشعب الفلسطيني وصموده أمام
التحديات التي تواجهه“
”دراسة تحليلية“

أ.د. حسين أحمد الدراويش
جامعة القدس، أبو ديس.

د. وسيم عبد الجليل شولي
كلية الدعوة الإسلامية، قلقيلية.

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن عينة من القيم الدينية المتأصلة في المثل الشعبي الفلسطيني، في محافظة جنين.

وقد سار الباحثان على المنهج التحليلي في رصد القيم والمثل وتعريفهما، وتعزيز هذا التحليل بأي الذكر الحكيم، والحديث النبوي الشريف. واستخدما المقابلة لزيادة الكشف عن طبيعة الأمثال الشعبية في محافظة جنين.

أما مجتمع الدراسة: فهو محافظة جنين، وبخاصة المدينة. وأما عينة الدراسة فقد اقتصرت على أربع قيم متأصلة في الأمثال الشعبية في تلك المحافظة، وهي: ”قيم الصدق، والأمانة، والحياء، والصبر“.

وكانت الأداة الرئيسة في جمع الأمثال -رغم تواضعها- هي المقابلة الشخصية، والنقل المباشر عن قابله الباحثان.

وقد كشفت الدراسة عن تعلق شديد لأهالي جنين بهذه القيم الدينية المتأصلة في تلك الأمثال الشعبية، ومن هنا يوصي الباحثان بجمع هذه الأمثال، وتصنيفها حسب موضوعاتها، وتخريج القيم الدينية المتأصلة فيها وغيرها. ومن ثم تدوينها وتعميمها على الناس.

The Religious Values Inherent in the Folklore Proverb in the Jenin Governorate, and Its Distinctive Role in Maintaining the Bonds Between the Palestinian People and Their Steadfastness Against the Challenges Facing Them: An Analytical Study

***Prof. Hussain Ahmad Aldaraweesh
Dr. Waseem Abdeljalil Sholy***

Abstract:

The aforementioned research aims at revealing a sample of the religious values inherent in the popular Palestinian proverb in Jenin governorate .

The two researchers have followed the analytical approach in monitoring and defining the values and ideals and they have enhanced and strengthened this analysis with verses from the Holy Quran and the Prophetic Hadith, and they have used the interview to increase the disclosure of the nature of popular proverbs in Jenin governorate

As for the community of the study ,it is Jenin Governorate and in particular the city. The study sample was limited to four values rooted in the popular proverbs in that governorate, which are the values of truthfulness, honesty, modesty and patience.

The main tool used in collecting these parables or proverbs , despite its humility, was the personal interview and the direct transfer from the interviewees

The study has revealed a strong attachment or clinging to the people of Jenin to these religious values inherent in these popular proverbs. Hence, the two researchers recommend to collect these aphorisms or sayings and classify them according to their themes and to graduate the religious values inherent in them and others and then codify them and circulate them to the people.

- الفصل الأول: في القيم والمثل الشعبي وفيه قسمان:
 - القسم الأول: في القيم.

- القسم الثاني: في المثل الشعبي.

وتوضيح مقدمة البحث، ومشكلة البحث وأسئلته، وأهدافه، والأهمية النظرية والعملية للبحث، ومصطلحات البحث.

مدخل لدراسة المثل الشعبي والقيم الدينية المتأصلة فيه في محافظة جنين:

أولاً- المقدمة:

الحمد لله وكفى وأتم الصلاة وأتم التسليم على المصطفى - صلى الله عليه وسلم- وبعد: فإن الأمم تزدهر حضارتها بثقافتها، وثقافتها هي التي تميز شخصيتها، والمثل الشعبي الفلسطيني من أهم مكونات الثقافة الشعبية الفلسطينية من هنا كانت هذه الدراسة، للوقوف ولو على عينة من هذه الأمثال الشعبية، وإبراز القيم الدينية المتأصلة فيها.

ثانياً- مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في تحديد معنى القيم ومعنى المثل، وإيراد عينة من هذه الأمثال، وتوضيح ما فيها من قيم دينية، وتعزيز هذه القيم بشواهد من آي الذكر الحكيم، والحديث النبوي الشريف.

ثالثاً- أسئلة البحث:

ويجب البحث عن الأسئلة الخمسة الآتية:

- ما مفهوم القيم والمثال؟
- هل الأمثال تتضمن قيماً دينية إسلامية؟
- إذا كان الجواب نعم، فما هي هذه القيم؟
- هل هنالك من شواهد على تعزيز هذه القيم في الدين الإسلامي؟
- هل من علاقة بين هذه القيم وبين المجتمع الفلسطيني؟

أهداف البحث:

وهكذا تتبلور أهداف البحث في هدفين رئيسيين هما:

- ♦ الهدف الأول: إبراز عينة من هذه الأمثال الشعبية في محافظة جنين.
- ♦ والهدف الثاني: الوقوف على القيم الدينية المتأصلة في هذه الأمثال.

الأهمية النظرية والعملية للبحث:

تكمن الأهمية النظرية لهذا البحث في الكشف عن جانب من جوانب الثقافة الفلسطينية في محافظة جنين من خلال المثل الشعبي الفلسطيني.

أما الأهمية العملية للبحث، فتكمن في الكشف عن دور القيم الدينية المتأصلة في عينة من هذه الأمثال في الحفاظ على هوية الشعب الفلسطيني، وتماسكه وتلاحمه في وجه الأخطار التي تهدده.

مصطلحات البحث:

من المصطلحات الواردة في البحث مصطلح: القيم، ومصطلح المثل، وهما المصطلحان الرئيسيان في الدراسة، وسيقوم الباحثان بتوضيحهما في هذا الفصل في قسمين على النحو التالي:

◀ القسم الأول: في القيم، وفيه:

1. تعريف القيم لغةً.
2. تعريف القيم اصطلاحاً.
3. تصنيف القيم.
4. أهمية القيم في تماسك المجتمع.
5. أهمية القيم في تماسك المجتمع الفلسطيني.

1. تعريف القيم لغةً: القيمة لغة: «القيمة: واحدة القيم»⁽¹⁾.
 2. تعريف القيمة اصطلاحاً: عُرِّفت القيمة: بأنها: «مبادئ أساسية ينشأ عليها الإنسان، ويحتكم إليها فكره وعمله وباقي نواحي حياته الشخصية والاجتماعية»⁽²⁾.
- وعرِّفت أيضاً، بأنها: «الجانب غير الملموس للمنظمة والجوهر الحقيقي لتماسك التنظيم، وتعبّر عن الالتزامات الأساسية للأفراد تجاه منظماتهم»⁽³⁾.

ومن التعريفات السابقة يمكن تعريف القيم بأنها: مجموعة المبادئ والقواعد والمثل العليا، التي يؤمن بها الناس، ويتفوقون عليها فيما بينهم، ويتخذون منها ميزاناً يزنون بها أعمالهم، ويحكمون بها على تصرفاتهم المادية والمعنوية، وهي بذلك تُشكّل دافعاً قوياً لعمل الخير في المجتمع، وللبعد عن عمل الشر، الذي يخالف قيم المجتمع وثقافته.

3. تصنيف القيم: هناك تصنيفات عدة للقيم، حسب اعتبارات عدة منها:

- أولاً- على أساس الموضوع، فهناك:
 - القيم الدينية.
 - القيم الاقتصادية.
 - القيم الاجتماعية.
 - القيم السياسية.
 - القيم الجمالية.
- ثانياً- على أساس الدرجة، فهناك:
 - قيم تفضيلية، تحدّد ما يمكن أن يكون، مثل: إكرام الضيف.
 - وقيم مثالية: وهي تحدد الأمور المثالية للأفراد، مثل: العمل للدنيا وللآخرة.
- ثالثاً- على أساس الدوام، فهناك:
 - قيم عابرة: أي قصيرة الدوام، مثل: القيم المرتبطة بالمودّات.
 - وقيم دائمة مستمرة: وهي التي تبقى طويلاً، مثل: القيم المرتبطة بالأعراف والتقاليد والعادات⁽⁴⁾.

4. أهمية القيم الدينية في المجتمع: القيم الدينية لها أثر عظيم في المجتمع: «فهي تعمل على توحيد أفراد الأمة وتماسكهم، وفي هذا إصلاح للمجتمع أيضاً»⁽⁵⁾.

وهكذا فالقيم الدينية الإسلامية أثر مهم بالنسبة للفرد والمجتمع، فإن هدف هذه القيم بناء مجتمع تسوده مجموعة من المثل العليا، والأخلاق الفاضلة، التي حدّدها الإسلام، والتي تحرص على إعداد إنسان ذي سلوك أخلاقي قويم، وفقاً لمجموعة من القيم التي تضمنها هذا الدين الحنيف.

5. أهمية القيم الدينية في الحفاظ على تماسك المجتمع الفلسطيني وثباته في وجه المحن التي تواجهه: يمكن تلخيص أهمية القيم الدينية في الحفاظ على تماسك المجتمع الفلسطيني وثباته في وجه المحن التي تواجهه في النقاط الآتية:

- أولاً: إن القيم الدينية في المجتمع الفلسطيني هي التي توجه سلوك أبناء المجتمع الفلسطيني إلى ما هو مرغوب فيه، وتنفره مما هو غير مرغوب فيه.
- ثانياً: تعمل هذه القيم على تحقيق التوازن النفسي للأفراد داخل المجتمع الفلسطيني، فهي تشكل وجهة نظر عامة عن الخالق - سبحانه وتعالى - وعن الكون والحياة والإنسان؛ مما يسعد الإنسان الفلسطيني، ويقوي مكانته بين أسرته ومجتمعه.

- ثالثاً: إن منظومة القيم الدينية في المجتمع الفلسطيني منظومة عريقة تمتد في شباب الزمن، عائدة إلى الموروث الثقافي من المسلمين الفاتحين الأوائل الذين غدوا الثقافة الفلسطينية بغذاء طيب من القيم، ما زالت ماثلة في عقول هذا الشعب ووجدانه إلى اليوم، وتدفعه إلى عمل الخير، والعزوف عن عمل الشر والمحرمات، فهي تشكل كوابح لهذا الشعب عن الشر، وقوة دافعة إلى عمل الخير.

- رابعاً: وتتجلى هذه القيم في مظاهر متعددة من ثقافة المجتمع الفلسطيني، ومن مظاهر هذه الثقافة المثل الشعبي الذي تحمل خلاصته ثقافة هذا الشعب، وخالصة حكمته وتجاربه؛ لذا فإن المثل الشعبي حافظ ويحافظ على هذه القيم من الزوال والاندثار عبر التاريخ.

◀ القسم الثاني: في المثل الشعبي، وفيه:

1. تعريف المثل لغةً.
2. تعريف المثل اصطلاحاً.
3. أهمية المثل.
4. من خصائص المثل الشعبي الفلسطيني.
5. من خصائص المثل الشعبي في محافظة جنين.

1. تعريف المثل لغةً: المثل لغةً: هو النظير، والشبيه، والصفة، قال ابن فارس: «الميم والناء واللام أصل صحيح يدل على مناظرة الشيء للشيء. وهذا مثل هذا، أي: نظيره... والمثل المضروب مأخوذ من هذا»⁽⁶⁾.

2. المثل اصطلاحاً: عرّفه الزمخشري بقوله: «المثل في أصل كلامهم: هو النظير... ثم قيل للقول السائر المتمثل مضربه بمورده»⁽⁷⁾. وعرّفه من المحدثين البوشيخي قائلاً: «هو الحكاية أو الصورة المفترضة، أو الحقيقة التي يُوتى بها ماثلة شاخصة أمام المخاطب»⁽⁸⁾. وعرّفه أحمد أمين بقوله: «هو نوع من أنواع الأدب، يمتاز بإيجاز اللفظ، وحسن المعنى، ولطف التشبيه، وجودة الكتابة، ومزية الأمثال في أنها تنبع من كل طبقات المجتمع»⁽⁹⁾.

وهكذا فالمثل هو حكمة سائرة ومنتشرة بين الناس، وتمتاز بالقصر؛ لذا شاعت بين الناس، وتناقلها الأفراد جيلاً بعد جيل، حتى غدت ركناً ركيناً من ثقافة المجتمع، تُقال في المناسبات التي تُشبه حقيقة ضرب المثل أول مرة، فهي من هذه الناحية في تجد دائم، وذكر مستمر.

3. أهمية المثل: المثل جزء من التراث الشعبي، الذي يسمّى «الفلكلور»، الذي أصبح نجماً ساطعاً متألقاً، على مسرح الحركة العلمية والثقافية في كافة بلاد العالم»⁽¹⁰⁾.

ولا تتوقف أهمية الأمثال على الناحية الفلكلورية فحسب، بل إن للأمثال أهمية كبرى من الناحية البلاغية، والحضارية، والتربوية، والترفيهية، والوطنية، وغيرها. فمن الناحية البلاغية: إذا جعلت الكلام مثلاً كان أوضح للسامع وأبين وأيسر فهماً وإدراكاً.

ومن الناحية الحضارية: المثل هو مرآة صادقة لحضارة الشعب، وطرائق تفكيره. ومن الناحية التربوية: تتضمن الأمثال حكماً، هي خلاصة التجربة الإنسانية، وهي تساهم في تهذيب الأجيال، وتقويم الأخلاق. ومن الناحية الجمالية: فالأمثال زينة الكلام، ودرة فنون القول، وهي خالدة بخلود الإنسان والزمان.

ومن الناحية الوطنية: الأمثال تربط ماضي الشعب بحاضره. وهكذا فالأمثال: هي ثمرة مواقف مقرونة بحكايات حفرت في ذاكرة الزمان، وكل مثل يُشكل مستودع ذكري، فمن هنا تساعد الأمثال على توحيد مفاهيم الشعوب، وتماسكها، وترابطها المتين⁽¹¹⁾.

وتشكل الأمثال عند القرويين قوانين ودساتير لا تخطئ، يلجأ إليها الناس لدعم حججهم، ودحض حجج غيرهم، فيكون المثل كأنه الحكم القاطع، وفصل الخطاب في فضّ الخصومات؛ لهذا اهتم العرب بها، قديماً وحديثاً، وألوهها اهتماماً خاصاً بها⁽¹²⁾.

وهكذا فالأمثال ترياق شاف، وضعت للمحافظة على أمن الناس الاجتماعي والنفسي، وصدق الله العظيم القائل: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ لِّعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (سورة الحشر: 21).

4. من خصائص المثل الشعبي الفلسطيني: ثمة خصائص للمثل الشعبي الفلسطيني منها:

- أنه يعكس حكم الناس وأحاسيسهم على مختلف مستوياتهم الاجتماعية.
- المثل هو المتنفس الأفضل لمشكلات الناس، والمعبر الصادق عن أحاسيسهم.
- يحمل المثل الشعبي الفلسطيني قيماً أخلاقية، تكون ضابطاً سلوكياً مميزاً للناس كافة، ومنهاجاً أخلاقياً لعامة الشعب.

■ ومن الناحية اللغوية تجتمع في المثل أربع صفات هي:

- الإيجاز في اللفظ.

- والإصابة في المعنى.

- والحسن في التشبيه.

- وسهولة الانتشار بين الناس.

وهكذا فالأمثال الشعبية الفلسطينية كنز دفين ثمين، نركن إليه عندما نود أن نتجنب التفكير الطويل في نتائج تجاربنا، والبحث عن حكمة سريعة تتفق وحاجاتنا النفسية، عندئذ نشعر بسعادة غامرة عند سماعها، وإن كنا لم نعش التجربة الأولى التي قيل فيها المثل.

5. من خصائص المثل الشعبي في محافظة جنين: عند تجوال الباحثين في محافظة جنين واستفسارهم عن طبيعة المثل الشعبي في محافظة جنين، أفاد من أجريت معهم مقابلات حول هذا الموضوع: «أن المثل الشعبي في محافظة جنين هو مثل عام، شأنه شأن بقية الأمثال في المجتمع الفلسطيني؛ ذلك لأن أهل جنين هم أخلاط من الناس؛ لذا اتحدت الأمثال عندهم مع ما عند المجتمع الفلسطيني بعمومه، ولم تتميز بصفة خاصة بها»⁽¹³⁾. ومهما يكن من أمر فإن المثل الشعبي في محافظة جنين يزخر بالقيم وبقواعد السلوك الديني القويم، الذي يحكم المجتمع الفلسطيني كقيمة الصدق، والأمانة، والحياء، والصبر، وسيقتصر الباحثان في دراستهما على القيم الأربع السابقة، اختصاراً للموضوع، الذي يمتاز بالسعة والإطالة.

الفصل الثاني - القيم الدينية المتأصلة في المثل الشعبي في محافظة جنين:

ويتضمن هذا الفصل الدراسات السابقة، والتعقيب عليها، وفيه أربع قيم هي:

- القيمة الأولى: قيمة الصدق.
- القيمة الثانية: قيمة الأمانة.
- القيمة الثالثة: قيمة الحياء.
- القيمة الرابعة: قيمة الصبر.

الدراسات السابقة:

ثمة أبحاث في المثل الشعبي الفلسطيني، كانت تنشر تباعاً في مجلة التراث والمجتمع، التي تصدرها جمعية إنعاش الأسرة - في البيرة - رام الله - فلسطين.

وهذه الأبحاث - رغم فضلها - لم تتطرق إلى العلاقة بين القيم الدينية والمثل الشعبي الفلسطيني إلا دراسة كل من: عودة أبو مصطفى، وعبد الله أبو عزيز، وعلي فضل، والتي تحمل هذا العنوان «بعض الأمثال البدوية الفلسطينية ودلالاتها القيمية»، وتقع في ثلاث وثلاثين صفحة⁽¹⁴⁾. إلا أن الباحثين لم يتطرقوا إلى قيم (الصدق والأمانة والحياء والصبر)،

وعلاقتها بالمثل الشعبي الفلسطيني؛ مما استدعى هذه الدراسة. وإليك القيم الأربعة السابقة وما ورد عليها من أمثال وشواهد من القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة.

♦ القيمة الأولى: قيمة الصدق: هناك جملة من الأمثال التي تدم الكذب، ومنها: «حبل الكذب قصير»، و«الكذابين خربوا بين الطماعين»، وترجمة المثل إلى العربية الفصحى: «الكذابون خربوا بيت الطمّاعين»، و«لا تصدق كل ما تسمع»، و«الصدق منجاة»، و«الصادق كنبّي في قومه»، و«لعن الله الكذابين»، ومن ذلك قولهم أيضاً: «الصدق في أقوالنا أقوى لنا، والكذب في أفعالنا أفعى لنا».

وهذه القيم من الصدق تتفق والأخلاق الإسلامية الحميدة، يقول الله -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (سورة التوبة: 119). فعن عبد الله بن عمرو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها إذا أؤتمن خان وإذا حدث كذب وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر»⁽¹⁵⁾.

وهكذا فالمواطن الصادق هو الذي لا يكذب، ولا ينافق، ولا يتلون في قوله وعمله، ولا يكيد للناس بليل، ولا يكيد لهم في الخفاء؛ ذلك لأن الكذب يقوّض دعائم المجتمع، وهو الداء الدفين الذي إذا تفسّث جراثيمه في المجتمع فإنه ينسف المجتمع من أساسه، ويغيّب الثقة بين أفرادها، وهو الذي يقلب الموازين في المجتمع ويغير الحقائق، ويصور الأشياء على غير طبيعتها.

♦ القيمة الثانية: قيمة الأمانة: وهي من أجلّ أخلاق المجتمع في محافظة جنين، فيقولون في المثل الشعبي: يقولون: «من أمنك لا تخونه ولو كنت خائناً»، ويقولون: «تاج الأخلاق الأمانة».

وهذه القيمة في المثاليين السابقين هي التي أمر الله -تعالى- بتأديتها، والحفاظ عليها، قال -تعالى-: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ (سورة النساء: 58).

وجعل الأمانة من صفات المؤمنين الموجبة لفلاحهم، كما قال -تعالى-: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ (سورة المؤمنون: - 8).

وقرن النهي عن خيانتها بالنهي عن خيانة الله -تعالى- ورسوله -صلى الله عليه وسلم- تعظيماً لشأنها كما قال -عز شأنه-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (سورة الأنفال: 27).

وجعل الرسول - صلى الله عليه وسلم-، انتفاء الأمانة مستتبعاً لانتفاء الإيمان، وعلامة من علامات النفاق، فقال - صلى الله عليه وسلم-: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له»⁽¹⁶⁾. وقال - صلى الله عليه وسلم-: «آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أُوْتمن خان»⁽¹⁷⁾.

♦ القيمة الثالثة: قيمة الحياء: ورد في المثل في محافظة جنين الذي يتعلق بالحياء قولهم: «الحياء من الإيمان»، وقولهم: «من لا يستحي من الناس لا يستحي من الله»، و«الحياء كله خير»، و«الحياء زينة الإنسان»، وغير ذلك من الأمثال.

والقيم المتأصلة في هذه الأمثال الدالة على الحياء تنسجم والقيم الإسلامية الحميدة، لا بل هي نابعة منها، وقيمة الحياء تبعث في النفس الشعور بكمال الفضيلة، ونقص الرذيلة، وتحمل النفس على الترفع عن سفاسف الأمور وصغائرها، واجتناب ما يوجب المذمة والملامة؛ لذلك عني الدين الإسلامي الحنيف بتسمية هذه القيمة في المجتمع الإسلامي عناية كبرى.

لذلك امتدح الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم- خلق الحياء، وجعله مصدراً لكل خير وفضيلة، وشعبة من شعب الإيمان وخصاله، فقال - صلى الله عليه وسلم-: «الحياء خير كله»⁽¹⁸⁾. وقال - صلى الله عليه وسلم- «الحياء لا يأتي إلا بخير»⁽¹⁹⁾. وقال - صلى الله عليه وسلم- «والحياء شعبة من الإيمان»⁽²⁰⁾.

وأكبر الإسلام والنبي الكريم - صلى الله عليه وسلم- من خلق الحياء، حتى جعله الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم- الخلق الخاص بالإسلام، فقال - صلى الله عليه وسلم-: «لكل دين خلق وخلق الإسلام الحياء»⁽²¹⁾. لذلك لا ترى مظاهر الحياء والاحتشام مُتجلية بأجل معانيها، إلا في المجتمعات الإسلامية المحافظة على تقاليد الإسلام الرفيعة، وآدابه السامية.

♦ القيمة الرابعة: قيمة الصبر: يقولون في الأمثال الشعبية في محافظة جنين: «الصبر طيب»، ويقولون: «الصبر مفتاح الفرج»، ويقولون: «اصبر على جار السوء ليحك أسوء منه»، ويقولون: «اصبر على الحصرم توكل العنب»، ويقولون: «صبرك على نفسك ولا صبر الناس عليك»، ويقولون: «من صبر ظفر».

وهذه القيم العظيمة للصبر في نفوس الناس في محافظة جنين تنسجم تمام الانسجام مع ما ورد في القيم الإسلامية، لا بل هي نابعة منها، وصادرة من معينها.

فقيمة الصبر في الإسلام من أجل الدعائم منزلة، وأعظمها أثراً، بل هي ملاك الدعائم كلها وقوامها، لذا تحدث القرآن الكريم عن الصبر وحثّ عليه في أكثر من نيف وسبعين موضعاً

فأمر القرآن الكريم به، وأكبر من شأنه، قال -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (سورة آل عمران: 200). وقال -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ، إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (سورة البقرة: 150). وقال -تعالى-: ﴿إِنَّمَا يُوفَى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (سورة الزمر: 10). وهكذا جمع الله -تعالى- للصبر من درجات الفضل ما لم يجمعه لغيره من الأخلاق والقيم⁽²²⁾.

الفصل الثالث: دور هذه القيم في الحفاظ على تماسك المجتمع الفلسطيني في محافظة جنين، ويتضمن: المنهج المستخدم، ومجتمع الدراسة، وعينة البحث، وأداة البحث، وصدق وثبات الأداة، وإجراءات جمع البيانات، وتحليلها للوصول إلى النتائج.

المنهج المستخدم في البحث: أشار الباحثان في ملخص الدراسة إلى المنهج المستخدم في البحث: وهو المنهج التحليلي في رصد وتعريف القيم والمثل.

مجتمع الدراسة وعينة الدراسة: وأشار الباحثان أيضاً إلى مجتمع الدراسة وهو محافظة جنين وعينة الدراسة هي عينة انتقائية، من بين مجموعة أمثال، تركز على أربع قيم دينية، متأصلة في المثل الشعبي في محافظة جنين وهي المشار إليها سابقاً. وأما أداة البحث فكانت المقابلة الشخصية للحصول على مجموعة من الأمثال، في تلك المحافظة.

وأما صدق الأداة وثباتها: فهو صدق نسبي يعكس صورة عن عينة من تلك الأمثال وما فيها من قيم،

وأما عن إجراءات جمع البيانات، وتحليلها للوصول إلى النتائج: فقد توصلت الدراسة إلى نتيجة مهمة، مفادها: أن هذه القيم تساعد المواطن الفلسطيني على تحمل أعباء الحياة ومواجهة الأخطار التي تعترض هذا المجتمع فهي تكاد تكون حُرّاً أمنياً لهذا المجتمع، تجنب هذا المجتمع الشقاق والنزاع. وهذه القيم المتأصلة في تلك الأمثال، تشكل حصانة للفرد والأسرة والمجتمع الفلسطيني في الثبات، والصمود، واستنزال النصر الإلهي، والصبر حتى يفرج الله الكرب، ويغير الحال إلى أحسن حال.

أهم نتائج الدراسة:

لقد توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية من خلال الإجابة على الأسئلة الخمسة السابقة في الفصل الأول على النحو الآتي:

♦ أولاً: فيما يتعلق بالسؤال الأول: عن مفهوم القيم أبرزت الدراسة أن القيم ضوابط تضبط سلوك الناس في المجتمع وتنظم العلاقات الاجتماعية فيما بينهم من خلال الأمثلة

الشعبية التي تتضمنها هذه الأمثال.

♦ ثانياً: فيما يتصل بالسؤال الثاني والثالث: «هل الأمثال تتضمن قيماً دينية إسلامية؟»، «وإذا كان الجواب: بنعم، فما هذه القيم؟». لقد أبرزت الدراسة بشكل واضح تضمن الأمثال للقيم الإسلامية، ومن هذه القيم: «الصدق، والأمانة، والحياء، والصبر»، وهي العينة التي درست في البحث.

وفيما يرتبط بالسؤال الرابع: «هل هناك من شواهد على تعزيز هذه القيم في الدين الإسلامي؟»، كانت الإجابة بالإيجاب، حيث إن أي الذكر الحكيم، وحديث الرسول الكريم -صلى الله عليه وسلم- تؤيد هذه القيم وتقم الدليل الساطع على صحتها وأصالتها، وأهميتها في بناء مجتمع محصن بالأخلاق الكريمة.

وفيما يدور حول السؤال الخامس والأخير: «هل من علاقة بين هذه القيم والمجتمع الفلسطيني؟»، توصلت الدراسة إلى وجود علاقة قوية بين المجتمع الفلسطيني وبين هذه القيم المستنبطة من هذه الأمثال الشعبية؛ إذ تحافظ هذه القيم من خلال هذه الأمثال على ثبات المجتمع الفلسطيني وتلاحمه، وصموده في وجه التحديات التي تواجهه.

التوصيات:

وإزاء أهمية الأمثال الشعبية والقيم الكامنة فيها يقترح الباحثان ما يأتي:

1. جمع هذه المثل جميعها.
2. معرفة مناسباتها إذا كان لها مناسبات.
3. إعادة تصنيفها حسب موضوعاتها.
4. تدوينها حفاظاً عليها من الضياع والنسيان.
5. تخريج ما فيها من قيم دينية متأصلة في ثناياها.
6. تعميم هذه القيم، وإشاعتها بين الناس.
7. إجراء المحاضرات والندوات والمؤتمرات حولها.
8. تخصيص أعمدة لها في المجالات والصحف المحلية.
9. تخصيص وقت وافر لها في الفضائيات والإذاعات.
10. دراستها، وإجراء الأبحاث المختلفة حولها.
11. مقارنتها بأمثال الشعوب الأخرى.

والله من وراء القصد

الهوامش:

1. الجوهرى، إسماعيل بن حماد، معجم الصحاح، مادة: قِيمَ.
2. الإنترنت: القيم والأهداف والخيارات والوسائل.
3. مجلة الإدارة العامة، بنغازي، ليبيا، المجلد:42، العدد:2، 2002م، ص:388.
4. طهطاوي، سيد أحمد، القيم التربوية في القصص القرآني، ص:46 - 49، بتصرف.
5. الأهواني، أحمد فؤاد، القيم الروحية في الإسلام، ص:14.
6. ابن فارس، أبو الحسين، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، مادة: "مَثَلٌ".
7. الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف، ج1/ص:195.
8. البوشيخي، الشاهد، مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين، للجاحظ، ص:215.
9. أمين، أحمد، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، ص:61.
10. ناصيف، إميل، أروع ما قيل في المثل، ص:8.
11. التراث الشفوي في فلسطين، نشر سلسلة مركز الأبحاث، رقم "4" دائرة اللغة العربية، جامعة بيت لحم، 2010، من ص:6-5 بتصرف.
12. ناصيف، إميل، أروع ما قيل في المثل، ص:18-12، بتصرف.
13. مقابلة مع الشيخ عمر غانم، إمام مسجد جنين الكبير سابقاً، يوم الإثنين 20 / 7 / 2017م.
14. مجلة التراث والمجتمع، جمعية إنعاش الأسرة، البيرة، رام الله، فلسطين، العدد:38، كانون الثاني، 2002م، من ص:84-51.
15. البخاري، صحيح البخاري، ج1/ص16/ح34.
16. ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج1/ص422/ح194.
17. البخاري، صحيح البخاري، ج1/ص78/ح59.
18. مسلم، صحيح مسلم، ج1/ص64/ح37.
19. البخاري، صحيح البخاري، ج8/ص29/ح6117.
20. البخاري، صحيح البخاري، ج1/ص11/ح9.

21. مالك، الموطأ، ج5/ص1330/ح3359، وابن ماجه، السنن، ج5/ص276/ح4180.
22. مجلة الأزهر الشريف، الجزء الثالث، المجلد الثلاثون، ربيع الأول: 1378هـ - 1958م، ص: 288 - 293، بتصريف.

المصادر والمراجع:

أولاً - القرآن الكريم.

ثانياً - كتب الحديث الشريف:

1. البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، تحقيق: محمد زهير، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
2. ابن حبان، محمد بن حبان البستي الصحيح، ترتيب: ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ - 1988م.
3. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430هـ - 2009م.
4. مالك، ابن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، الناشر: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 1425هـ - 2004م.
5. مسلم، ابن الحجاج، الصحيح، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1407هـ - 1987م.

ثالثاً - القواميس اللغوية وما يتصل بها:

1. أمين، أحمد، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1953م،
2. الجوهري، إسماعيل بن حماد، معجم الصحاح، دار المعرفة، بيروت، 1428هـ - 2007م.

رابعاً - المراجع العربية:

1. الأهواني، أحمد فؤاد، القيم الروحية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1976م.
2. البوشيخي، الشاهد، مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين، للجاحظ، دار

- الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1402هـ - 1982م.
3. الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل، في وجوه التأويل، دار الفكر، بيروت، ط1، 1397هـ - 1977م.
4. طهطاوي، سيد أحمد، القيم التربوية في القصص القرآني، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1416هـ - 1996م.
5. ناصيف، إميل، أروع ما قيل في المثل، دار الجيل، بيروت، ط1، 1415هـ - 1994م.

خامساً - المجلات:

1. المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية، العدد: 3، سبتمبر، 1970م.
2. مجلة الإدارة العامة، المجلد: 42، العدد: 2، 2002م.
3. مجلة الأزهر الشريف، الجزء الثالث، مجلد: 30، ربيع الأول، 1378هـ، سبتمبر "أيلول"، سنة 1958م.
4. مجلة التراث الشفوي في فلسطين، سلسلة منشورات "مركز الأبحاث التابع لجامعة بيت لحم" رقم: 4، سنة 2010م.
5. مجلة التراث والمجتمع، جمعية إنعاش الأسرة، البيرة، رام الله، فلسطين، العدد: 38، كانون الثاني، 2002م.

سادساً - المقابلات:

1. مقابلة مع الشيخ عمر غانم، إمام مسجد جنين الكبير سابقاً، 20 / 7 / 2017م.

سابعاً - الإنترنت:

1. القيم والأهداف والخيارات والوسائل: <http://www.secularist.org>.

دور وسائل الإعلام

في الحفاظ على التراث والهوية الفلسطينية

د. حسن نعيرات

جامعة النجاح الوطنية / كلية الفنون الجميلة

ملخص:

هدفت هذه الدراسة إلى التركيز على دور وسائل الإعلام الفلسطينية، في إثبات أن كل ما هو على الأرض الفلسطينية هو فلسطيني الهوية، تعود جذوره إلى الآباء والأجداد الكنعانيين، وأن الاسرائيليين ما هم إلا عابري سبيل، محتلين لهذه الأرض الفلسطينية.

تتناول هذا البحث « دور وسائل الإعلام في الحفاظ على التراث والهوية الفلسطينية » دراسة ثلاثة مباحث، جاءت على النحو الآتي:

- ◆ المبحث الاول: تناول إجراءات منهجية تتعلق بموضوع الدراسة.
- ◆ المبحث الثاني: الإطار النظري للدراسة.
- ◆ المبحث الثالث: تحليل النتائج والتوصيات التي تخص إعلام التراث الشعبي، كونه أحد مقومات الهوية الوطنية الفلسطينية؛ لتثبت للعالم أن تزوير وسرقة التراث لا تقل أهمية عن سرقة الأرض.

وتعد وسائل الإعلام مصدراً رئيساً يلجأ إليه الجمهور في استقاء معلوماته عن كافة القضايا السياسية، الثقافية، والاجتماعية، بسبب فاعليته الاجتماعية وانتشاره الواسع، وقدرته على الحراك ومخاطبة القسم الأعظم من التكوين المجتمعي، كما يمثل الإعلام عنصراً مؤثراً في حياة المجتمعات باعتباره الناشر.

واقترضت طبيعة البحث اعتماد المنهج الوصفي في الدراسة، والذي يعد من أنسب المناهج ملائمةً لمثل هذه الدراسة، وخاصة أن هذا المنهج يُظهر تأثير وسائل الإعلام على المجتمع الفلسطيني والعالمي في ما يخص التراث.

خرجت الدراسة بنتائج وتوصيات لمواجهة السياسات الإسرائيلية التي تهدف إلى تزوير وطمس الهوية الفلسطينية، من خلال استغلال الثورة الرقمية والتقنيات الحديثة في توثيق المواد التراثية، والعمل على إبراز التراث ونشره وتسويقه من خلال تأسيس متاحف

خاصة بالتراث الشعبي الفلسطيني، وكذلك إقامة المهرجانات والمعارض والمؤتمرات التراثية داخل الوطن وخارجه.

The Role of Media Outlets in Preserving the Palestinian Heritage and Identity.

Dr. Hasan Nairat

Abstract:

The study aims to highlight the role of Palestinian media in affirming that all that exists on the Palestinian territory is Palestinian in identity, dating back to Canaanite father and grandfather, and that the Israelis are merely transient occupiers of Palestine.

The study will look at the role of media in preserving Palestinian heritage and identity; it consists of the following parts:

- ◆ *Part 1: related methodical procedures.*
- ◆ *Part 2: theoretical framework of the study.*
- ◆ *Part 3: analyzing research findings and recommendations pertinent to folklore communication, being a basic component of Palestinian national identity to prove to the world that falsifying and looting heritage is as significant as land looting.*

Media are considered a major source to which the public resort for information about all political, cultural and social issues due to their social effectiveness, wide spread, their dynamics and potential to address the greatest part of social stratification. Mass media also represent an impressive element in the life of societies, being the publisher

The nature of the study has necessitated employing the descriptive approach as it considered the most appropriate for such study as it pinpoints the influence of media on the Palestinian as well as world communities regarding heritage.

The study has yielded results and recommendations capable of confronting Israeli policies aiming at falsifying and wiping out Palestinian identity through utilizing digital revolution and modern technologies in documenting heritage and its related items, as well as publishing and marketing it by establishing museums for Palestinian folklore and organizing festivals, exhibitions and conferences on heritage inside and outside the country.

مقدمة الدراسة:

يتعلق التراث الفلسطيني بتاريخ الإنسان الفلسطيني في تجاربه للماضي، وعيشه في حاضره وإطلالته على مستقبله، حيث يحتفل العالم في كل عام باليوم العالمي للتراث، كما تحتفل وزارة الثقافة الفلسطينية بهذا اليوم، كان لابد أن تبرز تساؤلات عن الإعلام والدور الذي يمكن أن يقوم به في حماية التراث بشكل خاص؛ لتجسيد الهوية الوطنية الفلسطينية؛ لذا فإن المحافظة عليه تعد من الأولويات الضرورية التي يجب التركيز عليها، حفاظاً على جمع مقومات الهوية في ظل التقدم التكنولوجي الكبير الذي يشهده العالم اليوم.

تعد وسائل الإعلام اليوم من أهم وسائل الاتصال والتواصل، حتى اليوم لم تُستغل في فلسطين بالشكل المطلوب، سواءً بالتوثيق أم بالتعريف بهذا التراث. رغم وجود تركيز إعلامي واضح على هذه المنطقة من قبل الإعلام المحلي والعربي والعالم، كونها تشهد أوضاعاً سياسية خاصة في ظل الاحتلال، فعلى الإعلام واجب وطني، وواجب قومي، بتسليط الضوء على عملية تدمير وتزوير وطمس الهوية الوطنية من قبل الاحتلال وبشكل ممنهج. من هنا ينبغي على الإعلام بأنواعه كافة توثيق وتعريف العالم بهذا الموروث الحضاري، من أجل المحافظة عليه، تطورت وسائل الاتصال وتعددت في السنوات الأخيرة تطوراً هائلاً بفضل التقدم العلمي والثورة التكنولوجية، فأصبحت وسائل الإعلام تمارس دوراً جوهرياً في إثارة اهتمام الجمهور بالقضايا والمشكلات المطروحة، والمروج الأساس للفكر والثقافة، بل إنه في كثير من دول العالم يتم إنتاج الثقافة عن طريق التفاعل والتأثير الإنساني المتبادل. وفي السنوات الأخيرة اكتسبت وسائل الإعلام الفلسطينية باختلافها، أبعاداً جديدة زادت من قوة تأثيره على الأفراد والجماعات. أضف إلى ذلك أن الإعلام باعتباره مؤسسة اجتماعية مهمة في المجتمعات البشرية يحمل مضامين اقتصادية، سياسية وثقافية، حيث إن مؤسسة الإذاعة والتلفزيون الفلسطينية، وكأية وسيلة من وسائل الإعلام الأخرى لها دور واتجاهات ومسؤوليات اجتماعية، تنطلق منها لخدمة المجتمع الذي تنتمي إليه سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، باعتبار أن هذه الوسائل هي المرآة العاكسة لواجهة المجتمع حضارياً. وعلى هذين الجهازين تقع المسؤولية الكبرى في الحفاظ على التراث المادي، والثقافي، والأدبي، والفني، والموسيقي الفلسطيني، خوفاً من التحريف والسرقة والضياع، في ظل الهجمة الشرسة عليه من قبل الاحتلال الاسرائيلي.

الهدف من الدراسة:

تهدف الدراسة الى التعرف إلى دور وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة، في

عملية بلورة الوعي وتشكيله لدى المجتمع الفلسطيني، وكيف ساهم بإيصال رسالة الشعب الفلسطيني الى العالم؛ لفضح ممارسات الاحتلال من طمس وتزوير وتهويد لتراثهم، كما يهدف إلى إبراز دور التراث في الحفاظ على الهوية الوطنية، وكيف شكل التراث عنصر توحيد للشعب الفلسطيني في الشتات واللجوء، فكان للتراث حضوراً حتى في بلاد الاغتراب .

أهمية الدراسة :

تكمن أهمية هذه الدراسة، في فهم طبيعة تأثير وسائل الإعلام المرئية، والمسموعة، والمقروءة على الوعي الاجتماعي، لدى المجتمع الفلسطيني في الحفاظ على الموروث التراثي، في ظل تصاعد الإعلام الإسرائيلي في تزوير وتحريف وطمس التراث الفلسطيني. وبناءً على المعطيات السابقة كان لهذه الدراسة أهمية خاصة، حيث يوجد العديد من المبررات التي تجعل لهذه الدراسة أهمية خاصة على مستوى الفكر العملي، وتجعلها إضافة بناءة لموضوع الدراسة.

منهجية الدراسة:

المنهج المستخدم في الدراسة هو المنهج الوصفي، ويعد من أنسب المناهج ملائمةً لمثل هذه الدراسة، لا سيما أن هذا المنهج يظهر تأثير وسائل الاعلام على المجتمع الفلسطيني والعالمي في ما يخص التراث، من خلال الخطوات التي اتبعها الباحث للوصول إلى البيانات وعرضها بوسائل الاعلام المختلفة بعد تحليلها، حيث تستند هذه المصادر على الكتب والمراجع البحثية التي تناولها موضوع الدراسة. كما يهدف للوصول إلى معلومات يمكن تصنيفها وتفسيرها وتعميمها، وذلك للاستفادة منها في المستقبل وخاصة في الأغراض العلمية، حيث تم تغطية كل هدف من أهداف الدراسة بمجموعة من الأسئلة أو العبارات التي حققت الأهداف وأجابت عن التساؤلات.

فرضية الدراسة:

تقوم هذه الدراسة على فرضية واحدة؛ وهي تأثير وسائل الاعلام الفلسطينية على تعرية الاحتلال الاسرائيلي، محلياً وعالمياً، وفضح ممارساته في طمس التراث الشعبي وتزويره وتشويهه، كونه أحد مقومات وعناصر تشكيل الهوية الوطنية الفلسطينية.

الحدود الموضوعية:

ينحصر اهتمام الدراسة في التعرف الى دور وسائل الاعلام في الحفاظ على التراث

الشعبي؛ لتعزيز الهوية الوطنية الفلسطينية، كون الصراع مع الاحتلال يتمحور حول وجود هذه الهوية الوطنية الفلسطينية.

الحدود المكانية :

كامل التراب الفلسطيني.

الدراسة الزمنية:

تغطي الدراسة فترة الاحتلال الاسرائيلي لفلسطين حتى عام 2017م.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

تتمثل مشكلة الدراسة في التعرف إلى دور وسائل الإعلام الفلسطينية في فضح ممارسات الاحتلال الاسرائيلي، والتي تستهدف التراث الفلسطيني، وتعمل على تزويره وطمسه وتشويهه؛ لأن التراث يساهم بشكل أو بآخر في تعزيز الهوية الفلسطينية في مواجهة المخططات الاسرائيلية.

وتسعي الدراسة إلى طرح عدد من التساؤلات التي تُقِيم أبعاد الدور الذي تقوم به وسائل الإعلام الفلسطينية، والتي خلصت إليها الدراسة، حيث تمكن الباحث من أن يطرح مجموعة من الأسئلة، والتي يمكن أن تساهم في تفعيل دور وسائل الإعلام الفلسطينية، في توعية المجتمع الفلسطيني بالمخاطر التي تحملها ممارسات الاحتلال اتجاه التراث، والذي يؤثر بدوره على تعزيز هويته، ويمكن اختصار هذه التساؤلات فيما يأتي:

1. هل استطاع الاعلام التراثي أن يحقق لنفسه مكاناً أبعد من موقعه بوسائلة المختلفة؟

2. هل يؤدي الإعلام دوراً في الحد من سرقة الموروث التراثي، والتصدي لها من أجل الحفاظ على الهوية الوطنية الفلسطينية ؟

3. هل تتحمل وسائل الإعلام المسؤولية التي تقع على عاتقها في الحفاظ على الهوية الثقافية الفلسطينية؟

الاجابة عن كل هذه التساؤلات المطروحة، سوف تكون من خلال هذا البحث المقدم إلى مؤتمر التراث الشعبي الفلسطيني، سائلين المولى أن تكون لبنة في تطوير هذا الصرح، صرح الاعلام ودوره في الحفاظ على التراث الفلسطيني.

دراسات سابقة:

وقبل استعراض الإشكالية التي تسعى الدراسة للتصدي لها، نعرض بعض الدراسات السابقة التي يمكن أن تفيد الباحثين في منهجية التصدي لهذه الإشكالية:

في الواقع أنه لا توجد دراسات مباشرة اهتمت بتناول دور وسائل الإعلام في الحفاظ على التراث والهوية الفلسطينية، وإنما ثمة دراسات عن الدور الذي تقوم به وسائل الإعلام المختلفة في الحفاظ على الهوية الثقافية بشكل عام، أو عن الدور الذي تؤديه في التوعية بالقضية التي تهتم الثقافة والتراث. ولما كانت مساحة البحث لا تسمح بتناول كل هذه الدراسات، يمكن تناول نماذج قليلة منها وذلك على النحو الآتي :

■ دراسة السيد عفيفي (1990):

هدفت الدراسة إلى التعرف إلى أسباب تدنى الوعي الثقافي عند المجتمع الفلسطيني، وانخفاض المشاركة في شؤون المجتمع وقضاياها، حيث توصلت الدراسة إلى أن تدنى الوعي الثقافي والفني لدي المجتمع الفلسطيني، وإطلاعه على البرامج السياسية التي تقدمها وسائل الإعلام المختلفة، وعدم اقتناع المجتمع بكفاية البرامج التي تستقطب المهتمين بالثقافة والفنون، وتدني نسبة قراءة الصحف والمجلات التي تهتم بذلك، واحتلال الموضوعات السياسية لقارئ الصحف والمجلات .

■ دراسة كناعنة (1991) مخطط طمس وجه فلسطين العربي:

وضح كناعنة في دراسته أن عملية طمس عروبة فلسطين وتهويدها، جاء بفعل عملية طويلة ومستمرة منذ عام 1858م، منذ بداية صدور قانون الأراضي العثماني، ثم المرحلة التاريخية الأخرى التي مرت على فلسطين، وركزت دراسة كناعنة على الفترة الواقعة ما بين الاعوام 1948م و 1967م، أي بعد صدور قرار التقسيم وقيام دولة اسرائيل واحتلال فلسطين، ويوضح الباحث في الدراسة ما قامت به اسرائيل من تدمير أكبر قدر ممكن من الأدلة الطبيعية والمادية وإزالتها، والتي يمكن أن تشير إلى وجود الشعب العربي الفلسطيني ومجتمعه وثقافته، محاولة بذلك ترجمة مقولتهم حول فلسطين أرض بلا شعب لشعب بلا أرض.

■ دراسة نجم (1989):

هدفت الدراسة إلى السعي للكشف عن العلاقة بين الطبقة المسيطرة، والأساليب التي تستخدمها وسائل الإعلام في تزييف الوعي الجماهيري؛ حيث خلصت الدراسة إلى أن الوجود المادي، والظروف الاقتصادية للأفراد تؤدي دوراً في تحديد وعيهم الاجتماعي،

كما تؤدي الأيديولوجية إلى ترسيخ مبادئ القيادة الجماعية، وأيضاً تحدث وسائل الإعلام وعياً قاصراً محدوداً يصعب التعامل معه وتأثيرها البالغ على المجتمع .

■ دراسة كناعنة وآخرون (1982) الملابس الشعبية الفلسطينية، جمعية إنعاش الاسرة:

هدفت الدراسة الى تجميع وتسجيل التراث الشعبي الفلسطيني الذي ورثه الشعب عن آباءه وأجداده، بهدف الحفاظ عليه من الضياع والسرقه، وتثبيت الدراسة للعالم مدى ارتباط الشعب الفلسطيني بتراثه وتاريخه، والذي تمتد جذوره إلى آلاف السنين، وتضمنت الدراسة توثيقاً بالصور عن الأزياء الشعبية، والتي صنفت حسب المناطق الجغرافية، واستخدمت الدراسة الأبحاث الميدانية في المدن والقرى والمخيمات الفلسطينية، وقامت بإجراء مقابلات مع الشيوخ والمسنيين من الرجال والنساء، وتسجيل أقوالهم، وتصوير ثيابهم التقليدية، ومراحل تطورها، وخرجت بتحليل دقيق لكل قطعة، وبتفصيل لباس المرأة والرجل في المناسبات والأفراح والأحزان، وتطرقت الدراسة إلى الأطماع الإسرائيلية في فلسطين، وفي التراث العربي تحديداً الفلسطيني، ومحاولة إسرائيل تجريد الشعب الفلسطيني من هويته وتراثه وتاريخه، جنباً إلى جنب مع سرقة أرضه ومحاولة طمس التاريخ، وتشويه الادعاء بأن التراث لهم، كما أوضحت الدراسة الجذور التاريخية والجغرافية للملابس الفلسطينية، والتي تعود للكنعانيين، ووضحت أيضاً تطور هذه الملابس عبر العصور المختلفة.

■ دراسة أبو هدبا (1991) التعامل الصهيوني الميداني مع التراث:

تتضمن هذه الدراسة الاعتداءات الإسرائيلية ضد التراث الشعبي الفلسطيني، من خلال تقسيم هذه الاعتداءات إلى ما يأتي:

- اولاً: التعامل الأكاديمي مع التراث الشعبي من حيث جمع المواد التراثية وارشفتها، والادعاء بملكية هذا التراث .

- ثانياً: التعامل السلطوي مع التراث الشعبي، من خلال إعاقه عمل المؤسسات الراعية للتراث، وإيقاف المهرجانات الفولكلورية، والتهديدات للأفراد القائمين على التراث، والاعتقال والإقامة الجبرية لهم .

- ثالثاً: الموقف الفلسطيني والعربي والدولي من هذه الممارسات داخل فلسطين وخارجها .

وسيتم الاستفادة من هذه الدراسة في بحث خاص فيما يتعلق بالاعتداءات الإسرائيلية تجاه التراث، وفي الإجراءات التي اتخذها الجانب الفلسطيني والعربي والدولي؛ لإيقاف الاعتداءات الإسرائيلية على التراث الفلسطيني.

■ دراسة كناعنة (2000) من نسي قديمه ... تاه. دراسات من التراث الشعبي والهوية الفلسطينية:

ويضم هذا المرجع عدة فصول، تحتوي على دراسات ذات صلة كبيرة بموضوع البحث، والتي سيتم الرجوع إليها لتوضيح بعض المفاهيم الخاصة بالتراث والهوية الفلسطينية. وقد تطرق الباحث كناعنة إلى المشكلات التي يعاني منها فلسطينيو 1948م، وخاصة في هويتهم وتراثهم الفلسطيني المشترك.

ما يميز هذه الدراسة عن الدراسات السابقة، أن الدراسات السابقة أجمعت على أهمية التراث الشعبي ودوره في التشكيل والمحافظة على الهوية الوطنية، وأهمية المحافظة عليه، والقيام بدراسات عديدة ونشرها من أجل إثبات الحق التاريخي للفلسطينيين بأرضهم، وأنهم شعب عريق له تاريخ وحضارة توارثها عبر الأجيال، واستندت الدراسة على مراجع ومصادر تاريخية كثيرة، وتشكل هذه الدراسات مادة قيمة يمكن الرجوع إليها لإثراء البحث. كما يميز هذه الدراسة أنها ستتناول موضوع الإعلام ودوره في التعريف بالتراث، وكيف ساهم هذا التراث في تعزيز الهوية الوطنية، والصمود في وجه الاحتلال الإسرائيلي، كما ستغطي الدراسة معظم المحطات النضالية للشعب الفلسطيني منذ الثورة وحتى عام 2012م، مروراً بقيام السلطة الوطنية الفلسطينية عام 1993م.

■ دراسة حسين خزاعي (2001):

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف إلى دور التلفاز في تنمية الوعي الصحي، واستخدمت المنهج الوصفي التحليلي على عينة من المفردات للمجتمع الأردني، وتوصلت الدراسة إلى أن التلفاز مصدر أساسي في تزويدها بالمعلومات الصحيحة، ويعد التلفزيون وسيلة فاعلة في نشر الوعي الصحي، كما يؤدي القائمون بالاتصال دوراً مهماً في تطوير البرامج الصحية.

في ضوء عرض الدراسات السابقة، والتي تتعلق بتأثير وسائل الإعلام في تشكيل وعي الجمهور، وكذلك تأثيراتها الاجتماعية والسياسية والثقافية والمعرفية، يمكن لدراستنا أن تستفيد من المنهجيات المختلفة، والتي تناولت بها هذه الدراسات كيفية قياس الوعي والتأثيرات الثقافية والمعرفية لوسائل الإعلام، لا سيما على التراث والهوية، وكذلك يمكن الاستفادة من النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسات في مزيد من التعرف إلى الأبعاد المختلفة لمفهوم الوعي الاجتماعي اتجاه التراث والهوية، وغيرها من المفاهيم الأساسية التي تتناولها الدراسة .

الاطار النظري للدراسة:

تقوم هذه الدراسة على اعتبار الإعلام عنصراً من عناصر النضال، في تعريف التراث الشعبي الفلسطيني وتوثيقه، والذي يشكل الهوية الفلسطينية، فالتراث يتعرض إلى التشويه من قبل الاحتلال الاسرائيلي؛ لذا ينقصنا في الإعلام الفلسطيني بشكل عام وجود استراتيجية، أو خطة واضحة بمنهجية مدروسة لمثل هذه البرامج، والتي - باعتقادي - غالباً ما تكون اجتهادات فردية، فالحفاظ على الموروث التراثي يتحقق بتكاتف الجهود الإعلامية الرسمية وغير الرسمية مع المجتمع، ولكنها خطوة كبيرة وجريئة لحفظ هذا الموروث، ومن أجل تجسيد الهوية الفلسطينية (رشيد، 2006، 14). في ظل هجمه شرسة من قبل الاحتلال الإسرائيلي على هذا التراث، والذي يجسد الهوية، والدليل على وجود شعب له تاريخ وحضارة عريقة.

إن دور الإعلام الفلسطيني في مواجهة مثل هذا النوع من السرقة والتزوير من قبل المحتل، يتطلب من الإعلام تسليط الضوء على هذا الموروث الفلسطيني، وإعطائه الأولوية في كل المنشورات، وعرض الأدلة التي تثبت ملكيته، والتعاون مع الجهات المختصة في إقامة الملتقيات الإعلامية من أجل تسليط الضوء عليه، وأن تعبر عن التراث كما هو، وليس كما يعرفه من يقدمه بطريقته الخاصة، حيث يظهر أن ما تملكه هذه الوسائل الإعلامية من البرامج التراثية قليلة جداً، وأنها في الغالب تبدو باهتة بلا تأثير أو شخصية، بدلاً من ان تعمل على تأكيد وترسيخ وحماية التراث والهوية الوطنية، كما تبدو هذه المادة الموجودة لديهم فاقدة للهوية، بعيدة عن قلب والمواطن الفلسطيني واهتمامه (شبيب، 2002، 4).

ولعل هذا ما دعا الخبراء والمتخصصين في مجال التراث الشعبي الفلسطيني إلى المطالبة بتعزيز المحتوى التراثي في وسائل الإعلام المختلفة، وإعطائه المزيد من الأهمية، لما للتراث من دور كبير في تعزيز النشاط السياحي والثقافي، وتوثيق العلاقة بين ماضي الأجيال وحاضرها، وفي ترسيخ الثقافة والهوية الوطنية. كما أكدت المؤتمرات والندوات التراثية التي تقيمها المؤسسات الرسمية، وغير الرسمية على عمق وأهمية العلاقة والشراكة الفاعلة بين الإعلام والتراث (موسوعة الفلسطينية، 1984، 186). والتي تتيح لكل منهما الاستفادة وتحقيق الأهداف المنشودة، سواءً عن طريق توعية المجتمع بالقضايا التراثية وأهمية الحفاظ على التراث والعادات والتقاليد، أم عن طريق تقديم منتج إعلامي متميز ذي خصوصية .

من جانب آخر يرى الإعلاميون والخبراء في التراث الشعبي الفلسطيني، أن هناك العديد من الأخطاء والسلبيات في البرامج التراثية التي تقدم بالوسائل المحلية المختلفة،

والتي تفقد هويتها، وربما تمس سلامة ومصداقية ما تقدمه من محتوى تراثي، ويرى الباحثون والمتخصصون في هذا المجال أن هناك نوعاً من الفراغ في المعلومات التراثية عن فترات سابقة، وبخاصة فترة وجود أجيال جديدة لم تعش هذا التراث، كما كان سابقاً، ومن المعروف أن من يسمع ليس كمن يرى، ويعيش التجربة ويستقي المعلومات التراثية من الواقع مباشرة، فقد أصبحت التعابير والمسميات التراثية مغايرة عن تلك التي عرفناها (ناشف 31-32، 1997). وتعلمناها أو سمعنا بها من الآباء والأجداد .

إن قلة وجود مراجع كافية يمكن العودة إليها في ما يخص الكلمات والمسميات التراثية، أدى إلى أن أصبحت هذه الكلمات والمصطلحات تنطق بطرق مختلفة وخطئة، وتبعاً للهجة التي يتحدث بها مقدم البرنامج، ويساعد على الوقوع في مثل هذه الأخطاء الاعتماد على أشخاص غير مؤهلين أو غير مدركين لأهمية التراث، موضحاً أن تراث المجتمع يختلف من منطقة لأخرى من حيث اللفظ، أو طريقة نطق الكلمات، أو المصطلحات والمسميات المستخدمة، وهذه الاختلافات يجب أن يحيط بها الكاتب أو مقدم البرنامج، وأن يستعين في إعداد برنامجه بأشخاص من مختلف المناطق، حتى يقدم عملاً شاملاً يتسم بالدقة.

ويجمع الخبراء والأكاديميون والمهتمون بالتراث الفلسطيني على أن وسائل الإعلام تمثل أداة مهمة جداً وأساسية في نشر التراث وحفظه، لكنها حتى الآن لم تقم بدورها على الوجه المطلوب، لا سيما في ظل العولمة التي تسعى إلى تغريبنا عن ثقافتنا وتراثنا، وفي ظل تصاعد دور وسائل الإعلام الإسرائيلي بشكل ملموس ومبالغ به في هذا المجال؛ لذا من واجب الوسائل الإعلامية الفلسطينية بشكل خاص، والعربية بشكل عام، سواء المرئية أو المسموعة أو حتى المقروءة منها، أن تضع الخطط والبرامج الكفيلة بنشر التراث وتعريف العالم القادم إلينا بهذا الموروث وأخلاقياته وأهميته، كونه يعكس هويتنا الوطنية الفلسطينية، غير أن وسائل الإعلام أحياناً تهتم بالبرنامج من دون الاهتمام بالمادة المطروحة، لذلك يجب على كل وسيلة إعلامه وطنية أن يكون ضمن كادرها أخصائيو في مجال التراث بأنواعه، حتى تكون المادة المطروحة دقيقة في محتواها، الأمر الذي يدعونا بالتالي إلى التساؤل حول الإعلام التراثي في وسائل الإعلام المحلية، فهل تقوم وسائل الإعلام بهذا الدور فعلاً.

عناصر التراث الشعبي الفلسطيني:

لما كانت المساحة المخصصة لهذا البحث لا ينبغي أن تزيد عن عشرين صفحة، فإن الباحث يكتفي هنا بالإشارة السريعة لما يقصده بالمفاهيم الأساسية التي

يتناولها في دراسته.

تمثل هذه الدراسة كل ما تشترك به وسائل الإعلام من عناصر يمكن من خلالها الحفاظ والتعريف بالتراث المادي والمعنوي، والذي ورثته الأجيال الحاضرة عن الأجيال السابقة، والتي تمثل - كما ذكرت سابقاً - مواقع تراثية موجودة في المدن والقرى والأماكن الدينية، بالإضافة إلى التراث الملموس من الملابس الشعبية، وأواني الطبخ، والمصنوعات الخشبية والفخارية، بالإضافة إلى التراث المعنوي في العادات والتقاليد، والامثال الشعبية، والاغاني والحكايات، وكذلك الفنون الشعبية غير القولية مثل الرقص، والموسيقى، والشعر، والامثال الشعبية، وكذلك الأكلات الشعبية، حيث إن كل عنصر من هذه العناصر كان له وظيفة في ترسيخ التراث بالأرض والإنسان الفلسطيني، ورغم تعرضه لمحاولات الطمس والتزوير من قبل الاحتلال، حيث أنه يشكل كل عنصر منها رمزاً من رموز الهوية الوطنية، والدليل على ذلك الشعور الوطني الجماعي نحو الحفاظ عليها؛ ليبقى الانسان داخل أرضه محافظاً على شخصيته وهويته الوطنية (كناعنة 63-64، 2000).

الهوية:

تعتبر الهوية مصطلحاً فلسفياً، يستدل به على كون الشيء هو نفسه، تتداخل الهوية مع مصطلحات عديدة مثل: الخصوصية، التي يستدعى وجودها لمواجهة ومقاومة ما يمكن اعتباره تهديداً للهوية بسبب الغزو الثقافي، وهناك من يرى أن الهوية مجرد مصطلح سياسي ولد ضمن عملية صراع سياسي.

كما تعرف الهوية أيضاً، بأنها انتماءات الإنسان لتحديد ارتباطه وولائه لحضارته وثقافته وبالتالي لأمته وشعبه، ومن المصادر الأساسية للهوية القومية، والعرق والجنس والطبقة، ورغم أن الهوية تنسب إلى الأفراد إلا أنها ترتبط بالمجموعات الاجتماعية التي ينتسب لها الأفراد.

التراث:

«هو مجموعة من الفنون الوطنية الملموسة والقوية، والتي تميز كل شعب عن غيره من الشعوب الأخرى، بصفقتها تشكل رمز ووجدان الحضارة، والتي تعمل على تجسيد الهوية الوطنية الفلسطينية الشعبية، وفي مجموعها فنون توارثها الأجيال جيلاً بعد جيل، وهي التي تميز كل شعب عن الشعوب الأخرى». كما أن هذه الفنون التي تكوّن في مجموعها التراث تعد الهوية لكل شعب، وتعدّ أيضاً وثيقة امتلاك للأرض عبر التاريخ. كما يعرف التراث حسب منظمة اليونسكو بأنه «ميراث المقتنيات المادية وغير المادية التي تخص

مجموعة ما (اشقر128، 2009). أو مجتمع لديه موروثات من الأجيال السابقة، وظلت باقية حتى الوقت الحاضر ووهبت للأجيال المقبلة“.

مفاهيم وسائل الإعلام:

وسائل الإعلام بمفهومها ومصطلحاتها، هي الوسائل التي تستخدم للتواصل مع الجمهور المستهدف، من أجل نقل الأخبار والمعلومات الصحيحة بالحقائق الموضوعية دون تحريف، لاطلاع الراي العام بما هو مطروح من قضايا تهم المجتمع بشكل عام، حيث حصرها بما يأتي:

1. وسائل الإعلام المقروءة: تمتاز هذه الوسائل بإمكانية حفظها بسهولة؛ حيث إنها توفر للقارئ فرصة أن يختار الموضوع الذي يعجبه؛ ليقراه من مجلة أو صحيفة، ويمكنه أن يعيد قراءة جزء منه، بالإضافة إلى أنه يمكنه قراءتها مرات عدة.

2. الوسائل السمعية: تعتمد هذه الوسائل على الصوت، وهي تشمل: الإذاعة، والتسجيلات الصوتية من نشرات الأخبار والاغاني والموسيقى؛ حيث يمكن أن يستمع لها بسهولة، ويمكن أن يختار سماع الموضوع المناسب في الوقت المناسب.

3. وسائل الاعلام السمعية والبصرية: وهي من أهم الوسائل؛ لأنها تعتمد على الصوت والصورة وتشمل: التلفاز والسينما، فهي من أهم وسائل الاتصال الحديثة لنقل المعلومات والأحداث الى ملايين الأشخاص في أرجاء العالم، وعادة تهتم بنقل وقائع الأحداث في صورتها الواقعية التي لا تحتمل الشك أو التزوير، بالإضافة إلى الانترنت، وتعد هذه الشبكة من أحدث وسائل الاعلام في العالم؛ حيث إنها تجمع بين الصفات المكتوبة والمسموعة، والمرئية، وكذلك الإلكترونية، ويمكن الشخص من تصفح مواقع مختلفة بسهولة؛ حيث إن هذه الشبكة أحدثت ثورة كبيرة في عالم وسائل الإعلام، وساعدت في ربط العالم كله مع بعض، وتحت فضاء واحد، مما يتيح تبادل المعلومات بين الشعوب بسهولة ويسر.

التراث وعملية التهويد وتدمير:

يتعرض التراث الفلسطيني إلى تهديدات وممارسات لتهويده من قبل الاحتلال الإسرائيلي، فقد شرعت قوات الاحتلال منذ عام 1948م بعملية تدمير وتزوير وطمس للمعالم التراثية الفلسطينية، لا سيما في مدينة القدس المحتلة، لما تمثله من ثقل تاريخي وديني، وسنحاول تسليط الضوء بشكل سريع على بعض تلك الممارسات.

■ في عام 1948م: في بداية الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين كانت بداية عملية

السرقعة وتزوير وتدمير التراث الفلسطيني، فقد قامت قوات الاحتلال بتدمير 394 قرية فلسطينية وطمس معالمها، وإقامة المستوطنات الإسرائيلية عليها (مخول 112، 2009).

■ الاستيلاء على حائط البراق، وإطلاق اسم المبكى عليه في عملية قرصنة لهذا المعلم الديني الفلسطيني والعربي والاسلامي، وذلك باعتراف اللجنة الدولية التي حققت في ملكيته أيام الانتداب البريطاني، واتخذت قراراً عام 1930 م يفيد أن حائط البراق ملكٌ للأوقاف الإسلامية، وجزءٌ لا يتجزأ من الحرم القدسي الشريف، باعتباره الحائط الغربي للحرم الشريف (بهنسي 106، 1984).

■ تم تدمير العديد من الأحياء الفلسطينية في مدينة القدس، حيث صادر الاحتلال الاسرائيلي عام 1967م حي المغاربة، وقامت بإخلائه من السكان وهدمه؛ ليقوم مكانه ساحة عمومية لتجمع اليهود قبالة حائط البراق. وتم تدمير حوالي 138م مبنى في ذلك الحي، بالإضافة الى عمليات التدمير الأخرى؛ لتطال جامع البراق والمدرسة الأفضلية والزاوية الفخرية ومقام الشيخ.

■ سرقة الآثار الموجودة في المتحف الفلسطيني بالقدس والمقابر الإسلامية الموجودة هناك.

■ تهويد المسجد الإبراهيمي الشريف، ومسجد بلال بن رباح في مدينة الخليل المحتلة، وضمها إلى التراث اليهودي (الكسواني 87، 2002).

كل ما تم ذكره أمثلة توضح حجم عملية التهويد الممنهجة من قبل الاحتلال الاسرائيلي بحق المواقع التراثية والمباني التاريخية الفلسطينية.

أسباب محاولات الاحتلال الإسرائيلي تزوير وتهويد التراث الفلسطيني وأهدافها:

بناءً على التساؤلات التي مرت، سنتناول في هذه الدراسة أهداف الاحتلال الاسرائيلي من محاولة تزوير التراث وسرقة، من أجل طمس وتهويد معالم التراث الفلسطيني بوسائله المتعددة والمبتكرة، والتي خلقت واقعاً جديداً، بالإضافة إلى تحقيق مجالات وطرق متعددة للتزوير والسرقعة؛ حيث إن المؤسسات الاعلامية الصهيونية تعمل على ترويج المزامم المتعلقة بالحق التاريخي لليهود بهذه الأرض الفلسطينية العربية كنعانية الجذور والهوية، من أجل قتل الروح المعنوية للشعب الفلسطيني الذي يتمسك بأرضه وتراثه، حيث إن السياسات والممارسات التي يقوم بها الاحتلال الإسرائيلي في فلسطين، من خلال

الإجراءات المتنوعة من ممارسات وسياسات على الأماكن الدينية والمتاحف الوطنية في المدن الفلسطينية، تهدف إلى إنكار أي وجود للشعب الفلسطيني، وذلك حسب ادعاء قادة إسرائيل، حيث صنعوا لأنفسهم ماضياً ليختلقوا حاضراً ومستقبلاً لهم، كما نسبوا عناصر كثيرة من تراث الشعوب المختلفة، واستخدموها لهويتهم المزعومة، وأبرزوا تراثاً خاصاً بهم، مثل الشيقل ذي الاصل البابلي (العراقي)، والذي كان يقصد به وحدة الوزن الفضية، ثم أصبح وحدة نقد فضية وأنتحله الإسرائيليون، وأصبح يمثل العملة الرسمية لهم بدلاً من الجنية الفلسطيني الذي كان متداولاً زمن الانتداب البريطاني (حماد 1983، 58). إن التراث الفلسطيني بحاجة إلى مثقفيه وكتابه لنشره بوسائل الإعلام المختلفة؛ للتعريف به والحفاظ على هويته، كونه يواجه نكبات وكوارث مختلفة على مر التاريخ، لكنها لم تصل الى ذروة ما يواجهه من محاولات تهويد وطمس من قبل الاحتلال، وهذا لا يمنع الشعب الفلسطيني بمؤسساته من العمل على حماية تراثه وهويته بكل الوسائل المتاحة؛ لأنه يدرك ان من لا تراث له لا وجود له، مع العلم أن الدلائل والمعلومات المتوافرة لدى الباحثين كافة تشير إلى ان تاريخ فلسطين يوضح للجميع بأن الكنعانيين هم بناء الحضارة الأولية منذ خمسة آلاف سنة تقريباً، وهذا يفوق بعشرات القرون ظهور بني اسرائيل على الساحة الدولية، وهذا ما تؤكد التوراة عندما تذكر أن الكنعانيين يمثلون السكان الاصليين للبلاد، ومن ثم الفلسطينيين الذين ورثوها، وبنوا هذه الحضارة وساهموا في بناء الحضارة المزدهرة في فلسطين كلها قبل ظهور العبرانيين بقرون، وهم الذين استعملوا اللغة الكنعانية حينما عاشوا بينهم، وعلاوة على ذلك فإن العبرانيين ليس لديهم هوية محدودة على مر التاريخ (حماد 1986، 17). وهناك من يحاول ربطهم بالعابرين، وذلك من خلال العمارة المميزة، والتي تتمثل بالبيت الكنعاني التقليدي، والذي ما تزال جذوره ومخططاته حتى الآن في بلاد الشام عامة وفلسطين خاصة، وذلك من خلال النقوش والوثائق المختلفة التي وجدت في القرن الرابع عشر قبل الميلاد، والتي تؤكد دقة المعلومات من جهة، ومن جهة أخرى حاولت اسرائيل طمس هوية المدن إما بتدميرها، أو إقامة مستوطنات جديدة مكانها، او بتغيير أسمائها؛ لمحو الأسماء العربية الكنعانية واعطائها أسماء عبرية إسرائيلية، ومع ذلك ما زالت تلك الأسماء تمثل شاهداً أمام عمليات الطمس والتهويد، وهذا واضح في أغلب المدن الفلسطينية، لا سيما في المدن التي أحتلت عام 1948م (بهنسي 1984، 130). وكان لوسائل الاعلام الفلسطينية المختلفة دوراً أساساً في تعريف التراث وتوثيقه، سواء كان ملموساً أم مقروءاً، وذلك من خلال وسائلها المختلفة، والموجهة إلى العالم من أجل تعرية ممارسات الاحتلال وفضحها تجاه هذا التراث، والذي يجسد بدوره الهوية الفلسطينية.

سلب رموز الهوية الوطنية الفلسطينية وتشويهها:

تتشكل الهوية الوطنية الفلسطينية من رموز من طبيعة الأرض الفلسطينية، حيث يلجأ الاحتلال إلى تخريب هذه الرموز وتشويهها، ومن هذه الرموز الكوفية الفلسطينية التي كان يرتديها الشهيد القائد ابو عمار، حيث إن هذا الرمز يثير القلق لدى إسرائيل، وبخاصة عند ارتداء هذه الكوفية من قبل المتضامنين مع الشعب الفلسطيني؛ لنيل حقوقهم وتقرير مصيرهم، وقد بدأت المصانع الإسرائيلية في الغرب بإنتاج هذه الكوفية وتسويقها على أنها مجرد موضة لغطاء الرأس، وهذا الأسلوب من الأساليب التي انتهجتها للاستيلاء على هذا الرمز الفلسطيني، حتى إنهم شوهوا هذه الكوفية بإضافة ألوان علم إسرائيل ونجمة داود، وكما أنهم بدأوا في إبراز موضوع التقسيم الطائفي والعشائري لسكان الداخل الفلسطيني لعام (1948)، وذلك من خلال فصل الدروز والمسيحيين والمسلمين والبدو بتعريفهم بعرب إسرائيل (قلقيلي 47-48، 2012). وهذا تشويه آخر للهوية، بالإضافة إلى تشويه الإنسان العربي الفلسطيني بربطه بالخيمة والجمال، وأنه إنسان إرهابي متوحش قاتل، حيث إن الاعلام الإسرائيلي يشوه صور الشباب الفلسطينيين في الخارج، وذلك من خلال الأفلام والمسلسلات التي يتم عرضها في العالم، وهذه محاولات أخرى تعمل على تشويه واستلاب الهوية الفلسطينية، وحتى إنهم يحاولون إغراق المراهقين الشباب بالتحلل الأخلاقي، وذلك بتسريب المخدرات والمشروبات الروحية والإغراء الجنسي لهم، كل ذلك يساعد على طمس الهوية الفلسطينية وتدميرها.

ورغم كل ما يمارس لطمس الهوية الفلسطينية فإنها متينة لها جذور مثل شجرة الزيتون في هذه الأرض المباركة؛ إذ إنها مستهدفة في كل رموزها الوطنية (صلاحيات 25، 2005). حيث يتطلب منا جميعا العمل على حماية هذه الهوية المستهدفة، وتعزيز وجودها حتى تظل الدرع الواقي للهوية الفلسطينية، فعلى وسائل الإعلام الفلسطينية واجب ومسئولية كبيرة تجاه هذه الرموز.

دور الإعلام في التعريف والتوثيق والنشر في الكتب والمجلات المتخصصة بالتراث الشعبي:

إن للصحافة دوراً مهماً في التصدي للممارسات الصهيونية من خلال التوثيق والنشر والتعريف في الصحف والمجلات والكتب التي تعنى بالتراث الفلسطيني، إن للتوثيق دوراً مهماً في حفظ التراث، ويمكن حفظه على شكل وثيقة أما مكتوبة أو مسجلة بالصوت والصورة حيث إن تقدم التكنولوجيا اليوم تساعدنا في توثيق كل لون أو شكل من

التراث بالطريقة التي تلائمها، وإن وسائل الإعلام قد ساهمت أيضاً بشكلٍ واسع، إذ فتحت صفحاتها للأبحاث والمقالات للكتاب والباحثين في هذا المجال، حيث تجري التحقيقات واللقاءات مع المهتمين بالتراث الشعبي من أجل استمرارية التعريف به، وقد قرر الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين أن الأول من تموز من كل عام هو يومٌ للتراث الشعبي الفلسطيني (ابوهدا 66، 1991). وذلك اعتباراً من تموز 1981م، حيث تقام في هذا اليوم الاحتفالات الفولكلورية في كل أماكن الوجود الفلسطيني في الداخل والخارج، كما يشترك في هذه الاحتفالات كل أصدقاء الشعب الفلسطيني، وكان أول احتفال بهذا اليوم الاحتفال الذي أقيم في العاصمة الأردنية عمان 29 / 7 / 1983 م حيث استمرت الاحتفالات أكثر من شهر وقد شارك العديد من الفلسطينيين المتواجدين في الأردن في هذه الاحتفالات. وهنا لا بد من الحديث عن إحدى وأهم المجالات التي تعنى بالأبحاث والدراسات التراثية، حيث أن مجلة التراث والمجتمع التي تصدر عن جمعية إنعاش الأسرة في البيرة منذ عام 1976 م هي من إحدى أهم المجالات التي تعنى بالتراث الفلسطيني ومن أهم أهدافها جمع الوقائع وسرد الأقوال وتنفيذها وتحليلها، كما أن الدراسات والأبحاث الخاصة بالتراث الشعبي أخذت تحتل حيزاً مرموقاً في المكتبات ومعارض الكتب بالإضافة إلى مجلة الجديد (الحيفاوية) وشؤون فلسطينية التي تصدر في بيروت (شعث 36، 1989). وكذلك الصحف التي ساهمت في إحياء ذلك فمنها: فجر الآداب، والاتحاد، والغد، وصحيفة الشعب وغيرها التي اهتمت بنشر التراث. ورغم كل المعوقات ما زال هناك دليل قوي على ان الموقف الفلسطيني لم تؤثر عليه كل ممارسات الاحتلال، وبالتالي لن تؤثر على هذه المجالات والصحف والكتب التي تنشر في البلاد، فإننا نرى اليوم أن الموقف الدولي قد أخذ يرضخ شيئاً فشيئاً للضغوط الصهيونية تجاه الاعلام الفلسطيني، وذلك من خلال الإعلام المضاد والموجه، قبل أن يشجع صوتاً وينادي بالوقوف أمام ممارسات الاحتلال اتجاه هذه الصحف والمجلات التي تعنى بالتراث الفلسطيني، إن ملفات الامم المتحدة مليئة بالقرارات التي تشدد على الحفاظ على التراث والحضارة في المناطق المحتلة، ولا تعدو هذه القرارات عن كونها حبراً على ورق، ولم تأخذ حيز التنفيذ، وإيقاع العقوبات بالسلطات الإسرائيلية لمنعها من الاستمرار في سرقة وتزوير وطمس هذا التراث وانتحاله (حداد 21، 1986).

دور الإعلام في التعريف بالمتاحف التراثية الفلسطينية:

تعدُّ متاحف من الوسائل الرئيسة لحفظ التراث، فنحن نستطيع أن نحفظ بملابسنا الشعبية وفنوننا في متاحف متخصصة؛ لحفظ مثل هذه الأدوات المادية، وعلينا تقصي مظاهر السلوك المتعلقة بها ودراستها؛ إذ لا يكفي الاحتفاظ بهذه الأدوات الجامدة، بل

المعاني والرموز والوظائف المتعلقة بهذه الأدوات، هي الوسيلة المطلوبة من المتحف أن يؤديها، وتضم المتاحف الأدوات والملابس والفنون اليدوية والوثائق الشعبية، ومن هذه المتاحف متحف التراث الشعبي الفلسطيني، الكائن في إحدى قاعات جمعية انعاش الأسرة، بالإضافة إلى متحف دار الطفل العربي بالقدس، والذي يحتفظ بقطع نادرة من الملابس والأدوات وأشغال القش، وفي بيت لحم متحف «بيتنا التلحمي» الذي تعرض فيه ملابس وفنون يدوية من منطقة بيت لحم (ابوهدا 1991، 56). وكذلك متحف جامعة النجاح الوطنية للتراث الشعبي، ومتحف جامعة بيرزيت، بالإضافة إلى متحف إحياء التراث في الطيبة، والذي يقوم بنشاط في شراء كل ما يمكن الحصول عليه من المعالم الثقافية الشعبية المادية واقتنائها؛ حيث إن وسائل الإعلام المختلفة لها دور كبير في التعريف والترويج لمثل هذه المتاحف لما لها من أهمية كبيرة في الحفاظ على التراث والهوية الفلسطينية.

إن إقامة المعارض الدائمة والمؤقتة، والتي تضم الأدوات التي تتعلق بالتراث والملابس، وأدوات الزينة والفنون الشعبية الأخرى، التي تقوم بها مؤسسات مستقلة وعلى هامشها عادة يتم عقد ورش عمل، حيث تهدف هذه المعارض إلى التعريف بجوانب من الحياة الشعبية الفلسطينية بأدواتها وفنونها التقليدية، ومن هذه المعارض ما تقيمه جمعية إنعاش الأسرة، وكذلك جامعة النجاح وجامعة بيرزيت ومركز إحياء التراث وغيرها (نعيرات، جبر 2010، 96). بالإضافة إلى بعض الجمعيات الخاصة بتدريب الفتيات على التطريز وإنتاج ملابس مطرزة وبيعها، ناهيك عن أن الملابس المطرزة في بعض المناطق في فلسطين هي اللباس الشعبي التقليدي المقبول لديهم، وكما تقام على هامش المعارض أمسيات شعرية، ودبكات وأغاني وتقصي ومسرح شعبي، من خلال فرق خاصة تعرض هذه الفنون دون تغيير أو تبديل؛ لأن الاجتهاد بتطويرها تفسد اصالتها فنفقدتها، بالإضافة إلى إقامة معارض للفنون اليدوية والمهن الشعبية، كفنون الفخار والقش والخزف، والغزل والنسيج وسواها من خلال مراكز خاصة يقوم فيها الإنتاج والعمل بالطرق التقليدية (ابوهدا 1991، 157). وإن تفتتح هذه المراكز للزوار والدارسين، فمن جهة نحافظ على هذه الفنون نفسها، ومن جهة أخرى توفر هذه المراكز منتوجات شعبية تقليدية يمكن أن ننهض باستعمالها بتزيين البيوت، ومن السهل بلورة أفكار كثيرة حول إضافة مثل هذه المراكز، وإمدادها بالخبرة الفنية إذ ما زلنا قادرين على توفيرها حتى الآن، وذلك من خلال نقابة الفنانين والصناع الشعبيين، وقد تم افتتاح العديد من المعارض خارج فلسطين، وبمناسبة يوم التضامن مع الشعب الفلسطيني، أقيم معرض للفن الشعبي الفلسطيني في مقر اليونيسكو في باريس 1980 م، وقد تضمنت المعارض الصناعات الشعبية، والفنون الشعبية والأزياء الفلسطينية، وعند افتتاحه من قبل مدير العام لمنظمة اليونيسكو بكلمة

قال فيها: ”إن شعباً يمتلك مثل هذا التراث لا بد ان ينتصر، وان يتتابع إسهامه في بناء الحضارة الإنسانية“، بالإضافة الى افتتاح العديد من المعارض في العالم، فقد تم افتتاح معرض التراث الشعبي في قطر عام 1981 م بمناسبة الذكرى السادسة عشر لانطلاقة فتح(عربيطة 116-117، 1987). كما أقيم معرض في استراليا عرف بالوجه الحضاري للإنسان الفلسطيني، وقدم صوراً عن ابداعاته وقدراته على العطاء، وفي سنة 1980 م أقيم في مدينة لندن معرض للفن الفلسطيني بأنواعه، وكان لهذا المعرض أهمية سياسية وإعلامية، فهو يهدف إلى اطلاع العالم على قدرات الشعب الفلسطيني العريق، حتى يؤكد للعالم إنه لم ينسَ في غمرة أحزانه واجبه تجاه تراثه وفنونه الشعبية، حيث إن وسائل الإعلام المختلفة العربية والعالمية تناقلت أحداث وصور هذه المعارض، حيث إنها ساهمت في تعريف العالم واطلاعه على التراث الشعبي الفلسطيني العريق.

دور الإعلام في التعريف بالمراكز البحثية المتخصصة بالتراث الفلسطيني:

تؤدي المراكز التعليمية والبحثية المتخصصة دوراً كبيراً في الحفاظ على التراث، وذلك من خلال خطة مدروسة تغطي جميع جوانب التراث الشعبي الفلسطيني، سواء طبع دراسات متعلقة بالتراث الشعبي، أم ترجمة ما كتب عن التراث الى اللغة العربية، أم الاتصال بكل من له اهتمام بالتراث الشعبي من أجل تبادل المعلومات، وذلك من خلال عقد الندوات، أو المشاركة في الدراسات الأكاديمية في ميدان التراث الشعبي،

بالإضافة إلى الاهتمام بالمناهج التدريسية، وصولاً إلى طرح التدريس لذلك التراث، ونحن نعلم أن المناهج التدريسية هي التي تنمي أفكار الأجيال القادمة (برغوثي 84، 1986). إلا أن هذه المراكز تعد من الجهات الأقل حظاً في الاهتمام بالتراث، مقارنة مع المؤسسات الأخرى من الناحية الاعلامية، وهي لم تحظ بما هو مطلوب من تغطية إعلامية كافية، والسبب يرجع إلى الظروف السياسية المحيطة في المناطق، ليس في فلسطين وحدها، وإنما في اقطار العالم العربي كافة، بالإضافة إلى أن هذه المراكز لا تتضمن إنتاج من يمثلون هذا التراث، والذين يقومون بالإشراف على المناهج الدراسية؛ لتبين للطلبة تراث أجدادهم، وإنما يقوم آخرون بكتابة هذه المناهج دون أن يكون لهم اطلاع على هذا التراث (كناعنة 47-48، 2009). وعلى النقيض من ذلك، فإن المناهج الإسرائيلية التي أعدت من قبل مراكز بحثية متخصصة تدرس تاريخاً فلسطينياً (يهودياً)، بإسهاب وتفصيل وتركيز شديد على التراث، من أجل العمل على إبراز (يهودية) أرض وتراث فلسطين (وأسرلتها) من خلال نشره وتعميمه، فكيف لهذا الإعلام الفلسطيني ان يؤدي دوره في التعريف والحفاظ على التراث من أجل استمراره للأجيال القادمة.

وما زالت قضية قرار موظفي وزارة التربية والتعليم العالي إعدام كتاب (اقول يا طير) وما أثارته من ضجة تستحق التوقف عندها، وهذه القضية تطرح من جديد سؤالاً حول الموقف العقلاني في الموروث الشعبي، فالتراث الشعبي جزء مهم من الهوية الوطنية لأي شعب، بل هو أحد مكونات هذه الهوية، فمن لا ماضي له لا حاضر له ولا مستقبل له أيضاً، والموروث الشعبي بشقيه القومي والمادي هو إرث حضاري للشعب، والتنكر لهذا الإرث الحضاري هو استجابة مقصودة أو بدون قصد لطروحات الأعداء، الذين يرون في الشعب الفلسطيني مجرد تجمعات سكانية لا أكثر ولا أقل من ذلك (حداد 19-20، 1986). ومن الأدوار الأخرى التي يساعدنا الإعلام في حفظ تراثنا وهويتنا من خلالها هي التوثيق والأرشفة، ونقصد حفظه على شكل وثيقة مكتوبة أو مصورة، والتي تساعدنا في الحفاظ وتعريف العالم بتراثنا الشعبي وحياتنا الشعبية أيضاً، فيما لو استثمر الإعلاميون هذه الإمكانيات المتاحة.

المقترحات من أجل الحفاظ على التراث والهوية الفلسطينية من خلال وسائل الإعلام الفلسطينية المختلفة:

باعتبارنا فلسطينيين يجب أن نعمل بجدية وموضوعية، وذلك من أجل مواجهة التحديات الإسرائيلية الشرسة، التي تسعى لطمس تراثنا وتهويده، ويجب علينا معالجة هذه الظاهرة على أن نتعامل مع التراث على أساس أنه وسيلة يمكن من خلاله استعادة الماضي الذي نشأ وشاع فيه هذا التراث؛ لربط الماضي بالحاضر والمستقبل، وذلك من خلال الاهتمام بإقامة المتاحف التراثية في فلسطين كلها، والترويج لهذا التراث الشعبي وحمايته وتسويقه بصورة حضارية مدروسة، بالإضافة إلى جانب آخر بإنشاء الفرق التراثية المتخصصة بجمع التراث الفلسطيني وعرضه وترويجه، سواء داخل الوطن أم خارجه، كما يمكن حث الباحثين والكتاب على تصنيفه وتوثيقه ودراسته وترجمته ونشره بصورته الحقيقية، والعمل على صيانة الأدوات التراثية وتأهيلها واستثمارها، وذلك من خلال تحويلها إلى ورش عمل، ودعمها من أجل توفير مصدر دخل للقائمين عليها خوفاً من انقراضها، كما يمكن خلق رموز تراثية شعبية؛ لتعزيز الدلالة على الهوية الفلسطينية من أجل مواجهة السياسات الإسرائيلية، والتي تهدف إلى تزوير هذه الرموز وطمسها، مثل الكوفية الفلسطينية والثوب الفلسطيني المطرز، والذي أقتبس من البيئة الفلسطينية، فيجب على الجهات المعنية بالسلطة الفلسطينية إصدار القوانين والمعلومات الصارمة، لمنع تسرب التراث الفلسطيني إلى أية جهة أخرى بالطرق القانونية، وهذا يحتاج إلى تنسيق وتعاون جميع الجهات المعنية، سواء المؤسسات الشعبية أم الرسمية، ويتوجب على كل مواطن فلسطيني أن يعرف واجباته تجاه تراثه، وذلك من أجل تجسيد هويته الفلسطينية.

النتائج والتوصيات:

من خلال هذا البحث المقدم، وتجسيدا لفكرة دور الإعلام في المحافظة على التراث والهوية الفلسطينية، وبعد الدراسة والتحليل تم الخروج بالمقترحات الآتية في ضوء النتائج التي خلصت إليها الدراسة، وإليك مجموعة من التوصيات التي يمكن أن تسهم في تفعيل دور وسائل الإعلام المختلفة، والمخاطر التي تحملها ممارسات الاحتلال على التراث والهوية الفلسطينية، ويمكن اختصارها فيما يأتي:

1. ضرورة لفت انتباه وسائل الإعلام إلى المسؤولية التي تقع على عاتقها؛ للحفاظ على التراث والهوية الثقافية الفلسطينية.
2. ضرورة استغلال الثورة الرقمية والتقنيات الحديثة في توثيق المواد التراثية، سواءً كانت مكتوبة أم مصورة، للاستفادة منها في فضح ممارسات الاحتلال من السرقة والتزوير للتراث الفلسطيني.
3. العمل على تسجيل المواقع والمباني التراثية ضمن التراث العالمي، وذلك من أجل حمايته من السرقة والهدم والتجريف.
4. ضرورة العمل على استخدام التكنولوجيا الإعلامية الحديثة في التوثيق والنشر؛ لفضح ممارسات الاحتلال تجاه التراث الفلسطيني في الأماكن المقدسة والتاريخية.
5. العمل على إيجاد مناهج فلسطيني يدرس لطلاب المدارس والجامعات خاص بالتراث والهوية، على أن يقوم بإعداده أكاديميون متخصصون بالتراث الفلسطيني.
6. دعوة المؤسسات الرسمية والشعبية لدعم الباحثين والمهتمين بالتراث؛ للقيام بدراسات وأبحاث منهجية خاصة بالتراث والهوية، ونشرها في المجالات المتخصصة.
7. العمل على زيادة الوعي لدى المجتمع الفلسطيني بأهمية التراث، وذلك باعتباره رمزاً للهوية الوطنية يجب التمسك به من أجل تجسيد الهوية الفلسطينية.
8. الدعوة إلى إقامة المهرجانات والمعارض والمؤتمرات التراثية داخل الوطن وخارجه، وذلك من أجل التعريف بالتراث ونشره.
9. العمل على إبراز التراث ونشره وتسويقه ثقافياً، وذلك من خلال استخدام وسائل الإعلام المختلفة والحديثة، وتوزيعه محلياً وخارجياً من أجل التعريف به، وفضح محاولات الاحتلال لسرقته وتزويره.
10. العمل على تأسيس متحف وطني خاص بالتراث الشعبي الفلسطيني، مع تشجيع

إقامة المتاحف المختلفة في كافة المحافظات لنفس الغرض، من أجل جمع المواد التراثية وحفظها ودراستها وعرضها وصيانتها، ولمواجهة الهجمة الشرسة من قبل الاحتلال للسرقة والتزوير.

11. دعم إنتاج أفلام وبرامج تلفزيونية وإذاعية من أجل نشر الوعي التراثي والتعريف به، سواءً من خلال ملابس المذيعين، أم من خلال البرامج الوثائقية المتخصصة.

12. الطلب من منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم (اليونسكو) المساعدة في حماية التراث الفلسطيني من التزوير والسرقة من قبل الاحتلال الاسرائيلي.

خلال ذلك يمكن أن نوقف محاولات طمس الهوية الفلسطينية وتشويهها، ونخلق جيلاً متمسكاً بهويته وتراثه، قادراً على التصدي لكل ما يحاك لطمس هويته وتراثه، وعندئذ نفوت الفرصة على أعدائنا الذين يتربصون بهويتنا وتراثنا.

المصادر والمراجع :

1. ابراهيم، نبيله. «الدراسات الشعبيه بين النظرية والتطبيق». دار مريخ النشر، الرياض (1985) ص 126.
2. ابوهديا، عبد العزيز. «التراث الشعبي جذور وتحديات». مركز أحياء التراث العربي، الطيبة ط1 (1991) ص 66.
3. أبوهديا، عبد العزيز. «التعامل الصهيوني الميداني مع التراث الشعبي الفلسطيني». التراث الفلسطيني جذور وتحديات، مركز أحياء التراث العربي، الطيبة (1991) ص 56.
4. ابوهديا، عبد العزيز. مرجع سابق، ص 157.
5. أشقر، احمد. «نحو هوية عربية شاملة، بديلة الهوية الفلسطينية، الهوية الفلسطينية الى اين». جمعية انعاش الاسرة، البيرة ط1 (2009) ص 128.
6. برغوثي، عبد اللطيف. «بين التراث الرسمي والتراث الشعبي». مركز الوثائق والابحاث، جامعة بيرزيت (1986) ص 84.
7. برغوثي، عبد اللطيف. «جذور التراث الفلسطيني وخصائصه». مؤتمر القدس العالمي للتراث الفلسطيني (1987) ص 22.
8. بهنسي، عفيف. «وثائق ابيلا». وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق (1984) ص 106.
9. بهنسي، عفيف. مرجع سابق، ص 130.

10. جابر، محمد» تدمير وسرقة التراث العربي الفلسطيني» . موقع مكتوب الالكترونية، تاريخ الاضافة 29 / 8 / 2008، تم الدخول الى الموقع 12 / 7 / 2107م.
11. حداد، منعم. «التراث الفلسطيني بين الطمس والاحياء». مجموعة دراسات وابحاث، تحرير منعم حداد، مركز احياء التراث، الطيبة (1986) ص17.
12. حداد، منعم. مرجع سابق، ص21.
13. حداد، منعم. مرجع سابق، ص19-20.
14. حماد، حسين عمر.» اثار فلسطين بين حرب الهياكل العظمية التوراتية اليهودية ووثائق الاستكشافات الاثرية العلمية والادانه الدولييه «. دار كتيبه، دمشق (1983) ص 58.
15. رشيد، انور عبد القادر. « التوثيق والنظم في علم تحليل الوثائق».المؤتمر السادس للاتحاد العربي للمكتبات و المعلومات، الجزائر (2006) ص14.
16. شبيب، سميح. «الصحافة الفلسطينية المقروءة في الشتات» . رام الله، مواطن (2001) ص4.
17. شعث، محمد سليمان.» العادات والتقاليد الفلسطينية». مؤسسه العروب للنشر (1989) ص36.
18. صلاحات، محمد. اغتيال التراث الفلسطيني: اغتيال الهوية، جمع الكتاب الفلسطينيين، نابلس (2005) ص25.
19. عرنيطه، يسرى.» الفنون الشعبية في فلسطين والاردن». مركز الابحاث، منظمة التحرير الفلسطينية بيروت (1968) ص116-117.
20. قلقيلي، عبد الفتاح، ابو غوش، احمد.» الهوية الوطنية الفلسطينية خصوصية التشكل والاطار الناظم «.بيت لحم، مركز بديل (2012) ص 46-47.
21. الكسواني، محمد، وآخرون: القدس تاريخ من الآلم النبيل. مجلة العربي، العدد518 (2002) ص87.
22. كناعنة، شريف.» الهوية الفلسطينية الى اين». مركز دراسات التراث المجتمع الفلسطيني، ع 22 ، البيرة، جمعية انعاش الاسرة (2009) ص 47 - 48.
23. كناعنة، شريف.» من نسية قديمه تاه». دراسات التراث الشعبي والهوية الفلسطينية، مؤسسه الاسوار عكا (2000) ص63-64.
24. كناعنة، شريف، وآخرون. «المأثورات الشعبية». عمان-جامعة القدس المفتوحة

(1996) ص 43.

25. مخول، أمير. «دور إسرائيل في تجزئة الهوية الفلسطينية 48». مركز الدراسات والتراث المجتمعي الفلسطيني، ع 27، البيرة، جمعية انعاش الاسرة (2009) ص 112.
26. موسوعة الفلسطينية. «المجلد الثالث»، ط 1، دمشق (1984) ص 186.
27. ناشف، خالد. «جذور التراث الفلسطيني منذ اقدم العصور». التراث والمجتمع، ع 29، البيرة، جمعية انعاش الاسره (1997) ص 31-32.
28. نعيرات، حسن، جبر، محمد. «الفنون الشعبية الفلسطينية». وزارة الثقافة الفلسطينية، الطبعة الاولى (2010) ص 96.

الأماكن الأثرية في محافظة جنين :

نفق بلعمة وكنيسة برقين وقلعة صانور "أنموذجاً"

أ. أمّنت أبو حطب

أستاذة جامعية ومحاضرة في جامعة النجاح الوطنية وجامعة القدس المفتوحة

ملخص:

تشكل الأماكن الأثرية في فلسطين جزءاً مهماً من التراث الفلسطيني المادي الذي يعود لآلاف السنين، وهو شاهد على أصالة الشعب الفلسطيني وعمق تراثه، حيث شكلت بيئة اجتماعية وثقافية واقتصادية لسكان فلسطين، وقد جاءت هذه الدراسة للتعرف إلى الأماكن الأثرية في محافظة جنين باعتبارها الجزء الأهم من التراث المادي، وسوف يتم التعرف إلى أهم المشاكل التي تواجه الأماكن الأثرية من أجل تقديم الدعم المادي والمعنوي للحفاظ عليها؛ لأنها تشكل معلماً من معالم التراث المادي الفلسطيني، ولا يخفى على أحد بأن الأماكن الأثرية تتعرض إلى هجمة بربرية تهدف إلى طمسها.

وتهدف هذه الدراسة إلى:

1. بيان أهمية الأماكن الأثرية في محافظة جنين.
2. إبراز الأهمية التراثية والحضارية والاقتصادية لهذه الأماكن الأثرية التي تعبر عن تاريخ الشعب الفلسطيني وثقافته وانتمائه لأرضه لتجسيد صموده في وطنه.
3. بيان المعوقات والمشاكل التي تواجه الأماكن الأثرية ووضع الحلول المناسبة للحفاظ عليها.

The Archeological Sites in the Jenin Governorate: Bal'ama Tunnel, Burqeen Church and Sanour Castle: A Case Study

Mrs. Amnah Abu Hatab

Abstract:

The archeological sites in Palestine are an important part of the Palestinian material heritage, which dates back thousands of years. It is a testimony to the authenticity of the Palestinian people, the depth and the originality of their heritage. It was a social, cultural and economic environment for the inhabitants of Palestine. The study will identify the most important problems facing the archaeological sites in order to provide material and moral support to preserve them because it is a milestone of the Palestinian material heritage, and it is no secret that the archaeological sites are subjected to a barbaric attack by the Zionist occupation aimed at obliterating these archaeological sites.

This study aims at:

- 1. Showing the importance of archeological sites in Jenin Governorate.*
- 2. Highlighting the heritage, civilization and economic importance of these archaeological sites, which express the history and culture of the Palestinian people and their belonging to its land, thus reflecting its steadfastness in its homeland.*
- 3. Showing the obstacles and problems facing archaeological sites in order to develop appropriate solutions to preserve them.*
- 4. Shedding light on the practices of the occupation authorities that seek to destroy the civilization of the Palestinian people.*

2

مقدمة:

جنين مدينة كنعانية عريقة أنشئت حوالي عام 2450 ق.م ولا تضاهيها بالأقدمية إلا مدن أريحا ألداس شكيم ، صيدا ودمشق وقد اكتشف د. ألبرت جلوك أستاذ الآثار الأمريكي الراحل المنتدب لدى جامعة بيرزيت عام 1980م صاحب كتاب «الجانب الآخر من الأردن» وقد اكتشف بقايا سور قلعة جنين القديمة الممتدة من شمالها الشرقي إلى جنوبها الغربي، وما زالت بعض حجارته الضخمة ماثلة في قواعد السراي القديمة (دار الحكومة) والسوق القديم (1)

ورد اسم جنين في المخطوطات المصرية القديمة - رفو تل العمارنة في أسيوط والبابلية والآشورية وفي التوراة والإنجيل وفي الحفريات الأثرية غربى جنين في تل تعنك وتل المتسلم - مجد، وأطلق عليها عبر العصور أسماء عدة منها: عين جهاينم، وجهاني، عين جنيم وجانيم (ثم قلبت الميم أخيراً نوناً)، ودعاها المؤرخ يوسيفوس جنينيا، ثم أصبحت عين جنينين ثم جينين، ثم استقرت التسمية على جنين ب (ياء واحدة) وأطلق عليها الصليبيون جبرين أو جراند جبرين أو ميغور (ماينر) جالينا، تمييزاً لها عن ما ينر جبرين (زرعين)، وكل هذه الألفاظ مليئة بمعاني الجنائن والصابر وفقاً لما أورده الرحالة والمؤرخون.

الموقع: تقع مدينة جنين على خط عرض 33.27 شمالاً وخط طول 18.35 شرقاً على إحداثيات 208 عرض و 177 طول، وتمثل الرأس الجنوبي لمثلث مرج ابن عامر في شمال فلسطين وتحيط بها قرى قباطية، وعايا، دير أبو ضعيف، بيت قاد، المشروع، عرانة، الجلسة، صباح الخير، (مقبيلة - داخل الخط الأخضر)، كفر دان، برقين والمخيم جزء من قسيمة ونصاب جدولة أراضي المدينة.⁽²⁾

ترتفع جنين القديمة حوالي 157م عن سطح البحر، وتقع بين جبلي أبو زهير (265متراً-زهير بالضاد وليس بالظاء) والمراح (245متراً)، وبينهما وادي عين نيني، أحد روافد نهر المقطع فتتجمع الينابيع لتتخذ مجراها عبر جسر المقطع شرقي التذكار الألماني وأما جبل أبو زهير وامتداده الجبل الغربي فتوسطهما خلة الصحوة المؤدية تدريجياً إلى وادي برقين، وأما

3

جبل المراح وامتداده الجبل الشرقي، فيتخللهما وادي عز الدين الذي يصب عند جسر خروبة، ومنه يسيرى مندمجاً في سهل مرج ابن عامر فيلتقيان في جسر بسمة بما يعرف بنهر المقطع، وتحيط بالمدينة وعلى مقربة منها من الغرب والجنوب والشرق تلال وجبال متفاوتة الارتفاع.

تبعد جنين عن البحر الأبيض غرباً حوالي 40 كم، وعن نهر الشريعة (الأردن) شرقاً حوالي 50 كم، وأقرب المدن الفلسطينية القديمة إليها بيسان شرقاً والناصرية شمالاً وحيفاً غرباً ونابلس جنوباً، فهي واقعة على الطريق الموصل بين القدس والناصرية، فتربط الساحل بالداخل والأغوار بالجبال، ولا غرو فأن وقوعها بين دوثنان ومجدو أعطاهما أهمية خاصة.⁽³⁾

4

بلعمة: نفق بلعمة التاريخي



التسمية:

ورد ذكرها في التوراة وفي المخطوطات المصرية القديمة، وفي الأرشيف الملكي المصري القديم، وفي الوثائق الآشورية، فعرفت باسم: بيلعام وأبليعام، وعرفت باليونانية والرومانية: بلموت ولدى الفرنجة كاستيليوم بيلازموم، وذكرت الموسوعة الفلسطينية أن من أسمائها أيضا بلعام وأبلعام.

5

الموقع:

تقع بلعمة على بعد كيلو متر تقريباً من مدخل جنين الجنوبي، والتي اشتهرت بالعهد الكنعاني، وجاء في الوقائع الفلسطينية في العدد 1375 عام 1944م الآتي: أن بلعمة تضمُّ تلاً «أثرياً» وحصناً «مهدماً»، وتقدر مساحتها بحوالي (90 دونماً)، وذلك على امتداد مرتفعات جبل أبي زهير القبليّة، وترتفع قرابة مائتي متر قبالة إشارة الكيلو (108) عن القدس - غربي الخط الحديدي الحجازي الذي جرى تعطيله في جنين عام 1941م، وتقع بلعمة شرقي منطقة البرج المندثرة بين خربتي النجار وأم النمل، ويشار بأن هناك قرية

باسم بلعمة شرقي جرش تابعة للمفرق شمال الأردن على ارتفاع 695 متراً.

الأهمية:

تعد بلعمة أهم نفق مائي أثري في فلسطين، وهو محفور في الصخر الصلب كتمر أمن لتزويد البلدة بالمياه من شرقي أقدام سفوحها، كما تتمتع بلعمة بموقع حصين يعدّ المنفذ المهم لمرج بن عامر، ولمدينة جنين التي تتوسط دوثان وبيت شان ومجدو، وبلعمة هي إحدى مدن العصر البرونزي المبكر منذ ثلاثة آلاف سنة ق.م، وكانت تشكل خط الدفاع الأول عن المنطقة ابتداءً من نقطة انفراج وادي عين نيني والتقاءه بوديان حنا-الخشب-النيف، حيث تتواجد الآبار لاستحصال مياه الشرب وإفادة المسافرين والرعاة والمزارعين، ومنها عين الشريف وبئر سنجل أو سنجب (حيوان من القوارض السريعة شعره كثيث وأكبر من الجرذ)، ويذكر أن الفرعون المصري

5

تحتمس الثالث في غزوته السابعة عشرة قد احتل بلعمة وجنين في أعقاب معركة مجدو. ويشار أن مجدو أو اللجون -تل المتسلم- هي الحد الفاصل بين منطقة الروحاء وبلاد حارثة، كما احتلها الملك الآرامي عزرا بن حداد في القرن الثامن ق.م، ولا تفتونا الإشارة إلى أهمية النظام المائي الرتيب وأوجه استخداماته بالإضافة إلى كونه ممراً سرياً آمناً للمدينة والمنطقة، وهو مزود بفتحات صخرية للإضاءة ووضع الأسرجة عليها، وهو شبيه بأفناق مائية في فلسطين، كما في القدس والجيب وتل المتسلم وتل وقاص

أعمال التنقيب:

اكتشف الموقع مرة الباحث الفرنسي فكتور غورين عام 1863م، ثم ظهر الموقع مرسوماً على خرائط مسح فلسطين بين عامي 1872 - 1878م باسم والي الشيخ منصور، ولعل التسمية تعود إلى الملك المنصور سيف الدين قلاوون الألفي العلاني الصالحي - القرن الثالث عشر الميلادي، ونظراً «للتقارب العثماني الألماني فقد بدأت باكورة الدراسات الأثرية في هذا الموقع عام 1908م لدى وصول العلامة الألماني (غوتليب شوماخر) إلى مدخل النفق المائي في الخربة، كما قام شموييل يافين بحفريات محدودة سنة 1973م، وفي هذا الصدد يجري تعاون بين دائرة الآثار الفلسطينية والحكومة الهولندية ممثلة بجامعة ليدن (جنوب هولنده تأسست جامعتها عام 1575م وازدهرت مطبعتها العربية التي شهدت نشاطاً «للمستشرقين) وبإشراف مدير كلية الآثار الدكتور خيرت فان ديركوي ضمن المشروع المشترك، وعلى غرار أعمال التنقيب في دير علا بغور الأردن، وجددت أعمال

التنقيب بإشراف الدكتور حمدان طه مدير دائرة الآثار العامة عامي 1996م و 1997م، بعد قيام بلدية جنين بتوسعة مدخل المدينة الجنوبي شارع عين نيني نابلس إثر تعرضه للخراب من جراء فيضان عام 1992، واستمرت أعمال الحفر والتنقيب عامي 1997 و 1998 م، وقد استمرت أعمال الترميم بين عامي 2000 و 2005م.⁽⁴⁾

6

طاقم العمل:

استؤنفت عمليات التنقيب الموسمية في الفترة من 9/5 إلى 21/10/ 1998 م عن طريق إيجاد مخيم ميداني متكامل، يضم كادراً مزوداً بحاسوب متطور وآلات التصوير الدقيقة والأجهزة العلمية ومطبخ معد لخدمة فريق من قرابة ثلاثين شخصاً بينهم 14 فلسطينياً و 11 هولندياً، بالإضافة إلى خبراء العمل الميداني بإشراف د. مارغريت شتاينر وإيفلين فان تيرشتاين عن الجانب الهولندي وجهاد ياسين ويوسف أبو طاعة عن الجانب الفلسطيني.

حقول التنقيب:

جرى التنقيب في ثلاثة حقول بعد أن تم إنجاز الكشف عن طول 115 متراً بالعمق الداخلي لمغارة النفق من المدخل المقبب عبر مدرج أرضي صخري صاعد يمتد من الشرق إلى الغرب، وقد يؤدي إلى تل الحفيرة الأثري بين برقين، وعرابة، وترتفع مغارة النفق المائي من 3 - 7 م بعرض لا يقل عن 3 أمتار، وقد استخدم النفق كممر سري آمن يستند إلى جدار خلفي متين، يشكل بامتداده جزءاً « من نظام سكان المدينة الدفاعي وصولاً إلى منابع المياه في فترة ما قبل الرومان البيزنطيين بالعصر الحديدي»

■ الحقل أ: يقع الحقل أ على قمة خربة بلعمة الشرقية بواقع يمتد 30×30 متراً على أنقاض البرج ضمن عشرة مربعات وبعض الخنادق التجريبية، فأظهرت أعمال الحفر بناء حجرياً ضخماً وبوابات منتظمة وفسيفساء عادية في العصر البيزنطي الروماني، فأقيم البرج على بقايا أنقاضه، ثم قلعة صليبية عرفت باسم كاستيليوم بيلازيموم محوطة بأسوار خارجية عرضها متران، وبقايا مقبرة منذ العصر الأيوبي المملوكي، وكذلك مخازن تابعة للقلعة ومبان داخلية و عقود برميلية وطوابين للخبز وطبقات رمادية وفخارية مزججة، كما عثر على رؤوس نبال ملتصقة بالسور الجنوبي للقلعة وسراج فخاري وآخر برونزي وحجارة للطحن.

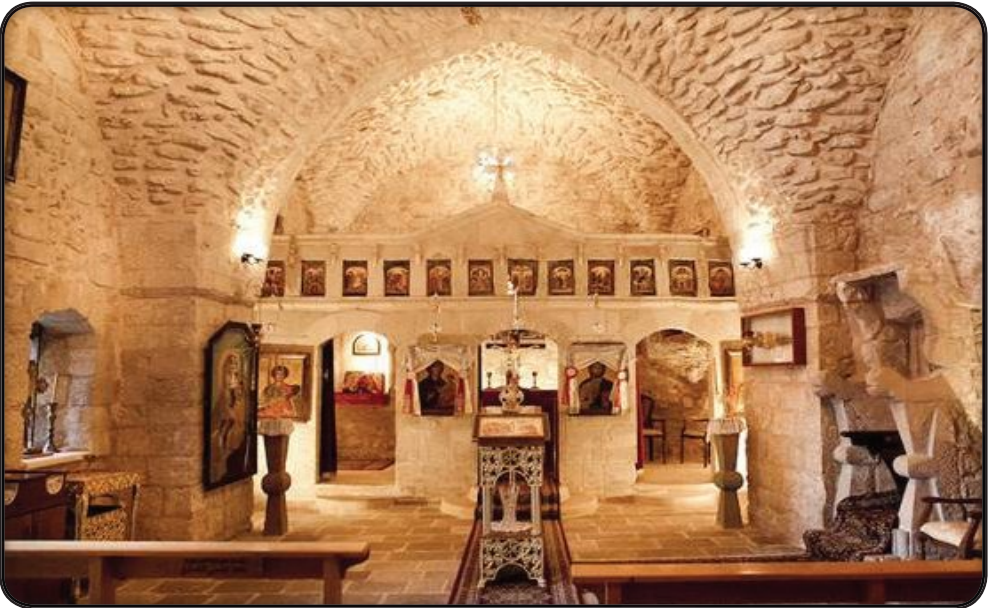
7

■ الحقلان ب، ج: وكلاهما في منقطة العصر الحديدي ويقعان على الطرف الجنوبي الغربي للخربة، فيقع الحقل ب إلى الجنوب الشرقي من الحقل ج، والهدف منها معرفة تاريخ استيطان الموقع، حيث تم فتح ثمانية مربعات في الحقل ب، وأربعة في الحقل ج، وهما مليئان بالجرار وكسرات الأواني والأسرجة والغلايين الفخارية والأدوات الحجرية، وبقايا عظيمه وفلكة الغزل والموقد وقدر الطبخ والطوابين، مع وجود عدد من القبور في الناحية الشمالية، وعدد من المرابط والمذاود في القسم الأوسط، وسيجري استكمال الأعمال ومعرفة طبيعة الحياة الاجتماعية داخل النفق المائي ودراسة العينات والبقايا الحيوانية والنباتية، ولاسيما بعد الكشف عن عدد من الغرف والمساحات ويعود تاريخ إنشائها للقرنين السابع والسادس ق.م وتجري عملية ترميم وتسوير في ربيع عام 2005م، (وبعض المعلومات مقتبسة من نشرة دائرة الآثار الفلسطينية - د. حمدان طه والمهندس دكتور خيرت فان دير كوي- رام الله).⁽⁵⁾

تنويه: إن ما يشاهده المتفحص لدى زيارته موقع البرج ومغارة خربة بلعمة، وما تحويه من طبقات رابية مبعثرة، ليؤكد ما ورد في الرواية الشعبية التي يتداولها أهل جنين والمنطقة المجاورة، من أن زلزالا قويا ضرب جنين والخربة المذكورة التي كانت مسكونة.

8

كنيسة برقين:



الدير والكنيسة لغة واصطلاحاً:

الدير كلمة سريانية الأصل تعني المبنى المعد لإقامة الرهبان، أو الراهبات ويكون على شكل حصن مستقل، وتحمل كثير من المدن والقرى والمواقع في بلادنا تراكيب في مقطعها الأول لفظة دير منتشرة منذ القرن الميلادي الأول في مصر والعراق والشام ولعل أكبرها دير الزور السورية، وفي فلسطين 39 مدينة وقرية أكبرها دير البلح حيث أقام القديس هيلاريون السائح أقدم أديرة فلسطين عام 371م، وأكثرها في منطقة رام الله، أشهرها حالياً بداخل الخط الأخضر دير ياسين (القدس) ودير حنا (عكا)، ومنها بمحافظة جنين اثنتان: الأولى دير أبو ضعيف على بعد 5 كم شرقي جنين وترتبط بها كثيراً، وسكانها حوالي خمسة آلاف وثلاثمائة نسمة ومساحتها 12906 دونمات وترتفع 200 م عن البحر وتشتهر بزراعة الحبوب والسّمسم والبطيخ وبتربية المواشي وصناعة الألبان والثانية دير غزالة على بعد كم شمال شرق جنين وسكانها حوالي ثمانمائة وخمسين نسمة ومساحتها 6588 دونما وترتفع 220 متراً عن سطح البحر.

9

وهي زراعية، وكانت إحدى مواقع المحافظة الثمانية ذات الوجود النصراني وعلاقتها بالمدينة قوية، كما أورد الدكتور شكري عراف في صفحة 175 من كتابه جننا الأردن وفلسطين الصادر عام 1992 م عن دار الشفق في كفر قرع- داخل الخط الأخضر حيث يقيم المذكور وهو مسيحي من معلية ومؤرخ غني عن التعريف، أورد نقلاً عن ياقوت الحموي في الجزء الثاني من معجم البلدان أن سبعة أديرة في فلسطين انقلبت مسمياتها إلى قرى مأهولة.⁽⁶⁾

أما كلمة كنيسة فهي آرامية ومعربة من كلمة كنوشا بمعنى الجمع والمجموعة، وتعني محل العبادة وجمعها كنس وكنائس وأصبحت الكنيسة بمعناها الدارج تطلق على المجموعة المسيحية المنظمة، وأشهر الكنائس خمسة هي: القيامة في القدس والمهد في بيت لحم والقديس بطرس في روما والبشارة في الناصرة وكنيسة القديس جورجيس في برقين.

نبذة تاريخية:

تعدّ قرية برقين من أقدم المناطق المأهولة منذ الألف الثالث ق.م عرفت قديماً باسم بيت فلوي التابع لمملكة بلعمة وتقع على بعد 5 كم غربي جنين على ارتفاع 260م وتشرف على مرج ابن عامر وتبلغ مساحة أراضيها 19447 دونماً وتحيط بها قرى: قباطية، والشهداء، وموقع جنزور، وعرابية، وخربة المنشية، وكفر قود، واليامون، وكفر دان، ومقيبلة داخل الخط الأخضر، والجلمة، وعرانة، ومدينة جنين، وضاحية صباح الخير، وتشتهر

برقين بزراعة الزيتون فتحتل المرتبة الرابعة بالمحافظة بالمساحة المزروعة زيتوناً، لا بالإنتاج بعد قباطية وكفر راعي ويعبد.

10

ومن المواقع المرتبطة بها: وادي برقين والضاحية، وخربة بسمة، حيث كان يمر قطار الخط الحديدي الحجازي من على جسر بسمة نهر المقطع شمال غرب جنين، وتلة السعادة التي اقترنت بالرواية الشعبية بشجرة السعادة نزلت التي كان الأهالي يرتادونها لتعليق الشرائط الملونة إلى أن قطعت عام 1938 م، ومثل هذه الشجرة «شجرة المنوة- صنوبرة بين جرش والحصن، قطعت سنة 1957 م وشجرة بلوطة سيدنا إبراهيم الخليل، وشجرة آدم في القرنة العراقية» وفي السعادة غابة حرجية مساحتها 510 دونماً وفي أديها حفرت بئر البلدية الجديدة عام 1996 م.

ويبلغ عدد سكان برقين قرابة ستة آلاف نسمة منهم حوالي 92 مسيحياً، و كانوا أكثر من ذلك في الزمن الماضي، وتعدّ برقين مركز التجمع النصراني الثاني بعد الزبادة بمحافظة جنين، لكن أهميتها تكمن بقداسة ارتباطها بسيرة السيد المسيح عليه السلام.

التسمية:

ويذكر المؤرخون والرواة أن برقين سميت كذلك بعد تحريفها في أعقاب تشرفها بمرور السيد المسيح منها غير مرة وأن التسمية اشتقت من البرص وبعيد شفاء العشرة من البرص، سميت بالجمع (برصين)، ثم تحولت إلى برقين أو من البرق (بفتح الباء والراء بمعنى اللمعان كناية عن البرص) فجمعت من برق إلى برقيم بالميم للدلالة على صيغة الجمع في اللغات السامية، ثم تحولت إلى برقين، ويرى المرحوم مصطفى مراد الدباغ (أبو عمر) في موسوعته بلادنا فلسطين لعلها من البركة وقيل هي مشتقة من البر واليقين وقيل حديثاً قد تكون من البرء أي الشفاء من المرض مع إبدال الهمزة بالقاف، ويقول محمد بن محمد محمود حسن شراب صاحب معجم أسماء المدن والقرى الفلسطينية أن برقين مشتقة من الجذر العربي برك بمعنى الاستراحة ومقطع -ين- للجمع.

11

وتحمل اسم برقين بالإضافة إلى قريتنا الحبيبة بلدة برقين بمركز السنبلاون بمحافظة الدقهلية بدلتا مصر، مسقط رأس المرحوم أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل. وهناك قرية (بروقين) من أعمال سلفيت بفلسطين، وكذلك بلدة (برقن) وهي مركز محافظة سبها الداخلية في ليبيا.

البرص والكمه:

البرص أو الجذام، أو كما يعرف بالتسمية العربية المستحدثة بالبهاق ويسمى بالإنجليزية Vitiligo ، هو مرض جلدي مزعج يضرب الجسم، فيحدث به قشراً أبيض كرهاً يسبب حكة مؤلمة، ويعرف المصاب به بالأبرص، وقد قام سيدنا عيسى عليه السلام بإبراء المرضى العشرة، ولدى مغادرتهم المغارة بعد اكتمال شفائهم لم يتقدم للسيد المسيح عليه السلام بالشكر إلا واحد فقط من العشرة وإن كان هذا الأمر مستهجناً، فإنما يعطي دلالة قاطعة على النكران الكامن في الطبيعة البشرية قال تعالى ﴿وقليل من عبادي الشكور﴾ من آية 13 بسورة سبأ.

وأما الكمه فهو نوع من العمى المطبق يصيب صاحبه المعروف بالأكمه منذ ولادته، فيعترى جسمه تغير مجحف في اللون واضطراب في القوى العقلية، وعدّ العرب حالات عدة من أمراض تصيب العين منها: الحوص، والعمش، والعشى، والجهر، والخفش وفي المقدرة على معالجة هذين المرضين الكمه والبرص تكمن ماهية المعجزة النبوية، قال تعالى ﴿وأبرئ الأكمه والأبرص وأحي الموتى بإذن الله﴾ من آية 49 بسورة آل عمران، وقوله تعالى ﴿وتبرئ الأكمه والأبرص بإذني﴾ من آية 114 بسورة المائدة.

وقد تمت تلك المعجزة في أثناء تنقله عليه السلام بين الجليل والناصره شمالاً والقدس وبيت لحم جنوباً عبر طريق دوثنان- شرقي عرابه بموقع محطة سكة حديد الحجاز متحاشياً المرور من الأماكن المأهولة مثل جنين المدينة معرجاً على برقين خشية اصطدامه بالحاقدین الطغاة من أنصار حكومة هيرودوس الفاسدة بعيداً عن أعين الرقباء دون تمكينهم من الإساءة إلى سلامة ومسيرة الدعوة الإلهية.

12

خامس الأماكن المقدسة كنيسة برقين الأولى القديمة المعروفة بكنيسة القديس جيورجوس هي خامس الأماكن النصرانية المقدسة وهي: 1. كنيسة القيامة في القدس. 2. كنيسة المهد في بيت لحم. 3. كنيسة القديس بطرس في روما. 4. كنيسة البشارة في الناصرة.

وتفيد الرواية التاريخية المسيحية أن القديس جيورجوس من إقليم كبدوقية- قيصرية بتركيا، وعيده في 23 نيسان ظهر زمن الإمبراطور الروماني ديوقليديانوس الذي اضطهد المسيحيين فعرفت فترة حكمه بعصر الشهداء، ثم خلفه الإمبراطور البيزنطي قسطنطين الأول الكبير (أمه هيلانه)، فأعلن النصرانية ديناً رسمياً للدولة، وبنى كنائس عدة منها الكنيسة المذكورة، وعقد مجمع نيقيا الكنسي عام 325م ونقل العاصمة إلى بيزنطية في 11 / 5 / 330 م وتوفي عام 337م.

واستنادا إلى الرواية المتناقلة لدى المسلمين، فإن جيورجوس هو سيدنا الخضر بن إياس وهو نقيب الأولياء وصاحب سيدنا موسى كليم الله عليه السلام، وقد ورد ذكره بالقرآن الكريم، ويعرفه بعضهم بقاتل التنين، وللخضر مقام في حيفا، وآخر في قرية كفر ياسيف.

والجدير بالذكر أن كنيسة أرثوذكسية أخرى تحمل الاسم نفسه مارجيورجوس في وادي القلط بين القدس وأريحا، وفي قرية أبو سنان بالجليل.

ويوجد في برقين كنيسة ثانية أيضا هي كنيسة اللاتين وقد افتتحها عام 1985م الراحل المطران يعقوب بن يوسف بلترتي الطلياني وهي أحدث كنائس المحافظة ولا يفوتني توجيه الشكر بهذا الصدد لكل أولئك الذين تعاونوا معي وأخص مندوب كنيسة الروم الأرثوذكس نائب رئيس مجلس محلي برقين نايف جاد القحار (أبورياض) والخياط عيد يوسف كسبري (أبو النصر) والأستاذ صبحي الصائغ (أبو اميل).

وفي برقين حدثت إحدى المعجزات في أرض الكنيسة ومن داخل الكهف أو المغارة المتطرفة بجبل شمالي القرية المشرف على مرج ابن عامر غربي جنين التابعة لمنطقة السامرة (سبسطية) ومن موقع الحجر الصحي للعشرة المصابين بالبرص الذين كانوا يتلقون الطعام من كوة (فتحة) من أعلى المغارة حيث تشرفت برقين وتمت إحدى معجزات سيدنا المسيح عيسى بن مريم عليه السلام.

وقد قام بخدمة الكنيسة المذكورة مؤخرا كهنة هم: الخوري درويش والخوري عبد الله والخوري شاكر والخوري يعقوب.

مراحل إنشائها:

مرت الكنيسة منذ نشأتها بسبعة أطوار عفوية هي:

1. المكان الذي جرى فيه معجزة شفاء البرصاء العشرة، وهو عبارة عن كهف منعزل كغرفة بئر أرضية ذات فاصل حجري تضم بوسطها المذبح ولها مسندان حجريان لحمل الكتب، ولها فتحة علوية دائرية استعملت لإيصال الماء والغذاء في أثناء الحجر الصحي.

2. ثم شيدت كنيسة بشكل بسيط على مدخل الكهف في العهد البيزنطي واستمرت كذلك في العصر الإسلامي: الراشدي والأموي والعباسي.⁽⁷⁾

3. وفي العهد الصليبي (1099 - 1291م) جرى تعميرها في القرن الثاني عشر الميلادي لإنشاء الصحن الفضي والإبريق في المحراب الشمالي وما زال كرسي المطران الحجري ماثلا في الجهة الجنوبية، وله ذراعان محفور عليهما رأس حيوان.

وظلت الكنيسة عقب الصليبيين في عصر المماليك والعثمانيين بحالتها الطبيعية، فقد

ذكر يونيفاكوس دي ستيفانوس في أواسط القرن السادس عشر بأنه توجد كنيسة جميلة مهجورة غربي قلعة جنين القديمة بمكان معجزة البُرس العشرة، كما وصفها كوندور عام 1875م بأنها غرفة صغيرة ذات فاصل حجري إلى الشرق يخفي محراباً، ولها ثلاثة مداخل تحميها الأبواب.

4. أضيف لها في عهد الانتداب البريطاني غرفة شرقية استغلت كمدرسة.
5. وفي زمن الأردن في الستينيات أضيفت لها غرفتان غربيتان.
6. وفي السبعينيات جرت فيها أعمال ترميم بسيطة.

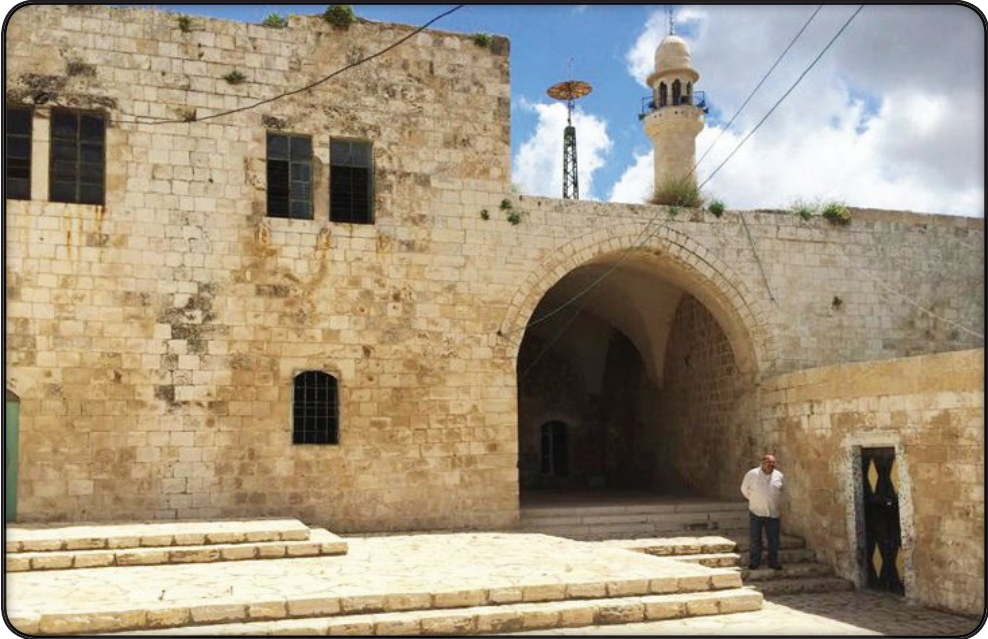
14

7. وأخيراً تم بالتنسيق بين دائرة الآثار العامة الفلسطينية والحكومة الهولندية القيام بأعمال إصلاحية بقيمة 120 ألف شيكل شملت تعبيد الطريق الموصل من جنين عبر حي الهدف والواد إلى الكنيسة في برقين.

8. وتم اكتشاف بئر قديمة عبر حنجرة ضيقة تؤدي إلى ساحة بيضاوية مسقوفة،
9. وأقيم حفل بإعادة إعمارها في 24 / 8 / 1997م.

15

قلعة صانور:



صانور قرية عربية قديمة تقع على الطريق الجبلي بين مدينتي جنين و نابلس على ارتفاع 365م، عن سطح البحر، ويحيط بها سهل لحقي مساحته 12897 دونماً، بينما تشرف على المرج المعروف بمرج صانور والبالغة مساحته 21 ألف دونماً الواقع بين قرى صانور، ومسلية، والزبابدة، وكفير، وصير، والجديدة، وسيريس، وميثلون، وجبع، والجربا وسمي بمرج الغرق أيضاً؛ لكونه عرضة للغرق حيث له ممر طبيعي واحد من الجنوب الغربي، ويطل على المرج أو يشرف عليه جبل - جريش

16

764 م وهو أعلى جبال محافظة جنين، بينما تحيط به جبال من الشرق علوها 678 م ومن الشمال علوها 528م ويشتهر هذا السهل بالبطيخ والذرة والمراعي والخضروات الصيفية.

ويبلغ عدد سكان صانور قرابة 4300 نسمة، ويتكون أهلها من خمس حمايل هي: جرار من قسطل البلقاء، والغربي أو المصاروة من بقايا حملة إبراهيم باشا، وولد علي من عنيزة الحجاز، والعيسة من سالم والحبايبة من كفر الديك هذا بالإضافة إلى الصملة من حجة.

ومن آثار صانور خربة المغارة شمال غرب صانور القرية وبها مقام الشيخ علي وعقد أبو زونة، ومقام الشيخ شرار، وخربة إنجيل، وخربة الخربة، حيث ضريح الشيخ ابن بدرية وخربة ديدبان جنوب خربة الخربة.⁽⁸⁾

ظهر بالمنطقة في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي الشيخ محمد الزين بن حماد الناصر جرار الذي تولى متسلمية اللجون - جنين عام 1184هـ 1770م، واتخذ من صانور مقراً له، وتعاون أهل نابلس وجنين والفلاحون بما يقدر ب 1200 مسلح في رفع حصار قوات أحمد باشا الجزائر عن صانور في 28 / 5 / 1771م حسب ما ورد في رسالة قنصل فرنسا في يافا في 6 / 6 / 1771 وبدأ ابن جرار ببناء قلعة صانور، وهي عبارة عن عدد من الدور الحصينة المتقاربة، ثم أكملها بعد وفاته ولده الشيخ يوسف محمد الزين، فأحاطها بسور من الحجارة الصلبة الضخمة الممزوج بالشيد، مستعيناً بإنجازها بمهرة البنائين والصناع من نابلس، وبمساعدة زعماء العائلات المتنفذة الحليفة.

وللقلعة ثلاثة أبراج ضخمة ذات شرفات، وثلاث بوابات، والبوابة الرئيسية هي الغربية وللقلعة بوابتان أخريان من الخشب السميك المصفح بالحديد عدا الباب السري المؤدي إلى المخابئ، وتقوم القلعة على المرتفع الجبلي، وتنتشر مساحتها في أكثر من عشرة دونمات شملت بنايات عدة، من ضمنها جامع صغير ومساحتها العمرانية 4675 م²، ويرتكز السور

شامخاً على قاعدة عرضها ثلاثة أمتار، ومتوسط ارتفاعها ثمانية أمتار وقد يصل إلى خمسة عشر أمتار، ومتوسط ارتفاعها ثمانية أمتار، وقد يصل إلى خمسة عشر متراً تتخلله طلاقات المراقبة وشرفات الحراسة، كما تضم

17

القلعة في صدارتها الليوان والعقود الأخرى، وعددا من الآبار والمغاور، ومخازن المؤونة، ومخابئ الأسلحة، وعلى الرغم من إحاطتها بالجبال، فأنها كانت تهاجم من جبل أو جبلين من الجهة الشمالية الغربية، بينما تمتد أمامها من الجهة الجنوبية ساحة كبيرة خُصّصت للسباق والفروسية

وقد هاجم صانور القرية والي الشام عثمان باشا الصادق الكرجي حليف محمد بك أبو الذهب عام 1178هـ وفق 1764م مستعيناً بالزعيم القيسي الأمير يوسف بن ملحّم الشهابي، لكنه فشل في مهمته ضد ابن جرار محمد الزبن الذي خلفه ابنه الشيخ يوسف متسلم جنين 1184هـ 1170م، وزاد من نفوذه نشاطه في معركة المرج ضد قوات نابليون سنة 1799م، غير أنه توفي عام 1222هـ 1808م فخلفه ابنه الشيخ عبد الله، فتعرضت القلعة لمهاجمة أحد مماليك الجزائر وهو عبد الله باشا الخازندار (وكيل حاكم عكا سليمان باشا العادل) مستعيناً بالأمير بشير بن قاسم الشهابي فدك حصونها عام 1830م في يوم الأحد الواقع 22 شوال 1246هـ بوساطة ولده خليل، وبتدبير من إبراهيم باشا كتحذا وقام 367 عسكرياً بالتسليم، وتم إجلاء آل جرار بعد التسليم إلى جبع وطلوزة وعصيره الشمالية عن طريق الضابط يوسف آغا الكردي وإلى أن هدأت الأمور وأعيد الشيخ عبد الله اليوسف متسلماً على نابلس عام 1831م، فقام بإصلاح القلعة.⁽⁹⁾

ثم تعرضت القلعة لمهاجمة حملة إبراهيم باشا المصري الذي انتصر على جموع المتحالفين في معارك الطيبة وقاقون ودير الغصون وزيتا حتى وادي الشعير إلى صانور حيث قام بهدم القلعة سنة 1834 لكنه لم يفتحها، حيث رجحت هنا كفة آل عبد الهادي وبدأ نفوذ ابن جرار بالتضاؤل والانحسار التدريجي وكان قد برز منهم أخيراً الشيخ قاسم محمد آغا الداود حاكماً لجنين وابن عمومه الشيخ عبد القادر - قدورة محمد المفلح أعقبه الحاج حافظ باشا محمد الحسين عبد الهادي منذ عام 1883م، حتى أوائل القرن العشرين.

18

وكان آخر ما تعرضت له القلعة من النسف والتخريب من قبل الإنجليز في أعقاب استشهاد قائد عام الثورة الفلسطينية المرحوم عبد الرحيم الحاج محمد (أبوكمال آل سيف من ذنابة) في 27 آذار 1939م، ناهيك عن فعل العوامل الطبيعية خلال أكثر من قرنين

حيث ظلت البقية الباقية من البوابة والواجهة الغربية شاخصة، وبعض القواعد المتباعدة والحجارة المتناثرة وقد تم تقديم دعم بقيمة 40 ألف يورو من حكومة ألمانيا لترميم القلعة بإشراف مركز الرونق للإعمار الشعبي في عام 2008م.

19

التوصيات:

من هذه التوصيات ما يأتي:

1. توفير قاعدة بيانات واضحة عن المواقع من خلال إجراء مسح أثري شامل للمواقع الأثرية، وعمل مخططات أولية لها وتوثيقها وتصويرها، وينبغي القيام بعمل قوائم جرد للآثار والاحتفاظ بها، على أن تنقح باستمرار.

2. إعداد دليل رسمي شامل للمواقع الأثرية في فلسطين واعتباره وثيقة رسمية تلتزم بها المؤسسات المختلفة، وذلك لتلافي عمليات التدمير الناتجة عن سوء التنسيق، على أن تقوم دائرة الآثار العامة برفد الدليل بالحفريات والمواقع الجديدة بشكل دوري، وإصدار مجلة للآثار، ووضع أطلس جغرافي تفصيلي للمواقع، وإصدار دراسات ونشرات حول المواقع الأثرية والتاريخية باللغة العربية وترجمتها إلى لغات أجنبية أخرى، وتشجيع البحث العلمي في مجال الحماية، وإنشاء مراكز تدريب وطنية وإقليمية للمحافظة والحماية.

3. اتخاذ جميع التدابير القانونية والعلمية والتقنية والإدارية والمالية لحماية الآثار والمحافظة عليها، وذلك حسب اختلاف طبيعة الآثار وأحجامها وموقعها، وباختلاف طبيعة الأخطار التي تتعرض لها، وينبغي أن تكون الأساليب ذات طابع وقائي

4. نشر الوعي الأثري بين أبناء الشعب الفلسطيني، وذلك من خلال إدخال بعض المناهج والمقررات الدراسية الإلزامية والاختيارية المتعلقة بالآثار في الجامعات والمراحل التعليمية المختلفة، ويجب أن يتم تأهيل المعلمين للقيام بمهام شرح وجزع عن المواقع الأثرية المختلفة والمتاحف، ومن الممكن تشجيع قيام نواد خاصة بالآثار والمباني التقليدية ضمن البرامج اللامنهجية للمدارس، ومن الضروري أيضاً وضع نواة لإقامة مراكز ومؤسسات حكومية أهلية تساعد على توعية المواطنين وشاغلي الأبنية الأثرية والتراثية وإشراكهم في اللجان والمؤسسات الحكومية والأهلية، وتطوير بعض المؤسسات القائمة، وذلك بالقيام بحملات تثقيفية متواصلة تستهدف قطاعات المجتمع كافة، وخاصة المشاركة الفعالة للشباب العاملين في المشروعات التي يتم تنفيذها بواسطة الخبراء من أجل إعداد جيل قادر على تولي المسؤولية على أسس علمية.

20

5. إيلاء الاهتمام الكافي للمواقع الأثرية من قبل السلطة الفلسطينية وإبراز انعكاساتها وسلبياتها على المواطنين الفلسطينيين وهويتهم، وطرح هذا الموضوع بفاعلية.

الهوامش:

1. أبو حجر، امانة، موسوعة المدن والقرى الفلسطينية، ج1، دار اسامة ، للنشر والتوزيع / ص: 221 - 223.
2. عبد الغني النابلسي، عبد الغني بن اسماعيل (1143هـ)، الحقيقة والمجاز في الرملة الى بلاد الشام ومصر والحجاز، تحقيق، رياض عبد الحميد مراد، دمشق دار المعرفة ، 1998م، ج1، ص: 212.
3. ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت626هـ)، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، ج2 ص: 202.
4. محمد حسن شراب، معجم بلدان فلسطين، عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، 200م، ص: 275.
5. محمود أحمد العباسي، فلسطين، الدليل السياحي، لأهم المواقع التاريخية والسياحية، 2017م ص: 145 - 155.

21

6. راضي عمر، معالم من فلسطين، الناصرة. 2002م، ص: 100
7. مخلص محجوب، جنين ماضي وحاضر، المملكة الأردنية الهاشمية، 2008م ص: 150

22

المصادر والمراجع :

1. الدباغ، مصطفى مراد، بلادنا فلسطين، بيروت، 1974م.
2. شراب، محمد محمود حسن، معجم بلدان فلسطين، دار المأمون للتراث، دمشق 1987م.
3. مهدي عبد الهادي، المسألة الفلسطينية، المكتبة العصرية، لبنان، 1975م.
4. كمال عبد الفتاح (ابو قيس) 1964م.
5. عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج2، دار احياء التراث العربي، دمشق، 1958م.
6. حاتم محي الدين أبو السعود، مدن فلسطين، غريب الديار في الديار، المؤسسة العربية

للدراستات والنشر، بيروت، 1993م.

7. المفصل في تاريخ وادي عاره، ج1، ط1، 1999م.
8. امنة ابو حجر، موسوعة المدن والقرى الفلسطينية، دار اسامة عمان، 2001م.
9. يوسف عبيد، عرابة صور من التراث الشعبي، ط1، دار الصفاء عمان، 1999م.
10. الألماني ثيودريش، وصف الأماكن المقدسة في فلسطين، القرن الثاني عشر الميلادي - القرن السادس الهجري، ترجمة وتحقيق ودراسة، سعيد البيشاوي ورياض شاهين، دار الشروق للنشر والتوزيع، رام الله، فلسطين، 2003).
11. البلاذري أبو الحسن احمد بن يحيى بن جابر (ت 229هـ / 892م) فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد رضوان بيروت: 1983م، ص34).

23

12. اليعقوبي: احمد بن يعقوب (ت 278هـ / 891م): كتاب البلدان، مطبعة ليدن، ياقوت الحموي (ت 662هـ / 1228م)، معجم البلدان، تحقيق فريد الجندي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1410هـ / 1990م ج5، ص288 - 289).

24

"مجسم القرية الفلسطينية التراثية:
حكاية شعب وتاريخ أمة:
دراسة تراثية دلالية"

أ.د فيصل غوادرة
أستاذ الأدب والنقد / جامعة القدس المفتوحة / فرع جنين



= يوجد نموذج لهذا المجسم في جامعة القدس المفتوحة - جنين



ملخص:

يهدف هذا البحث إلى إقامة دراسة تراثية دلالية على نموذج لمجسم القرية الفلسطينية التراثية، مع التركيز على مكونات هذه القرية التراثية، ودلالات كل مكون، ودوره في صنع حضارة الإنسان الفلسطيني الذي مثله أجدادنا من السلف المبارك لهذه الأمة الخالدة، بحيث يحكي كل مكون منها حكاية هذا الشعب الفلسطيني المهجر، الذي طرده الاحتلال من أرضه وقريته ومدينته ووطنه، كما يكشف البحث تاريخ هذا الشعب الذي عاش على ثرى هذا التراب الطهور، بحيث يكون كل مكون تراثي لساناً صادقاً وكاشفاً عن تاريخ هذه الأمة المنكوبة، وأصالتها التي نأمل أن يعود إليها من هجر عنها، إلى وطنه وأرضه وداره، ليتعانق السلف مع أحفادهم من الخلف، ليحدث الأجداد مسيرة النكبة لأحفادهم وتراثهم الذي عمل الاحتلال على سرقة وتغييره.

الكلمات المفتاحية:

مجسم، القرية الفلسطينية التراثية، حكاية شعب، تاريخ أمة، دراسة تراثية دلالية، مكوّن.

A Model of the Palestinian Folkloric Village: A Story of a People and a History of a Nation: an Indicative Study.

Prof. Faysal Ghawadrah

Abstract:

The purpose of this research is to establish a historical heritage study on a model of the heritage of the Palestinian village, with a focus on the components of this heritage village, the significance of each component, and its role in making the civilization of the Palestinian human being. The research reveals the history of this people, who lived on this fertile soil, so that each component of the heritage of the true and revealing of the history of this nation stricken, and originality, which we hope to return to the abandonment of , To his native land Zaha and Dara, to embrace the advances with their grandchildren from the back, to bring the ancestors of the Nakba march to their grandchildren and their legacy, which the occupation of the theft and change.

مقدمة:

فلسطين أرض التاريخ والتراث والأجداد، على أرضها سار الأنبياء والمرسلون، فيها عبق العراقة والأصالة، ومنها وفيها تراث أمة خالدة سمت وعزت، سطرت تاريخ أمتها بأحرف من نور، فيها القدس الشريف، والأقصى المبارك، فتحها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وحررها سيد الجهاد صلاح الدين الأيوبي، وسيحررها رجال الجهاد والأبطال في عصرنا الحاضر بإذن الله -تعالى- من الاحتلال الصهيوني الغاشم.

جاءها المحتل الصهيوني غازياً وقاتلاً ومهجراً، فهجر قرى كثيرة من أهلها، بعد أن أخافهم بمجازره التي ارتكبها في قراهم، فرحل أهلها باحثين عن الأمن والأمان، وتركوا أرضاً سكنوها، وقرى حلوا بها قروناً طويلة، وأصبحت تلك القرى المهجرة والمهجورة حكايا في ذاكرة الشعب الفلسطيني، وفي تاريخ أمتها الحزين.

وبقي إخوتنا في أرض 1948 صامدين، رافعين راية العز والكرامة، يحاولون أن يحملوا هذه الراية بأمانة إلى الأجيال القادمة، وقد عملوا ما يسلمونه لأجيال غدهم الآتي، صنعوا شيئاً سيذكره التاريخ لهم، لقد أقاموا صرح مجسم للقرية الفلسطينية التراثية، وضعوا فيه معظم مكونات تراث الأجداد في هذه القرية، بأيدي مهندسين مهرة، وتحت إشراف أساتذة لهم خبرة واسعة في التراث الفلسطيني، وقد كان تركيزهم على القرى الفلسطينية المهجرة، حيث أخذوا منها معظم مكونات تراثهم، بل صنعوا هذه القرية من تراب القرى المهجرة وأثارها.

وفي بحثي هذا سأقيم دراسة تراثية دلالية على هذه القرية الفلسطينية التراثية، مع التركيز على مكونات هذه القرية التراثية ودلالات كل مكون ودوره في صنع حضارة الإنسان الفلسطيني، الذي مثله أجدادنا من السلف المبارك لهذه الأمة، بحيث يحكي كل مكون تراثي - بمفرده أو مع غيره - حكاية هذا الشعب الفلسطيني المهجر، الذي طرده الاحتلال من أرضه وقريته ووطنه، كما يحدث هذا المجسم تاريخ هذا الشعب وكيف كان؟ وكيف عاشت الأمة الفلسطينية العربية على ثرى هذا التراب الطهور؟ وليكون كل مكون تراثي لساناً صادقاً وكاشفاً عن تاريخ هذه الأمة المنكوبة، وأصالتها التي نأمل أن يعود من هجر عنها إلى وطنه وأرضه وداره.

وسيكشف هذا البحث من خلال عشرات المكونات التراثية للقرية الفلسطينية عن مكنون عظيم، وتاريخ عريق أصيل للشعب الفلسطيني، مع العمل على ربط كل مكون مع غيره من المكونات العامة لهذا المجسم، بطريقة علمية ذات أبعاد تاريخية وتراثية واجتماعية ودينية، وغير ذلك.

وسأقيم هذا البحث بمشيئة الله - تعالى - وبعد تفريغ كل مكونات هذا المجسم بشكل جزئي مصور، بعمل دراسة دلالية لهذه المكونات التراثية الضخمة، ودراسة ما ينتج عن دلالات هذه المكونات؛ ليترسخ في النهاية قيمة هذا الجهد الضخم لهذا المجسم، والذي سيؤدي في النهاية إلى إقامة دراسة متكاملة ومتداخلة لأبعاد هذا العمل التراثي الكبير، والذي أقدم في النهاية كل الشكر والتقدير لإنجاز هذا العمل التراثي الثري الكبير: للدكتور "شكري عراف"، والسيد "محيي الدين خليلية" وللأخوين الكريمين "نهاد بقاعي" و"علي قادري" الذين قدموا لي يد العون والمساعدة، في ترقيم مكونات هذا المجسم وفصلها.

المجموعة الأولى - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



1. بيت عربي مع عَدَّ وعلية ودرج. مع التركيز على استخدام السطوح لنشر المحاصيل الزراعية وتجفيفها، مثل الفلفل والبندورة، والملوخية، والباميا، والعنب والتين وغيرها.
العلية (العلية): بحسب المعجم الوسيط: هي الغرفة في الطبقة الثانية من الدار وما فوقها. وقد تكون التسمية جاءتها بمعنى العلو لعلوها عن باقي الغرف، وتستخدم للنوم في الصيف، أو كمضافة للضيوف، أو لحفظ المونة (المؤونة) السنوية، والمحاصيل الموسمية فيها، ويصعد إليها عن طريق سلم من خشب على الأغلب، أو درج من الحجارة والطين.
عَدَّ البناء: بحسب الوسيط: ألصق بعض حجارته ببعض بما يمسكها فأحكم إصاقها وجعله مقوساً، أي صار كعَدَّ البناء المَقوَّس.
2. بيت ملاصق، يستخدمه أحد أفراد العائلة المتممة للعائلة الممتدة.
3. بئر الماء في البيوت، يستخدم للسقي والشرب، بالإضافة إلى عين الماء للقرية. وغالباً ما يحفر بئر الماء في ساحة الدار أو صحن الدار، حيث يعبأ من مياه الأمطار المتجمع من سطوح المنازل والساحات القريبة المؤدية لساحة المنزل.
4. العرس الفلسطيني. (ينظر لاحقاً)
22. رَجْم/ سلاسل (سناسل) في القرية الفلسطينية. تستخدم السلاسل في المنحدرات المستخدمة لزراعة المحاصيل والأشجار، وغالباً ما تصنع السلاسل من الحجارة الموجودة في الأرض الصخرية، أو قد تجلب إليها من مكان آخر.
السُّلْسَلَةُ: ورد في المعجم الوسيط مادة (سَلْسَل): إن السلسلة حلقات ونحوها يتصل بعضها ببعض، ومثلها سلسلة الجبال المتصل بعضها ببعض، وسلسلة الحجارة المتصلة ببعضها، وتستعمل كحدود فاصلة بين الأراضي، أو في المنحدرات لتمنع انجراف التربة، والرَّجْم: كومة من الحجارة على غير نسق معين.
- عادة ما تتشكل القرية من مجموعة من البيوت المبنية من الحجارة المأخوذة من الصخور أو من محاجر في الجبال يقطعها رجال متخصصون، أو من البيوت الطينية المصنوعة من الخلطة الطينية المكونة من (التربة البيضاء المائلة للصفرة، ومن التربة الحمراء (السمقة) مع التبن)، وأحياناً يتم تشكيل حجارة من هذه الخلطة ما يشبه الطوب، ويتم لصقه مع بعضه بهذه الخلطة الطينية.
- والبيوت الملاصقة لبعضها يسكنها أفراد الأسرة الممتدة التي تشكل العائلة، وإذا كبرت وكثرت تشكل ما يعرف بالحمولة، وعادة ما يكون لهذه العائلة ساحة يجتمعون فيها بين البيوت، وبئر ماء لتجميع مياه الأمطار، ويخص هذه العائلة في السقي والشرب، وتستخدم السلاسل الحجرية لإقامة الحواجز بين البيوت، أو لتشكيل الساحة العامة للعائلة، أو تقام هذه السلاسل بشكل عرضي في الأراضي المنحدرة حتى تحافظ على التربة من الانجراف، وتحفظ المياه خلفها.

وإذا ما أقيم عرس لهذه العائلة، فإنه يقام في ساحة بيوت هذه العائلة، أو ما يسمى (صحن الدار)، كما يلاحظ في رقم (4) في هذه المجموعة، ويلاحظ على هذه المجموعة الأمور الآتية:

■ تقارب البيوت أو المنازل من بعضها غالباً ما يكون في الأسر الممتدة، وفي ذلك زيادة في الألفة والمودة بين أفراد العائلة الواحدة؛ مما يزيد من الترابط الاجتماعي على مستوى العائلة الواحدة الذي ينعكس على الأسر والعائلات الأخرى كافة في القرية الفلسطينية.

■ يظهر في مثل هذه المجموعات السكنية المشاركة الفعلية والوجدانية والعاطفية في مناسبات العائلة المختلفة، في أفراحهم وأتراحهم، كما يظهر في المشاركة في حفلات الأعراس الخاصة بالعائلة.

■ استخدام بئر العائلة من قبل الأسر المختلفة فيه دلالة على زيادة الترابط والتواصل والتعاون والتكافل فيما بينهم، وهذا يزيد من تماسكهم وتعاونهم.

■ وجود البيوت المتجاورة والمتلاصقة مع جدران السلاسل الحجرية فيه شعور بالأمان والراحة النفسية لمختلف أفراد العائلة والأسر؛ بسبب الحماية من الأخطار التي يوفرها وجود التقارب والتجاور بين البيوت، وبسبب جدران السلاسل الحجرية التي تعمل على إحكام الساحة ومداخل البيوت من الأخطار الخارجية، كالثعابين والحيوانات المفترسة وغير ذلك.

المجموعة الثانية - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



5. بيوت أو أكواخ الطين والتبن. تستخدم للتخزين، والخبز، وأعمال أخرى تلاصق البيوت.
 6. صانع الجرار في القرية وذلك باستخدام الفخار.
 7. نموذج آخر لبيوت الطين والتبن.
 8. مدرسة القرية. عادة ما تأخذ شكلاً طويلاً وتكون مكونة من غرفتين متلاصقتين.
 9. بيت صانع الجرار.
 10. بيت ملاصق في الحي يستخدم السلم للصعود إلى السطح.
 11. العُرش على السطوح: أكثر ما امتازت به القرى الفلسطينية استخدام السطوح للعرش وتجفيف المحاصيل الزراعية.
- العُرش والعريش: ما يستظل به بحسب المعجم الوسيط، وهو السقف والمظلة، وأكثر ما تكون من القصب، وما يدعم به الكرم من خشب ليقوم عليه وتسترسل عليه أغصانه، والعريش قد يكون على سطح المنزل كما في رقم (12) أو في ساحة الدار، حيث يبني عريش من الخشب يغطي سقفه بسعف النخيل، أو أغصان من العنب المزروع حوله، وأكثر ما يستخدم في الصيف لشدة الحرارة⁽¹⁾.
20. سلسلة أو سور للمضافة: مكون من حجارة أحد القرى المهجرة في فلسطين، كحجارة طبيعية.
 70. حوش إحدى العائلات.
- × مدرسة القرية: لقد حلت هذه المدرسة مكان (الكتّاب) الذي كان يعلم فيه الأولاد على الطريقة القديمة في التعليم. وغالباً ما كانت المدرسة تأخذ شكلاً طويلاً كما في شكل (9)، ومن غرفتين متلاصقتين بجانب بعضهما، مع وجود ساحة صغيرة أمامها لاصطفاف الطلاب ولعبهم فيها، وأحياناً تكون مبنية من الطين، أو من الحجارة، وسقفها يكون -كغيرها من بيوت القرية التي لا تتخذ شكل العقود- من الأخشاب وأغصان الأشجار، فوقها طبقة من الطين الممزوج بالقصل (قطع قش القمح الصغيرة)، ويستخدم هذا النوع من السقوف للأبنية المصنوعة من الطين كذلك⁽²⁾.
- × صحن الدار (ساحة الدار): تستخدم ساحة الدار أو (صحن الدار)، في السمر ليلاً لأفراد العائلة في الصيف، أو التمتع بشمس الشتاء في فصل الشتاء، أو التمتع برائحة الأزهار المزروعة فيها في فصل الربيع، أو لاجتماع العائلة في حالة وجود مشكلة أو قضية يرغب رب العائلة في طرحها على أفراد عائلته لاستشارتهم فيها.
- × الصعود إلى الطابق الأول أو العلية: يكون ذلك من خلال السلم الخشبي كما في رقم

(11)، أو باستخدام الدرج الحجري كما في رقم (1).

وإني أجد في هذه المجموعة ظهور التداخل بين الأبعاد الحياتية المختلفة، ويظهر لنا وجود البيوت المكونة من الطين والتبن كما في (5، 7) ودوراً أخرى مكونة من الحجارة كما في (10، 11) والمدرسة رقم (9)، إضافة إلى وجود مصنع الجرار ومنزل صاحبه، ومن مدرسة القرية والعريش والسلسلة يشكل سوراً للمضافة، فمن الناحية الاقتصادية يوجد مصنع الجرار، ومن الناحية التعليمية والتربوية والاجتماعية تظهر المدرسة ودورها في بناء المجتمع الريفي، وهي معلّم لها صفتها الرسمية في القرية، ومن الناحية الاجتماعية يبرز دور المضافة بمنحها الاجتماعي والاقتصادي المتميز (للتخزين والضيافة)، وبذلك يظهر لنا في هذه اللوحة وجود المنحى التكاملي المتداخل الأبعاد، في معظم مناحي الحياة التي تلزم العائلات الريفية في القرية الفلسطينية، وطبعاً هذا التكامل سيتحقق بصفة أكبر عندما ينظر إلى الجسم بالشكل المتكامل، والذي يؤدي في النهاية إلى الاطمئنان والهدوء النفسي؛ لأنه ينبعث من الذاكرة الشعبية، القادم من تاريخ الأمة الفلسطينية، الممتد في أعماق الوجود الفلسطيني، والنابع من حكاية هذا الشعب الأصيل والعريق على هذه الأرض الطيبة والمباركة.

■ الأدوات الفخارية:

هي من أقدم الصناعات في فلسطين، يسمى مصنعها "فاخورة" وقد تطورت أنواعها وأشكالها، فمنها الفخاري البسيط زهيد الثمن كالجرار والأباريق والصحون والقوارير والقدر، ومنها الخزفي الغالي الثمن، كالصحون والفناجين والمزهريات والمجسمات، ولو أخذنا القدرة كوعاء للطبخ من الفخار المشوي المائل إلى الحمرة أو السواد، وهي مفلطحة الشكل لها أذنان كبيرتان متقابلتان على جانبي الفوهة، ولها غطاء فخاري كالصحن، إلا أن له مقبضاً صغيراً بارزاً لرفعه أو وضعه أثناء عملية الطبخ على نار الحطب.

ومن أشهر الأكلات الشعبية الفلسطينية المشهورة المرتبطة بالقدرة هي قدرة الخليل، وقدرة غزة، حيث يوضع الرز واللحم والسمن والبهارات والملح في القدرة ثم يغلق بابها وتوضع في الفرن المدة الكافية لإنضاجها، والقدرة تستعمل مرة واحدة في الطبخ بسبب انغلاق مساماتها⁽³⁾.

■ الأدوات الطينية:

تصنع الأدوات الطينية بخلط نوعين من التربة بمقادير متساوية هما "الحور" وهو أبيض اللون أو ضارب إلى الصفرة و"السّمقة" وهي تربة حمراء، مضافاً إلى الخليط قدر من التبن، ويجبل مع بعضه بقدر مناسب من الماء حتى يتعجن، ويصبح قابلاً للتشكل لصنع الأدوات الخاصة منه، مثل: الموقد أو الكانون، والخابية، ومخبز الطابون، و"قن الدجاج" والمذود⁽⁴⁾.

■ مخبز الطابون:

يصنع من معجون الطين، ويصنع على فترات في موقع قريب من بيت الطابون، لكي يجف كل دور منه؛ ليتحمل إضافة دور جديد عليه، وشكله دائري كالقبة، لكن يوجد فتحة في رأس القبة قطرها 50 سنتيمتراً، وتغطي بغطاء معدني خفيف عادة يكون من التنك، له مقبض يسهل رفعه لإدخال الرغيف باليد، ثم يعاد الغطاء لحفظ الحرارة في الداخل، ويغمر المخبز بالزبل (روث الدواب المجفف)، أو بجفت الزيتون، أو "بالقيسة" وهي أوراق الشجر اليابسة، أو القش اليابس، وتشعل النار في أي من هذه المواد الموجودة حول المخبز حتى تحترق تماماً، ويصبح مخبز الطابون جاهزاً للاستعمال، أي ما في داخل المخبز من "رضف" "حصى الأودية" تكون قد حميت، وأصبح بإمكان المرأة المستعدة لخبز عجينة أن تأتي إلى الطابون وتفحر بمقارها، أي تزيل بلوحة يدوية خشبية ما على حافة الغطاء من "سكن"، أي رماد، ثم تبدأ بوضع الأرغفة من العجينة المعدة على الرضف بحسب حجمه واتساعه في الطرحة الواحدة (المرّة الواحدة)، ثم تغلق باب المخبز بغطائه، وتنتظر فترة من الزمن تكون كافية لنضج الخبز، فتزيح الغطاء، وتبدأ برفع الخبز لتضعه على طبق القش ليبرد قليلاً، وتبدأ بوضع الطرحة الثانية وهكذا.

ومن الأدوات المستخدمة في عملية الخبز في الطابون "المقلع" وهو عود مدبب طوله 30 - 40 سم يغرز طرفه في رغيف الخبز لإخراجه من المخبز أو "بيت العيش"، لكي تتفادي المرأة إدخال يدها وتعرضها لحرارة المخبز والخبز، ويوجد كذلك "حجر الطابون" وهو حجر مستدير ناعم تجلس عليه المرأة خلال عملها في الطابون، وقد يكون أكثر من حجر حول بيت العيش.

المجموعة الثالثة - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



12. كوخ من التبن والطين ضمن حوش إحدى العائلات.

13. بيت ملاصق ضمن حوش إحدى العائلات.

14. عريشة الدوالي. مشهد مرافق وملتصق بالبيت والحوش الفلسطيني.

15. بيت ضمن حوش إحدى العائلات.

16. بيت ضمن حوش إحدى العائلات.

70. حوش إحدى العائلات في القرية.

× الكوخ: بيت مُسَنَّم (عظيم ومرتفع) من قصب بلا كُوَّة (خرق أو فتحة في الجدار يدخل منها الهواء والضوء) يتخذ لحفظ لوازم المزارع وأغراضه. وذلك بحسب المعجم الوسيط.

× الحَوْش: حَوْش الدار فناؤها، والحَوْش: شبه حظيرة تحفظ فيها الأشياء والدواب، وذلك بحسب المعجم الوسيط، ويحتوي الحوش على مجموعة من البيوت المترابطة للعائلة نفسها، حيث يتشكل من هذا التجمع الدائري أو شبهه مساحة (فراغ)، تكاد تكون مغلقة من جميع الجهات من أجل توفير الحماية ضد الأخطار الخارجية.

× عريشة الدوالي: هذه العريشة تكون في صحن الدار (ساحة الدار) حيث يستظل تحتها أفراد العائلة في الصيف، أو على سطح الدار، للغرض نفسه، إضافة إلى أن كليهما يسهل عملية قطف العنب؛ لقرب المسافة على أفراد العائلة.

× هذه المجموعة - أعلاه - تشكل الزاوية المقابلة للمجموعة الأولى، وهي مجموعة من البيوت لعائلة واحدة ممتدة تقع ضمن حوش واحد، يتشكل هذا الحوش من مجموعة البيوت المتقاربة والمتجاورة، إضافة إلى بناء على شكل سور يتشكل منه مع البيوت المتجاورة الحوش العام لهذه العائلة، والذي عندما تغلقه العائلة (أي الحوش) تشعر العائلة بالأمان والحماية من الأخطار الخارجية.

كما يظهر في هذه اللوحة مشهد عريش الدوالي وهو ملتصق بالبيت والحوش الفلسطيني العام لهذه العائلة.

المجموعة الرابعة - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



17. بيت المختار - يمتاز بكونه أحد أكبر البيوت في القرية، مع وجود ساحة أو مضافة بداخله.

18. مضافة المختار.

19. سلسلة أو سور للمضافة - مكون من حجارة أحد القرى المهجرة في فلسطين كحجارة طبيعية.

26. بئر مياه في بيت المختار.

69. أعمال التحطيب تكون في أطراف القرية والوادي.

×× يظهر في هذه المجموعة بيت المختار (رقم 18) والذي يكاد يكون مميزاً عن غيره من البيوت؛ لأنه يتكون من طابقين، وأمامه ساحة يجلس فيها المختار أحياناً مع زائريه، وبقربه مضافة (رقم 19)، كما وتتكون هذه المجموعة من بئر للماء خاص ببيت المختار؛ لأن بيت المختار يجب أن تكون المرافق فيه متوفرة ومتكاملة، وبئر الماء عادة من المكملات الضرورية للمنزل، وخاصة منزل المختار، كما ويظهر في (رقم 69) أعمال التحطيب التي يقوم بها بعض الأفراد في أطراف القرية في الوديان والتلال القريبة من القرية، وهو عمل ولو كان فيه شيء من التعب، لكن فيه شيء من المتعة؛ لأنه يلبي حاجة الناس في بيوتهم

في الخبز والطبخ، والتدفئة في الشتاء.

■ الطعام الشعبي :

عادة ما يقدم الطعام الشعبي للضيوف في المضافة، وهو اللهجات المحلية للطعام؛ لأن له مييزات وصفات خاصة على مستوى المجتمعات والجماعات المحلية تميزه عن أنواع الطعام التي تعد قومية أو عامية أو للاستهلاك التجاري، والجماعات المشار إليها تكون ذات ثقافة شعبية وعادات وتقاليد وأساليب حياة يومية شعبية مشتركة، يجمع بينها عامل الدين أو العرق أو اللغة أو الموقع الجغرافي أو غيرها، وهذه الجماعة لها طرق تقليدية متوارثة شفوياً أو بالملاحظة والتقليد للطعام المستعمل يومياً أو في المناسبات الخاصة، من حيث الحصول عليه وتحضيره وتقديمه واستهلاكه.

■ الوظيفة الاجتماعية للطعام الشعبي : أنواع المعاني والتفاعلات الاجتماعية التي يؤديها الطعام:

1. كيفية الجلوس لتناول الطعام: على الأرض، أو الحصيرة، أو على الكراسي حول طاولة الطعام، وفيها تمييز لسكان المدن عن الريف، والكبار عن الصغار.
2. من أين يأكل أفراد العائلة: من الطبق نفسه، لكل منهم صحن مستقل، يستعملون الأيدي أو المعلقة، أو الشوكة والسكين، أو حسب نوع الوجبة، وجود ضيوف أم لا.
3. ترتيب الجلوس حول المائدة: يوجد مكان محدد لرب العائلة، أو لكبار السن، أو للأطفال أو للنساء أو للضيوف، وإذا وجد ضيوف يقدم لهم الطعام الأفضل، وهل هو: للأكبر سناً، أم صاحب المنزلة الاجتماعية، أو حسب المصلحة المرجوة، أو حسب الجنس، في بعض العائلات الممتدة قد يأكل الرجال أولاً ثم النساء والأطفال، أو الأطفال أولاً ثم الرجال فالنساء. ومثل هذا الترتيب يتم في الأعراس والمناسبات المهمة الأخرى.
4. نوع الطعام: نوع الطعام المقدم يتحكم به عدد من القوانين والأعراف الاجتماعية، وأنواع المواد التي تدخل في تحضير الطعام تحمل قيماً اجتماعية مختلفة، فتقديم لحم الضأن أو الدجاج أو الخبيزة والزيت والزيتون..) يختلف بحسب من يقدم لهم الطعام والمناسبة، وطعام الفطور غير الغداء وغير العشاء.
5. طريقة تحضير الطعام: من حيث النوع والكم والكيفية للأداء والتقديم تختلف بحسب من يقدم لهم الطعام.
6. الطعام كهوية اثنولوجية: تميز المجموعات الإثنية بشكل عام باستعمال طعام ما، أو الامتناع عن بعض أنواعه، أو بكيفية التحضير والإعداد والتقديم.

7. المغزى الديني للطعام: حيث يقدم الطعام في مناسبات اجتماعية ودينية بحسب المناسبة.

الجرن والمهباش:

يعد تقديم القهوة العربية من لوازم الضيافة المهمة عند الشعب الفلسطيني، ولذا سأحدث أولاً عن الجرن والمهباش كأداتين رئيسيتين لصنع القهوة.

● الجرن: يصنع الجرن من قطع من جذع شجرة البلوط أو قرميتها، وبعد أن تجف هذه القطعة، يبدأ الصانع بتشكيلها وحفرها مستخدماً الأدوات المعدنية اللازمة، كالقودم والشاكوش والإزميل والمنشار وغيرها، (ولكن وجد الآن آلات حفر كهربائية حديثة توفر الوقت والجهد والجودة). إلى أن ينتهي إلى ما يشبه شكل أسطوانة قطرها من 30 - 40 سم وعمقها نحو 30 سم، ويبلغ قطر فتحة الباب نحو 10 سم، وغالباً ما يوضع حول حافة الفتحة قطعة مناسبة من النحاس للزينة، ولحمايتها من التشقق، ويدهن الصانع جرنه باللون الطبيعي الذي يراه مناسباً، مع ترصيعها من الخارج بقطع (قد تكون على شكل دبابيس كبيرة) من النحاس أو الفضة أو الاثنين معاً.

● المهباش: هو يد خشبية تدق بها حبوب القهوة (المحمصة) في الجرن، وهي عصا أسطوانية من البلوط طولها بين 70 - 80 سم، وسمكها ملء قبضة اليد أو أكثر قليلاً، وغالباً يكون في المضافة شخص متخصص في عملية الدق، حيث تأتي دقات مهباشه وفق إيقاع جميل، يعد في العرف الشعبي دعوة لمن يسمعه من الرجال بأن وقت القهوة قد حان وأصبحت جاهزة للشرب.

وفي العادة: لصب القهوة طريقة خاصة، وكيف وأين يبدأ من يقدم القهوة، وكم مرة تقدم القهوة للضيوف، وبأي يد يمسك مصب القهوة من يصبها، وغير ذلك كثير من العادات والتقاليد والتي منها:

- يقدم القهوة معدّها أو صاحب البيت لأهم رجل في الضيوف، أو لشيوخ القبيلة، وإذا لم يوجد تقدم من اليمين إلى اليسار.
- يوضع بالفنجان رشفة صغيرة من القهوة، وليس ربهه أو نصفه أو أكثر كما يحدث في هذه الأيام عند كثير من الناس.
- لا مانع أن يكون الفنجان الأول لمن أعدّها، أو لصاحب البيت، لزيادة ثقة الضيوف بالقهوة وصاحبها.
- قد يقدم الفنجان الأول للضيف ويسمى فنجان الضيف.

- قد يقدم الفنجان الثاني للضيف ويسمى فنجان الكيف.
- وقد يقدم الفنجان الثالث للضيف ويسمى فنجان السيف: أي إن الضيف على استعداد أن يقاتل بالسيف مع المضيف إذا لزم الأمر.
- وقد يقدم الفنجان الرابع للضيف ويسمى فنجان الهيف: أي إن الضيف هايف ولا قيمة له.
- يجب أن يمك مصب القهوة في اليد اليسرى، والفناجين وتقدمها باليمنى، ولا يأخذ الضيف القهوة إلا بيمينه، وعند صب القهوة على من يصبها أن يصبها في الفناجين المخصصة لذلك، وليس للفنجان مقبض أو يد يمك به.

المجموعة الخامسة - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



8. نموذج آخر لبيوت الطين والتبن.
9. الشجرة الكبيرة الملاصقة للمقام.
10. مدرسة القرية. عادة ما تأخذ شكلا طوليا، وتكون مكونة من غرفتين متلاصقتين.
11. المقام.
12. رجم/سلاسل في القرية الفلسطينية. تستخدم السلاسل في المنحدرات الجبلية

للحفاظ على التربة من الانجراف، وللحفاظ على المحاصيل والأشجار.
71. الطريق إلى الحي الشرقي في القرية.

× المَقَام: المجلس، والجماعة من الناس بحسب المعجم الوسيط، لكن هذا المعنى تطور مع الزمن ليعني المكان الذي يكون فيه قبر الولي، حيث يجتمع الناس لتقديسه والتبرك به.
× إضافة إلى المدرسة (رقم 9) وإلى أحد البيوت الطينية (رقم 7) يظهر في هذه المجموعة، الطريق إلى الحي الشرقي ورجماً (22) يشكل جزءاً من السلاسل الحجرية في القرية، وبقي المَعْلَم الديني الذي يعيش في ذاكرة القرية، وهو المَقَام، والذي غالباً ما يبني على ضريح ولي من الأولياء الصالحين، وعادة ما يكون قرب شجرة ضخمة، ربما كان الولي يعيش أو يتعبد أسفلها، وهي مع الزمن تكسب قدسية وبركة بسبب تواجدها قرب المقام الخاص بالولي.

● الولي والمقام :

الأولياء هم بعض الصالحين الذين يتميزون بالتقوى، ويظهرون من الكرامات ما يدل على جدارتهم بلقب الولاية، والكرامات تعكس طبيعة التصور الشعبي للولي من حيث طبيعته وإمكانياته وقدراته، وهي المبرر الرئيس لولايته ولاعتقاد الناس فيه، وتختلف صورة الولي في المعتقد الشعبي عنها في العقيدة الدينية الإسلامية الصحيحة، والقسم الأكبر من المعتقدات والطقوس والمراسيم التي يقيمها الناس للأولياء لا علاقة لها بالدين الإسلامي الصحيح، وأكثرية الأولياء من الذكور وقليل من الإناث، ويعتقد أن الأولياء هم "الوساطة" بين الإنسان وخالقه، والتابعون للولي يظهرون ولاءهم للولي بطرق مختلفة، من ضمنها الرايات والنذور والأضحيان والذبائح، والولي من جهته يحمي هؤلاء الأتباع من الاعتداءات والشُرور والأمراض، وعقد الميثاق يستلزم شروطاً للتابع كالصوم، وإتباع أنواع خاصة من الطعام واللباس والهيئة والسلوك، يتصف الولي بالزهد والتدين، والانقطاع للعبادة، وكثيراً ما يكون الولي فقيراً متواضعاً رث الثياب، بسيطاً، وهم يسكنون قمم الجبال، ويصبرون على الجوع والعطش مدة طويلة، ويأكلون الشوك والصبر والحنظل، ولا ينامون إلا قليلاً، ومسلكهم العام لا يطيقه البشر العاديون، ومما يقوم به الأولياء: إحياء الموتى، والمشي على الماء وقطع المسافات في لمح البصر، والحضور في أكثر من مكان في وقت واحد، وشفاء المرضى، والتنبؤ بالغيب، وتحمل الجوع والعطش، والظهور بأشكال وهيئات مختلفة، والولي يمارس (المعجزات) أو الكرامات في حياته وبعد موته، ويكون قادراً على حماية ضريحه والشجرة المجاورة لمقامه، وينتقم ممن يحاول تدنيسه أو يقطع الشجرة.

ويطلق الناس على الضريح الخاص بالولي اسم المزار والمقام والمشهد والقبة وغيرها، وقد يكون المقام وسط القرية أو في مدخلها، ويندر وجوده في بطن الوادي، وقد يكون في وسط المقبرة، والمقام غالباً بناؤه مربع الشكل فوقه قبة، وله مدخل رئيس، ونافذة (طاقة) أو أكثر، وقد تزين جدران المقام بوحدات زخرفية متكررة، وقد تكتب أسماء الله الحسنى وبعض الأدعية والآيات القرآنية حول الباب الرئيس، وعلى القبر نفسه وحول المحراب، وقد يوجد على مدخل المقام رواق يفرش بالحصر، ويمثل قبر الولي بورة المقام أي مركزه الرئيس، ويكون غالباً تحت القبة مباشرة وبجانبه أضرحة أولياء آخرين أقل منه شأنًا، أو هم من أقاربه وأفراد أسرته، وقد يوجد بقرب المقام شجرة مقدسة أو أكثر من السنديان والبلوط والسريس والسدر والتين والزيتون والخروب والنخيل، وقد يوجد بقربه عيون وآبار ماء، وقد يكون قبر الولي داخل كهف يقدسه الناس، لأن الولي ربما كان يتعبد داخل هذا الكهف، وفي زيارة الإنسان الشعبي للولي فيها تكريمه للولي، ويقدم النذور، ويدعو للولي ويسأل المعونة، والنذر يكون إما الشكر للولي على مساعدة، أو طلباً للمساعدة، وقد يقوم الناس بذبح الذبائح عند القبر والصلاة والطواف بالأضرحة ومناجاتها، وتقبيل الجدران، وقد يكتبون رسائل توضع على الضريح تطلب من الولي إنقاذ صاحبها أو مساعدته، وقد ينام من يطلب المساعدة عند قبر الولي ليلة الجمعة لعل الولي يحقق له مطلبه.

المجموعة السادسة - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



13. رَجْم/سلاسل في القرية الفلسطينية. تستخدم السلاسل في المنحدرات الجبلية لحماية المحاصيل والأشجار من الانجراف، والمحافظة على التربة والمياه.

14. معصرة الزيتون.

15. حقول القمح - يظهر مشهد للحصاد. (موسم الحصاد)

وأشهر ما في هذه المجموعة وجود معصرة الزيتون البدائية الخاصة بالعهد القديم لطرق استخراج الزيت وعصر الزيتون، حيث يتحرك الحجران الضخمان بشكل دائري، ويكون الزيتون تحتها، والذي يحرك الحجارة غالباً ما يكون واحداً أو أكثر من الدواب (الحيوانات) كالحمير أو الخيول أو البغال.

أما الحديث عن موسم الحصاد، وهو الموسم الاقتصادي الثاني للقرية، والذي يشكل مع موسم الزيتون نقطة تحول كبرى في القرية فهو يفيد القرية، وأهلها من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، حيث يظهر فيهما التآلف والتعاون، والمحبة والوفاء، وغير ذلك، من القيم الأخلاقية العالية، الأمر الذي يضيف على القرية جواً من حسن الجوار والتقارب والعونة الجماعية، حيث يشعر الفرد مدى حاجته للآخر، والعائلة حاجتها للعائلة الأخرى، وهكذا.

أولاً - موسم قطف الزيتون:

- عادات وأعمال خاصة بموسم قطف الزيتون:
- الشلتونة: هي قلة الثمر، حيث يخرج الناس لصلاة الاستسقاء وطلب الغيث.
- الماسية: هي وفرة الثمر وكثرته، حيث يحمل الزيتون كميات وافرة وكثيرة.
- الجول: يبدأ أصحاب الزيتون بالتجول بين أشجار الزيتون والقيام بعملية الجول، أي جمع ما تساقط من الزيتون تحت الشجر وذلك بعد تاريخ 9-29 (أيلول)، وبعد جمع الحبوب تدرس تحت حجر البدّ التقليدي، أو حجر الدريس، ثم ينقع الدريس في الماء المغلي في لجن كبير، ويمعك باليد ليستخرج منه زيت (الطفاح)؛ لأنه يطفح أو يطفو على سطح الماء في اللجن، أو زيت (خراج) نسبة للطريقة التي يستخرج بها على النحو المذكور.
- القطاف: يبدأ أقطف الزيتون بعد 15 / 10 (تشرين أول، أكتوبر)، وتستمر عملية القطف والعصر إلى نهاية العام، وقد تمتد أكثر من ذلك.
- الخرط: هو جد أغصان الزيتون القريبة بالأيدي.
- العبية: هي العصا التي تستخدم لجد الأغصان العالية والبعيدة من شجرة الزيتون

وهي أنواع:

- عبية الطلوع: وهي قصيرة خفيفة لا يتعدى طولها متراً ونصف المتر، وسميت كذلك لأن الجداد (يطلع) يصعد على الشجرة ويستعملها وهو فوق الشجرة، وقد تستخدم للأغصان القريبة وهو أسفل الشجرة.

- العبية الوسطى (الطوالة): أطول من سابقتها، وأقصر من لاحقها، يبلغ طولها نحو المترين، ويستعملها الجداد وهو على الأرض للفروع المتوسطة الارتفاع.

- العبية الطويلة (المُساس، أو الذيّال أو الشاروط): وهو طويل ثقيل طوله بين 2.5 - 3 متر لضرب أعلى فروع الشجرة، وقد يستخدم السلم المزدوج لأكثر ما يمكن من فروع الشجرة لجدها بالبد.

■ الجداد والعصر: بحسب العادة من عمل الرجال، أما النساء والأطفال لجمع حبوب الزيتون في سلال أو أوعية (أكياس)، تنقل على الدواب أو التراكتورات إلى المنزل لتخميرها ثم إلى المعصرة، وكانت قديماً تستخدم معصرة حجر البد، وبعد درس الحبوب توضع في قفاف من الليف، تثبت على قاعدة المكبس فوق بعضها البعض، ثم تكبس، ويعصر ما في الدريس من زيت يسيل إلى قاعدة المكبس، ثم إلى حفرة مجاورة هي المعصرة ومنها يوضع الزيت في جرار من الفخار أو أوعية من الجلد أو المعدن (تنك) أو البلاستيك، ويؤخذ الجفت ليستخدم بحرقه في الكوانين للتدفئة، وطبعاً الآن أصبح عملية الدراس والجمع والنقل وحتى الجداد تستخدم فيها الآلات والوسائل الحديثة.

■ زيت البدودة: إذا احتاج صاحب الزيتون إلى زيت، فإنه يجمع كمية من الزيتون الأسود كبير الحجم ويوضع على نار، وبعد شوية يوضع في سل ويوضع فوقه حجارة ثقيلة لكبسه وربصه، حيث يخرج الزيت إلى قناة توصل إلى حفرة في الصخر (مقر) معد لذلك، وزيت البدودة لذيذ الطعم بسبب عملية الحرق على النار.

■ عصر الزيتون: طريقة العصر في البد: البد عبارة عن حجر كبير يسمى (القصة) يدور فوقها حجر الدراس المدور، وهو ثقيل جداً مثقوب من وسطه، وتتصل به خشبة ضخمة طويلة تخترق حجر الدراس عن طريق ثقب في وسطه وتسمى هذه الخشبة (الدوار) وهذه تتصل بخشبة تسمى خشبة البد... .

■ موسم قطف الزيتون :

موسم قطف (جداد) الزيتون من أهم المواسم وأكبرها في فلسطين، بسبب انتشار هذه الشجرة المباركة في معظم المناطق الفلسطينية، فهي شجرة معمرة ونامية ومتجددة ومعتادة، وتسمى "شجرة النور"، ويستفاد من ثمرها وزيتها وجفتها وخشبها وأوراقها

في الغذاء والدواء والدفع، والأدوات والمنتجات الحرفية والتراثية والصناعية كالصابون النابلسي، إضافة إلى ناحية جمالية كخضرته الدائمة التي تكسو الجبال والطبيعة.

وهي تشكل مع التين: أهم غذاء ودواء، كأكلة القطين (التين المجفف) المغموس بالزيت مع رغيف الخبز الأسمر من القمح، فهي وجبة غنية متكاملة، وجاءت بركتها من قوله تعالى ﴿وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ...﴾ في (سورة التين، آية 1).

■ العونة: هي عادة مجتمعية أنتجت الحاجة إلى التكاتف والتعاون لمواجهة ضغط العمل في موسم قطف الزيتون وحصاد القمح بشكل خاص، وفي عملية البناء وغيرها، ففي قطف الزيتون (الجداد) يساهم فيه كل فئات المجتمع (شيوخاً ونساء وأطفالاً ورجالاً وشباباً)، ويكون الموسم مهرجاناً عملياً واجتماعياً ووجدانياً وعاطفياً واقتصادياً، يثير في النفوس الشعور بالانتماء والولاء لهذه الأرض الطيبة، وتقسّم الأراضي في قطافها إلى مناطق، كل منطقة لها يوم يتعاون الجميع على قطفها، ويدخل في العونة أناس ليس عندهم زيتون، فيعطوا في نهاية الموسم زيتاً وزيتوناً يسد حاجتهم طوال العام، وذلك بعد انتهاء مشاركتهم في القطف.

■ معصرة الزيتون:

دوار البدّ: هو الخشبة الكبيرة التي كانت تثبت في قلب حجر معصرة الزيت لتسهيل إدارة حجر المعصرة عن طريق دفع الرجال للخشبة، أو سحبها بقوة بواسطة دابة تربط إليها.

ثانياً - موسم القمح:

مكانة القمح: اهتم الإنسان في حوض البحر المتوسط بالقمح منذ العصر الحجري، وسمي القمح بالحنطة، والبرّ، والفلاح الفلسطيني ينظر إلى القمح نظرة تقديس وتقدير واحترام، حتى إنه دعي أول صاع من موسم القمح (صاع الخليل) ويعطى للفقراء، ويذبح خروف عند الانتهاء من درس القمح ويدعى خروف الخليل، ويقال إنها تحمل حرف (أ) وهو أول حرف من كلمة (الله) ولذلك تحترم، وإذا أوقعت قطعة خبز على الأرض يرفعها الإنسان ويقبلها ويضعها في مكان لا تطؤه الأقدام، ويذكر اسم الله لضمان البركة على القمح عند بدء الزرع، والدرس والغرلة، والكيل والطحن، وبدء العجين والخبيز، وأول وجبة تطبخ من موسم القمح تدعى (سماط) وتوزع على الفقراء، ومنهم من يقول مظهراً تمييز القمح عن غيره وبركته: "العيش مصحف الله"، ولإظهار الفرحة بالحصاد يقال المثل: "في أيام الحصيد بنغني قسايد" وتقول ربة البيت: "إن كان القمح في البيت فرحت وغنيت" ويقال "الخبز والزيت عمارة البيت".

نخالة القمح: للخبز الأسمر المشتمل على نخالة القمح فوائد صحية بسبب وجود الفيتامينات والمعادن، ويوصف كعلاج ومهدئ للسعال، والزركام وتقرحات المعدة، والروماتيزم وتهيجات الجلد وغيرها .

صناعة البرغل: ينقى القمح من الشوائب، ثم يسلق نصف سلقه، ثم يشمس في النهار لسبعة أيام، ثم يجرش على المجرشة (الجاروشة) الحجرية، ويذرى ويصنف إلى برغل خشن، وناعم ولكل منهما استعمالته الغذائية .

صناعة الفريكة: بعد أن يكتمل نمو حبة القمح في فصل الربيع، وقبل اصفرار السنابل، تحصد سنابل القمح وتشوى على النار وتفرك، ثم توضع الحبوب على مسطحات من الأرض أو على سطوح المنازل، أو مسطحات معدة لذلك، بشرط نظافتها وتحريكها كل يوم حتى لا تتعفن، وبعد أن تجف جيداً تحفظ للطبخ، وقبل الطبخ تجرش على الطاحونة أو المجرشة الحجرية ثم تنشف، ويصنع منها الشورية، وقدرة الفريكة والفريكة بالأرز وغيرها .

1. البيدر: يكاد "البيدر" بمفهومه التقليدي أخذ في التلاشي بسبب وجود التقنية الحديثة لاستخلاص الحبوب، ويعرف البيدر بأنه المكان المخصص لجمع المحاصيل الزراعية من أجل استخلاص الحبوب من قبل تخزينها، وتتراوح مساحته 150 – 300 م². وتتجمع البيادر في القرية في أحد الأطراف القريبة لتيسر التواصل للفلاح مع بيته، وأن تكون في أماكن مفتوحة للهواء الغربي من أجل تسهيل أعمال التذرية، ويقوم الفلاح بتجهيز مكان البيدر بتنظيفه من الشوائب (الحجارة، بقايا النباتات، الأوساخ..) ورش الأرضية بالماء لتكوين طبقة صلبة حتى لا تختلط الحبوب بالتراب، وأولاً يدرس الفلاح المحاصيل القيطانية (العدس، الفول، الحمص، الكرسة...) ثم محصول الشعير، ثم محصول القمح، ويجب أن يراعي الفلاح في البيدر وما حوله اتساعه لأعمال الدرس والتذرية والعبور (نقل المحصول والتبن والقصل إلى البيت لتخزينه).

عملية الدرس: 1. الكسارة: (تكسير طرحة القش التي فصلت عن كومة القش (الحلّة) إلى قطع صغيرة بواسطة الحيوانات، أو وضع لوح دراس من تنك به فتحات إلى الأسفل تكون كالمنشار، أو لوح دراس من خشب به رظف (حجارة) صغيرة من الأسفل لتكسير القش وتسهيل خروج الحبّ منه، حيث يوضع القش بشكل دائري على الأرض، وتأخذ الحيوانات بعد ربطها بطريقة جيدة بالدوران حول المركز، حيث يمك بها أحد الأشخاص، وإن كان يوجد لوح دراس يربط بأحد الحيوانات ليدور بشكل دائري، إما بوقوف شخص في المركز، أو أن يركب شخص على لوح الدراس ليدور بشكل دائري أيضاً، وبعد فترة من الدوران، حيث يتم درس وتكسير القش، حيث يسهل فصل الحبوب عنها، وتوضع كمادات حول رؤوس

الحيوانات حتى لا تأكل من السنابل والقش.

2. الطيبان وهي تتم بعد انتهاء الكسارة، يفصل جزء منها (طرحة) ليعيد درسها، ويتحول القش إلى قطع ناعمة ويظهر الحب.

3. العبور: وتشمل الكرابلة وهي فصل الحبوب عما بقي فيها بعد التذرية من تراب وشوائب، والكيل ويستعمل الصاع في كيل الصليبية (كومة قمح)، ثم النقل للحبوب (أكياس القمح والشعير...) والتبن والقصل إلى البيت لتخزينها، ويظهر التعاون في الأسرة الواحدة، أو مع الجيران إذا غاب أحدهم.

المجموعة السابعة - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



4. جسر على الوادي والمنحدرات.

5. بئر مياه في بيت المختار.

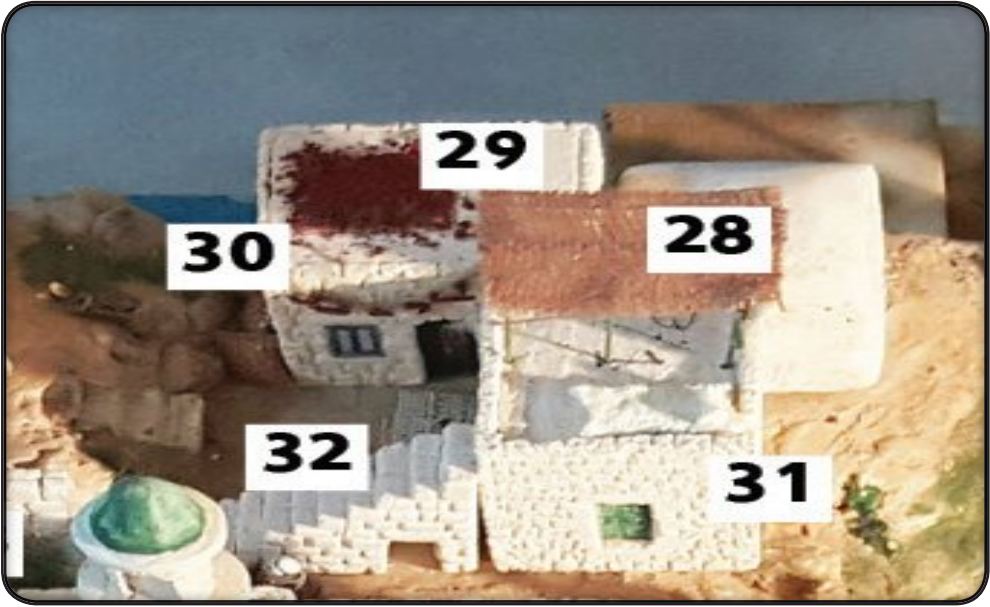
6. شجر الصبر أهم ما تمتاز به أطراف القرية الفلسطينية.

69. أعمال التحطيب تكون في أطراف القرية والوادي.

سبق أن تحدثت عن عنصرين في هذه المجموعة، وهما بئر ماء بيت المختار رقم (26) وأعمال التحطيب رقم (69)، أما الجسر رقم (25) الذي يشكل حلقة الوصل بين جانبي

الوادي والمنحدرات، حيث يعبر المشاة فوقه، ليصلوا بين طرفي القرية في هذه المنطقة، وغالباً ما يكون الجسر على شكل قنطرة (مقوس) بحسب النظام القديم في بناء الجسور والقناطر، أما المكون الثاني فهو (رقم 27) فهو يتكون من نبات الصبر الذي لا تكاد تخلو منه قرية فلسطينية، فالصبر والتين هما شجرتان مهمتان تزرعان في القرى الفلسطينية كافة تقريباً، حيث ثمرهما الصيفي الحلو، هو غذاء مهم لأهل القرى الفلسطينية صيفاً، ولا بدّ من توافرها في القرى الفلسطينية للغذاء والتجارة، إذ يبيع منهما الفلاح الفلسطيني ما زاد عن حاجته في المدينة، أو في القرى المجاورة التي تخلو منهما أو من أحدهما.

المجموعة الثامنة - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



7. عُرْشٌ على سطح أحد المنازل.
8. استخدام السطوح للمحاصيل الزراعية.
9. حوش فلسطيني يمتاز بتلاصق عدد من البيوت للعائلة ذاتها مع ساحة مشتركة. وفي هذه الساحة تجتمع العائلة لمناقشة أمورها، ويمارس فيها الأطفال ألعابهم.
10. بيت آخر ضمن حوش أحد العائلات.
11. دَرَجٌ لأحد بيوت الحوش. يستخدم في البيوت العربية، مع باب أو فتحة أسفله تستخدم كمعبر بين طرفي الدرج.

هذه المجموعة مكونة من عُرُش (رقم 28) أعلى أحد المنازل، بهدف الاستغلال تحته في الصيف، ورقم (29) يمثل كيفية استغلال سطوح المنازل لتجفيف بعض المنتوجات الزراعية كالفلفل الأحمر، أو البندورة، أو الباميا، أو دوار الشمس، أو غيرها. حيث في وضعه على سطوح البيوت يكون فيه محافظة عليه من أن تمتد إليه أيدي الأطفال، أو الحيوانات من الاعتداء عليه والعبث به. كما يظهر بيت حجري آخر رقم (31) يقع ضمن حوش العائلة الممتدة، ودرج من الحجارة رقم (32)، وهو الطريقة الأصيلة والقديمة في الصعود على سطوح المنازل، ويشكل السلم الخشبي أو الحديدي الطريقة الثانية في الوصول على سطوح المنازل.

الأسر الممتدة: يقول الشاعر موسى الحافظ من ديوانه: "تعب السنين"، (ص 260).

يا عَقْدَة جدودي الجميلة الغالية
صارت من أولاد الحمولة فاضية
إلى قوله:

وتالي القمح ضايع بقاع الخابية

بحاول الشاعر أن يستذكر بيت العائلة الذي يضم الأبناء والأحفاد، والذي يجسد العائلة الكبيرة والممتدة في سلالتها، والمتكاثفة في شؤون حياتها، وكان يسمى "العقد" إذا كان كبيراً، أو "العقدة" إذا كان صغير الحجم، حيث يصور الشاعر هنا تفرق العائلة الكبيرة وتوزعها إلى عائلات صغيرة، وحتى يصف في النهاية أن خابية القمح أصبحت شبه خالية .

أنواع الأسر الفلسطينية:

♦ الأسر الممتدة : هي التي يعيش فيها ثلاثة أجيال على الأقل (الأجداد والجدات، والآباء والأمهات، والأحفاد والحفيدات).

♦ الأسر العصرية: تقتصر على الأبوين وأبنائهم وبناتهم، والعلاقة بين أعضاء الأسرتين تبقى قوية وثيقة.

♦ أسرة الضرائر: يكون الزوج فيها متزوج أكثر من زوجة، والكل يعيش في بيت واحد وتحت سقف واحد، وهذه غالباً ما تكون العلاقة فيها غير مناسبة ومتوترة لكثرة المشاكل.

العلاقة بين الأسر:

أسرة / (عدة أسر) حمولة / (عدة حمائل) عشيرة / (عدة عشائر) قبيلة.

ألعاب الأطفال:

كانت الألعاب تحقق للأطفال إقامة صلات اجتماعية، كما كانت تحقق تكامل الشخصية عنده إضافة إلى مساعدة اللعب في زيادة التواصل مع الآخرين، وكذلك تطوير البعد الاجتماعي والأخلاقي والجسمي من خلال تنمية المهارات التي يتعلمها الطفل أثناء اللعب، ومن الألعاب التي كان الأطفال يمارسونها: لعبة البنانير (القلول)، ولعبة الحيب أو (الحوية)، ولعبة نط الحبل، ولعبة شد الحبل، ولعبة الحجلة، ولعبة الطاق طاقية، ولكن هذه الألعاب تغيرت وحل محلها الألعاب الإلكترونية عن طريق التلفاز والحاسوب، والهواتف النقالة، والفيس بوك والتويتر وغيرها، وقد أثر ذلك على سلوك الأطفال وعلاقاتهم الاجتماعية والأخلاقية والمهارية والجسمية وغيرها.

المجموعة التاسعة - (المجموعة المركزية): مكوناتها التراثية ودلالاتها:



12. بيت ملاصق للمسجد في وسط البلد.
13. مسجد البلد. عادة ما يكون في وسط القرية، وبه ومنه تتشكل نواة القرية.
14. درج أحد البيوت الملاصقة للمسجد مع قنطرة.
15. بيت مع عريشة دوالي (عنب) على السطح.
16. مركز البلد يكون ملاصقاً للمسجد.

× وتعد هذه المجموعة: المجموعة المركزية؛ لأنها تكاد تكون في مركز البلد حيث يقع المسجد رقم (34) ويتشكل منه نواة البلد ومركزها، وبيتان حجريان بجوار المسجد هما رقم (33) و (36)، وجاءت عريشة دوالي على سطح البيت (36)، حيث تستخدم هذه العريشة للتظلل تحتها في الصيف، ولأكل العنب من الدالية، كما يظهر في اللوحة درج حجري رقم (35) مع قنطرة لأحد البيوت الملاصقة للمسجد، وعادة ما يتخذ المسلمون من المسجد معلماً دينياً ومركزاً لعبادتهم وتقربهم إلى الله فيه. والذي نلاحظه أن البيوت تتخذ من المسجد نواة مركزية لتجمعها، ثم تبدأ الدائرة بالتوسع شيئاً فشيئاً كلما ضاق المكان حول المسجد بالبيوت، وتأخذ هذه البيوت بالابتعاد عن مركز القرية (المسجد) حتى تتسع القرية وتأخذ شكلها الواسع والممتد؛ مما قد يضطر أهل القرية إلى بناء مسجد جديد إذا ابتعدوا عن المسجد الأول.

المجموعة العاشرة - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



17. كروم الزيتون.

18. عريشة في حقول القمح. عادة ما تكون مرتفعة عن الأرض، لعدم تعرض الفلاحين لهجمات الحيوانات، كما تستخدم المراقبة.

■ كروم: مفردا كرم: وهي العنب، بحسب الوسيط. وأخذت تطلق على كروم التين والزيتون.

تشكل هذه المجموعة من عنصرين، كروم (أشجار) الزيتون رقم (37) حيث يتم فيها موسم قطف الزيتون، وعريشة في حقول القمح تقام على أرض مرتفعة إن وجد، وتكون هي عادة مرتفعة عن الأرض حتى لا يتعرض الفلاح لهجوم الحيوانات والحشرات السامة، كما إنه يستخدم للمراقبة بسهولة لمحصول القمح في جميع مراحل موسم الحصاد، من حصاد وتجميع (بيدر) ودراسة وغريلة... إلى أن يتم جمع الحبوب وتعبئتها في أكياس.

■ موسم التعزيب : التعزيب هو الإقامة في الغربة طوال الموسم بعيداً عن البلدة والمنزل، وهو على أنواع:

1. تعزيب في كرم التين والعنب: لحمايتهما من السرقة، أو لجنيهما وتجفيفهما (من التين يصنع القطين، ومن العنب يصنع الزبيب) ثم بيعهما أو تخزينهما لاستهلاك أهل البيت.

2. تعزيب بالماشية: لمنطقة يتوافر فيها العشب والماء أو أي طعام للحيوانات.

3. تعزيب بالقمح: لحصاده وجمعه ودرسه وتعبئته ونقله إلى البيت.

4. تعزيب لقطف الزيتون: لحمايته من السرقة وجمعه ونقله إلى البيت ثم إلى المعصرة.

×× أما التعزيب بالماشية فكان يتم في شهر الربيع في الغور حيث يبقى أصحاب الماعز والغنم في الغور حتى انتهاء فصل الربيع، إذ يأخذ المعزبون معهم الخيام وكل ما يلزمهم لإعداد الطعام، وملابس وماء وكل ما يلزمهم، وقد يأكل المعزبون من النباتات التي تنبت بالغور كالخبيزة والعكوب والحميض وغيرها، وفي الصيف قد يأتي المعزبون إلى مرج ابن عامر (قبل الاحتلال) أو إلى امتداده للسهل الواقع قرب عرابة ويعبد وقباطية وبرقين وكفريت، وهو سهل واسع يأتيه أصحاب الماعز والأغنام طوال الصيف: لإطعام حيواناتهم من بقايا القمح والشعير والعدس والحمص وسائر الحبوب بعد الحصاد، وكذلك الخضراوات بعد انتهاء موسمها.

■ موسم التين: شجرة التين تكاد تقارب في قدسيته وبركتها شجرة الزيتون، ولكنها لا تضاهيها ولا تصل إليها، والقدسية والبركة جاءتها من قوله تعالى: ﴿والتين والزيتون﴾ (سورة التين، آية 1) وهي منتشرة في معظم المحافظات الفلسطينية؛ لأنه يناسبها الأجواء الدافئة والباردة، وأكثر انتشارها في الجبال، ومن أنواعها المنتشرة، البياضي، والسوادي، والغزلاني، والخروبي الحميضي، والعسيلي والموازي، وغيرها.

وأكثرها انتشاراً البياضي والخروبي؛ لأنها تصلح للتجفيف (القطين)، وقيل نضج التين تجهز الأم لوازم التين والتعزيب، فتصنع المعاليط: وهي أوعية مجوفة من القش ليجمع فيها الأطفال التين، كما تصنع القبعة من القش، والقرطلة وعاء مجوف لها ممسك

تشبه المعلاط إلا أنها تصنع من أغصان الزيتون الرفيعة، وفي الليلة التي يكون الندى غزيراً يهجم الأطفال مبكرين لعلمهم أن كمية التين الناضجة ستكون كبيرة، والفلاح عندما يأتي ليعزب في منطقة التين، يأتي لحمايته من السرقة، ولجمعه وتجفيف بعضه (قطين) ويبيع القسم الآخر فجاً في السوق، وغالباً ما يبني الأب لأبنائه عريشاً يستظلون ويقيمون فيه وقت الحراسة، ويسمى الأبناء في هذه الحالة بالنواطير، وإذا كان التين كثيراً فإن الفلاح يبني عريشاً من الحطب أكثر ديمومة يسمى منطاراً أو قصرأ فيه للإقامة فيه طيلة فترة جني التين.

تصنيع التين (القطين) تمر بعدة مراحل: تبدأ بجمع الذبيل الساقط على الأرض عند العصر، ثم يوضع في المسطاح لثلاثة أيام حتى يجف، ثم مرحلة البرارة وهي بشكل يومي حتى يتم انتقاء جميع القطين، أما الرديء فيجمع لوحده ويقدم علفاً للماشية، حيث يوضع القطين في مكان يسمى (المخبأ) وهو حفرة في الأرض يوضع بها القطين ويداس بالأرجل حتى تتماسك الثمرة فتحفظ من العفن، وبعد أن يمتلئ المخبأ بالقطين ينقل إلى البيت حيث يوضع في خابية أو جرن، ويداس عليه بالأرجل، وفي نهاية الموسم يبيع الفلاح ما تجمع لديه من قطين، أما قطين المونة فيرص بالأصابع ويوضع في (جرن) خاص، وغالباً ما يكون من أجود أنواع القطين، وعندما يبدأ أوراق التين بالتساقط يبدأ الفلاحون بتجميع أغراضهم للعودة إلى بيوتهم والاستعداد لموسم الزيتون .

المجموعة الحادية عشرة - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



5. قطف الزيتون.

6. صيرة للمواشي.

7. البيادر. مع لوح الدراس.

- الصيرة والصيارة وجمعها صير وهي حظيرة الدواب، بحسب المعجم الوسيط.
- البيادر: جمع بيدر وهو المكان الذي يجمع فيه القمح، ويدرس ويستخرج منه الحب، بحسب المعجم الوسيط.

يظهر في هذه المجموعة عملية قطف الزيتون (رقم 39)، كمرحلة من مراحل موسم قطف الزيتون واستخراج الزيت، وفي رقم (59) يظهر صيرة المواشي، حيث يتم تجميع المواشي في منطقة مغلقة ومحكمة الإغلاق بأكوام من الحجارة (سلسلة) مع الحطب وأبواب الخشب والحديد المتينة، وأحياناً يكون في أحد جوانبها غرفة أو أكثر لتدخل إليها الحيوانات في الشتاء القارس، والبرد الشديد، والمكون الآخر والمهم هو البيدر (رقم 60) مع لوح الدراسي يجره حيوان واحد أو أكثر، لدرس سنابل القمح وإخراج الحبوب منها نهاية الأمر.

أما صيرة المواشي، فلا يكاد يخلو بيت منها، وذلك لحاجة الناس إليها، إذ كل أسرة (في القديم)، كان من الواجب عليها أن تقتني الحيوانات، لتشرب منها الحليب واللبن والمنتجات الغذائية الأخرى، فلذلك وجب على كل أسرة تربي الماعز أو الأغنام أو الأبقار وغيرها، أن يكون عندها صيرة (حظيرة) تضع فيها هذه الحيوانات للمحافظة عليها.

المجموعة الثانية عشرة - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



8. أحد البيوت ذات الطابقين في القرية.
9. بيت ملاصق في حوش آخر لأحد العائلات.
10. بيت من التبن والطين.
11. بيت يستخدم كمطحنة للقمح.
12. خبز الطابون في أحد البيوت.
13. مركز البلد يكون ملاصقاً للمسجد.

× في هذه المجموعة يظهر لنا بيتاً حجرياً (رقم 40) من طابقين على سطح الطابق الثاني نجد صاحبه يستغله في تجفيف إحدى المنتجات الزراعية لعله الفلفل أو البندورة أو غير ذلك، لأنه لم تكن الزراعة في البيوت الدفيئة منتشرة أو موجودة، وقليل من الناس من يستخدم الماء في سقي المزروعات، فكان للخضراوات موسم واحد فقط هو الصيف، فلذلك كان الناس يستخدمون عملية التجفيف لبعض المزروعات ضمن حوش أحد العائلات لاستخدامه في فصل الشتاء، أو في الأيام التي لا يوجد فيها مثل هذه المنتجات الزراعية، أما البيت رقم (42) فهو بيت من الطين والتبن، ويظهر في رقم (66) خبز الطابون في أحد البيوت ولعله في الطابون، أما رقم (68) فيشكل من الناحية الداخلية جزءاً من حوش العائلة الملاصق أو القريب من المسجد، ومن الناحية الخارجية يطل على الممر أو الساحة التي تكون مركز البلد وقرب المسجد.

أما البيت رقم (43) فهو مطحنة القرية التي يطحن فيها الحبوب كالقمح والعدس والقول وغيرها، وهي وإن كانت تستخدم الطرق القديمة والبدائية في الطحن، فهي مهمة لأنه لا بديل عنها، إلا استخدام (طاحونة اليد) أو (الجاروشة)، ولكنها تبقى قليلة الفائدة لصغرها وصعوبة استخدامها وتحتاج إلى وقت كبير لإنتاج الطحين للخبز.

المجموعة الثالثة عشرة - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



14. بيت مقابل عين الماء يأخذ شكلاً طويلاً.

15. مدحلة على سطح أحد المنازل.

16. عين الماء.

17. عريشة على سطح أحد المنازل.

18. بيت مقابل عين الماء في القرية، وضمن حوش أحد العائلات.

19. الطريق إلى الحي الغربي في القرية.

يظهر في هذه المجموعة بيتان مقابلان لعين الماء وهما رقم (52، 44)، ويظهر على سطح بيت رقم (45) مدحلة (تجر أو تدفع للأمام) قد تستخدم لإقامة بعض الشوارع والطرق، أو الهرس (أو درس) بعض المنتوجات الزراعية كالحبوب، وتكسير القش الذي فيها. ويظهر في رقم (47) عريش كالذي سبقه في رقم (12) وغيره، ورقم (72) طريق إلى الحي الغربي في القرية، أما رقم (46) فهو عين الماء الذي تشرب منه القرية، وعادة ما تكون هذه العين نتيجة تجميع للمياه القادمة إليها من أعلى الجبل، أو من بين الصخور أو الشقوق الصخرية، حيث يتم تجميعها في هذا المكان، وأحياناً تكون عين الماء هذه هي المكان نفسه الذي ينبع منه الماء ويتجمع فيه، وتأتي إليها نساء القرية لملء أوانيهم من الماء والعودة إلى بيوتهن.

وتعد عين الماء الأساس الأول والمهم لقيام القرى والتجمعات السكانية القديمة خاصة، لأنها تساعد في تأمين مياه الشرب والغسيل وسقي المزروعات، وعادة ما تقوم النساء بجلب الماء من العين، وأخذت النساء تتخذ من عملية جلب الماء وسيلة للتحدث فيما بينهن، والتسلية والمتعة في لقاء بعضهن البعض، وتبادل أطراف الحديث وأخبار العائلات والقرية، فقلما ترد الماء (الورادات) أو (الملايات) النساء لجلب الماء فرادى، بل غالباً ما يكنّ بشكل ثنائي أو مجموعات. وعين الماء وما تقوم به نساء القرية لجلب الماء، ينمي الناحية الاجتماعية عندهن، وقد تعد النساء الواردات جلب الماء وسيلة للتسلية والترفيه، وطريقة للخروج من البيت، وتغيير جو الجلوس في البيت لساعات طويلة.

المجموعة الرابعة عشرة - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



20. عين الماء.

21. بيت على الشارع الرئيس في القرية.

22. بيت في مدخل القرية.

23. أحد بيوت (الطين والتبن) في القرية.

24. بيت آخر من (الطين والتبن) في القرية.

يظهر في هذه المجموعة أربعة بيوت، بيتان حجريان (48، 49) وبيتان طينيان (50، 62)، إضافة إلى عين الماء، أما البيتان الحجريان فيقعان من الجهة المقابلة للمسجد ويفصل بينهما شارع رئيس في القرية.

المجموعة الخامسة عشرة - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



25. بيت مقابل عين الماء في القرية، وضمن حوش أحد العائلات.

26. بيت ضمن حوش أحد العائلات يأخذ زاوية 90° من الناحية المعمارية.

27. استخدام السطح كغرفة إضافية ضمن البيت.

28. حبال من الفلفل معلقة على جدار أحد البيوت.

29. الطريق الغربي إلى الحي في القرية.

تقع هذه المجموعة في الزاوية الجنوبية الشرقية للقرية الفلسطينية، والمقابلة للمجموعة الثالثة في الزاوية الجنوبية الغربية للقرية الفلسطينية، وتتكون من بيوت حجرية كرقم (52، 53)، وعلية يصعد إليها بواسطة سلم خشبي أو حديدي (رقم 54)، وتستخدم كغرفة إضافية، للخزين، أو كمضافة.

أما منظر رقم (55) فهو عبارة عن حبال من الفلفل معلقة على جدار أحد البيوت لتجفيفها.

المجموعة السادسة عشرة - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



30. عُلْيَّةَ مقابلة للكنيسة في القرية.

31. كنيسة القرية: مأخوذة كنموذج من كنيسة السيدة في قرية كفر برعم المهجرة.

32. بيت الخوري: مأخوذ من نموذج كنيسة السيدة في قرية كفر برعم المهجرة.

33. الطريق إلى الحي الغربي في القرية.

34. جزء من عين الماء.

أبرز ما في هذه المجموعة هو الكنسية (رقم 56) وبيت الخوري (رقم 57) وهو المسؤول عن الكنيسة، ويظهر فيها عُلْيَّةَ مقابل الكنيسة تأخذ رقم (51)، ورقم (72) هو الطريق إلى الحي الغربي في القرية، ويظهر رقم (46) وهو جزء من عين الماء في القرية، والكنيسة تظهر المعلم الديني (الثاني) - بعد المسجد للمسلمين - المسيحي في القرية، وهي مأخوذة كنموذج من كنيسة السيدة في قرية كفر برعم المهجرة.

وهذه المجموعة تشكل منحاً تاريخياً جديداً، وهو هنا للطائفة المسيحية، وفي دلالة على تعايش الأديان الإسلامية والمسيحية في القرية الفلسطينية الواحدة، وهو نموذج موجود في كثير من القرى والمدن الفلسطينية.

ولعل استخدام نموذج كنيسة السيدة في قرية برعم المهجرة، دليل على تمسك الفلسطيني بذكرى أرضه وأرض أجداده وقراه التي دمرها الاحتلال الصهيوني، والذي جاء بعد عدة عقود من التهجير والتدمير لكثير من القرى الفلسطينية على أيدي شباب فلسطين من الأرض المحتلة عام 1948م، ليقوموا هذا النموذج المجسم للقرية الفلسطينية التراثية، وليدل على أن الفلسطيني لا ينسى أرض الآباء والأجداد، وليدل على إصرار هؤلاء الشباب على التحدث عن تراث أجدادهم بطريقة لم يعدها المحتل الغاشم، وبطريقة معبرة ورائدة.

المجموعة السابعة عشرة - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



35. رَجْم / سلاسل في القرية.

36. صيرة للمواشي.

37. البيادر. مع لوح الدراس.

تتكون هذه المجموعة من رجم أو سلاسل حجرية رقم (58) وصيرة للمواشي سبق الحديث عنها، ومن البيادر، وسبق الحديث عنها أيضاً.

المجموعة الثامنة عشرة - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



38. علبة تستخدم وللخزين في القرية، وكمنام لأهل البيت، أو كمضافة.

39. عريشة دوالي على سطح أحد البيوت.

40. أحد البيوت في القرية مع استغلال السطوح لتجفيف المحاصيل الزراعية.

تشكل هذه المجموعة من علبة (63) للتخزين أو لنوم الضيوف في بعض الأحيان، وعريشة دوالي على سطوح أحد المنازل (64) ويظهر في المجموعة في رقم (65) استغلال أحد سطوح المنازل لتجفيف بعض المحاصيل الزراعية.

المجموعة التاسعة عشرة - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



41. رجم / سلاسل في القرية.

42. صيرة للمواشي.

43. البيادر. مع لوح الدراس.

44. كروم الزيتون.

مكونات هذه المجموعة سبق الحديث عنه.

المجموعة العشرون - مكوناتها التراثية ودلالاتها:



45. بيت مع عريشة دوالي على السطح.

46. بيت على الشارع الرئيس في القرية.

47. الشارع الرئيس.

يظهر في هذه المجموعة بيت مع عريشة دوالي على السطح (رقم 36)، والشارع الرئيس

في القرية (رقم 67) وبيت على الشارع الرئيس رقم (48).

النتائج والتوصيات:

1. إثبات عدم صحة مقولة: "الكبار يموتون، والصغار ينسون"، وذلك من خلال إصرار ثلثة من الشباب القائمين على "دار الأركان للإنتاج والنشر"، و"مؤسسة المنار للتنمية" في الداخل الفلسطيني (عرب 48) على إقامة مجسم للقرية الفلسطينية التراثية، الذي يظهر كيف عاش الأجداد، وماذا على الأحفاد أن يفعلوا؟
2. ربط نموذج هذا المجسم لدى أبناء المجتمع الفلسطيني الخلف بما كان عليه السلف ربطاً حياً شبه مباشر، من خلال اشتراك أكثر من حاسة من المشاهد أثناء المشاهدة لهذا المجسم.
3. الدراسة أثبتت عمق الجذور المتجذرة في أعماق الأرض لتراث الإنسان الفلسطيني، وبأنه سيبقى يسقي هذه الجذور بماء الحياة لديه وإلى أبد الدهر.
4. مكونات هذا المجسم أثارت لدى المتلقي تنوعاً دلاليّاً، وثروة تراثية رسّخت ما كان يدور منها بفكره، وأحيا الموات منها إن وجد.
5. يوصي الباحث بضرورة اقتناء هذا المجسم في كل مؤسسة وفي كل قرية ومدينة للأهمية التراثية لهذا المجسم.
6. كما يوصي الباحث بإدخال هذا المجسم والدراسات الدلالية التراثية حوله إلى المناهج الفلسطينية؛ لأنه يحيي الذاكرة الشعبية حكاية وتاريخاً من خلال المكونات التي اشتمل عليها.
7. ويوصي الباحث أيضاً الإخوة الأفاضل القائمين على "دار الأركان للإنتاج والنشر" و"مؤسسة المنار للتنمية" - بعد شكرهم الجزيل على هذه الجهود الطيبة والمباركة والتي تدل على أصالتهم وعمق انتمائهم لوطنهم - بأن يستمروا في مشروعهم الذي سيصلون من خلاله في نهاية الأمر إلى إقامة مجسم لمدينة القدس التاريخية.

الهوامش:

1. ينظر، بقاعي، نهاد، (وزميله) ميراثنا، دار الأركان للإنتاج والنشر، ط1، 2017، ص15
2. ينظر، نفسه، ص(12 - 13).
3. ينظر، المأثورات الشعبية، ص: 125 - 126.

4. نفسه، ص 126.
5. ينظر، المآثورات الشعبية، ص 126 – 127.
6. ينظر، كناعنة، شريف، الطابون، التراث والمجتمع، ع 13، 1980، ص 104 – 107.
7. ينظر، المآثورات الشعبية، ص 118 – 120.
8. نفسه، ص 120 – 123.
9. ينظر، المآثورات الشعبية، ص 128.
10. نفسه.
11. – ينظر، كناعنة، شريف (وزملاؤه)، المآثورات الشعبية، جامعة القدس المفتوحة، ط 1، 1996، ص 244 – 249.
- ينظر، سحاب، فيكتور، الموسوعة الفلسطينية، م 4، ص: 621 – 637.
12. ينظر، ربيع، وليد، موسم التين في بلادي، التراث والمجتمع، ع 4، م 1، 1975، ص: 4 – 15.
13. – ينظر، كناعنة، شريف (وزملاؤه)، المآثورات الشعبية، جامعة القدس المفتوحة، ط 1، 1996، ص: 200 – 203.
- الريماوي، عبد المجيد، موسم الزيتون في التراث الشعبي الفلسطيني، التراث والمجتمع، ع 4، م 1، 1975، ص: 19 – 28.
14. الريماوي، عبد المجيد، موسم الزيتون في التراث الشعبي الفلسطيني، التراث والمجتمع، ع 4، م 1، 1975، ص 27 – 28.
15. ينظر الزيت والزيتون في الوجدان الشعبي الفلسطيني، نادية البطمة، ص 53 – 64.
16. نفسه.
17. ينظر المآثورات الشعبية، ص 127.
18. ينظر: البطمة، نادية، مركز دراسة التراث والمجتمع الفلسطيني، البيرة، فلسطين، ع 56، 2013 ص 31 – 32.
19. نفسه، ص 36 – 45.
20. ينظر: البطمة، نادية، مركز دراسة التراث والمجتمع الفلسطيني، البيرة، فلسطين، ع 56، 2013 ، ص 36 – 37.

21. نفسه، ص 39 – 41.
22. ينظر، علقم، نبيل، البيدر، مجلة التراث والمجتمع، ع45، 2006، ص 95 – 113.
23. ينظر، الزجل الشعبي، عمر عتيق، التراث والمجتمع، ص 90
24. ينظر، المآثرات الشعبية، ص 206
25. ينظر: زهير الصباغ، ألعاب الأطفال الفلسطينيين، التراث والمجتمع، ص 9 – 30
26. ينظر المآثرات الشعبية، ص 203 – 204.
27. ينظر، حسونة، خليل، الفلوكلور الفلسطيني، المؤسسة الفلسطينية، للإرشاد القومي، 2003، ص:9.

المصادر والمراجع:

■ القرآن الكريم.

1. مصطفى، إبراهيم، (وزملاؤه)، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، استانبول، تركيا، (د، ط)، (د.ت).
2. بقاعي، نهاد (وزميله)، ميراثنا، جمعية المنار، دار الأركان للإنتاج والنشر، ط1، 2017.
3. التراث والمجتمع، مركز دراسة التراث والمجتمع الفلسطيني، ع 56، 2013، البيرة، فلسطين.
4. التراث والمجتمع، مركز دراسة التراث والمجتمع الفلسطيني، ع 52، 2011، البيرة، فلسطين.
5. التراث والمجتمع، مركز دراسة التراث والمجتمع الفلسطيني، ع 59، 2016، البيرة، فلسطين.
6. التراث والمجتمع، مركز دراسة التراث والمجتمع الفلسطيني، ع 13، 1980، البيرة، فلسطين.
7. التراث والمجتمع، مركز دراسة التراث والمجتمع الفلسطيني، ع 14، 1980، البيرة، فلسطين.
8. التراث والمجتمع، مركز دراسة التراث والمجتمع الفلسطيني، ع 9، 1987، البيرة، فلسطين.

9. التراث والمجتمع، مركز دراسة التراث والمجتمع الفلسطيني، ع 17، 1985، البيرة، فلسطين.
10. التراث والمجتمع، مركز دراسة التراث والمجتمع الفلسطيني، ع 45، 2006، البيرة، فلسطين.
11. التراث والمجتمع، مركز دراسة التراث والمجتمع الفلسطيني، ع 4، 1975، البيرة، فلسطين.
12. حسونة، خليل، الفولكلور الفلسطيني، المؤسسة الفلسطينية للإرشاد القومي، 2003.
13. السلوادي، حسن عبد الرحمن، التراث الشعبي الفلسطيني في القدس الشريف "هوية وانتماء"، مؤتمر التراث الشعبي الفلسطيني في القدس الشريف، جامعة القدس المفتوحة، 2011.
14. عراف، شكري، القرية العربية الفلسطينية، دار نشر إلى العمق، معليا(الداخل الفلسطيني)، ط3، 1996.
15. كناعنة، شريف (وزملاؤه)، المأثورات الشعبية، جامعة القدس المفتوحة، ط1، 1996، ص 62 - 74.
16. مرسي، أحمد، الأغنية الشعبية، سلسلة المكتبة الثقافية (2000)، الهيئة المصرية، 1970، ص23.
17. الموسوعة الفلسطينية، دراسات الحضارة، م4، ط1، بيروت، 1990.



القاعة رقم (1)

الجلسة الثانية

المحور الثاني:

الإبداع الفني وقضايا المرأة في التراث الشعبي

رئيس الجلسة: د. مروان أبو خلف

◆ الأدوات المنزلية التراثية في منطقة جنين والجليل.

أ.د. عبد الرؤوف جرار

◆ الأغنية الشعبية في المواسم الزراعية.

أ.د. عمر عتيق

◆ دور الألعاب الشعبية في تخفيف ظاهرة العنف المدرسي (دراسة تحليلية).

أ. خالد عوض

◆ دراسة لغوية في الأغنية الشعبية الفلسطينية (أغاني جنين والجليل أنموذجاً).

د. زاهر حنني | د. جمال رباح

◆ الأبعاد الأسطورية في الحكاية الشعبية في محافظة جنين
قرية جبع أنموذجاً.

أ. إيمان فشافشة

الأدوات المنزلية التراثية في منطقة جنين والجليل

أ.د عبد الرؤوف جرار

أستاذ مشارك / جامعة القدس المفتوحة / فرع جنين

ملخص:

يعرض هذا البحث مجموعة من المقتنيات والأدوات المنزلية التي كانت تستخدم في منطقة جنين والجليل، قبل منتصف القرن العشرين، والتي أخذت في الانقراض والتلاشي شيئاً فشيئاً؛ لتحل محلها أدوات حديثة في الغالب مصنوعة من البلاستيك، أو من مواد أخرى، نتيجة للتطور السريع في جميع مناحي الحياة.

يمثل التراث الشعبي الفلسطيني بجميع جوانبه أحد أهم ركائز الهوية الشعبية الفلسطينية؛ لما يحمله من خصائص مرتبطة بتاريخ الشعب الفلسطيني. فهو يتميز بالخصوصية والمحلية؛ لذا نجد إسرائيل تسعى جاهدة لسرقة تراثنا الشعبي، وتهويده ضمن مخطط خبيث ومدروس، لطمس الهوية الفلسطينية، وإنكار تاريخ الشعب الفلسطيني المتجذر في هذه البلاد منذ الاف السنين، وكان هذا من دوافع اختياري لهذا الموضوع، هذا فضلاً عن التناقص في عدد هذه الأدوات، وندرة استخدامها في البيوت في العصر الحاضر، وعدم معرفة الكثير من الناس بها. وعليه سوف أقوم بتسليط الضوء على مجموعة من هذه الأدوات من حيث صناعتها واستخداماتها وفوائدها.

إن أهم ما يميز الأدوات المنزلية التي كانت تستخدم في السابق في منطقة جنين والجليل أنها في معظمها صناعة يدوية، ومن خامات طبيعية متوفرة في فلسطين، وذات سلامة مطلقة فيما يخص صحة الإنسان وسلامته، ولا توجد أي أعراض جانبية ضارة من تكرار استخدامها. كما أن هذه الأدوات مرتبطة في الحياة اليومية لأبناء الشعب الفلسطيني في السابق، وتمثل جزءاً من تاريخه على هذه الأرض منذ الاف السنين.

كانت هذه الأدوات في الغالب محكمة الصنعة من حيث جمال الشكل والدقة في الصنع، وقدرتها على التحمل في أصعب الظروف، فقد أصبحت تتصف بهذه المواصفات بعد تجارب لتطويرها قام بها الإنسان الفلسطيني على مدى مئات السنين حتى اتخذت هذا الشكل الجميل والمتين.

The Folkloric Housewares in Jenin and the Galilee Cities

Prof. Abdel Raouf Jarrar

Abstract:

This research presents a collection of housewares that were used in the areas of Jenin and Jalil before the middle of the 20th century, and that are gradually disappearing and being replaced by modern plastic tools or other materials, due to the rapid development in our life. Such traditional and cultural housewares are particularly important as they are part of the Palestinian identity, history, and culture, which are being intestinally destroyed by Israel. The continuous garbling and Israelization of the Palestinian history and culture, as well as the gradual disappearance of traditional housewares are indeed the main motives of this research. The history, make, use, and functionalities for a set of traditional handmade housewares will be the focus of this research. In particular, the safety of these housewares, which are made from natural raw materials, will be discussed and compared with the safety of the modern housewares. In addition, the design, beauty, and reliability of Palestinian traditional housewares will be addressed in this research, with a special focus on the design history and evolution.

المقدمة:

تستخدم مواد التراث الشعبي والحياة الشعبية في إعادة بناء الفترات التاريخية الغابرة للأمم والشعوب، ولإبراز الهوية الوطنية والقومية والكشف عن ملامحها التراثية. والأدوات التراثية التي كانت تستعمل في البيوت في منطقة جنين والجليل - وهي أدوات مبتكرة وأصلية - تم تطويرها في حقب تاريخية متلاحقة، وهي متجذرة في هذه الأرض منذ آلاف السنين. وتكمن أهمية التراث الشعبي في مساهمته الكبيرة في تراكم المعرفة، وهو المحدد للثقافة لأي شعب من الشعوب بما يحويه من خصائص تميز هذا الشعب عن غيره، لما له من أهمية في دراسة المجتمعات الإنسانية على حقيقتها. فالتراث الشعبي مرآة صادقة، ويقدم صوراً لحياة الآباء والأجداد بشفافية وأصالة. لذلك فإن إسرائيل تسعى إلى سرقة أدوات التراث الشعبي وتسويقها على أنها تراث من الماضي اليهودي مرتبط بهذه الأرض؛ لإقناع العالم بأنهم أصحاب حق في هذه المنطقة عن طريق التزييف والتزوير، وهذه حقيقة لا يمكن لأحد إنكارها.

أهمية الأدوات التراثية المنزلية:

1- الأهمية الصحية:

خلو هذه الأدوات من المواد الكيماوية المسرطنة، وهي ذات سلامة عالية عند استخدامها، ولا ينتج عنها أي ضرر صحي أو مضاعفات ضارة بصحة الإنسان؛ لأنها مصنوعة من خامات بسيطة، وموجودة في الطبيعة، ولا تحمل أي صفة كيماوية، في الوقت الذي كثرت فيه الأدوات المنزلية الضارة بصحة الإنسان وبخاصة البلاستيكية منها.

2- الأهمية التاريخية والتراثية:

تكن الأهمية التاريخية والتراثية لهذه الأدوات بأنها شواهد لإبراز الهوية الوطنية والقومية للشعب الفلسطيني، وتدل على أصالة هذا الشعب وتجذره في هذه الأرض، فهذه الأدوات وجدت في فلسطين منذ آلاف السنين، واستمر الإنسان الفلسطيني في تطويرها حتى اتخذت هذا الشكل الجذاب والجميل، لدرجة أن كثيراً من السياح والأغنياء يقومون بشراؤها كتحف أثرية يزينون بها بيوتهم.

تمهيد:

مصطلح «التراث الشعبي» مصطلح شامل نطلقه؛ لنعني به عالمًا متشابهًا من الموروث الحضاري لأي شعب من الشعوب،⁽¹⁾ وهو كل ما يؤول إلى الشخص الحي من أولئك الأشخاص والجماعات التي تربطه بهم علاقات من القوة يجعلهم يعهدون بمتروكاتهم له. وللتراث الشعبي مصطلحات مترادفة مثل الموروث الشعبي والموروثات الشعبية، والتراث يتضمن جانبين: جانباً مادياً وجانباً معنوياً⁽²⁾ وتعد الإبداعات اليدوية من أهم عناصر التراث المادي في منطقة جنين والجليل، مثل صناعة الفخار الملون، وصناعة الأدوات من القش، وصناعة الزجاج والصابون والصدف والبسط والحصر ودباغة الجلود والوشم والتطريز، وأعمال النقش والحفر على الخشب والنحاس، وصناعة الأدوات من أغصان الزيتون، والملابس والأزياء والبيوت الشعبية التقليدية، وكذلك الصناعات الغذائية وطرق التخزين، وأدوات تخزين الطعام وأدوات العمل الزراعي، وأدوات الصناعات اليدوية، وأدوات الأكل، وأدوات تحضير الطعام، وصناعة المهود، ومراجيح الأطفال، وغير ذلك من الصناعات التي أبدعها الإنسان الفلسطيني منذ القدم وعلى مر العصور.⁽³⁾

التراث هو الذي يعطي لأي شعب من الشعوب هويته الخاصة التي تميزه عن الشعوب الأخرى، والتي بدورها يكون هذا الشعب في مصاف الشعوب التاريخية التي لها تاريخ

عريق تحتفي به، والأجمل هو أن يكون التاريخ العريق قد أسهم في تطوير هذه الشعوب وما زال يؤثر بها. (4)

إن التراث الشعبي في منطقة جنين والجليل وفي المناطق الفلسطينية الأخرى، لا ينفصل بحال عن التراث الشعبي في باقي الأقطار العربية المجاورة؛ وذلك لما بين هذه الأقطار من تواصل جغرافي وثقافي وتاريخي، وماضٍ مشترك وحاضر متشابه ومستقبل واحد. ومن هنا فقد اختار الباحث هذا الموضوع الذي يدور حوله هذا البحث، وذلك لما للتراث الشعبي من أهمية في دراسة المجتمعات الإنسانية على حقيقتها؛ لأن التراث الشعبي مرآة صادقة، تقدم صور الحياة بشفافية وأصالة. (5)

وتستخدم مواد التراث الشعبي والحياة الشعبية في إعادة بناء الفترات التاريخية الغائرة للأمم والشعوب، ولإبراز الهوية الوطنية والقومية والكشف عن ملامحها التراثية. كما تبين هذه الأدوات الموروثة التأثير والتأثر مع الثقافات والحضارات الأخرى. (6)

جنين والجليل:

تقع منطقة جنين والجليل في شمال فلسطين، وهما منطقتان متلاصقتان تقريباً لولا وجود مرج بني عامر الذي يفصل بينهما. وتمتد منطقة الجليل إلى الشمال لتصل إلى حدود سوريا ولبنان.

ومنذ مطلع التاريخ، وفي جميع العصور ومنطقة جنين والجليل مناطق مترابطة ارتباطاً كاملاً باعتبارها بؤرة جغرافية موحدة لا يمكن الفصل بينهما (7)، إلا في حالة استثنائية كما حصل بعد حرب 1948 م.

تتميز جنين بأنها مدينة كنعانية عريقة تعد من أوائل المدن التي أنشئت في فلسطين وما زالت مأهولة بالسكان إلى يومنا هذا، وهي مركز لمجموعة من القرى والبلدات القديمة التي تشكل في مجموعها حالياً محافظة جنين. (8)

التسمية: ورد اسم جنين في المخطوطات المصرية القديمة، وفي رسائل تل العمارنة. وفي النصوص البابلية والآشورية، وفي التوراة والإنجيل وفي الحفريات الأثرية في تل عنك وتل المستسلم (مجدو) الواقعين غربي مدينة جنين. (9)

أطلق على جنين أسماء عدة في عصور مختلفة منها «عين جهانيم» و«جهانيم» و«عين جنيم» و«جانيم» (ثم قلبت الميم أخيراً نوناً) فأصبحت جنينا ثم جينين ثم استقرت التسمية على جنين ب (ياء واحدة)، ولما فتح العرب المسلمون بلاد الشام، حَرَفُوا اسم هذه البلدة فذكرت بكتبهم باسم جينين (10) كما قال عنها صاحب كتاب معجم البلدان (جينين

بكسر الجيم ونون ثانية ونون مكسورة أيضاً وياء ساكنة أيضاً ونون أخرى (11). واطلق عليها الصليبيون «جيرين» أو «جراند جيرين» أو «ميجور» (مايتر) جالينا تميزاً لها عن بئر جيرين (زرعين) وكل هذه الألفاظ مليئة بمعاني الجنائن والصابار، وفقاً لما أورده الرحالة والمؤرخون (12).

تقع مدينة جنين على خط عرض 27 و 32 شمالاً وخط طول 18 و 35 شرقاً على أحداثيات 208 عرض و 177 طول. وتمثل الرأس الجنوبي لمثلث مرج بن عامر في شمال فلسطين ويتبعها مجموعة كبيرة من القرى وترتفع مدينة جنين 125 - 250 متر عن سطح البحر (13).

تبعد جنين عن البحر الأبيض المتوسط حوالي 40 كم وإلى الشرق منه، وعن نهر الشريعة (نهر الأردن) حوالي 50 كم أي أنها تقع في منطقة متوسطة بين طرف فلسطين الغربي والشرقي (14).

وقد زارها ياقوت الحموي ووصفها قائلاً: «بليدة حسنة بين نابلس وبيسان من أرض الأردن بها عيون ومياه رأيتها» (15) ويمتاز موقعها بأنه أحد مداخل مرج بني عامر الجنوبية المؤدية إلى جبال نابلس، والمعروف أن جنين الحالية تقوم على البقعة التي كانت عليها مدينة «عين جنيم» العربية الكنعانية بمعنى «الجنائن» وفي العهد الروماني كانت في مكانها قرية ذكرت باسم جيناى من قرى مقاطعة سبسطية (16) وقد مر بجنين أو بالقرب منها السيد المسيح عليه السلام أكثر من مرة، وهو في طريقه من الناصرة إلى القدس. ويقال إنه شفى المجذومين العشرة (17).

وتقع منطقة الجليل إلى الشمال من جنين، وهي شبه ملاصقة لها من الشمال يفصل بينهما سهل مرج بني عامر الذي تتبع أجزاء منه بلدات الجليل وقرراها، وبلدات جنين وقرراها. ومنطقة الجليل تمتد إلى الشمال لتعبر الحدود اللبنانية الفلسطينية. كانت تسمية الجليل في الماضي تشمل السلسلة الغربية المحاذية لساحل الشام حتى خط عرض حمص (18)، على حين نعى بجمال الجليل في الوقت الحاضر مرتفعات شمال فلسطين حتى جبل عامل في جنوب لبنان. وهي تعطي المنطقة الشمالية لفلسطين، والتي تضم أفضية صفد وطبريا وبيسان وعكا وتعرف بلواء الجليل.

والجليل هي منطقة جغرافية تقع شرق البحر الأبيض المتوسط في شمال فلسطين، ومن أكبر مدنها الناصرة وصفد وعكا. ويرتفع الجليل في المتوسط عن سطح البحر بين 500 - 700 فوق سطح البحر وسفوح جباله مغطاة بالخضرة، وتعدّ منطقة الجليل من أهم المناطق الجبلية في فلسطين (19) حيث تحتوي على أنهار وغابات وأشجار يتخللها عدد

كبير من الكهوف الذي استعمله الإنسان للسكن منذ العصور الحجرية القديمة. وأعلى جبال الجليل جبل الجرمق الذي يشكل أعلى قمة في فلسطين.⁽²⁰⁾

يعد الجليل منطقة سياحية واستجمام لدى كثير من سكان البلاد الذين يسمح لهم بوصولها لمناظره الخلابة. في فصل الشتاء تتساقط كميات كبيرة نسبياً من الأمطار والثلوج في الجليل وخاصة في المرتفعات. وتعد هذه المناطق من أهم المواقع العسكرية للاحتلال الإسرائيلي إذ تطلّ على الحدود اللبنانية والسورية معاً.

تتألف منطقة لواء الجليل من مساحات سهلية وتليّة وأخرى هضبية وجبلية. يحدها البحر الأبيض المتوسط غرباً، وحدود فلسطين مع لبنان شمالاً، والحدود السورية الأردنية مع فلسطين شرقاً. أما جنوباً فيرسم خط المنخفضات المتتالية عبر وادي نهر جالود، وسهل مرج ابن عامر ووادي نهر المقطع حدود منطقة الجليل، وتشغل المرتفعات الجبلية والهضاب معظم أجزاء منطقة الجليل، وتحتلّ منها أقسامها الوسطى والشمالية، وهي محوطة بوحدات جغرافية وطبيعية. وتشمل في الشرق الأجزاء الشمالية من الغور في فلسطين المؤلفة من سهل الحولة وبحيرة طبرية، ووادي الأردن بين غور بيسان وبحيرة طبرية، وتنتهي مرتفعات الجليل من جهة الغرب بسهل عكا - حيفا، ويبلغ العرض المتوسط للجبال بين وادي الأردن والسهول الساحلية نحو 40 كم حيث يصل طولها إلى 60 كم.⁽²¹⁾

المساكن الشعبية في منطقة جنين والجليل:

تتشابه معظم المساكن القديمة في منطقة جنين والجليل في أنها متعددة الوظائف⁽²²⁾ والخامات من المواد المتاحة في المنطقة⁽²³⁾ التي استعملت في بنائها. فقد بنيت معظم المساكن القديمة، والأسوار المحيطة بها من الطين ومن الصخور الكلسية المتوافرة، وأطلق عليه اسم البيت إذا كان واسعاً والخشّة - أي الكوخ - إن كان ضيقاً⁽²⁴⁾، والسطح العلوي لهذا المساكن غالباً ما يكون مكشوفاً وبالتالي فهو عرضة لتسرب المياه من خلاله، وعليه فهو بحاجة إلى الصيانة سنوياً وغالباً ما تقوم النساء بذلك قبل موسم الامطار⁽²⁵⁾ وبعضها أخذت على شكل هندسي، وتبلغ سماكة جدرانها متراً ونصف المتر أحياناً، وفي الجهة اليمنى درجات تقود إلى غرفة كبيرة على جوانبها المصاطب، وعليها الفراش وغالباً ما يكون الفرش مفروشاً على الحصر المصنوعة من قش النباتات التي تنمو على ضفاف الأنهار والمستنقعات⁽²⁶⁾، كما يوجد غرفة للضيوف، وأخرى للطعام، وفي الأسفل قبو خاص ينزل إليه بثلاث درجات، مساحته مثل مساحة الطابق العلوي، له نافذتان صغيرتان للتهوية، وتستعمل لتربية الحيوانات، وأحياناً لخبز الطعام والفواكه المجففة، مثل: القطين، والبقوليات، ولكن في فصل الصيف توضع الحيوانات بقسم خاص في الساحة

السماوية للمسكن يعرف بالسيرة (27).

تطوّر بعد ذلك البناء في منطقة جنين والجليل، فاستعمل الناس الحجارة ، في بناء مساكنهم ، ولكن السقف بقي من الطين، واشتملت البيوت على خزائن (الحامل)، أو (المطوى) لوضع الفراش عليه، ورفوف خاصة بالأدوات والأواني على ارتفاعات مختلفة ومساحات صغيرة تدعى الثريا. كما توجد مساحة مرتفعة بين أحد الجدران، إحدى القناطر تدعى (الراوية) أو السدة يخزن فيها مؤونة وأدوات منزلية، وأواني زيت الزيتون، كما يوضع بين قنطرتين مخزن من الطين للقمح، وآخر للطحين تسمى (الخابية) (28)، ومن أجزاء البيت أيضاً العقادية (سدة على بعد معقول من السقف تستخدم لخزن السمن البلدي والعسل والبصل والثوم ، والمؤونة الخفيفة الاخرى (29)، القطع (جزء منفصل من البيت لخزن الحطب للوقود او المؤونة الثقيلة، (30)، قاع البيت، ومصطبة تحتل ثلثي عرض البيت، أما القاع فهو الثلث الآخر منه يرقى إلى المصطبة بوساطة درجات قليلة، كما ضمنت بوابة البيت باباً صغيراً يسمى خوخة ، ومن خلالها يطل أهل البيت ليتعرفوا إلى الشخص القادم قبل دخوله (31).

وفي طرف المصطبة غير المقابل للباب داخون، وتحتة موقد في البيوت الجليلية اذ توقد النيران للطبخ والخبز، ومن ثم للتدفئة والسهر في أيام الشتاء البارد (32)

وزودت بعض البيوت بابواب سرية لاستخدامها وقت الخطر، وتكون مزودة بأدراج مراقبة، وغرف حراسة، علاوة على ذلك يوجد ديوان خاص استخدم للضيوف من الطبقات العليا، يقدم فيه القهوة والطعام. أما الديوان العام فهو لاستقبال عامة الناس، كذلك للبيوت أقبية أرضية لخزن الحبوب والمحاصيل، وتخبئه السلاح إذا لزم استعماله في حالات انعدام الأمن من اللصوص (33)

أما في إضاءة البيت فقد استخدم السراج الذي كان يشتعل بزيت الزيتون المتوافر بكثرة في منطقة جنين والجليل، ثم استبدل باللامضة واللوكس اللذين يشتعلان بالكان، واستخدم اللوكس غالباً في الأعراس ، والمناسبات لإضاءة الساحة (34) ، أما حاجتهم في المياه، فقد اعتمد سكان المدن على مياه الأمطار التي يجمعونها من آبار موجودة داخل المنازل؛ لعدم وجود شبكات مياه، فاستعمل الدلو لسحب المياه من البئر، ثم مضخة يدوية وتخزن بعد ذلك في أوعية مختلفة، وعند حدوث الجفاف وعدم امتلاء الآبار، يلجأ السكان، وخاصة في المدن إلى السقايين، الذين يحصلون عليها من العيون المجاورة للتجمعات السكانية، وتنقل هذه المياه الى البيوت بقرب مصنوعة من جلد الماعز. (35).

وتحكمت بعض الأمور في بناء البيت، مثل مهنة صاحب البيت فإن كان الفلاح يملك

مواشي فلأبد من وجود الزرائب ومخازن التبن وغيرها ، أما المخترار فكان بيته مؤنثاً بفراس كاف ، ملحق بالديوان ، لكن إن كانت زوجته مدنية وهو فلاح فبيته مزود بالمرافق المختلفة. وتختلف البيوت من حيث الشكل والتفصيل حسب الفئات والمراكز الاجتماعية، كذلك من حيث الأسوار والبوابات ، وأيضاً الشبائيك وطريقة زخرفتها، وتنظيمها بالواجهات وارتفاعها وسعتها. وكذلك وجد البيت المنفرد، والبيت المربوط بالحوش، وهذا التصنيف كان لأكبر عدد من البيوت الفلسطينية. (36)

الأدوات المنزلية المصنوعة من الفخار :

تشكل الأدوات المنزلية المصنوعة من الفخار في منطقة جنين والجليل العدد الأكبر من بين هذه الأدوات، وبخاصة فيما يخص الطعام والشراب، واحتلت هذه الأدوات هذه المكانة منذ زمن قديم . فقد تم اكتشاف الفخار في العصر الحجري الحديث وعرف باسم « العصر الحجري الفخاري » وهذا التقسيم يبرز أهمية الفخار واستعمالاته في حياة الإنسان القديم. وهو ما يُميّز مادة الفخار عن غيرها من المواد التي صنع منها الإنسان أدواته.

والفخار سهل الصنعة وقليل الكلفة، ويدوم زمناً طويلاً رغم انه سهل الكسر (37). وهو مهم لمن أراد دراسة المراحل الأثرية التي عاشها الإنسان. وتعد الأواني والأدوات الفخارية المعيار الأفضل للتاريخ النسبي، ولتوضيح تطور الفنون القديمة من خلال هذه الصناعة لدرجة ان هناك ميزة كبيرة لهذه الاواني الفخارية التي شكلها الانسان من الطين، وجففها في الشمس او داخل الافران، واستعملها لتخزين الطعام والشراب الفائض عن حاجته طيلة فصول السنة وغير الملائمة للزراعة. وقد كان الفخار أثر كبير على حياة الانسان؛ فتبدلت تبعاً لذلك حياته الاجتماعية، ومعتقداته الدينية وتطورت ادواته الزراعية (38).

اسهم الكنعانيون في تطوير صناعة الأواني الفخارية، فقد فاقت هذه الصناعة عند الكنعانيين كل مثيلاتها على الاطلاق في البلدان المجاورة؛ وذلك لأنهم استفادوا من التطورات الصناعية التي حدثت في الأقطار المجاورة واهمها الدولار الذي أسهم بشكل فاعل في صناعة الفخار وجودته. (39)

وتمتاز أشكال الأواني الفخارية الكنعانية بأنها تجمع بين الأشكال التي كانت سائدة في وادي النيل ووادي الرافدين وكذلك في كريت وقبرص وبحر ايجة (40).

منذ 4000 عام قبل الميلاد بدأت صناعة الفخار في فلسطين؛ وذلك لتخزين المحاصيل الزراعية كيف لا وفلسطين أرض التاريخ والحضارات، واستمرت صناعة الفخار فيها منذ ذلك التاريخ الى اليوم وأصبحت حرفة متوارثة وصناعة مربحة قبل ان تبدأ صناعة

الفخار في الكساد والخسارة، وحصار الاحتلال لها ولغيرها من الحرف الفلسطينية، لكن ما زال الفخاريون الفلسطينيون إلى اليوم يعملون بالأسلوب نفسه الذي استخدمه اجدادهم الكنعانيين في العصر الحجري الحديث.

اشتهرت فلسطين بصناعة أنواع جيدة من الفخار، وكان لغزة دور كبير في صناعة الأواني الفخارية المتميزة، وزاد الإقبال عليها في الأسواق الخارجية، واستمرت كذلك صناعة الأدوات المعدنية من النحاس والحديد والحلي من الذهب والفضة⁽⁴¹⁾.

تعد مدينة غزة الأولى في صناعة الفخار في فلسطين التي انتشرت فيها هذه الحرفة، وما زالت إلى يومنا هذا. وتأتي مدينة الخليل في المرتبة الثانية بعد غزة، ويتميز فخارها باللون الأحمر. وفي المرتبة الثالثة قرية ارتاح قضاء طولكرم، وهي قرية فلسطينية صغيرة تقع على هضبة جنوب مدينة طولكرم، جددت فيها مصانع الخزف والفخار التي كانت موجودة منذ الفترة الرومانية، وما زالت بلدة جبع في محافظة جنين تنتج أنواعاً متميزة من الفخار.

ومن العوامل التي شجعت على صناعة الفخار في فلسطين أن التربة الجبلية فيها تعد من أجود أنواع التربة لصناعة الفخار؛ لكونها تكسب المصنوعات الفخارية لونا وصلابة وقوة؛ الأمر الذي جعل الفخار الفلسطيني من أجود أنواع الفخار في المنطقة.

لكن الصناعات الفخارية تراجعت في الوقت الحالي في فلسطين ويعزى تراجعها؛ لعدم الاهتمام بهذه الحرفة وتشجيعها، إضافة إلى الاستغناء عن الأدوات الفخارية واستبدالها بأدوات بلاستيكية وزجاجية ومعدنية. ولا يمكن أبداً تجاهل دور الاحتلال الذي يحاصر كل الحرف الفلسطينية الأصيلة. يضاف إلى ذلك عزوف الفلسطينيين أنفسهم عن اقتناء الفخار في استخداماتهم الحياتية.

يعد الفخار من أقدم الصناعات التقليدية في فلسطين، ويعود تاريخه إلى أكثر من 4000 عام ق.م، حيث كان المزارعون الفلسطينيون يستخدمون الفخار؛ لتخزين محاصيلهم وكأوان للطعام. ولا شك في أن الحرفيين في مدينتي الخليل وغزة من أكثر الصناع مهرة في صناعة الفخار وتشكيله في فلسطين، كما أن تربة فلسطين الجبلية تعد أفضل تربة في الصناعات الفخارية؛ لكونها تكسب المصنوعات الفخارية لونا جميلاً وصلابة. على الرغم من أن الصناعات الفخارية من أبسط أشكال الفن، فهي في الواقع من أصعب الحرف، وهي الأبسط لأن لها طبيعة بدائية، ولأنها شائعة بين العامة، ومع ذلك فهي الأصعب لأنها تنطوي على شكل من التجريد.

وفي البداية كانت الأدوات الفخارية مرتبطة بالاستعمالات الزراعية، فكانت الجرار

تستخدم للتخزين، كما كانت هناك دمي وتمائيل مصنوعة من الفخار (42) حتى إن بعض هذه الجرار الفخارية كانت تُصدّر لمصر والأناضول، ويدل على ذلك وجود أمثلة للفخار الفلسطيني في أواسط الأناضول، وكذلك في الساحل السوري قرب طرطوس، وظهر ما يشبه هذا الفخار في عدد من المواقع في بلاد الرافدين (43).

يصنع الفخار من نوع من التربة الفخارية المائلة إلى الأصفر قليلاً، يستخرج من أماكن معينة ويسمى هذا المكان في الغالب متربة تكون أحياناً على شكل كهف صغير حيث يجفف التراب ويدرس بحجر وينخل، كما يضاف إليه الفخار القديم بعد سحقه ويمزجان سوياً في الماء، فينتج من هذا المزيج عجينة لزجة، ثم تشكل هذه العجينة على شكل الأواني المراد صنعها كالجرار والقوارير والأباريق والمغناطيس، ومصباح الزيت (44).

وتتم العملية على فترات تترك حتى تجف قليلاً، ثم يتواصل العمل حتى يتم الإناء، ثم ترش الأواني بمحلول التربة الفخارية. وبعد التأكد من جفاف الأواني الفخارية تتم عملية الشواء، بحيث تحفر حفرة بحجم الإناء المراد شويه، وتشعل النار من حوله، ولا يخرج الإناء من الحفرة حتى يبرج خشية ان يتشقق (45).

طوس:

وعاء من الفخار يصنع على شكل كأس لكنه طويل جداً يشبه البطيخة الطويلة، ارتفاعه نحو 40سم يستعمل لتحويل الحليب إلى لبن بعض إضافة قليل من اللبن إليه. (46)

المغرفة:

هي أداة تصنع من الخشب على شكل ملعقة كبيرة، تستعمل لتحريك الطعام في اثناء الطبخ، ولسكب الطعام من قدر الفخار، ولها ذراع طويل لتحمي يد المرأة من حرارة النار والبخار (47)

طبّاخة:

وعاء يصنع من الفخار يستعمل لظهو الطعام داخل الطابون ميزتها إنضاج الطعام (48) بسرعة، فهي بمثابة طنجرة الضغط كانت تشتري من أسواق اللد والرملة، صفاتها: عريضة عند القاعدة تضيق كلما ارتفعت إلى أعلى وتنتهي بفتحة ضيقة عند... (49)

القدر:

صنع القدر من الفخار المشوي، وكان يستخدم للطبخ قبل استعمال الأواني المعدنية، وللقدر غطاء محكم، يعمل على كتم البخار لإنضاج الطعام في أقصر مدة زمنية. (50)

زبدية:

وعاء يستعمل لتناول الطعام يصنع من الفخار بألوان مختلفة.

كان التجار غالباً ما يشترونه من غزة حيث يصنع هناك ويبيعونه في القرى والمدن الفلسطينية الأخرى، وهو أحجام عدة منها الصغير ويستعمل لتناول الطعام، والمتوسط والكبير الذي يسمى صحن أبو عشرة وهو أكبر حجماً، ويستعمل لعجن العجين فيه. (51)

جرة حفظ زيت الزيتون:

هي إناء من الفخار ذات رقبة طويلة تستعمل لخرن الزيت، وهي قديمة الاستعمال ومن الجرار ما يصنع بحجم منتظم كوحدة كيل للزيت، فيقال فلان عنده كذا جرة مثلاً (52) وهناك جرة زجاجية وهي عبارة عن إناء زجاجي أسطواني الشكل معتم اللون: لحفظ الزيت من تأثير الضوء، له عنق ضيق تتوسطه فتحة يتم إغلاقها بقطعة من الفلين. (53)

الطابون :

يعد الطابون من أهم مقتنيات البيوت في منطقة جنين والجليل، وبخاصة في القرى والأرياف؛ لتحضير الخبز الشهي، والطابون هو الفرن الذي يصنع من الطين، (طين الحور) وهو دائري الشكل عند القاعدة، مساحته نحو متر مربع يضيق كلما ارتفع إلى أعلى ينتهي عند القمة بفتحة تتسع لدخول رغيف عجين، يوضع بداخله قاعدة من حجارة ملساء صغيرة يوضع عليها العجين تسمى الرضف أو الرضف، له غطاء يوضع على الفتحة؛ ليمنع دخول السناج والشوائب بداخله، أما الوقود المستعمل للطابون فهو روث الحيوانات الجاف، أو بقايا المحاصيل الزراعية بعد الحصاد، ويشعل حول جوانب الطابون من الخارج حتى يصبح بدرجة حرارة كافية لإنضاج العجين. وينبغي المحافظة على درجة الحرارة هذه باستمرار من خلال إضافة الزبل يومياً على الطابون. كما استخدم الفلاحين الطوابين أيضاً للتدفئة عبر طمر الحطب الجاف في الزبل لنصف يوم حتى يتحول إلى فحم ملتهب، ثم يخرجونه من رماد الزبل ويوضع في الكانون لتدفئة البيوت في الشتاء. (54)

أجزاء الطابون:

تطلق كلمة الطابون على البناء الذي يوجد داخله الجهاز المستعمل للخبز، وكذلك على الجهاز نفسه. واعتقد أن الاستعمال الثاني هو الأصل والاستعمال الأول هو من قبيل تعميم اسم الجزء على الكل، ويتكون الطابون ككل من جزئيين رئيسيين:

- البناء الخارجي الذي يوجد بداخله الجهاز والأدوات المستعملة في عمل الخبز. ويكون بناء الطابون عادة بشكل « خشة » أي أنه صغير الحجم.

- الجهاز والأدوات في عملية الخبز الموجودة داخل البناء المذكور سابقاً. (55)

1. بيت العيش:

والعيش هو الخبز وبيت العيش هو جهاز مستدير يشبه القدر يبلغ قطر قاعدته حوالي 70 - 80 سم. وقطر الفتحة العليا يقارب نصف قطر القاعدة. ويعمل بيت العيش من طين معمول من تراب أصفر(حور) مخلوط بالتبن الذي يستعمل؛ لكي يحسن (جبل) الطين ويزيد من تماسكه. ويوجد داخل بيت العيش وعلى اتساع قاعدته (الرضف) أي حجارة صغيرة بحجم بيضة الحمامة تقريباً.⁽⁵⁶⁾

2. الصمامة :

وهي غطاء مستدير معمول من التناك، ولها في وسطها مقبض مستدير عمودي يرتفع عن سطحها حوالي 15سم، وتكون مساحة (الصمامة) أوسع بقليل من فتحة بيت العيش وتستعمل لسد هذه الفتحة حسب الحاجة.⁽⁵⁷⁾

أما الأدوات التي تستعمل في عمل الخبز، وتعد كجزء من جهاز الطابون فهي :

1. المقحار :

وهو عبارة عن لوحة رقيقة من الخشب يكون عرضها حوالي 10سم، وطولها حوالي 30سم، وسمكها حوالي 2سم، ويستعمل لإزالة الرماد والوقد عن الصمامة وبيت العيش، وتسمى هذه العملية (تقحير) فيقال قحرت الطابون كما يستعمل المقحار لإعادة تغطية بيت العيش أو الصمامة بالرماد، وتسمى هذه العملية (تقبير) فيقال قبرت الطابون. وبما أن سطحه يتفحم تدريجياً وتتآكل أطرافه بحيث تشبه المرأة الزائدة السمرة والنحافة، أو وجهها فقط بالمقحار أو وجه فلانة مثل المقحار. وتستعمل بعض النساء المقحار لتأديب الأطفال فيقال « نزلت لابنها بهالمقحار على قفاه ... ».⁽⁵⁸⁾

2. المقلاع :

وهو عبارة عن عود رفيع طرفه مدبب (مزحمت) ويبلغ طوله 20 - 40سم، ويستعمل بأن يغرز طرفه المدبب في رغيف الخبز؛ لإخراجه من بيت العيش لكي تتفادى المرأة إدخال يدها داخل بيت العيش، أو لمس رغفان الخبز الساخنة وتسمى عملية إخراج الخبز من بيت العيش (قلع الخبز) فيقال قلعت الخبزات.⁽⁵⁹⁾

3. حجر الطابون :

وهذا يكون حجراً مستديراً وناعماً تجلس عليه المرأة خلال عملها في الطابون، وقد يكون هناك حجارة عدة متشابهة حول بيت العيش، أو قرب باب الطابون من الخارج؛ ليستطيع آخرون الجلوس. وكان يعتقد أن كثيراً من النساء يخبئن نقودهن تحت حجر

الطابون. (60)

صاج لصنع الخبز:

وهو صحيفة معدنية رقيقة مقعرة تستعمل لصنع خبز الشراك الرقيق من العجين غير المخمر، يستعمل بكثرة عند البدو. ويستخدمه الأهالي في الريف في الأفراح والمناسبات، لإعداد خبز الشراك على الصاج لاستعماله كثر يد للمنسف. (61)

الببور (بريموس):

وهو أداة نحاسية للطبخ وتسخين المياه والتدفئة. ويتكون من: خزان للكان، ويد لضغط السائل (الدفاش)، وثلاثة أقدام تحمل الببور وما عليه، ورأس حديدي يتكون من تجايف؛ لتسخين السائل وتحويله إلى غاز يشتعل بسرعة، ويتصل بالخزان بثقب يزوده بالكان عند ضغطه، وقطعة حديدية دائرية منفردة في أعلاها، وتدخل قاعدتها في تجويف الرأس وتسمى «طربوش». (62)

المكواة :

يستخدم في البيوت لكي الثياب بعد غسلها، وهي عبارة عن بلاطة حديدية سميكة لها مقبض علوي للإمساك به عند كي الثياب. وتختلف أجزاءها وأشكالها باختلاف مصدر الحرارة؛ فمكواة الببور ليس لها مخزن للوقود، أما مكواة الفحم فلها مخزن يوضع فيه الفحم المشتعل ويحتوي على فتحات جانبية لإدخال الهواء؛ كي تبقى النار مشتعلة. (63)

الصفريّة :

الصفريّة إحدى أواني الطبخ (قدر) مصنوع من النحاس الأحمر المطلي بالخرصين مما يعطيه لوناً أبيضاً لامعاً، يكون أكثر نظافة ويمنع النحاس من التأكسد. وللصفريّة أحجام عدة بحيث تكون صغيرة جداً لا تتعدى سعتها اللتر؛ أو تكون كبيرة جداً وكافية لطبخ ذبيحتين كاملتين. وتوجد منها أحجام أكبر عند عليّة القوم، قد يصل بعضها الى ارتفاع متر ونصف المتر، أو أكثر، وقطرها أكثر من مترين ونصف المتر. وكانت أحجام الصفريّة تقاس بعدد حلقاتها، فالكبير منها له ثماني حلقات؛ لكي يتمكن من حملها ثمانية رجال، وكلما صغر الحجم قل عدد الحلقات. (64)

الدست:

وعاء ضخم من النحاس الأحمر، يستخدم لإعداد الولائم الكبيرة، في المناسبات

الاجتماعية كالأعراس والمآتم والصلح العشائري.(65)

العلة (القدر نحاسي):

وعاء نحاسي أكبر من الطنجرة وأصغر من الدست، وفوهتها أضيق قليلاً من قاعدتها، تستخدم لطهي الطعام، وتسخين الماء للحمام أو الغسيل، ولسلق البرغل، وعمل المربيات. وهي بأحجام متعددة.(66)

صناعة أطباق القش :

إن حرفة القش من الحرف الشعبية الفنية العريقة المنتشرة في فلسطين، وكانت تحظى باهتمام خاص لدى القرويين، وتنسج المرأة الفلسطينية أدوات منزلية من القش مختلفة الاستعمال؛ لاستعمالها في نقل الحبوب والثمار وللزينة، وللأغراض المنزلية الأخرى، ومن هذه الأدوات الطبق أو الصينية، والقوطة والقبة والجونة والمهفة وغيرها. وهناك قطع من القش تعود إلى خمسين عاماً، وهي غاية في الدقة من حيث التصاميم واستخدام الألوان ومزجها وصناعتها، ولم تكن خامة قش القمح هي الخامة الوحيدة المستخدمة في إعداد أعمال القش، بل هناك أطباق تصنع من سعف النخيل و سلال مصنوعة من أغصان الزيتون، وتختلف أحجام أطباق القش اختلافاً كبيراً، وتتنوع الزخارف المستخدمة فيها فهي خطوط منحنية متلاحقة تبدأ من وسط الطبق، وتنطلق إلى أعلى تبعاً لاتساع الطبق، وقد تتقاطع هذه الخيوط أحياناً لتشكل اشكالاً هندسية متنوعة.(67)

بعد حصاد القمح وتجميعه على البيادر تقوم النساء بأخذ السلامة العليا من ساق القمح بعد قطع السنبله، وتختار السلاميات الطويلة البيضاء، وتحزم في رزم إلى حين الحاجة (وتسمى هذه العملية في القرى (التقشيش) وتتم صناعة الأدوات المنزلية بنقع القش في الماء، وقد يصبغ بعضه بألوان مختلفة حسب الرغبة بألوان صناعية، وتقوم المرأة بنسج القش حول حزمة صغيرة من القش الغليظ، وتستعمل المخرز لإدخال القشة الجديدة وربط الأدوار الحلزونية بعضها ببعض؛ لتشكل في النهاية إحدى الاواني التي كانت تصنع من القش مثل الطبق أو القبة أو الترويج أو الجونة ... (68).

صناعة الأطباق

ويطلق عليها (الصواني) ومفردها صينية. وتبدأ عملية تصنيعها بأن تقوم المرأة بعقد مجموعة من القش قد لا تزيد على أربعة إلى خمسة، بدائرة قطرها 1سم - 1.5سم ثم تبدأ بعد ذلك بنسج القش حول هذه العقد بشكل دائري وهذا ما يسمى بدور الصينية، وتتم العملية بإحداث ثقب صغير بوساطة (المخرز) وإدخال القشة فيه ثم ثنيها بشكل دائري، وبدوائر

متراصة حتى تصل إلى النهاية فتضمها إلى الحشوة وتبدأ بالأخرى. وتقوم المرأة خلال الدربة والدراية بتلوين الأطباق حسب قدرتها ومهارتها مخرجة أشكالاً هندسية جميلة. وتستمر العملية حتى يصبح الطبق بالحجم الذي تراه مناسباً، وقد يصل قطر الطبق إلى 70 سم. وعند الانتهاء تقوم بعض النسوة بختم الطبق أي إنهاء تصنيعه بقطعة صغيرة من القماش تحفظ نهاية الدور الرئيس للطبق بطول 4 سم - 6 سم حتى يبقى متماسكاً. ومن النساء من تزين الدور الأخير كاملاً بالقماش فتقوم بتثبيت قطعة القماش عليه بوساطة الخيط والإبرة لتحافظ عليه من التلف لأطول مدة من الزمن.

ولا تنسى المرأة أن تشكل في الدور الأخير من الطبق مثلثاً صغيراً بارتفاع 3 سم تقريباً ليستخدم (كعلاقة) للطبق على الحائط.

تستخدم الأطباق الكبيرة الملونة عادة لتقديم الطعام عليها للضيوف أو في المناسبات، ولكن المرأة تصنع أطباقاً غير ملونة في الغالب، وبحجم صغير قليلاً؛ كي تستخدم في البيت وبشكل دائم وتسمى الصواني. (69)

وكان اهتمام المرأة في منطقة جنين والجليل بنسيج القش اهتماماً كبيراً كونه عنصراً أساسياً في الأدوات المنزلية الشعبية. (70)

المهفة:

وهي نوع من الأطباق، ولكنها بحجم صغير، إذ يبلغ قطرها من 20 إلى 22 سم. ويثبت في الدور الأخير منها خيوط من الصوف بطول 5 - 6 سم؛ لتساعد على تحريك الهواء عند استخدام المهفة لهذه الغاية. وتجتهد المرأة في تلوين هذه المهفة، كما تثبت في جهة منها مقبضاً بشكل جميل؛ لتمسك به عند استخدام المهفة. وكثيراً ما تثبت في وسط المهفة مرآة صغيرة قطرها حوالي 7 سم تستخدمها المرأة عادة عندما تكتحل أو تتزين. (71)

القُبْعَة

وتلفظ بضم القاف وتسكين الباء وفتح العين. وهي وعاء يستخدم لحفظ المحاصيل ونقلها أو أي مواد أخرى وتصنع من القش.

تبدأ المرأة بصناعتها بطريقة صناعة الطبق نفسه، وعندما تصل إلى الحجم المناسب تبدأ بتشكيل حافة جدار دائري لها. وتستمر ببناء الحافة الجدارية من القش حتى تصل إلى ارتفاع مناسب، ثم تختم دور النهاية كما تفعل في الطبق. وغالباً ما يكون قطر القبة 25 سم تقريباً وارتفاعها 20 سم. وأكثر القبع ما تصنع ملونة مزخرفة.

(72) وكانت الأسرة الريفية تستعمل القُبْعة والطبق في عملية إعداد الخبز والطعام (73).

الجونة:

تصنع بطريقة صنع القبعة نفسها، ولكنها تمتاز بكبر حجمها وتتسع إلى حوالي 30 – 40 كغم من القمح، وأكثر الجون ما تعمد المرأة إلى إحاطتها من الخارج بجلد الماعز أو البقر حفاظاً عليها من التلف، وكي تخدم أطول فترة زمنية ممكنة. (74)

وكانت الجونة تستخدم في خزن الحبوب ومنتجات تجفيف العنب والتين وشقح البندورة المجففة (75)

الترويح:

بكسر التاء، وهو بمواصفات القبعة نفسها ولكنه بحجم صغير إذ يبلغ قطره 15 سم تقريباً وارتفاع جداره 7 – 10 سم، ويستخدم كمكيال للدقيق، ويحمل فيه الدقيق المستخدم عند عملية إعداد الخبز في الطابون. (76)

طبق:

وعاء يصنع من قش القمح، ويستعمل لأغراض عدة، منها ما يستعمل كغطاء وعاء العجين ومنها ما يستخدم لوضع الخبز عليه عند خروجه من الفرن، ويكون طبخ الخبز عادة أسماك من غيره، وبعضها يستعمل للزينة فيعلق على الجدران، ويكون هذا النوع ملوناً بالأصباغ المختلفة، أما طبق الخبز والعجين فيكون خالياً من الأصباغ ويستعمل لتناول الطعام عليه. (77)

حصيرة:

فراش للأرض يوضع على الأرض ثم يفرش فوقه الفراش المصنوع من الصوف. تصنع الحصيرة من قش يسمى ((الورقة)) ينمو على جوانب الأنهار، وهو نبات طويل الساق وتسمى الحصيرة المصنوعة منه صناعة محلية (78).

وهي من قطع الأثاث الريفي المهمة التي يمكن استعمالها اليوم في البيوت والفنادق. (79)

صناعة المكناس:

كانت النساء تصنع المكناس من « النتش » لاستعمالها في تكنيس ساحات البيت، وحظائر الأغنام والأبقار. اما المكناس المستعملة لداخل البيت فتصنع من نبات السنام:

وهو نبات بري ناعم من العائلة النجيلية (80).

سَل :

وعاء يصنع من أغصان شجر السريس أو أغصان شجر الخروب بعد تجريدتها من الأوراق، تنقع هذه الاغصان في الماء حتى تصبح طرية ثم تقوم النساء المتخصصات بصناعة السلاسل بصنعها، ويستعمل لحفظ التين وخرن البصل، ولنقل التين والحمضيات من البيارات إلى أماكن تغليفها. (81)

السال :

استخدم البوص في صنع السلال باتباع أسلوب النسيج وأسلوب اللف ، وينقع البوص في الماء قبل استعماله وتصنع منه السلال، وخاصة في منطقة الاغوار التي ينمو فيها البوص. وتستعمل السلال لنقل الحبوب والخضار والفواكه، وتخزين المواد الغذائية. (82)

صندوق :

قطعة اثاث تصنع من الخشب وتستعمل لحفظ الملابس تشتريه العروس ضمن جهازها وتضع فيه ملابس العرس، وله باب يغلاق بقفل. (83)

الباطية أو الكرمية :

الباطية إناء من الخشب مستدير الشكل، كان يستعمل للعجن ووضع الخبز فيه، وأحياناً لوضع الطبخ فيه للأكل، وهو جزء أصيل من تراث فلسطين، كان يصنع من جذع شجرة، يجوف من الداخل، ويتم تحويره من الخارج بشكل دائري يتسع من الأعلى ويضيق من الأسفل، ويشذب كي يصبح ملمسه أملساً. وهو بأحجام عدة ؛ كي يتناسب مع عدد أفراد العائلة، أو عدد الضيوف. وكانت الباطية تستخدم في المناسبات الاجتماعية؛ فتقدم فيها المناسف (الرز باللحم واللبن) للضيوف، كما كانت تستخدم لعجن الطين، ولصنع المفتول. ويوجد منها أحجام عدة، الكبيرة والمتوسطة والصغيرة، ويسمى الوعاء الخشبي الأصغر من الباطية بالكرمية. (84)

سغن :

هو عبارة عن جلد غنمة أو عجل صغير، يؤخذ كاملاً ودون تمزيق يستعمل لخص الحليب أو اللبن وفصل الزبدة عنه. (85)

غزل الصوف :

كان الفلاحون يغزلون أصواف الغنم بواسطة المغزل اليدوي، ثم تنسج هذه الخيوط بالسنارة (86).

أدوات تستخدم للإضاءة :

سراج :

وسيلة للإضاءة ويتكون من وعاء صنع في البداية من الحجر من خلال حفرة في قطعة من الحجر البازلت بشكل دائري أو مستطيل، وبحجم كف اليد، نحت في إحدى حوافه العليا قناة ضيقة بمثابة مكان وضع الفتيلة، ويكون طرف منها في الزيت، والطرف الثاني على حافة السراج، وتكون فيه الشعلة، ثم تطورت صناعته، واستعيض عن الحجر بالمعادن والزجاج، فأصبح يتكون من علبة معدنية أو زجاجية لها غطاء، وفي وسط الغطاء يوجد فتحة يدخل منها الفتيل بداخل العلبة. (87)

المصباح - لمبة الكاز - اللامضة:

وهذه الأدوات كانت تستعمل قديماً للإضاءة، وهي عبارة عن قاعدة دائرية لتخزين الوقود (الكاز) يعلوها تاج معدني رقيق يتكون من قطعتين منفصلتين، يسمح بمرور الهواء اللازم للاشتعال، ويحتوي على مجرى دائري توضع فيه زجاجة رقيقة شفافة يمكن فكها لتنظيفها. ويتوسط القاعدة فتحة مسننة لتركيب التاج عليها. وتتوسط التاج فتيلة ينغمس طرفها السفلي في الكاز ويبقى منها جزء صغير يتم إشعاله، وتوضع الزجاجة فوق التاج فتمنع الهواء من إطفاء الشعلة وتزيد شدة الإضاءة. (88) الفانوس أو القنديل:

كان يستعمل قديماً للإضاءة، وهو عبارة عن قاعدة دائرية لتخزين الوقود (الكاز)، يحيط بها مقبضان طوليان لتثبيت الزجاجة، ويحتوي على فتيلة وزجاجة تتوسط المقبضان. وكان البدو يستعملونها حين الخروج ليلاً. (89)

لقس أو لوكس :

يلفظ اسمه «لوكس» وهو مرحلة متطورة للفانوس، يعطي إضاءة أشد بكثير من الفانوس، ويستخدم بديلاً للإضاءة عند انقطاع التيار الكهربائي. (90)

الأجران والمدقات :

استعمل الإنسان الأجران والمدقات البازلتية: لطحن الحبوب البرية منذ زمن طويل،

وهذا يدل على تطور كيفية تناول الطعام، وتسهيل طهيهِ وتناوله.⁽⁹¹⁾

جرن الكبة :

هو كتلة حجرية كبيرة ذات شكل أسطواني يتوسطها تجويف دائري قطره 30 سم، يضيق بالأسفل إلى نحو 20 سم؛ أي تكون قاعدة التجويف أضيق من فوهته، وله حواف جميلة الصنع وسميكة. قاعدته سميكة مسطحة لتحكم توازنه على الأرض. استخدم قديماً لصنع الكبة وطحن اللحم لعمل الكفتة.⁽⁹²⁾

طاحونة حجرية :

كانت الطاحونة (الجاروشة) أداة رئيسة في البيت لدى الناس في الماضي، وكان الناس يعتمدون عليها اعتماداً كبيراً في تهيئة خبزهم اليومي. ففي كل يوم كانت ربة البيت تطحن وجبة من الحبوب ثم تعجنها وتخبزها.⁽⁹³⁾

تصنع الطاحونة من الصخر على شكل فلتتين دائريتين توضعان فوق بعضهما بعضاً. وفي الفلقة السفلى يوجد وتد حديد يخرج من الفلق العليا من خلال فتحة دائرية في وسطها، ويدخل في هذا الوتد قطعة خشب مستطيلة ومثقوبة من الوسط تسمى الفراشة، والفتحة الدائرية تستعمل لإدخال الحبوب بين فلتتي الطاحونة، وللطاحونة يد من وتد خشبي مثبت في الفلقة العليا من الطاحونة، ويقوم بتحريك الطاحونة بعد إدارتها أو تحريكها بوساطة اليد البشرية، وبالتالي تدور الفلقة العليا من الطاحونة فوق الحبوب فتطحنها.⁽⁹⁴⁾

الصابون البلدي :

يصنع من زيت الزيتون والصودا الكاوية (القطرونة) حيث يغلي الماء، ويضاف إليه الصودا حتى يذوب، ثم يضاف إليها الزيت وهي على النار مع استمرارية التحريك، وتكون نسبة الزيت حوالي 30% تقريباً، وبعد أن يتجمد الزيت يرفع عن النار، ويسكب ثم يقسم بعد جفافه إلى ألواح.⁽⁹⁵⁾

الجاعد :

يصنع الجاعد من جلد الضأن بعد دباغته، بحيث يستعمل للجلوس عليه في الشتاء بجانب النار وفوق الفرشة عند النوم؛ ليعطي الدفاء.⁽⁹⁶⁾

القربة :

تصنع من جلد الماعز كانت تستعمل قديماً بدل الجرة الصغيرة والتنكة؛ لجلب الماء من العين⁽⁹⁷⁾. أو من ابار الجمع

خابية :

خزان يصنع من الطين الأحمر الذي يعرف باسم (سمكة حماء) يبني على شكل خزان الماء، وله باب عند القمة؛ ليصب القمح من خلاله إلى داخل الخزان، وله باب آخر وصغير في أسفله يسمى الزرزورة، وهو على شكل دائرة صغيرة يفتح عند الرغبة في أخذ القمح؛ فينزل القمح مهرولاً، وبعد ذلك يغلق بقطعة من القماش، وتسع الخابية مائة رطل من القمح، وقد صممت خصيصاً لخزن الحبوب. (98)

طبية:

طاولة من الخشب ذات ارجل قصيرة ترتفع عن الأرض نحو 30سم سطحها دائري او مربع ، توضع عليها اطباق الطعام والخبز والماء عند تناول وجبات الطعام (99)

الخاتمة :

التراث الشعبي علم يُدرس الآن في كثير من الجامعات والمعاهد؛ لذا فإن الاهتمام به يجب أن يكون من الأولويات الملحة على أجندة جامعاتنا ومعاهدنا الفلسطينية؛ لإنقاذه من الاندثار والسرقة والافتراءات والدسائس التي تحاك ضده.

التراث هو أساس الحضارة والمدنية وهو خير شاهد على منجزاتها، ويبقى إثراً يدل على هذه الحضارة والمدنية. وإن الأمم والشعوب التي تحافظ على تراثها تعد في الصفوف الأولى عالمياً، أي انه كلما زادت ثقافة الشعوب وتقدمها زاد احتفاظها بتراثها.

يجب على الجميع الحفاظ على هذا التراث الجميل وهذه رسالة لمن يخجلون من تراثهم ويودون دثره ، فهذا الموقف من التراث بمثابة الانسلاخ من الجلد؛ لان هذا التراث هو الذي يحدد هوية الشعوب وأصالتها.

إن مؤسسات السلطة الوطنية الفلسطينية مطالبة بتبني مشروع وطني لحماية أدوات التراث من الاندثار والتزييف، وإبرازها للرأي العام العالمي عن طريق خطوات إبداعية جديدة؛ لأن المعركة التراثية مع الاحتلال حامية، ولا تقل خطورة عن احتلال الأرض.

هذه الأدوات تدل على تجذر الإنسان الفلسطيني في أرضه على مر العصور، وتعطي دروساً وعبراً للأحياء على مر الزمان.

التراث هو المكمل لهوية الإنسان وأحد أهم الركائز التي من دونها يصبح الإنسان كالريشة في مهب الريح. ويقول المثل الفلسطيني « من لا ماضي له لا حاضر له ». وهو مصدر للفخر بحضارات الأجداد، وبالتالي يجب الحفاظ عليه من الطمس والضياع والسرقة

والتزوير.

كما ان لهذه الأدوات أهمية صحية لا يدركها كثيرون، وتتمثل في خلو هذه الادوات من المواد الكيماوية المسرطنة، وهي ذات سلامة مطلقة في استخدامها ولا ينتج عنها أي ضرر صحّي أو مضاعفات ضارة بصحة الإنسان؛ لأنها مصنوعة من خامات طبيعية بسيطة، وموجودة في الطبيعة، ولا تحمل أي صفة كيماوية، في الوقت الذي كثرت فيه الأدوات المنزلية الضارة بصحة الانسان وبخاصة البلاستيكية منها .

الهوامش :

1. خورشيد ،الموروث الشعبي ،ص12 .
2. علقم ، مدخل لدراسة الفلكلور ، ص39 .
3. جامعة القدس المفتوحة ، المجتمع المحلي الفلسطيني ، ص209 .
4. الراوي، موسوعة الامثال الشعبية ، ص5 .
5. الراوي ، موسوعة الامثال الشعبية والعامية في الوطن العربي ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، الأردن عمان ط ، ص5 .
6. الراوي ، موسوعة الامثال الشعبية ،ص6
7. خورشيد ،الموروث الشعبي ، ص 12 .
8. الحاج حسن، جنين ماضي وحاضر ،، ص2.
9. الحاج حسن ،جنين ماضي وحاضر،، ص2.
10. دباغ ، بلادنا فلسطين ،ح4، مح2، ص34.
11. ياقوت ، معجم البلدان ، ح2، ص202 .
12. الحاج حسن ، جنين ماضي وحاضر ،ص2.
13. دباغ ، بلادنا فلسطين ، ح4، مح2، ص32.
14. الحاج حسن ، جنين ماضي وحاضر، ص3 .
15. ياقوت ،معجم البلدان ، ح2، ص202 .
16. دباغ ، بلادنا فلسطين ،ح4، مح2، ص34.
17. دباغ ،بلادنا فلسطين ،ح4، مح2، ص35 .

18. ياقوت ،معجم البلدان ، ح 2 ، ص 157 .
19. الكيالي ، تاريخ فلسطين الحديث ، ص 12.
20. جامعة القدس المفتوحة ،فلسطين والقضية الفلسطينية، ص 82 .
21. جامعة القدس المفتوحة ،فلسطين والقضية الفلسطينية، ص 82 – 83 .
22. شكري عراف ، القرية العربية الفلسطينية ،ص 39 .
23. يوسف ابوعبيد ، صور من التراث الشعبي في عرابة ، ص 100 .
24. حكمت فريحات،اليامون جغرافيا تاريخ فلكلور ص 57.
25. يوسف عبيد،صورة من التراث الشعبي في عرابة، ص 102.
26. عراف ،القرية العربية الفلسطينية ص 39.
27. يسرى عرنيطة،الفلكلور الشعبي في فلسطين، ص 287.
28. حكمت فريحات ،اليامون جغرافيا تاريخ فلكلور ص 57.
29. نمرسرحان،موسوعة الفلكلور الفلسطيني، ص 144.
30. نمرسرحان موسوعة الفلكلور الفلسطيني ، ص 145.
31. نمرسرحان،موسوعة الفلكلور الفلسطيني ، ص 144-145، 157.
32. شكري عراف ،القرية العربية الفلسطينية ، ص 39.
33. عمر حمدان،العمارة الشعبية في فلسطين ، ص 284.
34. إبراهيم عثمان ،الحياة الاجتماعية في قرية عربية فلسطينية نموذج قرية بيت صفافا ، ص 26.
35. صبحي غوشة ،الحياة الاجتماعية في القدس ، ص 371 – 373.
36. عمر حمدان ،العمارة الشعبية في فلسطين، ص 286.
37. جامعة القدس المفتوحة ، تاريخ الشرق الأدنى القديم ، ص 37.
38. جامعة القدس المفتوحة تاريخ الشرق الأدنى القديم ، ص 37 .
39. جامعة القدس المفتوحة،تاريخ الشرق الأدنى القديم، ص 322.
40. جامعة القدس المفتوحة ،تاريخ الشرق الأدنى القديم ، ص 322 .
41. إبراهيم سكيك ، غزة عبر التاريخ ، ج 1 ، ص 121 .

42. جامعة القدس المفتوحة، فلسطين والقضية الفلسطينية، ص 35.
43. جامعة القدس المفتوحة، فلسطين والقضية الفلسطينية، ص 22.
44. الموسوعة الفلسطينية، ص 59.
45. جمعية إنعاش الأسرة / البيرة، دراسات المجتمع والتراث الشعبي الفلسطيني / ترمسعيا، ص 128.
46. عزازي، قبس من تراث المدينة والقرية الفلسطينية، ص 154.
47. نمر سرحان، الفلكلور الفلسطيني، ص 726.
48. عزازي، قبس من تراث المدينة والقرية الفلسطينية، ص 155.
49. <http://www.pfnd.net/vb/showthread.php?t=84910>
50. <http://www.pfnd.net/vb/showthread.php?t=84910>
51. عزازي، قبس من تراث المدينة والقرية الفلسطينية، ص 149.
52. <http://www.pfnd.net/vb/showthread.php?t=84910>
53. عزازي، قبس من تراث المدينة والقرية الفلسطينية، ص 155.
54. كناعنة، دراسات في التراث الشعبي الفلسطيني، ص 241.
55. كناعنة، دراسات في التراث الشعبي الفلسطيني، ص 242.
56. كناعنة، دراسات في التراث الشعبي الفلسطيني، ص 243.
57. كناعنة، دراسات في التراث الشعبي الفلسطيني، ص 243 – 244.
58. كناعنة، دراسات في التراث الشعبي الفلسطيني، ص 244.
59. كناعنة، دراسات في التراث الشعبي الفلسطيني، ص 244.
60. <http://www.pfnd.net/vb/showthread.php?t=84910>
61. <http://www.pfnd.net/vb/showthread.php?t=84910>
62. <http://www.pfnd.net/vb/showthread.php?t=84910>
63. <http://www.pfnd.net/vb/showthread.php?t=84910>
64. <http://www.pfnd.net/vb/showthread.php?t=84910>
65. <http://www.pfnd.net/vb/showthread.php?t=84910>
66. شوملي، السياحة الثقافية في فلسطين، ص 118 – 119.
67. جمعية إنعاش الأسرة – البيرة، دراسات المجتمع والتراث الشعبي الفلسطيني، ترمسعيا

- ، ص 129 .
68. http://al-hakawati.net/arabic/Culture_Traditions/craft25.asp
69. شوملي، السياحة الثقافية في فلسطين، ص 118 .
70. http://al-hakawati.net/arabic/Culture_Traditions/craft25.asp
71. http://al-hakawati.net/arabic/Culture_Traditions/craft25.asp
72. شوملي، السياحة الثقافية في فلسطين، ص 118 .
73. http://al-hakawati.net/arabic/Culture_Traditions/craft25.asp
74. شوملي، السياحة الثقافية في فلسطين، ص 118 .
75. http://al-hakawati.net/arabic/Culture_Traditions/craft25.asp
76. عزازي، قيس من تراث المدينة والقرية الفلسطينية، ص 154.
77. عزازي، قيس من تراث المدينة والقرية الفلسطينية، ص 146 .
78. شوملي، السياحة الثقافية في فلسطين، ص 119 .
79. جمعية إنعاش الأسرة - البيرة، دراسات المجتمع والتراث الشعبي الفلسطيني، ترمسعيا، ص 129 .
80. عزازي، قيس من تراث المدينة والقرية الفلسطينية، ص 152.
81. شوملي، السياحة الثقافية في فلسطين، ص 119 .
82. عزازي، قيس من تراث المدينة والقرية الفلسطينية، ص 153.
83. عزازي، قيس من تراث المدينة والقرية الفلسطينية، ص 143.
84. عزازي، قيس من تراث المدينة والقرية الفلسطينية، ص 152.
85. جمعية إنعاش الأسرة - البيرة، دراسات المجتمع والتراث الشعبي الفلسطيني، ترمسعيا، ص 139 .
86. عزازي، قيس من تراث المدينة والقرية الفلسطينية، ص 152.
87. <http://www.pfnd.net/vb/showthread.php?t=84910>
88. <http://www.pfnd.net/vb/showthread.php?t=84910>
89. <http://www.pfnd.net/vb/showthread.php?t=84910>
90. الموسوعة الفلسطينية، ص 28.
91. <http://www.pfnd.net/vb/showthread.php?t=84910>

92. نمر سرحان، موسوعة الفلكلور الفلسطيني، ص 408.
93. عزازي، قبس من تراث المدينة والقرية الفلسطينية، ص 154 – 155.
94. جمعية انعاش الاسرة – البيرة، دراسات المجتمع والتراث الشعبي الفلسطيني، ترمسعيا، ص 129.
95. جمعية انعاش الاسرة – البيرة، دراسات المجتمع والتراث الشعبي الفلسطيني، ترمسعيا، ص 130.
96. جمعية انعاش الاسرة – البيرة، دراسات المجتمع والتراث الشعبي الفلسطيني، ترمسعيا، ص 130.
97. عزازي، قبس من تراث المدينة والقرية الفلسطينية، ص 147.
98. عزازي، قبس من تراث المدينة والقرية الفلسطينية، ص 155.

المصادر والمراجع :

1. إبراهيم سكيك، ابراهيم، غزة عبر التاريخ، 1975م.
2. جامعة القدس المفتوحة، تاريخ الشرق الأدنى القديم، ط 1، 1994م.
3. جامعة القدس المفتوحة، فلسطين والقضية الفلسطينية، ط 1، 2005م.
4. جامعة القدس المفتوحة، المجتمع المحلي الفلسطيني، ط 1، 1995م.
5. جمعية انعاش الاسرة / البيرة، دراسات في المجتمع والتراث الشعبي الفلسطيني / ترمسعيا.
6. الحاج حسن، ملخص، جنين ماضي وحاضر، المكتبة الوطنية، عمان، ط 1، 2008م.
7. حمدان، عمر، العمارة الشعبية في فلسطين، تحرير ناجي عبد الجبار، مروان أبو خلف، جمعية انعاش الاسرة، البيرة، ط 1، 1996م.
8. خورشيد، فاروق، الموروث الشعبي، دار الشروق، ط 1، 1412 / 1992م.
9. دباغ، مصطفى مراد، بلادنا فلسطين، بيروت: دار الطليعة.
10. الراوي، موسوعة الامثال الشعبية والعامية في الوطن العربي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان ط 1.
11. سرحان، نمر، موسوعة الفلكلور الفلسطيني، دائرة الاعلام والثقافة، عمان، ط 1، 1985م.
12. شوملي، قسطندي، السياحة الثقافية في فلسطين، منتدى أبحاث السياسات الاجتماعية

والاقتصادية في فلسطين ، القدس رام الله 1999 م .

13. عبید ، یوسف ، صورة من التراث الشعبي في عرابة ، دار صفاء للنشر والتوزيع ، عمان ، ط 1 ، 1991 م .
14. عثمان ، ابراهيم ، الحياة الاجتماعية في قرية عربية فلسطينية نموذج بيت صفافا ، دار الشروق ، عمان ، ط 1 ، 2005 م .
15. عرف ، شكري ، القرية العربية الفلسطينية ، دار نشر الى العمق ، ط 3 ، 1996 م .
16. عزازي ، صباح السيد ، قبس من تراث المدينة والقرية الفلسطينية ، دار الجليل للنشر ، عمان ، ط 1 ، 1989 م .
17. علقم ، نبيل ، مدخل لدراسة الفلكلور ، جمعية انعاش الاسرة ، البيرة ، 1977 م .
18. غوشة ، صبحي ، الحياة الاجتماعية في القدس ، المؤسسة الغربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 2010 م .
19. فريحات ، حكمت ، اليامون جغرافيا تاريخ فلكور ، دار الشروق ، عمان ، ط 1 ، 2000 م .
20. كناعنه ، شريف ، دراسات في التراث الشعبي الفلسطيني ، 2013 م .
21. الكيالي ، عبد الوهاب ، تاريخ فلسطين الحديث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط 11 ، 1999 م .
22. الموسوعة الفلسطينية ، القسم الثاني ، الدراسات الخاصة ، ط 1 ، بيروت ، 1990 م .
23. ياقوت ، الامام شهاب الدين أبو عبدالله الحموي الرومي البغدادي الحموي ، معجم البلدان ، ط 2 ، بيروت : دار صادر 1995 م .
24. يسرى ، عرنيطة ، الفنون الشعبية في فلسطين ، منشورات المجمع الثقافي ، أبو ظبي ، ط 3 ، 1997 م .

المواقع الالكترونية :

1. <http://www.pfnd.net/vb/showthread.php?t=84910>
2. http://al-hakawati.net/arabic/Culture_Traditions/craft25.asp

الأغنية الشعبية في المواسم الزراعية

أ.د. عمر عتيق

أستاذ دكتور اللغة العربية / بلاغة ونقد / جامعة القدس المفتوحة / جنين.

ملخص:

تنوزع الدراسة على تمهيد وثلاثة محاور. أما التمهيد فاعتنى بالكشف عن أهمية الأغنية الشعبية في تجسيد ثقافة العمل الجماعي في المواسم الزراعية. وإبراز خصوصية الأغنية الشعبية في التراث الشعبي. والخصائص الأسلوبية للأغنية الشعبية. وعين المحور الأول الأغنية الشعبية في مواسم الحصاد من حيث البعد النفسي والوجداني، وخاصة أغاني الغزل، وأغاني الحث والنشاط، وأدوات الحصاد، والبعد الاقتصادي في أغاني الحصاد. واختص المحور الثاني بالأغنية الشعبية في موسم الزيتون، ونبه إلى البعد الديني المقدس لشجرة الزيتون. وحل البعد النفسي والاجتماعي في أغاني قطف الزيتون. وعين أغاني الحث على العمل. وأشار إلى أنواع ثمار الزيتون في الأغنية الشعبية. ورصد مصطلحات وأدوات وردت في أغاني موسم الزيتون. واقتصر المحور الثالث على الأغنية الشعبية في موسم السمسم.

الكلمات المفتاحية: موسم، حصاد، أدوات، الزيتون، السمسم.

The Folkloric Song in the Agricultural Seasons

Prof. Omar Ateeq

Abstract:

The study is divided into a preface and three sections. In the preface, the role of traditional songs in highlighting group work as a cultural aspect of agricultural seasons, the particular status of traditional songs in popular heritage, and the stylistic characteristics of traditional songs are all addressed. In the first section, the psychological, sentimental and economical aspects of traditional songs in harvest seasons are pointed out, particularly flirting and courting, work motivation, and harvest tools songs. Then in

the second section, the light is shed on each of traditional songs for olive-picking seasons in reference to the religious view of olive trees as sacred, the psychological and social aspects of olive-picking songs, work motivational songs, types of olive fruit referred to in traditional songs as well as terms and tools mentioned in these songs. The third section; however, is limited to the traditional songs in sesame harvest season.

Key words: Season, harvest, tools, olive, sesame.

تمهيد

تجسد الأغنية الشعبية الزراعية ثقافة الانتماء في العمل الجماعي الذي يتجلى في أثناء جني المحاصيل الزراعية التي تحتاج إلى الأيدي العاملة الكثيرة في موسم قطف الزيتون بطقوس (العونة) ، وحصاد القمح. وتختزل كلمات الأغنية الزراعية البعد النفسي والوجداني بين الأرض والإنسان . وتحرص الدراسة على الكشف عن البعد النفسي للأغنية الشعبية التي تُسهم في تخفيف الأعباء الجسمية التي يعاني منها الفلاح في المواسم الزراعية ، وعن البعد الاقتصادي الذي يتمثل باعتماد المزارع على مواسم المحاصيل الزراعية في مواجهة تحديات تكاليف الحياة الاجتماعية .

وترصد الدراسة المصطلحات الزراعية في الأغنية الشعبية ، نحو مصطلحات حصاد القمح ، ومصطلحات مواسم الزيتون والسّمسم وغيرها من المواسم ، وتحفل الدراسة بأسماء الأدوات الزراعية التراثية التي ترد في الأغنية الشعبية ، ولهذا تشكل الدراسة معجماً لغوياً زراعياً للمصطلحات والأدوات الزراعية في الأغنية الشعبية .

ويشكل التراث الشعبي الفلسطيني نسيجاً متنوعاً ومتنوعاً ومتكاملاً يتوزع على الأشكال التراثية المادية والأدبية الفنية ، ويعبر النسيج كله عن علاقة الإنسان بالمكان (الوطن) ، ويجسد الهوية الوطنية التي تميزه عن غيره من المجتمعات . ولكل نوع من أنواع التراث مزايا خاصة ؛ فالأغنية الشعبية تمتاز بخصائصها الإيقاعية عن الحكاية الشعبية ، وكذلك نجد التفرد والتميز في أنواع الزجل الشعبي . وعلى الرغم من وجود المزايا الخاصة لأنواع التراث فإن التراث كله يعد ثقافة واحدة وموحدة تحدد الهوية الوطنية ، وتجسد العلاقات الاجتماعية ، وترسم التعالق بين الإنسان والأرض ، وتكشف عن الحاجات الفطرية للإنسان .

ولكل أمة موروث تراثي تعتز به ، وتحفل به الذاكرة الجماعية، وتحرص على تدوينه خشية النسيان والضياع. وتتكون ثقافة أي أمة من ركيزتين مهمتين: أحدهما شفوية، مأثورة بين الناس، وتتناقل وتستمر عبر الذاكرة والنقل الشفوي، وتمثل مادة البحث الفولكلوري.

والثقافة الشعبية للمجتمع ، وهي مدونة ومؤرشفة ، وتمثل مادة البحث التاريخي»⁽¹⁾ واستئناسا بما تقدم، فإن «التراث الشعبي هو النتاج العفوي الجماعي المعبر عن شعور أبناء الشعب وعواطفهم وحاجاتهم وضمايرهم عامة ، وينتقل من جيل إلى جيل.⁽²⁾ ومن المرجح أن بعض الأغاني لم يُكتب لها الانتشار لأسباب عدة ، فالأغنية التي تقتصر على أفراد محددين لا تتناقلها الألسن ، ولا تحفظها الذاكرة الجماعية ، كما أن بعض الأغاني لا تتوافر لها الرواية الشفوية ، والانتقال من جيل إلى جيل . و» ليست كل أغنية تظهر للوجود يُكتب لها الشبوع ، فالأغاني الضعيفة ، وأغاني المناسبات العابرة تنقرض بسرعة ، ويطويها النسيان ، أما الأغاني التي تحظى بتجاوب شعبي قوي، فإنها تُطبع ذاتها في ذاكرة الشعب ، والأغاني التي تعالج العواطف الإنسانية الخالدة تجد طريقها للخلود وتصبح تراثا للأمة.⁽³⁾ ومن البدهي أن الأغنية كان لها مبدع، ولكن سعة انتشارها كانت أكبر من مبدعها نفسه، فظلت الأغنية وذهب المؤلف طيّ النسيان⁽⁴⁾. ويتفق المهتمون بالتراث الشعبي على أن مادة الفولكلور ليس لها مؤلف أو مؤسس معروف ترتبط المادة باسمه، وليس له حقوق المؤلف أو المبتكر، بل إن مادة الفلكلور ملك للجماعة ورثتها من الأجيال السابقة دون معرفة مصدرها الأصلي. وهذا يعني أن الفولكلور تعبير عفوي عن الضمير الجمعي والشخصية الجماعية لذلك المجتمع، وينمو ويتطور ويتغير ويموت حسب التغيرات والتبدلات التي تطرأ على هذا الضمير الجمعي والشخصية الجماعية، وليس استجابة لرغبات الأفراد أو قراراتهم.⁽⁵⁾

وتعد الأغنية الشعبية جزءا من الفلكلور الفلسطيني. ومن أهم المواصفات التي يشترطها العلماء في مادة الفلكلور هي صفة القدم، ولكن لن يستطيع أحد أن يحدد العمر الذي يجب أن يتوافر في مادة ما حتى تصبح فولكلورا.. من المتفق عليه أن بعض المواد، كبعض الأغاني الشعبية مثلا، قد تصبح فولكلورا خلال سنوات قليلة إذا لاقت قبولا وانتشارا كبيرا، وتفاعل معها أفراد المجتمع ولاقوا فيها أداة مناسبة للتعبير عما يجيش في نفوسهم. لذلك يمكننا أن نقول : ليس هناك حد زمني مطلق للفلكلور، ولكن قدم مادة ما يزيد من إمكانية تصنيفها كمادة فولكلورية.⁽⁶⁾

وتتميز الأغنية الشعبية ببساطتها في المعنى واللفظ والتراكيب، ويتفاعل معها أبناء الشعب بمختلف مستوياتهم الفكرية. وتعالج الموضوعات التي تهم الشعب ، ففيها الوصف والمدح والفخر والرثاء والهجاء، وتعكس الأغاني الشعبية الفلسطينية حب الوطن ورفض الاحتلال.⁽⁷⁾ ولأغاني العمل مزايا خاصة تميزها عن غيرها من الأغاني الشعبية، فهي لا تصلح إلا للعمل، فلا تصلح للمناسبات الاجتماعية الأخرى . وتتضمن أغاني العمل إرشادات وتوجيهات خاصة بالإنتاج المتصل بالعمل. وتلائم الحركة البدنية، فإيقاعها

يأتي بطيئاً مع العمل البطيء الهادئ ، ويأتي إيقاعها سريعاً مع الأعمال التي تقتضي سرعة في الحركة. (8) ولكل أغنية نمط موسيقي معين يعتمد على بحر من بحور الشعر الفصيح، أو على البحور الممتزجة. وقد يخرج المغني الشعبي عن القاعدة العروضية أحياناً. (9) ولو تتبعنا سمات أغاني العمل التي تميزها عن سواها لألفيناها تقترب من السمات التي تطبع الأدب الشعبي عامة. (10)

وتحرص الدراسة على الإجابة عن الأسئلة الآتية :

- هل تعبّر الأغنية الشعبية عن ثقافة الانتماء للأرض والعمل الجماعي؟
- ما السمات اللغوية والأسلوبية للأغنية الشعبية؟
- كيف صورت الأغنية الشعبية البعد الوجداني العاطفي في المواسم الزراعية؟
- هل يسهم إيقاع الأغنية في الحثّ على العمل في المواسم الزراعية؟
- هل تشكل الأغنية الشعبية معجماً تراثياً للأدوات والمصطلحات الزراعية؟
- كيف صورت الأغنية البعد الاقتصادي للمزارع الفلسطيني؟

الأغنية الشعبية في مواسم الحصاد

البعد النفسي والوجداني:

◀ أغاني الغزل:

تعبّر الأغنية الشعبية في المواسم الزراعية عن العاطفة الإنسانية ، وهي عاطفة فطرية عفوية يصور بها الرجل عاطفته تجاه المرأة . ولا يتعارض هذا الأمر مع ثقافة المجتمع الزراعي المحافظ ، لأن كلمات الأغنية لا تخدش الحياء ، فهي أقرب إلى الغزل العذري في الشعر العربي . ولا يوجد مجتمع بشري يخلو من الأغاني أو الشعر الذي يصور العاطفة المتبادلة بين الرجل والمرأة . ولا يخفى أن المجتمع الإسلامي في عهد الرسول الكريم لم يخل من الشعر الغزلي الذي كان يُسمى « نسيباً » في مطالع القوائد ، ومن أشهر القوائد التي بدأت بالغزل (النسيب) في حضرة الرسول عليه السلام قصيدة (بانة سعاد) ، وعليه فإن الغزل في المواسم الزراعية ينسجم مع الحاجات الفطرية في العلاقات الاجتماعية .

ومن المقطوعات الغزلية في موسم الحصاد :

والله أكبر يا حصاداتٍ ويمّاتِ البُكْلَ لمَشَكَلاتِ
والله أكبر يا حصاداتٍ ويمّاتِ الشبِكِ لمُخْرَزاتِ

وتتنصف كلمات الأغنية بالعفة ، لأن الغزل يتعلق بالمظهر الخارجي للمرأة ، ولا يتعلق

بمفاتها ، فالأغنية تعبّر عن إعجاب الفلاح الحصاد بـ « البكل » التي تُمسك شعر المرأة وتزينه . ومن المرجح أن « الشبك » في الأغنية هو غطاء الرأس بدليل ارتباطه بالخرز الذي يزينه . ويحتمل تأويل مقطوعة الغزل باتجاهين؛ الأول: أن الفلاح الحصاد يغني لنفسه تسلية وطرباً. والثاني: أن الحصاد يغني كي تسمعه المرأة التي تشاركه في العمل. وإن صح هذا التأويل الثاني، فإن الأثر الوجداني للمقطوعة الغزلية يُضاعف من طاقة العمل في الحصاد بسبب التفاعل الوجداني مع كلمات الأغنية؛ إذ إن الإجهاد الجسمي يتحول إلى توهج المشاعر التي تُنسي الإجهاد البدني .

◀ أغاني الحث والنشاط

يجمع موسم الحصاد بين التفاؤل بالخير الوفير، والشعور بالتعب والمكابدة؛ فالمزارع ينتظر محصول القمح كي يحصل على ما يكفيهِ عاماً كاملاً، أو يبيع قسماً منه كي يشتري حاجاته المعيشية. وفي المقابل فإن موسم الحصاد يأتي في فصل الصيف الحار، لذا يشعر المزارع بالتعب والإجهاد في أثناء جني المحصول بالوسائل البدائية . ولا يخفى أن الترانيم والأغاني تُسهم في تخفيف المعاناة في أثناء العمل.

نشأ الغناء الشعبي القديم بأنواعه المختلفة مصاحباً للعمل؛ لأن الإيقاع المنظم في الأصوات في أثناء العمل الفردي أو الجماعي يساعد على انتظام حركة العمل وتنسيقها. وتتميز أغاني العمال بالجملة اللحنية القصيرة والسريعة، ما يؤدي إلى تشجيع العمل والتسرية عن النفس.(11)

ويمكن المقاربة بين الأغنية الشعبية التي تُفضي إلى تخفيف معاناة المزارع، وفن الحدا في الشعر العربي الفصيح القديم؛ إذ يرى بعضهم أن الحدا مأخوذ من شعر الحادي الذي كان يسوق الإبل في الصحراء، وكان يُنشد كلاماً موقعاً على بحر الرجز كي يُسلي نفسه، ويستأنس وهو يقطع الصحراء القاحلة، وزعم بعضهم أن صوت الحادي كان يؤدي إلى نشاط النوق التي تسير في القافلة .

ومن الأغاني الشعبية التي تصور عناء المزارع في أثناء الحصاد :

يا ريتني غيمة وأردّ الشمس عنكو
 والأ مطر صيف وأردّ الربيع الكو

تصور كلمات الأغنية السياق الزمني لموسم الحصاد الذي يحين في الصيف الحار، وترسم كلمات الأغنية صورة ذهنية بصرية للمزارع الذي يتصبّب عرقاً في أثناء الحصاد . وعلى الرغم من أن التمني في الأغنية مستحيل، إلا فإن العاطفة صادقة، فالتصوير الفني في الأغنية مؤسس على الخيال في الغالب، أما المشاعر فتصدر من القلب .

ومن الأغاني التي تسخر من الكسل في العمل ، وتقرب دلالتها من صورة درامية :

ويا مفلس رَوْحَ عِ الدَّارِ تلقى الطنجرة عَ النَّارِ
تلقاها مليانة جريشة والله يقطعها من عيشة

ومن الأغاني الساخرة في موسم الحصاد :

والحصيدة ما بتتعيش

بتعب لقاط المشمش

كل ما هبّ الهوا

وهو على إمه يدوش⁽¹²⁾

ولا يخفى أن السخرية أسلوب يظهر عند التعب والمشقة، ويهدف إلى إضفاء المرح كي يتحمل الفلاح أعباء الحصاد، وتنسجم السخرية في الأغنية مع مواقف السخرية في الثقافة الشعبية، إذ إن أكثر المجتمعات سخرية ونكتة هي المجتمعات الأكثر معاناة وتحملاً.

أدوات الحصاد:

تمثل الأغنية مرجعاً تراثياً للأدوات التي كانت تستعمل في موسم الحصاد. وتكتسب الأدوات الزراعية في النسيج اللغوي والتصويري للأغنية رونقاً جمالياً وتفاعلاً دلاليّاً ووجدانياً أكثر من ذكرها في معجم ، وأكثر تأثيراً وإثارة من عرض صورة الأداة ، لأن أدوات الحصاد في الأغنية تتحول إلى صورة من مشاهد الحصاد وطقوسه ، نحو توظيف آلة « المنجل » في الأغنية الآتية :



أنا خيال المنجلُ والمنجلُ خيال الزرعِ
منجلي يابو الخراخشُ منجلي في الزرع طافشُ
منجلي يا منجلاه أخذته للصايغ جلاه
يا منجلي يا أبو رزة ويش جابك من غزة (13)

تشبه الأغنية مشهد حصاد القمح بميدان الفروسية، ففي البيت الأول يبدو « المنجل حساناً أصيلاً يمتطيه الحصاد في الشطر الأول، ويتحول المنجل إلى فارس يمتطي الزرع في الشطر الثاني. وترسم هذه الصورة الفنية معالم العلاقة الحميمة بين الحصاد والمنجل. ويتحول التصوير في الأغنية من ميدان الفروسية إلى تصوير المنجل الذي يحرص الحصاد على تزيينه بـ» الخراخش». ويكشف تزيين المنجل عن انتماء الفلاح للأرض، والتعلق الوجداني بين موسم الحصاد والحصادين. كما أن تكرار كلمة « منجل » سبع مرات في مقطوعة غنائية قصيرة يؤكد الانتماء والتعلق؛ لأن تكرار الاسم دليل على التعلق والحب. ومن المفيد أن نفرق بين المنجل و « الكالوشة » وهي أصغر حجماً من المنجل، وأكثر تقوساً.



ومن أدوات الحصاد «المذراة» التي يعود أصلها اللغوي إلى « المذرى» وهي الخشبة التي يُذرى بها⁽¹⁴⁾، وهي مشتقة من الفعل (ذرا)، نقول: ذرت الريح الترابَ حملته فأثارتَه. وذريتُ الحَبَّ أطرته وأذهبتَه⁽¹⁵⁾. ومن الفعل (ذرا) قوله تعالى: (وَالذَّارِيَاتِ ذُرُؤًا) (الذاريات) هي الرياح التي تذرو التراب. واستثناساً بهذا السياق اللغوي فإن « المذراة » في التراث الشعبي الزراعي هي آلة مصنوعة من الخشب، تتكون من ساق طويلة، وفي نهاية الساق عدد من الأصابع الخشبية، يستعملها المزارع لرفع التبن الممزوج بحبوب القمح - وغيره

من الحبوب- من الأرض إلى ارتفاع معين كي يطير التبن وتسقط الحبوب على الأرض.
ويعدُّ هذا الوصف أقدم عملية بدائية لفصل الحبوب عن التبن قبل اختراع الآلات الزراعية .



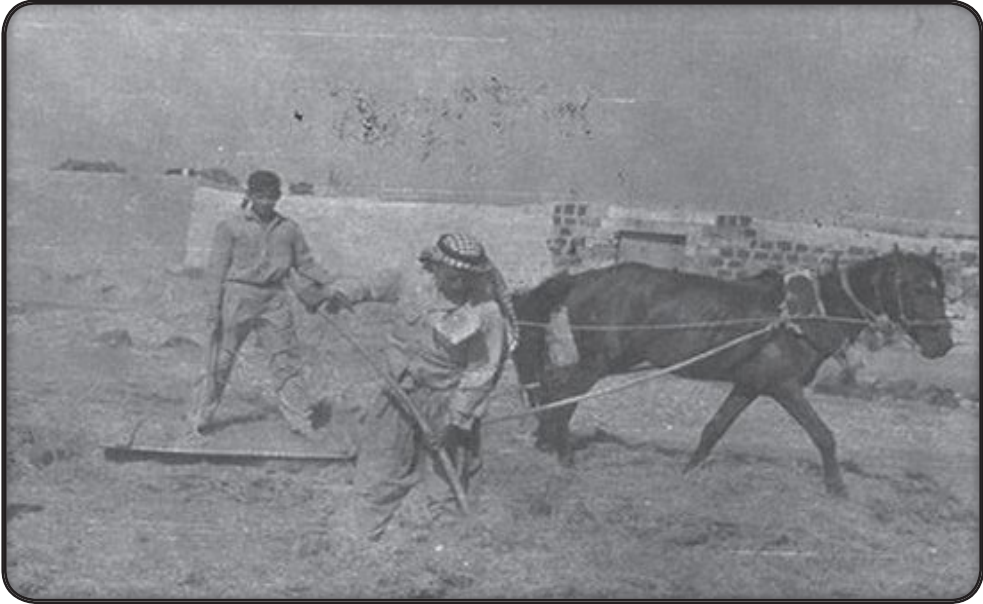
ومن الأغاني الشعبية الخاصة بالمدراة :

يا مِذْرَايْتِي
وِينْ بِنْبَاتِي
فِي العَرْمَاتِي
يِلله البركة
بركة ربي
في ها لشبوبي



يناجي المزارع المذراة بإضافتها إلى (ياء) النسبة (مذراتي) ، وتعبّر الإضافة عن التعالق بين المزارع والمذراة . وتُضفي كلمات الأغنية أنسنة على المذراة ، وكأنها كائن حي ، وليس مجرد قطعة من الخشب ، فيسألها عن مكان المبيت (وين بتباتي) ، ويأتي الجواب على لسان المزارع (في العرماتي) ، والعرمة الكومة من الحنطة والشعير. والعرم الكُدس المدوس من الحنطة في البيدر. وذهب بعضهم إلى أنه لا يقال عرمة والصحيح عرمة بدليل جمعهم له على عرم. (16)

وتتصل بسياق الحديث عن المذراة الطقوس التي تسبق عمل (التذرية) ، وتبدأ بوضع محصول القمح على البيدر ، وتوزيعه دائريا (حلقة دائرية) كي يدور عليه « لوح الدراس» الذي يجره حصان أو حمار بهدف هرس سنابل القمح ، وفصل القش عن الحبوب ، ثم يُجمع المحصول الذي تم هرسه على شكل كومة استعدادا لتذريته . وتحتاج التذرية إلى هبوب الريح كي يطير التبن وتسقط الحبوب على الأرض . ومن الأغاني التي صورت هذه الطقوس :



هَبِّ الهوا يا ياسين بتعب بال الدارسين
هَبِّ الهوا يا شحادة بتعب بال القعادة
طابت طرحتنا طابت قبل الشمس ما غابت (17)

ولا يخفى أن الأسماء الواردة في الأغنية تتغير وفق المنطقة الجغرافية . وتتضمن كلمات الأغنية مصطلحات تراثياً لافتاً وهو « الطرحة » التي تعني كمية السنابل التي يتم هرسها بوساطة لوح الدراس.

وترسم الأغنية الشعبية صوراً فنية ترتقي إلى المشاهد البصرية المخزونة في الذاكرة . فالأغنية ليست تسجيلاً تاريخياً للطقوس الاجتماعية في مواسم الزراعة وحسب ، بل هي تسجيل بصري يشبه شريطاً سينمائياً يوقظ الذاكرة حينما نقرأ كلمات أغنية تقول :

عَ البيدرُ ما أحلى الشَّعُوبُ
وسيدي يذري بـ التَّبناتِ
والجاجة بتنقُ حبوبُ
وستي تغربلُ بالقمحاتِ⁽¹⁸⁾

فالأغنية مشهد مؤلف من ثلاث لقطات تصويرية ؛ صورة المزارع الذي يحمل المذراة التي تطير التبن عن حب القمح ، وصورة الدجاج الذي يلتقط الحبوب من الأرض ، وصورة المرأة التي تغربل القمح كي يصبح نقياً من الشوائب . ولا يخفى أن اللقطات الثلاث تختزل أبرز مشاهد الحياة الاجتماعية الزراعية .

البعد الاقتصادي في أغاني الحصاد:

تعد المواسم عامة مصدر الرزق الوحيد لمعظم المزارعين الذين يترقبون المواسم لشراء حاجاتهم المعيشية ، وخاصة موسم حصاد القمح الذي يشكل أهم أنواع الزراعة ؛ لأن القمح هو مصدر الغذاء الرئيس قديماً ، وبيع القمح يكاد يكون الدخل المالي الوحيد ، ومن الأغاني التي عبرت عن انتظار الفلاح لموسم حصاد القمح:

بكره بتخلص الحصيد
والموارس والغمور
تنلبس الثوب المطرز
ونقعد في القصور

الأغنية الشعبية في موسم الزيتون:

البعد الديني والوطني لشجرة الزيتون:

تجسد العلاقة بين الزيتون والمزارع بعداً ثقافياً يتوزع على مسار عقائدي ، ومسار وطني ؛ فالعقائدي مستمد من الخطاب القرآني إذ أقسم رب العالمين بالزيتون في قوله تعالى: ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ (1) وَطُورِ سِينِينَ (2) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (3)﴾ ، ووصف شجرة الزيتون بالمباركة في قوله : ﴿اللَّهُ نُورِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ . (سورة النور 35) وفي غير موضع

من القرآن الكريم ارتبط ذكر الزيتون بنعم الله وتجليات إعمار الأرض نحو قوله تعالى :
﴿وَجَنّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونِ وَالرُّمَّانِ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُنْتَشَبِهِ﴾ (الأنعام 99).

وأسهمت الأحاديث النبوية في تعزيز قداسة شجرة الزيتون والزيت ، نحو قول الرسول الكريم : (كلوا الزيت وأدهنوا به ، فإنه يخرج من شجرة مباركة). ويمتد السياق الديني المقدس لشجرة الزيتون إلى الطوفان الذي يعد حدثاً كونياً حدد معالم الحياة الجديدة على الأرض كما تصوره الروايات التاريخية الدينية التي تربط بين غصن الزيتون وانتهاء الطوفان ، واستقرار الحياة ، وشيوع السلام على الأرض ، ولهذا صار غصن الزيتون رمزاً للسلام والأمن.

وتعبّر شجرة الزيتون عن العلاقة التاريخية بين الإنسان والوطن ، وترمز جذورها للبعد التاريخي لارتباط الفلسطيني بأرضه ، وتشكل دليلاً على التمسك بأرض الأجداد . وتشكل شجرة الزيتون في الأدب الفلسطيني وخاصة الشعر أيقونة رمزية تختزل دلالات دينية وسياسية . ومازالت قيمة الأرض لدى فئة من المزارعين مرتبطة بوجود شجر الزيتون ، فالأرض المزروعة بالزيتون أعلى في قيمتها المادية من الأرض المزروعة بغير الزيتون .

ويكاد زيت الزيتون لا تخلو منه مائدة، وخاصة مائدة الفطور كما تعبر الأمثال الشعبية (الزيت عمارة البيت) و (اللّي أمّه في البيت بوكل خبز زيت) ، و (خبزي وزيتي عمارة بيتي) ، و (الزيت عمود البيت) ، وغيرها من الأمثال التي تؤكد على أن الزيت أهم من غيره من المواد التموينية . وتؤكد الأمثال السابقة على أهمية الزيت في وجبات الطعام (من غيرو السفرة ولا مرة تعمر) .

وترد شجرة الزيتون مقرونة بخيرات الطبيعة الفلسطينية كما في الأغنية الآتية:

يا طير طايّر ميّل عالوادي وجيبلي من كرم العنب زوادي
شوية زعتر مع تين سوادي والزيت الفغيش وحب الزيتون

وتبين الأغنية ذاتها فوائد الزيت الذي لا يقتصر على الأكل :

زيتوني الأخضر زيتوني الأسمر من غيرو السفرة ولا مرة تعمر
والقلب يفرح ساعة ما يكبر من منتوجاته أحلى صابونا (19)

البعد النفسي والاجتماعي في أغاني قطف الزيتون:

تعتبر أغاني الزيتون عن البعد الاقتصادي؛ لأن المواسم الزراعية عامة كانت هي الدخل الرئيس للمزارعين. وما دام معظم المزارعين يملكون أشجار الزيتون، فمن البدهي أن يجسد الموسم بشرى طال انتظارها، ولعل هذه البشري هي التي شجعت المزارع ليتغنى بشجرة

الزيتون التي شبهها بالعروس كما يتجلى في الأغنية الآتية:

زيتونتي أطيبُ عروسُ
ما بتثمنُ بالفلوسُ
تحميني الفقر البؤس
ومن شر يوم عبوسُ
ما أحلاها وقت النوار
والشجر بدون أزهار

إن تشبيه الزيتون بالعروس يجسد الجمال المثالي في الثقافة الشعبية التي ترى في العروس مثالا للجمال والكمال والنشوة ، فلا موصوف يتفوق عليها ، فهي سيدة الجمال والمثال والاكتمال ، كما أن نَفْيَ ارتباط الزيتون بالقيمة المالية (ما بتثمن بالفلوس) يؤكد القيمة النفسية والاجتماعية لشجرة الزيتون التي يراها الفلاح درعا حصينا يحميه من الجوع أو الفقر ، وهي الذخيرة التي يطمئن لها، وتمنحه الأمان والسكينة والرضا . وينسجم هذا البعد النفسي والاجتماعي لشجرة الزيتون في الأغنية الشعبية مع دلالة بعض الأمثال الشعبية الخاصة بشجرة الزيتون والزيت التي أشرنا إليها سابقا . وتسجل المقطوعة السابقة تميز شجرة الزيتون عن غيرها من الأشجار من حيث ديمومة خضرة أوراقها ، وينسجم هذا التميز والتفوق مع الجمال المثالي لشجرة الزيتون في وجدان الفلاح الذي يقارب بين جمال شجرة الزيتون وأنوثة العروس من جهة ، وتميز الزيتون بخضرتها عن غيرها من الأشجار .

ويتغنّى الفلاح بحجم حب الزيتون :

زيتونتي يا حبها بلح بلح
لو يدري بها القاضي سرح

يُضمّر هذا التغنّي والتصوير لحجم حب الزيتون عناية المزارع بالشجرة من حيث الحراثة والتقليم ، واختيار الأنواع المحسنة التي تُثمر ثمرا كبيرا الحجم . كما توحى بالتفاخر بين الفلاحين في محاسن ثمر الزيتون ، إذ كان التفاخر بينهم يشكل حيزا لافتا في حياتهم الاجتماعية اعتمادا على أن الزيتون، وخاصة موسم جني الثمار، يشغل مساحة ذهنية وزمنية في حياة المزارعين .

وتصل العلاقة الوجدانية بين الفلاح والزيتونة إلى مناجاة تجسد ارتباط الفلاح بشجرة الزيتون ، نحو المقطوعة الآتية :

يا زيتون الحواري صبّح جدّادك ساري
يا زيتون اقلب ليمون اقلب مسخن بالطابون
بجدك بالجداة وبدرسك في البداة (20)

تتضمن المقطوعة السابقة تفاعلاً المزارع بحجم ثمار الزيتون التي يتمنى لو كانت بحجم ثمرة الليمون كي يحصل منها على زيت وفير يحقق رغبة ينتظرها المزارعون في نهاية الموسم وهي «الخبز المسخن في الطابون» الذي يعد من طقوس المأكولات الشعبية الفلسطينية التي ترتبط بموسم قطف الزيتون في الغالب . وتتضمن المناجاة في المقطوعة السابقة حزمة من المصطلحات الشعبية التي ترسم تفاصيل الحياة اليومية في موسم الزيتون وهي الصباح الباكر الذي يبدأ فيه الفلاح قطف الزيتون (صبّح جدّادك ساري) ، والأدوات المستخدمة (الجدّاة) ، و «دراسة الزيتون في البداة»، أي حجر البد الذي يطحن ثمار الزيتون .

ومن المؤلف أن مواسم الزيتون متفاوتة من حيث كمية الثمار . وحينما يكون الموسم غنياً بالثمار يتفاعل المزارعون ويُسمى الموسم « الماسية» ، وإذا كانت كمية ثمار الزيتون قليلة يُسمى الموسم « شلتونة» .(21) ومن الأغاني التي تعبر عن البشارة :

زيتوناً حامل والزيت بنقطة منه
زيتوناً يا وحداني يا رب كثر منه
زيتونا حامل والزيت ع جزاره
نايف يا وحداني يا رب تعمّر داره (22)

ويجسد تكرار لفظ (زيتونا) في الأغنية مناجاة بين المزارع والزيتونة ، كما يكشف التكرار اللفظي عن عشق المزارع لموسم الزيتون .

وحينما تقل ثمار الموسم تعبر الأغنية الشعبية عن عتاب الفلاح للزيتونة، كما في الأغنية الآتية:

يا زيتون الحق عليك
واطلع زيتك من عينك

جاء العتاب في الأغنية منسجماً مع أسلوب التشخيص والأنسنة الذي تحولت فيه شجرة الزيتون إلى إنسان قصر في عطائه ، وسبب خيبة للمزارع .

أغاني الحث على العمل:

تشجع الأغنية الشعبية العاملين على العمل ، وتُسهم في دفع الملل والضجر عنهم

وخاصة أن ساعات العمل تبدأ من الصباح الباكر حتى غروب الشمس في الغالب . «ودفعا للملل تبدأ إحدى النساء بغناء «حديوية» ذات وزن خفيف يتفق في إيقاعاته مع حركة اليدين السريعتين . وقد تسرد «الحديوية» قصة مسلية ، نحو قصة «الغزالة» التي كان الصيادون يطاردونها ، فاستجارت بالنبي عليه السلام الذي حماها وباركها وأرسلها إلى صغارها وأتداؤها مليئةً بالحليب ، كما يتجلى في كلمات الأغنية الآتية:

والنبي صلّوا عليه	وألف صلّى الله عليه
وألف صلاة ع محمد	والبعير اقبل إليه
و الغزاة زارته	زارته واختارته
قالت جرنى يا مختار	جرنى من لهيب النار
روحي كان الله جارك	روحي رضعي اصغارك
و ارضعوا يا صغار منى	وارضعوا من دي الحليب
من شفاعات هالحبيب	والحبيب محمدي (23)

تُضمّر حكاية الغزالة في الأغنية السابقة معتقدات شعبية مستمدة من الأسطورة التي تفيد أن الغزالة مقدسة بسبب ارتباطها بالشمس التي عبدها العرب قديماً . وتُشجع هذه العلاقة بين الشمس والغزالة على رصد المعتقدات الشعبية والأساطير في الأغنية الشعبية الفلسطينية التي تشكل جانباً من الثقافة الشعبية .

أنواع ثمار الزيتون:

رصدت الأغنية الشعبية بعض أنواع ثمار الزيتون ، ومنها الصرّي والبري والنبال ، كما في الأغنية الآتية :

الصرّي	زيتّه	طيب	أمّا	القاطه	بغلب
والبرّي	زيتّه	مري	أمّا	القاطه	بمرر
النبال	زيتّه	سيال	أمّا	لقاطه	عجال

فالنوع الصرّي تكون ثماره صغيرة الحجم ، ولونه أسود ، ويُسمى أحياناً حب الشعير إذا كان حجمه صغيراً جداً ، وتكون السيوله فيه منخفضة . والبرّي ينتشر في مناطق جبلية كثيرة من الشمال إلى الوسط (جنين، نابلس، رام الله) . والنوع النبالى وهو صنف ينسب إلى بلدة "بيرنبالا" في منطقة القدس، أو إلى مدينة نابلس التي كانت تسمى نيوبولس . وثماره تناسب الكبيس والعصير. والكبيس يكون في معظم الأحيان أخضر، ويتصف زيتّه بالجودة العالية ، ويختلف نوعه تبعاً للتربة والمنطقة، وكذلك الحال بالنسبة للون الزيت ولزوجته؛ فاللون يكون فاتحاً في الأراضي الخفيفة. وتصل نسبة الزيت في هذا الصنف إلى

حوالي 22% من وزن الثمرة في مرحلة النضج الكامل، عند اسوداد الثمار.⁽²⁴⁾

مصطلحات وأدوات في أغاني الزيتون:

النكافة والجداة والعراد ... ثلاثة مسميات تتردد في موسم قطف الزيتون؛ فالنكافة عصا قصيرة تستخدم لضرب أغصان شجرة الزيتون بخفة لتسقط ثمار الزيتون، والجداة أطول من النكافة لإسقاط ثمار الزيتون التي تكون في وسط الشجرة، والعراد أطول من الجداة لإسقاط الثمار العالية.

ومن الأغاني التي تتضمن مصطلحات وأدوات جني محصول الزيتون:

والمليص	زيتته	طيب	أما	لقاطه	يغلب
يا	زيتون	الحواري	صبح	جدادك	ساري
بجدك	في	الجداده	وبدرسك	في	البداده

ويعني « المليص » في المقطوعة حب الزيتون الأسود الذي يغلب عليه صغر الحجم، وحينما يكون حجمه صغيرا جدا يشبهه المزارعون بـ « حب الشعير »، ولهذا عبرت الأغنية عن صعوبة قطفه وجمعه. ومن المرجح أن تسميته بـ المليص تعود إلى سهولة انزلاقه من اليد، ويعزز هذا الترجيح أن من معاني « ملص » في المعجم « إذا قبضت على شيء فانفلت من يدك قلت انملص من يدي انملاصا »⁽²⁵⁾. ومن المعلوم أن حب الزيتون الأسود لزج رطب يرشح زيتته، ما يسهم في انزلاقه أو انملاصه - كما ورد في المعجم.

وأما اللقاط الذي يشيع على ألسنة الفلاحين بدلا من لفظ « قطف »، فأصله اللغوي فصيح إذ يقول الفلاحون « لقاط الزيتون »، واللفظ مأخوذ من اللقط وهو أخذ الشيء من الأرض. ويقال للذي يلقط السنابل إذا حصد الزرع لاقط ولقاط ولقاطة. وكل نثارة من سنبُل أو ثمر لقط والواحدة لقطه يقال لقطنا اليوم لقطاً كثيراً.⁽²⁶⁾

والجداد والجداة في الأغنية السابقة من أصل لغوي واحد « جد »، والجداد هو الرجل الذي يحمل عصا طويلة يهش بها على الشجرة فيسقط حب الزيتون على الأرض فتلتقطه النساء، فالرجل جداد، والمرأة لقاطة. ولفظ الجداد صيغة مبالغة على وزن (فعل)، وسمي الرجل بـ جداد بسبب كثرة ضرب الشجرة بالعصا الطويلة. والجداة اسم آلة على وزن « فعالة »، واللفظ مشتق من الفعل « جد » وفق أصول علم الصرف. وأصل الجداد والجداة مأخوذ من الجداد والجداد وهو أوان الصرام، والجد مصدر جد التمر يجده.⁽²⁷⁾

ويسمى عصر حب الزيتون واستخراج الزيت « دراسة » - كما ورد في المقطوعة السابقة. - ودراسة أو درس الزيتون يعود إلى أصل لغوي فصيح؛ فقد ورد في المعجم درس

الشيء والرسم يدرس دروساً عفا. ودرس الأثر يدرس، دروساً ودرسته الريح تدرسه درساً أي محته. ودرس الطعام يدرس دراساً إذا ديس. ودرسوا الحنطة دراساً أي داسوها⁽²⁸⁾. وتفيد هذه المعاني المحو والتحول، أي تحول حب الزيتون إلى مادة تشبه العجين. ولا يصير حب الزيتون عجينةً أو هريساً إلا إذا دار عليه حجر البد دورات عدة، وتناظر هذه الحالة معنى الطريق الدارس الذي لا يصبح دارساً إلا إذا كثر المشي عليه.

نهاية موسم الزيتون (الجاروعة):

تختزل كلمات الأغنية الشعبية مشاهد ومواقف من العادات والتقاليد التي تخفى على الجيل المعاصر، ولا يعرف تفاصيلها سوى المزارعين الذين شهدوا أو مارسوا تلك العادات والتقاليد، نحو العادات والتقاليد المرتبطة باليوم الأخير من موسم قطف الزيتون، والتي تُسمى «الجاروعة»، كما في المقطوعة الآتية:

بطاطا نشوي بالطابون
نوخذ ع جداد الزيتون
مسخن جاروعة بتكون
بعد ما نجيب الزيتات⁽²⁹⁾

فالجاروعة هي نوع غير محدد من الطعام الشهي يُؤكل في اليوم الأخير من انتهاء موسم قطف الزيتون، وقد تكون «الخبز المسخن» المشبع بالزيت الجديد، وقد تكون طعاماً آخر. كما أن من مشاهد الجاروعة توزيع كمية من الزيتون على الأطفال الحاضرين كي يبيعوا الزيتون ليحصلوا على المال.

الأغنية الشعبية في موسم السمسم:





ما زال الفلاحون يزرعون نبات السمسّم في سهول جنين، وخاصة في سهل مرج ابن عامر. ويمر جني محصول السمسّم بمراحل عدة : أولها : اقتلاع نبات السمسّم من جذوره بعد نضوج أجراسه ، وتجميعه في حزم متقاربة في الحجم، ليسهل نقله من مكان زراعته - كما يبدو في الصورة الأولى . والثانية : وضع حزم السمسّم على شكر قرص دائري أو هرمي ، أو أي شكل

يتيح وصول الشمس إلى نبات السمسّم كي يتحول لونه من الأخضر إلى الأصفر - كما يبدو في الصورة الثانية . وكان المزارعون - قديماً - يضعون حزم السمسّم بشكل دائري على سطوح البيوت ، وكان يُسمى قرص السمسّم . ومن المرجح أن وضع قرص السمسّم على سطح البيت كان يهدف إلى منع الدواجن من أكل الحب ، أما حماية السمسّم من الطيور غير الداجنة فكان المزارع يعمد إلى نصب "فزاعة" بين حزم السمسّم لتخويف الطيور البرية . وثالثها: "كت" السمسّم وهي ضرب الحزمة بـ عصا صغيرة كي تنزل حبوب السمسّم إلى الأرض.

ومن أبرز الأغاني الشعبية في موسم جني السمسّم :

يا	زارعين	السمسّم	يا	زارعين	السمسّم
خلي	السمسّم	بجرأسه	خلي	السمسّم	بجرأسه
واللي	يهوى	وما يوخذ	واللي	يهوى	وما يوخذ
كبوا	السكن	ع راسه	كبوا	السكن	ع راسه

تمزج كلمات الأغنية الغزل بالسخرية في سياق زمني يرتبط بموسم السمسّم. ولا تجد الدراسة تعليلاً لهذا الربط؛ إذ إن الأغنية الموروثة جيلاً عن جيل تبقى كلماتها وتخفي مناسبتها؛ لأن الذاكرة الجماعية تردد الأغنية، وتنسى سببها ومناسبتها.

ومن الأغاني التي تشير إلى وضع قرص السمسّم فوق أسطح البيوت:

والسَمْسِمُ لآخِظَرُ جَلَلِ الحِيطَانِ
قوم يا بو محمد وافتح الدكّان
اقطع يا بو محمد بدلات العرسان
وهذي الفرحة ناويها زمان⁽³⁰⁾

وتتضمن كلمات الأغنية بعدا اقتصاديا يرتبط بانتظار المزارع لموسم السمسم كي يبيع المحصول ، ويشترى حاجاته ، أو ينفذ مشروعا اجتماعيا كالزواج ، كما تشير دلالة الأغنية . كما تدل الأغنية على فرح المزارع بمشهد قرص السمسم الذي «يجلج» سطح البيت.

ومن أغاني موسم السمسم التي يغلب عليها الإيقاع الهادي والكلمات البسيطة :

السَّمْسَمُ بِجِرَاسَه	والعَسَلُ بِقِرَاصَه
الله يَمْسِيكُم بِالخَيْرِ	كُلُّ وَاحِدٍ بِرَاسَه
والسَّمْسَمُ بِاسْمَه	والعَصِرُ جَانَا قِسمه
الله يَمْسِيكُم بِالخَيْرِ	كُلُّ وَاحِدٍ بِرَاسَه

نتائج الدراسة:

1. تحدد الأغنية الشعبية في المواسم الزراعية الهوية الوطنية ، وتجسد العلاقات الاجتماعية ، وترسم التعالق بين الإنسان والأرض.
2. تتميز الأغنية الشعبية ببساطتها في المعنى واللفظ والتراكيب ، ويتفاعل معها أبناء الشعب بمختلف مستوياتهم الفكرية.
3. صوّرت الأغنية الشعبية في المواسم الزراعية العاطفة المتبادلة بين الرجل والمرأة بلغة قريبة من الغزل العذري في الشعر العربي.
4. يُسهّم الإيقاع المنظم للأصوات في أثناء العمل على انتظام حركة العمل وتنسيقها، وتُسهّم كلمات الأغنية في دفع الملل والضجر عنهم، وخاصة أن ساعات العمل تبدأ من الصباح الباكر حتى غروب الشمس في الغالب.
5. تمثل الأغنية مرجعاً تراثياً للأدوات التي كانت تستعمل في المواسم الزراعية .
6. تعبر أغاني المواسم عن البعد الاقتصادي ؛ لأن المحصول الزراعي يكاد يكون الدخل الوحيد للمزارع .

الهوامش:

1. انظر: قانصو، أكرم: التصوير الشعبي العربي. عالم المعرفة، 1995، ص50
2. انظر: كناعنة، شريف: من نسي قديمه تاه - دراسات في التراث الشعبي والهوية الفلسطينية. ط1 ، مؤسسة الأسوار ، عكا ، فلسطين ، 2001 ، ص66
3. البرغوثي ، عبد اللطيف : الأغاني العربية الشعبية في فلسطين والأردن . ط1 ، مطبعة

- الشرق العربية ، فلسطين ، القدس، 1979، ص 18
4. انظر : صلاح ، شيماء: تعريف الأغنية الشعبية وخصائصها. مجلة الموسيقى العربية (مجلة ثقافية موسيقية تصدر عن المجمع العربي للموسيقى ، جامعة الدول العربية)
HTTP://ARABMUSICMAGAZINE.COM
5. انظر : كناعنة ، شريف : دراسات في الثقافة والتراث والهوية . المؤسسة الفلسطينية لدراسة التراث (مواطن) ، رام الله ، فلسطين ، 2011 ، ص120
6. المرجع نفسه . ص120
7. المراغي ، عبير داود . تأثير الاحتلال الإسرائيلي على الهوية الوطنية الفلسطينية – التراث الشعبي أنموذجا – رسالة ماجستير ، إشراف : مسعود الربضي ، جامعة الشرق الأوسط ، 2013 ، ص 39
8. انظر : كناعنة ، شريف وآخرون : المأثورات الشعبية . منشورات جامعة القدس المفتوحة ، ط1، 1996 ، ص 72
9. انظر : علوش ، موسى : الأغاني الشعبية الفلسطينية . ط2 ، دار علوش للنشر ، بيرزيت ، فلسطين ، 2001 ، ص 13
10. انظر : العمدة ، هاني صبحي : أغانينا الشعبية . وزارة الثقافة الأردنية ، 2009 ، ص162
11. أبو عليوي ، حسن : الشعر الشعبي الفلسطيني (الموسوعة الفلسطينية) . ط 1 ، مكتبة المهتدين ، بيروت ، 1997 ، ج 4 ، ص 97
12. صبحي ، ماجدة : أغاني مواسم الحصاد والزراعة . بوابة حيفا .
http://www.haifagate.com 28\9\2016 .13
14. أبو عليوي ، حسن : الشعر الشعبي الفلسطيني (الموسوعة الفلسطينية) . ط 1 ، مكتبة المهتدين ، بيروت ، 1997 ، ج 4 ، ص 98
15. الزبيدي ، محمد مرتضى الحسيني الواسطي (ت 1205 هـ \ 1790 م) : تاج العروس شرح القاموس . منشورات مكتبة الحياة ، بيروت ، 1306 هـ . مادة : ذرا
16. ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم : (ت 711 هـ ، 1311 م) ، ص 15 م ، لسان العرب . دار الفكر ، بيروت ، ط6 ، 1997 . مادة : ذرا
17. لسان العرب : نبر
18. أبو عليوي ، حسن : الشعر الشعبي الفلسطيني (الموسوعة الفلسطينية) . ط 1 ، مكتبة

- المهتدين ، بيروت ، 1997 ، ج 4 ، ص 98
19. أبو الهيجاء ، سمير: طرزة فلسطينية .(شعر شعبي) . ط 1 ، منشورات المركز الفلسطيني للثقافة والإعلام ، فلسطين ، جنين ، 2014 ، ص 44
20. مصطفى ، نادية : شجرة الزيتون في القلب والوجدان الفلسطيني. مجلة آفاق البيئة والتنمية .(مجلة إلكترونية) ، ع 89 ، 1\11\2016
- <http://www.maan-ctr.org>
21. أبو عليوي ، حسن : الشعر الشعبي الفلسطيني (الموسوعة الفلسطينية) . ط 1 ، مكتبة المهتدين ، بيروت ، 1997 ، ج 4 ، ص 98
22. انظر : البرغوثي ، عبد اللطيف : الأغاني العربية الشعبية في فلسطين والأردن . ص 33
23. صبحي ، ماجدة : أغاني مواسم الحصاد والزراعة . بوابة حيفا .
- <http://www.haifagate.com> 28\9\2016
24. انظر : انظر : البرغوثي ، عبد اللطيف : الأغاني العربية الشعبية في فلسطين والأردن . ص 33
25. انظر : أصناف الزيتون . مركز المعلومات الوطني الفلسطيني – وفا .
- <http://info.wafa.ps>
26. لسان العرب : مادة ملص
27. لسان العرب : مادة لقط
28. لسان العرب : مادة جدد
29. لسان العرب : مادة درس
30. أبو الهيجاء ، سمير: طرزة فلسطينية .(شعر شعبي) . ط 1 ، منشورات المركز الفلسطيني للثقافة والإعلام ، فلسطين ، جنين ، 2014 ، ص 45
31. صبحي ، ماجدة : أغاني مواسم الحصاد والزراعة . بوابة حيفا .
- <http://www.haifagate.com> 28\9\2016

المصادر والمراجع:

1. البرغوثي ، عبد اللطيف : الأغاني العربية الشعبية في فلسطين والأردن. بيرزيت : مكتب الوثائق والابحاث ، 1979

2. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الواسطي (ت 1205 هـ \ 1790 م) : تاج العروس شرح القاموس . منشورات مكتبة الحياة ، بيروت ، 1306 هـ
3. صبحي ، ماجدة : أغاني مواسم الحصاد والزراعة . بوابة حيفا .
<http://www.haifagate.com> 28\9\2016
4. صلاح ، شيماء: تعريف الأغنية الشعبية وخصائصها. مجلة الموسيقى العربية (مجلة ثقافية موسيقية تصدر عن المجمع العربي للموسيقى ، جامعة الدول العربية
<http://arabmusicmagazine.com>
5. عبد اللطيف : الأغاني العربية الشعبية في فلسطين والأردن . ط 1 ، مطبعة الشرق العربية ، فلسطين ، القدس ، 1979
6. علوش ، موسى : الأغاني الشعبية الفلسطينية . ط 2 ، دار علوش للنشر ، بيرزيت ، فلسطين ، 2001 ،
7. أبو عليوي ، حسن : الشعر الشعبي الفلسطيني (الموسوعة الفلسطينية) . ط 1 ، مكتبة المهتدين ، بيروت ، 1997
8. العمدة ، هاني صبحي: أغانينا الشعبية . وزارة الثقافة الأردنية ، 2009
9. قانصو، أكرم : التصوير الشعبي العربي. عالم المعرفة، 1995، ص 50
10. كناعنة ، شريف : دراسات في الثقافة والتراث والهوية . المؤسسة الفلسطينية لدراسة التراث (مواطن) ، رام الله ، فلسطين ، 2011
11. كناعنة ، شريف وآخرون : المأثورات الشعبية . منشورات جامعة القدس المفتوحة ، ط 1، 1996
12. كناعنة، شريف : من نسي قديمه تاه - دراسات في التراث الشعبي والهوية الفلسطينية. ط 1 ، مؤسسة الأسوار ، عكا ، فلسطين ، 2001
13. المرآغي ، عبير داود . تأثير الاحتلال الإسرائيلي على الهوية الوطنية الفلسطينية - التراث الشعبي أنموذجا - رسالة ماجستير ، إشراف : مسعود الرضي ، جامعة الشرق الأوسط ، 2013
14. مصطفى ، نادية : شجرة الزيتون في القلب والوجدان الفلسطيني. مجلة آفاق البيئة والتنمية. (مجلة إلكترونية) ، ع 89 ، 1\11\2016
<http://www.maan-ctr.org>

15. أبو منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: (ت 711هـ، 1311م)، 15 م ،
لسان العرب. دار الفكر، بيروت، ط6، 1997
16. أبو الهيجاء، سمير: طرزة فلسطينية. (شعر شعبي) . ظ 1 ، منشورات المركز الفلسطيني
للثقافة والإعلام ، فلسطين ، جنين ، 2014

دور الألعاب الشعبية في تخفيف ظاهرة العنف المدرسي (دراسة تحليلية)

أ. خالد عوض

جمعية السيباط للحفاظ على التراث / الناصرة

ملخص:

تهدف هذه الدراسة للكشف عن جزء لا يتجزأ من الموروث الثقافي والشعبي الفلسطيني الذي كان حتى الأمس القريب جزءاً أساسياً من نمو الطفل وتطوره، وهي الألعاب الشعبية التي أدت دوراً مهماً في المجال التربوي والاجتماعي واليوم إذ نحاول إحياءها، لأهميتها في معالجة ظاهرة العنف المدرسي الناتج عن التطور التكنولوجي والعولمة وثورة الاتصالات التي برزت في الربع الأخير من القرن العشرين.

ركّزت هذه الدراسة على مجموعة من الألعاب الشعبية التي يمكن إدراجها تحت ما يسمى الاستراحة النشطة، أو من خلال الفعاليات اليومية، كحصى التربية البدنية والمهرجانات الرياضية وغيرها.

في حال تم اعتمادها من قبل المؤسسات التربوية والمدارس الابتدائية لحل ظاهرة العنف المدرسي، نكون بهذا قد ساهمنا بإحياء جزء مهم من موروثنا الشعبي، وعززنا أحد مقومات الهوية الفلسطينية التي يحاول الآخرون منذ بسط سيطرته على الأرض الفلسطينية، سرقة تراثها، وطمس موروثها التاريخي والحضاري.

The Role of Folkloric Games in Alleviating the Phenomenon of School Violence: An Analytical Study

Mr. Khaled Awad

Abstract:

The aim of this study is to detect an integral part of Palestinian popular heritage which was until recently an essential part of children's growth and

development. This part is the popular games that played an important role in the educational and the social field in the past .Today we try to revive it, because of its importance in addressing the phenomenon of school violence resulting from innovations evolution, globalization, and communication revolution that emerged in the last quarter of the twentieth century. This study focused on a range of popular games that can be incorporated under something called the active rest, or through the daily activities, such as physical education classes, sports festivals and other activities. If this study is adopted by educational institutions and elementary schools to resolve the phenomenon of school violence, we will contribute to the revival of an important part of our heritage, and we will promote one of the ingredients of the Palestinian identity that the Occupation tries to steal, along with its entire identity and heritage, and blur its Historical and civilization heritage.

المقدمة:

تعدُّ الألعاب الشعبية، التي تُعرَّفُ على أنَّها من الموروثات الثقافية المنقولة، والتي تحمل معاني وقيماً عميقة وأهدافاً سامية، تسهم في تنمية شخصية الطفل في مختلف الجوانب الاجتماعية والانفعالية والتربوية والتعليمية والجسمية واللغوية، ولأنها جزء لا يتجزأ من الموروث الثقافي والشعبي، الذي يعكس طبيعة هذا المجتمع، رأينا أن نكرس بحثنا في موضوع مهم من مواضيع الثقافة الفلسطينية التي اتسمت بحرية الممارسة، واحتكمت إلى قوانين وقواعد خاصة بها، وشكلت دليلاً على ديمومة الإبداع والابتكار الشعبي الفلسطيني في مناطق فلسطين كافة، ألا وهي الألعاب الشعبية. حيث أكدت الدراسات والبحوث الكثيرة المتنوعة، على أن اللَّعبَ هو مدخل وظيفي لعالم الطفولة، ووسيط تربوي فعال لتشكيل شخصية الفرد في سنوات طفولته.⁽¹⁾

والحقيقة أن أهمية اللعب في حياة الأطفال وتحقيقها لدوره التربوي في بناء شخصية الطفل، تتحدد أساساً بوعي الكبار عامة والآباء والمعلمين خاصة، ومدى إتاحتها الفرصة أمام الأطفال لتحقيق الذات في أنشطة اللعب المتنوعة. كانت الألعاب الشعبية في الماضي بمثابة مرآة تنعكس من خلالها ملامح الحياة الاجتماعية وتراثها الثقافي بكل ما فيها من قيم حضارية ومعارف إنسانية. وقد سُمِّيتِ الألعاب بهذا الاسم، نظراً لأنها كانت تمارس في الأحياء الشعبية من القرى والمدن. واليوم وفي ظل تهويد الأرض الفلسطينية ومصادرتها من قبل المؤسسة الصهيونية، واختفاء الساحات والبيادر، وازدحام الأزقة والشوارع بالسيارات والمارة، سببت في تقليل تجمع الأطفال للعب فيها. حيث بدأت الألعاب الشعبية في الاندثار والتلاشي في المدن؛ وتضاءل انتشارها بشكل كبير في القرى

الفلسطينية. أما في منطقة الجليل موضوع البحث، بالكاد تجد أطفالاً يلعبون ألعاباً شعبية بشكل جماعي. للأسباب المذكورة أعلاه. إضافة إلى ما ذكر فإن السبب الأكثر أهمية والذي غزا مجتمعنا وأثر على ثقافته الشعبية هو التطور التكنولوجي والعولمة وثورة الاتصالات التي برزت في الربع الأخير من القرن العشرين. ففي أعقاب انتشار وسائل الإعلام الحديثة والتكنولوجيات الرقمية في شتى أرجاء الأرض وظهور "القرية العالمية"، تشكلت شكوك ومخاوف كثيرة بين شعوب العالم، لاسيما المجتمعات النامية حول تأثير وسائل الإعلام والتكنولوجيات الحديثة المستوردة على ثقافتها الوطنية وتقاليدها وتراثها وعلى تغيير التركيبة الاجتماعية في العالم.⁽²⁾

وقد أثبتت العديد من الدراسات والبحوث الغربية انعدام أي مجتمع لا يتمتع بالحصانة الكاملة ضد تأثير الوسائل والتكنولوجيات الغربية الحديثة، حيث أصبحت هذه الوسائل والتكنولوجيات، قوة مؤثرة في النظام الاجتماعي العالمي بسبب انتشارها اللامحدود وتغلغلها في الدول النامية، وكذا كونها مصدراً للمواد الإعلامية والترفيهية والثقافية. رافقت هذا التطور ظواهر اجتماعية كثيرة كان أشدها وأخطرها تفتيشاً ظاهرة العنف التي أصبحت تشكل خطراً جدياً على مركبات المجتمع، شأنها في ذلك شأن الحروب التي لا تترك خلفها إلا الويلات والخراب.

مشكلة البحث وأسئلته:

تتمثل مشكلة البحث في التعرف إلى الألعاب الشعبية الفلسطينية الآخذة بالتلاشي، ودورها التربوي في التخفيف من حدة العنف المدرسي، الذي أصبح يشكل مشكلة خطيرة في مجتمعنا، ويحمل ظواهر اجتماعية سلبية، كان أبرزها العنف بين طلاب المدارس، الأمر الذي يجعلنا نتساءل:

1. هل يمكن للألعاب الشعبية التي بدأت تتلاشى بسبب التطور التكنولوجي وثورة الاتصالات أن تحد من ظاهرة العنف في المدارس؟
2. كيف يمكننا دمج الألعاب الشعبية في البرامج والفعاليات المدرسية اليومية؟
3. هل يمكن للألعاب الشعبية أن تحقق دورها التربوي في بناء وصقل شخصية الطفل حسب ما جاء في الدراسة؟

هدف البحث:

يهدف البحث إلى إحياء الألعاب الشعبية كونها تنمي مهارات وقدرات تربوية تؤكدها كتب التربية وعلم النفس، حيث تشير الدراسات والبحوث الكثيرة المتنوعة، على أن اللعب هو مدخل وظيفي لعالم الطفولة، ووسيط تربوي فعال لتشكيل شخصية الفرد في سنوات

طفولته. والحقيقة أن أهمية اللعب في حياة الأطفال وتحقيقها لدورها التربوي في بناء شخصية الطفل، تتحدد أساساً بوعي الكبار عامة والآباء والمعلمين خاصة، ومدى إتاحتها الفرصة أمام الطفل لتحقيق الذات في أنشطة اللعب ومواقفه المتنوعة. وبناء عليه نرى أن تضاف الألعاب الشعبية ضمن المنهج الدراسي للمرحلة الابتدائية، لتصبح مادة مكملة تندرج تحت مسمى مادة التراث، إذ تُمكن تلك المادة الطلاب من التعرف إلى أنواع الألعاب الشعبية من خلال تنشيطها في ساحات المدارس وساعات الفراغ أو في أثناء الحصص الرياضية والمهرجانات المدرسية. كما يمكن التعاون بين المجتمعين المدرسي والمحلي، من خلال الاستعانة بأصحاب الخبرة لتقديم دروس في التراث للأطفال في المدارس.

أهمية البحث:

تنبع أهمية البحث من أنه يتناول موضوعاً مهماً من مواضيع التراث الفلسطيني وهي الألعاب الشعبية ودورها التربوي والاجتماعي والنفسي في تخفيف ظاهرة العنف المدرسي التي أصبحت متفشية في مجتمعنا الفلسطيني في مناطق الـ 48. لذا نرى في هذا البحث الذي يربط بين الألعاب الشعبية وظاهرة العنف المدرسي نموذجاً جديداً يمكن تطويره في مدارسنا. في حال تكال له النجاح وأصبح متعارفاً عليه من قبل المؤسسات التربوية والتعليمية، يمكننا إدراجه كمادة تعليمية ضمن المنهاج الدراسي لصفوف المرحلة الابتدائية. وفي تلك الحالة نكون قد ساهمنا في الحفاظ على جزء أساسي من موروثنا التراثي الشعبي. الأمر الذي يجعلنا نعمل على تدريب مجموعات من المعلمين والمعلمات وتأهيلهم للعمل على تنشيط الفعاليات التراثية المدرسية.

فرضية البحث:

تقوم الدراسة على فرضية واحدة وهي: دور الألعاب الشعبية في تخفيف حدة العنف المدرسي بين طلاب المدارس في المرحلة الابتدائية.

حدود البحث :

تنحصر حدود البحث في التعرف إلى الألعاب الشعبية الفلسطينية وأنواعها ودورها في التغيير وفي تكوين حلول تربوية لظواهر اجتماعية ناتجة عن التطور التكنولوجي والعولمة، والتي تحمل في طياتها أثارا ربما يكون تأثيرها وانعكاساتها مستقبلاً إيجابياً وقد يكون سلبياً، ولكننا حتى الان لم نر آثارها بوضوح كامل، لأن حركة العولمة لم تكتمل فواصل تطبيقها بعد. لكننا نؤمن أنه من خلال إحياء الألعاب الشعبية وممارستها ودمجها

في النشاطات التربوية في المدارس الابتدائية في مدينة الناصرة سوف تنتج نموذجاً (موديلاً) جديداً يسهم في التغيير والحد من العنف المدرسي.

- الحدود الموضوعية: تهتم الدراسة بالألعاب الشعبية وأنواعها وأسمائها وطريقة اللعب ودورها في تنمية ذكاء الطفل وبناء شخصيته وصلها.
- الحدود المكانية: الداخل الفلسطيني / مناطق أل 48.الناصرة والجليل.

التعريفات والمصطلحات:

تعريف اللعب: يُعرّف اللعب بأنه نشاط موجه، أو غير موجه يعبر عن حاجة الفرد إلى الاستمتاع والسرور وإشباع الميل الفطري له وهو ضرورة بيولوجية في بناء الشخصية المتكاملة للفرد ونموها. وهو سلوك طوعي، ذاتي، اختياري، داخلي الدافع غالباً، أو تعليمي تكليفي يوافق النفس، وهو وسيلة لكشف الكبار عن عالم الطفل للتعرف إلى ذاته وعلى عالمه ويمهد لبناء الذات المتكاملة في ظل ظروف تزداد تعقيداً ويزداد معها التكيف⁽³⁾.

الألعاب الشعبية الفلسطينية:

الألعاب الشعبية جزء لا يتجزأ من الموروث الثقافي والشعبي الفلسطيني ، وهذه الألعاب الشعبية قد ينظر إليها بعضهم على أنها مجرد وسيلة للهو والتسلية وقضاء وقت الفراغ، لجأ إليها الأطفال في الماضي للتخفيف من قسوة الحياة وصعوباتها، إلا أن الحقيقة أن هذه الألعاب تحمل معاني وقيماً عميقة وأهدافاً سامية، بل إنها تسهم في تنمية شخصية الطفل في مختلف الجوانب الاجتماعية والانفعالية والتربوية والتعليمية والجسمية واللغوية، ومن هنا يمكن أن نعرف الألعاب الشعبية على أنها ألعاب بسيطة يتناقلها الأطفال جيلاً بعد جيل. وتندرج الألعاب الشعبية تحت إطار النشاط التربوي الذي يتضمن تفاعلاً بين الطلاب والمعلمين في محاولة تحقيق أهداف تربوية محددة وتعرف من خلال الدراسة بأنها مجموعة من الألعاب التي سيقوم الباحث بإعدادها وتطبيقها على عينة من معلمي التربية البدنية ومربي الصفوف في المدارس الابتدائية في مدينة الناصرة، لتعميمها فيما بعد على المدارس الابتدائية في الداخل الفلسطيني.

منهجية البحث:

استخدم في هذا البحث المنهج التاريخي للوصول إلى الحقيقة التاريخية، وقد استند في ذلك على المصادر الأولية والكتب والمراجع البحثية التي تناولت موضوع البحث. حيث يعدُّ المنهج التاريخي هو الأسلوب الأنسب لبحث «دور الألعاب الشعبية في تخفيف

حدة العنف المدرسي». كما أستخدم المنهج الوصفي التحليلي في الكشف عن دور الألعاب الشعبية في تخفيف حدة العنف المدرسي.

الدور الوظيفي للألعاب الشعبية:

كانت الألعاب الشعبية الفلسطينية في الماضي القريب تمثل التسلية الوحيدة للأطفال نظراً لانعدام أماكن الترفيه، وضعف الحالة المادية، وبالرغم من ذلك كان الأطفال يمضون أوقاتاً سعيدة قد يفتقر إليها أطفالنا في هذا العصر، حيث يمارسون اليوم ألعاباً، أغلبها الكترونية تتسم بالعنف واستنزاف المال وتضييع الوقت، وقلة الحركة. والتراث الشعبي ليس كل ما وصل إلينا من الماضي، وإنما هو الذي وصل إلينا من الماضي وله خاصية الفعل والتأثير في حياتنا، وعلى أفكارنا ومفاهيمنا وتصوراتنا، والتراث الذي لا يمتلك هذه الخاصية لا يصدق عليه وصف التراث.

قد تختلف الألعاب الشعبية التي يتسلى بها الصبية في النهار عن تلك التي يمارسونها في المساء، كما أن ألعاب الفتية تختلف عن ألعاب الفتيات وهناك ألعاب مشتركة فيما بينهما، أضف إلى ذلك ألعاب المواسم، التي تمارس في الصيف والربيع، وألعاب الخريف التي كان الأطفال يستغلون فيها الرياح للعب في طائراتهم الورقية، وكذلك ألعاب الشتاء التي كانوا يستغلون فيها سقوط الأمطار الأولى، فيخططون ألعابهم على التراب الرطب، مثل لعبة الجلل، والحيزة وغيرها من الألعاب الموسمية.

كانت الألعاب الشعبية في الماضي تشكل عالماً جميلاً للطفل، تساهم في تنمية ذكائه وتنشيطه وصقل بنيته، وتطور إدراكه الحسي والحركي، ومن خلالها كان يفرغ الطاقة الزائدة الناتجة عن قلة الحركة.

تجدر الإشارة إلى أن الألعاب الشعبية في فلسطين تتشابه فيما بينها، وقد تختلف في بعض الأحيان بالاسم بين منطقة ومنطقة وذلك بسبب اختلاف البيئة والمناطق الجغرافية التي تتسم فيها جغرافية فلسطين، فألعاب الأطفال في الجليل ذات الطبيعة الجبلية تختلف عنها في مناطق الساحل أو مناطق الجنوب الصحراوية. ومع هذا تبقى طريقة أداء اللعب متشابهة ليس فقط في فلسطين، وإنما في كل بلاد الشام حتى العالم العربي بشكل أشمل. حيث إنها في الغالب تحت على المشاركة الجماعية واللعب الجماعي. ومن الألعاب التراثية التي كانت شائعة في الماضي القريب نذكر:

الزقيطة أو زقوطة الحمام:

- جنس اللاعبين: ذكور وإناث.
- عدد اللاعبين: 6-12 أو أكثر.

■ وصف اللعبة:

من ألعاب الركض المحببة عند الأطفال، وهي من ألعاب الساحة، يلعبها الأطفال بشكل مجموعة، ويلعبها الصبيان والبنات معا. يرسو الدور على لاعب ضمن مجموعة من اللاعبين عندما يبدأ اللعب: يركض اللاعب باتجاه أحد اللاعبين الآخرين محاولا الإمساك به، وعادة يستعمل اللاعب سرعة البديهة وحسه الفطري في الركض وراء الشخص حيث يختار الشخص البطيء في الجري أو الشخص قصير القامة حيث لا يمكنه الركض طويلا. فإذا استطاع الإمساك به، ينتقل الدور له، ليبدأ المطاردة والركض وراء اللاعبين من جديد. وهكذا يستمر اللعب بين كر وفر حتى يتعب الجميع.

- اسم اللعبة: قحفنا عشك يا بومه:

- جنس اللاعبين: ذكور وإناث.

■ وصف اللعبة:

من الألعاب المدرجة تحت اسم ألعاب الركض. حيث يلعب دور البومة أحد الأولاد الأقوياء جسدياً ومعه عدد آخر من الأولاد الذين يقومون بدور «الفراخ». أما الأولاد الباقون فيقومون بدور المهاجمين «لعش البومة»، محاولين خطف فراخها من خلفها وهم يصيحون بأعلى صوتهم: «قحفنا عشك يا بومة!». وهي تحاول حمايتهم من الخاطفين، وإذا نجح أحدهم في خطف فرخ من تلك الفراخ، يجري به بأقصى سرعته ممسكاً بيد الفرخ المخطوف، والفرخ يجري معه دون معارضة، وعلى الولد الذي يمثل دور البومة، أن يمسك بأي شخص يقترب ممن خطفوا فراخها في حال نجحت بإمساك واحد منهم يصبح «بومة»، والبومة الأولى تتحرر من دورها وهكذا.

اسم اللعبة : جَمَّال بن جَمَّال- لعبة تمثيلية.

- جنس اللاعبين : ذكور.

- أداة اللعب: سيف من خشب.

من الألعاب الشعبية الخاصة بالأولاد الذكور، تلعب على الشكل الآتي: يختار الأولاد من بينهم واحداً ليمثل دور الجمال ومعه فرقة من الأولاد الذين يمثلون دور الجمال (بكسر الجيم)

وولد آخر يمثل المنادي الذي يحاول أن يلفت نظر الجمال لسرقة جماله. يتظاهر الجمال (بفتح الجيم) بالنوم. بينما يقوم المنادي بتنبهيه بتلك الكلمات التي تقول: (جمال بن جمال سرقولك جمالك)

فيرد عليه الجمال وهو نصف نائم: (سيفي تحت راسي ما بسمع كلامك).

أما الأطفال الذين يمثلون دور الجمال، فيقفون رافعي الأيدي بشكل قناطر، يبدأ الولد الواقف في طرف الصف بالمرور من تحت القنطرة الثانية أي من أمام الولد الذي بجانبه، يتبعه زميله وهكذا يشكلون شكلاً لولبياً حيث يمر كل ولد من بين أيدي الأولاد مرة من أمامهم ومرة من خلفهم، حتى ينهي الجميع عملية الدخول والخروج؛ حينها يستيقظ الجمال للبحث عن جماله المسروقة، في هذه اللحظة يكون الأولاد متجمعين بشكل يدل على أنهم محجوزين. فيبدأ المنادي بعرض الجمال، وفي كل مرة يسأل الجمال: «هاظ جملك؟» فيرد عليه: لا ... حتى يستعرض عليه غالبية الجمال المسروقة، وفي اللحظة التي يتعرف الجمال على جمله، (يختار الشخص الذي يريده) يشبك ولدين يديهما بشكل "أكس" ويحملون الولد (الجمال المسروق) ويبدأون بتحريكه لأعلى وأسفل، بينما تقوم باقي المجموعة بالغناء له:

نَح يا جملنا .

والضبع أكلنا.

أكلنا بطولو.

يا ناس اسحجولو.

وهنا تنتهي اللعبة، لتبدأ من جديد مع شخصيات جديدة.

اسم اللعبة: المنقلة أو السبعافية.

- جنس اللاعبين : ذكور.

- أداة اللعب : قطعة من الخشب فيها صفان من الحفر الصغيرة (أجران).

- مجموعة من الحصى... 49 حصوة.

■ وصف اللعبة:

عبارة عن أربعة عشر جرنأ محفوراً في الصخر أو في الخشب، ويوضع في كل جرن (سبع حصوات) ليصبح المجموع (49 حصوة) من الحصى البحرية المنتقاة لهذه اللعبة.

■ طريقة اللعب:

هناك طريقتان للعب الأولى وتسمى (المجنونة)، ويلعبها الأطفال والمبتدئون وتعتمد على تدوير الحصى من جرن إلى آخر حتى يصبح في الجرن الأخير حصوتان أو أربع حصوات فيأخذ اللاعب ما يوجد في الجرن المقابل له. (حسين لوباني - 2005) وتعتمد طريقة تدوير الحصى عكس عقارب الساعة حيث يحمل اللاعب كل الحصى من الجرن الأول ويضع في كل جرن حصوة ، حتى ينتهي ويقوم بأخذ حصوات الجرن الأخير.

وبعدّها فإن بقيت حصوة واحدة يتوقف عن العد، أما إذا كانت ثلاثة أو أكثر فيقوم بعدها، وفي حال كانت مفردة وتسمى (قرعة) يوقف العد، ويبدأ خصمه باللعب. أما اللعبة الثانية فتسمى (العاقلة) وهي تعتمد على أعمال الفكر وهي الشائعة بين الكهول، ولأنها كذلك سميت بالعاقلة.

لعبة البس والفار – (اطلع يابس وفوت يافار).

من ألعاب الدائرة سابقة الذكر ، يقف الأولاد على شكل دائرة ممسكين بأيدي بعضهم بعضاً ما عدا اثنين منهم ، أحدهما يمثل دور ” البس ” والآخر يمثل دور ” الفار ” ويقف الفار داخل الدائرة ، ويقف البس خارجها ، ويبدأ اللعب بمحاولة دخول ” البس ” للدائرة للأمسك ” بالفار ” ، ولكن الأولاد الذين يشكلون الدائرة يحاولون منع البس من الدخول لحماية ” الفار ” ، وإذا ما نجح البس في الدخول للدائرة ، يفسحون المجال للفار في الخروج منها .

ويطبقون على البس في الداخل وتستمر اللعبة بين كر وفر ، مطاردة وصراخ وهم ينشدون ” اطلع يا بس وفوت يا فار ” ، حتى يقبض البس على الفار فيستبدلون بأثنين آخرين ليقوما بالدور نفسه ، حتى يلحق الدور في اللعب جميع المشتركين في اللعبة ، وهذه اللعبة (مشتركة) يلعبها الأولاد الذكور والإناث سوية .

فتحت الوردة:

من ألعاب الدائرة حيث تقف مجموعة من الفتيات بشكل دائري بشرط أن يكون العد فردياً يمسن بأيدي بعضهن بعضاً. وعندما ينشدن ، « فتحت الوردة » يرجعن خطوة الى الخلف ويفتحن ايديهن مشكلين بذلك شكل الوردة أو الزهرة ، ثم يعدن وينشدن ” غمضت الوردة ” مع التقدم خطوتين للداخل وكأنهم يضمونها ، ثم يعدن الى وضعهن الدائري الطبيعي ، فيرددن عشرة عشرين مع تصفيق ثلاثة مرات 30 – 40 تصفيق 50 – 60 تصفيق 70 – 80 تصفيق 90 – 100 . وعند الوصول للعدد 100 تبحث كل واحدة عن رفيقة لها فتحضن الواحدة الأخرى . والبنت التي تبقى بغير رفيقة ، يأسثرون عليها بأصابعهن ويقولون بصيغة المذكر ” هاذا هو الحرامي – هللي سرقلي المصاري ” ثم يكررن الأغنية.

لعبة صنم :

لعبة مشتركة يلعبها الأولاد الذكور والإناث وهي مبنية على قاعدة اللمس . فاللاعب الذي يركض وراء رفاقه عليه أن يلمس أحدهم قبل أن يقول كلمة « صنم » . ففي حال قال

صنم وتجمد مكانه ، عليه أن يبقى على هذه الحالة ملتزماً بالحركة التي يقوم فيها حتى يأتي أحد اللاعبين ويحرره . أما في حالة لمسة قبل ان يذكر كلمة صنم يصبح الدور عليه ، لتبدأ اللعبة من جديد.

عالي واطي :

شبيهة بلعبة صنم سابقة الذكر ، إلا أنها تختلف عنها بأن اللاعب الذي يركض خلف المجموعة عليه أن يمسك بأحدهم قبل أن يجد مكاناً عالياً يقف عليه .
أمسكني أو مد الأيدي .
من ألعاب الجري المشتركة حيث يلعبها الأولاد الذكور والإناث.
■ طريقة اللعب:

ينقسم اللاعبون إلى فريقين متساويين حيث تقف كل فرقة في صف مستقيم قبالة الفرقة الأخرى،

وتُحدد المسافة حسب اتفاق مسبق للفريقين. يرقم كل فريق أعضاءه لتسهيل اللعب ، يبدأ اللعب بخروج أحد أعضاء الفريق (اللاعب) من الفرقتين، بينما يمد أعضاء الفريق الثاني (المتلقي) أيديهم انتظاراً لوصول الشخص الخارج من فيضرب بيده يد الشخص الأول ثم الثاني والثالث وهو يردد كلمة أم...سك.... ني وعندما يختار الشخص الذي سيجري وراءه يضرب يده ويبدأ بالجري بأقصى سرعة. باتجاه فريقه فيتبعه المضروب محاولاً القبض عليه ، فأن قبض عليه ، أرجعه معه أسيراً، وأوقفه خلفه ، وأن لم يستطع القبض عليه يصبح هو أسيراً ، وهكذا تسير اللعبة سجالاتاً بين الفريقين حتى الفوز لأحد الفريقين .

الوظائف والأدوار التربوية للعب:

أكدت الدراسات والبحوث الكثيرة المتنوعة، على أن اللعب مدخل وظيفي لعالم الطفولة، ووسيط تربوي فعال لتشكيل شخصية الفرد في سنوات طفولته. والحقيقة أن أهمية اللعب في حياة الأطفال وتحقيقها لدوره التربوي في بناء شخصية الطفل، تتحدد أساساً بوعي الكبار عامة والآباء والمعلمين ، ومدى إتاحتها الفرصة أمام الطفل لتحقيق الذات في أنشطة اللعب خاصة ومواقفه المتنوعة.

من هذه الوظائف نذكر:

1. الوظائف التربوية:

- الأعداد للحياة والعمل وهو اكتساب الخبرات التي تؤهل الطفل لمواجهة متطلبات

الحياة المستقبلية.

- تنمية المهارات الجسمية والعقلية والاجتماعية واللغوية ، عن طريق التمارين المستمرة وكثرة الاحتكاك بالآخرين.

2. الوظيفة البيولوجية

وتتمثل في تفرغ الطاقة البيولوجية الزائدة عن الحاجة، ومن ثم استعادة الاتزان البيولوجي.

3. الوظيفة النفسية:

وتتمثل في الأمور الآتية:

- التعبير عن الحاجات والرغبات.
- اكتساب الطفل كمّاً من المعارف والخبرات.
- التسلية والترويح.
- تأكيد الذات.

4. الوظيفة الاجتماعية.

تعمل على توسيع دائرة معارف الطفل الاجتماعية وإكسابه الخبرات المختلفة.

5. الوظيفة التشخيصية

- الكشف عن مدى التوافق الاجتماعي.
- الكشف عن قدرات الطفل العقلية.
- الكشف عن الحالة الوجدانية للطفل.
- الكشف عن علاقات النمو الجسمي للطفل.
- الكشف عن مدى نجاح الطفل.

6. الوظيفة العلاجية

وهي لعلاج بعض الاضطرابات السلوكية، وذلك بتفريغه للطاقة الانفعالية للمواقف

القلقة.

العوامل المؤثرة في اللعب:

1. عامل السن:

يمكن التنبؤ بنمط اللعب في المراحل الأولى للطفل ، ويتناقص نشاط اللعب مع التقدم في العمر، ويقل عدد رفاق اللعب مع تقدم العمر.

2. عامل الجنس:

لا يفرق الأطفال الصغار في مرحلة ما قبل المدرسة بين ألعاب البنات وألعاب البنين، ولكنهم عند دخول المدرسة يبدأ كل منهم باختيار اللعب ما يناسب دور الجنس الذي ينتمي إليه. فالأولاد يفضلون الألعاب التي تميز بالحركة والعنف فتعني مهاراتهم الاجتماعية، وتستغرق وقتاً قصيراً نسبياً. في حين أن البنات يفضلن الألعاب التي تتميز بالهدوء وتنمي لديهن المهارة اللغوية وهي أطول نسبياً من ألعاب الأولاد.

3. العامل الاجتماعي:

تكوين الأصدقاء، تكوين الألعاب الجماعية، تكوين الجماعات وتكوين الفريق.

أنواع اللعب عند الأطفال:

1. اللعب بالدمى :

وهي من السنة الأولى حتى سن ما قبل المدرسة.

2. اللعب الإيهامي:

وهو اللعب ما بين عامين إلى أربع سنوات من العمر.

3. اللعب الإنشائي ”التركيبى“:

ويشمل الفترة العمرية ما بين الرابعة إلى السابعة.

4. اللعب الاجتماعي:

وهو ما بعد سن السادسة من عمر الطفل.

الدلالات التربوية للألعاب الشعبية

ترتبط بتعليم الأطفال في المرحلة الابتدائية حيث إنها تساهم في تطوير النمو العقلي، وذلك من خلال:

1. إكساب الطفل خبرة عملية مباشرة في حل مشكلاته ودقة الملاحظة والتنبؤ

والتخمين والحدس .

2. توسيع قدرته على التذكر والتخيل والتأمل والتعبير .
3. تطوير الوظائف العقلية كالإدراك والتفكير والكلام .
4. أدراك العلاقة بين الفعل ورد الفعل، والمتحرك والثابت، والقوة والمسافة والعمل

المجال الوجداني (الانفعالي) للألعاب التربوية والشعبية :

1. تكوين صداقات وعلاقات مع الآخرين .
2. المنافسة والتحدي واكتشاف نفسه بين الآخرين .
3. التفاعل والتعاون مع الأقران، مما يكسبه اتجاهات اجتماعية للتعامل مع الآخرين
4. تحقيق رغبات الطفل، وتخليصه من التأزم والتوتر .
5. يتعلم قواعد الأخلاق والسلوك في نظام اجتماعي عملي .
6. يتعلم الأنتباه والتركيز والتقدير .

المجال الحركي :

1. خلال ممارسته لعملية اللعب يساعد في تدريب عضلاته الغليظة والدقيقة على الحركة.
2. يتقن مهارات الحركة، والسرعة والبطء، والجلوس، والوقوف والقيام.
3. تشغيل وتطوير حركات الحواس وتطويرها مثل العين، واليد، والسمع والتوازن الجسمي ودقة الأداء والحركة.
4. اكساب الطفل مهارات حركية من خلال التفاعل مع الجماعة والحركة المستمرة بدقة وتوازن.
5. تكسب الطفل مرونة وحيوية وتعمل على إنماء عضلاتهم، وهذا يساعد على تنظيم وترتيب وإتقان .

المجال العقلي :

1. يساهم في إكساب الأطفال خصائص الملاحظة والدقة والبحث لحل المشكلات .
2. تنمية التصور الذهني وتطويره، وإدراك المفاهيم والعلاقات الجديدة .

3. إثراء الأطفال لغوياً من خلال استخدام الرموز والتعرف إلى كلمات جديدة .

المجال الوجداني (الانفعالي):

1. تساعد في توازن شخصية الطفل وضبط عواطفه من خلال التواصل مع الآخرين والتعاون معهم في أداء اللعبة .

2. تساعد الطفل على الاستقلالية واكتشاف الذات من خلال الآخرين، واحترام الشلة والالتزام بقواعد اللعب وشروطه .

الألعاب الشعبية ومراحل نمو الطفل وتطوره:

إن الألعاب الشعبية شأنها في ذلك شأن الألعاب التربوية يمكن إدراجها تحت ما يسمى المنهاج التعليمي في مدارسنا، حيث إنها باكورة وإنتاج المجتمعات البدائية التي أخذت اللعب كجزء من طقوسها، وتحول فيما بعد إلى نشاط جسماني يمارسه الصغار.

فاللعب والنشاط الجسماني من إنتاج البيئة الإنسانية نما وتطور مع تطور الحياة عبر الأجيال وصار يرثها الصغار عن الكبار. ومنه ما هو إدراكي هادئ يعتمد على استخدام العقل، ومنه ما هو حركي نشط يتطلب بالإضافة إلى الفكر، بذل جهد جسماني كبير. ومع تطور المجتمعات أصبحت هناك عملية فصل ما بين الألعاب فمنها ما يحتاج إلى قوة وجهد، ويصلح للأولاد، ومنها ما هو خاص بالبنات ومنها ما هو مشترك بين الجنسين .

اللعب ليس أمراً يتطلب التسامح نحو حدوثه فقط ، بل يجب تشجيعه والترحيب به. فالأم الجيدة، والمعلمة الجيدة، تستعمل لعب الطفل من أجل أن تفهمه وتساعد بطريقه حدسيه مشابهه لما يفعله علماء النفس. اما اذا لم يشعر الطفل بأنه محبوب وعندما يشعر بأنه مرفوض، أو عندما لا يقبل الكبار ما يظهر من حوله مما يقدم به من تجارب في اثناء اللعب، وعندما يبذون ردود فعل تعبر عن اشمئزازهم ، او غطرتهم ،اتجاه مخاوف الطفل ورغباته وانشغالاته، فان لعب الطفل يبدأ بالتناقص، على نحو منتظم إلى أن يصل إلى درجة يعجز الطفل معها عن تقبل المساعدة للتغلب على صعوباته، أو يعجز عن اللعب كلياً وعندما يحدث ذلك، فإن الأمر لا يقف عند نقطة توقف نموه العاطفي الذي يرجح ان يتوقف تماماً، بل يصل ايضا الى حد نموه المعرفي. واللعب وما يحويه من مفاهيم تربوية، وتربية بدنية، يساهم مساهمة أساسية في نمو الطفل وتطوره، خصوصا في مراحل عمره الأولى.

في هذا البحث يمكننا الحديث عن ثلاثة مراحل مهمّة من تطوره. وكنت قد استثنيت المرحلة الأولى من مراحل تطور الطفل ، (مرحلة الرضاعة حتى العام الثاني) كونها لا تندرج ضمن بحثنا هذا. أما المراحل الأخرى فهي:

1. مرحلة الطفولة المبكرة ، وتبدأ من من بداية العام الثالث وحتى نهاية العام السادس .
 2. مرحلة الطفولة المتوسطة ، وتبدأ من سن السبع سنوات وحتى نهاية التسع سنوات.
 3. مرحلة الطفولة المتأخرة ، وتبدأ من سن عشرة أعوام، حتى اثني عشر عاماً.
- أن هذه المراحل تساهم في تطوير البنية الفسيولوجية للطفل، وذلك من خلال التطور الحركي مثل المشي والركض والقفز تبدأ بشكل بطيء في المرحلة الأولى، تطور بشكل أكبر في المرحلة الثانية والثالثة حيث يستطيع الطفل التوازن، والسيطرة على حركته (4).
- إضافة الى ما ذكر، هناك أيضا التطور الحسي، والتطور العقلي الذي يحاول الطفل فيهما تطوير لغته، لذا نراه في هذا الجيل (مرحلة الطفولة المبكرة) يستخدم الكلمات في أعباه وأن تكن قدرته الكتابية والتعبيرية محدودة . وكذلك التطور الاجتماعي والعاطفي يتطوران . فتخف الأنانية وحب التملك والعدوانية ، ويصبح أكثر اجتماعياً، وتميل الأطفال الإناث في هذه المرحلة إلى اللعب مع أبناء جنسهن ، ويحل اللعب الجماعي لدى الجنسين على اللعب الفردي، ويصبح الطفل أكثر اجتماعياً، وكلما تطورت المراحل العمرية عند الأطفال كلما أصبحت أعباه أكثر حركية وفنية، تقيدها قوانين متعارف عليها تلزم الجميع الالتزام بها.

العنف المدرسي وأشكاله المختلفة:

بعد أن استعرضنا الألعاب الشعبية كقيمة تربوية، يمكننا أن تأخذ دوراً في تخفيف حدة العنف المدرسي، لا بد من التعرف على مصطلح العنف وأشكاله المختلفة

تعريف العنف لغةً واصطلاحاً:

يُعرّف العنف لغةً بأنه الشدّة والقسوة، يُقال: عَنفٌ بولده، أي: لأمه بشدّة بغية إصلاحه وردعه، وعَنفٌ بمعنى لام بقسوة وشدّة وعامل بشدّة بغية الزجر والإصلاح والرّدع، والعَنفُ بضمّ العين والفاء تُفيد الشدّة وهي ضدّ الرّفق، وجمعها عُنْفٌ. (5)

تعريف العنف المدرسي:

وهو موضوع بحثنا في هذه الدراسة، يشير إلى سلوك غير طبيعي من شأنه التأثير على الوقائع التربوية وعلى الممتلكات المدرسية. وقد ينشأ بأحد محورين: عمودي يبيده المعلم نحو طلابه أو العكس، وأفقي ينشأ بين الطلاب أنفسهم. بكونه يظهر العداوة والنية بالإيذاء داخل الوسط المدرسي أو الوسط المحيط بالمدرسة، وما يتبع ذلك العدوان أو النية من سلوكيات تُسبب الأذى المادي أو الجسدي أو النفسي بالأشخاص المعنفين، باختصار هو مجموع السلوكيات

العدائية في الساحة المدرسية، سواء أكانت في الأقسام الخارجية، أم الداخلية أم المحيطة بها من سب وشتائم وضرب وتكسير وسرقات وتحرشات جنسية ولفظية وإيمائية وغيرها من الوسائل والتعابير السلبية التي تتنافى والقوانين المدرسية والتربوية والاجتماعية. (6)

صور العنف المدرسي :

تتنوع صور العنف المدرسي وأشكاله في أنماط مختلفة من الشدة والأذى منها: العقاب البدني: إذ يسعى بعض المعلمين إلى استخدام سلطتهم وإنفاذ أحكامهم بإيقاع العقوبة البدنية بحق الطلبة لتقصيرهم في أمر دراسي أو تربوي أو لفض النزاعات أو لغيرها من الأسباب. العنف اللفظي: يستخدم المعلمون أحياناً أسلوب التوبيخ والإهانة لجزر الطلبة وردعهم، أو تأنيبهم وحثهم على الاهتمام بالبيئة التربوية، كما يمكن أن يصدر الأذى اللفظي بين المعلمين أنفسهم، أو الطلاب أنفسهم نتيجة خلافات تقع بين هذه الأطراف. التمرد على المؤسسة التربوية: ويظهر التمرد في سلوك الأفراد ضمن نطاق المؤسسة التربوية رفضاً لأنظمة المؤسسة التربوية، وتعنتاً في إنفاذها. المشاجرات والعنف الطلابي. تخريب الممتلكات والاعتداء على المرافق. الاعتداءات الجنسية. الترويج للتدخين والمخدرات والمؤثرات العقلية. (7)

ظاهرة العنف المدرسي الدلائل والأسباب :

من الأسباب والدلائل التي أجمع عليها العاملون في حقول التربية وعلم الاجتماع وعلم النفس حول ظاهرة العنف وتداعياتها ، نذكر:

1. دلائل تخص الطلاب :

مثل طبيعة التنشئة الاجتماعية كالإحساس بالظلم والتعويض عن الفشل والاختلاط برفقاء السوء.

2. دلائل تنظيمية :

كغياب اللجان التأديبية والرقابية والتربوية، وفشل الإدارة المدرسية، وغياب لجان أمور الطلاب أو لجان الآباء. (ربما تنقص مدارسنا العربية مثل هذه اللجان التي يمكنها رصد المشكلات وتحركات الطلاب فترة الدوام وبعده، مما يساهم في عملية الترسين والتهديب للطلاب، وبخاصة في المراحل الابتدائية التي تتبلور فيها شخصية الطالب وسلوكياته).

3. دلائل تربوية :

مثل مناهج قديمة لا تتماشى ومتطلبات العصر، أو استخدام اساليب تربوية غير مناسبة.

4. دلائل قانونية:

عدم وجود قوانين واضحة تحكم عمل المؤسسات التربوية والافتقار إلى أنظمة تعالج مسائل الخلاف بين أطراف المؤسسات التربوية المختلفة (أساتذة ، وتلاميذ ، إدارة ، أمور طلاب الخ).

5. دلائل أمنية :

انعدام وجود رجال أمن وحراسة بالمدارس، أو انعدام كفاءتهم أو قلة عددهم حيث يجب أن يكون هناك قانون يحدد فيه عدد المسؤولين الأمنيين في المدرسة أو المؤسسة التربوية.

6. دلائل إعلامية:

نظراً للدور الذي تؤديه وسائل الإعلام، وخاصة المرئية منها، وما تبثه من أفلام وبرامج تنشر في غالبيتها ثقافة العنف تساهم في الأخرى في تدعيم خلفية عنيفة عند الطلاب، أضف الى ذلك الحاسوب والمواقع الالكترونية، وما تحويه من برامج وألعاب تبرز في غالبيتها السلوك والتصرف العدواني، مما يعزز عملية الكبت عند الأطفال، فتنعكس طاقتهم هذه بشكل عنيف داخل غرفة الصف والساحات المدرسية أو على الآخرين ، فيزيد من العناد والتمرد والعنف الذي يصعب التحكم به .

7. دلائل بناءية :

تعود إلى هيكلية المدرسة وما تحويه من صفوف وساحات واكتظاظ طلابي ، نقص في الوسائل التعليمية، انعدام الخدمات، كثرة الغياب بين طاقم المعلمين... الخ .

المفهوم السيكولوجي للعنف داخل أسوار المدرسة:

ينقسم العنف حسب المفهوم السيكولوجي الى نوعين:

1. عنف مدرسي ناتج عن المجتمع المحيط بالمدرسة.

2. عنف مدرسي ناتج عن التجربة المدرسية.

تظهر الدراسات السيكولوجية على أن العنف داخل أسوار المدرسة هو سلوك غير منفصل عن العنف الجاري خارج إطارها. وما العنف المدرسي إلا امتداد للعنف الخارجي في الشارع والمدينة والدولة. فإذا ما كان المجتمع عنيفاً فإن الجو السائد في المدرسة عادة والعلاقات التي تربط الطلاب ببعضهم وبالطاقم التعليمي تكون عنيفة. حيث تكون هناك علاقة طردية بين الطلاب العنيفين والظروف الاجتماعية الصعبة التي يمرون بها. فالحرب،

والفقر، والظروف السياسية، والواقع الاقتصادي المتدني الخ.... كلها أمثلة لانعكاس واقع العنف في المجتمع.⁽⁸⁾

يعزوا المطلون الاجتماعيون إلى وجود علاقة قوية بين المعطيات البنيوية في المدرسة التي تساهم في ظهور وتفشي العنف في المدرسة. وبين المعطيات التي تؤثر في توليد الإحباط، على مستوى الطلاب والمعلمين ، الأمر الذي يساهم في الانحراف عن القيم المدرسية السائدة . حيث ينقسم العنف حسب هذه الفرضية الى أشكال عدة:

العنف كرد فعل :

يظهر هذا الشكل من العنف أحياناً لدى طلاب ليسوا عنيفين بطبعهم، لكنهم يجدون أنفسهم في وضع ضاغط يدفعهم إلى القيام بالسلوك العنيف. وهذه الأوضاع هي:

■ العنف كرد فعل على العنف:

المعلم الذي يستعمل كلمات نابية باستمرار تجاه طلابه ، أو عقابا ليس له مبرر تربوي، تستدعي أن يكون هناك موقفا عنيفا من قبل الطلاب.

■ العنف كرد فعل للشعور بالإحباط :

هناك أدلة كثيرة تثبت أن الشعور بالإحباط هو المولد الأساسي للسلوك العنيف. على سبيل المثال اذا ما تعارضت ثقافة الطالب وقيمه مع ثقافة المدرسة وقيمتها وفشل الطالب بدوره في استيعاب قيم المدرسة فإنه يشعر بالإحباط لعدم قدرته على التفاعل مع القيم الجديدة. هذا الاحباط قد يعبر عنه أحيانا باعتداء على الأماك ، أو عنف اتجاه الأفراد . والكادر التعليمي في المدارس بشكل عام يقدر التحصيل الدراسي، ويحترم الطالب الناجح، ولا يولي أهمية لكيان الطالب الفاشل تعليميا. وكثيرا ما نرى أن العنف يكون ناتجا عن المنافسة والغيرة التي يطورها الجهاز التعليمي لدى الطلاب من خلال تشجيع المنافسة السلبية، والتركيز على التحصيل الدراسي وإهمال الجوانب الشخصية الأخرى لدى الطالب.

■ العنف كرد فعل لمواقف ضاغطة :

عندما يفشل الطالب في التعامل مع الضغوطات الناتجة عن متطلبات الدراسة ، ويشعر بعدم السيطرة على ما يجري حوله ، ويتهدده الفشل باستمرار ، فإنه قد يتصرف بعدوانية. حيث إن التدريس غير الفعال وغير الممتع، والذي يعتمد على التلقين والطرق التقليدية يخلق أحيانا العديد من الاحباطات لدى الطلاب ، الأمر الذي يقود الى سلوكيات عنيفة وغير مقبولة في التعامل ، مع الملل والفشل في فهم المادة والنجاح فيها .

■ العنف كوسيلة:

في هذه الحالة يستخدم الطالب العنف أداة ناجحة لتحقيق ما يصبو اليه، حين تتعارض قيمه وقيم المدرسة والوسائل المشروعة المتاحة له في تحقيق أهدافه.

■ العنف بهدف العنف :

يكون هذا النوع من العنف واضحاً، اتجاه الممتلكات وهو إحدى الطرق التي يعبر الطالب من خلالها عن اضطراباته الشخصية. وينقسم هؤلاء الطلاب الى قسمين:

- أولاً: طلاب ذوو اضطرابات عاطفية أو عصبية أو نفسية.
- ثانياً: طلاب ذوو ماض بيئي عنيف، أي أن الأفراد المحيطين بهم عنيفون بطبعهم. إضافة إلى ما ذكر هناك علاقة بين المعطيات التالية وظهور العنف في المدرسة نذكر منها:
- بيئة المدرسة وقوانين غير واضحة .

■ استبدال معلمين بمعلمين جدد : وهذا يعني استبدال طريقة تدريس ونمط التعامل بين الطلاب والمدرس .

■ صعوبات تنظيمية أخرى : على سبيل المثال، عدم وجود طاقم يعمل على دراسة ظاهرة العنف والتعامل معها ووضع برامج لعلاجها. حيث تشير الأبحاث إلى وجود عوامل مدرسية اخرى تساهم بخلق سلوكيات عنيفة مثل :

- الظروف الضاغطة والشعور بالإحباط .
- وجود طلاب ذوي شخصيات تَسْتَفْزُ بسهولة وذوي توجهات عنيفة في التعامل مع الأمور.

■ عدم وجود جهاز واق وراذع يحدد المسموحات والممنوعات في المدرسة .

للخروج من دائرة العنف المدرسي، يتحدث «فيشر وبراون» عن 6 صفات مهمه يجب على الطالب تعلمها وتطويرها لكي تساعده على إنشاء علاقات صحيحة مع الآخرين.⁽⁹⁾ وهذه الصفات هي :

1. التوازن بين العقل والانفعال :

يقول براون أن الانفعالات والمشاعر هي جزء مهم في عالمنا الشخصي ، ولا يمكن العيش بأي شكل بدونها (كالحب، والكراهية، الاعتزاز بالنفس، والحقد وغيرها ...). وأحياناً تقودنا هذه المشاعر الى طريق مسدود حين نريد التفكير بشكل منطقي للتعامل مع قضية ما . كذلك لا نستطيع اتخاذ قرارات جيدة إذا سيطرت عواطفنا على عقلنا ، لذا يجب أن يتعلم

الطفل كيف يميز بين مشاعره ويحترمها وأن يكون عقلانياً في نفس الوقت .

2. التفهم :

هو أحد موارد العقل المنفتح. على الفرد هنا أن يتفهم الأمور المهمة والمركزية للطرف الآخر ، حتى لو لم يقبلها جميعها . إن تفهم معتقدات الآخرين حول قضية ما يُساعدنا في تحديد توقعاتنا من خلال رؤية مصالحهم من جهة ، ومصالحنا من الجهة الأخرى.

3. اقامة اتصال جيد :

أن النتائج التي تسفر عنها عملية تسوية النزاعات هي أمر مهم. ولكن الطريقة للوصول الى النتائج مهمة بالقدر نفسه. فالاتصال الجيد والفعال والمفيد واستخدام أسلوب جيد في النقاش وعرض الموقف، يساعد الأطراف في بناء جو يساعد على التفهم ، ويسرع في عملية التسوية.

4. الثقة:

إن أي اتصال بين الأطراف ليس له أية قيمة إن لم يكن مبنياً على ثقة تحدد العلاقة بينهم. الثقة مبنية على الالتزام ، بما يتفق عليه. وعكس ذلك يؤدي إلى استخفاف كل طرف بالآخر. إن الثقة هنا تزيد من تصديقنا وإيماننا بالطرف الآخر، وتزيد من فرصنا في التوصل لنتائج مرضى عنها.

5. الاقتناع خير من القسر والإرغام:

كما ذكرنا سابقاً عن التربية المنفتحة ، فإن الإقناع هو المفتاح لاستمرار السلوك المقبول والجيد وقتاً طويلاً. أما القسر والإرغام فقد يغير سلوك الطرف الآخر ولكن بالتأكيد لن يدوم ذلك طويلاً . فتغير المواقف يجب أن يكون في ثلاثة مستويات ، كل واحد منها له نفس الأهمية، وكلما زاد القساوة والإرغام في علاقة الأطراف ببعضها ، قل التفهم. وقلت الثقة، وبالتالي قل الالتزام بما يتفق عليه للمدى البعيد، مما يؤثر في نهاية المطاف على النتائج المرجوة التي تحفظ مصالح جميع الأطراف.

التقبل المتبادل: التقبل هنا لا يعني (القبول)، ولكنه يعني إحترام كل طرف شخص الطرف الآخر، لأنه يستحق الحوار والتعامل معه، تقبلنا هنا للشخص مرتبط بتقبلنا لاحتياجاته ، لذا من المهم أن يصغي كل طرف لآراء الطرف الآخر واحتياجاته ويتقبلها. إن موضوع التقبل ليس موضوعاً سهلاً إن لم يسد العلاقة شيء من الثقة والانفتاح والتفهم. ولذا فإن التقبل ليس ظاهرة من الظواهر بل هو درجة من الدرجات فكلما ارتفعت درجة التقبل ، ازدادت الفرصة للتوصل إلى حلول للنزاع بطريقة جيدة والقضاء على الخلاف⁽¹⁰⁾.

دمج الألعاب الشعبية في الفعاليات المدرسية كحل مقترح لتخفيف ظاهرة العنف المدرسي

على الرغم من كل الدلائل والنظريات التي طرحناها في هذا البحث، للحد من تفشي ظاهرة العنف، غير أنني لا أستطيع الجزم بمعالجة العنف المدرسي بشكل قاطع. فكل ما ذكر هو شيء نسبي، ولا يوجد هناك قانون يمكنه أن ينهي أو يكبح جماح هذه الظاهرة. لذا يمكننا القول إن الحوار الجاد بين التربويين، والعاملين النفسيين والاجتماعيين، وطاقم المعلمين والعاملين في سلك التربية والتعليم، هو الحل الأنجح لحل الخلافات المدرسية الناتجة عن مواقف عنيفة. أضف إلى ذلك استحداث التجارب والأفكار المستخدمة في تحديد الدلالات والأبعاد والطرق القانونية والتربوية وذلك حسب الظروف الموضوعية لكل مؤسسة، كون ما ينفع في مدرسة ما لا يصلح لأخرى. وبناء عليه يجب أخذ هذه الظاهرة على محمل الجد لخطورتها على تطور المجتمع ومستقبله. وبناء على ما ذكر، سوف أحاول في هذا البحث المساهمة الجادة في التخفيف من تفشي ظاهرة العنف المدرسي من خلال دمج الألعاب الشعبية في الفعاليات المدرسية واللامنهجية، معتمدا على ما جاء من معلومات تربوية في سياق البحث.

معايير هامة لإنجاح البرنامج:

لإنجاح البرنامج واستمراره يجب أن يعرف أولاً بأنه برنامج وقائي وليس علاجي. يهدف إلى اكساب الطلاب مهارات وبخاصة طلاب المرحلة الابتدائية، الشريحة التي طبق عليها البحث، وذلك ضمن النشاطات المدرسية اليومية كونها بحاجة:

- أولاً: إلى الترغيب وذلك من خلال معلم الرياضة ومربي الصف. فطريقة الشرح وتشجيع الطالب على ممارسة مثل هذه الألعاب تساهم بإنجاح الفكرة المقترحة. مثلاً، القول لهم على سبيل المثال، أن هذه الألعاب تقوي العضلات وتنشط الذاكرة الخ...
- ثانياً: إرشاد الطالب وتوجيهه لطريقة اللعب وقوانينه.
- ثالثاً: متابعة الألعاب وتجديدها، حيث يمكن لكل مدرسة أن تبتكر بعضها منها أو تأتي بغيرها لتحفيز الطالب على الاستمرار فيها.
- رابعاً: إعطاء الطلاب اللاعبين معلومات ومفاهيم تتعلق بالسلوك العنيف وأبعاده والنتائج التي تنتج عنه وقت اللعب. مما يساعد من تخفيف السلوكيات العنيفة المحتملة.
- خامساً: يمكن استغلال اللعب وما ينتج عنه، لتوضيح أمور تتعلق بالعنف كظاهرة،

من حيث خطورتها، وأبعادها الخ...

■ سادسا: تحضير أوراق عمل ومهارات تساعد الطلاب على التعامل مع الصراعات وتحمل الخسارة وما ينتج عنها والتفهم وغيرها من القيم والسلوك الإيجابي الذي يجب على الطالب التحلي به.

■ سابعا: التشجيع، وذلك من خلال خلق جو تنافسي بين فئات الطلاب مثل المسابقات والمباريات الموسمية، مما يجعل الطالب مهتماً فيها على مدار السنة الدراسية.

بعض النماذج للألعاب الشعبية المتنوعة والتي يمكن تطبيقها في ساحة المدرسة والاستراحة النشطة .

التصنيف أو القسمة واختيار الفريق.

بعد تحديد اللعبة وتحضير العدد الكافي من الأولاد للعب يقوم الفريقان، باختيار الأولاد الذين سيشكلون المجموعة، فيقف كل قائد فريق بجهة لاختيار لاعبيه، ويشترط أن تتم عملية التصنيف أو القسمة بالمناوبة، أي كل قائد يختار شخصاً واحداً فقط. حيث لا يسمح لقائد الفريق الأول اختيار أعضاء الفريق مره واحدة، حتى لا يختار الأولاد الأكثر لياقة، حتى لا يكون الفوز للفريق الأكثر لياقة بدنية. لذلك تتم عملية الاختيار بالمناوبة.

طرق القرعة

قبل أن يبدأ الأطفال باللعب، خاصة في بعض الألعاب التي تتطلب أن يبدأ اللعب فريق قبل الآخر، فيجري الأطفال بعض القرعات لاختيار الفريق الذي يبدأ باللعب أولاً. ومن هذه الطرق التي كانت ولا زالت شائعة ما يأتي:

القرعة بالحجر:

يحضر أحد الأطفال حجراً أملس الجانبين؛ (قطعة بلاط، لها وجهان ناعم وخشن) حتى لا يتدحرج عند سقوطه على الأرض. ويسأل زميله أو الفريق المقابل، عن وجه الحجر الذي يختارونه، ويلقي بالحجر إلى الأعلى ويسقط على الأرض؛ فإذا كان سقط على الوجه الذي اختاره زميله أو الفريق الآخر، فيبدأون هم باللعبة؛ أما إذا كان وجه الحجر مخالفاً لما اختاروه، فيكون دور البدء في اللعبة للفريق الثاني.(11)

القرعة بالنقود:

وتتم بنفس الطريقة التي ذكرناها أعلاه، ولكن بدل الحجر تستخدم قطعة نقود؛ ويحدد

الفريق الخصم وجه العملة، ويلقي الطفل قطعة النقود إلى الأعلى، لتسقط على الأرض؛ فإذا كان وجه العملة هو الذي اختاره الفريق الخصم، يكون هو صاحب الدور باللعب؛ وإذا كان الوجه الآخر، يكون الدور للفريق الثاني.

القرعة بخطوات القدم :

تجرى هذه القرعة لاختيار الفريق الذي سيبدأ باللعب. يتقدم طفل من كل فريق، ويقفان قبالة بعضهما بعضاً، ويتركان بينهما مسافة لا تزيد عن 5 أمتار، وفي أن واحد يبدأ الطفلان بالتقارب أحدهما نحو الآخر بخطوات متبادلة، بحيث يخطو كل واحد منهم خطوة بالقدم إلى الأمام، وازعاً قدمه الخلفية أمام قدمه الأمامية، بحيث يلامس عقب القدم اليمنى مقدمة القدم اليسرى، ثم ينقل القدم اليسرى إلى الأمام، ليلامس عقب القدم اليسرى مقدمة القدم اليمنى، وهكذا تتكرر الخطوات حتى الخطوة الأخيرة، فان بقي للذي دوره في الخطوة الأخيرة مسافة كافية ليضع قدمه فيها، يكون هو الفائز، وفريقه الذي يبدأ باللعب. وإذا لم تتبق مسافة كافية ليضع قدمه فيها، ووطئت قدمه قدم زميله، يكون هو الخاسر؛ وفريق زميله هو الفائز، وهو الذي يبدأ باللعب.

القرعة بالجري:

وهي أن يختار كل فريق الطفل الأكثر سرعة، ويبدأون في الجري لمسافة عشرة إلى خمسة عشر متراً. ومن يفوز يبدأ فريقه باللعب.

من ألعاب الدائرة:

العباب الدائرة هي تلك الألعاب التي يتواجد فيها مجموعة من اللاعبين بشكل دائري مثل لعبة:

«فتحت الوردة غمضت الوردة» . أو لعبة «اطلع يا بس وفوت يا فار» .

أو تأخذ شكل القرفصاء مثل لعبة «طاق طاق طاقية». وألعاب الدائرة رائجة بين البنات أكثر منها بين الأولاد، ولكن هناك عدد منها مشترك يتواجد فيه الذكور والإناث سوية. من مميزات ألعاب الدائرة أنها جماعية وعدد اللاعبين فيها كبير وقد اخترنا منها:

■ اسم اللعبة :

طاق طاق طاقية ، أو رن . رن . يا جرس . جنس اللاعبين : ذكور وإناث . أداة اللعب: طاقية أو محرمة أو منديل.

■ وصف اللعبة:

تعتمد على عنصر المباغطة والجري، في هذه اللعبة يجلس الأولاد على الأرض بجانب

بعضهم البعض على شكل دائرة ووجوههم الى داخل الدائرة، يقوم أحدهم حاملاً بيده منديلاً أو طاقيّة، ويمشي وراء الأطفال منشداً: ”طاق ، طاق ، طاقيّة“. فيرد عليه الجالسين على الأرض: «طاقيتين بعليه»، ثم ينشد «رن ، رن ، رن يا جرس»، فيرد الجالسون: «حول وإركب ع الفرس”. وطيلة دورانه لا يجوز لأحد من الجالسين الالتفات أو النظر إلى الخلف. في هذه الأثناء يكون قد ألقى المنديل خلف أحدهم بكل خفة وهدوء ، فإذا أحس به الولد وراءه ، ينهض بسرعة من مكانه ليلحق بالولد الذي وضعه خلفه، وتستمر عملية الركض حتى يجلس الولد الملاحق مكان الولد الذي قام. وبهذا يصبح الطفل الخاسر هو الدوار ليبدأ اللعبة في الدوران والإنشاد من جديد. ومن القوانين المهمّة في اللعبة أن لا يضع اللاعب المحرمة أو الطاقيّة بين اثنين فهذا يحدث بلبله في مجرى اللعب.

يُ ضاعت كندرتي ... يي لا قولي إياها ... يي زعلت بنت أختي يي راضولي إياها. وفي النهاية تؤشر كل واحدة بأصبعها السبابة على مجموعة من الفتيات وهي تقول: بطله بطله بطله -- أستوب.. مع تأدية حركة خاصه بها.

من ألعاب الحركة:

لعبة الحجلة / الحيزة / الأّكس. جنس اللاعبين: اناث. أداة اللعب: قطعة من البلاط أو الحجر المسطح.

■ وصف اللعبة:

من ألعاب البنات الفردية، لإنجاح اللعبة، يشارك فيها عدد من البنات.

من ألعاب الحركة المحببة عند الأطفال عامة والإناث خاصة، حيث يرسم شكلاً على الأرض بوساطة طبشورة أو حجر كلسي أو بالفحم، وذلك حسب طبيعة الأرض أو الساحة مربعات كبيرة.

ورغم تعدد أسمائها، فإن هذه اللعبة من الألعاب الشائعة في فلسطين وربما في بلاد الشام عامة. ما يميز هذه اللعبة انها تساعد على تقوية العضلات الغليظة والعضلات الدقيقة وتساعد على التركيز والتحمل وعدم فقدان التوازن وغيرها من الحركات التي تساهم على تطوير والبنية الجسمانية للطفل ونموها وتوسيع مداركه الحسية والبصرية.

■ طريقة اللعب:

- المرحلة الأولى:

تلقي اللاعب، قطعة من البلاط في الخانة الأولى وتبدأ في النط (الحلج) الى المربع رقم

أثنين فثلاثة وفي المربعين رقم أربعة وخمسة يمكنها الوقوف على قدميها الاثنتين حيث هنا يمكنها من الاستراحة، ثم تتابع الى رقم ستة على قدم واحدة ثم سبعة وثمانية حيث يمكنها الاستراحة مرة أخرى والعودة بشكل عكسي تنازلي 8، 7، 6، 5، 4، 3، 2 وعندما تصل للخانة رقم واحد التي فيها البلاطة تركلها برجلها خارج الخانة لتبدأ اللعب في الخانة الثانية ، وهكذا ويشترط على اللاعب ألا تدوس بأقدامها على خط الخانات أو أن تقف في الخانات الفردية أو أن تفقد توازنها وتخرج خارج خانات اللعبة. فإذا ما ارتكبت أحد هذه المحظورات فأنها تتوقف عن اللعب وتعطي الدور لزميلتها لتباشر التجربة.

- المرحلة الثانية:

عندما تنجز اللاعب المرحلة الأولى يمكنها الانتقال للمرحلة الثانية وهي أكثر تعقيدا من سابقتها ، حيث يجب عليها أن تضع البلاطة أو حجر اللعب في الخانة الأولى ثم دفعها للخانة الثانية فالثالثة حتى يصل الخانة الثامنة ، لكن هذه المرة دون توقف، وبدون استراحة ثم تلقي الحجر في الخانة الثانية فالثالثة حتى إنهاء الخانات . ملتزمة بشروط وقوانين اللعبة التي لا تسمح لها بالوقوف في الخانة، أو أن يأتي حجر اللعب على أحد الخطوط أو خارج الخط.

■ المرحلة الثالثة:

عندما تنهي اللاعب الطواف بنجاح في الخانات الثمانية يمكنها أن ترمي الحجر (تلقي به) حيث

تقف اللاعب خارج المربع الأول مولية الحيزة (اللعبة) ظهرها حاملة قطعة البلاط بيدها لترميها من وراء ظهرها دون الالتفات إلى الخلف، وفي اللحظة التي يسقط الحجر أو قطعة البلاط في مربع من مربعات الحيزه. يصبح المربع أو الخانة، ملكا له فيسمى حسب اللعبة ” بلدا” حيث لا يسمح لأي لاعب أخرى الدخول اليه أو الاستراحة فيه. لذا عليها أن تركز الحصة لتمر منه دون أن تقف في الخانة أو البلد.

■ المرحلة الرابعة:

استخدام كلمة مه ... فتح بعد إنجاز جميع المراحل بنجاح ، تأتي المرحلة الأخيرة وهي تغميض عيني اللاعب لتبدأ عملية التركيز حيث من المفروض عليها أن تنتقل بين خانات اللعبة دون أن تدوس على الخطوط أو ان تخرج خارج المربعات. وعادة تكون عملية التغميض عن طريق زميلة تقف خلف اللاعب لتغمض عينيها بيديها وفي كل خطوة تنتقل فيها اللاعب عليها أن تقول كلمة مه... فيردون عليه اللاعبون بكلمة ” فتح” فيرفع المغمضة (مع ضم الميم الأولى وكسر الثانية) يديه عن عينيها لتتأكد من موقع وقوفها،

فإذا كان واقفة داخل الخانة تستمر في اللعب حتى تنهي جميع الخانات أما إذا أخطأت ووقفت على أحد الخطوط، فتخرج من اللعبة.

من ألعاب الركن

■ أربع خشبات:

من ألعاب الركن المميزة غير محدودة العدد وهي من الألعاب المفضلة عند الأولاد الذكور. كل ما هنالك أن يكون هناك قائد للعبة، وعادة ما يكون من الأولاد أصحاب المهارة في القفز حيث إن هذه اللعبة تعتمد على الركن والقفز. وتحتاج إلى أربع خشبات توضع على الأرض بشكل متساو ما يقارب ال 50 سم بين الواحدة والأخرى .

- اسم اللعبة.

أربع خشبات . جنس اللاعبين: ذكور، واناث. أداة اللعب: 4 خشبات، بطول 30 سم.

- وصف اللعبة :

يبدأ قائد المجموعة بالانطلاق بعد أن يعلن عن رقم الخشبة التي يريد تحريكها ، فعلى سبيل الخشبة رقم أربعة هي الهدف ، فيبدأ بالركن بين الخشبات 1 - 2 - 3 حتى يصل إلى رقم أربعة وهناك يقفز في الهواء ، وفي اللحظة التي تطأ قدمه الأرض ينقل أحد أعضاء المجموعة الخشبة الرابعة مكان موطن القدم . بعد ذلك يبدأ أعضاء المجموعة بالقفز واحداً تلو الآخر، والذي لا يستطيع القفز وتخطي الخشبة الرابعة يخرج من اللعب . ويستمر قائد المجموعة بتحريك الخشبة التي يريدتها (رقم واحد أو اثنين أو ثلاثة الخ ..) وذلك ضمن خطة يكون قد وضعها مسبقاً لأخراج أكبر عدد ممكن من اللاعبين. أما في حالة خروج القائد من اللعبة بسبب عدم نجاحه بتخطي الخشبات .. يصبح الشخص الذي يليه هو القائد ، لكن بشرط أن يتخطى الأربع خشبات أولاً . وهنا تنتهي اللعبة لتعود من جديد مع قائد جديد.(x)

x- ملاحظة: هناك مجموعة أخرى من الألعاب الشعبية قمنا بتثبيتها في ملحق البحث.

الخاتمة:

إن الألعاب الشعبية التي لاقت رواجاً شعبياً قبل عام النكبة وقبل مصادرة الأرض وتهويدها، تعيش اليوم في حالة طمس وضياع بسبب التطور التكنولوجي الذي غزا مجتمعنا، وبسبب السرقة المتعمدة والممنهجة من قبل المؤسسة الصهيونية التي احتلت بلادنا، وروجت بأن هذه الأرض بلا شعب. وبهذا أصبح موروثنا الثقافي في مهب الريح وفي أيدي من تسول لهم أنفسهم بسرقة كل ما يقع تحت أيديهم من تراث، كالمأكولات

والأزياء والشواهد التراثية المختلفة، باختصار سرقة جميع أنواع التراث المادي الذي تحول بين ليلة وضحاها تراثياً اسرائيلياً معروضاً في المتاحف الاسرائيلية على أنه جزء من التراث اليهودي. ومن هذه المعروضات، هناك زوايا خاصة في الألعاب الشعبية المختلفة والتي يروجون لها بأنها من ألعابهم الشعبية. وفي الآونة الأخيرة تعمل بعض الورشات الصناعية الإسرائيلية على إعادة إنتاج بعض الألعاب الشعبية وتسويقها محلياً وعالمياً تحت شعار صنع في اسرائيل. من هذه الألعاب نذكر: لعبة المنقلة "أو السبعاعوية" المعروفة، والتي كانت تعد من أهم الألعاب الشعبية عند كبار السن. لم يستطيعوا ايجاد اسم خاص بها فأبقوها على اسمها العربي منقلة وباللغة العبرية (منقلا). وهكذا يسرقون التراث ضاربين بعرض الحائط كل الموثيق والمعاهدات الدولية التي تعنى بحماية التراث الثقافي للشعوب.

النتائج:

كنا قد توصلنا في هذه الدراسة إلى أن تراثنا الشعبي، تراث عريق، يضم ثروة كبيرة من الآداب والقيم والعادات والتقاليد والمعارف الشعبية والثقافة المادية. تطور جزء منه وحافظ على بقائه وتجذره ورسوخه رغم تطورات العصر ورغم الصراعات السياسية التي عصفت بشعبنا الفلسطيني بعد عام النكبة. وجزؤه الآخر بدأت رياح التطور والتكنولوجيا تنحيه جانبا، كالألعاب الشعبية التي فقدت وهجها في ظل العولمة والتطور التكنولوجي. لذلك وجب علينا ايجاد آليات صحيحة لإعادة إحيائها، كجزء مهم من الحفاظ على موروثنا التراثي.

التوصيات:

في ضوء النتائج والتحليلات التي عرضت في هذا البحث، والتي فسرت أهمية الألعاب الشعبية في تخفيف حدة تفشي ظاهرة العنف في مدارسنا العربية، ولنجاعة المشروع وديمومته توصلنا إلى بعض النتائج التوصيات المهمة وهي كالاتي :

- أولاً: أن الالعاب الشعبية شأنها في ذلك شأن الألعاب التربوية التي تدرج في المدارس ضمن المنهاج التعليمي. لذا من المفروض وضع خطة منهجية مدروسة لإدراجها في سياق المنهاج التعليمي الرسمي والمؤسسات التربوية والمجتمعية المختلفة.
- ثانياً : تنشيط الألعاب الشعبية في الاستراحة المدرسية وخلال حصص الفراغ تحت شعار "استراحة نشطة".
- ثالثاً: وضع خطة لرسم بعض الألعاب الشعبية بشكل ثابت في ساحات المدارس

مثل، لعبة الحجلة أو الحيزة، وبحر/ بر ولعبة الأدريس، وغيرها من الألعاب الشعبية المعروفة.

• رابعا: تشكيل لجنة من معلمي المدرسة لجمع أكبر عدد ممكن من الألعاب الشعبية من خلال تشجيع الطلاب لجمعها من كبار السن.

• خامسا: تدريب طاقم من معلمي التربية، والتربية البدنية لتصنيف الألعاب الشعبية حسب الفئات العمرية لاستخدامها في الفعاليات و أثناء الاستراحة وحصص الفراغ المدرسية.

• سادسا: تشجيع الطالب على اكتشاف مواهبه وتنميتها، من خلال خلق روح التنافس والإبداع.

• سابعا: إحياء مهرجانات مدرسية متخصصة لتكريس الألعاب الشعبية.

الهوامش:

1. راجع: الألعاب الشعبية الفلسطينية، موقع مركز المعلومات الوطني الفلسطيني - وفا
2. راجع: مريم قويدر، أثر الألعاب الإلكترونية على السلوكيات لدى الأطفال. دراسة وصفية تحليلية على عينة من الأطفال المتدرسين بالجزائر العاصمة - مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال . ص. 13 2011-2012.
3. راجع: كتاب عدس ومصلح. رياض الأطفال، ص 68، ط3، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع - عمان.
4. راجع: يوسف قطامي، نمو الطفل المعرفي واللغوي، ص 21، ط أولى 2000، إصدار الأهلية للنشر والتوزيع - عمان.
5. راجع معجم المعاني.
6. راجع: مصطفى البرجاوي (23 - 5 - 2015)، "العنف المدرسي: المفهوم والمصادر والمقاربات"، شبكة الألوكة، أطلع عليه بتاريخ 24 - 4 - 2017.
7. راجع: وزارة التربية والتعليم الأردنية (2007)، الدليل الوقائي لحماية الطلبة من العنف والاساءة، الأردن: وزارة التربية والتعليم، صفحة 9 - 11.
8. راجع: يحيى حجازي، المساعد في التعامل مع العنف المدرسي وحل الصراعات، ص8، تنفيذ مركز الشرق الأوسط للديمقراطية واللاعنف. بدون تاريخ
9. فيشر، روجرز وبراون سكوت. نحو التآلف والاتفاق: بناء علاقات ايجابية، ص102. ترجمه للعربية محمد بيضون. القاهرة، الدار الدولية للنشر والتوزيع - القاهرة، 1991.

10. المصدر ذاته، ص 10 .

11. لوباني ، حسين. معجم الألعاب الشعبية الفلسطينية، ط1، ص 85. مكتبة لبنان - بيروت، 2005.

المصادر والمراجع:

1. اللبابيدي، عبد الكريم، والخلايلة، عفاف: سيكلوجية اللعب، عمان - دار الفكر 1990م.
2. حجازي ، يحيى، المساعد في التعامل مع العنف المدرسي وحل الصراعات، تنفيذ مركز الشرق الأوسط للديمقراطية واللاعنف - القدس ، بدون تاريخ.
3. حجاب ، نمر. أغاني ألعاب الأطفال في فلسطين. ط1، وزارة الثقافة الاردنية - عمان 1997.
4. الدليل الوقائي لحماية الطلبة من العنف والاساءة: وزارة التربية والتعليم الأردنية (2007)، الأردن.
5. العناني، حنان، مجلة المعرفة، العدد 173 ، اصدار وزارة التربية والتعليم - السعودية 2009.
6. عدس، محمد، ومصالح، عدنان. (1983). (رياض الأطفال)، ط3 ، دار مجد لاوي للنشر والتوزيع، عمان
7. فيشر، روجرز وبراون سكوت. نحو التآلف والاتفاق: بناء علاقات ايجابية، ترجمه للعربية محمد بيضون. القاهرة، الدار الدولية للنشر والتوزيع - القاهرة، 1991.
8. قطامي ، يوسف. نمو الطفل المعرفي واللغوي، ص 21، ط أولى 2000، اصدار الأهلية للنشر والتوزيع - عمان. 2015.
9. قويدر ، مريم ، أثر الألعاب الإلكترونية على السلوكيات لدى الأطفال. دراسة وصفية تحليلية على عينة من الأطفال المتمدرسين بالجزائر العاصمة - مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال 2011-2012 .
10. لوباني ، حسين. معجم الألعاب الشعبية الفلسطينية، ط1 ، مكتبة لبنان - بيروت، 2005.

مواقع الكترونية:

1. موقع مركز المعلومات الوطني الفلسطيني - وفا، الألعاب الشعبية الفلسطينية .
2. شبكة الألوكة، مصطفى البرجاوي، العنف المدرسي.
3. شبكة الألوكة، الدق، صلاح، « ظاهرة العنف - أسبابها وعلاجها».

معاجم ومنشورات:

1. معجم المعاني.

قائمة بأسماء بعض الألعاب الشعبية التي يمكن تمريرها في الاستراحة (الفرصة) أوفي ساعات الفراغ لطلاب المدارس الابتدائية .

- كرة السبع حجار
- البس والفار
- فتحت الوردة غمضت الوردة
- أولك يا اسكندراني.
- كباية كباية.
- سلوى يا سلوى.
- احيوني.
- بحربر.
- حدر بدر.
- صنم .
- عالي واطي.
- أنا النحلة ، أنا الدبور.
- لعبة الأديس.
- جَمَلُ جَمَلٍ.
- شد الجبل.
- طلعت ع السطوح.
- صبحكم بالخير بالعمارة العمارة.
- صف العسكر توت...توت.
- يا غنماتي ...
- دربكة يا ربكة.

دراسة لغوية في الأغنية الشعبية الفلسطينية (أغاني جنين والجليل أنموذجاً)

د. زاهر الجوهري حني

أستاذ النقد الأدبي الحديث المشارك/جامعة القدس المفتوحة/قلقيلية

د. جمال نمر رباح

أستاذ اللغة والنحو المساعد/جامعة القدس المفتوحة/قلقيلية

ملخص:

تعد الأغنية الشعبية الفلسطينية بكل مكوناتها وأنواعها الروح الخفاقة في التراث الشعبي الفلسطيني؛ فهي التي توارثتها الأجيال عن الآباء والأجداد، وعكست بدورها آمال الشعب الفلسطيني وأفراحه وأحزانه؛ فقد عبرت عن نمط حياته وتفكيره، ووثقت مراحل نكباته ونضالاته، والأغنية جزء أصيل من تراثه لها مكانتها في أعراسه ومواسمه وطفولته وميتمه،

إن دراسة اللغة الشعبية تخضع لبعض الخصوصية التي تختلف فيها عن دراسة اللغة الفصحى، وفي العربية تمايز واضح بين الفصحى والعامية، كذلك تخضع دراسة الأدب الشعبي عموماً لخصوصية في التحليل، وأبسط ملامحه أن اللغة الشعبية لا تخضع للقواعد النحوية والصرفية المعروفة، خضوعاً تاماً كالفصحى، بل تتجاوزها سعياً للوصول إلى السهولة والتيسير في اللفظ. غير أن اللغة في أصولها (لهجات)، بل كانت تسمى اللهجات لغات؛ فكان يقال لغة قريش أو لغة البادية، مثلاً.

يتناول هذا البحث دراسة لغوية في الأغنية الشعبية الفلسطينية، جنين والجليل أنموذجاً، من حيث: المفردات الشعبية الفلسطينية وعلاقتها بالفصحى، ثم التجاوز والانحراف في اللغة الشعبية عن الفصحى، ثم بناء الجملة في الأغنية الشعبية الفلسطينية، ثم السمات العامة لألفاظ الأغنية الشعبية الفلسطينية، ويبدأ البحث بمقدمة تبين أهمية البحث وماهيته ومنهجيته، وينتهي بخاتمة تبين أبرز ما توصل إليه من نتائج.

ويتخذ البحث الوصف التحليلي منهجاً له؛ لملاءمته لطبيعة الدراسة الوصفية للغة عموماً وللغة الشعبية خصوصاً.

الكلمات المفتاحية: دراسة لغوية، الأغنية الشعبية، جنين، الجليل.

A Linguistic Study in the Palestinian Folkloric Songs: Songs from Jenin and Galilee as a Case Study

***Dr. Zahir Aljohar Haneni
Dr. Jamal Nimer Rabah***

Abstract:

The Palestinian folk song with all its constituents and types is looked at as the cornerstone in the Palestinian popular heritage, it has been inherited from ancestors and reflected the hopes of the Palestinian nation with its joyful and sad moments, it expressed the Palestinian life style and thought and documented their exoduses and struggle, in fact the song is a crucial part of the Palestinian heritage in which it has a major role in weddings, occasions, childhood and condolences.

Exploring popular colloquial language has a privacy which makes it different from standard one, in Arabic language there is a discrepancy between standard and colloquial one, moreover, studying popular literature in general has a special approach particularly in analysis in the sense that the popular language doesn't abide completely by grammatical and structural rules that are well known, in fact it violates those rules with the aim to have access to simplicity in pronunciation bearing in mind that each language is originally divided into different slangs, in fact slangs used to be considered languages like "Quraish" language and "Bedwin" language.

This research is a linguistic study in the Palestinian folk song from different perspectives including: Palestinian popular vocabulary and its relation to standard Arabic and rules violation in popular language in addition to sentence constituents in the Palestinian folk song and the general characteristics of the pronunciation of the Palestinian popular songs. The study includes an introduction which highlights the importance of the research, contents and methodology and it ends with a conclusion that includes the results of the study. The study adopts descriptive analytic approach for its suitability to the nature of the descriptive research with regard to language in general and popular language in particular.

Keywords: *A linguistic study, the popular song, Jenin, Galilee.*

مقدمة:

إن لغة الأغنية الشعبية الفلسطينية التي يتناولها هذا البحث، جزء من لغة الأدب الشعبي وتندرج في إطاره، لذا لا نفرص بين لغة الأغنية الشعبية ولغة الأدب الشعبي. وكذلك فالأغنية الشعبية في الجليل والمثلث وجنين لا تتفصل بأي حال عن الأغنية الشعبية الفلسطينية في أي مكان، بل إننا نجد الأغنية الشعبية في شمال فلسطين مقاربة للأغنية الشعبية في جنوب فلسطين، مع العلم أن الأغنية الشعبية في شمال فلسطين تحمل سمات الأغنية الشعبية الفلسطينية في أي مكان، فلا نقصد أيضا الفصل بين شمال فلسطين وجنوبها ووسطها، وما كان هذا الوسم إلا من أجل تسهيل الدراسة، وهي أنموذج معبر عن الأغنية الفلسطينية في كل مكان، بل في داخل فلسطين والشثات أيضا نسمع الأغنية نفسها مع بعض التغيرات الطفيفة التي تناسب لهجة أكثر من غيرها.

من هنا جاءت أهمية هذا البحث في لغة الأغنية الشعبية؛ ليجيب عن السؤال الرئيس وهو: ما الفرق بين لغة الأدب الرسمي ولغة الأدب الشعبي؟ وعنه تتفرع أسئلة تدور في فلكه، وهي: ما العلاقة بين مفردات الأدب الشعبي ومفردات الأدب الرسمي؟ وما مستوى التجاوز والانحراف في لغة الأدب الشعبي عن لغة الأدب الرسمي؟ وما هي طبيعة بناء الجملة في الأدب الشعبي؟ ليخلص إلى الإجابة عن السؤال: ما السمات العامة للغة الأدب الشعبي؟

كذلك فإن هذا البحث يكتفي بدراسة لغة الأغنية الشعبية ولا يدرس موسيقاها ولا صورها الفنية؛ لأن ذلك مجال آخر، يمكن أن يدرس في بحث آخر.

وقد توصل البحث إلى أن مفردات لغة الأغنية الشعبية الفلسطينية لها خصوصية العامية الفلسطينية الدارئة التي تواكب متطلبات الحياة اليومية للشعب الفلسطيني، وتعبّر اللغة في انزياحاتها عن هموم الشعب من أفراح وأتراح واحتلال ومقاومة ومناسبات وغيرها، بأسلوب فني يتناسب وحياة الأفراد في إطار الهموم الجمعية الفلسطينية، لذا فقد خرجت لغة الأغنية عن أصول النحو وقواعد اللغة في ميلها إلى التسكين وتجاوز ما حقه التحريك وتغيير الحركات وفاقا لما تتطلبه الموسيقى الشعبية وأحانها، وعمدت إلى التكرار وبنّت الجملة بطريقة خاصة أيضا.

وقد لاحظنا أن الأغنية الشعبية الفلسطينية لم تنفرد عن الأغنية الشعبية العربية إلا في خصوصية اللهجة الفلسطينية الدارئة، بل إن كثيرا من الأغاني الفلسطينية تتكرر في كثير من أجزاء الوطن العربي من حيث الأغراض والموضوعات.

أولاً - المفردات الشعبية الفلسطينية وعلاقتها بالفصحى:

إن الحديث عن لغة الأغنية الشعبية يقودنا إلى القول بداية : إنها تندرج في إطار الأدب الشعبي، وطالما قلنا أنه أدب، فمن الواجب دراسة لغته بوصفها أدبا، ذلك أن كثيرين يقللون من شأن الأدب العامي (أي الفردي الذي يهتم بالجوانب الخاصة في حياة الفرد وليس الجماعة) بل إن بعضهم يخرجها من دائرة الإبداع الأدبي، ويضعه في دائرة من الضعف والعجز عن إنشاء نص أدبي رسمي (كما اصطُح على تسمية الأدب الفصيح) « فمؤلفه يهرب من إتقان الفصحى إلى لغة يظنها أسهل، وهي اللغة العامية، وتكون النتيجة العجز عن التعبير الكلية. بينما تصبح اللغة في الأدب الشعبي جزءا دالا من أجزاء الشخصية القومية، تحمل تراثا عريقا أعمق من مجرد ظاهرها المستخدم»⁽¹⁾.

وفي الوقت الذي تكاد تجمع فيه الدراسات اللغوية على إهمال دراسة لغة هذا الأدب، بدليل عدم وروده في المراجع اللغوية والأدبية التي تعد أمهات في تاريخ اللغة والأدب إلا شذرا، نجد موزعا بين طيات كتب ومدونات أخرى لها أهمية خاصة في حفظ تراث الأمة ونقله إلى الأجيال جيلا بعد جيل، منذ ما قبل الإسلام وحتى يومنا هذا، بل إن الاهتمام بالأدب الشعبي حديثا بدأ ينهض حديثا، ولكنه لم يصل إلى مرحلة دراسة لغة الأدب الشعبي ومنه الأغنية دراسة مستقلة مستوفية، الأمر الذي نعتقد أننا نبدأ به الآن عسى أن يكون هذا البحث خيرا فيه فائدة. ولا ندعي أن دراسة لغة الأغنية الشعبية يمكن أن تتم في بحث كهذا، ولكننا نعتقد أنها البداية التي ينبغي أن تُستكمل.

وقبل الخوض في هذا المضمار نجد من الضروري الحديث عن مسألة مرتبطة به ارتباطا مباشرا، وتوضيحها. وحتى لا يظنُّ أحدٌ أننا ندعو إلى العامية وجعلها بديلا للفصحى، من قريب أو من بعيد، فهذا الجانب من هذا البحث ينأى عن هذه الدعوة، بل نوّك أهمية العلاقة بينهما، القائمة على التكامل، ولا نرى أن العامية يمكن أن تحل مكان الفصحى في أي حال. ويكفي للتدليل على ذلك أن نشير إلى سرعة تبدل العامية وتغيرها، وثبات الفصحى على مر العصور. بل إن رفض العامية في كثير من المواضيع مرده كما يرى محمود تيمور إلى «أن ما ناباه من تلك اللهجات أنها تناتيش لغات تهشمت، وأعقاب السنة لم تبلغ الأوج، وهي ترد العربية إلى الوراء حيث كانت القبائل متناكرة النطق، وتنقض الجهد التاريخي الذي أسلم العربية إلى صيغتها النقية الصافية»⁽²⁾ ويذهب أنيس فريحة إلى أن اللغة الفصحى ليست لغة الحياة اليومية؛ لأنها لا تعبر عن الحياة بحلاوتها وقسوتها كما تفعل العامية، ودليله على ذلك أننا لا نستطيع التعبير بواسطة الفصحى، بنفس الطلاقة التي نعبر فيها بواسطة العامية عما نريد⁽³⁾.

لا غرابة إذا قيل إن التصورات اللغوية التي يعتقد بها عموم الناس عن اللغة المحكية العامية وخروجها على أسس اللغة وأصولها أكثر تعقيدا من رؤى المتخصصين في علوم اللسان، فعلى الرغم من الإهمال المقصود والمتعمد الذي يلحق بدراسة اللغة الشعبية من لدن المتخصصين؛ لمخالفتها للخطاب العلمي، إلا أن المتابعين للأدب الشعبي من المتخصصين وغيرهم يحاولون إعادة بعض الاعتبار لهذا اللون بوصفه أدباً، وتعمل هذه الدراسة على الدخول إلى النص الشعبي من خلال الأغنية الشعبية ولغتها، بدءاً من مفرداتها وعلاقتها بالفصحى.

لعل الصراع الشديد حول أهمية اللغات المحكية أو خطورتها على العربية يمكن إيجازه في خلاصة رأي لعبد السلام المسدي الذي يرى أن «أكبر التباس هنا أن اللهجات اللغوية جزء من كياننا الحي، بها نعيش وعليها نتربى، وبها نأكل ونفرح ونعشق، وجدير بنا أن نفر بذلك ونقدر عبقرية الإنسان العربي، التي تتجلى في لغته التداولية المكتسبة، لكن هذا لا يمنعنا من اتخاذ الموقف الحضاري المسؤول تجاه محاولات تكريس اللهجة كحامل للرسالة الثقافية، بديلاً للغة القومية لأن ذلك يعد انتحاراً جماعياً على عتبات قلعة التاريخ»⁽⁴⁾ ولسنا بصدد الخوض في معترك إثبات اللهجات ودورها وأهميتها في أية لغة من اللغات، ويكفي أن نشير إلى تعالق مفردات الفصحى مع العامية، فتنتقل المفردات من العامية إلى الفصحى ومن الفصحى إلى العامية، ولغة الناس اليومية تسير في اتجاه السهولة واليسر، والفصحى تحتفظ بقوتها وجزالتها، وتحافظ عليهما.

ترد ألفاظ كثيرة في العامية الدارجة على أنها عامية، مع أنها في الأصل فصيحة، وترد في العامية لسهولة لفظها، وقد ورد هذا كثيرا في الأغاني الشعبية، من ذلك مثلا قول الأغنية الشعبية في جنين والجليل:

شالوا الخيم في الليل حطوها بالحدود

عفنا الوطن والدين كله من حكم اليهود

فلفظ (شالوا) مما يتردد على أنه لفظ من العامية، غير أنه في اللغة، من شال وأصلها في اللسان: «شول: شالت الناقة بذنبها تشوله شولا وشولانا وأشالته واستشالته أي رفعته؛ قال النمر بن تولب يصف فرسا:

جموم الشد شائلة الذناب تحال بياض غرتها سراجا

وشال ذنبها أي ارتفع»⁽⁵⁾ فيكون معنى شالوا الخيام في الليل...، أي رفعوها ثم وضعوها عند الحدود، ولم يختلف لفظه في الجانب الصوتي أيضا عن لفظه في الفصحى، إذ تميل العامية إلى التيسير أيضا تسهيلا. ومن ذلك لفظ (عفنا) وهو مما يرد في العامية،

ومعناه في اللسان: «عاف الشيء يعافه عيفا وعيافة وعيافا وعيفانا، كرهه فلم يشربه طعاما أو شرابا قال ابن سيده: قد غلب على كراهية الطعام؛ فهو عائف، قال أنس ابن مدركة الخثعمي:

إني وقتلي سليكا ثم أعقله كالثور يضرب لما عافت البقر» (94)

وعلى هذا النحو يكون معنى عفنا أي تركنا الوطن على كراهة تركه، وكأن شدة إيلام صنيع اليهود بالفلسطيني أرادت منه أن يكره الوطن، وأجبر على أن يتركه دون كرهه. ولو كان المعنى كرهنا الوطن، لما ارتبط ذلك بذكر الدين، لأن الدين لا يمكن أن يكرهه أبناؤه. وهذا تعبير شعبي عن الامتعاض من وجود اليهود على أرض فلسطين. وليس تعبيراً عن كره الوطن. ومن الأمثلة على تباعد المفردات العامية عن الفصحى قولهم في الميجنا:

ميجنا ويا ميجنا ويا ميجنا يا شيب راسي دشرونا أحبابنا

فلفظة (دشرونا) تعني في العامية تركونا، ولم أجد لها في معاجم العربية، ووجدتها في الفارسية تعني المعنى العامي في العربية نفسه، وهذا يعني أنها ربما تكون مأخوذة من الفارسية. وسمعت أحدهم يقول إنها تركية، ولكنها غير موجودة في المعاجم التركية. ومن الكلمات التي لم أجد لها في غير لهجتنا العامية لفظة (فش - بكسر الفاء) في قول الميجنا:

بصيح وفش عادل دار بي

وأقرب اللهجات العربية لها قولهم في العامية المصرية (مفيش) ومعناها: لا يوجد. ونلاحظ استعمال حرف الباء للمضارعة في (بصيح) بدلا من (أصيح) وهو دارج في العامية الفلسطينية. ولفظة (ليش) بإمالة الياء، والتي تعني: لماذا، أو لأي شيء كما جاء في فتوى مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية (فتوى 586) «(ليش) كلمة محدثة منحوتة من قولهم: (لأي شيء) كقولهم في (أيشيء): (أيش)، وفي (إيوالله): (أيوه)، وفي (كما أن): (كمان)⁽⁶⁾. ومنه ما جاء في قول الميجنا أيضا:

إخوة ليش عم نذبح بعضنا وذنب صهيون لاحقنا وبعضنا
علينا واجب انظف بعضنا وما يبقى بيننا غير الطياب

ولأن الشعبية تميل إلى الاختصار فقد وجدنا في قولهم: نذبح بعضنا، اختصاراً للقول: (يدبح بعضنا بعضا)، ومثلها: انظف بعضنا، بدلا من: (ينظف بعضنا بعضا)، كما لاحظنا مجددا استعمال الباء مكسوراً حرفاً للمضارعة بدلاً من الياء في (بعضنا). واستعمال لفظة (عم) دالا لفظيا على المضارعة والاستمرار في القول: أخوة ليش عم نذبح... إن تحول ياء المضارعة إلى باء من الناحية الصوتية بسبب سهولة نطق الباء لأنها صوت شفوي ثنائي.

ومن الألفاظ التي استعملت في الأغنية الشعبية استعمالاً خاصاً ولكنه ليس بعيداً عن المعنى الأصلي، ما جاء في قول الأغنية الشعبية في جنين والجليل:

يا حيف على أهل العز يربو ذليلين والدمايخ والعقرش على السبع صال

فيا حيف أسلوب جاء على صيغة النداء ليعني التعجب والاستنكار الممزوج بالأسف والأسى، والأصل في الحيف: «الجور والظلم وقد حاف عليه يحيف: أي جار كما في الصباح، وقيل: هو الميل في الحكم وهو حائف. وفي التنزيل العزيز: «أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولَهُ» أي: يجور. وفي حديث عمر رضي الله عنه: لا يطمع شريف في حيفك أي: في ميلك معه لشرفه»⁽⁷⁾ والدمايخ عنت فيها الأغنية: قليلي القيمة والقدر، وهي في اللغة من دمخ، «دمخ الرجل طأطأ ظهره ودمخ إذا طأطأ رأسه»⁽⁸⁾ والعقرش قصدت بها الأغنية: الذين ليس لهم أصول يعتزون بها، وهي في اللغة غير واردة بصيغتها الحالية في معاجم العربية، وأقرب لفظ إليها هو قرش، وهو في تاج العروس: «قرشه يقرشه قرشاً من حدّ ضرب ويقرشه أيضاً من حدّ نصر: قطعته. وقرشه: جمعه من ها هنا وها هنا وضّم بعضه إلى بعض»⁽⁹⁾ وهو يلتقي إلى حد بعيد مع ما قصده الأغنية. ليصبح المعنى أن الأسف والأسى والحسرة على هذا الوضع الذي انقلبت فيه المعاني العظيمة وأصبح فيه قليلو القيمة والقدر والذين ليس لهم أصول يعتزون بها، يتطاولون (يسطون) على الأسود الشجاعة القوية التي يُضرب بها المثل في تفوقها وقوتها. (صال) التي تعني سطا عليه وقهره، لفظ دال على المعنى.

والاختصار في استعمال الألفاظ في الأغنية الشعبية مظهر بارز، فهي غالباً ما تختصر في حروف الجر مثلاً، كما في القول:

مشايخنا عالمنا بر تدعي اقبل دعانا يارب يا رحمان

فاختصر حرف الجر (على) ب (ع)، ومثله القول:

ختم القولة بالصلاة عالنبى النبى محمد باهى الأنوار

ختم القولة بالصلاة عالنبى النبى محمد باهى الأنوار

ولم يقتصر الاختصار على حروف الجر، بل تجاوزها إلى بعض الكلمات التي يفهم مقصود الاختصار فيها لتتناسب مع طبيعة الموسيقى التي نظمت عليها الأغنية، من ذلك:

خالفن عهدي هالكواكب ما مرين ما حقهن بالعين غير الزواي

فاختصرت (هذه) ب(ه)، وهذا يرد كثيراً في الأغنية، ومن الواضح أن الموسيقى هي التي تفرض هذا الاختصار، وهذا أمر ورد في الشعر العربي أيضاً، قديماً وحديثاً ومنه

النحت، ومنه قول عبد يغوث بن وقاص الحارثي ينحت ناسبا إلى عبد شمس:

وتضحك مني شيخنة عبشمية كأن لم تبرى قبلي أسيرا يمانيا⁽¹⁰⁾

ومن الألفاظ اللافتة في الأغنية الشعبية ما يرد في العامية، مثل ما جاء في الدلعونا:

أوعى تتنازل ويفوتوا عتابك أذئاب الحكومة والـ يحكمونا

فلفظة (أوعى) التي تعني (احذر) مأخوذة في الأصل من وعى والتي في الفصحى يكون الأمر منها (ع- عه) ولكن العامية تشدد على إبرازها ولهذا فهي تضيف إليها هذه الزوائد، من باب التحوير الصرفي وفيه أيضا (وال) التي تعني (والذين) و(يحكمونا) وهي في الأصل (يحكموننا) وهذا من باب التحوير بالحذف ومثلها (يفوتوا) وهي في الأصل (يفوتون أعتابك) وتعني: ويدخلون بيتك. ويقصد أبناء صهيون كما ورد في مقطع سابق من الأغنية نفسها.

هذه بعض النماذج من طبيعة المفردات التي ترد في الأغنية الشعبية الفلسطينية، ونلاحظ أن علاقتها بالفصحى متينة، ولا تخرج عن أصولها غالبا إلا في طريقة اللفظ الذي يميل إلى التسهيل مراعاة لطبيعة العامية. وهذا يؤكد القول «اللغة بطريقة الاستعمال الخاصة التي يستعملها بها الشعب في تعبيره الفني إنما تقوم بدورها الفعال في ربط الفرد بالجماعة والجماعة بالفرد، ولا شك أن المجتمع الشعبي يزداد تقديره لأفراده الذين يستطيعون استغلال المعاني الجديدة التي يمكن أن تهيئها لهم اللغة إذا ما استخدمت استخداما سليما لنقل السلوك أو التعبير الفني. إن التعبير الشعبي يستخدم اللغة استخداما خاصا تتمثل فيه كل الأبعاد التي تعطيها له هذه اللغة ويجعلها تختلف من ناحية بنائها عن اللغة العادية المستعملة رغم قربها الشديد منها.»⁽¹¹⁾

ثانياً - الانزياح (العدول، التجاوز، الانحراف) في اللغة الشعبية عن الفصحى:

الانزياح ظاهرة لغوية موجودة في الشعر العربي قديمه وحديثه، وقد عرف عند العرب القدماء بالعدول، ويقاربه في المعنى التجاوز والانحراف، والانزياح في اللغة هو: نَزَحَ يَنْزِحُ نَزْوَاحاً: أَي بَعْدَ الشَّيْءِ عَنْ مَوْقِعِهِ، نَزَّحاً وَنَزَّوْحاً بَعْدَ وَشْيءٍ نَزَّحَ وَنَزَّوْحٌ نَزَّحٌ، أنشد ثعلب:

إِنَّ الْمَذَلَّةَ مَنْزِلُ نَزْحٍ عَنْ دَارِ قَوْمِكَ فَاتْرُكِي شَتْمِي⁽¹²⁾

والانزياح في الشعر هو البعد عن مطابقة الكلام للواقع باستخدام عبارات متعددة ومختلفة عن المؤلف⁽¹³⁾ ونقصد بالتجاوز والانحراف هنا إيجاد معان جديدة غير المؤلف في اللغة العادية الفصيحة، أي تجاوز المعنى المؤلف والسائد والانحراف عنه

إلى معنى جديد. وألفاظ الأغنية الشعبية الفلسطينية أسوة بالأغاني الشعبية في كل مكان تحاول أن تتجاوز المألوف من المعاني في المفردات وفي الجمل، لتحدث نوعاً من التمايز عن الشائع، ومن ذلك قول الأغنية الشعبية في جنين والجليل:

شِلا يا سروج الخيل شِلا واحنا ضيوف لاصحاب المحلا

فلفظة (شلا) تجاوزت معناها الفصيح إلى معنى خاص هو: اربط الحبال بإحكام، وفي الفصحى معناه: «الأشْلُ من الذَّرْعِ بِلِغَةِ أَهْلِ البَصْرَةِ، يَقُولُونَ كَذَا وَكَذَا حَبِلاً، وَكَذَا وَكَذَا أَشْلُ المِقْدَارِ معلوم عندهم، قال أبو منصور: وما أراه عربياً. قال أبو سعيد: الأشول هي الحبال، وهي لغة من لغات النبط، قال: ولولا أنني نبطي ما عرفته»⁽¹⁴⁾ والشل مأخوذ في اللغة من الشلل وهو: عجز يصيب أحد أطراف الجسم. فمن معنى العجز لأحد أعضاء الجسم إلى ربط الحبل بإحكام وقوة، حدث التجاوز للمعنى العام وخصوصاً أن الأصل في معنى ربط الحبل هو غير عربي.

ومن ذلك أيضاً قول الأغنية الشعبية في جنين والجليل:

عَبِي السِجَارَةِ وَكَيْفَ مالِكِ مَهْمُومِ عَلَى جَنْبِكَ فِلاَنَةِ زَهْرِ اللِيْمُونِ

فلفظ (كَيْفَ) هي فعل أمر من كَيْفَ، وأصل معناها: «كَيْفَ: فعل رباعي متعد. كَيْفْتُ، أَكَيْفٌ، كَيْفٌ، مصدر تَكَيْفٌ. وتعني: كَيْفَ آراءُهُ حَسَبَ الجَوِّ العَامِّ: جَعَلَهَا مُوافِقَةً وَمُلائِمَةً لَهُ. وَكَيْفَ هِواءَ العُرْفَةِ: جَعَلَهُ مُسائِراً وَمُلائِماً لِدَرَجَةِ حَراريَّةِ مُعِينَةٍ»⁽¹⁵⁾ وقد خرجت في الأغنية إلى معنى أفرح، وهي دارجة في العامية الفلسطينية. وبين المعنيين رابط هو مسaire الظرف وجعله مناسباً للفرح، وفي الأغنية سبب المسaire هو وجود فلانة بجانبه.

ومن الأمثلة أيضاً في هذا المضمار قول الأغنية:

يا بو عمار حط جيوشك عالوادي واشبع الطير من لحم الأعاذي

فقولهم (واشبع الطير) قد يشير إلى حاجة الطير للطعام في ظاهره، إلا أنه في الحقيقة يريد أن الحاجة هي الانتقام من الأعداء وجعلهم فريسة للطيور. فخرج عن المعنى الظاهري القريب إلى معنى أعمق وهو المراد. ومن ذلك أيضاً قولهم في الميجنا:

يا شجرة الدار حاميك أسد تكسرت لغصان من كثر الحسد
زرعت الزرع أجا غيري حصد يا حسرتي راح التعب لغيرنا

فشجرة الدار لا يحميها الأسد الحقيقي، وإنما هذا تعبير مجازي يقصد به أن من يحمي داره هو كالأسد في الشجاعة، وهذه الحال من العز الذي تعيش أجواءه الدار شجرة كبيرة

مثمرة يحميها أصحابها، تدعو الحاسدين لحسدها، فتتكسر أغصانها من هذا الحسد، وهذا المعنى الظاهر والمعنى الحقيقي أن هذه الدار هي الوطن الذي يعيش برحاء وطمأنينة حتى تعرض لاعتداء الأعداء، فدمر هذا الوطن الآن. ودلالة ذلك في البيت الثاني الذي يصرح بأن تعب الشعب أخذه المحتل. ويلاحظ أن الانزياح الدلالي لم يأت في لفظ عامي، بل في لفظ فصيح (أسد)، فكما يأت الانزياح في لفظ فصيح يمكن أن يأتي في لفظ عامي.

وينزاح المعنى في ظريف الطول أيضا، مثل قولهم:

يا ظريف الطول ارسم يا رسام صورة لفلسطين وصورة للقسام
وعيون الثوار والله ما بتنام وعهد علينا نحرر بلادنا

فظاهر القول رسم صورة، والصورة يمكن أن تجد فيها مشهدا واحداً؛ لأنها صورة، أما أن يرسم صورة للوطن، فهذا يؤكد أن المقصود هو تعميق حب المجاهدين من مثل عز الدين القسام الذي ضحى بروحه من أجل فلسطين، فصارت فلسطين والقسام في اتحاد معا يمثلان صورة نفسية عميقة عند المقاومين، وعند الذين يحبون المقاومة والجهاد من أجل الوطن. ويؤكد هذا المعنى البيت الثاني الذي يصر على استمرار الثورة والثوار وعدم النوم حتى تحرير الوطن، وتأكيد ذلك كله بالقسم (والله).

وأما في قولهم من أغاني الزفة للعريس:

سَبَلْ عيونو ومدّ ايدهُ يحانولو عكتاف ارفاقو بالمنثور يرشونو
سبل عيونو ومد ايده يحنولو عكتاف ارفاقو بالمنديل يلفونو

وتغنى هذه الأغنية للشهداء في كثير من الأوقات مما يخرجها عن معناها الحقيقي، ومن اللافت أن هذه المعاني التي خرجت إلى معان مختلفة أريد بها إضفاء طابع جمالي على اللحن بتزيينه بصور فنية جمالية، لذا فقد كان التجاوز والانحراف بغرض التجمل وإظهار ميزات اللحن الشعبي. والأبيات السابقة تؤكد صلاحيتها للعريس وللشاهد معا أما بقيتها في بعض المواضع فلا تصلح إلا للشهيد لأنه يذكر صراحةً في قولهم:

يا أم الشهيد ولا تبكي على ابنك ابنك شهيد وعند الله بيشفعلك

وفي نهاية هذا الجزء من البحث نرى مع يحيى جبر أنه على الرغم من هذه الانزياحات الفنية في لغة الأغنية الشعبية إلا «أن كثيرا من الألفاظ الواردة في هذه النصوص لتعود بنا إلى الأدب العربي القديم، كالقري؛ طعام الضيف، وريان العود؛ كناية عن وفرة المرق واللحم، والدعاء بدوام السعد؛ ليظل بيته مشرع الأبواب أمام الضيوف، وما ذلك إلا لتناسخ القيم والمعاني القديمة في الأغنية الشعبية الفلسطينية المعاصرة، مع العلم أن الناس في

ثقافتهم الرفيعة لا يتداولون مثل هذه الألفاظ، ولا يابّهون بما تشير إليه تلك الأشعار من المعاني، إذ يرون فيها ضرباً من التخلف والرجعية، وفي هذا ما يشير إلى التباين بين نمط الحياة التلقائية للشعب ونمط الحياة الرسمية.»⁽¹⁶⁾

ثالثاً - بناء الجملة في الأغنية الشعبية الفلسطينية:

إن بناء الجمل في اللغة الشعبية يختلف عن بنائها في اللغة الأدبية؛ ذلك أن اللغة الأدبية تخضع لنظام لفظي محدد، « أي أن الأصوات المستخدمة مقيدة بعدد معين من الحروف الساكنة والمتحركة، وهي بذلك تغاير من بعض وجوها الاستعمال الشعبي للغة الذي يعكس الاحتياجات العملية للمجتمع الشعبي، وتتميز بمرونتها وقدرتها على التكيف مع حاجات الأفراد، وليس معنى ذلك أن هذه اللغة لا تخضع لأي نظام، ولكن المعنى أنها أكثر تحرراً من اللغة الأدبية»⁽¹⁷⁾

ننطلق في تحليلنا للغة الأغنية الشعبية الفلسطينية من التعريف اللغوي للفظة الشعبية، وهي في المعاجم من الجذر (شعب) ومنه الشعب أي الأمة التي تجمعها عادات وتقاليد موروثة تكاد تكون واحدة، والشعبية نسبة إلى الشعب وهي مصدر صناعي، يشير إلى ما في اللفظة من خصائص عامة مشتركة بين أفراد الشعب، وهي شعبية بمفهومها: أي تقوم بها كل فئات الشعب وتفهمها وتتعاطى معها، وتكون مميزة وعلامة فارقة لطبيعة هذا الشعب أو ذاك. وهي صفة للأغنية، إذ إن لكل شعب وأمة من الأمم تقاليداً وتراثاً في الأفراح والأتراح والمناسبات العامة والخاصة.

وهي شعبية يأتي بها الجميع ذكوراً وإناثاً صغاراً وكباراً، إلا أنه قد ينبغ بها عدد من الأفراد في كل الجماعات يتميزون عن غيرهم بقدرة الإبداع والجدّة والتطوير لهذه الأغنية، وقد بات يعرف الشاعر الشعبي باسم بلده كالجلماوي نسبة إلى الجملة والحافيري نسبة إلى حافير، والبرقيني نسبة إلى برقين، والعراني نسبة إلى عرانة، والأسدي نسبة إلى دير الأسد، لقد حملت الأغنية الشعبية في طياتها عند كل الشعوب قضايا الناس وأفراحهم وأتراحهم، وهي عبارة عن مرآة تعكس واقعهم فسجلت الأغنية الشعبية سائر مناسبات الناس، سواء أكانت وطنية أم اجتماعية بكل تفاصيلها، ولعل المتتبع للأغنية الشعبية الفلسطينية في شمال فلسطين، يرى أن هذه الأغنية لم تختلف في مضامينها ولا لغتها عن بقية أراضي الوطن من الشمال إلى الجنوب. إلا بالشيء اليسير الذي يرتبط بالأوزان وبعض الألفاظ واللهجات الخاصة بهذه المدينة أو المحافظة عن غيرها.

وأول ما يلفت نظرنا في لغة الأغنية تلك البساطة والسهولة والبعد عن التعقيد، فالألفاظ مأنوسة ولا تحتاج إلى معجم ليفك غموضها؛ وذلك عائد إلى أن الشاعر الشعبي

أو ما يعرف بـ (الحدّاء) لم يكن همه منصباً على إبراز المقدرة اللغوية بقدر اهتمامه بتوثيق الأحداث حيناً، وبإسعاد الجمهور وإطرابهم وإدخال البهجة على قلوبهم حيناً آخر، فتنسب الكلمات من شفثيه انسياب المياه من الأعالي تصدح لتقري الأذان وتسري عن الأنفس الهموم والآلام. استمع إلى بساطة قول الأغنية في جنين والجليل:

شالوا الخيم بالليل وحطوها ع المية
عفنا الوطن كله من حكم الصهيونية

ثم إن ألفاظ الأغنية الشعبية تتكىء على العامية في الأغلب، وهي عامية محكمة تدور على الألسن، نحو:

يا حسرتي يا عين صرنا ذليلين
صرنا نقاسي في هموم الليالي

وهي ألفاظ تعبر عن مدى الحزن والأسى الذي يكابده الشعب الفلسطيني جراء الاحتلال الغاشم لأراضيه ولاقتلعه من أرضه فهو ذاب ولا ينضخ وذابل لا يورق، فالبكاء والحسرة والألم تعتصر قلوب الفلسطينيين الذين هجروا قسراً عن أراضيهم واقتلعوا من مرابيهم، فتجد الأغنية الشعبية تقطر ألماً وحسرة ودماً على ما ألم بأهلها من التشرد والضياع.

عيني على الناس صارت سفالي
والدين والإيمان من القلب خال

يتناول هذا الجزء بناء الجملة في الأغنية الشعبية، والجملة بشكل عام كلام يعطي معنى تاماً يحسن السكوت عليه؛ أي معنى مفيداً تاماً، وهي تتكون من المسند والمسند إليه كالمبتدأ والخبر والفعل والفاعل أو نائبه، وقد تكون هذه الجمل بسيطة وقد تكون معقدة، ولما كان الغرض من الشعر الشعبي إيصال الفكرة الاجتماعية أو الوطنية السياسية ولفها بعواطف جياشة مختلطة بين الفرح والحزن والأسى والأمل، كانت جملة الشعر والأدب الشعبي بسيطة غير معقدة، تتماشى مع الظرف العام ومع الإطار الموسيقي للأغنية الشعبية بانزياحات لفظية بسيطة، فيكون تركيب الجملة في الشعر الشعبي كما يأتي:

1. الجملة الاسمية :

تتكون الجملة الاسمية في اللغة العربية من مبتدأ يخبر عنه إخباراً وافياً بالقصد، ويتنوع المبتدأ بين الاسم الصريح أو المؤول به، والأصل في المبتدأ أن يكون معرفة ولا يجوز الابتداء بالنكرة إلا بمسوّغ، والأصل فيه الذكر إلا أنه قد يحذف لاعتبارات بلاغية أو نحوية، أو عروضية، والأصل أن يكون المبتدأ مفرداً لا جملة ولا شبه جملة، أما الخبر فيتنوع بين المفرد والجملة وشبه الجملة، والأصل فيه الذكر إلا أنه قد يحذف للاعتبارات ذاتها في المبتدأ، والأصل في المبتدأ أن يتقدم على الخبر ولكنه قد يتأخر لاعتبارات

بلاغية أو موسيقية أيضاً، والمتتبع للجملة الاسمية في الأدب الشعبي بعامة والشعر الشعبي بخاصة يرى أن جملة جاءت بسيطة غير معقدة تتكون من المبتدأ والخبر بكل أنواعه، نحو:

نجمك في السما وضاح
شعبك حمل السلاح

فنجمك وشعبك مبتدآن أخبر عنهما مرة بالمفرد وضاح، وأخرى بالجملة الفعلية حمل السلاح، ومنه قول الشاعر:

ضفة وغزة الأبية هزوا الكرة الأرضية
من البحر حتى المية دولتنا لازم تكون

فالمبتدأ ضفة خبره جملة فعلية (هزوا الكرة الأرضية)، والمبتدأ (دولتنا) خبره (لازم تكون)، ويكثر في الجملة السمية استخدام النواسخ كان وأخواتها وخصوصاً ليت ولعل لما تحملانه من معاني التمني والترجي، بالإضافة إلى أن وأخواتها لما تتضمنه من معاني التوكيد والإصرار على دحر المحتل والعودة إلى الأرض المسلوقة.

2. الجملة الفعلية:

تتكون الجملة الفعلية في العربية من فعل و فاعل أو نائب الفاعل مع تمام المعنى، وقد تطول هذه الجملة وقد تقصر، بناء على النفس الشعري أو الفكرة التي تؤديها، ويمكن أن يحذف الفاعل ليسد مسدّه نائب الفاعل لاعتبارات حددها النحاة في كتبهم لها علاقة بمعرفة الفاعل معرفة في الأذهان تغني عن ذكره في اللسان ومنها الجهل به في الحقيقة، ومنها الخوف منه أو عليه، وقد تطول الجملة الفعلية في أسلوب الشرط وقد تقصر إذا أضمر الفاعل.

والشعر الشعبي الفلسطيني حاله من حال اللغة الفصيحة؛ فمادته اللغوية هي المفردة التي تتكون منها الجملة أو التركيب اللغوي، ليعبر بها صاحبها عن حاله وعن حال من يعيش فيهم أو بينهم، فجاءت الجملة في الشعر الشعبي في الغالب الأعم قصيرة واضحة فيها نوع من التقديم والتأخير لتتماشى مع حاجة الغناء والنمط الموسيقي المعروف لدى شعرائها الشعبيين وأنواع الحداثة المعروفة والتي ذُكرت في ثنايا هذا البحث، مؤكدين على أن الانزياح اللغوي النحوي والصرفي يظهر جلياً في الجملة الفعلية والاسمية.

وللجملة الفعلية حضور كبير في الأغنية الشعبية التي تعبر عن ديمومة الثورة، فهذا الشاعر الشعبي نوح إبراهيم في قصيدته (يا حضرة القائد دل) وهي أغنية شعبية ردها الفلسطينيون أثناء ردهم على تصرفات الانجليز حيال ثورة 1936م التي انتفض فيها الشعب الفلسطيني، ردا على ممارسات الانتداب في تسهيل عملية الهجرة اليهودية إلى فلسطين، يقول الشاعر:

دبرها يا مستر دل يمكن عا إيدك تحل
ولما درست الحالة لقيت المسألة خطرة
بدنا نفهم بريطانيا حتى تكفينا شرها
وتصافي الأمة العربية بمنع البيع والهجرة

يلاحظ غلبة الجملة الفعلية على النص مما يشير إلى الحراك الدائم ضد الاحتلال والانتداب، وقد استخدم الشاعر الأفعال بأنواعها، الأمر والماضي والمضارع مع التركيز على الفعل المضارع ليدل على استمرار النضال والمقاومة، واللافت للنظر أن هذه الجمل جاءت على أبسط صورها وهي المسند والمسند إليه دون تعقيد أو تطويل بتقديم أو تأخير. ومن الملاحظ على أفعال الجملة الفعلية أن أغلبها لازمة تكتفي بالفاعل، تماشياً مع نمط الحداء أو الشعر الشعبي الشائع، مع إضمار الفاعل ليستقيم الوزن، يقول نوح إبراهيم⁽¹⁸⁾:

يا أرض أهلي بضلك عطشانة
تيعودوا أصحابك من أرض الكنانة

الأبيات السابقة فيها جمل فعلية غلب عليها الفعل اللازم وفواعلها مضمرة، وذلك لاهتمام الشاعر الدائم بالحدث الذي يعبر عن مدى عشق وحب الشاعر وحنينه إلى عكا وباقي المدن والقرى التي هجر منها أهلها قسراً.

ومن الملاحظ على الجملة البلاغية في الشعر الشعبي أنها راوحت بين الخبر والإنشاء، فنجد الأساليب المختلفة كالنداء والشرط والاستفهام، ويكثر التمني والترجي بالإضافة إلى الجمل الخبرية الابتدائية والطلبية والإنكارية التي يغلب عليها المؤكدات التي تشير إلى إصرار الشعب على مقاومة الاحتلال الغاصب لنيل حقوقه واستقلاله.

3. التقديم والتأخير:

يرى النحاة أن التقديم والتأخير في الجملة العربية هو نقل لفظ ما عن رتبته في نظام الجملة الاسمية والفعلية، فترتبة المبتدأ التقدم على الخبر، ورتبة الفاعل التقدم على المفعول

ورتبة الفعل أن يتقدم على الفاعل والمفعول، فإذا جاء الكلام عكس ذلك، قيل إن فيه تقديماً وتأخيراً، يقول سيبويه: «إنهم يقدمون في كلامهم ما هم ببيانه أعنى؛ وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم»⁽¹⁹⁾

والتقديم والتأخير ما كان ليكون إلا لغاية بلاغية أو نحوية أو موسيقية، فمن الدواعي البلاغية للتقديم كما يرى البلاغيون التشويق إلى المتأخر، وتعجيل المسرة أو المساءة، وكون المتقدم محط الإنكار والتعجب، وسلب العموم من النص والتخصيص، وكل ذلك بمسوغات لغوية نحوية وردت عن العرب.

4. تجاوز المواضع الإعرابية: (الانزياح أو الانحراف)

يمكن لنا أن نطلق على هذا العنوان اسم الانحرافات أو الانزياحات النحوية، إذ إن الأصل أن تصاغ الجمل حسب الأصول النحوية رفعا ونصبا وجرا وذلك حسب المعاني النحوية، إلا أن الشاعر الشعبي ونظرا لضعف ثقافته النحوية ولقلة معرفته بأصول النحو وقوانينه أحيانا ونظرا لما يحتاجه من ألحان بسيطة شعبية فإنه ينزاح أحيانا بتراكيبه عن الأصول فيخالف تراكيبه وأصوله، ففي قول الأغنية:

تخبز على الصاجي	جفرا ويا هالربع
خرفان ونعاجي	مرسوم عصديرها
غناجي	لا تزعلن يالسمر
والسمر عينيه	البيض شحم الكلب

جاء الخبر (عينيه) في الشطر الأخير مجرورا أو منصوبا والأصل فيه أن يكون مرفوعا، وما ذاك إلا من أجل الموسيقى واللحن.⁽²⁰⁾

ونجد الشاعر الشعبي ينحرف في كثير من تراكيبه عن جادة علم الصرف وبخاصة فيما يتعلق بالأفعال إذ تجده يلصق بها حروف الجر وهذا مخالف لقواعد العربية إذ إن حروف الجر من خاصية الأسماء، نحو قول الأغنية في جنين والجليل:

فيها قَرَقَع الوادي	فيها مِيت صياد
فيها نعجتنا بتخض	قلت مالك يا هالنعجة
قال السيف بذبحني	قلت مالك يا هالسيف
قال النار بتصليني	قلت مالك يا هالنار

وهكذا نلاحظ إصاق حرف الجر الباء بالفعل (بتخض) والفعل (بذبحني) والفعل (بتصليني) وما ذاك إلا ليتماشى مع اللحن الشعبي.

ومن الانحراف الصرفي قلب الهمزة إلى ياء وهذا وارد في كلام العرب حيث قلبت همزة بئر إلى ياء (بير)، وهمزة مئة إلى (ميه)، كما ورد في الأبيات السابقة.

رابعاً - السمات العامة للغة الأغنية الشعبية الفلسطينية:

من أهم السمات المميزة للغة الأغنية الشعبية الفلسطينية ما يأتي:

1. تجاوز القواعد والأصول النحوية:

ومثال ذلك قول الأغنية الشعبية (يربو) بدلا من (يربون)

يا حيف على أهل العز يربو ذليلين والدمايخ والعقرش على السبع صال

التسكين: وتميل الأغنية الشعبية إلى التسكين في المواضع التي حقها التحريك، وهي غالبا لا تحرك إلا لضرورة لحنية موسيقية، كما في معظم الأمثلة التي استعرضناها سابقا.

2. الاختزال (قصر الجمل):

يرى بعضهم أن قصر الجمل الميزة الأساس التي تفرق بين اللغة الأدبية واللغة الشعبية، «يتركز الفرق الأساسي بين اللغتين في أنه يلاحظ أن اللغة الشعبية تحفل بتوازي العبارات الصغيرة. كما تتسم اللغة الشعبية بالتعبيرات المختزلة»⁽²¹⁾

3. شيوع ألفاظ غير عربية في الأغنية الشعبية

من المعروف أن عددا من اللغات أثرت في بناء اللهجة الفلسطينية، فقد تعاقبت على فلسطين لغات مختلفة أبرزها الكنعانية والآرامية والفارسية والتركية والعربية التي استقرت فيها، فقد «كان لنزوح القبائل العربية إلى فلسطين قبل الإسلام وبعده أثره في التأثير على اللهجة الفلسطينية، غير أن تلك التيارات لم تؤثر على اللغة الفصحى التي بقيت لغة الأدب والدين والرسميات»⁽²²⁾ ومن الأمثلة على ورود ألفاظ غير عربية في الأغنية قولهم:

هيمان القلب هيمان السمرا والبيضا دشمان

دشمان: فارسية، تعني عدوتان. ومن الألفاظ التي أخذت من الآرامية (أرن، بور، السبت، بطيخ، بلوط، بطه، بكرة، توت، خابية، زفت، زنار، ناعور...).

4. القصصية:

تكثر القصة في الشعر الشعبي وهي قصص تلامس عواطف الآباء والأبناء وتلامس الهم الوطني والقومي كقصة (نوف) التي تحكي قصة القائد محمد الملاحم سوري الجنسية

الذي قضى زمنًا في محاربة الاستعمار الفرنسي لبلده ومحاربة الجوايسيس، والتي تنتهي بالمؤامرة عليه وإعدامه، وقصة (وظفة) التي تحكي قصة العلاقات البدوية العربية المبنية على التحالفات من أجل الزعامة والسلطة والعشق الذي يكون سببًا في نصرة قبيلة على أخرى، وتمثل اعتزاز العربي بأبنائه وشجاعته وتحمّل هذه القصص في ثناياها طابع التشويق والإثارة.

5. الارتباط بالهوية القومية:

المتتبع للغة الأغنية في التراث الشعبي الفلسطيني يلحظ بلا شك اهتمام الشاعر بالقضايا القومية، فالشاعر يسجل أحداث الأمة كلها، وهو كذلك يدعو أبناء الأمة إلى نصرة فلسطين ومقدساتها والتي تعد مقدسات للأمة الإسلامية والعربية بل بعضها عالمية، ولذلك ترى الترابط العاطفي والوجداني بين أحداث الأمة في سائر الأقطار العربية والإسلامية.

6. بروز الظواهر اللهجية:

الظواهر اللهجية كثيرة في العربية وتبرز بوضوح في اللهجات، وتعبّر بها الأغنية الشعبية، ومن أمثلتها: الكشكشة (Ch شيف حالك بدلا من كيف حالك)، والعننة (لع بدلا من لا)، والاستنطاء (أنطى بدلا من أعطى)، والإبدال كإبدال حروف الحلق (القاف همزة)، وإبدال الضاد ظاء (ظربني بدلا من ضربني)، وإبدال الهمزة واوا (وين بدلا من أين)، ولهجات المدن ولهجات القرى ولهجات البدو... وكسر حرف المضارعة (يبكي بدلا من يبكي)...والزيادة (كزيادة الشين في حالة النفي مثل: ملعبتش)، والاختصار مثل (هسع بدلا من هذه الساعة).

7. استعمال ألفاظ خاصة:

وهي ظاهرة لهجية أيضا، ولكنها تكثر في لهجة مناطق دون غيرها، ومن ذلك: (كز قفاه: أرسل وراءه/ هول: كثير/ دوبو: الآن/ هرعيته: هذا هو/ هيو: ها هو...)(22)

8. التكرار:

وهو ظاهرة لهجية خاصة بالأغاني الشعبية وغيرها لضرورات لحنية في الأساس، ومن ذلك قول الأغنية الشعبية:

زلوا زلوا زلينا وتعلينا طلع الحكم فإدينا واحنا حكام
قوم انحارب يا محارب فسواد الليل ونقطع دابر هالخونة ونهد الحيل
قوم انحارب يا محارب ع ظهور الخيل روحي ودمي ما بسأل لو سالوا سيل

خاتمة:

بعد هذا التطواف في حديقة الأغنية الشعبية الفلسطينية، خلص الباحثان إلى النتائج الآتية:

- أولاً: إن مفردات لغة الأغنية الشعبية الفلسطينية لها خصوصية العامية الدارجة والتي تواكب متطلبات الحياة اليومية.
- ثانياً: تعبر لغة الأغنية الشعبية بانزياحاتها عن نواميس اللغة الفصيحة، عن هموم الشعب الفلسطيني وأماله.
- ثالثاً: أسهمت الأغنية الشعبية بعموميتها في إلهاب النضال الفلسطيني ودعمه ومقاومته ضد الاحتلال.
- رابعاً: تكاد تكون الأغنية الشعبية وخصوصاً في مضامينها واحدة في جميع ربوع الوطن الفلسطيني الكليم، فعبرت عن آلامه وطموحاته، وإصراره على مقاومة الاحتلال ونيل حريته.
- خامساً: مالت الأغنية الشعبية في لغتها إلى تسكين مفرداتها وتجاوزت ما حقه التحريك وفقاً لما تتطلبه الموسيقى الشعبية وألحانها، منزاحة عن أصول النحو وقواعد العربية في كثير من الأحيان.
- سادساً: مالت لغة الأغنية الشعبية إلى البساطة في مفرداتها وجملها مبتعدة عن التعقيد حتى تؤدي الغرض الشعبي المنشود.
- سابعاً: لم تنفرد الأغنية الشعبية الفلسطينية عن الأغنية الشعبية العربية إلا في خصوصية اللهجة الفلسطينية المحلية، أما بخصوص الموضوعات فتكاد تتوافق مع الأغنية الشعبية في كثير من أجزاء الوطن العربي.

التوصيات:

وفي الختام يوصي الباحثان بما يأتي:

- أولاً: دعوة الباحثين إلى مزيد من الاهتمام بالتراث الشعبي الفلسطيني وخصوصاً الأدب الشعبي بشقيه المنثور والمنظوم حفاظاً عليه من الضياع أو السرقة.
- ثانياً: ندعو الشعراء الشعبيين إلى العناية بالمفردات والتراكيب اللغوية حتى لا تبتعد كثيراً عن اللغة الفصيحة.
- ثالثاً: ندعو الأدباء الشعبيين إلى القيام بدورهم في بث روح الأخوة والمحبة والوحدة بين أبناء الشعب الفلسطيني وذلك من خلال ما ينظمونه من أشعار في المناسبات العامة والخاصة.

هذا جهدنا فإن وفقنا فيه فمن الله، وإن كان عكس ذلك فمن عند أنفسنا الخطاء، ربنا تقبل منا، والحمد لله رب العالمين.

الهوامش:

1. بدير د. حلمي: أثر الأدب الشعبي في الأدب الحديث، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط/2، 1997، ص17.
2. تيمور، محمود: مشكلات اللغة العربية، القاهرة، مكتبة الآداب، 1956، ص197-198.
3. فريحة، أنيس: نحو عربية ميسرة، بيروت، دار الثقافة، 1973م، ص122 - 123.
4. المسدي، عبد السلام: العرب والانتحار اللغوي، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2011م، ص
5. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، طبعة 2003م، مادة (شول).
6. السابق نفسه.
7. منتدى مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية، على الرابط:
8. <http://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=11779>
9. تاريخ الزيارة 26 /6 /2017م.
10. الزبيدي، محمد: تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة دار الهداية، 2010م، مادة (حيف).
11. اللسان، مادة (دمخ).
12. الزبيدي: تاج العروس، مادة (قرش).
13. الأشموني: شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، تح: محي الدين عبد الحميد، موقع المكتبة الوقفية، على الرابط: <http://waqfeya.com/book.php?bid=6601>، ص82. تاريخ الزيارة: 27 /6 /2017م. وقد استشهد به على إثبات حرف العلة بعد جازم.
14. مرعب، خالد مصطفى: التاريخ الجديد: الذهنيات والثقافة الشعبية في لبنان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2012م، ص194.
15. اللسان: مادة (نزع).
16. باسودان، عبد الله علي: مقدمة في ظاهرة الانزياح في الشعر، على موقع منابر ثقافية،

على الرابط:

<http://www.mnaabr.com/vb/showthread.php?t=11102>

17. تاريخ الزيارة: 28 / 6 / 2017م
18. اللسان، مادة (أشل)
19. أبو العزم، عبد الغني: معجم الغني الزاهر، دار الكتب العلمية، طبعة 2013م، مادة (كيف).
20. جبر. يحيى: الأغنية الشعبية الفلسطينية مصباح يستمد زيتته من التراث، على موقع مؤسسة القدس للثقافة والتراث، على الرابط: تاريخ الزيارة 28 / 6 / 2017م
<http://alqudslana.com/index.php?action=article&id=6744>
21. مرعب: التاريخ الجديد، سابق، ص194.
22. وهو شاعر شعبي من شمال فلسطين، يعد شاعر ثورة 1936، توفي عام 1938م.
23. سيويه، أبو بشر بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الخانجي، 1988، ط/3، ج/2، ص212.
24. جبر، يحيى، الأغنية الشعبية الفلسطينية مصباح يستمد زيتته من التراث، سابق، ص3.
25. مرعب: التاريخ الجديد، سابق، ص194.
26. عرنيطة، الفنون الشعبية...، سابق، ص112.
27. السابق نفسه.

المصادر والمراجع:

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: المصادر والمراجع

1. الأشموني: شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، تح: محي الدين عبد الحميد، موقع المكتبة الوقفية، الكتاب بصيغة بي دي اف على الرابط:
<http://waqfeya.com/book.php?bid=6601>

ص 82. تاريخ الزيارة: 27 / 6 / 2017م.

2. باسودان، عبد الله علي: مقدمة في ظاهرة الانزياح في الشعر، على موقع منابر ثقافية،

على الرابط:

<http://www.mnaabr.com/vb/showthread.php?t=11102>

تاريخ الزيارة: 28 / 6 / 2017م.

3. بدير، حلمي: أثر الأدب الشعبي في الأدب الحديث، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط/2، 1997.

4. تيمور، محمود: مشكلات اللغة العربية، القاهرة، مكتبة الآداب، 1956م.

5. جبر. يحيى: الأغنية الشعبية الفلسطينية مصباح يستمد زيتته من التراث، على موقع مؤسسة القدس للثقافة والتراث، على الرابط: تاريخ الزيارة 28 / 6 / 2017م
6. <http://alqudslana.com/index.php?action=article&id=6744>

7. الزبيدي، محمد: تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة دار الهداية، 2010م.

8. سيبويه، أبو بشر بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الخانجي، ط/3، ج/2، 1988م.

9. عرنيطة، يسري جوهريّة: الفنون الشعبية في فلسطين، موقع مؤتمر التراث الشعبي، كتاب بصيغة بي دي اف، على الرابط:

file:///C:/Users/Centrino%20Laptop/Desktop
الشعبي / 1339838347-6237.pdf

10. أبو العزم، عبد الغني: معجم الغني الزاهر، دار الكتب العلمية، طبعة 2013م.

11. عوض، خالد، نوح إبراهيم، الشاعر الشعبي لثورة 1936 – 1939، وزارة الثقافة الفلسطينية، الناصرة، ط:2، 1995م.

12. فريحة، أنيس: نحو عربية ميسرة، بيروت، دار الثقافة، 1973م.

13. مرعب، خالد مصطفى: التاريخ الجديد: الذهنيات والثقافة الشعبية في لبنان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2012م.

14. المسدي، عبد السلام: العرب والانتحار اللغوي، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2011م.

15. منتدى مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية، على الرابط:

<http://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=11779>

16. تاريخ الزيارة 26 / 6 / 2017م.

17. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2003م.

الأبعاد الأسطورية في الحكاية الشعبية في محافظة جنين

قريّة جبع نموذجاً

أ. إيمان فشافشه

باحثة وطالبة دكتوراه في جامعة عين شمس.

ملخص:

التراث الشعبي الفلسطيني، مجموعة من الآداب والقيم والعادات والمعتقدات والمعارف الشعبية والثقافة المادية والمعنوية، تتميز بشكلها ومضمونها وأصالتها، وتجذرها في اللاوعي الجمعي. وتكمن أهميته في ترسيخ الهوية الفلسطينية وتعزيزها، وهو ركيزة ولبنة مهمة في صمود الشعب الفلسطيني، في مواجهة المحاولات الصهيونية الشرسة الساعية إلى طمس تراثه وسرقته؛ لأن التراث الشعبي مرآة صادقة، تقدم صور الحياة بشفافية وأصالة.

تعد الحكاية الشعبية إحدى فروع التراث الشعبي الفلسطيني، التي تتعالق مع تراث إنساني، فهناك علاقة تشابكية جدلية تلازمية بين الحكاية والأسطورة، فالأساطير هي الأصل الذي انبثقت عنه الحكايات، بل تعد الحكاية الخرافية الابنة الشرعية للأسطورة؛ لأنها بقايا أساطير موهلة في القدم.

تزخر الحكاية الشعبية في محافظة جنين برموز أسطورية قابضة في أعماقها، تطفو على السطح كلما تتبعنا حكاية من الحكايات، من خلال انبثاق رموز ذات أبعاد أسطورية، وانحلالها في الحكايات الشعبية، عاكسة الترابط والتلاحم بين الموروث الفلسطيني والإنساني.

تتناول هذه الدراسة رموزاً أسطورية تتشابه مع رمزية المرأة/عشتار والرجل/تموز، وتتماهى مع الحمامة والغزالة والحية والثعبان والغولة والجنّي، ومرد كثرة الرموز الأسطورية الدالة على المرأة والرجل لمكانتهما المميزة على مر العصور، فالمرأة خلقت في النفوس الخوف والرهبة والحب منها في آن واحد فتتجلى صور المرأة/عشتار الأم الكبرى، بوجهيها: الإيجابي أي آلهة الحب والخصب بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، وبما تحمله من إشارة إلى الحب والجنس والتكاثر، أما الوجه السلبي فهي إلهة الموت والدمار، ويأتي دور الرجل مكملاً وخاضعاً لفلكتها؛ لأن الحكايات قائمة على الثنائيات .

تحاول هذه الدراسة أيضا تتبع الرموز ذات الأبعاد الأسطورية في الحكايات الشعبية في منطقة جنين، بلدة جبع نموذجاً، والتي تتصل بالدم واللون الأبيض والماء والبيضة وبعض الحيوانات.

بناءً على ما سبق، فإن هدف الدراسة كشف النقاب عن الرموز الأسطورية القابعة في أعماق الحكاية الشعبية في منطقة جنين، بلدة جبع نموذجاً وربطها بالواقع المعيش، استناداً إلى عملية إعادة بناء العلاقة بين الرموز الأسطورية المنبثقة في الحكاية الشعبية والأسطورة التي انبثقت عنها. ومن هنا تكمن أهميتها بأنها تسلط الضوء على العلاقة التشابكية بين الرموز الأسطورية في الحكاية وتعالقها واندماجها بالأسطورة التي انبثقت عنها.

اتبعت الباحثة في هذه الدراسة المنهج التكاملي في تحليل الرموز الأسطورية في الحكاية الشعبية؛ إذ استفادت من المنهج الأسطوري والمنهج الاجتماعي والمنهج الوصفي التحليلي؛ لتحليل نصوص الحكايات وإيجاد التوازي بينها وبين الأسطورة، وخلصت الباحثة إلى مجموعة من النتائج منها وجود وشائج صلة بين الرموز الأسطورية في الحكاية والأسطورة، وتعدد الرموز الدالة على المرأة، وكان من الضرورة الخروج بتوصيات منها: تعزيز الاهتمام بالموثوث الشعبي الفلسطيني؛ لأننا في ظروف أحوج ما نكون فيها إلى ترسيخ وشائج الصلة بين الموروث الفلسطيني والإنساني وتثبيتها.

The Mythical Dimensions of the Folkloric Story in the Jenin Governorate: Jaba' Village as a Case Study

Ms. Eman Fashafsheh

Abstract:

The Palestinian popular heritage is a set of manners, values, beliefs, popular knowledge, material culture and ethical culture. Furthermore, it is distinguished by its form, genuinity and context which are rooted in the collective unconscious.

Its importance lies in solidifying and strengthening the Palestinian identity, which is considered the corner stone of the survival of the Palestinian society.

One of the challenges facing the Palestinian culture is the Israeli attempts to eliminate and steal it because the popular heritage is the honest

reflection of the originality of the Palestinian life.

The folk tale is one of the branches of the Palestinian cultural heritage related to the human heritage. In other words, there is a connected controversial relationship between tales and myths which are the source from which tale come from. In fact, fairy tales are considered one of the branches of myths because the remains of myths are carved in the world history.

Jenin's folk tales are full of mythical symbols, which float on the surface whenever we trace one of the stories. The reflected connection between the human and Palestinian heritage is through the resurrection of mythically based symbols.

This study tackles the mythical and legendary symbols, which coincide with the symbolism of the goddess Ishtar and the god Tammuz. Besides, they are connected with doves, gazelles, goblins and genes indicating women and men for their stature throughout ages.

Women have promoted fear and love at the same time that the faces of the goddess Ishtar show two sides, namely: positive and negative. The positive side is the goddess of love and fertility indicating love, sex and productivity. The negative side is the goddess of destruction and death. Here, the role of men is complementary to its orbit because stories are based on duality.

This study attempts to pursue these legendary dimensions in the folk tales in Jaba- Jenin which are connected with blood, the white color, water eggs and some animals.

Based on the previously mentioned, this study aims at revealing the legendary symbols in the heart of the folk tales in the area of Jenin. Furthermore, it has considered Jaba' village as one of the models which is connected with the lived reality based on the process of the reconstruction of the relationship between the legendary symbols in folk tales and the legend from which it comes from.

The importance of this study lies in its focus on the interconnected relationship between the legendary symbols in folk tales and merging them with the legend they come from.

The researcher followed the complimentary method in analyzing the legendary symbols in folk tales since three methods were employed in this study, namely: legendary, social, and descriptive analytical. In addition, they were employed to analyze the texts of folk tales and create the balance between them and myths.

The researcher concludes that there is a connection between the

legendary symbols in myths and folktales. The second conclusion is that there is multiplicity of symbols related to women; consequently, it is imperative to come up with a number of recommendations including the necessity of enhancing the Palestinian heritage because we have to cement the relationships between the Palestinian heritage and the human heritage.

أهمية الدراسة :

تكمن أهمية الدراسة في محاولتها كشف النقاب عن الرموز الأسطورية القابعة في أعماق الحكاية الشعبية في منطقة جنين، بلدة جبع أنموذجاً، وربطها بالواقع المعيش، استناداً إلى عملية إعادة بناء العلاقة بين الرموز الأسطورية المنبثقة في الحكاية الشعبية في منطقة جنين والأسطورة التي انبثقت عنها .

يسعى البحث إلى التخفيف من حالة الغربة التي نشأت بين الرموز المستخدمة في الحكاية الشعبية الفلسطينية والأسطورة وبين الواقع المعيش؛ لأن الغربة تجعل فهم الرموز عسيراً على المتلقي، مما يولد في نفسه امتعاضاً وعدم ارتياح، ويأتي البحث التفسيري ليعيد الألفة بين نص الحكاية وما انبثق عنه من رموز أسطورية.

منهجية الدراسة:

استخدمت الباحثة المنهج التكاملي في دراسة الرموز الأسطورية في الحكاية الشعبية في منطقة جنين بلدة جبع أنموذجاً؛ إذ استفادت الدراسة من المنهج السيميائي، والمنهج الأسطوري والمنهج الاجتماعي والمنهج الوصفي التحليلي؛ لتحليل نصوص الحكايات وإيجاد التوازي بينها وبين الأسطورة، بحيث تتكامل كل المناهج فيما بينها، ليأخذ كل منهج بطرف؛ بغرض التخلص من ضيق المنهج الواحد أمام اتساع النص التراثي المتمثل في الحكايات وارتباط رموزها بالأساطير.

مشكلات الدراسة:

العمل الأدبي يحمل إلى القارئ مجموعة من المعطيات التي تشكل نسقا من العلامات، فالحكاية الشعبية حملت في طياتها رموزاً أسطورية، ومن هنا تكمن الصعوبة لان العلاقة جدلية تشابكيه بين الأسطورة والحكاية الشعبية، فلكي نفهم الرموز الواردة في الأخيرة لا بد من ربطها بالأولى والعودة إلى منابعها الأولى؛ لأن عملية فهم الرموز لا بد لها من إرساء نقطة بدئية ، فكل قراءة تنطلق من تصور أولي لها.

أسئلة الدراسة:

- هل هناك وشائج صلة بين ما ورد في الحكاية الشعبية والأسطورة ؟
- ما الدلالات الرمزية في الحكاية الشعبية ؟
- ما الرموز الأسطورية المرتبطة بالمرأة في الحكاية الشعبية في منطقة جنين؟
- ما هي مدلولات اللون الأبيض والماء والدم والبيضة في الحكاية الشعبية في منطقة جنين؟

المقدمة:

تعد الأساطير الأصل الذي انبثقت عنه الحكايات الشعبية (يونس، ب ت، ص15)، فهناك تلازم وتشابك بينهما، فالحكاية الخرافية هي بقايا أساطير موهلة في القدم (زكي، 1981، ص117)، وهذا ما أكده عبد الحميد يونس حين قال بأن الحكاية الخرافية هي الابنة الشرعية للأسطورة (يونس، ب ت، ص15).

تزخر الحكايات الشعبية في منطقة جنين برموز ذات بعد أسطوري قابعة في أعماقها، تطفو على السطح كلما تتبعنا حكاية من الحكايات، من خلال بروزها وانحلالها في الحكايات الشعبية، عاكسة الترابط والتلاحم بين الموروث الفلسطيني والإنساني.

بادئ ذي بدء تتناول هذه الدراسة رموزاً أسطورية تتشابه مع رمزية المرأة/عشتار والرجل/تموز، باعتبارهما الثنائية الأولى في الحياة، فقد جسدت الحكاية الشعبية هذه الثنائية من خلال بثها للرموز الأسطورية ذات العلاقة، مبرزه فاعلية المرأة في الحياة، إلى جانب فاعلية الرجل.

أقر الإنسان منذ بداية الخليقة ذلك عندما تأمل الكون من حوله، فوجد عقده ينتظم على الثنائيات المتعارضة، فهناك السماء والأرض، والعالم العلوي «عالم الأحياء»، والعالم السفلي «عالم الأموات»، وكذلك الليل والنهار، والرجل والمرأة، وعلى الرغم من التضاد الظاهري بينهما، فإن نظام الكون قائم على مجموعة من الأقطاب السالبة والموجبة التي تنجذب نحو مركز محدد، ألا وهو الإنسان نفسه.

وعى الإنسان القديم هذه الحقائق، منذ بدأ يفكر في وجوده على أساس هذا التعارض والتلاحم في الوقت ذاته. فعقد أواصر الترابط بين ثنائية الرجل والمرأة، وبين الحياة والموت، فجعل المرأة هي سر الإخصاب، وبالتالي فهي المسؤولة عن خلود الجنس البشري واستمرار الحياة بالإنجاب.

أبرزت الأساطير القديمة هذه الثنائية، فعشتار الأم الكبرى تحمل عنصرَي الذكورة والأنوثة معاً، لتكشف أنها تحتوي في صميمها على بذرة السلب و الإيجاب اللذين نشأ عن حركتهما الكون المتولد عن الأم الكبرى؛ لأن كمال الألوهة تجمع الضدين، فكانت الإلهة الواحدة أنثى كونية، وكانت في الوقت نفسه تنضوي في داخلها على بذرة الذكورة، التي انفصلت فيما بعد (الماجدي، 1999، ص 24 / 25). وهي شريكة الرجل، القادرة على تحقيق ذاتها.

نالَت المرأة مكانة مميزة على مر العصور، وبخاصة في موضعي الحب والرغبة، وخلقت في النفوس الخوف والرهبة في آن واحد، لذا فالمرأة ترمي بظلالها الأسطورية على الحكاية الشعبية في بلدة جبع، إذ تتجلى صور عشتار الأم الكبرى، بوجهيها: الإيجابي أي آلهة الحب والخصب بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، وبما تحمله من إشارة إلى الأمومة والحب والجنس والتكاثر (علي، 1973، ص 34)، وتظهر بوجهها الأسود فهي إلهة الموت والدمار، إذ أنها فهي الشيطانة «ليليث»، وهي كلمة بابلية آشورية، وتعني أنثى العفريت (عبد الحكيم، 1978، ص 132)، إذ تؤدي هذه الشيطانة دوراً مهماً في عالم الشر والظلام (السواح، 2002، ص 2016).

اعتبرت المرأة في الطور الأول من تاريخها، «أماً» تمتلك قوة الإنجاب المكتنفة بالأسرار، تلك التي تسكنها قوة سحرية دينية، تعود بعميم الفائدة على البشرية، يومئذ كانت المرأة تحاط بضروب الاحترام، والتكريم كأم، ولا سيما إذا أنجبت ذكوراً (بيتر، 1979، ص 74).

ولما كانت المرأة الأم ترتبط بالإنجاب، فقد عدت عبادة الجنس من أقدم العبادات؛ لأنها ترمز إلى استمرارية الحياة، والحماية من الفناء، ودليل ذلك الرسوم والتماثيل التي وجدت، فقد أبرزت الأعضاء التناسلية «الصدر، أعلى الفخذين، البطن» بشكل لافت دون التركيز على ملامح الوجه في كثير من الأحيان، وهذا يدل على أن المجتمع البدائي كان مجتمعاً أمومياً، عبد المرأة لأنها أصل الحياة وأم الكون (الماجدي، 1997، ص 122).

فالمرأة الأم هي أول ما يطالعنا في الأساطير فقد ظهرت عشتار عند مطلع القرن الثامن، في الوضعية الكلاسيكية، وهي ممسكة بثدييها الكبيرين الممثلين العاريين، تحيط بهما اليدان من الأسفل لتدل على دور الأم، و الإخصاب والعتاء والبذل التي تقوم بها (السواح، 2002، ص 52). كما صورت الإلهة «أرتميس» في هيئة سيدة ممتلئة يندفع من صدرها عشرات الأتداء (السواح، 2002، ص 223)، للدلالة على الخصب الذي تقوم به، كما تدهن تماثيلها باللون الأبيض حيناً والأسود حيناً آخر، للدلالة على وجهي عشتار (السواح، 2002، ص 222)، وظهرت الإلهة «جيا» أم ذات أتداء ترضع الأرض، التي

بدورها ترضع جميع الأحياء، فهي أم للآلهة والبشر(السواح،2002،ص221)، وظهرت عشتار امرأة ترضع طفلاً مع أطفال آخرين ملتفين بثوبها، والأجنحة تحيط بهم من كل صوب(الديك،2001،ص170).

وظهرت الأم في الحكاية الشعبية بكل وضوح، فهي الأم المحبة، والشريرة، لكن من المتعارف عليه أن الصورة الطبيعية للأم، هي المحبة، التي تتبادل وطفلها المحبة والمودة، وهذا ليس مجرد ملمح عاطفي فحسب، وإنما هو في الحقيقة من بقايا العصور التي كانت فيها عقيدة الأسرة تشكل جزءاً أساسياً من الدين(دير لاين،1973،ص127). فالأم وضعتها النواميس الكونية والطبيعة في موضع الحارس الأمين، والمربية النشطة الدءوب لأولادها، حتى إذا ما كبروا ظلت تحرس مصالحهم، وتزودهم بالنصيحة، والمساعدة فهي مشدودة إلى أبنائها ذكوراً أو إناثاً، برابط الأمومة العضوي الأبدي، كما في حكاية «الأم الحنون»(الراوية سعدة صالح،2017) إذ تتلقى الأم الظلم من أبنائها، وعلى الرغم من ذلك لم تتنكر لهم، عندما ضاقت عليهم الأحوال، واحتاجوا لمساعدتها، وإنما تحركت غريزة الأمومة، لتضمهم بين ذراعيها، وتكفيهم شظف العيش؛ بأن قسمت الكنز الذي حصلت عليه، بين أبنائها، وبين الشاب الذي اتخذه ولدا لها في أثناء رحلتها، وبهذا لم تفرق بينهم جميعاً.

تتجلى الرمزية الأسطورية للام المحبة المتجسدة في الغولة في حكاية «الشاطر حسن» (الراوية أنيسة نمر،2017)، فالغولة المخيفة التي يصادفها الشاطر حسن وأثداؤها متدلّية، تطحن السكر، يبادر ويرضع من حليبها، ويأكل من سكرها فتقول له: «مين مص من بزّي اليمين؟ صار أغلى من ابني عبد الرحيم، ومين مص من بزّي الشمال؟ صار أغلى من ابني عبد الرحمن».

أظهرت الحكاية رمزية الأم المتمثلة في الغولة، التي اعتبرته ابناً لها؛ لأنه رضع من ثدييها، وهذه العملية أي عملية الرضاعة تحمل معنى البنونة؛ فالأمر الطبيعي أن يرضع الأبناء من أمهم، فالشاطر حسن قام بهذه العملية ممثلاً بذلك دور الابن جاعلاً الغولة أما له، ومما لا شك فيه أن علاقة الأمومة تعد من أكثر العلاقات مودة ورحمة، وهذا ما دفع الغولة لمساعدته(الراوية أنيسة نمر،2017)

لكن هذه الصورة النمطية لا تخلو من استثناءات، وحالات شاذة، فنجد في ثنايا الحكاية الشعبية في منطقة جنين حالات وقفت الأم فيها موقفاً متعارضاً مع طبيعتها و مصالح أبنائها، بل ضحت بتلك المصالح في سبيل تحقيق أهوائها وأغراضها الشخصية، كما في حكاية "الشاطر حسن" (الراوية سعدة صالح،2017)، إذ تتجلى صورة الأم الشريرة

حين أقامت علاقة غير شرعية مع عشيقها المارد الأسود، وخافت من ابنها أن يكتشف أمرها، وترى أنه يقف حائلاً في طريق سعادتها. فتحاول بمساعدة عشيقها القضاء عليه، لتحقيق رغباتها الجنسية المحرمة.

إن لرمزية الأم الشريرة جذوراً أسطورية، مغرقة في القدم تنسجم مع الأسطورة الفرعونية، التي تشتهي فيها الأم زوجة "أنوبو" أخت زوجها الشاب "باتا" فيخصي نفسه، ويموت ثم يبعث، على قاعدة عرفت فيما بعد بأنها تموزية" (زكي، 1979، ص112)..

وتظهر المرأة الشريرة بوضوح من خلال رموز أسطورية عدة كالغولة والجنبة لا شك في أن المرأة الشرقية، وما تخضع له من وضع اجتماعي محافظ، مجبرة على كبت كثير من رغباتها، وحرصها الدائم على عدم البوح بها بشكل صريح، بينما تحفل نفسها بالرغبات غير المحققة، فلا عجب إذن أن يصور خيالها ما فشلت في تحقيقه من نوازع نفسها.

من الملاحظ أن الحكاية الشعبية لم تخص الرجل بما خصت به المرأة؛ لأن شخصيتها في بلادنا كانت تتسم بالخضوع، والتضحية والفداء، والرجل يمثل السلطة المهيمنة. وإباحة الزواج بالثانية أو الثالثة من عوامل مهانة المرأة، وإذلالها من ناحية، وطغيان الرجل من الناحية الأخرى، وهذا العمل قد يلحق الأذى بالأطفال كما في حكايات «نص انصيص» و«الغالية والبالية» و«بيظ فقاقيس» (الراوية سعدة صالح، 2017)، وهنا يقف حنان المرأة حائلاً، يحميهم ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، لعله يقيم توازناً بين القسوة، والحنان، والكره والحب، والعدل، والظلم لتستمر الحياة، كما في حكاية «بقرة اليتامى» (الراوي أحمد خليلية، 2017) إذ يمثل الرجل قمة القسوة والاستبداد.

إن المجتمع الذكوري يرى المرأة قبل أن يراها، يبيلورها وعيه الذكور التقليدي، الذي يعمل على محو تفاصيلها، بل يحيل المرأة إلى مجرد رمز، وهذا يفسر أن المرأة تظل غائبة في وجودها الفعلي، فتحضر أوصافها الجسدية في الوعي الذكوري، ولعل ذلك يعود إلى أسباب عدة منها الاجتماعية، والأسطورية، حيث يرى الرجل «الإله» روحاً، بينما ترى المرأة «الشيطان» جسداً، وهذا يبرز الروح المقدسة بأفعالها أي «الرجل»، بينما يبرز الجسد الآثم «المرأة» (المناصرة، 2005، ص183). فكلاهما يسعى لتحقيق الذات الذي يرادفه حب البقاء والحياة» (الساريسي، 2004، ص184).

تظهر رمزية الرجل/ الغول الذي يرغب في المرأة ويسعى للنيل منها جسدياً وجنسياً في حكاية «بنت الراعي والغول» (الراوية سعدة صالح، 2017) فقد واجهت فتاة جميلة، وحدها - بعدما تركها والدها الذي كان برفقة أحد أصحابه - غولاً مخيفاً، كان يختطف البنات يعشقهن فترة، ثم يلتهمهن، اغتتم الغول فرصة وجود الفتاة في الحظيرة، ودخل

على هيئة خروف، ثم ما لبث أن تحول إلى هيئته الطبيعية، وألقى القبض عليها.

أظهرت الحكايات الشعبية كذلك رمزية الرجل مستخدمة عنصر الإسقاط كوسيلة، في حكاية "أبو اللبابيد" (الرواية لطيفة، 2017)، إذ كان لملك فتاة جميلة، وحيدة كان يحبها حبا جما، وبعد وفاة زوجته، رغب الأب في الزواج، لكنه لم ير أفضل من ابنته، فصار يدخل على البيت قائلاً لابنته "يا بنت عمي"، بعد أن رأى أن الفتاة كبرت وازدادت جمالا، أيقن أن طريق الانفصال عنه لاح في الأفق، وذلك بزواجها وانتقالها إلى رجل آخر، وهذا ما كان يرفضه. لم يسمح لها بهذا الانفصال رغبة منه في الاحتفاظ بها لنفسه. إلا أن الفتاة جابهت هذه العلاقة بالرفض؛ لإيمانها بضرورة الانفصال، وتحقيق ذاتها بانتهاجها الطريق الصحيح. فاتخذت من الهرب وسيلة.

يرى فرويد أن الزواج الخارجي ينطلق من الندم، فامتلاك الأب لكل نساء العشيرة، ودفاعه عن هذا الحق، سيمنع الأبناء من حقهم في خلافة أبيهم، خوفا من وقوعهم في الخلافات، متخلين عن ميولهم المحرمة، بكبت هذه الغريزة من أجل الاستمرار، وبهذا تم حظر الزواج من المحارم، وتشريع الزواج الخارجي (دير لاين، 1973، ص37).

بعيدا عن ثنائية الرجل والمرأة هناك كثير من الرموز موجودة في صميم الحياة زخرت بها الحكايات الشعبية في منطقة جنين لها بعدها الأسطوري ويأتي الحيوان في المقدمة، إذ يحتل جانبا مهما من تفكير الإنسان وقد عرف العالم الأسطوري عن دنيا الحيوان، قدر ما عرف العالم الحديث (خورشيد، 1988، ص67)، إذ تؤدي الحيوانات أدوارا مهمة، وتتميز شخصياتها بكونها شخصيات عاقلة، لها إدراك وتفكير، تؤدي دورها على أنه حقيقة، وربما يعود السبب في هذا إلى أن نشأة الحكاية كانت ملازمة للطفولة الإنسانية، يوم اعتقد أن الأشياء جميعها حية، تتقمص أرواحا، ولها القدرة على النطق، فعبد كثيرا مما حوله ومنها الحيوان، وبخاصة في الديانة الطوطمية (كراب، 1967، ص56).

اعتقد الناس حين صاغوا الحكايات الشعبية، أن الحيوان يشبه الإنسان في صفاته، وأفعاله تنبعث عن دوافع، وانفعالات بشرية، ربما لأن تلك الحيوانات في حقيقتها إنسان ممسوخ، ليضفي على تصرفات الحيوانات نوعا من العقلانية (كراب، 1967، ص56). وربما جاءت هذه الفكرة نتيجة التأثير بالمعتقد الفرعوني الذي بلور نظرية التناسخ، وترى هذه النظرية أن الروح الإنسانية يمكنها السكن في جسم حيوان ما، فيتصرف هذا الحيوان تصرفات إنسية لأنه في حقيقته روح إنسية (خورشيد، 1988، ص75).

أبرزت الحكايات الشعبية حيوانات مختلفة منها الغزال، الذي لم يأت ذكره عبثا، بل اختارته الذاكرة الشعبية عن وعي تام، فقد ارتبط الغزال بالمعتقدات الموروثة ذات

الرموز الأسطورية ففي الأسطورة السومرية القديمة، وجد دموزي وقد أحاطت به شياطين الكالي وأوسعته ضرباً، رفع يديه ووجهه إلى "ارتو" فاستجاب له وحوله إلى غزال، ليولي هارباً إلى بيت عجوز تدعى "بليلي" فصبت عليه الماء ليشرّب والطحين ليأكل (الشواف، 2001، ص 87).

أما الغزالة فترتبط بالشمس لغة، إذ تعد من أسمائها (ابن منظور، 1994، مادة غزل)، وترتبط بالمرأة بجامع الجمال والأنوثة والخصب، كما ترتبط بالشمس والمرأة معا، في أكثر من صورة في المجاز اللفظي، وفي أكثر من صورة من صور التخيل الاستعاري، الذي هو من منابع الأسطورة القديمة؛ لأن الغزالة كانت تذكر مع الشمس، وشبهت المرأة بكليهما (خورشيد، 1988، ص 101).

وحضر الغزال في الحكاية الشعبية كما في حكاية "بقرة اليتامى" إذ تحول الفتى اليتيم الذي هرب، وشقيقته من ظلم زوجة أبيه إلى غزال نتيجة شربه من ماء "مكر" (المكر: هو حفرة صغيرة في الصخر تتجمع فيه مياه الأمطار)، راثت فيه غزالة. ورغم تحول الفتى إلى صورة غزال فإنه بقي يحتفظ بالشعور، والفهم والإدراك، بل القدرة على إظهار مشاعر الخوف، والوفاء، والتصرفات الإنسانية، يظهر ذلك في مسلك الغزال الذي صار يأخذ الخبز الذي يطعمونه إياه، ويرميه لأخته في البئر التي حبستها فيها أم زوجها، بسبب الغيرة التي اعترتها، بعد زهاب زوجها الملك إلى الحج، ويقول لها: «خيتا يا بدور، سنولي السكاكين، وعلولي القدور» (الراوي أحمد خليلية، 2017).

أما الطيور فنالت مكانة مميزة في الذاكرة منذ القدم فاشتهر القدماء بعادة التطير عن طريق رؤية رئة الطيور وأكبادها وأحشائها، وقد أجمع العرب على اعتبار الغربان والبوم من الحيوانات النجسة المشؤومة، وسموا البومة أم الصبيان وأم الخراب واعتبروا الهامة تخرج من رأس القتل تحجل بلا توقف في طلب الثأر والدم (عبد الحكيم، 1978، ص 120).

واستحوذت الطيور، جانبا من الحكايات الشعبية في منطقة جنين كما في حكاية «الطير الأخضر»: إذ تحولت عظام الفتى الذي نبحته زوجة والده، ودفنتها أخته، إلى طير أخضر، استطاع إثبات هويته عندما جاء إلى عرس الجيران وهو يقول:

أنا الطير الأخضر المزين المحضر

خالتي نبحتنى وأبوي أكلني

وأختي الحنونة حن الله عليها

لملمت عظامي وحطنتهن بجرن الرخامات

دهش الحاضرون من قوله، وطلبوا منه الإيضاح، فرفض أن يعيد ما يقول حتى تفتح

زوجة والده فمها، ففتحت فمها، فقذف فيه مسامير، فماتت، وطلب ذات الشيء من والده ففعل، فألقى ابراً في فمه فمات، ونزل وهدى بحضن أخته فعاد إلى صورته الإنسانية(الراوية لطفية محمد، 2017).

وجد في الأدب الألماني القديم نصا مشابها للأغنية السابقة، إذ ورد ما يلي:

«أمي التي ذبحتني

أبي الذي اكلني

أختي الصغيرة

تبحث عن ساقبي

وتلفها برباط من حرير

تضعها تحت شجرة الجور» (كراب، 1967، ص74)

يعد الطائر في الحكاية السابقة المعادل الموضوعي لروح الأخ، وهو المعادل الموضوعي لروح دموزي، كما ذكرت الأسطورة السومرية «إنانا ودمون» فقد استجاب الإله «أوتو» لدعاء دموزي لتخليصه من الشياطين الذين قبضوا عليه وأوسعوه ضرباً، فجعل روحه مثل الطير الذي يفلت من مخالب النسر، وبهذا استطاع الإفلات من الشياطين (علي، 1973، ص119/ 120)، وهذا يدل على مكانة الطائر في الأساطير، لذا كان موضع تقديس في الفكر القديم لتمييزه بخاصية الطيران، فقد قدس المصريون الطيور وعدوها رمزا للإلهة ايزيس «عشتار» التي أعارها الفن الفرعوني جناحين كبيرين. ص(السواح، 2002، ص148)

يتجلى بعد الطفل/ الطائر الأسطوري في حكاية «الطير الأخضر»(الراوية، لطفية محمد، 2017) من خلال تحول العظام إلى طير ثم استعادة الهوية الإنسانية له، وهذا يتوافق تماما مع أسطورة البعث الاوزيري، حيث ساعدت أخت «ايزيس» وتدعى «نفتيس» على بعث روح أخيها للحياة في جسد «اوزيريس»(طه، 2009، ص104).

وقد وردت حكاية أجنبية مشابهة لما ورد في الحكاية السابقة، حكاية «الأخ المرح» فقد طرق جسد بنت الملك ثم وضعت العظام بجانب بعضها بعضا بطريقة صحيحة، مما أدى إلى عودة الفتاة إلى الحياة(دير لاين، 1973، ص116).

نالت البيضة التي تخرج من الحيوان مكانة في الحكايات الشعبية، وهي تنبثق عن أساطير الخلق المصرية، إذ يعتقدون أن بدء الخلق هو البيضة الخالقة التي نتجت من جراء تلقيح الرياح لتلك البيضة إذ انبعثت منها النفس الخالقة (عبد الحكيم، 1978، ص45).

تظهر رمزية البيضة في حكاية «قميرة وزوجة الأب»(الراوية سعدة صالح، 2017) وفيها صبرت الفتاة على ظلم زوجة والدها، التي اهتمتها بفعل الفاحشة، لإبعادها عن

البيت، فاشترت زوجة الأب نوعاً من البيض، يجعل الفتاة تحمل دون زواج، وأطعمتها إياه، فظهرت عليها علامات الحمل، حرّضت الزوجة الأب على إبعاد ابنته والتخلص منها. وجهزت لها زوادة فيها أنواع رديئة من الطعام، موهمة بأنها أطعمة فاخرة، فتنجو الفتاة لصبرها، وأخلاقها الطيبة، وتعود إلى البيت محملة بالذهب، والمجوهرات. ونلاحظ الشيء ذاته في حكايات «بقرة اليتامى» و«جبينه» (الراوية سعدة صالح، 2017).

من الملاحظ في الحكاية السابقة، استخدام البيض في الإنجاب، دون الحاجة إلى زوج، ولا غرابة في ذلك؛ لأن البيض يعد من الأمور المرتبطة بالمرأة، بل من رموزها الدينية المقدسة، فجوهر العلاقة بينهما -أي المرأة والبيضة- خروج حي منهما؛ لأن الموث الحقيقي في اللغة، هو كل ما يلد ويبيض، أي أن بينهما رباط الحياة والخصب، فكلاهما ينتج حياً.

وتأكيداً لما سلف، فإن للبيضة حضوراً في الحضارات القديمة، ولها تقدير خاص في التراث السامي، «فالمرأة»، «البيضة»، «الشمس» هي المعبودة المقدسة، فالبيضة كالشمس يمتزج اللون الأبيض بالأصفر، وتوصف بشرة المرأة الجميلة، بالبشرة المائلة إلى الاصفرار (السواح، 2002، ص 25).

والمرأة هي سر الإخصاب، وهي مانحة الحياة بشكل ما، كالبيضة التي تجمع في غرقها بياض ومخ كما الجنين تماماً (البطل، 1981، ص 80). فالجنين يمكن تشبيهه بالمخ، والماء الذي يحيط به في رحم الأم يمكن تشبيهه بالبياض.

والبيض في نظر العامة، مستودع تخرج منه الحياة، فالبيضة الجامدة التي لا حراك بها تفقس، ويخرج منها مخلوق حي، وظاهر هذه العملية يبعد الذكر عن ضرورة حدوث الفقس (الحسن، 1988، ص 55)، ولذا أصبحت البيضة هي بذاتها تعبر عن توالد الحياة. وهذا ما أشارت إليه الحكاية السابقة، إن الفتاة بمجرد ما ابتلعت البيض، فإن هذا البيض سيفقس في بطنها، مما يؤدي إلى ظهور علامات الحمل.

أما الأفعى فقد حظيت برموز أسطورية عدة، فهي ترمز إلى الموت والشر وإلى الحياة والخلود، إذ يمثل التنين في الفكر القديم الشكل النموذجي للحياة الكونية، وهو كذلك رمز الليل والموت؛ إذ يعد «كور» في الأساطير السومرية رمزاً للموت والظلام (السواح، 1996، ص 215)، ويعد «اللابو» البابلي وحشاً مدمراً خرج من أعماق البحر ليهدم الحضارة الإنسانية (السواح، 1996، ص 225).

وفي الحكاية الشعبية وجدت الأفعى بكل وضوح كما في حكاية «تفيفيحة» (الراوية بهية محمد محمود، 2017) فقد مرت حية صغيرة من أمام الفتاة «تفيفيحة»، هاربة من

ثعبان كبير يريد البطش بها، فأخفتها الفتاة ووضعتها في "القبعة" التي بحوزتها، ولأنها أنقذت حياتها طلبت الحية من تفيفيحة مد يدها في فمها، فأخرجت خاتما سحريا يلبي لها ما تطلب منه. وفي حكاية "مقطعة الديات" (الراوية سعدة صالح، 2017) تعرضت فتاة لظلم شقيقها، الذي قطع يديها ورجليها، بعد أن أوهمته زوجته "الغولة" أن أخته غولة، تلتهم أبناءه في حال ولادتهم، وبعد قيام الأخ بفعلته ترك أخته على باب بئر، وبينما هي جالسة، مرت بها حية، هاربة من حنش "ثعبان" طلبت منها المساعدة، فمدت لها يد العون، فمسحت الحية على يدي الفتاة ورجليها، فعادت كما كانت. ولعل أعمال الحية الخارقة، هي انعكاس للخيال الشعبي في تصور الحية بأنها صورة مرئية للجان.

ولعل دور الحية في شفاء الفتاة في حكاية "مقطعة الديات" يعيدنا إلى الإله "ننكشزيدا" ابن الإله "ننازو" إله الطب الذي رمز إليه بثعبانين (الماجدي، 1998، صص 99).

وهناك بعض الأساطير التي تعرضت للحية كما ورد في الحكايات الشعبية، فقد كان يرمز الثعبان إلى العدالة مثل ثعبان فرجيل الذي شكل من النحاس الأصفر، كأداة لاختبار مدى عفة المرأة، إذ يطلب من التي يراد اختبار مدى عفتها، بوضع يدها في فم التمثال، فإذا لم تكن غير عفيفة أطبق تمثال الثعبان على يدها فقطعها، أما إذا كانت عفيفة فلا يصبها أذى (الجوهري، 1981، صص 592 / 593).

وكان يرمز للإله آمون بشكل ثعبان يتخذ العالم السفلي مقرا له (الماجدي، 1998، صص 90). كما عبد بنو إسرائيل أفعى نحاسية، كانوا يضحون لها، وقالوا إنها من صنع موسى (الحوت، 1955، صص 56)، وكان الاعتقاد عند المصريين القدماء أن الآلهة قد تحولت إلى جن، فهناك إلهة قد تجسدت على شكل حية، وظلت متوارثة في شخصية الجنية الحية، أو الحية الجنية (الجوهري، 1981، صص 374). ومن هنا جاء المزج بين الحية والجان، حيث فسرت الحية على أنها جان طيب تقمص هيئة الثعبان (الجوهري، 1981، صص 197).

كان للماء حضور لافت في الحضارة البشرية، فالماء سر مقدس "فليس غريبا البتة أن نجد الماء المبدأ الأول الذي تفرعت عنه جميع الكائنات الحية" (عجينة، 1994، صص 137) لذا يشكل الدور الجوهري في مجمل الفولكلور في البلاد العربية، وليس هذا فحسب بل في الأساطير أيضا (عبد الحكيم، ب ت، صص 601). فهو الحياة، كان وجوده كافياً لتقدم الإنسان واستقراره.

يعد ماء الحياة من العناصر المهمة في الحكاية الشعبية فعلية إحضاره طلب تعجيزي، يتطلب خوض المخاطر، لكنه ضرورة ملحة لاستمرار الحياة، فلولاها لما أعيدت الحياة للشاطر حسن كما في حكاية "الشاطر حسن" (الراوية سعدة صالح، 2017)

وتتجلى أهمية ماء الحياة في الأسطورة البابلية، التي تحكي عن عشتروت، فعشتروت نزلت إلى العالم السفلي، لإحضار هذا الماء؛ لإعادة الحياة لابنها وحببها تموز(عبد الحكيم، د، ص، 607). وقد أوصت عند نزولها وزيرها إن لم تعد أن يذهب إلى الإله "أنكي" لأنه يمتلك ماء الحياة، القادر على إعادة الروح لها إذا رشه عليها(فريحه، 1989، ص، 207). والماء قادر على تغيير حالة الإنسان؛ لأن بعض الينابيع والعيون المسحورة، تكون سكناً للأرواح الشريرة، ومن يشرب منها يتحول إلى حيوان أو طائر، وهذا تماماً ما حدث في حكاية "بكفي الحظ" (الرواية أنيسة نمر، 2017) إذ تتحول الحمامات ذوات اللون الأبيض الناصع، إلى غربان سود، عند شربهن من ماء بحيرة مسحورة، وحينما وردن ماء البحيرة عند تمام زوال الشمس، زال عنهن السحر.

وهناك مياه إذا أضيف إليها عامل آخر، أضاف إلى سحرها بعدا إضافيا، ففي حكاية "بقرة اليتامى" (الراوي أحمد خليلية، 2017) شرب الولد من مياه راثت بها غزالة، فتحول هو الآخر إلى هيئة غزال.

يملك الماء صفات الخير، والخصب والمحافظة على وجه الحياة الزاهي؛ فكان استخدامه لصالح الخير والخصب، واستمرار الحياة، فهو وسيلة أمينة لحمل طفل حي داخل صندوق تسير به المياه محافظة عليه، كما لو أنه في رحم أمه، والحكايات الشعبية التي تتحدث عن ذلك كثيرة، منها حكاية "بليبل الصياح" (الرواية أنيسة نمر، 2017)، إذ عمدت الخالتان حينما أرادتتا التخلص من أولاد أختهما الثالثة، إلى وضعهم في صندوق خشبي، في حال إنجابهم مباشرة، وقذفهم في النهر، فتشاء الأقدار أن تحملهم المياه إلى منطقة بعيدة، حيث يلتقطهم صياد فقير الحال ويربيهم.

ويمكن أن تكون ينابيع الماء وآباره مسكونة بمارد أو غول كما في حكاية "الحطاب" (الرواية لطيفة محمد، 2017) إذ وقعت حبة من الفول في بئر من حطاب فقير فأخذ يبكي بشدة قائلاً: "يا حبة فولتي يا رادة جوعتي" "أزعج بكأوه من في البئر، فقالوا له: "ولك يا عمي فك عنا. شو مالك قررعتنا" شكا لهم حالته الفقيرة وطلب منهم إحضار حبة الفول التي وقعت منه، فأعطوه بدلا منها باطية سحرية شفقة عليه لتغنيه عن السؤال عن حبة الفول. وقد نسب الناس إلى مواطن المياه أسراراً غامضة عزوها إلى قوى خارقة، مما حدا بهم إلى تقديس مواطن المياه (القيسي، 1984، ص، 46).

وللماء القدرة السحرية على رد الرعب، والقضاء على أثره، فليس أفضل من الماء في إعادة الشخص إلى توازنه النفسي، وذلك لتناوله بوعاء خاص، يسمى "طاسة الرعبة" (طاسة الرعبة: وعاء نحاسي كتب عليه آيات قرآنية ورموز غريبة يوضع بها الماء ويسقى منها من تعرض للخوف)، عليها بعض الآيات القرآنية، فإذا شرب الماء الذي في الوعاء ساعد في القضاء على الخوف.

إن حكايات الماء لا تنتهي، لارتباطها بالخصب، والحياة والخلق والأساطير، و قصص الخلق، ومرورا بقصة الطوفان التي تدل على بداية حياة جديدة، ونهاية بالحكايات الشعبية التي تبرز قدسية الماء وقدراته الخارقة، والطقوس الشعبية التي تمارس في مجتمعنا إلى الآن، فعندما تحمل الأرض، وتبلع السماء ماءها، فتؤثر سنوات الجفاف على المحصول، يخرج الناس طالبين الغيث من الله، يسرون فيما يشبه مظاهرة الرجال والنسوة والأطفال، بل يخرج معظم أهل القرية، بما يملكون من دواب ودواجن، يدورون حول قريتهم دورات عدة، يمضون النهار طالبين الغيث، في قداس أقل ما يقال فيه إنه كشف عن حالتهم السيئة إلى الله. لدق أبواب السماء، واستدرا عطفه حيث النسوة يحملن الطواحين؛ ويقمن بطحن التراب، دلالة على الحاجة، بينما يقوم الناس برشق الماء على الناس طالبي العطف من الله (الراوي أسعد صالح، 2017) وهم بهذا يقومون بما يشبه السحر التشاكلي لإبراز مدى حاجتهم إلى المطر.

أما الدم فيعتقد أن له خاصية مميزة، تكمن في قدرته على شفاء بعض الأمراض الخطيرة (كراب، 1967، ص78). كما يذهب المعتقد الشعبي إلى اعتبار الدم مقرا للروح، أو تجسيدا لتلك الروح. (الجوهري، 198، ص82) وهذا ما يفسره تصرف الأخ في حكاية "سماق يا ابن المليحة سماق" (لطفية محمد، 2017) عند قتل أخته الغولة محاولاً ألا تسقط أي نقطة من دمائها على الأرض.

وفي الأساطير القديمة تنفرد عناة في أسطورة دموية نادرة وجدت في أحد النصوص الأوغاريتية حيث تجمع من كل جهات العالم بشرا مقاتلين وجنوداً وأبطالاً، ثم تقيم لهم مذبحاً كأضاح، وتغوص في دمائهم وتقطع أوصالهم، وتجعل من رؤوسهم وأطرافهم قلائد تتزين بها، ثم تقف وتتطهر وترمي ببقية الأشلاء في البحر، وقد حيرت هذه الأسطورة الباحثين فمنهم من فسرها على أن القتلى هم رسل وإتباع الموت والجفاف، وبعضهم الآخر رأى في حمام الدم طقساً من طقوس الولادة، وتعبيراً عن ظاهرة التضحية البشرية التي كانت تقوم بها النساء بشكل أساسي في عصور أقدم، وربما هو طقس من طقوس العبادة التي كانت تقام سنوياً في نهاية فصل الخصب لتجديد دماء الحياة (الماجدي، 1999، ص84/87).

يعد الدم بين الأوساط الشعبية هو الحياة نفسها، أي أن روح الإنسان موجودة في دمه، فيعتقد الناس أنه إذا خلط شخصان نقطة من دمائهما أصبحتا أخوين (الباش، د، ت، ص254).، وتنفر جميع الشعوب من أكل أو شرب دم الحيوان خوفاً من دخول روح الحيوان في جوفهم (الجوهري، 1981، ص83).

لاحظ البدائي أن حياته تبدأ بدم الحيض، وتنتهي بدم القربان، وهنا تأكيد على أن الحياة تنتهي بما بدأت به ورأى أن القربان هو أعظم هدية من الإنسان إلى الآلهة لأنه

توثيق للعهد الديموي بين الآلهة والبشر(الديك،2010،ص23).

للون الأبيض رموز ودلالات أسطورية وحضور لافت في الحكايات الشعبية التي شبهت وجه المرأة بالبياض، كما في حكاية جبينه فيسعى الرجل إليها، ويخوض مغامرات كثيرة محفوفة بالمخاطر لما تتمتع به الفتاة من جمال وبياض، لذا كان الفوز بتلك المرأة من أكبر أمنياته، وفي كثير من الحكايات تكون الفتاة الجميلة ابنة سلطان أو ثري كما في حكاية «تمرة»(الراوية لطفية محمد،2017).

وفي أحيان أخرى يعرض السلطان على الفتاة البيضاء جميلة الوجه الزواج دون أن يعرف عنها شيئاً، سوى أنها جميلة، كما في حكاية «حب رمان» حيث كانت الفتاة جميلة، «زي القمر» بيضاء الوجه ومدلله، ووحيدة وابنة ثري، ولفرط دلالها على أبويها، صنعا لها صرمايه(حذاء) من ذهب. إلا أنها هربت وتركت الصرماية على درج المدرسة، بعد اكتشافها أن أستاذها غول. فجلست على ظهر شجرة، بالقرب من بركة ماء، وصادف مجيء الملك ليسقي حصانه من البركة، فجل الحصان؛ لأن صورة الفتاة البيضاء فائقة الجمال انعكست على صفحة الماء، فأخذها وتزوجها لانبهاره بجمالها(الراوية لطفية محمد،2017).

يعود هذا التشبيه إلى جذور أسطورية، فاللون الأبيض لون مقدس، تكاد تجمع جل الحضارات على دلالتة، والتحامه الأسطوري بصورة المرأة الجميلة، المعبودة المقدسة. فهو يرتبط بعدد من الإلهات، منها الإلهة الأم «هيرا» في جبل الأوليمب، التي وصفت بأنها تجلس على جلد بقرة بيضاء(أبو عون،2003،ص13). وهو كذلك مرتبط بعشتار الزهرة، والزهرة تعود في تسميتها إلى الأزهر، الذي يعني اللون الأبيض المشرق، وكذلك فهو رمز النور الإلهي(نوفل،1995،ص21)، وهو لون الأمل والحياة، والنقاء، والطهارة، والنظافة، والتفائل، وهو لون العبور فملابس العروس، وكذلك الميت في مختلف الحضارات بيضاء(عمر،1982،ص166).

الخاتمة:

بعد المضي في هذه الجولة بين الرموز الأسطورية في الحكاية الشعبية، لا بد من وقفة لتلخيص أبرز ما عرض فيها من قضايا، ونتائج خلصت إليها:

اتضح من استقراء مجموعة من الحكايات الشعبية في منطقة جنين إن هناك صلة بين هذه الرموز والأساطير عند الأم القديمة، حيث انطلقت الباحثة من الثنائية الكونية المتمثلة في المرأة والرجل بوجهيهما الأبيض والأسود، ثم انتقلت للإحاطة بما أضمر في الحكاية من رموز من خلال استرجاع الأفق الأسطوري لبعض الحيوانات اعتماداً على مجموعة من القرائن الأسطورية التي تمنح القارئ حرية أكبر في تحديدها لتفسير رموز أخرى بطرق مختلفة أوردتها الحكاية الشعبية ما هي انعكاسات لما ورد في الأساطير،

من خلال تتبع الرموز الموجودة في الحكايات الشعبية في منطقة جنين، تبين بعد هذه الجولة أنها انعكاس لما جاء في الأساطير لذا فالغربة لا تعني الشيء الذي لم تره العيون ولم تسمعه الآذان، إنها على العكس متعلقة بشيء معروف ومألوف، إلا أنه منسي ومدفون في أعماق النفس، ووظيفة البحث هي نشر هذا المطوي وإبراز المخفي لان المناطق العذراء والمجهولة في الحكاية والأسطورة هي في الحقيقة مناطق سبق للمرء أن جال فيها وطاف في أرجائها.

توصيات الدراسة:

1. العمل على إبراز دور الحكايات الشعبية في تعزيز الهوية الفلسطينية بما ينسجم مع الأهداف المتوخاه في خلق وإيجاد الشخصية الفلسطينية المؤمنة بأهدافها الوطنية والقومية في ظل محاولات الطمس والتهويد التي تتعرض لها.
2. تعزيز الاهتمام بالموروث الشعبي الفلسطيني؛ لأننا في ظروف أحوج ما نكون فيها إلى ترسيخ وتثبيت وشائج الصلة بين الموروث الفلسطيني والإنساني فتراثنا يضرَب بجذوره في عمق التاريخ.
3. إبراز دور الحكاية الشعبية باعتبارها من وسائل التعليم ونشر المعرفة وتصوير التجربة الإنسانية بما تحمله من رموز أسطورية والتي تعتبر حلقة وسيطة بين الأدب الشعبي الفلسطيني والأدب الإنساني .

المصادر والمراجع :

1. الباش، حسن، و السهلي، محمد توفيق(د. ت): المعتقدات الشعبية في التراث العربي «دراسة في الجذور الأسطورية والدينية والمسلكية الاجتماعية» دار الجليل، عمان .
2. برستيد، جيمس هنري(د . ت): تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ترجمة زكي سوس، دار الكرنك، القاهرة، مصر.
3. البطل، علي(1981): الصورة في الشعر العربي “حتى آخر القرن الثاني الهجري دراسة في أصولها وتطورها، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط2.
4. بيتر، مونيك(1979): المرأة عبر التاريخ تطور الوضع النسوي من بداية الحضارة إلى يومنا هذا، ترجمة هزيين، عبودة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1.
5. الجوهري، محمد(1981): علم الفولكلور “الأسس النظرية والمنهجية” دار المعارف، مصر، القاهرة، ط4.
6. الحسن، غسان(1988): الحكاية الخرافية في ضفتي الأردن، دار الجيل، دمشق، ط1.

7. الحوت، محمود سليم(1955): في طريق الميثولوجيا عند العرب، مطبعة دار الكتب، بيروت.
8. خورشيد، فاروق(1988): عالم الأدب الشعبي العجيب، در الهلال،القاهرة.
9. دير لاين، فردريش فون(1973): الحكاية الخرافية، ترجمة نبيلة إبراهيم وعز الدين إسماعيل، دار القلم، بيروت ، ط1.
10. الديك، إحسان(2001): صدى عشتار في الشعر الجاهلي، مجلة جامعة النجاح الوطنية، العدد 15.
11. الديك، إحسان(2010): النماذج البدئية في الأغنية الشعبية الفلسطينية، أغنية» بكره العيد وبنعيد«نموذجاً «، مجلة جامعة النجاح الوطنية، نابلس.
12. زكي، أحمد كمال(1979): الأساطير «دراسة حضارية مقارنة»، دار العودة، بيروت، ط2.
13. الساريسي، عمر عبد الرحمن(2004): الحكاية الشعبية في المجتمع الفلسطيني، عالم الكتاب الحديث، إربد، الأردن، ط2.
14. السواح، فراس(2002): لغز عشتار«الالهة المؤنثة واصل الدين والأسطورة»، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، سورية، ط2.
15. السواح، فراس(1996): مغامرة العقل الأولى «دراسة في الأسطورة سوري، أرض الرافدين»، دار علاء الدين، دمشق، ط11.
16. الشواف، قاسم (2001): ديوان الأساطير ”سومر وأكاد وأشور“، دار الساقى، بيروت، ط1.
17. طه، طه (2009): صورة المرأة المثال “ ورموزها الدينية عند شعراء المعلقات، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، ط1.
18. عبد الحكيم، شوقي(1978): مدخل لدراسة الفولكلور والأساطير العربية، دار ابن خلدون، بيروت، ط1.
19. عبد الحكيم، شوقي(د.ت): موسوعة الفلكلور والأساطير العربية، مكتبة مدبولي، القاهرة.
20. عجينة، محمد(1994): موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، العربية محمد الحامي للنشر والتوزيع، تونس، صفاقس، دار الفارابي، بيروت، ط1.
21. علي، فاضل عبد الواحد (1973): عشتار ومأساة تموز، دار الحرية، بغداد.

22. عمر، أحمد مختار(1982): اللغة واللون، عالم الكتاب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1.
23. أبو عون، أمل عبد القادر(2003): اللون وأبعاده في الشعر الجاهلي "شعر المعلقات نموذجاً"، إشراف د.إحسان الديك، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، رسالة جامعية غير منشورة.
24. فريحة، أنيس(1989): ملاحم وأساطير من الأدب السامي، دار النهار للنشر، بيروت، ط2.
25. القيسي، نوري حمودي(1984): الفروسية في الشعر الجاهلي، عالم الكتاب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ط2.
26. كراب، الكزنذر هجرتي(1967): علم الفلكلور، ترجمة رشدي صالح، وزارة الثقافة، مؤسسة التأليف والنشر، دار الكتاب العربي، القاهرة.
27. الماجدي، خزعل (1997) : أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ، دار الشروق للطباعة والتوزيع، رام الله، ط1.
28. الماجدي، خزعل(1999): الآلهة الكنعانية، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان ، ط1.
29. الماجدي، خزعل (1998): الدين السومري، دار الشروق للنشر والتوزيع، رام الله ، ط1.
30. المناصرة، حسين(2005): وعي الذكورة والمرأة، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد 66.
31. ابن منظور(1994): لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3.
32. نوفل، يوسف حسن(1995): الصورة الشعرية والرمز اللوني، مصر، دار المعارف .
33. يونس، عبد الحميد(د.ت): الحكاية الشعبية، المكتبة الثقافية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

مقابلات شخصية:

1. الراوي أحمد خليلية، 76عاما، قرية جبع، جنين /5/ 2017.
2. الراوي أسعد صالح، 79عاما، قرية جبع، جنين، 6/ 8/ 2017.
3. الراوية أنيسة نمر، 66عاما، قرية جبع، جنين، 11/ 7/ 2017.
4. الراوية، بهية محمد محمود، قرية جبع، جنين، 65عاما، 9/ 5/ 2011.
5. الراوية، سعدة صالح، 72عاما، قرية جبع، جنين، 13/ 4/ 2017.
6. الراوية لطيفة محمد، 70عاما، قرية جبع، جنين، 22/ 6/ 2017.



القاعة رقم (2) الجلسة الأولى

المحور الأول:

أنماط التراث الشعبي والقيم الانسانية الدينية والوطنية في التراث الشعبي
الفلسطيني والمخاطر التي تهدده وسبل الحفاظ عليه

رئيس الجلسة: أ.د. ابراهيم ربايعة

◆ المثل الشعبي في الجليل الفلسطيني
دراسة نقدية اجتماعية

أ. وفاء عياشي بقاعي

◆ القيم الإنسانية في الشعر الشعبي الفلسطيني – جنين والجليل.

أ. نجيب صبري يعاقبه

◆ المثل الشعبي في مدينة جنين: دراسة موضوعية.

د. سميرة ستوم

◆ سوق الخواجات في الناصرة ودوره في الحفاظ على الملابس والأزياء الشعبية.

أ. حسين منصور

◆ وقفيات بعض النساء في جنين.

د. طالب الصوافي

◆ زيارة سيدنا الخضر في حيفا؛ الإنسان والمكان.

د. روزلاند كريم دعيم

المثل الشعبي في الجليل الفلسطيني

دراسة نقدية اجتماعية

أ. وفاء عياشي بقاعي

شاعرة وكاتبة، جمعية السيباط للحفاظ على التراث

الملخص:

ما زالت الأمثال تسكن الذاكرة الجمعية، وتحتل مداخلها في الوجدان والروح، وهي ما زالت متداولة بين الناس، وليست قارئة للماضي فقط، بل هي تعبر عن حاضر ومستقبل لشعب يستحق الحياة.

المثل الشعبي هو سيرورة حياة، ونتاج تجارب وخبرات للأجيال التي تتوارثها وتتناقلها معبرة عن وعيها الجمعي، وأهمية هذا الوعي في الحفاظ على هذا الموروث من الضياع، ويعد ذلك رمزاً وطنياً يرتكز عليه في معركة الدفاع عن الوجود في الوطن.

«إذا كانت الأمثال الشعبية في صيغتها المتداولة التي وصلت إلينا، تعبر عن وعي الشعب وثقافته، فإن الحفاظ عليها وحمايتها من النسيان والاندثار يحمل في طياته موقفاً وطنياً وقومياً وإنسانياً، معترفين أن الفضل الأول والأكبر في الحفاظ على هذا المخزون التراثي يعود إلى الذاكرة الجمعية للشعب والأمة، التي تداولت هذه الأمثال جيلاً بعد جيل.» (محمد موسى الوحش + 2016).

إن المثل الشعبي في هذه الدراسة ليس قاصراً على منطقة الجليل وحدها، بل الحديث عن المثل الشعبي الفلسطيني في كل مناطقه، واختلاف اللهجات في المناطق الفلسطينية، والجليل جزء من هذا الوطن الغالي الذي حافظ على انتمائه الفلسطيني حتى النخاع رغم كل المحاولات الاسرائيلية لزعة هذا الانتماء.

هنالك أمثال مشتركة بين الدول العربية، حيث لم تكن في حينها الحدود التي مزقت الوطن العربي مرسومة، وكان هنالك تداخل جغرافي بين البلدان، وبين المجتمعات العربية وخاصة القريبة، مثل سوريا ولبنان والأردن ومصر.

لا شك أن الحدود الجغرافية الموجودة الآن، والتي تفصل بين الدول وتمنع تواصلها،

لم تكن في الماضي. ولهذا نجد أحيانا كثيرة أمثالا نُسبت لأكثر من قطر عربيّ في آن واحد؛ فمثلا هناك أمثال منسوبة للأردن ولفلسطين كقولهم: الحمار حُمار، ولو بين الخيول ربي. وقولهم: صاحب الحق عينه قويّة. أو لفلسطين ولبنان وسوريا كقولهم: هواة المعلم بألف. وقولهم ابنك على ما ربيتها، وجوزك على ما عودتته. أو لفلسطين ومصر كقولهم: اجري يا ابن آدم جري الوحوش، غير رزقك ما بتحوش. وقولهم: ابعِد عن الشرِّ وغنَّيله.”

المثل جزء من التراث، والتراث يعبر عن الأمة وهويّتها، بل هو خير معبر عنها، فكل تراث هو جزء من الأمة التي أنجزته، فلا يمكن أن تؤسس أي أمة نهضتها على تراث آخر غير تراثها، لأنّ التراث له إمكانات النهوض والإبداع في حياة الامة، وهو زادها التاريخي، فالنهضة يحتضنها تراث الأمة ويغنيها، فهو ليس أمراً ساكناً ميتاً أفرزته هزائم وانكسارات، وإنما هو تلك الحيوية الفاعلة المتدفقة في وجدان الامة، وهو كل ما له صلة بوجود الإنسان ووسائل العيش، والمثل الشعبي أحد مكونات هذا التراث، وأخذ منابع الحكمة الشعبية.

هو باختصار علم الفلكلور الفلسطيني الذي ما زال يناغي جمال مجتمعا الفلسطيني في مناسباته الاجتماعية المختلفة.

”الفلكلور هو تلك الثورات الفنية والرقص الشعبي الذي كان بمثابة صيغة تميز الشعب الفلسطيني من غيرة من بلاد الشام، وهو إرث حُمل عن الآباء والأجداد، حيث استخدموه في الأعراس والحفلات والسهرات الليلية”.

فإن الامثال فرع من شجرة تمتد جذورها عميقا في باطن الأرض، ومن الصعب قلعها فهي باقية مهما عصفت بنا الرياح.

يعرف هذا البحث على أنه بحث مكتبي وميداني، اعتمدت فيه على مراجع ومصادر تراثية فلسطينية، واستخلصت منها الأمثال التي تطرقت لمناطق سكانية وجغرافية في الجليل، إضافة إلى ذلك اعتمدت على تجربتي الخاصة، كوني من الرعيل الثاني للنكبة، وعلى الذاكرة الشفوية للوالدة والنساء اللواتي يشكلن حيزاً مهماً في الحفاظ على الموروث التراثي. وقد شمل البحث أيضا، تعريف المثل الشعبي في التراث الفلسطيني، المثل في اللغة، أمثال من الجليل لكل مثل قصة. المثل الشعبي ما بعد النكبة 1948م. أضف إلى ذلك، النتائج والتوصيات التي تطرقنا لها خلال البحث عن المثل الشعبي في منطقة الجليل الفلسطيني.

The Folkloric Proverb in the Palestinian Galilee:

A Critical Social Study

Ms. Wafa Ayyashy Bqa'i

Abstract:

a lot of old sayings and proverbs still live in our collective memory, soul and spirit and they are up to date until now. Those old sayings not only remind us of the past, but they are also part of the present and future of the people who are worthy of life.

The popular proverb is a story of life, the culmination of experiences of the generations which inherited and transmitted them. These proverbs express the conscious efforts of the nation in preserving this legacy from loss. The popular proverb is a national legacy, which we rely on in our battle to defend our existence in our homeland.

“If the popular proverbs in their current version express the consciousness and culture of the people, so preserving this legacy from forgetfulness is a national and humane attitude. We have to admit that the first and greatest credit in preserving this legacy returns to the collective memory of the people which transmitted these sayings to generations”. (Mohamad Mousa ALwahsh 2016).

The popular Palestinian sayings are not only limited to Galilee region, it is the Palestinian popular sayings of all areas and different accents, not to forget that Galilee is part of this beloved homeland in which the people of Galilee maintained its sense of belonging despite the Israeli attempts to shake this belonging.

There are many mutual popular sayings among the Arab countries, as there were no borders and boundaries that shattered the Arab world; the geography of some countries made them near to each other such as Syria, Lebanon, Jordan and Egypt.

There is no doubt that the geographical boundaries nowadays separated the countries and hindered connection between them. That's why we find that a lot of popular sayings relate to more than one Arabic country at the same time. For example, there are popular sayings related to Jordan and Palestine as in: “A donkey remains a donkey even if it is raised among horses”. Another example: “A person who owns a right has a bold eye”. Moreover,

there are sayings related to Palestine, Lebanon, and Syria as in: “the stroke of a professional has no equivalent”, and “your son as you raise and your husband as you accustom”.

The popular proverb is part of the heritage, and the heritage expresses the nation’s identity, you cannot build a nation on another nation’s heritage, as heritage is the basis of the development and creativity of nations. Heritage expresses the history of a nation and its vitality.

“The Palestinian folklore entails the folkloric dances that distinguished the Palestinian people, it is the legacy that our ancestors transmitted and used in weddings and parties.”

The popular proverbs are like a deep-rooted tree, it is difficult to take them off, and they remain no matter how strong the wind blows.

This study is a field and office study, relied on Palestinian folkloric resources and references and chose popular proverbs related to Galilee region. Since I am considered of the second generation of the Nakbah, I relied on my mother’s verbal memory and other women who played an important role in preserving this legacy.

The study also included a definition of the popular proverb in the Palestinian heritage, proverbs from Galilee, every proverb has its own story. The popular proverb after the 1948 Nakbeh. In addition to this, the results and recommendations that we arrived at in the research.

المثل الشعبي:

المثل الشعبي هو تعبير عن نتاج تجربة شعبية طويلة تخلص إلى عبرة وحكمة ، وتؤسس هذه الخبرة للثناء على سلوك معين، أو للتنبيه من سلوك معين، والأمثال أشبه بالرواية الشعبية الذي يقص راويها قصة موجزة ، تكوّن ملامح فكر شعبي ذي سمات ومعايير خاصة ، فهي جزء مهم من ملامح الشعب وقسامته وأساليب حياته ، ومعتقداته ومعاييره الاخلاقية .

والمثل جملة مفيدة موجزة متوارثة شفافة تنتقل من جيل إلى جيل، وهو جملة محكمة البناء بليغة العبارة شائعة الاستعمال عند مختلف الطبقات. كما جاء في «المبين في أمثال فلسطين» حيث قال: (المثل عبارة عن جملة ذات مغزى ، بليغة موجزة سلسة، موشاة بديباجة بلاغية ، بألفاظ تستسيغها الأذان ، ولا يمجها اللسان ، تقع في القلب موقعا حسنا لمعناها المعبر والحكيم ، ولما فيها من موعظة حسنة ونصيحة قيّمة ، ولموافقتها المقام . يُطلق المثل عادة في سياق الكلام عند مشابهة الحدث الآني لحدث مشابه له من قبل ، ضرب

له المثل المذكور فيقيسه صاحبه على وضعه، ويتعامل معه وفقاً لرغبته). (المبين في امثال فلسطين- 2016)

جاء في كتاب «من الامثال البدوية» (إن الامثال تعدّ خلاصة الفكر الانساني، وزيادة التجربة البشرية التي تمر بها في عصورها المتلاحقة). (من الامثال البدوية - 1997)

الامثال هي أسلوب ونهج تربوي يستند عليه الناس بجميع فئاتهم عند الحديث، ويستشهدون به لتعزيز أقوالهم وللتأكيد على صحة أحاديثهم، ويكون هو الحكم والفيصل بين المتحدثين حيث يؤمنون بصوابه وكأنه جزء من عقيدة ما تربوا عليها، ويعدّ إرثاً ثقافياً مخزوناً في خزائن تراث الشعوب التي ترثها الأجيال كي تحافظ على بقائها ووجودها.

يمتاز المثل بخصائص منها الإيجاز، وإصابة المعنى، والتشبيه، والصدق في تعبيره، ويتميز بالإيقاع والاعتدال، والتناسب بين الأجزاء - السجع والجناس، وهو مجهول الهوية حيث ينسب للشعب أجمع بقوله. وقد أكد ذلك حسين علي لوباني في «معجم الأمثال الفلسطينية» (حيث جاء أن: «الشعب بمجمل أفرادها يظل المادة الأصلية لظهور الأمثال ونشأتها، عن طريق أشخاص متميزين عن سائر أفراد الجماعة»).

وقراءة الأمثال الشعبية تقودنا أيضاً الى قراءة مصادرها اللغوية والتاريخية، فالشعب الفلسطيني جزء من الأمة العربية وثقافته، وهي مفردات الثقافة العربية، لذلك كان طبيعياً أن يأتي كثير من الأمثال الشعبية في فلسطين متشابهاً ومتطابقاً مع مثيلاتها من الامثال الشعبية المتداولة في الوطن العربي، أو في دول الجوار في الحد الأدنى، وذلك بسبب تشابه الظروف الاجتماعية والاقتصادية وتشابه مصادر الثقافة والمعرفة أيضاً. حيث يشكّل القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة مادتها الدينية، فيما تستفيد كذلك من الشعر العربي والحكايات المتداولة في الثقافة الشفوية على مرّ السنين. (محمد موسى الوحش + 2016).

إن جمع هذه الامثال ليس بالأمر السهل، فإنه يستغرق من المجهود والزمن وقتاً طويلاً ويؤكد ذلك صالح زيادة حيث قال: «لم تكن طريقي في جمع هذا الكتاب سهلة وبسيطة، أو محفوفة بالورد والياسمين، بل كانت من المشقة بمكان، فقد قمتُ في البداية بكتابة ما أحفظه من هذه الأمثال خاصة، وأنني ولدتُ وربيتُ وعشتُ ظروفها، وعرفت عاداتها وتقاليدها، وسمعت أحاديثها في مناسباتها المختلفة، ثم اصطحبتُ قلمي وقصاصات صغيرة من الورق كنت أدون ما اسمعها من أفواه الناس، أو ما أتذكره في بعض الأحيان من أمثال لم تكن مدونة».

المثل في اللغة :

المَثَلُ - والمَثِيلُ : كالمَثَلِ

الجَمْعُ - أمثالٌ ، وهما يتمثالان ؛ وقولهم : فلان مسترأدٌ لمثله وفلانة مسترأدةٌ لمثلها أي مثله يطلبُ ويُسْحُ عليه .

المَثَلُ : الحديث نفسه .

المَثَلُ : جملةٌ من القول مقتطفة من كلام ، أو مرسله بذاتها ، تنقل ممن وردت دون تغيير .

امتازت الأمثال بلغة جميلة لا تخلو من البلاغة كالجناس والطباق والتورية ، وبساطة التناغم بين الكلمات وسهولة حفظها . هناك أيضاً أمثال التي لم تخلُ من التكلف وصعوبة تكرارها. كما جاء في مقدمة «معجم الامثال الفلسطينية»

«إن هناك الكثير من الأمثال التي تلفت الأنظار بروعة ما فيها من جمال الطَّباق، وظرف المقابلة ، وذكاء التورية ، ونباهة الكناية ، ولطف الاستعارة ، وروعة الإيجاز ، وسلاسة الموسيقى الهنيئة المبتوثة في حنايا المثل « (الجار للجار لو جار) (الرجل جنه والمره بنا) (أعزب دهر ولا أرمل شهر) .

« وهذا لا يعني أن هناك أمثالا لا تخلو من التكلف، والإغراق في الشكلية، كما في: (على قد فوله، قدفوا له) و(كل من على شكله، شكك له) و(بزمان اللولو ما هللوا له).

وأيضاً هناك أمثلة كانت تحتوي على ألفاظ قبيحة تثير حفيظة القارئ واشمئزازه، والهدف من عدم نشرها أو نقلها عند بعض الباحثين حفاظاً على الأخلاق والقيم كما جاء في مقدمة «المبين في أمثال فلسطين»

« وكانت هناك مشكلة. تضاربت حولها الآراء، واختلف فيها الناصحون: ألا وهي ذات الطابع الجنسي والألفاظ الموحية إليه، والكلمات التي ذكرت خلالها الأعضاء التناسلية بألفاظها بالتصريح ومن غير تلميح؛ فمن مؤيد لوجودها وإثباتها وعدم تجاهلها فلا حرج منها، ومن معارض لذكرها والتطرق إليها ووجوب حذفها، فهي خادشة للحياء، ولا يليق وجودها في كتاب؛ إذ تنفر صاحب الذوق الرفيع »

خصائص المثل في الجليل :

الجليل جزء من هذا الوطن الغالي ، فهو يقع في شمال فلسطين ، ويضم العديد من المدن وأكبرها عكا وحيفا وصفد والناصره والقرى المحيطة بها ، ويمتد الجليل حتى يصل

هضبة الجولان السورية المحتلة في الشمال، ومرج ابن عامر في الجنوب كل منطقة من هذه المناطق والمدن والقرى لها أسلوبها ونهجها في حياة خاصة بها، وعادات وتقاليد مختلفة عن الأخرى، وأيضا لها لهجتها الخاصة. وتتعدد اللهجات في فلسطين، بناء على مكونات المجتمع الفلسطيني؛ فمنها اللهجة المدنية، حيث يلفظون القاف همزة، والدال زاء أو دالا... ومنها للمجتمع القروي الريفى حيث يلفظون القاف كافا والكاف تشافا والصاد ظاء.... واللهجة البدوية؛ حيث نجد القاف كالجيم المصرية وغيرها... وبناء على ذلك يكون لفظ المثل ليس هذا فحسب، فقد خدم المثل الشعبي المجتمع في الجليل، وساعدهم في المحافظة على الهوية الفلسطينية رغم مصادرة الأراضي وهدم القرى العربية، ومحاولة تفرغ الجليل من سكانه الأصليين وبناء مستوطنات ومدن يهودية بديلة على الأرض الفلسطينية، المحيطة بالمدن والقرى الفلسطينية، أو سرقة البيوت العربية من أصحابها في المدن مثل عكا وحيفا. (رضا احمد إغبارية + 2016). هذا الأمر أدى إلى إصرار المجتمع الجليلي على الحفاظ على هويته الفلسطينية، وذلك من خلال تداوله للأمثال والتشبث بها، ولدعم اقوالهم وتعزيزها بالمثل.

يشير الدكتور أحمد رضا اغبارية في كتابه: «المبين في أمثال فلسطين - 2016»، وهو من منطقة المثلث، ويُدرس في كلية سخنين في الجليل، وأكد في كتابه على مجالسة كبار السن، والجلوس في المجالس، والحديث مع الناس وجمع الأمثال المتداولة بينهم. حيث قال: «حين قررت أن أجمع الأمثال المتداولة والحية والسارية على أسنة الناس، وكان هذا منذ خمس سنوات ونيف، بدأت أسجل على أوراق جانبية ما أسمع من أمثال يستشهد بها على السليقة في المجالس، وخلال تداول الحديث، ومن خلال الجلسات التي جمعتني بالناس من جميع الأصناف: كبار في السن أو الشباب، فلاّحين ومزارعين ومتعلمين ومتقنين، وعمّال وموظفين، من الصنفين رجال ونساء؛ إضافة إلى ما أحفظه أنا وما زلت استعمله». (احمد رضا اغبارية + 2016) «أما في الجانب الاجتماعي، فقد ساهمت الأمثال مساهمة كبيرة، حيث كان لها دور مهم وفَعّال وأساسي في تنمية القيم والعادات والأخلاق التي كانت سارية في ذلك الزمن، ونحتاج للعودة إليها أكثر في زمن العولمة والتطور التكنولوجي.

الحفاظ على المثل من السرقة والضياع في ظل الاحتلال:

المثل يعكس صورة لمنظومة العلاقات والحياة المتداخلة في المجتمع، حيث عبّر عن جميع الأمور الحياتية ولجميع طبقات المجتمع وفئاته، وقراءته لما كان يدور في أروقتها من تجارب.

المثل عندما تسمعه يعيدك إلى الزمن الجميل ، زمن الأجداد والجدّات ، والوطن الخالي من الاحتلال ، حيث يتربص لنا ويعمل على سرقة كل شيء ، وزعمه بأنّه جاء على أرض بلا شعب ، واعتمد منذ الاحتلال على سرقة التراث الفلسطيني بدءا بالثوب الفلسطيني والتطريز ، ولا نستطيع أن ننسى حينما رأينا وزيرة الثقافة الإسرائيلية ميري ريغيف في افتتاح مهرجان كان ، وهي ترتدي فستانا يتزين من الاسفل بصورة القدس وقبة الصخرة ، وتتباهى بالسرقة والاحتلال ، وتريد أن تؤكد للعالم من خلاله بأنّ القدس عاصمة ابدية لإسرائيل ، وقد سبقتها ايضا زوجة موسى ديان بارتداء ثوب فلسطيني ، ومثلت اسرائيل في الخارج على أنّه إسرائيلي .

في شركة الطيران العال يرتدين الزي الفلسطيني في استقبال الركاب على أنه زي إسرائيلي. اعتمد الاحتلال أيضا على تغيير أسماء الشوارع والمدن والقرى، ووضع لها أسماء عبرية. وقد فاضت شهيته لسرقة الأطعمة والأكلات الفلسطينية مثل الحمص والفلفل والتبولة والشكشوكة حيث قدمها نتنياهو لسكرتير الأمم المتحدة بان كي مون باحتفال اسرائيل باستقلالها بأنها أكلة إسرائيلية، وغيرها من الاكلات التي تمت سرقتها وتسجيلها وتوثيقها على انها اكلات اسرائيلية.

تعمل إسرائيل ليل نهار لطمس أي أثر يثبت للفلسطيني الحق في هذه البلاد. ويقول الدكتور محمد بكر البوجي : « جاء حديثنا متأخراً مئة عام عن الفعل اليهودي تجاه التراث الفلسطيني ، لكن هناك حركة واعية ظهرت بعد عام 1967م عندما لاحظ الفلسطينيون والعرب أن الاسرائيليين قد سرقوا كل شيء تقريباً من التراث وسجلوه في المنظمة الدولية للتراث الإنساني « اليونسكو» باسم اسرائيل كتراث إسرائيلي ، وقد بدأ اليهود تحركهم في نهاية القرن التاسع عشر وذلك بإرسال اساتذة وباحثين أوروبيين إلى فلسطين لدراسة هذا التراث تمهيدا لسرقتها ، حيث أن الدراسات التي قام بها المستشرقون في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كانت مدعومة صهيونيا في غالبيتها ، وقد كانت النتيجة الحتمية لهذه الدراسات هي أن ما يقال في فلسطين عادات وتقاليد اهالي فلسطين نابعة من التواراة ، فهم يريدون أن يربطوا هذه العادات بالوجود اليهودي في فلسطين ذاتها»

فالحفاظ على التراث هو أداة وآلية لمحاربة المحتل، والتأكيد على حقنا في ماضيها وحاضرنا ومستقبلنا، والحفاظ على نسيج مجتمع متماسك له العادات والتقاليد.

وقد قدّم هشام عوده في كتابه: «الأمثال الشعبية الفلسطينية» قراءة معمقة حيث تطرق إلى عناوين ابتداء من أثر الدين حتى الحماة والكنه، والمثل لم يترك موضوعاً إلا تحدث عنه.

عندما بدأت بتحضير هذه الدراسة، أخذني الحنين إلى أيام خلت، حيث حضرت والدتي رحمها الله، وكان صوتها يدغدغ ذاكرتي، ويهمس حنينها شغف أذني، وهي من زرعت لديّ عشق الوطن والانتماء له ولكل ذرة تراب فيه، وحفظت منها كثيراً من الأمثال التي كانت تستشهد بها عندما كنت اشكو لها همّاً. أو كانت تراني أُمْنَع اولادي من اللّعب، أو اتعامل معهم بأسلوب غير مرضٍ، فكانت تضرب المثل الذي يدل على الحكمة والفلسفة، وهو إيجاز لفلسفة حياة كانت قد خاضت تجربتها، والعديد من الأمثال التي ما زالت تتربع عرش ذاكرتي بصوتها ومنها.

- النقش في الصغر كالنقش على الحجر
 - مثل مصيف الغول
 - متى عزك يا جحا ، وأنا أكيل التراب بطقتي
 - الكلمة الحلوة بطلع الحية من وكرها
 - تيتي تيتي كيف ما رحتي اجتي
 - على قد فراشك مد اجرىك
 - طه يا طه طنجرة ولقت غطاها
 - الي بدلل ببضاعته بترخص
 - البيت بيت أبونا وأجو الغرب يطردونا
 - ما بيضع حق وراءه مطالب
 - بعيد عن العين بعيد عن القلب
 - شوفتهن على الدروب ولا حسرتهن في القلوب
- كل مثل من هذه الأمثلة خلاصة لحكمة وفلسفة خاضتها وخاضها شعب يستحق الحياة. بدون شك بعد وفاتها نهجت نهجها وكان الأمر غداً بالفطرة.
- انن هكذا يعيش التراث فينا و ننقله للأجيال ونحافظ عليه رغم أنف المعتدي، فتصبح لدينا عقيدة بأن من ليس له ماض ليس له مستقبل.

حضر التراث برمته أيضاً أثناء عملي هذا، عندما رافقت طلابي في إحدى الرحلات المدرسية، على إحدى الكيبوتسات اليهودية «في منطقة الكابري»، وهناك رأيت ما لا تشتهي عين ولا يفرح له قلب، حيث شاهدت تاريخي كله، وتراث أجدادي - قرانا وحقولنا ودجاجاتنا وأبقارنا وأدواتنا وتطريزنا وطعامنا وجدّاتنا معلقا على حيطان قريتهم

، ويشرحون لطلابنا عن هذا التراث في بلادهم التي كانوا موعودون بها من الله ، وحين رأيت ذلك ، اشتعلت النار في داخلي ، وحضرتُ جدتي ساخطة ، وبدون شك رفضتُ أنْ يشرح قادم من الغرب لنا تاريخنا وتراثنا وحضارتنا ، وأوقفته وقمتُ نيابة عنه لأوري هويتنا التاريخية الحقيقية ، وحينها اشتدَّ غضبه، وأدرك أن هناك من يدرك الحقيقة ويقف لهم بالمرصاد ، ودونت ذلك بكتابي « قزحية اللون » . وموقف آخر عندما زرنا مصنع « شتراوس» المقام على أنقاض قرية البروة، بدأت تشرح لهم قصة المصنع والعائلة التي أتت من المانيا ومعها بقرتان ، ومن هاتين البقرتين تأسس هذا المصنع ، وكنت لها بالمرصاد ، قلت لها : لماذا لا تشرحين للطلاب على أي أرض يقوم مصنعكم ؟ وهاتان البقرتان لربما كانتا لجدِّ محمود درويش الذي عاش على هذه الأرض ، في الوقت الذي كنت أنت وأسيادك أصحاب المصنع في المانيا ، وهنا جنَّ جنونها ، وحاولت معرفة تفاصيل الشخصية كي تشتكي علي . ان كل هذه المواقف تؤكد بأن الاحتلال يعمل على مسح ادمغة ابنائنا من حقهم في هذا الوطن الغالي ، وجسارة المحتل والعمل الدئوب على سرقة كل شيء ، هذا ممَّا دفعني أن أوثق ذلك ، بل أقف في طابور الصِّباح أمام التلاميذ والأساتذة للاستنكار عمَّا رأيته ، وناشدت رؤساء الأموال بأن يبادروا لإقامة المتاحف وحفظ تراثنا به ، كي نأخذ طلابنا إلى الأماكن الصحيحة ، وليس لدى المحتل السارق .

استطيع أن أقول بأن هذا النداء قد استجيب ، وقد كان هناك من تسهر عيونه ليل نهار للحفاظ على التراث ، حيث انشئ في الناصرة متحف التراث مديره الباحث الأستاذ خالد عوض ، وأنا عضوه . ومتحف اقامه منذ زمن الدكتور عيسى حجاج في قرية شعب في الجليل ، اقوم بتوجيه طلابنا لزيارته وإقامة الفعاليات التراثية والوطنية ، وشرح مفصّل عن تراثنا من قبل الدكتور عيسى حجاج ، الأستاذ خالد عوض .

قصص الأمثال التي قيلت في الجليل:

لا شك في أن وراء كل مثل قصّة أو حادثة أدت إلى نشوء المثل، وهذه القصة انتقلت من شخص الى آخر حتى وصلت إلينا، وما زالت هذه القصص بظلمها الخفيف، ونكهتها الفلسطينية متجذرة في الأعماق ، وتأبى أن تغادر الذاكرة.

وهذه نماذج من الامثال التي تخضُّ أهل منطقة الجليل .

■ العكاوي إذا طلع برية السور ، بيحلف بغربته .

طلع برية السور : صار خارج السور (سور عكا المشهور)

يقصد ضارب المثل أن العكاوي قلما يعرف السفر والترحال ، فاذا ما خرج خارج

السور ، عد ذلك سفراً ..وقد يقصد أنّ العكاوي ساذج يرى في مثل هذه الحركة البسيطة خارج السور شيئاً عظيماً .

■ عكا المَعكوكَة ، بالعز مَلكوكَة .

المَعكوكَة : مشتقة من عكا (لتناسبها) ملكوكَة : مخلوطة .متداخله .محوطه

■ يا خوف عكا من هدير البحر

تسخر أسوار عكا من أمواج البحر العاتية ...يضرِب للشجاع الصابر ، لا يهتم بتهديدات الآخرين وتوَعَداتهم .

مثل عريس ميعار .

ميعار : قرية فلسطينية تقع في قضاء عكا .

هو عريس صامد ، جامد لا يهتز لأي سبب ، ولا يعير كل ما حوله اهتماماً ، ويضللّ عابساً جاداً مهما حصل حوله من لافت للأنظار ...

■ برق الزيب ما بخيب .

الزيب : بلدة فلسطينية ساحليّة في أقصى شمال فلسطين، غالباً ما يكون برقها متبوعاً بمطر .يضرِب المثل من قبل القرى والبلدان الواقعة جنوبي قرية الزيب ويضرِب المثل للتأكيد لسقوط المطر .

■ التجارة لعرابية والسرقَة لسخنين .

عرابية وسخنين بلدتان فلسطينيتان تقعان في الجليل الأعلى ...

مَدْح عرابية مقبول ، وقدح أهل سخنين مرفوض ! نوع من المزاح الثقيل .

■ عزومة صفدية . أو (عزومة ظواهرَة) .

عزومة : دعوة إلى تناول الطعام الظاهرية :قرية تقع في قضاء صفد .

يضرِب لمن يشيع بأنّ أهل قرية الظاهرية يقولون لضيْفهم أو زائرهم : (بتوكل يا ضيفنا ولا لا ؟) وهذا حال أهل صفد .

■ العرس بصفورية والزيت من دبورية وأهل لمجيدل بترقص .

صفورية ودبورية والمجيدل قرى فلسطينية تقع في قضاء الناصرة .

يحكى المثل على جمع من المتناقضات ، انثالت في وتيرة مدهشة .يضرِب لحب أهل فلسطين للأفراح والأعراس خاصّة .. ويضرِب للتعاون ، والمساعد بين الاهالي لإنجاح أيّ عرس طارئٍ لأحدهم من أي بلد ، حيث يبادر أهالي القرى المجاورة لمساعدة العريس في

يوم عرسه.

■ مثل طويل حيفا .

عُرفت حيفا طويلا ، لذا صار يضرب المثل ، وقيل عنه كان طوبلاً في جسمه قصيرا في عقله ، يضرب بكل طويلا مميّزا يلفت للأنظار .

يا أرض ليش بتعني قالت : ترشحاني مارق فوق منّي .

ترشيحا : قرية فلسطينية ، تقع في الجليل الأعلى ، على حدود لبنان في الشمال الفلسطيني .

تشتكي الأرض ، وتئن لأن أحد ابناء ترشيحا يمشي .

يُضرب في المزاح ما بين أهل القرى المجاورة وأهل ترشيحا .

■ يوم علمك عكا خصاص .

خصاص : أخصاص : أكواخ من القش .

يضرب في الأحقق المغفل الذي يعيش أحلاماً صارت ملك الماضي والتاريخ ، ولا تنطبق على أرض الواقع ..يضرب في الجاهل الذي لا يواكب حركة التغيير والتبديل والتطور.

■ تشرب القهوة ولا تلحق الباص :

هذا المثل يدل على البخل ..يضرب في أهل شفاعمرو .. لأن الباص كان يقف على المحطة في هذه المدينة بعد أن يكون قد مرّ بالعديد من القرى الفلسطينية أتيا من الناصرة . في محطة شفاعمرو ينتظر المسافرون ، وكان قريباً من المحطة بيتا يجلس رجلاً على عتبة البيت ، وكان يتحدث بصيغة سؤال : تشرب القهوة ولا تلحق الباص . وهكذا أصبح يضرب المثل لاهل شفاعمرو .

■ شارب من مية الجابية .

يقال هذا المثل للشخص قليل الحيلة .

الجابية - موقع ترد عليه الحيوانات في القرب من مسجد السلام في الناصرة ، وهي امتداد لمياه عين العذراء وهي رأس النبع ، بينما الجابية هي ترد عليها الحيوانات .

■ شباب الرينة كل عشرة بقطينة .

قصّة هذا المثل يتحدث عن أربعة رجال من قرية الرينة وهم: ”محمد الحسن و ابراهيم الشيخ وصالح خميس و ابراهيم عويس ” وتقع قرية الرينة الجليلية في قضاء الناصرة .. وكان أهلها يعتاشون على التجارة، ولديهم اسطول جمّال ينقلون بها بضاعة من الرينة

الى عكا وحيفا وغزه وسوريا ولبنان أو أي مكان ... وهؤلاء الرجال الأربعة حملوا العدس الى خوري لطرون، وكان متفقاً مع جمال من الرينة ينقل له العدس ...واخذوا جملاً محملاً بالعدس زيادة من أجل الرزق.. مروا على بلد اسمها قطينة .. والجمال كان معه مسند أي عصا طويلة ... تعرّض هؤلاء الرجال من أهل قرية قطينة من أجل الاستيلاء على العدس ... والرجال تمكنوا من أهل قرية قطينة . وقد حملوا قطين وعادوا ..بدأ أهل القرية يقولون أربعة بقطينة ..من الخجل قالوا نقول عشره بدل اربعة ...هيك المثل صار ” شباب الرينة كل عشرة بقطينة ” .

العديد من الأمثال التي تعكس وتترجم حياة شعب كان ينبض بالحكمة والفلسفة وحب الحياة . وعلى لسان الفلسطيني في الجليل وكل جزء من أجزاء الوطن الغالي .

الختام:

التراث هو نتاج أمة لها تاريخ وهوية ثقافية ووطنية، وهي عسارة تجارب إنسانية، فمن البديهي أنها تختزل ثقافة المجتمع الذي أنتجها، ومن اليسير التعرف إلى ثقافة مجتمع ما من خلال رصد الأمثال الشائعة على ألسنة الناس، وهو جزء لا يتجزأ من هذه المنظومة على مرّ السنين التي دون شك زرعت بذوراً في باطن الأرض ومن الصعب إتلافها، فهي تنبت في دورتها السنوية مع أول هطول للمطر. هكذا نحن أبناء الشعب الذي يصرّ على الحياة رغم انف من يحاول سرقتها، نسقى هذه البذور بالتحدي والإصرار والدماء كي تنبت ارتثاً حضارياً تتوارثه الاجيال، هذا الارث كنز الشعب الذي سيعيد الحق لأصحابه.

المثل هو أحد تلك البذور التي ما زالت تنبت وتزهر في أصيص وحدائق وطننا الغالي ، وهو الصوت الناطق المغذي للوعي والانتماء والحق التاريخي للشعب في حاضره وماضيه ومستقبله ، لأننا شعب يستحق الحياة ، و«على هذه الأرض ما يستحق الحياة» كما قال الشاعر محمود درويش .

اذن المثل هو المرآة الثقافية العاكسة للأبعاد الفكرية والدينية والسياسية، وهو انعكاس للشرائح الاجتماعية التي خصها وأسهم في نشرها. وما زال كناية الراعي يعزف حنين الماضي، ويؤجج عاطفتنا نحو من رحلوا عنا وتركوا بنا عشق الوطن.

واستئناسا بما تقدم فإن الامثال الشعبية في الجليل الفلسطيني تعبر عن نتيجة تأثر سياسة التهويد التي ما زال يتعرض لها المجتمع الفلسطيني في الجليل .

من خلال البحث استنتجت أن المثل الشعبي ما زال حياً على ألسنة الناس، وهو متداول في أثناء الحديث للتأكيد على أهميته ودعمه بالمثل ، وقد لاحظت أن المثل مرتبط بجغرافية المكان ، وما زال رغم ما مرّ من سنين وأحداث وتقلبات على حياتهم وانتقالهم من مكان إلى مكان ، والتغيرات السياسية على المجتمع التي أصبحت تحصيل حاصل .ما زال في

الجيل حياً ومتداولاً بين شرائح المجتمع ، ولكنه يبرز بشكل واضح بين الفئات التي عاشت في فلسطين قبل النكبة .

النتائج والتوصيات:

في ضوء النتائج والتحليلات التي توصلت لها من خلال دراستي للمثل الشعبي في الجليل ، رأيت أن هناك حاجة ماسة للتوصيات الآتية للحفاظ على بقاء هذا الموروث حياً ، حيث هناك توصيات عدّة وهي:

1. أن نقوي شبكة التواصل الثقافية بين أبناء الشعب الواحد ، وأن لا تكون الحواجز التي وضعها الاحتلال على الأرض عائقاً أمام هذا التواصل .
 2. إقامة ورشات عمل مشتركة بين طلاب الجامعات والمدارس كي نؤسس حركة ثقافية وطنية بين أبناء الشعب الواحد ، كي تكون الحصن المنيع أمام خطط الاحتلال في مسح أدمغة ابنائنا في ظل العولمة ، وفي ظل التطور التكنولوجي ، وشبكات التواصل الاجتماعي التي تخترق كل بيت ، وأصبح العالم قرية صغيرة .
 3. اهتمام المدارس والجامعات بتعليم موضوع التراث كمادة أساسية في المنهاج التعليمي .
 4. دعم المؤسسات والجمعيات التي تعمل على حفظ التراث .
- والله وليّ التوفيق

المصادر والمراجع:

1. اغبارية احمد رضا المبين في الامثال الشعبية ” ج 1 + 2 ” 2016
2. اصدار مكتبة كل شيء في حيفا . - ديانا ماجد حسين ندى دراسة ”الاسطورة والموروث الشعبي في شعر وليد سيف“ اشرف د نادر قاسم .
3. زيادنه صالح من الامثال البدوية الطبعة الاولى 1979 ، اصدار المطبعة الحديثة في القدس .
4. عودة هشام ” الامثال الشعبية الفلسطينية ” قراءة معاصرة“ الطبعة الاولى 2011 اصدار دار دجلة بغداد .
5. لوباني على حسين ” معجم الامثال الفلسطينية ” الطبعة الاولى 1999
6. سرقة التراث الفلسطيني صفحة على فيسبوك
7. www.wahdaislamyia.org
8. www.almaany.com

القيم الإنسانية في الشعر الشعبي الفلسطيني

جنين- الجليل

أ. نجيب يعاقبه

وزارة التربية والتعليم/ مدير مدرسة/ كفرراعي /جنين

ملخص:

تتحدث مقدمة هذا البحث عن القيم الإنسانية بشكل عام، وعن التركيز على أهميتها في الشرع والدين. كما تتحدث عن الشعراء الشعبيين في فلسطين، وخاصة في محافظتي جنين والجليل، وعن اهتمامهم الكبير بالقيم الإنسانية.

وللوصول لاستنتاجات مرضية وواضحة، قام الباحث بدراسة الأشعار الشعبية لسبعة من شعراء الجليل، وسبعة من شعراء جنين. واختار من هذه الأشعار نصوصا تحمل بوضوح القيم الإنسانية. وقد اكتفى بنصوص معينة لكل شاعر، وبعدد معين من هذه القيم. صنف الباحث القيم الإنسانية التي تحملها النصوص الشعرية على النحو الآتي: الكرم والجود، الصداقة والوفاء، بر الوالدين وحقوق الجار، الحكمة، العدالة الاجتماعية والحنين للوطن.

يمثل الشعراء الذين وردت لهم نصوص في هذا البحث مراحل تاريخية مختلفة من مراحل الحالة الفلسطينية، كما أن بعضهم من شعراء الشتات الفلسطيني، ولكنهم إما من جنين أو من الجليل. ويستنتج الدارس لشعر هؤلاء الشعراء أنهم قد عبروا بأزجالهم، وقصائدهم وأغانيتهم عن القيم الإنسانية بألطف العبارات، وأجمل التصوير، وأسهل المعاني. وهذا ما يميز الشعر الشعبي عن الشعر الفصيح غالبا. كما يثبت شعراؤنا الشعبيون أنهم أهل لحمل الرسالة الإنسانية والوطنية، وأنهم قادرون على نشرها بذراعهم الإعلامي المؤثر في عامة الناس، والمتمثل في الشعر الشعبي.

إن بحثاً واحداً كهذا، يوقظ في وعينا وذاكرتنا القيم الإنسانية، ولكنه لا يمكن أن يتسع لها جميعا، أو لجميع الشعراء الشعبيين. ولهذا، أرى أنه لا بد من السعي للملمة الشعر الشعبي، والتأريخ للشعراء الشعبيين كي لا نخسر رؤيتهم الفريدة، وطريقة تعاملهم النبيلة مع القيم الإنسانية.

يعلم المهتمون بالتراث، وخاصة في الشعر الشعبي، أن هناك ندرة في الأبحاث

والدراسات والكتب والمراجع التي يُعَوَّلَ عليها في إعداد دراسات علمية قيمة. كما أن اللجوء إلى مواقع (الإنترنت) مضلل غالباً في مثل هذه الأبحاث. ويعود هذا لسببين رئيسيين. الأول هو قلة الأكاديميين المؤهلين للتعامل علمياً مع الشعر الشعبي الفلسطيني. إن البحث في الشعر الشعبي يحتاج متطلبات إضافية. فمن الضروري للباحث أن تكون لديه القدرة على الغناء أو الأداء. وإلا، فسيخطئ بقراءة وكتابة هذا اللون من الشعر. ولذلك نرى أن هناك كثيراً من الأخطاء العلمية في بعض الكتب التي تناولت هذا الموضوع الحساس. أن بعض الباحثين معذرون حقاً لوقوعهم في الأخطاء لأنه ليس المطلوب منهم أن يكونوا شعراء شعبيين، ولكن حبذا أن يستعينوا بالعارفين منهم لصالح الشعر الشعبي.

والسبب الثاني هو غياب المحفزات الخارجية التي يحتاجها الباحثون. صحيح أن هناك بعض الدوائر التي تُعنى بالتراث، ولكنها قليلة جداً وفقيرة إلى الحد الذي لا تستطيع أن تدعم فيه أي باحث في التراث. فالخبراء يدركون أن ما حُقِّق في هذا المجال اعتمد على الجهود الشخصية. فجميع الباحثين الجادين يتساءلون عن وجود دائرة أو مؤسسة رسمية جادة تُعنى بهذا اللون من التراث.

وأخيراً، اسمحوا لي أن أسجل شكري لجامعتكم الموقرة، التي تأبى إلا أن تسجل لنفسها هذا الشرف الوطني العظيم بعقدها لمثل هذه المؤتمرات التي تُجذّر هوية ثقافتنا الوطنية.

The Human Values Reflected in the Palestinian

Folkloric Poetry: Jenin-Galilee

Mr. Najeeb Ya'qoubah

Abstract:

The introduction of this paper talks about the virtues in general and the concentration of religion on their importance. It also talks about the Palestinian folk poets in Jenin and Al-Jalil and their great interest in virtues.

To reach clear and satisfactory conclusions, the researcher has studied the folk poetry of seven poets from Jenin and seven poets from Al-Jalil. Then, he carefully chose the texts that clearly show the virtues. He handled certain texts for certain poets. Consequently, he classified the material collected into six chapters: generosity, friendship and loyalty, parents obedience and considering neighbors' rights, wisdom, social wisdom and national passion.

The poets mentioned in the chapter represent different stages of the

Palestinian case. Some of them are dead and from the Diaspora, but all of them are from Jenin and Al-Jalil. Studying the poems and zajal of these poets, the researcher concludes that they use highly elegant expressions, beautiful and simple images and easy words to express the value of the virtue. Their texts also prove that they shoulder the responsibility to convey their humane and national message which affects all people.

Shortly, one research can only wake up the meaning of virtue in our consciousness and memory, but it absolutely can't handle all of them, neither all the Palestinian folk poets. Therefore, it's necessary to collect the oral folk poetry and historize the folk poets in order not to lose their unique vision and noble approach of virtues.

Those who are interested in heritage, especially in folkpoetry, ;now that the researches, studies, sources and references are rare. Moreover, relying on Internet is almost misleading. There are two main reasons for this. The first is that the highly well-qualified academic persons are few. Searching and studying folkpoetry needs additional requirements. It,s essential for the researcher to have the capacity to perform and sing. Otherwise, he will commit mistakes in reading and writing this kind of poetry. This is why there are many mistakes in the books that handled this subject. Researchers are really excused if they commit mistakes because they are not entitled to be folk-poets, but it's better to refer to well-knowing folk-poets

For the sake of our heritage only. So, all of us are invited to review, rectify and document what has been documented correctly.

The second reason is the absence of external motivations that researchers need. It's true that there are certain departments that cares about our heritage, but they are few and very poor, so that they can't support any folk-researcher. Experts know that most of the achievements in this field depended on personal efforts. Many researchers have the same questions about the presence of an establishment or a department that is really interested in folk-poetry and it's poets.

Lastly, I am very grateful for your prestigious university which hold such conferences yearly. This helps in reserving our national culture I.D.

المحتويات:

- مقدمة

- القيم الإنسانية والشعراء الشعبيون

- الهدف من البحث
- منهجية البحث
- القيمة الأولى: الكرم والجود
- القيمة الثانية: الصداقة والوفاء
- القيمة الثالثة: بر الوالدين وحقوق الجار
- القيمة الرابعة: الحكمة
- القيمة الخامسة: العدالة الاجتماعية
- القيمة السادسة: الحنين للوطن
- الملخص
- ملحق: نبذة عن الشعراء المذكورين في البحث
- المراجع والمصادر

مقدمة:

لو لم تكن القيم الإنسانية روح الحياة وإكسیرها، لما سُرِّفَت بالإشارة إليها في أكثر من نص قرآني كريم. وفي هذا التكريم الإلهي مُبتغى الأمر ومنتهاه. فمن هذه النصوص قوله تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ (المائدة: 2). وفي هذه الآية دعوة صريحة للانحياز للخير، والنهي عن الشر. وفي نص قرآني قريب في المعنى، قوله تعالى: ﴿والكاظمين الغيظ، والعافين عن الناس، والله يحب المحسنين﴾ (آل عمران: 134). فالدعوة للقيم الإنسانية ومكارم الأخلاق محمولة في كثير من النصوص القرآنية، ولعلها تتجلى بالثناء الإلهي على رسولنا الكريم بقوله تعالى: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ (القلم: 4) وبقوله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم، واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾ (آل عمران: 159).

وجاءت الأحاديث النبوية الشريفة داعية للتخلي بالأخلاق النبيلة، والمثل العليا. فمنها قوله صلى الله عليه وسلم: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». وقوله: «ما من شيء أثقل في ميزان المؤمن يوم القيامة من حسن الخلق، وإن الله ليبغض الفاحش البذيء». حافل ديننا الحنيف بالآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة، وأقوال الصالحين التي تصل بمكارم الأخلاق إلى حد القداسة. ولم يكن الشعراء الإنسانيون بعيدين

عن هذا الجمال. فمما باحت به قريحة أبي الفتح البُستي قوله:

يا خادم الجسم كم تشقى بخدمته هل تطلب الربح مما فيه خسرانُ
عليك بالنفسِ فاستكمل فضائلها فأنت بالنفسِ لا بالجسمِ إنسانُ

إنها الصبوة إلى الجوهر، وعدم الانخداع بالمظهر. ولعل ذاكرتنا تطفح بكثير من الأشعار الوازنة. فهذا شوقي يرى قيامَ المآتم بغياب المكارم فيقول:

وإذا أصيب القوم في أخلاقهم فأقم عليهم مآتماً وعويلاً
ولعل كلا منا، وفي لحظة ما، تمنى ما تمناه أبو تمام في لحظته الشاردة التي قال فيها:

مَنْ لي بإنسانٍ إذا أغضبتَه وجهلتَ كانَ الحلمُ ردَّ جوابه
وإذا طربتَ إلى المدامِ شربتَ من أخلاقه، وسكرتَ من أدايه
وتراه يُصغي للحديثِ بقلبه وبسمعه، ولعله أدرى به

وفي حضرة غياب هذه القيم النبيلة يسكن اللؤلؤ في الأعماق، وتطفو الشوائب على السطح لتنال ما لا تستحق في هذه الحياة. فيستاء شاعر كابن الرومي من هذه الحال الرديئة فيقول:

دهرٌ علا قَدْرُ الوضيعِ به وترى الشَّرِيفَ يحطُّهُ شَرَفُهُ
كالبَحْرِ يَنْزِلُ فِيهِ لَوْلُؤُهُ سَفْلاً، وتعلو فوقه جِيفُهُ

القيم الإنسانية والشعراء الشعبيون:

في الإشارات السريعة السابقة دلالات على الحضور الباهي لجماليات القيم الإسلامية والإنسانية في المورثين الديني والأدبي. وبما أن الشعر الشعبي جزء لا يتجزأ من هويتنا الثقافية الوطنية، ومن موروثنا الزاخر من الأدب، يصبح من المعقول والمقبول أن نتوقف عند بعض نصوصه التي ارتجلها شعراء المحكي. فهل يا ترى تتجلى هذه القيم كالأمانة والصدق، والوفاء والانتماء، والكرم والسخاء، والبر والعفو والتواضع والشجاعة والحلم، والحنان والحنين والحكمة، وما إلى ذلك من الأخلاق الإنسانية في الشعر الشعبي الدارج على ألسنة الشعراء الشعبيين! ويجب أن لا يفوتنا أن هذا اللون من الأدب يبني ويُنظّم بعفوية ليعبر بصدق عن المكونات النفسية لعامة الناس. لقد قلت فيما قلت في مقام ما:

قَصِيْتُ عُمْرِي مَزْمَرَهُ وَكَيْفَ وُلَعِبُ
بِيعِيشِ مَنَوَاعِدِ بَجَلَطِهِ عَ الْقَلْبِ

لَوْ كُنْتُ أَقْدَرَ عَ النَّفَاقِ وَعَ الْكُذْبِ
بَسَّ الْمُبْقَدِرَ عَلَى الْكُذْبِ وَعَالِنَفَاقِ

**

بِتَشْوَفْنِي عَ اسْمِي سَبَّعُطَاشَرَّ قَصْرُ
مَلِيحِ اللَّيِّ لَمَّا يَمُوتُ بِلِقَوْلِهِ قَبْرُ

لَوْ كُنْتُ أَقْدَرَ صَيْدَ فِي الْمَاءِ الْعَكْرِ
بَسَّ اللَّيِّ بِشَرْبِ مِنْ مِيَاهِ الصَّافِيهِ

إن منابر هؤلاء الشعراء ليست الصالونات الأدبية الفارهة. بل الملاعب، والساحات، والشوارع، والأزقة، والحارات، والبيادر، وفضاءات السهول والجبال والبراري. وغالبا ما يكون جمهورهم من الطيبين المغلوب على أمرهم، العفويين والفطريين حتى النخاع. وعندما سأل الباحث الشاعر، إبراهيم الشلبي، ابن اكسال، عن القصيد الزجلي في بلادنا ارتجل قائلاً:

وَتَمَسُّكَ قَلَمْنَا وَتَكْتَبِلْنَا بِأَيْدِهَا
بَلْكَي لَفْظُهَا يَقْرِبِلْنَا بَعِيدِهَا
نُرْتَبُ عَلَيْهَا أَفْكَارٌ حَتَّى نَزِيدِهَا
وَتَعْصِي الْقَصِيدِ مَهْمَا كُنَّا نَزِيدِهَا

لَحْظَاتٌ تَسْرُنَا الْقَصِيدِ بِقَيْدِهَا
وَلَحْظَاتٌ كَلِمَهُ عَ اللِّسَانِ نَعِيدِهَا
وَلَحْظَاتٌ كَلِمَهُ شَارِدَهُ بِنَصِيدِهَا
وَلَحْظَاتٌ فَجَاءَ بِتَفْقَلِ أَبْوَابِ الشُّعْرِ

الهدف من البحث:

يرمي هذا البحث إلى الإجابة عن سؤال واضح ومحدد وهو: هل للقيم الإنسانية تجليات عند الشعراء الشعبيين الفلسطينيين في جنين والجليل، وهل هناك نصوص شعرية موثقة لهؤلاء الشعراء يكون فيها الجواب الواضح على هذا السؤال؟

منهجية البحث :

بعد تحديد الهدف، قام الباحث بتحديد الكتب، والمصادر والمراجع للإفادة منها في البحث. ولما كانت جنين والجليل خزان الشعر والشعراء الشعبيين، كان من المنطقي أن يتوقف عند القليل منهم، وعند القليل من نصوصهم، على أن يفي هذا القليل بالغرض البحثي، وبتحقيق الهدف المنشود.

وبعد أن حدد الأعلام، بدأ باستقراء كل ما وثق لهم من النتاج الأدبي الشعبي، ثم تناول، وبتحليل مختصر، النماذج التي تتجلى فيها القيم الإنسانية. وعذره في عدم الاستفاضة في التحليل أن الشعر الشعبي قريب إلى الفهم بمفرداته وصوره وبنائه. ومما يسر عليه الأمور، أبحاثه الميدانية التي نتج عنها ثمانية كتب في الشعر الشعبي والشعراء الشعبيين

الفلسطينيين، وأربعة أخرى في انتظار الطباعة والنشر. وقد ارتأى الباحث أن يرتب القيم الإنسانية التي تجلت في النصوص الشعرية الشعبية على النحو الذي سيأتي في البحث.

القيمة الأولى - الكرم والجود:

بدأ الباحث بهذه القيمة الإنسانية لأن الشعراء الشعبيين الفلسطينيين، وخاصة في محافظتي جنين والجليل، اعتادوا أن يستهلوا ليالي وسهرات الأفراح الشعبية بها من أربعينيات القرن الماضي حتى يومنا هذا. فغالبا ما يهَيءُ الحداةُ الجمهورَ للبدء بالسهرة الشعبية بذكر الله والصلاة على محمد رسول الله. وما أن يقف الحضور للبدء بالسحجة، حتى يرتجل الحادي لازمة أو دوراً من أدوار الفرعاوية (نوع من الطلعات، ويغنى، أكثر ما يُغنى به، في الزفة عند المسير في موكب العريس لأنه يتطلب الحركة والحماس) (البرغوثي، 1994) كقوله: (يا بو محمد حيِّ الضيف)، أو (يا هلا بضيف الرحمن)، أو (يا هلا بزوارنا)، أو (ضيفنا غالي علينا ضيفنا)، أو (يا هلا بك يا هلا بك = يا زيارنا مرحبا بك)، ومن أشهر ردات الفرعاوية قولهم: (يا هلا وحيّا الضيوف = بالرّماح وبالسُّيوف). ومن أدوار الفرعاوية التي شاعت في جنين والجليل: (صُبِّ القهيوه ودور الفنجان، عند بو محمد حلت الضيفان)، وقولهم: (صُبِّ القهوه بالفنجان، وهل ورحب بالضيفان)، وما إلى ذلك من ردات الفرعاوية التي تعبر عن الترحيب الحار بضيوف الحفل. وإن دل هذا الترحيب على شيء، فإنما يدل على الكرم والجود والحفاوة التي يحاط بها ضيوف الحفل الكرام. وهم بهذه الأدوار الشعبية يستحضرون، بوحي منهم أو بدونه، قول حاتم الطائي:

وَإِنِّي لَعَبْدُ الضَّيْفِ مَا دَامَ ثَاوِيَا وَمَا فِيَّ إِلَّا تِلْكَ مِنْ شِيْمَةِ الْعَبْدِ

وَإِحَالُهُمْ لَيْسُوا بِبَعِيدِينَ عَنِ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ:

يُغْطِي بِالسَّمَاخَةِ كُلَّ عَيْبٍ وَكَمْ عَيْبٍ يُغْطِيهِ السَّخَاءُ

وفي صباحات أعراسنا الفلسطينية، دأب شعراؤنا الشعبيون على التغني بالكرم. ومما يرددونه من أدوار أو ردات المحوربه (باب من أبواب الحداة، يُغنى والجمهور يمشي إلى البيت الذي يُعزم إليه العريس على الحمام) قولهم: (يَمْعَزِبُ الرَّحْمَنُ وَسَعَّ مَنْزِلَكَ)، أو (يا بو محمد وَسَعَّ بَابَ الْبُؤَابِهِ)، وعند الخروج من بيت العزومة، دأب الشعراء على القول: (يَخْلِفُ عَلَى دَارِ الْعَزُومَةِ وَالْكَرْمِ). ومما جادت به قريحة يوسف حسون، ابن شعب - عكا، قوله على لحن (سَبَلْ عَيْونَه) التراثي، وعلى بحر الشروقي (ربما جاءت التسمية من (الشرق) وهذا القالب اللحني يوافق لحن الربابة) (سرحان، 1998) أو البحر البسييط:

حَيِّ وَهَلَا بِيكَ يَا اللَّيِّ الْيَوْمِ ضَايِفْنَا يَا اللَّيِّ مِنْ بَعِيدِ تَضْحَكَ لَكَ شَفَايِفْنَا

**

بِامْرَحَابِيكَ يَا أَعْلَى مِنَ الْغَالِي يَا اللَّيِّ جَبِينَكَ هَلَالَ الْعِيدِ بِيَالِي
لَمَّا تَزُورِ الْحَمِي تَضْوِي نَجُومِ السَّمَاءِ وَفَتَحَ قَلْبِي، وَعَلَى بَيْرَقِي الْعَالِي

وَعَزَمَ عَلَى النَّاسِ وَبَيَّضَ صَحَائِفْنَا

**

لَعَمَلِ عَزَايِمٍ وَدُورِ الْحَيِّ وَنَادِي شَرَفَ حَبِيبِي وَحَيِّ الظَّنِّ وَالْحَادِي
شَرَفَ حَبِيبِي وَوَلَفَا عَادَتَ لِيَالِي الصَّفَا لَنَحْرِ ضَحَايَا عَارَاسِ التَّلِّ وَالْوَادِي

وَاضِيْفِ الطَّيْرِ كُرْمَالِ اللَّيِّ ضَايِفْنَا

(يعاقبه، 2011)

يرسم أبو العلاء بنصه هذا صورة جميلة ساحرة لقيمة الكرم، تبدأ بالترحيب الحار، وتنتهي بذبح الحلال إكراما للضيوف. ويبالغ الناس في كرمهم إلى الحد الذي يُكرمون به الطير وليس الضيف فقط. وما بين بداية النص ونهايته صورٌ أدبية بحاجة إلى مساحة بحثية أوسع لتحليلها، والوقوف على جمالياتها.

**

ومن سخنين، يتغنى يوسف سعده أبو نسيم بالجود وأهله فيقول:

يَا ابْنَ الْجُودِ يَا فَاتِحَ (مَنَازِلُ) (أ) فِ بَحْرِ الْكِرْمِ مَا إِلِكُمْ (مَنَازِلُ) (ب)
أَمَّا الْقَمَرُ قَدْ قَدَّرَ (مَنَازِلُ) (ج) بِتَقْدِيرِ الَّذِي عَلَّمَهُ وَهَبَ

(يوسف سعده، 2010)

أ- جمع منزل، بيوت ب- منافس ج- مراحل، أطوار.

وللقهوة دلالتها في مجتمعنا الفلسطيني. وقد وظف ابن السديان، حافظ موسى، والد الشاعر الكبير موسى حافظ، هذه الدلالة في قوله من العتاب:

صَبَّ قَهِيوَةَ السَّمَرَةِ (بَدَلُهَا) (أ) وَخَلَّى نَفْسَكَ النَّخْوَةَ (بَدَلُهَا) (ب)
بَنَتِ الْكِرْمَ لَا تُوَخِّذُ (بَدَلُهَا) (ج) إِبْنَهَا سَنَدُ ظَهْرِكَ وَالصُّحَابُ

(يعاقبه، 2007)

أ- دلال القهوة ب- جمع بدلة (بدلة عريس مثلا) ج- غيرها

وحتى عند الزواج، على الشاب أن يقترب بكريمة بنت كرماء. فأبناؤها عونٌ على

الحياة.

وللعرّاني أبويسام، عشقه للكرام الذين تميل لهم القلوب لما يتحلون به من صفات إنسانية عالية. فابتسامتهم موصولة في وجه الضيف، وبشاشتهم لا تنقطع:

يَ أَهْلَ الْجُودِ انا قَلْبِي (مَلِكُكُمْ) (أ)
دَخِيلَ اللَّهِ ما أَكْرَمَ (مَلِكُكُمْ) (ب)
وَبِجْهِ الضَّيْفِ ما بَظْهَرَ (مَلِكُكُمْ) (ج)
وَبِسِمِّكُمْ بِغَمْرِ جَمِيعِ الرُّحَابِ

(يعاقبه، 2007)

أ- مال القلب لكم، أحبكم ب- جماعاتكم ج- الضجر والملل
كما أنه على استعداد تام لقطع المسافات البعيدة ليحظى بلقائهم:

بَلَدُكُمْ يا بَحْرَ بِالْجُودِ (عامي) (أ)
وَبِنِها إلى عَيْونِ الضُّدِّ (عامي) (ب)
لَجِيها مِنْ مَسافَةٍ مِيتَ (عامي) (ج)
وَلَا أَشْكَى المَشَقَّةِ وَالتَّعَبِ

(يعاقبه، 2007)

أ- امتلاً وفاض ب- أصاب خصمه بالعمى ج- مفرد أعوام، سنة.
ولم تغب دلالة شرب القهوة بالهيل الطيب عن بال العرّاني. فهي من المشروبات المحبذة إلى نفسه، وبها يستقبل الكرام معازيمهم:

فَرَحْنَا زايِدَ اللَّيْلِهِ (بِها لو) (أ)
وَحَفَلْكُمْ طَيِّبِ بَرَبْعُهُ وَ (بِها لو) (ب)
حَلِيلِي البَيْنَ مَشْرُوبُهُ وَ (بِها لو) (ج)
نَحْيِي لِلأجاويدِ الطَّيِّابِ

(يعاقبه، 2007)

أ- زاد بهاؤه ب- بأهله ج- نبات الهال الذي يضاف إلى القهوة

**

وكثيراً ما جمعت الأقدار الباحث بأبي الأمين البرقيني، وخاصة في جنين. وفي غير مرة، كان يُخرجُ من جيب ديمائته الفلسطينية قصاصات من الورق دونَ عليها ما فتح الله به عليه من أرجال. كان يستمتع بقراءتها له، وكان الباحث يستمتع بالاستماع إليه. كان - رحمه الله - ذراعاً إعلامياً للقيم. ومما وثقه الباحث لأبي الأمين:

يَشاعِرُ رُوقَ في المِيدانِ (وهدا) (أ)
وُخَلِّي في ضَميرِكَ رُشدُ (وهدا) (ب)
في مَنهُمُ بروحو كِرمِ (وهدا) (ج)
بِلاَدو دَمَ قَلْبِهِ وَلِغِصابِ

(يعاقبه، 2007)

أ- من الهدوء، كن هادئاً ب- من الهداية ج- من الإهداء، هدية.

فالجود ممدوحٌ في كل المعاني. ولكنّه يسمو إذا كان ذلك بإهداء حياة المرء للوطن
(والجود بالنفس أقصى غاية الجود). ومن أدوار المعنى المبني على بحر الرجز:

دَوْرٌ عَلَى دَارِ السَّعَادَةِ وَالْكَرَمِ تَلْقَاهَا مِثْلَ النَّارِ تَلْمَعُ عَا عَلَمٌ
لِمَعْوَدِهِ عَ الْجُودِ مِنْ عَهْدِ الْقَدَمِ بِسَمَةِ أَمَلٍ بِتَنْظَلُ عَا مَرَّ السَّيْنِ

**

بَسْمَةُ أَمَلٍ بِتَنْظَلُ عَا طُولَ الْمَدَى بَحْبُ وَبَشَاشِهِ مَا بَيَّكْرُهَا حَدَا
إِنْ جِيَتْ تَدْخُلُهَا فَلَا بَتَلْقَى عِدَا خَيْرٌ وَحَفَاوَهُ مِنْ أَهْلِهَا الطَّيِّبِينَ

**

بَيْنَ الْبُخْلِ وَالْكَرَمِ فِي فَارِقٍ بَعِيدٍ الْبُخْلُ بَاكِي، وَالْكَرَمُ بِنَشْدِ نَشِيدٍ
الْكَفِّ السَّخِي لِلرَّجُلِ كَالسَّيْفِ الْمَجِيدِ وَكَفِّ الْبُخْلِ مَقِيدٌ وَمِثْلُ السَّجِينِ

(يعاقبه، 2007)

فعندما يُمدح الكرم، يُذمُّ البخلُ. فالكرماء أعلام يصنعون السعادة لينعم بها الآخرون.
والبخلاء سجناء مقيدون ولكن ببخلهم.

ولعبد اللطيف، أبي جاسر الحفيري أقواله الشعبية الجزلة في باب الكرم. وتظهر القهوة
بدلالتها مرة ثالثة في النصوص. يُحيي أبو جاسر أهل الجود، ويرفض أن ينصاع للبخلاء.
فالكرم جبينه أبيض، والبخيل جبينه أسود. أنظر في هذين الدورين له من العتابا:

وَصَلَنِي مِنْ أَهَالِي الْجُودِ (بُنْ صَاعٌ) (أ) وَلَا أَهْلَ الْبُخْلِ مَا فِي يَوْمٍ (بَنْصَاعٌ) (ب)
الْكَرِيمِ جَبِينُهُ كُلَّمَا شَاخَ (بَنْصَعٌ) (ج) الْبُخِيلُ جَبِينُهُ كَأَفْحَمِ الْحَطْبِ

أ- صاعٌ من البن ب- أذعن وأطيع ج- يزداد بياضا

**

أَهْلَ الْكَرَمِ إِسْمَعْنَهَا (وَرَاهَا) (أ) وَسَعَى فِي الْعُمُرِ كُلِّهِ (وَرَاهَا) (ب)
الْكَرِيمِ أَعْطَيْتُهُ أَخْفَاهَا (وَرَاهَا) (ج) لَحْتَى يَنْوَلُ مِنْ أَجْرَلِ ثَوَابِ

(يعاقبه، 2007)

أ- شاهدها ب- خلفها ج- من التورية، أخفاها

القيمة الثانية - الصداقة والوفاء:

عندما تستشري آفات الكذب والنفاق والمداهنة، ويغيب الصدق، يتهتك النسيج

الاجتماعي، وتندعم الثقة بين الناس. وقف الشعراء الشعبيون على المعنى الحقيقي للصدّاقة. والصدّيق الحقيقي من لا يخون لسانه قلبه. فإن كان غير ذلك، أصبح من المنافقين الذين قال فيهم الشاعر العباسي صالح عبد القدوس:

يُعْطِيكَ مِنْ طَرَفِ اللِّسَانِ حَلَاوَةً وَيَرَوُّغُ مِنْكَ كَمَا يَرَوُّغُ التُّغْلَبُ
وإنني أتفهم الحالة الشعرية ليوسف فخر الدين حين قال:

بَدَالِ المَعْمَغَةِ، بَحْكَي بَصْرَا حَهُ
جَرِيحِ الرُّوْحِ مَا بَدُو جِرَا حَهُ
أَقْبِرُونِي بَعَيْنِ مَلْيَانِهِ سَمَا حَهُ
أَنَا مَا بَحْسِدِ مَنْفِقُ عَ رَا حَهُ
حَتَّى صَادَقْتُ صِدْقِي المَلَامَهُ
بِكَفِّي تُلْفَلِفُ جُرُوحَهُ ابْتِسَامَهُ
مَا بَرَضِي عَيْشُ، بَعْيُونِ الحَرَامِي
وَلَا بَحْسِدُ عَنِّي فَاقِدُ كَرَامَهُ

(يوسف فخر الدين، 1996)

وإزمن قال يا حَجِّي
بَسْ امْضِي هَالِحَجَّة
الحاج قال يا دكتور
سيبك من وَعَدْ بَلْفُورْ
من جنابك مترجّي
وبنكون منكم ممنونين
شو مالك؟ لا تكون مغرور
وعيشوا عنا زميين
وقد أكد المعنى الذي أراد في نص آخر من قصيدة أخرى بقوله:

أَنَا بَيْتِ المَوْجِهِنُ مَا بَفُوتُو
وَقُلْتُ لَمْشَاعِرِي عَالِحِبْ ظَلِّي
وَصِدْقِي بَكْلُ غَالِي مَا بَفُوتُو
وَرُوحُو يَا بَنَاتِ الحِقْدِ مَوْتُو

(يوسف فخر الدين، 1996)

**

فإذا كان المنافق أو الكذاب غير مرحب به عند عامة الناس، فهو مذموم جدا عند الشعراء الشعبيين. ومن حق فخر الدين أن يمقت وبشدة هذا النوع من الناس، لأنه يظهر غير ما يبطن، ويزرع بذور الفتنة والفساد بأفاعيله السيئة.

ولمحمد أبو فرحة قول في الصدق والصراحة، وعفة الضمير وطهر الوجدان، ونقاء السريرة:

أَلَهُ حَاقْنِي بِنَفْسِ شَفَافِهِ
بِتَعْرِفِ مَكَانِ الدُّرِّ قَاعِ البُحْرِ
عَفَّ الضَّمِيرِ وَطَاهِرِ الوُجْدَانِ
بِلِمَعَامَلِهِ عِنْدِي الصِّدْقِ إِيْمَانِ
بِتَقْيِمِ المَنْظُورِ وَالخَافِي
وَبِيكُونِ مِنْ فَوْقِهِ الرِّبْدُ طَافِي
وَبِقَلْبِ خَالِي مِنَ الحِقْدِ صَافِي
أَلِ الحَقِّ أَلِ عَلَيِّي بَدَفَعُهُ وَا فِي

(ماجد أبو فرحة، 2000)

**

وللبرقيني أبو الأمين أدوارٌ من المعنى منها:

شُ الْفَائِدَةُ مِنْ رَجُلٍ عَامَلَكُ صَدِيقٌ
لَجَلِ الْمَأْرَبِ وَالْمَصَالِحِ صُحْبَتُو
رَايِحُ جَايِي، فَاتِحُ بَقْلَبِكَ طَرِيقٌ
وَبِتَخْلَى عَنْكَ يَوْمٌ مَبْتَوِّعٌ بِضِيقٌ

(يعاقبه، 2007)

فهو يستدعي لذاكرتنا في البيت الثاني قول القائل:

صَدِيقِي مِنْ يُقَاسِمُنِي هُمُومِي
وَيَحْفَظُنِي إِذَا مَا غَبْتُ عَنْهُ
وِيرْمِي بِالْعَدَاوَةِ مِنْ رَمَانِي
وَأَرْجُوهُ لِنَائِبَةِ الزَّمَانِ

ويسترسل البرقيني في أدوار المعنى ليقول:

شُ الْفَائِدَةُ مِنْ رَجُلٍ يَضْحَكُكَ نَدِي
هُوَ مَعْتَازُكَ بِجِيكَ بِمَدْحِكَ
وَالْقَلْبُ أَسْوَدٌ مِثْلَ لَوْنِ الْمَوْدَةِ
وَلَمَّا بَيَّقُضِي حَاجَتَهُ يَقْلُكَ رَدِي

(يعاقبه، 2007)

**

ثبت أبو عرب على الثابت. قرأ وواكب وجاهد في كل أحداث قضيتنا المقدسة. كثيراً ما سمعنا صوته العريض يبوح بالقصائد والأغاني والمواويل المورقة والمورقة. تمتع بشجاعة الفارس الشاعر، فأهدى بلاده زهرة الوفاء في زمن قل فيه الأوفياء. تمكن منه الأرق إلى الحد الذي جعله يصدع بمقولته:

تَذَكَّرْ يَا فِلَسْطِينِي تَذَكَّرْ
وَكُلُّ مَا جِيَتْ تَتَضَمَّدُ جِرَاحَكَ
وَكُلُّ مَا جِيَتْ تَتَوَاصَلُ كِفَاحَكَ
وَكُلُّ مَا جِيَتْ تَا تَفْرِدُ جِنَاحَكَ
وَكُلُّ مَا لِلنِّصْرِ هَبَّتْ رِيَاحَكَ
لِتَحْزَنَ بِالْبُكََا وَتَظْهَرَ نَوَاحَكَ
أَمَامَكَ قُنْبُلُهُ، وَبِالظَّهْرِ خَنْجَرٌ
أَخْوِكَ بِيَطْعَنَكَ فِي جُرْحِ أَكْبَرِ
تَلَاقِي السَّرْبِ قَدَامَكَ تَسْكُرُ
الْجَبَانَ عَلَيْكَ يَا خُوِي اسْتَنْسِرُ
تَلَاقِي الْجَوِّ قَدَامَكَ تَعَكُرُ
عَ حُزْنِكَ يَطْرَبُو، وَالبَعْضُ يَسْكُرُ
اعْتِمَادَكَ عَلَى اللَّهِ وَالْعُرُوبَهُ

وَعَلَى الْخَوَانِ صِيحَ اللَّهِ أَكْبَرِ

(يعاقبه، 2013)

أحدث أبو عرب بأبياته السابقة الفرق بين الشعر وبين الكلام العادي. كلنا يريد أن يقول ما قاله أبو عرب. ولكنه كان الأقدر على بناء الكلام بالطريقة غير المألوفة. فكان

التأثير أبلغ. وكان المعنى أوضح وخاصة في الشطر الأخير من الأبيات. ولا ضير إن اعتبر يوسف سعده أن الرجولة من الوفاء في دوره من الميجانا:

يَ بِنِ الْوَفَا وَدَوْمٌ كَلِّكَ (مَرْجَلِه) (أ)
مَرْجَكُ وَسَيَعُ صَرْتَ عُدَّه (مَرْجِ لِي) (ب)
غَايَةُ مَنَائِي أَنْ أَحَقَّقُ (مَرْجِي لِي) (ج)
مَرْجَايَ نِنْوَحُدُ وَنِعْشَقُ بَعْضِنَا

(يوسف سعده، 2010)

أ- نخوة وعزة نفس ب- المرج، المساحة المسطحة الخضراء ج- رجا
وللوفاء شأنه العظيم عند إبراهيم العراني. فهو واحد من أولئك الملهمين الذين رحلوا
وما رحلوا. يقول في دور من العتابا:

نصون العهد ما بينا و (بينكن) (أ)
وشرينا من شراب الكم و (بنكن) (ب)
إذا خنا العهد يا ناس (بنكون) (ج)
خوارج ع الشريعة وليكتاب

(يعاقبه، 2007)

أ- بيننا وبينكم ب- قهوتكم ج- نكون
**

وبمعنى من المعاني، يرى العراني أن الذي يخون العهد يكون قد أتى بكبيرة. عبر عن ذلك في الشطر الأخير من دور العتابا. ومع أن الحفيري لم يسمع بقول السياب "أخون إنسان بلاده! إن خان معنى أن يكون فكيف يمكن أن يكون!" إلا أنه أبلى بلاءً حسناً في الشطرين الأخيرين من دور العتابا الذي يقول فيه:

أنا وعودي إلى بلادي (وفيها) (أ)
تعيش العمر في ظلها (وفيها) (ب)
حرامي الدار اذا منها (وفيها) (ج)
لليش تسكروا إنتو لبواب

(يعاقبه، 2007)

أ- لن أنكث الوعد ب- من الأفياء ج- من أصحاب البيت
**

فالوفاء لا يكون فقط مع الأصدقاء. وإنما هو شيمة تبدأ بوفاء الإنسان لنفسه وتصالحه معها، وتتسع دائرتها لتشمل العلاقة مع كل ما يحيط به من أشياء.

ويرى إبراهيم الشلبي أن بلادنا فلسطين وفيه لأبنائها، وهم أوفياء لها. بدا هذا الوفاء الوطني جلياً في الشطرين الأول والثاني من دوره في العتابا:

فلسطين الوفا فيك (وعينا) (أ)
فيها من الكرم نهراً (وعينا) (ج)
نفدي ثرابها بقلبا (وعينا) (ب)
ببتسقي ضيوفها بأوسع ارحاب

(إبراهيم الشلبي، نفسه)

أ- من الوعي والإدراك ب- مفرد عيون ج- عين الماء

القيمة الثالثة - برُّ الوالدين وحقوق الجار:

من سنام القيم الدينية والاجتماعية برُّ الوالدين. يقول الله تعالى في محكم كتابه العزيز: (وقضى ربك أَل تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا، إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما. واخفض لهما جناح الذل من الرحمة، وقل ربَّ ارحمهما كما ربياني صغيرا) الإسراء - 23. ويقول صلى الله عليه وسلم (الجنة تحت أقدام الأمهات). يتفوق الشعراء الشعبيون على ذاتهم عندما يجترحون الكلام الجميل عن بر الوالدين. وكما كان رائعا صديقي الشاعر ماجد أبو فرحة عندما تغنى بزوجة أبيه فقال في أبيات من قصيدة زجلية بعنوان (إلى ماما):

بدافع صدق من روعي الوفيّه
ندّهتلك ي ماما من صبايي
قول وفعل راضب من البدايه
لاني بحلف برّب الهدايه
رضاكي دائما غايه منايي
منحير لمين اعزي هنايي
ومره ان ندهتي يا صنايي
ونردلك من جميلك شويّه
ولظل اقولها لو عشت ميه
وقوفي بخدمتك واجب عليي
مثلك ما انخلق بين البريه
شس بتريدي بقلك من عنبي
إلك ولا لامبي أو لبيني
إنتي إمننا ونحنا ولادك

وي نيال الإلو إمين زبي

(ماجد أبو فرحة، 2000)

هذا بعض ما قاله ماجد في زوجة أبيه، ولنا أن نتخيل ماذا كان سيقول في أمه التي أنجبتة! ولعل في الشطر الأخير من القصيدة عذرا لنا عن عدم الاستطراد في الكلام. ومن دالية الكرم، تترندح قصيدة يوسف فخر الدين التي يقول مما يقول فيها عن الأم:

وَحَشِيشَةً قَلْبَهَا، وَفَلْدَةً كَبْدَهَا
رَوْتَنِي كُلَّ مَا قَلْبِي وَرَدَهَا
جَرَى، وَبِالْعَافِيَةِ عُرُوقِي مَدَهَا
وَحَدَا بِالْكُونِ غَيْرِي مَا سَعَدَهَا
بِدَوْرِ التَّرْبِيَةِ بِبَيْتِي اعْتَمَدَهَا
نَسِي هُمُومَ الدُّنْيَا نَلَّ شَدَهَا
عَبَدَ رَبُّهُ الْبَعْدَ رَبُّهُ عَبَدَهَا

إِمِّي بَفْتَخِرْ إِنِّي وَلَدَهَا
جَرَى فِيهَا الْحَنَانُ بِمَيْتِ وَادِي
أَنَا مِنْ دَمِهَا الْأَحْمَرِ مَدَادِي
اسْتَمَاتَتْ تَأْتَأْمُنِّي السَّعَادَةُ
وَبَيْي فِي كِفَاحِ الْعَيْشِ غَادِي
وَبِسْمِئِهَا الْوَمَعُ وَجْهَ نَادِي
الْأُمُومَةُ صَارَتْ بَعْرِفِي عِبَادَةُ

(يوسف فخر الدين، 1996)

لفخر الدين أن يتيه بشاعريته الفذة. فلو لم يقل إلا الشطر الأخير من القصيدة (عبد ربّه البعد ربّه عبدها) لكفى. وفي نفس الجغرافيا، ومن دالية الكرمل، بعث توفيق الحلبي للباحث قصيدته عن الأم. ومن الوفاء له ولهذه القيمة الإنسانية السامية أثبت منها هذه الأبيات:

رَضَعْتَ الْمَوْهِيَةَ بِعَفَّةٍ لَبْنَهَا
يَا أَعْدَبَ أَعْنِيهِ خَالِدَ لَحْنَهَا
يَا أَدَسَّ مَوْعِظَهُ رَاجِحَ وَزْنَهَا
يَا أَنْصَعَ جَوْهَرَهُ غَالِي ثَمْنَهَا
يَا نَدَى كَفَّ مَعْجُونَ أِبْمَنْنَهَا
نُجُومُهُ بِتَشْهَدُ بِتَذْيِغِ عَنَّا
وَاعِي لَوْ هَجَّعَ بَاقِي جَفْنَهَا
رَضَايَ عَلَيْكَ كُلَّ لَحْظِهِ بَزْمَنَهَا
مَهْمَا يُطُوفُ بِالْحَكْمَةِ لَبْنَهَا
لَوْ مَا تَجُودُ عَ الدُّنْيَا بِسَخَاها

إِمِّي بَتَفْتَخِرْ إِنِّي إِبْنَهَا
يَا أَوْلَ نَعْمَ عَ شَفَافِي تَسَلَّلْ
يَا أَبْدَعَ فَجَزَفَ عَيْوَنِي تَكْحَلْ
يَا أَغْنَى كَنْزَ بِالْعَفَّةِ تَرْسَمَلْ
يَا أَسْخَى كَرَمَ بِقُطُوفِ تَشْنَشَلْ
إِمِّي اللَّيْلَ عَنَّا رُوحَ إِسْأَلْ
جَفْنَهَا رِيْمَ مِنْ نَسْمِهِ بِجُفَلْ
عَلِيَّ أَنْ غَضِبْتَ بِتَهْتِفِ تَسَهَلْ
أَنَا إِمِّي الْقَصِيدِ أَلْ مَا بَتَكْمَلْ
لَأَنَّهَا دَمْعَةُ الْغَيْمِ اللَّيْلِ بِنَزَلْ

الطَّبِيعَةَ السَّاحِرَةَ بِتَفْقِدِ حُسْنِهَا

(توفيق الحلبي، نفسه)

تضييق مساحة البحث عن الوقوف عند المعاني والصور التي رسمها أبو كنان في هذه القصيدة. فالأم في وجدان الشاعر هي القصيدة التي لن تكتمل مهما حاولت أن تفيها حقها. كيف لا وهي - كما يرى - الماء الذي يعطينا الحياة، ويهدي الطبيعة سحرها وجمالها. ولا يفوت الباحث أن يلتفت إلى الأب التفاتته إلى الأم. فهما قمران متلازمان. يقول نجيب يعاقبه من قصيدة بعنوان (يا بوي):

يا بوي، يا جرحي، ي كل الناس
يا آه، يا نغمة وتر حساس
حببت فيك البّي يا بّي

**

يا ذات ذاتي، يا أنا الإحساس
يا حلم أخضر في عيون نعاس
وحببت فيك الحب لفلسطين

حببت فيك البّي يا بّي
علمتني كيف المحبه تكون
للطير تحته تمايلت لغصون
للبيدر اللي بجلتو مزيون
لعيون أمي لما بعدها عيون
حببت فيك البّي يا بّي

يا زارع بذور الوفا فيي
للدار، للوردات، للميه
وعا كل شجره تقول غنيه
ل نسام لما تهب عطريه
ي اللي بعدها تموت عينيه
وحببت فيك الحب لفلسطين

(يعاقبه، نفسه)

**

ومن ميعار، تهادى صوت أبي عصام، وملأ فضاءات رحبية بالحب الكبير للوالدين.
ومما يسعد توثيقه هنا:

يا والدي عشت العمر كله برضاك
وحبب أستهدي طريقي من هداك
إلولد زينه، والحياه جنة نعيم

راضي عليي وما إلي مربي سواك
تا ترتويي زهرة شبابي من نداك
تبقي جحيم ان كان بتعكر رضاك

(محمد هبيبي، 2005)

**

فبالشعراء الشعبيين تكبر القيم، وتنفرج أساريرها. ودور واحد من أدوار العتابا التي
وثقتها للحفيري يؤكد صدق الكلام:

أحلى مَسا بَعْبِرُه (مَسْمِي) (أ)
بِغِيرِ اللَّهِ طُولِ عُمَرِي (مَسْمِي) (ج)

وَأَمَّا غِيَابُهَا إِبْرَه (مَسْمِي) (ب)
وَأِسْمِ الْمَامَا بَعْدُو أَنْكَتِبْ

(يعاقبه، 2007)

أ- المساء الذي تكون فيه أمي موجودة ب- سامة

ج- لا أذكر إلا اسم الله (بداية العمل بالشيء)

**

وأما في حقوق الجار، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه). ولنا حتّى في فصيح الشاعر الجاهلي، عنتره العبسي أسوة حسنة في احترامه العالي للجار حيث يقول:

وَأَغْضُ طَرْفِي مَا بَدَتْ لِي جَارَتِي حَتَّى يُوَارِي جَارَتِي مَأْوَاهَا

فكيف إذا لامس الأمر شغاف شاعر شعبي كمحمد أبو فرحة الذي يقول في قرادية له:

لَوْ مَهْمَا تَصَلَّى وَتَصَوْمَ وَتُسَجِّدُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ
بِنَظْمِكَ نَاقِصُ إِيْمَانِ وَجَارُكَ مِحْتَاجٌ وَمَحْرُومُ

**

إِوعَى تَنْسَى اللَّيِّ أَعْطَاكَ وَاللِّي مِنْ فَقْرِكَ أَغْنَاكَ
وَجَارُكَ بَعْلَمَ حَقَّهُ مَعَاكَ إِعْطِيلُوا الْحَقَّ الْمَعْلُومُ

**

لَجَارِكَ ظِلٌّ تَقَرَّبَ تَلْقَى أَكْثَرَ مِنْ مَطْلَبِ
غَيْرِ الْمَأْكَلِ وَالْمَشْرَبِ يُمْكِنُ عَيَانُ مَسْقُومِ

(ماجد أبو فرحة، 2000)

**

برأيي أن أبا فرحة لم يجانب الحق والصواب حين قرّن الإيمان الحق بتحسس حاجات الجار وتلبيتها. وتتجلى إنسانية الميعاري أبي عصام بقوله في هذا السياق:

يَا جَارِنَا مِينْ بَعْرِفِ اسْرَارَكَ غَيْرِ أَلِهْ وَبَيْتِكَ وَجَارِكَ
وَاجِبْ عَلَيْنَا نَحْفَظِ الْجِيرَهْ حَلْوَهْ صَبَاحِ الْخَيْرِ مِنْ جَارِكَ
جَارِي عَلَيَّ بِنُؤُخْذِهِ الْغَيْرَهْ بِيَقُولِ دَارِي مِنْ شَكْلِ دَارِكَ
يَا جَارِنَا خَيْرِكَ مِثْلِ خَيْرِي وَأَسْمَعِ أَخْبَارِ الْغَيْرِ بِأَخْبَارِكَ
أَللّهُ وَصَى عَلَيَّ حُبِّ الْجَارِ عَلَيَّ حُبِّ جَارِكَ عَلَّمِ صُغَارِكَ

(محمد هبيبي، 2005)

**

فالجار الإنسان هو الذي يشارك جاره الآمال والآلام. ويزرع بوعيه العالي في نفوس أطفاله حب الجيران، فيحفظون أسرارهم، ولا يفشون أخبارهم.

ولم تغب الفطنة عن البرقيني أبي الأمين حيث وظف المثل الشعبي (إسأل عن الجار

قَبْلِ الدَّارِ) فِي بِنَاءِ القَرَادِي الْجَمِيلِ كغیره من الشعراء.فہا ہو یخاطبنا شعرا بقولہ:

قَبْلَ دَارِكَ تَبْنِيهَا إِعْرِفْ شَوْ حَوَالِيهَا
إِنْ كُنْهَ جَارَكَ مَلِيحٌ ابْنِي الدَّارَ وَعَلِيهَا

**

إِنْ كُنْهَ جَارَكَ مَلِيحٌ ابْنِي الدَّارَ بَتَسْتَرِيحٌ
لَوْ نَارٍ بُهَبَاتِ الرِّيْحِ رَاحَهَ وَعِزُّ تَلَاقِيهَا

**

جَارِ الطَّيِّبِ حَوَالِيكَ سَوْرٌ وَمَسَوْرٌ عَلَيكَ
تَشَعَّرَ فِيهِ وَبُشَعَّرَ فِيكَ وَعِزُّ الدَّارِ أَهَالِيهَا

**

بِتَلَاقِي نَاسٍ كَثِيرِهِ جِيرَتُهُمْ مَا هِيَ جِيرِهِ
حَتَّى لَوْ حُشَّه زَغِيرِهِ بِمَقْرَبَتِهِمْ لَا تَبْنِيهَا

(يعاقبه، 2007)

**

شكراً لأبي الأمين على تصويره للجار الحسن بالسور الذي يحمي البيت من اللصوص. فهل هناك أجمل من هذا التصوير! وشكراً له أيضاً على استخدامه للسهل الممتنع حيث ينصح بعدم بناء (حتى لو حُشَّه صغيره) بالقرب من الجار السيء. هذه لفظة أبداعية من شعرائنا الشعبيين.

القيمة الرابعة - الحكمة:

في الحدث الشريف: (إنَّ من البيان لسحرا، وإن من الشعر لحكمة). وصل كثير من شعرائنا الشعبيين ذروة التجربة والخبرة. فجاءت حكمة الشيوخ العقلاء، ولكن على ألسنة الشعراء. هيا بنا نتلمس جمال الحكمة في قول فخر الدين:

وَمَا هَمَّنِي هَذَا غَنِيٌّ وَهَذَا فَقِيرٌ وَهَذَا مُوَظَّفٌ مُبْتَدِيٌّ، وَهَذَا مُدِيرٌ
بِيَهْمَنِي لَاقِي صَدِيقِي بِمَعَشَرُو كُلُّ مَا تَوَاضَعُ، صَارَ فِي عَيُونِي كَبِيرٌ

(يوسف فخر الدين، 1996)

**

هكذا يزن شاعرنا الأمور، ويرسخ المبدأ الإنساني الجميل الذي يجب أن تقوم عليه

العلاقات بين الناس. ولا أراني أجد فرقاً بين ما رمى إليه فخر الدين بالشعبي، وبين ما رمى إليه القائل بالفصيح:

يا صاح إنَّ الكِبْرَ خُلُقٌ سيِّءٌ هَيْهَاتَ يوجَدُ في سِوَى الجُهلاءِ
وبمفردات سهلة بسيطة، ومعانٍ قريبة من الجميع، يسطر حافظ موسى الحكمة في كثير من نتاجه الشعبي. ومن أشهر أدواره من العتابا:

دارك بالشَّرَفِ عَلَيَّ (عَلَمُهَا) (أ) وَعَلِمَ بِنْتِكَ زَوْدٌ (عَلَمُهَا) (ب)
وَإِذَا رِدَّتِ البِنْتُ إِسْأَلُ (عَلَى أَمِّهَا) (ج) لِأَنَّهُ الخَالُ ثَلْثِينَ النِّسْبُ
(يعاقبه، 2007)

أ- مفرد أعلام، بيارق ب- العلم ج- عن أمها
وظف حافظ موسى المثل الشعبي (ثلثين الولد لخاله) خير توظيف. وهذا يدل على نداء الشاعر وسرعة بديهته. وينتقل إلى دور آخر:

يَنفَسِي بِالوُفَا ظَلُّكَ (وَفِيهِ) (أ) تَبْقَى الخَيْرُ هُوَ فيكُمْ (وَفِيهِ) (ب)
الشَّجَرَةُ المَالِهَا ثَمَرُهُ (وَفِيهِ) (ج) أَقْطَعُوهَا وَرِيحُهَا مِنْهَا التَّرَابُ
(يعاقبه، 2007)

أ- من الوفاء ب- في نفسي أنا ج- ظلال
**

ومن منا لم يسمع بالمثل الشعبي (شجره بلا ثمره، حلال قطعها). توظيف موفق آخر للمثل الشعبي من قبل حافظ موسى. ولإبراهيم العراني باع طويل في سرد الحكمة في كل المناسبات. وارتأيت أن أقف على هذه الأدوار له من المعنى:

إِلْأَرْضِ إِطْعَمَهَا يَابِنِي بِنَطْعَمَكَ إِخْدَمَهَا بِتَقِيَّتِكَ أَكِيدُ وَتُخْدَمَكَ
وَعِ المَعِيشِهِ إِجْتَهْدُ لَا تَكْسَلِشْ إِكْسَلْ عَلَيْهِ بِنُقْتَلِكَ وَبِتَحْرِمَكَ
واضح جداً أن العراني تفيماً لظلال الأمثال الشعبية الشائعة عن الأرض كقولنا: (الأرض كالعرض)، وقولنا (الزرع للزرع، والأرض لصاحبها). ويرد العراني:

المَعْرُوفُ فِي أَهْلِهِ وَرُورِي تَعْمَلُو وَحَقِّي دَخِيْلِكَ لِيْشْ إِنْتِ بْتَجْهَلُو
وَلْتَقَابِلِشْ إِلاَّ أَبُو الوَجْهِ النَّدِي أَمَا اللَّيْ وَجْهُ نِشْفِ لِيْشْ تَقَابَلُو
ويستفيد العراني - كغيره - من الأمثال الشعبية. وقد استفاد في هذا الدور من المعنى

من المثل: (لا قيني ولا تغديني). ويتابع:

عاشِرُ أهالي العِلْمِ وَصُحابِ العُقُولِ
وَبَعْدُ عَنِ صُحابِ الجَهِالِهِ وَالْحُمُولِ
حَكَمٌ وَنِصائِحٌ تَكْتَسِبُ مِنْهُمُ الْكُ
تَقْضِي بِعِشْرَتِهِمْ عَلَي مُسْتَقْبَلِكَ

وصدق المثل (عدو عاقل، خير من صديق جاهل). وللتأكيد على مساحة الحكمة عند العراني:

عاشِرُ إلى الشَّخْصِ الَّذِي طَبَعَهُ أَدِيبٌ
بِظُلِّ بَعِيونِ الخَلِيقِ راجِلُ أَدِيبٌ
وَبَعْدُ عَنِ الشَّخْصِ الَّذِي يَهْوَى المِزاحِ
وَتَنَعَّدُ مِنَ أَهْلِ الرُّجولِهِ وَالسَّماحِ

(يعاقبه، 2007)

**

ويُروى عن علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه أنه قال (من كثر مزحه، قلت هيبتة).
ويصر البرقيني على الحضور في باب الحكمة في هذه الأدوار من المعنى:

حُذِّ هالِ النَّصِيحَةِ كُلِّها ارْشادُ وَحَكَمٌ
هَيَّءِ رَفِيقَكَ قَبْلَ ما تَبْدا السَّفَرُ
وَمِثالُ مَضْرُوبِهِ لَنَا مُنْذُ القَدَمِ
وَظَلَّكَ بِإِخْلاصِكَ وَلا تُخونِ الصِّدِيقِ

**

إِنَّ الصِّدِيقَ المُخْلِصَ الِ عِنْدَهُ وَفا
النَّيِّهِ السَّلِيمِهِ الصَّافِيهِ فِيها الصِّفا
عَنكَ مَبْتِخَلَى وَلا بِعْطِي قَفا
وَنِيهِ حَبِيبُهُ بَتَرَمِي فِي نارِ الحَرِيقِ

**

رافِقُ لِحَدِّ السِّيفِ حَتَّى اِنْ يَجْرَحَكَ
الدُّنْيا تِجارِهِ وَلا يَغْرَكَ مَرَبِحَكَ
بِمَعْنَى الأَصْولِ بِظُلِّ عَالي مُطْرَحَكَ
بُكْرَى الرِّياحِ تَهَبُ مِنْ ثَاني طَرِيقِ

(يعاقبه، 2007)

القيمة الخامسة - العدالة الاجتماعية:

كلما اقتربت من الشعراء الشعبيين أكثر، كلما اقتربت من أوجاعهم الإنسانية أكثر. ورحم الله شاعرنا علي الخليلي الذي كان قدما في احتفالية في قصر رام الله الثقافي قائلا: أنتم ضمير الشعب الحي. هل صحيح ما وصف به الخليلي شعراءنا الشعبيين؟ أمل أن تكون النماذج التالية جوابا شافيا كافيا على هذا السؤال. فلنا أن نعيش الحالة الشعرية عند الحسون وهو يقول في أبيات من قصيدة لابنته:

مَبْدَهَا لَا طَوِيلَهُ وَلَا قَصِيرِي
وَلَا تُعِيشِي مِثْلَ بَيْكَ فَقِيرِي

ارْجَعِي مَا عَادَ تَوْسَاعِ الْحَصِيرِي
ارْجَعِي يَا ابْنَيْتِي أَحْلَى ثَمُوتِي

**

نَخَرَ بِعُرُوقِهَا سَوْسِ الْخِيَانِهِ
إِلَّا لِلْغَنِيِّ وَابْنِ الْعَشِيرِي

جِيْتِي عَادِنِي مَلَهَا أَمَانِهِ
مَفِيهَا لَا كِيَانَ وَلَا مَكَانِهِ

**

وَلَا إِنْتِ بِنْتٌ عَيْلِهِ وَلَا غَنِيَهُ
زُغِيرِي قَبْلَ مَا تَبْقَى كَبِيرِي

لَشَوْ جِيْتِي لَ هَالِدُنِيَا الدَّنِيَهُ
يَرِيْتِكَ تَشْرِيِي كَاسِ الْمَنِيَهُ

(يعاقبه، 2011)

ولما كان تحليل الشعر الشعبي يُفسده وينال من عذوبته، فإنني أكتفي بالإشارة إلى البيت الأخير من هذه الأبيات التي اختطفتها من قصيدة له بعنوان (ارجعي). ولنا أن نطلق لأخيلتنا العنان لتلفحنا حرارة النار التي كان يكتوي بها الشاعر. لقد عانى هذا الشاعر الذي يمثل ظاهرة تستحق الوفاء لعنة النزوح، وزمهير الغربية، وأنياب الفقر، وإلا لما أتته القصيدة محقونةً بهذا الحمل الكبير من الطاقة الشعرية. ولم يكن أبو عرب بأحسن حال من الحسون. فقد كان (لزينكو) وشوادر مخيمات شعبنا في الشتات وقع موجه للقصيدة. ستمع إليه يقول:

وَاللَّيْلُ بَاكِي فَوْقَ خِيْمَتِنَا
بُخِيمِهِ وَرِيحِ الظُّلْمِ عَصَفَتِنَا
أَخْتِي وَأَنَا بِنْلُوكِ دَمْعَتِنَا
أَرْقَامُ تَحْكِي بَعْدَ نَكْبَتِنَا
كَذَبُ دَجَلٍ وَوَعُودُ حَاجَتِنَا
وَنَبُوسِ الْأَيْدِ اللَّيِّ ذُبْحَتِنَا

شَهْرٌ وَسِنُهُ عَمَّ تُمْرُقُ الْأَيَّامُ
وَأَطْفَالٌ تَحْتَ الْبُرْدِ عَمَّ بِنْتَانُ
وَجَدِي مَرِيضٌ بِنُوكِ الْأَسْقَامِ
وَأُمِّي حَزِينَةٌ دَمُوعُهَا أَرْقَامُ
يَمِّي كَفَانًا نَعِيشُ بِالْأَوْهَامِ
حَاجَتِنَا نَشْكِي الظُّلْمَ لِلظُّلَامِ

(يعاقبه، 2013)

ذُبِحَتْ شَعَارَاتُ الْحَرِيَةِ وَالْعَدْلِ وَالْمَسَاوَاةِ بِأَيْدِي رَافِعِيهَا وَالْمَتَغَنِّينَ بِهَا. وَجِثْمُ الظُّلْمِ عَلَى صَدُورِ أَبْنَاءِ شَعْبِنَا، وَمَنْهَمُ الشَّعْرَاءِ الشَّعْبِيِّونَ. فَكَانُوا سَادَةَ الْكَلِمَةِ وَالتَّعْبِيرِ عَنِ غِيَابِ الْعَدْلِ، وَعَرِيدَةَ الظُّلْمِ وَالطَّغْيَانِ. وَيَسَعَفُنَا فِي هَذَا السِّيَاقِ، الشَّاعِرُ لَطْفِي الْيَاسِينِي بِقَوْلِهِ:

مَا عَادَ فِي الدُّنْيَا ضَمِيرٌ يَذْكَرُ

مَاتَ الضَّمِيرُ وَشَيَّعُوا جُثْمَانَهُ

**

وللبرقيني أبو الأمين صرخة في وجه التجار الذين استعبدتهم الدنيا، وتملكهم الطمع. فهو يقول في أبيات من قصيدة على البحر الوافر:

يَ تَجَارِ السَّلْعَ لَا تَسْتَعْلُوا
الطَّمْعَ لَا تَنْظُرُوا لَهُ، الْعُمْرُ فَا نِي
حَوَاصِلُكُمْ ابْنَعْرِفْهَا مَلَانِي
وَقُلُوبِ النَّاسِ بِتَقَاسِي جَعَانِي
أَحَدُكُمْ لَوْ عَدَا قَارُونَ ثَانِي
بَلَا تَقْوَى وَبَلَا دِينَ وَأَمَانِهِ
الشَّعْبُ، هَذَا الْغَلَا رَبَّكَ مَحَلُّو
التَّقْوَى وَالشَّرْفَ أَحْسَنَ مَحَلُّو
طَحِينٌ وَرُزٌّ اسْتَفَوْهَا وَعَلُّو
الدَّرَاهِمَ عِنْدَكُمْ رَحْمَهُ مَحَلُّو
كَثُرُوا بِالرِّبَا أَمْوَالَهُ وَغَلُّوا
هَبَاءً رَاحَتْ وَطَارَتْ مَظَلُّو

(يعاقبه، 2007)

كان أبو الأمين شعبياً جداً في تصويره للتجار. إلا أن هذه الشعبية لم تقلل من جمال التصوير. وإن توظيفه (لقارون) شكل إضافة على جمال النص. وللحفيري أدوار كثيرة من العتابا تحدث فيها عن العدل، وقد اخترت دوره الذي يقول فيه:

بَيْتِ الظُّلْمِ يَا صَاحِبَ (مَنْشَفِيهِ) (أ)
وَمَرِيضِ النَّفْسِ بِالْحَكْمِ (مَنْشَفِيهِ) (ب)
وَمِيَاهِ الْعَدْلِ قَدْ صَارَتْ (مَنْشَفِي) (ج)
بُنْجَرِي أَنْ كَانَ فِي إِلْهَا أَصْحَابُ

(يعاقبه، 2007)

أ- لا أقيم في بيت الظلم (أهله ظالمون) ب- من الشفاء، نشفيه من السقم
ج- جافة

القيمة السادسة - الحنين للوطن:

وقف الشعراء الشعبيون مع شعراء الفصيح على المسافة نفسها من الوطن. فالوطن بالنسبة إليهم جميعاً يمثل قبلة أشعارهم، ومهبط أفئدتهم. أبداع شوقي بقوله:

وطني لو شُغلت بالخلدِ عنه نازعتني إليه بالخلدِ نفسي

واستفّر أبو عرب، وما زال، مشاعر الملايين من الأمة العربية وأحرار العالم بأغانيه وأناشيده المثقلة بالحنين إلى فلسطين التي انتزع منها كما ينتزع طفل عن صدر أمه. حق له أن نذكر في هذا البحث ببعض أشعاره في الحنين إلى الوطن:

مَنْسِيَتِكَ يَا دَارَ أَهْلِي مَنْسِيَتِكَ يَا دَارَ
كَنْيَ بَنْسَى دَمِّي وَجُرْحِي بَنْسَاكَ يَا دَارَ

**

مَا بَنْسَى رَبِيعِ بِلَادِي عَ كُتَافِ الْوُدَيَانِ
صَبَايَا الْحَيِّ الْوَرَادِ تَوْرَدَ عَ الْغُدْرَانِ
وَالْمَزْمَارُ صَوْتِ الْحَادِي وَشَلِيَاتِ الرَّعِيَانِ
وَالرَّاعِي يَمْشِي مِتْهَادِي عَلَى صَوْتِ الْمَزْمَارِ
(يعاقبه، 2007)

خَلد أبو عرب بأشعاره التي تفيض صدقا وطنيا لافتا صورة فلسطين بتفصيل شعري فريد. ولم ينل كُرُ السنين المريرة من ذاكرة أبي عرب شيئا. فحتّى شجرة التوت التي كانت في ساحة بيتهم في الشجرة بقيت مشرّبة في روحه القلقة. إنه يلهبنا بحنينه إليها إذ يقول:

يَا تَوْتَةَ الدَّارِ صَبْرُكَ عَ الزَّمَانِ أَنْ جَارَ لَا بُدَّ مَ نَعُودَ مَهْمَا طَوَّلَ الْمَشَاوِرَ
يَا تَوْتَةَ الدَّارِ حَلْفَتِكَ بِفَرْقَتِنَا خَلِي جَنَّاكَ حِمَمَ عَ الْغَاصِبِ الْغَدَارِ

(يعاقبه، 2013)

**

توفي أبو عرب وهو يحلم بالعودة إلى فلسطين، وباعتبار ما سيكون قال:

رَاجِعْ عَ بِلَادِي عَ الْأَرْضِ الْخَضْرَاءِ، رَاجِعْ عَ بِلَادِي
أَنَا بِصُفُوفِ الثُّورِ، أَنَا وَوُلَادِي

**

بَفِي الْعَرِيشِ يَامَا تَعَلَّلْنَا، بَفِي الْعَرِيشِ
مَا بَنْسَى الْعَيْشِ وَبِمَنَازِلِنَا، مَا بَنْسَى الْعَيْشِ

**

عَ دَلَالِ الْقَهْوِ مَحَلَا سَهْرَتِنَا، عَ دَلَالِ الْقَهْوِ
وَالْقَمَرِ نَوْرَ حَارَتِنَا، وَالْقَمَرِ يَضْوِي

(يعاقبه، 2013)

توفي أبو عرب في سجن أحلامه الجميلة. شاطره هذه الأحلام كثير من الشعراء الشعبيين. ومن غير الممكن إشاحة الطرف عن حادي فلسطين يوسف الحسون. ومن أقواله:

بِالْخَيْرِ صَبَّحَهَا وَمَسَّيَهَا
جَايِينَ تَنْحَرَّرُ أَرْضِيهَا

يَا طَيْرَ يَا طَائِرَ عَلَيَّ فِلَسْطِينَ
سَلِّمْ عَلِيهَا وَقُلِّهَا جَايِينَ

**

يَا بِلَادِنَا بُكْرَى الْأَهْلِ جَايِينَ
جَايِينَ بَدْنَا نَحَرَّرَ فِلَسْطِينَ
نِرْضَى بِغَيْرِ بِلَادِنَا تَوْطِينَ
وَالْكُونِ وَالدُّنْيَا وَمَا فِيهَا
(يعاقبه، 2011)

يَا طَيْرَ سَلِّمْ عَلَيَّ عَلَيْهَا وَقُولُ
جَايِينَ لَوْ مَهْمَا الْغِيَابِ يُطُولُ
تَنْفُوتُهَا لِلْغَيْرِ مَشْ مَعْقُولُ
لَوْ مَلَكْنَا الْأَرْضَ عَرَضُ وَطُولُ

اطمئني يا حبيبة (زريف الطول). فزريفك يرفض التوطين والتمليك إلا في فلسطين.
واقصري من قولك:

رَايِحَ عَ الْغُرْبَةِ وَبِلَادَكَ أَحْسَنَكَ
وَنَعَاشِرَ الْغَيْرِ وَتِنْسَانِي أَنَا

يَا (زَرِيفَ الطَّوْلِ) وَقَفَّ تَا قَلَّكَ
خَايِفَ يَا مَحْبُوبَ تَرْوَحَ وَتَتَمَلَّكَ

يوكد شعراؤنا الشعبيون على أن دار الفلسطينيين هي فلسطين فقط. فلا معنى للحياة
إلا فيها، ولا سعادة لفلسطيني ولا هناء إلا في مراتبها:

كُلُّ الْهَنَا فِيهَا
سَيَّجُ حَوَاشِيهَا

يَا دَارِنَا اللَّيِّ كَانُ
وَالْتَيْنِ وَالرُّمَّانُ

**

بَعْدَكَ عَلَى حَالِكَ
تَا غَيْرِ حَوَالِكَ
وَالْخَيْرِ مَنْوَرِ لِيَالِيكِي
نَلْعَبُ حَوَالِيهَا

يَا هَلْ تَرَى يَا دَارُ
وَلَا الزَّمَانَ أَنْدَارُ
أَيَّامِ اللَّيِّ كُنَّا فِيكِي
وَحْنَا أَطْفَالَ زَغَارُ

**

مَشْتَاقُ تَا جِيكِي
يَوْمِ اللَّيِّ نَلْفِيكِي
نَعْمَرُ نَوَاحِيكِي
وَمِنْ الْحَنَانِي مَشْرِينَا
زَهْوَةَ لِيَالِيهَا

صَرَلِي زَمَانَ بُعِيدُ
يَا دَارِ يَوْمِ الْعِيدِ
وَنَعَاوِدُ مِنْ جَدِيدِ
فَوْقِ الْبِيَادِرِ مَلْعَبْنَا
وَاللَّهِ عَلَيْنَا يُعِيدُ

(يعاقبه، 2011)

**

وبالرغم من العيش الرغيد في الكويت، لم تنطفيء جمرة الحنين إلى فلسطين في مهجة أبي أشرف العرابي. وكان للعيد في الغربية مَوْشَحًا مختلفًا على لسان أبي أشرف:

لَوْ كُلُّ النَّاسِ تُعَيِّدُ مَا عِنْدِي عِيدُ
عَيْدِي فِي بِلَادِي شَيْدُ وَرَشُقُ بِالشَّيْدُ

**

يَا عِيدِ ابْعِدْكَ صَابِرُ عَدْلِي سُنَيْنُ
حَتَّى بَجَبِرِ الْخَوَاطِرُ مَا الْإِنَّا مُعِينُ
وَعَ فِرَاقِ بِلَادِي نَاطِرُ صِرْلِي خَفْسِينُ
عَامَ لِسِّ بِنَغَامِرُ تَ الْأَرْضِ نَعِيدُ

**

بِتَذَكَّرُ عَ الْبِيَادِرُ
نَنْزِلُ عَلَى الْعَمَائِرُ
لَيْلَةَ الْعِيدِ أَنْاطِرُ
عَا كَعَكِ الْعِيدِ نَحَاشِرُ
كُنَّا نَلْتَمُ نَهْمِلُ هَمُ
لِلسَّاعَةِ كَمُ صَابِيَا الْعِيدُ

**

كُنَّا نُرُوحُ الْمُرْجِيحَةَ بَكِيرُ
مَعْنَا مَصَارِي شَحِيحَةَ كَثِيرُ
جَوَا السَّاحَةَ الْفَسِيحَةَ كَبِيرُ
نَشْتَرِي شَرُورَهُ مُلِيحَهُ زِيدُ

(يعاقبه، 2007)

ملحق - نبذة عن الشعراء المذكورين في البحث:

شعراء شعبيون من الجليل:

1. يوسف علي حسونه. ولد في شعب قضاء عكا عام 1927، وتوفي في لبنان عام 1979. اشتهر باسم يوسف الحسون أو أبو العلاء. لقب بحادي فلسطين. وهو صاحب برنامج صوت فلسطين - صوت الثورة الفلسطينية.
2. إبراهيم محمد صالح المعروف بابي عرب. ولد في قرية الشجرة، قضاء طبرية عام 1931، وتوفي في مخيم حمص في سوريا عام 2014.

3. أحمد محمد قاسم الهبيبي، المعروف بأبي عصام الميعاري. ولد في ميعار عام 1928، وتوفي في كابول عام 2004.
4. يوسف فخر الدين العروف بأبي كمال. ولد في دالية الكرمل عام 1937. صدر له ديوانان = وادي النحل، وحجر البد. وله أبحاث قيمة في الزجل.
5. توفيق مسعود حلبي المعروف بتوفيق الحلبي، أبو كنان. ولد في دالية الكرمل عام 1968. وهو من شعراء الزجل المنبريين بالإضافة لميدانيته في الحداء.
6. يوسف سعده. من مواليد سخنين عام 1950. صدر له ديوان الشعر الشعبي في العرس الفلسطيني عام 2010.
7. إبراهيم محمد إبراهيم الشلبي، أبو محمد. من مواليد اكسال عام 1979. شاعر زجلي.

شعراء شعبيون من جنين:

1. حافظ موسى حاج إسماعيل أبو لبده، الملقب بحافظ السندياني أو أبو موسى. من مواليد السنديانه، قضاء حيفا. ولد عام 1910 - وتوفي عام 1978 في مخيم جنين. تم اعتباره من جنين لأن سواد مشواره الفني الميداني كان في جنين. وهو والد الشاعر الكبير موسى حافظ، أبو حافظ.
2. محمد مرعي أبو فرحة. ولد في قرية الجملة عام 1920 وتوفي فيها عام 2004. وهو شاعر قلم وليس من الشعراء الميدانيين. جمع ابنه ماجد بعد وفاته أعماله الشعرية في ديوان أسماه (حصاد السنين) عام 2000م.
3. إبراهيم محمد إبراهيم خالدي، المعروف بالعرّاني أو أبو بسام العرّاني. ولد في قرية عرّانه عام 1923، وتوفي عام 1996. من شعراء الرعيل الأول الميدانيين.
4. توفيق عبد نمر صبح، المعروف بأبي الأمين البرقيني، ولد في قرية برقين عام 1927، وتوفي فيها عام 1992. وهو شاعر ميداني.
5. عبد اللطيف محمد مصطفى الشيباني، المعروف بأبي جاسر الحفيري. ولد في الحفيرة، قرب بلدة عرابه عام 1931، وتوفي فيها عام 1999. من الشعراء الميدانيين.
6. (محمد خالد) عارف مصطفى الجبر، والملقب بشريف. ولد في بلدة عرابه عام 1934، وتوفي في مدينة الزرقاء في الأردن عام 2008.
7. نجيب صبري يعاقبه. ولد في بلدة كفرراعي عام 1963. وهو ابن الشاعر الشعبي صبري نجيب يعاقبه.

المصادر والمراجع:

1. البرغوثي، عبد اللطيف. ديوان شيخ الشعراء الشعبيين راجح غنيم السلفيتي، جامعة بير زيت، 1994.
2. سرّحان، نمر. موسوعة الفلكلور الشعبي الفلسطيني، عمان، ط2، 1998.
3. أبو فرحه، ماجد. حصاد السنين. ديوان زجل للشاعر محمد مرعي أبو فرحه، مطبعة السلام - جنين، 2000.
4. هيبى، محمد. خفق السنديان ورائحة الزعتر. كابول 2005.
5. فخر الدين، يوسف. ديوان وادي النحل. دالية الكرمل، 1996.
6. يعاقبه، نجيب. فرسان الزجل والحداء الفلسطيني ج1، ط1، 2007.
7. يعاقبه، نجيب. فرسان الزجل والحداء الفلسطيني ج2، ط1، 2014.
8. يعاقبه، نجيب. حادي فلسطين يوسف الحسون، ج2، ط1، 2011.
9. يعاقبه، نجيب. حداء وأغاني الثوار، شاعر الثورة الفلسطينية إبراهيم صالح أبو عرب، ط1، 2013.

المثل الشعبي في مدينة جنين: دراسة موضوعية

د. سميرة ستوم

كلية الآداب / قسم اللغة العربية / جامعة القدس المفتوحة / فرع غزة

ملخص:

تراثنا الشعبي قيمة أدبية يعكس روح الشعب وثقافته ونضالاته، فأمة بلا ماض هي أمة بلا مستقبل ولا حاضر. والمثل الشعبي عندما تستمع إليه نشعر بالفخر والسرور لأنه يمثل الواقع ويعمق الانتماء والهوية والتجذر، والأمثال الشعبية الفلسطينية هي مرآة الأمة، تعكس مشاعرها وقيمها السلبية والإيجابية. فالأمثلة الشعبية هي نتاج تجارب محددة شاع استعمالها بمناسبة وقوع تجارب أو مواقف مماثلة والمثل الشعبي غالبا مجهول القائل والفترة الزمنية.

يتناول هذا البحث «المثل الشعبي في محافظة جنين دراسة موضوعية» حيث ستقوم الباحثة بدراسة المثل من أبعاد عدة: البعد الاجتماعي والبعد الأخلاقي والبعد النفسي والبعد الديني والبعد العلمي والتعليمي والطبيعة. ولكل منطقة جغرافية في فلسطين لها أمثالها الشعبية التي تميزها بلغتها الشعبية (اللهجة) عن بقية المدن الفلسطينية. وقد استخدمت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي لعرض الموضوع وإبراز الأهداف المرجوة منه

The Folkloric Proverb in in the City of Jenin:

An Objective Study

Dr. Samira Stoom

Abstract:

Our folklore is a literary value that reflects the people's spirit, culture and struggles. A nation without a past is a nation without a future or a present. The popular proverb is when you listen to it, we feel proud and happy because it represents reality and deepens belonging, identity and deep-rootedness, and popular Palestinian proverbs are the mirror of the nation, reflecting their feelings and negative and positive values. Popular proverbs

are the result of specific experiments commonly used on the occasion of similar experiences or situations. The teller and the time of the popular proverb is often anonymous. This study deals with «the popular proverbs in the province of Jenin, an objective study». The researcher will study the proverbs from several dimensions; the social , the moral , the psychological , the religious dimension , the scientific , the educational dimension and nature. Each geographical region in Palestine has its own popular proverbs which characterizes it in its popular dialect from the rest of the Palestinian cities. The researcher tackled the analytical descriptive approach to present the topic and highlight the desired objectives.

المقدمة:

هذا البحث يتناول المثل الشعبي في مدينة جنين دراسة موضوعية ، حيث يعد المثل الشعبي أداة اتصال قولية عند العرب بصفة عامة والفلسطيني بصفة خاصة ، إذ هو تعبير عن الشعب بكل طبقاته الاجتماعية ، وهو الثقافة التي تتلقاها الأجيال جيلاً بعد جيل ، وهو من أنواع التراث التي تربط الفلسطيني بأرضه وتدفعه للتمسك بحقه ووطنه وعروبته وانتمائه .

والمثل الشعبي يعد من أهم فنون الأدب الشعبي شيوعاً في المجتمع، لأنه يعبر عن كل الطبقات الاجتماعية: المثل هو: القول المختصر الذي يلخص حكاية أو حادثة من الحوادث بإيجاز شديد، وكلمات قليلة، ويقال على شاكلة الحكاية أو الحادثة، ويختلف باختلاف الناس والبيئة وتعني الأمثال مختلف تجارب الناس.

تهدف الدراسة إلى:

1. الحرص والاهتمام بالمثل الشعبي وإدراك ما تنطوي عليه من دلالات بهدف إبرازها .
 2. تأكيد الهوية الفلسطينية والتمسك بالثوابت الوطنية .
 3. إبراز الموضوعات المختلفة التي تناولتها الأمثال الشعبية الفلسطينية لغرض الوصول للأهداف المرجوة اتبعت الباحثة المنهج التحليلي الوصفي؛ لأنه أقرب المناهج لخوض هذه الدراسة .
- وتوصلت الدراسة إلى النتائج التالية:
1. المثل الشعبي الفلسطيني عبر عن الشعب الفلسطيني من كل جوانب حياته ،

2. كما عبر عن الهوية الفلسطينية بسهولة ويسر ،
3. المثل الشعبي في مدينة جنين لا يختلف عن المثل الشعبي في باقي مدن وقرى فلسطين، وان اختلفت في حرف أو في كلمة ولكن المضمون نفسه ،
4. المثل الشعبي في معظم الحالات تعبير عن نتاج تجربة شعبية طويلة تخلص إلى عبرة وحكمة ، وتؤسس على هذه الخبرة للحض على سلوك معين ، أو للتنبيه من سلوك معين..
5. ويتسم المثل بصفات واضحة أهمها : الشيوع والانتشار والإيجاز والعامية ومُعبّر عن قيم الأفراد و الجماعة والسجع المتوارث وفي الختام توصي الباحثة بما يأتي :
1. الاهتمام بتدوين الأمثال الشعبية ومحاولة معرفة أصل المثل تحت مسؤولية وزارة الثقافة.
2. اهتمام مراكز البحث العلمي في الجامعات العربية والفلسطينية بمجمعه المستشرقين من أمثال وترجمتها لكشف ما دونوه والاستفادة منه والرد عليه.
3. إقامة مؤسسة تختص بالتراث الفلسطيني لحفظه من الضياع.
4. تدريس مقرر المأثورات الشعبية بكافة أنواعها في المراحل الدراسية المختلفة

مدخل:

التراث الشعبي هو أداة اتصال وجداني عند العرب، في كل البيئات وكل العصور، وهو تعبير عن الشعب بكل طبقاته الاجتماعية والثقافية التي يتلقاها جيل عن جيل أو التي انتقلت من جيل إلى جيل آخر⁽¹⁾، التراث الشعبي الفلسطيني يعبر عن الشخصية الفلسطينية، إنسانيتها وعروبيتها، وهويتها وانتمائها وثقافتها بالعودة وتراثنا يعكس روح الشعب ونضالاته، وتعد فلسطين من أقدم الدول اهتماماً بالتراث حيث بدأ الاهتمام به عن طريق مجلة الجمعية الفلسطينية الشرعية، وهي أقدم مجلة فولكلورية في العالم صدرت 1920 واستمرت في صدورها حتى حزيران 1948 م في حين بدأ الاهتمام بالتراث الشعبي في مصر في الثلاثينيات من القرن العشرين، وفي الكويت في أوائل الخمسينيات وفي العراق بعد ثورة 14/تموز/1958م وفي سوريا عام 1985م وفي الأردن في الستينيات⁽²⁾.

والتراث الشعبي يتضمن فروعاً كثيرة منها: المثل الشعبي والحكاية والأساطير والخرافات والمعتقدات والأغاني الشعبية والأقوال والحكم والتهافتات والشعارات الشعبية، حيث نظر

الفلسطينيون للتراث الشعبي بأنه قيمة أدبية يجب المحافظة عليها ، كما نظروا له بأنه تمسك بالهوية الوطنية وتمسك بالأرض ، وعرفوا أن التراث هو اعتراف بالشعب كشعب وهوية ووطن .

يقول توفيق زياد «إننا ننظر إلى الأدب الشعبي من وجهة نظر الحاضر والمستقبل ، ففي مسيرتنا نحو الحرية السياسية والاجتماعية ، نحن بأمس الحاجة أن نشد ذلك السلاح الأصيل ، إنه لازم لنا ، لنصل به نفسيتنا حتى يزدهر كل ما هو خير وطيب فيها»⁽³⁾. الأمثال الشعبية هي ذاكرة الشعوب، وحافظة تجاربهم وخبرة أجيالهم وهي ترجمة عميقة للأحاسيس الشعبية الذي يصاغ باللهجة المحلية. والمثل الشعبي هو نوع من أنواع الأدب الشعبي المتنوعة كالأغنية الشعبية والحكاية والأسطورة والنكتة الشعبية، ولكن ما يميز المثل الشعبي عن باقي أنواع الفنون الأخرى هو سرعة جريانه على لسان العامة ، والمثل الشعبي ينتشر بين العامة والخاصة ، بين المتعلم وغير المتعلم.

والمثل الشعبي يعد أكثر الأشكال انعكاساً لأسلوب حياة الناس ومعاشهم ومعتقداتهم وأخلاقهم ، فهو تعليق سريع قد يحمل انطباعاً سريعاً. وتعد الأمثال الذاكرة الحية للشعوب والسجل الحقيقي الذي من خلاله يمكن معرفة تاريخ أمة وحضارتها. اهتم العرب بالأمثال الشعبية وأدركوا القيمة البلاغية لها منذ القدم ، فاهتموا بجمع الأمثال وترتيبها وتصنيفها ووضعها في كتب خاصة ، نذكر من هذه الكتب كتاب (جمهرة الأمثال) لأبي هلال العسكري ، وكتاب (مجمع الأمثال) للميداني ، وكتاب (الأمثال) للمفضل الضبي. وقديماً قالت العرب: «الأمثال مصابيح الكلام».

فالمثل العربي قول سائر بين الأفراد والشعوب مسرى النار في الهشيم ، حيث قام بدور حاكم في الثقافة وتاريخ الشعوب ، يتحرك في حدود عرفهم وتقاليدهم ، وقد نظمت الأمثال سلوك الفرد والجماعة، وحددت علاقة الجماعة بمجتمعها وبيئتها .

تعريف المثل الشعبي عند العرب:

الأمثال الشعبية هي حافظة تجارب الشعوب وخبرة تجاربهم وتعبير صادق عن حسهم ، ولقد حظيت الأمثال باهتمام كبير عند العرب والغرب على حد سواء، وان كان اهتمام العرب بهذا الفن بشكل واضح ، يقول ابن الأثير مشيراً لأهمية الأمثال «الحاجة إليها شديدة، وذلك أن العرب لم تصنع الأمثال إلا لأسباب أوجدتها وحوادث اقتضتها ، فصار المثل المضروب لأمر من الأمور عندهم كالعلاقة التي لا يعرف بها الشيء».

لقد ورد تعريف «المثل» في لسان العرب مادة مثل: (مثل: كلمة تسوية، يقال هذا مثله

ومثله كما يقال شبهه وشَبَّهه»⁽⁴⁾

وعرف القدماء المثل في كتبهم فعرفه ابن عبد ربه المتوفي سنة 321 هجري فقال:
- (الأمثال هي وشي الكلام، وجوهر اللفظ، وحلي المعاني، التي تخير بها العرب وقدمتها
العجم ونطق لها في كل زمان وعلى كل لسان، فهي أبقى من الشعر وأشرف من الخطابة، لم
يسر شيء كسيرها، و..... عموماً حتى قالوا (أسير من المثل)»⁽⁵⁾

وعرف النُّظام المثل: «يجتمع في المثل أربعة لا تجتمع في غيره من الكلام هي إيجاز
اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكتابة، فهو في نهاية البلاغة»⁽⁶⁾

وعرف العسكري المثل، وبين سماته في قوله: «ولما عرفت العرب الأمثال
تتصرف في أكثر وجوه الكلام، وتدخل في جل أساليب القول، أخرجوا في أوقاتها
من الألفاظ ليخف استعمالها ويسهل تداولها، فهي من أجل الكلام وأنبله وأشرفه
وأفضله، لقلّة ألفاظها وكثرة معانيها ويسير مؤنثتها على المتكلم من كثير عنايتها
وجسيم عائداتها، ومن عجائبها أنها مع إعجازها تعمل عمل الإطناب، ولها روعة
إذا برزت في أثناء الخطاب والحفظ الموكل بما راع من اللفظ وندر من المعنى»⁽⁷⁾
وأدلى الفارابي أيضاً بدلوه في تعريف المثل بقوله: «المثل ما تراضاه العامّة والخاصّة في
لفظه ومعناه، حتّى ابتدلوه فيما بينهم وفاهوا به في السراء والضراء، واستدروا به الممتنع
من الدرّ، ووصلوا به إلى المطالب القصّية، وتفرّجوا به عن الكرب والمكربة، وهو من أبلغ
الحكمة لأنّ الناس لا يجتمعون على ناقص أو مقصّر في الجودة أو غير مبالغ في بلوغ المدى
في النّفاسة»⁽⁸⁾ ويقول السيوطي في تعريف المثل نقلاً عن المرزوقي صاحب كتاب «شرح
الفصيح» إنه: «جملة من القول مقتضبة من أصلها أو مرسلّة بذاتها، فتتسم بالقبول وتشتهر
بالتداول فتنتقل عمّا وردت فيه إلى كلّ ما يصحّ قصده بها، من غير تغيير يلحقها في لفظها
وعمّا يوجّه الظاهر إلى أشباهه من المعاني، فلذلك تُضرب وإن جهلت أسبابها التي خرجت
عليها، واستُجيز من الحذف ومضارع ضرورات الشّعرفيها ما لا يُستجاز في سائر الكلام»⁽⁹⁾.
تعريف الكتاب المحدثون المثل الشعبي في كتاباتهم، «المثل الشعبي جملة قصيرة بليغة
جاءت تعبيراً عن تجربة محددة، وشاع استعمالها بمناسبة وقوع تجارب أو مواقف مماثلة
للتجربة الأصلية، وبعض هذه التجارب اختفت قصتها أو تفاصيلها، وبعض هذه التجارب
مازالت قصتها أو تفاصيلها واستمر المثل المعبر عنه في التداول»⁽¹⁰⁾ وعرف إميل بديع
يعقوب في موسوعة أمثال العرب المثل بأنه (عبارة موجزة يستحسنها الناس شكلاً
ومضموناً فتنتشر فيما بينهم، يتناقلها الخلف عن السلف دون تغيير متمثلين لا غالباً في
حالات متشابهة لما ضرب لها المثل أصلاً وان جهل هذا الأصل)»⁽¹¹⁾

وعرف إبراهيم نمر موسى المثل :- (يشكل المثل الشعبي خلاصة لتجربة واقعية عاشها الإنسان يحمل في ثناياه معرفة الإنسان لنفسه وللآخرين وللعالم من حوله، وهو وجه مشرق من وجوه التراث الوطني المعبر عن شخصية الأمة وأخلاقها وهمومها وتناقضات حياتها”⁽¹²⁾)

وعرفت الدكتورة نبيلة إبراهيم المثل:- (هو القول الجاري على ألسنة الشعب، والذي يتميز بطابع تعليمي وبشكل أدبي يسمو على أشكال التعبير المألوف، فالمثل قول موجز أو حكاية رمزية شائعة يتمثل بها الإنسان في حالة يعيشها أو موقف يقفه، فيشبهه به ضمينا الحالة التي مر بها المثل”⁽¹³⁾)

ويعرف يسري جوهريّة عرنيطة المثل بقوله :

”الأمثال عادة هي جمل قصيرة، ولكنها نتجت عن خيرة طويلة، وقد ثبت صحتها الزمن ودونها في سجلاته ليصدرها في الوقت المناسب حكمة للشارع وانتقاداً لأذى الحياة“⁽¹⁴⁾

وعرف د. محمد كمال جبر المثل الفلسطيني بأنه أذن المثل الشعبي: ”هو قول لشخص مجهول صدر نتيجة تجربة ما انتشرت مع مرور الوقت والأيام ومماثلة ورد فيها حالات مشابهة. والمثل كونه جملة موجزة محكمة البناء، بليغة المعنى، وواسعة الانتشار بين فئات الشعب، تنبع من تجربة حياتية فلسطينية جمعية وليست فردية“،⁽¹⁵⁾ ويتسم المثل الشعبي ويتميز بسمات عدة: اختصارها في كلمات عدة ”جملة أو جملتين، وسرعة انتشارها وتداولها من جيل إلى جيل آخر، ومن لغة إلى أخرى عبر الأزمنة والأمكنة. كما يعرف د. محمد توفيق أبو علي المثل بقوله ”المثل فيه الحقيقة الناتجة عن التجربة تلك التي نعتبرها أما لجميع أنواع المعرفة، إن في المثل عمقا خاصا ويفيد المثل معنيين: ظاهرا وباطنا، أما الظاهر فهو ما يحمله من إشارة تاريخية إلى حادث معين كان سبب ظهوره، وأما الباطن فهو ما يفيد معناه من حكمة وإرشاد وتشبيه وتصوير”⁽¹⁶⁾

وقد اهتم المستشرقين أيضا بالأمثال الشعبية العربية وجمعها في مؤلفات خاصة قبل أن يدرك أبناء العرب أهميتها بسنوات ومن أبرز هؤلاء المستشرقين :

1. الألماني ألبرت سوسين (1844 – 1899) وله كتاب في الأمثال والحكم الدارجة سنة 1878.

2. السويدي كارل لولاند برج (ت 1924) وله كتاب فيه كثير من الأمثال (أمثال أهل الشام) طبع في لايدن سنة 1883.

3. الهولندي سنوك هورخرونية (1857 – 1936) وله كتاب عن الأمثال عند أهل

مكة المكرمة طبع في هاج سنة 1886. والحقيقة أن الكتاب يحتوي على دراسة للأمثال والحكم الحجازية التي قام بجمعها خلال إقامته في الحجاز سنة 1884م، وأضاف إليها إضافات عديدة. ويعد من الدراسات الجيدة للأمثال واللهجات في منطقة الحجاز عامة، وفي مكة المكرمة خاصة، وقد طبع الكتاب أكثر من مرة في لايدن عام 1925 تحت اسم «mekkenisch sproch wortey unfbed ensyrten»

4. السويسري بوركهارت (1784 – 1817) له كتاب بالعربية مطبوع اسمه ”أمثال عربية مع ترجمتها للغة الانجليزية“.

واهتم كثير من المستشرقين بدراسة اللهجات والأدب الشعبي إجمالاً. ومؤلفات هؤلاء الكتاب تعطي أهمية كبيرة للمثل العربي الذي سعى المستشرقون إلى دراسته والاستفادة منه، ومن الأسباب التي دفعت المستشرقين للاهتمام بالأمثال الشعبية أمور عدة منها:

1. التركيب اللغوي البسيط للمثل الشعبي.
2. الأمثال الشعبية التي تعكس مزيجاً من العادات والتقاليد والطقوس والمأثورات الشعبية كالملابس والمقتنيات التي تختص بكل بيئة فهي تشكل معيناً للباحثين.
3. تتضمن الأمثال الشعبية قيماً أخلاقية عند كل شعب من الشعوب، وهذه تكتسب أهمية كبيرة للدراسات الاجتماعية.
4. في الأمثال دلالات نفسية للعادات التي يعيشها المجتمع من المجتمعات في مراحل تاريخية معينة.
5. الأمثال من أكثر الطرق التي يستخدمها الشعب للتعبير عن وجهة نظره في الأحوال السياسية والاقتصادية فكثير من الأقوال التي قيلت أمثالاً لا يُعرف قائلوها رغم ما فيها من سخرية ونقد لاذع⁽¹⁷⁾. والأمثال الشعبية بصفاتها جزءاً من الأدب الشعبي نجدها مؤثرة في غيرها من فنون النثر الأخرى، فالشاعر يضمنها في شعره وكاتب الحكاية يستدل بها على حكايته.

الأهداف العامة لضرب الأمثال :

1. ذكر حادثة أو تجربة مرت بالسياق نفسه.
2. لتأكيد رأي ولتبرير موقف معين.
3. إقناع الآخرين بالصواب والرأي السديد.
4. محاولة حل مشكلة صَعِبَ حلها.

خصائص المثل الشعبي :

1. لغة المثل الشعبي لغة بسيطة سهلة بلهجة شعبية، فهو يعكس لهجة المنطقة التي قيل فيها ، فمعظم الأمثال بالعامية ولا يعنى ذلك عدم وجود أمثال بالفصحى «رب أخ لك لم تلده أمك» .
2. الإيجاز : فالمثل الشعبي مبني على الاختصار والإيجاز ،فهو يتكون من كلمات عدة تضم معاني كثيرة «جناح الإم بلم» .
3. تخاطب كل العقول على اختلاف ثقافتهم وتفكيرهم .
4. سرعة انتشارها وتداولها بين الناس من لغة إلى أخرى عبر الأزمنة والأمكنة .
5. الأمثال تحتوي على صيغة تحذيرية ، تهذيبية ، قيمية ، أخلاقية ، تعليمية ، اجتماعية ،اقتصادية ،سياسية ، دينية .
6. تمتاز الأمثال بأنها ذات سمو على الكلام العادي ، رغم أنها ذات طابع شعبي ، وهي تعيش في أفواه الشعب .
7. وتمتاز بربط الجيل الماضي بالجيل الحالي .

مصادر الأمثال الشعبية :

والشعب الفلسطيني له تجاربه ورأيه الصائب في كثير من الأمور، وقد عبر عن ذلك بأمثال كثيرة لها أصول بالتأكيد في اللغة العربية قديما سواء في العلاقات الاجتماعية في الزواج وعلاقة الناس بعضهم ببعض وارتباطهم بأرضهم وكرهم لأعدائهم أو الأخلاق أو المزروع أو السياسة أو في الحرب أو في السلم. ومن هذه المصادر:

1. ما استمد من حادثة أو قصة معروفة حدثت بالفعل «اللي بيعرف بيعرف واللي ما بيعرف بيقول كف عدس» .
2. ما اخذ من نكتة شعبية مثل «مسمار جحا» .
3. ما اقتبس من الفصحى بنصه أو بشيء منه «دوام الحال من المحال» ، «الساكت عن الحق شيطان أخرس» .
4. ما استمد من التراث الأدبي الشعبي مثل: سيرة عنتره. والوزير سالم «عامل حاله عنتر»
5. المستمدة من عناصر الطبيعة والزراعة مثل: «أذار أبو الزلازل والأمطار» «ظل

الحجر ولا ظل الشجر» .

والأمثال الشعبية ليست مجرد كلمات وجمل مترابطة ، تعتمد على السجع، بل هي تعكس حياة الشعوب وتسهم في تشكيل ثقافة المجتمع، ولهذا كان المثل الشعبي يبحث في سلوك الأفراد ونشاطهم . والشعب الفلسطيني الممتدة جذوره عبر أعماق التاريخ العربي، يشكل نقطة فارقة في التاريخ العربي في مختلف الميادين ، لأن هذا الشعب عاش المعاناة والعنف وسلك طريق المقاومة والنضال سنين طويلة، ومازال يدافع عن كيانه وهويته ووجوده .

الموضوعات التي تناولتها الأمثال الشعبية الفلسطينية :

- البعد الاجتماعي.
- البعد الأخلاقي .
- البعد النفسي
- البعد الديني.
- البعد العلمي والتعليمي.
- الطبيعة

أولاً - البعد الاجتماعي:

يلعب المثل الشعبي دوراً مهماً في إبراز البعد الاجتماعي بمختلف موضوعاته في المجتمع الفلسطيني من خلال تداوله يسعى العامة إلى تعميق وترسيخ معاييرهم الأخلاقية ونظراتهم الاجتماعية ، حيث يسهم المثل في تشكيل ثقافة المجتمع وفلسفته وسلوكه ويدفعه إلى الإيجابية والتفاعل مع الآخرين «⁽¹⁸⁾. حيث لم يترك المثل شيئاً إلا تناوله» المثل ما خلى أشي تقولوا « أي أنه عالج جميع الظروف والأحوال والقضايا، فأتى على الحياة بمناقضاتها الفرح والحزن والموت والحياة والفراق واللقاء... الخ

وسوف نتناول أهم الموضوعات التي تناولها البعد الاجتماعي:

1. المرأة : هي نصف المجتمع وهي حامية الديار ومربية الأجيال ، المثل الفلسطيني لم يترك في حياة الناس شيئاً إلا وله قول فيه، والمثل الفلسطيني لم يغفل المرأة « ذلك الكم الهائل من الأمثال التي تغطي جوانب أمورها الحياتية، حلوها ومرها فكان خير معبر بشكل واضح عن سماتها الخاصة ذات الملامح الواضحة، ما أكسبها ذاتية متميزة واستطاعت أن تحافظ عليه عبر سنين طويلة «⁽¹⁹⁾ .

وتصور الأمثال الشعبية المرأة في مناحي الحياة المختلفة، فهناك الأمثال التي أظهرت الصورة الاجتماعية والتي تتمثل ب:

■ علاقة المرأة بأهلها، وزوجها، وأهل زوجها، وضررتها، ومحيط أسرتها، وتربيتها لأبنائها، وحث زوجها على العمل والاجتهاد.

- علاقة المرأة بزوجها، ووقوفها إلى جوارها «المرأة المليحة بتعمل من الهامل زلمة» أي المرأة تقف إلى جوار زوجها ومشاركته في كل أعباء الحياة حتى وإن كان الرجل لا يساوي شيئاً «وراء كل عظيم امرأة» المرأة الفلسطينية وفيه لزوجها في كل الأوقات «نار جوزي ولا محبة أهلي» .

■ تناولت الأمثال أيضاً صلاح المرأة وعصيانها لزوجها يقول المثل «في مرة وفي مرمرة وفي بلوى مصبرة» أي يوجد امرأة واعية قوية الشخصية معتدة برأيها، ويوجد امرأة وسط بين المليحة الصالحة وغير الصالحة والبلوي المصبرة هي السيدة التي لا تشارك زوجها في أي شيء، بل هي سلبية في كل الأمور، وبيان تفوق الرجل على المرأة، بل حق المرأة في ادوار الكيد والتحايل والتمركز، وسوف نعرض بإيجاز خلال هذه الدراسة للأمثال التي بينت ذلك.

كما تناولت الأمثال تربية المرأة لأبنائها، يقول المثل «ما بربي الصوص إلا أمه» أي أن الأم هي المربي الأول وهي الداعمة لأبنائها «بحط ابني في كمي ولا بخليه عند أمي» أي لا ائتمن أحد على أبنني حتى وأن كانت عند أمي.

■ حب المرأة لأبنائها وتفضيلها لهم عن كل المخلوقات «القرد في عين امه غزال» «قالوا للبومة مين أحلى الناس جابت ابنها». هذه الأمثال تعكس عاطفة الأمومة للأم أبنائها .

■ وعرضت أيضاً حالة الأم في التعامل مع ابنائها «ابن بطني بي فهم رطني» أي الابن يفهم ما تقوله الأم «الأم بتعشش والأب بطفش» أي الأم تجمع أبناءها وتحافظ عليهم وتجعلهم حولها دائماً أما الأب لا يهتم، الأم رمز الحنان والحب «إلي ماله أم حالته بتغم» أي أن من فقد أمه فهو حزين وحالته يرقى لها.

■ وتناولت الأمثال أيضاً البنات وولادتها من الأول ونظرت إليها نظرة إيجابية «وان كنتي مسعودة وسعدك قوي بكري ببنت و ثني بصبي» أي أن البنت عندما تكون بكريه أمها وأبيها تكون سعادة للأم، لأن البنت الكبرى تساعد الأم في تربية إخوتها وتساعد في أعمال البيت «اللي بسعدها زمانها بتجيب بناتها قبل صبيانها» .

وفي المقابل تنظر نظرة سلبية اتجاه البنات ويقول المثل «هم البنات للممات» أي أن الوالدين يحملان هم البنات منذ الولادة إلي الممات .

وأيضاً المثل يقول «إلي بتموت وليته من حسن نيته» أي من تموت أخته أو بنته تكون نيته سليمة وأن المرأة همّ وفقر يجب التخلص منهما .

وفي المقابل يقول المثل: «البنات أولهم شماته وأخرهم حسد» أي من كثرة خلفه البنات يشمت بالمرأة من يكرهها ، ثم عندما يكبرن يصبحن ناضجات ، شابات متميزات يحسدهن الجميع .

- أيضاً المرأة التي تنجب البنات أفضل من المرأة التي لا تنجب: «البنات ولا البطلات ..»

■ ويحمل المثل التالي ما هو غير شائع ويشي بالنظرة الإيجابية للإناث في هذا المجتمع الذكوري: «سنة الفُحُول مُحول.. وسنة البنات نبات»، وهذا يعني أنه إذا كثرت ولادة الصبيان في تلك السنة فإن الموسم سيكون محلاً، أما إذا كثرت ولادة البنات فنكون على موعد مع موسم خصب وخير

- ويوضح المثل دور المرأة في بيتها، وأنها عماد البيت: «البيت معمور وصاحبته في الدور» أي ان المرأة تدور في بيوت الجيران والأصحاب وبيتها مليء بالناس .

■ وعرضت الأمثال اهتمام الزوج بزوجه يرفع المرأة « اللي جوزها بقلها يا هانم الناس بتحطها على السلالم ، والي جوزها بقلها يا عورة الناس بتلعب فيها كورة » أي أن الزوج يرفع من شأن زوجته عند احترامها وتقديرها أمام الناس ، ويحط من قدرها حتى تدخل عيون الآخرين فيها إذا أهانها أو شتمها أمام الآخرين .يقول المثل «الفرس من خيالها و الحرمة من رجّالها»، يقال هذا المثل للرجل الذي ترك الحبل على الغارب لزوجته تفعل ما تشاء ، أو للمرأة المتسلطة المتعجرفة التي يكون زوجها طيباً ووديعاً لا يوقفها عند حدها

- وعرضت أيضاً الأمثال الشعبية العلاقة الإيجابية بين الولد وأمه حتى لو فارقها: «الولد ولد أمه والهم على الي بيلمه» أيضاً الصورة والعلاقة السلبية: «قلبي على ابني انفطر وقلب ابني عليا حجر» الأم تتعب وينفطر قلبها وهي تسأل عن ابنها والابن لا يسأل عن الأم دليل الجفاء والقسوة.

■ ووضحت الأمثال الشعبية أيضاً علاقة المرأة بالمجتمع وأن الأم هي التي تربي الطفل وليس من تنجبه» الأم الي بتربي أحسن من إلي بتخلف ..»

ووضحت الأمثال أيضاً العلاقة بين المرأة والأهل وخاصة الأخوة الذين يحبون أختهم ويودونها « الأم من رضاها والأخت من دعاها» وهذا المثل أعطى صورة جميلة للعلاقة بين الأخت وأخيها، وهي علاقة طيبة مفعمة بالدعاء. ووضح المثل أن الزواج عند الأهل غاية لستر البنات «سترة البنات جيزتها» «شو عملت الحرة تجوزت» وهذا المثل يطلق على السيدة التي تتزوج مرة أخرى أي أنها لم تعمل شيئاً محرماً بل تزوجت على سنة الله ورسوله .

■ والمثل الشعبي عرض للعلاقة مع الزوجة وأهل الزوج وبيت الزوجية بطريقة واضحة وركزت على العلاقة الاجتماعية مع أهل الزوج كثيراً «بيت شريك وبيت باعوك» ويقصد أهل الزوج اللذين اشتروها وهذا دليل الانتماء لبيت الزوجية «أبوي رباني وجوزي اشتراني» أي أن الأب يربي طول عمره والزوج هو يأخذ الفتاة في النهاية، وعندما تغضب الزوجة من زوجها تقول «بيت رباني ما هرب وخلاني» أي بيت أبيها مفتوح لها يستقبلها في كل وقت.

ويقول المثل « نار جوزي ولا جنة أهلي» وهو يركز على العلاقة الطيبة مع الزوج وأهله، «المرأة العاطلة بتجيب لأهلها المسبة» أي على المرأة احترام عائلة زوجها حتى لا تتسبب في مشاكلات بين عائلتها وعائلة زوجها .

■ كما ويوضح المثل العلاقة بين الأهل والزوج والجيران «أهلك يحبوك غنية وزوجك يحبك قوية، و جارتك تحبك سخية» فأهلك يحبوك كثيرة الخير والمال لتعطيهم، وزوجك يحبك قوية دائمة النشاط بلا كلل ولا ملل، وجارتك تحب من يقدم لها الخير بلا مقابل .

■ وتصور الأمثال العلاقات الاجتماعية بين الحماة والكنة وتعطي صورة سيئة عن العلاقة بين الحماة والكنة، ولكن الآن الصورة اختلفت، يقول المثل «الحماة حمة وبناتها العقربة المسمة» وهذه صورة سيئة ونظرة سلبية للعلاقة بين أم الزوج والزوجة الفلسطينية.

■ الأمثال الشعبية تعدُّ صورة واضحة للمجتمع والعلاقات الاجتماعية المتواصلة داخل المجتمع الفلسطيني «كون نسيب ولا تكون قريب» فهذا يظهر العلاقة بين زوج البنات أو العمّة، والنسيب الذي يكون أقرب الي أهل الزوجة من العائلة والأقارب والأعمام .

وهكذا نلاحظ المثل الشعبي رسم صورة المرأة الفلسطينية ووضح علاقتها بأهلها وزوجها وحماتها وأبنائها والمجتمع والعادات والتقاليد، كما وضحت صورة المرأة الايجابية والسلبية .

الصورة الإيجابية - تشجيع الرجل ودفعه للأمام «وراء كل عظيم امرأة» ويقول أيضاً «:المرأة المليحة بتعمل من الهامل زلمة» - وتقويم شخصية الرجل وحثه على العلاقات الطيبة مع أهله، يقول المثل: «إن قست القلوب عليكم بالمحنات» أي إذا كان الرجل قاسياً

على أهله وأخواته، فالزوجة تحاول تهدئته وتذكيره بالرحم وصله الرحم .

الصورة السلبية للمرأة «هي والزمن عليك» أي المرأة والحياة القاسية على الرجل ، ويقول المثل: «بخت المليحة فضيحة ، وبخت العفنة بالحفنة» أي أن المرأة تتميز بصفات جميلة يكون حظها سيئاً ، في حين أن المرأة التي تتمتع بعدم النظافة والترتيب يكون حظها قوياً وجيداً عند عائلتها وزوجها الذي يعاملها أحسن معاملة . يقابلها صورة سلبية للرجل «يا مأمنه للرجال يا مأمنه للمية في الغربال» يشبه المثل الرجل بالغربال الذي لا يحمل شيئاً. كما توضح الأمثال صورة الثقافة السائدة في المجتمع الفلسطيني سواء في محافظات الشمال أم في المحافظات الجنوبية، فمقياس أخلاق المرأة من خلال أمثاله يقول المثل: « البنت إن ضحكت وبين نابها ،إجري وراها ولا تهابها» أي إذا ابتسمت البنت في الشارع وظهر سننها، وكأنها تدعو الشباب لملاحقتها وهي ليست على خلق سليم بابتسامتها وهذا يدل على سوء نظرة المجتمع للمرأة ، يقابل ذلك صورة ايجابية للمرأة ومخالطتها للرجال «بنت الرجال ما بتستحي من الرجال» أي أن المرأة تتمتع بقوة الشخصية التي يفخر بها الآخرون، وبخاصة الرجال بقول هذا المثل .

ووضحت الأمثال معايير المرأة الصالحة التي يجب أن يبحث عنها الرجل لحياته المستقبلية: ومنها، الأصل الطيب «خذ الأصيله ولو على الحصيرة» أي تزوج بنت الأصل، وإن كانت فقيرة فالأصل أفضل من المال، ويقول المثل أيضاً: «اللي ما بجليها خدودها بجليها جدودها» أي أصلها الطيب أجمل من الشكل ومن جمال البشرة . - المرأة المطيعة للزوج «بارك الله في الدار الوسيعة والفرس السريعة والمرة المطيعة» وهذا يتفق مع قول رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ : - قيل يا رسول الله أي النساء خير؟ قال: «الذي تسره إذا نظر وتطيعه إذا أمر ولا تخالفه في نفسها ولا ماله بما يكره» . أيضا يتحدث المثل عن اختيار الزوج الصالح يقول: «النساء وديعة الأجاويد» أي كثير الخير والكرم والجود بأخلاقه وماله ومعاملته الحسنة، وهذا المثل يتفق مع قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - «إذا خطب فيكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير» (20) - المرأة التي تتمتع برجاحة العقل وقوة الشخصية «ما حلاة إلا حلاة العقل» أي أن المرأة تقاس بعقلها ورجاحته ولا أهمية للجمال .

■ المرأة التي تتمتع بخفة الدم «سمرا ونقشة ولا بيضة ودفشة» أي المرأة خفيفة الظل التي تتمتع بروح جميلة أفضل من المرأة البيضاء التي تتعامل بسلوك فظ وخشونة مع الآخرين . - الصورة الاقتصادية للمرأة: «خيطة المعدلة ذراع وخیط المائلة باع»، المرأة تقتصد في البيت حتى في الخيط، «ريت المعدلة ما تموت ولا يخلن منه البيوت» × (المعدلة المرأة النظيفة التي تدير شئون بيتها بتدبير ، المائلة المرأة التي لا تدير بيتها وتكون

مهملة فهي كسولة غير نظيفة)

- ولا تنسى الأمثال الرجل وعلاقته بأسرته: «ربي ابنك وأحسن أدبه» ويقول المثل أيضا «من شابه أباه فما ظلم» أي أن الابن يشبه أبوه حتى في تصرفاته . ويقول «ابن الحفار حفار» ويضرب لمن يعمل بنفس مهنة أبيه . ويقول المثل «اللي خلف ما مات» ويضرب لمن يموت ويخلف خلفه أطفال ، فالأولاد امتداد للأب

2. علاقة القرابة وأبناء العمومة: عرض المثل الشعبي لعلاقة الإنسان مع أقاربه «أهلك ولا تهلك» أي أن الإنسان بعائلته وأقاربه . والإنسان الذي يبتعد عن أهله كمن يخرج من ثوبه «اللي بطلع من ثوبه عريان» . «اللي من دمك ما يخلو من همك» أي أن ابن عائلتك يحمل همك ويساندك، «أنا وأخويا على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب» غالباً ما يتفق الإخوة على أبناء عمهم ، لكن إذا تعرض ابن العم لأي ضيم من أي غريب يقف أبناء عمه إلى جواره رغم عداوتهم له . فالمثل الشعبي الأصيل يحافظ على مضمونه . ولا تخلو الأمثال من الناحية السلبية لعلاقة الأقارب يقول المثل : «الأقارب عقارب» بسبب الضغينة بين الأهل أيضاً «العرق دساس» أي لو كان أبو الشخص أو عمه له حكاية أو قصة قديمة وحدثت مشكلة مع ابنه يُقال هذا المثل . و«الابن الهامل يجيب لأهله المسبة» «سيف الأهل من خشب» وهذه نظرة سلبية للأقارب .

3. الجار : تناولت الأمثال الشعبية في مدينة جنين المعروفة بطيبة أهلها وعفويتهم وصفاتهم الأخلاقية العالية التي يمتاز بها أهل الريف الجار «الجار قبل الدار» أي اسأل عن الجار قبل الدار ، لأن الجار الطيب القدير تأمن جبرته ، ويقول مثل آخر «الجار جار ولو جار» أن الجار عليه مسaire جاره وتحمل أذاه حتى إن كان جاره ظالماً . وهذه صورة ايجابية للجوار بين الناس وفي المقابل تظهر صورة سلبية لهذا المثل «صباح الخير يا جاري ، انت في حالك وأنا في حالي» وهذه الصورة السلبية لعدم التعامل مع الجيران والبعد عنهم «الوحدة عبادة» وهذا المثل يخالف قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم «ظل جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه»، ويخالف مثل آخر، «جارك القريب ولا أخوك البعيد» لأن جارك هو المطلع عليك والذي يراك صباحاً ومساءً . أما أخوك فهو بعيد عنك ولا يراك باستمرار. «قال مين أدري بحالك ، قال ربك وجارك» أي الجار هو أقرب لك ، ويقول أيضاً «النبي وصى على سبع جار»

ثانياً - البعد الأخلاقي :

يعد المثل الشعبي الفلسطيني ركناً مهماً من أركان التراث الفلسطيني لبلاغة تعبيره عن مختلف تجارب المجتمع الفلسطيني، والتي تعبر عن ثقافته وطرق معيشته ، والأمثال

منها ما يزرع القيم ويغذي المبادئ في النفوس ، ويثري لغتنا الفلسطينية ، «ومنها ما يفتقر للقيم الجميلة التي يتحلى بها الفلسطيني مثل «شاوروهون وخالفوهن » أي شاو المرأة ولا تعمل برأيها ، وأيضا «بالفلوس على كل شيء بتدوس» أي بالمال تستطيع عمل أي شيء .⁽²¹⁾

تتمثل الأمثال الشعبية الفلسطينية بالدعوة إلى الأخلاق الحميدة ، وتوجيه أفعال الناس ، وإرشاد الإنسان إلى النصيحة والصواب، وبالتالي المثل الشعبي نصيحة أخلاقية ، أو قاعدة سلوكية للإنسان «ولا تختلف رغبات الإنسان وهمسات روحه في أمة من الأمم عن غيرها إلا بمقدار الاختلاف الناتج عن البيئة الطبيعية و الثقافة العامة و التجربة الفردية، وفي الأمثال تعبير واضح عن النفس البشرية وتطور حياة المجتمع»⁽²²⁾ وغالبا ما ترشدنا الأمثال إلى القيم النبيلة والأخلاق الحميدة الإيجابية وتحاول إبعادنا عن الأخلاق السلبية كالجشع والحسد والحقد والعداوة ، ومن الأمثال الشعبية التي تعبر عن ذلك «إن كان صاحبك عسل ما تلحسوش كله» هذا المثل يدعونا إلى حسن المعاملة باختيار السلوك الأمثل

◀ الخصال الحميدة التي تناولتها الأمثال الشعبية :

وتدعو الإنسان للتحلي بهذه الصفات مثل: الصبر والأمانة والسماح والترفع عن الدنيا والرحمة وحب الآخرين والسلامة والتأني

1. الصبر : الأمثال الشعبية تحت على الصبر «ووجدت معظم تعابير الصبر والفرج في الأمثال والأقوال النثرية ، ولعل ذلك يرجع إلى أن هذا الفن هو قواعد أخلاقية ومثالية أكثر منه أساليب بلاغية.⁽²³⁾ الصبر مفتاح الفرج «على الإنسان الصبر حتى يفرجها الله عليه ، ويقول المثل أيضا: «اللي بيصبر بنول » أي من يتحمل ويصبر ينال ما يصبو إليه والله سبحانه وتعالى يقول «وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون» . «صبر أيوب » ويستعمل هذا المثل في الصبر على الشدائد كما سيدنا أيوب عليه السلام. ويقول أيضا: «سأصبر حتى يعجز الصبر عن صبري » دليل شدة الصبر . «اصبر على حكم الزمان » «اصبر على المكتوب »

2. الأمانة : والأمانة من الصفات الحميدة التي نادى بها جميع الأديان ، يقول المثل «من أمنك لا تخونه ولو كنت خاين » أي من حملك الأمانة لا تخونه مهما حدث .

3. السماح والعفو : «العفو عند المقدرة» ويقول المثل أيضا: «أهل السماح ملاح» ، من يتصف بالسماح والعفو إنسان مميز بأخلاقه، ويقول أيضا «الصلح سيد الأحكام »

4. السلامة والتأني : تعرض الأمثال الشعبية للتأني وعدم التسرع في الرد حتى لا يقع

الإنسان في الندم يقول : «في التآني السلامة وفي العجلة الندامة» ، ويقول أيضاً «اللي أوله شرط آخره سلامة» يدعو إلى التفاهم في أي عمل حتى تكون السلامة في النهاية ، ويقول: «كثر الشد بيرخي» يدعو هذا المثل للتسامح التعامل بلطف .

5. الترفع عن الصغائر : يقول المثل «نبح الكلاب ما بأثر في السحاب» الكلب الذي ينبح في الأرض مهما علا صوته لا يسمعه من بالأعلى ، ويقول المثل «الحجر في مطرحوا قنطار وإذا تزحزح صار وقية» أن الإنسان يحفظ قيمته ومستواه وإذا لاحق الجهلاء يقلل من شأنه . ويقول المثل: «إلي بدو يشتغل جمال ، بدو يعلي باب داره .» ويقول أيضاً «هين قرشك ولا تهين نفسك»

6. المبالغة في الشيء : «الجنابة حامية» عندما يببالغ الناس في شيء معين يقال بهذا المثل. ويقول المثل أيضاً: أهل الميت صبروا والمعزين كفروا» أي المبالغة فيمن يأتي ويحاول يكبر المواضيع أو المشكلة من خارج أصحاب المشكلة .

ويقول أيضاً «القرد في عين أمه غزال» يقال هذا المثل للشخص الذي يتغنى ويتغزل بما له بمزيد من المبالغة ، مع عدم رؤية العيوب وما يعتريه ، وكأنه لا شاكلة له ، على وجه العموم ، وإذا الأم تغنت بأبنائها على وجه الخصوص ، كما وأنه لم يخلق مثلهم بالأوصاف الجميلة وهكذا هي تراهم وكأنهم غزلان

7. البشاشة واحترام الضيف : «لا قيني ولا تغديني» ويقول: «وجهه ما بيضحك للريجيف السخن» يضرب للإنسان العبوس دائماً .

8. حب الآخرين و حسن المعاملة: «حب لغيرك ما تحبه لنفسك» أي من الأخلاق الحميدة حب الآخرين واحترامهم ، ويقول أيضاً في حسن المعاملة: «إن كان حبيبك عسل ما تلحسوش كله» ومن الأمثال التي تحت على حسن المعاملة، معاملة الأبناء: «إن كبر ابنك خاويه» بمعنى إذا أصبح ابنك شابا عامله كأخ واسمع منه ووجهه بطريقة حسنة مهذبة . ويقول «وين زمان هالقمر ما بان» ويضرب هذا المثل في عتاب الصديق على تأخر زيارته عن صديقه . «اللي بيته من قزاز ، ما برميش الناس بالطوب» الحث على احترام الآخرين .

9. نجدة الملهوف : «الغرقان بيتعلق بقشة» المصاب بضيق وشدة الألم يحتاج من ينجده ويقف إلى جواره، حتى لو كان إنساناً ضعيفاً .

10. الحث على العمل : «الإيد البطالة نجسة» أي الذي لا يعمل كمن هو نجس، ويقول أيضاً: «السماء لا تمطر حجار» أي الرزق لا ينزل من السماء ، ويقول أيضاً: «الرزق بحب الخفية» أي طلب الرزق يحتاج أن يسعى الإنسان لرزقه. ويقول أيضاً «اسع يا عبدي وأنا بسع معك» أن الله يحب من يسعى في طلب رزقه ، «قلة الشغل بتعلم التطرين» يضرب المثل

لمن يعمل أي عمل حتى يتخلص من فراغ قلة العمل .

11. تربية الأبناء : « اضرب ابنك وأحسن أدبه » «ابنك لا تربيته ، الدهر بربيته» ويقول المثل «اللي خلفوا أبوك إلك ولأخوك» وجوب إعطاء كل حق حقه منى الأبناء والإخوة وخاصة في الميراث.

12. محاربة الفقر : «اللي قل ماله ،أصحاب ماله» أي الإنسان قليل المال لا أصدقاء له لأنه فقير .

13. الشجاعة والإقدام : يقول المثل: «يا أرض اشتدي ما عليك قدي» يضرب للشخص المعتد بنفسه .ويقول المثل أيضا: «فلان شبعان من حليب إمه» يضرب للشخص الشجاع والمقدام أو الحر الجسور .يقول «يا جبل ما يهزك ريح» يضرب المثل في لحظات التحدي وعدم المبالاة .

14. مخالطة الناس : تحت الأمثال على مخالطة الناس ومعاشرتهم يقول المثل: «الجنة من غير ناس مابتنداس» أي الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون الناس . وفي مقابل ذلك كثير من الأمثال تدعو إلى الوحدة والبعد عن الناس إذا كانوا سبباً لمشكلة ما، يقول المثل «الوحدة عبادة » أي كلما جلست وحدك اقتربت من الله . ويقول أيضا : «البعد عن الناس غنيمة» أي في البعد الخير الكثير .

15. تقدير الشخص وإعطاؤه حقه بالاحترام : « مثل شمعة بين العميان » ويضرب لمن يعيش في وسط من لا يقدرونه حق قدره . ويقول أيضا: «جوهرة في مزبلة » يضرب المثل في الإنسان الصالح الذي يعيش في بيئة سيئة .

16. حفظ المعروف وكتمان السر :ويقول :«اللي بشرب من بير ما يبزق فيه» الدعوة لعدم إنكار المعروف وضرورة احترام المكان الذي تعيش فيه. «الواحد بيرتبط من لسانه »يضرب للإنسان الوفي الذي يفي بم يتعهد به .

◀ الخصال القبيحة التي تناولتها الأمثال الشعبية الفلسطينية :

بعض الأمثال تفتقر للقيم الجميلة التي يتحلى بها شعبنا الفلسطيني ، وهي مرفوضة من وجهة نظرنا وتدل على قيم سلبية تحاول حث الناس إلى عدم التمسك بها «تستقبح الأمثال الرذيلة وتعلي من شأن الفضيلة ، فهي بهذه الصفات ذا قيمة تهذيبية»⁽²⁴⁾ مثل : الثرثار والرشوة والمحسوبية والكذب والوقيعه بين الناس والمتمرد الظالم والتسيب وعدم الحرص وعديم الشخصية .

1. الثرثار: « يا مستعجل وقف ثقلك» يقال عندما تكون على عجل لفعل ما، وترى

إنساناً يوقفك ويعوق عملك .ويقول المثل أيضاً: «ام لسان غلبت ام أفعال»ويطلق على صاحب الباطل الذي يتحدث كثيراً وبالتالي يؤثر على صاحب الحق لأنه يستطيع أن يوصل كلامه بنوع من الثرثرة القوية.» بنقله ثور ، بيقلك احبوه « يقال هذا المثل للشخص الذي أصبح النقاش معه عقيماً ، وتمسك بفكرة وهي خاطئة غالباً ، ولكنه لا يرغب بتغيير رأيه ، وقد يكون لا يعرف شيئاً عن ماهية الموضوع مجال النقاش بمعنى أنه غير متمكن من المعلومات التي يقدمها، و يتشبث برأيه ولو كان خاطئاً . ويقول المثل: «فلان لسانه مثل مقص الاسكافي » يضرب هذا المثل لسليط اللسان بذئ القول .

2. الرشوة والمحسوبية : «البراطيل بتحل السراويل » ، «الطمع ضر ما نفع » ، «بعوم على شبر مية »

3. الكذب والنميمة : «حبل الكذب قصير»، «بني علالي في الهوا « من شدة الكذب » ، خياله واسع» «بوجهين» أي يتحدث أمامك بوجه وخلفك بوجه آخر . «ما هو احنا دافنينوا سوا « يقال هذا المثل للإنسان الذي يكذب الكذبة ويصدقها ويريد من الآخرين تصديقها. ويقول أيضا « ساير العيار لباب الدار» أي استمع له رغم أنك تعرف كذبه، ويقول المثل: « إذا بدك تغشه قله في وجهه» يقال للنميمة

4. – الوقيعة بين الناس: «بحط على الملح سكر»أي يحاول يشبك ويزيد من المشاكلات ، ويقول:« يا داخل بين البصلة وقشرتها ما نابك إلا ريحتها » أي من يتدخل بين الناس لا ينوبه إلا الريحه العاطلة ، «من تدخل فيما لا يعنيه وجد ما لا يرضيه» ويقول أيضا: «مثل اليوم ما بينعق إلا للخراب» ومعروف أن البومة لا تعيش إلا بالخراب، وهو يقال لمن يحاول الوقيعة بين الناس، «عدوك مش اللي حكى عليك ، عدوك اللي بلغك»، يقال هذا المثل للتفسير من الوشاية و السير بين الناس بالقليل و القال، و يدعو الإنسان لعدم الاستماع إلى أولئك الذين يسيرون بالهمز و اللمز و الوشاية، وإظهارهم بأنهم هم الأعداء، ويقول المثل أيضا « في الوجه مرآية وفي القفا مذراية » ويقال لمن يتحدث أمام الشخص بكلام طيب وخلفه بكلام قبيح .

5. المتمرد الظالم : يقول المثل «يا فرعون مين فرعنك ؟ من قلة إلي بردك » أي تمرد الإنسان الظالم كما فرعون لم يقف أحد في وجهه ويرده إلى صوابه . «بلاطش خياله» ، ويقول أيضا: «معنتر» أي عامل حاله عنترة بتمرده ويقول أيضا: «نوم الظالم عبادة» ويطلق هذا المثل للإنسان المستبد لأن في نومه راحة و سعادة لغيره و لأنه بابتعاده و نومه يكف بلاه و شره عن الناس و لذلك يكون نومه كالعبادة التي يجني منها هو وغيره الخير الكبير

6. التسبب وعدم الحرص : «المال السائب بعلم الناس السرقة» أي الإنسان المهمل يشجع الناس على سرقة. «هو كل من نفخ طبخ» يضرب هذا المثل حين لا يتوقع الإنسان الخير من الآخرين .

7. خيبة الأمل : «لو في خير ما رماه الطير»، ويقول أيضا «تيتي تيتي زي ما رحتي زي ما جيتي» دليل خيبة الأمل، ويقول المثل «المتعوس متعوس ولو علقوا ببابه فانوس» سوء حظ وخبية أمل . ويقول المثل: «لو فيها خير لضوت» دليل خيبة الأمل .

8. عديم الشخصية : «شراة خرج، لا بعدل ولا بميل»، «في رجل وفي رجرج» أي لا يمت للرجولة بشيء سوى أنه ذكر فقط. «وجهه ما بضحك لرغيف الخبز» يضرب المثل لمن يكون دائماً عبوساً.

9. الكسل والخور : عرضت لها الأمثال: «حملوني وجملوني مالي على السفر نية» الإنسان الكسول والذي لا رغبة عنده للجد والاجتهاد مهما عملوا له هو نفسه كسول . ويقول أيضا «راح على باب الجامع لاقاه مسكر قال: أجت منك ما أجت مني» الإنسان الكسول الذي يغلب الآخرين، وهم يدفعوه إلى شيء ما فيجده انتهى، فيقال هذا المثل، «الكسل ما بيطلع عسل» الكسول يبقى جوعان لأنه لا يعمل «الحي يحييك، و الميت يزيدك غبن»، هذا المثل معناه أن الشخص الفطين الذكي يريحك ويزيل همك، وكأنه يعيد الحياة لك، أما الشخص الكسول الأحمق فيزيدك تعباً وهمماً.

10. الأذى والضرر: محاولة إيقاع الأذى والضرر بين الآخرين "يا حافر جورة الشريا واقع فيها". ويقول المثل: "الطاقة اللي بيجيك منها الريح، سدها وأستريح" أي الابتعاد عن كل شيء ممكن يأتي بالشر والمشكلات للإنسان .

11. العنيد: يقول المثل: "عنزة ولو طارت" يقال هذا المثل للشخص العنيد و الذي يتشبث برأيه، وحتى بعد البرهان على خطأ رأيه لا يغير ما قاله

ثالثاً - البعد العلمي التعليمي:

اهتم الفلسطينيون في كل مكان بالعلم والتعليم، والأمثال الشعبية تناولت العلم والتعليم بصورة واضحة جلية «هي أمثال ذات طابع شعبي سائر على فطنة الشعب، ويسمو عن الكلام العادي بما فيه من إيجاز وبلاغة وبعد نظر»⁽²⁵⁾

1. تحت الأمثال الشعبية على العلم والتعليم، يقول المثل: «اطلب العلم ولو في الصين»
2. الحث على الجد والاجتهاد في طلب العلم، يقول المثل: «من جد وجد»، ويقول أيضا «مَنْ زرع حصد، ومَنْ سار على الدرب وصل» بالاجتهاد والمثابرة والتفائل يصل الإنسان

إلى ما يريد . «الأمثال من الناحية العلمية تريح النفس وتسخر وتمدح ثم تهزل في الوقت الذي تتضمن فيه أفكاراً حادة»⁽²⁶⁾ ويقول المثل أيضاً في تربية الأبناء «ابنك لا تربيته ، الدهر بربيته « أي الزمن وتجارب الإنسان كفيلة بتربيته .

3. التحذير من فعل شيء ما: «لا توكل من البير وترمي فيه حجر» يحثنا المثل على عدم الإهمال والمحافظة على العشرة . يقول المثل: «بين حانا و مانا ضاعت لحانا» يقال هذا المثل للشخص الذي يورط نفسه في أكثر من أمر أو عمل أو وعد ، و يحمل نفسه ما لا طاقة له ، و بالنهاية يجد نفسه لم يحقق اي شيء .

رابعاً - البعد الديني :

نجد الأمثال تتناول الدين الإسلامي للتوجيه والإرشاد والدعوة إلى الصحيح ، وتدعونا أيضاً إلى احترام الدين وتعاليمه « - الإيمان بالقضاء والقدر يقول المثل: « الله أعطى ، الله أخذ ، الله عليه العوض» كل شيء بإرادة الله .

1. الرحمة «الله ييضرب بأيد و بيلقى بالثانية» .

2. الاتكال : «اللي عليك اعمله ، والباقي على الله»

3. الأمل : « من توكل على مولاه ما خاب رجاه » ويقول أيضاً « من قال يارب ما خاب» .

4. الثواب والعقاب : «الله يمهل ولا يهمل» .

خامساً - البعد النفسي :

بما أن المثل تؤدي دوراً أخلاقياً ودينيًا، فهو كذلك يؤدي دوراً نفسياً ذلك عن طريق تهدئة النفس البشرية، والتفريغ عن همومها وأحزانها ، والتعبير عن النفسية التي يعيشها الإنسان والمجتمع ،ومن الأمثال الشعبية التي تلعب هذا الدور النفسي الأمثال التي تعبر عن نفسية الإنسان من حب وكره وتفاؤل وتشاؤم .

1. الحب : الأمثال التي تنادي بالحب كثيرة يقول المثل : «صلة المحب خروف» الذي يحب إنساناً يتقبل منه كل شيء حتى لو كان تافهاً . ويقول أيضاً « من لقي أحبابه نسي أصحابه» يدل على شدة اهتمام الإنسان بمن يحب، ويقول أيضاً: «حبيبك ببلعك الزلط وعدوك وقفلك على الغلط» من يحبك يتسامح معك ومن يكرهك يحاسبك على أي شيء تفعله ويقول أيضاً: «ضرب الحبيب زي أكل الزبيب» ويقول أيضاً: « ما محبة إلا بعد عداوة » ممكن يأتي الحب بعد الخصام والزعل إذا اتضح الموقف ، ويقول أيضاً «المحبة بعد العداوة أحلى من الحلاوة» .

2. الكره :» الشر بالشر والبادي أظلم ، والخير بالخير والبادي أكرم: « أي أن الإنسان الذي يبدأ بالشر هو الظالم، والذي يبدأ بالخير هو إنسان كريم. ويقول أيضا « الحبيب حبيب لو عاديتة ، والعدو عدو لو صفيته» ،الذي يحب إنساناً يصفح عنه لأنه حبيبه والذي يكره إنساناً لو عاملته بكل خير لا يتقبل ذلك. ويقول المثل: «عدو جدك ما بحبك» يقال لمن يكره أجدادك وأبوك لا تأخذ منه صحبة .

سادساً - الطبيعة:

ارتبط الإنسان الفلسطيني ارتباطاً وثيقاً بالطبيعة وحاول من خلال أمثاله الشعبية أن يعزز هذا الارتباط «العلاقة بين الإنسان وبيئته علاقة وطيدة ، وبمدى تفاعل الإنسان مع عناصرها تسخيراً وتحايلاً وتكيفاً يكون «الصراع» ثم الإبداع فبمقدار تحايله وتكيفه ومرونته التي لا تتعدى المادة الخام لبيئته بمقدار ما يصنع تراثه المتميز مع نمط بيئته شكلاً وجوهراً » حيث تناول المثل الشعبي الفلسطيني الطبيعة في كل الأحوال المناخية ،والنباتية ، والحيوانية ، فكان خير مُعبر عن هذه الطبيعة ، كما ربط الفلسطيني مدلولات الأمثال الشعبية بالأرض المتجذر فيها حباً وعمقاً .

1. الفصول والشهور في الأمثال الشعبية في جنين:

فصل الصيف: يقول المثل: «سحابة صيف وبتمشي» ويضرب هذا المثل لمشكلة بسيطة بين الأحباب، ويقول المثل :» بساط الصيف واسع « أي في الصيف يستقبل الإنسان كثير من البشر بكل بشاشة، لأنه في أي مكان ينام ، ويقول أيضا :» في الصيف حريق وفي الشتا غريق « أي حر الصيف وشدة المطر في الشتاء . ويقول: «سنة الشوب بتلبس ثوب » والمقصود بالمثل إذا كان الصيف شديد الحرارة فالشتاء يكون شديد البرودة فتدفي نفسك وتلبس ثوباً .

فصل الشتاء : يقول المثل الفلسطيني « الشتا ضيق ولو فرج» لأنه في الشتاء يحتاج الإنسان إلى تدفئة وغطاء ثقيل وهذا يعارض المثل «بساط الصيف واسع» ويقول المثل :» الشتا بعود والصيف بعمود» ويقال هذا المثل في وقت حراثة الأرض ففي الشتاء الأرض تسقى وتتفكك التربة وتتغلغل المياه داخل التربة، أما في الصيف فتتبخّر المياه من الأرض «فتزداد صلابة وتتماسك حبيباتها، وتحتاج في هذه الحالة إلى جهد ومشقة لشقها .

2. الشهور في المثل الشعبي :

- يقول المثل: « في أيار احمل منجلك وغار» ويضرب هذا المثل لبيان موسم حصاد الحبوب في بلادنا .ويقول: «أيار شهر الرياحين والأزهار» فهو موسم الربيع الذي تتفتح فيه

الأزهار والورود .

- ويقول المثل: «آذار أبو الزلازل والأمطار» يقصد كثرة المطر في شهر آذار.
- ويقول: «خبي فحماتك الكبار لعملك آذار»، ويعنى شدة البرد في شهر آذار
- ويقول: «أيلول طرفه في الشتا مبلول» يقصد المطر الكثير.
- ويقول: «آب اللهاب» يقصد شديد الحرارة . - ويقول « في آب اقطف العنب ولا تهاب» بمعنى من شدة الحرارة ينضج العنب ، فيتم قطفه بقوة . ويقول «بعشرين آب ادخل الكرم ولا تهاب».
- ويقول المثل: «ميه نيسان تحيي الإنسان» أي المياه في شهر نيسان تكون نقية جديدة أثر الأمطار. ويقول أيضا: « شتوية نيسان جواهر ما إلها أتمان»، يقصد تعطي الخير الكثير وتروي الأرض وتسقي الإنسان.
- ويقول المثل: «شباط ما عليه رباط» بمعنى يتقلب الجو في هذا الشهر.
- ويقول أيضا «شباط شبط ولبط وريحة الصيف فيه» ويقصد تقلب الجو.
- ويقول المثل: « في تشرين ينتهي العنب والتين» أي في شهر تشرين ينتهي موسم العنب والتين . ويقول أيضا «تشرين برده يبكي المصارين» من شدة البرد ليلاً يتعرض الشخص لاضطراب معوي يسبب له الأذى ويسميه الفلاح «بكاء المصارين».
- ويقول «خيار تشرينني شمني وارميني» بمعنى يكون رائحته جميلة وطعمه بدون فائدة لكثرة الألياف فيه - ويقول المثل «بكانون كون في بيتك وكثر من حطبك وزيتك»
- ويقول: « في تموز تغلي الميه بالكوز» من شدة الحرارة المياه تسخن بدون نار .
- ويقول المثل: «في تموز إقطف الكوز» ويقصد الصبر المغطى بالشوك من شدة الحرارة ينضج ويقول المثل: «

3. المطر في المثل الفلسطيني:

لم يترك المثل الشعبي الفلسطيني ناحية في حياتنا إلا توقف عندها بأقواله وأمثاله المأثورة ، مع بدء موسم الشتاء والأجواء الماطرة عدنا للأمثال الشعبية وفعلاً وجدنا أيضاً من الأمثال مجتمعة ترسم ملامح حياة الفلسطينيين خاصة في جنين وقراها ، وحاول المثل الشعبي التنبؤ بالمطر ، ويوضح أثره على الفلاح الذي يسعد بالمطر .، يقول المثل الشعبي: «إن صلبت خربت» بمعنى إذا نزل المطر مبكراً قد يخرب موسم الزراعة لعدم استعداد الفلاح له . ويقول «إن أجا الصليب روح يا غريب» المقصود هنا إذا بدأ موسم المطر

على الفلاح الذي يقوم بالتعزيب في حقله أن يرجع إلى بيته . ويقول « إن صلب الصليب لا تأمن الصبيب » ويقصد بالصبيب هنا : المطر الشديد ويقول المثل: «سنة الزرزور أحرث في البور» أي أن المحصول سيكون وفيرا حتى في الأرض الجرداء في حال وفدت طيور الزرزور في موسم الهجرة إلى الجنوب. أما «سنة القطا بيع الغطا» فيعني أن الموسم سيكون شحيحا لدرجة أنه لا حاجة للغطاء لانحباس الأمطار.

4. الأجواء الماطرة:

ويعرض المثل الشعبي للأجواء الماطرة فيصفها ويصف حالة الإنسان في البرد الشديد يقول المثل : «الموت ولا فراق الموقدة » من شدة البرد والثلج إذا ترك إنسان الموقدة يتعرض لوعكة صحية . ويقول أيضا «الدفا عفا : كلما لبس الإنسان ودفاً نفسه كانت صحته جيدة وبصحة وعافية . ويقول المثل:» في المستقرضات عند جارك لا تبات ..»

ويستعين الفلاح الفلسطيني بالفلك لاستشراق الموسم فيقال: «دار القمر قماره، ودار الشمس مطارة».. فإن ظهرت الهالة حول القمر فلا يسقط المطر، أما إذا ظهرت الهالة حول الشمس فإن المطر آت. كما يستشرفه الفلاح في قراءة سلوك الحيوانات ومنها: «إذا تنشق البقر الهواء رافعا رأسه إلى أعلى فهذا يبشر بالمطر... وإذا هجمت الأغنام على الوعر تأكل وتخزن فالمطر قريب... وإذا حمل العنكبوت صغاره على مؤخرته في الخريف فهذا مؤشر بتأخر المطر». ويمكن التكهن بالمطر بوسائل أخرى تتصل بالأعياد والمواعيد كما هو الحال مع ما يعرف بـ «الستة الآبيات» أي الأيام الستة في شهر آب/أغسطس، والتي تمتد من اليوم الأول حتى اليوم السادس في شهر آب/أغسطس حسب التقويم الغربي أو الرابع عشر حتى التاسع عشر من الشهر نفسه في التوقيت الشرقي. ويعتقد أن كمية الندى التي تهطل كل صباح من هذه الأيام الستة تشي بكمية المطر في الشتاء القريب، فإن زاد الندى زاد المطر والعكس صحيح

5. المحصولات الزراعية والمثل الشعبي :

يهتم الفلاح الفلسطيني بما تنتجه الأرض من خيرات وقد «أصبح للفلاح الفلسطيني فراسة خاصة في التنبؤ بما سيكون عليه إنتاج محصولاته الزراعية ، منحتها إياه السنون وهو مزروع في أرض يتابع السماء بأنوائها وأمطارها راصدا ميقاتها⁽²⁸⁾

- الزيتون :الاهتمام بأشجار الزيتون وما ينتج عنها من خيرات وخاصة زيت الزيتون ، يقول المثل «الزيت عماد البيت» بمعنى إذا وجد الزيت لا تحمل المرأة همّ للطعام، ويقول المثل: «كول زيت وانطح الحيط» بمعنى أن الزيت يعطيك القوة والطاقة .

- النخل : تمكنت شجرة النخل من نفسية الفلسطيني ووجدانه ، الذي يعتبرها «شجرة الحياة» وارتبطت بكثير من معتقداته وعاداته ، « فيرون أن حب المسيح لأمه مرده البلح الذي تغذى عليه، ويعود هذا الاعتقاد لما جاء في القرآن الكريم في سورة مريم « وهزي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطباً جنياً».(29) ويعتقد الفلسطينيون أن قبة الصخرة في بيت المقدس تقع على نخلة ، إيماناً منهم بحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «الصخرة صخرة بيت المقدس على نخلة ، والنخلة على نهر من أنهار الجنة ، وتحت النخلة آسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران ينظمان سموط أهل الجنة إلى يوم القيامة» (30) يقول المثل: «الطول طول النخلة والعقل عقل سخلة» يضرب المثل للإنسان الطويل الطيب ويكون بسيطاً في تفكيره».

ويقول المثل: «ظل الحجر ولا ظل الشجر» وغالباً ما يقال هذا المثل في الوقت شديد الحرارة؛ لأن الحجارة تقي الإنسان من شدة الحرارة . ويقول المثل أيضاً: «أول الثمار بطول الأعمار» ، بمعنى الثمرة الأولى من أي شيء تطيل عمر الإنسان كما يعتقد الفلاح الفلسطيني. ويقول المثل «زي حبة العدس ما بتعرف ظهرها من وجها» يضرب هذا المثل للإنسان كاتم الأسرار . -- ويقول المثل: «يا قلة العقل تزرع في البرص بطيخ» ويضرب للإنسان الذي يتدخل في مشاكلات غيره . ويقول «اللي بزرع شوك يجني مرار» أي من يزرع الشر لا يجني إلا الشر .

ويقول المثل: «ارم الحب وتوكل على الرب» أي على الفلاح أن يبذر البذور ثم يتوكل على الله ، الذي يرزقه .

6. الطيور والمثل الشعبي:

- يقول المثل: «الطيور على أشكالها تقع» أي أن الإنسان يصاحب من يشبهه.
- ويقول: «الديك الفصيح من البيضة بصيح» أي الطفل الذي يتحدث مبكراً .
- ويقول: «ما طار طير وارتفع إلا كما طار وقع» ويضرب لمن يغنى بسرعة، أو يصل إلى رتبة لا يستحقها ويقول: «قالوا للديك صيح قال كل شيء في وقته منيح» يضرب للإعراب أن حلاوة الشيء تكون في الوقت المناسب. ويقول المثل «فرخ البط عوام» أي الابن يشبه أبويه في جدهما ونشاطهما أو العكس.
- ويقول «قيموا ببادركم أجا الصفاري» والصفاري طائر مهاجر إلى فلسطين في شهر سبتمبر؛ لأنه مغرم بأكل العنب والتين.

- ويقول «اللي ما بعرف الصقر بشويه» يقال هذا المثل للشخص الذي يفعل شيئاً لا يعرفه أو للشخص الذي يقوم بفعل شيء غريب في حرفة أو عمل لا يدري عنه شيئاً « لو كان

فيه خير .. ما رماه الطير ..»

يقال هذا المثل للذي يريد أن يأخذ شيئاً قد تركه أحد قبله فالشيء المتروك لا خير فيه،
ولذلك استغنى عنه صاحبه

7. الأرض في المثل الشعبي الفلسطيني :

كل ما تناولته في هذه الدراسة يخدم الأرض ، الأرض الانتماء والهوية ، فالمثل هو تجربة الكبار والأرض في الوجدان الفلسطيني هي الهوية التي يعتز بها الإنسان وهي كالعرض بحاجة ملحة للحفاظ عليها حتى وضعها في كفة مقابل العرض يقول المثل : « بياع أرضه ضاع عرضه ؛ « أي من يفرط بأرضه يفرط بعرضه ؛ لأن الأرض مصدر الخير والثراء الكثير . يقول : «الأرض كالعرض » ويقول : « ما أغلى من العرض إلا الأرض »

- ويقول المثل : « اللي بيطلع من داره بينقل مقداره » والمقصود هنا من يترك أرضه تقل قيمته عند الناس . ويقول المثل : « اتعب على أرضك تتعب عليك » والمقصود هنا إذا اهتمت بأرضك تعطيك الخير الكثير .

- ويقول : « ما بيحترث الأرض إلا عجولها » والمقصود أن أصحاب الأرض هم من يعرفونها، وهم أقدر الناس على زراعتها وهذا المثل المقصود به رفض تدخل أي إنسان في الأرض الفلسطينية وفي الشأن الفلسطيني . «يا زارع في غير بلدك لا هو إلك ولا لولدك ويقول : «الأرض إن ما أغنت سترت » فهي تستر الإنسان وتسد حاجته من الخير

الخاتمة:

وفي نهاية هذه الدراسة ، هذا غيض من فيض وتوصلت الدراسة إلى ما يأتي :

- المثل الشعبي الفلسطيني عبر عن الشعب الفلسطيني من كل جوانب حياته ،
 - كما عبر عن الهوية الفلسطينية بسهولة ويسر ،
 - فالمثل الشعبي في مدينة جنين لا يختلف عن المثل الشعبي في سائر مدن فلسطين وقراها، وإن اختلفت في حرف أو في كلمة، ولكن المضمون نفسه.
 - المثل الشعبي في معظم الحالات تعبير عن نتاج تجربة شعبية طويلة تخلص إلى عبرة وحكمة، وتؤسس على هذه الخبرة للحض على سلوك معين، أو للتنبيه من سلوك معين.
 - ويتسم المثل بصفات واضحة أهمها: الشيوع والانتشار والإيجاز والعامية ومُعبّر عن قيم الأفراد و الجماعة والسجع المتوارث
- وفي الختام توصي الباحثة بما يأتي:

1. الاهتمام بتدوين الأمثال الشعبية ومحاولة معرفة أصل المثل تحت مسؤولية وزارة الثقافة.
2. اهتمام مراكز البحث العلمي في الجامعات العربية والفلسطينية بجمعه المستشرقين من أمثال وترجمتها لكشف ما دونوه والاستفادة منه والرد عليه .
3. إقامة مؤسسة تختص بالتراث الفلسطيني لحفظه من الضياع .
4. تدريس مقرر المأثورات الشعبية بكافة أنواعها في المراحل الدراسية المختلفة .

المصادر والمراجع:

1. العنتيل ، فوزي ، 1977، الفولكلور ما هو ؟ ، دار النهضة العربية للنشر،العباسية القاهرة،ص76.
2. البرغوثي ،عبد اللطيف ، آذار 1986، سلسلة الأدب الشعبي ، مركز الوثائق والأبحاث ،جامعة بيرزيت .
3. زياد ، توفيق ، 1972، صور من الأدب الشعبي الفلسطيني ، مطبعة أبو رحمون عكا ط2 ، ص 16
4. ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم _أبن منظور ، لسان العرب(ب - ت) دار المعارف _ القاهرة_ الجزء6 ص41328ذ،ص4136 .
5. الحموي ،باسم عبد الحميد ،أغسطس 1990 ، الحكاية الشعبية القديمة ،مجلة القاهرة _ والناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب _ ع 107_ 15 أغسطس 1990 -ص22
6. خفاجي ، محمد عبد المنعم ، الأمثال والأدب الجاهلي ، دار الكتاب، ص145
7. العسكري، أبو هلال الحسن بن سهل (1964)، جمهرة الأمثال، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، ص 10.
8. الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم (2003)، ديوان الأدب، تحقيق د. أحمد مختار عمر، الجزء الأول، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ص 74.
9. السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين (ب.ت)، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، الجزء الأول، دار الجيل، بيروت، ص 486
10. مجلة التراث والمجتمع العدد43 ربيع 2006 .
11. يعقوب ، اميل بديع ، 1995، موسوعة أمثال العرب ، ط1، ج1،بيروت دار الجبل ، ص21.

12. موسى ، إبراهيم نمر ، 2008، التراث والهوية دراسة في التناص الشعبي في شعر توفيق زياد ،مجلة جامعة دمشق ، ع24 ، ص129.
13. إبراهيم ، نبيلة ، أشكال التعبير في الأدب الشعبي ، ط3، مكتبة غريب، ص173.
14. عرنيطة ، يسرى جوهريّة ، الفنون الشعبية في فلسطين ، عمان ، ط2 ، ص187.
15. جبر ، محمد كمال ، المثل الشعبي الفلسطيني ، دار الجندي ، ص 1
16. أبو علي ، محمد توفيق ، 1988، الأمثال العربية والعصر الجاهلي دراسة تحليلية ، دار النفائس بيروت ، ص 48 – 49.
17. الرويس ، قاسم ، <http://www.alriyadh.com>.
18. قديح ، فوزي قديح 2006 ، منتخب الأمثال الشعبية الفلسطينية ، ص5
19. المبيض ، سليم عرفات ، 1990، ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالنا الشعبية ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص11.
20. صحيح البخاري ، (ب-ت) ج3 ، ص271.
- ×(المعدلة :المرأة النظيفة التي تدير شئون بيتها بتدبير ،× المائلة :المرأة التي لا تدير بيتها وتكون مهملة فهي كسولة غير نظيفة).
21. موسوعة ميسرة للصغار ، 1996، إصدار مجلة الحياة للأطفال ، ص 90.
22. عز الدين ،يوسف، 1987، تراثنا والمعاصرة ، دار الإبداع الحديث للنشر ، ص 147.
23. صالح ، أحمد رشدي ، 1997، فنون الأدب الشعبي ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،مكتبة الأسرة ، ص 100.
24. عرنيطة ،يسرى جوهريّة ، الفنون الشعبية في فلسطين ، ص188.
25. إبراهيم ، نبيلة ، أشكال التعبير عن الأدب الشعبي ، ص 140 .
26. عرنيطة ، يسرى جوهريّة ، الفنون الشعبية في فلسطين ، ص188.
27. المبيض ، سليم عرفات ، 1986 ، الجغرافيا الفلكلورية للأمثال الشعبية الفلسطينية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص4
28. نفس المرجع ، ص35
29. القرآن الكريم ، سورة مريم ، آية 25 ص306
30. أحمد ، أحمد رمضان ، 1982 ، إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى ، القسم الأول القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص157

× المرار: نبات مر الطعم.

31. [/https://ar.wikipedia.org/wiki/](https://ar.wikipedia.org/wiki/)

ملاحق:



نبذة عن مدينة جنين (31):

جنين مدينة فلسطينية، ومركز محافظة جنين وأكبر مدنها، تقع في شمال الضفة الغربية التابعة للسلطة الفلسطينية. تعتبر تاريخياً، إحدى مدن المثلث في شمال فلسطين، وتبعد عن القدس مسافة 75 كيلومتراً إلى الشمال. تطل جنين على غور الأردن من ناحية الشرق، ومرج بن عامر إلى جهة الشمال.

تقوم مدينة جنين على الأرض التي كانت تقوم عليها مدينة «عين جنيم» وتعني بالكنعانية عين الجنائن. لذلك سُميت بهذا الاسم بسبب الجنائن التي تحيط بها.

ذُكرت مدينة «عين جنيم» في التوراة على أنها إحدى المدن التي سكنها اللاويون المنتمين لقبيلة «إسحق»، والذين غيروا اسمها إلى «جنت» بعد بضع سنوات من استقرارهم بها. وفي كتابات أخرى يُرمز إلى المدينة باسم «جيني».

بالرغم من قلة عدد سكانها حتى تاريخ وقوع النكبة مقارنة بالمدن الفلسطينية الأخرى، إلا أن لها ثقلاً اقتصادياً أكبر بكثير من حجمها السكاني. يبلغ عدد سكان المدينة 39,000 نسمة، أما المحافظة فيقطنها حوالي 256,000 نسمة.

تصل مساحة مدينة جنين وحدها إلى 21,000 دونم، مما يجعلها ثالث أكبر مدينة فلسطينية في الضفة الغربية بعد الخليل ونابلس، بينما تبلغ مساحة محافظة جنين 583 كيلومتراً مربعاً أي 9,7% من مساحة الضفة الغربية الإجمالية. يتبع المدينة مخيم جنين الذي يقع غربها ويسكنه 16,000 لاجئ. وترتفع المدينة عن سطح البحر بمعدل 1755 متراً.

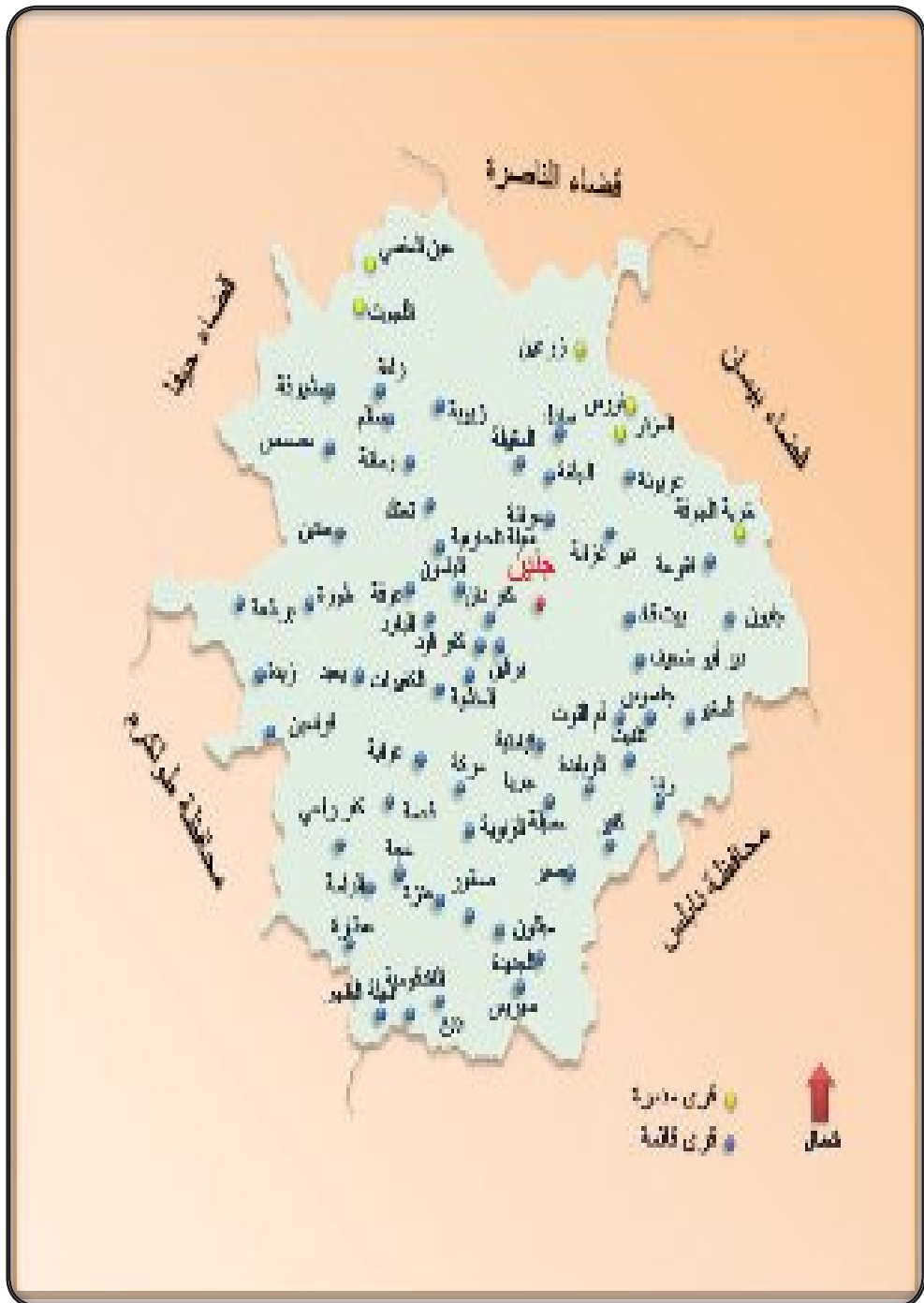
عُرفت جنين بعدد من الأسماء عبر الزمن، وقد ورد اسم المدينة في مصادر وآثار المصريين القدماء والبابليين والآشوريين، فوفقاً لعلماء الآثار فإن الكنعانيين هم من أسسها في حدود سنة 2450 قبل الميلاد، وبهذا تعتبر من أقدم مدن العالم التي لا تزال مأهولة بالسكان.[3] كانت تسمى قديماً عين جانيم وتعني الجنائن، حيث ارتبط اسم المدينة بمرج بن عامر الذي يعتبر أخصب أراضي فلسطين التاريخية، وفي عهد الرومان كان في بقعتها قرية ذكرت باسم «جيناي» من قرى سَبَسْطية.

سيطرت على جنين الكثير من القوى، فكانت تارة تنهض وتارة أخرى تنتكس، إلا أن المدينة ازدهرت في أواخر الحكم العثماني وتأسس فيها أول مجلس بلدي في عام 1886. تطورت الحياة في جنين بصورة متسارعة عبر ما يزيد عن القرن بازدياد عدد اللاجئين إليها، حتى بلغت منزلتها المهمة بين المدن الكبرى بالضفة الغربية في العصر الحديث.

كان لمدينة جنين شأن عظيم في النضال الوطني الفلسطيني منذ بداية الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، وظلت هاجساً بالنسبة لإسرائيل بسبب قربها من مدن الداخل ومشاركة عدد كبير من أبناءها في العمل المسلح ضد إسرائيل، خصوصاً بعد الانتفاضة الثانية.



مدينة جنين بريشة رحالة هولندي عام 1880م



خارطة تبين محافظة جنين وقراها

■ جامع مدينة جنين الكبير



يعدُّ أهم المعالم التاريخية في مدينة جنين الذي أقامته فاطمة خاتون ابنة محمد بك بن السلطان الملك الأشرف قانصوة الغوري بل هو من أبرز المعالم التاريخية في الحضارة الإسلامية في فلسطين. ويعد هذا المسجد من أقدم التحف المعمارية العثمانية في البلاد.



مكتبة بلدية جنين

سوق الخواجات في الناصرة ودوره في الحفاظ على الملابس والأزياء الشعبية

أ. حسين منصور
باحث / جمعية السيباط للحفاظ على التراث.

ملخص:

تناولت هذه الدراسة دور سوق الخواجات في الناصرة في الحفاظ على الملابس والأزياء الشعبية في فلسطين عامة وقضاء الناصرة خاصة في حقبة زمنية محددة الأبعاد تبدأ من أوائل القرن 19 حتى أوائل القرن 20. وتركز في ذلك على أهمية الملابس والأزياء الشعبية الفلسطينية الذي ساهم في إحياء التراث الفلسطيني والحفاظ على الذاكرة والرواية الفلسطينية من النسيان.

وفي سبيل تتبع سوق الخواجات ودوره في الحفاظ على الملابس والأزياء الشعبية، فقد تم عرض الدراسة في أربعة محاور، وخصص المحور الأول لمناقشة تجارة القطن في الناصرة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في حين خصص المحور الثاني لعرض النشاطات الاقتصادية في سوق الخواجات فيما يتعلق بتجارة الأقمشة والمنسوجات ومستلزماتها وتوفير حاجات سكان الناصرة وجوارها على اختلاف فئاتهم السكانية والدينية والاجتماعية والاقتصادية، بينما كرست المحور الثالث لعرض العادات والتقاليد لدى المجتمع الفلسطيني عامة وقضاء الناصرة خاصة، والتركيز على العادات المتوارثة في الأعراس الشعبية. وكرس المحور الرابع لعرض مكونات لباس الرجل والمرأة والتي أظهرت أن لباس الرجل يختلف كثيراً عن ملابس المرأة من حيث النوع واللون والسعر. وهناك اختلاف بين ملابس سكان المدن وسكان القرى وبين رجال الدين المسلمين ورجال الدين المسيحيين. وتبتاع هذه الملابس في سوق الخواجات في الناصرة ويرتادها الناس لشراء كل ما يحتاجونه من الملابس والأقمشة والمنسوجات ولوازمها.

Rums (Khawajat) Market in Nazareth and Its Role in Preserving Folkloric Clothes and Costumes

Mr. Hussain Mansour

Abstract

This study deals with the role of Alkhawajat Market (Souq ALkhawajat) in Nazareth in preserving the national costumes in Palestine in general and in Nazareth district in Particular especially in a specific time period which is from the beginning of the 19th century until the beginning of the 20th century. The study concentrates on the importance of Palestinian fashions and national costumes in preserving and reviving the Palestinian heritage, narrative and memory from being lost.

For this purpose, the study was divided into four domains. The first one dealt with the discussion of cotton industry in the 18th and 19th centuries while the second one dealt with displaying the economic activities in Alkhawajat Market regarding cloth and textile industry and its accessories and how it provided all the needs of Nazareth citizens and the neighboring places from all social, political and religious classes. The third domain was designed for the display of the customs and traditions of the Palestinian people in general and in Nazareth in particular focusing on the inherited customs in popular weddings. The fourth domain was dedicated to displaying the constituents of the outfit of men and women. It showed how the men's outfit was different from that of women. There was also a big difference between the clothes of villagers and residents of the cities as well as between the Moslem and Christian clergy men. All these clothes were sold at Alkhawajat Market which people visit to get all they need from clothes textile and other things

أهداف البحث وأسئلته:

تهدف هذه الدراسة الى بيان اهمية سوق الخواجات في الناصرة ودوره في الحفاظ على الملابس والازياء الشعبية وذلك ضمن انعكاس هذا السوق على سكان الناصرة وجوارها كما يعكس مدى التطور الاقتصادي وعلاقته بالانتاج الزراعي والصناعي وعليه فإن محور هذه الدراسة تمثل في الاجابه على التساؤلات التالية:

1. ما تأثير سوق الخواجات في الناصرة على إحداث تحولات جذرية على الملابس

والازياء الشعبية؟

2. ما الدور الذي لعبه سوق الخواجات في تطور صناعة الملابس والازياء الشعبية؟
3. ما حجم الخدمات الاقتصادية والاجتماعية التي قدمها سوق الخواجات لسكان الناصرة وجوارها؟

الناصره وتجارة القطن:

”..... فتوسط الحاضرون دعواهم بالصلح على قبول الخواجا للغلال.... وخمسة عشر قنطار⁽¹⁾ قطن قش ثمن كل قنطار مائة وخمسة وعشرون قرشاً.... فقبل الخواجا الحوالة وقبض كامل ما استده من الغلال والقطن.... وصدر سداد الغلة والقطن للخواجا على سبيل البيع الشرعي...“.

سجل محكمة الناصرة الشرعية، 1238هـ/1822، ص 77 - 78:

” ثم إن الناصرة هي البندر للنبلسية؛ لأنها مورد الشام وعكا ولأجل ذلك كانوا يشترون منها جميع احتياجاتهم فكانوا أولاً لهم عوائد على حاكمها، ثانياً كان الواحد منهم لشدة عتوه إذا نزل اشترى من تاجر شيئاً ودفع له ثمنه، كان يرى ذلك الفضل العظيم...“
ميخائيل الصباغ، تاريخ ضاهر العمر (مخطوط في الجامعة الأردنية ميكروفيلم رقم 1329، ص 14).

كانت الناصرة خلال القرن الثامن عشر لها دور كبير في تجارة القطن خاصة خلال فترة ظاهر العمر الزيداني، بعد أن هزم أهالي جبل نابلس في معركة المنسي سنة 1735م على أراضي مرج ابن عامر. أضف إلى ذلك موقع الناصرة عند الطرف الجنوبي من جبال الجليل الأسفل ما بين الدرجتين من خطوط الطول (15 و 30) درجة، والدرجتين من خطوط العرض (32 و 44) درجة⁽²⁾، وتمتد على هضاب عدة متقابلة مشرفة على سهل مرج ابن عامر.

فطبيعة أرض الناصرة الجبلية الصعبة، وموقعها الجغرافي ساعدا في الحفاظ على أمنها وجعلها موقعاً استراتيجياً للتجارة الداخلية والإقليمية، وكانت في موقع متوسط بين الطريق التجاري من خان التجار إلى مينائي حيفا وعكا، وكانت البضائع والتجار تسافر بانتظام عبر هذا الطريق، وشكلت مخزناً للبضائع الواردة من وإلى مينائي حيفا وعكا. أضف إلى ذلك أنها كانت مستودعاً ومركزاً اقتصادياً مهماً لتوزيع تجارة فلسطين على أسواقها في الشمال⁽³⁾.

وبعد أن استولى عليها ظاهر العمر سنة 1735م لأهميتها الاقتصادية وخصوبة أراضيها باعتبارها أهم مصدر للثروة وازدهار التجارة المحلية والإقليمية واندماجها في فلك الاقتصاد الأوروبي خاصة في إنتاج وتصدير القطن إلى أوروبا بشكل عام وفرنسا بشكل خاص⁽⁴⁾.

بعد مقتل ظاهر العمر تسلم أحمد باشا الجزائر ولاية صيدا وكانت الناصرة تابعة لها، إذ تراجعت فترة الازدهار الاقتصادي بشكل ملحوظ بسبب الظروف السياسية التي مرت بها المنطقة كما شهدت الزراعة تدهوراً كبيراً، وبخاصة محصول القطن الذي يعدّ المحصول الرئيس الذي قلّ إنتاجه وارتفعت أسعاره، وعانت المنطقة من كساد اقتصادي⁽⁵⁾.

اتبع أحمد باشا الجزائر سياسة الاحتكار الاقتصادي، وخاصة محصول القطن، الذي سبقه إليه ظاهر العمر. واستطاع أحمد باشا الجزائر أن يجني ثروة هائلة وأصبح المشتري الوحيد والبائع الوحيد للقطن وتحديد أسعاره وهذه السياسة مخالفة تماماً لسياسة ظاهر العمر الذي شجع الفلاحين على زراعة القطن ولم يرغمهم على ذلك، بينما كان الجزائر شديداً في تعامله مع الفلاحين⁽⁶⁾.

أدرك أحمد باشا الجزائر أهمية الناصرة الاستراتيجية والاقتصادية والتجارية، وهو ما حفزه لضمها إلى منطقة نفوذه باعتبارها وريثاً لظاهر العمر، فتحوّلت مناطق التزّام ظاهر العمر إليه بموافقة الدولة العثمانية، واستطاع السيطرة التامة على شمال فلسطين بما فيها الناصرة. واهتم بأراضيها الزراعية في مرج ابن عامر وجعلها ملكاً له طيلة حياته وهو ما يعرف بـ (المالكانه)⁽⁷⁾.

حافظت الناصرة على مكانتها الاقتصادية والتجارية بعد وفاة أحمد باشا الجزائر (1804) وتعيين سليمان باشا العادل (1804 - 1819) وتميزت فترة حكمه باستقرار الأوضاع واستتباب الأمن للسكان، ساهم ذلك في تطور النشاط الاقتصادي والتجاري في شمال فلسطين، واتبع سياسة ضريبية متساهلة لتنشيط التجارة المحلية والإقليمية وتسهيل الاستهلاك المحلي والإقليمي للمحاصيل التي تدر أرباحاً طائلة خاصة محصول القطن، وهذا ما دفع عدداً من التجار لاستثمار أموالهم في الناصرة، وكان لعائلة كتافاكو من جنوة، في إيطاليا، دور كبير في انتعاش الأحوال الاقتصادية في شمال فلسطين بشكل عام، ولسكان الناصرة خاصة المسيحيين بشكل خاص حيث جنى بعض التجار المسيحيين أرباحاً طائلة لتفاعلهم مع عائلة كتافاكو، ما أدى إلى تحولهم لأصحاب نفوذ⁽⁸⁾.

تقلد أنطون كتافاكو قنصل النمسا في عكا، وأقام فيها مع أخيه فيليب كتافاكو وانتقل الإثنان إلى الناصرة مع بداية القرن 19. وظهر الخواجا فيليب كتافاكو مقترضاً

المال لعدد من تجار الناصرة منهم: المعلم خليل بولص وإلياس قعوار (مسيحيان من طائفة الروم الأرثوذكس). استثمرت الأموال في شراء الغلال من القطن والحنطة والذرة بعد عجز التاجران عن سداد الأموال، وحصل الخوaja فيليب كتافاكو بدل المال على غلال والتي نقلت إلى المخازن التابعة لعائلة كتافاكو في الناصرة، وتم تخزين القطن في محل دار الشلبي ودار الفار، والحنطة في عقد خليل بولص والذرة في قرية يافا في أربعة آبار زيت⁽⁹⁾.

إن مساهمة عائلة كتافاكو كان لها دور كبير في انتعاش الأحوال الاقتصادية لسكان الناصرة خاصة المسيحيين، حيث جنى بعضهم أرباحاً طائلة لتعاملهم مع عائلة كتافاكو، وتحولوا إلى أصحاب نفوذ، وقد وصف بركهارت "Burckhardt" الناصرة خلال رحلته يوم 28 حزيران سنة 1812 م أنها من المدن الرئيسية في باشاوية عكا، وأن المسيحيين يتمتعون بحرية كبيرة فهم ينتقلون، ويعملون دون أن يعترضهم أحد. وأن أبرز رجل في الناصرة أثناء زيارته هو السيد أنطون كتافاكو، وهو تاجر إفرنجي من مواليد حلب وكان نفوذه السياسي والاقتصادي كبيراً⁽¹⁰⁾.

شهدت الناصرة تحولاً اقتصادياً منذ بداية القرن 19 نتيجة استغلال أراضي مرج ابن عامر الخصبة، وهذا ما أتاح إنتاج محاصيل زراعية متنوعة أدى إلى استثمارات مالية كبيرة قام بها التجار، وبعض الوجهاء من ذوي النفوذ الذين ركزوا اهتمامهم على شراء الأراضي وامتلاكها في مرج ابن عامر لتلبية الطلب المتزايد على القطن، وقد اشتهر بجودة قطنه باعتباره من أخصب سهول فلسطين⁽¹¹⁾.

برزت الناصرة كمركز ديني مهم في فلسطين، وتحولت إلى مركز اقتصادي وتجاري محلياً وإقليمياً ودولياً، واندمجت في فلك الاقتصاد الأوروبي، وأصبحت السلع الأوروبية تغزو أسواق الناصرة بعد الاتفاقية التجارية بالطاليمان "Bulta Limani" التي عقدت بين الحكومة البريطانية والحكومة العثمانية سنة 1838. والتي تنص على حظر كل الاحتكارات، وسمح للتجار البريطانيين بشراء البضائع من أي مكان في الدولة العثمانية بدون دفع ضرائب باستثناء رسوم الاستيراد والتصدير⁽¹²⁾.

سمحت المعاهدة بدخول جميع البضائع الأجنبية إلى أسواق الدولة العثمانية، وزادت أنشطة التجارة الأوروبية فيها، وتوسعت العلاقات التجارية بين التجار المسيحيين في الناصرة والتجار الأوروبيين بدعم من القناصل الأوروبيين، وحدث تحول اقتصادي وتجاري في الناصرة وتحولت أسواقها من اقتصاد مستهلك إلى اقتصاد السوق لتدفق البضائع الأوروبية خاصة الأقمشة والمنسوجات التي أغرقت سوق الخواجات، ونافست

البضائع المحلية، وكانت سوقاً لسكان شمال فلسطين⁽¹³⁾.

اشتهرت الناصرة بزراعة القطن في أراضي مرج ابن عامر منذ فترة ظاهر العمر، والذي كان يصدر قسم كبير منه إلى فرنسا ودول أوروبية عدة، وفي عهد محمد علي باشا (1831-1840) قامت محاولات لتوسيع الزراعة من أجل تنشيط عمليات الإنتاج الزراعي، واستخدمت الآلات الحديثة في عملية الزراعة بعد حرب القرم (1853-1856)، وشهدت فلسطين ازدهاراً كبيراً في مجال تصدير القطن، مما أحدث انتعاشاً اقتصادياً بسبب عملية التحديث. ودخول التكنولوجيا الغربية، ولكن ذلك أثر سلباً على الصناعات والحرف المحلية من خلال تدفق السلع الأوروبية إلى أسواق فلسطين بشكل عام، وسوق الخواجات بشكل خاص⁽¹⁴⁾.

سوق الخواجات وتجارة الأقمشة والمنسوجات:

نشطت الناصرة بفعاليات وأنشطة اقتصادية مختلفة منذ بداية القرن 19. وتعددت أسماء الأسواق فيها لقربها من الطريق التجاري دمشق- خان التجار، يضاف إلى ذلك موقعها على أطراف مرج ابن عامر وحيفاً، كما جعلها سوقاً لمنطقة كبيرة تحيط بها. وقد ذكر سجل محكمة الناصرة الشرعية عدداً من الأسواق فيها تدل أسماءها على أنواع السلع المتداولة فيها، وأشهر هذه الأسواق، سوق الخواجات.

سوق الخواجات والصناعات النسيجية:

يقع سوق الخواجات في مركز أسواق الناصرة في المنطقة الواقعة بين نقطة التقاء سوق الحدادين- مدخل السوق الجنوبي مع سوق السكافية- جنوب الجامع الأبيض- وحتى كنيسة الكاثوليك الملكيين (المجمع)⁽¹⁵⁾.

اختص هذا السوق ببيع الملابس والمنسوجات والبز (الجوخ) والثياب على جميع أنواعها وأجناسها وأصنافها. كما نجد في هذا السوق الأقمشة والجوخ بألوان متعددة وزاهية كاللون الأسود والأزرق والأحمر. وغالباً من يبيع ذلك النصارى، ويسمى الخواجا أو الخواجكي الذي يبيع الثياب والأقمشة وأمتعة البيت غير المخيطة من جميع الأجناس والأصناف حتى من أجناس الحرير المنوعة⁽¹⁾، وهو لفظ فارسي معناه المعلم أو التاجر.

تعدّ الناصرة من المدن المهمة في فلسطين في صناعة المنسوجات القطنية، وأصبحت ملابس سكانها تظهر التمايز الطبقي. فنوع الملابس وأسلوب الحياكة والمادة المصنوعة منها معيار أساسي من معايير التمايز الطبقي والاجتماعي والاقتصادي بين الأغنياء والفقراء والعلماء والأعيان والموظفين الإداريين والفلاحين، وكان الأغنياء يلبسون الثياب

الأنيقة وزاهية الألوان وتتألف من ثوب طويل مصنوع من خليط من القطن والحرير المقلم بخطوط رفيعة جدا، تجمع بين اللونين الأحمر والأرجواني أو الأصفر والبنفسجي أو الأخضر والأزرق⁽¹⁶⁾، المصنوعة من الجوخ الممتاز بألوان متعددة، والصوف والقطن ذي الجودة العالية، وتلبس النساء غطاء الرأس ويتألف من طاقية ضيقة مصنوعة من القماش أو الكتان، وتغطي الجزء العلوي من الجبهة وتثبت عبر ربطها بشريطين تحت الذقن مباشرة. وترتدي النساء سراويل فضفاضة وقمصانا بيضاء وأثوابا طويلة مفتوحة بالكامل من الأمام من قماش قطني مقلم أو من الحرير الدمشقي، وتحاط بزناار مشدود تحت الخاصرة، والملابس الأوروبية التي يتم جلبها عن طريق أسواق دمشق وبيروت، بينما الفقراء وعامة الناس يلبسون الملابس والثياب المصنوعة من الجوخ العادي والصوف والقطن ذي الجودة الضعيفة، واللباد الذي يصنع من الصوف المنذوف ويوضع في قطعة قماش، ويرش بمحلول الصمغ المخلوط بالماء، ويضاف إليه الأصبغة الثابتة، ويوضع في بيت النار، ويضاف إليه الماء الحار ويدلكونها حتى تبلغ حدها، فينشرونها في مناشر تحت الشمس والهواء، فتجف ويستعمل أغطية للرأس، وألبسة فوقية ضد البرد. وهذا يشير إلى التمايز الطبقي، وتدني مستوى الطبقة العامة الاجتماعية من خلال الملابس والثياب التي يرتديها الأغنياء وعامة الناس والتي تبين مكانتهم الاجتماعية والاقتصادية⁽¹⁷⁾.

كانت صناعة النسيج وحياسة الملابس من الصناعات المشهورة في الناصرة لتوافر المواد الأولية مثل: القطن، والصوف، وشعر الماعز. واستخدمت المغازل والأنوال اليدوية (جمع نول وهي الآلة التي تنسج الخيوط من غزل أو حرير أو صوف أو كتان)، وصانعها يقال له حائك، والصنعة- الحياكة- التي تنتج أكسية تصنع سراويل (ألبسة) والشراشف والشالات والأثواب وغير ذلك من الأقمشة. ويستعمل الحائك النول المكون من الخشب والحديد والمكوك الذي توضع فيه اللفائف، والنيرة التي تمر خلالها الخيوط والرواسات من الخشب والحبال لفصل طبقتين من الخيوط لمرور المكوك بالخيوط الملونة لعمل الرسومات، وعمل العبايات والمعاطف للرجال التي تصنع من جلود الأغنام بعد ذبحها وتحليجها ونشرها تحت الشمس في الصيف وتنظيفه من الصوف وإحضاره لمحلات الفراء للأكمال تصنيعه⁽¹⁸⁾.

كان عدد الأنوال في الناصرة بعدد أيام السنة، وبعد عملية التحديث في فترة الحكم المصري (1831-1840) ودخول الآلات وماكينات الخياطة انقرضت هذه الأنوال ولم يبق منها سوى نول أو نولين حتى عام 1924م. وكانت النساء ينسجن الملابس بعد حلق القطن وحيآكته باستخدام النول، بالإضافة إلى صنع السجاد والبسط والمفارش والفرشات والمخدرات واللحف بعد أن يحول الصوف والقطن إلى غزل. وبعد ذلك يُصبغ بألوان عدة في

محلات النسيج وتقسم على شكل لفائف ليسهل العمل به.

انتشرت محلات النسيج من غزل أو حرير أو صوف أو كتان لحياكة الألبسة والمنسوجات في الناصرة، وبلغ عدد النساجين (الحاكة) في سوق الخواجات سنة 1880 م أحد عشر نساجاً والخياطين ستة والصباغين عشرة⁽¹⁹⁾.

تجارة الأقمشة:

تعدّ الأقمشة والملابس مهمة بالنسبة للسكان، وتبين مكانتهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ودورها التجاري المركزي في المناسبات المختلفة كالأعياد والاحتفالات الدينية والاجتماعية والوطنية والأعراس. وكان يتم شراء الملابس والأقمشة الجديدة وتحضيرها حسب كل مناسبة، واختيار النوع واللون والشكل الذي يحدد هوية المرتدي لهذه الملابس والأقمشة ودوره الاجتماعي أو الاقتصادي أو الثقافي⁽²⁰⁾. ومؤشراً على المكانة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية.

كان لتجار الأقمشة أهمية اقتصادية واجتماعية، ويشار إلى المسلمين بتجار الأقمشة، بينما يشار إلى المسيحيين بالخواجا، وشكلوا أكبر الطوائف الحرفية في سوق الخواجات بالناصرة، وامتألت دكاكينهم بالملابس والأقمشة ومنتجات مدن بلاد الشام والبضائع الأوروبية المستوردة عن طريق مدن الساحل السوري: بيروت، عكا، حيفا⁽²¹⁾. - لا سيما - قماش الديما (القمباز) الذي كان يستعمل في صناعة لباس الرجل.

تكمّن أهمية سوق الخواجات بعلاقته الوثيقة بأسواق الناصرة⁽²²⁾ وموقعه المتوسط فيها، الذي قسم المدينة قسمين: الحارة الغربية وتعرف بحارة اللاتين، وغالبية سكانها من المسيحيين (كاثوليك وموارنة)، والحارة الشرقية وتعرف بحارة الإسلام ومعظم سكانها من المسلمين، ويضم السوق عدداً كبيراً من التجار غالبيتهم من المسيحيين، وعدد قليل من المسلمين، ومن بين التجار:

الشيخ يوسف أفندي بن أمين أفندي الفاهوم، عبد الله الخوري، خليل خوري الشومر، مصباح أفندي رمضان، الخواجه ناصر بن إبراهيم أصيله، إلياس بن داوود اللحام، خواجه عازر بن يوسف حبيب، خواجه منصور بن إسحق الكردوش، خواجه عبد الله بن الخوري بطرس شومر، خواجه قسطه اسعيد حرجوره، الخواجه زياب السالم، يونس بولص دانيال⁽²³⁾. نلاحظ أن الحرفيين الذين اشتغلوا بالأقمشة كانوا أكثر عدداً من الحرفيين الآخرين وأغلبهم من المسيحيين.

تكمّن أهمية هؤلاء التجار أنهم يتعاملون مع السلع التي تمثل عنصراً رئيساً في

التجارة المحلية والإقليمية والدولية، ومن أشهر هذه السلع: المعاطف الصوفية، الجاكيتات المطرزة بخيوط حريرية ومذهبة تصنع للطبقات الغنية، المنتجات النسيجية البسيطة التي تصنع للطبقات الوسطى والفقيرة، فمن خلال السلعة التي يرتديها الشخص نستطيع أن نتعرف إلى مكانته ومستوى عائلته الاجتماعي والاقتصادي.

كما ساهمت تجارة الأقمشة والملابس في تطور التجارة الداخلية التي تركزت في سوق الخواجات باعتباره مركز النشاط والفعاليات الاقتصادية بعد استخدام الآلات الحديثة والتكنولوجيا في مجال المنسوجات الحريرية بصناعة الأنسجة والغزل، مما ساعد في تطور الحياة الاجتماعية من خلال استخدام الآلة خارج نطاق الأسرة وخروج المرأة للعمل في مصانع الغزل والنسيج وأصبح لها نظام خاص تحكمه القوانين والأنظمة وعلاقة العمال والموظفين والفنيين والتجار بالنظام الرسمي في الدولة، مما ساعد على انتعاش تجارة الأقمشة والصناعات النسيجية واستمرارها وزيادة إنتاجهم وتوسيع علاقاتهم مع فلاحي القرى المجاورة والحرفيين وأصحاب المهن والعائلات ذات النفوذ الديني والسياسي والتجاري في المدينة⁽²⁴⁾.

العادات والتقاليد والأعراس:

تركزت العادات والتقاليد لدى المجتمع الفلسطيني على الفكر الذي يعد أعلى خصائص الإنسان المميز، وبه يستطيع أن يحدد إيمانه الذي يجلب له الراحة النفسية، ويطرده من داخله الخوف من المستقبل المجهول. يؤمن الإنسان في المجتمع الفلسطيني بالغيبيات التي وردت في الكتب السماوية، لذلك فإن الدين كان - وما زال لدى شريحة من المجتمع - مادة الفكر وهويته وصبغة السلوك لمعظم الناس.

إن ظاهرة العادات والتقاليد المتوارثة في المجتمع الفلسطيني هي امتداد لغيرها من العادات والتقاليد الموجودة في مدن بلاد الشام، مثل: الأفراح، والأحزان، والأعراس، والأزياء، والملابس، والأعياد والمناسبات الدينية، والمأكولات، والحكاية الشعبية، واللهجة الشعبية، وزيارة الأولياء الصالحين.

ترسخ العادات والتقاليد ووظائف اجتماعية كثيرة داخل المجتمع الفلسطيني فهي تدعو إلى الترابط العائلي والقومي والوطني، وتحث على القيم الاجتماعية والثقافية والتربوية، والاحتفال بالأعياد والمناسبات الوطنية والشعبية.

الأعراس:

”كانت الحوانيت فيه تحتوي على أجمل المصنوعات الشامية والحلبية من أقمشة

البروكاد وشراشف وأغطية اللحف الحرير وصايات القنابيز الحريرية والديما (القطنية) وحرائر ثياب العرائس [...] كانت هذه الحوانيت محط أنظار أهل العريسين لشراء ما يجب: القماش على التخريج [...] كانت تبتاع المناشف التي تحملها السيدات إلى الحفلات وهي لم تكن تقل أناقة عن الثياب [...]“.

نقولاً زيادة، أيامي، ص 21

هناك عادات مرعية متوارثة في الأعراس الشعبية تتميز بها الناصرة وجوارها تبدأ في اختيار الفتاة، وهناك مناسبات كثيرة يستطيع الشاب أن يرى فتاته: عند العين، في المواسم الزراعية مثل: الحصاد، قطف الزيتون، التحطيب والتعشيب، والأسواق، أو يقوم والده بانتخاب عروس له، وتجري إجراءات الخطبة حيث يقوم والد العريس بإرسال الجاهة، وتتكون من كبار السن إلى طلب يد العروس رسمياً من أهلها، وفي حال الموافقة تبدأ التحضيرات لإجراء الخطبة والزواج وتجهيز متطلبات العرس بعد تحديد المهر، وهو طبعاً يختلف باختلاف المقام والظروف⁽²⁵⁾.

كثيراً ما أشار سجل محكمة الناصرة الشرعية إلى عقود الزواج فمثلاً: بمجلس الشرع الشريف بمحروسة الناصرة قد صح أنا أجريننا عقد البنت المصونة هديل ابنت [ابنة] أحمد عبد الله أحمد أخ الحاج سليمان بيرق دار الحاج علي آغا شاذلي بمهر قدره وبيانه من القروش الأسدية⁽²⁶⁾، أربعماية قرش الحال منها 250 وقبض والموجل [الموجل] 150 وقد بقي في ذمت [ذمة] الزوج والمتولي لزواجها علي الحاج أحمد صباح...“⁽²⁷⁾.

يلاحظ من خلال عقود الزواج أن المهر هو مؤشر على المكانة الاجتماعية ويتراوح ما بين تسعمائة قرش لدى بنات الأعيان مثل: زواج بنات ناصر صليبي الظاهر⁽²⁸⁾، وبين ثلاثمائة قرش لدى المرأة المطلقة والخالية من الموانع الشرعية⁽²⁹⁾.

هناك مؤشرات أخرى لاختيار الزوجة علاوة على شكلها الخارجي وعمرها وصحتها وقدراتها المختلفة، ”... فقد أظهر السائلون اهتماماً بمعرفة كم باعت مريم خلال فصل الصيف من أشغال التطريز المزركشة والشراشف المحيكة بالإبر، بعد أن ذكرت الأم بالصدفة بأن قيمة كل شغل التطريز والمزركش التي قامت به مريم وباعته... أن يتم استثمار المال الذي ربحته مريم بواسطة شراء أساور وخواتم ذهبية...“⁽³⁰⁾.

يشير ذلك أن النساء يتفرغن في خياطة الملابس لأهل البيت وتطريز ما يحتاجونه من شراشف أو وجوه مساند للبيت، ولا يحتاجون إلى خياط لصناعة ملابسهم إلا عند مناسبة مهمة في البيت مثل حفلات الزفاف.

إن مهنة الخياطة والتطريز منتشرة بكثرة بين نساء الناصرة، جميعهن يملكن أصابع

ماهرة و متمرسة في التطريز، ولا يستعملن في صناعة الملابس سوى المقص والأبر اليدوية، فأكثر السكان هنا يملكون القدرة المادية على شراء آلات الخياطة التي تعدّ عند كثير من الأسر كماليات.

تقص المرأة أية قطعة قماش تريدها لصناعة الملابس بدقة متناهية، ودون أي تعرج، وتستعمل كف يدها لقياس الطول والعرض، ودائماً يكون عملها دقيقاً جداً، وتظهر مهارتها عند رتق الملابس الممزقة، حيث لا يمكن رؤية مكان تصليح الرتق إلا إذا كنت خبيراً في الخياطة، كما تقوم الفتاة بتطريز الملابس أو صنع أقراص دائرية صغيرة للطاولات والأدراج من خيوط القطن والحريز، هذا النوع من فنون التطريز بحاجة لخبرة طويلة، وصبر كبير لإنهاء قطعة منه، وبعضهن يقمن ببيعه للسائح الأجانب في المدينة⁽³¹⁾.

تجدد الإشارة إلى أن صناعة الحياكة والصناعات المتعلقة بها تشمل: نسج الأقمشة، والعباءات، والبسط، والسجاد، والحصر، وصنع العقالات (لباس الرأس)، وشغل الإبرة، والزركشة (التخريج والتطريز، شغل (الدنتيلا)، وكل هذه الصناعات تقريباً كانت صناعات يدوية بيتية أو تمارس في دكاكين العمل⁽³²⁾.

وهناك صناعات الألبسة التي تصنع في مصانع كبيرة أو مستوردة من خارج البلاد، كصناعة البلوزات والقمصان والبيجامات والألبسة الرجالية وفساطين الأولاد والنساء والمشدات والألبسة الداخلية النسائية والكلسات والكفوف وربطات الرقبة⁽³³⁾.

هذه الصناعات تجدها في دكاكين سوق الخواجات، ويقوم سكان الناصرة والقرى المجاورة لها بشراء الألبسة والمنسوجات في المناسبات العديدة خاصة الأعراس.

كان شراء الملابس والأقمشة للأعراس مهمة اجتماعياً باعتبارها واحدة من الطقوس الاجتماعية، ومظهراً من مظاهر المكانة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وتقوم الأم وأخوات العروس باختيار الأقمشة والملابس من سوق المدينة، ولدى عودتهن يقمن بعرض مشترياتهن وهن ينشدون الأغاني، وتقوم العروس بعد تجهيز الملابس بارتدائها قبل الاحتفال بالعرس⁽³⁴⁾.

ومن المتفق عليه بين العائلتين (العريس والعروس)، أن العريس سيهدي أربع بدلات للعروس، ويدفع تكاليف أجرة الخياطة مقابل تجهيزها لبدلات العروس بعد شرائها من دكاكين سوق الخواجات في الناصرة، وما تحتاجه من لغات الحريز، والحريز الأطلسي المصقول، والقماش المخمل بألوانه المختلفة، وأوشحة ومناديل مزركشة تطابق ألوان القماش وأشرطة مخرمة وأزرار.

وفي يوم العرس كانت العروس جاهزة ببدلتها من الحريز المصقول الأسود، وتضع

فوق، وجهها سميكة من الحرير المربع، وترتدي الطرحة والبرقع فوقه عند دخول العريس ليأخذها إلى بيته⁽³⁵⁾، وتغطي بإزار بعد أن تودّع أهلها وأقاربها الوداع الأخير⁽³⁶⁾.

مكونات ملابس الرجال والنساء:

وصفت ماري اليزا روجرز في كتاب "Domestic life in Palestine" "إن رجال الناصرة يلبسون ملابس أنيقة وزاهية الألوان، تتألف من ثوب طويل مصنوع من خليط من القطن والحرير المقلم بخطوط رفيعة جداً، تجمع بين اللونين الأحمر والأرجواني والبنفسجي أو الأخضر والأزرق، ويحيط بالثوب شال يستخدم كنطاق للخصر أو حزام جلدي عريض مخطط يحتوي جيوباً وجزادين تستخدم الكوفية باللونين الأحمر والأصفر كعمامة للرأس داخل المدن وكأنها عادة ما تستخدم كغطاء اعتيادي للرأس خلال السفر.

أما النساء فيضعن كميات كبيرة من الكحل على جفونهن، وغطاء الرأس يتألف من طاقية ضيقة مصنوعة من القماش أو الكتان، وتحيط بها من المقدمة عصابة أسطوانية محشوة وسميكة قطرها إنش أو إنشان، تغطي الجزء العلوي من الجبهة وتثبت عبر ربطها بشريطين تحت الذقن مباشرة، تعلق بهذه الأسطوانة عملات فضية مرصوفة بجانب بعضها بعضاً قدر الإمكان، مع ترك جزء بسيط غير مغطى من الجبين، فتتدلى العملات فوق بعضها بعضاً على جانبي الوجه لتبدو من بعيد وكأنها أجزاء أمامية جانبية لهذا الغطاء، تكون مناديل أو براقع النساء من المرسلين المتعدد الألوان أو باللون الأسود فقط، وتطوى عند الجبين وصولاً لتغطي النصف السفلي من الوجه بحيث لا تظهر سوى عيون المرأة عندما تكون خارج المنزل، ترتدي النساء سراويل فضفاضة وقمصاناً بيضاء وأثواباً طويلة مفتوحة بالكامل من الأمام من قماش قطني مقلم أو من الحرير الدمشقي وتحاط بزناير مشدود تحت الخصرة⁽³⁷⁾.

ما نلاحظه من خلال هذا الوصف أن الملابس والأزياء تنوعت أشكالها وألوانها، وهو يعكس الواقع الذي كان سائداً في الناصرة وجوارها خلال القرن 19، وكانت ملابس الرجال عبارة عن⁽³⁸⁾:

- العمامة البيضاء للمسلم والسوداء أو الصفراء للمسيحي، ثم استبدلت العمامة بالطربوش المغربي ثم استبدل بالطربوش الاسلامبولي، وهناك من ارتدى الحطة والعقال.
- السروال أو اللباس وهو ضيق قصير يسمى وربما ثم أصبح يلبس بدون قنبان.
- القنبان يصنع من أقمشة وألوان مختلفة مشقوق من أمام بطوله ويرد أحد الشقين على الآخر ويربط ببندود.

- الصدرية - كالمنتيان إنما بدون أكمام وبدون رد وتزرر بأزرار. ويلبس اللباس على الصدرية بدون قنباز، ويشد الوسط بزناز من قطن، أو صوف.
 - الشريحة - هي سير عريض من جلد يكون مزدوجاً على محيط الرجل في أحد الطرفين أبايزم تشد بسيور في طرف الثنية الداخلية ويكون ما بين الثنيتين مفرغاً توضع فيه النقود.
 - الكمر: هو كالشريحة إنما ليس من الجلد.
 - الجبه: تكون غالباً من الجوخ بطول الرجل.
 - العباءة.
 - صدرية: شال صوف حرايري.
- وتستطيع أن تجد التناقض والفرق بين الملابس التقليدية والأوروبية المشهورة بالأماندر في حياة السكان الاجتماعية في الناصرة وجوارها والسكان الوافدين إلى أسواقها من أماكن مختلفة ويرتدون ملابس منها مدنية وأخرى قروية.
- وتجدر الإشارة إلى أن لباس المرأة كان مختلفاً ومتنوعاً من حيث النوع والشكل واللون والسعر وكان لباسها عبارة عن⁽³⁹⁾:
- الصمادة هي كيس أسطواني محيطه نحو 10 سم، يحشى بمواد لينة كالقطن، ثم يحنى حتى يحيط بالرأس، ويتدلى قليلاً تحت الذقن.
 - الزربند: وهو شقه من الحرير مخططة وملونة تطوي المرأة أعلاه مزدوجاً وتضعه فوق الصمادة وتعصبه بمنديل وترسله على ظهرها وتشده على وسطها بزناز وتترك منه جزءاً مهدولاً فوق الزناز حتى يغطيه وترسل ما تحت الزناز إلى القدمين.
 - العصبية: هو منديل تطويه المرأة طياً عريضاً وتتعصب به حتى يكون أعلى الصمادة وترسله إلى خلف حتى يكون أحد طرفيه أطول من الآخر.
 - الجلاية: هي جبة طويلة مشقوقة من الأمام قصيرة الكمين، وغالباً ما تكون من المنسوجات القطنية.
 - الدامر: هي جبة قصيرة تصل إلى الزناز، وغالباً ما تكون من جوخ معلم بالقصب.
 - القميص: يلبس تحت الجلاية مباشرة على الجلد ويكون أسفله فوق السروال ما تحت الركبتين.

- الشنتيان ويعرف باللباس أو السروال يشبه البنطال الواسع ولونه أبيض أو نيلي.
- العباءة: هي جلباب قصير الأكمام من جوخ مطرز.

بقي اللباس التقليدي سائداً حتى نهاية القرن 19 عندما أغرقت البضائع والأقمشة الأوروبية الأسواق في فلسطين عامة والناصرية خاصة وسيطرت على الأسواق المحلية فانتشر اللباس المدني أو الأوروبي مثل: الكبوت والجاكيت والفسطان والبالطو⁽⁴⁰⁾.

الخاتمة:

عالجت هذه الدراسة دور سوق الخواجات في الناصرة في الحفاظ على الملابس والأزياء الشعبية من خلال أربعة محاور رئيسية محددة الزمان والمكان، بدأت بدراسة الخلفية التاريخية لقضاء الناصرة خلال القرن 19 وأوائل القرن 20 التي تعد مرحلة فيصلية في تاريخ الناصرة وجوارها، نظراً لما شهدته من تحولات اجتماعية واقتصادية أسهمت في إحياء التراث الفلسطيني والحفاظ على الذاكرة والرواية الفلسطينية من النسيان.

تناولت الدراسة تطور سوق الخواجات في الناصرة، وما يتسم به من تنوع بضائعه من المنسوجات والأقمشة والملابس ومستلزماتها وتوفير حاجات السكان والقرى المجاورة على اختلاف فئاتهم السكانية والدينية والسياسية والاجتماعية، هذا التنوع بين الدور الذي قام به الشخص سواء كان دوراً اجتماعياً أم سياسياً أم إدارياً أم اقتصادياً أم أدواراً مختلفة التي تميز بين رجل الدين وبين الموظف الإداري أو بين الرجل والمرأة وتعكس مكانه الشخصي وتشير إلى الوجاهة والهيبة وارتفاع المكانة الاجتماعية أو الاقتصادية أو الإدارية أو الحرفية، وتتجلى أبهى صور الوجاهة والهيبة عادة في الأعراس وفي تحضير مستلزماتها والإعداد لها من سوق الخواجات في الناصرة.

النتائج:

إن دراسة سوق الخواجات في الناصرة جديرة بالاهتمام على اعتبار دورها في حفظ الملابس والأزياء الشعبية وصيانتها وانها مركز مهم للنشاط الاقتصادي ومكان للاحتكاك الاجتماعي وتلبية لاحتياجات سكان الناصرة وجوارها من الملابس والأزياء، ونظراً لأهمية السوق الاقتصادية والمالية في حياة السكان على اعتبار أنه موضع التعامل والمبادلات فيما بينهم، وعن طريقه يحصل كل شخص على احتياجاته ومستلزماته من الملابس والأزياء المتعلقة به، وخاصة في الأفراح والأتراح والمناسبات المختلفة في سوق الخواجات في الناصرة.

لا شك في ان الملابس والأزياء الشعبية تحتاج إلى كثير من الإيضاح والتحليل خلال فترة الحكم العثماني لفلسطين عامة وقضاء الناصرة خاصة.

لقد عكست حالة المجتمع الفلسطيني بعاداته وتقاليده ومعتقداته بالإضافة إلى تأثيره بالمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أثرت على الملابس والأزياء الشعبية الفلسطينية خلال القرن العشرين، وكانت مرآة عكست حياة السكان وأثرت على مكونات المجتمع الفلسطيني.

واجه سوق الخواجات تحديات كبيرة خلال القرنين 19 و 20 للحفاظ على الملابس والأزياء الشعبية بعد انتشار الملابس والأزياء الأوروبية في الأسواق العربية لتحل محل الملابس التقليدية وبدأ يظهر البنطال والجاكيت والقميص وربطة العنق والبرنيطه، واختفاء القمباز والحطه والعقال والثوب والعباءه والسروال ...، شيئاً فشيئاً خلال القرن 20.

الهوامش:

1. القنطار يساوي 228 كغم، أنظر: فالتر هنتس، المكايل والأوزان الإسلامية، وما يعادلها في النظام المتري، ترجمة: كامل العسلي، عمان: منشورات الجامعة الأردنية، 1970، ص 42.
2. سالنامه ولاية سورية سنة 1318هـ/1908م، ص 300.
3. بشارة دومانى، إعادة اكتشاف فلسطين: أهالي جبل نابلس 1700 - 1900، ط 1، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1998، ص 54.
4. Amnon Cohen, Palestine in the Eighteenth Century: Patterns of Government and administration. Jerusalem: The Magness Press and Hebrew University, 1973, p. 130
5. Zev Vilany, The Holy Land in Old Prints and Maps. Englarged, Jerusalem: Rubin Mass Publesher, p. 235
6. M.C.F. Volney, Travels Through Syria and Egypt in the Years 1783, 1784 and 1785, Vol. II, London: Printed for G, and J. Robinson, 1886, P. 228; .Cohen, Palestine, P. 23, 260
7. نوفل نعمة الله نوفل، كشف اللثام عن محيي الحكومة والأحكام في إقليم مصر وبر الشام، أوجزه جورجى يني، طرابلس (لبنان): جروس بريس، 1990، ص 153.
8. Mahmoud Yazbak, "The Politics of Trade and Power: Daher al Umar and the Making of Early Modern Palestine", Journal of Economic and Social .history of the Orient 56 (2013) PP. 724-727

9. محكمة الناصرة الشرعية، 1238هـ/1822م، ص78 – 79.
10. John Lewis Burckhardt, Travels in Syria and the Holyland, London: John. Murray, 1822, P. 341.
11. ليلى الصباغ، فلسطين في مذكرات الفارس دارفيو، ط1، بيروت: المصادر، 1996، ص101.
12. عبد الكريم غرابية، سوريا في القرن التاسع عشر 1840-1876، بيروت: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالمية، 1962، ص132.
13. Burckhardt, Trevels, PP. 349 – 350.
14. Alexander Scholch, Palestine in the Transition Period, 1856-1882, Wash- ington: 1993, P. 146.
15. سجل محكمة الناصرة الشرعية، مجلد (1)، 1291هـ/1874م، ص9، 46، 136، 145، 192، 235؛ مجلد 5، 1300هـ/1982م، ص85؛ مجلد 20، 1322هـ/1904م، ص117.
16. محمود سعيد القاسمي، قاموس الصناعات الشامية، تحقيق ظافر القاسمي، ج1، ص43؛ أسعد منصور، تاريخ الناصرة، مصر: مطبعة الهلال، 1924، ص13.
17. Mary Eliza Rogers, Domestic Life in Palestine, London: Kegan Paul Inter-national, 1989, PP. 119-121.
18. القاسمي، معجم الصناعات الشامية، ج2، ص399؛ منصور، تاريخ الناصرة، ص249.
19. القاسمي، معجم الصناعات الشامية، ج1، ص87 – 88؛ منصور، تاريخ الناصرة، ص385.
20. G.Schumacher, "Das Jetzige Nazareth" ZDPV, (1878-1945), B.d. 13.20 (1890), PP. 243-245.
21. عيسى سليمان أبو سليم، الأصناف والطوائف الحرفية في مدينة دمشق خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر، ط1، عمان: دار الفكر للطباعة، 2000، ص186.
22. عبد الكريم رافق، فلسطين في العهد العثماني، الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني، الدراسات الخاصة، م2، الدراسات التاريخية، ط1، بيروت: 1990، ص958.
23. مثل: سوق الإسكافية، سوق الخياطين، سوق الصباغين، سوق النجارين، فمعظم الناس كانوا يشترون الملابس والأقمشة وتوابعها ثم يذهبوا إلى الخياطين لتفصيلها؛ وصانعي الأحذية لشراء متطلباتهم وللنجارين لتفصيل خزانة لحفظ وترتيب الملابس.

24. سجل محكمة الناصرة الشرعية، مجلد (1)، 1291هـ/1874م، ص9، 46، 136، 145، 192، 235؛ مجلد (5)، 1300هـ/1882م، نومرو، 36؛ مجلد (20)، 1322هـ/1904م، ص116.
25. محمد رفيق بك، محمد بهجت بك، ولاية بيروت، القسم الجنوبي، ط3، بيروت: دار لحد خاطر، 1987، ص385.
26. منصور، تاريخ الناصرة، ص 276 – 278.
27. نوع من السكة، كانت تساوي مئتي عثمانية عليها صورة الأسد وكانت تقدر في فترة الحكم المصري (1831-1840)، بأربعين ليرة مصرية، انظر: حسان حلاق، عباس صباغ، المعجم الجامع في المصطلحات العثمانية، ط1، بيروت: دار النهضة العربية، 2009م، ص175.
28. سجل محكمة الناصرة الشرعية، 1234هـ/1818م، ص6.
29. سجل محكمة الناصرة الشرعية، 1222هـ/1807م، ص9.
30. سجل محكمة الناصرة الشرعية، 1225هـ/1810م، ص9.
31. الناصرة العثمانية في عيون غربية، ترجمة وتحرير هزاع محمد أبو ربيع، ط1، الناصرة: الحكيم للطباعة والنشر، 2011، ص110.
32. أبو ربيع، الناصرة العثمانية، ص70؛ زيادة، أيامي، ج1، ص76.
33. سعيد حمادة، النظام الاقتصادي في فلسطين، بيروت: المطبعة الأميركانية، 1939، ص 277 – 278.
34. حمادة، النظام الاقتصادي، ص351.
35. صامد الاقتصادي، المحرر: أحمد أبو علاء وآخرون، السنة التاسعة، العدد 67 – 68، أيار، حزيران، تموز، آب 1987، ص 239 – 241.
36. Rogers, Domestic life in Palestine, pp. 120-121.
37. منصور، تاريخ الناصرة، ص 273 – 275.
38. منصور، تاريخ الناصرة، ص 268 – 271.
39. زيادة، أيامي، ص81.

الملاحق:

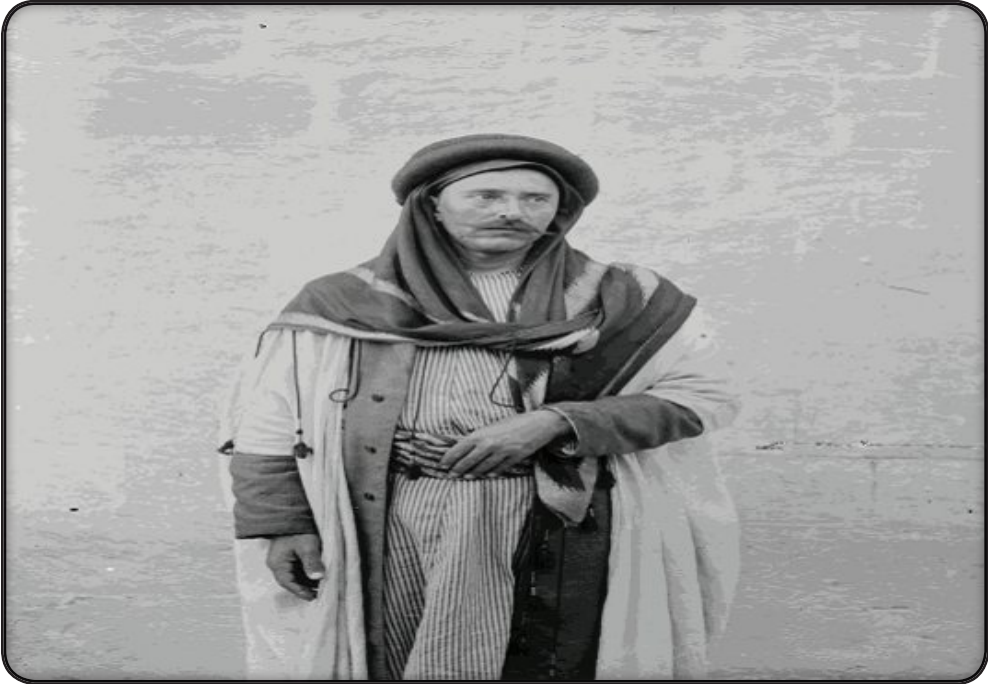
عينة من الملابس والأزياء لسكان الناصرة وجوارها:*



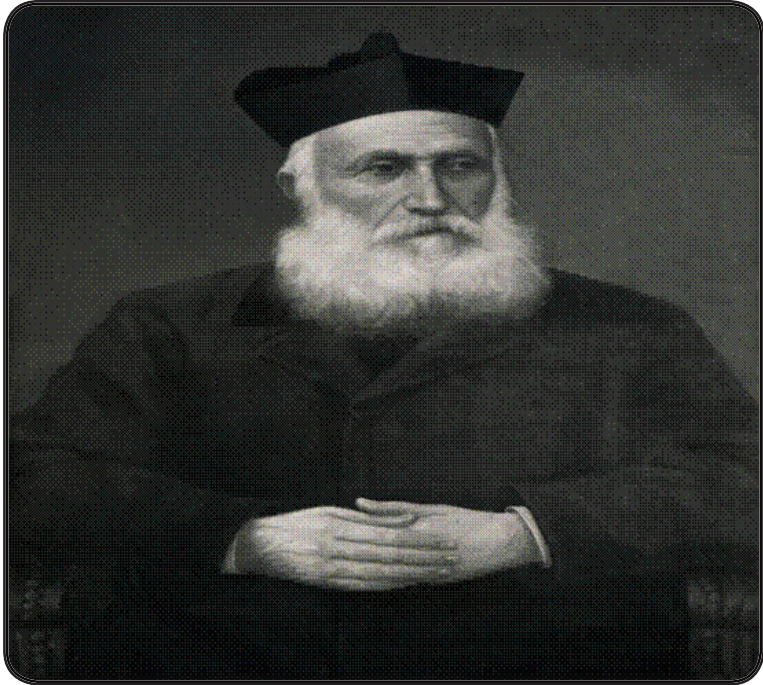
* جمعية السبياط للحفاظ على التراث، الناصرة.





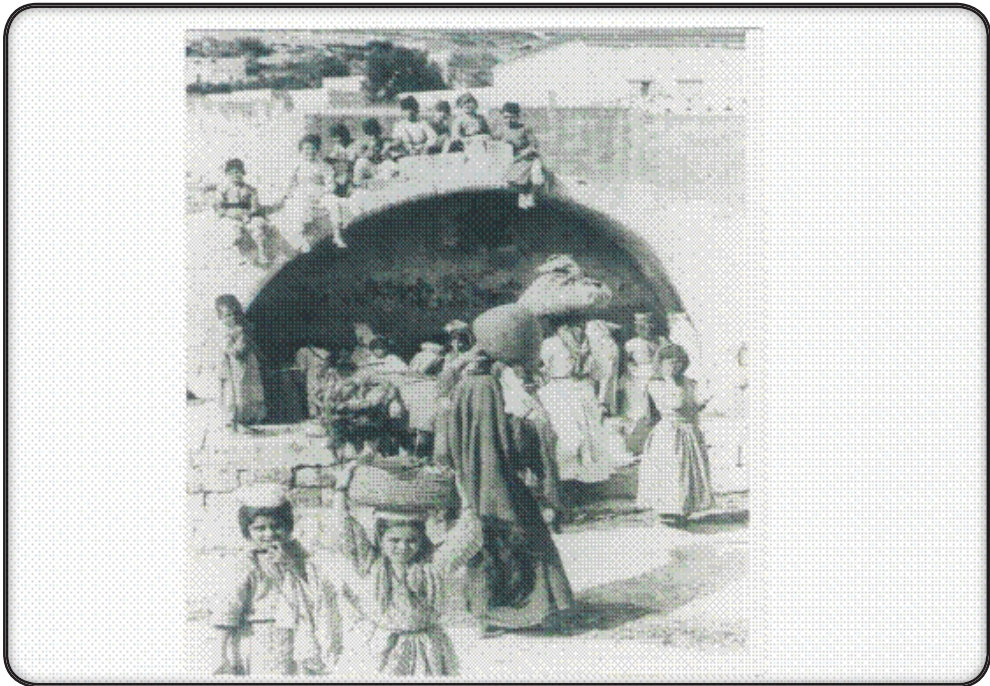


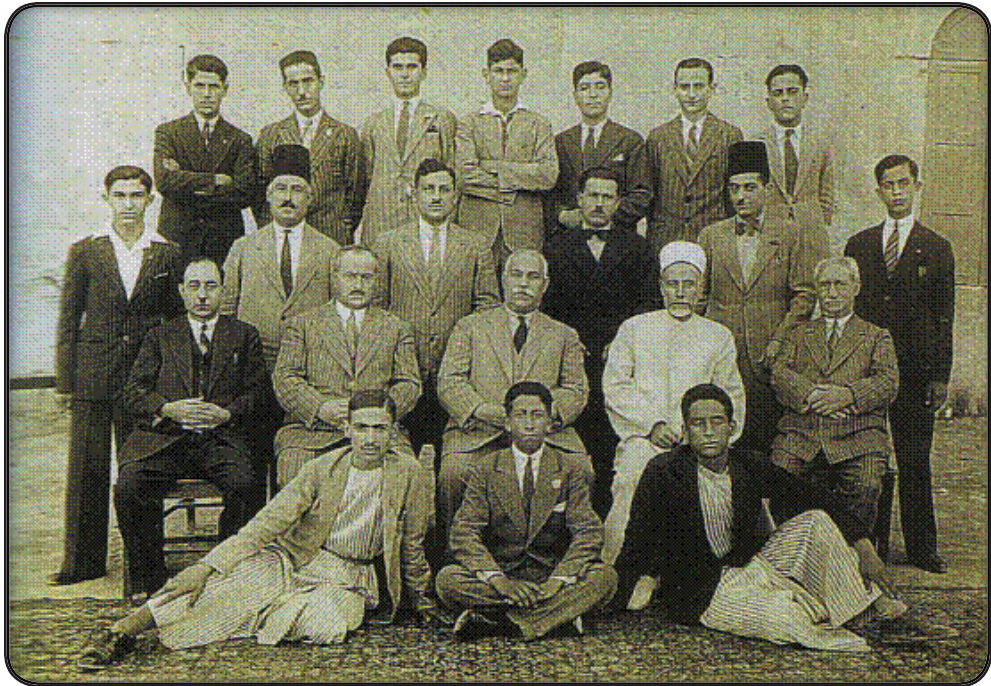


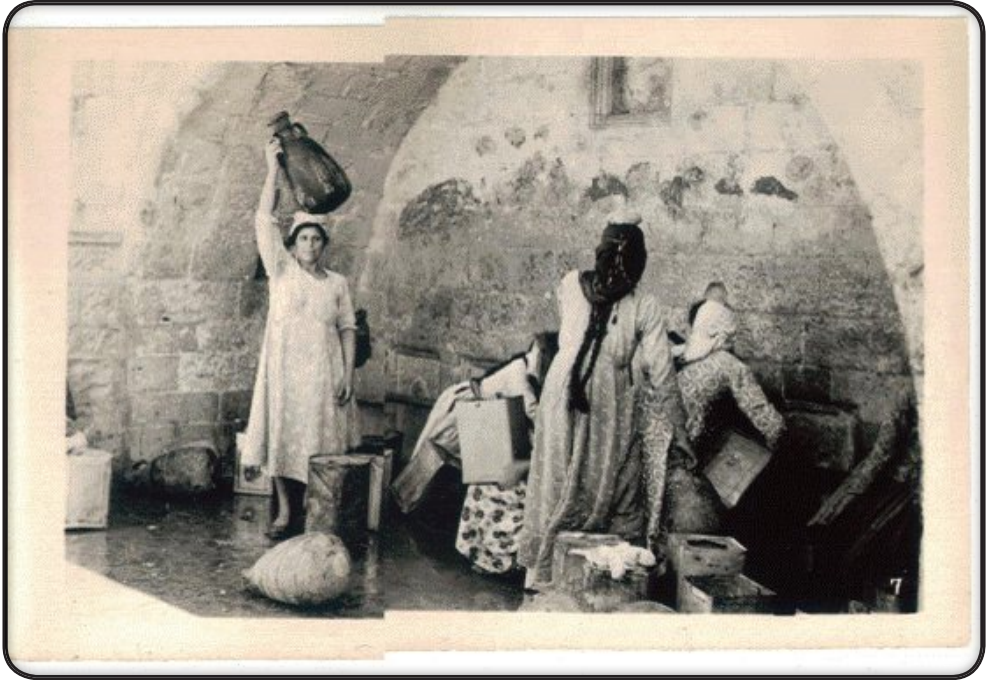


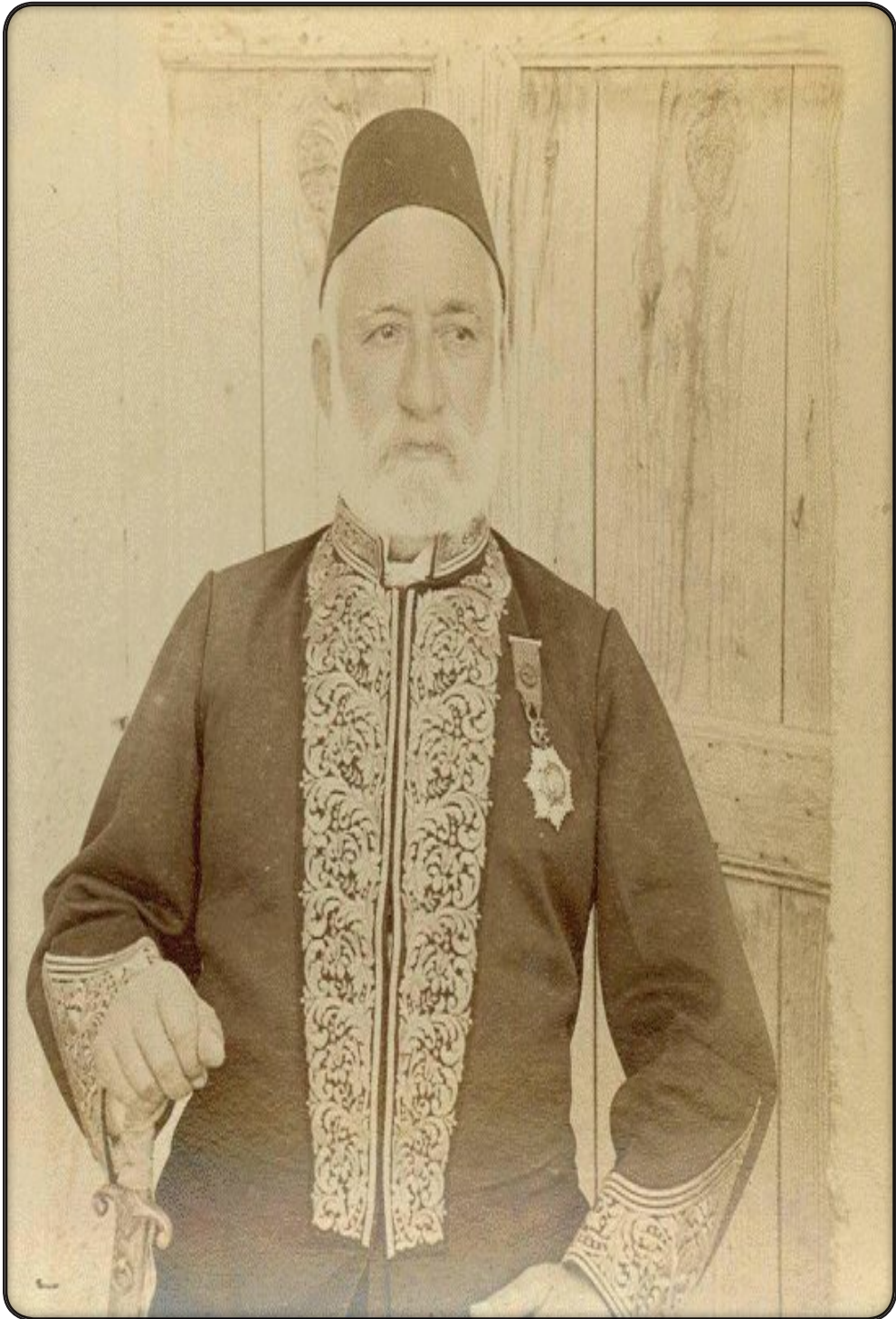


A CHARACTERISTIC STREET IN NAZARETH









وقفيات بعض النساء في جنين

د. طالب الصوافي

وزارة السياحة والآثار

ملخص:

تعدُّ فلسطين من أكثر البلاد أوقافاً، حيث إن وقفياتها شملت معظم أنواع الوقف، وما زال هذا الإرث التراثي الديني شاهداً على الدور العظيم الذي أدته في بناء المجتمع الإسلامي في فلسطين حتى اليوم، وأن استمرار هذه الأوقاف طوال الفترات الإسلامية يؤكد على الدور الحضاري الذي أدته مؤسسة الوقف في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والدينية. لم يقتصر تحبب الأوقاف في فلسطين على السلاطين والملوك والأمراء من الرجال فقط، بل شاركت النساء في ذلك أيضاً وبقسماً وافراً من هذا التراث حتى هذا الوقت وتشهد على ذلك سجلات المحاكم الشرعية ودوائر الطابو.

وفي هذه الدراسة سنلقي الضوء على أوقاف بعض النساء في مدينة جنين، والتي تنوعت ما بين أموال وبيوت وعقارات وأسهم، وكيف ساهمت هذه الأوقاف في الحياة الاجتماعية والدينية والثقافية في المدينة ومناطق أخرى من خلال دعمها للمؤسسات العلمية والاجتماعية، وخلال ذلك سنتطرق إلى بعض المفاهيم العامة المتعلقة بالوقف كتعريفه وشرعيته وبعض التجارب النسائية في الوقف في فلسطين بشكل عام، وبنين بشكل خاص.

Endowments (Waqf) by Some Women in Jenin

Dr. Taleb Alsawafi

Abstract :

Palestine is considered one of the most famous Waqaf countries, and of the waqf are still in existence. Some of them are still witness to the great role they played in developing the Islamic society in Palestine to this day. The continuation of these endowments throughout the Islamic periods emphasizes

the cultural role played by the Waqf Foundation in enhancing Social, scientific and religious life .

The endowments in Palestine(Waqaf) is not restricted to the sultans, kings and princes of men only, but women also participated in a large number of endowments until this time and this action could be traced in the records of the courts of Sharia and Tabu circles.

In this study we will focus on the endowments of some women in the city of Jenin, which varied between money, houses, real estate and shares, and how these endowments contributed to the social, religious and cultural life in the city and others through their support of scientific and social institutions. And some women's experiences in the Waqf in Palestine in general and particularly Jenin city .

أسباب اختيار الموضوع وأهميته:

إن من أهم أسباب دراسة الأوقاف في فلسطين عامة، أصالة ارتباط الأوقاف الديني والوطني مع مسيرة التكوين التاريخي للشعب الفلسطيني عبر تاريخه الحافل والعريق، إذ تعود بداية الأوقاف الإسلامية في فلسطين إلى بعيد الفتح الإسلامي لها، ومن الأسباب الأخرى ما جاء أيضاً نتيجة الدور البارز الذي أدته الأوقاف في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والثقافية، ومن هنا كانت الأوقاف مصدراً من مصادر قوة المجتمع والدولة معاً، وتتزايد تلك الضرورة في استمرار الأوقاف في الحالة الفلسطينية لإعادة الاعتبار للأنشطة الأهلية والمبادرات الاجتماعية المستقلة في مجال الخدمات والمنافع العامة وتنميتها.⁽¹⁾

وقد تم اختيار هذا الموضوع لما لهذه الأوقاف من دور كبير في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية في مدينة جنين، كما أنها ستساهم في إلقاء الضوء على أهمية الوقف في المجتمع الفلسطيني عامة وجنين خاصة، وأهميته أيضاً في توفير مصدر إنفاق لبعض الفئات الاجتماعية وتمويل لبعض المؤسسات الاجتماعية والتعليمية، وخاصة في ظل الوضع السياسي والاقتصادي الصعب الذي يعيشه الشعب الفلسطيني تحت الاحتلال.

المبحث الأول:

تعريف الوقف ومشروعيته وأنواعه وأهدافه ودوافعه في النظام الإسلامي

أ- تعريف الوقف ومشروعيته:

الوقف لغة: هو الحبس والمنع مطلقاً سواء كان مادياً أم معنوياً، وهو ما خصص من أرض أو عقار للإنفاق على مؤسسة ما أو جماعة بعينها، وهو بشكل عام وضع أموال وأصول منتجة بمعزل عن التصرف الشخصي، وتخصيص ريعها واستثمارها ومنافعها لأغراض خيرية محددة شخصية أو دينية، أو اجتماعية أو علمية أو عامة تبعاً لحاجات المجتمع الإسلامي الدينية والدنيوية.⁽¹⁾

أما اصطلاحاً: فهو -بشكل عام- منع التصرف في رقبة العين التي يدوم الانتفاع بها، وصرف المنفعة لجهة من جهات الخير ابتداءً وانتهاءً⁽²⁾، وهناك من عرّفه بأنه: «حبس العين عن أن يملكها أحد من العباد، والتصرف بمنفعتها على الفقراء وعلى وجوه البر»⁽³⁾. وبالتالي لا يجوز التصرف بها بالبيع والرهن والهبة، ولا تنتقل بالميراث.

أما مشروعية الوقف، فقد اتفقت آراء الفقهاء على أن الوقف جائز شرعاً، وأن أصله ثابت في القرآن والسنة والإجماع، وذلك من عموم الآيات والأحاديث التي تحث على الإنفاق والإحسان إلى الناس، وبالتالي فإن الوقف جزء من أعمال البر وفعل الخير⁽⁴⁾، وتبدو الحكمة من مشروعية الوقف فيما يأتي:⁽⁵⁾

1. عدم تركيز الثروة في يد أحد من الورثة.
2. تأمين صدقة جارية يستمر خيرها وأجرها للواقف إلى مدة طويلة.
3. تأمين مورد مالي دائم للجهات الاجتماعية من المحتاجين والفقراء والمسنين والمساكين المستفيدين من الوقف.
4. تلبية رغبة الواقف في نقل الاستفادة من أمواله الموقوفة لمن يريده ويحبه.
5. تفويت الفرصة على الجاهلين من الورثة الموقّفين عليهم في إضاعة ما ورثوه بسوء تصرفهم، حيث يمنعون من بيع الموقوفات والتصرف بأعناقها.
6. تأمين مورد دائم للجهات الخيرية والدينية العامة مثل المساجد والمدارس، والمشافي وغيرها.

والوقف في الشريعة الإسلامية صدقة لا تباع ولا تشتري ولا توهب ولا تورث، ويصرف ريعها إلى جهات البر، وشرعت الأوقاف في الإسلام بمعناها الدقيق ليكون ريعها صدقة جارية، ولذلك ارتبطت الأوقاف منذ نشأتها في صدر الإسلام بالصدقات، كما أن الأئمة والفقهاء عرفوا الأوقاف بأنها «الصدقات الموقوفة»، ولذا اقترنت كلمة الصدقة بالأوقاف، ومن الطبيعي أن تخصص الصدقة للفقراء والمساكين والمحتاجين⁽⁶⁾ طبقاً لما

جاء في القرآن الكريم ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ...﴾⁽⁷⁾

وقد وضع العلماء والفقهاء بعض الشروط الواجب توافرها في الواقف بغض النظر عن جنسه وهي أن يكون عاقلاً، بالغاً، غير محجور لسفه أو غفلة أو دين.⁽⁸⁾

بد أنواعه:

ازدهرت مؤسسة الوقف في فلسطين على مر العصور الإسلامية وتنوعت أوقافها، واتسعت أملاكها، وبناءً عليه، نظمت الأوقاف وتوزعت في الأغلب على ثلاثة أنواع هي:

1. الأوقاف الخيرية، أو العامة: والذي يقصد الوقف منه صرف ريعه إلى جهة من جهات البر التي لا تنقطع، وخصصت للإنفاق على الحرمين الشريفين في مكة والمدينة وفي القدس والخليل، ومختلف جهات البر الأخرى كالوقف على المدارس والمشافي وغيرها⁽⁹⁾

2. الأوقاف الأهلية (الذرية): وهي التي خصصت منافعها على شخص أو أشخاص عدة وذريتهم من بعدهم، ثم إلى جهة من جهات البر، وهو يقوم على أساس حبس العين والتصرف بريعها على الواقف نفسه، وذريته من بعده، أو غيرهم بشروط يحددها الواقف⁽¹⁰⁾، وتقسم هذه الاوقاف إلى قسمين:⁽¹¹⁾

■ أوقاف صحيحة: وهي أراض قليلة المساحة ومحدودة وقفت وفق الشرع، وحقوق التصرف بها عائد إلى جانب الواقف.

■ أوقاف غير صحيحة: وينطوي تحتها مساحات شاسعة من الأراضي التي حبسها السلاطين والحكام على وجوه الخير، وذلك لاهتمام المسلمين بالأماكن المقدسة في مكة والمدينة وفي القدس والخليل.

3. الوقف المشترك: وهو مختلط بين الأمرين، أو قد يبدأ كونه وقفاً أهلياً، ثم ينتهي به الأمر وقفاً خيرياً بعد انقطاع من يستفيد منه من ذرية الواقف، ومرد ذلك كله إلى شروط الواقف⁽¹²⁾

ج- أهدافه ودوافعه في النظام الإسلامي:

يحقق الوقف الإسلامي بوصفه عملاً من أعمال البر والخير أهدافاً يمكن إجمالها في هدفين: الأول: عام، ذلك ان المشرع قد أوجب على المسلمين التعاون والتكاتف والتراحم فيما بينهم في آيات قرآنية وأحاديث نبوية عدة منها قوله تعالى: ﴿وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله...﴾⁽¹³⁾ وقوله صلى الله عليه وسلم: ((إذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث: صدقة جارية (أي مستمرة) وهي الوقف، وعلم ينتفع به، وولد صالح يدعو له)). ولا

شك في أن أهم نواحي اختبار المسلم في هذا المجال، جانب الانفاق في سبيل الله خدمة للجماعة، وقياماً بواجب التعاون فيما بينهم، ويمتاز هذا الوقف بالاستمرارية التي بها يحفظ لكثير من جهات الخير العامة ديمومتها.⁽¹⁴⁾

الثاني: خاص، ذلك أن الوقف يؤدي دوراً مهماً في تحقيق رغبة خاصة، مما هو مغروس في الطبيعة البشرية، بأن يدفعه إلى فعل الخير ودافع عديدة لا تخرج في مجملها عن مقاصد الشريعة الإسلامية وغاياتها، ومن أهم ذلك ما يأتي:⁽¹⁵⁾

1. الدافع الديني: ويكون ذلك عملاً لليوم الآخر رغبة في الثواب والأجر، أو التكفير عن الذنوب.

2. الدافع الغريزي: إذ تدفع الإنسان غريزته إلى التعلق بما يملك والحفاظ عليه، لكنه يعمل على التوفيق بين هذه الغريزة ومصلحة ذريته بحسب العين على التملك والتمليك وإباحة المنفعة، ولا يكون ذلك إلا بمعنى الوقف.

3. الدافع الواقعي: وينبعث من واقع الواقف وظروفه، كأن يكون غريباً عمن يحيط به من الناس، أو لم يخلف عقباً، ولم يترك أحداً يخلفه في أمواله، فيضطره واقعه هذا إلى أن يجعل أمواله في سبيل الخير بالتصرف بها في الجهات العامة.

4. الدافع العائلي: إذ تغلب العاطفة على الرغبة والمصلحة الشخصية فيندفع الواقف بهذا الشعور إلى أن يؤمن لذريته مورداً ثابتاً، حماية لهم عند الحاجة والعوز.

5. الدافع الاجتماعي: ويكون نتيجة الشعور بالمسؤولية تجاه الجماعة، فيدفعه ذلك إلى أن يرصد شيئاً من أمواله لهذه الجهة أو تلك إسهاماً منه في إدامة أحد المرافق الاجتماعية أو الاقتصادية أو الدينية أو التعليمية.

وأما بالنسبة لأركان الوقف فهي أربعة: الواقف، والموقوف، والموقوف عليه، والصيغة⁽¹⁶⁾

المبحث الثاني:

تطور وقف المرأة في العصور الإسلامية مع أمثلة واقعية من فلسطين:

إن إسهام المرأة في الأوقاف ترجع إلى محاولة الإسهام في مراجعة دورها في الحياة الاقتصادية والاجتماعية بصفة عامة، من خلال متابعة الآثار الاقتصادية والدينية والثقافية والاجتماعية للأوقاف على النساء، ومدى تعامل المرأة مع الوقف كنظام اقتصادي واجتماعي، فضلاً عن خصوصية وضعها بالنسبة للاستحقاق من ريع الوقف.

وقد شاركت النساء في الأوقاف منذ بداية ظهوره، وأدت المرأة المسلمة دوراً مهماً في الإشراف على نظارة الأوقاف. حيث أشرف بعضهن على نظارة أوقاف والدها أو جدها، هذا بالإضافة إلى الإشراف على أوقافها نفسها، ليس هذا فحسب، بل إن كثيراً من النساء كانت تعالج قضايا الوقف ومشاكلته مع القضاء أو المستأجرين وغيرهم.⁽¹⁷⁾

وإذا القينا نظرة على ظهور أوقاف النساء في الدولة الإسلامية، فإننا نلاحظ أنها شاركت في الأوقاف منذ بداية ظهور الدولة الإسلامية، على اعتبار أنها من الصدقات الجارية، فقد أورد الخصاص في كتابه « أحكام الأوقاف » كثيراً من صدقات النساء وأوقافهن، وبخاصة زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن الأمثلة على ذلك ما روي عن عائشة بنت أبي بكر أنها اشترت داراً لأحد الأشخاص وجعلته مسكناً له ولعقبه ما بقي بعده إنسان، وكذلك فعلت أختها أسماء⁽¹⁸⁾، كما أوقفت صفية بنت حيي على أحد أهل الذمة على اعتبار أن الإسلام أجاز الانتفاع من الوقف لغير المسلمين⁽¹⁹⁾، وأوقفت كل من أم سلمة وأم حبيبة بنت أبي سفيان - وهن من أمهات المؤمنين - على مواليهن وأعقابهن، وجعلن ووقفهن صدقة لا تورث ولا توهب⁽²⁰⁾

وفي العصر العباسي الأول، كان للمرأة المسلمة نصيب وافر في إنشاء الأوقاف، وبالتحديد أمهات وزوجات الخلفاء، وفيهن السيدة زينب بنت جعفر زوجة الخليفة هارون الرشيد. وغيرها اللواتي جمعن ثروات طائلة.⁽²¹⁾ وفي العصر السلجوقي برز دور جديد للمرأة في الحياة السياسية والاجتماعية، حيث ظهرت نساء واقفات من أصول مختلفة. وانتشر في تلك الفترة لقب « خاتون » الذي كان يستخدم للدلالة على السيدة ذات المكانة، ثم شاع في الدولة الأيوبية للدلالة على أميرات الاسرة والسلجوقية والأيوبية.⁽²²⁾ أما في العصر الفاطمي، فقد ظهر دور ملموس للمرأة في هذا المجال وبالتحديد لبعض زوجات الخلفاء اللواتي شاركن في بناء بعض المنشآت الدينية والتعليمية.⁽²³⁾

وازدادت أوقاف النساء في بلاد الشام في العصر الأيوبي، فقد أخبرنا الرحالة ابن جبير من خلال رحلته إلى دمشق عن مشاركة المرأة بشكل ملحوظ في الأوقاف حيث قال: « ومن النساء الخواتين - مفردها خاتون - ذوات الأقدار من تأمر ببناء مسجد أو رباط أو مدرسة، وتنفق عليها الأموال الواسعة، وتعين من مالها الأوقاف »⁽²⁴⁾، وخلال هذا العصر أصبح لأميرات الاسرة الأيوبية حضور ملحوظ في الحياة الاجتماعية والعلمية وغيرها على ذوي الحاجة، ومن أشهرهن وقف عصمة الدين خاتون زوجة صلاح الدين الأيوبي (567 - 588 هـ / 1171 - 1192 م) وغيرها.⁽²⁵⁾

أما في العصر المملوكي فقد شاركت النساء مع السلاطين والأمراء وكبار رجالات

الدولة في حبس الأوقاف على المؤسسات المختلفة في العديد من المدن الفلسطينية، ومنهن مثلاً طنشق بنت عبد الله المظفرية، وعائشة خاتون بنت عبد الله، وفاطمة بنت اسماعيل الحلبي، وزينب بنت السلطان الأشرف إينال (856-858هـ / 1453 - 1460م)⁽²⁶⁾، ومن الأمثلة النسائية الأخرى في مدينة القدس قيام السيدة أغل خاتون بنت شمس الدين الغازانية والسيدة خديجة خاتون زوجة أحد الأمراء من بلاد الروم بوقف مدرستين سميت بأسمائهما وهما المدرسة الخاتونية والمدرسة الغادرية⁽²⁷⁾ ومع ظهور الدولة العثمانية برزت مشاركة المرأة القوية في الأوقاف التي عبرت عن المكانة التي وصلتها في المجتمع والدولة، وصولاً إلى عهد السلطان سليمان القانوني (1520 - 1566م) الذي وصلت فيه الدولة إلى أعظم قوتها، وقد شهد هذا العصر إقبالا من المرأة على الوقف، وأخذت النساء يوقفن أملاكهن وعقاراتهن تقرباً إلى الله في عمل الخير⁽²⁸⁾، ومن أشهر أوقاف النساء في العصر العثماني في فلسطين، وقف السيدة خاصكي سلطان زوجة السلطان سليمان القانوني في القدس، والتي تعدُّ أول من بنت منشآت خيرية ضخمة باسمها في المدينة، وما زالت وتقوم بدورها الاجتماعي والاقتصادي حتى الآن⁽²⁹⁾، وقد أنشأ هذا الوقف سنة 959هـ / 1566م، وأصبح أكبر مؤسسة خيرية في فلسطين في العصر العثماني، وتشكلت أوقافها من جملة كبيرة من العقارات امتدت في معظم المدن الفلسطينية وبلاد الشام⁽³⁰⁾، وتشتمل على مسجد ومطبخ وفرن ومخازن للمؤونة، وملحقات صحية وخان لإقامة أبناء السبيل وغيرها، وأوقفت بجميع مرافقها على الفقراء وبناء السبيل والضعفاء والمحتاجين وغيرهم.⁽³¹⁾

أما المثال الآخر لأوقاف النساء في فلسطين في العصر العثماني فهو في مدينة جنين موضوع الدراسة، وهو وقف فاطمة خاتون بنت محمد بك بن السلطان المملوكي قانصوة الغوري (906 - 922هـ / 1501 - 1516م)، وقد عاشت في الفترة العثمانية الأولى، وتزوجت من القائد العثماني لالا مصطفى باشا البوسني الأصل، والي دمشق من سنة 1563 - 1569م⁽³²⁾، والوقفية مكونة في الأصل من مسجد يسمى «جامع فاطمة خاتون» والذي أطلق عليه فيما بعد «جامع جنين الكبير»⁽³³⁾، ومؤرخه في 26 ذي الحجة 974هـ / 1566م / 6 / 14، ويعتبر من أكبر الوقفيات ليس في المدينة فحسب، بل في فلسطين كلها بعد وقف خاصكي سلطان، بحيث انتشرت أوقافها في أكثر من 35 بلدة وموقعاً في فلسطين وبلاد الشام⁽³⁴⁾، وإلى جانب المسجد أقامت فاطمة خاتون تكية مع مطبخ لإطعام الناس، وحماس لأبناء السبيل والغرباء، واستمرت خدماتها منذ ذلك الوقت حتى تقلصت خلال فترة الاحتلال البريطاني، ثم انتهت بعد احتلال فلسطين في سنة 1948.⁽³⁵⁾

استمرت أوقاف النساء في فلسطين في القرن العشرين بالرغم من فقدان العديد من

الوقفيات النسائية وغيرها من الوقفيات بعد الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين الذي سيطر ثم صادر معظم الأملاك الوقفية فيها، ومع ذلك قامت العديد من النساء الفلسطينيات سواء في داخل فلسطين أم خارجها، بتخصيص الأوقاف على المدارس والمساجد والجمعيات وغيرها من المؤسسات في النصف الثاني من القرن العشرين، وهو ما سنتحدث عنه في الصفحات القادمة، ومن الأسباب الأخرى لقلّة الأوقاف وانحسارها في جنين وفلسطين عامة خوف الواقفات والواقفين من ضياع ممتلكاتهم بعد وفاة الموقف من خلال الاعتداء عليها أو انتقالها إلى أسر أخرى⁽³⁶⁾ وخاصة بعد زواج الإناث، والاعتداءات المتكررة على الأملاك الوقفية من قبل بعض المؤسسات وخاصة البلديات، وبعض أصحاب المال والجاه والنفوذ⁽³⁷⁾

المبحث الثالث:

الأهمية الاجتماعية والدينية والعملية لأوقاف النساء في جنين من خلال الحجج الوقفية:

يعد الوقف بأشكاله كافة صدقة جارية يقصد بها التقرب إلى الله عز وجل طمعاً في نيل الثواب في الدنيا والآخرة، وقد أدت الأوقاف الإسلامية دوراً أساسياً في توفير الخدمات الاجتماعية والدينية والاقتصادية والتعليمية في المجتمعات الإسلامية قديماً، وما زالت حتى الآن تقوم بالدور نفسه⁽³⁸⁾، وعلى ذلك أصبح للفقراء والمساكين والأيتام وطلبة العلم وغيرهم نصيب محدد من ثروة الأغنياء عن طريق الأوقاف، إذ إن من أركان نظام الأوقاف الأساسية أن تؤول في النهاية إلى جهة بر لا ينقطع⁽³⁹⁾، ومن خلال الشروط التي وضعتها الواقفات بعناية ودقة والتي أضفى الفقهاء عليها صفة الالتزام الشرعي، بحيث اعتبروا شرط الواقف كنص الشارع في لزومه ووجوب العمل به⁽⁴⁰⁾، نستطيع أن نستخلص أهم النتائج والآثار التي عكستها الحجج الوقفية على جوانب متعددة في المجتمع في محافظة جنين وغيرها نذكر منها:

■ أولاً- الجانب الاجتماعي: ارتبطت الأوقاف منذ نشأتها بالصدقات، ومن هذا المنطلق قامت بدور كبير في مجال الرعاية الاجتماعية والضمان الاجتماعي في المجتمع الإسلامي بصفة عامة، فقد نهضت الأوقاف برسالة عظيمة في رعايتها للمؤسسات الاجتماعية والخيرية العديدة التي استطاعت البقاء والاستمرار طويلاً في أداء رسالتها الإنسانية والاجتماعية دون أن تتوقف، وذلك بفضل نظام الوقف الذي كفل استمرارية وديمومة تلك المؤسسات المتعددة الأغراض والأهداف⁽⁴¹⁾ كما أن نظام الوقف الإسلامي

مصدر مهم لحيوية المجتمع وفاعليته، وتجسيد حي لقيم التكافل الاجتماعي، وترسيخ لمفهوم الصدقة الجارية برفدها الحياة الاجتماعية بمنافع مستمرة تنتقل من جيل إلى آخر، ومن خلال هذه النظرة للأوقاف تبين دورها في بنية المجتمع، والأثر الذي قامت بتأديته على مدى السنوات والعقود والقرون المتوالية⁽⁴²⁾، وللوقف دور كبير في مجال الرعاية الاجتماعية في المجتمع، حيث ساهمت في تمويل العديد من الأنشطة الاجتماعية، وكان على رأس هذه الأنشطة الاهتمام بفئة الفقراء والمساكين ودعمهم بأشكال مختلفة، وإذا نظرنا إلى هذه الحجج الوقفية موضوع للدراسة ندرك مدى اهتمام الواقفات بتخصيص جزءٍ من ريع أوقافهن لتوفير ضروريات الحياة بخاصة للذين لا يقدرّون على توفيرها بأنفسهم لأنفسهم من الفقراء والمساكين، وذلك بتقديمها مباشرة إليها في صورة طعام وكساء وإيواء، أو بطريق غير مباشر عبر مؤسسات خاصة لهذا الغرض كالملاجئ والمشافي وغيرها⁽⁴³⁾، هذا فضلاً عما أمر به الدين الإسلامي من العطف على الفقراء والمساكين، والبر والإحسان إليهم، وترغيب الناس في ذلك بما أعد لهم من ثواب الآخرة ومكافئتهم على أعمالهم الطيبة⁽⁴⁴⁾، كما نرى أن ثلاثاً من الحجج الوقفية الأربع موضوع الدراسة أشارت إلى شرط الواقفة بأن يعود وقفها على الفقراء والمساكين - في مرحلة من المراحل - سواء في مدينة جنين أو في أي مكان يوجد فيه فقراء بعد انقراض ذريتها⁽⁴⁵⁾، وهناك جانب اجتماعي آخر تطرقت إليه الوقفيات - وخاصة الذرية منها - حيث اشترطت الواقفة فيها أن يكون لذريتها من الذكور سواء الأبناء أو أبناء الأبناء أو من له صلة بالواقف الحق في السكن في المباني التي وقفتها⁽⁴⁶⁾، ذلك أنه حينما توقف الواقفة عقاراً أو مالاً على ذريتها، فإنها بذلك تحرص على ضمان مستقبلهم، وحمايتهم من الحاجة والفاقة التي قد تلم بأحدهم مستقبلاً⁽⁴⁷⁾، كما أن هذه الوقوف تحافظ على ممتلكات الأسرة، أو العائلة من الأراضي والعقارات المبنية، وتحافظ على تماسك أبناء الأسرة عن طريق وقف الثروة أو قسماً منها⁽⁴⁸⁾.

أما الجانب الاجتماعي الثالث، فقد أوصت بعض الواقفات في حججهن الوقفية بأن يكون جزءاً من ريع أوقافهن على بعض المؤسسات الخيرية في المدينة ومنها الجمعية الخيرية⁽⁴⁹⁾، وجمعية بيت المسنين الخيرية⁽⁵⁰⁾ التي تقوم بدور اجتماعي مهم في المجتمع، عبر رعاية من لا عائل لهم، والعاجزين عن الكسب، وكبار السن والمنقطعين والأرامل⁽⁵¹⁾ وثمة حكمة بالغة الأهمية في حرص الواقفين على المشاركة في توفير المأوى والمسكن والمشرب وغيرها من الضروريات لهذه الفئة، والتي تحفظ حياتهم، وهذه الحكمة نجدها في مقاصد الشريعة التي دعت إلى صون النفوس عامة، وفي حالات العجز والاملاق «الفقر» خاصة⁽⁵²⁾.

كما تجلت مساهمة الواقفات في جنين في تحقيق حفظ النسل كغيرها من الوقفيات النسائية على مدى العصور الإسلامية، وذلك في أحكام الواقفات بمساعدة الفقراء والمعوزين من الذكور والاناث، حيث أسهمت هذه الوقوف الذرية في المحافظة على الأسرة بحفظ ممتلكاتها من تصرفات بعض الوراثين، ومن ثم كانت هذه الأوقاف عاملاً لاستقرار اللبنة الأساسية في المجتمع.

وبذلك تتحقق الدوافع التي من أجلها أوقفت هؤلاء النساء في المدينة من مقصد الثواب والقربى من الله تعالى، والرغبة في المحافظة على ممتلكات الأسر والعائلات، والاستمرار في تماسك الأسرة وترابطها والحفاظ عليها من خلال وقف المال أو قسم منه.

■ ثانياً- الجانب الديني: ويكمن في رغبة الإنسان في الحصول على الأجر والمثوبة، وأن يرجو أن يكون عمله هذا سبباً في مغفرة ذنبه، وعلو شأنه، لذا اشترط الفقهاء أن يكون الوقف للبر وأعمال الخير⁽⁵³⁾، والأصل في نظام الأوقاف بمعناه العام أنه ارتبط بدور العبادة دون تحديد، ذلك أن نظام الأوقاف في الإسلام ارتبط بإنشاء المساجد والوقف عليها، لا سيما أن الإسلام حرص على أن يدعو المسلمين إلى إنشاء المساجد وتعميرها⁽⁵⁴⁾، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْزَمُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ أَمْنِ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾⁽⁵⁵⁾، وفي هذا المجال قام الوقف - وخاصة الخيري - بدور كبير في دعم المساجد والجوامع لتمكينها من أداء رسالتها، ويمكن القول إن قوة الشعور الديني عند الناس على مدى العصور الإسلامية صحبها ازدهار الأوقاف وانتشارها، ولهذا عين لجميع من يعملون في المساجد وما يحتاجون إليه عن طريق الأوقاف⁽⁵⁶⁾، وهذا الوقف يرتبط ارتباطاً وثيقاً بما أقرته الشريعة الإسلامية في حفظ الدين، لذلك انتشر كثيراً في البلاد الإسلامية - ومنها فلسطين - وقف المساجد، وتنافس الأمراء والوزراء والأغنياء على بناء المساجد، ووقفوا عليها أموالاً كثيرة لعمارتها ورعايتها والاهتمام بالعاملين فيها، وأفرد العلماء والفقهاء أبواباً واسعة لدراسة وقف المساجد ووضع الضوابط الكافية لحماية مثل هذه الأوقاف ومنع أي تلاعب بها⁽⁵⁷⁾.

ومن هنا اهتم المسلمون بالوقف على المساجد، فكانوا يسارعون إلى حبس أموالهم للصرف عليها من بناء وتشيد، والعمل على تجهيزها بما تحتاج إليه، حتى توفر ريعاً كافياً يمكن المساجد من أداء رسالتها الدينية والثقافية⁽⁵⁸⁾.

انتشرت في المدن والقرى الفلسطينية مساجد كثيرة أشهرها المسجد الأقصى ومسجد قبة الصخرة في القدس والمسجد الإبراهيمي في الخليل، وكان الوقف الإسلامي - وما زال - المصدر الأول والرئيس لبناء المساجد والصرف عليها، وعلى العاملين فيها من الأئمة والخطباء والمؤذنين والقوام وكافة الوظائف المترتبة عليها، وقد وضع العلماء

والفهاء الضوابط الكافية لحماية مثل هذه الأوقاف، ومنع أي تلاعب فيها⁽⁵⁹⁾ كان يوقف على كل مسجد ما يقوم به من أراض ومحلات ودور، ويلحق في وقف المساجد كل ما يعين المصلين على أداء فروضهم⁽⁶⁰⁾، ويمكن القول إن المسجد يعد من أهم الأوقاف التي اعتنى بها المسلمون، بل هو أول وقف في الإسلام، ولعل من أبرز تلك الوقوف هو وقف الحرمين الشريفين في مكة والمدينة وفي القدس والخليل.⁽⁶¹⁾

وشكلت وقفيات الجوامع والمساجد عنصراً أساسياً في الوقف الخيري، وحصلت على نسبة عالية بين الأوقاف الخيرية في مدينة جنين، وذلك من خلال انتشارها داخل المدينة وخارجها، وخاصة المساجد التي تقام فيها صلاة الجمع بالدرجة الأولى، ثم تأتي المساجد الأخرى⁽⁶²⁾.

وإذا نظرنا إلى الوقفيات النسائية الأربع موضوع الدراسة، فإننا نلاحظ أن ثلاثاً منها قد أوصين بجزء من ريع أوقافهن أن تؤول في النهاية إلى المساجد، فمثلاً أوصت الحاجة يسرى مطيع عثمان الأسير في حجتها الوقفية أن يؤول وقفها بعد انقراض نسلها إلى مسجد المرحوم والدها مطيع عثمان درويش الأسير⁽⁶³⁾ الواقع في المدينة، أما وقفية الحاجة وجدان موسى عبد الهادي فقد أوصت هي الأخرى أن يعود ريع وقفها الذي أوقفته على بيت المسنين إذا ما توقف عمله إلى مساجد محافظة جنين بشكل عام⁽⁶⁴⁾، كذلك أوصت الحاجة وديعة أحمد عبد الهادي أنه إذا تعثر وقفها على دار الأيتام الإسلامية في القدس لسبب أو لآخر⁽⁶⁵⁾، أن ينقل ريع الوقف المذكور إلى بيوت الله أيضاً.⁽⁶⁶⁾

■ ثالثاً- الجانب التعليمي: ارتبط النشاط العلمي في الإسلام بالعلوم الدينية من ناحية، وبالمساجد من ناحية أخرى، وقد أجاز الفقهاء الوقف على طلبة العلم، واعتبروا ذلك من وجوه البر، ويعادل الجهاد في سبيل الله استناداً للآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تضع مرتبة العلم أعلى مرتبة من الجهاد، وبالتالي فإن الوقف على المدارس والنفقة على طلابها تعادل النفقة على الجهاد في سبيل الله⁽⁶⁷⁾.

وكان تحبب الأوقاف على المدارس قد ظهر في وقت مبكر بعد ظهور الإسلام، وعادة ما يعتمد تمويل المدارس على الأوقاف التي كان يسجلها الواقفون على هذه المؤسسة التعليمية، والتي تغطي جزءاً من النفقات الجارية عليها وعلى مرافقها المتعددة⁽⁶⁸⁾، وارتبط التعليم بالوقف ارتباطاً وثيقاً عبر الفترات التاريخية التي مرت بها فلسطين وخاصة مدينة القدس، ثم أصبحت في العصور التاريخية اللاحقة تنتشر في معظم المدن الفلسطينية، ومن أهم المؤسسات التعليمية التي اهتم الواقفون بها المدارس التي كانت

تقوم بنشر التعليم الديني والأدبي، وفي الفترة العثمانية والانتدابية تأسست مدارس مهمتها القيام برعاية الأيتام عن طريق تعليمهم تعليماً مهنيّاً، وهي استمرّاراً لما قام به السلاطين والأمراء في العصور الإسلامية السابقة في تحبّيس الأوقاف على مدارس الأيتام للعناية بأمر تعليمهم، وتوفير الكساء والغذاء لهم⁽⁶⁹⁾، وقد تنوعت مصادر هذه الأوقاف التي كانت ترصد للمدارس ما بين مزارع وأراضٍ أو عقارات أو أسهم أو صكوك، وبطبيعة الحال انعكس هذا الإنفاق على وضع المدرسة من حيث إدامة عينها والترميم المستمر لها، والإنفاق على كافة الخدمات التي تقدمها⁽⁷⁰⁾، وشاركت الأوقاف عليها أيضاً في زيادة الانتاج الصناعي اليدوي المحلي من خلال تركيز الوقفية على الطلاب الدارسين في مدارس دار الأيتام وخاصة الموجودة في القدس، من خلال تعلمهم المهن والحرف مثل: الحدادة والنجارة والصناعات الخشبية والتراثية في المدرسة، بحيث تزيد من الإنتاجية بصورة مباشرة⁽⁷¹⁾، كما ساهمت الأوقاف على المدرسة في ايجاد وظائف متعددة في المدرسة من مدرسين وإدارة وعاملين وغيرها، وإذا استعرضنا الوقفيات الأربع موضوع الدراسة، نلاحظ مثلاً أن وقفية السيدة أمنة سليمان علي عساف قد أوصلت بنصف أسهمها⁽⁷²⁾ التي تملكها في شركة مصفاة البترول الأردنية (26 سهماً) لصالح طلاب مدرسة دار الأيتام الصناعية الإسلامية في القدس، التي كانت تقدم خدماتها لأيتام المسلمين في فلسطين لتعليمهم المهن اليدوية وغيرها⁽⁷³⁾، كما أوصلت في الوقفية نفسها أن يكون النصف الآخر من الأسهم (26 سهماً) لصالح الجمعية الخيرية في جنين، وإذا تعذر عملها أو توقفت عن العمل لسبب أو لآخر الوقف لنفس المدرسة⁽⁷⁴⁾، كما ان الحاجة وديعة أحمد عبد الهادي، أوصلت في وقفيتها ان يكون ربع أوقافها لصالح طلاب مدرسة دار الأيتام الصناعية الإسلامية أيضاً⁽⁷⁵⁾، وبهذا فإن هذه الوقفيات لم تغفل الطلبة محور العملية التعليمية، وبخاصة أن الأوقاف أدت دوراً كبيراً في دفع الطلبة وخاصة المحتاجين منهم إلى الإقبال على التعليم، فقد هيأت لهم نوعاً من الضمان الاجتماعي بما خصصته من الأرزاق الدائمة من طعام وكساء وإقامة.

وهكذا نجد الحرص الكبير من الواقفات على رعاية فئة من الأيتام في فلسطين وتعليمهم في مدارس مهنية من خلال الأوقاف طلباً للأجر والمثوبة، وتطبيقاً لحديث الرسول «أنا وكافل اليتيم في الجنة...»، وبالتالي ساعد هذا الوقف النسائي في دعم العديد من المؤسسات الاجتماعية والتعليمية والدينية في جنين وغيرها من المدن الفلسطينية، مما يدل على عبقرية نظام الوقف الإسلامي؛ لأنه نجح في تعزيز التكافل الاجتماعي بين الناس، وحفظ للعديد من الشرائح الاجتماعية كرامتها، وكان عاملاً فاعلاً في حفظ التوازن

داخل المجتمع ومحافظةً عليه قوياً متماسكاً ومنتجاً، وبذلك أدى هذا الوقف دوراً في تثبيت أركان هذه المدرسة، ومكناها من أداء رسالتها واستمرار عملها.

المبحث الرابع:

دراسة تحليلية للوقفيات:

الوقفية الأولى: وقفية الحاجة يسرى مطيع عثمان درويش أحمد الأسير من جنين (76)

بسم الله الرحمن الرحيم

المحكمة الشرعية في نابلس وقف ذري الرقم -----
التاريخ : -----

في المجلس الشرعي المعقود في محكمة نابلس الشرعية لدي أنا واصف عبد الرحمن عبده قاضيها الشرعي حضرت المكلفة شرعاً يسرى مطيع عثمان درويش أحمد الأسير من جنين وبعد التعريف عليها من قبل المكلفين شرعاً حسن سليم سبع العيش ونور الين رشاد دروزة كلاهما من نابلس قررت بحضورها وهي في الحالة المعتبرة شرعاً قائلة أنني أملك قطعة أرض رقم 8 من حوض المنازل القبلية رقم 20093 من أراضي جنين بموجب سند تسجيل رقم 21 تاريخ 4/8/1955م والبالغة مساحتها دونم واحد ومائتان وأربعة وتسعون متراً مربعاً والحدود شمالاً أرض لورثة المرحومين الشيخ مطيع درويش احمد الاسير والحاجة منيرة اسماعيل شاكر الاسير وغرباً أرض أختها الحاجة منيرة مطيع درويش احمد الاسير وجنوباً الشارع العام وشرقاً أرض لورثة المرحوم مطيع درويش احمد الاسير ومقام على هذه الأرض بناء مؤلف من طابقين الطابق الأول مكون من شقتين الأولى مؤلفة من أربع غرف وصالون ومنافع (مطبخ وحمام ومرحاض) مع برنده من الجهة الجنوبية والشقة الثانية من الطابق الأول مؤلفة من غرفتين وصاله ومنافع (مطبخ وحمام ومرحاض) مع برنده من الجهة الشمالية وتحت هذه البرنده غرفتان تقعيده الأولى مساحتها (4 × 1.75) من المتر المربع والثانية مساحتها (3 × 2.5) من المتر المربع والطابق الثاني مكون من شقتين الأولى مؤلفة من أربع غرف وصاله ومنافع (مطبخ وحمام ومرحاض) مع برنده غير مسقوفة من الجهة الشرقية والشقة الثانية مؤلفة من أربع غرف وعمالة ومنافع (مطبخ وحمام ومرحاض) مع برنده من الجهة الشرقية ، وأن

مساحة الطابق الأول (16 × 13.75) من المتر المربع وكذلك الطابق الثاني ، وأن هذا البناء من الحجر الطبزة على الطراز الحديث وأنني أنشأت العقار المذكور وقفته على نفسي وعلى زوجي فوزي كامل عثمان درويش احمد الاسير ما دمنا على قيد الحياة وبعد وفاتنا تكون الشقة الشمالية من الطابق الأول وقف على ابني أسامة فقط ومن بعده على أولاده ثم أولاد أولاد المذكور أما البنات فلهن حق في الوقف مساو للذكور طالما هن على قيد الحياة وبعد الوفاة ينتقل نصيبهن إلى اخوتهن الذكور وهكذا إلى أن يرث الله الأرض وما عليها ، ويكون باقي العقار المذكور وقفاً عليّ وعلى زوجي فوزي كامل عثمان درويش احمد الاسير ما دمنا على قيد الحياة مجتمعين أو منفردين ومن بعدها يكون وقفاً على أولادنا سعد ووجدي وأسامة وسعاد و وسهام وسهاد بالتساوي وبعد وفاة بناتي المذكورات تعود حصصهن من ريع الوقف إلى اخوتهن المذكورين ، ويكون الوقف من بعد أولادي الذكور لأولادهم وأولاد أولادهم أما بناتهم فلهن الحق بالوقف طالما هن على قيد الحياة وهكذا إلى أن يرث الله الأرض وما عليها على أن من مات منهم عن استخلاف انتقل نصيبه إلى أولاده ومن مات منهم دون وارث ذكر انتقل نصيبه إلى أقرب المستحقين للوقف واذا انقرض هذا النسل لا سمح الله عاد الوقف إلى مسجد المرحوم الشيخ مطيع عثمان درويش احمد الاسير في جنين واذا تعذر ذلك يعود وقفاً على فقراء المسلمين ، ومن شروطي : 1 - أن يصرف من ريع هذا الوقف على بقائه وإصلاحه ولو استنفذ ذلك جميع الربيع 2 - أن تكون التولية على هذا الوقف لي ولزوجي مجتمعين أو منفردين وبعد وفاتنا تنتقل التولية للأرشد فالأرشد من المستحقين وهي أن يكون لبنات أبنائي الذكور وبنات أبنائي الذكور وبنات أبنائي الذكور وبنات أبنائي الذكور وبنات أبنائي الذكور في هذا الوقف ما دمن خاليات من الأزواج ، وإمكانية تشييد بناء على العقار ، فقد أمر بتسجيله للاعتماد تحريراً في 3 جمادى الثانية سنة 3 جمادى الثانية سنة 1399 هـ / وفق 30 / 4 / 1979. (77)

قاضي نابلس الشرعي

صدره المراقب

سجل : 212 صفحة 112 عدد: 137

تحليل الوقفية

♦ نوع الوقف: ذري

تاريخ الوقفية: 3 جمادى الثانية سنة 1399 هـ / الموافق 30 / 4 / 1979 م، والمسجلة في المحكمة الشرعية في نابلس.

طبيعة الموقوف: قطعة أرض مقام عليها بناء مؤلف من طابقين:

1. الطابق الأول: مكون من شقتين: الأولى مؤلفة من أربع غرف وصالون ومنافع: (مطبخ وحمام ومرحاض) مع برنדה من الجهة الجنوبية، أما الشقة الثانية فهي مؤلفة من غرفتين وصاله ومنافع: (مطبخ وحمام ومرحاض) مع برنדה من الجهة الشمالية، وتحت البرنדה غرفتان.

2. الطابق الثاني: مكون من شقتين: الأولى مؤلفة من أربع غرف وصاله ومنافع (مطبخ وحمام و مرحاض) مع برنדה غير مسقوفة من الجهة الشرقية، أما الشقة الثانية فهي مؤلفة من أربع غرف وصاله ومنافع (مطبخ وحمام و مرحاض) مع برنדה من الجهة الشرقية، ومساحته هي مساحة الطابق الأول نفسه.

جهة الوقف (الموقوف عليها):

- أولاً: على نفسها وعلى زوجها ما داموا على قيد الحياة. وبعد وفاتهما تكون الشقة الشمالية من الطابق الأول على ابنها وأولاده من بعده، ومن ثم على ذريته.
- ثانياً: البنات لهن حق في الوقف للذكر مثل حظ الأنثيين ما دمن على قيد الحياة.
- ثالثاً: إذا انقطع النسل، عاد الوقف إلى مسجد المرحوم الشيخ مطيع عثمان درويش الأسير والدها، وإذا تعذر ذلك يعود الوقف على فقراء المسلمين.

وشروط الواقفة وإدارة الوقف

- يصرف من ريع الوقف على الوقف حتى يبقى مستمراً.
- أن تكون التولية على هذا الوقف لها ولزوجها.
- بعد وفاتها تنتقل التولية للأرشد فالأرشد من المستحقين من أبناءها.
- اشترطت أن يكون لبنات ذريتها من الذكور الحق في السكن في هذا الوقف (البناء) ما دمن خاليات من الأزواج (غير متزوجات).

الوقفية الثانية : وقفية الحاجة آمنة سليمان علي عساف (78)

بسم الله الرحمن الرحيم

الرقم 37 /15/ 17

المحكمة الشرعية في جنين

التاريخ : 22 صفر 1395 هـ

وفق 5 /3/ 1975 م

بناء على المعذرة الشرعية انتقلت أنا واصف عبد الرحمن عبده القاضي الشرعي في جنين إلى الجهة المسماة بجبل أبي زهير في جنين في بيت السيدة آمنة سليمان علي عساف من جنين وهناك عقدت فيه مجلساً شرعياً وحضرت السيدة آمنة المذكورة وبعد التعريف عليها من قبل الحاج اسكندر سليم محمد عبد الهادي والسيد محمود محمد سعيد الطاهر كلاهما من سكان جنين قررت السيدة آمنة المذكورة قائلة أنني أملك اثنين وخمسين سهماً في شركة مصفاة البترول الأردنية في عمان، وذلك بموجب الشهادة رقم 79998 تاريخ 25/2/1975 المبرزة، وأنني ابتغاء ثواب الله تعالى ورضوانه قد أوصيت بستة وعشرين سهماً من هذه الأسهم وما ينتج عنها من أرباح للجمعية الخيرية في جنين أي جمعية جنين الخيرية، ما دامت هذه الجمعية قائمة وما دامت هذه الجمعية تقوم بمهمتها الإنسانية على أتم وجه، فإذا فقدت هذه الجمعية أو حلت أو أصبحت لا تقوم بالمهمة النبيلة التي أنشئت من أجلها تحول هذه الوصية لمدرسة الأيتام الإسلامية الصناعية في القدس، كما قررت السيدة آمنة المذكورة بأنها أوصت أيضاً بستة وعشرين سهماً من الأسهم التي تملكها في هذه الشركة لمدرسة الأيتام الإسلامية الصناعية في القدس وقررت السيدة آمنة المذكورة قائلة أنها أقامت الدكتور هاشم عبد الهادي في جنين لتنفيذ هذه الوصية ولصرف أرباحها في الوجوه الموصى إليها حسب رأيه وتدبيره على أن لا يحق للشركة المذكورة وأي مشرف أياً كان بيع هذه الأسهم ما دامت هذه الشركة قائمة بل عليه أن يحافظ عليها لتدر الأرباح للجمعية والمدرسة المذكورتين، فإن تعذر قيام المشرف بذلك لأي سبب من الأسباب يفوض لتنفيذ هذه الوصية القاضي الشرعي في جنين، وقد طلبت السيدة آمنة المذكورة تسجيل هذه الوصية للاعتماد عليها، وعليه وحيث صدر هذا الإقرار منها وهي في الحالة المعتبرة شرعاً بحضور المعرفين المذكورين فقد قررت تسجيلها للاعتماد عليها تحريراً في 22 صفر الخير/1395 وفق 5/3/1975 .

صورة طبق الأصل المحفوظ في سجل 37 صفحة 15 عدد 17

أخرجت وقوبلت حسب الأصول

الكاتب

قاضي جنين الشرعي

مصفاة من الرسوم والطوابع للاستعمال الرسمي⁽⁷⁹⁾

القاضي الشرعي

تحليل الوقفية

- نوع الوقف: خيرى
- تاريخ الوقفية: 22 صفر 1395هـ / الموافق 5 / 3 / 1975م، والمسجلة في المحكمة من الشرعية في جنين
- طبيعة الموقوف: اثنان وخمسون سهماً في شركة مصفاة البترول الأردنية.
- جهة الوقف: 26 سهماً (النصف) وما ينتج عنها من أرباح توقف على الجمعية الخيرية في جنين.
- أما الأسهم (26) الأخرى التي تملكها فتوقف على مدرسة دار الأيتام الإسلامية الصناعية في القدس.

شروط الواقفة وإدارة الوقف:

- توقف نصف الأسهم على الجمعية الخيرية في جنين.
- وإذا فقدت هذه الجمعية أو خلت أو أصبحت لا تقوم بمهامها التي أنشئت من أجلها، تحول هذا الوقف لمدرسة دار الأيتام الصناعية الإسلامية في القدس.
- أما النصف الآخر من الأسهم فقد أوقفها على مدرسة دار الأيتام الإسلامية، وإذا تعذر الصرف عليها لأي سبب يفوض القاضي الشرعي في جنين لتنفيذ هذه الوصية.

الوقفية الثالثة: وقفية الحاجة وجدان موسى عبد الهادي من جنين (80)

بسم الله الرحمن الرحيم

المحكمة الشرعية في جنين	الرقم	سجل	صفحة	عدد
	33	170	29	

التاريخ: 19 / 6 / 1974 م .

بناء على المعذرة الشرعية فقد انتقلت أنا واصف عبد الرحمن عبده قاضي جنين الشرعي إلى موقع البلدة القديمة في جنين في بيت الحاجة وجدان موسى عبد الهادي من سكان جنين وعقدت فيه مجلساً شرعياً حضرت فيه المكلفة شرعاً الحاجة وجدان

موسى عبد الهادي المذكورة وبعد التعريف عليها من قبل الحاج سعيد راشد عبد الهادي والدكتور هاشم الحاج محمد سليم عبد الهادي جميعهم من سكان جنين وقررت الحاجة وجدان المذكورة بحضورهما حال نفاذ تصرفاتها الشرعية وحال تمتعها بكامل الأوصاف الشرعية قائلة أنني أوقفت وحبست العقارين المذكورين تاليا. الأول العقار المسجل في شهادة التسجيل رقم (9/ 65ق) ورقم العقد (13/ 65) سجل (6/ ع) رقم الصفحة (94) وهو من نوع الملك في البلدة القديمة في جنين وهو عبارة عن طابق أرضي مكون من أربع غرف عقود ومنافعها (دون أن يشمل الطابق العلوي المكون من ثلاث غرف عقود وصالون ومنافع ومطلع درج) أما العقار الثاني المبين في شهادة التسجيل رقم الطلب (9/ 65ق) ورقم العقد (14/ 65) رقم السجل (6/ ع) صفحة (95) وهاتان الشهاداتتان صادرتان عن دائرة تسجيل جنين والعقار الثاني هذا عبارة عن بيت مؤلف من غرفة واحدة عقد ومنافع) وقررت الحاجة وجدان المذكورة قائلة أنها أنشأت هذا الوقف المذكور على نفسها مدة حياتها. تنتفع به سكنا وإسكانا وغلة واستغلالا ثم من بعدها على زوجها الحاج سعيد راشد عبد الهادي ثم من بعدهما يعود هذا الوقف إلى الأوقاف العامة الإسلامية في جنين على أن يصرف ريع هذا الوقف على بيت المسنين في جنين ما دام هذا البيت يؤوي المسنين ويقوم برعايتهم وما دامت جمعية بيت المسنين في جنين قائمة بالإنفاق عليهم والاعتناء بهم وخدمتهم على أتم وجه وعلى أن يشرف على هذا الصرف على بيت المسنين الأوقاف العامة في جنين فإذا حلت جمعية بيت المسنين أو أصبحت الجمعية لا تقوم بواجبها بالنسبة للمسنين والعجزة على أتم وجه وابتعدت الجمعية المذكورة عن المهمة النبيلة التي أنشئت الجمعية المذكورة من أجلها يعود الوقف المذكور على مساجد لواء جنين فإذا تعذر الصرف بعد ذلك يصرف الريع المذكور على الفقراء والمساكين من المسلمين أينما كانوا وأينما وجدوا ابد الأبد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين وقد شرطت الواقفة المذكورة أن يبدأ الواقف من غلة الوقف بما فيه البقاء لعينه والدوام لنفسه تحريرا في 29 جماد الأولى سنة 1394هـ وفق 19/ 6/ 1974م.⁽⁸¹⁾

سجل	صفحة	عدد	قاضي جنين الشرعي
33	170	29	مائة وخمسون فلس
الأصل أجزى وقوبل	الطوابع		
الكاتب	159146	1974 /6/ 19	
ستمائة فلس			
حجة الوقفية			

تحليل الوقفية

- نوع الوقف: خيرى
- تاريخ الوقفية: 9 جمادى الأولى سنة 1394هـ وفق 19 /6/ 1974م. والمسجلة في المحكمة الشرعية في جنين
- طبيعة الموقوف: عقاران في البلدة القديمة من المدينة.
- العقار الأول: طابق أرضي مكون من أربع غرف عقود ومنافعها، وطابق علوي مكون من ثلاث غرف عقود وصالون ومنافع ومطلع درج.
- العقار الثاني: بيت مؤلف من غرفة واحدة (عقد ومنافع).

شروط الواقفة وإدارة الوقف.

- أنها أنشأت هذا الوقف المذكور على نفسها طيلة مدة حياتها تنتفع منه.
- إذا ماتت ينتقل هذا الوقف إلى زوجها.
- إذا مات زوجها يعود الوقف إلى دائرة الأوقاف الإسلامية في جنين على أن يصرف ريعه على جمعية بيت المسنين الخيري ما دام هذا البيت يؤدي دوره في رعاية المسنين على أكمل وجه، وما دامت هذه الجمعية قائمة بالإنفاق عليهم والاعتناء بهم.
- إذا حُلَّت هذه الجمعية وأصبحت لا تقوم بواجبها اتجاه المسنين والعجزة وابتعدت عن مهمتها النبيلة التي نشأت من أجلها، يعود ريع الوقف إلى مساجد لواء جنين.
- وإذا تعذر الصرف على ذلك، يصرف ريع الوقف على الفقراء والمساكين من المسلمين أينما كانوا، وأينما وجدوا أبد الأبد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.
- أن يبدأ بالصرف من غلة الوقف على الوقف نفسه لبقاء دوامه.

الوقفية الرابعة: وقفية الحاجة وديعة أحمد عبد الهادي من جنين (82)

بسم الله الرحمن الرحيم

ديوان قاضي القضاة - المحاكم الشرعية حجة وقف الرقم 37 / 184 / 67
المحكمة الشرعية في جنين التاريخ : 22 / 5 / 1397 هـ
وفق 10 / 5 / 1977م

في المجلس الشرعي المعقود في محكمة جنين الشرعية لدي أنا عبد الله ابراهيم أبو فرحة وكيل قاضيها الشرعي حضرت المكلفة شرعاً الحاجة وديعة أحمد عبد الهادي من جنين وسكانها وبعد التعريف عليها من قبل جائزي التعريف شرعاً: محمود عبد الهادي ابراهيم والحاج سعيد راشد عبد الهادي كلاهما من سكان جنين وقررت بحضورهما حال نفاذ تصرفاتها الشرعية وهي متمتعة بكامل قواها العقلية قائلة أنا وقفت وحبست وتصدقت لله تعالى الدار التي تملكها والمؤلفة من غرفتين وصالون ومنافع (مطبخ ومرحاض وحمام) الواقعة في القسم الغربي من الطابق الثالث من العمارة الواقعة غرب بناية حسبة جنين القديمة بالقرب من مسجد جنين الجديد. وذلك بموجب عقد البيع الموقع بين غالب محمد خلف والحاجة وديعة أحمد عبد الهادي المؤرخ في 7 / 1 / 1962م والذي مضى على توقيعه مدة تزيد على خمسة عشر عاماً مع حق المرور من مطلع الدرج المشترك للعمارة بكاملها حتى الطابق الثالث. وطلبت تسجيلها وقفاً خيراً صحيحاً على نفسها مدة حياتها ومن ثم على الأوقاف الإسلامية لينفق ريعها على مدرسة دار الأيتام الإسلامية الصناعية في القدس ما زالت قائمة ومن بعدها على بيوت الله إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين. والعقار المذكور يقع في منطقة مستثناة من التسوية في مدينة جنين. وسجل لدى دائرة مالية جنين. رقم الحوض 20056 رقم القطعة 173 / 1 سجل 17 ص 69 وشرطت الواقفة أن يبدأ من غلة هذا الوقف ما فيه البقاء لعينه والدوام لمنفعته. ولو استغرق هذا جميع الغلة وجعلت النظر على وقفها هذا لنفسها طول حياتها ومن بعدها لمدير الأوقاف العام أو من يقيم من قبله. وقررت إشعار محاسب مالية جنين بتسجيل هذا الوقف والإشارة على ذلك في سجله الخاص تحريراً في 22 جمادى الأولى سنة 1397هـ وفق 10 / 5 / 1977م.

صورة طبق الأصل أخرجت وقوبلت عن: قاضي جنين الشرعي

سجل	صفحة	عدد	مصفاة من الرسوم	عبد الله ابراهيم أبو فرجة
(37)	(184)	67		
الكاتب				

تحليل الوقفية

- نوع الوقف: خيري
- تاريخ الوقفية: 22 جمادى الأولى سنة 1397هـ / وفق 10 / 5 / 1977م، والمسجلة في محكمة جنين الشرعية.

■ طبيعة الموقوف: دار مؤلفة من غرفتين وصالون ومنافع (مطبخ ومرحاض وحمام). ويقع في القسم الغربي من الطابق الثالث من العمارة الواقعة غرب بناية الحسبة القديمة⁽⁸³⁾ بالقرب من مسجد جنين الجديد⁽⁸⁴⁾، وذلك بموجب عقد البيع الموقع بين الحاجة وديعة وصاحب العمارة بتاريخ 7/11/1962م.

■ شروط الواقفة:

- أن يتم تسجيل الدار وقفاً خيراً صحيحاً على نفسها طيلة حياتها.
- بعد وفاتها ينتقل ريع الوقف لينفق على دار الأيتام الإسلامية الصناعية في القدس.

- وإذا تعذر الصرف على دار الأيتام، ينتقل ريع الوقف المذكور على بيوت الله.
- كما اشترطت الواقفة المذكورة أن يبدأ بالصرف من غلة الوقف على الوقف نفسه لبقاء عينه (للاستفادة منه)، ولو استغرق ذلك جميع ريع الوقف.

■ إدارة الوقف: أن يكون لنفسها طوال حياتها، ومن بعدها ينتقل لمدير الأوقاف العام في جنين، أو من ينوب عنه، وإشعار محاسب مالية جنين بتسجيل هذا الوقف.
من خلال دراسة هذه الوقيات نلاحظ أنها تضمنت ما يلي :

- الإشارة في مستهلها إلى انعقاد المجلس الشرعي بحضور القاضي تعلن فيه الواقفة وقف عقار ما أو غيره على جهة ما، ويضع أي شروط يراها لازمة بشأن إدارة العقار أو التصرف في ريعه.
- يظهر اسم الواقفة في أول حجة الوقف بالكامل.
- يلي ذلك ذكر الشيء الموقوف ذكراً مفصلاً بدقة، مع تأكيد ملكية الواقفة للأشياء الموقوفة.

- ثم تحدد الواقفة أهداف الوقف والمستحقين منه، وطريقة صرف ريعه، وواجبات من يدير الوقف، وشروط الوقف.

- وفي نهاية الوقفية يتم التأكيد على حجة الوقف، وثباته، وعدم إمكانية تحويله وتبديله، وأنه باقٍ إلى ما شاء الله.

- كما يتم كتابة تاريخ تسجيل الوقفية في المحكمة الشرعية.
أما بالنسبة لحجم وطول الوقفية فهي من النوع الصغير ولا تتجاوز الصفحة الواحدة.

النتائج والتوصيات:

بعد هذا العرض عن بعض الوقفيات النسائية في مدينة جنين لا بد أن نضع بين يدي القارئ أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها الباحث

أولاً - نتائج البحث:

1. إن الواقفات لم يوقفن ريع أوقافهن فقط في جنين، وإنما تعدى ذلك إلى بعض المدن الفلسطينية الأخرى، وخاصة مدينة القدس.
2. كما أن أوقافهن كانت ليس -فقط- على مساجد جنين وإنما إلى مساجد الله في أي مكان.
3. وكذلك بالنسبة للفقراء والمساكين، فلم يشمل فقراء المدينة ومساكينها، وإنما على الفقراء والمساكين أينما كانوا وأينما وجدوا.
4. أدى الوقف النسائي في جنين دوراً في تمويل بعض المؤسسات الثقافية والدينية والاجتماعية، وفي دعم واستمرار بعض الجمعيات في المدينة وصمودها مثل: الجمعية الخيرية، وجمعية بيت المسنين وغيرها، وكذلك المدارس مثل: مدرسة دار الأيتام الإسلامية في القدس.
5. ظهر أثر الأوقاف النسائية في المدينة فيما قدمته من خدمات اجتماعية على صعيد مساعدة الفقراء والمساكين والمحتاجين والمسنين وكبار السن من توفير الطعام والكساء والعلاج والمأوى لهذه الفئات.
6. إن جميع هذه الوقفيات يعود تاريخ وقفها إلى النصف الثاني من القرن العشرين.
7. أن الوقفيات الأربع التي درست، ثلاثة منها وقف خيرى والرابعة وقف ذرى، ما يؤكد على اهتمام المرأة بالأجر والثواب مثل الرجل، ويبين على قدرة المرأة الاقتصادية داخل المجتمع الاسلامي ومنه المجتمع الفلسطيني .
8. نالت مدرسة دار الأيتام الصناعية الإسلامية في القدس نصيباً كبيراً من ريع الأوقاف النسائية في المدينة.
9. لاحظنا خلال الاطلاع على الوقفيات التي حصلنا عليها من المحكمة الشرعية في جنين وهي ست عشرة وقفية أن نصفها تقريبا واقفات من آل عبد الهادي.
10. كان هناك اهتمام واضح من الواقفات بتحبيس الأوقاف على الوقفيات القديمة، وخاصة وقفية فاطمة خاتون في المدينة.

11. لم يقتصر إيقاف الأوقاف على الذكور فقط، بل شاركت النساء في ذلك عبر التاريخ الإسلامي.

12. إيقاف الأوقاف تم بعقد مجلس شرعي سواء داخل المحكمة أم خارجها في البيوت، وهو يشير إلى عدم قدرة الواقفة على الذهاب للمحكمة.

13. استفادة البنات (الإناث) من الوقف مثلن مثل الأولاد (الذكور) ما دمن على قيد الحياة، أما إذا توفين فقد سقط حقهن، ومعنى ذلك ان أولادهن لا يمكن أن يستفيدوا من الوقف.

14. الوقف في الوقفيات تم على مذهب الإمام أبي حنيفة، وهو المذهب السائد في فلسطين في الفترة العثمانية وما بعدها.

أما التوصيات فيمكن إجمالها بعد السؤال الآتي: كيف يمكن تطوير نظام الوقف في الواقع الراهن من منظور المقاصد الشرعية؟ والإجابة عن هذا السؤال يمكن عمل ما يأتي:

1. إعادة النظر في كثير من الوقفيات النسائية وغيرها في المدينة، وإعادة دراستها حتى تتلاءم مع الأوضاع الحالية وينتفع بها الشرائح المحتاجة كما كانت من قبل، وخاصة وافية فاطمة خاتون.

2. دعوة المجتمع الجيني خاصة والفلسطيني عامة وتشجيعه على تحبيس الأوقاف باعتبارها صدقة جارية ينتفع فيه الواقف والموقوف عليه في الدنيا والآخرة.

3. الاهتمام بإدارة الوقف بدرجة عالية من الكفاءة المهنية والأخلاقية مع توفير ضمانات المراقبة كافة من الوقف والمحكمة الشرعية، وبإشراف وزارة الأوقاف الفلسطينية

4. التصدي لأي محاولة للاعتداء على أي من الوقفيات النسائية وغيرها.

5. ضرورة تنمية الوقف وتطويره في المدينة عن طريق زيادة حجم الأموال المستغلة للوقف، واستثمارها بشكل صحيح.

6. تشجيع أصحاب رؤوس الأموال على تقديم الصدقات الجارية لمؤسسات المدينة الاجتماعية والجمعيات الخيرية.

7. إزالة العوائق القانونية التي تعرقل نظام الوقف عن أداء دوره الفاعل في خدمة المجتمع، وتطوير التشريعات القانونية الخاصة به.

8. أن يبادر أصحاب رؤوس الأموال ورجال الأعمال في بلادنا بتأسيس وقفيات جماعية لمساعدة المواطنين في كل المدن الفلسطينية.

9. تحقيق المشاركة الشعبية في الدعوة إلى الوقف وإنشائه وإدارة مشاريعه.
10. إنشاء صناديق وقفية تتمتع باستقلالية وتتفق مع الواقع المعاصر في إدارة الوقف وتنميته.
11. العمل على إنشاء محاكم خاصة لمواجهة المعتدين على أملاك الوقف ومحاسبتهم.

الهوامش:

1. محمود الأشقر، الوقف ومعاملاته في مطلع القرن 18م. من خلال سجلات المحكمة الشرعية، القدس، مؤسسة احياء التراث، 2018، ص2
2. طالب الصوافي، " دور المماليك في دعم أوقاف المؤسسات التعليمية في القدس المدارس نموذجاً " ، مؤتمر بيت المقدس الدولي الرابع، رام الله، ج 1، 2013، ص 110 – 111 .
3. محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، القاهرة: دار الفكر العربي، 1972، ص 5، 39.
4. إبراهيم غانم، تجديد الوعي بنظام الوقف الإسلامي، القاهرة: دار البشير، ط 2، 2016، ص9.
5. محمد أسعد الحسيني، المنهل الصافي في الوقف وأحكامه، القدس : وكالة أبو عرفة للنشر، دت ، ص 8، 13، محمد الخطيب ، الأوقاف الإسلامية في فلسطين في العصر المملوكي ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، اربد ، جامعة اليرموك ، 2007 ، ص 6 .
6. أحمد الكردي، الوصايا والوقف والتركات ، من كتاب: الأحوال الشخصية، دم: دن ، دت، ص 67-68.
7. محمد محمد أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر في عصر سلاطين المماليك ، القاهرة: دار النهضة العربية، ط 1 ، 1980 ، ص 132.
8. سورة التوبة : آية 60.
9. زهدي يكن، الوقف في الشريعة والقانون، القاهرة: دار النهضة العربية، 1978، ص 26، محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص 113.
10. محمد الخطيب ، المرجع السابق ، ص 13.
11. عبد الله السدحان، الأوقاف والمجتمع ، الرياض : مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، 2006، ص 15.
12. حمد يوسف، الوقف الإسلامي في فلسطين، ج 1، فلسطين: وزارة الإعلام، ط 2، 2010 ، ص 381 – 382.

13. عبد الله السدحان، المرجع السابق، ص 16.
14. سورة البقرة: آية 110 .
15. عبدالله السدحان، المرجع السابق، ص 16 – 17
16. عبلة المهدي، أوقاف القدس في زمن الانتداب البريطاني، عمان: دار مجدلاوي، ط 1 ، 2005، ص 24، عبدالله السرحان، المرجع السابق، ص 17 – 18
17. كامل العسلي، وثائق مقدسية تاريخية، عمان: مؤسسة عبد الحميد شومان، 1983 ، مج 1 ، ص 78.
18. محمد الحزماوي " مكانة المرأة المسلمة في القدس وقراها، 1850 – 1900م، دراسة من خلال سجلات المحكمة الشرعية في القدس "، من كتاب: هوية القدس الثقافية رام الله: وزارة الاعلام ، ط 1، 2010، ص 250.
19. الخصاف، أبي بكر محمد بن عثمان الشيباني (ت 261 هـ / 874 م)، أحكام الأوقاف ، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1999م ، ص 13 – 14،
20. عبد الله السدحان، المرجع السابق ، ص 21.
21. محمد الحسيني، المرجع السابق، ص 10.
22. راغب السرجاني، روائع الاوقاف في الحضارة الاسلامية، القاهرة: دار نهضة مصر، ط 4، 2012، ص 99.
23. محمد الارناووط، وقف المرأة في عالم الإسلام ، دمشق: جداول للنشر والتوزيع، ط 1، 2014، ص 32.
24. المرجع نفسه، ص 45.
25. ابن جبير، أبو الحسن أحمد الكنااني الاندلسي (ت 614هـ / 1217م). رحلة ابن جبير، بيروت: دار صادر. د.ت ، ص 248.
26. راغب السرجاني، المرجع السابق، ص 116، محمد الارناووط، المرجع السابق، ص 69 – 71.
27. نجيب فرعون، الوقف في ناحية القدس الشريف حسب الدفتر (602). T.T941/هـ/1532م). رسالة ماجستير غير منشورة، القدس: جامعة القدس، 2015، ص 19.
28. عبد الجليل عبد المهدي، المدارس في بيت المقدس في العصرين الأيوبي والمملوكي، عمان: مكتبة الأقصى، 1981، ج 2، ص 60، 119.

29. محمد الحزماوي، المرجع السابق، ص 245.
30. محمد الارناووط، المرجع السابق، ص 14.
31. كامل العسلي، المرجع السابق، ص 125 - 126.
32. عبلة المهتدي، المرجع السابق، ص 228 - 229.
33. مخلص محجوب، جامع فاطمة خاتون "مسجد جنين الكبير"، جنين: مكتبة بلدية جنين، 1998، ص 5.
34. جامع فاطمة خاتون (الجامع الكبير): وهو من أكبر مساجد جنين القديمة، أنشأ في أواخر حكم السلطان العثماني سليمان القانوني في سنة 974هـ / 1566م، على يد الأميرة فاطمة خاتون حفيدة السلطان المملوكي قانصوة الغوري، وجعلته مع منشآت أخرى بجانبه وقفاً للمسلمين، انظر: مخلص محجوب جنين: ماضي وحاضر، عمان، دن، 2008، ص 118.
35. مخلص محجوب، جنين، المرجع السابق، ص 119 وللمزيد من التفاصيل حول أسماء القرى والمزارع الموقوفة على المسجد انظر: نظام سلامة، مساجد محافظة جنين منذ بداية الفترة المملوكية وحتى نهاية الفترة العثمانية، رسالة ماجستير غير منشورة القدس: جامعة القدس، 2004، ص 30 - 32، محمود أبو الوفا، ملكية الأراضي في قضاء جنين 1858 - 1918، رسالة ماجستير غير منشورة، نابلس: جامعة النجاح، 2013، ص 95 - 98.
36. مخلص محجوب، جنين، المرجع السابق، ص 122، نظام سلامة، المرجع السابق، ص 29.
37. مهيب ازريق، أوقاف لواء نابلس من العام 1826 - 1918، رسالة ماجستير غير منشورة، نابلس، جامعة النجاح، 2013، ص 71.
38. مقابلة شخصية مع الأستاذ مخلص محجوب، في 5/8/2017.
39. طالب الصوافي، "الأوقاف على السماط (التكية الإبراهيمية) في الخليل وأثره على استمراريتها"، بحث مقدم لمؤتمر بيت المقدس الثامن، غير منشور، الخليل، 2017، ص 15.
40. محمد محمد أمين، المرجع السابق، ص 133.
41. إبراهيم غانم، المرجع السابق، ص 21.
42. محمد الخطيب، المرجع السابق، ص 176.

43. عبد الله السدحان، المرجع السابق ، ص 11.
44. إبراهيم غانم، المرجع السابق، ص 48.
45. محمد الحسيني، المرجع السابق، ص 12.
46. انظر وقفية الحاجة يسرى مطيع عثمان الاسير و وقفية الحاجة وجدان موسى عبد الهادي
47. انظر نفس الوقفيات.
48. راغب السرجاني، المرجع السابق، ص 9.
49. إبراهيم غانم، المرجع السابق، ص 80.
50. الجمعية الخيرية في جنين: أنشأت في سنة 1979م، وبدأت بفكرة إعطاء قروض للطلبة الفقراء للدراسة، ثم توسعت وأنشأت مدرسة للصم والبكم ومدرسة ابتدائية وروضة، وما زالت تعمل حتى الآن، مقابلة مع د. خليل طوفان رئيس الجمعية في 10 / 8 / 2017م.
51. انظر وقفية الحاجة أمنة سليمان عساف، وجمعية بين المسنين الخيرية: تأسست في جنين في سنة 1973م، وهي تعتني بكبار السن من الجنسين ومن كافة محافظات الوطن، حتى هذا الوقت، مقابلة مع رئيس الجمعية الخيرية السيد محمد حمزة الشيخ حسين في 12 / 8 / 2017م.
52. انظر وقفية الحاجة وجدان موسى عبد الهادي
53. ابراهيم غانم، المرجع السابق، ص 50 ، طالب الصوافي ، الأوقاف على السماط ، مرجع سابق ، ص 16.
54. راغب السرجاني، المرجع السابق، ص 9.
55. محمد محمد أمين، المرجع السابق، ص 179، محمد الخطيب، المرجع السابق، ص 95.
56. سورة التوبة : الآية 18.
57. محمد محمد أمين، المرجع السابق ، ص 181.
58. راغب السرجاني، المرجع السابق، ص 10.
59. محمد الخطيب، المرجع السابق، ص 95 ، 107.
60. راغب السرجاني، المرجع السابق، ص 10، عبد العزيز الدوري وآخرون، اقتصاديات الوقف الاسلامي في فلسطين، رام الله: مؤسسة بكدار، 2000، ص 16.

61. منذر القضاة، أحكام الوقف، عمان: دار الثقافة، ط1، 2011، ص 37.
62. عبد الله السدحان، المرجع السابق، ص 27.
63. مهيب ازريق، المرجع السابق، ص 75.
64. مسجد الشيخ مطيع عثمان الاسير: هو أحد مساجد مدينة جنين الكبيرة ويطلق عليه أيضاً مسجد القاضي، ويقع في حي المحطة غرب المدينة، شيده القاضي الشيخ مطيع عثمان، سنة 1956م، وتقدر مساحته بـ 325م²، انظر مخلص محجوب، جنين، المرجع السابق، ص116.
65. انظر نص وقفيتها
66. دار الأيتام الاسلامية-. تأسست هذه المدرسة في البلدة القديمة في القدس بأمر من المجلس الاسلامي الاعلى برئاسة الحاج أمين الحسيني في سنة 1926م. وخصصت للجنسين لتعليم اليتامى المسلمين على الصناعات المختلفة من التجارة والطباعة والخياطة والحفر على الخشب والزخرفة والأعمال المنزلية ليعاتشوا منها بالإضافة إلى مبادئ القراءة والكتابة والحساب، انظر: عارف العارف، المفصل في تاريخ القدس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ط4، 2007، ص 651، وما زالت هذه المدرسة قائمة وتؤدي نفس الغرض الذي أقيمت من أجله، مقابلة مع د. غسان محيبش، بتاريخ 4/8/2017م.
67. انظر نص وقفية الحاجة وديعة أحمد .
68. محمد محمد أمين، المرجع السابق، الصفحات 223، 236.
69. طالب الصوافي، الأوضاع الحضارية في القدس منذ صلح الرملة حتى نهاية الوجود الصليبي في فلسطين، رسالة دكتوراة غير منشورة الإسكندرية، جامعة الاسكندرية، 2009، ص294.
70. محمد محمد أمين، المرجع السابق، ص 262.
71. محمد الخطيب، المرجع السابق، ص 31.
72. انظر الأهداف التي أقيمت من أجلها مدرسة دار الأيتام في القدس.
73. لقد حصل تطور في الوقت الحالي في مجال الأشياء الموقوفة، فقد سجل الوقف الحديث أموالاً لمن تكن واردة في زمن الفقهاء في صدر الدولة الإسلامية، إلا أنهم أجازوها، مثل وقف الاسهم والسندات والصكوك، وهي تعبر عن مساهمة في شركات أو مشاريع استثمارية اسلامية ويلاحظ أن نشاط إدارات الاوقاف في الفترة الحديثة

شمل المساهمة في تأسيس شركات وبنوك وصناديق اسلامية، إضافة إلى شراء أسهم وسندات في شركات تجارية وصناعية، هذا إضافة إلى مشاريع استثمارية أخرى مثل عمارات سكنية للإيجار وأسواق تجارية وفنادق وغيرها. انظر: عبد العزيز الدوري، المرجع السابق، ص 36 - 37.

74. انظر نص الوقفية.

75. نفس الوقفية،

76. انظر نص نفس الوقفية.

77. الحاجة يسرى مطيع عثمان الأسير: ولدت في مدينة بيسان في بداية القرن العشرين تقريباً، ثم سكنت مدينة جنين مع والدها الشيخ مطيع عثمان الأسير، وتوفيت في سنة 1997م. مقابلة مع د. خليل طوقان في 12 / 8 / 2017م

78. الحاجة آمنة سليمان علي عساف: من مواليد 1885م: في عراية قضاء جنين، وكان والدها من كبار الملاكين في البلدة، حيث ورثت عنه الكثير من الأراضي والأموال، ولهذا كرست حياتها وخاصة أنها لم تتزوج في خدمة الأيتام والفقراء، وقد تبرعت وأوقفت جزءاً من أموالها على المؤسسات الخيرية ليس فقط في جنين وإنما في بعض المدن الفلسطينية الأخرى. توفيت في سنة 1980م. مقابلة مع الأخ ممدوح علي عساف في 17 / 8 / 2017م.

79. الحاجة وجدان موسى عبد الهادي: ولدت في جنين في عشرينيات القرن الماضي (العشرين)، وتوفيت في بداية السبعينيات، اهتمت خلال حياتها بتربية الأيتام وخاصة أبناء الشهداء وهي زوجة سعيد راشد عبد الهادي. مقابلة مع أحد أقاربها وهو أمجد هاشم عبد الهادي في 10 / 8 / 2017م.

80. الحاجة وديعة أحمد عبد الهادي: ولدت في بداية القرن العشرين وتوفيت في بداية الثمانينات منه، عاشت بدون زواج، وكانت تملك عقارات وأموال كثيرة. تبرعت وأوقفت أجزاء منها للأوقاف والمؤسسات الأخرى. مقابلة مع أحد أقاربها وهو أمجد هاشم عبد الهادي في 10 / 8 / 2017.

81. الحسبة القديمة في جنين: ويقصد بها الحسبة الموجودة غرب الجامع الصغير قرب دوار الشهداء، وأرضها وقف آلت للبلدية، وأقيم عليها فيما بعد عمارة وتحتها سوق تجاري، انظر: مخلص محجوب، جنين، المرجع السابق، ص 221.

82. مسجد جنين الجديد: هو ثاني مساجد المدينة بعد جامع فاطمة خاتون، وعرف أيضاً "الصغير" منذ عهد السلطان عبد المجيد الأول سنة 483م، ثم هدم وأعيد بناؤه، ويوجد

في أسفله محلات تجارية منذ العام 1958، وتقدر مساحته 589م². انظر: مخلص محجوب، جنين، المرجع السابق، ص 155

الهوامش:

1. طالب الصوافي، «دور المماليك في دعم أوقاف المؤسسات التعليمية في القدس المدارس نموذجاً»، مؤتمر بيت المقدس الدولي الرابع، رام الله، ج 1، 2013، ص 110 - 111.
2. محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، القاهرة: دار الفكر العربي، 1972، ص 5، 39.
3. إبراهيم غانم، تجديد الوعي بنظام الوقف الإسلامي، القاهرة: دار البشير، ط 2، 2016، ص 9.
4. محمد أسعد الحسيني، المنهل الصافي في الوقف وأحكامه، القدس: وكالة أبو عرفة للنشر، د.ت، ص 8، 13، محمد الخطيب، الأوقاف الإسلامية في فلسطين في العصر المملوكي، رسالة دكتوراة غير منشورة، اربد، جامعة اليرموك، 2007، ص 6.
5. أحمد الكردي، الوصايا والوقف والتركات، من كتاب: الأحوال الشخصية، د.م: دن، د.ت، ص 67 - 68.

المصادر والمراجع:

أولاً - المصادر العربية:

1. ابن جبير، أبو الحسن أحمد الكناني الأندلسي (ت 614هـ/1217م) رحلة ابن جبير، بيروت: دار صادر. د.ت.
2. الخصاف، أبي بكر محمد بن عثمان الشيباني (ت 261هـ/874م) أحكام الأوقاف، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1999م.

ثانياً - المراجع العربية:

1. إبراهيم غانم، تجديد الوعي بنظام الوقف الإسلامي، القاهرة: دار البشير، ط 2، 2016م.
2. أحمد الكردي، الوصايا والوقف والتركات، من كتاب «الأحوال الشخصية» د.م: دن، د.ت.
3. حمد يوسف، الوقف الإسلامي في فلسطين، ج 1، فلسطين: وزارة الإعلام، ط 2، 2010.
4. راغب السرجاني، روائع الأوقاف في الحضارة الإسلامية، القاهرة: دار النهضة مصر، ط 4، 2012م.

5. زهدي يكن، الوقف في الشريعة والقانون، القاهرة: دار النهضة العربية، 1978.
6. طالب الصوافي، «دور الممالك في دعم أوقاف المؤسسات التعليمية في القدس، «المدارس نموذجاً»، مؤتمر بيت المقدس الدولي الرابع - رام الله، ج 1، 2013م.
7. «الأوقاف على السماط (التكية الإبراهيمية)» في الخليل وأثره على استمرارها في العصر المملوكي، مؤتمر بيت المقدس الدولي الثامن، الخليل، 2017م.
8. الأوضاع الحضارية في القدس منذ صلح الرملة حتى نهاية الوجود الصليبي في فلسطين، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة الإسكندرية، 2009م.
9. عارف العارف، المفصل في تاريخ القدس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 4، 2007م.
10. عبد الجليل عبد المهدي، المدارس في بيت المقدس في العصرين الأيوبي والمملوكي، جزآن، عمان: مكتبة الأقصى، 1981.
11. عبد العزيز الدوري وآخرون، اقتصاديات الوقف الإسلامي في فلسطين، رام الله: مؤسسة بكار، 2000م.
12. عبد الله السدحان، الأوقاف والمجتمع، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، ط 1، 2005م.
13. عبلة المهدي، أوقاف القدس في زمن الانتداب البريطاني، عمان: دار مجدلاوي، ط 1، 2005م.
14. كامل العسلي، وثائق مقدسية تاريخية، عمان: مؤسسة عبد الحميد شومان، مج 1، 1983م.
15. محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، القاهرة، دار الفكر، 1972.
16. محمد الأرنؤوط، وقف المرأة في عالم الإسلام، دمشق، جداول للنشر والتوزيع، ط 1، 2014م.
17. محمد أسعد الحسيني، المنهل الصافي في الوقف وأحكامه، القدس: القدس وكالة أبو عرفة للنشر، د.ت.
18. محمد الحزماوي، «مكانة المرأة المسلمة في القدس وقراها 1850 - 1900م، دراسة من خلال سجلات المحكمة الشرعية في القدس»، من كتاب: هوية القدس الثقافية، رام الله: وزارة الإعلام، ط 1، 2010م.
19. محمد الخطيب، الأوقاف الإسلامية في فلسطين في العصر المملوكي، رسالة دكتوراة

- غير منشورة، اربد: جامعة اليرموك، 2007م.
20. محمد عفيفي، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر في العصر العثماني، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1991م.
21. محمد محمد أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر عصر سلاطين المماليك، القاهرة: دار النهضة العربية، ط1، 1980م.
22. محمود الأشقر، الوقف ومعاملاته في مطلع القرن 18م من خلال سجلات المحكمة الشرعية، القدس، مؤسسة إحياء التراث، 2008م.
23. محمود أبو الوفا، ملكية الأراضي في قضاء جنين 1858 - 1918 م، رسالة ماجستير غير منشورة، نابلس: جامعة النجاح، 2013.
24. مخلص محجوب، جامع فاطمة خاتون "مسجد جنين الكبير"، جنين: مكتبة بلدية جنين، 1998م.
25. جنين، ماضي وحاضر، عمان: د.ت، 2008م.
26. منذر القضاة، أحكام الوقف، عمان: دار الثقافة، ط1، 2011م.
27. مهيب ازريق، أوقاف لواء نابلس منذ العام 1826 - 1918، رسالة ماجستير غير منشورة، نابلس: جامعة النجاح، 2013.
28. نجيب فرعون، الوقف في ناحية القدس الشريف حسب الدفتر في T.T60 (941/1532م)، رسالة ماجستير غير منشورة، القدس: جامعة القدس، 2015م.
29. نظام سلامة، مساجد محافظة جنين من بداية الفترة المملوكية وحتى نهاية الفترة العثمانية، رسالة ماجستير غير منشورة، القدس: جامعة القدس، 2004م.
1. ثالثاً: المقابلات الشخصية:
2. مقابلة مع د. خليل طوقان رئيس الجمعية الخيرية في جنين في 10 / 8 / 2017م.
3. مقابلة مع السيد محمد حمزة الشيخ حسين في 12 / 8 / 2017م.
4. مقابلة مع الأستاذ محمد محمود أبو فرحة في 10 / 8 / 2017م.
5. مقابلة مع السيد أمجد هاشم عبد الهادي في 10 / 8 / 2017م.
6. مقابلة مع السيد محمد محمود الجوهري، المحكمة الشرعية في نابلس في 5 - 11 / 8 / 2017.
7. مقابلة مع محمد ممدوح رياض عساف في 10 / 8 / 2017م.
8. مقابلة مع د. غسان محبيش في 5 / 8 / 2017.

بسم الله الرحمن الرحيم

الرقم : ٦٧/١٨٤/٣٧
التاريخ : ١٣٩٧/٥/٢٢ هـ
وفسق : ١٩٧٧/٥/١٠ م



ديوان قاضي القضاة - المحاكم الشرعية
المحكمة الشرعية
قسي جنســــــــــــــــــــــــين

حجة وقف

في المجلس الشرعي المعقود في محكمة جنسين شرعية لدي أنا عبدالله ابراهيم ابوقرحة وكيل قاضيها الشرعي حضرت المكلفة شرعا الحاجة ودیعة احمد عبدالهادي من جنين وسكانها وبعد التعريف عليها من قبل جازني التعريف شرعا: محمود عبدالهادي ابراهيم والحاج سعيد راشد عبدالهادي كلاهما من سكان جنين وقررت بحضورهما حال نفاذ تصرفاتها الشرعية وهي متمتعة بكامل قراها العقلية قائلة أنا وقتت وحسبت وتمسكت لله تعالى الدار التي تملكها والمؤلفة من غرفتين وصالون ومنافع (مطبخ ومرحاض وحمام) الواقعة في القسم الغربي من الطابق الثالث من الممارة الواقعة غرب بناية حسبة جنين القديمة بالقرب من مسجد جنين الجديد . وذلك بموجب عقد البيع الموقع بين غالب محمد خلف والحاجة ودیعة احمد عبدالهادي المؤرخ في ١٩٦٢/١/٧م والذي مضى على توقيعه مدة تزيد على خمسة عشر عاماً مع حق المرور من مطلع الدرج المشترك للممارة بكاملها حتى الطابق الثالث . وطلبت تسجيلها وفقاً خبيرياً صحيحاً على نفسها مدة حياتها ومن ثم على الأوقاف الاسلامية لينفق ريعها على مدرسة دار الأيتام الاسلامية للصناعية في القدس ما زالت قائمة ومن بعدها على بيوت الله الى ان يورث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين . والعقار المذكور يقع في منطقة مسننلا من التسوية في مدينة جنين . وسجل لدى دائرة مالية جنين . رقم الحوض ٢٠٠٥٦ رقم القطعة ١٧٣/أ سجل ١٧ ص ٦٦ وشروط الواقعة أن يبدأ من علة هذا الوقف ما فيه البقاء لعينه والدوام لسنتمته . ولو استغرق هذا جميع العلة وجعلت النظر على وقفها هذا لنفسها طول حياتها ومن بعدها لمدير الأوقاف العام أو من يقيم من قبله . وقررت اشعار محاسب مالية جنين بتسجيل هذا الوقف والارشارة على ذلك في سجله الخاص .

تحريراً في ٢٢ جمادى الأولى سنة ١٣٩٧ هـ وفق ١٩٧٧/٥/١٠ م

قاضي جنين الشرعي

(القاضي عليه رضا بن محمد)

صورة طبق الأصل أخرجت وقولت عن :

سجل صفحاته عدد

مصادرة من الرسوم

(٣٧) (١٨٤) (٦٧)

الكاتب



11-JUN-2017 16:23

F. 5

بسم الله الرحمن الرحيم

الحكمة الشرعية

في يوم الاثنين

الرقم ٤٢
١٥٩١٤٦
التاريخ ١٤٣٨/٦/١٩

بنا * على المعصرة الشرعية فخذ انتقلت لنا وامف عبد الرحمن عبده قاضي جنين الشرعي الى موقع البلدة القديمة في جنين في بوشة الحاجه وجدان موسى عيسد الهادي من سكان جنين وعقدت فيه مجلسا شرعيا حضرته فيه المكلفه شرعا الحاجه وجدان موسى عبدا لهادي المذكورة وبعد التعريف عليها من قبل الحاج سعيد راشد عبدا لهادي والدكتور هاشم الحاج محمد سليم عبدا لهادي جميعهم من سكان جنين وقررت الحاجه وجدان المذكورة بحضورها حلان نفاذ تصرفاتها الشرعية وما ان تمتعها بكل من الايمان والشرعية فاشتمل انني اوقفت وحسبت العقار بين المذكورين ثانيا الاول العقار المسجل في شهادة التسجيل رقم (١٥٥/٩) ورثه العقد (٦٥٨٢) سجل (٨٦) رقم المصلحة (٩٤) وهو من نوع الملك في البلدة القديمة في جنين وهو عبارة عن ما يقرب ارضي مكون من اربع غرف مفرد ومنا نفعها (دون ان يشمل الطابق العلوي المكون من ثلاث غرف مفرد وما لونه ومنا نفع ومطلع درج) اما العقار الثاني المبيوع في شهادة رقم التسجيل رقم المطلب (١٥٥/٩) ورثه العقد (٦٥٨٤) رقم السجل (٨٦) سقمة (١٥) هـ وما ثانيا ان الشاهدان صادران عن دائرة تسجيل جنين والعقار الثاني هذا عبارة عن بيت مؤلف من غرفة واحدة (عقد ومنا نفع) وقررت الحاجه وجدان المذكورة فاشتمل انها انشأت هذا الوصف المذكور على نفسها مدة حياتها تشفع به سكانها واسلاها وطلقة واستقلالتم من بعدها على زوجها الحاج سعيد راشد عبدا لهادي ثم من بعدها يعود هذا الوصف الى الاخوان العامة اللاتية في جنين على ان يصرف ميع هذا الوصف على بيت المسنين في جنين ما دام هذا البيت يقيم ويقيم برعايتهم وما نامت جمعية بيت المسنين في جنين قائمة بالثقل عليهم والاشغال بهم وقد تم على اسم وجه وعلى ان يعرف على هذا الوصف على بيت المسنين الاخوان العامة في جنين فانما حالت جمعية بيت المسنين في جنين او اصبحت الجمعية لا تقوم برعايتها بالنسبة للمسنين والعجزة على اسم وجه وانتمت الجمعية المذكورة عن الصيغة التنفيذية التي انشئت الجمعية المذكورة من اجلها يعود الوصف المذكور الى مساجد لواء جنين فانما تعود الوصف بعد ذلك يعود الربيع المذكور على الفقراء * والمسكين من المسلمين اينما كانوا وايضا وجدوا ابد الابدين الى ان يربث اليها ارض ومن عليها وهو غير الوارثين وقد شرطت الوراثة المذكورة ان يهدا الوارث من غلة الوصف بما فيه البقا * لعبدته والادوم لنفسه تنهرا في اجماع الاول سنة ١٢٦٤هـ وفق ١٩٤٤/٦/١٩م

قاضي جنين الشرعي

سجل ٤٢
١٥٩١٤٦
محمد ٤٩

تكملة اجراء رتب
الكاتب
مختار

مادة مسجلة
الحاج

١٥٩١٤٦
١٣٤/٦/١٩

مسجلة
قضية الشرعية

١٥٩١٤٦
١٣٤/٦/١٩

زيارة "سيدنا الخضر" في حيفا - الإنسان والمكان

د. روزلاند كريم دعيم
الكلية الأكاديمية العربية للتربية / حيفا

ملخص:

الخضر شخصية أزلية أسطورية نسجت حولها قصص عديدة، وهي تثير جدلاً لدى بعض رجال الدين والعمامة من المسلمين وغيرهم. من أسمائه: الخضر، سيدنا الخضر، الخضر أبو العباس.

تطوّرت شخصيته في الإسلام وتقاطعت مع شخصيات من حضارات أخرى؛ إياهو، إياس، إياسين، جوارجيوس، جريس. وتجمع الأسماء في الحضارة العربية بشخصية الخضر.

ينتشر في فلسطين لوحدها واحد وسبعين مقاماً للخضر بتسمياته المختلفة، يشمل الجليل والساحل واللد والقدس وبيت لحم وغزة وسائر ربوع البلاد. هذا عدا عن تعدد الأماكن في سوريا الكبرى، وفي الدول العربية والإسلامية.

المدخلة المطروحة تتطرق إلى مغارة الخضر الواقعة تحت سفح الكرمل والمطلّة على حيّ المسكّ والمعروفة بلغة الكنيسة مدرسة الأنبياء وبلغة اليهود مغارة يياهو. يصل بينها وبين دير مار الياس للرهبان الكرمليين في ستيلامارس مسارّ جبليّ امتداده ثمانمائة متر. يقطع جبل مار الياس صعوداً حتى رأس الكرمل.

كانت المغارة في الماضي مفتوحة ومتاحة للزيارة والنوم وتقديم النذور وإيقاد الشموع والصلاة، أما اليوم فلزيارتها مواعيد ولطقوسها قوانين.

نلاحظ في السنوات الأخيرة تراجعاً في زيارة العرب المسلمين إلى المغارة ويعود ذلك لأسباب بعضها دينية وبعضها سياسية، وهذا ما سوف أتداوله في مداخلة المطروحة، من خلال عرض توثيقي لعادات العرب المسلمين وممارساتهم في مغارة الخضر، وربطها مع التطوّرات الناجمة في الحيز العام الآنيّ.

A Visit to “al-khadir” in Haifa: The Man and the Place

Dr. Roseland Karim D'eam

Abstract:

Alkhader is an eternal mythical figure around whom many stories which caused a lot of controversy among Muslim clerics and the general public have been woven. He is called by many names such as Alkhader, our lord Alkhader , & Alkhader Abu Alabbas. His character developed in Islam and intersected with figures from other civilizations such as Elias, Eliyahu, Elyasin, Georgeus & Grace.

In the Arab civilization, they are all combined in the character of Alkhader.

There are (71) shrines for Alkhader with his different names in Palestine alone scattered in many places such as Galilee, the coast, Lud, Jerusalem, Bethlehem and Gaza. in addition to Syria and other Arab and Islamic countries.

This present paper talks about Alkhader cave which lies at the foot of Alkarmel mountain overlooking Almaslak neighborhood known by the church as the Prophet's School and by the Jews as Eliyahu's cave and which is linked with Elias Monastery for the Carmelites by a mountain path 800 meters long. It crosses mount Mar Elias up to the top of Alkarmel mountain.

In the past, the cave was open for visits, sleeping, making vows, lighting candles and praying but these days, there are laws and rituals for its visits. Thus in the last years there is noticeable decline in the Arab Muslims visits for this cave due to many religious & political reasons. This is what the presentation will discuss by giving a documentary for the Arab customs and practices at AlKhader cave and linking this with the present developments.

مقدمة:

تعتمد هذه الورقة على مواد علمية ومشاهدات إثنوغرافية ووثائق شفوية،⁽¹⁾ تهدف إلى توثيق الممارسات والطقوس والعادات المتعلقة بزيارة مقام الخضر في حيفا، كما تهدف إلى رصد التغيير الحاصل على عادات الزيارة وطقوسها.

أسهمت عوامل عدة في خدمة هذا البحث منها: رصد التغيير فور حصوله، دون التوقع

المُسبق للحال الذي آل إليه الوضع اليوم. فقد كان الهدف منذ البداية توثيقاً لعادات وممارسات وقصص وحكايات، مع الأخذ بعين الاعتبار ملامح العصرنة التي لا بد أن تؤثر على زيارة المقامات. إلا أن التغيير الجذري في وضع مقام الخضر والتهويد المبرمج أكسب هذا البحث قيمة مضافة كبيرة بحيث يعد الوثيقة الوحيدة التي تصل بين الحقب الزمنية والذي يوثق التغيير مع مطلع القرن الحادي والعشرين خلال حدوته.

تم توثيق الطقوس والعادات على مرحلتين:

1. بين السنوات 1998 – 2003 من خلال زيارات بيتية لأسر عربية مسلمة ومسيحية من سكان حيفا ممن في جعبتهم قصص وذكريات عن زيارة الأماكن المقدسة في حيفا مثل مقام مار الياس ومغارة الخضر. في البيوت تم الاستماع إلى القصص الغنية بالمعجزات بحسب معتقدات المؤمنين الذين حظوا بمعجزات وهبات مختلفة، وكثير من الوصف التوثيقي الإثنوغرافي (thick description).⁽¹⁾

2. بين السنوات 2003 – 2015 تمت مشاهدة منهجية واستقرائية للزوار في مغارة الخضر ومتابعة التغيير الحاصل على المغارة والمقام من ملامح التهويد.

في هذا المكان تم لقاء الزوار خلال زياراتهم دون تنسيق مسبق معهم. وكان اللقاء خارج المقام في الساحة بجانب موقد الشموع. حيث تحدثوا عن الخضر، عن معجزاته وكراماته، وحكوا قصصاً تعكس الأشجار والآبار والكهوف والطريق والبحر. وبالرغم من أن الزوار ليسوا رواة فنانيين، إلا أنهم تحدثوا عن مشاعرهم بصدق وشفافية، ورووا قصصاً شخصية تجمع بين قصة المكان والمعجزة فوق الطبيعية.

ولعل تواجد الباحثة الدائم قد ساعدها على توطيد العلاقة الطيبة مع قائم المقام والعاملين فيه؛ مما أدى إلى تعاونهم الكبير الأمر الذي أسهم في إتمام البحث.

من هو "سيدنا الخضر"؟

ورد اسم «الخضر» في التراث العربي الإسلامي لدى ابن كثير «إنما سمي بالخضر؛ لأنه جلس على فروة بيضاء، فإذا هي تهتز من خلفه خضراء» (ابن كثير، 1998: 371) وفي صحيح مسلم «إنما سمي بالخضر خضراً، لحسنه وإشراقه» (النووي، 1972: 136/5). ومن المتعارف عليه في التراث الشعبي التراكمي بأن من ينادي باسمه ثلاث مرات أو يقول «سرق، حرق، غرق» يحصل على حماية من السرقة، الغرق، الحكم الظالم، الشيطان، الحية والعقرب (ونسينك، 1933، 2: 604-609).

ويرفق المؤمنون لفظ التكريم «دستور من خاطره» قبل أو بعد لفظ اسمه، ومنهم من

يتحاشى ذكر اسمه من باب التبجيل فيكتفي بلفظ التكريم. وتعدُّ أيضًا نوعًا من استئذان النبي للحديث عنه.⁽²⁾

تطورت شخصية الخضر في الحضارة العربية والإسلامية وتقاطعت مع شخصيات من حضارات أخرى مثل إياهو، إلياس (إلياسين) وجوارجيوس. فنجدته نبيّ كل زمان وكلّ مكان، وفي كلّ جيل له ظهور جديد في جسد جديد وحقيقة جديدة منذ عهد النبي موسى (ع) (البستاني، بطرس، 197: 404 - 407؛ ملاعب 2، 1985: 117 - 119).

ويرتبط اسم الخضر في مواقع عدّة من بلادنا بشخصية إيليا النبي التوراتي التسبتي (سفر الملوك الأول، 17 - 18؛ سفر الملوك الثاني، 1 - 2) الذي حارب كهنة البعل في عهد آحاب وإيزابيل في القرن التاسع قبل الميلاد. وسوف يعود لإعادة النظام في آخر الزمان (ملاخي 4، 23).

وورد ذكره في العهد الجديد في عدّة مواضع كأمثلة ونماذج، كقصّة المرأة من صرفند⁽³⁾ (لوقا 4، 25 - 27) وإهطال المطر (رسالة يعقوب 5، 17 - 18) وإيليا يشكر شعبه الذي يعبد البعل (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية 11، 4-2)، ولعلّ الحدث الكبير هو تجلّي إيليا (النبي الأكبر) على جبل طابور (الطور)⁽⁴⁾ مع موسى (المسؤول عن القوانين الدينية) للمسيح (له المجد) مع تلاميذه كإثبات لمكانة المسيح الإلهية. وبحضور تلاميذ لهم دور مستقبلي في نشر رسالة المسيح: بطرس، يوحنا، ويعقوب. وتعتمد الكنيسة هذا الحدث لتؤكد مكانة إيليا الكبيرة في المسيحية. وفي العهد الجديد يظهر يوحنا المعمدان (يحيى بن زكريا) مكملًا لرسالة إيليا (متى 11، 11 - 15) بعد أن انتشرت الفكرة بأن يسوع هو إيليا (متى 17، 1 - 14)، فيعيد بني إسرائيل لعبادة الله (لوقا 1، 7).

بالرغم من مكانة إيليا في الكنيسة، فإنّ هناك عدم موافقة أو اتفاق على قتله لكهنة البعل؛ لأنّ المسيحية دين رحمة وتسامح حتى لو كان الأمر في سبيل الله، فحين رفض السامريون المسيح (لوقا 9: 54 - 56) رفض معاقبتهم بحسب نصيحة يوحنا ويعقوب. بالرغم من أنّ القصّة ليست مرتبطة بإيليا إلا أنّ الكنيسة تستعملها كمثل.

ويُستشفّ من سفر الرؤيا (11: 3 - 7) ظهور إيليا النبي في آخر الزمان. وكلّ الرموز في المسيحية تؤكد مكانة إيليا كمبشّر الخلاص في الآخرة، وأسهمت في تطور أدبيات "آخر الزمان".

وقد وردت هذه القصّة بصيغتها القرآنية وباسمه المتعارف عليه في بلادنا إلياس أو إلياسين ﴿وإن إلياس لمن المرسلين﴾ إذ قال لقومه ألا تتقون × أئدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين × الله ربكم ورب آبائكم الأولين × فكذبوه فإنهم لمحضرون × إلا عباد الله المخلصين ×

وتركنا عليه في الآخرين × سلام على إله ياسين × إنا كذلك نجزي المحسنين × إنه من عبادة المؤمنين ﴿سورة الصافات، 123 - 132﴾.⁽⁵⁾ وفي سورة الأنعام «... وزكريا ويحيى⁽⁶⁾ وعيسى وإلياس كل من الصالحين» (سورة الأنعام، 85). وبحسب تفسير الجلالين إلياس ابن هارون أخ موسى (السيوطي، 187)، وبذكر أسماء الأنبياء من اليهودية والمسيحية وحتى النبي محمد (ص) إشارة من الله على انتقائه لأنبيائه وحمايته لهم (السيوطي، 331 - 341).

ولعل الشخصية التي وردت في القرآن الكريم تحت اسم «العبد الصالح» (سورة الكهف، 60 - 82) هي أكثر ما يقوي ويعزز هذه العلاقة.

وخلاصة القصة لقاء النبي موسى والعبد الصالح في ملتقى البحرين والسفر برحلة يقوم بها العبد الصالح بأعمال متناقضة تثير تساؤلاً لدى النبي موسى؛ كأن يحدث ثقباً في قارب جماعة كانت قد ساعدتهما، أو حين قتل طفلاً صغيراً كان يلعب مع رفاقه، أو حين رمم جداراً في بلدة رفض أهلها تقديم الطعام لهما. وكان تفسير العبد الصالح للأمر أن ما قام به بحسب مشيئة الله.

وبحسب تفسير حكماء المسلمين أن العبد الصالح هو الخضر (البراوي، 1978: 166؛ ونسينك، 1933، 8: 356 - 374). وإن كان تفسير فضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي (1911 - 1998) يختلف عن سابقه فقد قال إن قصة موسى مع العبد الصالح من أغرب القصص في علم الغيبيات، وقد حظي بروياً إلهية توضح أن القصة رمزية وتهدف إلى تعليم الحكمة والرضا بالقضاء والقدر، فليس هدف القصة المعلومة التاريخية وليس هوية الشخصية بل الرسالة والقيمة من ورائها (الشعراوي، 5، 1977: 3233، ملاحظة الناشر).

وتتقاطع قصة موسى والعبد الصالح مع أساطير وقصص عديدة من ثقافة ما بين النهرين كمحمة جلجامش السومرية في رحلة البحث عن الخلود، أو قصة الإسكندر الأكبر (ذو القرنين، المقدوني) وطبّاخه أندرياس في بحثهما عن ينبوع الحياة (قصة بسودو كلاساتينيس). وتتقاطع حتى التشابه مع قصة من التراث اليهودي من المائة الثالثة للميلاد وهي قصة الرب يشوع بن لاوي (يهوشع هليفي) مع النبي إيليا (ونسينك، 1933، 2، 604 - 609). وقد يكمن هنا تكوّن الربط بين الخضر وإلياس.

ونجد في أدبيات البحث الإسلامية سبعة مؤلفات حول شخصية الخضر أشهرها «الزهر النضر في حال الخضر» (العسقلاني، 1988)⁽⁷⁾ وورد تحت اسم إضافي «الزهر الخضر في نبأ الخضر» (العسقلاني، 1987) ويرد اسمه بليا بن ملكان (وفي مواقع أخرى إيليا)، وكنيته أبو العباس، ولقبه الخضر (العسقلاني، 1988: مقدمة الناشر 22) وتتعدد

التأويلات بالنسبة لاسمه وأصله (العسقلاني، 1988: 58 – 63).

وفي قصص الأنبياء التي انتشرت في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده انتشرت قصص إلياس والخضر وهي تشبه في بعضها القصة التوراتية التي لا بد أثرت على قصص الأنبياء والإسرائيليات في شبه الجزيرة العربية. مثل قصة اختفاء إلياس في المغارة حيث أحضرت له الغريبان الطعام، وحربه مع كهنة البعل (ابن كثير، 1998: 385).

من المؤكد أننا أمام شخصية مركبة تستقي سيرتها الذاتية من مصدرين: الأول ديني والثاني شعبي؛ لذلك نجد كثيراً من عدم الوضوح حول شخصية الخضر وعلاقته بإلياس. فهل هما شخصية واحدة؟ أم أنهما أخوان؟ أم أنهما يشتركان برسالة سماوية واحدة ووظيفة مجتمعية واحدة؟ ومما يزيد من هذه التساؤلات كثرة الأحاديث حولهما. فيورد ابن كثير قصصاً تشير إلى أنهما أخوة (ابن كثير، 1998: 369 – 388). وفي حديث آخر: «وكل إلياس في الفيافي (جمع فيفاء، الصحراء الملسة)، ووكّل الخضر بالبحور، وقد أعطيا الخلد في الدنيا إلى الصيحة الأولى وأنهما يجتمعان في موسم كل عام» (ونسينك، 1933، 2: 604 – 609).

وعلى ما يبدو فإن شخصية الخضر تظهر في قصص الأنبياء كمسؤول عن اليابسة أو عن البحار بحسب طبيعة المكان، ففي حيفا، على سبيل المثال، يقع المقام بالقرب من ساحل البحر مما يتيح ظهور قصص إنقاذ في البحر قام بها الخضر.

ويتضح من الأحاديث والروايات المنتشرة في شبه الجزيرة العربية أنهما يلتقيان لأداء مهمة معينة، والحديث ”إلياس والخضر يصومان ببيت المقدس، ويحجان في كل سنة، ويشربان من ماء زمزم شربة واحدة تكفيهما إلى مثلها من قابل“ (ونسينك، 1933، 8: 356 – 374). وفي حديث آخر ”يلتقي الخضر وإلياس كل عام في الموسم، فيخلق كل واحد منهما رأس صاحبه، ويتفرقان عن هؤلاء الكلمات: «بسم الله ما شاء الله، لا يسوق الخير إلا الله لا يصرف السوء إلا الله، ما شاء الله ما كان من نعمة فمن الله، ما شاء الله، لا حول ولا قوة إلا بالله“ (ابن كثير، 1998: 379) وعلى ما يبدو الحديث ضعيف كما ذكر ابن الجوزي في كتابه الموضوعات (ابن كثير، 1998: 379 ملاحظة 1).

أما بالنسبة لخلود الخضر وأزليته فإن الأمر يثير جدلاً بين علماء المسلمين (العسقلاني، 1987: مقدمة الناشر 5؛ 1988: 36 – 37؛ الشعراوي 4، 1997: 2174).

يتضح مما ورد أن الخضر وإلياس يحملان رسالة مشابهة في البحر واليابسة، بحسب طبيعة المكان. وأن إيليا النبي – الخضر بتسمياته المختلفة هو الشخصية الأقوى والأوسع انتشاراً في منطقة الكرمل ويحتل مكانة مهمة في قلوب المؤمنين من الفئات كافة.

مقامات الخضر:

ينتشر في فلسطين واحد وسبعين مقامًا للخضر بتسمياته المختلفة، يشمل الجليل والساحل واللد والقدس وبيت لحم وغزة. وتنتشر المقامات في سوريا الكبرى وحتى العراق. ويُسمى صاحب المقام في بعضها إياهو أو إلياس أو جوارجيوس أو جريس، وتجمع الأسماء في الحضارة العربية بشخصية الخضر.

مقامات إلياس الخضر في حيفا:

يرتبط اسم الخضر في حيفا باسم مار إلياس أو إيليا النبي ويعود ذلك لسيطرة شخصية إلياس على منطقة رأس الكرمل عمومًا بحسب التقاليد التوراتية اليهودية والمسيحية. يقع رأس الكرمل في الطرف الشمالي الغربي لسلسلة جبال الكرمل الممتدة حتى السامرة، ويعدُّ النقطة الأكثر بروزًا على شاطئ البحر، وقد عرف في الماضي عبادات كنعانية وفينيقية وثنية استبدلتها لاحقًا عقيدة الإيمان بوحدانية الله.

وتوجد في حيفا أربعة مواقع يرتبط اسمها بإلياس الخضر وهي:

1. آثار بيزنطية في منطقة وادي السياح؛ يقع وادي السياح جنوب غربي حيفا، ويحيط به جبل الكرمل، وتنتشر حوله أشجار البطم والسنديان، ويقع في غربه البحر الأبيض المتوسط.⁽⁸⁾

يحوي الوادي آثاراً مسيحية يعود تاريخها للقرن السادس الميلادي وآثار كنيسة صليبية، ودير للرهبان الكرمليين⁽⁹⁾ عند سفحه الجنوبي.

2. مغارة إيليا النبي المعروفة باسم مدرسة الأنبياء على لسان الكنيسة ومغارة الخضر على لسان السكان العرب المحليين من حيفا والجليل؛ يزورها اليهود والمسلمون والدروز. وسوف يتم التطرق إليها بتوسع في هذا البحث.⁽¹⁰⁾

3. دير مار إلياس للرهبان الكرمليين الذي يقع فوق مغارة الخضر ويشترك معها بالجبل ويبعد عنها 800 متر؛ ويزور دير مار إلياس للرهبان الكرمليين المسيحيون من فلسطين وخارجها وسكان حيفا الفلسطينيين وسكان الكرمل من مسيحيين ومسلمين ودروز.

4. دير المحرقة للرهبان الكرمليين الذي يقع على تلة أخرى من الكرمل (بالقرب من الدالية الكرمل) والذي أقامه إيليا النبي بعد انتصاره على أنبياء البعل؛ ويزوره المسيحيون من فلسطين وخارجها وسكان الكرمل من مسيحيين ودروز.

والمشترك بين المقامات عجائب ومعجزات مقدّسة وخرارقة للطبيعة، بحسب مفاهيم وإيمان ومعتقدات الشعب والمؤمنين زوّار المكان. ولعلّ كثرة الأسماء والأماكن والتسميات والشخصيات تؤكد أننا أمام شخصية أزلية فوق أبدية ذات قدرة خارقة.

مقام ومغارة الخضر في حيفا:

يتناول هذا البحث مغارة الخضر في شارع الزيتون، الذي يُسمّى اليوم شارع اللّنبّي (Allenby)، وتعرف هذه المغارة بلغة الكنيسة مدرسة الأنبياء وبلغة اليهود "معرات إياهو"⁽¹¹⁾ وتقع عند مدخل حيفا الجنوبي على سفح الكرمل ومباشرة تحت رأس الكرمل في مكان عالٍ يطل على حيّ المسكّ ومنطقة "بات جاليم"⁽¹²⁾ وتحديداً عند ملتقى الطرق المدعو «طريق يافا»، وهي المكان الذي بُني أن إيليا النبي اختبأ به خلال هروبه من ملوك إسرائيل، والتي كان يلتقي بها تلاميذه. شكّلت بالماضي مكان عبادة وثنية ووُجِدَت بها آثار مسيحية من الفترة البيزنطية (359 – 636) (عبود، 1985، 17؛ فريدمان [פרידמן]، 1985: 106). وقد أُقيم في الفترة البيزنطية دير إيليا الذي تم بناؤه بجانب المغارة، والثاني في القسم العلوي من الجبل بالقرب من موقع دير مار الياس الحالي. ولعل بناء ديرين في المكان نفسه يوكد على هدف المسيحية لدحض عبادة الأوثان وطقوس إله الشمس التي انتعشت في القرن الثاني للميلاد، فتمسكّ المسيحيون بطقوس إيليا النبي التي حاربوا بوساطتها الطقوس الوثنية. وهكذا أصبح إيليا الشخصية المركزية في محاربة المسيحية للوثنية، كما حارب إيليا كهنة البعل (فريدمان [פרידמן]، 1985: 105).

كانت المغارة في الماضي مفتوحة ومتاحة للزيارة والنوم وتقديم النذور وإيقاد الشموع والصلاة، أما اليوم فلزيارتها مواعيد ولطقوسها قوانين. كما كانت المغارة مركزاً للربان الكرمليين اللاتين الذين سكنوا وادي السياح في العصور الوسطى. والملفت للنظر أنّ رأس الكرمل ورد في الثقافة اليهودية لأول مرة في وثيقة وَجِدَت في خزينة القاهرة كمكان عبادة يهودي، من القرن الحادي عشر: "وصلنا حيفا وصلينا في رأس الكرمل" إلا أنّ الأب الياس فريدمان (من الرهبان الكرمليين) يشير إلى أنه لا يوجد إثبات أن المكان المقصود مغارة إيليا بل ربما تكون المغارة التي في دير مار الياس أعلى الجبل والمتعارف على أنها قبر أليشع (فريدمان [פרידמן]، 1985: 106).

من المؤكد أنّ اليهود والمسيحيين قدسوا المغارة في الفترة البيزنطية ويثبت ذلك عشرات الكتابات على جدران المغارة (عوبديا [עובדיה]، 1985: 108)، وقدسها المسلمون لاحقاً لنفس السبب ألا وهو محاربة الوثنية، (هارئيل [הראל]، 1997: 680). بل، سميت المنطقة على اسمه.

علاقة المسلمين مع مغارة الخضر:

تتضح علاقة المسلمين مع الأماكن المقدّسة ومع مغارة الخضر منذ عهد المماليك (1265 – 1517) الذين قطنوها بعد أن تركها الرهبان الكرمليون إبان الحروب الصليبية، واستمرّت في فترة الحكم العثماني أيضًا (1517 – 1917). في عام 1628 سكن أول درويش صوفي في المغارة (كرمل، 1979: 53) وكانت المغارة تحت ولاية إسلامية، حيث تمّ جمع التبرّعات وتجميل المقام بالسجاد التركي في القرن الثامن عشر.

عاد الرهبان الكرمليون إلى المغارة عام 1631 على إثر اتفاق بين الأب بروسبير⁽¹³⁾ والأمير طورباي⁽¹⁴⁾ والي الكرمل، وحاولوا تجديد نشاطهم في الكرمل إلا أنّ المماليك أبعدهم عنها فانتقلوا نهائيًا إلى أعلى الجبل عام 1635، حيث أقاموا كنيسة مار الياس ودير مار الياس للرهبان الكرمليين.

يصل بين المغارة وبين دير مار الياس للرهبان الكرمليين في ستيفلا مارس مسار جبليّ امتداده ثمانمائة متر. يقطع جبل مار الياس صعودًا حتى رأس الكرمل.

تمّ بناء البنايات حول المغارة في السنوات 1867 – 1887، كمكان مبيت للزائرين والحجاج وكان من أملاك عائلة الحاج ابراهيم، آخر عائلة مسلمة حيفاوية خدمت المقام (فلنائي [1985: 104]؛ عراف 2، 1993: 178 – 179). تناوبت معها عائلة الشيخ حسنين في خدمة الحجّاج من جميع الديانات (صيقلي، 1998: 59 ملاحظة 16) وقد تبرّع محمود باشا الخليل (صاحب حمام الباشا في حيفا) بأربعين دونماً لصالح أملاك الخضر (صيقلي 1998: 59 ملاحظة 15).

مع تغيّر الحكم عام 1948 انتهت السلطة الإسلامية عن مغارة الخضر. وتسلّط على المكان بعض قراصنة الأماكن المقدّسة الذين أداروا المقام والزيارات لصالحهم، فسمحوا بالنوم وإيقاد الشموع وفتح البسطات مقابل أجر وأصبحوا أصحاب القرار في شؤون المكان، حتى سنة 1983 حيث وضعت وزارة السياحة يدها على المغارة وبدأ عهد أنظمة تهويد جديدة فقدت فيها المغارة ملامحها التعدّدية.

يزور اليهود والمسلمون مغارة الخضر في أعيادهم ومناسباتهم وطقوسهم، إلا أنّ حركة المسلمين إلى المغارة في تراجع كبير عمّا كانت عليه في الماضي مما يؤدي إلى تغيير في العادات والممارسات واندثار بعضها (دعيم [2015]، 2015).

العديد من العادات والممارسات المنتشرة في بلادنا وفي الشرق الأوسط مصدرها وثني وكانت سائدة في الماضي البعيد، كالثقافة البابلية والفرعونية والكنعانية (فريحة،

1991: 3 - 61؛ عبد الحكيم، 1995: 300).

لماذا تراجع الزوّار المسلمون عن زيارة الخضر في حيفا؟

اعتاد المسلمون زيارة المقام كثيراً خلال «خميس الأموات» وأيام الجمعة. وفي المولد النبوي الشريف، واعتادوا قراءة المولد في المقام (أي مولد العروس لابن الجوزي)، لكن في السنوات الأخيرة يزور المسلمون مغارة الخضر في شهر رمضان وفي عيد الأضحى، وإن كانت زيارتهم قليلة، بينما يلاحظ أنّ قراءة المولد قد اختفت، فعلى سبيل المثال في ذكرى المولد النبوي الشريف في العام 2014 انتظرت الباحثة توثيق زيارة واحدة على الأقل إلا أنّ انتظارها ذهب هباءً. وهذا يؤكد أن الطابع اليهودي الذي يطغى على المكان يؤثر، بالإضافة لأسباب أخرى، على زيارة المسلمين إليه. ومن متابعة حركة المسلمين أثناء شهر رمضان المبارك في عشر السنوات الأخيرة يبدو أن عددهم لا يزيد عن أصابع اليدين.

وهذا يناقض ما رواه سكان حيفا عن زيارة الخضر في الماضي، عن العادات والطقوس والممارسات. وفي محاولة تفسير الظاهرة يبدو أن السبب يعود إلى وعي المسلمين وابتعادهم عن العادات الشعبية كزيارة القبور والمقامات التي اختفت اليوم. ومن خلال محادثة الباحثة مع أكاديمية متدينة قالت إنّ زيارة المقامات هي بدعة وبحسب قولها «إن المؤمنين في الماضي كانوا يوقدون الشموع خلال زيارتهم للأماكن المقدسة الأمر المحرّم إسلامياً. مع ذلك فإن حاجة المؤمنين للحياة الروحانية ولتقديم الذنور والبحث وراء تحقيق الأمنيات جعلتهم يزورون هذه الأماكن بلا انقطاع، إلا أن العظمت في المساجد تدعو إلى نبذ هذه الزيارات».

ومما لا بد منه التنويه إليه سهولة زيارة الأماكن الإسلامية الأكثر قدسية على الإطلاق؛ الكعبة المشرفة والمسجد الأقصى المبارك، وقد كانت هذه الإمكانية غير متاحة بهذه المنال في الماضي.

لو عدنا إلى الفترة الواقعة قبل 1948 حيث كانت وسائل السفر شحيحة، وكانت الطرق شاقّة وبعيدة فكيف يصل المسلمون للتبرّك من الأقصى! وفي الفترة الواقعة بين 1948 - 1967 حُرّم المسلمون كلياً من زيارة القدس، لكن الوضع تغير بعد 1967، وتزامن ذلك مع تطور وسائل النقل وامتلاك الأفراد لسيارات خصوصية بغزارة، فأصبحت زيارة الأقصى متاحة وسهلة وتناسب جيب المؤمن وميزانيته سواء سافر بسيارته الخاصة أم بالموصلات العامة أم بالرحلات التي تُنظّم كل يوم تقريباً من جميع البلدان من الجليل وحتى النقب لزيارة الأقصى.

والحج إلى الكعبة المشرفة في مكة المكرمة لم يكن متاحًا بين السنوات 1948 - 1979 فاستبدله المؤمنون بالزيارات إلى الأماكن المقدسة المحلية والمقامات. طبعًا لا يخفى على أحد أنّ الحجّ إلى الديار الحجازية قبل سنة 1948 لم يكن بتلك المنالِيّة بالرغم من عبور خط السكة برلين الحجاز من بلادنا، وبالرغم من وجود درب الحجّ التي سار بها الحجاج، ولكن بسبب مشقّة السفر، وقلة الموارد المالية والأحوال السياسية غير المستقرة في الشرق الأوسط عمومًا كان يقوم بالحج فقط من استطاع إليه سبيلًا و فقط من يفي بشروط الحجّ الاجتماعية. أما اليوم فإمكانات الحجّ والعمرة متاحة ممّا يستقطب المؤمنين بدل زيارة المقامات كمغارة الخضر.

وممّا يؤكّد هذا التفسير قلة زيارة المؤمنين إلى المقام حتى في الأيام المباركة، وشهاداتهم بأنهم لم يزوروا المغارة من قبل، أو أتوا مرّة قبل خمسة عقود حين كانوا صغارًا أو أنّ تكون هذه زيارة إيفاء نذور انتظرت ثماني سنوات أو 28 سنة. ومنهم من لم ينذر لنفسه بل أتى لإيفاء نذر قطعته والدته عليه.

وهذا يتناقض مع ما روى المؤمنون من سكّان حيفا الذين تمّ توثيق شهاداتهم في بيوتهم بأنهم كانوا يزورون المكان كثيرًا على حدّ تعريفهم، والذين لم يزوروا المغارة خلال فترة تواجد الباحثة بها للتوثيق.

والملفت للنظر نشاط حركة المسلمين من سكان حيفا إلى دير مار الياس الواقع على الجبل نفسه والذي يشترك مع الخضر بوظيفته في حياة المؤمنين.

عملية تهويد المقام التي كانت الباحثة شاهدة موثقة عليها أثرت هي الأخرى على وتيرة زيارة المسلمين ففي إحدى الزيارات كانت مسلمة من النقب مع مجموعة سياحية ورفضت الدخول إلى المغارة لاعتقادها أنّ المكان مقدس لليهود وهي تعتمد بذلك على ما رأته من مظاهر يهودية (دعيم [D'vT]، 2015).

وكيف اكتسب المكان ملامحه اليهودية؟

في سنة 1983 وضعت وزارة السياحة الإسرائيلية يدها على المكان واستأجرت مقاولين لتنظيفه وشقّ الطريق إلى الشارع وتهيئته للزيارات المنظمة ووكّلت قيمًا يهوديًا من طرفها. ومن الجدير ذكره أنّ القيم يتعامل مع الزوّار من جميع الفئات بلطافة فائقة.

ومع وضع وزارة السياحة الإسرائيلية يدها على المقام مرّ المقام بسياسة أسرلة واضحة مثل إغلاق المكان للزيارة في أيّام السبت وأعياد بني إسرائيل، إلغاء وظيفة

المحراب فتمت تغطيته بستارة حمراء طرز عليها رمز نجمة داوود، يدخل إليها المؤمنون اليهود فرادى للتوحد والصلاة وكتابة الرسائل، مما أدى إلى ابتعاد مفهوم المحراب عن وظيفته في الإسلام وتبنيّه لقصة من نسج الزوّار اليهود الذين يحدثون إن إيليا النبي صعد إلى السماء من هذه الفجوة، الأمر البعيد كل البعد عن الفكر اليهودي الرسمي.

وبالاعتماد على المشاهدات التوثيقية المتواصلة (2003 – 2015) يُلاحظ التغيير اليومي في المكان نحو التهويد، لتصبغ المكان صبغة يهودية واضحة المعالم فيحصل على صورة كنيس يهودي ويفقد صبغته كمكان للزيارات الشعبية ويفقد صبغته كمكان متعدد الثقافات.

حتى سنة 2005 لم يكن هناك فصل بين جهة الرجال وجهة النساء داخل المغارة، كما هو متبع في الأماكن المقدسة الشعبية. كل زائر يدخل ويصلي بالطريقة التي تروق له وفي الزاوية التي تريحه. ولكن، في العام 2006 قرّر اليهود المتدينون، بحسب شهادة القائم على المقام، وضع الحد الفاصل بين مصلى الرجال ومصلى النساء داخل المغارة. إقامة الفاصل وكلّ تغيير أو تصليح في المقام يتم بالتنسيق مع القائم على المقام ومع المركز لتطوير الأماكن المقدسة في وزارة السياحة. وكأنّ القاطع الفاصل كان مفصلاً بين ما كان وما سيحدث. حيث تبرعت إحدى العائلات اليهودية من طيرة الكرمل بعدة رموز دينية يهودية وبدأ يتواجد كل يوم جمعة في ساعات الصباح أحد أبناء العائلة بشكل ثابت ليحوّل ملامح المغارة إلى ملامح كنيس. ينظّف، يصلّح، يعلّق رموزاً مقدّسة وصوراً، ومع الوقت اكتسب المكان صبغة الكنيس وفقد صبغته الشعبية. وفي إحدى الزيارات رافقت الباحثة صديقة مسلمة من نابلس أعجبها الفصل بين الرجال والنساء من أجل راحة المصلين إلا أنها لم تعرف المكان قبل أن يكون على حالته في تلك الزيارة ولم تسنح لها الظروف لمقارنته الآن. رافقت هذه الحركة حركة تصليح كبيرة بعد الحصول على تبرّعات من أثرياء يهود من البلاد وخارجها لتصليح الساحة وترميمها. فتمّ رصف الساحة، تمّ بناء موائد للشموع، تم وضع كراسٍ معدنية نظيرة لكرسي إيليا وهو كرسي مقدّس يُعتقد أن إيليا النبي يجلس عليه في كل طقس ختان، وفي العادة تمنع النساء من الجلوس عليه (يعقوبي [1997]، [177]، [178])، فما كان من القائم على المقام إلا أن وضع كراسٍ معدنية في الساحة تستطيع النساء أن تجلس عليها وتتبرّك بها. حتى اليافطات في المكان باللغة العبرية فقط ما عدا تعليمات وزارة السياحة ومواعيد الزيارة فهي بالعربية أيضاً. في السنوات الأخيرة أغلقت بلدية حيفا منشآت المقام القديمة من أجل الترميم (دعيم [2015]، [179]، [180]، [181]، [182]، [183]، [184]، [185]، [186]، [187]، [188]، [189]، [190]، [191]، [192]، [193]، [194]، [195]، [196]، [197]، [198]، [199]، [200]، [201]، [202]، [203]، [204]، [205]، [206]، [207]، [208]، [209]، [210]، [211]، [212]، [213]، [214]، [215]، [216]، [217]، [218]، [219]، [220]، [221]، [222]، [223]، [224]، [225]، [226]، [227]، [228]، [229]، [230]، [231]، [232]، [233]، [234]، [235]، [236]، [237]، [238]، [239]، [240]، [241]، [242]، [243]، [244]، [245]، [246]، [247]، [248]، [249]، [250]، [251]، [252]، [253]، [254]، [255]، [256]، [257]، [258]، [259]، [260]، [261]، [262]، [263]، [264]، [265]، [266]، [267]، [268]، [269]، [270]، [271]، [272]، [273]، [274]، [275]، [276]، [277]، [278]، [279]، [280]، [281]، [282]، [283]، [284]، [285]، [286]، [287]، [288]، [289]، [290]، [291]، [292]، [293]، [294]، [295]، [296]، [297]، [298]، [299]، [300]، [301]، [302]، [303]، [304]، [305]، [306]، [307]، [308]، [309]، [310]، [311]، [312]، [313]، [314]، [315]، [316]، [317]، [318]، [319]، [320]، [321]، [322]، [323]، [324]، [325]، [326]، [327]، [328]، [329]، [330]، [331]، [332]، [333]، [334]، [335]، [336]، [337]، [338]، [339]، [340]، [341]، [342]، [343]، [344]، [345]، [346]، [347]، [348]، [349]، [350]، [351]، [352]، [353]، [354]، [355]، [356]، [357]، [358]، [359]، [360]، [361]، [362]، [363]، [364]، [365]، [366]، [367]، [368]، [369]، [370]، [371]، [372]، [373]، [374]، [375]، [376]، [377]، [378]، [379]، [380]، [381]، [382]، [383]، [384]، [385]، [386]، [387]، [388]، [389]، [390]، [391]، [392]، [393]، [394]، [395]، [396]، [397]، [398]، [399]، [400]، [401]، [402]، [403]، [404]، [405]، [406]، [407]، [408]، [409]، [410]، [411]، [412]، [413]، [414]، [415]، [416]، [417]، [418]، [419]، [420]، [421]، [422]، [423]، [424]، [425]، [426]، [427]، [428]، [429]، [430]، [431]، [432]، [433]، [434]، [435]، [436]، [437]، [438]، [439]، [440]، [441]، [442]، [443]، [444]، [445]، [446]، [447]، [448]، [449]، [450]، [451]، [452]، [453]، [454]، [455]، [456]، [457]، [458]، [459]، [460]، [461]، [462]، [463]، [464]، [465]، [466]، [467]، [468]، [469]، [470]، [471]، [472]، [473]، [474]، [475]، [476]، [477]، [478]، [479]، [480]، [481]، [482]، [483]، [484]، [485]، [486]، [487]، [488]، [489]، [490]، [491]، [492]، [493]، [494]، [495]، [496]، [497]، [498]، [499]، [500]، [501]، [502]، [503]، [504]، [505]، [506]، [507]، [508]، [509]، [510]، [511]، [512]، [513]، [514]، [515]، [516]، [517]، [518]، [519]، [520]، [521]، [522]، [523]، [524]، [525]، [526]، [527]، [528]، [529]، [530]، [531]، [532]، [533]، [534]، [535]، [536]، [537]، [538]، [539]، [540]، [541]، [542]، [543]، [544]، [545]، [546]، [547]، [548]، [549]، [550]، [551]، [552]، [553]، [554]، [555]، [556]، [557]، [558]، [559]، [560]، [561]، [562]، [563]، [564]، [565]، [566]، [567]، [568]، [569]، [570]، [571]، [572]، [573]، [574]، [575]، [576]، [577]، [578]، [579]، [580]، [581]، [582]، [583]، [584]، [585]، [586]، [587]، [588]، [589]، [590]، [591]، [592]، [593]، [594]، [595]، [596]، [597]، [598]، [599]، [600]، [601]، [602]، [603]، [604]، [605]، [606]، [607]، [608]، [609]، [610]، [611]، [612]، [613]، [614]، [615]، [616]، [617]، [618]، [619]، [620]، [621]، [622]، [623]، [624]، [625]، [626]، [627]، [628]، [629]، [630]، [631]، [632]، [633]، [634]، [635]، [636]، [637]، [638]، [639]، [640]، [641]، [642]، [643]، [644]، [645]، [646]، [647]، [648]، [649]، [650]، [651]، [652]، [653]، [654]، [655]، [656]، [657]، [658]، [659]، [660]، [661]، [662]، [663]، [664]، [665]، [666]، [667]، [668]، [669]، [670]، [671]، [672]، [673]، [674]، [675]، [676]، [677]، [678]، [679]، [680]، [681]، [682]، [683]، [684]، [685]، [686]، [687]، [688]، [689]، [690]، [691]، [692]، [693]، [694]، [695]، [696]، [697]، [698]، [699]، [700]، [701]، [702]، [703]، [704]، [705]، [706]، [707]، [708]، [709]، [710]، [711]، [712]، [713]، [714]، [715]، [716]، [717]، [718]، [719]، [720]، [721]، [722]، [723]، [724]، [725]، [726]، [727]، [728]، [729]، [730]، [731]، [732]، [733]، [734]، [735]، [736]، [737]، [738]، [739]، [740]، [741]، [742]، [743]، [744]، [745]، [746]، [747]، [748]، [749]، [750]، [751]، [752]، [753]، [754]، [755]، [756]، [757]، [758]، [759]، [760]، [761]، [762]، [763]، [764]، [765]، [766]، [767]، [768]، [769]، [770]، [771]، [772]، [773]، [774]، [775]، [776]، [777]، [778]، [779]، [780]، [781]، [782]، [783]، [784]، [785]، [786]، [787]، [788]، [789]، [790]، [791]، [792]، [793]، [794]، [795]، [796]، [797]، [798]، [799]، [800]، [801]، [802]، [803]، [804]، [805]، [806]، [807]، [808]، [809]، [810]، [811]، [812]، [813]، [814]، [815]، [816]، [817]، [818]، [819]، [820]، [821]، [822]، [823]، [824]، [825]، [826]، [827]، [828]، [829]، [830]، [831]، [832]، [833]، [834]، [835]، [836]، [837]، [838]، [839]، [840]، [841]، [842]، [843]، [844]، [845]، [846]، [847]، [848]، [849]، [850]، [851]، [852]، [853]، [854]، [855]، [856]، [857]، [858]، [859]، [860]، [861]، [862]، [863]، [864]، [865]، [866]، [867]، [868]، [869]، [870]، [871]، [872]، [873]، [874]، [875]، [876]، [877]، [878]، [879]، [880]، [881]، [882]، [883]، [884]، [885]، [886]، [887]، [888]، [889]، [890]، [891]، [892]، [893]، [894]، [895]، [896]، [897]، [898]، [899]، [900]، [901]، [902]، [903]، [904]، [905]، [906]، [907]، [908]، [909]، [910]، [911]، [912]، [913]، [914]، [915]، [916]، [917]، [918]، [919]، [920]، [921]، [922]، [923]، [924]، [925]، [926]، [927]، [928]، [929]، [930]، [931]، [932]، [933]، [934]، [935]، [936]، [937]، [938]، [939]، [940]، [941]، [942]، [943]، [944]، [945]، [946]، [947]، [948]، [949]، [950]، [951]، [952]، [953]، [954]، [955]، [956]، [957]، [958]، [959]، [960]، [961]، [962]، [963]، [964]، [965]، [966]، [967]، [968]، [969]، [970]، [971]، [972]، [973]، [974]، [975]، [976]، [977]، [978]، [979]، [980]، [981]، [982]، [983]، [984]، [985]، [986]، [987]، [988]، [989]، [990]، [991]، [992]، [993]، [994]، [995]، [996]، [997]، [998]، [999]، [1000]، [1001]، [1002]، [1003]، [1004]، [1005]، [1006]، [1007]، [1008]، [1009]، [1010]، [1011]، [1012]، [1013]، [1014]، [1015]، [1016]، [1017]، [1018]، [1019]، [1020]، [1021]، [1022]، [1023]، [1024]، [1025]، [1026]، [1027]، [1028]، [1029]، [1030]، [1031]، [1032]، [1033]، [1034]، [1035]، [1036]، [1037]، [1038]، [1039]، [1040]، [1041]، [1042]، [1043]، [1044]، [1045]، [1046]، [1047]، [1048]، [1049]، [1050]، [1051]، [1052]، [1053]، [1054]، [1055]، [1056]، [1057]، [1058]، [1059]، [1060]، [1061]، [1062]، [1063]، [1064]، [1065]، [1066]، [1067]، [1068]، [1069]، [1070]، [1071]، [1072]، [1073]، [1074]، [1075]، [1076]، [1077]، [1078]، [1079]، [1080]، [1081]، [1082]، [1083]، [1084]، [1085]، [1086]، [1087]، [1088]، [1089]، [1090]، [1091]، [1092]، [1093]، [1094]، [1095]، [1096]، [1097]، [1098]، [1099]، [1100]، [1101]، [1102]، [1103]، [1104]، [1105]، [1106]، [1107]، [1108]، [1109]، [1110]، [1111]، [1112]، [1113]، [1114]، [1115]، [1116]، [1117]، [1118]، [1119]، [1120]، [1121]، [1122]، [1123]، [1124]، [1125]، [1126]، [1127]، [1128]، [1129]، [1130]، [1131]، [1132]، [1133]، [1134]، [1135]، [1136]، [1137]، [1138]، [1139]، [1140]، [1141]، [1142]، [1143]، [1144]، [1145]، [1146]، [1147]، [1148]، [1149]، [1150]، [1151]، [1152]، [1153]، [1154]، [1155]، [1156]، [1157]، [1158]، [1159]، [1160]، [1161]، [1162]، [1163]، [1164]، [1165]، [1166]، [1167]، [1168]، [1169]، [1170]، [1171]، [1172]، [1173]، [1174]، [1175]، [1176]، [1177]، [1178]، [1179]، [1180]، [1181]، [1182]، [1183]، [1184]، [1185]، [1186]، [1187]، [1188]، [1189]، [1190]، [1191]، [1192]، [1193]، [1194]، [1195]، [1196]، [1197]، [1198]، [1199]، [1200]، [1201]، [1202]، [1203]، [1204]، [1205]، [1206]، [1207]، [1208]، [1209]، [1210]، [1211]، [1212]، [1213]، [1214]، [1215]، [1216]، [1217]، [1218]، [1219]، [1220]، [1221]، [1222]، [1223]، [1224]، [1225]، [1226]، [1227]، [1228]، [1229]، [1230]، [1231]، [1232]، [1233]، [1234]، [1235]، [1236]، [1237]، [1238]، [1239]، [1240]، [1241]، [1242]، [1243]، [1244]، [1245]، [1246]، [1247]، [1248]، [1249]، [1250]، [1251]، [1252]، [1253]، [1254]، [1255]، [1256]، [1257]، [1258]، [1259]، [1260]، [1261]، [1262]، [1263]، [1264]، [1265]، [1266]، [1267]، [1268]، [1269]، [1270]، [1271]، [1272]، [1273]، [1274]، [1275]، [1276]، [1277]، [1278]، [1279]، [1280]، [1281]، [1282]، [1283]، [1284]، [1285]، [1286]، [1287]، [1288]، [1289]، [1290]، [1291]، [1292]، [1293]، [1294]، [1295]، [1296]، [1297]، [1298]، [1299]، [1300]، [1301]، [1302]، [1303]، [1304]، [1305]، [1306]، [1307]، [1308]، [1309]، [1310]، [1311]، [1312]، [1313]، [1314]، [1315]، [1316]، [1317]، [1318]، [1319]، [1320]، [1321]، [1322]، [1323]، [1324]، [1325]، [1326]، [1327]، [1328]، [1329]، [1330]، [1331]، [1332]، [1333]، [1334]، [1335]، [1336]، [1337]، [1338]، [1339]، [1340]، [1341]، [1342]، [1343]، [1344]، [1345]، [1346]، [1347]، [1348]، [1349]، [1350]، [1351]، [1352]، [1353]، [1354]، [1355]، [1356]، [1357]، [1358]، [1359]، [1360]، [1361]، [1362]، [1363]، [1364]، [1365]، [1366]، [1367]، [1368]، [1369]، [1370]، [1371]، [1372]، [1373]، [1374]، [1375]، [1376]، [1377]، [1378]، [1379]، [1380]، [1381]، [1382]، [1383]، [1384]، [1385]، [1386]، [1387]، [1388]، [1389]، [1390]، [1391]، [1392]، [1393]، [1394]، [1395]، [1396]، [1397]، [1398]، [1399]، [1400]، [1401]، [1402]، [1403]، [1404]، [1405]، [1406]، [1407]، [1408]، [1409]، [1410]، [1411]، [1412]، [1413]، [1414]، [1415]، [1416]، [1417]، [1418]، [1419]، [1420]، [1421]، [1422]، [1423]، [1424]، [1425]، [1426]، [1427]، [1428]، [1429]، [1430]، [1431]، [1432]، [1433]، [1434]، [1435]، [1436]، [1437]، [1438]، [1439]، [1440]، [1441]، [1442]، [1443]، [1444]، [1445]، [1446]، [1447]، [1448]، [1449]، [1450]، [1451]، [1452]، [1453]، [1454]، [1455]، [1456]، [1457]، [1458]، [1459]، [1460]، [1461]، [1462]، [1463]، [1464]، [1465]، [1466]، [1467]، [1468]، [1469]، [1470]، [1471]، [1472]، [1473]، [1474]، [1475]، [1476]، [1477]، [1478]، [1479]، [1480]، [1481]، [1482]، [1483]، [1484]، [1485]، [1486]، [1487]، [1488]، [1489]، [1490]، [1491]، [1492]، [1493]، [1494]، [1495]، [1496]، [1497]، [1498]، [1499]، [1500]، [1501]، [1502]، [1503]، [1504]، [1505]، [1506]، [1507]، [1508]، [1509]، [1510]، [1511]، [1512]، [1513]، [1514]، [1515]، [1516]، [1517]، [1518]، [1519]، [1520]، [1521]، [1522]، [1523]، [1524]، [1525]، [1526]، [1527]، [1528]، [1529]، [1530]، [1531]، [1532]، [1533]، [1534]، [1535]، [1536]، [1537]، [1538]، [1539]، [1540]، [1541]، [1542]، [1543]، [1544]، [1545]، [1546]، [1547]، [1548]، [1549]، [1550]، [1551]، [1552]، [1553]، [1554]، [1555]، [1556]، [1557]، [1558]، [1559]، [1560]، [1561]، [1562]، [1563]، [1564]، [1565]، [1566]، [1567]، [1568]، [1569]، [1570]، [1571]، [1572]، [1573]، [1574]، [1575]، [1576]، [1577]، [1578]، [1579]، [1580]، [1581]، [1582]، [1583]، [1584]، [1585]، [1586]، [1587]، [1588]، [1589]، [1590]، [1591]، [1592]، [1593]، [1594]، [1595]، [1596]، [1597]، [1598]، [1599]، [1600]، [1601]، [1602]، [1603]، [1604]، [1605]، [1606]، [1607]، [1608]، [1609]، [1610]، [1611]، [1612]، [1613]، [1614]، [1615]، [1616]، [1617]، [1618]، [1619]، [1620]، [1621]، [1622]، [1623]، [1624]، [1625]، [1626]، [1627]، [1628]، [1629]، [1630]، [1631]، [1632]، [1633]، [1634]، [1635]، [1636]، [1637]، [1638]، [1639]، [1640]، [1641]، [1642]، [1643]، [1644]، [1645]، [1646]، [1647]، [1648]، [1649]، [1650]، [1651]، [1652]، [1653]، [1654]، [1655]، [1656]، [1657]، [1658]، [1659]، [1660]، [1661]، [1662]، [1663]، [1664]، [1665]، [1666]، [1667]، [1668]، [1669]، [1670]، [1671]، [1672]، [1673]، [1674]، [1675]، [1676]، [1677]، [1678]، [1679]، [1680]، [1681]، [1682]، [1683]، [1684]، [1685]، [1686]، [1687]، [1688]، [1689]، [1690]، [1691]، [1692]، [1693]، [1694]، [1695]، [1696]، [1697]، [1698]، [1699]، [1700]، [1701]، [1702]، [1703]، [1704]، [1705]، [1706]، [1707]، [1708]، [1709]، [1710]، [1711]، [1712]، [1713]، [1714]، [1715]، [1716]، [1717]، [1718]، [1719]، [1720]، [1721]، [1722]، [1723]، [1724]، [1725]، [1726]، [1727]، [1728]، [1729]، [1730]، [1731]، [1732]، [1733]، [1734]، [1735]، [1736]، [1737]، [1738]، [1739]، [1740]، [1741]، [1742]، [1743]، [1744]، [1745]، [1746]، [1747]، [1748]، [1749]، [1750]، [1751]، [1752]، [1753]، [1754]، [1755]، [1756]، [1757]، [1758]، [1759]، [1760]، [1761]، [1762]، [1763]، [1764]، [1765]، [1766]، [1767]، [1768]، [1769]، [1770]، [1771]، [1772]، [1773]، [1774]، [1775]، [1776]، [1777]، [1778]، [1779]، [1780]، [1781]، [1782]، [1783]، [1784]، [1785]، [1786]، [1787]، [1788]، [1789]، [1790]، [1791]، [1792]، [1793]، [1794]، [1795]، [1796]، [1797]، [1798]، [1799]، [1800]، [1801]، [1802]، [1803]، [1804]، [1805]، [1806]، [1807]، [1808]، [1809]، [1810]، [1811]، [1812]، [1813]، [1814]، [1815]، [1816]، [1817]، [1818]، [1819]، [1820]، [1821]، [1822]، [1823]، [1824]، [1825]، [1826]، [1827]، [1828]، [1829]، [1830]، [1831]، [1832]، [1833]، [1834]، [1835]، [1836]، [1837]، [1838]، [1839]، [1840]، [1841]، [1842]، [1843]، [1844]، [1845]، [1846]، [1847]، [1848]، [1849]، [1850]، [1851]، [1852]، [1853]، [1854]، [1855]، [1856]، [1857]، [1858]، [1859]، [1860]، [1861]، [1862]، [1863]، [1864]، [1865]، [1866]، [1867]، [1868]، [1869]، [1870]، [1871]، [1872]، [1873]، [1874]، [1875]، [1876]، [1877]، [1878]، [1879]، [1880]، [1881]، [1882]، [1883]، [1884]، [1885]، [1886]، [1887]، [1888]، [1889]، [1890]، [1891]، [1892]، [1893]، [1894]، [1895]، [1896]، [1897]، [1898]، [1899]، [1900]، [1901]، [1902]، [1903]، [1904]، [1905]، [1906]، [1907]، [1908]، [1909]، [1910]، [1911]، [1912]، [1913]، [1914]، [1915]، [1916]، [1917]، [1918]، [1919]، [1920]، [1921]، [1922]، [1923]، [1924]، [1925]، [1926]، [1927]، [1928]، [1929]، [1930]، [1931]، [1932]، [1933]، [1934]، [1935]، [1936]، [1937]، [1938]، [1939]، [1940]، [1941]، [1942]، [1943]، [1944]، [194

مقام الخضر ووظيفته في ذاكرة السكان العرب:

تكون زيارة المكان المقدس للطلب أو للشكر، بالإضافة إلى الترفيه. وتشتمل كل زيارة على ثلاثة أمور: الصلاة وإيقاد الشموع والتبرّع للمقام. وقد تنبثق عنها عادات وممارسات وطقوس مختلفة.

وظيفة الخضر في حياة المؤمنين:

تستند وظيفة الخضر العامّة المشتركة بين أبناء الديانات المختلفة على محاربتها لعبادة الأوثان؛ علاقته المباشرة مع الله؛ مساعدة المؤمنين من كوارث الطبيعة والحيوانات الضارّة والقوى الغيبية والحكام؛ ويرتبط اسمه بالخلاص في الدنيا والآخرة.

أما وظيفته الخاصّة فهي انعكاس لوظيفته العامّة، وإن كانت تمتاز بالعلاقة الشخصية بين المؤمن أو الزائر والنبي؛ فهو صانع عجائب ومعجزات، مرشد ومساعد في العمل والتعليم، مسؤول عن الحمل والإنجاب عامّة وإنجاب الذكور على وجه الخصوص، يعالج المرضى، يساعد في المصائب والحروب والحوادث والحرائق، وله ظهور في المنام أو في اليقظة بحسب معتقدات المؤمنين. ولا يقوم الخضر بوظيفته بشكل مباشر وإنما يقوم بدور الوسيط بين الله والناس (دعيم [دِيم]، 2015).

النذور:

النَّذْرُ هو قَسَمٌ أو التزام صاحب النذر أمام الله للقيام بعمل معين أو عدم القيام به. وهو قَسَمٌ موجود في ديانات عديدة وبين جميع طبقات المجتمع منذ القدم (كنعان، 1998: 148 - 149).

والنذور نوعان: عملية ودينية:

النذور العملية تشمل تقديم خدمة للمقام، ترميم، تبرّع، تقديم طعام للزوّار أو تقديم القرابين والذبائح، تقديم الهدايا كالسجاجيد والفوانيس والشموع والستائر والأقمشة التي تكون خضراء في الغالب (كنعان، 1998: 164 - 166).

النذور الدينية يأخذ بها المؤمن على نفسه عهداً مرتبطاً بجسده كالسير حافياً، أو إرخاء الشعر حتى جزءه في المقام، أو عقد الطهور في المكان المقدس، أو وصول المقام حفاة وسيراً على الأقدام، الصوم، الصلاة، قراءة المولد، والعادات المرتبطة بالبئر (كنعان، 1998: 180 - 184).

ذاكرة الإنسان والمكان:

قبل عام 1948، وعلى لسان السكان «ع أيام العرب»، كان القيم «أبو خالد» مسؤول المقام وكان ضريراً ومتزوجاً من امرأتين. كان يتابع شؤون المقام والزوار، وإن كان لا يعقد طقوس الختان وجز الشعر لأنه ضرير ولكنه كان يضع يده ويبارك قبل أن يقوم المطهر أو الحلاق بعمله. وغالباً ما كان المطهر هو الحلاق نفسه.

وكان أهالي حيفا يذهبون إلى مغارة الخضر للزيارة والشفاء وإيفاء النذور والاستجمام أيضاً، وكانوا يحملون معهم الطعام، وكانت الزيارة تشمل في معظم الأحيان النوم في المكان. وفي الغالب كان يحدث ذلك أيام الجمعة وفي المناسبات الدينية والاجتماعية.

كانت طبخة «المجدرة» هي الطبخة الشعبية التي يأخذها الزوار معهم إلى الخضر في الغالب، نظراً لأنها تؤكل صيف شتاء ولا تحتاج إلى طريقة حفظ خاصة. وربما يعود ذلك إلى امتناع المسيحيين عن أكل اللحم يوم الجمعة وأثر ذلك على المسلمين الذين يعيشون معهم في الجوار.

ولم تكن حواجز وشوارع بين مقام الخضر والبحر فكثيراً ما نزل الزوار للسباحة في البحر. وقصص البحر كثيرة منها أن مياه البحر خضراء لأن الخضر يسير فوقها، ومنها أن لقاء الخضر مع النبي موسى كان في هذه النقطة بجانب المغارة. وتتردد قصص الإنقاذ التي قام بها الخضر لسابحين في المنطقة كادوا أن يغرقون.

ومن ذكريات السكان الذين نزحوا عن حيفا أشجار الجميز المعمرة في ساحة المقام. ويفسر السكان وجود مكانين مقدسين الواحد فوق الثاني بأن الخضر وإلياس أولاد خالات. ومن القصص العديدة قصة مفادها أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حين زار المغارة أخذ باكورته (عصاه) وأشار إلى حدود المسلمين والمسيحيين لئلا يختلفوا على المكان. ومن المؤكد أن المصادر التاريخية لا تشير إلى وصول عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) إلى حيفا، وما القصة إلا وليدة الذهن الشعبية الغنية بنسخ الأماكن والأحداث.

يتردد على لسان المسلمين من سكان حيفا أو المناطق المجاورة مثل طيرة الكرمل أو عكا أو الناصرة أو شفا عمرو وغيرها «كنا نروح كثير» إشارة إلى كثافة في الزيارة وإن كان من الاستحالة رصد الوتيرة بهذا البعد الزمني. فبالرغم من قلة وسائل الترفيه لتحل زيارة المقام مكان هذه الوسائل فإن الوصول إلى المكان ليس بالأمر السهل، نظراً لبعد المكان الجغرافي حتى لسكان حيفا نفسها. وفي تعليقه الأستاذة السيدة سلمى الماضي لكثرة النذور والزيارات: «كانت الست كيف بدها تطلع من البيت ولوين تروح! تحمل طبختها

وأولادها وتقول «نادره أروح عالخضر». وفي منهن يحملوا مكنسة يكنسوا الخضر! وفي منهن يروحوا حافيين». فكانت المرأة تذهب سيراً على الأقدام وتحمل مشقة الطريق حتى بلوغ هدفها المنشود، وكثيراً ما اختارت في هذه الرحلة السير حافية أو حملت معها مكنسة لتنظف المقام كنوع من النذور. وفي كثير من الأحيان يكون النذر على لسان المرأة ذريعة للخروج من البيت وقضاء يوم راحة في المقام.

من العادات المتبعة أن يذهب الزائر سيراً وفي بعض الأحيان حاسر القدمين كرمز للتواضع، وعادة تكون الطريق إلى المكان المقدس شاقة بعيدة عالية - كما هو الحال في مقام الخضر - وبهذا تزداد عملية التنسك والتذلل وتقديم الجسد والذات للمكان المقدس بتواضع. وتختلف هذه العادة بجوهرها عن خلع الحذاء قبل دخول الأماكن المقدسة من أجل الطهارة والتواضع، وإن كانت تتشابه بظاهرها (دعيم [دعيمي]، 2015).

الصلاة وطقوسها:

يزور المسلمون المقام ويقرأون سورة الفاتحة مرافقة بحركة اليدين والوجه في بعض الأحيان. ولكنهم لا يقومون بأداء الصلاة ركوعاً كما هو متبع في طقوس الصلاة. وربما قاموا بها فرادى في الماضي ولكن لا توجد إشارات واضحة لهذا الأمر، وهو عموماً غير متبع في الزيارات الشعبية، فالصلاة في الإسلام لها شروطها وظروفها التي لا تنسجم في الغالب مع طبيعة الزيارات الشعبية (دعيم [دعيمي]، 2015).

قراءة المولد:

اعتاد المسلمون في الماضي على «قراءة المولد»، الذي يشمل صلاة جامعة وحلقة ذكْر وقراءة مدائح لتكريم الرسول (صل الله عليه وسلم). وفي العادة كان يقام هذا الطقس بشكل شعبي في ذكرى المولد النبوي الشريف، وفي المناسبات الخاصة كالزواج، والنجاح، والشفاء، والدخول إلى بيت جديد وما إلى ذلك. وفي مواقع مختلفة من العالم هو عبارة عن مهرجان اقتصادي ثقافي اجتماعي تكمن بداخله مكانة خاصة للرسول (الجوهري، 2، 1978: 97). ومن الممارسات المرافقة للطقس إضاءة الشموع، وتوزيع الحناء⁽¹⁵⁾ والحلويات. وكان الزوار يحضرون لقائم المقام ولقارئ المولد المخول للقيام بذلك هدايا غالباً نقدية وتعادل عشرة قروش فلسطينية. يتم الطقس بفصل تام بين الرجال والنساء ففي طقس النساء تقرأ المولد امرأة «قارئة» مخولة لذلك. وفي دعوة النساء لطقس المولد في المناسبات الخاصة يرفقون الدعوة بحناء وشمعة وصابونة ومن لم تحصل على هذه الهدايا تمتنع عن المشاركة. ومن طقس المولد أن تأخذ النساء معهن الشعير للتبرك (شعير المولد) والبخور لتبخير الأولاد والبيوت من الحسد (دعيم [دعيمي]، 2005). في السنوات الأخيرة

توقف الطقس في المغارة، وفي المناسبات الأسرية فقد مظاهره الاحتفالية واقتصر على الشعائر الدينية.

إيقاد الشموع:

لا توجد تعليمات واضحة لإضاءة الشموع في الإسلام. على العكس، في حديث منسوب لابن عباس يوجد اعتراض واضح لإضاءة الشموع على قبور الأولياء والقديسين (راينز[ريينر]، [1988: 281]). والإسلام السنّي لا يسمح بإضاءة الشموع بل يعتبرها ممارسة وعبادة وثنية. وبالرغم من ذلك توجد شهادات لإضاءة الشموع على قبور القديسين والأولياء المسلمين بدءاً من النصف الثاني من القرن الثالث عشر (راينز[ريينر]، [1988: 281-280، فيلنائي [ويلنای]، [1985: 33-38]).

في مغارة الخضر كان المؤمنون يضيئون الشموع داخل المغارة ولكن نظراً لخطر تفتت وهبوط سقف المغارة انتقل موقد الشمع إلى ساحة المغارة، وقد تم ترميمه في السنوات الأخيرة.

خميس الأموات:

خميس الأموات الذي يُسمّى أيضاً (خُمسَان الروم):

من الزيارات المهمة التي كان يقوم بها المسلمون من أهالي حيفا والبلدان المجاورة زيارة الخضر في خميس الأموات، زيارة قد تلاشت مع الزمن.

وهذه الزيارة أساسها ديني سياسي تحوّل إلى شعبي. من عادة المسيحيين زيارة قبور موتاهم يوم الجمعة العظيمة قبل عيد الفصح. وكان بعد أن عقد صلاح الدين الأيوبي صلحاً مع الصليبيين بعد تحرير القدس عام 1187 (538 هـ) سمح للمسيحيين زيارة قبور موتاهم وشجع الجيش الإسلامي لزيارة موتاهم أيضاً بينما كان هدفه الحفاظ على النظام، وعلى عدد المسلمين في القدس ليضمن عدم تسلل بقايا الصليبيين إلى المدينة. وتحوّلت العادة إلى شعبية حيث بدأ المسلمون تكريم موتاهم وزيارتهم يوم الخميس قبل الجمعة العظيمة لدى المسيحيين الأورثوذكسيين. وكانوا يأخذون معهم البيض الملون وكعك العجوة وخبز الحليب وهي المأكولات التي يأكلها المسيحيون في عيد الفصح (سرحان 1، 1989: 180 - 181؛ عمرو، 1986: 106 - 107). وعلى ما يبدو فإن قرب الموعد من عيد الفصح لدي اليهود والمسيحيين ساهم في تطور هذه العادة التي بقيت منتشرة في الجليل حتى أواخر القرن العشرين، إلا أنها اختفت تقريباً بسبب الوعي الديني وابتعاد المؤمنين عن العادات الغربية، وبسبب انفتاح الناس على أماكن ترفيه معاصرة (دعيم [ديم]، 2005: ملين [مليّن]، [2013]).

تنظيف المكان وترميمه:

من الخدمات التي يقدمها زائر المكان المقدس تنظيفه أو ترميمه بهدف الشكر أو الطلب، ويتم ذلك فقط بعد التنسيق مع القائم على المقام.

وفي كثير من الأحيان تحمل السيدة المكنسة معها من البيت وقد تكون جديدة خصيصًا لتنظيف المقام وإيفاء نذر. وقد يكون الكنس ذريعة لزيارة المكان المقدس، وقد يكون الهدف الاستجداء بالقوى العليا لدرء الأذى وإبعاد الضرر. وترتبط بعادة كنس المقام شعوزة بهدف «دعوة على» شخص ما ليحدث له أمر سيء، وعبارتها: «والله لأكنس الخضر فيك». وتنفيذها يكون أن تأخذ المرأة الداعية المكنسة وتخرج من بيتها في الصباح الباكر وتذهب إلى المقام وتدعو على «فلان أو فلانة» أن «يصيبه ينيبه» أن تصيبه / ها مصيبة أو نائبة. وحتى لو تقم الداعية بتنفيذ الوعيد إلا أن التهديد به يفي بغرضها أحيانًا.

ومهما كانت الأسباب الكامنة في قلب المرأة، فهي غالبًا لن تفصح عنها رغم أن الممارسات متشابهة (دعيم [2015]، 2005).

تقديم القرابين:

أما تقديم القرابين والذبح والطبخ فله شروطه في كل مقام.

تقديم الطعام بشكل عام متاح ويرمز إلى العطاء والمشاركة ويتم في المكان المخصص لتناول الطعام في المقام. أما الذبح فيتم اليوم في المسالخ المرخصة وقد يقرر صاحب النذر أن يتم الذبح في المقام فيصعد مع الجزار إلى الجبل بين الأشجار لتتم عملية الذبح بعيدًا عن أعين الزوار. وتسمح وزارة الصحة بذبح القربان وتعتبره «ذبحًا طقسيًا» يتم خارج المسلخ المرخص ولكن بتصريح مسبق وبحضور جزار (دعيم [2015]، 2015).

تقديم الأقمشة وربط الشرائط:

من الهدايا المستحسنة لدى المؤمنين المسلمين تقديم الأقمشة هدايا للمكان المقدس، كشكر على هبة حصل عليها المؤمن. وتكون قطعة القماش في الغالب خضراء اللون من الحرير أو القטיפ، الذي يعد في التراث الإسلامي لباس أهل الجنة (سورة الإنسان، 12، 21)

وقد حظيت الباحثة بتوثيق هذه العادة في المغارة، فمن مرة لأخرى يجد الزائر أقمشة حريرية خضراء جديدة قد أضيفت. ويحدث أن يطلب الزوار المسلمون شريطًا أخضر اللون من قائم المقام الذي يكون جاهزًا مع مقصه لتقديمه لهم متوقعًا - كما هو الحال في الأماكن المقدسة - بعض الهبات. ولا يجوز أن يأخذ الزائر هذا الشريط لوحده فهو من ممتلكات المقام وقديسه وأي شيء يؤخذ من المقام دون استئذان يُعتبر تجاوزًا لحدود

القديس صاحب المقام وممتلكاته. يأخذون الشريط بركة وحرزاً؛ يضع الزائر الشريط حول معصمه أو في مدخل بيته أو على سرير طفل أو في سيارة جديدة للبركة ويعتبر إشارة لزيارة المقام. ومن الجدير بالذكر أن الزوّار الدرّوز يسمّونه «دستورة» وربما يكون القصد أنه أخذ من ممتلكات «دستور من خاطره» بعد إذنه (دعيم [D'Elia، 2015]).

ربط الخرق والأقمشة:

يُمنَع ربط الأقمشة والعقد في الإسلام (سورة الفلق) لكونها ممارسة سحرية تعود جذورها إلى الجاهلية. فقد كان النفث بالعقد من طرق السحر في الجاهلية حيث كانوا يربطون سبع عقد ويهمسون عليها من أجل إحلال الضرر لشخص ما، العادة التي منعها القرآن كلياً (علي، 2004: 634). إلا أن الثقافة الشعبية تأبى إلا أن تقوم بهذه الممارسة المنتشرة في ثقافات عدّة من المشرق إلى المغرب، وفي كل زيارة إلى المقام يمكن أن يجد الزائر أشرطة جديدة قد ربطت ومنها الستائر الخضراء التي يتم تقديمها للمقام. فبعضهم يفرش أرض المقام بالقماش وهذه الممارسة محمودة، بينما يربط بعضهم الآخر الأقمشة الخضراء في المكان الذي يعلق به الزوار اليهود أشرطةهم، ومن المؤكد أن هذا التداخل والتشابه في العادة ناتج عن تداخل الثقافة اليهودية الشرقية مع ثقافات الدول العربية الإسلامية لأن عملية الربط ممنوعة في اليهودية أيضاً.

ولعادة ربط السترة أو الستائر على الأشجار الكبيرة أو في غرف معينة من المقام كما هو الحال في الغرفة الشرقية من مقام الخضر دلائل عديدة. فحين يمرض أحد أفراد الأسرة يأخذون من قميصه قطعة ويربطونها في المكان المقدس و«يرمون الحمل على القديس». ويُعتقد أن للأشرطة المربوطة على الأشجار والقبور المقدسة قدرة خارقة على الشفاء ودرء الحسد. (فلناني [Folnani، 1985: 2]: 51؛ ملين [Melin، 2013: 100]).

في أحد أيّام عيد الأضحى حضرت عائلة مكوّنة من أم وأب وأربع بنات يافعات. محاولتهم الاستكشافية كانت باادية للعيان. من الواضح أن المكان غريب عنهم ومع عملية التهويد باتت الممارسات المسموحة في المقام غير مألوفة لهم. وبما أن الباحثة أصبحت مع الزمن جزءاً من المكان ومن المشهد السكاني فيه وتصادقت مع القائم والعمّال والزوار الثابتين، استعجلت لاستقبالهم ولمعايذتهم بالعربية الأمر الذي فتح أسارير البنات الصبايا اللواتي لوهلة لم يفهمن ما هو عملهن في هذا المقام.

وسأل الأب أين يمكن أن يعلّق الستارة الخضراء فقامت الباحثة بمرافقته مع أسرته إلى داخل المغارة وأشارت إلى المكان المطلوب. أخرج الأب ستارة من الحرير الأخضر وطلب من أفراد أسرته ربطها بقوة، مقلداً بذلك غيره من المؤمنين. بعد ذلك أخرج شعبة وسأل أين يستطيع أن يضيئها. فأجابته الباحثة أن يضيئها في الخارج فما كان منه إلا أن قال "ولكن النذر أن نضويها داخل المغارة". فأشارت الباحثة أن يضيئها في مقدمة المغارة

بجانب المحراب في المكان الذي يضيء به اليهود المتدينون شموعهم في بداية كل شهر. صلّوا جميعهم باتجاه الجنوب (مكة المكرمة) إلا أنّهم لم يقوموا بحركات طقسية وقالت الأم لبناتها: "اطلبين من الله ما ترغبن". وفي ساحة المقام روى أب الأسرة قصّته، إذ نذرت والدته قبل 28 عامًا وحضرت بنفسها ووفت نذرها ولكن قيل لها أن المنذور يجب أن يأتي بنفسه وهذه زيارته الأولى، إلا أن المكان ليس تمامًا كما سمع عنه من أمّه (صورة 8). وبقيت الستارة في مكانها عدة أيام. وفي أحد الأيام في ساعات بعد الظهر لفت امرأة نفسها بهذه الستارة. يعتقد الناظر للوهلة الأولى أنّه أمام عادة جديدة ولكن اتضح لاحقًا أنها شعرت بالبرد فوجدت هذه الستارة في علبة أغطية الرأس واستعانت بها. وقد تركت الستارة في مكانها حين تركت المكان وسرعان ما وجدت الستارة طريقها إلى مكتب القائم ليوزعها أشرطة على الزوار. وعلى ما يبدو فإن كثافة الأشرطة والهدايا تضر بجمالية المكان لذلك يحفظون ما يجب أن يحفظ من الهدايا ويستعملون ما يمكن أن يُستعمل كالكستائر والشموع والزيوت (دعيم [דעײַם]، 2015).

الختان:

الختان سنة مؤكّدة حيث يتم ختن الصبي منذ ولادته وحتى بلوغه (الرداد، 1990: 37) ويولي المجتمع الفلسطيني الإسلامي أهمية خاصّة لطقوس الختان التي كانت ترافقها احتفالات خاصة. في القرى كان يصل الطفل إلى السادسة أو السابعة حتى يتم ختنه حين يصل المطهر إلى المكان، أما في المدن فيتم ختن الطفل بسن أسبوع حتى أربعين يومًا بسبب منالية هذه الخدمة وتوافرها (أبو هدبا وآخرون، 1984: 431 - 450). بينما تتم عملية الختان اليوم بسن صغيرة بسبب وجود المطهرين وسهولة تنقلهم والتواصل معهم.

يقوم المسلمون بختن أولادهم في البيت وعادة ما يزورون الخضر بعد الختان للشكر أو لإيفاء نذر. أما إذا رغب الأهل ختن ابنهم في المغارة فقد يحضرون المطهر معهم وقد يستعينون بالراب الحاخام اليهودي الذي يجدونه في المغارة وهذا متبع لأنه لا توجد للمطهر مكانة دينية في الإسلام (دعيم [דעײַם]، 2015).

جز الشعر:

اعتاد العرب الذين سكنوا حدود فلسطين حتى قبل الإسلام على جزّ شعر رؤوسهم في أماكنهم المقدسة (فلنائي [ع]، 1985 [2]: 42 - 43). وفي الإسلام يعدّ جزّ شعر الولد في المكان المقدس من حقوقه؛ فقد أوصى الرسول (ص) ابنته فاطمة بجزّ شعر ابنها الحسن والتصدّق بوزنه فضة للمحتاجين. وهكذا فعلت مع ابنها الحسين وابنتيها زينب وأم كلثوم (الرداد، 1990: 34). وكان كثير من المسلمين في الماضي يجرّون شعر أبنائهم في المقام (دعيم [דעײַם]، 2015).

عادات البئر و«تدلّية (دندلة) الولد في البئر»:

تتنوّع مصادر المياه في الأماكن المقدسة كالبيتر والنبع والنهر والجدول، وقد تكون مصادرها الأمطار أو المياه الجارية من الينابيع والجدول. ويعدُّ الشرب من الآبار المقدّسة من العادات المنتشرة والمستحبة، فيرتوي الزائر من ماء المكان المقدس أو من ماء النبي، ويحدث أن يأخذ بعضاً منه إلى البيت.

يكتسب الماء قدسيّته وقوّته الخارقة من قدسيّة المكان وقديسه، فيحظى بقوة علاجية (كنعان، 1998: 60 – 61؛ 81). والمياه هي أساس العادات والطقوس والسحر والطبّ الشعبي والمعتقدات الشعبية. وتستعمل كوسيلة للطهارة، فالغطس بالماء أو رشّ الماء على الإنسان يؤدّي إلى طهارته. عادات وثنية وجدت لها استمرارية في الديانات السماوية (سرحان 2، 1989: 544 – 547).

عدا عن ذلك فإن عادات البئر عديدة ومتنوعة في الأماكن المقدسة، وفي الغالب أنها انتهت.

كانت في الخضر بئران:

الأولى على مدخل المغارة من الجهة اليمنى اعتادوا على تدلّية (دندلة) الأبناء بها كشكر وإيفاء نذر، وتستدعي عادة تدلّية (دندلة) الولد في البئر الوقوف عندها: فالبئر مكان عميق بارد مظلم غامض، ويتم الطقس بتدلّية (دندلة) الولد في البئر بعد أن يربطوا أكتافه ويطنه بشكل يضمن سلامته ويضمن عدم اختناقّه. فتقول الأم: «يا بئر، بجاه الخضر، عيشلي ابني الصغير». وبحسب الروايات فإن الطفل يخرج «لمموساً» ويطال خوف الأولاد الحاضرين في المكان أيضاً (دعيم [2005]، 9) (صورة 9).

ويعدُّ هذا الطقس من الطقوس المثيرة للجدل لدى باحثي الفولكلور: تدلّية الولد إلى مكان غامض وعميق ومظلم ومجهول. ولا يوجد اتفاق بين المؤمنين حول هدف هذا الطقس، هل هو الخوف الذي ينعش الولد من المرض الذي ربما يتغلغل بداخله، أو أن القوّة بالطلب من المكان الساكن أن يعطي حياة مستمدّة من مائه وبرعاية القديس وبالتالي فالاستجابة واردة (سرحان 1، 1989: 24) وعلى الأرجح أن هذه العادة من عادات القربان والتقدمة كأن يقدّم المحتاج كلّ ما لديه للقديس على أمل الشفاء التام.

ومما لا شكّ فيه أن الطقس رمزي فهذه الأم التي فقدت أبنائها أو تأخر حملها وإنجابها تُقدّم هذا الولد للخضر. فمن ناحية هي تُعرّض ابنها للخطر مستعملة جسده، إلا أنها تحصل على الحماية من القديس مما يجعل المخاطرة تستحقّ التجربة. وملاسة الولد للبئر المقدّسة والمياه المقدّسة من شأنها أن تُكسب الطفل الحياة. فمع ربط الطفل وتدلّيته في البئر يصبح الطفل تابعاً للقديس ويحظى برعايته الدائمة. وتمتاز هذه الآبار بقوة خارقة خاصّة أنها

وُجِدَت في أماكن شحيحة بالمياه، مما أكسبها غموضًا وطورَ عادات استسقاء مُستمدّة في بعضها من الحضارات الوثنية (سرحان 2، 1989: 543). ولهذا السبب تستعمل الأم جسد طفلها وتقدّمه لبئر القديس لطلب الحماية وطلب الحياة الرمزية النابعة من قوّة المكان.

وكانت بئر أخرى في ساحة المقام تم ردمها. وفي الجبل المحيط بالخضر وفي الطريق إلى مار الياس يجد المتجوّل عدة آبار طبيعية، ولا نعرف عن عادات مرتبطة بها في الماضي البعيد.

خلاصة:

تعدُّ شخصيّة الخضر لدى جميع الفئات خارقة للطبيعة، تعكس تعدّدية حضارية غنيّة ومركّبة على مستويات عدّة: دينيّة وثقافية وفكريّة وجغرافيّة وسياسيّة. تتطور هذه الحضارة التعدّدية جنبًا إلى جنب رغم وجود فروقات واضحة بين الحضارات الممتدّة جغرافيًا وزمنيًا والمتشابكة إلى أبعد الحدود.

يزور المسلمون في مقام الخضر في المناسبات الدينية أو الخاصّة. وتتغيّر العادات والممارسات وفق التطورات التاريخية والاجتماعية كمواعيد الزيارة والنوم في المقام وقراءة المولد واحتفالات خميس الأموات وحتى تدلية الولد في البئر. وتتقاطع مع عادات الفئات الأخرى فتعكس تكاملية حضارية وسيفساء ثقافية كالصلاة وجزّ الشعر وتقديم الهبات وإضاءة الشموع. وحتى الممارسات التي يرفضها الإسلام وترفضها اليهودية كربط الأقمشة يمارسها الجميع.

ولعل طبيعة الخضر كبطل عابر للثقافات والديانات والعصور والقوميات تتيح هذه المرونة.

والمكان بين هنا وهناك انتقالي - أي بين هذا العالم والعالم الآخر - كالبحر والطريق والصحراء والمغارة والبئر، وجميعها متوفرة في الخضر. ويبقى المكان شاهداً على حضارة وفكر وعقيدة متأصلة في نفوس المؤمنين بها.

الهوامش:

1. قامت بها الباحثة كاتبة هذا البحث بنفسها. والصور المرفقة من تصوير ميشيل ابراهيم خوري خصيصاً لهذا البحث.
2. مصطلح وضعه الفيلسوف البريطاني Gilbert Ryle (1900-1976) وطوره Clifford Greetz يُنظر: Clifford Greetz, 1973, The Intter-pretation of Culture, 5 - 6, 9 - 10.
3. دستور كلمة من مصدر تركي تعني "مجموعة قوانين". وفي الاستعمال الشعبي دستور

تعني الاستئذان بالدخول إلى منزل فينتظر الزائر إذن أهل البيت (البرغوثي، 2001: 442 - 443؛ Barthelemy:1935: 239). وفي الحديث عن الشخصيات المقدسة والعجائبية منها، على وجه الخصوص، يُستعمل المصطلح "دستور من خاطره" كنوع استئذان لذكر الاسم، وإن كان لا يخلو من نبرة التكريم والتبجيل.

4. صرفند: بحسب القصة التوراتية صرفند (تسرفتا من أعمال صيدا) هي مدينة فينيقية تقع بين صور وصيدا اللبناييتين، ومن الجدير الإشارة إليه والداعي للتفكير أن صرفند هو اسم لقرية فلسطينية تبعد 19 كم جنوباً عن حيفا، ترتفع عن سطح البحر 25 متراً، تُعتبر القرية ذات موقع أثريّ يحتوي على مدافن وأثار. تمّ تهجير سكانها عام 1948 وعلى أنقاضها أقامت إسرائيل مستوطنة تسروفا عام 1949. وتوجد قرية أخرى بنفس الاسم في منطقة الرملة (القريبة من اللد جنوباً). والملفت للنظر أن جميع هذه الأماكن قريبة من مقامات الخضر ممّا يوكد أنّ الذهنيّة الشعبيّة قادرة على نسخ الأماكن - الباحثة.

5. الجبل الأعلى في القسم الجنوبي شمال مرج ابن عامر في فلسطين، يبلغ ارتفاعه 588 متر فوق سطح البحر.

6. اسم يوناني الأصل استعمل بالعربية بدل إيليا (ابراهيم، 1969).

7. ويعتقد الدرّوز أن يحيى (يوحنا المعمدان) هو أحد ظهورات أو تناسخات الخضر.

8. ابن حجر العسقلاني (1372-1449).

9. سُمّي وادي السيّاح بهذا الاسم نسبة لكلمة "سائح" التي تعني الراهب المتنسك في البرية. وأصلها في العربية ساح الرجل أي ذهب في الأرض للعبادة والترهب (معجم المعاني) ولعل ما يلفت النظر معاني الكلمة المتعدّدة حيث أن ساح الماء أي سال وجرى على وجه الأرض والسيح هو الماء الظاهر الجاري على وجه الأرض وهي من المعالم الجغرافية الواضحة في وادي السيّاح.

10. تأسست الرهبنة الكرملية سنة 1155 تحت اسم مار الياس أو إيليا النبي، وتكوّنت من مجموعة الرهبان الكاثوليك الذين حضروا من أوروبا إلى الكرمل المقدس (بعد الناصرة وبيت لحم والقدس) مكان حياة وأعمال إيليا النبي، الذي تعتبره المسيحية رمزاً للرهبنة، وسكنوا بداية في وادي السيّاح. حصلت الرهبنة على اعتراف الكنيسة كرهبنة رسمية سنة 1209 بتوقيع البطريرك الأورشليمي. بعد انهيار الصليبيين ترك الرهبان الكرمليون الجبل عام 1291 إلى أوروبا، وعادوا إليه سنة 1631 (دعيم [دعيم]، 2015).

11. يزورها المسيحيون مرة واحدة في العام فقط في الرابع عشر من حزيران لذكرى عودة

الرهبان الكرمليين إلى الجبل.

12. ظاهرة تقديس الكهوف معروفة وعالمية عابرة لحدود المكان والزمان والدين والمجموعة الإثنية (كنعان، 1998: 29). فالمغارة هي رمز للخليقة، هي الحبل السري الذي يربط بين هذه العالم والعالم العلوي أو الآخر. نجد أحيانا المغر في بطون الجبال التي ترتقي إلى الأعلى لتلامس السماء كما هو الحال في مغارة الخضر. وقد تكون المغر في مواقع مقدسة، وقد تكون طبيعية (كظاهرة كارستية) أو محفورة بيد البشر (كمغارة الخضر). ونجد المغر في أماكن مقدسة عديدة شكلت بعضها مكان سكن أو عبادة أو اختباء أو تبشير لأحد الأنبياء أو القديسين (كنعان، 1998: 62، 75).

13. تم تأسيس الحي عام 1921 وسمي بات جاليم أي بيت الأمواج، لكثرة الأمواج في شاطئه.

14. راهب من الرهبنة الكرملية، أوكل إليه عام 1627، بمصادقة كنيسة روما، إعادة الرهبنة الكرملية إلى الكرمل.

15. والي الكرمل من عائلة طورباي؛ عائلة بدوية من شبه الجزيرة العربية، حكمت منطقة حيفا في القرن السابع عشر، وحصلت على اعتراف الامبراطورية العثمانية.

16. للحناء قوة تحمي من الحسد والقوى الضارة.

المصادر والمراجع:

1. ابراهيم، محمد اسماعيل، 1969، قاموس الألفاظ والأعلام القرآنية، ج 2، ط 2، القاهرة، دار الفكر العربي.
2. ابن كثير، أبو الفداء، 1998، قصص الأنبياء، بيروت وعمان، دار مكتبة الرابية ودار أبو شنب للطباعة والنشر.
3. أبو هدبا، عبد العزيز، وشريف كناعنة، وعمر حمدان، ونبيل علقم، ووليد ربيع، 1984. الإنجاب والطفولة - دراسة في الثقافة والمجتمع الفلسطيني. رام الله (البيرة): جمعية إنعاش الأسرة.
4. البراوي، راشد، 1978، القصص القرآني - تفسير اجتماعي، القاهرة، دار النهضة العربية.
5. البرغوثي، عبد اللطيف، 2001، القاموس العربي الشعبي الفلسطيني، اللهجة الفلسطينية الدارجة، الطبعة الموحدة، رام الله (البيرة)، جمعية إنعاش الأسرة.
6. البستاني، بطرس، - 197، «خضر»، في دائرة المعارف - قاموس عام لكل فن ومطلب، المجلد 7، بيروت: دار المعرفة، ص 404 - 407.

7. الجوهري، محمد، 1980، علم الفولكلور- دراسة المعتقدات الشعبية، ج 2، ط 1، القاهرة، دار المعارف.
8. الرداد، رواد بن عبد الله، 1990، الشريعة الإسلامية - حقوق الطفل في الإسلام، الرياض، جامعة الرياض.
9. سرحان، نمر، 1989، موسوعة الفولكلور الفلسطيني، ج 1 - 2، ط 2، عمان: [د.ن.].
10. السيوطي، جلال الدين وجمال الدين المحلي، [د.ت.]. تفسير الجلالين، مذيلا بكتاب «لباب النقول في أسباب النزول» للسيوطي، بيروت، دار الفكر.
11. الشعراوي، محمد متولي، 1997، قصص الأنبياء، ج 4 - 5، جمع المادة العلمية منشأوي غانم جابر، تحقيق عبد الله حجاج، القاهرة، مكتبة التراث الاسلامي.
12. صيقل، مي، 1998، حيفا العربية 1918 - 1939 (التطور الاجتماعي والاقتصادي)، ط 2، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
13. عبد الحكيم، شوقي، 1995، موسوعة الفولكلور والأساطير العربية، القاهرة، مكتبة مدبولي. عبود، نادر، 1985، حيفا على مر العصور، حيفا، مكتبة كل شيء.
14. عراف، شكري، 1993، طبقات الأنبياء والأولياء الصالحين في الأرض المقدسة- طبقات الأولياء والأنبياء، ج 2، معليا، إلى العمق.
15. العسقلاني، ابن حجر، 1987، الزهر النضر في نبأ الخضر، تحقيق وتعليق مجدي السيد ابراهيم، القاهرة، مكتبة القرآن.
16. العسقلاني، ابن حجر، 1988، الزهر النضر في حال الخضر، قدم له وحققه وخرّج نصوصه صلاح الدين مقبول أحمد، الهند، نيودلهي، مجمع البحوث الاسلامية.
17. علي، جواد، 2004، المفصل في أديان العرب قبل الإسلام، القاهرة، دار الشّاع.
18. عمرو، يونس، 1986، القدس مدينة الله، القدس، المعهد المسكوني للدراسات اللاهوتية- الطنطور.
19. فريحة، أنيس، 1991، دراسات في التاريخ، طرابلس، جروس برس.
20. كرم، ألكس، 1979، تاريخ حيفا في عهد الأتراك العثمانيين، ترجمة بطرس أبو منة، حيفا، جامعة حيفا.
21. كنعان، توفيق، 1998، الأولياء والمزارات الإسلامية في فلسطين، ترجمة نمر سرحان، تحرير د. حمدان طه، رام الله، وزارة الثقافة الفلسطينية ودار الناشر.

22. ملاعب، سعيد، 1985، حضارة الحكمة والحكماء عبر العصور، ج 2، [د. م.]، [د. ن.]
23. النووي، محيي الدين، 1972، صحيح مسلم بشرح النووي، المجلد 15، ط 2، بيروت، دار الفكر.
24. ونسنك، آرنت، 1933، «الياس»، في دائرة المعارف الإسلامية، المجلد 2، ترجمة محمد عرفة، القاهرة، [د. ن.]، ص 604 – 609.
25. ونسينك، آرنت يان، 1933، «خضر»، في دائرة المعارف الإسلامية، المجلد 8، ترجمة يونس عبد الحميد، القاهرة، [د. ن.]، ص 347 – 356.
26. *Barthelemy, Adrien, 1935, Dictionnaire Arabe – Francaise, Premier fascicule, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.*
27. *Greetz, Clifford, 1973, The Interpretation of Culture, New york, Basic Books.*
28. هارئيل: الرال، منشه، 1997، הגיאוגרפיה ההיסטורית של ארץ ישראל כרך 2، ת"א، זמורה ביתן.
29. فلنائى: ويلناى، زاب، 1985، "معرث אליהو"، בתוך חיפה ואתריה، 37-39، עמ' 103-104.
30. فلنائى: ويلناى، زاب 1985 [2]، מצבות קודש בארץ ישראל – פרק א אישים תקופת המקרא، הוצאת ספרים אחיעבר ירושלים.
31. يعقوبي: يعقوبى، روث، 1997، "מה בין כסא אליהו לבין כסא הסנדק"، בתוך רימונים , 5، 43-52.
32. مليون: مليون، فون، 2013، הכרמל של פון מלינן، ירושלים: הוצאת ספרים על שם מאגנס، האוניברסיטה העברית، תרגום אהרון קליינברגר-גבע ויוסי בן-ארצי.
33. عوبيديا: عوبيديا، אשר، 1985، "הכתובות במערث אליהו"، בתוך חיפה ואתריה، 37-39، עמ' 107-108.
34. فريدمان: فريدمان، אליاس، 1985، "ראשית התקדשותה של מערת אליהו"، בתוך חיפה ואתריה، 37-39، עמ' 105-106.
35. راينز: راينز، אלחנן، 1988، עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל، 1099-1517، דיסטרציה، ירושלים، האוניברסיטה העברית בירושלים.



القاعة رقم (2)

الجلسة الثانية

المحور الثاني:

الإبداع الفني وقضايا المرأة في التراث الشعبي

رئيس الجلسة: د. محمد غرابة

◆ الشاعر نجيب صبري يعاقبه
زجالاً وباحثاً.

د. نجية فايز الحمود جناجرة

◆ تجليات جنين والجليل في التراث الشعبي الغنائي الفلسطيني
(أبو عرب) أنموذجاً.

أ.حسين عمر دراوشة

◆ الأمثال الشعبية الفلسطينية وأثرها على مكانة المرأة في المجتمع.

أ. ربا عنان سعد سعد

◆ اليوسفي حكاية شعبية من فلسطين
تحليل في للعناصر والقيم والدلالات.

د. إدريس محمد صقر جرادات / أ. نجاح ابو تركي / أ. إيمان فشافشه

◆ سيكولوجية المرأة في الأغنية الشعبية / الفلسطينية في الجليل.

د. جهينة الخطيب

الشاعر نجيب صبري يعاقبه زجالاً وباحثاً

د. نجية فايز الحمود جناجرة

أستاذ مشارك / كلية الآداب / قسم اللغة العربية / جامعة القدس المفتوحة / فرع جنين

ملخص:

يتمحور موضوع هذه المشاركة حول علم بارز من أعلام التراث الشعبي المشهورين في محافظة جنين، وهو (الشاعر الأستاذ نجيب صبري يعاقبه؛ زجالاً وباحثاً)، من بلدة كفر راعي، التي حظيت بالعديد من الشعراء والزجالين، وتقع في الجنوب الغربي من مدينة جنين. وتتناول هذه المشاركة محاور عدة؛ من أجل تبيان دور هذا الزجال في إغناء الحركة الثقافية الشعبية وديمومتها، فمنها: التعريف بالشاعر، فمؤلفاته، ثم أهم موضوعات الزجل الشعبي عنده، وهي المضمون النضالي والوطني؛ الذي شغل الحيز الأكبر من شعر نجيب صبري. والمضمون الاجتماعي، الذي يعطي صورة واضحة وصادقة عن طبيعة حياة الشعب الفلسطيني، وعاداته وتقاليده في المناسبات المختلفة، وارتباطه المقدس بوطنه. وجرياً على عادة الشعراء الشعبيين، يحاول نجيب صبري تجسيد أحاسيسه بأسلوب قصصي، يقرب من القصص الشعبي، والحكايات الشعبية الدارجة، مستلهما الرموز التراثية، والأساطير، والأمثال الشعبية التي تجذر انتماء الفلسطيني لأرضه ووطنه.

كلمات مفتاحية: نجيب، زجل، تراث، وطني، اجتماعي، شعبي، حداء.

Najib Sabry Ya'aqbah, the Poet: A Zajjal Poet and Researcher

Dr. Najiyeh Fayez Alhmoud

Abstract:

This paper sheds light on one of the most famous Palestinian folklore pioneers in Jenin; (Mr. Najib Sabry Yaaqbah Zajjalan and Researcher). He was born in Kufr-Rai, the town which lies south-west of Jenin and where many folk poets were born. This participation handles several items to reveal

the role of this poet in promoting popular culture and its continuation. These items talks about the resume of the poet, his works, the most important topics in his folk poetry and the national and social Significance in his zajal poems.

The national poems forms most of Yaaqbah's works. They also reflect the true life of the Palestinian nation, including its traditions, habits and its sacred connection with homeland. Yaaqbah tried to express his feeling in story style employing folk myths symbols and proverbs to reserve the I.D of our national culture.

Key words: Najib, zajal, heritage, national, social, folk and huda.

مقدمة:

يزخر التراث الشعبي في فلسطين بالزجل، ويرى الباحثون أن انتشار هذا الفن كان في شمال فلسطين أكثر من غيرها. وراج هذا الفن الزجلي؛ لقربه من العامة والخاصة في لغته وأسلوبه، ومواكبته لحركة النضال الوطني التي يعيشها الفلسطينيون، فكان للزجل دور كبير في تفاعل الناس، والتفافهم حول قضيتهم، وحثهم على مواصلة الكفاح والنضال، يسكبون فيه معاناتهم وتضحياتهم. هذا فضلاً عما يحمله من قيم أخلاقية، وعادات وتقاليد يسعى الزجال إلى ترسيخها في أذهان أبناء شعبه. ومحور هذه الدراسة يدور حول علم من أعلام التراث الشعبي المشهورين في محافظة جنين، وهو الشاعر الزجال نجيب صبري يعاقبه، الذي امتلك مؤهلات خاصة؛ من ثقافة واسعة، وتفوق دراسي، ونشاط اجتماعي، وضعته في مصاف الشعراء الشعبيين البارزين في فلسطين. وقد تحدثت عن مسيرة حياة الشاعر العلمية والعملية، وعن أهم الموضوعات التي تناولها في زجله، والتي يمكن أن تندرج تحت المضمون النضالي الوطني، والمضمون الاجتماعي. وإن كان المضمون الأول قد شغل حيزاً واسعاً من زجل الشاعر. وتجدر الإشارة إلى أن أزجال الشاعر ما زالت مبعثرة، ولم تُجمع في ديوان يحمل اسم الشاعر. ومن هنا كنت كثيراً ما أكتفي بتوثيق اسم الشاعر، وعنوان القصيدة التي استقيت منها المعاني الزجلية موضوع الدراسة. وقد حصلت على هذه القصائد من الشاعر نفسه الذي زودني - مشكوراً - بكل ما يحتاجه البحث منه واعتمدت في دراستي هذه على المنهج الوصفي التحليلي، إذ قمت بدراسة الزجل الشعبي عند الشاعر، ومن ثم تبين الموضوعات التي تطرق إليها الشاعر، ودراستها.

نبذة عن حياة الشاعر:

مولده ونشأته:

ولد نجيب صبري نجيب يعاقبه في قرية كفرراعي، قضاء جنين، في 12 - 1 - 1963. ويقول أنه نشأ في أسرة متواضعة. كان والده شاعراً شعبياً ميدانياً، فضلاً عن

عمله في فلاحه الأرض. درس يعاقبه في مدارس القرية حتى الصف الأول الثانوي الأدبي، وانتقل بعدها إلى بلدة عرابة؛ ليكمل الثانوية العامة، حيث حصل على المرتبة الأولى في الفرع الأدبي للعام الدراسي 1979 - 1980، والتحق في الجامعة الأردنية. وتخصص في اللغة الإنجليزية، وتخرج بدرجة البكالوريوس عام 1984. وهناك عوامل عدة ساعدت في تشكيل تجربته الشعرية وهي:

الأسرة والمدرسة:

كان لوالد يعاقبه الأثر الكبير في مسيرته الشعرية، حيث كان والده ممارساً ميدانياً للحداء والزجل حتى عام 1987. وكثيراً ما كان يحضر حفلات الأعراس التي يحييها والده والشعراء الآخرون في البلدة وخاصة في السبعينيات. وكانت قريته كفرعاعي من القرى التي تُعنى بحفلات الأعراس، وتدعو الشعراء الشعبيين لإحيائها. كان نجيب صبري يستمع لما يقوله الحداء، ويطلب لسماعهم. وسرعان ما اكتشف أنه يستطيع أن يقلدهم في النظم والأداء. كان والده متخوفاً من جنوحه للعمل الفني؛ لكي لا يؤثر ذلك على تحصيله العلمي في المدرسة. ولكنه كان يثبت لوالده في كل مرة أن الحداء والغناء والمشاركات في الحفلات لا تؤثر إيجاباً على تحصيله العلمي. فبدأ يصاحب والده إلى الحفلات حتى خارج القرية. وقد ساعد هذا كثيراً في فهمه لمفردات الشعر الشعبي كالمربع، والمثمن، والسبعاءية، والفرعافية، والقرادي، والعتابا، والميجانا وما إلى ذلك من ألوان الشعر الشعبي الفلسطيني. ومن الشعراء الشعبيين الذين سمع لهم في السبعينيات أيضاً عبد اللطيف العجاوي، وإبراهيم العراني، وأبو جاسر الحفيري، وشعراء كفرذان وبرقين وغيرهم. إن هذا التعريض الواسع للشعر الشعبي في الأسرة وخارج الأسرة منح الشاعر ميزة القدرة على ممارسة الحداء والزجل وهو شاب يافع. وكان للتشجيع الذي تلقاه من معلميه في المدرسة، ولمشاركاته الفنية فيها، الأثر الطيب في المشوار الفني. وكان نجيب صبري يحفظ كثيراً من قصائد عنتره وعلي ابن أبي طالب والشافعي، ولغيرهم من شعراء الفصحح، ويقوم بغنائها في المدارس بطريقة غناء القصيد الزجلي. وقد زاد هذا الأمر من اهتمامه بالشعر الشعبي فضلاً عن نظمه للفصحح.

الدراسة الجامعية:

لم ينقطع نجيب صبري عن ممارسة الحداء والزجل بعد أن التحق بالجامعة الأردنية لدراسة اللغة الإنجليزية. وكثيراً ما كان يشارك في الأمسيات الشعرية في الزجل والفصحح في الجامعتين الأردنية واليرموك، وتعرف في الأردن على الشعراء الشعبيين الذين كانوا

يُحيون الحفلات والأعراس في مناطق مختلفة في الأردن مثل عمان والزرقاء والرصيفة. ومن هؤلاء الشعراء المرحوم أبو هشام الجلماوي، وأبو ابراهيم الياموني، وجمال الدلة، ومثقال الجيوسي، وأبو أشرف السيلوي، وفيصل البلعوي، وبسام قطوس - الذي كان يمارس الحداثة آنذاك - وغيرهم. وقد كانت أول إطلاقة تلفزيونية له عام 1985 في التلفزيون الأردني، حيث شارك في عشر حلقات من برنامج (الزجل الشعبي) من أصل ثلاثين حلقة. ومما يجدر ذكره أن الدكتور بسام قطوس كان المقدم لذلك البرنامج.

وكان لمكتبة الجامعة الأردنية فضل كبير على نجيب صبري، حيث اطلع على عروض الشعر الفصيح، وعلى الكتب التي تتحدث عن التراث. وكان أول كتاب قرأه عن التراث الفلسطيني كتاب الدكتور نمر سرحان (موسوعة الفلكلور الفلسطيني). الذي شكل عاملاً أساسياً للتأليف عند نجيب يعاقبه فيما بعد.

الميدانية:

يعني نجيب بالميدانية: الممارسة الفعلية للحداثة والزجل منذ البداية حتى الآن. فهناك كثير من الشعراء الشعبيين الذين ينظمون الشعر الشعبي الفلسطيني بامتياز، ولكنهم ليسوا ميدانيين، أي أنهم لا يستطيعون أداء ما يكتبون في الاحتفالات والمناسبات. وليس هناك من رافعة لصقل الموهبة الشعرية الشعبية أهم من الممارسة الميدانية، والوقوف أمام الناس والغناء معهم ولهم. وقد عملت هذه الميدانية على زيادة الثقة بالنفس كشاعر شعبي، وعلى القدرة على إدارة المواقف في المناسبات. وهو يرى أن كل زجال يستطيع أن يكون حادياً، وليس العكس. والمتتبع لنتاج نجيب يعاقبه الأدبي المقروء أو المسموع يدرك أن ميوله الزجلية تغلب على ميوله للحداثة العادي. يبرر ذلك بقربه من الفصيح، وبإيمانه أن الزجل يحمل قيمة أدبية أعلى من الحداثة، مع عدم انتقاص القيمة الفنية والأدبية له.

التأريخ لشعراء الشعبيين:

بعد عودة الشاعر لفلسطين، وتعيينه معلماً للغة الإنجليزية، فمدير مدرسة في مديرية التربية والتعليم - قباطية، استقر واقع الشعر الشعبي الفلسطيني، وبخاصة الشعر الشعبي، وأدرك أن هناك فراغاً كبيراً لا بد من ملئه. وأن الشعر الشعبي بحاجة ماسة إلى التوثيق، فتقدم بمشروع ثقافي إلى التوجيه السياسي والوطني، رام الله، فلسطين، يقوم على إصدار موسوعة تضم في دفتيها أعلام الشعر الشعبي الفلسطيني في محافظات الوطن جميعها، في الداخل والشتات، ونماذج من الشعر الشعبي لكل شاعر. وبالتنسيق مع وزارة التربية والتعليم، وقع عليه الاختيار للقيام بهذا العمل، في العامين 2004-2006م، ومن ثم انتدابه إلى التوجيه السياسي والوطني. وعلى الرغم من المعوقات والصعوبات التي واجهته

في عملية المسح الميداني في أرجاء فلسطين، فإنه استطاع أن يُورِّخ لحوالي (150) شاعراً شعبياً فلسطينياً. وصدر عن بيت الشعر الفلسطيني، والاتحاد العام للكتاب، ووزارة الثقافة الفلسطينية من هذه الموسوعة مجلدان حتى الآن، وهناك أربعة مجلدات في الاتحاد العام للكتاب والأدباء الفلسطينيين في انتظار الإصدار.

كان الشاعر مراد السوداني - الأمين العام للاتحاد العام للكتاب - من أكثر المتفهمين لخطورة الرسالة التي يسعى نجيب صبري لحفظها. وبحكم علاقته مع أبناء المرحوم يوسف الحسون في لبنان، استطاع أن يحصل منهم على تسجيلات صوتية قديمة لأبيهم. وعرضها على شاعرنا نجيب صبري، ونتج عن هذه الجهود إصدار ثلاثة كتب ليوسف الحسون. (×) وهو يرى أنّ هذه ليست أعماله الكاملة، وأن البقية منها ما زال في انتظار المعنّيين في جمع التراث وتوثيقه. وكذلك الأمر مع شاعر الثورة الفلسطينية، المرحوم (أبو عرب). حيث استطاع الشاعر مراد السوداني الحصول على التسجيلات الصوتية من الشاعر نفسه (أبو عرب) ويسلمها لنجيب صبري؛ ليعيدها بدوره ديواناً يليق بشاعر وطني كبير مثل (أبو عرب).

أهم أعماله:

- موسوعة « فرسان الزجل والحداء الفلسطيني » الجزء الأول، بيت الشعر الفلسطيني - 2007.
- حادي فلسطين، يوسف الحسون، الاتحاد العام للكتاب والأدباء الفلسطينيين وجامعة القدس المفتوحة، ثلاثة أجزاء، 2011.
- قصيد المحكي ومحاكاة الفصح، وزارة الثقافة الفلسطينية، 2012
- حداء وأغاني الثوار، إبراهيم صالح أبو عرب، الاتحاد العام للكتاب والأدباء الفلسطينيين وبيت الشعر الفلسطيني 2013.
- فرسان الزجل والحداء الفلسطيني، بيت الشعر الفلسطيني، وزارة الثقافة الفلسطينية، الجزء الثاني 2013.
- مؤتمرات :
- مؤتمر الفن والتراث الشعبي الفلسطيني الأول - واقع وتحديات، جامعة النجاح الوطنية، 6 - 10 - 2009، عنوان المشاركة: القرادي (الطلعات) في فلسطين.
- مؤتمر الفن والتراث الشعبي الفلسطيني الثاني - واقع وتحديات، جامعة النجاح الوطنية، 17 - 10 - 2010، عنوان المشاركة: العلاقة بين محور الفصح والمحكي

- مؤتمر الأدب الشعبي الثاني، سلفيت، 23 - 10 - 2013، عنوان المشاركة: بناء القصيدة الزجلية في شعر يوسف الحسون.
- جنين- الزمان والمكان- وزارة الثقافة الفلسطينية، الجامعة العربية الأمريكية، 2016، عنوان المشاركة: النزعة الوطنية في الشعر الشعبي - جنين.
- وملتقى الشارقة للشعر الشعبي، الشارقة، 2016 عنوان المشاركة: القدس في المحكي.

■ عضوية:

- عضو الإتحاد العام للكتاب والأدباء الفلسطينيين.
- وعضو الإتحاد العام للفنانين الفلسطينيين التعبيريين.
- عضو المجلس الاستشاري، وزارة الثقافة الفلسطينية-جنين.
- شارك في أسبوع القدس عاصمة الثقافة العربية في طرابلس- ليبيا، عام 2009 مع وفد من وزارة الثقافة الفلسطينية.
- مثل الزجل الفلسطيني في الأردن عام 2011.
- شارك في فعاليات ثقافية وزجلية في الولايات المتحدة الأمريكية في صيفي 1914 - 1915. وكان للشاعر نجيب صبري حضور في فضائيات : الأردن، فلسطين، القدس، القدس التربوي، الجزائرية، الليبية، المرقاب السعودية، الشارقة، الجزيرة الوثائقية. حصل على كثير من أوسمة التكريم من الجامعات، والوزارات، والمؤسسات الرسمية وغير الرسمية داخل الوطن وخارجه.

نجيب صبري زجالاً:

تعريف الزجل:

الزجل لغة: «والزجل ، بالتحريك : اللعب والجلبة ورفع الصوت ، وخص به التطريب؛ وأنشد سيبويه:

له زجل كأنه صوت حاد إذا طلب الوَسِيقَة ، أو زمير

وقد زجل زجلاً، فهو زجل وزاجل، وربما أوقع الزاجل على الغناء ؛ قال: وهو يغنيها غناء زاجلاً. والزجل رفع الصوت الطرب، وقال: يا ليتنا كنا حمّامي زاجل⁽³⁾. وأما اصطلاحاً فيعرفه ابن حجة الحموي بقوله: «فَنَّ يتمكّن الناظم فيه من المعاني لجولانه في ميادين الأغصان والخرجات، وهو لا يحسن رسمه في الكتابة إلا من عرف اصطلاحه». ⁽⁴⁾ وهو»

شكل من أشكال النظم العربي، أداته اللغوية هي إحدى اللهجات العربية الدارجة، وأوزانه مشتقة أساساً من أوزان العروض العربي، وهو يميل إلى الشعر الفصيح»⁽⁵⁾.

نشأة الزجل:

الزجل وليد البيئة الأندلسية، ومنها انتقل إلى البيئات العربية الأخرى، وتشير المصادر إلى أن ابن قزمان هو أول من أرسى قواعد هذا الفن⁽⁶⁾. وقد أشار إلى ذلك المقري بقوله: " كان أديبا بارعاً، حلو الكلام، مليح التندر، مُبرزاً في نظم الزجل... وهذه الطريقة الزجلية بدیعة، تتحكم فيها ألفاظ البديع... وبلغ فيها أبو بكر... مبلغاً حصره الله عن سواه، فهو آيتها المعجزة، وفارسها المعلم، والمبتدئ فيها والمتمم"⁽⁷⁾. وأشار ابن خلدون في مقدمته إلى أن الزجل كان قد تطور على فن التوشيح، ونسجه العامة «على منواله، ونظموا في طريقته بلغتهم الحضرية من غير أن يلتزموا فيه إعراباً، واستحدثوه فناً سموه الزجل، والتزموا النظم فيه على مناحيهم إلى هذا العهد، فجاءوا فيه بالغرائب واتسع فيه للبلاغة بحال بحسب لغتهم المستعجمة، وأول من أبدع في هذه الطريقة الزجلية أبو بكر بن قزمان»⁽⁸⁾.

موضوعات الزجل الشعبي في شعر نجيب صبري:

تأثرت الأزجال في القصيدة العربية في موضوعاتها وأغراضها الشعرية ومعانيها، وأساليب التعبير والتشبيهات». وتكاد موضوعات الأغاني الشعبية الفلسطينية تتشابه فيما بينها في البلدان المختلفة، بحيث تتناول أغاني الأفراح والأعراس والميلاد، والحرب والحماسة، والاحتفالات الدينية والعمل والتجارة وما إلى ذلك. وقد طرقت شاعرنا نجيب يعاقبه في أزجاله موضوعات عدة، غلب عليها الطابع الوطني والاجتماعي وما يندرج تحتها. وفيما يلي بيان لهذه الموضوعات من خلال شعر الشاعر:

● أولاً - المضمون النضالي والوطني:

تميز الشعر الشعبي بطابعه الخاص الذي يمتدّ سنين طويلة، ويتأثر بمؤثرات خارجية وأخرى داخلية، كما يتطور بتطور حضارة شعبه، وما يدور حوله من ظروف نضالية واجتماعية وحركات فكرية، وكانت الظروف القاسية التي عاشها الشعب الفلسطيني دافعاً أساسياً للجوء إلى هذا الفن، حيث عبر فيه الإنسان عن ارتباطه بأرضه، ونضاله بشتى الوسائل لتحريرها، لذا فهم شعراء وطنيون وإنسانيون، يدخلون بشعرهم لأعماق النفس الإنسانية، يسكبون فيه معاناتهم وتضحياتهم⁽⁹⁾.

لقد شغلت القضية الفلسطينية، تفكير الشعراء ووجدانهم، حتى احتلت النصيب الأكبر من شعرهم، منطلقين من حسّ وطني يختلج في صدورهم، ويعتصرهم الألم على

فلسطين وأرضها وأسراها وشهداءها، ووجدوا في الكلمة الوسيلة المثلى للتعبير عن رفضهم للاحتلال وممارساته الوحشية والقمعية، وتدنيته لمقدساتهم، وسلبه لتراثهم الذي يشكل جزءاً أساسياً في حياتهم. فهو عنوان هويتهم وثقافتهم الذي يفتخرون به أمام العالم أجمع، مُعبرين به عن وحدتهم وأصالتهم، وشدة الانتماء لوطنهم فلسطين.

ويتحد نجيب يعاقبه مع فلسطين؛ ليشاركها مأساتها، ينزف ألماً وجراحاً من قدر محتوم، طيران متحابان، يتبادلان النغم الذي يعكس أنين الجراح. مستلهماً أسطورة طائر الفينيق، الذي يُحيى من رماده، ويُشفى من دمه، وإذا بكى على أي جرح يبرأ «ولا يبصره إلا الحكماء والكهان وأصحاب البصيرة، بينما يراه الجميع عند موته، وتطغى البهجة والسرور على الشعب الذي يعلم أنه يجول في أرضه، واعتاد الشعب الكنعاني، الاحتفال به لتخليد ذكره»⁽¹⁰⁾ وقد اتخذت الحركة القومية الفلسطينية من هذا الطائر رمزاً لها، تشبيهاً للمناضل الفلسطيني بهذا الطائر الذي يعود إلى الحياة مُجدداً من تحت الرماد⁽¹¹⁾.

ورمز الموت والانبعاث من الرموز التي «تحمل عمقاً تاريخياً مصحوباً بدلالة واقعية تومئ إلى حال الأمة العربية الراهنة، وما يسودها من خمول أشبه بالموت، وما سيعقبه من صحو أو بُعد جديد لها، يُؤمل منه أن يحلها مكانتها التي تليق بها بين الأمم ذات الشأن»⁽¹²⁾ وهو في تشبيهه للفلسطيني بهذا الطائر الرمز يختزل لنا معاني عدة، ويمثل أسطورة كاملة في كلمة واحدة هي طائر الفينيق؛ ليفسح الأفق أمام المُتلقين، وينقلهم إلى فضاء واسع؛ ليشبه به الفلسطيني بقوة إرادته، وصلابته، وقدرته على مواجهة التحديات، ومقاومته المستمرة، وأن ممارسات الاحتلال الوحشية لا تزيد إلا قوة وإصراراً، مؤكداً على أن هذا الشعب باق؛ لينثر الرماد في عيون أعدائه، لا ينام عن حقه، والتاريخ يشهد لمرج ابن عامر - سهل من سهول جنين - وما عرف من جود ومجد، وقد لاصقة كالوشم الذي يُدق على الجسم، فهو يقول من قصيدة له بعنوان (فلسطين):

فلسطين إنْت أنا، قلبين من آلم	جرحين ولدو سوى بَ أقدار محتومي
طيرين عرفو الهوى وتبادلو الأنغام	وبكل نغمي صدى أنات مكتومي
(فينيق) جفنو غفي، ما غفيت الأعوام	كل عام بمرق بصحي عوام محمومي
(كنعان) مرج ابن عامر ما نسيه وشام	دقوع وجنة مرج بالجود موسومي ⁽¹³⁾

ويشير الشاعر إلى النضال الفلسطيني، ومعاناة الفلسطينيين، وتصوير جراحهم، وهم يبحثون عن أطفالهم تحت أنقاض هدم البيوت التي دمرها الاحتلال الصهيوني على رؤوس أهلها، وإلى كثرة الشهداء الذين استشهدوا دفاعاً عن وطنهم، مشبهاً جنود الاحتلال ووحشيتهم بالحيوان المفترس الذي يهجم على فريسته، فهو يقول:

بِئَحْثَ عَ ذَاتِ الطُّفْلِ فِ بَيْوتِ مَهْدومِي
بِ نِيَابِ فَكِّ الكُفْرِ يَا حَيْفَ مَهْشومي⁽¹⁴⁾

قَدَيْشِ طُفْلِكَ بَكِي، قَدَيْشِ شَيْخِكَ قَامَ
وَقَدَيْشِ ضَمِّ القَبْرِ فِي الرَّاحَتَيْنِ عَظَامَ

يسود جو الحزن الطابع العام للشعب الفلسطيني، فالاحتلال ينغص عيشه، ويسرق الفرحة من قلوب أبنائه. ويخاطب الشاعر نجيب صبري المرأة الفلسطينية، وقد فقدت أبطالها الأعداء، ابناً، أو زوجاً أو أباً، وقد غاب فضاؤها وأصبحت كالسما الممتلئة بالغيوم الداكنة السوداء، وامتلات حزناً، بحيث لم تعد قادرة على أن تتزيّن كباقي نساء العالم، كما امتلات طريقها بالألغام، كناية عن قساوة حياتها. يناشدها الشاعر بأن تجد أمانها، ولا تستسلم لليأس، فالحرّة تبقى حرّة مهما تكالب الظالمون عليها، يقول الشاعر:

نَادَتِ نُجُومِ السَّمَا تَا تُرْقِصِي قومي
ومَهْمَا دُرُوبِ العُمُرِ بارودُ مَلْغومي
لا خَيْرَ فِي أُمَّةٍ بِنَعِيشِ مَوْهومي
بِنُظْلِ حَرًّا ، وَلَوْ بِنَعِيشِ مَظْلومي⁽¹⁵⁾

شْ بِقَوْلِ يَا حُلُوتِي يَ مَذْهَبِي الهِنْدَامِ
حَقِّكَ عَلَيْنَا الفَرَحِ مَهْمَا فِضَائِكَ غَامِ
لا تِرْكِنِي لِلْيَأْسِ وَتَطَاوَعِي الأَوْهَامِ
مَهْمَا عَ حَرًّا، أَصِيلِهِ تَكَالِبُوا الظُّلَامِ

فالتراث الشعبي ينبع من روح الشعب وضميره، ويسهل انتشاره وفهمه لدى العامة والخاصة، قادر على إلهاب المشاعر والعواطف، واستثارة الهمّة، وينتقل عبر الأجيال في كل زمان ومكان بعفوية وبساطة، يؤدونه في مناسبات مختلفة، وأطر واسعة، بحيث يفصح عن هوية صاحبة حيثما كان⁽¹⁶⁾

القدس في شعر نجيب صبري:

وتبدو حسرة الشاعر على القدس وبواباتها، وتصويره للمعوقات التي تحول بين الشاعر والوصول إليها، رغم قربها من نفس الشاعر، فهي أقرب إليه من قرب العين إلى الجفن. وتسكن في روحه وجسده، ويصعقه منظر جنود الاحتلال في زيهم العسكري، وهم يلاحقون الناس ويطاردونهم، دون أن يُثني ذلك الشاعر عن عزمه وإصراره ورفضه للمحتلين، بل يزيده قوة وصلابة، ولو قطعوا منه الوريد، أو علّقوه على حبال المشانق، لعاد يقاثلهم من جديد، مؤكداً في ذلك على استمرارية نضال هذا الشعب وتحديه، يقول نجيب صبري:

وَقَرِيبِي قَرَبَ عَيْنِي مِنْ جُفُونِي
شَفَتِ شُوفَاتُ كَادُوا يَصْعَقُونِي
قَبْلَ مَا شَاهَدُونِي طَارِدُونِي
وَعَلَى أَحْبَالِ المَشَانِقِ تَشْنُقُونِي
تَ طَارِدُكُمْ بَعْدَ مَا تَقْتُلُونِي⁽¹⁷⁾

ظُنُونِي أَنهَا القُدَيْسُ عَنِّي بَعِيدِي
وَقِعَ قَلْبِي عَ لِبوَابِ العَنِيدِي
عَسَاكِرُ سَوْدَ بِالزِّي الحَدِيدِي
قَلْتُ لَوْ تَقْطَعُوا مِنِّي وَرِيدِي
رَحَ ارْجِعْ تَائِرَ بَرُوحِي العَنِيدِي

وتبدو مكانة القدس في قلب الشاعر في وصفه للقدس، وتجواله بين مقدساتها وشوارعها؛ لتبهره قبة الصخرة بخيوطها الذهبية المضيئة، متوجهاً بالدعاء إلى الله بأن تتحرر القدس، ويكون عيده بالصلاة فيها وفي المسجد الأقصى والمرواني، ثم مروراً بدرب الآلام، وهي الطريق التي سار فيها السيد المسيح ومريم بنت عمران رمز الطهارة، حين قام اليهود بتعذيبه وصلبه من باب الأسباط حتى كنيسة القيامة، كما تروي كتب الأنجيل. ويستحضر الشاعر هذه الرموز الدينية: درب الآلام وسلوان؛ ليربط بين ممارسات اليهود القمعية منذ ذلك الوقت وتعذيبهم للمسيح، وبين ممارساتهم الوحشية مع الشعب الفلسطيني، فطريقهم كلها آلام وعذاب. كما تتوق روح الشاعر إلى قرية سلوان الواقعة قرب أسوار القدس وأبوابها، وقد اشتهرت بعيونها المائية التي قيل فيها أنها مياه مباركة تشبه ماء زمزم، وهو يرمز في ذلك إلى طهارة هذا المكان وقديسته، يقول الشاعر: (16)

وُخِيوطِ النَّوْرِ صَارُوا يَأْخُذُونِي
بُصَلَاتِي اِبْمَسْجِدِ الصَّخْرَةِ الْحَنُونِي
حَمَائِمٌ مَقْدَسِيَّةٌ دَخَلُونِي
أَنَا عَنْ غَيْرِهِمْ لَا تَسْأَلُونِي
دَرْبَ لالَامٍ مِنْهَا مَرْقُونِي
وَأَعْفَ مِنْ الْعَفِيفِي وَالْمَصُونِي
رُحْتُ لَ نَسُورِهَا اللِّي بَعْرِفُونِي (19)

وَجَتَ عَيْنِي عَلَى الْقُبَّةِ الْفَرِيدِي
أَرْفَعْتِ أَيْدِي، قَلْتِ يَا رَبِّ عَيْدِي
وَعَلَى الْمَرْوَانِي وَالْأَقْصَى الْمَجِيدِي
الْقَدَاسَةِ فِي وَطْنَا وَالْعَقِيدِي
لَ بِنَ مَرِيْمَ خُطِي فِيهَا رَشِيدِي
بِنْتِ عَمْرَانَ أَطَهَرَ مِنْ شَهِيدِي
وَعَلَى سَلْوَانَ بِالْخَطْوَةِ الْوُثِيدِي

لقد فرض الوضع الراهن في الأراضي الفلسطينية المحتلة استلهام الشاعر، وتوظيفه للرموز التاريخية، للتعبير عن حالة هذا الشعب، وبث الحمية في نفوسهم، وليستمدوا من هذه الرموز البطولة والشجاعة والتضحية والدفاع عن النفس (20). وللقدس حضور وفير في الشعر الشعبي الفلسطيني، يجسدها الزاجلون في أشعارهم؛ ليجعلوها ماضية حاضرة في أذهان الأمة الإسلامية والعربية، وفي قصيدة للشاعر بعنوان (لا تسألوا) يعبر عن حال هذه المدينة الأسيرة، بمشاعر ينتابها الحزن والقهر وما حل بمقدساتها. وتتداخل الشخصيات الدينية والتراثية في زجل نجيب يعاقبه؛ ليستمد من الماضي ما يُعينه على التأثير في الآخرين، تلك الرموز التي تعاقبت على بيت المقدس عبر السنين، وسجل التاريخ بطولاتهم، مثل عمر الفاروق، وصلاح الدين الأيوبي، حتى أصبح تحريرها حلم كل فلسطيني، وقد سُيِّجَت بِاللُّطَى، فهي أرض كنعان، ومعرج النبي صلى الله عليه وسلم، وملتقى الديانات السماوية الثلاث. ويستنجد الشاعر بصلاح الدين؛ لينقذها ثانية من أيدي الصهاينة، كما أنقذها من الصليبيين سنة 583هـ. فروحنا فدى القدس ومقدساتها، يقول الشاعر:

يا دارنا ال تبكي أهاليها
ويصخر أنا هالدار بانيتها
نحو السماوات وأعاليتها
وصف ل هل مكي مبانيتها
عدلو نطق فيها وضواحيها
وتقلبت فيها لياليها
يزرع روابيها ومغانيتها
من ناز لو فينا نطفيها⁽²¹⁾

يا قدسنا يا حلمنا المقهور
كنعان حقه يقوم من لقبور
وطه النبي منها عرج بسرور
بالأنبيا صلى بأرض لظهور
وفاروقنا راعي العدل مشكور
مرو السنين تعاقبت لعصور
وعاود صلاح بقل وبمئتور
نادى الأقصى من قلب مجبور

واستلهم التراث يعني الجمع بين مواقف تراثية سابقة أو أفكار قيّمة، وبين أحوالنا الراهنة التي أسهم العالم الحديث في تشكيلها، والتي من شأنها أن تعمل على تدبير أمورنا وإصلاح أحوالنا⁽²²⁾. وفي (طلعة) للشاعر يناشد القدس بأن تبقى نابضة بالحياة، ولا تستسلم لليأس، فعيش الفلسطينيين لا يطيب إلا بمسرى النبي محمد- صلى الله عليه وسلم- وحب القدس نما وترعرع في ضلوعهم وأحشائهم. ويستنهض الشاعر أبناء شعبه؛ ليثأروا للقدس وغزة، وللشهداء الأبرار، بعد المجازر التي أوقعها بهم العدو الصهيوني، وثار لها المخيمات الفلسطينية، جباليا، والدهيشة، ودير البلح، وجنين، يقول الشاعر في قصيدة له بعنوان (غزة هاشم الآن الزيارا):

لغزي، للقدس، لا بد نثار
وبميزان الكرامي ما بنخسر
ف لدهيشي تلاقيا ... ف عسكر
جنين بصرها البركان ثور⁽²³⁾

نحننا شعب من الله غيارى
دما شهداءنا لنا منارا
إذا ف جباليا طارت صرارا
ف دير البلح إن قدحت شرارا

في الشعر الشعبي ترتفع الأصوات عالياً؛ ليتمكن الشاعر من إيصال صوته ومعانيه إلى شعبه، وإلى الشعوب الأخرى المتعاطفة مع هذا الشعب، أو ممن يهتمهم الأمر، لإعطاء صورة واضحة عن حجم معاناة هذا الشعب وقوته، ووحدته التي استطاع بوساطتها أن يحقق صفاته الشخصية والوطنية. فهو شعب عريق، يأبى الظلم والخنوع، يعمل جاهداً لنيل حريته واستقلاله⁽²⁴⁾. ويتعمق حب الوطن في قلب الشاعر وشعبه، وتتفاقم الجراح التي تشبه نزيف الدم الذي يسيل من الحلق. يعشق أرضه، يسير تائهاً محتاراً، كالطير مقصوص الجناح، وقد سلب الاحتلال تاريخه وأمجاده وتراثه، وسرقوه بنيران الحقد. متمنياً الشاعر زواله؛ ليعود عبق الأرض وتاريخها ينبعث من جديد، وتعود القدس والأقصى، يقول الشاعر:

يا وَطَنَ فِيكِ الحُبِّ شوْ مَذْبُوْحٌ
جِبْلِيْ فِلَسْطِيْنِيْ مَ هُوْ مَجْرُوْحٌ
قَلْبِيْ الفِلَسْطِيْنِيْ لَ مِيْنا اِروْحُ
يا لَيْتَ عَنَّا هالْحَرَامِيْ يِروْحُ
وَتَرْجِعْ اَرْضِنَا بِالْعَطُوْرِ تَفُوْحُ
بِنَزَفِ اَسَى فِ حُلُوْقِ رُوَادُوْ
حَتَّى بَعْشَقُوْ لَ طِيْنِيَّةِ بِلَادُوْ
وَاللَّصِّ سَارِقِ ثُوْبِ اَمْجَادُوْ
وَيُوْخِذُ مَعَا نِيْرانِ اَحْقَادُوْ
وَنُضْحِيْ عَلى دِيْكِ الفَجْرِ بِيصِيْحِ

الْقُدْسُ وَالْأَقْصَى لَنَا عَادُو
الْقُدْسُ وَالْأَقْصَى لَنَا عَادُو (25)

وفي عتابا للشاعر يتحسر فيه على القدس وحالها، وقد خلّفت جراحاً في قلب الشاعر، يعجز الطب والأطباء عن شفائه، ويتلاعب الشاعر بمفرداته من خلال الإتيان بالجناس؛ لإيصال المعنى، والتأثير في مستمعيه بتعبير يظهر فيه لوعة الشاعر على القدس. فهو يناشد هوى القدس بأن يقيم الصلاة في بيت المقدس، حتى ينطفئ لهيب شوقه ويستطيع الوصول إليها؛ ليصلي فيها، بعد أن سُدَّتْ الطرق أمام المصلين مراراً عديدة وأقيم جدار الفصل العنصري، الذي حال بينهم وبين الوصول، يقول الشاعر:

تَعَالِ الْقُدْسُ جَرَبٌ (مَا شِئْتُ فَتُهَا) تَرَى شُوفَاتِ عُمَرَكَ (مَا شَفْتُهَا)
فِ قَلْبِيْ جِرُوْحٌ تَنْزَفٌ (مَا شَفْتُهَا) الْأَطِبَا وَكُلُّ حُكَمَاءِ الْعَرَبِ

xx

أَمَانَةٌ يَا هَوَى الْمَقْدِسِ (تَصَلِّي) لَحَتَى جَمْرَةٍ شِوَاقِي (تَصَلِّي)
أَكْمَ مَرَّةٍ رُحْتُ فِيهَا (تَصَلِّي) الْجِدَارِ الْعُنْصُرِي سَدُّ لَ بُوَابِ

«ان الحركة الفولكلورية جزء من حركة التحرر الوطني الفلسطيني، سارت في خط مواز لمسيرتها، وقاست من نفس المشاكل... فالحركة الفولكلورية، ينعشها ويغذيها النضال من أجل التحرير والهوية، وهي بدورها تُغذي وتنعش هذا النضال»⁽²⁶⁾. أصبحت المعاناة جزءاً لا يتجزأ من حياة الشعب الفلسطيني، حتى صارت الفرحة أملاً لهم يطمحون إلى تحقيقه، فهم شعب بلا حظ، ولا مكانة للفرحة في قلوبهم، وقد امتلأت حياتهم بمرارة العيش ونزف الدماء، يقول الشاعر:

يا فِلَسْطِيْنِيِ اللِّي بَخْتِكَ بَخِتْ مَسْكِيْنِيْهِ وَحَزِيْنِيْهِ
كُلُّ مَ بَنِيْجِي تَ تَفِرْحُ مَا بِنَلْقِي إِيْهَا مُطْرَحُ
يا فِلَسْطِيْنِيِ اللِّي خَدُّكَ عَ اللَّطِيْمِ تَعُوْدُ
وَمِنْ يَوْمِ مَا خَلَقْتَ عِيُونُكَ غَيْرِ مَوْتِكَ مَا بِنَلْمَحُ
كَاسِيَّةِ هُمومِكَ مَلَانِيْهِ وَدَرْبِكَ طَوِيْلِيْهِ وَمَرِيْرِيْهِ

وَرَحِلْتَكِ مِنْ هَا نَ حَتَّى اللّاهِ نَهِايَةً - دَمٌ يَنْزِفٌ - دَمٌ يَرْشَحُ (27)

ويضمن الشاعر معانيه السابقة من الأمثال الشعبية (أجّت الحزينه ت تفرح ما لقيتلهاش مطرح)، وآخر (خدّ معود ع اللطم). وقد تحولت حياة الفلسطينيين إلى قتل، وموت، وسفك للدماء فكانت كلها (دم، وجنازات، ومقابر)، والله وحده هو الأعلم بعيشه، يقول الشاعر:

وين قاصد يا فلسطيني اللي دربك كلها

دم وجنازات ومقابر

كيف عايش-الله يعلم كيف عايش- (28)

ويحاول الزجال الشعبي تجسيد أحاسيسه بأسلوب قصصي شبيه إلى حد كبير بالقصص الشعبي، والحكايات الشعبية المتداولة، التي ينسجها القاصون؛ لإيصال ما يريدون بوساطته، وإعطائه أهمية معينة⁽²⁹⁾. ويبدو الأسلوب القصصي عند نجيب صبري في قصيدة له بعنوان (الطيور)، يعكس من خلالها معاناة هذا الشعب وأحزانه، وقد خيمت أجواء الحزن في فلسطين حتى طالت طيورها، ولم تعد فرحة مُغرّدة كعادتها، فلا شذو البلابل، ولا تكتكات الحجال، ولا شحور على التين، وقد خيم الظلام على فضاء ساحر، يقول الشاعر:

وَأخْبَارُ عَنْكَ تَا تَوَافِينِي

كُنْتُ بُوَطْنَا مِطْرِبِي لِجِبَال

مِن عَالَمِهِ الْمَسْحُورِ يِيَجِينِي

شَحْرُورِ بِيَشْقِشِقْ عَلَي تِينِي (30)

يَ طَيُورُ بَحْكَي تَا تَحَاكِينِي

كُنْتُ بُوَطْنَا مِطْرِبِي لِجِبَال

كَانَ الْفَضَا فِي بِلَادُنَا مَوَال

شَدُو الْبَلَابِلِ ، تَكْتَكَاتِ حُجَال

ويجسد الشاعر معاناة هذا الشعب وجراحه وآلامه المتفاقمة في حكايته مع الطيور وحواره معها؛ ليجد في قصيده الزجلي فرصة للتعبير عن مرارة العيش، وصدى أنين أوجاعهم، ونزف جراحهم، والقيود المفروضة عليهم بشباك الاحتلال وسجنهم، وقمعهم الذي أفقد هذه الطيور شذوها، والتعبير عن فرحها، يقول الشاعر:

يَ اللَّيِّ بُوَجَّعْ صَوْتَك تِنَادِينِي

تَ تَصِيدُنِي وَبِ الْإِيدِ سَكِينِي

مَ سَمِعْتَهَا بَقْرِيِي وَلَا مَدِينِي

مَا عَادَ بَا أَيَا حَالِ يِرِضِينِي (31)

طَلَّ الْحَجَلُ مِنْ بَابِ وَادِي وَقَالَ

جَايِي وَجَايِبْ لِي شَتْرَكَ وَحِبَال

وَبَلِّشْ حَجَلْنَا يِرْدِدْ بَأَزْجَال

مَجْرُوحٍ مِنْ هَذَا الْوَضْعِ وَالْحَال

البعد الوطني في أغاني المواسم الزراعية:

ويستعيد الشاعر ذكريات جميلة، تحمل تراثاً ملؤه السعادة، وارتباطاً مقدساً في

الأرض، وعادات يمارسها الناس في مواسم الحصاد وغيره، فيستكمل الشاعر حوارَه مع الطير: ليحدثه عن بيارد القمح وغلاته، وعن المهرة، يمتطيها فرسان شجعان، يردون منابع المياه، ليشربوا ويسقوا الآخرين، يقول الشاعر:

حَدَّثَنِي عَنْ بَيْدَرَ مَلَانَ غَلَالُ
وَكُلَّمَا تَعَبَا مِنْ قَمَحِنَا سُؤَالَ
وَحَدَّثَنِي عَنْ مَهْرًا وَعَنْ خِيَالَ
يُورِدُ عَلَيَّ نَبْعَ الصَّفَا نَشَالَ
وَقَمَحَاتٍ مِنْ أَرْضِي تُغْذِيَنِي
تُشَوِّفُ الْفَرَحَ يُرْقِصُ عَلَيَّ جُبِينِي
بِزَنُودٍ سَمَرَهُ تَقُولُ مَرَّتَيْنِي
يَشْرَبُ وَيَسْقِي الطَّيْرَ، يَسْقِينِي (32)

تُشكّل الأرض وزراعتها وحقولها ومحاصيلها، رموزاً تراثية غنية للشعراء الشعبيين. فهي مصدر أساسي من مصادر رزق الفلاح الفلسطيني، واسمها محفور في ذاكرته. ويصوّر نجيب صبري تشبث الإنسان بأرضه، فهي جزء من كيانه، ينطلق إليها يوماً منذ الصباح الباكر؛ ليحفر اسمها على جبينه، والفرحة تملأ قلبه، معبراً فيها عن إنسانيته ووجوده يقول الشاعر في قصيدة له بعنوان (فلاح):

فَلاَحٌ لاقاني الصُّبْحُ بِكَبِيرِ
مَكْتُوبٌ عَ جَبِينِ صَبَاحِ الْخَيْرِ
حَسِيَّتٌ بِالْفَرَحِ كَثِيرٍ كَثِيرِ
وَفِ داخِلِ إنسانِ إنسانِي (33)
سارِحٌ قَبْلَ حَبِّ النَّدَى مَ يُطَيِّرُ
لِلأَرْضِ ، لِلإنسانِ ، لِلتَّعْمِيرِ
لَمَّا مَ هالْفَلاَحِ لاقاني

وشجرة الزيتون من أهم الرموز التراثية في فلسطين، عاش معها الإنسان، وارتبط تاريخه مع أشجار الزيتون والليمون وخضرتها الدائمة، وذرة من تراب وطنه لا تعادل عنده الكون كله بما فيه. مُنْذَداً بأولئك الذين يخون أوطانهم، ويبيعون إنسانيتهم بتهاونهم مع عدوهم، يقول الشاعر:

فَلاَحٌ سارِحٌ عا كَرِمٌ زيتونُ
لَوْ مَلَكُوا كُلَّ ما في الكونِ
بيكونُ مَلْعونُ إبْنِ مَلْعونِ
أخْضَرَ ... خَضارُهُ بِخُضْرَةِ الليمونِ
ذَرَّةٌ مِنَ ترابِ الوَطَنِ مَ يَخونُ
إِلَّيَّ فَ قَلَبُوا ذَرَّةً خيانِي
وُخارِحُ مِنَ المَعْنَى الإنساني (34)

ولا يعرف هذا الفلاح الكَلَّ ولا المَلَل، يجوب الصعاب يسرح بين الوديان، يحسّ بطعم السعادة، رغم الشقاء الذي يعانیه، ولا يحترق إلا من ألم البشر متعجباً من كذبهم وسرقتهم وخيانتهم، وقتلهم وعداوتهم لأبناء شعبهم وجيرانهم، يقول الشاعر:

سَارِحَ عَ وَدِيَانِ الشَّقَى يَشْقَى
مَا فِي إِشِي عِنْدُو عَمَلُ حَرْفَه
رَغَمِ الشَّقَى مَبْسُوطَ عَ الْمَلْقَى
إِلَّا ابْنُ أَدَمَ عَوَّفُو الْخَلْقَه
إِمَّا عَ جَارُو كَانَ عُدْوَانِي
إِمَّا قَتَلَ إِنْسَانُ إِنْسَانِي !!! (35)

الرموز الوطنية في شعر نجيب صبري:

وتتنوع في التراث الشعبي الصور والرموز التي تحت الفلسطيني على المقاومة، وتدعوه إلى الثورة على الظلم، وطرد العدو من وطنهم، ويستلهم الشعراء من تراثهم القيم المثلى، منطلقين في ذلك من التمسك بوطنهم، ورفضهم لواقع أليم فرض عليهم⁽³⁶⁾. وفي قصيدة زجلية للشاعر بعنوان: (اسمح لي يا ختيار) يُجري حواراً بين (الختيار) الذي أنهكه تعب السنين وهمها، يرسم فيه صورة حيّة لطبيعة الحياة الفلسطينية، الذي يؤمن بأحقيته في امتلاك هذه الأرض وزراعتها، فهي رمز وجوده، ومصدراً أساسياً من مصادر رزقه الذي اكتسب منه عيشه. يبدو هذا (الختيار) مهموماً، وكأنه يحمل هموم الدنيا كلها على ظهره. وقد كبر سنه، وبدت عليه علامات الشيخوخة كلها، وأنهكته السنين؛ ليجد في أرضه منفذاً للوحدة والهروب، وقد يكون الوحيد المتبقي من أبناء جيله. يصف الشاعر هذا الفلاح من خلال استحضاره للرموز التراثية المتعددة لتبقى محفورة في أذهان شعبه جيلاً بعد جيل، مثل: العقال، والديماية، والكوفيه، وشجرة الزيتون و(العراق)/الكهف، والقش، وحصانه الذي يمتطيه ويستعين به في حرث هذه الأرض. ولعل التعابير الشعبية التي استعان بها الشاعر في وصف هذا (الختيار) تعطي صورة واضحة عن معاناة هذا الرمز (الختيار) والذي يصلح أن يكون وصفاً لكل مواطن فلسطيني متمسك بأرضه. ومن هذه التعابير/الهم طافيلو/مرارة العيش طاويلو/ ونظرة عيونوا طافحة أحزان/ مجروح وجروح مين اداويلو... يقول الشاعر:

خَتِيَارَ عَ جَبِينُو التَّعَبُ تَعْبَانُ
مَرِيَتْ عَنُو بِشَعَطِ بَدْحَانُ
وَبَثْمَ هَ الْخَتِيَارَ فَشَّ سَنَانُ
وَحَتَّى الْ بَقِي مَنُو شَبَهَ إِنْسَانُ
جَعِيَةَ عَقَالُو تُصِيحُ يَا عَرْبَانُ
وَدِيمَايْتُو بَتَصْرُخُ بَدُونِ لِسَانُ
وَبَجْدِعَ زَيْنُونَه رِبَطَ لِحْصَانُ
صَافِنُ بِحَالُو الْهَمُّ طَافِيلُو
هَيْشِي تَشْمُو عَنُ بَعْدُ كِيلُو
نِيَعُو مَرَارِ الْعَيْشِ طَاوِيلُو
وَمَمَكْنُ مَظَلَّتْ حَدُّ مَنُ جِيلُو
وَكُوفِيْتُو بِثَقْلَهُمْ شِيلُو
اللي بخون الوطن يا ويلو
وَقَشَاتُ مَنُ أَرْضُو يُطْعَمِيلُو (37)

ويعتصر هذا (الختیار) الماء، وينزف دماً على ما حلَّ بفلسطين وأهلها، وبلبنان و العراق، وعلى شلالات الدماء التي انسابت كالسيول الغزيرة، حتى روت تلال غزة وترابها، وفقد الفلسطيني فرحته، حتى في يوم عيده، الذي يبتهج فيه العالم العربي والإسلامي كله، يقول الشاعر:

دَمَ الوَطْنِ يا خالْ نازلٌ مثلُ شلالِ
أزوى بغزّة تلالِ وترابٌ ضفّنا
مع كلِّ يومٍ جديدِ مأساتنا بتزيدِ
حتى بنهار العيدِ مدبوحه بسمتنا (38)

تسيطر على الزجل الشعبي نغمة الحزن. من خلال التعابير الجميلة التي ينظم فيها الزجّال، فينسج كلماته من تصويره للوحات فنية جميلة، كحياة الفلاح في أرضه، وجمال طبيعة هذه الأرض، وتشبثه بها؛ ليعكس حجم الحزن والمعاناة عند هذا الفلاح الرمز. (39)

كانت ظروف الحياة القاسية التي عاشها الشعب الفلسطيني سبباً رئيساً في هجرة كثير من أبناء هذا الشعب، ورافقهم لأوطانهم وأحبابهم، رغم المعاناة النفسية والحياتية التي يعيشونها خارج أوطانهم. فاتخذوا من الأغنية الشعبية وسيلة للتعبير عن مشاعرهم، وما يعانونه من جرّاء هذا البعد، وتركهم لآبائهم وأبنائهم، وزوجاتهم؛ بحثاً عن حياة كريمة آمنة، تُوفّر لهم متطلبات عيشهم (40). ويُصور نجيب صبري حالة الشتات التي يعيشها الشعب الفلسطيني، وقد سلّبوا الراحة وهداة البال في بلادهم، دموعهم تسيل كالجمر الحارق أسفاً على بلادهم، وقد تركوها كالطيور المهاجرة بحثاً عن الأمن والأمان، وصاحوا بأعلى صوتهم؛ ليعلنوا عدم العودة إلا بعد التحرير، وسيادة كل شيء فلسطيني على أرضهم، يقول الشاعر:

وطار الحجلُ والدمعُ منو سألْ جَمراتِ تحرقني وتكويني
بتقول بَ أعلى صوتٍ هي يَ رجالْ مهاجر أناع الهنْد والصيني
برجع إذا بترجع هداة البالْ وكلّ شي فلسطيني .. فلسطيني (41)

العودة في شعر نجيب صبري:

ومن الرموز الشعبية التراثية التي تصلح مادة للشعر الشعبي، لاستيحائها في شعره، والتي من شأنها أن تحافظ على الهوية الفلسطينية، أرض فلسطين في بلادها وأجزائها وتضاريسها ومدنها وقرائها، وجبالها وأنهارها، فهي ملك لأصحاب هذه الأرض (42). ويبدو تفاعل الشاعر بالنصر في إصراره وتأكيديه على حق العودة، فلسطين مقرّ ولادته ونشأته، حيث الذكريات الجميلة، ومنبع العلم والثقافة والأدب، وبلاد فلسطين كلها؛ القدس

وبيت لحم ورام الله والخليل وبلد الجود والكرم، وطولكرم وقلقيلية تناشد أهلها، وسلفت تشدّ على أيدي الثوار، وجنين التي سجّل التاريخ بطولاتها وصمودها، الذي لم يسبق له مثيل، يقول الشاعر:

وَالْقُدْسُ إِنَّا نَعُودُ بَيْتَ لَحْمٍ وَرَامَ اللَّهِ
يَ خَلِيلُ بَيْتِ الْجُودِ عَنْهَا مَ نَتَخَلَّى
طُولَكْرَمُ وَقَلْقِيلِي تَنَادِي جِبَالِ النَّارِ
سَلَفِيَتْ تَدْعِيَلِي تَعَزَّمُ عَلَى الثُّورِ
يَ جَنِينُ ، يَ فَنِيَلِي عَمَلَتْ إِشِي مَا صَارَ⁽⁴³⁾

وعلى الشاعر الشعبي أن يصوغ معانيه التراثية، ورموزه الشعبية بطريقة مشحونة، تعمل على تحريك العواطف الإيجابية، وتصاغ بطريقة فنية جميلة، وبصور عاطفية مؤثرة، «تستثير بأصحابها الثقة والاعتزاز بهويتهم، وبموضوع الرمز وأن تستثير حميتهم، وتبعث فيهم روح التعاضد والتكاتف مع باقي أعضاء تلك الهوية، وتبعث فيهم روح التضحية، من أجل حفظ تلك الهوية، وتبعث فيهم روح التضحية، من أجل حفظ تلك الهوية والدفاع عنها»⁽⁴⁴⁾. امتاز الشعب الفلسطيني بقوة إصراره وتحديه، ورفضه للظلم، فهو شعب لا يعرف اليأس، ولا السكون، لا يخيفه عتمة السجن، ولا ظلم السجان وقيوده، وسيبقى يناضل حتى تحرّر فلسطين، يقول الشاعر في قصيدة له بعنوان الأسير:

صورة السجين في شعر نجيب صبري:

يَا سَجْنُ يَا سَجَّانَ يَا عَتَمَهُ يَا لَيْلُ، يَا جُدْرَانُ، يَا ظَلْمَهُ
يَا لَيْلُ، يَا جُدْرَانُ، يَا ظَلْمَهُ وَخَلَيْتُ فِي الْهَيْكَلِ الْعَظْمِيِّ
مَ يَهْمَنِي كُلُّ اللَّيِّ بَدُوْ يَصِيْرُ مَا دَامَ إِنَّهَا رَاضِيِي إِمِّي
فَلِسْطِينِ إِمِّي وَنِكْرَمِي يَ إِمِّي⁽⁴⁵⁾

ويعبر الشاعر عن شوق السجين لأهله وجيرانه وأحبابه، ويرسم صورة جميلة لدياره، وقد امتلأ حباً وشوقاً لها؛ لتفوح منه عبق عطر الريحان، والورد الجوري، الذي يحيط بها من كل مكان، يقول الشاعر:

بَدِي اسْأَلْكَ يَمَّا عَنِ الْجَيْرَانِ وَعَنْ نَاسٍ عَاشُوا عُمُرَ فِ عُنْيِي
وَعَنْ حَوْضِنَا لِمَزْرَعِ بَ رِيحَانِ وَعَا دَائِرُو وَرَدَاتِ جَوْرِيِي⁽⁴⁶⁾

والشعب الفلسطيني مثقلٌ بالهموم، يقضون أوقاتهم وهم يبحثون عن أبنائهم في سجون الاحتلال من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب، شطّة، وعوفر والرملة ومجدو. يقول

الشاعر في قصيدة له بعنوان (صحي إِبني):

نحنَا من شعب هَمُوعَ قَدُو
ف شطْطة، عوفره، الرملِي، مجدو
صغَارُ كِبَارُ لحظَا مَا ارتاحُو
كل الشعب مالو عيد حتى (47)
أَسِير بِلَادِنَا يُطَلِّقُ سَرَاخُو

ويصوّر الشاعر مدى القهر والغليان الذي أصابه، وقد كثرت شلالات الدماء في فلسطين، وطال الحزن حتى أصاب جدران منازلها، يقول الشاعر:

فلسطين لا تعتبي لو صحت لو غَنَيْت
هذي أغاني قهر وهموم مليانه
شلال دمك نرف ما ظل فيك بيت
إلا جداره حزن يبكي على الثاني (48)

والعتابا من الأغاني الشعبية التي تحتل الصدارة في فلسطين أولاً، وفي الأردن ثانياً، يكثر استعمالها في السهرات والمناسبات والافراح، وعلى ألسنة المزارعين والعمال في الريف، «وقد يتغنى بها الفرد؛ لينفس عن عواطفه ومشاعره، كما تتغنى بها الجماعات في سهراتها وأفراحها» (49). ويرى صبحي بيادسة «أن بيت العتابا هو بمنزلة عمود الخيمة للأغنية الشعبية، وهي المفضلة في مجتمعنا الريفى» (50).

وصفوة القول في الشعر الوطني أن شعور الشاعر بواجبه اتجاه وطنه، والتضحية في سبيله، يطغى على كل المشاعر الأخرى عنده، وهو لا يعير لها أي اهتمام مقابل وطنه، يقول الشاعر في قرأدية له من مجزوء الرجز:

يَ اللِي ابْهَوَاك ابْتَدَّعِي
إِنْ مَ عَجَبِكَ دَرَبَ الْفِدَا
قُلْتِي إِلِي قَلْبِكَ مَعِي
مَطْرَحَ مَجِيْتِي إِرْجَعِي (51)

وموضوع النضال الوطني كثير في زجل نجيب يعاقبه، ولا تكاد تخلو منه قصيدة من قصائده حتى القصائد التي تناولت الجوانب الأخرى كالجانب الاجتماعي، كانت تحمل في طياتها رموزاً تراثية تعبر عن تمسك الفلسطيني بأرضه ووطنه. فقد كان للزجل الشعبي دور كبير في توعية الناس، والتفافهم حول قضيتهم، والدفاع عنها، والتعبير عن همومهم ورفضهم للذل، وحضهم المتواصل على مواصلة الكفاح والنضال حتى النصر والحرية.

● ثانياً: المضمون الاجتماعي، ويتناول الموضوعات الآتية:

الحكمة والموعظة:

امتلاً الشعر الشعبي بالقيم الأخلاقية التي اشتملت على كثير من قيمهم وعاداتهم

وتقاليدهم، فكثر فيه الحكم والمواعظ الاجتماعية المستمدة من تلك العادات، والنقد للمساوي الاجتماعية السائدة⁽⁵²⁾. حمل هذا التراث خبرة سنين الأجداد وحكمتهم، التي عمل الشعراء الشعبيون على بثّها في شعرهم؛ لترسيخها في أذهان الشعب، وجعلها سنة متبعة للأجيال اللاحقة. ويحمل شعر نجيب صبري كثيراً من الحكم التي تنطوي على الصفات الإيجابية، كالتواضع، والبعد عن التكبر والغرور، والتبخر في المشية (وعامل فيها أبو علي) كما يقولون في الأمثال الشعبية. وهو ينهى عن مصاحبة هذا النوع من البشر، فهم بلاء على غيرهم. ويدعو الشاعر لمن يُبتلى بهم أن يكون الله في عونته وما يزرع الإنسان يحصد، والبذور لا تعطي ثمارها في أرض قاحلة، وفاقد الشيء لا يعطيه، ولا العطور تطيب رائحتها إلا من زهور نمت وترعرعت في أرض يانعة بالمحبة، يقول الشاعر:

وَاللّي بْ تَشْعُرْ إِنَّهُ فِي عِنْدُو غُرُورْ وَعَامِل زَعِيم وَمَاشِي مَشِيّة بو عَلِي
يَا صَاحِبِي لْ تَصَاحِبُو، حَبِّ الظُّهُورْ أَكْبَر بَلَا ، وَاللّهِ يُعِينِ الْمَبْتَلِي
مَا فِي أَرْضِ تَعْطِي زَرْعَ إِلَّا ابْدُورْ وَمَا فِي بُدُورِ اتَّغَلَّ فْ أَرْضِ الْمَاحِلِي
وَالْعَطْرُ مَا بِيَطِيبُ إِلَّا مِنْ زَهُورْ رَبِيْتْ عَلَي نَبْعِ الْمَحَبَّةِ مُدَلِّي⁽⁵³⁾

ويدعو الشاعر إلى المساواة بين الناس، وعدم الاغترار بالمظاهر الزائفة، وجعل الغنى وكثرة الأموال اعتباراً للحكم على البشر، والتفريق بينهم، فلا فرق في العيش في خيمة مهترئة بالية، أو في القصور العالية، ولا بين العبد وسيده، ما داموا جميعاً متساوين في القبور، ومقياس الإنسان هو عمله الصالح، ومرضاة الله، سبحانه وتعالى. ويضمن الشاعر المعاني الدينية المستلهمة من قوله تعالى: «يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم»⁽⁵⁴⁾. والفقراء الصابرون على حياة الفقر هم الفائزون برضى الله وجنته، فالعمى الحقيقي هو عمى القلوب، الذي يؤدي إلى الضياع والهلاك. ولا تُقاس حياة الإنسان في الأيام والشهور، ولا بكثرة المال، ولبس الغالي والنفيس من الحلي، بل بقرب الإنسان من ربه وطاعته، وشكره على نعمه، وقناعته ورضاه بما قسمه الله له، يقول الشاعر:

بَيْنِ الْخِيَامِ الْمَهْتَرِيّ وَالْقُصُورِ مَا فِي فَرَقٍ لْ تَفَكَّرْ أَنَّهَا مُشْكَلِي
إِلْسَيْدْ مَعْ عَبْدُو تَسَاوِي فِي الْقُبُورِ فِي الْقَبْرِ مَا فِي سَيْدٍ أَوْ خَادِمٍ وَّلي
كَمْ مِنْ غَنِيٍّ فْ عَمْرُو إِلُو سَفْنٍ وَبُحُورِ بُكْرِي إِلُو جَهَنَّمِ نَتِيْجِهْ مَحْصَلِي
وَكَمْ مِنْ فَقِيرٍ وَمُعْدَمٍ وَعَايشِ صَبُورِ بُكْرِي بَفُوزِ بَجَنَّةِ الرَّبِّ الْعَلِي
يَا صَاحِبِي لَيْسَ الْعَمَى فُقْدَانُ نُوْرٍ فْ عِيُونِ مَا بَدْهَاشِ مِيْلٍ وَمِحْلِي
لَكِنْ إِذَا بَتَّعْمَى الْقُلُوبُ أَلْ فِ الصُّدُورِ ضَعْنَا قَبْلَ نَبْدَا بِأَوَّلِ مَرْحَلِي
وَالْعُمُرُ مِثْلُ أَعْوَامٍ وَأَيَّامٍ وَشُهُورِ وَلَا هُوَ بَكْتَرُ الْمَالِ وَلَا لَيْسَ الْحَلِي
عَمْرُكَ قَدَرٌ مَ تَكُونِ أَنْتَ مُؤْمِنٌ شُكُورِ وَعَا قَدَّ مَا بَتَكُونُ نَفْسُكَ فَاضِلِي⁽⁵⁵⁾

ويؤكد الشاعر على ترسيخ القيم الإيجابية في غير قصيدة له، فنراه يعقد موازنة بين فضائل الناس وصفاتهم، ونهجهم في حياتهم؛ ليحثهم على القيم الفضلى، والابتعاد عن الرذائل، فعلى الإنسان أن يعي جيداً طريقه في الحياة، بحيث يسير على خطى ثابتة؛ حتى لا يقع في الإثم والباطل. وقد شبه الحياة بالسيف الحاد المسلط على رقاب البشر. ويحث الإنسان على العطاء المستمر دون مقابل، وعدم الاكتفاء بالأخذ فقط، وأن يكون عضواً إيجابياً فاعلاً في حياته، مُشعاً بالحيوية والحركة، ولا يكون كالصخرة في جموده، أو كالمومياء المحنطة لا حياة فيها، ولا حاجة لها إلا للتشريح والتحليل. ويدعو الشاعر أيضاً إلى العمل، وعدم الكسل، والابتعاد عن الذل الذي يُدني من منزلة صاحبه، والسعي دائماً لطلب العُلا، ورفع الشأن؛ لأن الإنسان يحصد ثمار ما يزرع من عمل وجد ومثابرة، يقول الشاعر:

غَيْرِ الْخَطْوَتِهِ تَوَقُّعَهُ فِ إِثْمِ الْخَطَا	إِلَّيَّ عَ مَنْهَجٍ خَيْرٍ فِي الدُّنْيَا خَطَا
كُلِّ سَيْفٍ مِنْهَا عَا عَنُقٌ وَاحِدٌ سَطَا	نَاسِي الْحَيَاةِ أَنَهَا سَيُوفٍ مُسَلَّطَا
فِي نَاسٍ تَعْطِي مَا بَتَوْخِذٌ لَوْ قَطَا	فِي نَاسٍ تَوْخِذٌ مَا بَتَعْرِفُشِ الْعَطَا
وَدَيْلُهَا عَ الْمَشْرَحَا وَ الْمَشْرَطَا	فِي نَاسٍ صَخْرَهَ وَمُومِيَاءَ مَحْنَطَا
عَاشَتْ ذَلِيلِي ذُلُّهَا ذُلُّ الْوَطَا	فِي نَاسٍ مَكْتُوفِي الْأَيْدِي مَرْبُطَا
وَعَا قَدْ مَا بَتَفَرَّشِ يَكُونِ الْعَطَا (56)	فِي نَاسٍ لِلْعَلِيَاءِ مَدَّتْ بَاعَهَا

ويكثر الشاعر من تركيزه على القيم النبيلة السامية التي عهدناها عند الأجداد، وحافظت على وحدتهم وتماسكهم سنين طويلة، من حث على التواضع، وسمو الأخلاق، ونبذ التكبر والرياء، والغدر والخيانة، وانعدام الإنسانية، والسعي لتحقيق المصالح الشخصية على حساب الآخرين. كما يدعو إلى البعد عن الحقد، ونكران الجميل، وأكل الحرام، وعدم تقبل النصيحة، وأكل القوي للضعيف. ويُعرب الشاعر عن رفضه للقيم السلبية التي كثر انتشارها في المجتمع الفلسطيني، ليتغير هذا الزمن، ويسود فيه الأندال والجناء، لتصبح سنة متبعه لدى الكثير من بعدهم. فلا وجود للصادق الأمين بينهم وما ذلك كله إلا من مَخْلَفَاتِ الاحتلال، وما أثاره من فرقة وانقسام، وانعدام الأخلاق، وخيانة الأوطان، يقول نجيب صبري في قصيدة زجلية له بعنوان (كل واحد مُعْجَبُ بشخصيتو)، يصف فيها أحوال البشر، وتغير أحوالهم:

بَلَسَعَكَ بِالْقَفَا مِثْلَ الْأَفْعَوَانِ	مِنْهُمْ أَلْ بِالْوَجْهِ بَعْطِيكَ الْأَمَانِ
وَبَسَّ رِبْكَ إِنْ أَدْرَى بِنَيْتُو	حَذَّ حَكِي مَعْسُولٍ مِنْ رَاسِ اللِّسَانِ
وَبَشْمِسْنَا السَّاطِعَا عِنْدُو شَكُوكِ	مِنْهُمْ اللَّيِّ حَسَبَ حَالِهِ مِنَ الْمُلُوكِ

عَيْبٌ نَنْطُقُ قِيمَتُو وَسُوَيْتُو
بَعْدَ مِنْهَا... مِنْ حَيَاتُو تَنْمَحَا
مَا بَبِيْعُ بِمَالِ إِنْسَانِيْتُو
غَيْرَ مَا يَشْبَعُ جُنُونُو بِالْحَرَامِ
سَحَبَ سَيْفَهُ وَخَنَجَرَهُ وَشَبْرِيْتُو
وَالسَّمَكُ لَصَغِيرُ فِي بَطْنُو بِفَوْتِ
هَالزَمَنْ مَبْتَعْرِقَشْ سُخْرِيْتُو
لَا وَجْهَ، لَا يَدُ تَصْدُقُ، لَا لِسَانَ
فِيكَ كَثُرَتْ خَلْفَتَهُ وَذُرِيْتُو⁽⁵⁷⁾

بَسْ لَوْ نَنْظُرْ عَلَى حُسْنِ السُّلُوكِ
مَنْهُمْ الَّلِ يَجَامَلُكَ لِلْمَصْلَحَا
لَوْ شَوِيْهَ بَسْ عَا حَالَهُ اسْتَحَى
مَنْهُمْ اللَّي حَالَفَ أَنْو مَا يَنَامُ
وَنَ صَخْتُو وَلَوْ كَلَمِي بِاخْتِرَامِ
مَنْهُمْ اللَّي عَايشْ بِالْفَعْلِ حَوْتِ
مَوْتِ يَا بُو مَبْدَا أَخْلَاقِ مَوْتِ
يَا زَمَانَ الْمَا مَرَقَ مِثْلَكَ زَمَانَ
كُلِّ مَخْلُوقِ أَنْوَصَفَ نِذْلُ جَبَانَ

ويؤكد الشاعر على القيم الإيجابية، ونبذ الصفات السلبية، من الغدر والخيانة، وقلة
الوفاء، ونكران الجميل، ورد الحسنه بالإساءة، وقد ضاق صدره، وطفح به الكيل، ليقول
بأن الله وحده هو القادر على كفّ بلاء هؤلاء البشر، يقول الشاعر عن قصيدة له بعنوان
(الشيقل):

مِنْ بَعْدِ هَذَا الْمَصْلَحَةِ بِنَسُوكِ
مِنْ خَوْفِ حَتَّى يَحِيدُوا عَنْ دَرِيكَ
يَا رِيْتَهُمْ بِالطَّيْبَةِ مَا عَرَفُوكِ
وَهَمِّي عَلَى شُوكِ وَأَذَى بِرَمُوكِ
وَهَمِّي تَحْتَ سَابِعِ أَرْضِ حَطُوكِ
بِكْفِيكَ مِنْ شَرِّ الْبَلَا وَالنَّاسِ

فِي نَاسِ لَ جَلِ الْمَصْلَحَةِ تُحِبُّكَ
بِيصِيرو حَتَّى يَحِيدُوا عَنْ دَرِيكَ
مَسْكِينِ طَيِّبِ إِنَّتِ شُو ذَنْبِكَ
إِنْتِي زَرَعْتِ النَّاسِ فِي قَلْبِكَ
حَطَيْتَهُمْ بَاقَةَ وَرَدِ جَنْبِكَ
مَعْلَشِ يَا طَيِّبِ إِلِكِ رَبِّكَ

وَالنَّاسُ كُلُّ النَّاسِ مَا بِكْفُوكِ⁽⁵⁸⁾

وفيما سبق تضمين للمثل الشعبي الفلسطيني القائل: «اعمل خير تلاقى شر».

● أغاني المناسبات:

رافق الشعر الشعبي الفلسطينيون في معظم مناسباتهم الوطنية والاجتماعية والدينية.
ولجأوا إلى إحياء حفلات الزفاف في سهراتهم (الحناء) التي تسبق يوم الزفاف؛ ليعيشوا
أجواء من الفرح، ويسيروا حفلهم على أنغام الحناء، والزجل الشعبي الفلسطيني. فالشعر
الزجلي «هو الشعر المنبري، شعر الجوقات والحفلات، والشعر الذي يُنشد مُغنى، والقصيد
والموشح، والقرّادى وما شابهه...»⁽⁵⁹⁾. والحناء في سهرات الأفراح يكون بين شاعرين، يبدأ
الأول حديثه بالصلاة على النبي -صلى الله عليه وسلم- ومثاله في شعر نجيب صبري

قوله:

أول م نبدي بالحدى منوحد الحى القهار⁽⁶⁰⁾
وفي العادة يردّ عليه الشاعر الآخر دأً مماثلاً، كأن يقول:

من بعد هذا والذي صلوا على طه المختار⁽⁶¹⁾

ثم يأخذ الشاعر بالترحيب بضيوف السهرة باسم صاحب الحفل، وتمجيد صفاته، يقول نجيب صبري:

يا أبو محمد دعانا وحيينا باسمه الزوار
عن شمالي و يميني أهل المهابة والوقار⁽⁶²⁾

وكثيراً ما يلجأ الشعراء الشعبيون في حدائهم إلى الغناء بلون من المأثورات الشعبية يسمى (المربّع)، يحيون به سهراتهم، وحفلات زفافهم، ومنه قول الشاعر نجيب صبري:

غنيلى عالمربع خل ال مش سامع يسمع
كلماتك مثل النعنع وأحلى من فل الريحان⁽⁶³⁾

«وأكثر ما يستعمل المربّع في الترحيب بأعيان الحفل من ضيوف ومحليين ، وفي الإشادة بالحفل وصحبه، وفي المحاوراة بين الحداة في مواضيع متناقضة»، يحاول كل طرف منهم التفوق على الآخر في الصياغة الفنية، وليس بهدف التجريح⁽⁶⁴⁾. وقد يتلاعب الشاعر بألفاظه في الحداة؛ فيلجأ الى قلب المعنى في أبياته، ليتضح لنا اهتمامه بالشكل والمضمون معاً، ولا يتحقق ذلك عند الشاعر، إلا في امتلاكه لمهارات فنية عالية، تمكنه من بلوغ غايته، وتحقيق مراده، ويطلق على هذا النوع من الزجل الشعبي (المثنى المقلوب)، بحيث تتكوّن فيه المقطوعة من ثمانية أشطر، يُكرّر في كل شطرٍ منه، ما سبق وقاله في الشطر السابق، ومنه في شعر نجيب صبري قوله:

إللى بقرى وبكتب خطّ المعنى خلف سطور
خلف سطور المعنى خطّ خلى الشطّ نزلّ بخور
نزلّ بحور خلّ الشطّ ساب البطّ صاد صقور
صاد صقور ساب البطّ بضبط ضبط إلى الأوزان⁽⁶⁵⁾

واعتماد الناس في أفراحهم أن يقيموا حفلات الغناء الشعبية/ التراثية، وقت زفاف العريس وحمّامة؛ بحيث يتبعه الموكب، يردّدون اللازمة خلف الحداة، ويقوم الشاعر بدوره بالغناء للعريس وتمجيدته، وقد شاركته عائلات البلد والأصدقاء والأقارب في احتفاله،

فكان هو الفارس المغوار (عنترة) بينهم. ثم يأخذ الشاعر في الغناء لوالد العريس وَمَنْ دعاه إلى الحمام في بيته، ويبدو ذلك في شعر نجيب صبري:

فَلَسْطِينَبَهُ وَالْوَطَنُ وَوَطْنَا
دار الأفراح عمرانَه بَ أهاليها
عَارِسِنَا عَنْتَرُ عَبْسُ عَنْتَرُ عَبْسُ عَارِسِنَا
مَعَ الْعَرِيسِ طَلَعَتْ كُلَّ الْحَمَائِلِ
يَا بُو مُحَمَّدٍ لاقِينَا عَ الْبُؤَابِهُ
شَارِدُ وَيْنُ يَا غَزَالَ الْبَرِّيَّةِ
يَخْلِفُ عَلَى دَارِ الْعَزُومَةِ وَالْكَرْمِ⁽⁶⁶⁾

وتتكرر هذه المعاني الزجلية في أشكال القصيد الشعبي في مناسبات الأفراح، ويحاول الشاعر التأثير في المستمعين من خلال القوالب اللحنية التي تهتز مشاعرهم عند سماعها، ومن هذه الأشكال (القرّادي)، التي ينظم الشاعر فيها زجله في زفة العريس أو في آخر سهرة (الحناء) أو في حمام العريس، حيث يُحيي الشاعر الديرة التي يحلُّ بها، أهل الدار وضيوفها الكرام الذين يحلو السهر بوجودهم، يقول الشاعر:

دِيرِنَا وَلِي فِيهَا وَاجِبُ إِنِّي أَحْيَيْهَا
حَيِّ الدَّارِ أَهْلِ الدَّارِ وَالضَّيْفِ اللَّيِّ لَافِيهَا
مَرْحَبُ فِي كُلِّ الزَّوَارِ هَلِي عَ الدَّيْرِهِ هَلُوا
مَنْ لَكَبَارُ مَنْ لَصَغَارُ كَاسَاتِ الْحَنْظَلِ حَلُوا
مَعَهُمْ لَوْ طَالَ الْمَشَوَارُ لَايُمْكِنُ أَنْ يَمْلُو
بَسْمَتَهُمْ مِثْلَ الْأَزْهَارِ رَبِّي كَثِيرٌ مُحَلِّيهَا⁽⁶⁷⁾

ونلاحظ مما سبق أن هذه الأغاني -أغاني الطلعات- تمتاز ببساطتها وسهولة تراكيبها ووضوحها؛ لأن هدفها الأساسي هو الغناء والتأثير في المستمعين، ويكمن سر إبداعها «في عذوبة ألحانها وسياقها» وما تحدّثه من صدق في نفس الجمهور⁽⁶⁸⁾. ويبدو شدة انفعال الشاعر وتأثره، حين يصرخ بأعلى صوته مستنجداً بالعرب والمسلمين؛ ليهبوا لنصرة القدس، والأقصى، وقد دنسها شارون وجيشه، وداسوا على رقاب المصلين، وكثر القتل، وسالت الدماء منهم، فأين الشهامة والرجولة يا عرب، يقول الشاعر في أغنية (الدلعونا):

شَفْتُو شَارُونَ وَجَيْشِ الْقَذَارَةِ جَايِي عَلَاقْصِي يَعْْمَلُ زِيَارَهُ
لَوْ عِنْدَ الْعَرَبِ نَتْفَةَ حَرَارِهِ أَضْلاً مَا شَفْنَا وَجْهُ شَارُونَا
عَلَى دَلْعُونَا عَلَى دَلْعُونَا نَادِي عَ الْعَرَبِ مَا بَسْمَعُونَا

شَوْ هَلِي بِحْصَلِ وَبِيَجْرِي فِينَا
وَنْتُو مِشْ أَنْتُو وَهُونَا وَمِشْ هُونَا
نَادِي عَ الْعَرَبِ مَا بَسْمَعُونَا (96)

شَفْتُو يَا عَرَبِ يَا مُسْلِمِينَا
الدِّمَّ بِيَنْزِفِ مِنْ فِلَسْطِينَا
عَلَى دَلْعُونَا عَلَى دَلْعُونَا

وجد الباحثون أن هناك علاقة وثيقة بين شعور الإنسان وشدة انفعاله بما يدور حوله، أو بما يفكر فيه، فيلجأ إلى التعبير عن مكنونه وانفعالاته المختلفة من حزن، وفرح وحماسة ويأس وغيرها، بلغة انفعالية صاخبة⁽⁷⁰⁾. تمتع الشاعر نجيب صبري بثقافة واسعة، وقدرات عالية، استطاع بواسطتها أن يجسد واقعه النضالي والاجتماعي بقصائد زجلية بأشكالها المتنوعة، تحرك المشاعر، وتهزّ مشاعر القارئ والمستمع لأزجاله.

الخاتمة:

كانت أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث:

1. عُنِيَ الشاعر نجيب صبري بجمع التراث الشعبي، وتحقيقه وتدقيقه وتمحيصه؛ ليكون الرائد فيما تمّ جمعه لبعض الشعراء الشعبيين مثل يوسف الحسون حادي فلسطين، الذي وُصف بأنه فارس العتابا في بلاد الشام، واكب في أغانيه الشعبية مسيرة الثورة الفلسطينية؛ ليسير بخط موازٍ مع المقاتلين وتضحياتهم في خط المواجهات مع العدو الصهيوني.

2. كان نجيب صبري "أول من علّق الجرس أمام الباحثين" على حدّ قوله في كتاب: (فرسان الزجل الشعبي والهداء الفلسطيني) في دراسة استغرقت منه ثلاث سنوات في عملٍ وجهدٍ فرديٍّ متواصلٍ مع عائلته؛ لخدمة تراث هذا الوطن، وحفظه من الضياع، إيماناً منه بتثبيت أصالة هذا الشعب، وحقّه في تراث أجداده. وثقّ في هذا الكتاب لعدد غير قليل من مشاهير الشعراء الشعبيين الفلسطينيين خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين.

3. تنوّعت موضوعات الزجل في شعر نجيب صبري، وأبرزها البعد الوطني والنضالي الذي لا تكاد تخلو منه قصيدة من قصائد الشاعر. ويبدو واضحاً في حديثه عن أطفال فلسطين، وتصويره لمعاناة المرأة الفلسطينية، وبيانه لصورة القدس بشكل خاص، وللمدن الفلسطينية بشكل عام وما أصابها من ويلات الاحتلال. وفي أغاني المواسم الزراعية وغيرها. والمضمون الاجتماعي، الذي بث فيه الشاعر الكثير من الحكم والموعظ، التي تنطوي على الصفات الإيجابية التي يسعى إلى ترسيخها في الأذهان، وأغاني المناسبات الوطنية والاجتماعية.

4. أن الشاعر نجيب يعاقبه نظم في أشكال الزجل المختلفة من قُرّادي، وشروقي، ومُعنى وعتابا... الخ وأجاد، واستطاع أن يلامس قلوب شعبه، ويشغف أسماعهم.

التوصيات:

1. العمل على دعم الشعراء الشعبيين مادياً ومعنوياً؛ لجمع هذا التراث في دواوين خاصة، وتوثيقه ونشره؛ ليظلّ محفوظاً في ذاكرة الأجيال.
2. توجيه الطلبة في جامعة القدس المفتوحة لإجراء مشاريعهم البحثية - مشروع التخرج - حول التراث بأشكاله المتعددة.
3. العمل على إيجاد مؤسسة خاصة تُعنى بجمع التراث الشعبي الفلسطيني، وتدقيقه في محافظات الوطن كلها.

المصادر والمراجع:

1. الأسدي، سعود، أغاني من الجليل، أشعار زجليه، الناصرة، 1976م.
2. البرغوثي، عبد اللطيف محمود، ديوان شيخ الشعراء الشعبيين، راجح غنيم السلفيتي، المطبعة الوطنية للكمبيوتر، رام الله، فلسطين، 1994م.
3. البرغوثي، عبد اللطيف، الأغاني العربية الشعبية في فلسطين والأردن، مكتبة الوثائق والأبحاث.
4. بيادسة، صبحي، باقة الغربية مسيرة وتاريخ، دار الفاروق للنشر والتوزيع، نابلس، ط1، 199م.
5. التلمساني، المقرّي، نفح الطيب من غصن الأندلس الرّطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
6. جدعان، فهمي، نظرية التراث، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1985م.
7. حجاب، نمر، الشهيد إبراهيم نوح، رابطة الكتاب الأردنيين، www.yazori.com.
8. حسونة، خليل، الفولكلور الفلسطيني (دلالات وملاحم)، المؤسسة الفلسطينية للإرشاد القومي، ط1، 2003م.
9. الحموي، ابن حجة، خزانة الأدب، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط2، 1991م، ج1.
10. زكي الحاج، أوزان الزجل وأوزان الخليل، الرابطة الوطنية للأدب الشعبي لاتحاد

- الكتاب الجزائريين،(ب.د.ت).
11. الشايب، أحمد، أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط8.
 12. الصباغ، مرسى، قراءة جديدة في الشعر العربي، دار الوفاء لنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2002
 13. أبو صبيح، يوسف، المضامين التراثية في الشعر الأردني المعاصر، المملكة الأردنية الهاشمية، عمان، 1990.
 14. عتيق، عبد العزيز، الأدب العربي في الأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1995.
 15. كناعنة، شريف، الدار دار أبونا، مركز القدس العالمي للدراسات الفلسطينية، القدس، 1992م.
 16. كناعنة، شريف، مَنْ ينسى قديمه ... تاه! دراسات في التراث الشعبي والهوية الفلسطينية، مؤسسة الأسوار، عكا، ط1، تموز.
 17. مقدمة ابن خلدون، دار ابن خلدون، الإسكندرية،(ب.د.ت).
 18. الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني، الدراسات الخاصة، المجلد الرابع، دراسات الحضارة، بيروت، ط1، 1990م.
 19. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، سنة 1994.
 20. يعاقبة، صبري نجيب، قصيدة المحكي، ومحاكاة الفصح، وزارة الثقافة الفلسطينية، ط1، 2012م.
 21. يعاقبه، نجيب صبري، فرسان الزجل والحداء الفلسطيني، بيت الشعر، رام الله، فلسطين، ط1، 2007م، ج1.

مراجع الكترونية:

1. سلوان فلسطين، ويكيبيديا،
<https://ar.wikipedia.org/w/index.php?search>
2. قصة طائر الفينيق، الجمعة، مايو،
meithalum.montadarabi.com/t160-topic 2009/29.
3. الحركة القومية الفلسطينية، الموسوعة الحرة، ويكيبيديا،
(<https://ar.wikipedia.org/wiki/>).

(Endnotes)

(×) استقيت هذه المعلومات من الشاعر نفسه.

(×). يوسف الحسون: من موالد شعب قضاء عكا عام 1927، شاعر فصيح وشاعر زجلي منبري، وشاعر ميداني. قام نجيب يعاقبه بجمع أعماله في ثلاثة أجزاء صدرت عام 2011 بعنوان حادي فلسطين. وهو صاحب برنامج (صوت فلسطين - صوت الثورة الفلسطينية)، توفي في لبنان عام 1979.

1. ابن منظور، لسان العرب، مادة (زجل).
2. الحموي، ابن حجة، خزانة الأدب، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط2، 1991م، ج1، ص90.
3. يعاقبة، نجيب صبري، قصيدة المحكي ومحاكاة الفصيح، وزارة الثقافة الفلسطينية، ط1، 2012م.
4. الصباغ، مرسى، قراءة جديدة في الشعر العربي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2002، ص68.
5. التلمساني، المقرّي، نوح الطيب من غصن الأندلس الرّطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ج4، ص24.
6. مقدمة ابن خلدون، دار ابن خلدون، الإسكندرية، ص441.
7. الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني، الدراسات الخاصة، المجلد الرابع، دراسات الحضارة، بيروت، ط1، 1990م، ص69.
8. قصة طائر الفينيق، الجمعة، مايو،
meithalum.montadarabi.com/t160-topic 2009/29.
9. الحركة القومية الفلسطينية، الموسوعة الحرة، ويكيبيديا،
(<https://ar.wikipedia.org/wiki/>).
10. أبو صبيح، يوسف، المضامين التراثية في الشعر الأردني المعاصر، المملكة الأردنية الهاشمية، عمان، 1990، ص238.
11. يعاقبة، صبري نجيب، قصيدة المحكي، ومحاكاة الفصيح، ص19.
12. نفسه، ص19.
13. نفسه، ص20.

14. كناعنة، شريف، مَنْ ينسى قديمه ... تاه! دراسات في التراث الشعبي والهوية الفلسطينية، مؤسسة الأسوار، عكا، ط1، تموز، ص67.
15. يعاقبه، نجيب صبري، قصيدة المحكي، ومحاكاة الفصح، ص60.
16. ينظر، سلوان فلسطين، ويكيبيديا،
<https://ar.wikipedia.org/w/index.php?search>
17. يعاقبه، نجيب صبري، قصيدة المحكي، ومحاكاة الفصح، ص60.
18. أبو صبيح، يوسف، المضامين التراثية في الشعر الأردني المعاصر، ص103.
19. يعاقبة، نجيب صبري، قصيدة (لا تسألوا).
20. جدعان، فهمي، نظرية التراث، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1985م، ص26.
21. يعاقبه، نجيب صبري، قصيدة (لغزة هاشم الآن الزيارة).
22. كناعنة، شريف، مَنْ ينسى قديمه ... تاه!، ص87.
23. يعاقبه، نجيب صبري، قصيدة (حل المسا).
24. كناعنة، شريف، الدار دار أبونا، مركز القدس العالمي للدراسات الفلسطينية، القدس، 1992م، ص41.
25. يعاقبه، نجيب صبري، قصيدة (لا تسألوا).
26. نفسه.
27. حسونة، خليل، الفولكلور الفلسطيني (دلالات وملاح)، المؤسسة الفلسطينية للإرشاد القومي، ط1، 2003م، ص342.
28. يعاقبة، نجيب صبري، قصيدة المحكي، ومحاكاة الفصح، ص68.
29. نفسه، ص68.
30. نفسه، ص68.
31. نفسه، ص72.
32. نفسه، ص72.
33. نفسه، ص73.
34. حجاب، نمر، الشهيد إبراهيم نوح، رابطة الكتاب الأردنيين، ص37.

35. يعاقبه، نجيب صبري، قصيدة (ختيار).
36. نفسه.
37. بيادسة، صبحي، باقة الغربية، مسيرة وتاريخ، ص 261.
38. الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني، الدراسات الخاصة، المجلد الرابع، ص 86.
39. يعاقبه، نجيب صبري، قصيدة المحكي، ومحاكاة الفصح، ص 69.
40. كناعنة، شريف، من ينسى قديمة...تاه!، ص 85.
41. يعاقبه، نجيب صبري، قصيدة المحكي، ومحاكاة الفصح، ص 77.
42. كناعنة، شريف، من ينسى قديمة...تاه!، ص 87.
43. يعاقبه، نجيب صبري، قصيدة المحكي، ومحاكاة الفصح، ص 76.
44. نفسه، ص 77-76.
45. يعاقبه، نجيب صبري، قصيدة (صحي ابني).
46. الفنون الشعبية قادرة على حمل القضايا وإيصالها للناس بسهولة، جنين، 17 / 2 / 2004، وفا.
47. البرغوثي، عبد اللطيف، الأغاني العربية الشعبية في فلسطين والأردن، مكتبة الوثائق والأبحاث، ص 117.
48. بيادسة، صبحي، باقة الغربية مسيرة وتاريخ، دار الفاروق للنشر والتوزيع، نابلس، ط 1، 1997م، ص 272.
49. يعاقبه، نجيب صبري، قصيدة المحكي، ومحاكاة الفصح، ص 53.
50. الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني، الدراسات الخاصة، م 4، ص 90 - 91.
51. يعاقبه، نجيب صبري، قصيدة المحكي، محاكاة الفصح، ص 28.
52. سورة الشعراء، آية: 88 - 89.
53. يعاقبه، نجيب صبري، قصيدة المحكي، ومحاكاة الفصح، ص 28 - 29.
54. نفسه، ص 41.
55. نفسه، ص 87 - 88.
56. يعاقبه، نجيب صبري، قصيدة (الشيقل).

57. زكي الحاج، أوزان الزجل وأوزان الخليل، الرابطة الوطنية للأدب الشعبي لاتحاد الكتاب الجزائريين، ص 30.
58. يعاقبه، نجيب صبري، فرسان الزجل والحداء الفلسطيني، بيت شعر، رام الله، فلسطين، ط 1، 2007م، ج 1، ص 16.
59. نفسه، ج 1، ص 17.
60. نفسه، ج 1، ص 17.
61. نفسه، ج 1، ص 18.
62. الأسدي، سعود، أغاني من الجليل، أشعار زجليه، الناصرة، 1976م، ص 39.
63. يعاقبه، نجيب صبري، فرسان الزجل والحداء الفلسطيني، ج 1، ص 21.
64. نفسه، ج 1، ص 24.
65. يعاقبه، نجيب صبري، فرسان الزجل والحداء الفلسطيني، ج 1، ص 36.
66. البرغوثي، عبد اللطيف محمود، ديوان شيخ الشعراء الشعبيين، راجح غنيم السلفيتي، المطبعة الوطنية للكمبيوتر،
67. رام الله، فلسطين، 1994م، ص 57.
68. يعاقبه، نجيب صبري، قصيدة (سهرة مع القمر).
69. الشايب، أحمد، أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 8، ص 320.

تجليات جنين والجليل في التراث الشعبي الغنائي الفلسطيني - (أبو عرب) أنموذجاً

أ. حسين عمر دراوشة

باحث ومحاضر في علوم العربية وآدابها/جامعة غزة

ملخص:

يسعى هذا البحث إلى بيان تجليات جنين والجليل في التراث الشعبي الغنائي الفلسطيني في أغاني (أبو عرب)، وذلك من خلال الحديث عن مضامين الخطاب الغنائي وموضوعاته في صورة جنين والجليل، ورصد تجليات جنين والجليل في التراث الشعبي الغنائي الفلسطيني من خلال سياقات نصوص الأغاني، التي برزت في تجلٍ طبيعي لجماليات الحيز المكاني، والتجلي الثوري والسياسي والقومي والتاريخي والديني والاجتماعي، مع إجراء مقاربات تحليلية نصية لتلك التجليات، والكشف عن أنساق لغة الخطاب الغنائي ودلالاتها في رسم صورة جنين والجليل، وتوضيح كل ما سبق بالمنهج الوصفي التحليلي للنصوص المنجزة لنماذج من أغاني (أبو عرب)، ومن ثم الخاتمة وفيها نتائج البحث وتوصياته، وفهرس للمصادر والمراجع.

الكلمات المفتاحية: (تجليات جنين والجليل، التراث الغنائي الفلسطيني، أغاني أبو عرب).

The manifestations of Jenin and the Galilee in the Palestinian Folkloric Songs Heritage: (Abu Arab) as a Model

Mr. Hussein Omar Dawabsheh

Abstract:

This research seeks to illustrate the manifestations of Jenin and Galilee in the Palestinian folkloric heritage through the songs of (Abu Arab), through talking about the contents of the song and its themes in the form of Jenin and Galilee, and monitoring the manifestations of Jenin and Galilee in the

Palestinian folklore heritage through text contexts The songs, which emerged in the natural manifestation of space spatial aesthetics, and the revolutionary, political, national, historical, religious and social evolution, with analytical and textual approaches to these manifestations, and the detection of the linguistic language and its implications in drawing the image of Jenin and Galilee, and clarifying all the above descriptive approach analysis Texts of completed models of songs (Abu Arab), and then the conclusion and the research results and recommendations, and the index of sources .and references

Keywords: (Jenin and Jalil manifestations, Palestinian song heritage - songs"Abu Arab").

مقدمة:

تمثل الأرض ومكان السكن في الكيان الفلسطيني رمزاً للصلابة والثبات والتحدى في ظل توالي موجات الاستعمار على فلسطين، فتغنى أهل الفن والإبداع بحقائق مواقعهم الجغرافية وجمالها، وتعد الأغنية الشعبية الفلسطينية من الوسائل التعبيرية التي يمتلكها الشعب وأبناء المجتمع في مختلف البيئات، وفي تقلبات الأوضاع، فيمتلك الشعب الفلسطيني موروثاً غنائياً يدل على تجربة فنية وإبداعية تجسد الشعور الجمعي لأبناء فلسطين، لذا يسعى هذا البحث إلى بيان تجليات جنين والجليل في التراث الغنائي الشعبي الفلسطيني، من خلال اتخاذ نماذج من أغاني إبراهيم محمد صالح المعرف بـ(أبو عرب)، ولد سنة 1931م في قرية الشجرة بين مدينتي الناصرة وطبريا، هو شاعر ومنشد الثورة الفلسطينية الكبرى، عانى من ويلات التهجير القصري عام 1948م، فلجأ إلى قرية كفر كنا، ومن ثم نزح إلى قرية عرابة البطوف، وبعد ذلك للبنان ومن ثم إلى سوريا وتونس ومخيمات الشتات في العالم، أسس فرقة الأولى عام 1980 في الأردن، سماها بـ« فرقة فلسطين للتراث الشعبي»، ثم غيرها باسم « فرقة ناجي العلي»، ألف ولحن حوالي 300 أغنية وقصيدة عبر مسيرته الفنية، توفي في مدينة حمص السورية بتاريخ 2 مارس عام 2014م بعد صراع مع المرض(أبو عرب، ويكيبيديا، نت)، فهو شاعر الثورة الفلسطينية وأحد رموزها، الذي أبدع في ساحة الغناء الشعبي الفلسطيني، وترك بصمات واضحة وآثاراً غنائية خالدة ذات موضوعات وأدراج موسيقية متنوعة، وذلك من خلال الحديث عن:

■ المبحث الأول- مضامين الخطاب الغنائي في صورة جنين والجليل عند أبي عرب- دراسة موضوعية:

■ المبحث الثاني- تجليات جنين والجليل في التراث الشعبي الغنائي الفلسطيني من

خلال أغاني (أبو عرب) - مقاربات سياقية تحليلية:

■ المبحث الثالث - لغة الخطاب الغنائي في رسم صورة جنين والجليل عند أبي عرب - دراسة نسقية دلالية:

وبيان كل ما سبق باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، من خلال الاعتماد على نماذج من أغاني (أبو عرب)؛ لاستجلاء معالم جنين والجليل في التراث الشعبي الغنائي الفلسطيني، وبيان صورة جنين والجليل ودلالاتها في حنايا الخطاب الغنائي عند (أبو عرب)، والكشف عن الدلالات المتعلقة بجنين والجليل عند أهل الفن والإبداع، وتقديم رؤية فنية واضحة تبين مكانة جنين والجليل في الذاكرة التراثية والوجدان الشعبي الفلسطيني، وتقديم دراسة متكاملة عن مكانة جنين والجليل لمكتبة الأدب الشعبي الفلسطيني خاصة، وللمكتبة الإنسانية عامة، مع الاحتكام لبنية النصوص الغنائية بشكل مباشر لسهولة تداولها بين جمهور المتلقين، ما أسهم في إنتاج بنية نصية متفاعلة، أدت رسائل النصوص ومقاصدها التي حوتها في طيات تشكيلاتها اللغوية ومقاماتها الموسيقية وسياقاتها الأدبية.

المبحث الأول - مضامين الخطاب الغنائي في صورة جنين والجليل عند أبي عرب - دراسة موضوعية:

يجسد الأدب الشعبي خلجات الشعوب النفيسة واهتمامها الروحية (إبراهيم، د.ت: 3)، ويمثل بالنسبة للشعب اتجاهاته ومستوياته الحضارية (نصار، 1980: 16)، ويتميز الأدب الشعبي باللغة الشاعرة التي «تحمل في ثنايا طياتها مضامين شعورية وموضوعات شعرية» (دراوشة، 2017: 97)، لقد بلور الخطاب الغنائي في بنية نصوصه الموسيقية، مضامين وموضوعات برزت مع صورة جنين والجليل،

◀ المطلب الأول - الفضاء المكاني في شعر أبي عرب:

يعد المكان من أبرز الدوال حضوراً في أغاني (أبو عرب) لما عاناه أهل فلسطين من تشرد وتشردم تحت وطأة آلة القتل والسحق والنفي والتدمير للبشر والشجر والحجر، وأمام مرأى ملايين من بني البشر، تلك هي مأساة القرن التي هزت أركان مشاعر الأحرار وفجرت ينباع أحاسيسهم وهيجت كوامن أنفسهم؛ لمجابهة الظلم ونصرة الحق والخير، ولعل أبرز الموضوعات التي تعلق بصورة جنين والجليل في أغاني (أبو عرب)، الغربة والحنين للوطن في ظل قسوة الألم وتراكم الآهات وطول الانتظار، فلا تبرح جنين والجليل مخيلة الأغاني الشعبية الفلسطينية النابعة من إيمان الشعب وتصور حياته، فهو يتفاعل معها بصورة

المحتل بصمودهم وثباتهم على قراهم التي تتعرض للتهويد والاستيطان، ونلاحظ أن موضوع الشوق والحنين لجنين والجليل ومدنها وقراها لم يبرح عقلية الشاعر، فيأخذه الحنين الجارف إليها؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 55):

يا زائِرِ الوَطْنِ رُحْ سَلِّمْ عَلَى الوِطَانِ سَلِّمْ عَ أَرْضِ القُدْسِ مِعْرَاجَ هادِئِها

ينادي أبو عرب مستخدماً أسلوب النداء الطلبي، وكأنه يريد تحريك همم الأحرار، ويوقظهم وينبهمهم إلى خطورة المحتل وضرورة مجابهته ومقاومته بالأشكال والأساليب كافة، وفي خضم حديثه واستنهاضه للهمم يذكر مدن الجليل كصغد وما تشكل من أيقونة ثورية، وعكا وما ترمز إليه من مكانة مقاومة في عقلية الإنسان الفلسطيني وتراثه الخالد، ونحن نعلم ما تشكله عكا من رمز ثوري مقاوم، فيقول المثل: «يا ويل عكا من هدير البحر»، بمعنى لا يضير عكا هدير الأمواج، بما يحوي بالمنعة والحصانة من ناحية البحر وما تشكله أسوارها وقلاعها، ويركز الشاعر في مضامينه على ضرورة التحرر وكس المحتل وطرده، مع امتزاج ذلك بمشاعر الشوق والحنين، مما يدل على المكانة الروحية التي يعشق بها الفلسطيني أرضه، وحبه لنيل الحرية والاستقلال؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 57):

خُذْني مَعَكَ سَلامِي على (لِمِغَارَ) (والرَّامِه)
بِالِكِ (سَخْنِينِ) لَ تَنامِي إِلا نَشُوفِي الحَرِيَّاءِ

ذكر قرى الجليل، وما تشكله هذه المدن من قوة ومناعة تقاوم المحتل وتكافح وتناضل من أجل الثبات والبقاء، ويواصل (أبو عرب) شوقه وحنينه في تشكيل موضوعات نصوص أغانيه؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 58):

سَلِّمْ عَ هَلْنا سَلِّمْ عَ هَلْنا من صَفَدَ حَتَّى الغورِ ويلي يَ عيني
وحيِّي وَطَنًا حَيِّي وَطَنًا كُلْما يُطَلَّ النُورُ ويلي يَ عيني

ويرسل (أبو عرب) سلاماته الحارة إلى مدينة عكا والجليل العالي، وما تشكله هذا المدن من أيقونة موضوعاتية جعلت الشاعر يطلق مشاعره وأحاسيسه؛ ليعبر عن مكانتها في وجدانه؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 161):

سَلِّمْ عَ (عكا) وَعَ (الجليل العالي) (ببر زيت) وَ(حيفا) (الطيّره) (عين غزاله)

ويستحث (أبو عرب) الهمم في تشجيع العمل الثوري، وبيان مكانته بين جمهور الشعب الفلسطيني، الذي تعرض للظلم والاحتلال على أيدي قوى الشر من الصهاينة وأعوانهم، فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 163):

وَسَمِعَ وَثُرَ قَالَ المذيع شَعْبُ الثورَةَ مَا بُيْبَاع
حَيِّي الضفة والقطاع شَعْبُ الجليل الجبار

يبين الشاعر مكانة الجليل، وبسالة أهله في مواجهة مخططات البغي والطغيان، التي تستهدف اجتثاث الشعب الفلسطيني من أرضه ودياره، ذلك الشعب الحر الأبي الذي يأنف الذل والضميم، ويثور في وجه الطغاة الظالمين، فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 175):

يَا طير الطائر رُفُ الجنحان سَلَّمَ عَ بلادي وعلى أوطاني
سَلَّمَ عَا (عكا) و(صفد) كنعاني سَلَّمَ (ترشحيا) و(عين الزيتون)
سَلَّمَ عَ (يعبد) عَ (كفر دان) سَلَّمَ عَ (جنين) وسهل (اللجون)

والتركيز على رص الصفوف وتعزيز الوحدة في مقاومة المحتل، تلبية نداء المقاومة في صد الظلم والعدوان عن أبناء الشعب الفلسطيني، فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013 : 176 - 177):

يَا	نِسْر	الجو	وَدَيْلي	تَحِيَّه
(غزة)		و(الجليل)	والضفة	الغريبه
شَعْبُ		جَبَّار	مَ يَهَاب	المنيه
صوته	مِنْ	بَعِيد	ل الثوار	حَيَّاني
(غزه)		بِتْصِيح	يَا (عكا) لَا	قِيْنِي
(رام الله)	الله	(البيره)	بِتْحِيَّي	(جنين)

ركز (أبو عرب) في مضامين خطابه الغنائي وموضوعاته وأفكاره التي طرحها في أغانيه التي بينت صورة جنين والجليل على الشوق والحنين للأرض والديار التي هجر منها الإنسان الفلسطيني في الغربية والشتات، والتركيز على المعاني الوطنية والثورية التي تسهم في استنهاض الهمم وإيقاظ الشعور الثوري في مقارعة المحتل ومنازلته في الساحات والميادين، والدعوة إلى تعزيز الوحدة والتماسك والترابط بين أبناء المدن الفلسطينية وقراها، كل ما تحدث عنه (أبو عرب) يمثل مشاعر إنسانية خالدة ترتبط بالحالة الفلسطينية وما تتعرض له من ظلم وطغيان من الاحتلال الفلسطيني، وما لحق الإنسان الفلسطيني من هموم وآلام ومأس وأهات.

المبحث الثاني - تجليات جنين والجليل في التراث الشعبي الغنائي الفلسطيني من خلال أغاني (أبو عرب) - مقاربات سياقية تحليلية:

أفرز السياق في بنية الأغنية الشعبية الفلسطينية عند أبي عرب، تجليات وصوراً متنوعة لجنين والجليل وما يقع فيهما من مدن وقرى وأحياء تقع تحت نير الاحتلال الغاشم، فأسهم السياق في إنتاج دلالات مستجدة بينت صورة جنين والجليل، ويمكن بيان ذلك من خلال الآتي:

المطلب الأول - التجلي الطبيعي للمكان:

تتجلى الصورة البهية لجنين والجليل فيما تمتلكه من طبيعة خلابة بحقولها وبياراتها وكرومها وسهولها وجبالها وتلالها ووديانها وشعابها، تلك الطبيعة الوارفة التي عاش في ظلها الإنسان الفلسطيني سلبت لبه، وأخذ يحن إليها في غربته ويعبر عن شوقه للرجوع إليها وشم نسيمها العليل الذي يشفي الآهات والأوجاع ويطفونار المعاناة ولهيبها القاتل، فحيز المكان يقود إلى «كل فهم يروم النزول إلى أغوار الذات الإنسانية» (مونسي، 2001: 7 - 8)، ونجد للمكان روابط نفسية؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 42):

يَا اللهُ يَا خِيَّ نَرْفَدُ ثَوْرَتْنَا	نَادَى الْمِنَادِي بِلَادِي طَلَبْتْنَا
عِيشِي بِشْمُوخِكَ وَرَفِي رَايْتْنَا	ظَلِي بِشْمُوخِكَ رَايَهُ عَلَيْهِ
مَا بَيْنَ (سَحْمَاتَا) وَ(مَجْدِ كَرُومِ)	يَا مَ احْلَى الْمَشِي بَيْنَ الْكُرُومِ
يَا طَيُّورَ السَّمَاعِ الشَّجْرَةَ حَوِي	وَدِّي لَ بِلَادِي أَجْمَلُ تَحِيَّهُ
سَلِّمْ عَ (حَيْفَا) وَعَلَى (الْجَلِيلِ)	سَلِّمْ عَ (دُورَا) وَ(قَدَسِ الْخَلِيلِ)

يذكر الشاعر قرية سحماتا ومجد الكروم وما بها من كروم وأشجار خضراء تسحر الألباب وترتاح إليها النفوس، تلك مكانة الوطن الذي تربي به أبناء الشعب الفلسطيني، ولكن النكبة التي جرت عليهم الويلات وضروب شتى من العذابات والآهات، جعلتهم يثورون في وجه الظلم وأعدائه.

ويبين (أبو عرب) صورة عكا إحدى مدن الجليل، وما تشكله من صورة بهية حين تلاطم الأمواج أسوارها القوية التي تحيط بها من جهة الغرب، وكأنها حالة من العشق الأزلي بين طبيعة المدينة وبين البحر، وما شكلته هذه الأسوار من تاريخ حافل بالصراعات والثورات، وما وفرته الأسوار من حماية ودفاع عن تلك المدينة التاريخية في الجليل؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 55):

من (رفح) إمشي شمالاً تآصل (لبنان) حَيِّي بُطولات رَبِّ السَّما حَامِيها
من (نابلس) عَا (صفد) (جنين) مَع بيسان (غزني) و(يافا) مع(عكا) وشواطئها

ويبين (أبو عرب) خيرات فلسطين وما تنتجه أرضها من نَعَم وفواكه وخضراوات
متنوعة؛ فيقول (أبو عرب)(يعاقبه، 2013: 106):

مَنْ (الناصره) الرمان والموز مَنْ (بيسان)
تُفاحنا الْغِيان مَنْ (صَفْد) وَهُضابا

بين الشاعر ما تنتجه صدف من خيرات حسان، فهي مشهورة بفاكهة التفاح، وتمتلك
هذه المدينة طبيعة خلابة، وتحدث الشاعر عن جبل كنعان الذي يحمل تاريخاً مشرفاً في
مدينة صدف، ويشكل مكانة تاريخية تشهد بأن العرب الكنعانيين لهم بصمات واضحة في
فلسطين، مما يوحي بالحق التاريخي الحافل على ثرى الأرض المقدسة؛ فيقول(أبو عرب)
(يعاقبه، 2013: 211):

مَ نَسى البيدر والبستان تَفَاح وخوخ ورَمَان
(حيدر) مَع (جبل كنعان) (كرمل حيفا) مَ جَمَلو

إن جبل كنعان أقيمت مدينة صدف على سفوحه، و(حيدر) جبل من سلسلة جبال الجرمق
الفلسطينية، وتقع فيه بلدة الرامة، لقد برزت صورة جنين والجليل كحيز فيزيائي يحمل في
ثناياه أيقونات جمالية، تعبر عن رقة المشاعر والأحاسيس التي تدل عليها تلك الطبيعة،
إلى جوار التاريخ الأصيل والصورة الثورية لجنين والجليل في هذا المكان الذي هو جزء لا
يتجزأ من فلسطين التاريخية، وما قدمته تلك الطبيعة من بطولات جابهت الاحتلال والغزاة.

المطلب الثاني - التجلي الثوري:

برزت الصورة الثورية المقاتلة لجنين والجليل في مقاومة المحتل ومقارعتة، ودك
مستعمراته بنيران المقاومة، ذلك الدور الوطني المشرف الذي قامت به المقاومة الفلسطينية
في سبيل تحرير الأرض بالنار والبارود، فما أخذ بالقوة لا يُسترد إلا بالقوة، فكانت مسرحاً
للعمليات الفدائية التي أطلقتها الثورة الفلسطينية من جنوب لبنان؛ فيقول (أبو عرب)
(يعاقبه، 2013 : 52):

يَا صَهْيُونِي بَسَادِسْ حَرْبَ رَجَعْنَا لكَ بَقْتَل وَضَرْبَ
فِدَائِي وَمَاشِي عَ الدرب وَشِلْت سِلَاحِي بِيَدِي
مَهْمَا قَصَفْتُوا جَسُورَ مَا بَتَعُوقِ الْعَبُورِ

ان قَصَفْتُوا جِسرَ (الدامور) تَلاقوني ب(العيشيه)
 مُستعمرات الجليل صَارَ نهاراً مِثْلَ الليل
 ذاقوا المُرَّ وشَافُوا الويل مَن قَصَفَ المدفعية
 خَلِينَا الصهيوني يُدَوِّخ صَارُوخ بِيَلْحِقَ صَارُوخ
 يَا ثُورْتَنَا زَيْدِي بِشْمُوخ ثُوراك فِدَائِيه

يصور (أبو عرب) مدينة الجليل بحلة ثورية قشبية يهدد من خلالها المحتل الغازي، ويتوعده بالهزيمة على ثرى الجليل الطاهر، ويشد (أبو عرب) من أزر أهل المقاومة في دك مغتصابات ومستعمرات العدو الصهيوني بوابل من الرشقات الصاروخية والمدفعية، أولئك الأحرار الذين زلزلوا أركان دولة البغي من جنوب لبنان الثائر.

ويبين (أبو عرب) حالة التضامن الشعبي والتآزر الأخوي في دعم الثورة وأهلها، ومدى البذل والعطاء الذي يبذله أهل فلسطين في سبيل تحقيق الحرية والاستقلال؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 132):

يَ خْتِي يَا بِنْتَ الثوار كَفِّي دريك والمشوار
 بِيَعِي الخاتم والإسوار العز بِشِيل الباروده
 مَا بين (حيفا) و(زمارين) لَبِينَا ندا (جنين)
 جِينَا .. جِينَا يَا فلسطين رُوحِي لَ جَلِك موجودة

تلك الهمة الثورية التي برزت بها جنين وما شكلته من مقاومة استطاعت أن تكذب المحتل خسائر فادحة، جنين التي أنجبت المقاومين الأبطال الذين سطوروا أسمى آيات المقاومة والجهاد على ثرى فلسطين الطاهر؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 174):

هَلَلِي طَلُوا النشَامِي هَلَلِي يَا ديار القدس يَا ديرة هلي
 يَا جِبَال (الناصره) حَيِّي (جنين) لَو طَلَبْنَا الموت نَحْنَا جَاهِزِين
 مَا حَدا يُقحم سَاحَتْنَا مَا حَدا مَا نَهَاب الموت وَرُود الردي

إن الجهوزية التامة للتضحية والفداء من شيم الأحرار الأبطال الذين جادوا بأرواحهم ودمائهم من أجل تحرير فلسطين وقهر الطغاة المجرمين؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 217):

نَشْعَل نَارَ لَو سَرِينَا نَشْعَل نَارَ والأغوار تشهد على فعالنا
 مَن (تبين) حَيِّي بِلادي مَن (تبين) لَ (جنين) وَسَمِعَ صَوْتَ رُصَاصِنَا
 مَا نَطِيقَ عِيشَه بَذَلَه مَا نَطِيقَ والطريق عبَدَتها اجسامنا

شكلت جنين أروع معاني البطولة والفداء، فشكلت أسطورة للمقاومة في مجابهة المحتل، وإلحاق الهزيمة به، ذلك الحس الثوري العميق النابع من أصالة أبناء فلسطين وأهل جنين؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 233):

حِنَا جُنُودٍ وَجُنُودِكَ ثَوْرَتِنَا	حِنَا لَ زُنُودٍ تَا تَقْرِبَ عَوْدَتِنَا
عَ دُرُوبِ الْمَوْتِ لَوْ سَارَتْ دَخَلَ اللهُ	عَ (يَافَا) وَ(اللَجُونِ) إِيَّيْ وَاللَّهِ
عَنْ (غَزَّة) وَعَنْ أَخْبَارَا دَخَلَ اللهُ	عَنْ (عَكَ) وَعَنْ أُسْوَارَا إِيَّيْ وَاللَّهِ
عِنْدَ الْعَرِكَاتِ مَ نَهَابِ الْمَنِيَا	نَحْنَا لِلْقُدْسِ يَا وَطَنِ ضَحَايَا

رسم (أبو عرب) صورة ثورية مشرقة لجنين والجليل، وما شكلته من مكانة تاريخية في طبعية الصراع ومقارعة المحتل ومنازلته في الساحات والميادين، ذلك الدور المشرف الذي رسمته جنين والجليل بتضحية أهلها وفدائهم الوطن بالغالي والرخيص، مع السير على نهج الثورة ودعم أهلها والإشادة بهم.

● المطلب الثالث- التجلي الديني:

تشكل الجليل بمدنها وقرها مركزاً دينياً مهماً، وبخاصة للطوائف والأقليات الدينية كالمسيحيين والدروز، وبرزت الصورة الدينية في صورة المسيح وأمه، وما تشكله كنائس الناصرة بالجليل من مكان مقدس عند الديانة المسيحية، وبرزت مكانة جبل كنعان كمركز ديني للكنعانيين؛ فقال (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 68):

وَحَقُّ السَّمَاءِ وَالرَّحْمَنِ	وَصَخْرَةَ قُدْسِي وَهَادِيهَا
وَعِيسَى وَمَرْيَمَ وَالْإِيمَانَ	وَدَمْعَةَ مَرْيَمَ تَرْوِيهَا
صَيْفِيَةَ بَ (جِبَلِ كَنْعَانَ)	وَرَامَ اللهُ وَضَوَاحِيهَا

برزت الصورة الدينية للجليل في السياق الأدبي، كرمز ديني مهم لما تحويه من أماكن مقدسة بالنسبة لأهل الديانات، وبخاصة الديانة المسيحية؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 112):

مَعَ كُلِّ نَسْمَةٍ صَوَّبَ أَوْطَانِي تَمِيلُ	سَلَّمَ عَلَى الْأَغْوَارِ عَا أَرْضِ الْجَلِيلِ
بَلَّغُوا الْكُلَّ مَعَ مَهْدِ الْمَسِيحِ	مُسْتَحِيلِ نَزَلَ وَنَزَكَعَ مُسْتَحِيلِ

لقد جسدت الصورة الدينية للجليل حالة الحب والتسامح وأكدت على رسالة السلام ونشر الحق والخير في أرجاء فلسطين التاريخية، التي احترمت أهل الديانات الأخرى ولم تقمهم، ووفرت لهم الأمن والأمان.

● المطلب الرابع - التجلي التاريخي والقومي:

تكشف الأغنية الشعبية عن الجانب التاريخي والقومي لأبناء الشعب الفلسطيني، وبرزت صورة الجليل في التعبير الغنائي بصورة تاريخية مشرقة ارتبطت بمسيرة النضال الشعبي الفلسطيني في مقاومة المحتل والثورة عليه؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 190):

حَيِّي لَ غَزَةَ وَحَيِّي شَعْبَهَا الْجَبَارِ وَشَعْبَ الْخَلِيلِ الْوَفِيِّ سَجَلِ كَرَامَاتُو
وَعَرَجَ نَابِلِسَ حَيِّي جِبَالِ النَّارِ وَشَعْبَ الْجَلِيلِ لَا تَنْسَى لَ صَوْلَاتُو

يكشف أبو عرب عن الصورة التاريخية للجليل وأهلها في صولاتهم وجولاتهم المشرفة التي يذودون فيها عن أرضهم وعرضهم، وتجلت النخوة العربية عند ذكره الجليل، ما يجسد الحس القومي؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 140):

شَعْرُو عَلَي الْعَيْنِ وَارِدَ مَعَ الرِّعْيَانِ عَ الْعَيْنِ شَعْرُو عَلَي الْبَسْتَانِ رُمَانُو
شَعْرُو عَلَي (الناصرى) على (صفد) عَا (بيسان) عَا (الغور) شَعْرُو عَلَي الْأُرْدُنِ وَوَدْيَانُو

بين أبو عرب فلسفته الغنائية الشعرية بارتباطها بأبناء الشعب الفلسطيني والوطن العربي الكبير، مما يعزز الانتماء والأصالة ويدعم مشاعر الوطنية والقيم الخالدة التي يسعى أبناء الشعب الفلسطيني إلى تحقيقها، فهو تحدث عن الجليل من خلال مدينة الناصرة وصفد، وما لها من مكانة تاريخية وقومية في فكر وثقافة أبناء الشعب الفلسطيني، فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 207):

شَبِيهَا شَبِيهَا يَا بَغْدَادَ نَيْرَانِكَ إِضْلِيهَا عَ الْأَوْغَادِ
مِنْ (الموصل) لَ (البصرة) لَ (جنين) ثُورَةَ تَلَاقِي ثُورَةَ فِلَسْطِينِ
شِيعَهُ مَعَ سَنِهِ مَعَ أَكْرَادِ الْوَحْدَةَ الْوَطْنِيَّةِ يَا بَغْدَادِ

يرسم أبو عرب في موضوعات أغانيه الصورة التاريخية والقومية لجنين الثورية التي لم ترسخ للمحتل، ولم تحن له هامتها، ويبرز أبو عرب أهمية روابط الإخوة والوحدة الوطنية بين أبناء الشعب العربي الحر، كأبناء الجيش العراقي عام 1948م الذين حرروا جنين من أيدي الصهاينة، وقاوموا باستبسال وبكل شراسة.

● المطلب الخامس - التجلي السياسي:

تبرز صورة جنين في الخطاب الغنائي في سياق سياسي أنتج دلالات متعددة، تركز حول انتقاد الحكام العرب وأدائهم تجاه القضية الفلسطينية، وما تتعرض له من خذلان عربي مميت، ينبو عن الهمم الخائرة لأمة العرب والمسلمين، في ظل وحشية أفعال المحتل

وتغوله على أبناء الشعب الفلسطيني، فالإنسان الفلسطيني إنسان حر أبي، ويؤمن بالثورة في وجه الظلم والعدوان؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 209 - 210):

يَا هَلَا بِكَ يَا هَلَا	مَ بَرُكِعْ غَيْرِ لَ اللهُ
يَا هَلَا بِكَ يَا هَلَا	(جنين) نُصِيحْ بِنْدَاهَا
يَا هَلَا بِكَ يَا هَلَا	أَطْفَالِ بَدَمِ عَرَقَانِي
يَا هَلَا بِكَ يَا هَلَا	مَا حَدَّ بِالصَّوْتِ لَبَاهَا
يَا هَلَا بِكَ يَا هَلَا	بَعْضُ الْحُكَّامِ نَعْسَانِي
يَا هَلَا بِكَ يَا هَلَا	يُخْسِي الْغَارَ يَدْنِسُهَا
يَا هَلَا بِكَ يَا هَلَا	بِتُصِيحِ اللهُ وَأَكْبَرِ
يَا هَلَا بِكَ يَا هَلَا	وَرَجَالِ اللهُ تَحْرُسُهَا
يَا هَلَا بِكَ يَا هَلَا	مِنْ (أَمِ الْقَصْرِ) لَ (غَزِهِ)
يَا هَلَا بِكَ يَا هَلَا	مِنْ (بِعَقُوبِهِ) لَ (جَنِينِ)

تلك الصرخات الشعرية والشعورية التي تدفقت في الخطاب الغنائي، والتي بين فيها أبو عرب موقفه من الحكام والولادة وكشف عن منهجه الثوري المقاوم، فقد انتقد سياسية العرب وطرح رؤيته المقاومة كسياسة واضحة رسمتها جنين، وبرزت بها في أكثر من مقطع غنائي.

• المطلب السادس - التجلي الاجتماعي:

يعدّ الأدب مرآة للمجتمع الذي يحيا فيه الأدب، ويعكس لنا صورة البيئة التي ينشأ في أحضانها، فالمجتمع الفلسطيني من المجتمعات التي عاشت تجارب متنوعة، فأنتجت هذه التجارب موضوعات ومحاوَر مختلفة، تمثلت في رسم صورة جنين والجليل في سياقات متباينة، تمحورت حول الشكوى من الزمان وبيان الظلم الغاشم؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 85):

ذَوَقُونِي الْأُمْرَيْنِ يَا بُوِي	سَكَّرُوا بُوْجْهِي الْبَابَيْنِ يَا بُوِي
لَسَا مَا شَافُو عُنَادِي	فَكَرُونِي مَشْ مَوْجُودِ سَكَّرُوا بُوْجْهِي لَ حُدُودِ
قَلَّتْ بِسَاحِ الْمِيدَانِ يَا بُوِي	أَسْأَلُو عَ عُنَوَانِي يَا بُوِي
(ضفّه) (وغزة) (والخليل)	(عكا) (وصفد) (والجليل)
الغور سهولو والوادي	الغور سهولو والوادي

تلك العزة الثورية التي ارتكز عليها الإنسان الفلسطيني في مواجهة الزمان الغادر

المتأمر الذي ما فتى أن يسحق المستضعفين في زمن عز فيه النصير، بخاصة في ظل الاحتلال والأطماع الاستعمارية التي تنهب خيرات الشعوب وتتحكم في مقدراتها.

وترتبط ذاكرة الطفل الفلسطيني بدياره التي هجر منها، إبان نكبة عام 1948م، فشكلت في مخيلته وذاته منبعاً يغذي رؤيته ويرسم فلسفته لهذه الحياة، فمع الألم وقسوة الوجد تجد النضرة الجادة لطبيعة الحياة ومجرياتها، فبرزت صورة جنين في سياق تذكر مربع اللهو ومراتع الصبا؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 92):

جفرا وي هالربع ترعى بالتيني خذي سلامي بَ وفا ل هلي بفلسطين
مَ نسيّت أرضك(حيفا) إلى سهل(جنين) مَ نسيّت غزة الوفا وبحرة طبريا

تأسر الذكرى والحنين للوطن في بلاد الغربية مشاعر أبي عرب، ولا تكاد أغانيه تخلو من حنين للديار والشوق إليها، فكثيراً ما يرسل السلامات الحارة والأشواق القلبية التي يكتنزها في وجدانه وذاته، مع الحلم بالعودة للدار التي هجر منها وتحقيق أمانيه وآماله؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 163):

ابشري يا (نور شمس) مَ تغيب (سخنين) مَع (كفر منده) و(دير حنا) الطيب
لَ رجع بلادي(رفح) حتّى شمال(الذيب) مِنْ (صفد) حتّى(القدس)(غزه) وشواطئها

برزت صورة الجليل وقراه في تجلّ اجتماعي حالم يدلل على الطبيعة النفسية التي يكتنزها (أبو عرب) في ذاته، من أجل العودة وتحقيق الحرية والاستقلال، فنجده يركز على توطيد دعائم وطنية اجتماعية كتحقيق الوحدة والتآخي لمقاومة المحتل والثورة عليه؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 189):

يَ جبال النار اشعلي هبني وثورة هبني بحجاركم والعصي بتقاتل يا شعبي
والقدس حين انتخت الناصرة تلبني جنين لَ طولكرم غزة الشجاعيه

ينادي (أبو عرب) الثوار الأحرار، ويرسم صورة الوحدة في تلبية نداء الوطن، بما يعزز روابط الإخوة رغم البعد الجغرافي بين المدن والقرى، ولكنه الاحتلال الغاشم والعدو الغازي الذي ألهب مشاعر التآخي والصمود والتحدي في ظل حملاته الشعواء، وركز أبو عرب على بيان صورة الجليل في تلبية الناصرة لنداء أخواتها من المدن الأخرى مع ذكر جنين المقاومة التي أذاقت العدو الويلات في حالة ثبات وإقدام.

ثالثاً - لغة الخطاب الغنائي في رسم صورة جنين والجليل عند أبي عرب - دراسة نسقية دلالية:

تمثل النسقية شكلية الكتابة الأدبية وتقنياتها الخطابية، وأثرها في تفاعلات النص

بين المبدع والمتلقي، مما يضمن حيوية أقطاب عملية التواصل الأدبي، وتبليغ رسائل النصوص وإيصال فحوى مضامينها، فالمدقق للغة الخطاب الغنائي الشعبي عند أبي عرب في رسمه لصورة جنين والجليل في حنايا أبنية نصوص أغانيه، يجدها تشتمل على نواحٍ جمالية متنوعة، تتمثل في المطالب الآتية:

● المطلب الأول- البعد الدلالي للأصوات المفردة:

تتمثل شعرية الخطاب في استخدام الألفاظ التي تتسم بالإيحائية؛ ضمن النصوص في السياق الأدبي؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 190):

حَيِّي لَ غَزَة وَحَيِّي شَعْبَهَا الْجَبَارِ وشعب الخليل الوفي سجل كراماتو
وعرج عَ نابلس حَيِّي جبال النار وشعب الجليل لا تنسى لَ صولاتو

يتضح أن الألفاظ التي وظفها (أبو عرب) في بنية خطابه الغنائي ذات مقاصد ودلالات ورسائل أراد أن يوصلها إلى المتلقي، فنجد الحقل الإنساني الثوري من أكثر الحقول تعبيراً في بنية نصوص أغاني (أبو عرب)، فكلمات: (حَنِّي، شعبها، الجبار، كراماتو، جبال النار، صولاتو)، كلها كلمات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالحالة الثورية المنفضة التي يمرُّ بها أبناء فلسطين من أجل نيل الحرية والاستقلال، ولم يقتصر على ذلك، فالناظر إلى الأصوات باعتبارها المادة الخام في الخطاب يجدها تحمل دلالات تنم عما يحمله (أبو عرب) من مشاعر وأحاسيس وطنية وثورية جيّاشة، فالأصوات المفردة «تمتلك إحياءات معينة تتناسب ومعاني عامة، من ذلك انتشار حروف المد في عبارة شعرية، مما يوحي بالبطء والملل، أما انتشار حروف الهمس وتكرارها فإنه يُعطي جواً من السكينة والهدوء» (العف، 2000: 246 - 247)، فنجد الأصوات الشديدة الانفجارية، التي ينحبس فيها الصوت عند النطق بالحرف لتمام قوته؛ وذلك لتمام قوة الاعتماد على مخرجه (الصالح، 1960: 281)؛ مثل: صوت (ب) تكرر أربع مرات، وصوت (ت) تكرر ثلاث مرات، وصوت (ت) تكرر مرة واحدة، مما يبرهن على وجود معاني الرفض والتحدي الكامنة في نفس (أبو عرب) وأغانيه، والأصوات التكرارية، التي تحدث عند ارتعاد طرف اللسان بالحرف عند النطق (الصالح، 1960: 283)؛ مثل: صوت (ر) تكرر أربع مرات، وصوت (ل) تكرر تسع مرات، وصوت (ن) تكرر ثلاث مرات، مما يدل على المكانة المرموقة التي يحتلها الوطن في نفس أبناء الشعب الفلسطيني.

وتوظيف الأصوات الصفيرية التنفيسية؛ وسميت بذلك لأنها تخرج من بين الثنايا وطرف اللسان، فينحصر الصوت هناك إذا سكنت كصفير الطائر (الصالح، 1960: 283)، وذلك مثل: صوت (س) تكرر ثلاث مرات، وصوت (ص) تكرر مرة واحدة، وصوت (ز) تكرر

مرة واحدة، مما يعبر عما تجيش به النفس، كل ذلك يجسد البنى اللسانية العميقة لنصوص الخطاب الغنائي، مع الدور الفاعل الذي يؤديه السياق في توليد المعاني والدلالات المتعلقة بجنين والجليل.

● **المطلب الثاني- الفضاء المجازي:**

الارتكاز على استخدام اللغة المجازية في رسم صورة جنين والجليل، فهي تعبير فني في بنية نص فني، تتسم لغته بالغنى الدلالي، وفضاء غير يسير السباحة فيه، لذا فالمتلقي يقوم بدور فعّال في استنطاق هذا التعبير، حتى يتجانس مع مراد المبدع الذي اجتهد في إبداع هذا النمط من الأساليب التي رأى فيها إشباعاً لظمنه الفني من ناحية، وإشباعاً لرسالته من جهة أخرى(الدسوقي، 2008: 109)، ما يسهم في بيان صورة جنين والجليل وتجلياتها؛ فيقول (أبو عرب)(يعاقبه، 2013: 189):

والقدس حين انتخت الناصرة تلبى جنين ل طولكرم غزه الشجاعيه

أضفى روح الحياة على الماديات فجعل مدينة الناصرة في الجليل الأعلى و جنين كإنسان يلبي النداء، فجعلها حية تسعى، واستخدام المجاز الذي هو اللفظ المستعمل في غير ما وُضع له في اصطلاح التخاطب، على وجهٍ يصحُّ مع قرينة عدم إرادة ما وُضع له(الميداني، 1996: 2/ 128)، ولعل السبب في استخدام ذلك الواقع العربي البائس المحيط بالشاعر الذي يؤثر على التعبير الغنائي ودلالاته عند أبي عرب.

● **المطلب الثالث- الأساليب الإنشائية:**

تتمثل في توظيفه لأسلوب القسم في بيئة الخطاب الغنائي المتعلق بجنين والجليل، فالقسم بمثابة جملة يؤكد بها جملة أخرى(أبو حيان، 1998: 4/ 1463)، ويشترك فيه الاسم والفعل، ويكون جملة اسمية أو فعلية تؤكد بها جملة موجبة أو منفية. نحو قولك حلفت بالله، وأقسمت، ولعمرك، وعليّ عهد الله لأفعلنّ أو لا أفعل(ابن يعيش، 2001: 5/ 244)، فيوحي بالإيمان الصادق الذي تكتنزه النفس الجماهيرية في الأغنية الشعبية؛ فيقول (أبو عرب)(يعاقبه، 2013: 26):

أقسم بـ(حيفا) و(يافا) مع(جبال النار) و(اللد) و(الناصره) و(عكا) و(ضواحيها)
 أقسم بأرض القدس مع تربة الأغوار م ترك بلادي وما بنسى روابيها
 أقسمت بالمقسمين يكملوا المشوار و(اللد) و(الناصره) و(عكا) و(ضواحيها)
 و(اللد) و(الناصره) و(عكا) و(ضواحيها) م ترك بلادي وما بنسى روابيها
 و(اللد) و(الناصره) و(عكا) و(ضواحيها) و(اللد) و(الناصره) و(عكا) و(ضواحيها)

أجرى أبو عرب قسمه على الحيز المكاني لنفاسته في ذاته باعتباره مكوناً رئيسياً مرتبطاً بالكيان الوجودي، فالأرض من المشكلات الموضوعية التي يصعب التنازل عنها،

وهي تشكل جزءاً لا يجزأ من حياة الإنسان الفلسطيني، برز أسلوب القسم بحلة ثورية وارتبط بمعانٍ ثورية خالصة، استطاعت أن تقارع المحتل وتجاوبه.

● المطلب الرابع- تقنية التكرار:

وظف أبو عرب في خطابه الغنائي التكرار، فهذه التقنية تحوي في بنيتها على دلالات ومعاني تجيش بها النفس الشاعرة، فالتكرار « جوهر الخطاب الشعري، ويكون على مستوى الأصوات، وعلى مستوى التركيب النحوي، وفي المعنى» (داغر، 1988: 30)؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 103 - 104):

اسمعي مني قسم حرفو بارود ونار
أقسمت بالتين بالعكوب بالمرار
أقسم بحرب الجنوب وشعبنا الجبار
لَ جِيبٌ غِيمَ السَّما كالريح كالإعصار
لَ جِيبٌ أرض وجبل والغار مني يغار
وحتى غيوم السَّما تمطر عداي بَ نار

يَ (نهاريا) اسمعي والحكي لَ الثوار
أقسم بظلم الأهل وأطفالنا ل صغار
أقسم بغزة وصفد واللد والأغوار
ومهما تزيد العدا حراس واستنفار
لَ جِيبٌ موج البحر مثل البحر هدار
ولَ جِيبٌ حتى غيومي تزيد بيهم سم

لقد كرر كلمة قسم ومشتقاتها خمس مرات، فشكلت هذه الكلمة دلالات نابغة من وحي العقيدة الثورية، وحب الوطن والدفاع عنه بأعلى ما يملك أبناء الشعب الفلسطيني، والسير على طريق الثورة والجهاد، وكرر كلمة (اسمعي) ليدلل على قوة الشكيمة وصلابة الإرادة المقاومة التي يمتلكها أبناء الشعب الفلسطيني، وكرر كلمة (نار) مرتين، ما يدل على إيمانه العميق بالثورة وأعمالها، وكرر تركيب (لَ جِيبٌ) أربع مرات، مما يدل على التحية والفاء في سبيل الوطن الغالي فلسطين الحبيبة، وكرر كلمة (حتى) مرتين، ليدلل على الشمولية والاستمرارية في تقديم المزيد من البذل والعطاء فداءً لفلسطين وأهلها الصامدين.

● المطلب الخامس- الثنائيات الضدية:

ارتكز أبو عرب في خطابه الغنائي الذي رسم من خلاله صورة جنين والجليل على بنية التضاد؛ فيقول (أبو عرب) (يعاقبه، 2013: 52):

مستعمرات الجليل صار نهارا مثل الليل

ترتبط الرموز ودلالاتها بالمعاني الثورية المبنية على الرفض والمقاومة في وجه المحتل الغاصب وأعدائه، فبينت المتضادات التي ساقها الشاعر في الموضوعات الثورية «لا تعني مطلقاً تنافر الدلالة وتناقضها بارتكازها على بنية التقابل أو التضاد، بقدر ما تؤكد عملية التلاحم والاتصال الخفي، الذي يبرز عملية الانتقال من حركة دلالية إلى حركة

دلالية أخرى» (أبو حميدة، 2006: 105)، ما يجسد عمق التفكير الثوري والمشاعر الجياشة المرافقة له، في حالة الانتفاض والمقاومة، ويبين المكانة المرموقة التي احتلتها الجليل في فكر (أبو عرب) صاحب الكلمة الوطنية الثائرة.

كل ما سبق ظهر في ألحان متنوعة كموال العتابا والحداء والأزجال والأهازيج، ما شكل لوحات موسيقية إلى جانب توظيفه للتقنيات الكتابية ومشكلاتها التأويلية والأسلوبية وتراكيب عباراتها وألفاظها التي تتناسب مع مقامات الخطاب وسياقاته المتنوعة، ما أبرز صورة جنين والجليل في صور وتجليات عبرت عن الحالة الشعرية والشعرية التي يحملها الإنسان الفلسطيني، ورسم رؤيته الشعبية الخالصة التي ترسم النهج السليم في مواجهة المحتل وتحرير البلاد والعباد من كيد الطامعين.

نتائج البحث وتوصياته:

توصل هذا البحث إلى مجموعة من النتائج والتوصيات، وذلك على النحو الآتي:

أولاً - النتائج:

1. برزت صورة جنين والجليل بحلة ثورية ووطنية، حملت معاني الصمود ومقاومة المحتل ومقارعتة، والدعوة إلى الوحدة والتماسك في الساحات والميادين من أجل رد الحق السليب ونصرة الوطن.
2. يعد الحنين إلى جنين والجليل من العلامات الواضحة التي أسهمت في رسم الصورة الغنائية، ومنحها مزيداً من المعاني والدلالات الشعرية والشعرية.
3. أفرز السياق الغنائي تجليات بضروب شتى، تمثلت في التجلي الطبيعي للمكان، وما يحمله من جماليات ما زالت ماثلة في ذاكرة الإنسان الفلسطيني رغم البعد والتهجير القسري، والتجلي الثوري المقاوم وما يحمله من معانٍ مبنية على الرفض والتحدي، والتجلي التاريخي والقومي وما يحويه من أصالة وصفحات مشرفة للمدن والقرى في جنين والجليل، والتجلي الديني وما يمثله من رموز مقدسة للديانات على ثرى فلسطين، ما يغرس صور المحبة والسلام والحق والخير، والتجلي الاجتماعي كالشكوى من الزمان وظروفه القاهرة، والذكرى والاشتياق للوطن والدار، والحث على الوحدة الوطنية.
4. ظهور الحيز الفيزيائي للمكان في جنين والجليل، كحيز مقاوم أضفت عليه الأغنية الشعبية الفلسطينية دلالات متنوعة من سياقاتها؛ تشي بالصمود والثبات على ثرى فلسطين.

5. شعرية اللغة في اختيار الألفاظ وإيحائيتها، والتعبير بالتركيب الخطابية المباشرة عند رسم صورة جنين والجليل في حنايا الخطاب الغنائي، ما يدل على الصدق الفني في الأغاني الشعبية الفلسطينية.

6. الارتكاز في بناء النصوص الغنائية على المعاني الوطنية التي بينت صورة جنين والجليل في الأغنية الشعبية الفلسطينية، ما يسهم في زيادة المقصدية ودلالاتها في الخطاب الغنائي.

7. الاعتماد على البنية الأسلوبية الفاعلة التي تسهم في حيوية المتلقي، عند رسم صورة جنين والجليل، والنابعة من الوعي والإيمان الثوري العميق الذي يكتنزه الإنسان الفلسطيني في ذاته، ويعبر عنه من خلال تراثه الغنائي.

8. التنوع في القوالب اللحنية عند رسم صورة جنين والجليل في الخطاب الغنائي كالموال والعتابا والأرجاز والأهازيج، ما يسهم في التناسق في المقامات والأدراج الموسيقية، وكل ذلك يبين مكانة جنين والجليل في الوجدان الجماهيري لأبناء الشعب الفلسطيني.

ثانياً - التوصيات:

1. الاهتمام بالتراث الشعبي الفلسطيني وإحيائه وحمايته ونشره وأرشفته بالوسائل الإلكترونية والأوعية المعلوماتية والمعرفية الحديثة، ودراسته دراسة علمية جادة، تليق بمكانته السامقة.

2. وضع خطط استراتيجية تهدف إلى جمع التراث الشعبي الفلسطيني، وتوثيقه وتسجيله من خلال المؤسسات الرسمية والأهلية المهتمة بهذا الجانب، مع استثمار القدرات والإمكانات المتوافرة كافة؛ لإعداد مشروع وطني وذخيرة تراثية وتاريخية حية خاصة بأبناء الشعب الفلسطيني المعطاء.

المصادر والمراجع:

1. إبراهيم، نبيلة(د.ت): أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر، القاهرة.
2. أبو حميدة، محمد(2006): دراسات في النقد الأدبي الحديث، سلسلة إبداعات فلسطينية، غزة.
3. أبو حيان، محمد(1998): ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة.

4. داغر، شربل(1988): الشعرية العربية الحديثة، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء.
5. دراوشة، حسين(2017): اللغة الشاعرة وجماليات دلالاتها في ديوان غزة ريحانة القلب للشاعر محمود مفلح، الرابطة الأدبية ومؤسسة إحياء التراث وتنمية الإبداع، غزة.
6. الدسوقي، محمد(2008): شعرية الفن الكنائي بين (البعد المعجمي والفضاء الدلالي المنفتح)، العلم والإيمان للنشر والتوزيع، ط1، الإسكندرية.
7. الصالح؛ صبحي(1960): دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، ط1، بيروت.
8. أبو عرب، موسوعة ويكيبيديا <https://ar.wikipedia.org/wiki>
9. العف، عبد الخالق(2000): التشكيل الجمالي في الشعر الفلسطيني المعاصر، وزارة الثقافة، ط1، فلسطين.
10. كناعنة، شريف(2011): دراسات في الثقافة والتراث والهوية، منشورات المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله.
11. مونسى، حبيب(2001): فلسفة المكان في الشعر العربي: قراءة موضوعاتية جمالية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
12. الميداني، عبد الرحمن(1996): البلاغة العربية، دار القلم والدار الشامية، ط1، دمشق وبيروت.
13. نصار، حسين(1980): الشعر الشعبي العربي، منشورات اقرأ، ط2، بيروت.
14. يعاقبه، نجيب(2013): حذاء وأغاني الثوار شاعر الثورة الفلسطينية إبراهيم صالح "أبو عرب"، بيت الشعر ووزارة الثقافة، فلسطين.
15. ابن يعيش، محمد(2001): شرح المفصل، قدم له: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت.

الأمثال الشعبية الفلسطينية وأثرها على مكانة المرأة في المجتمع

في مدينة جنين

أ. ربا عنان سعد سعد
الشركة العالمية للتأمين/ فرع جنين
ماجستير دراسات المرأة

ملخص:

هدفت الدراسة إلى التعرف إلى دور الأمثال الشعبية الفلسطينية على مكانة المرأة وصورتها في المجتمع الفلسطيني، حيث تكون مجتمع الدراسة من جملة من الأمثال الشعبية التي تتحدث عن المرأة، والأكثر تداولاً وشعبية بين أفراد المجتمع الفلسطيني في مدينة جنين، حيث تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي كونه الأكثر ملاءمة لهذا النوع من البحوث.

وقد توصلت الدراسة إلى أن هنالك تناقضاً بين القيم والمعاني التي تحملها الأمثال الشعبية الفلسطينية فيما يخص مواضيع المرأة، حيث هنالك الأمثال ذات التوجه الإيجابي وهنالك ذات التوجه السلبي، وقد توصلت الباحثة إلى أن الأمثال السلبية هي الأكثر ترديداً وأثراً على سلوك الأفراد بالمجتمع تجاه المرأة.

وقد أوصت الباحثة بضرورة خلق جو من الوعي والإدراك والتفكير بالنسبة لأثر الأمثال الشعبية ودورها في حياة الأفراد وعلى صورة ومكانة المرأة، وإلى ضرورة الحد وتغيب الأمثال ذات الفكر السلبي والنمطي تجاه المرأة، ومحاولة ترسيخ وإعادة إحياء الأمثال الإيجابية تجاه المرأة بين أفراد المجتمع، وأن هناك دوراً يقع على كاهل كل من الإعلام والمؤسسات التعليمية النظامية في هذا الجانب.

Palestinian Folkloric Proverbs and Their Impact on the Status of Women in Society in the City of Jenin

Ms. Ruba Anan Sa'd Sa'd

Abstract:

The study aimed to identify the role of Palestinian popular saying on the status and image of women in Palestinian society. The study society is one of the most popular saying of women in the Palestinian society in the city of Jenin. For this type of research.

The study found that there is a contradiction between the values and meanings of the Palestinian popular proverbs regarding women's issues. There are positive and negative examples, and negative attitudes are the most frequent and affecting the behavior of individuals in the society towards women.

The researcher recommended the need to create an atmosphere of awareness, and thinking about the impact and role of popular proverbs in the lives of individuals and on the image and status of women and the need to reduce and absent proverbs of negative and stereotypical thinking towards women and to try to strength positive proverbs towards women among members of society. Both the media and the regular educational institutions are on this side.

مقدمة الدراسة وخلفيتها:

تؤدي الأمثال الشعبية الفلسطينية دوراً مهماً في الحياة الاجتماعية والثقافية الفلسطينية، حيث تعدّ الأمثال الشعبية نافذة وتعبيراً للواقع المعاش، وما يميزها أنها مجموعة من الكلمات تأتي مرتبة لتشكّل جملاً تدرج تحت طابع السجع في الغالب تكشف عن طبيعة العلاقات بين الأفراد في المجتمع وتحكي مجموعه من القصص والتجارب لأشخاص عاشوها أو قد سمعوا بها.

وأكثر ما يميز الأمثال الشعبية أنها بعيدة عن سطوة الحكام ونفوذهم وذوي السلطة في المجتمع، ومن هنا تأتي حرية التعبير والاختيار والنقل والرواية بعيداً عن أية قيود أو مخاوف (أبودف، 1999، ص2).

وإيماناً بدور المثل الشعبي الذي يعد ركيزة من ركائز التراث الشعبي الفلسطيني المتجذر، في تغيير الحياة الاجتماعية، وفي تعديل سلوك الأفراد في المجتمع إلى الأفضل،

جاءت هذه الدراسة من أجل دراسة الامثال الشعبية دراسة نقدية وتركيز الضوء على مجموعة من الأمثال الشعبية ومعرفة الدور والتأثير الذي تقوم به على صورة المرأة الفلسطينية في المجتمع.

وقد لاحظت الدراسة مجموعة من الأمثال الفلسطينية المتداولة في الحياة اليومية والواقع المعاش يتم تداولها وبكثرة من قبل بعض أفراد المجتمع، حيث تعكس صورة سلبية ومهينة عن المرأة وتحط من قدرها، ومع ذلك يتم التركيز على تداول مثل هذه الامثال وتسيط الضوء عليها وتصديفها، بل الإيمان بها، مع أنها تناقض مجموعة القيم والمبادئ الدينية التي ترفع من قيمة المرأة.

ومن هنا جاء موضوع الدراسة من أجل تحليل الأمثال الشعبية في سياق الواقع الاجتماعي والعادات والتقاليد، ومتابعة الأمثال التي تحط من مكانة المرأة والعمل على تنحيها والحد من تداولها بين الناس عن طريق الحديث عن أثرها السلبي والسيء الذي يشجع بعض الأفراد بالمجتمع على القيام بسلوكيات خاطئة بحق المرأة.

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة في غياب الوعي بين الناس بالنسبة لأثر الأمثال الشعبية على صورة ومكانة المرأة في المجتمع.

لذلك جاءت الدراسة لتجيب عن الأسئلة الآتية:

- ما الأمثال التي تعزز من مكانة المرأة ودورها في المجتمع الفلسطيني؟
- ما الأمثال التي تحط من قيمة ومكانة المرأة في المجتمع الفلسطيني؟
- ما التأثير الإيجابي للأمثال الشعبية على المرأة في المجتمع الفلسطيني؟
- ما التأثير السلبي للأمثال الشعبية على المرأة في المجتمع الفلسطيني؟

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة من الناحية النظرية في السعي للكشف عن أهمية الأمثال الشعبية ودورها في تعديل سلوك الأفراد، من خلال تحليلها في سياق العادات والتقاليد السائدة والمنتشرة في المجتمع، وفي تسيط الضوء من جديد على أهمية الدور الذي تؤديه الامثال الشعبية.

أما من الناحية العملية، فتهدف الدراسة إلى تعريف المجتمع بدور الامثال الشعبية

وأثرها على رفع مكانة المرأة وتحسينها، وفي تنحية وإضعاف مجموعة من الأمثال التي تحمل معاني متناقضة وسلبية تجاه المرأة، التي يكررها مجموعة من الأفراد دون وعي أو تفكير بمضمونها وأثرها على سلوك الأفراد على الواقع.

فرضيات الدراسة:

اعتمدت الدراسة على عدد من الفرضيات أهمها:

♦ أولاً: تغليب الأثر السلبي للأمثال الشعبية المتعلقة بالمرأة على صورتها ومكانتها في المجتمع.

♦ ثانياً: عدم وجود وعي كافٍ بين أفراد المجتمع قاطبة لجملة من الأمثال عن المرأة الفلسطينية، تردّد دون تفكير بالمضمون وأثرها على سلوك الأفراد في المجتمع.

♦ ثالثاً: تغييب مجموعة من الأمثال الفلسطينية التي تتحدث عن أهمية دور المرأة الفلسطينية ومكانتها في المجتمع وتجاهلها.

وتلك الفرضيات على صلة بالواقع المعيش في المجتمع الفلسطيني الذي يعبر عن نظرة دونية للمرأة، وغياب مفهوم دمج النوع الاجتماعي بالقطاعات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية كافة، ما ينعكس سلباً على واقع المرأة الفلسطينية في مجالات الحياة الفنية والأدبية كافة، ومن ضمنها الأمثال الشعبية.

منهج الدراسة:

استخدمت الباحثة تحليل المحتوى من الناحية الكيفية كأحد أنماط منهج البحث الوصفي، وذلك في التحليل اللغوي والتربوي للأمثال الشعبية الفلسطينية، حيث قامت الباحثة بتحديد مصدر المادة للتحليل، ثم إجراء عملية التحليل، ثم توظيفها في معالجة موضوع الدراسة.

عينة الدراسة:

سأقوم باختيار عدد من الأمثال الشعبية الأكثر تداولاً وشعبية بين أفراد المجتمع وتحليلها ضمن سياق العادات والتقاليد ونقدها ومعرفة تداعياتها وأثارها على مكانة المرأة الفلسطينية وصورتها بالمجتمع.

مصطلحات الدراسة:

اشتملت هذه الدراسة على اصطلاحات علمية عدة، يمكن تعريف كل منها على النحو الآتي:

- المثل الشعبي: هو أي قول دارج وشائع على لسان الأفراد في المجتمع يستعملونه عند مناسبة معينة أو حادثه بعينها.

- مدينة جنين: إحدى مدن شمال الضفة الغربية، والتي سوف تطبق الدراسة هذه فقط ضمن حدود بلديتها.

أما التعريفات الإجرائية لهذه الدراسة فهي على النحو الآتي:

- المثل الشعبي: وهو يعني: "الأسلوب البلاغي القصير الذائع بالرواية الشفوية، المبيّن لقاعدة الذوق أو السلوك أو الرأي الشعبي" (العنتيل، 1972، ص311).

- التراث: وهو يعني كل ما وصل إلينا من الماضي، داخل الحضارة السائدة فهو قضية موروث وفي الوقت نفسه معطى حاضر على كثير من المستويات (حنفي، 1980، ص90).

- مدينة جنين: هي إحدى مدن المثلث الشمالي الفلسطيني، ترتفع جنين عن سطح البحر بمعدل 175 م، وتبعد عن العاصمة القدس حوالي 75 كم من الجهة الشماليّة، أمّا من الناحية الشرقية فهي تطلّ على غور الأردن، وتطلّ من الجهة الشماليّة على مرج ابن عامر (شهير، 2016، <https://goo.gl/V8Wdnm>).

حدود الدراسة:

- الحد المكاني: مدينة جنين
- الحد الزمني: عامي 2016 - 2017
- الحد الموضوعي: تقتصر الدراسة على البحث عن الأمثال الشعبية الفلسطينية وبيان أثرها على وضع المرأة.

الإطار النظري:

تعريف المثل الشعبي - لغة:

المثل الشعبي مأخوذ من المثل، وهو قول سائر يشبه حال الثاني بالأول، والأصل فيه التشبيه (الميداني، د.ت، ص13)، والتماثل بين الشيئين في الكلام، كقولهم كما تدين تدان (العسكري، 1988، ص11).

- اصطلاحاً:

ثمة تعريفات عديدة للمثل الشعبي، ومن هذه الأمثال: «قول مأثور، تظهر بلاغته

في إيجاز لفظه وإصابة معناه، قيل في مناسبة معينة، وأخذ ليقال في مثل تلك المناسبة (العنتيل، 1972، ص311)، أو أنه «عبارة موجزة يستحسنها الناس شكلاً ومضموناً فتنتشر فيما بينهم ويتناقلها الخلف عن السلف دون تغيير متمثلين بها غالباً في حالات مشابهة لما ضرب لها المثل أصلاً (ناصر، 1994، ص7)، حيث يجتمع فيه أربع صفات لا تجتمع في غيره، وهي: إيجاز اللفظ وإصابة المعنى وحسن التشبيه وجودة التعبير (ماضي، 2001، ص6).

وتكمن أهمية الأمثال الشعبية في أن مصدرها الشعب والجمهور، وأنها تقال في مناسبة معينة، وجاءت لتعالج المناسبة التي قيلت فيها، ولا يمر يوم على الإنسان إلا وقد سمع فيه مثلاً أو أكثر في مناسبة معينة (نجم، 2015، ص5)، وأنها نتاج خبرات الشعوب والأمم وتراكم للعادات والتقاليد لأمة ما، وللأمثال أثر كبير في حياة الأفراد اليومية، حيث إنها تساهم بالتأثير إيجاباً أو سلباً على واقع المرأة وعلى مكانتها في المجتمع، حيث يؤدي المثل الشعبي دوراً مميزاً في إبراز القيم الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع، فمن خلال تداوله يسعى العامة إلى تعميق معاييرهم الأخلاقية، ونظراتهم الاجتماعية وعاداتهم وتقاليدهم ونظرتهم إلى الأمور وترسيخها، لذلك كانت الأمثال الشعبية دالة للتراث الحضاري. (قديح، 2003، ص5)

ومن الناحية الحضارية نرى أن للأمثال أهمية كبرى في المجتمعات، فهي من ناحية مرآة صادقة لحضارة الشعب، وضروب تفكيره، ومناحي فلسفته، ومثله الأخلاقية والاجتماعية، والباحث يستطيع أن يدرس حضارة الشعب ومثله وعاداته وتقاليد وأخلاقه من خلال أمثاله، وهي عند بعض الناس خاصة القرويين بمثابة قانون ودستور لا يعترضه الخطأ منزل لا تخطئ ويلجئون إليها لدعم حججهم ورد حجج غيرهم. (ناصر، 1994، ص10)

ومن الممكن أن تؤثر الأمثال الشعبية بشكل إيجابي حسب نوعها ومضمونها، كما هو الحال في الأمثال الشعبية الإيجابية التي تتحدث بصورة إيجابية عن المرأة ومكانتها، أو أن تؤثر بشكل سلبي على مكانة المرأة من خلال ترسيخ الأفكار السلبية عن المرأة، ذلك لأن لها أهمية تربوية كبيرة، فهي ليست مجرد أقوال تُحكى في المناسبات المختلفة دون أن يكون لها أثر على السامعين، بل بالعكس تعد وسيلة تربوية بما فيها من التذكير والوعظ والزجر وتقدير المعالي (أبو دف، 1999، ص10).

ومن الملاحظ أن المثل هو أكثر أشكال الموروثات الشعبية تداولاً، وذلك لسهولة تداوله بين الأفراد، ولتأثيره الكبير في ثقافة مجتمعنا الفلسطيني، حيث يتم الاستشهاد به والدلالة

به عند مناسبة معينه أو حادثة، حيث حظي المثل عند الناس بثقة تامة، فهو قوة، لأنه يهتدي في حل مشكلة قائمة بخبرة مكتسبة قديمة انتهت إلى عبرة لا تنسى، وقد قيلت هذه العبارة في جملة موجزة قد تغني عن رواية أخرى (سلوادي، 2009، ص 233 - 234).

ثمة نظريات عدة يمكن أن تستند إليها هذه الدراسة في معالجتها الأمثال الشعبية الفلسطينية وأثرها على مكانة المرأة في المجتمع في مدينة جنين، فهناك نظريات تصنف تحت فئة نظريات الماكرو (Macro) والتي تركز على ثقافة المجتمع التي تعطي الشرعية للرجل بممارسة سلطته على المرأة وتأتي الأمثال أحد انعكاسات ثقافة المجتمع الفلسطيني، أهم النظريات التي تندرج تحت نظرية الماكرو فهي (kirk, 2009, P5):

1. الشرعية الثقافية لعنف الرجل: وهي النظرية التي تعطي الحق للرجل في ممارسة العنف، ابتداء من دائرة العائلة والمنزل، على اعتبار أن المرأة يجب أن تظل مطيعة لزوجها وأن تمتثل لرغباته الجنسية، وتعطيه الحق في ممارسة التحرش الجنسي ضد المرأة خارج المنزل، على اعتبار أن المحيط العام وخارج المنزل هو من حق الرجل، وليس من حق المرأة أن تتواجد فيه، وهذه النظرية يتم تعليمها ابتداء من المدرسة، ووسائل الإعلام، والألعاب والأسرة، والأمثال الشعبية.

2. نظرية الأنظمة الاقتصادية التي لا تمكن النساء: وتقوم هذه الأنظمة على إعطاء الموظفة أجراً أقل من الموظف في مكان العمل، وعلى اعتمادية المرأة على الرجل في دخلها، وعند تعرضها لأية حادثة عنف في مكان العمل، كالتحرش الجنسي، فإنه لا يمكنها أن تبذل عنها خوفاً من أن تفقد عملها.

وهناك نظريات أخرى تأتي لتفسر موضوع البحث ومنها: نظرية التنشئة الاجتماعية حيث يبدأ التمييز بين الرجل والمرأة منذ الولادة، وذلك عن طريق التفريق في المعاملة والألعاب والثوب والعقاب، وإلصاق صفة الدونية للبنات (جادوا، 1996، ص 14)، ومن هنا فإن مفهوم التنشئة الاجتماعية يأتي ليطبق في مختلف مناحي الحياة ومظاهرها، ومن ضمنها الأمثال الشعبية.

الدراسات السابقة:

لقد اطلعت الباحثة على كثير من الدراسات والبحوث ذات العلاقة بموضوع البحث إلا أنه، وبعد البحث المطول، لم تجد الباحثة دراسات تتناول هذا الموضوع بشكل مباشر في مدينة جنين، وبالتالي توجهت للاطلاع على الدراسات ذات الصلة غير المباشرة بالموضوع، والتي كانت مهتمة بدراسة المرأة والتراث الشعبي الفلسطيني وأثره عليها.

ومن المفيد الإشارة إلى خلاصة تلك الدراسات التي عثرت عليها الباحثة فيما يأتي:

1. دراسة أبودف (1999)، بعنوان «القيم المتضمنة في الأمثال الشعبية الفلسطينية»، جامعة اليرموك، الأردن.

ركزت الدراسة على القيم المتضمنة في الأمثال الشعبية الفلسطينية وأثرها على المجتمع، وأهم القيم التي جاءت مطابقة لتعاليم الدين الإسلامي والأهمية الثقافية والتربوية للأمثال، واستعانت الباحثة بهذه الدراسة التي طبقت في غزة كونها مشابهة الى حد كبير لمجتمع الدراسة مع البحث الخاص بها، حيث كانت نتائج تحليل بعض الأمثال سلبية على أفراد المجتمع، كالتشجيع وترسيخ المفاهيم السلبية، مما ينعكس بالسلب على تصرفات بعض أفراد المجتمع.

واهم ما ميز هذه الدراسة عن سابقتها انها جاءت لتسلط الأضواء على جانب حيوي من تراثنا الفلسطيني، بقصد إخضاعه لدراسة نقدية وفق أسس ومعايير علمية واضحة، تقود إلى التعامل الإيجابي مع الأمثال الشعبية وتشجع على استثمارها بطريقة سليمة في مجال تربية المواطن لا سيما أن البيئة الفلسطينية تفتقر لمثل هذه الدراسات، وهذا الاستثمار يأتي بالنفع والفائدة على جميع شرائح المجتمع الفلسطيني، ومن ضمنها المرأة الفلسطينية.

2. دراسة العلامة وآخرون (1998)، بعنوان ملامح المرأة في الأمثال الشعبية الفلسطينية، جامعة الخليل، الخليل.

تحدثت الدراسة عن عدد من المناحي المختلفة التي تناولتها الأمثال وعكست عليها، كموضوع زواج الفتاة والمرأة العاملة، وعن طبيعة العلاقات الاجتماعية والشكل التي وردت عليه في الأمثال، واستفدت من البحث بشكل كبير إذ يعد الأقرب لموضوع دراستي، إذ تناول العديد من الأمثال التي قمت بدوري بتناولها في بحثي، وتحليلها وتبيان أثرها على المجتمع ان كان ايجاباً أو سلباً.

وأهم ما ميز البحث أنه عرض فيه أبرز ملامح المرأة في أمثالنا الشعبية الفلسطينية، فرأينا كيف أن كثيراً من الأمثال الشعبية الفلسطينية تظلم المرأة، وتؤكد تحكّم الرجال بها

3. دراسة نجم وآخرون (2006)، بعنوان صورة المرأة في الأمثال الشعبية الفلسطينية، الجامعة الإسلامية، غزة.

استخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وهدفت إلى معرفة صورة المرأة

في الأمثال الشعبية الفلسطينية ومعرفة مدى توافقها مع صورتها في الدين الإسلامي، وخلصت إلى أن هنالك العديد من الأمثال التي تسيء إلى المرأة وتتعارض مع القيم الدينية الإسلامية، وأن هنالك دوراً مغيباً للإعلام في مجال التركيز على الأمثال الشعبية والتراث الفلسطيني الذي يخدم المرأة، وحيث إنه يجب بذل مزيد من الجهود من قبل العديد من الجهات في سبيل الحد من الأمثال المسيئة لصورة المرأة، وإلى عمل توعية للمرأة حول دور الأمثال في التنشئة الاجتماعية وأهميتها، وأهم ما ميز هذه الدراسة أنها أشارت إلى ضرورة العمل على تأصيل التراث الفلسطيني وغربلته شرعياً وإقصاء كل ما يتعارض مع تعاليم الإسلام. وضرورة تفعيل الإعلام الفلسطيني في إحياء الأمثال الشعبية التي عبرت عن الصورة الناصعة والمضيئة للمرأة وتعزيزها بنظرة الإسلام لها، وإلى أهمية توعية المرأة بدور الأمثال الشعبية في التنشئة الاجتماعية.

4. دراسة سيفور (2011) بعنوان الأمثال الشعبية كخلفية للعنف: المجتمع الجزائري، جامعة الجزائر، قسم علم الاجتماع، الجزائر.

تحدث الكاتب في هذه الدراسة بداية عن العنف بشكل عام، وعن أنواعه وأقسامه في المجتمع، وعن أهم النظريات الاجتماعية التي تفسر ظاهرة العنف في المجتمع، وعن أهمية الأمثال الشعبية في حياة المجتمع الجزائري وعن دورها التي تقوم به في توجيه سلوك الأفراد، وتكمن أهمية هذه الدراسة عن الدراسات السابقة في أنها حاولت الربط بين العنف في المجتمع الجزائري كسلوك وبين الأمثال وهذا ما ميزها عن غيرها، إذ حاولت التركيز عن تأثير بعض الأمثال التي تحمل معاني قد تبرر لمن يرتكبون سلوكاً قد يعد عنيفاً في المجتمع، بغض النظر عن أنواع العنف الممارس والذي قسمته إلى: عنف أسري وعنف مجتمعي وعنق ثقافي. وقسمت الأمثال التي تحرض على العنف ضد فئات المجتمع ومن ضمنهم المرأة والأطفال الأيتام.

5. مقال الشرفات (2011) بعنوان صورة المرأة في الأمثال الشعبية الأردنية، كلية العلوم التربوية جامعة آل البيت، الأردن.

هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن صورة المرأة في الأمثال الشعبية الأردنية، وتنبع أهمية هذه الدراسة من قيمة الأمثال المتجذرة في الثقافة الشعبية الأردنية وأهميتها في التربية، حيث يتم استخدامها بكثرة في الخطاب اليومي. تكونت عينة الدراسة من أمثال المرأة الواردة في كتاب العزيمي 1982 م وكتاب العمدة 1992 م، وكتب أخرى للأمثال الشعبية الأردنية وللإجابة عن أسئلة الدراسة تم استخدام أسلوب تحليل المحتوى، وأسفرت عن النتائج الأولية: إن الأمثال الشعبية خصت النساء بحصة كبيرة من الأمثال التي

تظهرهن بصورة سلبية، والتي تعبر غالباً عن نظرة دونية للمرأة في الأدوار المتعلقة بها كبنات وزوجة ومطلقة وأرملة وعجوز، بينما لم تشغل الأمثال التي تقدم الصورة الإيجابية للمرأة إلا حيزاً ضيقاً، وبخاصة دورها كأم، وأوصت الدراسة بوضع خطة شاملة بهدف تصحيح النظرة النمطية الخاطئة للمرأة في الثقافة الشعبية، وقد استفدت من هذه الدراسة كونها قريبة إلى حد كبير من دراستي، حيث إن بيئة المجتمع الأردني وثقافته متشابهة إلى حد كبير مع بيئة الأمثال الشعبية الأردنية وثقافتها، وأهم ما ميز هذه الدراسة عن غيرها أنها أيضاً قامت بتحليل الأمثال الشعبية المذكورة في كتب ومراجع معتمدة، ولم تقم بتحليل الأمثال بشكل عشوائي غير مدروس.

صورة المرأة في الأمثال الشعبية الفلسطينية:

تمثل الأمثال الشعبية جزءاً مهماً من التراث والأدب الشعبي الفلسطيني، وتعد طريقة تعبير يستخدمها عامة الناس في حياتهم اليومية لتوصيل فكرة معينة في المعاملات والمواقف اليومية، وجاءت دراستي من أجل محاولة استحضار نوع من أنواع التراث المهمة عن جيل الشباب الفلسطيني واستذكارها (طه، 2009، ص1)، وفي محاولة للتركيز على الصورة التي ظهرت بها المرأة في الأمثال الشعبية الفلسطينية في العديد من الصور والأشكال ومنها:

1. الصورة الإيجابية: جاء ذكر المرأة في عدد من الأمثال الشعبية بصورة ايجابية على الرغم من أن عددها قليل نسبياً.
 2. الصورة السلبية: جاء ذكر المرأة في العديد من الأمثال الشعبية بصورة سلبية تحط من قدرها ومكانتها في المجتمع.
- وقد قمت بالتركيز على عدد من المحاور في بحثي عن أثر الأمثال الشعبية على صورة المرأة من خلال جمع عدد من الأمثال الشعبية من الدراسات والأبحاث السابقة التي تناولت العديد من الأمثال الشعبية.

الجانب التربوي:

على الرغم من سيطرة الرجل على المرأة في كافة الجوانب الحياتية المختلفة، فإنه يظل لها مكانتها ودورها في جانب التربية، ومن هنا جاءت الأمثال لتدعم دورها وتركز عليه، كما جاء في مجموعة من الأمثال منها:

- ريحة الأم بتلم

- الزلمة جنّا والأم بنا

- الأم بتعشش والأب بطفش
- بخبي بنتي في كُمي ولا بسلمها لأمي
- ما بربي الصوص إلا أمه

جاءت الأمثال السابقة لتركز على دور الأم في التربية ولكي تشدد على أهمية الدور التربوي الذي تقوم به داخل أسرتها (العلامة، 1998، ص17) إذ تعبر عن أهمية دور المرأة في التربية والتنشئة داخل الأسرة، وهذا ما أكدته دراسة أبو دف حيث ذكرت أن الأمثال الشعبية تندرج تحت ما يسمى بالتربية التلقائية، وهي التي تنعدم فيها تقريباً عملية ضبط التعلم وتوجيهه، ويكون اكتساب المعرفة والخبرات والمهارات والعادات في البيئة الاجتماعية.

من ناحية أخرى ثمة أمثال شعبية دارجة تؤثر بشكل سلبي وتتحدث عن نظرة دونية للمرأة مثل:

- دَلُّ بنتك بتفضحك
- دَلُّ بنتك بتخزيك

تعبر الأمثال السابقة عن نظرة دونية للمرأة تحط من قيمتها، وتحفز على إهانتها وإيذائها وعدم المساواة في التربية مع الرجل، عندما دعت إلى عدم تدليلها ومعاملتها كما الرجل.

الجانب الاجتماعي:

جاءت صورة المرأة الاجتماعية ومكانتها في المجتمع في الأمثال الشعبية لترسخ ثقافة المجتمع ونظرته تجاه المرأة ومكانتها، حيث إنها رسخت الصورة الدونية، وأنها تابع للأب أو الزوج أو الأخ، حيث تعدُّ الأمثال الشعبية بمثابة تراكمات عصور مختلفة جاءت تحمل نظرة سلبية تجاهها (نجم، 2006، ص12)، وكمثال على تلك الأمثال:

- اللِّي بتموت وليته من صفاية نيته
- اللِّي بخلف بنت عمرو ما برتاح
- هم البنات للممات
- ولد وبشارته، ولو بموت بساعته
- لما قالولي غلام أنسند زهري وقام، ولما قالولي بنيه وقعت الحيطه عليّ
- المرأة لو وصلت المريخ أخرجتها للطبيخ

- المرأة بنص عقل

وفي الحديث عن مجموعة الأمثال السابقة، يتضح مقدار الدونية، النظرة السلبية المهينة للمرأة ولدورها في المجتمع، والصاق تهمة العار ومجرد مجيئها إلى الدنيا بالخبر غير السار، وأن زواجها يعد ستره لها، والدور النمطي للمرأة المتمثل بالدور الإنجابي وان مكانها هو المطبخ فقط، ولذلك جاءت هذه الأمثال بمثابة ترسيخ لفكر المجتمع وترسيخ لأفكار سلبية يجب التخلص منها على الفور والحد منها ومن انتشارها.

الجانب الثقافي:

جاءت الأمثال الشعبية استكمالاً، ولتعبير عن ثقافة المجتمع الفلسطيني فيما يتعلق بالمرأة، حيث إنها تعطي مواصفات وشروطاً يجب توافرها بالمرأة، كي توصف بأنها امرأة صالحة حسب ثقافة المجتمع مثل: «دايره على حل شعرها»، «ان بين نأبها إحقها ولا تهابها»، فإن أبدت المرأة عكس ذلك فإنها تعطي الحق للرجل في أن يؤذيها او يتحرش بها.

نظرة المجتمع للمرأة من خلال الأمثال الشعبية الفلسطينية:

• المرأة عورة يجب سترها: جاءت معظم الأمثال الفلسطينية التي تتحدث عن نظرة المجتمع الفلسطيني للمرأة لترسخ المعاني السلبية تجاهها وتؤكد، ومن أهم هذه الأمثال: «البنت اما تسترها أو تقبرها»، «ظل راجل ولا ظل حيطه»، «دور لبنتك قبل ما تدور لابنك» و«العرض زي القزان»، جاءت هذه الأمثال لتتحدث عن فكرة أن المرأة عورة يجب سترها، ومن هنا يتضح أثر ترسيخ هذا المفهوم في المجتمع وبين أفراد من خلال تكراره وتصديقه من قبل أفراد المجتمع عن طريق ترويده للأمثال السابقة، وما له من آثار سلبية على المعاملات اليومية للمرأة من قبل الرجل، وهذا ما أكدت عليه دراسة أبو دف حين تحدثت عن ضرورة ترسيخ الأمثال للقيم الإيجابية لدى أفراد المجتمع، وليس العكس كما هو حاصل في الأمثال السابقة.

• المرأة بنصف عقل: لعل أشهر الأمثال التي جاءت لترسخ هذه الفكرة المثل الذي يتداوله كثير من أفراد المجتمع "المرأة بنص عقل" و"مرة ابن مرة الي بعطي سره لمرة"، والبعض يستدل على صحة الأمثال التي تحمل هذه المعاني بقوله تعالى: "للذكر مثل حظ الانثيين" والآية الكريمة تحدثت عن المعاملات المالية، إلا أن أفراد المجتمع أخذوا بتطبيق الآية في مختلف مناحي الحياة في المجتمع.

بالذكر أن هناك العديد من الأمثال السلبية التي تعبر عن النظرة السلبية تجاه المرأة، الا انه هنالك بعض من الأمثال الشعبية التي مثلت وجهة نظر المجتمع الإيجابية تجاهها

مثل: "أكسر خاطر مّية ولا تكسر خاطر ولية"، "خطية الولايا بتهد الزوايا"، "البنت المنيحة بتعمل من الهامل زلمه"، "النساء يغلبن كل كريم ويغلبهن كل لئيم" (العلامة، 1998، ص15)، فجاءت جملة من الأمثال لكي تناقض الأمثال السابقة الذكر من حيث التركيز على أهمية معاملة المرأة بشكل حسن ولائق وعدم إهانته، ولاحظنا تأثير بعض الأمثال ببعض الاحاديث النبوية مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "ما أكرمهن إلا كريم وما أهانهن إلا لئيم"، إلا أن تبقى الأمثال الشعبية التي تحمل المعاني السلبية تبقى أكثر تأثيراً في المجتمع، إذ إنها ذات صلة قوية بالنظرة الدونية للمرأة، وتأتي مكمّلة للعادات والتقاليد السلبية تجاهها.

والمفروض أن التراث قوة دافعة لحركة التطور الاجتماعي، وليس عائقاً، حيث تشكل الامثال السابقة عائقاً أمام حركة التطور والنهوض بالمجتمع (جلال، 1995، ص34).

دور الأمثال الشعبية في تعزيز القيم في المجتمع:

تمتاز الأمثال الشعبية بأنها أكثر أشكال التراث الشعبي تداولاً بين الناس لما تتمتاز به من سهولة في التردد وسهولة في الحفظ، ومن خصائص لغوية كالسجع، وحب سماعها على الاذن وبالتالي ترديدها وحفظها، وأيضاً لأنها أول ما يستشهد به عند حدوث أي واقعة.

فالأمثال جزء من التراث الثقافي الذي يضم بين حناياه تجارب متنوعة وقيم إيجابية وأخرى سلبية ومن هذا المنطلق «لا يتصور من أمة عريقة في الحضارة والثقافة، أن تهمل تراثها وتاريخها الأدبي والثقافي، وتبدأ من الصفر (أبو دف، 1999، ص9)، بل بالعكس فإن التمسك بالموروث الشعبي ظاهرة صحية، وقد قيل: «من لا تراث له.. لا وطن له» (نمر، 2011، ص5).

ومن هنا فإنه من الممكن ان تعدّ الأمثال الشعبية بمثابة أداة تعمل على تربية أفراد المجتمع على التكاتف والتعاقد بين أفرادها واحترام المرأة وتقديرها من خلال مجموعة من الأمثال الإيجابية التي قمت بذكرها سابقاً، ومن الممكن أن تحرض أفراد المجتمع على نبذها وتحقيرها ومعاملتها معاملة سيئة كما أوردت بالأمثال السابقة.

النتائج:

1. تعدّ الأمثال سلاحاً ذا حدين، إذ إن هناك تناقضاً في الأمثال الشعبية، فهناك عدد من الأمثال التي تعتبر إيجابية وتؤثر بشكل إيجابي على المجتمع، بالمقابل فإنه هنالك العديد من الأمثال السلبية التي تعتبر المرأة دون الرجل وتحقرها.

2. تساهم الأمثال في عملية التوجيه والتصحيح لسلوك الأفراد، بما لها من دور توجيهي كبير في حياتهم.
3. ما زال عدد من الأمثال التي تعبر عن قيم ومعتقدات ذكورية قديمة سائدة، ويردها عدد من أفراد المجتمع، بل يؤمنون بها، وهذا يتطابق مع الفرضية الثانية التي على عدم وجود وعي تجاه بعض الأمثال التي تحمل قيماً سلبية يتم ترديدها دون إدراك لما تحمله من معانٍ سلبية تجاه المرأة.
4. تتأثر الأمثال الشعبية بالعادات والتقاليد بالمجتمع الفلسطيني، حيث إنها ذات صلة كبيرة بها، ويمكن اعتبارهما حلقة متصلة، وأن أي تغيير يجب أن يتصل بهما معاً.
5. العديد من التصرفات والسلوكيات الخاطئة من أفراد المجتمع تكون بتأييد وبسبب فكرة تحملها الأمثال الشعبية الفلسطينية السلبية، كالأفكار التي تحدد أن مكان المرأة بيتها ومطبخها، والتي تنظر على الفتاة على أنها عورة وعار، وتفرق في المعاملة بينها وبين أخيها الولد، وهذا يأتي مطابقاً للفرضية الأولى التي تتحدث عن تغليب الأثر السلبي للأمثال على وضع المرأة ومكانتها في المجتمع، بالإضافة إلى التطابق مع الفرضية الثالثة التي تفترض إضعاف أثر الأمثال الإيجابية على المجتمع، وهذا استنتجته من السلوك السلبي من الأفراد تجاه المرأة ومدى تأثيرهم بالأمثال السلبية.

التوصيات:

1. تفعيل دور المؤسسات الإعلامية والإعلاميين في الجهود المبذولة في توعية المجتمع حول الأمثال الشعبية التي تحمل معاني مهينه وسلبية تجاه المرأة، ومحاولة الحد منها ومن انتشارها.
2. ضرورة عمل ثورة ثقافية في مجال التراث الفلسطيني، وفي مجال الأمثال الشعبية خاصة التي تحقر وتسيء إليها المرأة.
3. توعية المرأة بدور الأمثال الشعبية بعملية التنشئة الاجتماعية ودمج النوع الاجتماعي.
4. كسر أية حواجز داخل أفراد المجتمع، ونبذ الخوف الذي بداخل أفراده لأية محاولات للتغيير، حيث إنه من الواجب قيام الأفراد الواعين بالمجتمع بتوعية أفرادهم بالأمثال المسيئة للمرأة، والعمل على الحد والتخلص منها.
5. الرجوع والاحتكام إلى القيم الإسلامية فيما يتعلق بالأمثال الشعبية التي تحمل فكراً مناقضاً لتعاليم الدين الإسلامي.

6. ينبغي على مؤسسات التعليم النظامي أن تقاوم الأمثال السلبية، وأن تقوم بتبيان أثارها السلبية على أفراد المجتمع وعلى المرأة.
7. العمل على إنشاء مراكز ثقافية من أجل إحياء التراث الشعبي الفلسطيني عامة والامثال الشعبية الإيجابية خاصة.

المصادر والمراجع:

1. جادوا، سلوى غريب (1996): الوعي بالذات في مواجهة العنف ضد المرأة. دمشق: جامعة قناة السويس، كلية التربية.
2. جلال، شوقي (1995): التراث والتاريخ، ط1، سينا للنشر، مصر.
3. حنفي، حسن (1980): موقفنا إزاء التراث، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة.
4. أبودف، محمود خليل (1999): القيم المتضمنة في الامثال الشعبية الفلسطينية، دراسة تحليلية من منظور إسلامي، ورقة عمل مقدمة لمؤتمر القيم والتربية في عالم متغير المنعقد بكلية التربية والفنون بجامعة اليرموك في الفترة 27 - 29 / 7 / 1999.
5. سلوادي، حسن عبد الرحمن (2009): التراث الشعبي الفلسطيني في القدس الشريف هوية وانتماء، جامعة القدس المفتوحة، رام الله.
6. الشرفات، صالح سويلم (2011): صورة المرأة في الأمثال الشعبية الأردنية، جامعة آل البيت، الأردن.
7. شهيرة، دعود (2016): موضوع عن مدينة جنين، تاريخ المشاهدة 23 / 8 / 2017، www.mawdoo3.com
8. صيفور، سليم (2011): الأمثال الشعبية كخلفية للعنف في المجتمع الجزائري، جامعة جيجل، الجزائر.
9. طه، نضال (2009): الطقوس والمعتقدات الشعبية والاجتماعية في الادب الشعبي في رام الله، رسالة ماجستير جامعة النجاح الوطنية، نابلس فلسطين.
10. العسكري، أبي هلال (1988): جمهرة الأمثال. دار الكتاب العلمية، بيروت.
11. العنتيل، فوزي (1972): بين الفلكلور والثقافة الشعبية، دار الهلال للطبع والنشر، القاهرة.
12. العلامة، أمل وآخرون (1998): ملامح المرأة في الامثال الشعبية الفلسطينية، دراسة

- أدبية صادر عن مركز السنابل، سعير، الخليل.
13. قديح، فوزي (2003): منتخب الأمثال الشعبية الفلسطينية، فلسطين.
 14. ماضي، محمد إبراهيم (2001): أقوال وأحكام في الأمثال نظرة في التراث الشفوي الفلسطيني، الجامعة الإسلامية، غزة.
 15. الميداني، ابي فضل، د.ت: مجمع الأمثال، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان.
 16. ناصيف، اميل (1994): أروع ما قيل من الأمثال، دار الجيل، بيروت.
 17. نجم، منور وعزيزة علي (2006): صورة المرأة في الأمثال الشعبية الفلسطينية، دراسة مقدمة لمؤتمر التاريخ الشفوي الواقع والطموح، غزة، فلسطين.
 18. نمر، عمر (2011): الحكاية الشعبية: منصور بن ناصر، فلسطين.

المراجع الأجنبية:

1. Kirk, Gwyn, and Rey Margo: *Women's Lives: Multicultural Perspectives*. 5th Edition. www.amazo.com. 2009.

اليوسفي: حكاية شعبية من فلسطين-

تحليل فني للعناصر والقيم والدلالات

د. إدريس محمد صقر جرادات

مدير مركز السنايل للدراسات والتراث الشعبي / سعيبر / الخليل / فلسطين.

ساعد في تحليل الحكاية

أ. نجاح ابو تركي

معلمة لغة عربية في مدرسة القدس في الخليل.

أ. إيمان فشافشه

ماجستير لغة عربية وطالبة دكتوراه من جبع جنين.

ملخص: (1)

سعت هذه الدراسة إلى بيان مدى الاهتمام بالحكاية والقصة الشعبية الفلسطينية والتعرف إلى مضمون هذه الحكايات ودلالاتها.

استخدمت الدراسة منهج تحليل المضمون بالاستناد إلى الحكايات الشعبية التي جُمعت من جنين⁽²⁾، والمنهج التحليلي لمحتوى الحكاية الشعبية باستخدام معايير تحليل القصة، وهدفت الدراسة إلى: تقديم معلومات تخدم أصحاب القرار في اتخاذ خطوات إيجابية في رسم السياسة العامة والخطط المستقبلية بإظهار دور الحكايات الشعبية في تعزيز الهوية ونشرها وتعميمها عالمياً بما ينسجم مع الأهداف المتوخاة في خلق وإيجاد الشخصية الفلسطينية المؤمنة بأهدافها الوطنية والقومية في ظل محاولات الطمس والتهويد التي تتعرض لها.

وحاولت الدراسة الإجابة عن السؤال: ما الدلالات والقيم في حكاية اليوسفي الشعبية الفلسطينية؟

وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها:

1. الراوي يقصد من مقدمته الخاصة بأن يجاري الفكر الشعبي في استقبال الحكايات،

فيخفي الراوي الأول للحكاية، كي تكون ممتدة في الزمن العميق، بمعنى آخر تجهيل الزمكان ومصدر التلقي.

2. الاستقراء الأولي للحكايات الشعبية يكشف عن تمظهر شواخص⁽³⁾ -مظاهر- متعددة منها ما هو إنساني ومنها ما هو حيواني، إلا أنها ليست متناظرة من حيث التأثير فثمة مثيرات دلالية تشكل من بعضها. ويلقي بعضها الضوء على الآخر ليجعل منها أكثر تأثيراً. وتشخيص الحيوان كي يرتقي إلى المستوى التعبيري لفعل الإنسان.

3. إنَّ الحكايات الشعبية في منطقة جنين - فلسطين لا تكاد تختلف عن الحكايات الأخرى عند مقارنتها في الحكايات الشعبية في الخليل أو بيت لحم أو نابلس أو غزة أو الناصرة مثلاً، فالأبطال هم الأبطال والعناصر هي العناصر والموضوعات هي الموضوعات، ولا نستطيع تحديد ملامح تلك الشخصية المميزة من بين حكايات المدن الأخرى إلا في اللمسات السطحية التي تقتضيها الظروف والبيئة.

4. وبناءً على ذلك يمكننا أن نعدَّ الحكايات الشعبية فناً عالمياً يتسم بالشمولية التي تهدف إلى جوانب أخلاقية تثقيفية.

5. للحيوان دلالة في الحكاية الشعبية ارتبطت بالأساطير لإعتقاد الإنسان أن الأشياء كلها حية، والطير اقترن بقوى خفية، وسحرية وله دور إيجابي نافع وسلبي ضار، وكذلك ارتبط الطير بروح الإنسان في الجنة، وأن الروح تطير في السماء كما الطيور.

Al-Yusufi: A Folkloric Tale from Palestine - A Technical Analysis of the Elements, Values and Connotations

Dr. Idris Mohammad Saqir Jaradat

Assisted in the analysis of the tale:

Ms. Najah Abu Turki

Ms. Eman Fashafsheh

Abstract:

This study attempts to clarify to which extent attention was paid to the Palestinian folk tales and stories ,their content and indications.

The study used the methodology of content analysis on the basis of folk tales that is collected from Jenin and the analytical method of the content of folk tales using the criteria of story analysis.

The story aims to provide information to serve decision makers in taking positive steps for designing the general policy and future plans by showing the role of folk tales in promoting the identification and circulate it globally in line with the objectives envisaged in the creation of the Palestinian personal who believes in its national and local objectives in line with the attempts of effacement and lullabies that they were imposed to.

The study attempted to answer the question : :What are the indications and values in the Palestinian folk tales.

The study reached a number of results:

- 1. The narrator has mastered the purposes of the introduction to his own that matches a popular ideology in the reception of the narrator who told the first version of the story, to be extended into deep time, i.e.*
- 2. The initial extrapolation of folk tales reveals the appearance of characters - manifestations - many of which are human and animal, but it is not symmetrical in terms of impact, there are a number of dramatic stirrings. Some shed light on the other to make them more influential. And to diagnose the animal to rise to the expressive level of human action*
- 3. The stories of the people in the Jenin - Palestine are hardly different from the other stories when compared to folk tales in Hebron or Bethlehem or Nablus or Gaza or Nazareth, for example, heroes are the heroes and elements are the elements and subjects are the subjects, and we cannot prove that distinctive character of the stories of other cities except in the superficial touches required by the circumstances and the environment.*
- 4. Accordingly we can consider the folk tales as a global art that is comprehensive and aims to moral and educational aspects.*
- 5. The animal has a connotation in the folk tale. It is associated with the myths of man's belief that all things are alive, and birds are associated with hidden and magical powers and have a positive, beneficial and negative role. The bird is also associated with the spirit of man in Paradise and the soul flies in the sky like birds*

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة فيما يتبدى لنا من ضعف الاهتمام والبحث في موضوعات الموروث الشعبي عامة وفي الحكاية الشعبية خاصة ، وأمام هذا الوضع يمكن الإشارة الى ما يأتي:

♦ هناك تساؤل واضح حول مدى اهتمام المجالات المتخصصة -الصادرة عن المراكز البحثية والأكاديميين بالموروث الشعبي في ظل عصر العولمة وعمليات الطمس والتهويد التي تتعرض لها فلسطين من قبل الجانب الإسرائيلي.

♦ هناك شعور يسود أن القائمين على صناعة القرار في الدوائر الحكومية الرسمية لا تعطي الموضوع الاهتمام الكافي.

♦ تدني وانعدام التخطيط الفعلي والواقعي لدعم المؤسسات البحثية المتخصصة في الموروث الشعبي ومساندتها إعلامياً.

مقدمة:

منذ فترة قليلة من الزمن انتهج كثيرٌ من الدارسين مناهج حديثة لدراسة موضوعات قديمة، وهذه المسألة لم تكن محض صدفة، وإنما جاءت استجابة لمطالب ورغبات فرضها الواقع المعاصر، ولأنّ هذه المناهج الحديثة أثبتت كفاءتها في دراسة الموضوعات، سواء في الشعر أم في النثر.

من هنا كان اختيار الحكاية الشعبية في فلسطين ميداناً للبحث، لاسيما أنّ الحكاية الشعبية بشكل عام لم تنل اهتماماً كبيراً عند كثيرٍ من الدارسين، فقد همشت بجعلها أدباً شعبياً لا يستحق الاهتمام، بل هناك اعتقاد سائد وهو أنّ البحث في الأدب الشعبي أمر سهل، ويمكن الخوض فيه من دون عناء، ولعل مبعث هذه الفكرة متأً من بساطة النصوص بوصفها نصوصاً شفوية متداولة، ولكن الحقيقة عكس ذلك.

وانطلاقاً من هذا تمّ دراسة مكونات الحكاية الشعبية مع دراسة الوظائف التي تتركب منها الحكايات بما يتلاءم مع قيمة هذه الحكايات وأهميتها كونها تمثل أداة الشعب وأسلوبه الخاص في التعبير عن حياته. وقد اعتمد الباحثون على مجموعة من الحكايات الشعبية المدونة.⁽⁴⁾

أسئلة الدراسة :

حاولت الدراسة الإجابة عن السؤال: ما العناصر الفنية الدلالات والقيم في حكاية اليوسفي الشعبية الفلسطينية ؟

حدود الدراسة:

تحدد الدراسة وإمكانية تعميم نتائجها في ضوء المحددات الآتية:

- الحدود الموضوعية: ويتضمن دراسة واقع حكاية اليوسفي الشعبية التراثية التي جمعتها الباحثة ايمان فشافشه من جبع جنين ومضمونها النذور.
- الحدود البشرية: تطبق الدراسة على كبار السن والباحثين في الموروث الشعبي الذين جُمعت الحكايات الشعبية وسُجِّلت منهم.
- الحدود الزمنية: طبقت الدراسة في شهر رمضان المبارك من العام 2017م-1439هـ
- الحدود المكانية: ريف منطقة جنين بلدة جبع⁽⁵⁾ بالتحديد.

الهدف العام للدراسة:

سعت الدراسة إلى بيان مدى الاهتمام بالحكاية والقصة الشعبية الفلسطينية والتعرف على مضمون هذه حكاية اليوسفي الشعبية ودلالاتها.

الأهداف الخاصة للدراسة:

هدفت الدراسة إلى تقديم معلومات تخدم أصحاب القرار في اتخاذ خطوات عملية في رسم السياسة العامة والخطط المستقبلية بإظهار دور الحكايات الشعبية في تعزيز الهوية ونشرها وتعميمها عالمياً بما ينسجم مع الأهداف المتوخاة في خلق وإيجاد الشخصية الفلسطينية المؤمنة بأهدافها الوطنية والقومية في ظل محاولات الطمس والتهويد التي تتعرض لها.

أهمية الدراسة:

1. تُعد هذه الدراسة من الدراسات والبحوث القليلة والنادرة في فلسطين التي تتناول هذا الموضوع بتناول حكاية اليوسفي الشعبية .
 2. يُرجى أن تعطي هذه الدراسة إضافة علمية إلى المكتبة المحلية التي هي بحاجة إلى مثل هذا النوع من الدراسات.
 3. استفادة المعنيين وصناع القرار من هذا الدراسة وتطبيقاتها.
- هذه العوامل مجتمعة تعطي أهمية للدراسة.

مصطلحات الدراسة:

◀ التراث الشعبي: هو كل ما ينتقل من السلف إلى الخلف في كل جوانب الحياة المادية

والمعنوية والذي يمثل خلاصة المعارف والمشاعر والتجارب الحياتية الذي يعدُّ جزءاً من الموروث الحضاري ويتطور مع تطور المجتمع.

◀ الحكاية الشعبية: جاء في لسان العرب عن الحكاية «...كقولك حكيت فلاناً وحاكيتك فعلت مثل فعله أو قلت مثل قوله سواء لم أجازه، وحكيت عنه الحكاية»⁽⁶⁾.

والذي يفهم من قول ابن منظور أنّ الحكاية تدل على "المحاكاة مطلقاً، تقليد شيء أو عمل، ثم أصبحت تدل على المحاكاة رغبة في التلهية أو التسلية، وجاء منها (الحاكية)، وهو المحترف تقليد الناس لإضحاكهم، ولعله أقرب إلى ما نعرفه اليوم بالممثل، ثم وردت بمعنى رواية القول أو نقل الخط"⁽⁷⁾.

أما في الاصطلاح فالتقارب يبدو واضحاً مع المفهوم اللغوي، فالحكاية هي: «جميع الأشكال القصصية التقليدية، وتضم الحكايات الخرافية المجسمة لرغبات الشعوب البدائية»⁽⁸⁾.

ولعل المعاجم الغربية كانت أكثر دقة في تعريفها للحكاية الشعبية، فتعرفها على أنها الخبر الذي يتصل بحدث قديم ينتقل عن طريق الرواية الشفوية من جيل إلى آخر، أو هي خلق حر للخيال الشعبي ينسجه حول حوادث معينة"⁽⁹⁾.

◀ مصطلح الشعبية : الصفة الملتصقة بها يجعل التعريف الدقيق للحكاية الشعبية بأنها «فن الشعب وأسلوبه في التعبير عن حياته وأفكاره، كما هي ذاكرته التي تحفظ وتنقل ما تحفظ إلى من يأتي من الأجيال»⁽¹⁰⁾ وتتصل الشعبية مع جانب مهم، أو أنها تدخل في حقل من حقول المعرفة وهو (الفولكلور) الذي يدرس «العادات المأثورة والمعتقدات، وكذلك ما كان معروفاً حتى ذلك الوقت - بشكل غامض - للآثار الشعبية القديمة»⁽¹¹⁾.

ولهذا فإنّ (الفولكلور) من هذه الزاوية بمثابة النافذة التي يطل منها الباحث على الضمير الجماعي للمجموعة البشرية الحاملة للمأثورات الشعبية، فهي ومضة للكشف عن الضمير وقراءة الذات، فالحكاية الشعبية بوصفها جزءاً من الفولكلور تمنح الباحث فرصة لدراسة الحياة الشعبية، ومعرفة الإنسان، فهي تمثل موقف الفرد المبدع ، إذ إن صفتها الشفاهية وتناقُلها بين الناس وكثرة رواتها والبعد الزمني، كلها عوامل ساعدت على اكتسابها صفة النتاج الجماعي، إذ يشارك فيها كثير من الأفراد من خلال الحذف أو الإضافة، لما تتصف به من مرونة وقابلية للتطور والنمو والتغير، تبعاً للبيئة الاجتماعية التي تنشأ عنها⁽¹²⁾.

إن الحكاية قد التصقت بالشعب وأصبحت أداة في التعبير عن أفكاره، فيتدفق خياله معبراً في شكل قصصي - تتناقله الأفواه - وسواء تمثل ذلك النقل في حدوده الضيقة كالأُسرة والقبيلة أم في نطاق أوسع يشمل الشعب بأسره⁽¹³⁾، وأصبح الاستماع إليها مثاراً للاستمتاع جيلاً بعد جيل عن طريق الرواية الشفهية⁽¹⁴⁾. وأحياناً قد يوجد مَنْ يدونها في بيئة أو عصر.

منهج الدراسة وإجراءاتها:

استخدمت الدراسة منهج تحليل المضمون بالاستناد إلى الحكاية الشعبية التي جمعتها الباحثة ايمان فشافشة من جبـع-جنين- فلسطين، والمنهج التحليلي لمحتوى الحكاية الشعبية .

أدوات الدراسة:

الملاحظة غير المباشرة، وذلك لتجميع الخبرات حول ما نشاهده أو نسمع عنه أو معاشته ، وذلك للتعرف إلى واقع الحكاية الشعبية -التراثية- ،والمقابلة المباشرة مع كبار السن والمُعمرين لسماع الحكاية وتسجيلها.

مصادر الدراسة:

- المقابلات الشخصية.
- الزيارات الميدانية.
- الرسائل العلمية والبحوث المتوفرة.
- الندوات وورش العمل المتعلقة بالموضوع.
- شبكة الإنترنت.
- الكتب والدوريات والمراجع المتخصصة.
- أرشيف ومكتبة مركز التراث في جمعية إنعاش الأسرة في البيرة.
- أرشيف ومكتبة مركز السنابل للدراسات والتراث الشعبي في سعير.

خطة الدراسة:

1. الإطار العام الذي يتضمن المقدمة، مشكلة البحث، أهمية البحث، أهدافه، حدوده،

- مصادره وأدواته، ومصطلحاته.
2. الدراسات السابقة والأدب التربوي.
 3. إجراءات الدراسة-العينة والمجتمع والأداة.
 4. عرض النتائج وتحليلها.
 5. مناقشة النتائج والتوصيات.
 6. قائمة المراجع والمصادر.
 7. صور الصناعات الشعبية.
 8. الملاحق.

الإطار النظري والدراسات السابقة: (15)

إنّ الحكاية الشعبية لم تُدرّس في ضوء المناهج الحديثة عند الدارسين العرب، فيما عدا بعض الدراسات التي ظهرت بشكل متواضع ، قد درست الحكاية الشعبية على المستويين التاريخي والاجتماعي وهي دراسات بعيدة الاتجاهات عن دراستنا، ولم يسبقنا في هذا سوى دراسة (الحكاية الشعبية الموصلية مقارنة بنيوية دلالية) للباحث علي أحمد محمد العبيدي التي اعتمد فيها على (السيمائية السردية) أو (علم الدلالة البنيوي) حاول فيها الباحث استبعاد المنهج الوظيفي الذي طرحه (بروب) والذي وجده غير منسجم مع طبيعة الحكايات وطريقة معالجتها من دون أن يوضح السبب لذلك.

أشار بعض الدارسين إلى أنّ «مفهوم الحكاية الخرافية من جذر يحاكي والمعنى يأتي من الجانب الفني المميز بالتعبير الحركي في العملية السردية، بينما كلمة حكاية مشتقة من الفعل حكى والذي يضم بين معانيه فن القصص الشفوية والمحاكاة الفنية».(16)

كما ذكر د/أحمد الصغير أنّ الحكاية: ”قصة ذات بنية بسيطة ينسجها الخيال الشعبي ليعبرَ بها عن قيمه وأفكاره ومعارفه“.(17)

وتتعدّد الحكايات الشعبية منها ما يتعلق بالحيوان والجان والحكايات المرحّة وما يتعلق بالسيرة الشعبية والشطار والحكايات الاجتماعية والألغاز والأمثال، ويستخدم الرواة -غالبًا ما يكون من كبار السن من الآباء والجدات - الأسلوب السردى النثري في رواية الحكاية، والتي تمثل موقفًا تعليميًا من خلال الجلسة وفن التشويق وحسن الإصغاء ومشاركة الحضور بما لديه من حكايات.

فالحكاية من وسائل التعليم ونشر المعرفة وتصوير التجربة الإنسانية في إطار زمني

يجمع بين الترفيه والتعليم وما تحمله من مقولات فكرية ورموز حسية ومعارف متنوعة تُعد حلقة وسيطة بين تنشئة الفرد في البيت وانطلاقه للعالم الخارجي.⁽¹⁸⁾

وقد واجه الباحثون مشكلات في تدوين النص في الموروث الشعبي؛ حيث إن مشكلة تدوين النص متعددة الجوانب منها ما يتعلق بمبدأ التدوين وبتقنيته وبألفاظه ومعانيه، وكان بعضهم يخشى أن يكون الاهتمام باللهجات على حساب الفصحى، ويرفض هذا الاتجاه مبدأ كتابة أو قراءة النصوص بالعامية.

أما مشكلة تدوين النصوص من الناحية الفنية، فهي مشكلة لم تجد حلاً متفقاً عليه حتى اليوم، وقد دَوَّن باحثون مختلفون النصوص كل حسب اجتهاده، وأما جانب الألفاظ والمعاني فيتلخص هذا الجانب بصعوبة وضع حد فاصل بين ما تجوز كتابته من هذه الألفاظ والمعاني؛ لأنها ألفاظ أو معانٍ معيبة تخدش الحياء عند تدوينها على الرغم من استعمالها في اللهجة الدارجة المحكية، وهناك اتجاه اعتمد تدوين النصوص كما هي باللهجة الدارجة المحكية، وتبنى هذا الاتجاه في فلسطين د/عبد اللطيف البرغوثي في كتابه في القاموس العربي الشعبي - اللهجة الدارجة المحكية في فلسطين، ود/شريف كناعنه أستاذ علم الإنسان في جامعة بيرزيت في كتابه قول يا طير بتدوين الحكاية الشعبية الفلسطينية.⁽¹⁹⁾

صدر قرار عن وزارة التربية والتعليم الفلسطينية بسحب كتاب قول يا طير للباحثين د/شريف كناعنه وإبراهيم مهوي بتاريخ 30 / 3 / 2007م ضمن ثقافة خدش الحياء لاحتواء الكتاب على نصوص مخلة بالأداب العامة.⁽²⁰⁾

■ دراسة د/ناجي عبد الجبار: أضواء على حكايات التراث والمجتمع، 1977م

هدفت هذه الدراسة إلى استعراض الحكايات السبع المنشورة على صفحات مجلة التراث والمجتمع التي تصدر عن جمعية إنعاش الأسرة في البيرة - فلسطين من العدد الأول إلى العدد السابع، حيث أشار الباحث إلى أنّ الحكاية الشعبية تُعد من أغنى الفنون الأدبية الشعبية تعبيراً عن هموم الشعب وتطلعاته، وأنّ تصرفات الأبطال في الحكاية الشعبية متلائمة مع الأوصاف التي ألصقوها بها منذ البداية، وعن مدى ملائمة أحداث الحكاية مع ما يتمناه الإنسان حصوله وإلى تغليب حياة الشخص من النعيم إلى الشقاء، مع أنه لا يوجد إيضاح أو تفصيلات للمكان في الحكاية.⁽²¹⁾

■ دراسة د/رشدي الأشهب: الحكاية الشعبية في كتب التراث، 1979م

هدفت هذه الدراسة إلى استعراض الحكايات الشعبية في كتب التراث، وأنها وردت في

كتب التفسير والحديث والتصوف، وكذلك وردت في كتب التاريخ - كتب السيرة وقصص الأنبياء، وكتب الجغرافيا - معجم البلدان لياقوت الحموي، وفي كتب الأدب - الحيوان للجاحظ الذي تختلط فيه المواد الأدبية بالحقائق العلمية عن الحيوانات.

أما عن الحكايات الشعبية الفلسطينية فهي تروى متشابهة في كل قرية ومدينة فلسطينية ومنها حكايات إجبينه، ونص إنصيص، والجان والغيلان، وللخيال دور واضح في خلق التصورات ثم صياغتها في حكايات تفسر المجهول حوله.⁽²²⁾

■ دراسة د/أحمد حسين الصغير: الحكايات الشعبية ودورها التربوي، 2004م

هدفت هذه الدراسة إلى بيان الدور التربوي للحكاية الشعبية الفلسطينية، وأشارت إلى أن الحكاية الشعبية التي تصل حية متحركة للمستمعين تستهوي السلوك الحسن والأخلاق الحميدة، وتعمل على تقوية الرابط بين المعلم والتلميذ من خلال شد الانتباه والتركيز وإثارة دوافع التحصيل الذاتي بالتعويد على قراءة كتب القصص وتزود الناشئة بخبرات الأسلاف ومعارفهم وتسهم في عملية التربية المستمرة وتنقل لهم التجربة والخيال والقيم والسلوك المقبول وغير المقبول في المجتمع.⁽²³⁾

■ دراسة حنان كركبي-جرايسي: الحكاية الشعبية والأطفال ما بين نظريات التحليل النفسي ونظريات ما بعد الحداثة، 2005م

أشارت الباحثة إلى أنه لا بد من أن نستقي من حكايات أسلافنا خاصة التي تتمتع بمعايير فنية جمالية حضارية راقية التي تعزز ثقة الأطفال في تراثهم ولغتهم، وأن سرد الحكايات الخرافية فرصة للتطهير النفسي وتنمية الخيال وبت روح التفاؤل في الحياة، وأوصت بأن تُقدّم الحكايات الخرافية بلغة عمرية قادرة ما بعد سن الخامسة والتي تعتبر قدرة على الفصل ما بين الخيال والواقع ولا يتزعزع الشعور بالأمان لديها.⁽²⁴⁾

■ دراسة نبيل علقم: كتاب قول يا طير ومشكلة تدوين النص، 2007م

هدفت هذه الدراسة إلى عرض كتاب قول يا طير للباحثين د/شريف كناعنه ود/ إبراهيم مهوي والذي حدثت مشكلة حوله بإصدار وزارة التربية والتعليم الفلسطينية عام 2007م قراراً بسحب الكتاب وإتلافه لاحتوائه على نصوص تخدش الحياء، وحصول ضجة إعلامية وتراجع وزارة التربية عن قرارها بإتلاف الكتاب.

أشار الباحث إلى أنّ مقدمة الكتاب تضمنت ثلاثاً وخمسين صفحة، وتضمن الكتاب تصنيف الحكايات حسب دورة حياة الأفراد، وأنها تعكس الحقائق الاجتماعية، وتحليل أنماط الحكايات من خلال الاهتمام الأكاديمي بالتراث الشعبي، وأن هذه الحكايات ملك

للشعب الفلسطيني.⁽²⁵⁾

■ دراسة د/شريف كناعنه: الحكاية الشعبية معلما حضاريا، 2011م

أكّد الباحث على دور الحكاية الشعبية الفلسطينية في نقض الادعاءات الصهيونية بأنه لا وجود لشعب فلسطيني في فلسطين، وأنها أرض بلا شعب، وكذلك عن دور اليونسكو في مؤتمر نوفمبر 1997م التي اتخذت قراراً بإضافة معالم حضارية عالمية غير ملموسة أو غير مادية تستحق التشجيع والحفاظ عليها واعتبرت هذه المعالم عناصر مهمة في الهوية الثقافية وفي تشجيع الإبداع، وحازت الحكاية الشعبية الفلسطينية على الاعتماد من قبل اليونسكو.⁽²⁶⁾

■ دراسة د. ضياء العبودي والدكتور إدريس جرادات: الحكاية الشعبية الفلسطينية: المكونات والوظائف منهج فلاديمير بروب أنموذجاً⁽²⁷⁾

⁽²⁸⁾ سعت هذه الدراسة إلى بيان مدى الاهتمام بالحكاية والقصة الشعبية الفلسطينية والتعرف إلى مضمون هذه الحكايات ودلالاتها.

استخدمت الدراسة منهج تحليل المضمون بالاستناد إلى الحكاية الشعبية التي جمعتها الباحثة نجاح أبو تركي و الدكتور إدريس جرادات من الخليل - فلسطين، والمنهج التحليلي لمحتوى الحكاية الشعبية باستخدام منهج بروب في تحليل الحكاية الشعبية، وهدفت الدراسة إلى: تقديم معلومات تخدم أصحاب القرار في اتخاذ خطوات إيجابية في رسم السياسة العامة والخطط المستقبلية بإظهار دور الحكايات الشعبية في تعزيز الهوية ونشرها وتعميمها عالمياً بما ينسجم مع الأهداف المتوخاة في خلق وإيجاد الشخصية الفلسطينية المؤمنة بأهدافها الوطنية والقومية في ظل محاولات الطمس والتهويد التي تتعرض لها.

وحاولت الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

● السؤال الأول: ما مكونات الحكاية الشعبية الفلسطينية بالاستناد إلى منهج بروب في تحليل الحكاية الشعبية؟

● السؤال الثاني: ما الوظائف التي تؤديها الحكاية الشعبية الفلسطينية بالاستناد إلى منهج بروب في تحليل الحكاية الشعبية؟

وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها:

1. الراوي يهدف من مقدمته الخاصة بأن يجاري الفكر الشعبي في استقبال الحكايات، فبخفي الراوي الأول للحكاية، كي تكون ممتدة في الزمن العميق، بمعنى آخر تجهيل الزمكان ومصدر التلقي.

2. الاستقراء الأولي للحكايات الشعبية يكشف عن تمظهر شوا⁽²⁹⁾ خص متعددة منها ما هو إنساني ومنها ما هو حيواني، إلا أنها ليست متناظرة من حيث التأثير فثمة مثيرات دلالية تتشكل من بعضها. ويلقي بعضها الضوء على الآخر ليجعل منها أكثر تأثيراً. وتشخيص الحيوان كي يرتقي إلى المستوى التعبيري والمضموني لفعل الإنسان.

3. إن تطبيق منهج بروب الوظائف، يؤكد اختفاء بعض الوظائف، كالعلاقة والعودة والوصول متنكراً والدعاوي الكاذبة والتعرف والاكتشاف وتغير الهيئة والعقاب واعتلاء العرش.

4. تبلغ الحبكة نهايتها عند وظيفة الإصلاح، وكثيراً ما كانت الأداة واقعية خالية من السحر.

5. إن الحكايات الشعبية في منطقة الخليل - فلسطين لا تكاد تختلف عن الحكايات الأخرى عند مقارنتها في الحكايات الشعبية في جنين أو بيت لحم أو نابلس أو غزة مثلاً، فالأبطال هم الأبطال والعناصر هي العناصر والموضوعات هي الموضوعات، ولا نستطيع تثبت تلك الشخصية المميزة من بين حكايات المدن الأخرى إلا في اللمسات السطحية التي تقتضيها الظروف والبيئة.

6. وبناءً على ذلك يمكننا أن نعدّ الحكايات الشعبية فناً عالمياً يتسم بالشمولية التي تهدف إلى جوانب أخلاقية تثقيفية.

أما النتائج المتعلقة بتحليل الحكايات الشعبية الفلسطينية من حيث المكونات التي أشار إليها بروب:

1. فبداية الحكاية تدل على بعدها التاريخي المتجذر وذلك بلفت انتباه السامعين، وتكون لغرض البدئية الوضعية بوصف حال البطل وذكر اسمه، هي أشبه ما تكون بافتتاح النص الشعري، وأما نهاية الحكاية الشعبية الفلسطينية نهاية سعيدة ومحقة للهدف مقارنة مع الحكاية الشعبية الأجنبية.

2. بطل الحكاية الشعبية الفلسطينية من عامة الشعب يمثل أمانيه وطموحاته، ويُعد نقطة ارتكاز تدور حولها مكونات الحكاية الأخرى، وهي متطورة مع الأحداث ومتفاعلة مع المواقف - نامية.

3. حملت الحكايات الخرافية الشعبية الشخص على التفكير والتأمل الذاتي، وساهمت أيضاً في إثراء الجوانب الفكرية بالبحث عن البدائل والحلول للمشكلات.

4. للقدر دور واضح في أحداث الحكاية الشعبية من منطلق العقائد والشرائع السماوية.

5. ارتبط الرقم (ثلاثة) في الحكاية الشعبية بمعتقدات وطقوس دينية؛ منها التثليث المسيحي وأيام العزاء للميت الثلاثة، أما الرقم (أربعين) فارتبط بسيدنا موسى (عليه السلام) أربعين ليلة، أربعين سنة، وبنزول الوحي على سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) عن عمر يناهز أربعين سنة بلوغ سن الرشد.

6. تكون الحكاية الشعبية في مواجهة البطل أو لحظة الإساءة إليه أو أمره أو الفرض عليه بشروط لنيل الهدف ودخوله مسرح الأحداث ومواجهة المعوقات والتحديات بنفص المال أو الظروف المعيشية القاسية .

7. تضمنت الحكاية الشعبية الفلسطينية ثلاثة محاور رئيسية؛ محور التحفيز بالإناث أو الأشياء التي تُرى في المجال البصري، ومحور الإثارة والتشويق لدى السامع بتسلسل الأحداث وواقعيتها، والمحور الجمالي في اختيار الأغراض الواقعية.

8. الفتاة هي المخلص والمنقذ في الحكاية الشعبية الفلسطينية مقارنة مع الشاب المنقذ والمخلص في الحكاية الأجنبية.

9. العناصر الثابتة، والمستمرة في الحكاية هي وظائف الشخصيات، وعددها محدود: "المعتدي الشرير، والواهب، والمساعد، والأميرة، والباعث، والبطل، والبطل الواهب".

10. الوظائف التي جاء بها بروب قد لا تتوافر جميعها في الحكاية، فقد تفقد حكاية بعضاً منها، في حين أخرى تضيف إليها وأهم الوظائف الذهاب إلى العمل أو التجارة أو الحرب أو لقضاء الشؤون الخاصة.

في ضوء النتائج التي توصلت إليها الدراسة والتحليلات التي عرضها الباحثان لتفسير النتائج فإن الباحثين يوصيان بما يأتي:

1. وضع برنامج وخطة تعليمية تربية لتعزيز الاهتمام بالحكاية الشعبية الفلسطينية من قبل الدوائر الرسمية الحكومية ومؤسسات المجتمع المدني وتفعيلها.

2. تعزيز الاهتمام بالموارث الشعبي الفلسطيني والعربي؛ لأننا في ظروف أحوج ما نكون فيها إلى ربط الشخص ببيئته وظروفه المحيطة من خلال وضع خطة وبرنامج إعلامي عبر الإذاعات والقنوات المحلية والفضائيات وعمل مؤتمرات متخصصة حول الموارث الشعبي وإصدار مجلة متخصصة بالموضوع.

3. تعزيز دور التكنولوجيا وتوظيفها في خدمة الموارث الشعبي من خلال شبكة الإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي .

4. تنسيق العلاقة بين المراكز الإعلامية والبحثية والمؤسسات المهتمة والعاملة في

المجالات المتنوعة على مستوى الوطن، والعالمين العربي والإسلامي والعالم أجمع وعقد اجتماعات دورية لهم لتبادل الخبرات وتقديم التغذية الراجعة.

5. أن تتحمل وزارات الإعلام والثقافة والسياحة والتربية الفلسطينية والعربية والإسلامية، المسؤولية بتبني إجراء دراسات متخصصة وتكليف المراكز البحثية والجامعات والأكاديميين واقتنائها وتوزيعها على المؤسسات والمراكز المعنية داخل فلسطين وخارجها، وعمل المعارض والبوسترات اللازمة وإصدار النشرات وترجمتها إلى لغات أجنبية لتعميم الاهتمام بالموروث الشعبي الفلسطيني والعربي والإسلامي وخاصة الحكاية الشعبية.

عرض ومناقشة النتائج:

للإجابة عن سؤال الدراسة: ما التحليل الفني للعناصر والقيم والدلالات في حكاية اليوسفي الشعبية الفلسطينية على النحو الآتي:

أولاً - بداية حكاية اليوسفي:

يبدأ الراوي حكايته عادة بقوله: «كان ياما كان» ولا شك في أن الأصل في هذه الكلمة أو الاستهلال بعيد في التاريخ، والراوي يردّها اليوم دون أن يعرف أن هذا الاستهلال هدفه جلب انتباه المستمعين له. وبديهي أن يقال إن الراوي يقصد من مقدمته هذه الخاصة أن يجاري الفكر الشعبي في استقبال الحكايات، فيخفي الراوي الأول للحكاية: كي تكون ممتدة في الزمن العميق، بمعنى آخر تجهيل الزمكان ومصدر التلقي.

وربما بدأ الراوي حكايته بعبارة ”يا سامعين الكلام، وما يطيب الكلام إلا بذكر العزيز الرحمن، وحُدوا الله، لا إله إلا الله“، ويأتي بعد ذلك بدايات تقليدية غالباً تبتدئ بها أكثر الحكايات مثل ”أن أحد الرجال“ أو ”كان يوجد ثلاث بنات...“ أو ”كان يعيش في إحدى البلدان...“.

■ الهدف العام من القصة: نقل السامعين إلى جو الحكاية الخيالي، فقد بدأت بـ ”يا سامعين الكلام أحكي واللا أنام“ وانتهت بـ ”طار الطير“.

■ المكان: مبهم وغير معروف في القصة، البلدان التي تم السفر إليها أيضاً غير معروفة، وكذلك المكان الذي تعيش فيه هذه الأسرة والجارّة.

■ الزمان: غير معروف في القصة. الزمان والمكان مبهمان.

ثانياً - نهاية حكاية اليوسفي:

أما النهاية فتقدّم العظة أو الحكمة، وهي غالباً ما تنتهي نهاية سعيدة بالزواج أو

جمع الشمل المشتت، كما في حكاية الحسد والغيرة ” واستلم الشاب الحكم مكان خاله وأمر بقطع رأس الوزير، وأعوانه الخونة. وطار الطير وتمسوا بالخير“، وفي حكاية ” بدوي محل بدوي برخ وعلي محل علي فرح“ ”وعاشا في حب وأمان، وأنجبا ولدين وبنيتين“، وفي حكاية ”جبينة“ تنتهي بالزواج أيضاً والحياة السعيدة ” فأحبها الملك حباً كثيراً وتوجها بتاج الملكة، وأصبحت جبينة ملكة مشهورة، وأنجبت أولاداً وبناتاً“.

وإذا ما قورنت نهاية حكاية اليوسفي الشعبية الفلسطينية مع الحكاية الشعبية الغربية والأجنبية والتي تنتهي بالتراجيديا والهدف البائس، أما حكاية اليوسفي الشعبية الفلسطينية فنهايتها مفرحة وتبعث على الأمل والتفاؤل.

■ الأحداث : متسلسلة ، نذرت المرأة إن هي أنجبت ستطبخ وتطعم كل العصافير التي تحلق في المكان ، المرأة أطعمت العصافير بعد أن أنجبت ولدا ، العصفورة تأخرت فلم تجد من طعام العصافير شيئاً ، فخطفت الطفل وراحت تزقزق كل يوم أمام بيت المرأة أم اليوسفي ولكن دون جدوى ، أخبرت الجارة أم اليوسف عن أمر العصفورة ، فطبخت وأطعمت العصفورة ، أعادت العصفورة الطفل إلى أهله وابيضت جدران بيتهم الحكبة : تظهر نزوة الأحداث في هذه الحكاية عندما خطفت العصفورة الطفل ووضعته بجانب نتشه ، وكانت تحضر له الطعام وتخبره أنها كانت تذهب عند بيت أهله ولم يطعمونها شيئاً . فيقول اليوسفي سود الله دار والدي .

■ الحل : استطاعت المرأة استرجاع طفلها اليوسفي عندما طبخت طعاما خاصا بالعصفورة ، ووضعته على حائط قريب ، فرأته العصفورة فأكلت حتى شبعت . عند ذلك أعادت اليوسفي إلى أهله .

■ المؤلف : مبهم وغير معروف ، ولكن يوجد هنا راوٍ .

اعتمد الراوي هنا في سرد الحكاية على الذاكرة والتذاكر-ذاكرة شفوية⁽³⁰⁾. ونقلت أيضاً عن طريق المشافهة ، وقد تروى بتعديل أو تغيير للأحداث .

انتهت الحكاية بأن استطاعت المرأة أن تعيد طفلها اليوسفي عندما وضعت الطعام للعصفورة على ظهر الحائط . فعندما أكلت العصفورة وشبعت أعادت الطفل إلى أمه المسكينة ، عند ذلك . فرحت الأم بعودته ، فأقامت الولائم ووزعت الحلويات .

بدأت القصة بعبارة كان يا مكان في قديم الزمان ، وهذا يعني نقل السامع من عالم الواقع إلى عالم الخيال.

- الخيال : عنصر الخيال ظاهر في الحكاية ، وقد كان أشخاصها من الإنسان والطيور

، وفيها بعد عن الواقع .

■ عناصر الخير والشر في القصة : -

- عناصر الخير : تمثل عنصر الخير في الحكاية عندما طبخت ام اليوسفي الطعام ووضعتة للعصافير

- عناصر الشر : تمثل عنصر الشر في خطف العصفورة الطفل بالخفاء عن أمه التي باتت تذرّف الدموع من أجل أن تستعيد ابنها .

■ القيم :

- العمل

- الكسب الحلال

- الكرم

- الأمانة

- الرحمة والعطف -إرجاع الطفل لأمه -

■ التسلسل : غير زمني .

■ اللغة والأسلوب : الحكاية شعبية وتروى باللهجة المحكية . والأسلوب فيه نوع من التشويق . وهي لهجة أهل الشمال ” منطقة جنين ” فيها صعوبة في فهم بعض الكلمات والعبارات لسكان المناطق الأخرى.

■ الدلالات :

- استطاعت العصفورة أن تأكل الطعام ، وذلك بخطف الطفل ووضعه عند نتشه .

- عندما علمت سيدة المنزل بخطف العصفورة للطفل ، أخبرتها صديقتها بأن عليها أن تطبخ الطعام ، كي تأكل منه العصفورة فتعيده إليها وتقدمه للعصفورة .

- اللقم ترد النقم -مثل شعبي فلسطيني.

■ العبرة : ضمنية لكنها واضحة-صنائع المعروف تقي مصارع السوء .

■ البناء : يوجد فيها بعض الضعف في الربط بين العناصر .

■ التجربة والرأي الخاص : الحكاية هي عبارة عن خيال واضح وصريح ، فلم نتعود

أن نطهو الطعام خصيصا للعصافير ، عادة طهو الطعام هو للإنسان .

- الحكاية بعيدة عن الواقع بأحداثها وليس في قيمها(31).

ثالثاً - أبطال حكاية اليوسفي الشعبية:

إنّ استهلال الحكاية يحدّد لنا منذ البداية الأبطال الذين يمكن أن يردوا في الحكايات، فهم "رجال، امرأة، شيخ"، ونلاحظ هنا أن الحكايات تسند البطولة إلى شخصية من عامة الشعب، حتى في الحكايات التي تكون شخصياتها من الملوك، فهي تجعله أحد الشخوص الذين يدورون حول محور البطل لإبرازه وإلقاء الضوء عليه، ولعل الأمر يعود إلى أن هذه الحكايات جاءت لعامة الناس - إذا صحّ التعبير - فلا بد أن يكون بطلها من عامة الناس، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّ هؤلاء الأبطال يمثلون أمانى الشعب ومعاناتهم وطموحاتهم، ومن ثم لا يمكن للبطل أن يكون ملكاً منذ البداية، وإلا فما الذي ينتظره المروي له بعد الملوكية لشخصيته؟⁽³²⁾.

كما يلاحظ أنّ أبطال الحكايات الشعبية غالباً متطورة مع الأحداث وإن كانت ثابتة في بعضها إلا أنها تملك أهدافها وتسعى إلى تحقيقها، وتشعر بوجود أزمة تجعل منها بطلاً نامياً.

■ الشخصيات :

■ الشخصيات الرئيسية في القصة : شخصية أم اليوسفي ، وهي الشخصية التي حركت الأحداث ، وهي شخصية دينامية تتطور مع الأحداث ، وهي المرأة التي لم تكن تلد فنذرت إن ولدت ولدا ، سوف تطبخ وتطعم كل العصافير التي تحلق في المكان .

شخصية العصفورة وهي شخصية دينامية تتطور وتحرك الأحداث وتتصف بالذكاء فقد وصلت المكان ، ووجدت العصافير قد أكلت كل الطعام الذي قدمته ام اليوسفي ، فذهبت تزرُق عند أم اليوسفي لكنها لم تقدم لها ، فحملت الطفل وذهبت به ووضعت عند نتشه .

■ الشخصيات الثانوية: جارة ام اليوسفي وهي شخصية مسطحة ، جارة أم اليوسفي ، التي أخبرتها عن سبب زرققة العصفورة كل يوم .

رابعاً - اللهجة المحكية في حكاية اليوسفي الشعبية:

أ. الحركات الصائتة⁽³³⁾

- كسر أول الفعل المضارع ، الصوامت وبقية الحروف ، مطرح ، لبست .
- كسر عين الفعل الماضي الذي اتصلت فيه تاء الفاعل ، جبت .
- وسط الاسم الذي جاء على وزن فعل ، السمن .
- في إسم الآلة يضم أوله مُنشار .

- في مجال التذكير والتأنيث ، يميز بين الجنسين بالتاء ، ختيار ، خيارة .
 - في دلالة الألفاظ ، اللي بدل الذي / ليش ، لماذا / إحنا ، نحن / شايف كيف ، مثلما / وخذ الله ، هلل .
 - زيادة حرف التاء في نهاية الضمير أحيانا في سعير ، هو ، هوت / هي ، هيت.⁽³⁴⁾
 - التخلص من همزة أن شاء الله .
 - قلب الهمزة في أول الفعل المضارع إلى ياء ، يلعب ، بلعب .
 - قلب الذال إلى ظاء والطاء إلى ظاء ، هذا ، هاظا / ضربني ، ظربني .
 - لأنثى تزداد حرف التاء ، تلعب ، بتلعب / تشتغل ، تشتغل .
 - في حالة النفي يزداد حرف الشين في آخر الكلمة لا يعرف ، بعرفش .
 - معنى كلمة أنظر.⁽³⁵⁾
 - شن ، بص ، أطلع ، بحر ، شوف ، ناظر ، بطق ، عاين ، طل ، أبهت ، لد
- فلسطين وطن متعدد اللهجات فهو ساحة جذب بسبب الحروب والاستعمار والهجرات إلى فلسطين وحملات البعثات الدينية والاستشراقية .
- ب. المفردات واختلاف الدلالات:
- المفردة الواحدة لها معانٍ متنوعة تختلف من منطقة إلى أخرى حسب دلالة الاستعمال.
- ت. الإتياع في اللهجة المحكية:
- يكرر عامة الناس بعض الكلمات من باب الإتياع في اللهجة : مثل احفر واطمر:إتياع فعلي بمعنى إخفاء السر، أكال نكاز:إتياع اسمي بمعنى الناكر للمعروف والجميل ،شباط الخباط:إتياع فعلي بمعنى شديد عاصف ،الكبر عبر:إتياع اسمي فعلي ،منا وفينا:إتياع اسمي مع الضمير ،مع الهبل دبل:من الانجليزية بمعنى مضاعف ،جز مز:البندورة المقلية مع البيض
- يكون الإتياع اسمي أو فعلي أو اسم مع ضمير ومصدر الإتياع الألعاب الشعبية والأطعمة والألغاز الشعبية والنوادر والحزازير والنكت.
- ث. المستوى الصوتي في لهجة أهل جنين
- الصوت-الفونيم:ق:جال المصرية،شجر:سجر،أزكى:اسكى.
 - الصوائت:الكسرة والفتحة والضمة سواء كانت قصيرة أو مرقق أو مفخمة فهي

- التنعيم بالمط والإطالة أو الاستفهام أو الدهشة أو التندر.

خامساً - دلالة الطيور في حكاية اليوسفي الشعبية: (36)

للحيوانات دلالات مهمة في الفلكلور بدأ بالأساطير مروراً بالعادات والتقاليد وانتهاءً بالحكايات الشعبية، فمنذ القديم بلور الإنسان تأثره بعالم الحيوان إلا أنه خطأ خطوات بارزة في انفصاله عن هذا العالم وأقدم هذه التحولات يعود إلى مطلع العصر البليستوسيني الأعلى حيث تشير الدلائل إلى إحساس الإنسان بانفصاله الفعلي، مدركاً بيئته الطبيعية محاولاً التكيف معها

تؤدي الحيوانات أدواراً فريدة في الأساطير والحكايات الشعبية، تتميز شخصياتها بكونها شخصيات عاقلة، لها إدراك وتفكير، وربما دلالة هذا يعود إلى أن نشأة الحكاية كانت ملازمة للطفولة الإنسانية، فاعتقد الإنسان أن الأشياء كلها حية، لها أرواح، وهي قدرة على النطق، فعبد كثيراً منها، وبخاصة في الديانة الطوطمية.

يؤكد سعد الخادم أن كثيراً من القبائل كانت تقرن الحيوان بقوى سحرية خارقة، ويعتقدون امتلاك الحيوان مجموعة من الأرواح، كالإنسان تماماً، الذي يعيش أكثر من حياة، لذا فمن الممكن أن يتحول إلى حيوان، مع اختفائه عن الوجود، حسب ما قالت به المخيلة الشعبية

ودلالة ما تقدم، إيمان العقل الإنساني بفكرة المعبود فالحيوان كان عبد بسبب نفعه، وهذا يبرر كون أعظم المثيرات الحيوانية في حياة الإنسان هي فكرة الإله. ولهذه الأسباب وغيرها قدس الحيوان، وكان له تأثير واضح على حياة الإنسان.

أبرزت الحكاية الشعبية الحيوانات بمظهرين، خطرة شريرة أو عاقلة خيرة، وهي كذلك على حد تعبير "برونو بتلهاميم": تتكون من صنفين تمثل طبيعتنا الحيوانية ودوافعنا الغريزية. ومنها ما يرمز إلى "الهُ" غير المروضة وغير الخاضعة أيضاً لسيطرة "الأنا" و"الأنا الأعلى" والمليئة بحيويتها المخفية. والباقية تمثل حيويتنا الطبيعية. ومن الشخصيات الحيوانية التي ظهرت بقوة في الحكايات الشعبية عاكسه دلالات مهمة الطير بأصنافه المختلفة.

نال الطير مكانة مميزة في الأدب الشعبي، لما يتمتع به من صفات تجعله أقرب إلى عالم السماء، منه إلى عالم الأرض، فهو يمتلك أجنحة للطيران، وقدرة على الوصول إلى عنان السماء في ثوان، والولوج إلى عالم الأرض كذلك، وهذا بدوره جعل الناس يظنون

أن الطيور أشكال اتخذتها الأرواح البشرية ؛ لأن روح الإنسان تطير كما الطير في السماء، والناس في العالم السفلي في بعض الأساطير يرتدون ثيابا من ريش ويطيرون بأجنحة.

هذا لشأن الطير عامة، مع وجود صفات تميز طائر عن آخر، ودلالة تلازمه بحكم ما اقترن به في الخيال الشعبي والأساطير، والدين، والتجارب الشخصية.

برز الطير بوضوح في الحكاية الشعبية في بلدة جبع منها حكاية "اليوسفي" إذ يقوم الطائر/العصفورة فيها بدورين متناقضين، سلبي، وإيجابي في الوقت ذاته ، ولم أعهد من خلال ما قرأت من الحكايات، هذه الازدواجية في الطير إلا في هذه الحكاية.

يكنم الدور السلبي في اختطاف العصفورة للطفل من عائلته وحرمانه من العيش مع والدته التي عانت من العقم مدة طويلة من الزمان. أما الدور الإيجابي فيتمثل في تلبية احتياجات الطفل ورعايته ، وتزويدها بكل ما تريده، وعدم المساس به وإعادةه إلى بيته في نهاية المطاف.

لم ترزق المرأة بطفل لفترة ما، فنذرت بإقامة وليمة تطعم جميع العصافير، وتبدو هذه الوليمة قربانا يقدم على مذبح الآلهة، من أجل كسب عطفها. بعد الوليمة والدعاء لله ، تمنح الطفل الذي حلمت به، وقدمت القرابين للآلهة تضربا لتحقيق أمنيتها

إن ما قامت به المرأة من تقديم الوليمة للعصافير يعيدنا إلى العادات الشعبية المعروفة في المجتمع الفلسطيني وبخاصة في موضوع العقم، فإذا مرت فترة على الزوجين ولم يتم الحمل فإنهما يتبعان جميع الوسائل، ومن هذه الوسائل النذور التي تقدم لله أو لمقام ولي أي - قوة غيبية- وتكون النذور بوسائل عدة منها عمل وليمة من الطعام.

أما دلالة العقم أسطوريا فقد "كان المرض والعقم قديما لعنات الآلهة، تقوم بنفسها بإحداث المرض، بل تأمر به وتسخر كائنات العالم السفلي للقيام به، وكان الشفاء كذلك يحدث بأمر يصدر عن الآلهة العليا الكبرى، وكان الكائن والمعزوم يقوم بدور الوساطة بين المريض، والآلهة ويتعهد نيابة عن المريض، انه سيقوم بواجباته نحو الآلهة، يتم ذلك بالصلاة، والقرابين والأدعية في المعابد".

ولا شك في أن النذور في تقديم الولائم له ظلال أخرى ، وهذا ما أشار إليه شيد لنجر الذي عد أن كل مشاركة في الأكل هي إشباع وجداني، لأن تقديم الطعام هو أول تعبير عن الحب ، بل هو المدخل إلى الحب لذا تظل قيمة الطعام الرمزية عالية طيلة الحياة في اللاشعور.

بعد إتمام الأم النذر اختفى الطفل لعدم شموليته لجميع العصافير، فلم انتفاع

العصفورة ” يوليبي“ من تلك الوليمة فكان تصرفها أشبه ما يكون بتصرفات إنسانية تتم عن وعي وإدراك ، ودلالة هذا ان العصفورة أرادت لفت انتباه الأم فأخذت الطفل لإيمانها بأهميته فكانت هذه العصفورة تبث رسالة تنبيه للام، تتكرر يومياً بمجيئها على ظهر البيت وتزقزق، إلا إن الأم لم تنتبه لانشغالها وحزنها على فقد ابنها، كان الطفل ينتظر عن كتب انتباه الأم لرسالتها فيقول مخاطباً العصفورة : شو أطعموك دار أبوي يا يوليبي؟

ردت على سؤاله قائلة: ما بش اشني ما بش اشني يا اليوسفي

فقال إلهها: سود الله دار أبوي يا اليوليبي

وفي الحال أصبحت دار أبيه سوداء اللون، وهذه الحادثة تحيلنا إلى دلالة الألوان في الفكر الشعبي فاللون الأسود يدل على التشاؤم حيث ارتبط بالغراب ذي اللون الأسود ، وهو يعيد إلى الأذهان حادثة الطوفان فبعد انحسار الماء أرسل نوح عليه السلام الغراب فلم يعد لانشغاله بأكل الجيف، كما ارتبط اللون الأسود عند المصريين القدماء في التعبير عن اللون الجنائزي، واستخدم في الشعائر الجنائزية، وداخل المقابر إذ يعبر عن البعث فربما كانت دلالة العصفورة هو الغراب وما يرتبط به من اختفاء وموت، فالطفل بقي مختطفاً من قبل العصفورة/ الغراب/ اللون الأسود

إلا إن اللون الأسود تحول إلى ابيض بعد تنبه الجارة لفعل العصفورة المتكرر وامتنثال ام اليوسفي لطلب الجارة بان قامت بإعداد وليمة أخرى خاصة بالعصفورة التي حملت جزءاً منها لليوسفي كدلالة على الوفاء بالنذر فتحولت دار والده إلى اللون الأبيض، ولهذا اللون دلالات في الموروث الإنساني، فهو لون مقدس أسطورياً ودينياً، ارتبط بعدد من الإلهات منها عشتار الزهرة، والزهرة تعود في تسميتها إلى الأزهر، الذي يعني اللون الأبيض المشرق ، وكذلك فهو رمز النور الإلهي، وهو لون الأمل والحياة، والنقاء، والطهارة، والنظافة، والتفاؤل، وهو لون العبور فملابس العروس، وكذلك الميت في مختلف الحضارات بيضاء.

ويمكن إن تكون دلالة العصفورة / الحمامة / اللون الأبيض الذي رافق عودة الطفل إلى بيته إلى الحمامة التي كانت رمزاً للتفاؤل، حيث يعد الحمام رمزاً للأنسة، قيل إن علي بن أبي طالب شكاً للرسول الوحدة والوحشة، فأمره أن يتخذ زوجاً من الحمام ليؤنس وحدته. وقيل في تفسير الآية القرآنية ” وريك يخلق ما يشاء ويختار“ أي يختار من النعم الضأن، ومن الطير الحمام. ولا غرابة في النظرة الايجابية للحمام إذ نذكر قصة الطوفان وما بشر به الحمام من انحسار المياه، وكذلك ما قام به الحمام مسانداً لرسولنا الكريم محمد عليه السلام في هجرته.

اختفى الطفل بسبب العصفورة وعاد أيضا لذات السبب لذا فان دلالة الطير في الحكاية الشعبية اليوسفي نموذجاً دلالة على الازدواجية التي يقوم بها الطير في الحياة.

النتائج:

توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها:

■ الراوي يقصد من مقدمته الخاصة بأن يجاري الفكر الشعبي في استقبال الحكايات، فيخفي الراوي الأول للحكاية، كي تكون ممتدة في الزمن العميق، بمعنى آخر تجهيل الزمكان ومصدر التلقي.

■ الاستقراء الأولي للحكايات الشعبية يكشف عن تمظهر شوا⁽³⁷⁾ خص متعددة منها ما هو إنساني ومنها ما هو حيواني، إلا أنها ليست متناظرة من حيث التأثير فثمة مثيرات دلالية تتشكل من بعضها. ويلقي بعضها الضوء على الآخر ليجعل منها أكثر تأثيراً. وتشخيص الحيوان كي يرتقي إلى المستوى التعبيري والمضموني لفعل الإنسان.

■ إن الحكايات الشعبية في منطقة جنين - فلسطين لا تكاد تختلف عن الحكايات الأخرى عند مقارنتها في الحكايات الشعبية في الخليل أو بيت لحم أو نابلس أو غزة أو الناصرة مثلاً، فالأبطال هم الأبطال والعناصر هي العناصر والموضوعات هي الموضوعات، ولا نستطيع تثبت تلك الشخصية المميزة من بين حكايات المدن الأخرى إلا في اللمسات السطحية التي تقتضيها الظروف والبيئة.

■ وبناءً على ذلك يمكننا أن نعدّ الحكايات الشعبية فناً عالمياً يتسم بالشمولية التي تهدف إلى جوانب أخلاقية تثقيفية.

■ للحيوان دلالة في الحكاية الشعبية ارتبطت بالاساطير لاعتقاد الانسان أن الأشياء كلها حية ، والطير اقترن بقوى خفية وسحرية وله دور ايجابي نافع وسلبى ضار ، وكذلك ارتبط الطير بروح الانسان في الجنة وأن الروح تطير في السماء كما الطيور.

التوصيات:

وفي ضوء النتائج التي توصلت اليها الدراسة فإنها توصي بما يأتي

1. وضع برنامج وخطة تعليمية تربية لتعزيز الاهتمام بالحكاية الشعبية الفلسطينية من قبل الدوائر الرسمية الحكومية ومؤسسات المجتمع المدني وتفعيلها.

2. تعزيز الاهتمام بالموروث الشعبي الفلسطيني والعربي؛ لأننا في ظروف أحوج ما نكون فيها إلى ربط الشخص ببيئته وظروفه المحيطة من خلال وضع خطة وبرنامج

إعلامي عبر الإذاعات والقنوات المحلية والفضائيات وعمل مؤتمرات متخصصة حول الموروث الشعبي وإصدار مجلة متخصصة بالموضوع.

3. تعزيز دور التكنولوجيا وتوظيفها في خدمة الموروث الشعبي من خلال شبكة الإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي.

4. تنسيق العلاقة بين المراكز الإعلامية والبحثية والمؤسسات المهمة والعاملة في المجالات المتنوعة على مستوى الوطن، والعالمين العربي والإسلامي والعالم أجمع وعقد اجتماعات دورية لهم لتبادل الخبرات وتقديم التغذية الراجعة.

5. أن تتحمل وزارات الإعلام والثقافة والسياحة والتربية الفلسطينية والعربية والإسلامية، المسؤولية بتبني إجراء دراسات متخصصة وتكليف المراكز البحثية والجامعات والأكاديميين واقتنائها وتوزيعها على المؤسسات والمراكز المعنية داخل فلسطين وخارجها، وعمل المعارض والبوسترات اللازمة وإصدار النشرات وترجمتها إلى لغات أجنبية لتعميم الاهتمام بالموروث الشعبي الفلسطيني والعربي والإسلامي وخاصة الحكاية الشعبية.

الملاحق:

ملحق حكاية اليوسفي من منطقة جنين أنموذجاً: (38)

”يا سامعين الكلام نحكي وإلا أنام⁽³⁹⁾، وحدوا الله ، لا اله إلا الله

بي⁽⁴⁰⁾ هون⁽⁴¹⁾ هالمرة⁽⁴²⁾ بتخلفش⁽⁴³⁾ أولاد، نذرت نذر لربها إن خلفت وجابت ولد تطبخ طبخة لعصافير الحارة، يوم الله استجاب إليها وحملت وجابت⁽⁴⁴⁾ ولد سمته اليوسفي، لما صار يمشي طبخت لحم ررز لعصافير الحارة، جين⁽⁴⁵⁾ هالعصافير وأكلن تا خلصن⁽⁴⁶⁾ الطبيخات، أجت هالعصفورة وكان اسمها اليولبي متأخرة سألت رافقاتها: مالكن⁽⁴⁷⁾ متجمعات هون؟ قلن إليها أم اليوسفي طبخت وأطعمتنا. فقالت وأنا ما اقلتش⁽⁴⁸⁾ قلن إليها ما ظلش، وقفت على ظهر هالدار وصارت اتزقزق، كل يوم تعمل هيك وما حد رد عليها، ليوم أجت هالعصفورة وحملت اليوسفي وطارت بي وحطته جنب نتشه⁽⁴⁹⁾، نرجع لام اليوسفي دورت عليه ما لقيتوش⁽⁵⁰⁾، صارت العصفورة كل يوم اتوقف واتزقزق⁽⁵¹⁾، وهي امروحة⁽⁵²⁾ اتجبله⁽⁵³⁾ أكل لما تيجي العصفوره يسألها: شو أطعموك دار أبوي يا اليولبي، فاترد عليه: ما بش⁽⁵⁴⁾ اشني ما بش اشني يا اليوسفي، وقعدت على هالحال مدة، فقال إليها سود الله⁽⁵⁵⁾ دار أبوي يا اليولبي، فالله نطق على السانه وصارت دار أبو سودي⁽⁵⁶⁾، فانجنوا شو هذا شو اللي صار، كان في إلهم⁽⁵⁷⁾ جارة كانت اتشوف⁽⁵⁸⁾ العصفورة، اتحيرت⁽⁵⁹⁾ بها

سحبت⁽⁶⁰⁾ حالها وراحت لام اليوسفي، وقالت إليها يا خالتي كل يوم أنا بشوف هالعصفورة وكل يوم ابتيجي وياتظّل⁽⁶¹⁾ اتزقزق على ظهر داركم وبعدين بتروح، شو قصتها؟ كون هي أخذت ابنك ولك يا امسخمه⁽⁶²⁾ اطبخي واطعميها، وقامت أم اليوسفي ردت على جارتها وطبخت هالطبيخ وحطته على ظهر الحيط⁽⁶³⁾، أجت العصفورة وأكلت وشبعت وحطت على جناحها وطارت عند اليوسفي، وهي جاي سألها: شو أطعموك دار أبوي يا اليولبي، فقالت اله: لحمتين⁽⁶⁴⁾ ورزتين⁽⁶⁵⁾ يا اليوسفي، فقال لها: بيض الله⁽⁶⁶⁾ دار أبوي يا اليولبي، فبقدره قادر قلبت دار أبوه بيضه مثل الشبه⁽⁶⁷⁾، فقالت اله تعال بدي أروحك⁽⁶⁸⁾، حملته وطارت بيه⁽⁶⁹⁾ وحطته⁽⁷⁰⁾ باب دار أهله والصبي روح وأمه قديش⁽⁷¹⁾ انبسطت وعزمت العزائم وطبخت وحلت⁽⁷²⁾.

وطار الطير والله ايمسيكم بالخير⁽⁷³⁾

الهوامش:

1. د. ادريس جرادات والدكتور ضياء العبودي: الحكايات الشعبية الفلسطينية في ضوء نظرية بروب أنموذجا، مجلة القلم-جامعة وهران-الجزائر العدد 29 كانون أول 2013م.
2. جمعت الباحثة ايمان فشافشة 20 حكاية شعبية استخدمتها في رسالتها للماجستير من جامعة النجاح الوطنية - لغة عربية.
3. د. ادريس جرادات والدكتور ضياء العبودي: الحكايات الشعبية الفلسطينية في ضوء نظرية بروب أنموذجا، مجلة القلم-جامعة وهران-الجزائر العدد 29 كانون أول 2013م.
4. بلدة جبع جنين تقع على الطريق الواصل بين نابلس وجنين وتبعد عن جنين 20 كم وتشتهر بالزيتون والتين والفخار.
5. ابن منظور: معجم لسان العرب: مادة (حكي) .
6. عبد الحميد يونس: الأسس الفنية للنقد الأدبي، دار المعرفة. القاهرة، 1958 ص4 - 45.
7. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: 152.
8. نبيلة إبراهيم: أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر. القاهرة، ط 2، 1974.
9. عبد الحليم الراوند: الحكاية الموصلية دراسة وعرض مع نماذج نصية، مجلة التراث

الشعبي، ع 10، 1972، ص 83.

10. فوزي العنتيل: الفولكلور ما هو، دار المعارف - مصر، 1965، ص 71.
11. د. ادريس جرادات والدكتور ضياء العبودي: الحكايات الشعبية الفلسطينية في ضوء نظرية بروب أنموذجا، مجلة القلم-جامعة وهران-الجزائر العدد 29 كانون أول 2013م.
12. نبيلة إبراهيم: أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر- القاهرة، ط 2، 1974.
13. المرجع السابق: أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر - القاهرة، ط 2، 1974.
14. د. ادريس جرادات والدكتور ضياء العبودي: الحكايات الشعبية الفلسطينية في ضوء نظرية بروب أنموذجا، مجلة القلم-جامعة وهران-الجزائر العدد 29 كانون أول 2013م.
15. حنان كركبي-جرايسي، الحكاية الشعبية والأطفال ما بين نظريات التحليل النفسي ونظريات ما بعد الحداثة، 2005م، صفحة (60).
16. د/أحمد حسين الصغير: الحكايات الشعبية ودورها التربوي، مجلة التراث والمجتمع، العدد (40)، كانون الثاني 2004م، صفحة (42).
17. د/أحمد حسين الصغير: الحكايات الشعبية ودورها التربوي، مجلة التراث والمجتمع، العدد (40)، كانون الثاني 2004م، صفحة (41 - 50).
18. نبيل علقم: كتاب قول يا طير ومشكلة تدوين النص، مجلة التراث والمجتمع، العدد (47)، صيف 2007م، صفحة (209 - 210).
19. راجع هذه النصوص في: شريف كناعنة، وإبراهيم مهدي، قول يا طير، ص: 67، 68 مثلاً.
20. دراسة د/رشدي الأشهب: الحكاية الشعبية في كتب التراث، مجلة التراث والمجتمع، العدد (82)، آب 1979م، مركز التراث الشعبي في جمعية إنعاش الأسرة - البيرة - فلسطين، صفحة (8-3).
21. ناجي عبد الجبار: أضواء على حكايات التراث والمجتمع، مجلة التراث والمجتمع، العدد (8)، تشرين الثاني 1977م، صفحة (125 - 134).

22. د/أحمد حسين الصغير: الحكايات الشعبية ودورها التربوي، مجلة التراث والمجتمع، العدد (40)، كانون الثاني 2004م، صفحة (41 - 50).
23. حنان كركبي - جراسي: الحكاية الشعبية والأطفال ما بين نظريات التحليل النفسي ونظريات ما بعد الحداثة، مجلة التراث والمجتمع، العدد (41)، تموز 2005م، صفحة (58 - 67).
24. نبيل علقم: كتاب قول يا طير ومشكلة تدوين النص، مجلة التراث والمجتمع، العدد (47)، صيف 2007م، صفحة (204 - 211).
25. د/شريف كناعنه: دراسات في الثقافة والتراث والهوية، مواطن: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله - فلسطين 2011م.
26. د.ضياء غني العبودي - جامعة ذي قار - العراق
27. د. ادريس جرادات والدكتور ضياء العبودي: الحكايات الشعبية الفلسطينية في ضوء نظرية بروب أنموذجا، مجلة القلم - جامعة وهران - الجزائر العدد 29 كانون أول 2013م.
- × د.ادريس محمد صقر جرادات - مركز السنابل للدراسات والتراث الشعبي - سعين - الخليل - فلسطين
28. قد تختلف الرواية من شخص لآخر بناء على قدرته على التذكر لأنها تعتمد على الذاكرة الشفوية .
29. مصدر الحكاية : من الباحثة ايمان فشافشه - جبع جنين. الراوية سعدة صالح، جبع، جنين، 66 عاماً، بتاريخ 4 / 4 / 2011.
30. ينظر : ديوانه : 222 - 227 .
31. مقتبس من دراسة د.إدريس جرادات المفردات الوافدة غير العربية الدارجة في اللهجة المحكية، - بلدة سعين أنموذجا - دراسة منشورة - مجلة ابوليوس جامعة محمد الشريف مساعديّة الجزائر في فلسطين
32. قامت الباحثة ايمان فشافشه بتحليل دلالة الحيوان في الحكاية الشعبية .
33. × جمع الحكاية الباحثة ايمان فشافشه وهي طالبة ماجستير لغة عربية - الراوية سعدة صالح، جبع، جنين، 66 عاماً، بتاريخ 4 / 4 / 2011.
34. بداية الحكاية لشد الانتباه وتروى غالباً في جلسة السهر والسمر مساء من الجدة أو

الشخص الكبير وكل أفراد العائلة يستمعون للراوي.

35. بي: بمعنى يوجد .

36. هون بمعنى هنا .

37. هالمرّة: المرأة.

38. لا تنجب، تستخدم حرف الشين في نهاية الكلمة للنفي باللهجة المحكية.

39. أنجبت - ولدت

40. جاءت.

41. حتى انتهين.

42. بمعنى ما الأمر - لماذا.

43. لم أكل.

44. نتشه: نوع من النباتات الشوكية.

45. لم تجده.

46. زقزقة وتغريد العصافير.

47. من الرواح - الإيابة

48. تحضر له.

49. لا يوجد شيء.

50. دعوة شوم.

51. سوداء.

52. لهم

53. ترى.

54. احتارت.

55. سحبت حالها: ذهب

56. تظل.

57. مسخمة - من سخم بمعنى فاقد الاب والام.

58. السقف.

59. قطعتان من اللحم.
60. بمعنى كمية بسيطة من الأرز
61. دعوة بالتفائل للخير.
62. مادة بيضاء من عند العطار تستخدم لمسح لجروح وأحيانا تحرق بالنار لفك السحر والشعوذة.
63. من الرواح بمعنى العودة الى البيت.
64. به
65. وضعته.
66. بقدر عالي جدا
67. وزعت الحلوى.
68. نهاية الحكاية الشعبية.

المصادر والمراجع:

1. د.عز الدين إسماعيل: الأدب وفنونه دراسة ونقد، دار الفكر العربي - بيروت، ط 7، 1987.
2. عبد الحميد يونس: الأسس الفنية للنقد الأدبي، دار المعرفة. القاهرة، 1958 .
3. نبيلة إبراهيم: أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر - القاهرة، ط 2، 1974 .
4. عبد الحميد يونس: الحكاية الشعبية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر - القاهرة، 1968 .
5. عبد الحليم الراوند: الحكاية الموصلية دراسة وعرض مع نماذج نصية، مجلة التراث الشعبي، ع 10، 1972 .
6. عبد التواب يوسف: الطفل والموروث الشعبي، وزارة الثقافة والإعلام - بغداد، 1989 .
7. فوزي العنتيل: الفولكلور ما هو، دار المعارف - مصر، 1965 .
8. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر - بيروت .
9. سمير المرزوقي وجميل شاكر: مدخل إلى نظرية القصة، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد، 1986 .

10. مجدي وهبة: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، كمال المهندس، مكتبة لبنان - بيروت، 1979 .
11. د. أحمد مرسي: مقدمة في علم الفولكلور، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط 2، 1981 .
12. د. أحمد بسام ساعي: مقومات الحكاية الشعبية من خلال حكايات اللاذقية، مجلة التراث الشعبي.
13. إبراهيم الخطيب (ترجمة): مورفولوجيا الخرافة، فلاديمير بروب، الشركة المغربية للنashرين المتحدين، 1986 .
14. د. يحيى عبد الأمير الشافي: النجوم في الشعر العربي القديم، دار الأفاق الجديدة - بيروت، 1982.
15. ترجمة: إبراهيم الخطيب: نصوص الشكلايين الروس، مؤسسة الأبحاث العربية - بيروت، 1998.
16. د. شريف كناعنه: دراسات في الثقافة والتراث والهوية، مواطن: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله - فلسطين، 2011م.
17. د. رشدي الأشهب: كان يا ما كان، حكايات شعبية من القدس، طبعة أولى، 200م
18. د. محمد عبيدات ود/ محمد أبو نصار ود/ عقله المبيضين: منهجية البحث العلمي - القواعد والمراحل والتطبيقات - مقرر دراسي في جامعة القدس المفتوحة، ط1، دار وائل للنشر، 1997م.
19. د. ناجي عبد الجبار: أضواء على حكايات التراث والمجتمع، مجلة التراث والمجتمع، العدد الثامن، تشرين الثاني 1977م
20. دراسة د. رشدي الأشهب: الحكاية الشعبية في كتب التراث، مجلة التراث والمجتمع، العدد 82، آب 1979م، مركز التراث الشعبي في جمعية إنعاش الأسرة - البيرة - فلسطين 0
21. د. أحمد حسين الصغير: الحكايات الشعبية ودورها التربوي، مجلة التراث والمجتمع، العدد 40، كانون الثاني 2004م.
22. حنان كركبي، جرايسي: الحكاية الشعبية والأطفال ما بين نظريات التحليل النفسي ونظريات ما بعد الحداثة، مجلة التراث والمجتمع، العدد 41 تموز 2005م.

23. نبيل علقم: كتاب قول يا طير ومشكلة تدوين النص، مجلة التراث والمجتمع، العدد 47 صيف 2007م.

د. ادريس جرادات: طريق الشموخ إلى قرية الشيوخ، مجلة الهدمي، العدد الثالث آذار 1996 م، مجلة غير دورية صادرة عن لجنة مساجد شباب الشيوخ.

× حلقات إذاعية مع الباحث د/ ادريس جرادات: حلقة مع راديو أجيال عن متحف السنابل بتاريخ 7 / 6 / 2007م، الساعة 8.45 صباحاً ضمن برنامج من أجيالنا، وسهرة شعبية مع إذاعة فلسطين، عن دور المراكز التراثية والمؤسسات في حفظ وتوثيق التراث الشعبي الساعة 9.30 - 11 مساءً بتاريخ 11 / 6 / 2007م، وحلقة دور مركز السنابل في الفن الشعبي وتطويره الساعة الثامنة والنصف - العاشرة مساءً الثلاثاء 30 / 10 / 2012م.

- الدكتور ادريس جرادات يتحدث عن توظيف التكنولوجيا في تطوير التراث في جريدة الحياة الجديدة ملحق الحياة الثقافية 29 / 8 / 1996 م. أجرى المقابلة تحسين ياقين.

- مجلة السنابل - عرض عبد العزيز أبوهدبا - مجلة التراث والمجتمع تشرين أول 1998 م، العدد 32.

- استخدم التكنولوجيا الحديثة في حفظ التراث لايعني التقليل من قيمته الحضارية، جريدة الصنارة 4 / 2 / 1997م، أجرى اللقاء مع باحث الفلكلور الفلسطيني ادريس جرادات الصحفي عبد المعطي زاهدة.

عبد العزيز أبوهدبا: دور المؤسسات التراثية في الحفاظ على تراثنا الشعبي، مجلة التراث والمجتمع، العدد 29 كانون ثاني 1997م.

مركز السنابل للدراسات والتراث الشعبي، جريدة الحياة الجديدة 1 / 7 / 1996 م، العدد 312.

حوار مع مدير مركز السنابل للتراث الشعبي حول العمارة الشعبية، مجلة المهندس الفلسطيني العدد 40 شباط 1997 م الصادرة عن نقابة المهندس.

يوم دراسي في سعير حول القضاء العشائري برعاية الرئيس ياسر عرفات جريدة الحياة الجديدة 29 / 12 / 1996 م، العدد 493.

مجلة السنابل - عرض عبد العزيز أبوهدبا - مجلة التراث والمجتمع تشرين أول 1998 م، العدد 32.

فوز طالبة من جامعة الخليل بمسابقة مركز السنابل الثقافية، جريدة القدس

10 /7/ 1998 م .

كتاب الطب العربي الشعبي - مجلة السنايل حزيان 1997 م العدد الأول.
حوار مدير مركز السنايل للتراث - مجلة البيادر السياسي حزيان 2002 م. العدد
808.

1. *Safeguarding Palestinian Cultural Landscapes -Ministry of Tourism and Antiquities -Sector of Antiquities and Cultural Heritage-Ramallah 2010/2011*
2. *Directory of MUSEUMS IN Palestine -*
3. *Ministry of Tourism and Antiquities -Sector of Antiquities and Cultural Heritage-Ramallah 2009*
4. http://zmediat.com/magazine/index.php?option=com_content&view=article&id=226%3A2011-09-09-13-52-02&Itemid=36
5. <http://www.uaeturath.com/31.php>
6. *Safeguarding Palestinian Cultural Landscapes -Ministry of Tourism and Antiquities -Sector of Antiquities and Cultural Heritage-Ramallah 2010/2011*
7. *Directory of MUSEUMS IN Palestine -*
8. *Ministry of Tourism and Antiquities -Sector of Antiquities and Cultural Heritage-Ramallah 2009*

الملاحق:

ملحق منشور في مجلة مديات العراقية

1. http://zmediat.com/magazine/index.php?option=com_content&view=article&id=226%3A2011-09-09-13-52-02&Itemid=36

سيكولوجية المرأة

في الأغنية الشعبية / الفلسطينية في الجليل

د. جهينة الخطيب

أستاذ مساعد / كلية سخنين / قسم اللغة العربية

ملخص:

لا شكّ في أن الأغنية التراثية هي حال الشعب، تعبّر عن آماله وآلامه ، وتشاركه في مناسباته ؛ أفراحه وأتراحه ، وهي مادة خصبة تمكّن الباحث من دراسة المجتمع دراسة اجتماعية ونفسية سلوكية ، ومن هنا جاء اهتمامنا بموضوع الدراسة، وركزنا في رؤية مدى انعكاس عادات المجتمع الفلسطيني وأفكاره ومعتقداته فيما يتعلق بالمرأة الفلسطينية من خلال أغانيهم، فستناقش الدراسة سيكولوجية المرأة في ظل مجتمع ذكوري ووقوعها بين المطرقة والسندان في الخطاب الثقافي الموروث ، كما ستتعلم في مشاعرها المختلفة من حنين وألم وعشق وشجن من خلال أغان متنوعة كالتهايل وأغاني الفرحة وأغاني الفراق والبكائيات وسندرس ظواهر اجتماعية من خلال أمور كثيرة: معايير الجمال لدى المرأة في المجتمع الفلسطيني وعلاقتها بزوجها وعائلتها ، مكانتها في العائلة، وصراع الحماة والكنة، ومظاهر اجتماعية متعددة ، الزواج المبكر وزواج الأقارب وزواج البدل.. وستتبع الدراسة منهجاً تحليلياً تطبيقياً من خلال تحليل الأغاني الشعبية في منطقة الجليل الفلسطيني.

نشأت الأغنية الشعبية وليدة شعب صامد قوي يأبى الاستسلام ” ناطقة بما يجول في خاطره ، ” وللاغنية الشعبية أهمية خاصة في هذا المجال، فهي النوع الفولكلوري الأكثر شيوعاً بين الفلسطينيين ، وهي فن قولي يعتمد أولاً وأخيراً على الأداء، وهذا يجعلها أشد التصاقاً بالحياة الاجتماعية، ويحولها حمل مجموعة من المعتقدات الشعبية، والقوانين غير المكتوبة“ (خوري، 1999م، ص 11)

Psychology of Women in the Palestinian Folkloric Song in the Galilee Area

Dr. Juhaina Alkhatib

Abstract:

The traditional, heritage song is undoubtedly the state of people which expresses his hopes and pains. It also shares in their events, joys and sorrows.

The folk song is a fertile material that enables the researcher to study the social, psychological and behavioral aspects of any society; this is what drove us to the subject of the research, hence to envision the extent of the reflections of Palestinian traditions and their beliefs regarding Palestinian women through their songs.

The study will focus on the psychology of women under a male-dominant society and how they are situated between a rock and a hard place. We will also deepen our envision in the women's various feelings of nostalgia and pain, love and denunciation through songs for all occasions such as: cheers, (tahaleel) and (mohahah) as well as songs of joy and songs of parting and wailing.

We will also study other social phenomena via different items, for example: the standards of women's beauty in the Palestinian society, her relationship with her husband and family, her status in the family, the clash of in-laws, intermarriage among immediate relatives, marrying to outside of the family, psychological pressure as women face the imperative of delivering a male child and the social aspects connected with it.

This study will follow an analytical, applied approach via the analysis of folk songs in the Galilee region of Palestine

أساليب الأغنية الشعبية وأنواعها:

تنوعت الأغنية الشعبية الرجالية والنسائية، ففي الوقت الذي فيه تعددت المواضيع في الأغنية الرجالية في فن « العتابا»، فإن الأغنية النسائية تميزت بالوحدة الموضوعية» التي تربط بين جميع أبياتها لتقوم بالوظيفة التي وجدت الأغنية من أجلها، وفي العادة فإن طرح هذه الفكرة أو الوحدة يحدد عدد أبيات الأغنية، ويتحكم بطولها تبعاً لمحدودية الموضوع» (لبس، 1994، ص 13)

وتتعدد أشكال الأغاني النسائية ، فنرى التهاليل والمهااة والأهازيج
المهااة» عبارة عن بيتين من الشعر العامي في أربعة شطور تحمل فكرة واحدة...
تنتهي شطورها بقافية واحدة، أو يشترك كل شطرين متقابلين بنفس القافية، أو يكون
للشطر الأول والشطر الأخير نفس القافية»(لبس، 1994، ص 15)
والزجل وهو قصيدة تتكون من قافيتين فيلتزم الصدر قافية والعجز قافية.
ولكن غالبية الأغاني النسائية هي تهاليل ومهااة.

المرأة وعلم النفس:

«الذات هي ال» «أنا» و«أنا» لا تعبر عما أكونه الآن! ولكنها تعبر أيضا عما كنته
وعما سوف أكونه! ذات الشخص هي كيان يمتد زمنياً من لحظة الميلاد إلى لحظة الموت،
وهي أيضا ذلك الكيان الذي يشكل هذه الكثافة الوجودية في هذا الموضع من المكان»
(ابراهيم، 1999، ص 25) ومن هنا فإن سيكولوجية الإنسان سواء كان رجلا ام
امراة تتشكل وفق البيئة والظروف الحياتية التي يتعرض لها. وتعرض المرأة في ظل
مجتمع ذكوري إلى قهر يؤثر سلباً على حالتها النفسية، وبالتالي هذا يؤثر على سماتها
الشخصية وهي السمات التي تعكس طبيعة علاقة الإنسان بنفسه وبالبيئة من حوله»
(ابراهيم، 1999، ص 25).

وكون المرأة العربية تعيش ظروفًا خاصة في مجتمع شرقي، فهذا يضعها في بؤرة
الضغط الانفعالي « ويظهر في مواقف حياتية متنوعة: كالتهديد والغضب والأخطار... إلخ إذ
يؤدي الضغط الانفعالي في مثل هذه الحالات إلى ظهور انفعالات جامحة ومثبطة ومتغيرة،
وظهور تغيرات في حدوث العمليات العقلية، والنمو الانفعالي ودافعية الأداء واضطرابات
في السلوك الكلامي والحركي» (بني يونس، 2007، ص 252) وضغوطات نفسية مختلفة،
فهي تشعر بعدم الأمان لأسباب عدة، وسأحلل بعضها لاحقا كشعورها بأنها مذنبه
وبحاجة إلى إثبات براءتها دائما، خوفها من عدم إنجاب الذكر وكأن الأمر بيدها، قلقها
من زواج الزوج بأخرى، قلقها من أن لا تفي بمفاهيم الجمال في مجتمعها، فهي في النهاية
إنسان والإنسان كائن اجتماعي فتريد الزواج وتأسيس العائلة وتخاف من العنوسة، وإذا
تزوجت تخاف من الطلاق فمصطلح مطلقة في مجتمع شرقي ليس بالشيء الهين، وقد
عبرت المرأة عن مخاوفها هذه من خلال الأغاني الشعبية.

نقد المرأة لاجتماعها:

لم تكن المرأة غافلة عن تغير الزمان وانشغال الناس والابتعاد عن عادات العائلة
واجتماعهم في حميمية ودفء ، فنراها تندب في تهاليلها أياما خلت:

« يا عين حاجي بكا يا عين تبكي ليش
 أهلك حداك وانتي في لذيذ العيش
 لو تعرف الناس أكثر بكايي ليش
 أكثر بكاي على اللمة وطيب العيش »

سيكولوجية الحزن لدى المرأة الفلسطينية:

تعيش المرأة في مجتمع شرقي قامع لحريتها، فتراها تنفّس عن آلامها من خلال الأغاني التراثية:

« لا تحسبوني ضحكت السن مشروحي
 بضحك بسن الرضا والقلب مجروح
 وأكثر بكاي وتنويحي على روحي »

الزواج المبكر:

اتصف المجتمع الفلسطيني كأى مجتمع عربي بتفضيله زواج الفتاة في سن صغيرة ، ويرجع هذا لإمكانية الإنجاب ، والأمراض ذاتها كان ينطبق في فترة زمنية سابقة على الرجال أيضا.

« طَلّت من باب الشّبّاك تسقي حوض البطاطا
 فلان شَبّ الأربعطاش يوخذ وحده خياطه »

زواج الأقارب:

فضّل المجتمع الفلسطيني زواج الأقارب على زواج الغريب لأسباب عدة منها أن القريبة ستفهم ظروف قريبها وستتماشى معها.

« يا لهلي يا لهلي لا يبرا لكو بال
 ويش كان عماكو عن ابن العم والخال
 يا أهل الغريبة طلوا ع غريبتكو
 وان قصرت خيلكو قزوا هديتكو
 يا اهل الولايا طلوا ع ولاياكو
 وان قصرت خيلكو قزوا هداياكو »

ونلاحظ تدرج الغربة واختلافها ، فالخروج من الحي الذي كانت تعيشه الفتاة يعدُّ

غربة، وزواجها من عائلة أخرى هي غربة أشد وطأً، وتليها غربة أصعب وهي الزواج من بلد آخر.

واطلعوني غريبه	«سَجَل يا قاضي سَجَل
واختي تقول يا حبيبه	إمّي بالبيت تعيْط
واطلعوني من الحاره	سَجَل يا قاضي سَجَل
واختي تقول يا خساره	إمّي بالبيت تعيْط
واطلعوني من العيله	سَجَل يا قاضي سَجَل
واختي تقول يا ويلي	إمّي بالبيت تعيْط
واطلعوني من البلد	سَجَل يا قاضي سَجَل
واختي تقول للأبد»	إمّي بالبيت تعيْط

وكان لهذا الأمر الأثر الكبير لزواج غير متكافئ بحجة تفضيل القرابة أو حرمان المرأة من زواجها بمن تحب

■ جفرا:

جفرا ويا هالرَّبْع، وتصيخ يا اعمامي
ما بوخذ منهم حدا، لو كسروا عظامي
إن كان الجيزه غصب، وبشرع الإسلام
لارمي حالي بالبحر للسّمك بالميه

وفي المقابل كان هناك نبذ للزواج من الغريب

■ زواج من الغريب

يَ اهلِ الغريبه:

يَ اهلِ الغريبه ، وما يبّري لِكُم نَمّه
وشو عماكو عن ابن الخالِ والعَمّه
يَ اهلِ الغريبه ، وما يبّري لِكُم باري
وشو عماكو عن ابن العم والجارِ
يَ اهلِ الغريبه وما يُجبر لِكُم خاطر
وشو عماكو عن ابن عمّي هالشاطر

ي اهل الغريبه طُلّوا عَ غريبتكوا
ومن قصّرت خيلكوا ، شدّوا همّتكوا
يَ اهلِ الغريبه طُلّوا بالسّنه مرّه

وَمِنْ قَصْرَتْ خَيْلِكُوا ، بِيَعِينَكُوا اللهُ «
 كَأَنَّكَ غَرِيبَهُ
 كَأَنَّكَ غَرِيبَهُ وَهَلِيَّ الدَّمْعَةَ بِالْجِرَّةِ
 مِنَ الْعِيدِ لِلْعِيدِ يَطْلُؤُوا عَلَيْكَ مَرَّةً
 كَأَنَّكَ غَرِيبَهُ وَهَلِيَّ الدَّمْعَةَ بِالْحَفْنَةِ
 مِنَ الْعِيدِ لِلْعِيدِ تَ يَطْلُؤُوا عَلَيْكَ نَقْلَهُ
 كَأَنَّكَ غَرِيبَةً، وَهَلِيَّ الدَّمْعَةَ بِالْإِبْرِيْقِ
 مِنَ الْعِيدِ لِلْعِيدِ تَ يَطْلُؤُوا عَلَيْكَ رَفِيقِ «
 ■ زواج البدل:

أيضاً من الاضطهادات المجتمعية التي كانت تتعرض لها المرأة هو زواج البدل
 وكأنها أشبه بمقايضة:

« وَعَ الزَّنْزَلْخَتَهُ وَعَ الزَّنْزَلْخَتَهُ
 رَيْتَكَ يَا حَلْوَهُ مِنْ حَظِّي وَبِخْتِي
 بَدُّكَ أَبَادِلَ أَبَادِلَ بَاخْتِي «

الإنجاب وتأثيره وضغوطات نفسية تتعرض لها المرأة من حتمية إنجاب طفل ذكر.
 هلل المجتمع الشرقي الفلسطيني لإنجاب الذكور من منطلق أن الذكر هو امتداد للرجل
 وعزوة للعائلة، كما ناشدوا بكثرة الإنجاب، وهذا قد يؤثر سلباً على المرأة في حالة أنجبت
 الإناث ولم تنجب الذكور، وكأن الأمر بيدها»

عَلَيْنَا	عَلَيْنَا	« يَا رَيْتَكَ مَبَارَكَةٌ
حَوَالَيْنَا	يَلْعَبُ	وَتَبْكِرِي بِالصَّبِي
لِحَالِهِ	عَالِغَرِيسِ	يَا رَيْتَكَ مَبَارَكَةٌ
عِيَالِهِ	وَتَكْثَرِي	وَتَجِيبِي تَنَاشِرَ صَبِي
وَالسَّلْفِهِ	عَالسَلْفِ	يَا رَيْتَكَ مَبَارَكَهُ
الْخَلْفِهِ	وَتَكْثَرِي	وَتَجِيبِي تَنَاشِرَ صَبِي
عِيَالِكَ	ع دَار	يَا رَيْتَكَ مَبَارَكَهُ
مَالِكَ	وَتَكْثَرِي	وَتَجِيبِي تَنَاشِرَ صَبِي
مَلِيحِهِ	عَلَيْنَا يَا	يَا رَيْتَكَ مَبَارَكَهُ
بِالرَّيْحَةِ	وَنَرَشُو	وَتَبْكِرِي بِالصَّبِي
مَزْيُونَةِ	عَلَيْنَا يَا	يَا رَيْتَكَ مَبَارَكَهُ
« الْحَمُولَةِ »	وَتَكْثَرِي	وَتَجِيبِي تَنَاشِرَ صَبِي

ومن أغاني المهااة:

« يا ناس صلّوا ع النّبي
والحبلى جابت صبي
يا ربّ تحفظ ويا نبي
ويصير حامينا الصّبي »

يَ مِلح دارنا كَثْرَ صُبيانا
يَ مِلح دارنا كَثْرَ عيالنا
يَ بَلبل ع الشّجر
عيش واكبر يا هالذكر
يَ عطية الله
ويا هنيال اللي صبر

فإنجاب المرأة للأنثى يدخلها في حالة ضعف وخيبة وإحباط نفسي وكأنها مذنبه:

صبي بيها!

حبلى بتدنيها

وتقول: صبي بيها

بُكره بتدبيها

وبتقومي مخزيه

فالخزي هو نصيبها في حالة إنجابها للأنثى، أما إنجابها للذكر فيمنع تعرض العائلة

لفرح الأعداء والحاسدين:

جابت وقامت

جابت وقامت وع فراشها نامت

ولك الحمد يا ربّي، ما شمت بيها شامت

إن توظيف كلمات مثل: تدبيها، مخزيّة، شامت ، تدخل المرأة في حالة نفسية صعبة ،

فلا اعتراض على اختيار الخالق، ولكن المجتمع لا يرحم هذه المرأة ويحملها مسؤولية عدم

إنجابها للذكر.

■ الفراقبات:

تتعرّض المرأة الفلسطينية لفقدان أبنائها وأحبائها سواء في سفرهم طلباً للعلم أم

للعمل أو بموتهم ، ولعاطفتها الكبيرة، فإن هذا البعد سواء كان مخيراً أو مسيراً، فإنها

تحزن وتعبر من خلال الأغنية عمّا يختلج في قلبها من وجع وحنين.

« نزلت شطّ البحر
حتى أودّعهم
لقيتهم مسافرين.. يا يمّا
والريح مطاوعهم
ناديت على ريس المركب
تايرجعمهم
هدول حبابي يا يمّا
مفتاح القلب معهم»

« سافرْ وخذني معك
بفطرْ على الدّقه
بصبر على الجوع
ما بصبر على الفرقة»

قلب المرأة الفلسطينية لا يفرق بين مسلم أو مسيحي ويتضح هذا في تهاليلهن:

« يا عين محمود نامي بالهنا نامي
وتكحلي بالنوم يا عيون نعساني
يا عين الياس نامي الليل وارتاحي
بالليل ترعى يا يمّا وبالنهار رَوّاح⁽¹⁾
■ مواضع جمال المرأة الخارجي:

رغم عشق العرب للفتاة السمراء إلا أن حنينه للون الأبيض، لأنه ينقصه رغم وجوده بين الفتيات الفلسطينيات إلا أن السمار هو الغالب، فنلاحظ وصف الفتاة الجميلة بمعايير تتسم ببياض البشرة، وارتباط البياض بإشراقه الوجه:

يا كاسة حليب	«فلانه يا بيضا
وعالفرشه دُست	مكسي ولبست
طيّرت الحبيب	بعينك غمزت

ي ميخذ البيض:

ي ميخذ البيض وخرخش بالذهب خرخش
واستنى ع البيض ت ينور المشمش
واستنى ع البيض ت انه يحمر خدهن

وظلعة نجمة تصبّح من بين عينيهن
« وقع محبسك يا مليحه مع دقة النوبه
وزنودك البيض شبه الشمع مسكوبه »

كما كانت الفتاة الشقراء الصغيرة النحيلة هي الأكثر جمالاً بمعايير المجتمع الفلسطيني:

« ريان يا عود القنا ريان
شقرا رفيعه طايحه الميدان »

فالريان هنا النبات الأخضر الطري كناية عن صغر سنّها.

ورأى المجتمع الفلسطيني أن المرأة الجميلة هي شبيهة الفتاة الشامية ذات البشرة البيضاء والشعر الطويل الناعم والفم الصغير المرسوم :

من الشّام جاي الشّاميّة	شاميّة وجاي من الشّام
جدّلتو بين ايديّ	شعرا يا حبال الجمال
من الشّام جاي الشّاميّة	شاميّة وجاي من الشّام
يا صنع الجوهريّة	تمّا خاتم سليمان

ولم يكتف المجتمع بتفضيل البيضاء، بل كانت هناك مقارنات ظالمة وقاسية للمرأة السمراء، ولنا أن نتخيل تأثير هذا الأمر على سيكولوجية المرأة، فإذا لم تنجح المرأة في حب ذاتها لن تنجح في حب المحيطين بها:

« يا غزِيل لا تَغزِلها
والبيضا لا تزعلها
والسّمرا ظلّ اقتلها
من الصبح للمغربا »

ومهااة ظالمة للمرأة السمراء:

السمر والبيض لو نزلوا ع الخله
سرب السلاطين طاحت تضمن الغله
يم يخذ السمر ربك يوخذك عنّي
دشّرت قراص الجين واتّبعّت الجله⁽¹⁾
ومن الجماليات طول القامة:

الطول: طول القامة وطول الشعر:

« يَ طُولِكَ ، طُولِ عُوْدِ الرِّزَانِ ، لو مَالُ
يَ شَعْرِكَ ، حَيْرِ الْجِدَالِ لو مَالُ
ابوكِ لَا قَبْلَ فَضِّهِ وَلَا مَالُ
كَيْفِ الرَّائِي عِنْدَكَ وَالْجَوَابُ
يَ طُولِكَ طُولِ عُوْدِ الْحَوْرِ وَاقْفُ
نَصْلُ لِحْمِي وَعَظْمِي وَاقْفُ
وَأَنَا كَرْمَالِ عِيُونِكَ لِأَظْلُ وَاقْفُ
عَبْدُ مَأْمُورُ لِحَيْنِ الطَّلْبِ
يَ طُولِكَ طُولِ نَخْلِهِ عَ بَابِ جَامِعِ
يَ خَدَّكَ الْأَحْمَرُ مِنَ الْوَرْدِ جَامِعِ
أَنَا ، وَاللَّهِ لَا رُكْعَ بِكُلِّ جَامِعِ
وَجَامِعِ حَبِيبِي ، مَا يَقْرِبُهُ حِدَا »
الْوَجْهَ دُورَةَ قَمَرِ :

الْوَجْهَ دُورَةَ قَمَرِ ، وَالشَّعْرَ كُنْهُ لَيْلِ
وَالْخَصْرَ مِنْ رِقَّتِهِ ، هَدَّ الْقَوَى ، وَالْحَيْلِ
يَا صَائِمِينَ الضَّحَى ، يَا مَفْطَرِينَ اللَّيْلِ
رُدُّوْا عَلَيَّ غَزَالِي ، مَا بَقِيَ لِي حَيْلِ
يَا يَمَّهُ :

يَا يَمَّهُ لَ تَشُوفِي طُولِ عَلَيْهَا
طُولِ الْمَعْرَشِ يَ حَلِي لِيهَا
يَا يَمَّهُ لَ تَشُوفِي نَهْودِ عَلَيْهَا
كُوزِ الرُّمَانِ يَ حَلِي لِيهَا
يَا يَمَّهُ لَ تَشُوفِي عِيُونِ عَلَيْهَا
عِيُونِ الْمَهَا ، يَ حَلِي لِيهَا
يَ طُولِهَا طُولِ الرَّدِّيْنِي⁽¹⁾
مَا بِالْبَلَدِ وَالْهَذَا مَثِيلِ
يَ عِيُونِهَا عِيُونِ الْغَزْلَانِ
يَ تَمَهَا خَاتَمِ سَلِيمَانِ
الشَّعْرَ بِسَبَاسِ يَطْوِي طَيَّةَ الْقَمَاشِ
يَ سَعِدِ مِنْ حَاشِ هَالِدُنِيَا وَمَا بِيهَا

الخُشْم انبوبُ بَرَقُ السيفِ يا محبوب
ي جامع « أيوب » تجمع شملنا بيها
ي طولك طول الزرافه
والخَصرُ بدّه لطافه
والتمّ خاتم سليمان
ومعجون بالكنافه
سلطة الحماة تجاه الكنة:

يَمّا ويا يَمّا بدّي البيروتي
إمّو بتقلّي عالبيت لا تفوتي
الفلاح يقول لي اشتغلي تنموتي
من يوم خذناك اشتهينا المونا
تعدد الزوجات:

لا توجد امرأة ترغب بشريكة لزوجها وهذه من أقسى الأمور النفسية التي قد تتعرض
لها المرأة:

يَمّا ويا يَمّا شوفي اللي صاير
السمرّة تعيرني بلبس الضفاير
السمرّة والبيضه صاروا ضراير
والبيضه تعيرني بغمز لعيونا
الأرملة والمطلقة:

تعاني المرأة الوحيدة من ظلم مجتمعي سواء كان ذلك بموت زوجها أم بطلاقها أم
بعدم زواجها:

« طارت طياره وحلفت ما تهدي
بيها الأرامل تلعب الشدّه
هيه يا أرامل قومن من حدّي
ريحة الأرامل مرض وسخونا

فالأرملة كأنها مصدر شوّم فلا يكفيها قدرها ، فإن مجتمعا يحاصرها ويتشاءم
منها.

وتعاني المرأة التي لم تتزوج من ألم نفسي ناهيك عن نظرة المجتمع التي تشك
بتصرفاتها فهي مذنبه حتى تثبت براءتها، وقد عبرت الأغنية الشعبية عن حالة المرأة
النفسية في هذه الحالة في ظل مجتمع لا يرحم:

« ويلي ويلي من السرييس
أكلي وشربي من السرييس

حزينة يا للي ما لك عريس
تنامي ع وجهك قفا».

الخاتمة:

حاولت الدراسة أن تظهر توجهها مختلفا في تناول الأغنية الشعبية من منظور مغاير وهو المنظور السلبي الذي يؤثر على سيكولوجية المرأة ويعبر عن مكنوناتها من خلال الإتيان بنماذج حية تطبيقية تناولتها أغاني المرأة في منطقة الجليل ، فتعرضنا إلى مخاوفها وآمالها وأحلامها، فرأينا كيف عبرت هذه الأغاني عن معاناة المرأة بدءا بتفضيل الذكر على الأنثى، وما تتعرض له المرأة من ضغوطات نفسية اجتماعية بسبب هذا الأمر، وتكبر الطفلة وتبدأ المقارنة الظالمة بين السمراء والبيضاء، وتفضيل البيضاء عروساً. وتعاني مرة أخرى حين يتم تزويجها بسن صغيرة، وتفضيل زواج الأقارب دون سؤال الفتاة، وكأنها سلعة تباع وتشتري، ناهيك عن زواج البدل. وتتزوج لتصطدم بإمكانية زواج الرجل من أخرى.

وعبرت الأغاني عما تتعرض له المرأة من ظروف اجتماعية قاسية لا ترحم، فإذا لم تتزوج فهي عانس، وإذا تزوجت ومات زوجها، فهي نذير شؤم.

إن هذا البحث المصغر ألقى ضوءاً على موضوع يحتاج إلى المزيد من الدراسات والتعمق من خلال دراسة سيكولوجية المرأة في الأغنية الشعبية في مناطق أخرى في فلسطين من خلال المقارنة والتحليل.

المصادر والمراجع:

1. ابراهيم ، ماجد مورييس ، سيكولوجيا القهر والإبداع، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1999.
2. بني يونس ،محمد محمود ، سيكولوجيا الدافعية والانفعالات ،دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة. عمان، 2007.
3. خوري، جريس، الأغنية الشعبية الفلسطينية في الجليل، أطروحة ماجستير، جامعة حيفا، 1999.
4. صالح علي،
5. نائلة لبس، نائلة، الأغاني الفولكلورية النسائية لمناسبة الخطبة والزواج، دائرة الثقافة العربية في وزارة المعارف، الناصرة،، ص 13 .



البيان الختامي والتوصيات

تحت رعاية سيادة الرئيس محمود عباس (أبو مازن) في الثامن من شهر تشرين الثاني (نوفمبر) 2017م، نظمت جامعة القدس المفتوحة المؤتمر السادس للتراث الشعبي في محافظة جنين والجليل "هوية وانتماء" وبرعاية حصرية من شركة جوال، وقدم في المؤتمر اثنين وعشرون بحثاً وورقة عمل من خلال أربع جلسات علمية، تخللها مناقشة الباحثين لما جاءت عليه الأبحاث/اوراق العمل، وقد هدف المؤتمر إلى تحديد أهم المشاكل والتحديات التي تواجه التراث الشعبي الفلسطيني بشكل عام وفي محافظة جنين والجليل بشكل خاص. ومواجهة السياسات والإجراءات الإسرائيلية بهدف الحفاظ عليه . وتركيز مفهوم المشاركة الشعبية في دعم الخطط الداعية إلى الإسهام في تطوير الفكر البحثي في مجال التراث الشعبي. وتعزيز الروابط والتنسيق ما بين أهلنا في الناصرة والكرمل والجليل والمثلث، للحفاظ على والهوية التاريخ و على هذا التراث

وفي الجلسة الختامية أكد المشاركون بان التراث يمثل حجر الزاوية للهوية التي تميز الشعب العربي الفلسطيني، داعين إلى العمل على استمرارية وجود هذا التراث وعدم ذوبانه أو تلاشيهِ الحيلولة دون تعرضه للسرقة والطمس والتضليل.

ويمكن إجمال توصيات المؤتمر من خلال الأوراق المقدمة ومناقشتها من قبل الحضور، والمدخلات التي تمت خلالها بما يلي:

1. إنشاء أرشيف وطني أو تراثي فلسطيني رقمي إلكتروني مصنف ومفهرس يضم شوارد هذا الموروث ونوادره.
2. العمل على تسجيل المواقع والمباني التراثية ضمن التراث العالمي، وذلك من اجل حمايته من السرقة والهدم والتجريف.
3. العمل على إيجاد منهاج فلسطيني يدرس لطلاب المدارس والجامعات خاص بالتراث والهوية، على أن يقوم بإعداده اكااديميون متخصصون بالتراث الفلسطيني .
4. الدعوة إلى إقامة المهرجانات والمعارض والمؤتمرات التراثية داخل الوطن وخارجه، وذلك من أجل التعريف بالتراث ونشره .
5. دعم إنتاج أفلام وبرامج تلفزيونية والاذاعية من اجل نشر الوعي التراثي والتعريف به، سواءً من خلال ملابس المذيعين، أو من خلال البرامج الوثائقية المتخصصة.

6. مطالبة منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم (اليونسكو) المساعدة في حماية التراث الفلسطيني من التزوير والسرقة من قبل الاحتلال الاسرائيلي.
7. توفير قاعدة بيانات واضحة للمواقع الأثرية من خلال إجراء مسح أثري شامل وعمل مخططات أولية لها وتوثيقها وتصويرها.
8. العمل على إقامة مجسم للقرية الفلسطينية التراثية، يظهر كيف عاش الأجداد، وماذا على الأحفاد أن يفعلوا؟
9. إدراج الالعاب الشعبية في سياق المنهاج التعليمي الرسمي والمؤسسات التربوية والمجتمعية المختلفة و احياء مهرجانات مدرسية متخصصة لتكريس الالعاب الشعبية.
10. تقديم الدعم للمؤسسات والجمعيات التي تعمل على حفظ التراث.
11. إنشاء فرق للزجل الشعبي، التي من شأنها أن تملأ الفراغ في غياب الثقافة الوطنية وخاصة في السنوات الأخيرة.
12. الاهتمام بتدوين الأمثال الشعبية ومحاولة معرفة أصل المثل تحت مسؤولية وزارة الثقافة. وتوعية المرأة بدور الأمثال الشعبية بعملية التنشئة الاجتماعية.
13. مساعدة اصحاب الدكاكين في سوق الخواجات بالناصرة من أجل إعادة عرض نماذج من الملابس والازياء الشعبية الفلسطينية التي كانت سائدة خلال القرن 19 واولئل القرن 20.
14. توجيه الطلبة في جامعة القدس المفتوحة لإجراء مشاريعهم البحثية -مشروع التخرج- حول التراث بأشكاله المتعددة.
15. تعزيز دور التكنولوجيا وتوظيفها في خدمة الموروث الشعبي من خلال شبكة الإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي.
16. وضع برنامج وخطة تعليمية تربوية لتعزيز الاهتمام بالحكاية الشعبية الفلسطينية من قبل الدوائر الرسمية الحكومية ومؤسسات المجتمع المدني وتفعيلها.
17. العمل على إنشاء مؤسسة خاصة تُعنى بجمع التراث الشعبي الفلسطيني، وتدقيقه في محافظات الوطن كلها.



جامعة القدس المفتوحة

تحت رعاية سيادة الرئيس محمود عباس (أبو مازن) تنظم جامعة القدس المفتوحة

المؤتمر السادس للتراث الشعبي في محافظة جنين والجليل: حُويّة وانتماء



وثلاث في تمام الساعة التاسعة صباح يوم الأربعاء وفق 2017/11/8 في القاعة الملكية / قرية حداد السرايية

عريف المؤتمر: د. يوسف نواب

الوقت

9:00 - 9:30 تسجيل الضيوف

9:35 - 9:40 آيات عطرة من القرآن الكريم

9:40 - 9:45 السلام الوطني وقراءة الفاتحة على أروع الشهود

9:45 - 9:50 كلمة اللجنة التحضيرية للمؤتمر

9:50 - 9:55 كلمة الرئيس المصري للمؤتمر (شركة جوال)

9:55 - 10:00 كلمة رئيس جامعة القدس المفتوحة د. يونس عمرو

10:00 - 10:05 كلمة سيادة الرئيس محمود عباس (أبو مازن) راعي المؤتمر يتوجه من

سرايية حولة رئيس الوزراء الأستاذ الدكتور رامي الحمد لله

10:05 - 10:45 حولة في فندق فلسطين

برعاية



القاعة رقم (2)

الوقت	العنوان	المتحدث
11:45-10:45	الجلسة الأولى: المحور الأول "أصناف التراث الشعبي والتقييم الإنساني والتنمية الريفية والوطنية في التراث الشعبي الفلسطيني والمشاطر التي تهدده وسبل الحفاظ عليه"	رئيس الجلسة: د. إبراهيم رابعة
1	عنوان البحث	الرقم
1	الفن الشعبي في الجليل الفلسطيني	أ. وفاء بياضي بخاري
2	القيم الإنسانية في الشعر الشعبي الفلسطيني - بين العاطف والخيال	أ. نقيب صبري بعلبكيه
3	مدى معرفة المتعلم في مدينة جنين دراسة مبدئية	د. سميرة سموم
4	مدى الفوائد في الناصرة وبصره في الحفاظ على العادات والتقاليد الشعبية	أ. حسين منصور
5	تأثير التكنولوجيا في حياة النساء في جنين	د. ظلال الصوافي
6	زيارة ميدانية للبحر في حولة الإنسان والمكان	د. روزان دعيم
11:00-12:20	الجلسة الثانية: المحور الثاني: الأبحاث العلمية وفضايا المرأة في التراث الشعبي	رئيس الجلسة: د. محمد عزاله
1	عنوان البحث	الرقم
1	الشعر نخب صبري: رجالاً وبناتاً	د. نيرة فايز الحدود باكية
2	تأثيرات بين والرجال في التراث الشعبي الفلسطيني: أبو عريب أبو حنون	أ. حنين عمر داوود
3	أثر مكان صنع سجاد	أ. ربا مازن سعد سعد
4	د. انيس بركات	الوطنية كتابة شعبية من جنين: تحليل لغوي للمناخ والقيم والتقاليد
5	د. هبة الخطيب	مساواة المرأة في التنمية الشعبية الفلسطينية في الجليل
الجلسة الختامية		
1:25 - 1:50	الرئيس التنفيذي والتوصيات والتكريم (كلمة رقم 11)	
1:50 - 2:00	أغنية وسلمة الظهور	
3:00 - 3:30	مواهب محافظة جنين والجليل للفن الشعبي الفلسطيني	

القاعة رقم (1)

الوقت	العنوان	المتحدث
11:45-10:45	الجلسة الأولى: المحور الأول "أصناف التراث الشعبي والتقييم الإنساني والتنمية الريفية والوطنية في التراث الشعبي الفلسطيني والمشاطر التي تهدده وسبل الحفاظ عليه"	رئيس الجلسة: د. طه أمارة
1	عنوان البحث	الرقم
1	مدى إيمان الريف	مروان الشعبي نضى حويطة
2	أدب عيد القادر مطبخ	السكان والأماكن الريفية في منطقة الجليل ومدينة جنين (دراسة تحليلية لعنصر الإحصاء العائلي 1872)
3	أ. د. نسيم كراويش د. هسيب شولبي	التغير الديمغرافي المتأصلة في الفن الشعبي في منطقة جنين، وبنوعها في الحفاظ على تراثها الشعبي الفلسطيني "دراسة تحليلية"
4	د. حنين بركات	دور وسائل الإعلام في الحفاظ على التراث والهوية الفلسطينية
5	أ. أمية أبو مطب	تأثيرات الفنون على التراث الريفية في مدينة جنين التي تواجه خطر الانقراض
6	أ. د. فيصل عوادرة	مدى أهمية التراث الفلسطيني التراثي كإحدى ركائز التنمية الريفية في حولة
11:00-12:20	الجلسة الثانية: المحور الثاني: الأبحاث العلمية وفضايا المرأة في التراث الشعبي	رئيس الجلسة: د. مروان أبو خلف
1	عنوان البحث	الرقم
1	أ. د. عبد الرؤوف دراز	الأنواع الخيرية في التراث الشعبي في منطقة جنين والجليل
2	أ. د. عمر عتيق	التأثير الشعبي في المواسم الزراعية
3	أ. خالد عوض	دور الفنون الشعبية في تشكيل هوية المحافظة الفلسطينية: دراسة تحليلية للتأثيرات المتعددة في المحافظة (الناصرة)
4	د. زاهر حناي د. جمال باح	دراسة لثقافة في التنمية الشعبية الفلسطينية (الجليل جنين والجليل أجدوندا)
5	أ. إيمان شحاتة	الأنواع الخيرية في التراث الشعبي في منطقة جنين والجليل: دراسة تحليلية

لجان المؤتمر

اللجنة التحضيرية

الرقم	الاسم	مكان العمل
1-	أ. د. حسن السلواوي/ رئيساً	جامعة القدس المفتوحة
2-	أ. د. حسني عوض/ نائب رئيس اللجنة	جامعة القدس المفتوحة
3-	د. م. عماد نزال	جامعة القدس المفتوحة
4-	د. طه أمارة	كلية غرناطة/ كفر كنا
5-	أ. د. يوسف ذياب	جامعة القدس المفتوحة
6-	د. عماد اشتبه	جامعة القدس المفتوحة
7-	د. مروان أبو خلف	جمعية إنعاش الأسرة
8-	أ. خالد عوض	متحف التراث الفلسطيني
9-	أ. موسى حافظ	اتحاد الفنانين الفلسطينيين/ جنين
10-	أ. آمال نزال	وزارة الثقافة/ جنين
11-	أ. إياد استيتي	محافظة جنين
12-	أ. ربيع ياسين	محافظة جنين
13-	أ. عزت فابق أبو الرب	جنين
14-	د. شادي أبو عياش	جامعة القدس المفتوحة

اللجنة العلمية

الرقم	الاسم	مكان العمل
1-	أ. د. حسني عوض/ رئيساً	جامعة القدس المفتوحة
2-	أ. د. عمر عتيق	جامعة القدس المفتوحة
3-	أ. د. عبد الرحمن المغربي	جامعة القدس المفتوحة
4-	أ. د. سعيد البشاوي	جامعة القدس المفتوحة
5-	أ. د. هاني أبو الرب	جامعة القدس المفتوحة
6-	أ. د. محمد شاهين	جامعة القدس المفتوحة

7.	د. إدريس حرادات	مركز السنابل للتراث، الخليل
8.	د. أحمد أبو الخير	جامعة القدس المفتوحة/ غزة
9.	د. مجدي زامل	جامعة القدس المفتوحة
10.	د. إيهاد أبو بكر	جامعة القدس المفتوحة
11.	د. محمد غرابية/ حماد	جامعة القدس المفتوحة

لجنة الصياغة

الرقم	الإسم	مكان العمل
1.	أ. د. حسني عوض	جامعة القدس المفتوحة
2.	د. عماد اشتية	جامعة القدس المفتوحة
3.	د. محمد غرابية	جامعة القدس المفتوحة
4.	أ. خالد عوض	جمعية السباط للحفاظ على التراث / الناصره

لجنة الإعلام والعلاقات العامة

الرقم	الإسم	مكان العمل
1.	أ. عبد القادر دراويش	جامعة القدس المفتوحة
2.	أ. سلافه مسلم	جامعة القدس المفتوحة
3.	م. وسام صليبي	جامعة القدس المفتوحة/ غزة



جامعة القدس المفتوحة



تدعوكم جامعة القدس المفتوحة لحضور:

مهرجان محافظة جنين والجليل للفن الشعبي الفلسطيني

في مدرج قرية حداد السياحية/ جنين، الساعة الثالثة يوم الأربعاء الموافق 2017/11/8 م

فقرات الحفل التراثي الساهر:

الرقم	الفنان/الفرقة	اللون التراثي	المدة
1	محمد العراني وفرقة الزيتون	زجل وعرض شعبي	20 دقيقة
2	فخرية المصري/ الفريديس	شعر شعبي	10 دقائق
3	فرقة فنية (صرخة وطن) / كوكب أبو الهيجا/ (الناصرة)	عرض تراثي	15 دقيقة
4	نجيب يعاقبه	زجل	15 دقيقة
5	كورال جامعة القدس المفتوحة	عرض و دبكة	15 دقيقة
6	فرقة مرج ابن عامر	عرض وغناء	20 دقيقة
7	معزوز بزاري	ربابة	15 دقيقة
8	فرقة فنية (الكوفية) / الرينة / (الناصرة)	فنون شعبية	10 دقيقة



برعاية



جواير



تدعوكم بلدية الناصرة وجامعة القدس المفتوحة لحضور:

مهرجان محافظة جنين والجليل للفن الشعبي الفلسطيني

في قاعة مركز محمود درويش الثقافي / الناصرة، الساعة الثانية والنصف يوم الخميس الموافق 2017/11/9 م

فقرات الحفل التراثي الساهر:

الرقم	الفنان/الفرقة	اللون التراثي	المدة
1	أ.ديوسف ذياب عواد	شعر شعبي	10 دقائق
2	محمد العراني وفرقة الزيتون	زجل وعرض شعبي	20 دقيقة
3	فخرية المصري/ الفريديس	شعر شعبي	10 دقائق
4	فرقة الناصرة للفنون الشعبية	أغاني شعبيه	20 دقيقة
5	توفيق الحلبي	زجل جبلي	10 دقائق
6	نجيب يعاقبه وفرقة الريتونه	زجل شعبي	15 دقيقة
7	فرقة ميينا للرقص الشعبي	رقص وعرض تراثي	20 دقيقة



برعاية



جوار





