

د. عاطف عطية

التراث الشعبي المشرقي

مغامرة الإنسان في الوجود



مركز المشرق
للأبحاث والدراسات
Levant Center for Research and Studies

التراث الشعبي المشرقي

مغامرة الإنسان في الوجود

الكتاب: التراث الشعبي المشرقي

الكاتب: د. عاطف عطيه

الموضوع: سوسيولوجيا التراث

عدد الصفحات: 400

القياس: 17×24

سنة النشر: 2021

الطبعة الأولى: 2021

© جميع حقوق النشر والترجمة محفوظة

مركز المشرق للأبحاث والدراسات

بيت المشرق ، ساحل علما - جونيه، لبنان

رقم الهاتف: 00961 9 636400

00961 81 835109

البريد الإلكتروني: levant.research.center@gmail.com

لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب في أي شكل من الأشكال أو بأي وسيلة من الوسائل سواء التصويرية أم الإلكترونية أو الميكانيكية، بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو سواها وحفظ المعلومات واسترجاعها من دون إذن من مركز المشرق للأبحاث والدراسات.

د. عاطف عطيه

التراث الشعبي المشرقي مغامرة الإنسان في الوجود

بيروت ٢٠٢١



مركز المشرق
للأبحاث والدراسات

Levant Center for Research and Studies

إلى المؤمنین بالعلاقة المفصلية بين الأرض والشعب،
وبالتفاعل المجتمعي الضامن لوحدة الشعب والأرض،
أقدم هذا الكتاب.

مقدمة

لم يكن المجتمع الإنساني يوماً حاصل حاضره، إلا بقدر ما يكون منشأ ماضيه، وبقدر ما يعمل على الوصول إلى المستقبل، بما نشأ عن الحاضر والماضي، وما هياً لدخول المستقبل. ومن أجل وعي الحاضر للتطلع منه إلى المستقبل، لا بد من الإتكاء على الماضي، لمعرفة ما كان عليه المجتمع، وما كان يشكل نقاط مشاركته في العالم الأوسع، وبصماته في المحطات الحضارية الأساسية التي ساهمت في وصول عالم اليوم إلى ما هو عليه، وإلى ما يمكن أن يكون عليه مستقبلاً.

ما من شك في أن المنجزات الحضارية هي صنعة المجتمعات الإنسانية على اختلاف تواريخها وجغرافياتها، والظروف التي ساعدت في هذه الإنجازات التي لا يمكن أن تكون بعد إنجازها إلا باعتبارها إنجازات إنسانية يفيد منها العالم أجمع، وإن كانت تعود بمنشئها إلى مجتمعات دون غيرها، وإلى رواد في هذه المجتمعات دون غيرهم، ما يستدعي تقديم الإحترام والتبجيل لهم باعتبارهم رواداً ومبدعين ومخترعين ومستكشفين ينتمون إلى هذا المجتمع أو ذلك.

ولأن المنجزات الحضارية في كل المجالات هي ما تشكل التراث العلمي والأدبي والفلسفي للعالم أجمع، فهي أيضاً منجزات ترفع من شأن المجتمعات بعينها التي انتمى إليها محققو هذه الإنجازات، فساهموا في إعلاء شؤون مجتمعاتهم أمام العالم، وحصلوا مقابل ذلك على التكريم والتخليد من قبل مجتمعاتهم، وحتى من قبل مجتمعات أخرى اعترافاً بفضلهم على الإنسانية وتقدمها، وباعتبار إنجازاتهم الأسس التي انبنت عليها إنجازات أخرى ما كان لها أن تظهر لولا هذه الأسس المكيّنة التي اعتمدوا عليها، أو لتأخر ظهورها بما يكفي لعرقلة تقدم الحضارة الإنسانية.

ما يهمننا في هذا المجال، البحث في تراثنا المشرقي للتعرف على ما أبدعته شعوب المشرق على امتداد تاريخهم لتيسير شؤون حياتهم، وللتأثير على المعطيات الطبيعية بما يخدم توجهاتهم، وبما يساهم في الانتقال من حالة عيش إلى حالة أرقى، ومن الإكتفاء بالضروري إلى ما هو زائد على الضروري ليصير ضرورياً، ومن ثم الانتقال إلى ما هو من

أطراف النعم ليصير ضرورياً أيضاً، حسب المنطق الخلدوني، وذلك انطلاقاً من مقولة الحاجة أم الاختراع؛ وهي المقولة التي تجعل من الحاجة المهماز الذي يحرك البشرية للإنتقال مما هو كائن إلى ما يمكن إن يكون، وهكذا إلى ما لا نهاية، إلا نهاية إنسان بعينه، لتستأنف الحياة ذاتها مسيرتها بتسلسل الأجيال.

كل تراث إنساني ابتداءً بالظهور من خلال فعل الإنسان في الطبيعة، وبما هو مهياً لتدخل الإنسان فيه، وتسخير له لصالحه وصالح المجموعة التي ينتمي إليها. هذا يسمح لنا بالقول إن التراث الشعبي أقدم في الوجود من التراث العلمي والأدبي والفلسفي الذي لم يظهر إلا بعد تفكير عقلائي طويل ومستمر في الوجود والموجودات وربط خصائصها الذاتية بما يمكن أن يحصل الإنسان بقدراته العقلية وإمكاناته المادية. وقبل ذلك كان لا بد له إلا أن يسيّر أمور حياته بما هو متوقّف وقابل للتحوّل لخدمة الإنسان، الماء الذي يمكن أن يكون مصدراً للحياة ولحاجات أخرى، والشجرة التي يمكن أن تكون مركباً، والنباتات التي يمكن أن تكون مأكلاً وكذلك الحيوانات، إلى غير ذلك. ومن الإبتدائي في التعاطي مع البيئة الطبيعية، وصل الإنسان إلى ما هو أكثر تعقيداً. وانتقل مما هو مادي إلى ما هو غير منظور إلا بالخيال والتصور. فأنشأت الظواهر الطبيعية ما شكّل مدار تفكير حسي وخيالي حول مصدر الكون ومن يتحكم به، وما يمكن فعله لتجنب مخاطره، بعد أن اطمأن إلى مصادر رزقه وتوفّرها. فصار، لذلك، الحجر معبوداً وكذلك الشجرة، والرياح والمطر والخصوبة وغيرها. وظهر ما يبين كيفية نشوء العالم ووجهته، وما نشأ عن التفاعل بين ناسه والذين أوجدوه من الآلهة.

ما نتج عن كل ذلك، وما تراكم من إنجازات على هذه الأصعدة هو ما يمكن أن نطلق عليه التراث الشعبي. وإذا كان علينا أن نحصر هذا التراث في بيئة محددة، مثل بلاد المشرق المعروفة تاريخياً بما تحتويه من البلدان شرقي البحر المتوسط، وقد عرفت تاريخياً بالهلال الخصيب، أو البلاد السورية، أو بلاد الشام وما بين النهرين، فإننا نكون في صدد البحث في التراث الشعبي في المشرق المحدد بما ظهر أعلاه، على اختلاف تسمياته، وهو المعروف بتاريخه ومعتقداته وتقاليده وعاداته المشتركة التي أنتجتها هذه البيئة من العالم العربي، والعائدة في تاريخها إلى آلاف السنين.

وليكون التراث الثقافي كذلك، لا بد إلا أن يكون ناشئاً من البيئة الطبيعية، وبالتالي متوافقاً معها، فتحوّل البيئة الطبيعية بهذا النشوء، وهذا التفاعل والتوافق، من حالتها الطبيعية إلى حالتها الاجتماعية. ويتحول الفعل الإنساني من سد حاجاته الأولية للعيش والإستمرار،

إلى الفعل الثقافي الناشئ عن هذا التفاعل الجدلي بين ما هو مادي وما هو ذهني، للوصول إلى الموقع الأرقى مادياً وثقافياً. هذا التحول تنتجه الثقافة العالمية، كما الثقافة الشعبية، بعنصريهما المادي واللامادي، وإن كان بوتيرة أسرع لدى منتجي عناصر الثقافة العالمية.

إن الوعي بالتراث، وخصوصاً التراث الشعبي، ينمّي لدى الجماعات والمجموعات الإحساس بهويتها ووعي أهمية انتمائها، والشعور القوي بارتباط الحاضر بالماضي. كما يعزّز هذا الوعي الشعور باحترام الآخر، فرداً كان أو جماعة، من خلال احترام تراثه المغاير، انطلاقاً من احترامه لتراثه. كما ينتظر من الآخرين احترام تراثه، انطلاقاً من احترامهم لتراثهم. فيؤدي كل ذلك إلى الإنفتاح والإنصراف إلى تنمية القدرات الإبداعية البشرية في كل زمان ومكان.

من المهم القول إن التراث الشعبي اللامادي أمانة مجتمعية. ومن الضروري العمل على المحافظة عليه مجتمعياً وبالإهتمام اللازم في جمعه وتصنيفه، ليبقى وثيقة حية للأجيال القادمة. إلا أن ذلك لا يتحصّل إلا من خلال وعي أهمية التراث الشعبي في كل عناصره، المادية منها واللامادية. ووعي أهمية التراث يوصل إلى ارتباطه المفصلي بالهوية. والهوية هي التي تحدد مكاناً لنا في هذا العالم، وباسمها تتجلى موروثاتنا بوضوحها اللازم، وعناصرها اللامعة، بالصوت والصورة والكلمة، أمام العالم أجمع تحت عنوان التراث الشعبي في المشرق.

ما أنتجته شعوب المشرق في الثقافة اللامادية ظهر للملأ المختار شعراً ونثراً وحكايات، وغناء ورقصاً إيقاعياً، ومعادلات رياضية وكيميائية، ورسوماً فلكية وضروباً في علم التنجيم، ومعرفة ما يمكن أن يخبئه الغيب، وفنوناً في المعالجة الطبية وشفاء المرضى، وغيرها من صنوف الأدب والعلوم والفنون. إلا أن هؤلاء قليلو العدد نسبياً، مقارنة بالعامّة من الناس. ومن المتعذّر وصول هذا الإنتاج إلى هؤلاء العامّة لمتانة الفصل بين الفئتين.

ما سبق، يعني أن من البديهي أن يكون للعامّة من الناس ثقافتهم المخصصة. ولمعرفة ذلك، لا بد من التساؤل أولاً: كيف مارس الناس في أكثرية حياتهم الساحقة حياتهم العادية اليومية؟ ما كانت انشغالاتهم؟ كيف نظروا إلى فوق؟ كيف عبّروا عن أفراحهم وأحزانهم؟ ماذا شكّل الأدب بالنسبة إليهم؟ هل عرفوا الشعر ومارسوه؟ ما كان نوع الأدب الذي عرفوه؟ وكيف كانت طرق ممارسته؟ والحكاية؟ وما نوعها وما وظيفتها؟ والغناء والرقص

والموسيقى؟ ما هي تجلياتها وعمّ كانت تعبّر، وما درجة تفاعل الناس معها؟ وإذا كان لكل عنصر ثقافي من أدب وفن ومعتقد وظيفة يقوم بها لتلبية حاجة ما، ما هي الحاجات التي كانت تلبيها عناصر الثقافة الشعبية اللامادية؟ وكيف تجلّت هذه التلبية بتلبّسها أداة مادية تتجلّى من خلالها، قولاً أو نغمة أو إيماءة أو حركة وإيقاعاً. وهل يمكن للثقافة الشعبية اللامادية أن تظهر دون توسّل الوسائل المادية؟

يعمل البحث على الإجابة عن هذه الأسئلة بمنهجية واضحة تبدأ من التعريف بالثقافة وموقع الثقافة الشعبية منها، وهي هنا ما اطلقنا عليها اسم التراث الشعبي اللامادي الذي تجلّى في صور متعددة. أولها البحث في الأسطورة وأهميتها في فهم تشكّل الكون ومآله وكيفية العيش فيه في ثنائيات متقابلة. ومن ثم البحث في الحكاية وأهميتها في التعويض عما يتعرض له الإنسان في حياته اليومية، وتوسّلها كآلية للدفاع والحماية. هذا ما يشكل الفصول الثلاثة الأولى. الأول يبحث في الثقافة في المجتمع وموقع الثقافة الشعبية منها؛ والثاني يبحث في الأدب الشعبي في التراث المشرقي، ومنه الأسطورة، والفصل الثالث يبحث في الحكاية الشعبية.

أما الفصل الرابع فيبحث في القول بالعامية، وهو الشعر الشعبي والزجل منه على الخصوص. والفصل الخامس يتناول الأغنية في التراث الشعبي، لنتقل بعد ذلك في الفصل السادس إلى البحث في المعتقدات الشعبية، وفي الفصل السابع التقاليد والعادات في المشرق، وأولها تقاليد الزواج. وفي الفصلين الثامن والتاسع نتناول تقاليد التسمية والإدخال في الديانة، ومن ثم تقاليد الأحران. أما الفصلان الأخيران فيتناولان الطب الشعبي في المشرق والأمثال المعبرة عن تفاعلات الناس في حياتهم اليومية.

لا شك في أن هذا الكتاب يتناول موضوعاً في غاية الأهمية من حيث معالجته للتراث بمنهجية أكاديمية، وبمنظرة موضوعية إلى ميراثنا الثقافي وكيفية تشكّله، والعناصر الأساسية التي تدخل في هذا التشكّل، دون أن يعني ذلك إقفال الموضوع على ما ظهر فيه، بل الإنطلاق منه للبحث في عناصر ثقافية أخرى يضمّها هذا التراث، وتبين أهمية ما كان يشغل أسلافنا في حياتهم اليومية؛ وهو الإنشغال الذي أوصل إلى منجزات ثقافية كبرى أثرت الحضارة الإنسانية. وكان أن سبق هذا الكتاب ظهور المدوّنة الثقافية العربية في أربعة كتب تبحث في الثقافة الشعبية العربية. وهو الإنجاز الذي أفخر به، وأعتبر أن ما جاء في هذا الكتاب هو من وحي هذه المدوّنة، وليس اختصاراً لها. وأرجو أن أكون قد قدمت ما يفيد في

إظهار تراثنا الشعبي، وأدعو إلى استكمال ما قدّمته وإلى التوسّع فيه، بما يحفظ مكانتنا في هذا العالم الذي لا ينظر إلا إلى الإنجازات، ومنها ما هو مختص بالتراث الشعبي.

الكورة في 11 آذار 2021

د. عاطف عطية

الفصل الأول | الثقافة في المجتمع

الثقافة إنتاج مجتمعي أبدعها الإنسان في محيطه الاجتماعي. وهي لذلك ثقافة شمولية، بمعنى أن وجودها مرافق لوجود الإنسان في كل زمان ومكان. وهي مخصوصة، بمعنى أن لكل مجتمع ثقافته. ذلك أن الإنسان ابن بيئته، وبالتالي فإن ثقافته هي ما أنتجه في علاقته مع الإنسان في بيئة محددة. هي، إذن، فعل إنساني مجتمعي نشأ بالتفاعل في بيئة طبيعية ليحولها، مع كل ما تحصل من عمليات الثقاف مع مجتمعات أخرى قريبة وبعيدة، إلى بيئة اجتماعية. ولأن الإنسان اجتماعي بطبعه، فقد راكم خبراته وتجاربه في ممارساته العملية واليومية، وبالتفاعل ذاته، لتسهيل الحياة وتأمين ما يلزم للاستمرار في محيط يقدم له الإمكانيات وليس عليه إلا أن يحولها إلى ما يمكن أن يخدمه في حياته، وفي حمايته، وفي تأمين ما يلزم له من حاجات لا يمكن الإستمرار بدونها. بهذا، كان التعاون الذي هو السمة الطبيعية الثانية في البشر بعد اجتماعيتهم. بتراكم المعرفة واستمرارية التعاون مع ما تقدمه الطبيعة، يتحرك المجتمع محلياً كان أو أوسع، لتلبية حاجاته اليومية، وينطلق منها، بما يستطيع الإنسان أن يفعله، ليرتقي بحياته مما هو عليه، إلى ما يمكن أن يكون. بهذا التفاعل بين إمكانيات المجتمع والقدرة العقلية والخبرة العملية، تتحول هذه الإمكانيات، وبهذه القدرات والخبرات، إلى أطوار جديدة تتوفر فيها إمكانيات جديدة متأتية من قدرات عقلية جديدة. فينتقل المجتمع بذلك إلى مرتبة جديدة، مادية وذهنية. بهذه الحركة الدائمة بين إمكانيات المجتمع والقدرة الذهنية للناس فيه، يتدرج في تصاعد مستمر لثقافته، في تفاعل لا يهدأ وفي حركة دائمة من وضع قائم إلى وضع جديد، مما هو عليه إلى ما يمكن أن يكون. وتستمر هذه الحركة، وتبقى بقاء المجتمع وبقاء الإنسان فيه.

المجتمع والتفاعل الإنساني

ما يصل إليه الإنسان في تطوره المجتمعي لا يتأتى من قيمة الخير فيه، ولا من فضائل يمكن أن يوصف بها، بل يتأتى، في المقام الأول، من حاجته إلى الناس لتأمين استمرارية الحياة. لذلك كان في حاجة طبيعية إلى مجموعة بشرية يتعاون معها لتأمين الاستمرار

والحماية. فكانت المجموعات الأولى قائمة على صلة النسب والقرابة بما يمكن أن يسمّى بالرهط أو العشيرة. هذا ما جعل المفكرين، منذ فجر المعرفة الإنسانية، يشددون على اجتماعية الإنسان وفطرتها؛ من الفلسفة الرواقية إلى الفلسفة اليونانية مروراً بالفلسفة المشرقية والعربية الإسلامية؛ وعلى التسليم باجتماعية الإنسان المبنية على التعاون، وحاجة الكل إلى الكل لتستقيم الحياة الإنسانية وليستمرّ الجنس البشري.

الثقافة المجتمعية

لبست الثقافة في المجتمع معاني متعددة خضعت للظروف التي مرّت بالإنسان في علاقته مع المحيط الذي ينتمي إليه. ففي القرون الوسطى كانت الثقافة تعني الطقوس الدينية، وهي الأفعال الإنسانية التي تعمل على الارتباط بالقوى الإلهية. ومن ثم بدأ هذا التعبير يرتبط بالعالم الأرضي من خلال ما يقوم به الإنسان وينشط في علاقته مع الأرض. وهي العلاقة الزائدة على ما تقدّمه الطبيعة من خيرات النبات والماء والمناخ الملائم. لذلك ارتبط هذا التعبير بالنشاط الزراعي. ولا تزال الزراعة والثقافة في اللغة الفرنسية تحمّلان كلمة واحدة Culture. والدلالة هنا واضحة. إذ ما يزداد على الطبيعة من أفعال إنسانية تدخل في مفهوم الثقافة. إكتشاف النار فعل ثقافي، واستنبات الأرض بزراعتها فعل إنساني ثقافي، وإيجاد الدولار فعل ثقافي أيضاً.

مع بدايات القرن الثامن عشر بدأ تعبير الثقافة ينحو منحى مختلفاً، بحيث صار أكثر ارتباطاً بالفكر وتراكم الأفكار. فأخذ في ألمانيا يعبر عن التقدم الفكري للجماعات الإنسانية. وفي فرنسا يعبر عن قضايا الفكر النخبوي وبصفته الفردية. وبعد منتصف القرن العشرين بدأ الاقتراب واضحاً بين المعنيين الألماني والفرنسي للثقافة⁽¹⁾. وقد ساهم في التقارب بين المعنيين السوسولوجي الفرنسي إميل دوركايم الذي اعتبر أن ثمة وعياً جمعياً يتعالى على الأفراد، وهو ما يدل على الثقافة المجتمعية لدى الألمان. وقد تبلورت هذه الأفكار، جميعاً، عند الأنثروبولوجي الإنكليزي إدوار تايلور الذي نظر إلى الثقافة باعتبارها كلاً يشمل كل مناحي الحياة المجتمعية. وهو الذي أعطى أول تعريف علمي أنثروبولوجي لمفهوم الثقافة؛ فهي «هذا المجموع المعقد الذي يضم المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق

(1) تعريف الثقافة مختلف بين الفرنسيين والألمان، أنظر حول ذلك: عاطف عطيه، الثقافة المعولمة، دار نلسن، 2014، بيروت، ص ص 10-19.

والتقاليد وجميع الإمكانيات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع معين»⁽¹⁾.

يبدو من هذا التعريف مدى شمولية الثقافة كمفهوم، وقدرتها على احتواء الانجازات الإنسانية كافة، المادية واللامادية التي ينتجها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع محدد. من هنا جاء الترابط بين البيئة الطبيعية والنشاط الإنساني فيها. وهو النشاط الذي يحول هذه البيئة الطبيعية إلى بيئة اجتماعية بما ينتجه الإنسان، ومن خلال هذه العلاقة، من مميزات وخصائص ثقافية تجعله مختلفاً عن خصائص ومميزات ثقافية منتجة في بيئات طبيعية قريبة أو بعيدة. بهذا المعنى ارتبطت الثقافة، كمفهوم، بمجتمع محدد، وبالتالي تعددت الثقافات بتعدد المجتمعات. واتجه مفهوم الحضارة، حسب روشيه، ليأخذ معنى أكثر عمومية، فشمل أكثر من مجتمع في الوقت نفسه، كأن نقول الحضارة الغربية، وفيها الثقافة الفرنسية أو الانكليزية أو الأميركية⁽²⁾؛ والحضارة العربية الاسلامية، وفيها الثقافة المصرية أو المغربية أو الشرقية.

عمل روشيه على بلورة مفهوم الثقافة لدى تايلور وتوضيحه ليصير أكثر شمولية وأكثر معاصرة. فالثقافة حسب ما يقول، هي «مجموع من العناصر له علاقة بطرق التفكير والشعور والفعل، وهي طرق قد صيغت تقريباً من قواعد واضحة تستخدم بصورة موضوعية ورمزية في آن معاً، من أجل تكوين هؤلاء الأشخاص في جماعة خاصة ومميزة»⁽³⁾.

يشمل هذا التعريف الطرق في التفكير والشعور.. والفعل أيضاً. ما يعني أن الثقافة تتصل بكل أوجه النشاط الإنساني. وبما أن النشاط هو تفاعل مجموعة من الناس في أرض محددة، ويتوافق مع ما ارتضته هذه الجماعة الإنسانية وتقيدت به، فهو فعل اجتماعي يتصف بالاستمرارية والتراكم.

وما يتضمنه مفهوم الثقافة من طرق التفكير وأساليب العمل له اتصال مباشر بحاجات الإنسان الضرورية من الطعام والشراب، إلى الأمن والحماية والتناسل والعلاقات الاجتماعية.

(1) التعريف لتايلور في العام 1871 من كتاب الثقافة البدائية وهذا النص ترجمه مصطفى دندشلي في: غي روشيه، مقدمة في علم الاجتماع العام، الفعل الاجتماعي، ترجمة مصطفى دندشلي، مكتبة الفقيه، الطبعة الثانية، 2000، بيروت، ص191.

(2) المصدر نفسه، ص ص194-197.

(3) المصدر نفسه، ص198.

وهذه الحاجات متعلقة بطرق الحصول عليها واختلاف درجات وجودها، أو إمكانات هذا الوجود، وصعوبة، أو سهولة، إشباعها. فأساليب الحياة مختلفة باختلاف البيئات الطبيعية، وبطرق التعامل معها. ويظهر ذلك جلياً في نمط الحياة في الصحراء الذي يختلف عن نمط الحياة في الجبال أو الجزر أو في المناطق الساحلية. ومن البديهي أن يؤثر نمط الحياة هذا في شخصية الجماعة، وفي شخصية أفرادها.

على هذا الأساس يعرف هرسكوفيتس الثقافة على أنها ما يصنعه الإنسان في البيئة⁽¹⁾. كما يعتبر ليفي ستروس أن لا وجود للثقافة إلا بعد تجاوز الطبيعة. ويوضح ستروس هذه الفكرة بمقارنته بين النيء والمطبوخ؛ النيء الذي يدل على الطبيعة، والمطبوخ الذي يدل على الثقافة. والمطبوخ، باعتبار ستروس، هو ما يفعله الإنسان، باستعمال النار، في النيء؛ والثقافة هي ما يفعله الإنسان، باستعمال العقل، في الطبيعة. ثقافة الطبخ مقابل طبيعة النيء⁽²⁾. ويضيف ستروس إلى ذلك عامل اللغة، باعتبارها الشأن الثقافي الأساس الذي أتاح التواصل بين الناس في حياتهم اليومية، وفي ممارساتهم العملية. ثم تأتي المرأة، كوسيلة تبادل، باعتبارها عاملاً ثقافياً اجتماعياً فرضها تحريم الزواج من المحارم. في هذا السلوك الإنساني المثلث تتمظهر الثقافة في بدايات تجلياتها، وفي أهم هذه التجليات.

إن مسألة التعامل مع الطبيعة لها في الأخير أهداف محددة تصب في خدمة الإنسان، وفي كيفية الحصول على حاجاته الأساسية، وعلى تأمين مقومات استمراره، والتفتيش عن إمكانات ارتقائه، بإفادته القصوى مما هو موجود حوله في الطبيعة. هنا، تختلف طرق الناس في النظر إلى هذه الحاجات، وفي كيفية إشباعها. فمالينوفسكي، مثلاً، يعرف الطبيعة البشرية بأنها الأساس البيولوجي للثقافة، والثقافة لا بد لها من الاعتماد على البيولوجيا، لأن إشباع الحاجات الأولية للإنسان يكون الأساس في تكوّن أي ثقافة. ولكنه يستدرك فيقول إن طريقة الاستجابة الثقافية لطرق إشباع الحاجات الأولية هي صاحبة الدلالة، وبالتالي فإن العامل البيولوجي، على أهميته، يصبح شأنًا ثانوياً بالمقارنة مع العامل الثقافي⁽³⁾.

(1) أنظر: Herskovits, Mj Les bases de l'anthropologie culturelle, Payot, 1967, Paris, p6

(2) أنظر: Claude Levy-Strauss, Le cru et le cuit, 1964, Paris

(3) للتفصيل، أنظر: Malinowski, B Une théorie scientifique de la culture, Maspero, coll Point, 1968, Paris, pp36-70

من هنا جاء الكلام على اختلاف الناس في أنماط حياتهم، وعلى اعتبار اختلاف هذه الأنماط كنتيجة لاختلاف المجتمعات. وعملية التفاعل بين الإنسان والبيئة ينتج عنها تأثير وتأثير؛ تأثير يؤدي إلى التكيف والمواءمة، وتأثير يؤدي إلى الإفادة القصوى من البيئة؛ إفادة تخفف من درجات التكيف والمواءمة وتزيد من درجات التأثير، وهكذا.. على قدر الخبرة والمهارة تتراكم المعرفة وتتعدد التجارب، فيعكس ذلك تطوراً مباشراً لنمط الحياة ونوعية العلاقات الإنسانية في المجتمع.

المتحد الاجتماعي، بحث في المفهوم

لم يكن إنتاج ابن خلدون في الثقافة العربية الإسلامية بمنأى عن الاهتمام بتطور المجتمع الإنساني، وبانتقاله من طور إلى طور، من طور البداوة إلى طور الحضارة. واللفتة اللامعة التي أظهرها منذ ستة قرون تقول بأن البدوي، ومنذ بدايات الحياة الإنسانية يتوق لأن يتمتع بمباهج الحياة وخيراتها. والبداوة، بالمعنى الذي قدمه ابن خلدون، لا تتعد عن البداية في الحياة الإنسانية أو البداية، أي بداية تعامل الإنسان مع الطبيعة، ليكسب قدرته على الاستمرار، من خلال الحصول على الضروري من العيش، ولو كلفه ذلك التنقل الدائم للحصول على الماء والكلأ. وهو في تنقله المستمر، وفي تأمين استمراره في العيش، بحاجة ليس فقط لما يسدّ جوعه، بل بالإضافة إلى ذلك، إلى الحفاظ على ما هو بحاجة إليه، ما يستدعي الذوبان في الجماعة، والخضوع إلى منطق التعاون، واكتساب مواصفات الشجاعة والمروءة، وغيرها من المواصفات التي تعطي للمجتمع المحلي اسمه وصفته: القبيلة والتنظيم القبلي. وهو ما أطلق عليه تعبير الطور البدوي. ولكنه الطور الذي لا يكتفي بما لديه بل يطمح إلى ما هو أفضل. وذلك بالانتقال من الضروري إلى الكمالي حتى يصير الكمالي ضرورياً في عملية حضرية لا تهدأ. وهذا ما يفسر طريقة الانتقال من الضروري إلى الكمالي. وفي لغة ابن خلدون كلما استجد المجتمع في الصنائع والفنون كلما كان ذلك خالقاً للمزيد من الحاجات التي عليها تحفيزه لإيجاد ما يلبي هذه الحاجات من العلوم والصنائع⁽¹⁾.

(1) يقول ابن خلدون: «وإذا ذخر بحر العمران وطلبت فيه الكمالات، كان من جملتها التأنق في الصنائع واستجادتها. وتزايدت صنائع أخرى معها، مما تدعو إليه عوائد الترف وأحواله..» «إن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقللة والحضارة والترف، تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش». ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت، ص 444، 481.

كان انطون سعادة من المشرقيين القلائل الذين نظروا إلى مقدمة ابن خلدون بإيجابية منذ ثلاثينيات القرن الماضي. واعتبره رائداً في النظر العقلاني إلى أحوال العمران البشري، وخصوصاً في كيفية تطوّر المجتمع، وسيرورته الحضارية. فالواقع الاجتماعي التاريخي يقول بأن الأرض تنقسم إلى بيئات مختلفة. وهذا التقسيم، حسب سعادة، هو السبب المباشر لتوزع النوع البشري إلى جماعات. والبيئات الطبيعية هي التي تعطي لهذه الجماعات خصائصها الذاتية بحدودها وتربته ومناخها وتضاريسها. وهي التي تشكل الحصن الطبيعي منذ بداية تكونها التاريخي الاجتماعي. وإذا كانت الحدود الطبيعية تشكّل العنصر الأساسي لعدم تفاعل مجموعتين من الناس واختلاطهما، وإن كانتا متجاورتين على مقلبي هذا الحاجز الطبيعي، إن كان جبلاً عالية، أو متباعدتين تفصل بينهما صحراء، أو بحر؛ فإن تمايز هاتين المجموعتين هو النتيجة المنتظرة لوجود هذه الحدود الطبيعية.

وإذا كان سعادة يعطي للجغرافية الأهمية الكبرى في تكوّن المجتمعات الإنسانية، فإن ذلك ليس إلا من أجل التأكيد على تفاعل الحياة الإنسانية في دورة اجتماعية واحدة، ما يعطي لهذا المجتمع هويته وتمايزه عن بقية المجتمعات. إلا أن هذا التمايز ما هو إلا حصيلة مجموعة كبرى من المتّحدات الأصغر بالتدرّج من القاعدة حيث تتكون أصغر أنواع المتّحدات، إلى الأعلى. ولكل منها، صغرت أو كبرت، ما يميّزها عن غيرها من المتّحدات حتى في أصغر الأشياء؛ فيُعرف الناس فيها باعتبارهم من هذا المتّحد أو ذاك، بالإضافة طبعاً إلى ما هو متماثل بحكم توغّله في ثنايا المتّحدات المتجاورة والبعيدة مثل المعتقدات والعادات والتقاليد وتجليات الإيمان الديني والتعبير عن الفرح والحزن وغيرها من ممارسات الحياة اليومية.

من هذا التفاعل مع البيئة، يستقي سعادة مفهومه للمتّحد الاجتماعي. فقد أوصله البحث في العلاقة بين البيئة والإنسان إلى التعمق في دراسة المتّحد الاجتماعي الذي كان سائداً، كمفهوم، في الغرب، وخصوصاً لدى علماء الجغرافيا البشرية. وقد استوعب سعادة تماماً هذا المفهوم، وعمل على توطينه في بيئتنا الاجتماعية، باعتباره المفتاح الأساس في نظريته القومية الاجتماعية. فهو يقتصر في شكله البسيط على قرية صغيرة، أو عشيرة في قبيلة كبيرة تمتد إلى أكثر من مجال. والمتّحد، إذا كان قرية، يختلف عن قرية أخرى مجاورة له. والاختلاف ناشئ عن كونهما من متّحدتين إثنين. المتّحد، بكل ما فيه، وبكل ما يدلّ عليه، هو أساس الاختلاف بينه وبين أي متّحد آخر. ويصل في شكله المركّب إلى المجتمع الذي

هو أتمّ متّحد تحدّده الجغرافيا وعوائقها. وبين الإثنين متّحدات تصغر كلما اقتربت من القرية الصغرى، وتكبر كلما اقتربت من المجتمع التام بتمام بيئته الطبيعية. وهذا ما ينتج بالضبط عن اعتبار البيئة الطبيعية السبب الأساسي في تميّز المجتمعات الإنسانية بانتماءاتها، صغرت هذه المجتمعات (المتحدات) أو كبرت.

بهذا الانتماء تتوفر عوامل التفاعل والاشتراك في الحياة الواحدة على هذه البقعة الطبيعية من الأرض، على هذه البيئة. فتنحول، وبهذا التفاعل بالذات، من بيئة طبيعية إلى بيئة اجتماعية، إلى متّحد اجتماعي إنساني. والمتّحد بهذا المعنى، حسب سعادة، هو «إتحاد مجموع من الناس في حياة واحدة على مساحة محدودة يكتسب من بيئته ومن حياته المشتركة الخاصة صفات خاصة به، إلى جانب الصفات العامة المشتركة بينه وبين المحيط الذي هو أوسع منه، بينه وبين جميع البشر، وبينه وبين المتحدات الأخرى»⁽¹⁾. وهو بذلك، «مجمّع الحياة الاجتماعية. هو مقرّ الأحياء المتّحدّين في الحياة بكل مصالحتها»⁽²⁾.

المتّحد والثقافة

الكلام في المتّحد الاجتماعي له ما يبرّره عند البحث في الثقافة، والتراث الشعبي على الخصوص. فإذا كان المتّحد الاجتماعي منتجاً لثقافته، وإذا كانت هذه الثقافة حصيلة حياة الناس في حياتهم اليومية وفي ممارساتهم العملية، على امتداد التاريخ، فإن البحث في الثقافة، والتراث الشعبي، ينطلقان من المتّحد الاجتماعي. لأنه أولاً، وفي حالته الفئوية، إن كان قرية، أو طائفة، أو إثنية أو قبيلة، أو أي متّحد من هذا القبيل، يتداول شؤون حياته بالفئوية الظاهرة، وبالكلام المرسل على طبيعته بلهجته العامية، والحركة والإيقاع الملازمين لأي تعبير عن الفرح أو الحزن. ويترافق ذلك مع اتباع الأعراف والعادات والتقاليد في العلاقات الاجتماعية، وفي ما يمكن أن يجلب السعادة ويبعد العذاب والتعاسة، وكيفية إبعاد المرض، وجلب الفأل، وإبعاد النحس، والإيمان بقضايا السحر والشعوذة، وجلب الحبيب، وطرد الأرواح الشريرة، وغيرها.. كلّها مسائل تنبني في الذهن ويتم توارثها جيلاً عن جيلاً، وتصبح من المسلّمات غير المفكّر فيها وغير الخاضعة للنقاش، إلا في الدور العليا للثقافة الرسمية التي تنتجها متّحدات السلطة، ومن يدور في أفلاكها من ممثلي هذه الثقافة بأدواتهم التي

(1) أنطون سعادة، نشوء الأمم، الأعمال الكاملة، -1938 1939، الجزء الثالث، مؤسسة سعادة للثقافة، 2001، بيروت، ص124.

(2) المصدر نفسه، ص126.

تأنف الإختلاط بعناصر الثقافة الشعبية وأدواتها، من اللغة الفصحى بنصّها المنمّق وأوزانها الشعرية على الطريقة الخليلية، مروراً بغناء الدواوين السلطانية ومن يمثلها من المغنّين والراقصين على أنغام موضوعة سلفاً، وبآلات كتبت فيها الأبحاث والدراسات في أصلها وفصلها وأنغامها، وما يمكن أن تفعله في مجالس الإنس والطرب، وصولاً إلى القوانين في الطب والصيدلة وعلم الحيل والفلك، وما يمكن أن تقدمه الرياضيات والكيمياء من خدمات للإنسانية.

الأمصار، أو المدن والعواصم في لغة اليوم، منتجة للثقافة الرسمية، بما هي ثقافة السلطة والمعبرة عنها، بلغة أدبائها وشعرائها وعلماؤها وفنانيها. أما القرى والقبائل والطوائف والمجموعات المنتشرة في الأماكن البعيدة عن إيقاع الحياة «الحديثة»، باعتبار أن لكل عصر حدائته، فلها ثقافتها أيضاً. وما هو غير مألوف لعامة الناس و«دهمائها» من الثقافة الرسمية، يقابله ما هو غير مألوف لأهل الثقافة الرسمية والعالمية، بل ومستنكر أيضاً. ويمكن الكلام هنا على ثقافات، بمعنى أن لكل متّحد ثقافته التي يعبر بوساطتها عن طريقته في ممارسته لشؤون حياته، وعن كيفية مواجهته لمصاعب الحياة ومتاعبها. كما يُظهر ردّة فعله في كيفية مواجهته للسلطة التي تحكمه، وإن كان بوساطة من يمثّل، بالنسبة إليه، مثاله الأعلى، في البطولة أو الشجاعة أو في الدفاع عن المظلومين والمضطهدين.

من نافل القول التأكيد على أن الثقافة الشعبية متنوّعة في تجلياتها، كما الثقافة الرسمية، وإن ظهر التنوّع أكثر في الثقافة الشعبية المتحرّرة من أي قيود خارجة عن تداول الجماعة التي تنتجها. فما تصحّ ممارسته في هذا المتحد، ليس من الضروري أن تصحّ ممارسته في متحد آخر، وإن كان ثمة الكثير من العادات والتقاليد والأعراف المشتركة بين جميع المتّحدات، قريبة كانت أو بعيدة. وهذه عادة ما تكون وليدة اعتبارات اجتماعية تقليدية ودينية وشرعية تتجلى في النظر إلى المرأة وعلاقتها بالرجل، مع ما يتبع ذلك في الممارسة من التسليم الواعي واللاواعي بدونية المرأة وذكورية الرجل، وكيفية التعامل مع الضيف، ومع الغريب في شكل عام، وأهمية التفريق بين الحلال والحرام، وطاعة الكبير واحترامه، والخوف من السلطة، والتحایل في سبيل العيش، ومنطوق الحكاية الشعبية ودلالاتها، والمتداول من الأمثال الشعبية، وما هو عالق في الأذهان من مثل كيفية جلب المحبوب وضبط حركاته، وكيفية الحماية من الأذى والعين، وغيرها، بالاضافة إلى ما يمكن فعله للشفاء من المرض، أو عدم الابتلاء فيه.

الثقافة الشعبية بين المادي واللامادي

إن محاولات رصد وجمع محمولات التراث الشعبي أو ما يمكن أن نطلق عليه تعبير الثقافة الشعبية⁽¹⁾ تقوم على أمرين؛ الأول، رصد وجمع الأغراض المادية التي تعبّر عن كيفية العيش في عصور سبقت، على صعيد المنزل وأثاثه ومفروشاتة وتقسيماته الداخلية، وما يمكن أن تظهره من أنماط سلوك وتصرفات تشي بمحتوى البنية الذهنية للناس في فترة زمنية محدّدة. كما على صعيد الأزياء التي تبين كيفية تمظهر الناس في علاقاتهم اليومية، وفي لقاءاتهم الاجتماعية والإحتفالية، وأصناف الطعام التي تبين المستوى المعيشي للناس في تعاطيهم مع المطبخ، والأصناف الخاصة بكل متّحد وربطها بأحواله وبأصناف إنتاجه الغذائي؛ والأصناف الحرفية المعتمدة وأهميتها في معاش المتحد وعلاقاته من خلالها مع المتحدات المجاورة، وتخصيص كل منها في إنتاج ما، ليسهل التبادل واللقاءات المبنية على الأساس التجاري، والرامية إلى زيادة الألفة بين المتحدات في الوقت نفسه. بالإضافة إلى ذلك، الأدوات المعتمدة في الأعمال الزراعية وما يمكن أن تدلّ عليه في علاقة الإنسان مع البيئة، كما الأدوات المستعملة في الاحتفالات الموسمية والأعياد الدينية.

(1) اهتمت سورية والعراق ومصر وبعض بلدان الخليج بجمع التراث الشعبي وتصنيفه وحفظه، منها:

- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت.
- الهيئة العامة السورية للكتاب ومديرية التراث الشعبي، دمشق، وقد صدر منها:
 - سلام أبو شالة، التناويح الشعبية التراثية.
 - محمد الصوفي، التراث الشعبي الحمصي.
 - ابراهيم علاء الدين، المثل الشعبي في منطوقه الزبداني. وغيرها.
- كتاب التراث الشعبي في العراق، وهي سلسلة صدر منها:
 - باسم عبد الحميد حمودي، عادات وتقاليد الحياة الشعبية العراقية، وزارة الثقافة والاعلام، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986.
 - سلام الراسي، الأعمال الكاملة، ثلاثة أجزاء، مؤسسة نوفل، 1987، بيروت.
- مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية في كلية الآداب، جامعة القاهرة، منها:
 - مصطفى جاد، أطلس دراسات التراث الشعبي، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2004، القاهرة، 506ص.
 - أرشيف الثقافة الشعبية، ومجلة الثقافة الشعبية، البحرين، صدر العدد الأول من المجلة في نيسان 2008.
 - هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث.

أما الأمر الثاني، وهو ما يهمننا في بحثنا هذا، فيتناول رصد وجمع عناصر التراث الشعبي اللامادي، وتصنيفها حسب انتمائها لكل متحدث اجتماعي على حدة، لمعرفة ما هو متمائل وما هو مختلف، ودلالاته المعرفية وموقعه في الثقافة الشعبية. ويهتم جامعو مواد التراث الثقافي اللامادي بكل ما لا يزال عالقاً في الذاكرة الشعبية من أغان ومواويل وحكايات شعبية وأمثال وحكم وحركات راقصة مفردة وجماعية، وألوان الشعر الشعبي بتقسيماته المختلفة، وما يعلق بالذهن من الأساطير والملاحم الشعبية ودلالاتها التي غالباً ما ترسخ في الذاكرة، والمعبرة عن الشهامة والبطولة الخارقة والإيمان ونصرة المظلوم، بالإضافة إلى المعتقدات الشعبية وما تحويه من أفكار وتخيلات عصبية على التحلل والإندثار، منها الجن والعفاريت والغيلان، والطب الشعبي، والأحلام، وغيرها من الموجودات التي لا تزال تفعل فعلها في البنية الذهنية العامة؛ وهي المأثورات التي تشكل لحمة الثقافة الشعبية وسداها.

وإذا كانت الثقافة المجتمعية وليدة المتحدات الاجتماعية باعتبارها إبداعاً وصناعة إنسانيين، فإن تفريقها بين ثقافة رسمية تعمل على ضبطها من أجل أن توحى بوحدتها وتناغمها في بناء إيديولوجيا السلطة في نظرتها إلى المجتمع، وفي نظرة المجتمع إليها؛ وبين ثقافة شعبية تولدت من موجة مغايرة، بحكم منطق تشكلها الذي أبدعته حياة الناس العاديين الذين يواجهون تقلبات حياتهم ومفاجأتها بما يحضر لديهم من آليات الدفاع والتكيف والملاءمة للاستمرار في العيش، وذلك إما بالتعبير عما يحسون به من مجريات الأمور التي تفرحهم، مع ما يستلزم ذلك من تصرفات وأنماط سلوك يتجلى فيها الفرح، رقصاً وغناء وتوزيع حلوى، وغيرها؛ أو بالتعبير عما يحسون به من حزن، مع ما يستلزم ذلك من نواح وندب وعويل وحركات وتصرفات مرافقة تدلّ على كبر المصائب، وتظهر في ألوان الشياب وأشكالها، وأنواع الطعام، وغيرها. وهكذا بالنسبة لبقية العناصر الثقافية اللامادية التي تظهر في أوقاتها، وبغفويتها الملازمة.

هذا التفریق يقتضي الانتقال إلى البحث في الثقافة الشعبية المتجلية في التراث الشعبي وحده باعتباره المادي واللامادي لننصرف، من بعد، إلى التعمق في التراث الشعبي اللامادي، وفي أهم عناصره.

من هنا يمكن اعتبار التراث الشعبي هو الوجه المتجلى للثقافة الشعبية بشقيها المادي واللامادي. وانطلاقاً من ذلك يمكن النظر إلى التعبيرين باعتبارهما متمثلين، أو على أقل تقدير، حاملاً ومحمولاً، إذ إن الثقافة الشعبية هي المنتجة لما وصل إلينا من تراث، مادياً أو

غير مادي، بالإضافة طبعاً إلى ما أنتجته في حينه واندثر دون أن يصل إلينا، أو ما زال موجوداً ولكن لم يتم اكتشافه بعد. أما الفولكلور كعلم، فهو دراسة التراث الشعبي في كيفية تشكّله ومصادره، وأساليب تغييره في الزمان والمكان⁽¹⁾، وما هو قابل للاستمرار بالعناية اللازمة والتصنيف المتخصّص ليبقى عصياً على الإندثار، وقابلاً لربط الماضي بالحاضر وتحضيره للعيش في المستقبل، لتتعرف الأجيال اللاحقة على ماضيها التليد، ولتزيد بالوعي القدرة على معرفة التاريخ ودور الأجداد في صنعه.

هذا الكلام يوصلنا إلى محاولة تحديد ما تعنيه الثقافة الشعبية باعتبارها ناشئة عن المجتمع في مجرى حياته اليومية، ومفصولة عن مواقع السلطة ببعديها السياسي والديني، وما يلتصق بهما من صانعي الثقافة الرسمية بأبعادها كافة.

مفهوم التراث الشعبي

يحمل التراث الشعبي عناصر كثيرة تجعل منه مفهوماً ملتبساً، وخاصة في مجالات الثقافة المشرقية، والعربية عموماً. وبما أن هذا المفهوم مرتبط تاريخياً في الذهنية العربية بكل ما هو مخالف للعقلانية والإيمان الديني القويم والقواعد الضابطة للغة، فقد انتمى، في اتجاهه هذا، إلى العامة من الناس، بعفويتهم وصدقهم وأحلامهم وأمانيتهم، وبما يوقظ لديهم الإحساس بالقوة والحرية والحب والحنين، وكل المشاعر التي تولّد لهم الشعور بأنهم أحياء، أو بحاجة إلى ما يمكن أن يعمل على استمرار حياتهم بالصحة اللازمة والنشاط، في عالم تعزّ فيه لقمة العيش وراحة البال.

لقد ظهر التباين في النظر إلى التراث الشعبي بين المهتمين بالثقافة الشعبية. وقد أكّد بعضهم أن الثقافة الشعبية وتجلياتها في التراث لا يقتصر وجودها على العامة فقط. ذلك أنها تخرق المجتمع عمودياً أيضاً، وتطول مجتمعات من كل الفئات باعتبارها انتاج جماعة بشرية تشترك في نظام من الرموز والقيم يميّزها عن غيرها من الجماعات⁽²⁾، وهي بهذا جزء

(1) حول التراث الروحي للشعب، وخصوصاً التراث الشفاهي، والعلم الذي يدرسه، أي علم الفولكلور، وتنوع توجه الدراسات فيه، أنظر: محمد الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر، 1978، القاهرة، ص 17-48.

(2) أنظر للتفصيل، الرأي القيمّ لمحمد غاليم حول العلاقة بين الثقافة الشعبية والثقافة العالمية بما يتفاعل فيها من العناصر الثقافية المختلفة، منها الديني والديني والعقلاني والغبيبي. في: محمد النوري (إدارة)، ندوة المنهج في دراسة الثقافة الشعبية، منتدى الثقافة الشعبية، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 2، صيف 2008، البحرين، ص 127-155

من الثقافة العامة، وبالتالي، لها مساس مباشر مع كل العناصر المشكّلة لبنيتها. ولا تقتصر الثقافة الشعبية، على منتج ومستهلك إلا في آخر أولوياتها، إذ الأولوية التي تعطي للثقافة الشعبية مفهومها هي المادة نفسها، في بنيتها وشكلها ومضمونها⁽¹⁾. وبهذا المعنى، يمكن القول إن لا وجود لما هو لامادي في التراث الشعبي إلا بوساطة ما هو مادي، حتى ولو كان بالرمز والإيحاء والكلام والحركة. وهذا ما سيظهر لاحقاً. وعلى أي حال، فإن التراث الشعبي تقليديّ في بناء المادية باستناده إلى تاريخ موصوف، وتقليديّ في الذهنية التي تتجلى في ممارسات شعبية لا تقتصر على العامة فحسب، بل تعبّر الفئات كلها لتصل إلى النخبة، وإن كان بأساليب وأدوات مختلفة، ولنا في طقوس الزار في مصر، وحلقات الذكر في مختلف البلدان المشرقية والعربية الدليل الأسطع على ذلك⁽²⁾. ويؤكد خليل أحمد خليل على أهمية دراسة عناصر الثقافة الشعبية باعتبارها مجموعة من الظواهر المتصلة والمتداخلة والمتفاعلة والمتصارعة مع العناصر الثقافية الأخرى ضمن الثقافة الواحدة على تنوعها. وهي بهذا المعنى تعبير سوسولوجي عن الإتصال البشري وتداخل القوى الإجتماعية تفاعلاً وتصارعاً، ثباتاً وتغيراً⁽³⁾.

وعليه، يمكن القول إن التراث الشعبي هو مجمل نشاطات المجتمع من ممارسات وأفكار أنتجها إشباعاً لحاجاته المادية والنفسية في سياق مستقل عن السلطة وعن النخبة العالمية ذات الاهتمامات المماثلة، والعاملة على إشباعها بطرق مغايرة وأساليب مختلفة. وهو يمثل مجمل هذه النشاطات، وما ينشأ عنها من أصناف الإنتاج، لتنتقل من جيل إلى جيل باعتماد الذاكرة والكلام المعبر عن موجوداتها، إلى أن ظهرت الأبحاث الفولكلورية ووسائل الإعلام لتقوم بهذه المهمة. نشأ هذا التراث بالتراكم وطاول العامة من الناس ووصل إلى كل فئات المجتمع، وبقي يعبر عن نفسه بالطرق التقليدية، حرفة وكتابة ونغمة وصوتاً وزياً وحركة. وهو في الأخير تعبير عن نمط حياة متحرك ونظام من الرموز وأشكال التفاعل تشارك فيها الثقافة المجتمعية العامة، باعتبارها عنصراً أساسياً فيها.

(1) أنظر ما قاله الصويان حول الثقافة الشعبية ومفهومها وكيف ركّز على المادة التي تنبني عليها الثقافة الشعبية، في: المصدر نفسه.

(2) أنظر رأي الباحثة العراقية شهرزاد محمد حسن حول الثقافة الشعبية، في: المصدر نفسه.

(3) خليل أحمد خليل، نحو سوسولوجيا للثقافة الشعبية، دار الحداثة، 1979، بيروت، ص 15.

يبين لنا محمد النويري في مقالة مهمة أهمية الحفاظ على التراث، والعمل على وصله بالحاضر لاستشراف المستقبل، وإن جاء العرب متأخرين في اهتمامهم بالتراث. فهو يقول إن أوروبا سبقت بأشواط في هذا المجال، إذ يعود الاهتمام بالثقافة الشعبية فيها إلى أواخر القرن الثامن عشر، وإن كان ذلك بجهود فردية⁽¹⁾ قبل أن تنشأ المؤسسات التي أخذت على عاتقها الاهتمام بالثقافة الشعبية وربطها بالأصالة، باعتبار أنها تشكّل المفتاح لمعرفة الماضي بكل تفاصيله في مسيرة الحياة اليومية، وفي الممارسة العملية للناس في عفتيّتها، وفي إظهار تجليات الذهنية المعبرة عن ذاتها، وتعطيها الإستقلالية والخصوصية التي تميزها عن غيرها من ثقافات الشعوب.

هذا الاهتمام، حسب النويري، لم يبقَ في إطار التجميع والدرس، بل تطوّر إلى وضع المناهج العلمية في كيفية التعاطي مع الثقافة الشعبية، وكيفية تجميعها من الميدان وتصنيفها ودرسها لمعرفة ما هو مفيد وقابل للاستمرار، وما هو خارج الزمن، وكيفية الإفادة من كل صنف منها، وغير ذلك من إنشاء المراصد الثقافية والمتاحف ومراكز الأبحاث، مع التركيز على كل ما يمكن أن يفيد في هذا المجال، من نشر الدراسات وتنظيم المؤتمرات، وغيرها⁽²⁾.

من المهم القول في هذا المجال، إن الثقافة الشعبية وتجلياتها عنصر من عناصر الشخصية المجتمعية. وهذا يعني أن على المشرق، كما على العرب جميعاً، أن يكون لهم، كما كان لهم سابقاً، ما يقدمونه في انفتاحهم على العالم. «وأن يكون أخذنا مساوقاً، على نحو ما، لعطائنا. فيكون تفاعلنا مع غيرنا خلافاً نفضي إليه ويفضي إلينا. ونضيف إليه بالقدر الذي يضيفه إلينا. فالثقافة التي لا تعرف كيف تعطي هي ثقافة لا تعرف كيف تأخذ»⁽³⁾. والوعي في الأخذ والعطاء يجدد الثقافة ويوصل ما استجدّ مع ما مضى لتبقى الثقافة، بما هي عالمة وبما هي شعبية، متصالحة مع ذاتها، ومتجددة في عناصرها وفي عصرها، ومنفتحة على ثقافات الآخرين وعلى عوالمهم.

(1) أنظر للتفصيل: محمد نجيب النويري، الثقافة الشعبية: الذاتي والمعرفي، الثقافة الشعبية، آفاق، العدد 6، صيف

2009، البحرين، ص ص14-16

(2) المصدر نفسه، ص ص17-21.

(3) المصدر نفسه، ص21.

عناصر التراث الشعبي

من المهم جداً تحديد موضوعات التراث الشعبي، والبحث في مضامين هذه الموضوعات ومن ثم تصنيفها للتفريق فيما بينها، ضمن الإطار العام الذي يشمل الثقافة الشعبية، من ناحية؛ وضمن الإطار العام لكل من الثقافة الشعبية المادية والثقافة الشعبية اللامادية، من ناحية ثانية.

لا شك في أن هذه التصنيفات تختلف بين علماء التراث الشعبي. ولأنها كذلك فهي متعددة غربية وعربية. من هذه التصنيفات ما حصر الثقافة المادية بالمباني والمسكن والأزياء الشعبية دون الاهتمام بكل ما تقع عليه العين وتلمسه اليد. ومنها ما اهتم بموضوعات الأدب الشعبي مع تجاهل موضوع المعارف الشعبية. كما ثمة من التصنيفات ما اهتم بأدوات الثقافة المادية والآلات المصاحبة للأداء الموسيقي، دون الاهتمام بمضامين الإبداعات وطرق أدائها، وعمّا تعبر عنه⁽¹⁾.

يلحظ شعلان اقتراب أحد التصنيفات من الواقع الميداني، فيدرجه كما يلي:

- ميدان الأدب الشفاهي (الأدب الشعبي).
- الحياة الشعبية المادية (الثقافة المادية).
- العادات الاجتماعية الشعبية (ضمنها المعتقدات الشعبية).
- فنون الأداء الشعبي (الموسيقى الشعبية، الرقص، الدراما).

يأخذ شعلان على هذا التصنيف عدم إدراج المعارف الشعبية ضمنه، ربما لعدم التنبيه إلى أهمية المعارف الشعبية في التعاطي مع الحاجات الملحة، من معالجة أمراض الإنسان والحيوان، ومعرفة أحوال الزراعة، وما يرتبط منها بأحوال الطقس، ومعرفة فنون الصيد، وتربية الحيوانات، وغيرها. وما يرتبط بكل ذلك من ابتداع الأدوات الملازمة لهذه المعارف.

أما محمد الجوهري فقد حدّد أربعة موضوعات رئيسية للتراث الشعبي⁽²⁾، هي:

(1) سميح شعلان، «المأثورات الشعبية وقضية الموضوع»، في: عاطف عطيه ومها كيال (محرران)، المرصد الثقافي وسياسات المتاحف، أعمال المؤتمر التشاركي، معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الثالث، الجامعة اللبنانية؛ وجامعة البلمند، 2013، طرابلس، الكورة، ص 57.

(2) أنظر لتفصيل التصنيف الذي وضعه الجوهري وظروف تشكله بالمقارنة مع التصنيفات الغربية الأخرى في: الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الأول، مذكور سابقاً، ص 53-61.

- المعتقدات والمعارف الشعبية

- العادات والتقاليد الشعبية

- الأدب الشعبي

- الثقافة المادية والفنون الشعبية.

ينتقد شعلان في هذا التصنيف ضم الفنون الشعبية إلى الثقافة المادية، لأن هذا إذا كان يصح على الفن التشكيلي باعتباره رسومات وتزيين وزخارف، فلا يصح على الموسيقى والغناء والرقص باعتبارها صيغاً إبداعية، وإن كانت تعتمد في أدائها على أدوات مادية.

بعد عرضه للتصنيفات الأنفة الذكر حول موضوعات المأثورات الشعبية، ونقدها وإظهار ما يعترضها من شوائب حسب وجهة نظره، يقدم شعلان المرتكزات الأساسية التي يمكن أن يبنى عليها التصنيف الأقرب ما يمكن من الواقع الميداني.

أول هذه المرتكزات، العمل على الفهم العميق لكل عنصر من عناصر الثقافة الشعبية لتصنيفه ضمن موضوع محدد. وبالتالي، يسهل هذا الفهم وضع جملة من العناصر المتقاربة في موضوع واحد، مثل العادات والتقاليد والمعتقدات والمعارف الشعبية. وهذا يتطلب تحديداً واضحاً لكل موضوع ليكون على رأس الموضوعات الفرعية القريبة منه. هذا هو المرتكز الثاني. أما المرتكز الثالث فيقوم على التأكيد على أن جميع موضوعات الثقافة الشعبية متقاربة ومتداخلة، والفصل ما هو إلا آلية لتصنيف ما هو متقارب أكثر، من بين عناصرها.

على هذه المرتكزات بنى شعلان تصنيفه بعد تحديد ما يعنيه الأدب الشعبي باعتباره ذاكرة الناس المنقول شفاهة من جيل إلى جيل، مع كل ما يتطلب ذلك من فنون الأداء والحفاظ عليه، مع تبني المجتمع الشعبي لهذا المضمون، وإن غاب المبدع الأساسي في أي فرع من فروع الأدب، ليحل محله وارثون يعتزّون بما ورثوا. وهؤلاء يتبنون هذا الأدب ليعبر عنهم ويفصح عن تطلّعاتهم بالإيحاء والرمز والبطولات العجائية. أما العادات الشعبية فهي التي تلزم الأفراد في تبنيها، وفي الالتزام بالسلوك الذي تقتضيه، ومعاينة المخالفين. ذلك أنها ذات أهمية لتماسك الجماعة، كما لها القدرة على القيام بالوظائف التي تحتاجها الجماعة، ما يعني توافقها مع ظروف المكان والزمان⁽¹⁾، ومتغيرة بتغير هذه الظروف، وإن كانت العادة

(1) شعلان، المأثورات الشعبية، ص 64-65.

الاجتماعية أكثر مرونة من التقليد⁽¹⁾. أما المعتقدات الشعبية فهي الأفكار والتصورات والمفاهيم التي تعطي للخيال الدور الرئيس في صوغها والتعبير عنها في أنواع مختلفة من السلوك الفردي والجماعي في كل مجتمع. والمعارف الشعبية تتشكل من خبرات الناس وتجاربهم لتسيير أمور حياتهم. وفنون الأداء الشعبي هي تلك الصيغ الإبداعية التي تؤدي بطرق مختلفة لتقديم المتعة للمتلقين، بالإضافة إلى فنون الرسم والزخرفة والتصوير التي تعبّر عن مخيال الجماعة، وتصوراتهم ونظراتهم إلى الوجود، وإلى ما وراء الوجود. أما الثقافة المادية فهي «كل ما تراه العين وتلمسه اليد، ويؤدي وظائف ملحة عند أفراد كل جماعة»⁽²⁾. والحاجة تقضي بإبداع الأداة التي تقوم بوظيفة تلبية هذه الحاجة.

هذا التحديد الدقيق للمواضيع المبني على المرتكزات الواضحة لدى شعلاّن سمحا له ببناء تصنيفه على الشكل التالي:

- الأدب الشعبي

- العادات والمعتقدات والمعارف الشعبية

- فنون الأداء الشعبي (الرقص، الموسيقى، الدراما)

- فنون التشكيل الشعبي والثقافة المادية⁽³⁾.

عناصر التراث الشعبي بين المادي واللامادي

بناء على ما تقدم، يمكن تصنيف عناصر التراث الشعبي المادي واللامادي في شكل أكثر وضوحاً وأشد ارتباطاً بالواقع المعيش، وإن أخذ بعين الاعتبار مجمل التصنيفات السابقة، وانطلق منها، وهي مبنية على ما يمكن أن يكون مسلمات في التعاطي مع الثقافة الشعبية.

الثقافة الشعبية هي مجمل نشاط الإنسان في حياته اليومية في الزمان والمكان، بما يمكن أن يؤمن له الاستمرار في العيش والحماية، ومواجهة المشكلات التي يتعرض لها. ومن أجل تأمين متطلباته لا بد إلا أن يكون اجتماعياً، بمعنى اضطراره إلى التعاون مع من يحيط به وباعتباره جزءاً منهم. فينشأ عن هذا التعاون ما يمكن أن يكون ثقافتهم الشعبية في

(1) عاطف عطيه، المجتمع الدين والتقاليد، جروس برس، 1992، طرابلس، لبنان، ص ص 24-30.

(2) شعلاّن، المأثورات الشعبية، مذكور سابقاً، ص ص 65-66.

(3) للتفصيل حول هذه التصنيفات وتخصيص التصنيف الأقرب إلى الواقع الميداني، أنظر: عاطف عطيه، في الثقافة الشعبية العربية، بنى السرد الحكائي في الأدب الشعبي، جروس برس، 2016، طرابلس، ص ص 64-72.

كل تجلياتها التي تنوجد لتلبية حاجات الناس؛ وهي الحاجات التي لا بد أن يتم تصوّرها في الذهن قبل أن تتحول إلى وجود مادي بالفعل الإنساني، وبالتفكير العقلاني، لتلبية الحاجات المادية، مثل إيجاد المأوى، وتأمين الملابس والمفروشات، والأدوات الحياتية لتأمين الطعام، أو الدفاع عن النفس ضد غوائل الطبيعة؛ والحاجات اللامادية أيضاً، للتعبير عن الفرح أو الحزن، أو ما يشكّل مضمون الإحتفالات الطقسية والموسيقى والغناء، وما يشكّل البنية الذهنية، بالإضافة إلى ذلك، من معتقدات وتقاليد وعادات تميّز هذا المجتمع عن ذلك، وإلى ما يمكن أن يجمع بينها بالتفاعل عن طريق الثقافة.

إلا أن هذا التفريق يشي بصعوبة الفصل بين ما هو مادي ولا مادي في الثقافة الشعبية. ذلك أن اللامادي لا بدّ له من التجسيد بتوسّل ما هو مادي. هكذا، أظهرت الآلة الموسيقية جمال النغمة، والطبلة عبّرت عن انتظام الإيقاع، والعود والبزق عما يجيش في الصدور من عواطف إنسانية. كما عبّر الصوت واللحن عن العذاب والحب واللهفة والظلم والبعاد. والمعالجة بالسحر والرقى والتعاويد عبّرت عن معتقدات شعبية في توسّل كل شيء من أجل طلب الشفاء⁽¹⁾. والأدب الشعبي ما كان له أن يستمر لولا الرواية الشفهية المنقولة من جيل إلى جيل بتوسّل الذاكرة كوظيفة، وهي في شكل من الأشكال وسيلة مادية، وبالتالي وظيفتها وظيفة مادية. والثقافة العالمية تعلّمتنا أن كل ما هو حسيّ يبقى في إطار المادة ولا يرتقي إلى اللامادي.

وعليه، لا بد من لحظ المأثورات اللامادية التي لا يمكن أن تتجلّى إلا في الإطار المادي، ولا يظهر إلى العلن إلا بتوسّل آلة مادية، مهما كان نوعها. لذلك يمكن القول إن الأدب الشعبي بكل أنواعه تعبيري عن فعل إبداعي إنساني في موضوعات إنسانية تغذّي حس الاستماع والاستمتاع، وتحاكي نوازع بشرية تجلب الحنين، وتثير العاطفة، وتفجّر في الوجدان شعوراً إنسانياً مفرحاً أو محزوناً؛ وهما حاجتان لا بدّ للإنسان إلا أن يُشبعهما، لأنهما تلازمانه طيلة حياته. كما أن الحكاية عن البطولات تُشبع حاجة الإنسان إلى الشعور بالقوة لتستوي العلاقة مع ضعفه أمام الظلم والاستبداد. لذلك جاء الحكواتي ليقوم بهذه المهمة بتوسّل ذاكرته وحركته، لإيصال ما هو لا مادي معبّر عن تطلعات ومعتقدات وطموحات

(1) بمناسبة العزاء بأحد المترجمين الكبار من أساتذة الجامعة اللبنانية، وُزع كتيب عن روحه يبين جزءاً من تراث المسلمين حول علاقتهم بالله أنظر: سعيد بن علي القحطاني، حصن المسلم، ويليه الدعاء والعلاج بالرقى، دار الفجر، دت دمشق.

أجيال سبقت، يُشبع حاجات النفس البشرية في حاضرها، بوسائل مادية. وجاءت الكتابة لتحلّ محلّ الراوي. إلا أن كل النصوص المكتوبة تبقى في الأخير مضطرة إلى الارتباط بعالم الصوت، الموطن الطبيعي للغة، كي تعطي معانيها. ذلك أن «الكتابة لا يمكن أبداً أن تستغني عن الشفاهية.. والتعبير الشفاهي.. وُجد في معظم الأحيان دون أي كتابة على الإطلاق، أما الكتابة فلم توجد قط دون شفاهية»⁽¹⁾. وعلى هذا، جاءت وسائل الإعلام من الإذاعة، إلى التلفزة، إلى تقنيات الإتصال والتواصل الحديثة، لتنتقل، بالصوت والصورة والكلمة المكتوبة، ما هو لا مادي وفي كل الصور والأنواع، باستعمال الوسائل المادية. وهكذا بالنسبة لكل المواضيع التي تدخل في إطار الثقافة الشعبية.

ما ينتج عما سبق، يفيد بأن لكل عنصر من عناصر التراث الشعبي جانباً مادياً يعبر عن جانبه اللامادي. وبالتالي لا وجود لما هو غير مادي إذا لم يظهر إلى العلن. ولا يظهر بمظهره العلني إلا بتوسّل ما هو مادي. حتى في انتقال كل ما هو شفوي من جيل إلى جيل باعتباره لا مادياً، كان يتم انتقاله في حلقات واسعة من الرجال والفتيان يقضون أوقاتاً طويلة في تكرار تاريخ أجدادهم لتصير محفوظة لديهم⁽²⁾، لتنتقل، من بعد، إلى الأبناء والأحفاد، عن طريق الذاكرة.

هنا، وبعد لحظ وظيفة كل عنصر من عناصر التراث الشعبي، يمكن اعتبار الأدب الشعبي بكل تفرعاته، من أسطورة وحكاية وسيرة وشعر شعبي وزجل بكل أنواعه وأمثال وألغاز، عنصراً واحداً. كذلك يمكن وضع المعتقدات والتقاليد الاجتماعية والمعارف الشعبية تحت عنصر واحد للعلاقة الوثيقة فيما بينها. والفنون الشعبية على اختلافها من موسيقى وغناء ورقص فردي وجماعي وتمثيل تحت عنصر واحد؛ بالإضافة إلى الثقافة المادية باعتبارها عنصراً يشتمل على كل الأدوات التي تلبي حاجات الإنسان: من المنزل ومقتضيات الحياة فيه، إلى المجوز والمنجيرة والعود والتعويذة وكوب الحجامة، بالإضافة إلى الصند

(1) والترج أونج، الشفاهية والكتابية، عالم المعرفة، 182، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994، الكويت، ص55.

(2) حول أهمية التاريخ الشفوي المنقول بوساطة الحكايات الشعبية ودور ذلك في حفظ تماسك الجماعة، ومن ثم انفراطها بغيابه، أنظر: غينوا أتشيبي، الأشياء تنداعى، ترجمة أحمد خليفة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، في جزء أول، و: غينوا أتشيبي، مضى عهد الراحة، ترجمة نزار مروة، مؤسسة الأبحاث العربية، 1984، بيروت، في جزء ثان.

(المحراث) والمسّاس والنيّر وغيرها من أدوات الزراعة، وكذلك أدوات الصيد والأسلحة. هذا التصنيف يشتمل على:

- الأدب الشعبي

- المعتقدات والتقاليد والمعارف الشعبية

- الفنون الشعبية

- الثقافة المادية.

في هذا التصنيف، يدخل في التراث المادي ما يمكن أن يعبر عن التراث اللامادي، حتى في بناء المنازل، على صعيد الشكل أو التقسيم الداخلي، مع ما يتبع ذلك من لوازم ومفروشات تعبّر عن البنية الذهنية، وعن الراسخ في التقاليد والعادات، وطريقة العيش للساكين. وكذلك الحال بالنسبة للأزياء الشعبية في أشكالها ووظائفها التي تلبي نظرة المجتمع إلى الرجل، كما إلى المرأة. فهي بذلك، تعبير مادية عن ذهنية المجتمع وعن عاداته وتقاليد. والأمر ذاته في كل ما يتعلق بأصناف الطعام والمقادير الداخلة في تركيبه؛ فهي مظاهر مادية للتدليل على أسباب تفضيل أنواع محدّدة من الطعام على غيرها، وأسباب التميّز في هذا النوع أو ذاك. وهذا ينطبق، أيضاً، على الآلات الموسيقية، باعتبارها أدوات مادية لتأدية ما هو غير مادي عن طريق النغم. ويدخل في هذا المجال أيضاً الأدوات المستعملة في العلاج وفي السحر، وغيرها.

وإذا كانت الثقافة المادية تهتم بما يدل على حضارة المجتمع وتاريخه المجيد باعتبارهما من الإنجازات العالمية والرسمية، بما هي قلاع وحصون وقصور وأدوات وألبسة ومجوهرات وآثار دخيلة المتاحف والمراصد الثقافية، فإن الإهتمام بالثقافة المادية الشعبية حديث العهد، بدأ بتجميع موادها في متاحف متخصصة وفي مراكز رصد، مع اهتمام متزايد بمنهجية البحث في الثقافة الشعبية، وكيفية جمع المواد وتصنيفها⁽¹⁾.

تنبّهت دوائر الأمم المتحدة إلى مسألة الثقافة الشعبية بعد ملاحظة الإهمال الذي يصيب تراث الشعوب ويهدّده بالضياح، باعتبار أن الإهتمام الرسمي كان يصيب فقط ما يمكن أن

(1) أنظر في ذلك المقدمة المهمة: مصطفى جاد، أطلس دراسات التراث الشعبي، مركز البحوث والدراسات الإجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2004، القاهرة، ص ص 11-26

يغيد في المجال السياحي، وفي تجميل صورة البلد أمام العالم. وفي هذا المجال ظهرت الإتفاقية بشأن حماية التراث الثقافي غير المادي⁽¹⁾ التي أصدرتها منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة - اليونسكو في العام 2003.

التراث الشعبي والاهتمام الدولي

ما تجدر ملاحظته في هذا المجال، هو بداية الاهتمام بصون التراث الثقافي العالمي من قبل اليونسكو منذ العام 1972. ففي هذا العام ظهرت اتفاقية حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي، ما شجّع بوليفيا على تقديم اقتراح وضع قانون لحماية وتعزيز التراث الشعبي في العام 1973. ثم توالى الإهتمام ليصل إلى إصدار توصية بشأن صون الثقافة التقليدية والفولكلور في العام 1989. وبعد عشر سنوات (1999)، جرى تقويم شامل لهذه التوصية، ليصل الأمر، من بعد، إلى توقيع الإتفاقية بشأن حماية التراث الثقافي غير المادي في العام 2003⁽²⁾.

إلا أن اتفاقية 2003 ذاتها تذكر أنها تستند، بالإضافة إلى ما ورد أعلاه، على إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي لعام 2001، وإعلان اسطنبول لعام 2002 الذي اعتمد في اجتماع المائدة المستديرة الثالث لوزراء الثقافة⁽³⁾.

وما يمكن قوله في هذا المجال، أن اتفاقية صون التراث المادي والطبيعي قد سبقت توقيع اتفاقية التراث غير المادي بثلاثة عقود (1972).. وقد ظهر فيها تحديد التراث المادي المنقول وغير المنقول، وهو يتضمن «الأثار الهندسية المعمارية والفنية والتاريخية والمواقع الأثرية والأعمال الفنية والمخطوطات، إضافة إلى الكتب والأشياء الأخرى ذات القيمة الفنية والتاريخية، وكذلك المجموعات الأثرية والعلمية مهما كانت طبيعتها أو نوعها، وبصرف النظر عن أصلها أو مالكتها»⁽⁴⁾. هذا طبعاً بالإضافة إلى المعالم الطبيعية المكونة من تشكيلات فيزيائية وبيولوجية ذات قيمة استثنائية جمالية أو علمية⁽⁵⁾.

-
- (1) اليونسكو، اتفاقية بشأن حماية التراث الثقافي غير المادي، 2003، MISC/2003/CLT/CH/14 REV،
(2) آن طعمة تابت، اتفاقية اليونسكو وقوائم التراث الثقافي غير المادي، في: عطية وكيال، المرصد الثقافي وسياسات المتاحف، مذکور سابقاً، ص 225
(3) اليونسكو، اتفاقية بشأن حماية التراث الثقافي غير المادي، مذکور سابقاً، ص 1.
(4) اليونسكو، إتفاقية صون التراث العالمي، 1972
(5) تابت، اتفاقية اليونسكو، مذکور سابقاً، ص 224.

أما في ما يتعلق باتفاقية حماية التراث الثقافي غير المادي، فقد قدمت اليونيسكو، في ديباجة هذه الاتفاقية، مبررات إصدارها لتبين أهميتها ودورها في حماية التراث الثقافي غير المادي وصيانه والمحافظة عليه. وأول ما تقدمه الاتفاقية، في هذا الإطار، التركيز على الترابط الحميم بين التراث الثقافي غير المادي، والتراث المادي الثقافي والطبيعي. أما الثاني المهم أيضاً، فهو ذلك الترابط العكسي (السليبي) بين العولمة والتحول الاجتماعي، من جهة؛ والتراث الثقافي غير المادي، من جهة ثانية. فضغوط العولمة والتحويلات الاجتماعية السابقة لها والمنبثقة منها، لا تختلف عن ضغوط ظواهر التعصب، وبالتالي تُعرض «التراث الثقافي غير المادي» لأخطار التدهور والزوال والتدمير، ولا سيما بسبب الإفتقار إلى الموارد اللازمة لصون هذا التراث⁽¹⁾. أما الأمر الثالث، فهو تحقيق رغبة عالمية في صون هذا التراث، والاعتراف بالجهود المبذولة، جماعات وأفراداً، لإنتاج التراث المادي غير الثقافي والمحافظة عليه وصيانه وإبداعه من جديد، باعتباره إسهاماً فعالاً في إثراء التنوع الثقافي والإبداع البشري.

والأمر الرابع الأكثر أهمية، هو ملاحظة عدم وجود أي اتفاقية للأطراف المشاركة، قبل 2003، تلزمها بصون التراث الثقافي غير المادي، ما يعني إثراء هذه الاتفاقيات وتعزيزها ليس بالالزام فحسب، بل أيضاً، بضرورة تعزيز الوعي، وخصوصاً لدى الأجيال الناشئة، بأهمية التراث ووجوب المحافظة عليه. ولأن التنفيذ والإلزام يستلزمان الاستطاعة والقدرة، جاء الأمر الخامس ليؤكد على ضرورة مساهمة المجتمع الدولي مع الدول الأطراف المشاركة في هذه الاتفاقية، في صون هذا التراث بروح من التعاون والمساعدة المتبادلة⁽²⁾. والأمر الأخير، حسب الاتفاقية، ولتبرير عقدها، يشدد على «الدور القيّم للغاية الذي يؤديه التراث غير المادي في التقارب والتبادل والتفاهم بين البشر»⁽³⁾. أما أهداف الاتفاقية، فيمكن اختصارها في إثنتين؛ الأولى، هو صون هذا التراث واحترامه للجماعات والمجموعات والأفراد. والثاني، هو التوعية، محلياً ووطنياً ودولياً، بأهمية التراث الثقافي غير المادي وأهمية تقديره المتبادل، وتعزيز التعاون والمساعدة بين الدول⁽⁴⁾.

(1) اليونيسكو إتفاقية بشأن حماية التراث الثقافي غير المادي، مذكور سابقاً، ص 1.
(2) أنظر للتفصيل حول صون التراث الشعبي العربي: أحلام أبو زيد، صون التراث الشعبي العربي، الثقافة الشعبية، العدد 13، ربيع 2011، البحرين، ص ص 200-204.
(3) اليونيسكو، إتفاقية بشأن حماية التراث الثقافي غير المادي، مذكور سابقاً، ص 2.
(4) المصدر نفسه، ص 2.

وفي إطار تفعيل اتفاقية حماية التراث الشعبي، أصدرت المنظمة الدولية من مركز الثقافة الشعبية الكورية في مدينة اندونغ «إعلان الثقافة الشعبية» تحت عنوان «السلام والاتحاد في التعددية الثقافية» في العام 2005، وبمشاركة 184 دولة. وقد اعتبر المشاركون أن الثقافة الشعبية تلعب دوراً في حل مشكلات المجتمع الحديث. وعليه، فقد صدر هذا الإعلان ليؤكد على مبادئ أساسية تستوي عليها الثقافة الشعبية، ومنها الثقافة اللامادية. وهذا ما يُظهره التالي:

خصائص الثقافة الشعبية من حيث هي نمط ونظام حياة تمارسه الشعوب منذ أجيال. الميزات الخاصة للثقافة الشعبية التي تجعلها صامدة أمام تحديات العصر الحديث. ووجوب إعادة الإعتبار إليها وتعزيزها.

الثقافة الشعبية هي بمجملها إنتاجات محلية بذاتها، وبالتالي عناوين للتعدد الثقافي في العالم. والتواصل بين الثقافات المتعددة يتيح التعرف الأفضل على بعضها بعضاً، وبالتالي يساعد على تحقيق السلام في العالم.

بالإضافة إلى المبادئ الأساسية التي تنبني عليها الثقافة الشعبية، يطرح الإعلان للتنفيذ مشاريع لترويج الثقافة الشعبية، منها، التعاون بين مختلف قطاعات المجتمع مع الدولة، وتنفيذ الدراسات الدورية والمستمرة حول الثقافة الشعبية، وتنظيم تبادل الثقافة الشعبية، وعقد الندوات والمؤتمرات الوطنية والدولية المتعلقة بالثقافة الشعبية، وتطوير الصناعة الثقافية المرتكزة على الثقافة الشعبية⁽¹⁾.

مفهوم اليونيسكو للثقافة اللامادية

ضمّنت اليونيسكو الاتفاقية الدولية بشأن صون التراث الثقافي غير المادي مفهومها لهذا التراث. وقد عرّفته على الشكل التالي:

«يقصد بعبارة التراث الثقافي غير المادي الممارسات والتصورات وأشكال التعبير والمعارف والمهارات - وما يرتبط بها من آلات وقطع ومصنوعات وأماكن ثقافية - التي تعتبرها الجماعات والمجموعات، وأحياناً الأفراد، جزءاً من تراثهم الثقافي. وهذا التراث

(1) أنظر النص المترجم حول إعلان الثقافة الشعبية في: الثقافة الشعبية، العدد 2، مذكور سابقاً، تحت عنوان جديد النشر، ص 214-215.

الثقافي غير المادي المتوارث جيلاً عن جيل، تدعاه الجماعات والمجموعات من جديد بصورة مستمرة بما يتفق مع بيئتها وتفاعلاتها مع الطبيعة وتاريخها، وهو ينمّي لديها الإحساس بهويتها والشعور باستمراريتها، ويعزّز من ثم احترام التنوع الثقافي والقدرة الإبداعية البشرية. ولا يؤخذ في الحسبان لأغراض هذه الاتفاقية سوى التراث الثقافي غير المادي الذي يتفق مع الصكوك الدولية القائمة المتعلقة بحقوق الإنسان، ومع مقتضيات الإحترام المتبادل بين الجماعات والمجموعات والأفراد والتنمية المستدامة»⁽¹⁾.

هذا التعريف، على طوله، يتناول التصورات وأشكال التعبير والمعارف والمهارات إلى جانب الممارسات. ما يعني أن ثمة ترابطاً وثيقاً بين التصورات والمعارف والمهارات والممارسات المتعلقة بها. ولا يخفى أن الممارسات تتوسل أشياء مادية للتعبير عنها، أو تأدية ما يتصل بها بوساطة تعابير لسانية أو حركات جسدية أو إشارات ورموز محسوسة من أجل إيصالها للمتلقين. لذلك لا يهمل هذا التعريف ما يرتبط بكل ما هو ذهني، أي لا مادي، من تصورات ومعارف ومهارات، بالآلات والقطع والمصنوعات وحتى الأماكن الثقافية، من مسارح ومقاهي شعبية، وغيرها من الوسائل التي استحدثت لتمثل صلة الوصل بين العنصر الثقافي اللامادي والمتلقين. ولا تكتسب هذه الموضوعات الثقافية اللامادية، بالترابط مع الآلات والأدوات المرافقة لتظهيرها، شرعيتها إلا بعد أن تعتبرها الجماعات والمجموعات، وأحياناً الأفراد، جزءاً من تراثهم الثقافي. وليكون، هذا، جزءاً من التراث الثقافي، لا بد إلا أن يكون من إبداع هؤلاء الذين ورثوه للأبناء والأحفاد، جيلاً بعد جيل، ليكتسب هذه الشرعية، ومن ثم هذا الإحترام والتبجيل.

وليكون التراث الثقافي كذلك، لا بد إلا أن يكون ناشئاً من البيئة الطبيعية، وبالتالي متوافقاً معها، فتحوّل البيئة الطبيعية بهذا النسوء، وهذا التفاعل والتوافق، من حالتها الطبيعية إلى حالتها الاجتماعية. ويتحول الفعل الإنساني من سد حاجاته الأولية للعيش والإستمرار، إلى الفعل الثقافي الناشئ عن هذا التفاعل الجدلي بين ما هو مادي وما هو ذهني، للوصول إلى الموقع الأرقى مادياً وثقافياً⁽²⁾. هذا التحول تنتجه الثقافة العالمية، كما الثقافة الشعبية، بعنصريهما المادي واللامادي، وإن كان بوتيرة أسرع لدى منتجي عناصر الثقافة العالمية.

(1) اليونسكو، اتفاقية بشأن حماية التراث الثقافي اللامادي، مذكور سابقاً، ص2.

(2) أنظر للتفصيل: عادل ضاهر، المجتمع والإنسان، منشورات مواقف، 1980، بيروت، ص ص 179-194.

لا يهمل هذا التعريف، في مجرى تشكّله، الوظيفة الأساسية للتراث الشعبي . فهو الماضي بالنسبة للحاضر، ومرتكز النظرة إلى المستقبل. لذلك، يمكن القول إن الوعي بالتراث ينمي لدى الجماعات والمجموعات الإحساس بهويتها ووعي أهمية انتمائها، والشعور القوي بارتباط الحاضر بالماضي. كما يعزّز هذا الوعي الشعور باحترام الآخر، فرداً كان أو جماعة، من خلال احترام تراثه المغاير، كما ينتظر من الآخرين احترام تراثه. فيؤدي كل ذلك إلى الإنفتاح والإنصراف إلى تنمية القدرات الإبداعية البشرية في كل زمان ومكان.

يبقى القول، إن التراث الثقافي اللامادي أمانة مجتمعية، على المجتمع بكل أطبافه المحافظة عليه بعد جمعه وتصنيفه، ليبقى ذخيرة حية للأجيال القادمة. وهذا الاهتمام، وهذه الرعاية لا يأتيان دون الوعي بأهمية التراث لامادياً كان أو مادياً. فالتراث دليل على الهوية. والهوية هي التي تحفظ لنا مكاناً في هذا العالم، وهي التي تقدم بالصوت والصورة والكلمة ثقافتنا إلى هذا العالم.

التراث اللامادي بين الخاصة والعامة

من المهم التأكيد على أن اهتمامات الناس في حياتهم اليومية تنصبّ على كيفية تحصيل معاشهم، وتأمين حمايتهم من غوائل الطبيعة، ومواجهة التحديات مهما كان شأنها بما يمكن أن يؤمّن هذا الإستمرار في العيش. هؤلاء ما كان لهم إلا أن ينظروا أفقياً، أو إلى تحت. إنضاف إلى همومهم هذه، مع تطور المجتمع، التحرّز مما يمكن أن يقطع عنهم أبواب الرزق، أو في إبعاد ظلم الراعي للرعية، أو في الشفاء من اعتلال الجسم، أو التعبير عن الحزن أو الفرح، أو في كيفية استقبال المولود الجديد، مع اختلاف الطريقة بين الذكر والأنثى، وما يمكن أن يضيفه من جديد على الحياة البسيطة لأهله التي لا تطمع بأكثر من الكفاف وراحة البال.

جاءت الثقافة اللامادية، بحكم تشكّلها، وهي تتنوّع وتتناقض بين أهل النخبة والعامة من الناس. فالانقسام الاجتماعي منذ القديم وحتى تشكّل الدولة الحديثة، كان ذا وجه واضح وصريح. النخبة تشكّل أهل الحكم والمنتفذين الملتحقين بأصحاب السلطان والمثقفين على شاكلة ذلك الزمان. ومن المهم الأخذ في الإعتبار أن من يمثل هؤلاء من الشعراء والأدباء والمنجمين والعلماء والندماء وأصحاب الحظوة ومالكي الأطيان والأمصار وكبار التجار كانوا معزولين عن أهل العامة في عيشتهم وسكناهم واختلاطهم وعلاقاتهم.

ما أنتجه هؤلاء من الثقافة اللامادية ظهر للملأ المختار شعراً ونثراً وحكايات، وغناء ورقصاً وإيقاعياً، ومعادلات رياضية وكيميائية، ورسوماً فلكية وضروباً في علم التنجيم، ومعرفة ما يمكن أن يخبئه الغيب، وفنوناً في المعالجة الطبية وشفاء المرضى، وغيرها من صنوف الأدب والعلوم والفنون. إلا أن هؤلاء قليلو العدد نسبياً، مقارنة بالعامّة من الناس. ومن المتعذّر وصول هذا الإنتاج إلى هؤلاء العامّة لمتانة الفصل بين الفئتين. وهذا يعني أن من البديهي أن يكون للعامّة من الناس ثقافتهم المخصوصة. ولمعرفة ذلك، لا بد من التساؤل أولاً: كيف مارس الناس في أكثريةهم الساحقة حياتهم العادية اليومية؟ ما كانت انشغالاتهم؟ كيف نظروا إلى فوق؟ كيف عبّروا عن أفراحهم وأحزانهم؟ ماذا شكّل الأدب بالنسبة إليهم؟ هل عرفوا الشعر ومارسوه؟ ما كان نوع الأدب الذي عرفوه؟ وكيف كانت طرق ممارسته؟ والحكاية؟ ما نوعها وما وظيفتها؟ والغناء والرقص والموسيقى؟ ما هي تجلياتها وعمّ كانت تعبّر، وما درجة تفاعل الناس معها؟ وإذا كان لكل عنصر ثقافي من أدب وفن ومعتقد وظيفة يقوم بها لتلبية حاجة ما، ما هي الحاجات التي كانت تلبّيها عناصر الثقافة الشعبية اللامادية؟ وكيف تجلّت هذه التلبية بتلبّسها أداة مادية تتجلّى من خلالها، قولاً أو نعمة أو إيماءة أو حركة وإيقاعاً. وهل يمكن للثقافة الشعبية اللامادية أن تظهر دون توّسل الوسائل المادية؟

من المهم التأكيد أولاً على أن الثقافة الشعبية اللامادية منقطعة على الأغلب عن الثقافة الرسمية، ثقافة النخبة. ليس هذا فحسب، بل إن هذا الانقطاع وصل إلى حد المقاطعة التي جعلتهما على نفور وعدائية. ذلك أن الثقافة الرسمية المعبّرة عن أهل السلطة والنخبة نظرت إلى الثقافة الشعبية على أنها ثقافة وضيعة ومحتقرة⁽¹⁾. ومن الملاحظ ازدهام التراث المشرقي والعربي الاسلامي عموماً، بمسائل التفريق بين أدب العامّة وأدب الخاصة. وقد صنّف المؤرخون العرب السرديات الشعبية في أدب العامّة تحت مسمّى الثقافة غير العامّة، مقابل أدب النخبة المصنّف تحت عنوان الثقافة العامّة. هذا على صعيد الأدب في كل تجلياته، أما على صعيد الدين والتفقه في أموره، فقد صنّفت الثقافة الرسمية العالم الفقيه مقابل العامّي الوضع.

(1) أنظر للتفصيل: ضياء الكعبي، جدلية الشعبي والنخبوي، الثقافة الشعبية، العدد 23، مذكور سابقاً، ص 27-35

هذا الانقطاع والمقاطعة عمّقا الهوة بين وجهي الثقافة، العالمية والشعبية. وأوجد نزعةً تُقْصِي الثقافة الشعبية وتُبعدها عن التداول بين النخبة، أو حتى الإعتراف بوجودها. هذا ما ساهم ولا يزال يساهم، حسب ما تقول نرجس باديس، في تعميق أزمة الثقافة العربية التي هي انعكاس لأزمة الثقافة الشعبية، ولأزمة المثقف في المشرق والمغرب.

لم تكن العامة بمنأى عما كان سائداً في أروقة السلطة وأهل النخبة في نظرتهم إلى العامة. فكانوا يبادلونهم أفكارهم السلبية ونزعتهم التمردية، بما يشكل ردود الفعل على النظرة والسلوك والتصرف. فتوسّلوا الحكايات والأغاني والأهازيج والرقص والممارسة بما يساعدهم على الطلب من الله الحماية من الظلم والجبروت، وبوساطة القضايات والشطار والعيارين الذين حفل بهم التاريخ العربي الإسلامي، وخصوصاً في المدن الكبرى: دمشق، بغداد، طرابلس الشام والقاهرة⁽¹⁾.

لقد ظهر في هذا المجال بون شاسع بين اهتمامات أهل الثقافة العالمية، ومبدعي الثقافة الشعبية. ظهر ذلك، أكثر ما ظهر، في الأدب وضروبه المختلفة من نثر وشعر، من ناحية؛ وفي الإختلافات في استعمالات اللغة، من فصحي وعامية، مع اختلاف اللهجات العامية المحكيّة باختلاف الأقاليم العربية، سواء أكانت هذه الأقاليم قريبة من بعضها بعضاً أو بعيدة، من ناحية ثانية.

التراث الشعبي والأدب

كانت اللغة العربية الفصحى تشكّل المساحة المشتركة لاشتغال الأدب العربي في كل صنوفه الشعرية والنثرية، من وصف ومديح وهجاء ورتاء وفخر، وغيرها من الألوان التي أعطت للشعر العربي رونقه. وإذا كانت الفصحى تشكّل في الشعر هذه المساحة، فإن تشكّلها حصل ولا يزال يحصل، بمنأى عن الشعر الشعبي بضروبه المختلفة أيضاً، من قصائد تُقال بالعامية، إلى زجل على شكل موال ومعنى وشروقي وعتابا وغيرها، تقال شفويّاً وارتجالاً قبل أن تحظى بنعمة التدوين. ومع ذلك، كانت المواضيع المطروقة متماثلة في الغزل والوصف والرتاء والفخر والمديح والتغني بالبطولات، ومحاولات اقتحام أبواب

(1) أنظر للتفصيل: محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي، عالم المعرفة، العدد 45، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1981، الكويت.

الملحمة في مواقف تعلّي من قدر الذات والجماعة، بإبداع لاف وجرأة واضحة، وبارتجال لامع في الكثير منه.

هذا على صعيد الشعر. أما على صعيد النثر، فلم يكن الأمر مختلفاً. ظهر الأدب العربي المنشور في صور بهيئة، وفي متانة ظاهرة على أيدي الكثيرين. ويكفي أن نذكر الجاحظ وابن المقفع والأبشهي وبيدع الزمان، والأصفهاني وغيرهم. فما تركه هؤلاء من صنوف النثر وفنونه، مع التكلّف الظاهر في بعض منه - لإظهار المقدرة اللغوية والفنون اللفظية - يبيّن لنا إلى أي مدى كانت الهوة متّسعة بين عامة الناس، وبين أهل الرفعة. فعلى قدر ما كانت عليه المقدرة النثرية من الفصاحة، كانت عاجزة، في الوقت نفسه، عن الوصول، مكتوبةً أو محكية، إلى أذهان العامة التي تجول في أمكنة أخرى، وفي حقول معرفية مغايرة. ولا فرق هنا، بين أن يكون النثر في الجهتين فصيحاً، أو فصيحاً في هذه الجهة، وعامياً في الجهة المقابلة.

يقدم لنا محمد رجب النجار مرويات كثيرة تُظهر اهتمامات العامة، وتبين بُعدها عما كان يجول في أروقة الأدب الرسمي. وإذا كان يعتبر أن هذه المرويات لا تعدو كونها صياغات فنية مستوحاة من الأحداث التاريخية، فإن لها وظيفة أدبية واجتماعية في غاية الأهمية تُظهر مدى تعطّش العامة؛ وهي القاعدة الشعبية الممثلة للناس في أكثريتهم الساحقة، إلى العدل الاجتماعي والتحرر السياسي، والتغلب على الظلم والفقر⁽¹⁾. هذا ما يفسّر تعلق هؤلاء العامة بالمتمرّدين والثائرين على السلطة، واعتبارهم العاملين على إنقاذهم مما هم فيه، والمتأملين بشيوع العدل وإزالة الظلم، والعيش بالبحبوحة اللازمة لاستقرار النفس وهدوء البال.

هذا التوجّه في النظر إلى الأدب الشعبي، لا يعمل على مناقضة ما جاء به الأدب الرسمي. ولا يعمل، أيضاً، على مناقضة ما جاء تحت أقلام المؤرخين الذي نظروا إلى الأدب الشعبي، وتجلياته في علاقته مع العامة، نظرة احتقار واستعلاء، باعتباره ناشئاً عن حركات تمرد ونشاطات الدهماء والزعار والعيارين، وغيرهم من السوق وأهل العامة، بالإضافة إلى ألفاظ كثيرة غيرها من الصفات المهينة. لقد عمل هذا التوجه العامّي المغاير، على إظهار هذا اللون من المعرفة المستخرجة من الحكاية الشعبية، وسيرة أبطالها واهتماماتهم، على أنها مصدر أساسي لإعادة كتابة التاريخ، من تحت، ليظهر ما كانت تعيش عليه الشعوب في

(1) النجار، المصدر نفسه، ص 397.

حياتهم اليومية وممارساتهم العملية، وهذا هو الأهم؛ بالإضافة، طبعاً، إلى ما كتبه التاريخ الرسمي، من فوق، في سرده لحياة أهل الحكم ونشاطاتهم، وما قاموا به من جليل الأعمال. يظهر من خلال مقارنة اهتمامات الأدب الرسمي والأدب الشعبي مدى الحاجة إلى إظهار خصائص ومميزات واهتمامات الأدب الشعبي. وذلك ليس بسبب الإهمال الذي عانى منه منذ فترات موعلة في القدم فحسب، بل أيضاً، لأنه يمكن أن يُظهر لنا، بدرسه، اهتمامات الناس وتوجهاتهم، وما كان يشكل بُناهم الذهنية، والمثل التي يعتبرونها محطّ أنظارهم في الإرتقاء والسموّ الإنساني. فكانت الحكايات المتميّزة عن غيرها من صنوف الأدب المكتوب، حتى ولو كان شعبياً⁽¹⁾، باعتبارها ليست مروية فحسب، بل بالإضافة إلى ذلك، مجهولة الكاتب ومتنقلة عبر الزمان، وعبر المكان أيضاً، لتبيّن بأسلوب بلاغي وفني، يميّزان الحكواتي عادة، مقدار الظلم الذي يعاني منه عامة الناس، والفقر الذي يضربهم، فيحسّوا بأهمية من يأخذ حقهم بيده، حتى ولو كان عنوة، أو سرقة واغتصاباً. فيظهر ذلك كله عن طريق إظهار القوة والشجاعة والجرأة في مواجهة القوي. إنه تعويض عما تعاني منه النفس المقهورة، للتدليل على خطورة التفاوت الاجتماعي والاقتصادي الذي كان سائداً في المدينة المشرقية، والعربية عموماً، على امتداد تاريخها.

في مجال الحكاية الشعبية، وهذا ما سيظهر لنا لاحقاً، لا فرق أن تكون بالفصحى أو بالعامية، وإن تداخلتا في عملية السرد. فالسرد ما عاد متداولاً، أو هو في طريق الإنقراض، أو التحوّل إلى طريقة مغايرة تماماً فرضتها وسائل الإتصال الحديثة، مع الإحتفاظ باللغة الشفاهية المدعّمة بالحرف والصورة. وتحوّلت الحكاية من الرواية الشفوية إلى التدوين. وتداخلت فيها أمور كثيرة قبل أن تدوّن، إما من خلال ما يمكن أن يخالطها بالانتقال من لسان إلى لسان، أو من خلال تبيّنتها بموهبة الراوي، لتعبّر عما يجيش في أذهان السامعين من أحداث، أو مواقف وبطولات، حصلت في بيئتهم، أو تنوّقت إليهم شفاهة من جيل إلى جيل. هنا، تظهر أهمية الراوي (الحكواتي) في ما يمكن أن يضيفه من إبداعه ومخيّلته، لثير

(1) يذكر النجار الكثير من الأدباء ومن أهل الخاصة والعامّة اشتغلوا على إظهار نشاطات اللصوص والسطار، وكتابة سيرهم، منهم الجاحظ والبيهقي والثعالبي وغيرهم، بالإضافة إلى شعراء وأدباء شعبيين كتبوا عن نشاطات من اشتهر من السطار واللصوص والعيارين إلا أن الفرق كان واضحاً بين الذين كتبوا من أهل الرفعة، وكانت كتاباتهم تفيض سخرية وتهكماً ودلالة على علو منزلتهم، وبين الذين كتبوا متعاطفين مع من يعتبرونهم من أهلهم وحمّاتهم ويظهرون مواقفهم وتوجهاتهم في نظرهم إلى السلطة واللائذين بها أنظر في هذا الخصوص: النجار، المصدر نفسه، ص 404-405.

في السامعين نوعاً من الحماس والتفاعل مع الأحداث، أو الحنين إلى أيام مضت، وهم يدركون أنها لن تعود.

ما يعنيه هذا الكلام، أن اهتمامات النثر العربي بين الأدبين الشعبي والرسمي، مخالفة لاهتمامات الشعر وتوجهاته. فالشعر يعمل ويبدع في اللغة، بفضيحها وعاميّتها. وإذا كانت المواضيع المطروقة متشابهة، فقد جاء التعبير عنها مختلفاً، حسب المقدرة اللغوية والتمكن من ناصيتها. جاء التعبير ليُظهر إما المقدرة الرسمية والنخبوية في كتابة الشعر الموزون والمقفى على مقياس النحاة وأهل الأوزان، وإما الموهبة الفطرية المشحودة بالمران في القول الشعري المعبر عن العفوية والإبداع والمهارة في إظهار الصور والقوافي، وإن خالطتها شطحات المرحلة والتضخيم التي تعتبر من مواصفات هذا اللون الشعري. وربما يعود الأمر في ذلك إلى التعويض عن النقص الذي يمكن أن يوجده عدم اعتراف الخاصة بهذا اللون من الفنون الشعرية.

لقد ساهمت ثقافة السلطة في خلق جوٍّ من النفور والقمع لتتاجات العامة في كل أشكالها. وقد ظهر ذلك في تغييب كل ما يمت إلى هذه الثقافة بصلة. فظهر الأمر، وكأن إنتاج الثقافة المشرقية وبالتالي الثقافة العربية الاسلامية هو، بكل تفاصيله، ما صدر عن أهل الرفعة، وعن مثقفي السلطة ومن يمثلون، باعتبارهم أصحاب الثقافة العالمية. إلا أن الكثيرين من الباحثين، قديماً وحديثاً، وإن كانوا أقل شهرة من الذين انتهجوا نهج الإلغاء، أظهروا تجاهل أهل الثقافة العالمية لإبداعات العوام وإنتاجهم. وقد أكد الدارسون، في كل الأزمنة، على وجوب عدم الخلط بين الثقافتين، بالإضافة إلى إعطاء عناصر كل ثقافة، بصرف النظر عن انتمائها، حقّها من الدرس والتحليل⁽¹⁾.

الثقافة اللامادية تراث إنساني

ليس جديداً القول إن الثقافة اللامادية شفوية في الأساس. وأهميتها تكمن في انتقالها الشفوي، بعفويته وصدقه ودقة تعبيره عما كان يجول في ذهن الإنسان، وفي مخيلته الشديدة الالتصاق بواقعه المعيش. والتناقل الشفوي كان السبيل الوحيد لاستمرار محصلة الخبرة

(1) الكعبي، جدلية الشعبي والنخبوي، الثقافة الشعبية، العدد 23، مذکور سابقاً، ص 32 وحول العلاقة بين الثقافتين ووجوب الفصل بينهما، أنظر: باديس، الثقافة الشعبية بين الاقصاء والموضوعية، الثقافة الشعبية، العدد 7، مذکور سابقاً، ص ص 12-21

والتجربة عبر الأجيال، وعبر التدريب الدائم والمستمر لتأمين إيصاله بالأمانة اللازمة، وبالاعتماد الكلي على الذاكرة، وعلى دوام التكرار لترسيخ الحفظ. ولا يستثني هذا النهج في الانتقال كيفية اكتساب المهارات الحرفية التي لا يمكن أن يكون لها هذا الوجود المادي لولا ما هو مترسخ في الذهن، ومكتسب عن طريق التكرار بالتدريب. وقد ظهر ذلك من خلال محافظة المنتج المادي على شكله ولونه وحجمه مهما تقادم الزمن في استمرارية شغله وتحضيره، ليصير بتناول الناس. ذلك لأنه حصيلة تدريب ثابت ورسوخ ذهني، أكثر ثباتاً، وعصي على التغيير.

وإذا كانت ثقافة التدوين تعتبر المحطة الأساسية في ثقافات الشعوب، واللبننة الأساسية في تكوّن الحضارات، إلا أنها لا تأتي من فراغ، ولا تهبط من فوق إلا بما يُعتبر كلاماً إلهياً، بل هي محصّلة تاريخ طويل من الممارسة الثقافية بمعناها اللامادي الضيق، والحضارة الإنسانية بمعناها الشامل. فالإشارات والأصوات والمصطلحات التي كانت صلة التواصل بين الناس في حياتهم اليومية، وفي علاقات التبادل، استمرت في ممارسة دورها التواصلية بآليات دائمة التجدد، لتصل، من بعد، إلى مرحلة التدوين باعتباره حاجة ماسة لتسهيل أمور التفاعل بين الناس، والتبادل في جوهه كافة.

في هذا المجال، كانت الذاكرة المستوعب الوحيد لإنجازات الإنسان وثقافته، وعلى كل الصعد. وكان يعبر عما يدور في نفسه بالرسم والتصوير والحفر. وتعود هذه الفنون إلى آلاف السنين قبل التدوين. وما كان بمقدورنا أن نعرف ما يدور في خلد الإنسان، وفي تفكيره البري إلا من خلال هذه الإنجازات المادية. كما لا يمكن أن نعرف إنجازاتهم اللحنية دون وجود صور للآلات الموسيقية المستعملة، أو بعض آثارها، أو نغماتها التي استطاع الدارسون فك رموزها. وهكذا بالنسبة لمعتقداتهم حول كيفية نشوء الكون ومصيره بما يشكّل الأساطير، أو لحكاياتهم الشعبية التي تُظهر الفعل الإنساني ببطولاته وظلمه وحبه وانتقامه، قبل أن يتحول، كل ذلك، إلى ثقافة مكتوبة توضع بين أيدي الناس على اختلاف فئاتهم؛ لتصير الثقافة، من بعد، متداولة على أوسع نطاق، متناسبة مع تقدّم المجتمع، وتوسّع القاعدة المعرفية فيه.

من هنا يمكن القول إن حركة الشعوب تشكّل مستودع الذاكرة، ذلك أن «نشاط الشعوب في حركة حياتهم اليومية وفي أدبهم الشعبي وعاداتهم وحرفهم التقليدية وفنون أدائهم من موسيقى ورقص وغناء هي مستودعات للذاكرة الجمعية إذا استنطقت نطقت بهوية أهلها..

وهذا لا يتأتى إلا من خلال الجمع الميداني المباشر الذي يساعدنا على فهم الثقافة من داخل جسمها فهماً موضوعياً أصيلاً يقوم على النظر بعيون الشعوب والنطق بلسانهم⁽¹⁾.

ليست الشفاهية على المستوى نفسه من المعرفة، لا في الزمان ولا في المكان. لقد جاءت الشفاهية بإنجازاتها المتفاوتة باعتبارها باكورة الفكر الإنساني، ومحصلة ما عرفه الإنسان منذ بدايات علاقته مع الطبيعة. وهو، باستغلال ما تقدمه من الإمكانيات، انتقل بالتدرج مما هو متاح في الطبيعة لتوفير مقومات الحياة لقاطنيها من هواء وماء وكلاً وصيد، إلى الإفادة مما تتيحه الطبيعة نفسها، وبعقلانيته التي سمحت له بمعرفة ذوات الأشياء بخصائصها وكيفية استعمالها، ليرتقي بهذا العيش والوصول إلى ما هو أفضل. هذا ما عبّر عنه ليفي ستروس بقوله إن كل ما يزيد على ما تقدمه الطبيعة هو فعل إنساني، ما يعني أنه فعل ثقافي. فالنيء هو الطبيعي، والمطبوخ هو الفعل الثقافي. والمغارة والمنزل شأنان مختلفان، طبيعي وثقافي. المنزل الصيني يختلف عن المنزل الفرنسي لأنهما من ثقافتين مختلفتين. والطعام الهندي يختلف عن الطعام الشرقي العربي، وكما المغربي، وهكذا..

على هذا، ظهرت الأسطورة، باعتبارها تفكيراً في الوجود، مصدره ومآله وكيفية وجوده، وعلاقة الآلهة فيما بينهم وعلاقتهم بالبشر، ومسألة الموت والخلود. ومن البديهي أن تبدأ شفاهية قبل أن تحظى بالتدوين. فهي محصلة الفكر الإنساني قبل أن ينتهج العقلانية الصارمة القائمة على الاستدلال والبرهان. جاءت مترافقة مع معتقدات شعبية وصلت إلى أذهان الناس وإلى تلبية حاجات معرفية لديهم طمأننتهم وخففت من الخوف المتأني من الظواهر الطبيعية المحيطة بهم، وعلمتهم كيفية معالجة الأمراض. بهذا كانت المعتقدات الشعبية، كما التفسير المعرفي للوجود، وسيلتي راحة نفسية ومفضيتين إلى الاستقرار. ذلك أن الناس في حاجة ماسة إلى تجليات هذه المعتقدات في ممارساتهم العملية، وفي بناء علاقاتهم الاجتماعية والتعبير عنها في محطات أساسية في مسيرة حياتهم، إن كان في طرق استقبال المولود الجديد مع لحظ المختلف بين أن يكون المولود ذكراً أو أنثى؛ أو عند ممارسة تقاليد الزواج، والقيام بطقوس الموت، وما يرافق ذلك من ضروب الفرح والتعبير عنه، غناء ورقصاً وأهازيج، أو حزناً وندباً ولطمأً؛ وما يمكن تنفيذه من خطوات مهما كان

(1) يوسف مدني، الثقافة الشعبية مستودع ذاكرة الهوية، الثقافة الشعبية، العدد 17، ربيع 2012، البحرين، ص 11.

شأنها، عندما يمرض أحدهم، لعدم القدرة على الاكتفاء بالتفرج؛ وهي الخطوات الأولى التي أوصلت الإنسان بالتدريج إلى المعالجات الطبية.

من المهم القول في هذا المجال، إن الشفاهية وصلت إلينا عن طريق الحفظ والإلقاء، أولاً؛ ومن ثم الكتابة؛ وبعد ذلك بطرق أكثر حداثة بدأت بوسائل الإعلام التقليدية؛ ثم انتقلت إلى الصورة المتلفزة والكلام الشارح لمحتوياتها وما تعنيه. وقد جاءت كلها بالأسلوب الحديث الذي يوصل الفكرة الواضحة التي تُظهر لنا ما كانت عليه الثقافة اللامادية في سالف الزمان. هكذا ظهرت لنا الرسوم المنقوشة والمحفورة منذ آلاف السنين مشروحة بالصوت والصورة. هذا طبعاً بالإضافة إلى الآثار المادية واللامادية من قصور وقلاع ومنحوتات ورسوم، وما ظهر منذ بدايات التدوين الطيني من فكر وفلسفة وفنون.

تجليات الثقافة الشعبية

لا بد هنا من إعادة القول بأن الثقافة الشعبية تشتمل في تجلياتها على ما هو مادي ولا مادي. فكل ما له علاقة بالأدوات والآلات والمفروشات وأشكال المنازل وتقسيماتها الداخلية والقلاع والحصون والمفروشات والأزياء، وكذلك ما له علاقة بتيسير أحوال الناس وتلبية حاجاتهم، من رأس السلطة إلى العامة، يدخل في إطار ما اصطُح على تسميته بالتراث المادي للثقافة الشعبية في أي متحد اجتماعي، كُبرت مساحته أو صغرت. وكل ما له علاقة بالبنية الذهنية للناس الناشئة عن التفاعل الاجتماعي في بيئة محددة، ومع ما جاورها من بيئات مختلفة قريبة وبعيدة من صنوف المعرفة المتشكلة من أعراف ومعتقدات وتقاليد وعادات، وما نشأ من طرق المواجهة لصعوبات الحياة وتقلباتها بما شكّل أنواعاً من التكيّف والمواءمة مع المحيط، وأظهر أشكالاً من ردود الفعل، في محاولات للدفاع والحماية، أو للتعبير عما يعتمل في نفوس الجماعة من أفراح وأحزان، إن كان في الغناء والرقص والندب والرثاء على إيقاعات منظّمة، أو قول ألوان من الشعر وترداد أنواع من الحكايات التي تتناسب مع ظروف سردها، والجو العام الذي يملي على القوَال أو الحكواتي ما على كل منهما قوله، حسب جمهور المتلقين وأنواعهم؛ كل هذا، يدخل ضمن إطار التراث اللامادي للثقافة الشعبية.

ولأن هذه الدراسة تتناول التراث الشعبي في المشرق، فقد تم تحديد ما يمكن النظر فيه. فجاءت لتبحث في أهم تجليات الثقافة الشعبية اللامادية في الأدب الشعبي بما يحتويه من نثر وشعر؛ المعتقدات والتقاليد والعادات الاجتماعية؛ الطب الشعبي؛ والأمثال الشعبية.

الفصل الثاني
الأدب الشعبي في التراث المشرقي
الأسطورة

يتناول الأدب الشعبي من التراث ما تركه الخلف للسلف من نتاجات أدبية تلخص خبرة الجماعة في النظر إلى الحياة وما وراء الحياة، وأشكال التعبير التي تُظهر ما يجول في أذهانهم من أفكار وتخيّلات تحمل دلالات نظرتهم إلى الوجود ومصدره ومصيره والعلاقات التي تحكم الناس فيه، إن كان بين بعضهم بعضاً، أو بين الحاكم والمحكوم، وبين الآلهة والناس، وكيفية النظر إلى الظلم وأعمال البطولات ومعانيها في ما له علاقة بمصائر الناس ورفع الظلم ومساعدة الضعيف، وتمجيد الصدق والشجاعة، ونبذ الكذب والخيانة، وإظهار الدور المهم للمرأة في شتى أدوارها ومواصفاتها الخيرة والشريرة، والعمل على إبراز تدخل القوى الخارقة لمساعدة المظلوم ونصرة الحق والحقيقة.

الأدب في ذلك كله يحمل خبرات الجماعة وتجربتها في الحياة، والمنتقلة بالتواتر، وبالاعتماد على الذاكرة، من الخلف إلى السلف، وبأكثر ما يمكن من الإخلاص في الحفاظ على محتواها النصّي الشفوي الذي يتضمن ما كان يشكل محصّلة تجارب الماضي وتمثّلاته الجمعية، وما يُظهر مجال اهتمام الجماعة في الحفاظ على كيفية نظرتهم إلى الحياة، وكيفية عيشها، وذلك بتوسّل المجالات الأدبية المصاغة باللغة المحكية المتداولة بين الناس، والمعبرة عن أمانيتهم وآمالهم، والكاشفة عن طرق تعاطيهم مع شتى أمور الحياة. فهم بذلك، وفي المجال الأدبي المعروف لديهم، بالموهبة والفطرة، وحسب ما هو متداول في المحيط الأوسع، يتداولون الحكاية والخرافة في شتى أنواعهما، والأقصوصة والمثل، والحكمة والقصيدة الشعرية والمطاليع والمواويل والحدا والشروقي والمعنى ومختلف أصناف النثر والشعر، ومع ما يمكن أن يكشف عن المقدرة العقلية من خلال الحزازير والأغاز والعمليات الحسابية المعقدة.

الأدب الشعبي، بهذا المعنى، محصّلة ما قالته الجماعة، وما انتقل عن طريق النقش على الحجر أو الطين في ما خصّ الأسطورة، والقول من جيل إلى جيل، وباللغة العامية، في ما خصّ الحكاية. والدليل على أهميته، يتمظهر في انتقاله والحفاظ على تداوله وترداده، وعلى

استمراريته حياً في الذاكرة، لأنه يشكل الميراث الثقافي المعبر عن قيم الجماعة، وعن مثلها في الحياة. والأهمية ذاتها نقلته إلى مرحلة التدوين، ومن ثم العمل على حفظه وصونه.

أهمية الأدب الشعبي، كما يقول ناصر البقلوطي، جاءت من كونه يشكل الإنتاج الشفهي الذي «يعكس التجربة الجمعية والتمثلات الجمعية بين أعضاء الجماعة.. وهو يحيل إلى مفهوم ثقافي صرف يفيد الانتماء إلى جماعة تربط بين أعضائها روابط مختلفة، ويتعلق بالسلوكيات والممارسات والإنتاجات الجمعية المشتركة للجماعات المحلية التي تنتمي إلى مجال سكني محدد (متحد) أو عضوية تربط بين أفرادها روابط مختلفة عرقية أو قرابية أو مهنية أو دينية»⁽¹⁾، وهي متحدات أيضاً.

يفيد هذا القول إن الأدب الشعبي أهم منتج جمعي يعبر عن ثقافة الجماعة، لأنه الناطق باسمها، والمعبر عن هويتها، والعامل على ترسيخ ثقافة الانتماء، من المتحد الأصغر إلى المجتمع الأكبر.

ومن التصنيفات الأدبية التي ستتناولها هذه الدراسة، نذكر: الأسطورة في الأدب الشعبي المشرقي، في هذا الفصل، وفي الفصل التالي، الحكاية الشعبية في الأدب المشرقي.

الأسطورة في الأدب المشرقي

حازت الأسطورة على اهتمام العلماء منذ فترة بعيدة. ذلك أنها تمثل نظرة الإنسان المفكر والمشغول بالظواهر الطبيعية التي تتجلى حوله، فيحاول أن يفهمها من خلال تفكره في كيفية حدوثها، ومصدرها، ومصيرها وعلاقة الإنسان بها، وكيفية التعامل معها، بالإضافة إلى النظر في الحياة والموت، وفي تقلبات الطبيعة وتأثيرها عليه، وانتقالها من نور ساطع إلى ظلام دامس، من الحرارة إلى البرودة وما يرافق ذلك من هدوء واستقرار، إلى رياح وأمطار وسيول، تُشعره جميعاً إما بالدفء والراحة، أو بالإرتجاف في البدن والرعب في النفس، دون أن يدرك سبباً لهذا الشعور أو ذاك. ولأن الإنسان في طبيعته ميّال إلى التساؤل ليشبع حسّ الفضول لديه، كان لا بد من محاولات تفسير مجمل هذه الظواهر، وفهمها ليستقرّ بالأخ، ويطمئن إلى ما آل إليه تفسيره.

(1) ناصر البقلوطي، تدوين الأدب الشعبي، الثقافة الشعبية، العدد 17، مذكور سابقاً، ص 14.

الأسطورة، البدء والمفهوم

كانت هذه الظواهر محطّ اهتمام الإنسان المرافق لاهتمامه بتأمين حاجاته الضرورية للإستمرار في العيش مع الجماعة التي ينتمي إليها. كانت الأسئلة الأولى التي وجّهت الإنسان للتفكير في وجوده وفي مصيره وفي علاقاته مع أقرانه ومع الطبيعة، هي: من أين جئنا وإلى أين نذهب، وكيف تم إيجادنا، ولماذا جئنا إذا كان لا بدّ لنا من الرحيل؟ وإذا رحلنا فإلى أين؟ وما علينا أن نفعل لتغيير وجهة هذا المصير؟ وفي الوجود، من الذي عليه أن يكون الحاكم؟ والمحكوم؟ وما هي آلية إيصاله إلى الحكم؟ وهل مصيره مشابه لمصيرنا؟ وإذا كان كذلك، فلماذا يتحكّم بمصيرنا؟ وإذا كان الأمر واضحاً في التفريق بين الحاكم والمحكوم في الحياة، فما شأن ذلك في الموت، وفي ما بعد الموت؟

من هذه التساؤلات وُلدت الأسطورة، ليس باعتبارها كذلك منذ بدايات تكوّنها، بل من خلال نظرة الدارسين إليها بعد الانتقال من المعرفة البدئية لنشوء العالم وكيفية اشتغاله، إلى المعرفة العقلية البرهانية لهذا النشوء، والذي لم ينته، بعد، التفكير في نشوء العالم وفي مصدره. في مرحلة تكوين الأسطورة وما بعد، كانت هي الحقيقة التي من خلالها فهم الإنسان في كل زمان ومكان كيفية خلق العالم، وعلاقة الخالق بالمخلوقات، والكيفية التي تسير بموجبها العلاقات الإنسانية. وبما أن لكل مجتمع من مجتمعات الأرض حقائق تتعلق بخلق العالم وكيفية سير الحياة فيه، وباعتبارها حقائق مقدسة لا يمكن النقاش فيها، لأنها، على ما يقول فراس السواح، «مجمع الحياة الفكرية والروحية للإنسان القديم (وهي لذلك) حكاية مقدسة، يلعب أدوارها الآلهة وأنصاف الآلهة، أحداثها ليست مصنوعة أو متخيّلة، بل وقائع حصلت في الأزمنة الأولى المقدسة»⁽¹⁾؛

بهذا المعنى، تأتي الأسطورة كبديل عن العلم في تاريخ ما قبل التاريخ، وتشكّل ذاكرة البشرية التي تحفظ الوقائع في شكل رمزي. ذلك أن «الفكر الأسطوري لا يهّمه أن يعبر عن الحقيقة بطريقة مباشرة كما هو شأن الفكر الفلسفي والعلمي، بل إنه يسعى إلى التعبير بلغة المجاز والخيال والرمز، وإيصال رسالته إلى القلوب والمشاعر لا إلى العقول والأذهان»⁽²⁾. وهي في كل حال، «تنتمي إلى عالم المقدس أبطالاً وموضوعاً، وهي أشد سلطة وأقوى

(1) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دار الكلمة للنشر، 1980، بيروت، ص 15.

(2) فراس السواح، لغز عشتار، سומר للدراسات والنشر، 1985، نيقوسيا، ص 26.

فعالية من التاريخ»⁽¹⁾. وبالتالي هي «دفع للعقل والجسد»، على ما يقول أدونيس، مستشهداً بما يقوله شاعر فرنسي، وهو أن «الشعب الذي لا أساطير له يموت من البرد»⁽²⁾.

جاء العلم الحديث في كل تصنيفاته، ليقدم أجوبة أخرى تزيل عن مضامين الأسطورة قدسيّتها وحقيقتها المطلقة، لتحلّ محلّها حقيقة جديدة مبنية على الفلسفة، أولاً، باعتبارها النظر في الموجودات من حيث هي موجودة؛ وثانياً، بما قدمته العلوم الحديثة من إنجازات علمية سمحت بحلول ما يدحض «حقائق الأسطورة».

من هنا، تحوّلت قدسية الحقائق في الوجود، إلى أساطير تبين الفعل المعرفي الإنساني مقابل الفعل العقلاني المبني على التجربة والبرهان. ولأن التفكير الأسطوري فعل إنساني إبداعي يشكّل النواة الأولى للعلم في مفهومه الحديث، ولأنه بقي ضمن إطار ما قبل عقلائي، تمّ النظر إليه على أنه من جملة الأدب الشعبي. هذا التصنيف لا ينتقص من القيمة المعرفية للأسطورة، وإن كان يعطيها القيمة الأدبية الكبرى باعتبارها تعبّر عن المشاعر الإنسانية، بما فيها من طموح وتضحية وأمل وفرح وحزن وغش وخداع، وصراع بين الخير والشر والنور والظلمة، والحركة والجمود والحياة والموت والأمل بالإنبعاث، والخلود والفناء.

لم تكن الأسطورة في بدايات تكونها تعبيراً عن إبداع أدبي، على أهمية المضامين الأدبية فيها، بل جاءت تعبيراً عما كان يدور في ذهن الإنسان المتنوّر، في أوقات تدوينها، من تصوّرات لكيفية خلق الكون ودور الآلهة في نظام تكوينه والعلاقات فيما بينهم وتأثيرها على بني البشر، وعلاقات هؤلاء بالآلهة، وفيما بينهم أيضاً، بما يؤمّن مصالحهم، ويسترضي الآلهة. ولقدسية موضوعاتها، جاء البحث فيها ليشكّل حقيقة مقدسة تناولت تصوّراً شاملاً للكون في كيفية انبثاقه من العماء المطلق، إلى الوجود المنظم والفاعل من صنع الآلهة، ومركز نشاط البشر.

من المستحيل فهم الثقافة في شكل عام، والدين في شكل خاص، في بلاد ما بين النهرين، على ما يقول ميرسيا إلياد، بتجاهل الأساطير التي تروي نشأة الكون وموقع الإنسان فيه. ففي أسطورة «الأنوما إيليش» و«ملحمة جلجامش»، ما يدلّ على مرتكزات الإحتفالات التي ترمز إلى إعادة خلق العالم عند بداية كل سنة جديدة، والمستمرة عبر الزمن؛ وما يدل

(1) الجيلالي الغرابي، الأسطورة، تعريفها وأهميتها، الثقافة الشعبية، العدد 18، صيف 2012، البحرين، ص 51.

(2) قاسم الشواف، ديوان الأساطير، الكتاب الأول، استهلال ادونيس، دار الساقى، 1996، بيروت، ص 8.

على أن الإنسان خُلِق من تراب، لخدمة الآلهة ولإرضائهم. وتبيّن ملحمة جلكامش، في شكل ساطع استحالة وصول الإنسان إلى مرتبة الإلوهة⁽¹⁾، وبالتالي الخلود. لأن المقدّر للإنسان أن يبقى إنساناً، من التراب أتى وإلى التراب يعود.

هذا ما تبدّى في الأسطورة باعتبارها المفصحة عن البنية الذهنية للإنسان القديم، وتُظهر ما يعتمل في داخلها، وما تحويه من أفكار حول الفعل الإلهي، وتنظيم هذا الفعل، والعودة، في الأخير، إلى واحد أحد يدير العملية منذ بدايات الخلق، ويوزع المهام على جملة الآلهة حسب قريهم من كبيرهم، أو بعدهم عنه. والأسطورة، بهذا المعنى، هي خلاصة التفكير الانساني في كيفية خلق الوجود، ودور القوى الإلهية في ذلك، ومكان الإنسان فيه، بالإضافة إلى كونها حلقة من سلسلة تفكير الانسان في وجوده، وفي ما وراء هذا الوجود، منذ ظهوره على وجه الأرض، وحتى الأزمنة الحديثة بكل منجزاتها العلمية والإبداعية. والأسطورة بهذا المعنى، أيضاً، عبارة عن رواية تتكون من لفافة من الرموز تتمتع بجملته من الخصائص، أهمها: غياب المؤلفين والحضور الساطع للراوين، واهتمامها بالسرّد المفصّل لكيفية مجيء العالم إلى الوجود بوساطة «أشخاص مميزين وملحمين يعاد من خلالهم التلخيص الشامل للتجربة الانسانية برمّتها»⁽²⁾. وقد أعيد الإعتبار للأسطورة مع النزعة الإنسانية التي استعادت رونقها في نهاية القرن التاسع عشر، ليس باعتبارها فناً من فنون الأدب الشعبي فحسب، بل بالإضافة إلى ذلك، طريقة في إظهار مبلغ التقدم لدى شعب من الشعوب. فهي لذلك، وحسب نظرة العلوم الإنسانية، «أصل للفن والدين والتاريخ... (ومحتوى ل) رموز كامنة ومعان عميقة تساعد على فهم الإنسان وسلوكه وحياته الروحية والنفسية وآليات تفكيره وعواطفه ودوافعه»⁽³⁾.

(1) إلياد، الحنين إلى الأصول، مذكور سابقاً، ص 103.

(2) فرنسو لابلانتيين، الخمسون كلمة المفتاح في الأنثروبولوجيا، ترجمة حنان غازي، دار نلسن، 2015، بيروت، ص 192 وحول مقالة الأسطورة المترجمة، ص 191-198 وحول الأسطورة في النص الأصلي، أنظر المقالة الرابعة والثلاثين من: François LAPLANTINE, Les cinquantes mots clés de l'anthropologie, Privat, 1974, Toulouse

(3) السواح، مغامرة العقل الأولى، مذكور سابقاً، ص 9-10.

الأسطورة وتدرّج الوجود

إن جملة التساؤلات التي أنتجت الفكر الأسطوري جعلته متدرجاً في تجلياته، بدءاً من النظر في بداية الخلق، بالفعل الإلهي المتميّز بما لا يقاس بخواصه وفعله، عن خواص وفعل الإنسان. ليس هذا فحسب، بل أيضاً تسلسل الأهمية والمهام من كبير الآلهة إلى من هم دونه من الأبناء والأحفاد، مع الفعل المنوط بكل واحد منهم في علاقته مع العالم، وبالتالي العلاقة بين عالم الوجود الإنساني وعالم الوجود الإلهي.

أسطورة التكوين

تعتبر أساطير بلاد ما بين النهرين، في مضمونها السومري والبابلي، في تفسيرها للوجود، على أنه الخلق من العماء المطلق - الكايوس - لحمته وسداه الماء. ومن الماء انبثق الوجود، وفي لحظة محدّدة قرّرتها الآلهة. الوجود، إذن، انتاج إلهي وإرادة إلهية. في لحظة انبثاق العالم من العماء المطلق، انبثق معه النظام الموجّه لهذا العالم، وبقيادة الآلهة الذين أوجدوه.

إقتنع مبدعو الأسطورة بالديناميّة المستمرة للعالم باعتبارها فعلاً إلهياً. ولأنه كذلك، فعلى الطبيعة والإنسان والكائنات الحية الأخرى أن تتلاءم مع هذا الواقع، وتتعامل معه باعتباره فعلاً إلهياً. وما على الموجودات إلا أن تتفاعل بما ينقل العالم من حال إلى حال أرقى يرضي الآلهة. إلا أن هذا لا يغيّب قوى أخرى إلهية مدمّرة، ما يوحي بثنائية الخير والشر المتلازمين مع بداية الوجود. ذلك أن هذه القوى تعمل ليبقى العالم في حالته السكونية، ما يستدعي الصراع مع القوى الإلهية الدينامية الخيرة؛ وما على البشر، بما يتوفر لهم من إمكانيات، إلا أن ينصروا قوى الخير لتستمر الحياة في حركتها الدائمة نحو التطور والنمو.

من هنا نلاحظ مع السوّاح تجدد الحياة الدائم مع نهاية كل سنة، لتستأنف الإنسانية مسيرتها في تقدّمها بمساعدة آلهة الخير. ومن هنا نلاحظ أهمية الإحتفالات والطقوس المرافقة لتوديع سنة ذهبت واستقبال سنة آتية. احتفالات وطقوس انوجدت مع الأسطورة ولا تزال تفعل فعلها حتى اليوم⁽¹⁾. هذا ما يعطينا فكرة الصراع بين الخير والشر، ووجوب مساعدة ومؤازرة الفعل الخير في مواجهة الفعل الشرير، من أجل خير الإنسانية واستمرارها؛ وهي فكرة أوجدها الإنسان منذ بدايات تفكيره العقلاني.

(1) المصدر نفسه، 24

أسطورة التكوين

قدم لنا السومريون والبابليون أساطير متعددة تبدأ بقصة الخلق، على يد كبيرة الآلهة نامو التي أوجدت الكون. بذلك نلمس، من البداية، تسلسل التفكير المنطقي لدى السومريين والبابليين بانبثاق الكل من الواحد. ويدبر شؤون الكل آلهة منتدبون من الإله الواحد وبرتاسة أربعة من كبار الآلهة، وهم الذين يشكّلون الإسطقسات الأربعة: آلهة السماء (البرق والنور) والأرض والهواء والبحر⁽¹⁾؛ وهي الإسطقسات (المواد) الأربعة في الفلسفات القديمة التي يتألف منها الكون، أي النار والتراب والهواء والماء. هؤلاء مسؤولون عن استمرارية الحياة من خلال إدارتهم للعناصر الأربعة التي يتألف منها الكون. وهم بدورهم كلفوا آلهة صغاراً ليقوموا بمهام المحافظة على الحياة واستمرارها، أيضاً، وبعد ذلك، خلق الإله الأكبر الإنسان ليكون سيداً على المخلوقات جميعاً، بما يخدم الآلهة ويرضيهم.

تفصّل الأسطورة السومرية كيفية خلق الآلهة من قبل الإلهة «نامو» مبتدأ كل شيء. ومن ثم ولدت إبنيتها، لأنها القديرة على فعل كل شيء. كان الإبن منهما إله السماء «آن»، «آنو» في الأسطورة البابلية، وكي إلهة الأرض. كان الثلاثة في واحد. ولخدمة مبدأ الإستمرار، كان لا بد من التناسل بالتزاوج بين الإبن والإبنة، فحصل ذلك وولد «أنليل» إله الهواء.

فصّل الإله أنليل بين السماء والأرض، بين «مملكتي» أبيه وأمه. وظهرت بذلك السماء والأرض. وأنليل الريح بينهما. ولتخلّص من الظلام الدامس خلق إبنه القمر «نانا» لينير المسافة بين السماء والأرض. ولأن نور القمر لم يكف، خلق إبنه إله الشمس «أوتو» الذي أشبع الأرض والسماء نوراً.

يمثل «أنليل» الإله المنتدب على الأرض بعد أن فصلها عن السماء، وأوجد إلهي القمر والشمس. وبدأ العمل على خلق مظاهر الحياة على الأرض بمساعدة مباشرة من آلهة أوجدتهم بنفسه، للقيام بالمهام المنوطة بهم؛ بدءاً من نفسه باعتباره إله الهواء، وانتهاء بخلق الإنسان الذي عليه أن يسود على المخلوقات الأرضية جميعاً. ثم يأتي ابن الإله أنليل

(1) أنظر في هذا الخصوص: ص كريم، طقوس الجنس المقدس عند السومريين، ترجمة نهاد خياطة، مختارات، 1987، بيروت، ص 88-89 وللتفصيل، أنظر النص الأصلي للكتاب: Samuel N Kramer, Sacred Marriage

Rite, 1970, Indiana University Press

والإلهة ننليل، وهو «أنكي» إله المياه العذبة ومعطي الحياة لينظّم شؤون العالم، وبإشرافه، تتحدّد مصائر المدن، ويرتقي الإنسان ويتقدم من حال إلى حال⁽¹⁾.

بعد كل ذلك، ظهر الإنسان في العالم بعد اكتمال كل موجوداته. لذلك كان آخر المخلوقات وأعلامهم شأنًا. وكان كل ما هو موجود مهياً لخدمته. وكان ذلك كلّه، على ما يقول الشواف، ليس حباً بالإنسان، ولذاته، بل من أجل أن يهيئاً لخدمة الآلهة ولتقديم القرابين والأضحيات لهم لضمان بقاء استمرارهم⁽²⁾.

إنّ خلق الإنسان في الأسطورة السومرية، على ما يقول السواح، هو أول عمل تقوم به حضارة إنسانية، ومنها أخذ اللاحقون فكرة خلق الانسان من طين، وعلى صورة الآلهة⁽³⁾. هذا ما دعا كريمر إلى القول إن الحضارة السومرية هي مهد الحضارة⁽⁴⁾. وإن التاريخ يبدأ من سومر حيث «ازدهرت أول حضارة راقية شيدها الإنسان، حضارة تضرب جذورها في عمق ما قبل التاريخ، دامت بشكل أو بآخر، حتى قاربت بداية العهد المسيحي»⁽⁵⁾.

ما تختلف فيه أسطورة التكوين البابلية عن السومرية لحظ ثنائية الأضداد في الحضارة البابلية بين الخير والشر، السكون والحركة، الحرب والسلام، عندما كان الآلهة منفردين في الوجود، وقبل خلق الإنسان.

من المهم التأكيد هنا، على أن الأسطورة البابلية «الإينو ما إيليش» جاءت مكتملة للأسطورة السومرية. لقد أضيف إليها هذا التضاد الذي لم يكن ملحوظاً في الأسطورة السومرية. فظهر الإله مردوخ الذي يمثل الفعل الإلهي المتحرك والمتغير مقابل السكون لدى الآلهة الأولين. فانتصر وصنع العالم الذي يريده على الصورة المثلى التي يراها⁽⁶⁾.

تمثّل الصراع بمحاولة الآلهة الآباء الإبقاء على سكون الأوضاع وثباتها، ولو أدى ذلك إلى إبادة الآلهة الشباب. ووضع الإله «أبسو»، وهو كبير الآلهة وأبوهم، خطة للقيام بذلك، رغم معارضة الإلهة الأم «تعامة»، ربما بسبب عاطفة الأمومة التي لا تزال تشعر بها:

(1) أنظر للتفصيل: السواح، مغامرة العقل الأولى، مذکور سابقاً، ص 31-36.

(2) قاسم الشواف، ديوان الأساطير، الكتاب الثاني، دار الساقى، 1997، بيروت، ص 83.

(3) السواح، مغامرة العقل الأولى، مذکور سابقاً، ص 36-37.

(4) كريمر، طقوس الجنس المقدس، مذکور سابقاً، ص 15.

(5) المصدر نفسه، ص 13-14.

(6) حول أهمية هذه الأسطورة وتمييزها، أنظر: الشواف، ديوان الأساطير، الكتاب الثاني، مذکور سابقاً، ص 113-115.

.. وفتح أبسو فمه، قائلاً لتعامه بصوت مرتفع،

لقد غدا سلوكهم مؤلماً لي.

في النهار لا أستطيع راحةً، وفي الليل لا يحلو لي رقاد.

لأدمرنتهم وأضع حداً لفعالهم،

فيخيم الصمت ونخلد بعدها للنوم.

فلما سمعت تعامة منه ذلك،

ثار غضبها وصاحت بزوجها..

صرخت وثار هياجها..

كتمت الشر في فؤادها وقالت،

لماذا ندمر من وهبناهم، نحن، الحياة؟

إن سلوكهم لمؤلم حقاً، ولكن دعونا نتصرف بلين (وروية)⁽¹⁾.

تصدى الآلهة الشباب لهذه الخطة قبل تنفيذها. وقضوا على مدبريها بقيادة الإله «آيا»
بوساطة السحر. ومن ثم جاء الإله مردوخ ليكمل ما بدأ به سلفه، ونجح في القضاء التام
على أنصار الثبات والسكون.

سارت الأسطورة البابلية على هذا المنوال، إلى أن ولد الإله مردوخ، أعظم آلهة بابل الذي
عاد وقضى على سلطة الآلهة القدماء، مناصري الثبات والسكون. واستلم مقادير الأمور بعد
إعطائه الصلاحيات المطلقة من قبل بقية الآلهة. ومن ثم رفعوه إلى المرتبة الأولى، وجعلوه
سيداً عليهم جميعاً.

بعد هذا النصر بدأ مردوخ في ترتيب أوضاع العالم باتباع نهج الحركة والتغير. فعمل على
إيجاد النجوم والقمر والشمس، ومن ثم موجودات العالم جميعاً ليكون مستعداً لاستقبال
الإنسان، المنوط به قيادة العالم بما يكون في خدمة الآلهة. هنا، يخلق الإله مردوخ الإنسان

(1) السواح، مغامرة العقل الأولى، مذكور سابقاً، ص 46.

من دم إله شيرير، ربما لتوحي الأسطورة بأن الإنسان مجبول بالشر. ولينهي مردوخ عملية الخلق والتنظيم قسّم الآلهة إلى قسمين: آلهة السماء الأنوناكي، وآلهة الأرض الألجيجي.

جاءت أسطورة التكوين الكنعانية لتعطي للبيئة الساحلية مكانتها فيها. ذلك أن وجود الكنعانيين - الفينيقيين على ساحل البحر المتوسط الشرقي سمح لهم بالولوج إلى عوالم أخرى عن طريق البحر، ما جعل من الأسطورة مسرحاً للصراع بين إله البحر «يم» وإله الأرض «بعل». وتُبرز الأسطورة انتصار البعل على اليم، لأن البعل، وهو الاسم الذي لا يزال حتى اليوم يدل على الأرض غير المروية، هو نقيض اليم الذي يغمر الأرض. هذا النصر سمح للبعل أن يكون سيداً على الأرض، وراعياً للمنطلقات التجارية إلى أنحاء العالم المعروف في ذلك الحين.

إلا أن مبدأ الحركة والتغير الذي سارت عليه الأسطورة البابلية أوصلت الإله بعل إلى نوع من الضعف في مواجهة الإله يم، وبانت بوادرها عندما طالبه الإله يم بتقديم الطاعة إليه، وتحولته إلى عبد بين يديه. كان رد فعل مجمع الآلهة مهيناً، إذ خافوا من بطش يم في حال رفض بعل الأمر. فقدموا فروض الطاعة والخنوع لأوامر يم. وقد أوصل رسولان قرار المجمع إلى بعل. وهو ما أغضب بعل وجعله يخرج عن طوره، وهمّ بقتل الرسولين. ولكنه أحجم عن الفعل باسم اللياقة والأدب. إلا أن فعلته البطولية غيرت من موقف الإجماع لدى مجلس الآلهة، إلى موقف منقسم بين رافض وخناع، ودفع الرافضين إلى التعبير عن استعدادهم لتقديم المعونة له ومؤازرته لمواجهة الإله يم.

من المهم ملاحظة التشابه هنا بين الإعداد لمواجهة الشر المتمثل بالإله يم من قبل الإله بعل ومناصريه، والإعداد لمواجهة الشر المتمثل بالسكون والثبات من قبل إله الحركة والتغير مردوخ في الأسطورة البابلية.

انتهت المواجهة بانتصار بعل على يم. وقد جعل هذا النصر من البعل إلهاً قوياً ورأساً للآلهة. وسمح له ببناء البيت الذي يليق به، مثله مثل بقية كبار الآلهة. ذلك أن البيت الإلهي هو الذي يدلّ على مكانة الإله الرفيعة، ولا قيمة فعلية له إلا بوجود البيت الإلهي الخاص به. وعندما استتب له الأمر، انصرف إلى ترتيب أوضاع العالم ونشر السلام. لذلك طلب من عناة، إلهة الخصب والتناسل، والمسؤولة عن استمرار الحياة، أن تخلع وجه الحرب، وتلتفت إلى

السلام بزرع الخضرة والخصوبة، ليعمّ الإستقرار وتنتشر البحبوحة. نقل الرسولان الرسالة إلى عناة:

ضعي في الأرض خبزاً،
وضعي في التراب لفاحاً (نبات مقدس)،
واسكبي في الأرض قربان السلام،
والتقدمات في وسط الحقول.
فتجيبهما بلهفة:

سأضع في الأرض خبزاً،
وسأضع في التراب لفاحاً.
وسأسكب في الأرض قربان السلام،
والتقدمات في وسط الحقول⁽¹⁾.

هكذا قاد بعل العالم نحو الخير والسلام بعد انتصاره على قوى الشر والظلام. وهذا ما فعله مردوخ وآلهة السومريين قبله، ليسود السلام، وليكون الإنسان سيداً في الأرض وخادماً للآلهة.

وإذا كان ثمة أوجه شبه كثيرة بين ما جاءت به أسطورة الخلق على امتداد تاريخ بلاد ما بين النهرين القديم، وقصص الأسفار الأولى من التوراة، فهي تدل على وجود الإقتباسات الكثيرة التي نقلها مدوّنو التوراة مما جاء في هذه الأساطير التي تعود إلى أزمنة مغرقة في القدم. ولسنا هنا في مجال المقارنة⁽²⁾.

(1) السواح، مغامرة العقل الأولى، مذكور سابقاً، ص 99.
(2) ثمة كتابات كثيرة حول هذه المسألة وحول تاريخ الأديان، بالإضافة إلى مغامرة العقل الأولى، منها: وديع بشور، الميتولوجيا السورية، مؤسسة فكر للأبحاث والنشر، 1981، بيروت إدمون جاكوب، رأس شمرا والعهد القديم، ترجمة جورج كوسا، 1968، بيروت ميرسيا إلياد، الحنين إلى الأصول، ترجمة حسن قبيسي، دار قابس، 1994، بيروت، دمشق أنيس فريجة، ملاحم وأساطير من أوغاريت، دار النهار للنشر، 1980، بيروت مفيد عرنوق، التوراة والتراث السوري، دار النضال، 1986، بيروت؛ وغيرها الكثير.

الزواج المقدس

بعد خلق الإنسان ليكون سيداً في الأرض، لا بدّ له من الإستمرار. ولا يتم ذلك إلا عن طريق التناسل. وتعاقب الأجيال بحاجة إلى آلية لتحقيق هذا الأمر. فكانت مؤسسة الزواج في أبسط قواعدها، وهي اللقاء الجنسي بين الذكر والأنثى. ومن ثم بدأت الأعراف والتقاليد التي ترعى أصول الزواج، ومن ثم القوانين التي تحدد شرعيته. ولأهمية الزواج ودوره في حفظ التناسل والإستمرار البشري، اهتم به القِيمون على شؤون المجتمع، وأضفوا نوعاً من القدسية عليه. فأحاطوا عقده بالتبجيل اللازم والقدسية التي جعلته فعلاً إلهياً قبل أن يكون فعلاً إنسانياً بالرعاية الإلهية.

نظر السومريون إلى الزواج باعتباره فعلاً مقدساً، من هذا المنطلق. لذلك جاءت أهميته باعتباره أولوية في الوجود لقيامه بمهام التناسل. ويأتي الفعل الطبيعي ليقدم للإنسان خيرات الأرض عن طريق التزاوج بين ماء السماء وتراب الأرض. فيصير جميع ما فيها من نباتات وحيوان في خدمة الإنسان وفي القيام بأود معيشته. في ذلك تُختصر النظرة السومرية للزواج باعتباره محصلة طبيعية لوفرة الغنى في الأرض، وبالتالي الخصب في النبات والحيوان الذي ينعكس على الخصب لدى الإنسان أيضاً.

يدلّ على ذلك في الأسطورة السومرية ما حظيت به إلهة الخصوبة من التبجيل لمهامها الكبرى في ضمان إنتاجية الأرض، وخصوبة الرحم لدى الحيوان والإنسان. وهذا يعني ان زواجها من الملك هو الضمان لتأمين هذه الخصوبة، وبالتالي ضمان سعادة الشعب وبحبوحته وزيادة نسله. هذا التوجه في النظر إلى الزواج جعله في صلب العقيدة الدينية لدى السومريين، وغيرهم من الشعوب القديمة، وفي أساس ممارساتهم الطقسية. وقد نشأ ذلك، على ما يقول كريمر،⁽¹⁾ عن حاجة سيكولوجية.. منشؤها اعتماد الإقتصاد الرعوي والزراعي اعتماداً مطلقاً على خصوبة الأرض وكثرة عدد الحيوان⁽¹⁾.

هذا التوجه الحضاري يدل على استقرار مجتمع بلاد ما بين النهرين لاعتماده الكلي على الزراعة وتربية الحيوان. وفي ما يلي يظهر مدى الإستقرار والإزدهار في المدينة الناشئة عن تراكم الثروة وسعادة السكان:

(1) كريمر، طقوس الجنس المقدس، مذكور سابقاً، ص78.

أن يُجمَع كل شيء في المخازن.
أن تكون مدينتهم موطناً راسخ الأركان.
أن يأكل أهلها مأمون الطعام.
أن يشرب أهلها مأمون الماء.
أن تشيع الرؤوس المستحمة البهجة في الساحات.
أن يزين الناس مكان الأفراح..
في تلك الأيام امتلأت آجاد (مدينة) بالذهب.
بيوتها المضيئة المشعة امتلأت بالفضة.
إلى بيوتها جيء بالنحاس والصفيح وحجر اللازورد.
صوامعها انتفخت.. من كل جوانبها⁽¹⁾.

هذا الإهتمام بالزراعة والرعي، أوجد الآلهة المختصة بحظائر الغنم والمحاصيل من قبل الإله أنليل. وقد أدى هذا الإهتمام، على ما يقول كريمر، إلى تفضيل الزواج من الراعي أو الفلاح، لموقعهما المهم في المجتمع السومري. يدل على ذلك ما نصح به إله الشمس أخته إينانا بزواجها من الراعي لوفرة الثروة بين يديه، بينما فضّلت هي الزواج من الفلاح⁽²⁾. هنا نلاحظ بدايات الصراع بين نمط الحياة الرعوية والزراعية، نمط عدم الإستقرار الذي يتطلبه الرعي، وإن كانت المُلْكِيَّة وفيرة، ونمط الإستقرار الذي تتطلبه الزراعة؛ وهو النمط الذي يفتح على احتمالات جديدة في العلاقة مع الأرض، باعتبارها المصدر الأساسي والمستقر للعيش بالفعل الإنساني.

من أجل إضفاء الشرعية القدسيَّة على الزواج، وضعه كبير الآلهة في عهدة إينانا باعتبارها إلهة الحب والشهوة والجنسية. وتمظهرت الشرعية وقدسيتها من خلال زواج إينانا من ديموزي ملك إيريك. بذلك استمر طقس الزواج وتعزيزه بالشرعية الإلهية والقدسية، للتعبير عن أهمية هذه المؤسسة واستمرارها منذ ما قبل إيريك وملكها إلى ما بعده وصولاً إلى العصور الحديثة، ولا يزال.

(1) المصدر نفسه، ص78.

(2) المصدر نفسه، ص87.

الموت والانبعاث

الزواج في ذهنية السومريين هو الكفيل باستمرار الحياة بالتناسل لتتعاقب الأجيال وترث الحياة أباً عن جد، وحفيداً عن ابن. وهذا يعني في التسلسل المنطقي ذهاب أجيال إثر أجيال. ولكن الذهاب إلى أين؟ هل تنتهي في التراب، لتعود من حيث أتت؛ والتراب هو المكان الأثير لأهل الميت ليتخلصوا من تحلل الجثة ورائحتها؟ أم تنتظر الميت حياة جديدة يستأنف فيها نشاطه؟

إنطلاقاً من هذه الأسئلة وغيرها، عالجت الأساطير القديمة في المشرق مسألة الموت والانبعاث، بالتفصيل اللازم، معتمدة على أساس واحد في السرد، وإن اختلفت التفاصيل بين منطقة وأخرى، وبين عصر وآخر، من بلاد ما بين النهرين، وصولاً إلى الشواطئ السورية إلى الغرب منها.

طرق السومريون باب الموت بالفعل الإلهي المتحدّي له. ذلك أن إلهة السماء والأرض «إينانا» قررت النزول إلى العالم السفلي موطن الموت والمستقبل للمائتين؛ إذ كيف يمكن لها أن تحكم بقدرتها المطلقة والعالم السفلي خارج سيطرتها؟ هذا مع أنها تدرك أن الدخول إلى هذا العالم يُفقد لها ألوهيتها وحياتها أيضاً وخلودها. ومع ذلك قررت الدخول إلى هذا العالم المحكوم من قبل أختها الشريرة وعدوتها اللدودة «أرشكيجال» (لا تزال هنا ثنائية الخير والشر، الحياة والموت مستمرة)، وهي تدرك جيداً أن الداخل إلى هذا العالم يستحيل عليه الخروج منه. لذلك أعلنت مساعدتها «نينشوبور» أن عليها طلب النجدة من الآلهة في حال عدم عودتها بعد أيام معدودة. ولقنتها ما عليها فعله.

أذرفي الدمع أمام نانا وقولي له،
إي نانا المبعجل، لا تدع ابنتك تُقتل
في العالم السفلي.
لا تدع معدنك الثمين يختلط
بتراب العالم السفلي.
لا تدع لازوردك اللماع يدبج
ككتلة حجر في مقلع⁽¹⁾.

(1) قاسم الشواف، ديوان الأساطير، الكتاب الرابع، دار الساقى، 2001، بيروت، ص 68.

نزلت إينانا إلى العالم السفلي. وبذلك حكمت على نفسها بالموت، بعد أن أبلغتها أختها ذلك. هنا أحسّت بفداحة خطئها، ووضعت أملها في مساعدتها التي تجول على الآلهة لإعادتها إلى العالم السماوي. لم تنجح الوساطة إلا بحيلة اصطنعها إله الحياة «أنكي» تقضي بتخليص إينانا من الموت، وذلك بتقديم مساعدها وشقيقها كفدية لها، فترفض إينانا، وتقرّح تقديم زوجها المحبّ «ديموزي» الذي لم يأبه لاقتراحها ولم يفعل أي شيء لاستردادها، ولم يعفّر وجهه بالتراب «حزناً على زوجته التي يحطّم القلبَ منظرها»⁽¹⁾. فعملت على الإنتقام منه باختطافه على يد عفاريت العالم السفلي لاستبدالها به. هكذا خلّصت نفسها وعادت إلى العالم الإلهي كما كانت.

يُظهر هذ المقطع من الأسطورة التقدير العالي للوفاء والإخلاص والاستعداد للتضحية، مقابل الجحود والغدر والنكران، فيكافأ المخلص والوفي بالخلاص الإلهي، ويعاقب الجاحد والغادر وناكر الجميل بالموت والفناء.

أدرك ديموزي سوء فعلته، وهاله أمر المخلوقات العجيبة، فطلب المساعدة من الآلهة فباء بالفشل واستسلم لمصيره، بصفته إنساناً أولاً ومن ثم ملكاً وإلهاً. إلا أن الأخت «جشتي نانا» كانت أكثر رأفة من الزوجة، فافتدته بنفسها وقبلت بالنزول إلى العالم السفلي بدلاً عنه، إلا أن إينانا رفضت ذلك لتدلل على فداحة خطأ فعلته التي لا يمكن تجاوزها، ومن ثم قبلت أن يقتسم السنة مع أخته. وهكذا كان⁽²⁾.

لم يمر هذا الفعل دون تأثر إينانا، فعاودها الحنان واعتراها الندم مما فعلته بديموزي ورحيله عنها. فعبرت عن ذلك بإعادة تكوين ممتلكاته، على أمل أن يُبعث من جديد⁽³⁾.

يعود موت ديموزي إلى كونه إنساناً قبل أن يصير ملكاً وإلهاً بهمة إينانا. ذلك أن موته يترافق مع بداية فصلَي القيظ والجفاف طيلة نصف سنة، وهي فترة وجوده ميتاً في العالم السفلي، ومن ثم يعود حياً مع هطول المطر إيداناً بإنبات الخضرة وإحياء الزرع وعودة البهجة إلى الطبيعة. هذا ما تفيده دورة الحياة الطبيعية التي تسمح لديموزي بأن يموت من أجل أن يحيا من جديد مع بداية المطر واكتمال تباشير الربيع. من أجل هذا أعطت الأسطورة

(1) كريم، طقوس الجنس المقدس، مذکور سابقاً، ص 170.

(2) الشواف، ديوان الأساطير، الكتاب الرابع، مذکور سابقاً، ص 79.

(3) المصدر نفسه، ص 105.

لديموزي صفة الإنسانية من أجل أن يكون قابلاً للموت. وبزواجه من إينانا، أعطته صفة الألوهية ليحيا من جديد.

عشتار في الأسطورة الأشورية

تأثرت الحضارة الأشورية بما أنجزه السومريون في مجال الأسطورة، كما في غيرها. إلا أن التدوين الأشوري لا بد إلا أن يعبر عن مصالح البلاط الأشوري. فجاء السياق العام متماثلاً واختلف في أسماء الأبطال وتسلسل الأحداث، لتعطي للحضارة الأشورية طابعها. فجاءت الإلهة عشتار مكان إينانا واستبدلت مساعدة إينانا بمساعد لعشتار الذي تابع مسيرتها إلى العالم السفلي، مع علمه بعدم القدرة على الخروج منه. وقد فعلت ذلك ليس من أجل هوسها بالسلطة وحبها للسيطرة، بل من أجل غاية نبيلة وهي تخليص زوجها تموز من عالم الأموات السفلي. فتنجح في ذلك وتستعيده إلهاً كما هي، ثم تصعد إلى العالم الإلهي وتعبّر عن فرحها بإعادة الحياة إلى الأموات، في صورة ترمز إلى إمكانية الخلاص، بالإيمان والفعل الحسن، بالانبعاث من جديد، كنتيجة للفعل الإلهي، وليتكرر بعد ذلك بالتجسيد الإلهي في المسيحية وافتداء بني البشر وتخليصهم بالإيمان⁽¹⁾.

تنبع الحياة في هذه الأسطورة من الفعل الإلهي عند عشتار، باعتبارها مانحة الخصب في الطبيعة، والحياة في أرحام الحيوان والنساء. كل ما هو موجود من خلقها ومحمي برعايتها وحنانها. إلا أن قبولها بالهبوط إلى العالم السفلي واستعدادها للموت من أجل حبيبها غيرت المعادلة تماماً. إذ كيف للحياة أن تبقى على نشاطها المعهود، وإلهة الحياة تعرض نفسها للموت والفناء؟

تخلّت عشتار طوعاً عن ألوهتها واختارت النزول إلى العالم السفلي لإنقاذ زوجها، بعد أن دفعته هي إلى هذا العالم. ورأت أن لا بد له إلا أن يعود ليستأنف حياته ملكاً وإلهاً. في هذه الفترة المستهدفة بين الألوهة والفناء، توقفت الطبيعة عن الحركة، وطال الجمود كل شيء، إن كان في الإنبات والزرع، أو كان في الممارسات الجنسية المنتجة للإنسان والحيوان،

(1) أنظر التحليل الرائع للعلاقة بين مغزى أسطورة عشتار وافتداء بني البشر بالتجسد الإلهي في المسيحية، وبالتالي وجوب الإيمان بالانبعاث بعد الموت، والعمل بمقتضى ما يؤمن الحياة الأبدية، في: السواح، مغامرة العقل الأولى، مذكور سابقاً، ص 270-271.

بحيث ينام الرجل بعيداً عن زوجته، ويأوي الحيوان إلى مقرّه زاهداً بأنثاه. سيطرت بذلك قوى الجفاف والموت⁽¹⁾، على كل ما يمتّ إلى الحياة بصلة.

القضاء على الحياة بموت عشتار قضى بطلب النجدة من كبار الآلهة لإعادتها إلى مملكتها، وبالتالي إعادة الحياة إلى الحياة. فيتدخل الإله إيا (بدل الإله أنكي السومري) عن طريق الحيلة لإنقاذ عشتار. ذلك أنه أوجد شخصاً بهي الطلعة جميلاً (بدل الإثنين السومريين) وكلفه بمقابلة أرشكيجال إلهة العالم السفلي وإغرائها إلى الدرجة التي تعدّه بتنفيذ ما يطلبه منها. وهكذا كان. فاستعاد جثة عشتار ورشّ عليها ماء الحياة لتحيها إلهة من جديد، دون أن تستطيع إلهة الموت فعل أي شيء لأن الوعد الإلهي لا بد إلا أن ينفذ، ولا يمكن أن يُحْث. هكذا عادت عشتار إلى الحياة ملكةً وإلهة، مع التلميح بإبقاء الموت ملازماً لتموز⁽²⁾. وهو التلميح الذي ينتهي بوعدّه بالعودة إلى مملكته، أولاً؛ ومن ثم إلى ألوهته باعتباره زوجاً وحبیباً لعشتار⁽³⁾. ويتحقق هذا الوعد باللقاء بين عشتار وتموز في عالم الأرض⁽⁴⁾، إلهين محبّين ومخصبين. وتستأنف الحياة مسيرتها الطبيعية بالمناصفة بين الموت والحياة، في دورة حياتية كانت وستبقى أبد الدهر.

الموت والإنبعاث عند الكنعانيين

كان هاجس الموت هو المسيطر في الأسطورة الكنعانية. ذلك أن الإله بعل وصل إلى أعلى سلطة بانفراده بالمجد والقوة. إلا أن شيئاً ما زال ينقصه وهو كيفية تخلصه من غضب الإله «موت»، وهو إله مخيف وشرّير. ولا سبيل لتجنّب شرّه إلا باسترضائه، لأنه الكفيل بقبض الأرواح ودمار الممتلكات.

يدرك بعل جيداً أنه لا يستطيع تجنّب موت. وليس عليه إلا طلب رضاه. ولا يستطيع رفض دعوته إلى العالم السفلي إذا دعاه، مع علمه أن الداخل إلى هذا العالم مفقود. ومع ذلك، لبّى بعل الدعوة وهبط إلى العالم السفلي، رغم نصائح بقية الآلهة. وكان أن خلت

(1) المصدر نفسه، ص 268 أنظر أيضاً: الشواف، ديوان الأساطير، الكتاب الرابع، مذكور سابقاً، ص 135

(2) يظهر هنا ان السماح لتموز بتوديع مباحج الحياة جاء من أجل الحلول محل زوجته عشتار في العالم السفلي، وبالتالي الإيحاء بموته، انظر: المصدر نفسه، ص 197-198.

(3) المصدر نفسه، ص 138-139 ويظهر هنا أن النص نفسه يوحي باستعداد أدونيس للعودة إلى العالم الأرضي لملافاة عشتار لأنه «سوف يصعد».

(4) السواح، مغامرة العقل الأولى، مذكور سابقاً، ص 270.

الأرض من مدبر شؤونها، وعمّ الجفاف وسيطر القحط. وبغياب البعل سيطر الإله موت وجعل الطبيعة تقترب شيئاً فشيئاً من الموت. وأصاب الذعر الآلهة والبشر على السواء، وأقيمت المآتم والمناحات، ورثاه وبكاه أبوه الإله إيل كبير الآلهة⁽¹⁾، وكذلك أخته عناة.

هنا، صار الإله بعل في عداد الأموات في العالم السفلي، بعد أن وضع ماء الحياة لديه في رحم عجلة، ربما ليقضي التناسل على ظهر الأرض قائماً مدة غيابه، أو ليكتسب قوة الثور استعداداً لملاقاة إله الموت⁽²⁾.

كان لا بد من تعيين إله بديل للبعل، إلا أن «عشتر»، الإله الصغير، سارع لملء المركز دون تكليف من كبير الآلهة. إلا أنه لم يكن على قدر المقام لما يتطلبه العرش الضخم الذي لا يليق إلا بالآلهة الكبار، وهو الصغير الحجم الذي لا تصل رجلاه إلى الأرض، ولا يلامس رأسه السقف. ما يعني مجازاً أنه غير أهل ليسد الفراغ الذي تركه البعل.

لم تجد عناة ما يمنعها للقيام بأي عمل يعيد إليها أياها، ولو أدى ذلك إلى مقابلة الملك موت. ففعلت ذلك وطالبته بإعادة الحياة إلى أخيها⁽³⁾. فسخر منها موت وصارحها بأنه صعد إلى سطح الأرض ليقضي على كل مظاهر الحياة، وما فعله بالبعل هو شيء بسيط إزاء ما سيحصل، لأنه المنتصر الوحيد. هنا قررت عناة قتل موت. وهو ما فعلته، إذ شقته بمديّة، وذرتّه بمذراة، وبالنار أحرقتّه⁽⁴⁾.

بعد بمقتل الإله بعل ومعرفة كبير الآلهة بذلك، بدأ التفتيش عنه ليعود إلى مملكته. إلا أن ظهوره جاء على صورة المطر الذي أعاد إلى الأرض خصوبتها، وإلى النبات خضرته، وإلى الإنسان قدرته على الزرع وتربية الضرع واستئناف التناسل. إلا أن موت يعود إلى الحياة من جديد، باعتباره إلهاً، ليتحدّى الإله بعل في ملكه وفي ألوهته وليعيده إلى العالم السفلي⁽⁵⁾.

من المهم التأكيد هنا على أن روحية النص الأسطوري يلتقي مع ما سبق من ناحية تعاقب الفصول بين الجفاف والقحط المرادفين للموت، والخضرة والخصوبة والنضارة المرادفة للحياة. لذلك نلاحظ تعاقب الضدين البعل والموت على الحياة في الخصوبة والقحط.

(1) أنيس فريحة، ملاحم وأساطير من أوغاريت، دار النهار للنشر، 1980، بيروت، ص 167-168.

(2) المصدر نفسه، ص 164.

(3) المصدر نفسه، ص 175.

(4) المصدر نفسه، ص 177.

(5) أنظر النص المتوفر الكامل لهذه الأسطورة في: المصدر نفسه، ص ص 104-243.

تدور أحداث أسطورة الإنبعث والموت الفينيقية في منطقة جبيل اللبنانية، وتحكي قصة الموت والإنبعث. أدونيس فيها هو تموز. وعشروت هي نفسها عشتار. أدونيس في الأسطورة شاب جميل مولع بالصيد. تقع عشروت في حبه، وتخاف عليه من الهواية التي يمارسها. حاولت مراراً ثنيه عن ممارستها ويأبى ذلك، إلى أن قضى عليه خنزير بري على ضفاف نهر سمّي باسمه فيما بعد. فاختلطت دماؤه بماء النهر وحولته إلى اللون الأحمر، كما أنبتت دماؤه التي أريقت على الأرض أزهاراً حمراء سمّيت فيما بعد بشقائق النعمان.

بموت أدونيس، تذبل الطبيعة ويظهر اليباس وتموت الأزهار، إلى أن تعود أكثر بهاء واخضراراً في دورة حياة تبدأ بعودة أدونيس بمساعدة عشروت. ويعود الصراع مع الخنزير ليموت أدونيس من جديد أما ناظري عشروت، فتستسلم لمشيئة القدر، وترضى بمنح أدونيس نصف سنة الإخضرار وبهاء الحياة، وإزالتها عنه في النصف الثاني المتّصف بالجفاف واليباس نتيجة موته.

يصور لنا السواح مشهد القتل بتحليل واضح يبيّن استسلام أدونيس وعشروت إلى القدر، وتسليمهما بالموت لأدونيس. فالمشهد الذي يصور مصرع أدونيس لا يدلّ على نشوب صراع بينه وبين الخنزير البري، بقدر ما يدل على استسلام أدونيس للموت. فلا يكون في موقع الدفاع أو الهجوم. كما أن عشروت لم تكن في موقع المساعد لتخليص حبيبها من براثن الموت، بل كانت مستسلمة تماماً لما هو مقدر⁽¹⁾.

يظهر التشابه واضحاً في بنية الأسطورة المشرقية ابتداء من أصلها السومري وصولاً إلى عهدنا الفينيقي لتبيّن كيفية تعاقب الفصول بتسلسل درامي يلعب فيه أبطال الأسطورة مسألة الصراع بين الموت والحياة وتعاقب الوجوه المتبدّلة للطبيعة على وقع هذا الصراع، وهو الذي يبيّن في خلفيته الرمزية أن ما هو مقدر لا يمكن رده. والطبيعة تسير في طريقها المرسوم والأبدي، على هامش الصراع بين قوى الخير وقوى الشر؛ وهي القوى التي تعطي للطبيعة خضرتها وحياتها وزهوها المفرح، والقوى التي تسلب الحياة من الطبيعة وتعطيها منظرها المحزن الذي يقترب من اليباس والموت، ولكن كل منهما إلى حين. هذا التعاقب

(1) للتفصيل حول أسطورة أدونيس وعشروت الفينيقية وحول تشابه أساطير الموت والإنبعث في المشرق العربي، أنظر: السواح، لغز عشتار، مذكور سابقاً، ص 300-305.

هو الذي يفسّر كيف نظر مبدعو الأسطورة إلى الحياة والموت وإلى كيفية إدارتهما من قبل آلهة منظورة تعمل بتكليف الإله الأول.

جلكامش وهاجس الخلود

إذا كان البعل في الأسطورة الكنعانية يخاف إله الموت لأن بيده مقاليد الحياة والموت، وعليه استرضائه خوفاً منه، فإن جلكامش الملك القوي قادر على فعل أي شيء، وفي أي مكان من العالم الذي يحيط بمملكته، ولكنه يخاف الموت نفسه، ولا شيء غيره. هذا الهاجس شغله كما شغل غيره من المتنورين في نظرهم إلى التكوين والخلق والموت والإنبعاث، وحتى إلى فكرة الخلود المميّزة للآلهة عن البشر. إلا أن تجاوز هذه المسائل وحصر الإهتمام بكيفية الخلاص من الموت باكتساب الخلود، كانت الهاجس الأساسي لجلكامش صاحب الشخصية ذات المواصفات الإلهية وامتيازاتها التي تقرب من الثلثين. إلا أن الثلث الإنساني المتبقي يحكم على الثلثين الإلهيين بالموت. وهو ما لا يريده بإصرار أملاً بأن يحوّل الجزء الإنساني إلى إلهي مهما كلفه ذلك.

قوة جلكامش ومرتبته الإنسانية العالية جعلتا منه صاحب سلطة ونفوذ وجبروت روعت سكان مملكته وأقلقت راحتهم، ما جعلهم يفكّرون في كيفية التخفيف من طغيانه. فجاء الحل من الآلهة أنفسهم بخلق نذ له يُلهمه عن ممارسة ظلمه واستبداده، وهو أنكيديو. فجاءت فكرة الند هنا لإيجاد نوع من التوازن بين قوتين متقابلتين يكبح الطغيان، وهو ما استقرت عليه الديمقراطية الحديثة في صنع التوازن بين الحكم والمعارضة، على ما يقول حاج اسماعيل⁽¹⁾. وهي الفكرة التي تدل على توغّل الحضارة السومرية والبابلية في إظهار نوازع الفعل الإنساني.

نادوا أرورو العظيمة قائلين:

خلقتِ جلكامش هلاً خلقت له غريماً

بصارعه باستمرار، فتجد أرووك الراحة والهدوء⁽²⁾؟

(1) أنظر في هذا الخصوص: حيدر حاج اسماعيل، النظرة إلى الحياة، دار فكر للأبحاث والنشر، 2007، بيروت، ص 45.

(2) أنيس فريجة، ملاحم وأساطير من الأدب السامي، دار النهار للنشر، الطبعة الثانية، 1979، بيروت، ص 12.

إنشغل جلكامش بأنكيدو، الوحش الإنساني الذي بدأ بتخريب الزرع وترويع السكان. وأدرك أن هذا المخلوق جاء ليتحداه في عقر مملكته، ويجبره على تغيير سياسته المستبدة. فاشتغل الحس السياسي لديه باستعمال حنكته في التعامل مع أنكيدو، ليأمن جانبه أو يتخلص منه. وأرسل إليه امرأةً بغياً خبيراً في التعامل مع الرجال، فتغويه حتى ينقاد إليها، فتزرع فيه، عن طريق الدلع والغواية، حس الإنسانية، فتأمن جانبه وتُريح جلكامش. وهكذا كان.

بعد أن صار أنكيدو طوع أوامر البغي، جلبته إلى المدينة، وعلى بابها إلتقاء جلكامش الذي عليه أن يظهر قوياً وشجاعاً أمام أهل مملكته وأمام من يتحداه. ودارت معركة طاحنة ولكن متكافئة بين الخصمين. هذا التكافؤ جعل منهما نذيين شديدي البأس، ما لبث أن تحوّل إلى صداقة متينة، زادت من قوة جلكامش، وجعلت منه حاكماً حليماً حكيماً، وأكثر رأفة، بموجب النصائح التي قدّمها له أنكيدو.

كان جلكامش مقتنعاً بأن العالم لا يتخلص من الشرور إلا بالقضاء على حارس غابة الأرز حمبابا الذي يتنفس موتاً. ويدرك أن في الإقدام على هذه الخطوة مخاطرة كبرى. ولكن إذا كان لا بد من الموت فليكن، على الأقل تكون ميتة شريفة، وفي سبيل هدف سام، ما هو إلا انفرادة بالمجد واستقرار مملكته. فيطلب المعونة من الإله شمس ويسير لملاقاة حمبابا، مع رفيقة أنكيدو.

بدأت انتصارات جلكامش بمساعدة أنكيدو تزيد من قوته، وكان أولها الانتصار على حمبابا، فدانت لهما غابة الأرز، ثم على ثور السماء الذي استنجدت به عشتار للإقتصاص منه لأنه رفض الزواج منها⁽¹⁾.

في هذه المرحلة من سطوة جلكامش مرض أنكيدو ومات، لأن الإنسان محكوم بالموت. فحزن جلكامش عليه حزناً شديداً. وانفتح أمامه باب مغلق. مات صديقه ولم يستطع أن يفعل شيئاً، وسيأتي دوره قريباً. كيف له أن يرتاح وهو صاحب القوة العظمى العاجزة عن فعل أي

(1) للتفصيل حول ملحمة جلكامش وشروحاتها مع نصها الأصلي، بالإضافة إلى قصص أخرى عن جلكامش والطوفان، أنظر: طه باقر، ملحمة كلكامش، الطبعة الخامسة، 1986، طبعة خاصة (الكتاب للجميع 5، 2007)، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 288ص.

شيء تجاه الموت؟ هذا التساؤل دفعه إلى أن يهيم على وجهه مفتشاً عن سر الحياة والموت
علّه يحظى بالخلود. وبدأت النصائح تتوالى عليه لتقنعه بعدم جدوى مسعاه، ومنها:

إلى أين أنت ذاهب يا جلكامش؟
الحياة التي تنشدها لن تجدها.
عندما خلقت الآلهة قدّرت للناس الموت.
واستأثرت هي بالحياة الخالدة.
فاملاً بطنك بأطياب الطعام..
ابتهج ليل نهار..
اجعل كل يوم من أيامك عيد فرح وسرور..
هذا هو نصيب البشرية من الحياة⁽¹⁾.

لم يقتنع جلكامش وشدّ الرحال للتفتيش عن سر الحياة والموت. قطع المسافات بحراً
وجبلاً وتعرّض لعذابات كثيرة، وقطع أودية وبحاراً عميقة وخطيرة، وحظي بأول مقابلة
يمكن أن تفيده بعد تعرّضه للأهوال باجتيازه بحر الموت ولقاء الإله «أوتا - نافيشتي» برفقة
صديقه الربان أورشنابي. هنا دار حديث مشوّق حول الحياة والموت، وحول العذاب الذي
تكبّده جلكامش في السير وراء سراب لا أمل للبشر فيه.

يقول أوتا - نافيشتي لجلكامش:

عندما خلق الآلهة البشر
خصصوا لهم الموت،
وجعلوا الحياة الأبدية مصيراً لهم.
أنت همت على وجهك باستمرار،
فماذا جنيت؟

بهيامك هذا أضنيت نفسك،
وأشبعت بالإعياء عضلك،

(1) المصدر نفسه، ص58.

مما يقرب منك نهاية مدى أيامك.

البشر سوف يُحصدون مثل عيدان القصب⁽¹⁾.

إلا أن جلکامش أصرَّ على موقفه، وهو يعلم أن محدّثه كان إنساناً واستطاع أن يكسب ألوهته بالحنكة والذكاء.

أنا أنظر إليك يا أوتا- نافيشتي،

فأرى شكلك لا يختلف عن شكلي،

أنت شبيه بي..

قل لي كيف، حين قُبلت في مجمع الآلهة، حصلت

على الحياة بلا نهاية⁽²⁾؟

أخرج جلکامش محدّثه أوتا- نافيشتي فأخرجه عن صمته، وباح بسرّ حصوله على مرتبة الألوهة، مع أنه إنسان. ذلك أنه أنقذ مجموعة من المخلوقات بعد الطوفان الذي أحدثته الآلهة بمساعدة مباشرة من أحدهم. وهذا الإنقاذ هو الذي أدّى إلى حفظ المخلوقات المختارة، وإلا انعدمت الحياة على الأرض. وإذا حصل ذلك على من سيمارس الآلهة سلطتهم؟ كوفى أوتا - نافيشتي على ذلك، ومنحه مجمع الآلهة الحياة الأبدية باعتباره إلهاً، شرط أن يعيش بعيداً عن البشر، لذلك لُقّب بالبعيد. كل ذلك حصل بعد الطوفان. ولظرف استثنائي صدر هذا القرار عن مجمع الآلهة. ولكن من سيجمع الآلهة من جديد ليقرروا ما يلزم⁽³⁾؟

ومع ذلك، قرر أوتا - نافيشتي مساعدة جلکامش، بعد أن نصحه بالعدول عن قراره، والعودة لممارسة شؤون حكمه. وعندما هم جلکامش ورفيقه بالرحيل استوقفه المضيف بناء على نصيحة من زوجته، وقال له:

ما عساي أن أمنحك إياه وأنت عائد إلى بلدك؟

سأكشف لك عن سر خفي..

(1) الشواف، ديوان الأساطير، الكتاب الرابع، مذكور سابقاً، ص401-402 وقد رأينا هنا أن مسيرة الأسطورة أكثر وضوحاً، بالشرح والتحليل، مما قدمه فريحة، فآثرنا استكمال السرد والتحليل بالاعتماد على النص الموجود هنا.

(2) المصدر نفسه، ص404.

(3) المصدر نفسه، ص406.

يتعلق الأمر بنبتة من النوع الشائك..

إذا نجحتَ في الحصول عليها،

فسيكون لك تجديد الحيوية⁽¹⁾.

لم يكن في هذا القول ما يدل على وعد بالحياة الأبدية، بل بتجديد الحيوية وإطالة عمر جلكامش. ذلك أن لا قدرة لأوتا - نافيشتي على تنفيذ هذا الوعد، ولا إمكانية لأن يصير الإنسان إلهاً، وهذا مرتكز أساسي في أساطير بلاد ما بين النهرين وبلاد الشام. ليس هذا فحسب، بل حتى الإله نفسه إذا نزل إلى العالم السفلي تزول عنه ألوهته، ولا تعود إليه إلا بافتدائه من قبل إله آخر.

كان هذا الوعد إيذاناً لجلكامش بالغوص في أعماق البحر ليحصل على النبتة الموصوفة. أدركها بعد جهد مضمّن، وقطفها بلهفة، بعد أن أدمت الأشواك يديه. وصعد إلى سطح الماء فرحاً. ووعد نفسه بتجديد شبابه عند الوصول إلى مملكته، وبعد تجربتها على أحد الطاعنين في السن ليتأكد من فعاليتها في رد الشيخ إلى صباه.

في طريق العودة، رست السفينة في إحدى محطاتها، وهبط الرفيقان ليستريحا. وجد جلكامش بركة ماء عذب، فرمى نفسه فيها ليستحم، ووضع النبتة جانباً. استجلبت رائحة النبتة أفعى كانت في الجوار، فحملتها ودخلت إلى جحرها. ومنذ تلك اللحظة، رمت عنها جلدها الذي يتجدد في مطلع كل سنة نتيجة تناولها نبتة الحياة. هنا وقف جلكامش مذهولاً لا يقدر على فعل شيء.

عند ذلك جلس جلكامش وبكى..

وانسكبت على وجنتيه أدمعه.

وقال لرفيقه متحسراً:

من أجل من تعبت يداي؟

من أجل من أسلّت دم قلبي⁽²⁾؟

(1) المصدر نفسه، ص 410.

(2) المصدر نفسه، ص 412.

أيقن جلكامش، في تلك اللحظة أن كل أمله كان سراباً، وأيقن بما لا يقبل الشك، أن الحجر أبقى من البشر. نهض وأكمل طريقه إلى أوروك ممسكاً بيد رفيقه الربان ليدلّه على مواقع مدينة أوروك، ويشرح له كيف تم بناؤها، ويمتدح متانة أسوارها وحُسن هندستها، ليوحي له وللقارئ أن خلود الإنسان ما هو إلا في حُسن تدييره، وفي عدالة حكمه، وفي الشهرة التي يحصل عليها من خلال مسيرته في حياته العملية.

الطوفان

عالجت الأسطورة في بلاد ما بين النهر وغربها ناحية المتوسط، كل ما له علاقة في الوجود وما بعده بدءاً من التكوين وظهور الإنسان ومسائل الزواج والموت والإنبعاث، وصولاً إلى معالجة مسألة الخلود. وبقي موضوع العلاقات الإنسانية وما يمكن أن ينشأ عنها من فساد يضرّ بما يتطلبه الآلهة، ويُقلق حكمهم ويخلخل استقرارهم. فكانت قصة الطوفان الطريقة التي أفصحت عن كيفية معالجة الفساد والفوضى في المملكة.

جاء الطوفان في صميم ملحمة جلكامش، باعتباره المرحلة الفاصلة بين القديم الفاسد، والجديد المتطهر الذي على الحياة أن تستأنف مسيرتها بدءاً منه، ولا تزال⁽¹⁾. وقصة الطوفان ما زالت حية في الذاكرة الجمعية بعد تجديدها في قصة نوح والطوفان.

تبدأ القصة من ظاهرة تزايد السكان وما نشأ عنه من الضجيج المنبعث من الأفعال اليومية والنزاعات التي أزعجت الآلهة وأقلقتهم وقضت مضاجعهم. أدى ذلك إلى التداول فيما بينهم لحل هذه المشكلة. وقرّ الرأي في الأخير على التخلص من الجنس البشري بالإبادة، والوسيلة: الطوفان. القرار صعب. وصعوبته توجد معارضته. وبدأ النقاش. الإله أنليل القوي يصرّ، ولا يجروّ أحد على معارضته، إلى أن تفتق ذهن أحدهم، وهو إله الحكمة والرحمة «أنكي»، عن حيلة بثّها إلى أحد الفضلاء، «الفائق الحكمة»، باعتبارها حلماً منذراً. وعلى هذا الفاضل أن يأتي، وهو في حالة خوف شديد، إلى أنكي لتفسير حلمه بحضور الآلهة. ويأتي تفسير الحلم وكأنه طلبٌ إلى الإله أنكي بالتدخل للتخفيف من حدة الكارثة التي لا

(1) يقول الشواف في تعليقه على سبب تمجيد الإله أنليل، وليس أنكي منقذ البشرية، أن أنليل «مكّن من أن تصل البشرية التي بوشر بخلقها إلى استكمال عناصر وجودها وإلى استقرارها في وضع إنسان ما بعد الطوفان لبدء التاريخ الذي هو نحن، ولهذا السبب أشيد بعظمة أنليل» المصدر نفسه، الكتاب الثاني، 1997، ص 274، الهامش رقم 2 وهذا يعني، من ضمن ما يعنيه، إكتساب الهدم من أجل إعادة البناء مشروعيته منذ ما قبل التاريخ، ولا تزال هذه المشروعية قائمة حتى الآن، ولو قضى في سبيل ذلك الكثير من الأبرياء.

بد آتية بالطوفان. فأوعز أنكي إلى صاحب الحلم، وهو الفائق الحكمة، بتنفيذ ما يأمره به. وهكذا كان. بعد ذلك حصل الطوفان وأخذ معه كل شيء، ما عدا صاحب الحلم: الفائق الحكمة، ومن كان معه في سفينته، حسب ما أوصاه به الإله أنكي.

أحس الآلهة بفضاعة ما فعله الطوفان، إذ لم يبق أحد حياً إلا من كان وما كان في بطن السفينة؛ وهي وحدها التي نجت من الغرق. عقد الآلهة جلسة طارئة للتداول في أمر الطوفان ونتائجه. حميت المناقشات ودبت الفوضى وساد الهرج والمرج، وبدأت عملية تحديد المسؤوليات، ومعرفة من أعطى أوامر تنفيذ الطوفان.

توجهت الأنظار إلى الإله أنليل الذي سبق ونكل بالبشر نتيجة الضوضاء والفوضى التي يعيشونها في الأرض، إلى أن خرج عن طوره وأمر بالطوفان، ليرتاح. ولم يستطع الإله أنكي ردعه. واكتفى بحفظ السفينة بمن وما فيها.

وقف الآلهة مذعورين أمام فضاعة فعلوه..

جرف الطوفان

أرهب حتى الآلهة.

وكان أنكي يستشيط غيظاً،

لرؤية أبنائه يهلكون

أمام عينيه..

وأمام هذا المنظر أجهشت الإلهة متحبة..

وصاحت مأمي - الخبيرة، قابلة الآلهة:

ليت هذا النهار

إلى الظلمات يعود⁽¹⁾.

إستمر الطوفان سبعة أيام وسبع ليال. والفائق الحكمة مع مرافقيه في قلب السفينة. بعد توقّف المطر وهدوء السيول وجفافها، غادر الجميع السفينة. احتفل الناجون، وعلى رأسهم الفائق الحكمة، وقدموا القرابين والأضحيات إلى الآلهة. اتهم أنليل أنكي بالتواطؤ لتخليص بعض البشر والمخلوقات الأخرى من الطوفان، باعتباره عاصياً لأوامره ومبقياً بذور الفساد

(1) المصدر نفسه، الكتاب الثاني، ص 267.

في المملكة. إلا أن أنكي، بعد لمس الندم على وجوه بعض الآلهة، جاهر بموقفه الداعم لاستمرار حياة البشر والمخلوقات الأخرى، لأن في هذا الاستمرار مصلحة وفائدة للآلهة أنفسهم.

ولكن أنكي فتح فمه..

وتوجّه إلى الآلهة العظام بقوله:

نعم فعلت ذلك ضد إرادتكم جميعاً.

أنا أنقذت بشرياً..

فليهدأ أنليل.

العقاب الذي تختار فعلى المذنب الحقيقي،

كان عليك فرضه

وعلى كل من يخالف أوامرك⁽¹⁾.

وكأن أنكي، هنا، يقول لأنليل، ومنذ ذلك التاريخ الموعغل في القدم، كيف يمكنك أن تعامل الصالح من الناس كما تعامل الطالح؟ وكيف يمكن لوازرة أن تزر وزر أخرى؟

إقنع الآلهة بما فعله الإله أنكي، وأفروا بخطئهم، وأدركوا أن إنقاذ البشر واستمرارهم في الحياة هو إنقاذ لهم بدوام ألوهتهم، أولاً؛ واستمرار خدمة البشر لهم، ثانياً. وكان العرفان بالجميل الذي أبداه الآلهة تجاه الفائق الحكمة أن منحوه مرتبة الألوهة، وهو القرار الذي لم يسبق اتخاذه من قبل، ولا تكرر من بعد.

لم ينته الأمر عند هذا الحد. فقد ظهر في أسطورة الطوفان أيضاً ما يعطيها قيمتها الفكرية والأدبية الخالدة. فالآلهة لم تكتف بمنح من أنقذ البشرية من الفناء الحياة الأبدية، وبالتالي مساواته بهم، باعتباره إلهاً، بل قررت، بالاضافة إلى ذلك، العمل على تنظيم النسل ليتوافق مع معطيات الحياة ومصالح الآلهة. وهذا يعني من ناحية أولى، إرضاء الإله أنليل ومناصريه من الآلهة المنزعجين الدائمين من الحركة والضجيج؛ ومن ناحية ثانية، تنظيم الحياة على وجه الأرض بما يتلاءم مع التقدم والتطور الإنسانيين. ما يذكرنا في أسطورة الخلق البابلية - الأكادية بذلك الصراع المميت بين آلهة السكون والثبات، وآلهة الحركة الدائمة والنشاط

(1) المصدر نفسه، الكتاب الثاني، ص 272.

المستمر. ويبدو أن الصراع في أسطورة الخلق بين الآلهة، قد وصل في أسطورة الطوفان إلى البشر، وكاد أن يقضي عليهم لولا حكمة أحد الآلهة أنفسهم ووسيطه الأرضي «الفائق الحكمة»⁽¹⁾.

كان من أهم هذه القرارات فرض الموت على البشر. وإيجاد المرأة العاقر إلى جانب المرأة الولود، ووفيات الأطفال، ونظام التكريس الذي يمنع على المرأة المكرسة لخدمة الآلهة الزواج والإنجاب⁽²⁾. وهكذا نجد أن بذور نظرية مالتوس حول السكان وتكاثرهم المضّر موجودة في أساطير المشرق منذ آلاف السنين⁽³⁾.

(1) أنظر في هذا الخصوص: عطيه، بني السرد الحكائي، مذكور سابقاً، ص 152.
(2) أنظر في هذا الخصوص، للتفصيل: الشواف، ديوان الأساطير، الكتاب الثاني، مذكور سابقاً، ص 272-274.
(3) حول نظرية مالتوس في تكاثر السكان الذي يتجاوز القدرة على استيعابهم وتقديم كل ما يلزم لهم، أنظر: شوقي عطيه، السكان في لبنان، دار نلسن، 20014، بيروت، ص ص 22-24.

الفصل الثالث
الأدب الشعبي في التراث المشرقي
الحكاية

في زمن ظهور الأسطورة، وما قبل وبعد، كان الناس في أي مكان من العالم ينشغلون في كيفية الحصول على معاشهم، وفي التفكير الدائم والمستمر في تأمين الحماية للإستمرار في العيش، وما عليهم فعله في حال المرض، حتى ولو كان الفعل لا يقدم شيئاً إلى المريض، وكيفية التعامل مع الموت، مع التفكير في ما يمكن أن يكون بعده، والوسائل الآيلة إلى الإطمئنان، والتخفيف من الخوف منه. وأدركوا أن الفسحة الممتدة بين الولادة والموت هي التي عليهم تدبرها، بما يكفي من الطعام والحماية والتعاون للتخفيف من قساوة الحياة.

الإجتماع الإنساني، مهما كان شكله ونوعه هو مجموعة من التراكمات والخبرات التي ساهمت بنقل الإنسان من حال إلى حال أرقى. والإنسان في مجرى تاريخه هذا، تعرّض ولا يزال يتعرّض، لمصاعب وعقبات تواجهه في حياته، فيلقى منها صنوفاً من القهر والعذاب، بالإضافة إلى الظلم والاستبداد؛ ما يشكّل خلاصة التجارب المجتمعية التي تتراكم مع الزمن. ومنها تستفيد الأجيال اللاحقة بحيث يمكن الإنطلاق منها لإيجاد وسائل وطرقاً أخرى جديدة ومبتكرة لمواجهة أعباء الحياة، وفي الانتقال بالمجتمع إلى موقع أرقى.

في أهمية الحكاية الشعبية

نشأت الحكاية من التاريخ، واستمدت عناصر تشكّلها من تجارب الإنسان ومن علاقاته مع أقرانه في مجتمع محدد في المكان والزمان. مهمتها سرد أحداث حصلت في الماضي، حقيقية أو خيالية؛ إذ لا طريقة مغايرة يمكن أن تقوم بهذا الدور. لذلك كانت الحكاية الوسيلة الإعلامية الوحيدة التي توصل أحداث الماضي وتجاربه إلى المتلقي من الحكواتي، الخبير في فن الكلام على الماضي واهتماماته، وطرق عيشه، وأنواع التفاعل بين الناس ذات الأحداث المتشابهة. والحكاية هي صلة بين حاضر يتطلّع بناسه إلى الماضي بالفصول اللازم والحماس الذي توقظه محمولات التفاعل في كما ما تزخر من أساليب شدّ الإنتباه، بإظهار أساليب الإحتيال والغش والشجاعة، وتفصيل المواجهات والمعارك الطاحنة، والتصادم بين القيم الاجتماعية الخيرة والشريرة والشخصيات المتدخلة من

أصناف شتى، ومن الحيوانات والنباتات والجماد، والجن والعفاريت، في قوالب محبوكة بخبرة الراوي وأسلوبه الذي يجذب أسماع المتلقين، في مشاهد كلامية متحركة بإيقاعها البطيء والتمساع، لتؤدّي ما عليها إيصاله إلى قلوب المشاهدين - السامعين فتأخذ بألبابهم وتثير دهشتهم وخوفهم، وتوقظ فيهم الحزن والفرح في لحظات جد متقاربة، على قدر خبرة الراوي، وموهبته التمثيلية.

من المهم القول إن الحكاية الشعبية قادرة بحكم تشكّلها على الانتشار في بلدان متعددة. ذلك أنها تعبّر عن هموم الناس، وتفصح عن معاناتهم وعن صعوبات الحياة، بما فيها من ضائقة عيش، ومظاهر ظلم من الطبيعة ومن الأقوى. كما تعبّر في مفاصلها الأساسية عن القيم التي يؤمن بها المجتمع، وعمّا يفرحه وبيثّ الأمل فيه، وما يستدعي غضبه ونفوره من قيم سلبية من غش وخذاع وظلم ونفاق. هذه كلها قيم إنسانية مشتركة في إيجابياتها وسلبياتها، وفي كل مجتمع. لذلك اعتبر دارسون كثيرون أن الحكاية الشعبية من أسرة الأسطورة ومن متفرعاتها الأساسية⁽¹⁾. ذلك أنها تستخدم الأسلوب نفسه في عملية السرد، وكل ما يخدم مسيرة البطل الذي عليه أن يصل، حسب منطق الحكاية إلى خواتيمها السعيدة. فابتدعت الخوارق والأعاجيب واختصار الزمن بلمحات من البصر بالإضافة إلى تسخير الحيوان والجن، وحتى الشجر والحجر من أجل الوصول إلى ما تبتغيه من قيم الخير، وما توصله من فرح وسعادة إلى قلوب السامعين. ولا يعني الصدق في الرواية أو المبالغة فيها أي شيء سوى الوصول إلى الخاتمة السعيدة.

أهمية الحكاية تظهر في كونها وسيلة تحاكي هموم الناس، وتعبّر عن مشاعرهم، وتقدّم لهم ما يُشعرهم بالفرح، وما يسكنون إليه من حكايات البطولة والتضحية والمغامرات، وما يعزّز الثقة بنفسه وبالجماعة التي ينتمي إليها، لقناعته التامة أن بطل الحكاية هو بطل الجماعة وانتصاره في مغامراته انتصارها هي. ولا يهم بعد ذلك أي تفصيل حتى اسم مبتدع الحكاية. وهي تُحال بهذا المعنى إلى الجماعة. ولا يبقى عالقاً في الذهن، إلا اسم البطل وبطولاته، وانتصار الجماعة، وإن كان كل ذلك مبنياً على الخرافات والخوارق والأوهام.

الحكاية الشعبية، بهذا المعنى، هي أحداث تروى وأناس يسمعون، وراوي يروي الحكاية. والراوي هذا، أو الحكواتي، هو محور الحكاية ووسيلتها للوصول إلى أسماع المتلقين.

(1) أنظر للتفصيل: البقلاطي، تدوين الأدب الشعبي، الثقافة الشعبية، مذكور سابقاً، العدد 17، ص 16.

مثلث يظهر الأحداث بقلب من التمثيل والتفاعل في مشهد لا يمكن الفصل بين عناصره الثلاثة، ليصل إلى ما يمكن أن يضيفي من حماس وتعاطف، وحتى اشمئزاز، على ما يمرّ من أحداث متواصلة يعطيها الراوي من حركاته وانفعاله وعلوّ صوته وانخفاضه ليصل إلى التأثير المطلوب. هنا تظهر أهمية الحكواتي وتتجلى مواهبه بما يعطي للأحداث قيمتها، وللسامعين الإهتمام اللازم للتماهي مع ما يرويه انسجاماً وتفاعلاً، وبالحرركات المتناسبة مع المشاهد المتتالية. ولا تكتمل غاية الرواية إلا بما يقدمه الراوي بالموهبة اللازمة والقدرة على التمثيل، وعلى توظيف السرد في خدمة توجهات الجماعة وتطلعاتها.

أهمية الحكاية، إذن، هي في هذا المثلث الذي تكتمل فيه عناصرها. والأحداث مجرد رابط بين هذه العناصر الثلاثة⁽¹⁾. ينقلها الحكواتي من مسارح حدوثها الطبيعية في الأمكنة المسماة بأسمائها، أو المتخيلة والوهمية، إلى مسرح حي يديره هو بنفسه ويختصره بحضوره قولاً وحركة. فيصير الحدث، بذلك، واحداً مع من يرويه ومن يتلقاه. وتتحوّل الحكاية من أفعال ومغامرات وصراعات حدثت في الماضي السحيق إلى فعل حاضر، وكأنه يحصل لحظة روايته، ويعيش بين جنبات المسرح التفاعلي القائم بين الراوي والجمهور.

تلبس الحكاية لباس البيئة التي تحكى فيها. هنا، تظهر موهبة الحكواتي الذي عليه أن يكيّف الأحداث بما يتناسب مع البيئة التي تلقى فيها، بالإضافة إلى القدرة على الحفظ والتمثيل وصحة الإلقاء بما يتناسب مع لهجة السامعين ولغتهم المحكية، دون أن يحدد عن توجه المسار العام للحكاية⁽²⁾. وهو بذلك، يعتمد على الذاكرة والخبرة العملية في سرد الأحداث، وفي التعامل مع المتلقين. فيلغي ويزيد بما يتناسب مع الجو العام. فتظهر الحكاية، عندئذ، وكأنها خارجة من رحم المتحد الاجتماعي، مكان عمل الراوي وتجمّع المتلقين⁽³⁾.

وإذا كان للحكاية الشعبية مسار عام يحرص الحكواتي على انتهاجه، فإن اعتماده على النص لا يكتمل إلا بما يمكن أن يضيفه بارتجاله المعهود في كل جلسة، أو يقرب ما يريد

(1) يعتبر محمد المهدي بشرى أن عناصر الحكاية الشعبية أربعة، النص والراوي والسياق والجمهور إلا أن المهم في الأمر هو اندماج السياق في الحكواتي أو الراوي الذي يدعه ويضعه في جو المتلقين وفي توجههم العام، أنظر: محمد المهدي بشرى، الحكاية الشعبية، تكون أو لا تكون، الثقافة الشعبية، العدد 23، خريف 2013، البحرين، ص 61.

(2) حول أهمية الراوي في الحكاية الشعبية، أنظر: المرجع نفسه، ص 62

(3) أنظر للتفصيل: نمر سرحان، الحكاية الشعبية الفلسطينية، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1974، بيروت، ص 15.

قوله إلى المتلقين، بما يشهد على قدرته في فنون الحكاية والتمثيل. وهذا بالطبع ما يعلي من شأنه أمامهم.

كانت الحكايات الشعبية المصدر الأساسي لمعارف جيل الستينيات وما قبل من القرن العشرين. وقلما تخلو ذاكرة إنسان من هذا الجيل من آثار حكايات سمعها وهو مشدود بعينه وأذنيه إلى فم الراوي أو الراوية ليعرف مصير البطل، أو ليتفكر في الطريقة التي على البطل اتباعها للخلاص من الموت، أو كيف عليه أن يخلص حبيبته من الغول في غيابها، وهي مربوطة بشعرها في سقف قصره⁽¹⁾. وهي «حكايات لا عجب فيها إذا تكلم الكلب أو الثعلب والحمار، أو حتى الشجرة والحجر بلغة عربية مماثلة للغتنا ولهجتنا. كما لا عجب أن يحضر المخلص ليتشل بطل الحكاية من ورطة وقع فيها، دون أن نعرف كيف جاء ومن أين. كل الإهتمام يكون منصباً في هذه اللحظات على خلاص البطل أو تخليصه لحبيبته، أو عودته إلى بيته وأهله بسلام»⁽²⁾.

كانت الحكاية بالنسبة إلى عامة الناس المصدر الوحيد للتسلية والمعرفة. ذلك أن القراءة ما كانت منتشرة، والأمية طاغية. لذلك كانت محور التسلية في كل بيت، وفي كل قرية. وتحولت إلى مشهد درامي في المدينة قبل أن يظهر المسرح في حكايات الظل وكركوز وعيواض، وقبل أن يصل صوت الإذاعة، وتنتشر السينما بأفلامها المتحركة والقصص المروية بالصوت والصورة، وقبل أن تتوسع قراءة الكتب والمجلات والجرائد أيضاً، وصولاً إلى وسائل التواصل والإتصال الحديثة.

مكانة الحكاية

من المهم القول إن الحكاية كانت وسيلة التواصل التي عليها أن تقوم بمهام التفاعل الإجتماعي بين الناس، ونقل القيم في كل أنواعها إلى المتلقين الذين يستعملون الحكاية كأداة إخبار للجماعة عن طريق الكلام باللسنة من لهم القدرة على الإسترسال في سرد الحكايات، واستحضار المناخ اللازم لشد الإنتباه، والتفاعل مع أحداث الحكاية. وتستند

(1) لا أزال أذكر حكايتين من الحكايات الكثيرة التي كان يرويها وجيد عطيه، من قريتي، وجرجي جرمان من قرية قرهباش عندما يزور قريتنا وقد كانا حريصين على سماع الحكاية مني بعد انتهاء كل منهما، فأعيد روايتها بالحرف إلا بيوت الشعر فيها ومن الحكايات التي لا أزال أذكرها، إبنة الملك والغول، وحكاية سعد ومرجانة ولكنني نسيت التفاصيل، ولم يخطر في بالي حينها أن أدونها.

(2) عطيه، بنى السرد الحكائي، مذكور سابقاً، ص 215.

الحكاية في ذلك على أساس لا يستقيم وجودها بدونه؛ وبهذا الأساس تعرف بأنها حكاية شعبية، وهو انتقالها الشفوي من فم الراوي، وتلقّيها عن طريق السماع وباللغة العامية واللهجة المحلية. تدوينها لا يلغي هذه المميزات للحكاية، وإلا بطلت أن تكون حكاية شعبية. هذا طبعاً بالإضافة إلى الإيماءات والإشارات والأصوات ذات الدلالة دون كلام مفهوم، وتقليد أصوات الحيوانات والصراخ وألوان الضحك والتعبير عن السرور أو الحزن، التي لا يمكن تدوينها⁽¹⁾. كل ذلك حصل وتم تناقله بالذاكرة وروايته شفويّاً جيلاً بعد جيل دون التفكير في أنها ستدوّن وتُحفظ في بطون الكتب. وما كان يخطر ببالهم أن التدوين سيكون بداية النهاية للعصر الذهبي للحكاية، واستبدالها بأصناف مغايرة كانت المطبوعة أولها، وليس آخرها ما وصلنا من وسائل العلم والمعرفة.

الحكاية، المعنى والدلالة

لا تخضع الحكاية لزمان بعينه ولا لبيئة محددة، ولا لأحداث دقيقة في تسلسلها التاريخي. لذلك ميّز الباحثون بين الحكاية الشعبية عن غيرها من صنوف الأدب الشعبي، بما لها من خصائص. فهي أولاً، مجهولة الأصل التاريخي؛ وهي ثانياً، سهلة الحركة والانتقال من مكان إلى آخر، ومن جيل إلى جيل في الزمان؛ وهي ثالثاً مرنة وسلسلة لسرعة تقبّل التعديل فيها، زيادة أو نقصاناً؛ وهو ما يجعل الحكواتي قادراً على قولبتها بما يتناسب مع البيئة التي يحكي فيها حكايته؛ وهي رابعاً، ذات هوية ملتبسة في انتمائها تنتقل بالقول، ويتم تداولها شفويّاً. ولأن هذا شأنها، فإن الشفاهية تستحضر ما ينبني بين الراوي والسامع من تواصل، ومن علاقة حميمة تعزّزها جلسات الكلام والتمثيل والإستماع. فإذا كان الراوي ييوح بما هو حميم في داخله، فإن داخل السامع يفتح بما فيه عليه. «وهذا يجعلنا نعتبر القول لا وسيلة تبادل معلومات فقط، ولكن أيضاً تبادل حياتي جوهري.. فالقول سواء في شكله أو في سماعه، لا ينفك أن يكون غذاء لغويّاً يكوّننا ويعيد تكويننا باستمرار»⁽²⁾. ولأن الأمر كذلك، عملت الجماعة على صوغ حكاياتها، وعلى إعادة إنتاج ذواتها بتكرار روايتها.. واعتبرت

(1) حول صعوبة التدوين، وفقدان حرارة النص الشفوي، أنظر: محمد المهدي بشرى، الحكاية الشعبية، الثقافة الشعبية، العدد 23، مذكور سابقاً، ص 62-63.

(2) فاطمة الزهراء صالح، من أجل تجديد الشفاهية، ترجمة نور الهدى باديس، الثقافة الشعبية، العدد 12، شتاء 2011، البحرين، ص 14-15.

دائماً، كما تقول وجدان الصائغ، أن «الحكاية الشعبية هي فردوس أرضي صاغه المخيال الجمعي ليؤشّر رؤاه إزاء ما يحصل وما سيحصل»⁽¹⁾.

لذلك تتميز الحكاية، على ما يقول الباحث في التراث الشعبي الفلسطيني نمر سرحان، بعناصر متعددة، منها العناصر التي تؤلفها لتكون متكاملة، وتسمى هنا بـ«الطراز». أما «الواقعة» فهي جزء من الحكاية، ولكنه يمثل أحداثاً متكاملة، وإن كانت مرتبطة بما قبل وما بعد. ويمكن لهذه الواقعة أن تنضم إلى الحكاية نفسها من خلال ربطها بها، أو ربطها بحكاية أخرى، حسب ما يراه الراوي بموهبته وقدرته على القصّ. إلا أنها تبقى جزءاً من الطراز، ولا تظهر وحدها إلا نادراً، لذلك تبقى حكاية ناقصة⁽²⁾.

لم يلتفت اختصاصيو الأدب الشعبي إلى الحكاية باعتبارها جديرة بالبحث والتوثيق إلا في فترة متأخرة. ويعود الفضل في ذلك إلى «الأخوين غريم»، وإن تعرّضاً للنقد لابتعادهما عن منهجية البحث العلمي لأنهما أخضعا مضامين الحكايات الشعبية لمزاجهما بحيث انتقيا منها ما يعجبهما باعتبارها الأفضل⁽³⁾.

توصّل الأخوان غريم إلى القول إن ثمة صلات مشتركة بين الحكايات، ما يعني أن لا موطن محدداً للحكاية الشعبية. وتشابه الموضوعات ما هو إلا تشابه اهتمامات وأفكار الفئات الشعبية لدى كل المجتمعات، وفي كل الأزمنة⁽⁴⁾. ذلك أن الحكاية الشعبية تعكس الحياة اليومية للناس وتعبّر عن عاداتهم وتقاليدهم. وبما أن لكل جماعة ما تمارسه في حياتها اليومية، حسب ما تقتضيه عاداتها وتقاليدها، جاءت الحكايات الشعبية لتعبّر عن هذه الممارسة، فجاءت، لذلك، متشابهة في مضامينها وفي طرق سردها في بلدان مختلفة⁽⁵⁾.

- (1) فردوس الصائغ، الحكاية الشعبية وثقافة العنف، الثقافة الشعبية، العدد 3، خريف 2008، البحرين، ص 105.
- (2) حول أصنتف الحكاية ومواصفاتها، أنظر: نمر سرحان، الحكاية الشعبية الفلسطينية، مذكور سابقاً، ص 29-30.
- (3) محمد الجوهرى، علم الفولكلور، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1978، القاهرة، ص 428.
- (4) نمر سرحان، الحكاية الشعبية الفلسطينية، مذكور سابقاً، ص 31.
- (5) عمر الساريسي، الحكاية الشعبية في فلسطين والأردن، الثقافة الشعبية، العدد 11، خريف 2010، البحرين، ص 75.

لم تمرّ أفكار الأخوين غريم بدون نقاش، ذلك أن باحثين آخرين اعتبروا أن لكل حكاية أصلاً انطلقت منه. ومن ثم انتشرت شفاهياً إما بالتفاعل بين مجتمعات مختلفة، ومن ثم إلى أخرى عن طريق الثقافة، أو انتقلت بالترجمة والنقل عن طريق التدوين⁽¹⁾.

وعليه، يمكن تعريف الحكاية الشعبية بأنها «قول شفاهي يركّب أحداثاً من الماضي البعيد والقريب، بصورة تمثيلية سهلة الفهم، ومركّبة أوجه التفاعل بين المخلوقات جميعاً، الإنسان والحيوان والنبات، والجماد أيضاً، منطلقها تصوير نزعات الخير والشر ومشاعر الحب والحقد لدى الإنسان، وتسخير كل ما يمكن، وبمساعدة المخلوقات العجيبة، ليتنصر الخير على الشر، ولتصل الحكاية إلى خواتيمها السعيدة»⁽²⁾.

بطل الحكاية

لكل حكاية بطل. هو عمود الحكاية ومُنشئها ومحطّ خاتمتها. على اسمه أو لقبه أو مهنته تدور أحداثها. منه يبدأ الراوي وإليه تشخّص آذان وعيون المتلقين. يختصر في ذاته، وبهمة الحكواتي وموهبته ما يتوق إليه المتلقون، مجسّداً أحلامهم، ومنقّساً لشعورهم بالظلم والحرمان، ومصدراً لشعورهم بقيمة الحرية، وبتفاهة الغنى طالماً يعيشون بسعادة وهناء وراحة بال. بالإضافة إلى ذلك كله، يوحى إليهم بما عليهم فعله في حال تعرضهم إلى المآزق التي تواجههم في حياتهم العملية.

إلا أن ما يرتاح إليه المتلقي هو في الخاتمة السعيدة للحكاية، وفي سلامة بطلها والخيرين من شخصياتها.

ولأن البطل هو عماد الحكاية الشعبية، فقد اهتم به الراوي ودرس كل جوانب شخصيته، ليعرف تماماً كيف يُظهر هذه الشخصية أمام جمهور المتلقين ليستطيع إقناعهم بما يقوم به من أفعال تصل إلى حد ما هو خارق منها، بالإضافة إلى اهتمامه بإظهار مواصفاته المحبّبة إلى الجمهور، مثل الفضيلة والشجاعة ومحبة الخير والعطف على الفقراء والمظلومين، والدفاع عن الحق. هذا بالإضافة إلى معرفته كيفية التعامل مع القوى غير الإنسانية من الجن والعمالقة والأغوال، إن كان في مواجهتها، أو في تسخيرها إما لمنعها من عرقلة استكمال

(1) حول أصل الحكايات الشعبية، وتشابه موضوعاتها والاختلاف في ذلك، أنظر: عباس عبد الحليم عباس، الحكاية الشعبية، الأصل ولعبة الأفعنة، الثقافة الشعبية، العدد 17، مذكور سابقاً، ص ص 87-89.

(2) عطيه، بنى السرد الحكائي، مذكور سابقاً، ص 221.

رسالته الخيرة في الحكاية، أو لمساعدته في تسريع فعله لها، وإن كان في كل الأحوال، واصلاً إلى غايته النبيلة، وإلى إسعاد الجمهور التائق إلى سماع الخاتمة السعيدة بصوت الراوي وحركاته التمثيلية.

يدخل البطل إلى قلوب المتلقين بفعل الراوي ووساطته، من حيث هو صلة الوصل بين الحكاية وبطلها وبين جمهور المتلقين. بهذا المعنى، يظهر بطل الحكاية وكأنه من صنعة الراوي، قبل أن يكون العمود الأساسي للحكاية، وقبل أن يكون صنعة ذلك المبدع الذي أوجده في حكايته. ذلك أن مؤلف الحكاية بقي مجهولاً، وانتهى دوره بعد حين لتحل محله الحكاية التي أبدعها باعتبارها المقصد والغاية، وما ينشأ عنها من اعتبارات إنسانية وأخلاقية تفيد في التنشئة الاجتماعية. وتبقى حبيسة الذاكرة، قبل التدوين، إلى أن يفرج عنها الراوي أمام أسماع المتلقين. فيظهر هنا وكأنه هو مبدع الحكاية، ومُعطيها تلك النكهة التي تُظهر أهميتها، ومدى تأثيرها على السامعين.

إن أهمية البطل في الحكاية الشعبية، على ما يقول سرحان متأية في الأصل من إعجاب الشعب العربي بفكرة البطل⁽¹⁾. والفكرة نفسها متأصلة في كل الشعوب. ذلك أن أي إنجاز حضاري ظهر على يد بطل في ميدانه. ومن هؤلاء استقت الإنسانية حضارتها، وبأفعالهم تقدمت البشرية وتطورت سبل حياتها. والحكاية الشعبية ظهرت باعتبار رسالتها التي تدعو بوساطة البطل فيها على نشر قيم الحق والخير ورفع الظلم، وعلى محاربة الشر في كل أشكاله. هذا ما «تسلط الحكاية الشعبية الأضواء (عليه) .. ولا ترينا الآخرين في بيئتهم إلا بمقدار خدمة هؤلاء للأحداث»⁽²⁾.

أنواع الحكاية الشعبية

ظهرت الحكاية الشعبية على أنواع متعددة بتعدد اهتمامات الشعوب. ذلك أن الحكاية تعكس عاداتهم وتقاليدهم وتعبّر عن أنماط التفاعل وأشكال العلاقات في البيئات المختلفة. إلا أن المشترك فيما بينها، النهايات السعيدة والانتصار الدائم للبطل ولقسم الخير، وإن تعرّض للمعاناة ولمختلف أنواع التعذيب. وأهمية ما تستبطنه الحكاية لدى الكل تظهر من

(1) حول أهمية البطل، أنظر: سرحان، الحكاية الشعبية الفلسطينية، مذكور سابقاً، ص 45-58.

(2) المصدر نفسه، ص 46-47 وللمزيد من التفاصيل حول البطل وأهميته في الحكاية الشعبية، أنظر: عطيه، بنى السرد الحكائي، مذكور سابقاً، ص 221-224.

خلال الأمل الذي توقظه في نفس المتلقّي بأن الفرج لا بدّ آتٍ مهما سمع من أهوال، ومهما تعرّض له البطل من مأس، وهو يدرك في قرارة نفسه أن انتصاره على أعدائه حتمي، وأن الحق لا بد أن يظهر ليزهق الباطل. وبعد سماع ما يأمله، يعود باطمئنان إلى فراشه وهو هانئ البال، ليستسلم إلى نوم عميق.

صنّفت مدرسة هلسنكي الحكاية الشعبية ضمن خمس مجموعات، على ما يقول مصطفى الشاذلي، وهي: حكايات بحصر المعنى، وحكايات هزلية، وحكايات ملغزة، وحكايات الحيوانات، وحكايات غير مصنّفة. وفي داخل كل مجموعة فروع لحكايات ذات موضوعات متقاربة. وقد استبدل الشاذلي نفسه هذه المجموعات بتصنيف خاص به، وهو التالي⁽¹⁾:

الحكايات الأسطورية، الحكايات الغيبية، الحكايات الدينية، الحكايات الروحانية، الحكايات المسليّة، الحكايات الروحانية، الحكايات الأخلاقية، الحكايات الواقعية، حكايات الجن، حكايات العبر والحكم، الحكايات التربوية، الحكايات المثالية، حكايات السحر، وحكايات إثارة شهية الكلام. إلا أنه يعود ليختصرها في عناوين أقل مثل حكايات الحيوانات، والحكايات الخارقة، والحكايات الدينية، والحكمية والهزلية والملغزة. ويمكن أن توضع جميعاً تحت عنوان الحكايات الأخلاقية، لأنها جميعاً تدور حول وجوب التمتع بالأخلاق الفاضلة، وتدعو إلى تمثّل القيم الإنسانية الإيجابية⁽²⁾.

أما إيمان سليمان، الباحثة في الأدب الشعبي الفلسطيني، فقد صنفت الحكايات الشعبية في ثمان: واقعية وخرافية ودينية وبدوية وتربوية وحكايات الحيوان، وحكايات المثل والحكايات المرححة⁽³⁾. تظهر هنا أيضاً المبالغة في التصنيف، علماً أن الحكاية، مهما كان تصنيفها، عليها دور يجب أن تؤديه يُختصر بتوصيات أخلاقية ودينية واجتماعية. وتدعو مباشرة إلى التشجيع على التحلّي بالأخلاق الفاضلة، والشجاعة ونصرة المظلومين، والجرأة في قول الحق. ولا يهم في هذا الأمر إذا جاء التشجيع على لسان الإنسان أو الحيوان،

(1) مصطفى الشاذلي، الحكاية الشعبية في حوض البحر الأبيض المتوسط، ترجمة محمد الداوي، الثقافة الشعبية، العدد 5، ربيع 2009، البحرين، ص ص 71-77.

(2) المصدر نفسه، ص 78.

(3) إيمان سليمان، الأدب الشعبي الفلسطيني، الثقافة الشعبية، العدد 14، صيف 2011، البحرين، ص 51.

أو حتى بتوسّل العفاريت والجن والغيلان للمساعدة، أو للمحاربة والمنع بتوسّل شجاعة البطل ومعاونه.

وعليه يمكن اختصار أنواع هذه الحكايات، وفق التالي:

الحكاية الخرافية

تدور أحداثها في أجواء من الخوارق، والأفعال غير الإنسانية لمساعدة البطل في الوصول إلى غايته، أو لمناصبته العدا. شخصياتها من الجن والغيلان والعفاريت والسحرة. تتضمن أحداثاً خارقة للعادة، مثل اختراق المسافات البعيدة بلمح البصر وحمل الأثقال الضخمة والطيران وغيرها⁽¹⁾.

لا يميز الراوي في سرده للحكاية الشعبية بين المخلوقات، باعتبارها شخصيات أساسية في الرواية، تتمتع بالقوة وبسرعة التكيف والتحول، مع ما تحمله أوصاف الراوي لها ليلقى بما يقدمه من فنون الإثارة، الدهشة في نفوس المتلقين، والرعب في عيونهم، ليحلو سرد الحكاية في نظره ونظرهم. على هذا المنوال، يمكن أن ينسج الراوي دوراً للغول ليأخذ شكل شجرة أو جني، ودوراً للعفريت ليأخذ شكل الكلب الأسود، أو شكل صبيّة جميلة. وانطلاقاً من هذه العلاقة المفصلية للبطل مع الكائنات الخرافية، صنّف سرحان حكايات كثيرة تظهر هذه العلاقة تحت عنوان الحكايات الخرافية. وزيادة في التفصيل، أظهر المواصفات الخيرة لهذه المخلوقات، والمواصفات الشريرة لها أيضاً. فكان ثمة الغول الخيّر والغول الشرير، والعفريت الخيّر والعفريت الشرير، وكذلك الجنّي. وقد ساهم الراوي من خلال سرده لمغامرات البطل في تعامله مع هذه المخلوقات، في تشكيل البنية الذهنية للجماعة، ورسخ وجودها في مخيالهم على أنها ذات قدرات عالية في القوة والتحول من كائن إلى آخر⁽²⁾، ودعم الإيمان بتأثيرها على البشر في الحياة العملية.

وللجان وجود كثيف في الحكاية الشعبية، موروث من البنية الذهنية الما قبل دينية، ترسخ بما أملاه الدين عن وجود هذه الكائنات وتلازمها مع الإنسان. لذلك زخرت الحكايات

(1) للتفصيل حول حكايات الخوارق، أنظر: سرحان، الحكاية الشعبية الفلسطينية، مذكور سابقاً، ص 59-78.

(2) المصدر نفسه، ص 59-70.

الخرافية في إظهار العلاقة بين الإنسان والجان، ووصف سلوكهم المشابه لسلوك البشر، بالإضافة إلى القدرة على التحول⁽¹⁾.

يلعب السحر دوراً مركزياً في الحكاية الخرافية. وبوساطته يستطيع البطل القيام بأي أمر، كما التخلص من أي مأزق. ولا فرق هنا إذا كان ما يحدث مخالفاً للعقل أو موافقاً، إذ لا يدخل التحليل المنطقي والعقلاني هنا ليقرر ما هو منطقي وما هو خارج المنطق والعقل، فقط لأن تسلسل أحداث الرواية وسلامة البطل والوصول إلى ما يرجوه الراوي هو ما تريده الحكاية إيصاله، وما يريد المتلقي سماعه. فبساط الريح الطريقة الفضلى للوصول إلى مكان آمن ينجّي البطل من خطر محقق، هو الحل الأمثل للإبقاء على سلامته، لا التفكير بالبساط ذاته، أو من أين جاء، والفانوس السحري الوسيلة الفضلى للحصول على أي شيء، أو الحصول على أي مطلب، ولا يهم، من بعد، السؤال عن مصدره، أو إذا كان موجوداً فعلاً⁽²⁾.

الحكاية الواقعية

إن الهدف من الحكاية الواقعية هو النصح والإرشاد. ذلك لأنها تدور حول الناس في حياتهم العادية. تستمد من علاقاتهم أحداثها، إن كان في الجدية اللازمة أو في تدبير المقابل لإشاعة الفرح في قلوب الناس، مع تمرير ما يلزم من النقد الاجتماعي بقالب كوميدي⁽³⁾. والهدف من الحكاية الواقعية التشجيع على التمسك بالأخلاق الفاضلة وطاعة الوالدين واحترام كبار السن، والتأكيد على أهمية الشجاعة ووجوب التحلي بالصدق والإيمان، مع الثناء على أهمية الذكاء وكيفية التخلص من المأزق، ومضار الغش والإحتيال⁽⁴⁾. وتدخل في هذا الإطار الحكايات الحرفية لتعلي من شأن الحرفة وأهميتها في السلم الاجتماعي، ومكانة الحرفي الذي يحمي نفسه من ذل السؤال ومراعاة خواطر الآخرين⁽⁵⁾.

(1) حول مواصفات الجن وعلاقتهم بالبشر، أنظر: المصدر نفسه، ص ص 71-76.

(2) حول أهمية السحر، أنظر: المصدر نفسه، ص ص 76-78.

(3) يروي سلام الراسي حكايات شعبية جميلة ومرحة في: سلام الراسي، الأعمال الكاملة، ثلاثة أجزاء، مؤسسة نوفل، 1987، بيروت.

(4) حول حكايات الظلم ومحاولات المظلومين التخلص منه، أنظر: سرحان، الحكاية الشعبية الفلسطينية، مذكور سابقاً، ص ص 93-98.

(5) حول الحرف الرفيعة والوضيعة، أنظر: محبك، الحرف اليدوية في بلاد الشام، الثقافة الشعبية، العدد 15، مذكور سابقاً، ص 39، 47.

تحت هذا العنوان تدخل الحكايات المرححة التي تنبني على مواقف وأحداث كوميدية مضحكة في ظاهرها، وتحمل في طياتها أنواعاً من النقد الاجتماعي والسياسي للحكام والوجهاء والبخلاء والحمقى من الناس. وهي في ذلك تعبر بالضحك والمرح عن ظلم الحكام واستبدادهم، وعن غباء المحكومين وضعفهم أمام الحاكم الجائر، مع انعدام حس الجهر بالشكوى والتبرم من الظلم إلا وراء الأبواب المغلقة، أو التنفيس عن الكبت الذي يكابدونه بالضحك عند النصوص التي تحاكي معاناتهم للتعويض. وقد أفاض سرحان في ذكر ملخصات لهذه الحكايات التي تبين ما يحصل بين الحكام والمحكومين، والأفكار المنمطة التي تتحكم بعقول بالناس، ونوعية العلاقات في حياتهم اليومية⁽¹⁾.

الحكاية بلسان الحيوان

عادة ما تكون حكاية الحيوان قصيرة. يطلق عليها اسم الحدوثة أو الأقصوصة. تدور حكايات الحيوان على أمور النقد الاجتماعي والسياسي، كما تهتم بحياة الناس اليومية وبالعلاقة بين الإنسان والحيوان. وقد عممت الحكاية الشعبية مواصفات مخصوصة بحيوانات بعينها، فالأسد يمثل القوة والجبروت والاستبداد، والحمار يمثل الصبر وطول الأناة، والثعلب الإحتيال والمراوغة، والكلب الوفاء، والقط الطبع الذي لا يتغير. ويمكن للحيوان أن يمثل دور الجان والعمارة والوصول إلى المبتغى الذي يعجز الإنسان عن الوصول إليه. كما ترمز بعض الحيوانات إلى خير الإنسان وسعادته مثل الطير الذي تشفي ريشته الإنسان من العمى. كما يمكن أن ترمز إلى أذى الإنسان وضرره مثل الحية والجرذ والبومة. كذلك يرمز الديك إلى النباهة والذكاء والقوة، والدجاجة إلى المرأة المطيعة. كما ترمز الحيوانات ذات القرون إلى القوة، لدرجة أن العنزة يمكن أن تقضي على الغول بقرونها لأنه أكل صغارها، للتدليل على قوة القرون من ناحية، وعلى قوة الحق من ناحية ثانية. فالحق هنا يعطي للضعيف قوة يمكن أن تقضي على جبروت الأقوياء⁽²⁾.

هنا، لا بد من التأكيد على أن الحكاية الشعبية، بمختلف أنواعها وتوجهاتها، «تظهر على أنها مرآة المجتمع، وتعكس تجليات حياة الناس في علاقاتهم اليومية وممارساتهم الاجتماعية. كما تبين، في الوقت نفسه، مدى تعلقهم بالمثل العليا التي يتوجهون إليها

(1) حول الحكاية المرححة، أنظر: سرحان، الحكاية الشعبية الفلسطينية، مذكور سابقاً، ص 93-98.

(2) حول الحكاية بلسان الحيوان، أنظر: سرحان، الحكاية الشعبية الفلسطينية، مذكور سابقاً، ص 102-105.

بممارساتهم، وأهمية القيم الاجتماعية التي يتعلقون بها. والحكاية الشعبية، في الآونة ذاتها، منارة المجتمع ودليله إلى معرفة كيفية المحافظة على عادات المجتمع وتقاليد، وكيفية الوصول من خلال سيرورة الأبطال في حكاياتهم إلى ما هو أفضل وأرقى. فالبطل في المخيال الشعبي هو الذي يذلل العقبات والموانع لرقى المجتمع وتقدمه، ابتداء من الخلية الاجتماعية الأولى، الأسرة أو العائلة، وصولاً إلى المجتمع بأكليته»⁽¹⁾.

مكانة المرأة في الحكاية الشعبية

من المهم القول إن للمرأة المكان المركزي في الحكاية الشعبية في أدوارها المتعددة. ذلك أنها تُظهر شخصيتها في شكل واضح باعتبار نفسها، أولاً؛ وباعتبار موقعها في محيطها، ثانياً. وهي لذلك، تلعب في الحكاية أدواراً متعددة، أمماً وزوجة وأختاً، وفي كل من هذه الأدوار يمكن أن تكون الأم الحنون والمرية الفاضلة، وكذلك الأم الظالمة والخبيثة والأنانية. كما يمكن أن تلعب دور الزوجة المخلصة والوفية والمُحبة. وهي في المخيال الشعبي، بالإضافة إلى ذلك، وفي ذهن الراوي أيضاً، أداة المتعة ورمز الجنس، ومكمن الغواية والإغراء.

عاشت الحكاية الشعبية عصرها الذهبي في مجتمع يمارس في شكل صارم الفصل الجنسي. وهذا يعني اقتصار المجالس العامة للحكايات على الذكور. إلا أن للإناث أيضاً مجالسهن الخاصة. وفي الحاليتين، كانت الحكايات على أنواعها، كما الأخبار والأقاويل، تروى بحرية مطلقة لا رقابة عليها من الجنس الآخر. في هذه الأجواء أعطت الحكاية الشعبية للمرأة، في مجالس الرجال، مساحة واسعة من الأدوار والأحداث. وكان الراوي يتوسّع في شرح أدوارها، كما يتفنّن في وصف جمالها وحركاتها، ويتقن نطق كلماتها مع ما يرافق ذلك من الغنج والدلال، لما لذلك من تأثير على أسماع المتلقين، ولما يمكن أن يتعلموه من أساليب تستعملها المرأة في علاقتها مع الرجل، وأنواع الحيل المختلفة التي تستعملها للوصول إلى غايتها. وهو يدرك جيداً أن هذه التفاصيل ترسخ موقعه لدى المتلقين وتقربه منهم.

خصّص نمر سرحان فصلاً كاملاً لوصف المرأة في الحكاية الشعبية وللأدوار التي تمثلها، وأفرد لكل صفة من صفاتها حكاية خاصة، بالإضافة إلى الصفات الثانوية في الحكاية

(1) عطيه، بنى السرد الحكائي، مذكور سابقاً، ص 232.

نفسها. فهي في هذه الحكاية الأم الحنون التي تضحّي بحياتها من أجل أولادها؛ وفي تلك، الزوجة المتحكّمة في زوجها وفي أولادها؛ وهي في الثالثة، العشيقة التي تخون زوجها وتقتل أبناءها لإرضاء عشيقها، وفي غيرها وغيرها.. المتحكّمة بابنها وزوجته، والضرة التي تكيد لضرتها، وزوجة الأب التي لا تطيق أبناءه، والفاعلة لأي شيء لاستمالة زوجها حتى لا يفلت من يدها، ويتوجه إلى امرأة غيرها. كل ذلك في أسلوب روائي ينصت إليه الرجال، ويذهبون في أفكارهم إلى مطرح شتى⁽¹⁾.

مما تقدم، يظهر أن للمرأة دورها المركزي في كل حكاية شعبية. وهي في كل المجتمعات التقليدية التي تشكّل مواطن الحكاية ومسارح المتلقين، وسلطات الرواة، ذات حضور رمزي ساطع يظهر من خلال كل حكاية، في نمط حياة يقوم على الفصل بين الذكور والإناث. فتأتي المرأة في الحكاية الشعبية وبمواصفاتها جميعاً وتصرفاتها، بمثابة الطبق الدسم لذكور لا يرون إلا زوجاتهم ومحارمهم في المنازل. فيستقبلون ذلك بمتعة ظاهرة. وينظرون إلى الراوي نظرة التقدير والتبجيل لتزويدهم بالشحنات العاطفية والنفسية التي يتلقونها، فيسكنوا إليها، وينفضّ لقاؤهم مع الراوي، إلى أن ينعقد في حكايات جديدة.

بداية الحكاية والنهاية

«وعاشوا حياتن مبسوطين ويطوّل عمر السامعين.. وهيدي الحكاية حكيتا وبعبك حطيتا».. بهذه العبارات كان يختم الراوي حكايته، وهو مطمئن إلى أنها أفرحت السامعين وأسعدتهم بتلقّي الخاتمة المفرحة للحكاية.

هنا نصل إلى التركيز على القالب الذي توضع فيه الحكاية؛ وهو قالب يتضمن ثلاثة مفصلات أساسية لها، يتقنها الراوي جيداً، وينتقل من المفصل الأول الذي هو بمثابة التمهيد والتهيؤ لتلقّي تفاصيل الحكاية، وتسمى المقدمة أو فرشة الحكاية، وهي بتفاصيلها أهم بكثير من الخاتمة؛ ومن ثم سرد الحكاية باعتبارها المفصل الأساس، وبانتهائها يفرش الراوي الخاتمة. في مقارنة هذا المثلث، يستعمل الراوي خبرته وحنكته في السرد لشدّ انتباه المتلقين. فيفتح الجو الحكائي بمقدمات متعددة ومتشابهة في كلماتها عند هذا الراوي أو ذاك، مع الاختلاف في بعض المفردات حسب الإلتناء البيئي. إلا أن المضمون العام

(1) المصدر نفسه، ص ص 79-92.

للمقدمة واحد ليس فقط في بلاد الشام والمشرق العربي، بل في الرواية العربية عموماً. والتشابه يطول مقدمات الحكاية في بلدان كثيرة من العالم.

تقترب مقدمة الحكاية وتصل إلى حد التماثل في بلدان المشرق العربي. إختصارها موجود في بلدان كثيرة، منها بقية العالم العربي، بالإضافة إلى ألمانيا وبولندا. فتبدأ بـ«كان يا ما كان»⁽¹⁾. أما في التفاصيل فتكاد توجد تماثلة في المشرق العربي فقط. هنا يتوسع الراوي في مقدمة الحكاية، فيقول: «كان يا ما كان حتى كان.. كان في قديم الزمان ملك أو أمير»⁽²⁾.. ويمكن أن تتوسع المقدمة أكثر، فتقول: «كان يا ما كان، يا مستمعين الكلام، منحكي وللا مننام؟ وللا منستمع للكلام، وبعد شوي مننام؟ ولا أزال أذكر هنا أننا كنا نقول بصوت عال وبفرح: منستمع للكلام وبعد شوي مننام. وهذا ما كان يحصل. وتشبه هذه المقدمة ما جمعه الباحثون من مقدمات للحكاية الشعبية. منها كان يا ما كان لكلكن؟ أو في قديم الزمان وسالف العصر والأوان»⁽³⁾. ولا تختلف مقدمة الحكاية الشعبية في فلسطين والعراق عنهما في بقية بلاد الشام إلا في كلمات محدودة لا تضيّع السياق العام للمقدمة. ففي فلسطين تبدأ الحكاية كما في السابق، ومنها ما تنتهي بذكر طيب الحديث عن النبي، فتقول: «كان يا ما كان يا مستمعين الكلام، ما يطيب الحديث إلا على ذكر النبي عليه السلام»⁽⁴⁾.

وفي العراق، الأمر نفسه. «كان يا ما كان من قديم الزمان، وعلى الله التكلان، كل من عليه ذنب يقول التوبة وأستغفر الله، فيردّد الأطفال هذه الجملة»⁽⁵⁾.

لم يتقيد الرواة بالمقدمة، توسّعت أو ضاقت، بل ذهب المتفننون من الرواة مذاهب أخرى في مقدمات سردهم لحكاياتهم. وكانت تفاصيل ذلك تفصح عن طول باع الراوي في سرده، فيكون بذلك محط إعجاب المتلقين ودهشتهم عندما يبدأ بسرد حكاية مستقلة فيها من المبالغة والمغلاة في الوصف ما لا يمكن أن يصدّق، وهو مع ذلك كان يدّعي

(1) حول النص المفصل لبدائيات الحكاية الشعبية وخواتيمها: كامل اسماعيل، تقنيات المقدمة والخاتمة في السرديات العربية، الثقافة الشعبية، العدد 14، مذكور سابقاً، ص 24-35.

(2) سلمى سلمان، في ليالي كانون، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1986، دمشق أيضاً: بسام ساعي، الحكايات الشعبية في اللاذقية، وزارة الثقافة السورية، 1974، دمشق.

(3) للتفصيل، أنظر: محمد خالد رمضان، حكايات شعبية من الزبداني، 2005، دمشق أحمد زياد مجبك، حكايات شعبية، اتحاد الكتاب العرب، 1999، دمشق.

(4) عوض سعود العوض، تعبيرات الفولكلور الفلسطيني، دار كنعان، 1993، دمشق، ص 243.

(5) حول أنواع المقدمات والدهاليز، أنظر: اسماعيل، تقنيات المقدمة والخاتمة، الثقافة الشعبية، العدد 14، مذكور سابقاً، ص ص 22-35.

الصدق، ليلفت انتباههم وليأخذوا حذرهم، وليتدرّبوا على تمييز الصدق من الكذب. كل ذلك، بالإضافة إلى المقدمات التي ذكرنا والمتلازمة مع الحكاية. سمّيت هذه المطولة بـ «بفرشة» الحكاية، كما ذكرنا سابقاً. والفرشة هي عبارة عن سردية منتظمة ومسجّعة تروي أحداثاً لا علاقة لها بالحكاية تنمّ عن نوع من المبالغة في سرد الأحداث وإظهار لا معقولية حدوثها، والتفنّن في الكذب الصريح. فيقول مثلاً: «يا إخوة يا كرام، الكذب ما بعرف أكذبو، الكذب بدو تدبير، أنا بعيني شفت النملة شاحطة الخنزير (تجرّ الخنزير). وشفّت قرن فول أخضر بيرعى فيه ألف جمل، وبين الجمل والجمل مسافة مشي يومين وقول أكثر». وهكذا على المنوال نفسه حتى يتحصّر السامعون لسماع الحكاية وليعلموا، وإن بطريقة غير مباشرة، أن الحكاية هي من نسج الخيال، ولا ضرورة لتصديقها بالكامل، والاكتفاء بأخذ العبرة والنصيحة منها.

يقدم لنا محبك دهليزاً أو فرشة من هذا النوع، يبدأها على الشكل التالي⁽¹⁾:

كـان كـتـكـان	طـف سـلـح بـالـدـكـان
لـقـى طـابـة خـيـطـان	مـسـح بـهـا ورمـاهـا عـالـجـيـران
قـلـلـهـم يـا جـيـرانـي	عـطـونـي خـيـطـانـي
قـالـولـو ما مـنـعـطـيـك خـيـطـانـك	حـتـى تـسـلّم عـحـيـطـانـك
قـلـلـو سـلامـي يـا حـيـط	قـلـلـو الفـارـة نـقـبـتـني (فـتـحـت ثـغـرة)
قـلـلـا سـلامـي يـا فـارـة	قـالـتـلـو أنا القـطـة أـكـلـتـني
قـلـلـا سـلامـي يـا قـطـة	قـالـتـلـو أنا العـصـا قـتـلـتـني
قـلـلـا سـلامـي يـا عـصـا	قـالـتـلـو أنا السـكّـيـنة قـطـعـتـني
قـلـلـا سـلامـي يـا سـكّـيـنة	قـالـتـلـو أنا الحـدـاد طـرـقـتـني
قـلـلـو سـلامـي يـا حـدـاد	قـلـلـو أنا ربـي خـلـقـتـني

هكذا تظهر الفرشات والدهاليز في الحكاية الشعبية كمقدمات للتهئية للحدث الأكبر وهو الاستماع إلى الرواية بالإنابة اللازم والإصغاء التام. «وكم كنا نتذكر الحكاية عندما استبدلناها بالدخول إلى السينما ونحن صغار، إذ كنا ننتظر إطفاء الأضواء بفارغ الصبر،

(1) محبك، حكايات شعبية، مذكور سابقاً، ص 39-40.

ويعلو التصفيق والهتاف عندما تحلّ الظلمة بدل الأنوار، وتبدأ «فرشة» الحكاية ودهليزها بالمناظر التي تسبق الفيلم، ومن ثم الدخول بالانتباه الكامل لمتابعة أحداث الحكاية المشخصة بأبطالها وممثلها وأحداثها⁽¹⁾.

يقدم لنا، الباحث السوري عادل أبو شنب، نماذج متعددة من دهاليز الحكاية الشعبية، منها ما هو القصير ومنها ما هو الطويل⁽²⁾. ويقدم نموذجاً لا أزال أذكره كفرشة من فرشات الحكاية في شمالنا اللبناني.

كان عندي دجاجة هندية بتبيض البيضة وقية
سمع بخبرها السلطان دفع فيها مية حصان

ويكمل أبو شنب الدهليز أو «الفرشة» ليقول:

ضربني وضربتو شلفني وشلفتو
من عظم الشلفة جييت تحتو
من كتر ما سنحني وسننحتو
صارت قبتي حمرا متل طيز السعدان (القرد)⁽³⁾.

في الإطار نفسه يمكن إدراج نهاية الحكاية. فقد تشابهت النهايات كما المقدمات. فيها ما يوحي بالحزن لانهاء المتعة والعودة إلى عالم الواقع، وإن كان فيها ما يبهج مع قول الخاتمة والحركات المرافقة لها إذا كان مسرح الحكاية المنزل، وخصوصاً عندما تقول الجدة أو الأم «وهيدي الحكاية حكيناها وبعبك حطيناها».. وتسبق يد الراوية قولها في الوصول إلى عبّ الأقرب إليها لتضع الحكاية في صدره بين اللحم والثوب.

وكما في ابتداء فرشة البداية، ظهرت فرشة النهاية لتزيد على الحكاية شيئاً من المتعة بالسجع والوصف.

(1) عطيه، بنى السرد الحكائي، مذكور سابقاً، ص 235.

(2) عادل أبو شنب، كان يا ما كان، اتحاد الكتاب العرب، 1972، دمشق، ص 46-47.

(3) المصدر نفسه، ص 82.

قدمت الباحثة سلمى سلمان نهاية شبيهة بفرشة الحكاية، تقول:
وهاي هي كبة محشية، وبكرا ناكلها من عشيّة،
لو أكون قريبة من بيتكم لأحملك حمل زيب
وحملو على الديب، وسوقو بالقضيب،
وفرّق كل مين كميشة (قبضة)، فضّلت كميشة محلّقة ومغلّقة،
حطيناها على الدف، إجا الديك حتى يكبّها قلنالو كش،
قال ما في إش، لمين نطعميها؟
في هون فقير مفلوق الكررش.
وفي شمال سورية يختم الراوي حكايته بصيغ متشابهة وأهمها:
وهاي السالفة الجيناكم بيها،
لو بيت أهلي قريب جبتلكم حفنة زيب.

كما تنتهي بعض الحكايات بهذه العبارة «باللذة والمعين طيب الله عيش السامعين». كما ثمة نهايات أخرى للحكاية الشعبية في العراق وهي مشابهة لما جاء في سورية، مثل «لو هالي قرييين كنت جبتلكن طبق شكليين»، بما يشبه طبق الزيب في الحكاية الشامية⁽¹⁾. هنا، لا بد من التأكيد على أن كتاب ألف ليلة وليلة كان أهم مسرح للحكاية الشعبية ولا يزال. كما أن شهرزاد مثّلت الراوي اللبق والمحنك أصدق تمثيل. تبدأ الرواية لتنتهي في لحظة حرجة، وتسكت لتستأنف الكلام في ليلة تالية، ولتخلّص نفسها من الموت. كان هذا السيناريو أفضل تشويق للملك شهريار لمعرفة ما سيأتي، في ما يشبه مسلسلات التلفزيون في عصرنا هذا.

(1) أنظر في هذا الخصوص: اسماعيل، تقنيات المقدمة والخاتمة، مذكور سابقاً، ص 31.

الفصل الرابع
الأدب الشعبي في التراث المشرقي
القول بالعامية

القول ملازم للمجتمع تلازم الصورة للمادة. والقول ميزة الإنسان منذ وُجد. ووجوده ملازم لاجتماعيته. والقول جاء أداة تواصل وتفاهم بين الناس، وإن كان يلازم الصوت إشارات وحركات تسهّل التواصل. لا مجتمع إنسانياً بلا قول. والقول هنا، هو كل صوت يخرج من فم الإنسان ليُدلّ على طلب ما أو حاجة ما، ومن ثم، هو الكلام الذي يتبادله الناس في عملية التواصل. فيصير القول هنا الأداة المنتجة فكرياً بوساطة اللغة. وهذا يعني أن القول واللغة كائن واحد. يصوغ القول محتواه من اللغة في التعامل اليومي، وتبادل العلاقات بين الناس في كل زمان ومكان، مع ما يلزم من صنوف التغيير والتطور اللذين تقتضيهما هذه العلاقات في مجرى الزمان. وإذا كان القول من اللغة، فإن اللغة تخضع لعملية التطوير ذاتها المسيرة لأحوال المجتمع، بحيث انوجد ما يشارك القول عمله المجتمعي، وهو التدوين وعصر الكتابة؛ وهو العصر الذي بدأت معه الحضارة الإنسانية.

اللغة المزدوجة

لم يوجد التدوين إلا لمساس الحاجة إليه. والحاجة أم الاختراع، وأساس الإبداع الإنساني. ولأن التدوين أضحى ضرورة اجتماعية، كان لا بد من إظهار حروفه وتبيان قواعده وطريقة كتابته ليكون صحيحاً، من جهة؛ ومفهوماً حسب قواعد التدوين، من جهة ثانية؛ ليتمّ التواصل على الوجه الصحيح بين الكاتب والقارئ، وليفهم القارئ المعنى الصحيح والمحدّد الذي يقصده الكاتب.

التدوين بالقواعد اللازمة والأصول المتبعة لم يبلغ القول ولا ادعى أنه حلّ محلّه. فظل القول متداولاً باعتباره أداة التواصل المباشرة من الفم إلى الأذن، دون اعتبار للتدوين أو الأصول والقواعد. وأكثر ما ظهر هذا الفرق عند القول الذي تقتضيه الحكاية الشعبية كما مرّ، أو عند القول شعراً بالعامية، أو كتابته أيضاً، إن كان بالفصحى أو بالعامية. ذلك أن القول الشعري العامي ينغم ويوقّع على نظام معروف لا يعرفه الشعر بالفصحى ولا يعتمد عليه. ويسير بالعفوية اللازمة على مقاطع معتمدة من القوالين، تضبط الوزن بالإيقاع، وتصل إلى آذان

السامعين فيستوعبونها بنظامها المعهود، وتوازنها المضبوط بإيقاعها الذي يعطيها جمال النغمة، ومدى قدرتها على الدخول إلى قلب المتلقين.

بقي القول على حاله من التدبير، وإن أستفاد من اللغة الفصيحة في طرق التعبير والتصوير والبلاغة الآتية من عفو خاطر، ومن الموهبة الفطرية التي أجادت تصوير الحالة الشعرية بالعموية اللازمة الخالية من التكلف، وإلا ظهرت صناعتها على غير ما يرتئيه القول الشعري الذي يعطي ما يقال قيمته الأدبية ومعانيه المرسله على طبيعتها المؤتلفة مع القول العفوي؛ وهو القول المتأني من العفوية، ومما يتداوله الناس في لغتهم البسيطة اللابسة لباس الجمال والبلاغة، بما يميّزها كقول شعري، وبما يميّز القوال باعتباره مبدعاً في القول والتصوير ووسع الخيال، دون أن يمرّ القول في دهاليز الزخرفة والبيان والتنميق؛ وهي الأساليب التي تعتمد عليها اللغة الفصيحة المكتوبة بعد طول تفكير وإبدال تعابير.

لم يصل وجه المقارنة بين العامية والفصحى إلى إظهار أبعادها الثقافية والاجتماعية والسياسية إلا من خلال البحث في مسائل الشعر. الشعر المكتوب باللغة الفصحى، والشعر المكتوب باللغة العامية أو المحكية.

إلا أن المهم في الأمر هو ذلك الجفاء الذي وصل إلى حد النكران من قبل معتمدي اللغة الفصحى في نظرتهم إلى معتمدي اللغة المحكية في التعاطي مع شؤون الأدب، وخصوصاً في الشعر. وقد أضرت هذه المجافة الأدب العربي في شكل عام. ذلك أن الباحثين في الأدب والسيرة والتاريخ انصرفوا إلى التعاطي مع الأدب الرسمي في كل تفاصيله، وهو المكتوب باللغة الفصحى، وأعرضوا عن البحث في شؤون الأدب الشعبي؛ فقط لأنه مكتوب باللغة العامية، بصرف النظر عن قيمته الأدبية، إن كان في جمالية القول، وفي صورته وفي مصدره الذي جاء عفواً خاطر في الكثير منه. لقد جاء هذا الإعراض مبنياً على التجاهل التام لكل ما يصنّف باعتباره أدباً شعبياً، إلا في القليل النادر⁽¹⁾.

هنا، من المهم إظهار مميزات الشعر الشعبي لفهم الفرق، إذا كان لا بدّ من المقارنة المنصفة والموضوعية. أولاً، الشعر الشعبي ميدان مختلف عن ميدان الشعر الفصيح ذي

(1) أنظر في هذا الخصوص: عدنان السيد حسين (إشراف)، روائع الزجل، منشورات الجامعة اللبنانية، 2014 بيروت، ص 15 أنظر في هذا الخصوص أيضاً: ابن بسام، من الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مختارات من التراث العربي، إختيار وتقديم محمد رضوان الداية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1978، دمشق، ص 29.

التركيب الخليلية والبلاغة والإعتماد على فصاحة اللغة وقواعدها، مع الشبه التام في اختيار الصور والاعتماد على الخيال والتشبع من قيم التراث وأحداثه. ثانياً، ظهر الشعر بالعامية ليقال لا ليدون. وهو منذ بدء تكوينه جاء موقعاً ومنعماً بما يتناسب مع قوله بالإيقاع المناسب والحافظ للوزن، دون التفكير حتى بتدوينه، باعتبار أن البديل هو الحفظ واعتماد الذاكرة في الانتشار والاستمرار. الشعر بالعامية قيل ليُسمع. وقيل ليُحفظ وليستمر عن طريق الذاكرة بعد أن يضاف إليه ما يضفي عليه جماليته الخاصة بحركات الناقل وتلويحات صوته، ليصل إلى الأذن على أفضل ما يمكن من الإلقاء. ولم تحبُ جمالية النص الشعري العامي إلا عندما تحوّل إلى التدوين، وهي الخطوة التي عليها أن تحفظه من الإندثار، علماً أن الضرر قد حصل بسبب عدم الإهتمام بالشعر العامي، وأدّى إلى اندثار الكثير منه على مرّ التاريخ. ولو دُونَ فقط من أجل الحفظ، لأعطانا الفكرة الوافية عن محتوى هذا الشعر وتطوره عبر الزمن. وما الشيء القليل الذي وصل إلينا بالتدوين الممانع للأعراف السائدة في زمنها إلا الدليل على غنى التراث الشعبي المشرقي في كل ما يختصّ بالشعر الشعبي.

لقد عملت وسائل الإتصال الحديثة على مساعدة تقنية التدوين في إعادة إحياء الشعر الشعبي واستئناف انطلاقته من جديد. ذلك أنها يسّرت إيصاله إلى المتلقين عن طريق الصوت والصورة. ما يعني أن القول المسجّل، ومن ثم القول والصورة المسجّلين حلّت مكان الذاكرة في حفظ التراث الشعبي، وخصوصاً في ما يتعلق بالشعر بالعامية. ويكفي أن ندخل إلى المواقع المختصة لسمع ونرى قول الشاعر نفسه وصورته. أو على الأقل التسجيلات الصوتية التي حفظت هذه الأقوال أو جلّها على أشرطة التسجيل أو الأقراص المدمجة.

سهّلت هذه التقنيات انتشار الشعر بالعامية، إذ حل الشريط المسجّل محل الكتاب وجاءت تقنية الفيديو واليوتيوب لتحل محل الإثنيين ليسهل الانتشار أكثر. لذلك قلّ الإعتماد على الذاكرة وكثُر الاطلاع على ما في تراثنا من روائع الشعر الشعبي، وازدهر بإعادة تكوين الجوقات الزجلية، العمود الفقري للشعر الشعبي، وخصوصاً في لبنان وسورية وفلسطين، واستأنفت المواويل مسيرتها الفنية في إغناء الشعر الشعبي. وعاد الشعر بالعامية يستأنف نشاطه في تصوير لواعج النفس البشرية ومعاناتها في الحب وتصوير العذاب والفراق، مع ما يفرض هذا الشعر من تحدّيات وعتريّات وغيرها من فنون القول وصوره.

الإنتاج المجتمعي

لكل متحد قوله، أو لهجته. ومن البديهي أن يكون له وسائله في التعبير، فرحاً أو حزناً، إن كان في طقوسه واحتفالاته، أو في ممارسة عاداته وتقاليده. ففي الفرح، أساليب من الحركة والإيقاع والأقوال التي تُظهر الفرح، إن كان تصنيفاً ورقصاً، أو دبكة وزغردة. وفي الحزن، حركة وإيقاع وأقوال مغايرة تتناسب مع الحزن، إن كان ندباً ورثاء، أو صراخاً وعويلاً، وذلك أيضاً في الإحتفالات على أشكالها. كل ذلك يحصل في كل المجتمعات، محلّية كانت أو على مستوى الوطن. ولأن القول الشعري يحصل في المناسبات والإحتفالات، فلا بد من التعرف على نوعية الذي يمكن أن يقال، وعلى أشكال النغم والإيقاع والغناء التي تشكّل لحمّة هذه الإحتفالات وسداها، إن كان في الفرح أو الحزن، أو في أنماط السلوك القولي والحركي التي ترافق الإحتفالات المغايرة.

بهذا المعنى، لكل مجتمع لغته الإحتفالية، وطريقته في إحياء احتفالاته. والمشارك فيما بينها هو القول المنغم والموزون والمكرّر. وهو المترافق مع حركة الأجساد وتمايلها على وجه معلوم. وهو الأسلوب الأسهل للحفظ والتخزين في الذاكرة. وذلك من أجل إعادة قوله، ليستمر من جيل إلى جيل بمساعدة مباشرة من الوزن والنغمة. تُستعمل الذاكرة هنا تقنياً للتسجيل والحفظ، قبل انتشار التدوين في شكله الواسع. ذلك لأن القول الشعري ما كان بحاجة لغير هذه التقنية؛ ولأن الشعر المُقال شفويّاً لم يظهر ليُدوّن بل ليُسمع ويُحفظ.

هذا النوع من الشعر موجود في كل المجتمعات، وقد أخذ أشكالاً متنوعة من التعبير، وفي لهجات متعدّدة ضمن اللغة المحكية ذاتها. إلا أن ما يجمع بينها هو العفوية في القول، والإرتجال في التعبير. ومن المنطقي القول إن لا مجتمع يخلو من هذا النوع من القول، وإن أخذ الشعر بالعامية أشكالاً متنوعة، وفنوناً متعدّدة. إلا أن هذا الشعر يعتمد، في الدرجة الأولى على العفوية في القول، وعلى الارتجال في التعبير، وعلى بلاغة التصوير وجماليته المأخوذة من المحيط والواقع المعيش، بالإضافة إلى الصوت والنغمة والحركة التي تضفي على القول الشعري جماليته المحبّبة والقريبة من قلوب المتلقين.

هنا، لا بد لنا من إعادة التأكيد على أن الأدب الشعبي، والشعر، أو القول منه، على وجه الخصوص، هو المكوّن لثقافة الناس. ومن التعسّف النظر إلى هذا الأدب من فوق، ووصفها بالجهل والمستوى الهابط، لأنها هي التي تشكّل الجزء الأكبر من معطيات الثقافة الشعبية،

على أي مستوى كانت. وإذا كان علينا أن نحسّن من هذا المستوى، من خلال دراستها وتصنيفها، فإن المطلوب هو فرز الغث من السمين، فيستمر ما هو مهياً ليكون عوناً للحاضر من أجل المستقبل، ويوضع الغث الذي انتهت وظيفته على رفوف المكتبات والمتاحف.

لم يكن تجاهل الأدب الشعبي شاملاً، وخصوصاً الشعر. فثمة من اهتم به من الباحثين العرب منذ أزمنة مغرقة في القدم. وقد أظهر ذلك صاحب الفكر المنفتح ابن خلدون (1332-1406) الذي لم يشارك مفكري عصره وأدبائه في تجاهل الأدب الشعبي، وما كان يتناقله الناس من أصناف الشعر بالعامية. فخصّص قسماً مهماً من مقدمته لهذا الصنف من الأدب في الأندلس والمغرب العربي؛ وهو الذي عُرف بالموشحات والأزجال.

ما جاء تحت قلم ابن خلدون يبيّن أن التجاهل كان قد مضى عليه ما يقارب القرنين والنصف مع ابن بسام (1058-1147م) الذي لم يأت على ذكر الموشحات في الأندلس، ولم يدرج أي شيء منها في كتابه «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة»؛ هذا مع العلم أن وشاحين كباراً عاصروه، مثل يحيى بن بقي (توفي سنة 1145م) الذي اعتبره ابن خلدون من أهم الوشاحين في الأندلس، والحفيد بن زهر (1113-1198م)، وغيرهم.

ما قاله ابن خلدون عن الموشحات والشعر بالعامية كان البداية في هذا المجال، علماً أنه من الباحثين في التاريخ الرسمي العربي. وقد ذكر أن ابن قزمان القرطبي (توفي سنة 1160م) هو أول من قال زجلاً وأبدع فيه. وقد كان معاصراً لابن بسام الذي لم يذكره في كتابه المذكور آنفاً. وقد استشهد ابن خلدون بابن سعيد الذي قال: «رأيت أزجاله (ابن قزمان) مروية ببغداد (المشرق) أكثر مما رأيتها بحواضر المغرب»⁽¹⁾ (الأندلس والمغرب العربي). وقد جاء بعد ابن خلدون من أعطى للموشحات والأزجال في الأندلس حقّها من المدح والتقريض، مشياً على خطى ابن خلدون⁽²⁾.

(1) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبدالله الدرويش، الجزء الثاني، دار البلخي، 2004، دمشق، ص 433 ليس على سبيل المصادفة أن لا يجد القارئ في الطبقات التقليدية من المقدمة ذكراً للشعر الشعبي والموشحات، والمثال طبقات دار إحياء التراث العربي ودار القلم ودار الجيل، وهي منشورات لبنانية، ربما لأنها أدنى مستوى بنظر القيمين على هذه الدور من التاريخ الرسمي والمدونات الفكرية لابن خلدون.

(2) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: عدنان السيد حسين (إشراف)، روائع الزجل، منشورات الجامعة اللبنانية، 2014، بيروت، ص 19.

يعتبر ابن خلدون في مقدمته أن الزجل كان معروفاً في الأندلس قبل شيوعه وانتشاره على يد ابن قرمان. وهذا يعني أن الزجل ابن بيئته، وموجود بوجود اللغة وبوجود الاحتفالات التي تستدرج ما يمكن أن يقال، وباللغة المتداولة بين الناس. وظهر من هذا الشعر ما يدل على التمازج بين اللغة العربية المحكيّة واللغة اللاتينية الشعبية واللهجات المحلية المغايرة. ويعود الفضل إلى ابن خلدون في الإضاءة على هذا الفن وإيصاله إلى جمهور المثقفين وأهل النخبة الذين أشاحوا بوجوههم عن الأدب الشعبي، ليطلعوا على ما يخترنه هذا الأدب من الصور والمعاني.

ما ذكره ابن خلدون في هذا المجال طال العديد من الزجّالين مع نماذج من أزجالهم، وخاصة صديقه لسان الدين بن الخطيب الذي أفرد له موشحاً كاملاً، وهو لا يزال من الموشحات المعبّرة حتى اليوم؛ يقول مطلعاه:

جَادَكَ الْغَيْثُ إِذَا الْغَيْثُ هَمَى يَا زَمَانَ الْوَصْلِ بِالْأَنْدَلِسِ
لَمْ يَكُنْ وَصْلُكَ إِلَّا حُلْمًا فِي الْكِرَى أَوْ خِلْسَةَ الْمُخْلِيسِ

وفي العلاقة بين الموشحات والزجل يقول ابن خلدون: «ولما شاع فن التوشيح في أهل الأندلس، وأخذ به الجمهور، لسلاسته وتنميق كلامه وترصيع أجزائه، نسجت العامة من أهل الأمصار على منواله، ونظموا في طريقتة بلغتهم الحضرية من غير أن يلتزموا فيها إعراباً. واستحدثوا فناً سموه بالزجل، والتزموا النظم فيه على منحيمهم لهذا العهد، فجاؤوا فيه بالغرائب واتسع فيه للبلاغة مجال بحسب لغتهم المستعجمة»⁽¹⁾. ما يدل عليه هذا القول أن الموشح ظهر قبل الزجل في الأندلس، وأن هذا جاء نتيجة لذلك. هذا القول يعاكس ما ذهبنا إليه بأن تجليات الثقافة الشعبية تسبق كل ما هو رسمي ونخبوي. ذلك أن القول المحكي، وباللغة العامية، أسبق في الوجود من اللغة الفصحى والمصاغة على مقاييس صارمة⁽²⁾. والمصاغ من اللغة العامية المحكيّة، يبقى متداولاً، ويستمر دون الاهتمام بمعرفة من القائل الأول أو الراوي. القول هو الباقي. أما القائل فيُدغم ويزول.

(1) ابن خلدون، المقدمة، مذكور سابقاً، ص 433.

(2) للتفصيل حول العلاقة بين اللغة الفصحى والعامية، وأيهما أسبق في الوجود، وأسباب ذلك، أنظر: رشيد نخلة، معنى رشيد نخلة، مقدمة أمين نخلة، دار صادر، 2014، بيروت، ص 33-37، مع الهوامش المهمة جداً.

انتقد الكثيرون رأي ابن خلدون في التوشيح والزجل. وقد اتَّهم بالنظر إلى الأدب الشعبي من علياء الموقف الرسمي، مع أنه أول من اهتم بهذا الأدب. وإن لم يفرد له باباً خاصاً. وظهر ما كتبه وكأنه تابع للأدب الرسمي وليس ندأله، أو مستقلاً عنه. وقد حاججه في ذلك إحسان عباس بقوله إن الزجل في أصله الأندلسي قد نشأ باعتباره تقليداً لأغاني السكان الأصليين، في المدن على الخصوص، من خلال إقامة الأعراس والحفلات. «فاحتاجوا، (لذلك)، الأغاني الشعبية التي يرددونها في تلك الحفلات وفي مواسم العصور وأيام القطاف». والخطوة التالية، العمل على التقريب بين الشعر بالفصحى وبين الأغاني المصاغة باللغة العامية المحفوظة في ذاكرة العامة من الناس «يرددونها باللغة الدارجة العربية دون أن يُصَوِّفوها تماماً من الألفاظ الأعجمية التي اقتبسوها من جيرانهم ومُخالطيهم ودرجت على ألسنتهم فأصبحت جزءاً من لغتهم»⁽¹⁾.

اعتبر ابن خلدون أن لكل منطقة طريقتها في قول الشعر المعبر عن روحها، ونمط حياتها، وطريقتها في النظر إلى قيم الحياة، وإلى كيفية التعاطي في العلاقات الاجتماعية في ما يعبر عن بنيتها الذهنية في تنظيم احتفالاتها في الأفراح والأحزان والطقوس الدينية، إذ «لا الأندلسي في البلاغة التي في شعر أهل المغرب، ولا المغربي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمشرق، ولا المشرقي بالبلاغة التي في شعر الأندلس والمغرب، لأن اللسان الحضري وتراكيبه مختلفة فيهم، وكل واحد منهم مدرك لبلاغة لغته، وذائق محاسن الشعر من أهل جلدته»⁽²⁾. هذا طبعاً، بالإضافة إلى ما قاله حول اختلاف النظر إلى الشعر بفصيحه وعاميته، حسب المناطق والأمصار؛ ففي المغرب هو الأصمعيات، وفي المشرق هو الشعر البدوي والقيسي والخوراني، الملحّن والمغنى باسم الخوراني، والمنظوم على شكل متعارف عليه في الروي والقافية، وإن خرج على قواعد الإعراب والفصاحة، ما أدى إلى استهجانها من قبل النحاة وأعلام اللغة⁽³⁾.

(1) إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، الموشحات الأندلسية، في:

blog-spot_5738.html/09/www.Khat38.blogspot.com/2010

(2) ابن خلدون، المرجع نفسه، ص 446.

(3) المرجع نفسه، ص 415-416.

سار الأبيشيهي⁽¹⁾ (1388-1448) على خطى ابن خلدون في التأريخ للأدب الشعبي، وخصوصاً الشعر منه. وفصل بين الشعر الرسمي والشعر الشعبي. ونظر إلى هذا الأخير على أنه من الفنون الشعرية التي لا تخضع للموازين. وقسمها إلى ستة، بالإضافة إلى الشعر الموزون على البحور الخليلية. والفنون الستة هي: الموشح، والدوبيت، والزجل، والمواليا، والـ كان وكان، والقوما. يظهر من هذا التصنيف أن هذه الفنون لا تنتمي إلى الشعر العربي الرسمي، وإن كانت عربية الهوية والانتماء⁽²⁾.

حديثاً، قام أمين نخلة بالتأريخ للزجل والموشح في مقدمة ديوان والده رشيد نخلة، واضع النشيد الوطني اللبناني. وقد بحث في إنتاج من برع في الزجل، وكان أولهم ابن قزمان، الزجال الأندلسي الأول، قبل أن يشيع الزجل في المغرب والمشرق⁽³⁾. وقال واصفاً طريقة الزجل، بلغت العامية، ولهجتها المحلية، بأنها مغرقة في القدم، فهي «لم يجعل لها أسم الزجل، ولا عرفت به في الأقطار، ولا وُسِّع مجالها للفنون والبلاغات، ولا صيح بعزّها في مغرب ومشرق، إلا منذ القرن الثالث للهجرة (القرن التاسع للميلاد)، وإن الأندلس، لذلك العهد، كانت بساطها وسامرها، وإن فنون الشعر الجارية على ألسنة عامة الحضريين، في جميع البلاد التي غلب فيها اللسان العربي، تنزع إلى عرقها»⁽⁴⁾.

إذا كان هذا الكلام يدلّ على أول وجود للزجل في الأندلس، فهو لا يقطع باليقين، ذلك أن الزجل أو القول المنغم والموزون في اللغة العامية موجود في كل بلد طالما يقيم احتفالاته على أنواعها. فالناس مفطورون على القول الذي يتكرر ويستعاد على وجه معلوم وبالإيقاعات المناسبة التي يسهل حفظها. والفرق هو في إمكانية استمرارها بالحفظ والتكرار أولاً، ومن ثم بالتدوين، باعتبارها من الموروثات الشعبية. هنا يتفاوت الاهتمام بين بلد وآخر، حيث يظهر الموروث هنا ولا يظهر هناك، أو يظهر هنالك في وقت متأخر.

الزجل، المنشأ والدلالة

- (1) هو شهاب الدين بن محمد بن أحمد الأبيشيهي المصري وللتفصيل حول سيرة حياته ومؤلفاته، أنظر: الأبيشيهي، المستطرف في كل فن مستطرف، قدم له وضبطه وشرحه، صلاح الدين الهواري، مكتبة دار الآداب، الشارقة، ودار ومكتبة الهلال، 2000، بيروت، ص ص 5-13
- (2) أنظر للمزيد من التفصيل حول الفنون الشعرية العربية وموقعها من الشعر الرسمي، حسب تصنيف الأبيشيهي: المرجع نفسه، ص ص 676-773.
- (3) رشيد نخلة، معنى رشيد نخلة، مقدمة أمين نخلة، مذكور سابقاً، ص ص 33-44.
- (4) المرجع نفسه، ص 44

يذكر ابن منظور (1232م-1311م) المتوفى قبل ولادة ابن خلدون بإحدى وعشرين سنة، في لسان العرب تحت مادة زجل، ما يلي:

الزجل هو « اللعب والجلبة ورفع الصوت، وخصّ به التطريب، والزجل رفع الصوت الطرب، وهو صوت رفيع عال»⁽¹⁾، وهو معنى مخصوص بالصوت من جملة معان تدل عليها هذه المفردة، ومنها الدفع بقوة. المعنى هنا يدل على ما تعنيه مفردة الزجل، في هذا البحث. فالزجل، أولاً، يقوم على الصوت الذي عليه أن يوصل المعنى البليغ والمنعم إلى أذن المتلقي، بالإضافة إلى الحركة والتمايل والإيماء. هو إذاً القول بالصوت العالي والنغمة المرافقة والإيقاع الموزون، من «القول» إلى المتلقين، فيستطيون ويصفقون له، على قدر ملامسته لأحاسيسهم وعواطفهم المشتركة. وقد جاء في «المنجد» أن الزجل يعني الرمي والدفع والرشق؛ مفردات تُستعمل في وصف طرق المحاوراة والهجاء في الأدب الشعبي. كما تدل أيضاً على التطريب والتغني ورفع الصوت وإحداث الجلبة. وهي، بعد كل ذلك، نوع من الشعر المحدث المترافق مع جلبة الناس وضجيجهم⁽²⁾.

الشعر الزجلي والقصيدة بالعامية

اختلف الباحثون في النظر إلى هذا الأدب، فأطلقوا عليه أسماء مختلفة، منها الزجل بألوانه المتعددة، ومنها الشعر الشعبي، والشعر بالعامية، والشعر «اللبناني». أما من تعمق أكثر في النظر إلى هذا الشعر فقد فصل فيه بين الشعر المنبري الذي ابتكره الزجالون اللبنانيون (الشحرور)، والشعر بالعامية الذي تميّز بالقصيدة المتكاملة المُقالَة باللغة المحكية المقفّاة والمرسلة التي لا تختلف عن مثيلتها الفصحى إلا بعاميتها.

على هذا الفصل، تكرّس موقع الزجل باعتباره نوعاً من أنواع القول الشعري المتبوع بالحركة والإيماء، والنظر إليه على هذا الأساس، قبل أن يحظى بعملية التدوين. وسيلته للتعبير اللغة المحكية المختلفة باختلاف البيئة المُقال فيها. أوزانه قائمة وموقّعة ومنعمّة بما يرتاح إليه السمع، وبما يسرّ القلب ويستثير العاطفة.

من المهم التأكيد على أن الشعر الزجلي في كل أنواعه يعتبر شعراً مغنّى على إيقاع موزون ونغمة متفاوتة بين نوع وآخر. أما القصيدة بالعامية فبقيت حرة ولها طريقتها في

(1) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، دار المعارف بمصر، مادة زجل، القاهرة، ص 1814.

(2) انظر في هذا الخصوص: المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، الطبعة 27، 1984، بيروت، ص 294.

إيصال الموهبة الشعرية، وتصوير ما يعتمل في نفس الشاعر بعد طول عناء وروية. ومن البين هنا أن مواصفات القصيدة بالعامية تختلف عن مواصفات الزجل وميادينه؛ الزجل الذي ينتمي إلى المنبر، ويتميز بعبقرية الارتجال، والمقدرة الشعرية الحاضرة.

إلا أن ما يمكن قوله في مجال الشعر الزجلي المغنّي، وعلى سبيل المقارنة، يخرج على ما قدّمه شعراء الأغنية الشعبية إلى فن الغناء الشعبي، في أي بلد من البلدان العربية.

يدخل في إطار الشعر الزجلي المغنّي ما توارثه العرب، خلفاً عن سلف، من الأغاني والمطاليع التي وصلت إلينا دون أن ندري من هو ناظمها، أو من غنّاها للمرة الأولى، وبقيت عصية على الإندثار والموت لأهميتها في حياة الناس، ولدورها في التعبير عن مشاعرهم وأفراحهم وأحاسيسهم. وبما أن هذه المشاعر والأحاسيس باقية بقاء الانسان، فإن التعبير عنها باق هو أيضاً بقاءها.

في هذا المجال، يدلي الزجال اللبناني المعروف موسى زغيب برأيه؛ وهو الرأي المنحاز إلى الشعر المنبري، باعتباره سيداً من أسياده الكبار. يقول زغيب إن كل القول الشعري بالعامية ينضوي تحت لواء الزجل. وكل من قال شعراً بالعامية في لبنان وغيره من بلدان المشرق والمغرب هم من الزجالين. ولا يستثني زغيب أحداً في لبنان، من ميشال طراد وسعيد عقل وطلال حيدر والأخوين رحباني، إلى وموريس عواد، وإيليا أبو شديد، ويونس الإبن، ومارون كرم، وغيرهم. ويعتبر أن الفرق الوحيد بين هؤلاء وبينهم شعراء قلم، بينما هو وغيره من الزجالين على نهجه، شعراء منابر. ويصرّ على القول بأن «الزجل اللبناني هو أب(و) جميع متفرّعات الشعر اللبناني المحكي، هو أب(و) الأغنية اللبنانية، وكل التصنيفات الأخرى»⁽¹⁾.

(1) صحيفة المستقبل، العدد 1333، 28 حزيران 2003، بيروت، ص 20.

الجوقة الزجلية

جاء تطور القول الزجلي نتيجة للحماس الذي كانت تلقاه المحاورات الزجلية الثنائية، بما فيها من التحدي والمبارزة في القول. وكانت الإستجابة الحماسية من قبل جمهور الزجل المحفّز الأساسي لتطوير هذا الفن، وإيصاله إلى أوسع مدى ممكن، وخصوصاً في القاعات والمسارح التي تستوعب هواة الاستماع والمشاهدة. وما ساهم في الانتشار والشهرة ابتداءً ما سُمّي بالجوقة الزجلية التي بدأت متخصصة إما في العتابا أو المعنى، على ما يقول أسعد سعيد، وكانت هنا مجرد قوالين أو أكثر يتبارون في قول الزجل⁽¹⁾.

أما الجوقة التي أول ما بدأت باستقبال الناس في مكان عام، ولقاء بدل تذاكر دخول، أو «بدل استماع» فكانت جوقة شحور الوادي في العام 1928. وبعد النشاط الزجلي الذي قامت به هذه الجوقة، فتحت الإذاعة اللبنانية أبوابها للزجل، ومن ثم التلفزيون بعد أن تسابقت الصحف في نشر أخبار الزجل والزجالين وحفلاتهم. ووصل الزجل في كل فنونه إلى أوج شهرته بين الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، إذ غصّت في هذه الفترة المسارح العامة في جبل لبنان وبيروت بالرواد، حتى وصل عدد المشاهدين في بعضها إلى أربعين ألفاً⁽²⁾.

جلب نمط الحياة في المدينة والمنطق السياحي الزجل ليكون مصدر ربح لمتعهدّي الحفلات وللزجالين في الوقت نفسه، وإن كان من غير الوارد عند هؤلاء، بدايةً، أن يكون زجلهم مورداً للتكسب، بعد أن كان يلبي حاجات الناس إلى الحماسة والفرح بالمحاورات الزجلية العفوية التي كانت تقام في الأعراس والاحتفالات الدينية والاجتماعية، وحتى في المآتم ومناسبات التأيين.

في هذه البداية قولٌ للخويري⁽³⁾ يعيدها إلى المحاورات الزجلية الشهيرة بين الخوري خليل الفغالي وابنه الشحور أسعد. وقد وظّفها الشحور إعلامياً على أنها ارتجالية وبنّت ساعتها. ولكن الحوار الزجلي الطويل والمعقد في تركيبه ومضمونه لا يمكن أن يكون ارتجالياً مهماً

(1) أنظر في هذا الخصوص: أسعد سعيد، الزجل في أصله وفصله، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2009، بيروت، ص 53.

(2) أنظر في هذا الخصوص: المصدر نفسه، ص 209 أيضاً: موسى زغيب في مقابلة جريدة المستقبل، 28 حزيران 2003، العدد 1333، ص 20.

(3) أنطوان بطرس الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، دار الأبجدية للنشر، 2011، جونه، ص 301.

أوتي الإثنان من إبداع، ومن قدرة على ارتجال الزجل. لذلك جاء انتشارها وذيوع شهرتها، إعلامياً، إيداناً بتنفيذ النقلة النوعية للزجل في لبنان، ومن ثم في سورية وفلسطين.

استثمر الشحرور شهرته في الزجل، بعدما لمس حماس الناس واستحسانهم للفن الزجلي، ووصول صدى السهرة الإيجابي إلى بيروت. ولمعت جوقة شحرور الوادي بعد الحفلات الخاصة التي أقيمت في قصور بيروت منذ 1928، حيث كانت البداية في تنظيم مباريات التحدي والإرتجال بين شعراء الزجل، وللفئات الغنية فقط. ولأنها نجحت، بدأ الشحرور التفكير بنقل هذه الحفلات إلى عامة الناس، على أن تكون مدفوعة الأجر شأنها شأن أي مسرحية تُعرض للجمهور.

سُميت الجوقة باسم شحرور الوادي صاحب المحاوره الشهيرة مع والده الخوري خليل، هي السبّاقة في هذا الميدان. وقد ضمت الزجالين أمين أيوب ويوسف الكحالة والياس القهوجي وأسعد الفغالي (الشحرور). وانعقدت أول حفلة زجلية منظمة في محلة الشاطي، منطقة الدورة قرب بيروت. ومن هذه الحفلة ظهرت جوقة «شحرور الوادي» للعلن. وبدأت الحفلات ومباريات التحدي في الساحل والجبل. وبعد فترة تغيّر أعضاء الجوقة، فحلّ الزجالون علي الحاج، وأنيس روحانا، وطانيوس عبده، مكان السابقين، وبقيت باسم شحرور الوادي ورئاسته.

كان لدخول علي الحاج القماطي في جوقة الشحرور قصة طريفة دلّت على عبقرته في قول الشعر الزجلي الإرتجالي، بحضور والد الشحر، كما دلّت على قبول علي الدخول فيها مع أنها تمارس طقوساً في كيفية الجلوس على المنبر مع المازة الجبلية اللبنانية وكؤوس الخمر (العرق البلدي) وهو المسلم الشيعي المؤمن.. وهي الطقوس التي لم يألّفها شعراء جبل عامل في أكثريتهم الساحقة الشيعية. ومع هذا كله، صار علي الحاج ركناً أساسياً في جوقته، ومن ثم تولّى رئاستها بعد رحيل الشحرور ما يقارب الأربع وثلاثين سنة، بينما الشحرور تولّاها تسع سنوات فقط⁽¹⁾. وبقيت جوقة الشحرور مع بقاء علي الحاج على قيد الحياة. وانتهى دورها برحيله⁽²⁾.

(1) سعيد، الزجل في أصله وفصله، مذكور سابقاً، ص 91.

(2) انظر تفصيل دخول علي الحاج إلى فرقة الشحرور، وما جرى بينهما في: المصدر نفسه، ص 87-91.

يرسم رئيس الجوقة برنامج القول في الاحتفالات ويديره. ونظام الجوقة صار نموذجاً يحتذى لإنشاء جوقات جديدة تستلهم البرنامج نفسه، أو مشابهاً له في منحاه العام. وبقي خاصاً بلبنان إلى أن ظهرت نتيجته الإيجابية في توسيع آفاق الزجل وفي امتداده، من ناحية؛ وفي إفادة الزجالين مادياً وكذلك المستثمرين، من ناحية ثانية. فانتشر لذلك، في فلسطين وفي سورية، ووصلت شهرته إلى البلدان العربية قاطبة. وتجاوز الزجل بذلك أحواله التقليدية التي كان يظهر فيها على ألسنة القوالين في حوارات التحدي في أمكنة عامة دون أن يخطر بالبالهم تقاضي الأموال لقاء ذلك⁽¹⁾.

زادت شهرة الجوقة من عدد رواد هواة الزجل ومستمعيه. ذلك أن الطقوس التي ابتكرها الشحورور، ومن نسج على منواله من بعده، دخلت إلى قلوب هواة الزجل وضخمت الاهتمام به، كما تفتنت في ابتداع الردة والنغمة الزجلية مع ما يرافقها من إعادة للردة من قبل المرددّين مع التطييل والخشخشة، في جو حماسي مفرح يقوي من ضجيج تصفيق الحاضرين وصرائحهم. وكان للإعلام دوره في سرعة الانتشار بما كانت تبثه محطات الإذاعة والتلفزة والصحف المتخصصة في الزجل والشعر الشعبي. وبعد ذلك كان لمواقع الإنترنت والتواصل الاجتماعي الدور المؤثر في إعادة الاعتبار للزجل في لبنان والمشرق من خلال نشر الآلاف من الحفلات الزجلية على شكل جوقات أو ثنائيات أو أفراد، تعطي بالصوت والصورة أجمل ما قيل في الزجل.

ومن المهم هنا، أن نذكر وصف الخويري لسيناريو الحفلة الزجلية التي كانت تقام أمام آلاف المشاهدين. إذ يقول إن رئيس الجوقة هو الذي يفتتح الحفلة بعد مقدمة إيقاعية على صوت الدف والدربكة وزقفة الرادادين، بقصيدة مغناة ومستوحاة من المكان والزمان، أو من المناسبة التي من أجلها أقيمت الحفلة، ومن ثم يتابع قوله بيتين من القرادي يستوجبان الرد من شعراء الجوقة، كل زجال بدوره، وتبدأ المساجلة. بعد ذلك يبدأ المعنى الذي يستوجب ترداد مطلع معين بعد كل ردة من شاعرين في موضوع معين. وعند الانتهاء ينتقل المعنى إلى موضوع آخر بشاعرين إثنين. وبعد ذلك يغنون القصائد، لكل شاعر قصيدة، وينهون الحفل

(1) أنظر في هذا الخصوص كيف كانت تجتمع شلة من الزجالين في مناسبات معينة، وأهمها المناسبات الدينية، يأتون من أمكنة متباعدة ليجتمعوا ويقولوا الزجل ويؤكد أسعد سعيد على فضل هذه المناسبات في تطور الزجل وفي ازدهاره أنظر: المصدر نفسه، ص 68.

بالموشحات والقصائد الغزلية⁽¹⁾. على هذا السيناريو تنتهي الحفلة الزجلية وكأنها شريط سينمائي في بدايته ونهايته، يخرج المشاهد بعدها بسرور بين غير متأسف على الليرات التي دفعها مقابل ما سمعه وما شاهده.

الزجل وميادينه

الفكرة الأولى الجديدة عليّ، والمدينة لهذا البحث في التكوّن، هي أن الزجل لا يختصّ ببلد عربي دون آخر. وبمعنى ما، كل بلد في العالم له زجله الخاص، وقد ألمحنا إلى ذلك سابقاً. إلا أن ما يختلف هو الأسلوب والموضوعات وطرق النظم والارتجال. على هذا المنوال يمكن أن ننسج نظرتنا إلى الزجل المشرقي، والعربي في شكل عام. إلا أن ما برز وانتشر بين مختلف الفئات الشعبية، برأي الكثيرين من الباحثين، كان في بلدان المشرق، لبنان وسورية وفلسطين والأردن، وفي العراق أيضاً، وإن بنسبة أقل في المعنى والقرّادي، وبنسبة أكثر بكثير في المواليا والعتابا وغيرها من الفنون الزجلية.

كان لكل بلد مشرقي، إبداعه في القول الزجلي. ذلك أن الزجل مرآة لأحوال البلد، وخاضع لمزاج قوّاليه الذي يتمظهر من خلال ظروف حياتهم وللمحيط الذي يعيشون فيه، وللمعاناة التي يترجمونها قولاً وصوراً وإبداعاً، دون أن يحيدوا عن الضوابط التي تجعل من قولهم شعراً مضبوطاً بالوزن والإيقاع والنغم المناسب.

على هذا الأساس، ظهرت أنواع من الزجل اختصّت بكل بلد. واشتهر كل بلد بنوع من الزجل ميّزه عن غيره من البلدان. فالشروقي مثلاً، لا يمكن أن يُسمع دون أن يحركّ المشاعر، ويجمّع الدمع في العيون، وخصوصاً إذا قيل بلسان شاعر مُجيد، وبنغمة رخيمة من موسى زغيب أو طليح حمدان، من لبنان؛ علماً أن هذا اللون هو بدوي في الأصل، كما سنرى. والقرّادي لا يمكن إلا أن يهزّ المتلقّي، فيتمايل طرباً إذا قيل بلسان زين شعيب، اللبناني أيضاً. كما لا يمكن أن تسمع مؤالاً عراقياً (بغدادياً)، بسيطاً أو مركّباً، إلا وتشعر بمدى البلاغة التي يمكن أن يصل إليها الزجل، بالإضافة إلى اللحن الجميل، والصوت الطرب، وخصوصاً من ناظم الغزالي ذي الصوت الرخيم؛ ومن الصعب أن لا تؤخذ بالقدود الحلبية بصوت صباح فخري الحلبي، أو العتابا الصافية بصوت وديع الصافي الذي لا يضاهيه

(1) الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، مذكور سابقاً، ص 299

صوت، أو المواويل بصوت صباح النقي، أو الموشحات والمخمس المردود بصوت فيروز الملائكي.

فصل أمين نخلة في مقدمته لديوان رشيد نخلة، أصناف الشعر الشعبي، بين المعنى وبقية أزجال الشعر بالعامية. يقول: «هذا كتاب جمعت فيه قصائد والدي، رحمه الله، في الشعر العامي أي المعنى في اصطلاح بني قومننا في بلاد الجبل»⁽¹⁾. وهذا يدل على أن المعنى هو أهم ما ظهر من الزجل في لبنان. فأفرد للمعنى كتاباً خاصاً، بانتظار أن يفرد كتاباً آخر لبقية الأصناف⁽²⁾. وقد ذكر أمين هذه الأصناف كما يلي: «القرّادي» و«العتابا» و«الميجنا» و«أبو الزلف»، و«الشروقي» و«الموال البغدادي» و«الموال المصري»، وغيرها. ما قاله أمين نخلة هنا، دليل على أهمية المعنى في شعر رشيد نخلة، من ناحية؛ وعلى أهميته في لبنان منذ بدايات القرن العشرين، من ناحية ثانية.

وإذا كان الكلام يطول أوضاع الزجل في لبنان، فإن ترسيخه في أذهان اللبنانيين وفي ذاكرتهم، جاء من ابتداء الجوقات الزجلية التي ركزت على أصناف من الزجل أكثر من غيرها. لذلك ازدهر المعنى والقرّادي على حساب غيرهما من أنواع الزجل، دون أن يعني ذلك إهمال الأصناف الأخرى. فكان للشروقيات مكان، وكان للموشحات مكان، كما كان للعتابا والميجنا مكان فسيح أيضاً، تقاسمته، بالإضافة إلى الجوقات الزجلية، شتى المناسبات والاحتفالات التي عادة ما تنفرد بإلقاء مواويل العتابا والميجنا، وبالذبكة على أنغام الدلعونا والندا النداء، والغزير والهوارة، ونغمات الأبو الزلف والروزانا وعالأوف مشعل، وغيرها من الأغاني الشعبية.

في خلاصة لذلك يمكن القول: «إذا كان الشعر بالعامية في لبنان قد انقسم، حسب أمين نخلة، بين ميادين متعددة، طغى عليها المعنى؛ وحسب موسى زغيب بين شعر المنبر وشعر القلم، فمما لا شك فيه أن الزجل في بلدان المشرق اتجه توجهات أخرى جعلته ينفرد بالشهرة في ميادين محددة، منها المواليا في العراق ومصر، والقُدود في شمالي سوريا والشروقيات في مناطقها الريفية والبدوية، والموشحات في أكثر البلدان العربية، وخصوصاً في المغرب. إلا أن وحدة البيئة، والقرب الجغرافي بين لبنان وفلسطين وسورية جعلت

(1) نخلة، معنى رشيد نخلة، مذكور سابقاً، ص 29.

(2) المرجع نفسه، ص 32.

الموضوعات الزجلية وميادينها متشابهة، حتى في طريقة إيصال المضمون الزجلي إلى المتلقين عن طريق الجوقات الزجلية التي بدأت تعمل في لبنان ابتداء من الربع الأول من القرن العشرين، ومن ثم انتقلت إلى فلسطين وسورية بطقوسها وأدواتها، وبالمرددين فيها، وبالأسلوب المحبب إلى قلوب المتلقين»⁽¹⁾.

أما أنواع الزجل وميادينه، فيمكن الكلام عليها كما يلي:

المعنى

المعنى هو القول الموزون والمقفى ذو اللحن المختصّ به بصوت القوال ونغمته وحركاته المرسومة التي تساعد القول في الوصول إلى أسمع المتلقين، مع ما تلقاه من ضروب الإستحسان. وبقي القوال على لقبه إلى أن استبدل، بعد ترسيخ الأدب المنبري، بلقب الشاعر في الثلث الأول من القرن العشرين، وإن بقي لقب القوال معروفاً إلى يومنا هذا في الأرياف.

ولقب القوال، له دلالة القول لا الكتابة. ويُسمع قوله ولا يُقرأ. وعرف الناس قول القوال على أنه المعنى. والسؤال هنا، من أين جاءت هذه التسمية؟

أصل التسمية

جاء في لسان العرب أن أصل الكلمة مشتق من العناء والمعاناة⁽²⁾. ومن جملة من ناقش أصل التسمية بردها إلى السريانية، سعيد العسيلي الذي يؤكد أن أصلها عربي ومخترع المعنى عربي. ويذكر أن التاريخ لم يحدثنا «عن الزجل على مرّ العصور والأدوار التي مرّ فيها أن له علاقة بالسريان أو السريانيين»⁽³⁾. والمسألة ليست أكثر من تشابه بين الزجل والشعر السرياني. وهذا يعني، كما ذكرنا سابقاً، أن لكل شعب زجله، ومن البديهي أن تتشابه أشكال الزجل ومضامينها لأنها من إنتاج الناس بعامتهم.

(1) عطيه، المعنى في القول والمغنى، مذكور سابقاً، ص35.

(2) أنظر في هذا الخصوص، مادة عنا في: ابن منظور، لسان العرب، مذكور سابقاً، ص3147 أما في المنجد فقد جاءت المادة بمعنى نوع من منظومات الزجالين أكثر اعتمادهم فيه على القافية فلا يسألون فيه عن صحة اللغة أو وزن الشعر، أنظر: المنجد في اللغة والأعلام، مذكور سابقاً، ص535.

(3) العسيلي، تاريخ الفن الزجلي، مذكور سابقاً، ص133.

وإذا كان لكل شعب زجله، فإن التأثير لا شك متبادل، إن كان على صعيد الزجل السرياني أو العربي أو الأندلسي. أما الزجل اللبناني والمشرقي في شكل عام، فهو مجتمعي باعتباره زجلاً مشرقياً وابن بيته، في قسم كبير منه، ومتأثراً ومؤثراً في الزجل العربي، بالتفاعل والثقاف.

في المقابل يردّ الخويري المعنى في اللغة العربية إلى أصلها السرياني، أي الأغنية «عونيتو». ما يعني، حسب قوله، أن الشعر العامي لا بدّ إلا أن يكون مغنى، وانقلبت هذه الكلمة إلى معنى. وهي لذلك، كما يقول، كلمة سريانية⁽¹⁾.

بعيداً عن الإيديولوجيا، يقول رشيد نخلة عن الزجل، إن المعنى هو أول ما اشتهر منه، لأن الزجل القديم «كان وقفاً على الغزل وحكايات أحوال العشق، وما هو في سبيل منه. فسمي يومئذ معنى - والمعنى هو المتعبّ المضنى - لذلك»⁽²⁾. وهو بذلك يرد الكلمة إلى أصلها العربي. ويزكي هذا القول ما ذكره عيسى اسكندر المعلوف حول أصل هذه الكلمة، يقول: «والذي أراه في تسميته - يعني تسمية المعنى - أنه سمّي باسم قائله لأنه شكوى العاشق الحزين الذي يسمّونه المعنى، فيكون معناه لسان المعنى»⁽³⁾. هنا القوال هو الذي يعاني أي هو المعنى. وقوله هو شكواه وتعبيره عن أشواقه وعذابه لفراق الحبيب. وهو الذي ينظم المعنى «على النغم، دون الوزن، وللتغني في ارتجاله. والقوال أيضاً هو المغني. ثم اشتقوا من اسم صاحب الصناعة، اسماً لصناعته، فقالوا: القول. وحين يكون الأمر هكذا، لا يكون قولهم «قوال معنى» بعيداً، أي مغني رقائق العشق والضنى»⁽⁴⁾.

أوجد نخلة في هذا الكلام مساحة مشتركة بين أصل الكلمة السرياني وأصلها العربي. إلا أن أصناف الزجل المشرقي، واللبناني منه خاصة، توسّعت وشملت موضوعات جديدة بأساليب جديدة، انضافت إلى المعنى، وصار هذا جزءاً من كل. وهذا ما دفع نخلة إلى القول إن بضاعة الزجل ردت إليه⁽⁵⁾.

(1) الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، مذكور سابقاً، ص 231.

(2) نخلة، معنى رشيد نخلة، مقدمة أمين نخلة، مذكور سابقاً، ص 50

(3) جاء هذا الرأي في مجلة المشرق، عدد 28، 1930، ص 441 وقد ذكره نخلة في مقدمته أنظر: نخلة، معنى رشيد

نخلة، مذكور سابقاً، ص 50، الهامش 2.

(4) المصدر نفسه، ص 50.

(5) المصدر نفسه، ص 50.

لم يولِ أسعد سعيد الزجال اللبناني ذو الثقافة الواسعة، اهتماماً بأصل تسمية المعنى. بل اهتم بما كان للمعنى من أهمية في تطوير ألوان الزجل وشهرته في لبنان ومحيطه. ويعتبر أن تنوع الموضوعات وطرق الإلقاء والنغم ووجود الرّادّين وطقوس الجوقة أعطت للزجل نكهته الخاصة والمحبة، دفعته لأن يكون من الفنون الأدبية الشعبية التي انتشرت في لبنان وسورية وفلسطين⁽¹⁾، وأشركت جمهور المتلقين وحمستهم لأن يكون بعضهم مع هذا الزجال أو ذاك في التحدّيات والعنترّيات، وأوصلت أعداد جماهير المتلقين إلى عشرات الآلاف في حفلات التحدّي في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين.

هذا النوع من المعنى أعطى للمنبر الزجلي اللبناني زخمه وقوّته، وأعطى للزجل شهرته الخاصة، وسمح له بنوع من الإستقلال عن الشعر بالعامية الذي بقي شعر القلم والتدوين. وقد أرخى هذا اللون الزجلي العنان لخيال الزجال ليقول ما يشاء من التراكيب الشعرية والصور الملحمية، مع ما يرافق ذلك من ضروب التحدّي والهجاء والسخرية التي تُلهب الجمهور ومن ثم الردّ بالمقابل ليُلهبه من جديد.

يقدم لنا أسعد سعيد، كمثال، بعض المقاطع التي تدل على أهمية المعنى ودلالاته الإبداعية التي عادة ما تقال في الاحتفالات الزجلية.

يقول أسعد سعيد في ردة معنى غزلية⁽²⁾:

كرجتِ عكّرب الحب دلّوعة فرّح وهبّ الهوا وشعركِ على كيفو سرح
ومن دعستك فرّح جوانح للطريق مثل اللي بدأ تطير فيك من الفرّح

يظهر في هذه الردة الإيقاع الذي يسمح بترداد الشطر الأخير بصوت الرديدة الجماعي وإيقاع الدفوف المرافقة.

وكذلك الحال في هذه الردة الإيقاعية المعروفة لدى محبي الأغنية الشعبية في لبنان:

تبقى بلدنا تضحك بهاك المدّى وابقى أنا والليل نمشي عالهدّى
يقلّي أنا راح عتمّ الدني عليك تلعدنهنّ توصال ما يشوفك حدّا

(1) أنظر للتفصيل: أسعد سعيد، الزجل في أصله وفصله، مذكور سابقاً، ص 27-39.

(2) سعيد، الزجل في أصله وفصله، مذكور سابقاً، ص 51.

ويكفي، هنا، أن نذكر هذه الردة لزين شعيب التي تعكس عشقه للمرأة في تورية جميلة لا تقدر عليها القصيدة الفصيحة في هذا الكم القليل من المفردات:

إللي بيكون عندو مال بيموّن جموع ليش حتى ينحرم ويموت جوع
آدم كسر ضلعو وعمل متو مرًا لنّي محلّو بكسر الأربع ضلوع

أنواع المعنى

المعنى، على ما يقول أمين نخلة، أربعة أنواع؛

المعنى المطلق، والمعنى البدالي، المعنى الموشح، المعنى القصيد⁽¹⁾، أضاف إليها الزجال السوري سلوم سلوم المعنى الجناس والمعنى الطنطراي⁽²⁾.

القرّادي

يعتبر القرّادي من الفنون الزجلية الأقرب إلى قلوب وأسماع المتلقين لما فيه من ضروب التفنن في الإلقاء والشّد على الكلام في القول، ومن سرعة في الإيقاع، بالإضافة إلى ما يتمتع به من الفكاهة والمرح، وسهولة تركيب عبارات المرجلة والتحدي، أو عبارات الغزل والتحبب. ولعل أجمل ما فيه المحاورات التي تجمع كل اثنين من شعراء الجوقة، والتفنن في القول المبني على المعاكسة، بحيث يتناولان موضوعين متناقضين، فيظهر أحدهما محاسن موضوعه ومساوئ الموضوع المقابل، والثاني العكس، وسط هرج المتلقين ومرجهم.

اشتهر القرّادي في لبنان، وذاع صيت زجالين كبار فيه، منهم أسعد الفغالي (شحرور الوادي) وزين شعيب.

أصل التسمية

لجلجلة اللسان وسرعة تحركه في تلبية الإيقاع السريع لمقطوعة شعرية تميّز القرّادي عن أي فن زجلي آخر. رأى بعض الباحثين أن المفردة مشتقة من القريض، وهو الشعر

(1) أنظر للتفصيل: نخلة، معنى رشيد نخلة، مذكور سابقاً، ص 54-60

(2) أنظر للتفصيل: - سلوم سلوم، أساليب نظم الزجل في بلاد الشام، على الرابط التالي:

<http://elgendy.getgoo.net/t11831-topic>

الفصيح الموزون. إلا أن عامية لغة القراي تدحض هذا الرأي. ويرى آخرون أن الكلمة متأية من الذي يربي القروود ويديهم على الرقص الموقع، فسمي لذلك بالقراي. يقول رشيد نخلة في هذا المجال: «كان القراون، أي سواس القروود يطوفون في لبنان، يرقصون القردة على نقر الدفوف، طبقاً لنغم لهم، فولع العامة بذلك النغم، ونظموا فيه، وجعلوا له فنوناً، فسمي بالقراي، ومن هنا اتخذ الدف في الزجل»⁽¹⁾. بهذا المعنى قضى نخلة على الرأي الذي يعيد القراي إلى القريض.

يتوزع فن القراي على اثنين وعشرين نوعاً، على ما يقول الخوري خليل سمعان الفغالي والد شحرور الوادي⁽²⁾. وقد ظهرت هذه الأنواع في محاوراة قلّ نظيرها بينه وبين ابنه الشحرور (المتنكر). يقول الأب عندما طلب الغريب، وهو ابنه المتنكر، الإذن بقول الزجل ليحظى بالإعتراف به كزجال:

غير ممكن إعطي شهادي وأشهر إسمك بين الناس
ما لم تشرح قراي تنين وعشرين موضوعة عال

هكذا حظي بشهادة القول بعد الإجابة عن اثنين وعشرين سؤالاً عن أنواع القراي بمثلها، وقافيتها على القافية الأخيرة لهذا المطلع (عال).

لم يبق القراي على هذا العدد من الأنواع لصعوبة النظم في بعضها، وللتكلف والتصنع في بعضها الآخر، ما يفقد روعة الشعر وعفويته وصوره الجميلة. ومن الأنواع التي استمرت: القراي العادي، القراي المهمل، المنقط، المرصود، المخمس مردود، المخمس المقلوب، المجزم.

من العادي هذه الأبيات للزجال موسى زغيب⁽³⁾:

يا ضيعة ترابك حبيت وباقي فيك ليل نهار
عايش مطرح ما تربيت ما بين غصون وأزهار

(1) نخلة، معني رشيد نخلة، مقدمة أمين نخلة، مذكور سابقاً، ص 60.

(2) أنظر للتفصيل حول هذه المحاوراة: الخوري، تاريخ الزجل اللبناني، مذكور سابقاً، ص 302-317 وقد أدرجتها كاملة في: عطية، المعنى في القول والمغنى، مذكور سابقاً، ص 328-336.

(3) الخوري، تاريخ الزجل، مذكور سابقاً، ص 245.

وعندي فيكي نِتفة بيت ويسوى عشر قصور كبار
وكترة ما فيكي تغنيت زهر إسمك ع لساني

ومن القرّادي أيضاً هذه الأبيات⁽¹⁾:

قلبو بيشهقلك نوار زرار زرار على خدودك
عخدودك زرار زرار وغار الليل من جعودك
والليل من جعودك غار النار بقلبي من صدودك
من صدودك بقلبي النار مثل الواقع بالحمى

ومنه أيضاً القلاب لموسى زغيب⁽²⁾:

لما النهر زرع توذياب شعرو شاب وخاف الدهر
خاف الدهر وشعرو شاب لما دياب زرعت النهر
بلوح ومسمارين وباب سبع الغاب حبستو شهر
حبستو شهر لسبع الغاب بمسمار وبابين ولوح
وباب ولوحين ومسمار

ويقول زين شعيب من القرّادي المجزّم هذه الردة الملحمية⁽³⁾:

طلّقت الطوب على المَطلوب عمّلت هبوب الريح خصان
فتّحت دروب شروق غروب وكّلت قلوب فروخ الجان الشروقي
يعتبر زجل الشروقي الأكثر تعبيراً عن لوعة الفراق، وأكثره حزناً وحنّة وعاطفة. هو بعكس
القرّادي وأقرب إلى المعنى بتركيبه، وإن كان يتميز عنه بتركيب القوافي وصبغة التشاؤم
والحزن واستحضار الذكريات الحميمة.

(1) المصدر نفسه، ص 248-249.

(2) المصدر نفسه، ص 251.

(3) المصدر نفسه، ص 251.

ولأن الشروقي كذلك، احتل مكانته الراقية في نفوس المشرقيين، والعرب في شكل عام، وخصوصاً عندما ينشده الزجال منغماً على صوت الربابة، أو بصوته فقط.

أصل التسمية

يُرجع الباحثون مفردة الشروقي إلى مصادر متعددة؛ فهي عند أحدهم مرافقة للترحال إلى الشرق، ما يجبر العاشق الذي شَرقت عينه، أي احمرّت لظهور الدم فيها⁽¹⁾، على وداع أحبائه الراحلين، على ما يقول ابن منظور. بهذا المعنى، الشروقي هو القول المغنّي الدال على الحزن، والمعبر عن لوعة الفراق للذين اتجهوا شرقاً⁽²⁾، مع إمكانية عدم رؤيتهم مجدداً. وهو لذلك، سُمّي بالقصيد البدوي⁽³⁾، لأنه مرافق للترحال وما يستجرّه من عواطف، تمييزاً له عن القصيد في المعنى؛ ومنهم من قال إنه يستدعي هطول الدمع من المآقي تعبيراً عن الحزن الذي يرافق الرحيل⁽⁴⁾، وهو مشتقّ، كما هو ملاحظ من قول ابن منظور؛ ومنهم من اعتبر أن الشروقي هو غناء قبائل أهل الشرق في غزواتهم وحروبهم⁽⁵⁾. ويبقى الشروقي في كل حال، عبارة عن قصائد مغناة برفقة آلة موسيقية، وخصوصاً الربابة. إلا أن غناء الشروقي متداول بين الزجالين في حفلاتهم الزجلية دون آلة موسيقية، وبالنغم الصوتي فقط، لإيصال مبتغى الشروقي إلى عمق النفس، وإلى هزّ أوتار اللوعة والحنين، والاستمتاع بالغزل الراقى. هو الصوت الشجي والنغمة الملائمة في صعود الصوت وانحداره، وفي تعرجاته المتباطئة والمتسارعة.

والشروقي، كما غيره من أصناف الزجل، أنواع، منها: الشروقي العادي، والشروقي المربّع، والمخمّس. ومن المهم في هذا المجال القول إن الشروقي العادي يتميّز عن القصيد في طريقة الإلقاء. ذلك أن القصيدة الشروقية لا يمكن أن تغنّى إلا إذا كانت قافية العجز ممدودة ليحلّو الغناء ويمتد. ومن الشروقي العادي هذه القصيدة:

يقول موسى زغيب في فلذة شروقية غزلية⁽⁶⁾:

- (1) ابن منظور، لسان العرب، مادة شرق، مذكور سابقاً، ص 2247.
- (2) أنظر في هذا الخصوص المقالة المهمة عن الزجل الشعبي الفلسطيني، على الرابط التالي: www.wafainfo.ps/atemplate.aspx/id=9007
- (3) نخلة، معنّى رشيد نخلة، مقدمة أمين نخلة، مذكور سابقاً، ص 70.
- (4) الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، مذكور سابقاً، ص 254.
- (5) نخلة، معنّى رشيد نخلة، مذكور سابقاً، ص 70-72.
- (6) الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، مذكور سابقاً، ص 255.

يَلِيَّ عَ تَمَّكَ صَلا مَن تَوْبَةَ الْإِنْجِيلِ وَبِخِيَالِ عَيْنِكَ عَذَابَ الْمَطْهَرِ وَنَارِ
الْفَنَانِ كُلِّ شَيْءٍ نَحَتَ لِلْأَلْهَةِ تَمَائِيلِ مَقْيَاسِ خَصْرِكَ عِصِيَّ عَ زَمِيلِ أَفْكَارِ
وَالشَّعْرِ انْفِرَضَ عَ الْأَدِيرَةِ مَرَاوِيلِ خُدُودِ شَرْبِوِ الْخَجَلِ حَتَّى وَرَدَ صَارِ
وَبَلُوزِ شَالِوِ الْهُوَى عَن غَفْوَةِ زُغَالِيلِ خَايْفِ يُطَيِّرِوِ سِوَا بَكْلِيلِوِ زَرَارِ

ومن الشروقي الفلسطيني المربّع هذه القصيدة التي تتغنى بالأرض والديار مع الإصرار على استعادتهما⁽¹⁾.

يا قاصدين الوطن والدار والدّوار بالله عليكم ميّلولديرتي والدار
وقولوا لإمي بإننا للوطن راجعين نحمي حمى الأرض ونشّاح ثياب العار
وقولوا لإمي بإننا للوطن راجعين نكتب تاريخ العروبة بالشرف والدين
للأرض للبيت للينبوع للعين بالدم نفدي الوطن كبارنا وصغار

الموشّح

ينتمي الموشّح في بدايات وجوده إلى الأندلس. ومن ثم وصل إلى المغرب العربي، ثم إلى المشرق، بفعل التفاعل الثقافي العربي الإسلامي في المجالات كافة، ومنها الموشّح والشعر الشعبي في شكل عام، منذ بدايات القرن العاشر للميلاد. وقد ظهر هذا النوع من الشعر باستقلال عن الشعر العربي الفصيح والموزون، وعن الشعر العامي بقواعده وأنواعه. جاءت استقلاليتته باعتباره منظماً باللغة الفصحى دون التقيد بالأوزان الخليلية، وبتشطير مختلف عن التشطير المعتمد في الشعر الفصيح، والشعر العامي، ومنه الزجل. لذلك لم يعتبره الشعراء بالفصحى شعراً، ولا شعراء الزجل زجلاً أو شعراً بالمحكية، وإن كان منغماً وذا إيقاع وقواف.

وضعت الموشحات الأندلسية منذ البدء لتُغنى لا لتُقرأ. وتسمع مغنّاة لا باعتبارها شعراً يُلقى. وأغلب الظن أنها نُظمت لتغنى باللحن المناسب، وصيغت لتناسب مع النغم الذي

(1) أنظر في هذا الخصوص: www.wafainfo.ps/atemplate.aspx/id=9007

ربما وُضِعَ قبل نظم الكلمات⁽¹⁾. وقد أخذ الموشح خصائصه من كل بلد اعتمده، إن كان في المغرب أو المشرق. وعُرف منه الموشح الأندلسي، والموشح الحلبي، والموشح المصري. اشتهر من هذه، الموشح الحلبي الذي سار أولاً على النهج الأندلسي، ومن ثم بدأ الإبتداع في بنية النص الشعري وفي صوره وتراكيبه. كان من أهم هؤلاء عمر البطش الذي أدخل على غناء الموشح الرقص الموقَّع (السماح) من قبل فرّق من الجنسين⁽²⁾. كما عرف الزجل اللبناني الموشحات وبرع فيه زجالون كثيرون.

أصل التسمية

جاءت تسمية الموشح من الألوان المزركشة المصوّرة على ثوب فففاض يختصر ألوان الربيع، تشبهاً به لما يحتوي عليه الموشح من ضروب الغزل وشكاوى العاشقين والبوح العاطفي؛ ومُصاغ بلغة عربية فصيحة وبصور شعرية ولحن جميل يخرج بصوت عذب تطرب له الأذن. وللمثال على ذلك نورد بعضاً من الموشح القديم لصلاح الدين الصفدي⁽³⁾ (1296-1363م):

باتَ بَدْرِي وهو مُعْتَنَقِي	أرتشي فاه وأرتشِفُ
.. شبّهوا المَحْبُوبَ بالقمرِ	وِبِرَوْضِ يانِعِ الزَّهْرِ
وبغصنِ ناعمٍ نَضِرِ	ويظبّي ساحرِ الحدِقِ
وهو عندي فوقَ ما وصفوا	.. كم مُحِبُّ نال ما طلبا
وقضى من وصلِه الأربا	وأنا حظّي غدا عَجبا
ما سعيدي في الهوى كَشَقِي	وحظوظُ الناسِ تختلفُ

تحوّل الموشح في لبنان، وبلاد الشام، إلى اللغة العامية، وقد ظهر منه أنواع متعددة، منها، بالإضافة إلى الموشح الحلبي، الموشح المعنّي، والموشح القرّادي، والموشح

(1) أنظر في هذا الخصوص: <https://ar-ar.facebook.com/moash7at.7alabia/posts/397349163669377>

(2) أنظر في هذا الخصوص: http://jalalshaban.blogspot.com/p/blog-page_17.html

(3) أنظر في هذا الخصوص: ميشال عاصي (إختيار)، أجمل الموشحات، دار النهار للنشر، 1968، بيروت، ص 95-96 أنظر أيضاً فهرس الأعلام في نهاية الكتاب، ص 136.

القصيد. ومنه ما يطرب بصوره وإيقاعه الجميل في شطوره الأربعة، غير المتساوية بين الصدر والعجز، كقول زين شعيب من الموشح القرّادي⁽¹⁾:

روحي وروحك يا روحي روحين بروح
إن راحت روحك يا روحي روحي بروح

وآخر لشحور الوادي:

يا إم العين الدبلانة وجفن النعسان
جفون عيونك خلقة لقتل الانسان

الزجل الفرعاوي

الزجل الفرعاوي هو ما اختصت به فلسطين. يقوم على حوار بين اثنين أو أكثر بمشاركة من الجمهور تصفيقاً وتمايلاً ورقصاً وترداداً. وأكثر ما يقال في الأعراس والاحتفالات الشعبية.

أصل التسمية

يتصف الزجل الفرعاوي بالحركة، فيوظف الحماس لدى المشاركين ويغنى في زفة العريس والعروس. ويعرف بشعر الرجولة والحماسة. وربما اشتقت هذه الكلمة من الفراعة وهي ما يحمله القوال في يده من أدوات القتال الدالة على الرجولة والبأس، مثل العصا والنبوت والفراعة. كما تدل على كشف الرأس حتى لا يعيقه غطاؤه عن الحركة والتمايل بالسرعة اللازمة والعنف الملازم والاندفاع⁽²⁾. والفرعاوي لا يستقيم بدون مشاركة من الجمهور وفي طقوس محددة تعطي لهذا اللون من الزجل قيمته الشعبية والفنية.

والزجل الفرعاوي أنواع، منه: الفرعاوي الثلاثي والفرعاوي السداسي والسبعاعي⁽³⁾.

(1) للتفصيل حول الموشح وأنواعه، أنظر: عطيه، المعنى في القول والمغنى، مذکور سابقاً، ص 119-124.

(2) المصدر نفسه.

(3) للمزيد من التفصيل حول الزجل الفرعاوي، أنظر: عطيه، المعنى في القول والمغنى، مذکور سابقاً، ص 101-

وللفرعاوية مهما كان نوعها طقوس خاصة يبدأها الزجال بمطلع يتلقاه المشاركون ويرددونه، ومن ثم يقول الزجال ردةً منها ليرددوا المطلع من بعده مع التصفيق الموقع إلى أن تنتهي الفرعاوية. وأكثر ما يقال هذا النوع من الزجل في الأعراس.

يقول الزجال، في البداية، هذا المطلع ليردده المشاركون من بعده⁽¹⁾:

وِين دَرَبِ الْحَبَابِ يَا يَمَّا وَيْنِ

الزَّجَالُ: راحو عَنَّا وَابْعَدُوا الْيَوْمِ بَسْتَيْنِ

المشاركون: وين درب الحباب يا يما وين

الزَّجَالُ: طَوَّلُوا عَلَيْنَا الْغَيْبَةَ أَيَّامِ طَوَالِ

المشاركون: وين درب الحباب يا يما وين

الزَّجَالُ: حَالِي عَلَى فُرْقَتِهِمْ مَا هُوَ حَالِ

المشاركون: وين درب الحباب يا يما وين

الزَّجَالُ: بِاللَّهِ يَا طَيْرِ الطَّائِرِ وَدِّي مَرَسَالِ

المشاركون: وين درب الحباب يا يما وين

وهكذا إلى أن ينتهي الزجال من فرعاويته، ليبدأ هو، أو غيره، بفرعاوية جديدة.

العتابا

يضع بعض الباحثين العتابا في خانة الشعر الشعبي المغنى⁽²⁾. وذلك للفصل بينه وبين فنون الزجل الأخرى. ظهر هذا الشعر في المشرق العربي قبل أن يتم اعتماده في لبنان وفلسطين، على الخصوص، من خلال إنشاء الجوقات الزجلية المختصة به، بالإضافة إلى الجوقات الزجلية المختصة بالمعنى، علماً أن كلاهما تقول ما تختص به الثانية، على

(1) جميع هذه المعطيات مأخوذة من المقالة القيّمة «الزجل الشعبي الفلسطيني» المأخوذة من المصدر: بلادنا فلسطين، الموجود على الرابط المذكور سابقاً: www.wafainfo.ps/atemplate.aspx?id=9007

(2) أنظر في هذا الخصوص: الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، مذكور سابقاً، ص 265-269 إلا أن رشيد نخلة يخرج العتابا والميجانا من الأغنية الشعبية، باعتبار أن الزجل، بأكثرية الساحقة مغنى، وعلى وزن القراقي كما يقول أسعد سعيد، أنظر: نخلة، معنى رشيد نخلة، مذكور سابقاً، ص 68 أسعد سعيد، الزجل في أصله وفصله، مذكور سابقاً، ص 41.

ما يقول أسعد سعيد⁽¹⁾. وهو فن شعبي يتميز بخصائصه الفريدة وتراكيبه البديعة متّخذة من الجنس البلاغي والمعاني المختلفة مادة له، بالإضافة إلى اعتماد المفردات المناسبة مع الجنس والدالة على العمق في المعاني التي على المتلقي استيعابها وفهمها. وهذا ما هو صعب في تدبيج مفردات العتابا وصوغها في عبارات متناسقة ودالة على المعاني، مع الحفاظ على جناسها، وخصوصاً إذا جاء القول ارتجالياً وخالياً من الغلط في التركيب والوزن والنغم.

أصل التسمية

أصل الكلمة العتاب. والعتابا مشتقة منها. على هذا اتفق الباحثون وأجمعوا على أن المقصود هو اللوم ممن تضرّر، وتوجيه هذا اللوم إلى الذي أضرّ. واللوم هو العتاب. وموضوع اللوم هو القالب الشعري الذي وُضع تحت عنوان العتابا.

ثمة حكاية شعبية تُظهر أصل التسمية. ذلك أن فلاحاً سيّء الحظ من العراق ابتلي بإقطاعي حطّ عينه على زوجته الفاتكة الجمال «عتاب»، وهام بها، وقرّر أن يتزوجها. وفعل ذلك بعد أن أجبر زوجها على طلاقها. لم يبلع الفلاح هذه الواقعة، وحزن حزناً شديداً على فراق زوجته. ترك الديار وهام على وجهه في البراري دون أن يجد شيئاً يشغله إلا هذين البيتين من الشعر اللذين يزيدان هيامه، مع إدراكه أن زوجته تركته قسراً.

عتابا بين برمه وبين لفتي عتابا ليش لغيري ولفتي
وأنا ما روح للقاضي ولا إفتي عتابا بالتلاي مطلقاً

ثمة رواية أخرى لأصل التسمية مشتقة من التلازم بين العتابا والميجنا⁽²⁾. وهما اسمان لابنتي أمير عربي. أحبّت عتابا شاباً جميلاً، ولكنه توفي قبل زواجهما. فحزنت حزناً شديداً وبدأت تندب حظّها، وتعاتب الدهر على ما فعل بها. وكان عتابها عبارة عن شعر مجنّس ينتهي بالعتاب أو بكلمة من الوزن نفسه. في المقابل، كانت أختها ميجنا تواسيها وتخفّف عنها بشعر مشابه، ولكن بقافية مغايرة تنتهي ب«نا». وبسبب التلازم بينهما اعتبر الباحثون أن الميجانا ناتجة عما جاءت به العتابا. واستمر القول بالتلازم بينهما، على أن تكون الميجنا

(1) المصدر نفسه، ص 57.

(2) أنطوان عكاري، الأشعار الشعبية اللبنانية، جروس برس، 2005، طرابلس، ص 118.

مفتتحاً للعتابا دون أن يعني ذلك أن ثمة علاقة بين تابع ومتبوع، ودون أن يكون لهما القاعدة نفسها في القول، إذ لا ضرورة للجناس في قول الميجانا، على ما يقول رشيد نخلة⁽¹⁾، وإن كان يجوز؛ أما الجناس فواجب في قول العتابا، مع الاختلاف في القافية الأخيرة بين الكلمة المنتهية بـ «نا» أو «اب» أو الباء وحدها مع أي حرف قبلها.

ظهرت العتابا وتفرّعت من الأبودية العراقية، على ما يقول أسعد سعيد. وهما، الأبودية والعتابا تقومان على الجناس في ثلاثة أسطر، وإن كانت القفلة مختلفة بين الأبودية والعتابا. وهذا مثال من الأبودية العراقية⁽²⁾:

هُمومٌ مِّنِ الدَّمِ شَرِبْتُ وَأَنَا مَيِّتٌ وَجُرُوحُ القَلْبِ مَا ارْتَا حَتِّ وَنَامِتٌ
يُحْسِبُونِي البَشَرَ حَيًّا وَأَنَا مَيِّتٌ لَكِن ثُوبَ الصَّبْرِ سَاتِرٌ عَلَيَّا

يعتبر منير وهبي الخازن أن قبيلة الجبور العراقية هي التي ابتدعت العتابا⁽³⁾، ومن ثم تطوّرت وتحسّنت نظمتها لكثرة ما قيل فيها من شعر، وما حملت من معانٍ ومن إبداع في البلاغة والتصوير. واستقرّت على وجهها المعلوم الذي يقوم على الجناس الثلاثي والقفلة بحرف الباء.

ولشهرة العتابا وكثرة الناظرين فيها، ظهرت أنواع متعددة منها، فيها ما يُدهش من تعقّد المعاني وتداخلها مع الجناس الثنائي في القول الواحد الذي انتقل من الثلاثي إلى الخماسي والسباعي والمثمن. ولأهمية العتابا في التراث الشعبي المشرقي، نورد في ما يلي نماذج منها:

في العتابا المثلثة

على الله تَعُودُ بَهْجَتِنَا وَإِلفِ رَاحِ تُعْمُرُ دَارِنَا البَسْمَةَ وَإِلفِ رَاحِ
ضَيِّعِنَا العُمُرَ وَلِلفِ طَلٍّ وَوِلفِ رَاحِ وَضَاعَ العُمُرَ هِجْرَانَ وَغِيَابِ

(1) يقول رشيد نخلة إن الميجنا شيء والعتابا شيء آخر وإن ترافقا في القول وسنرى تفصيل ذلك عند الكلام على الميجنا أنظر في هذا الخصوص: نخلة، معنى رشيد نخلة، مكور سابقاً، ص 68.

(2) سعيد، الزجل في أصله وفصله، مكور سابقاً، ص 55.

(3) هذا ما ذكره سعيد في المصدر نفسه، ص 55.

وفي مثال ثانٍ حيث تعمل العتابا على بث روح الوطنية والتعلق بالأرض⁽¹⁾.

عدنا للوطن يا رجالِ عدنا وأرض بلادنا جنّاتِ عدنا
وناديننا للوطن يا وطنِ عدنا ليوم الفدا وسحبات الشطاب

في العتابا السباعية هذا القول الذي يحتوي على شكلين من الجناس، ويظهر فيه الإبداع في البلاغة وتنوّع المعاني مع جناسها، وهو ما عرف بالعتابا البغدادية. يقول أسعد السبعلي اللبناني⁽²⁾:

مِنِ الْهَجْرِ عَيْنِي بَكَتْ لِمَا حَبِيبِي نَوَى مَسَافِرِ وَقَلْبُو عَلَى قَهْرِي وَعَدَابِي نَوَى
جَرَّبْتُ إِشْكَي بَعَادَ وَشَفْتُ مَا فِي نَوَى وَصَارَتْ حَيَاتِي كِتْرَ الْهُودَسَةِ مَرَّةً
وَالدَّمْعَ جَفْنِي بِمَوْجَاتُو الْغَوَالِي مَرًّا وَأَنْ عَادَ عَ دِيرْتُو هَالرَّاحِ شِي مَرَّةً
بِيعُودِ حِلْمِ الْهُوَى يُرْقِصُ عَجْرَحَةَ نَوَى

أما العتابا المثمّنة فقد اشتهرت في فلسطين، وبيّنت مدى قدرة القووال على النظم المعقّد لهذا اللون الجميل. والقول الذي يلي مؤلف من قافيتين تتكرر الأولى في أربعة شطور والثانية في ثلاثة، مع قفلة واحدة تنتهي بحرف الباء⁽³⁾.

سَكَنْتِ بِكُلِّ هَضْبَةٍ وَكُلِّ خَلِّيٍّ وَسَوَى الْأَوْطَانِ يَا هَالرَّبِّعِ مَالِنَا
الْوَطْنَ خِيٍّ وَحَبِيبِي وَكُلِّ خَلِّيٍّ نِفْدِيهِ بِدِمَانَا وَكُلِّ مَالِنَا
وَنِسْقِي الْمَعْتَدِي كَاسَاتِ خَلِّيٍّ إِذَا بَحَدَّ الْمُهَنْدِ بِيَوْمِ مَالِنَا
يَا رَبِّي هَالْوَطْنَ لِلْكَلِّ خَلِّيٍّ يَجْمَعُنَا بِمُحَبَّةٍ هَالْتَرَابِ

(1) للتفصيل، أنظر موقع بلادنا فلسطين، على الرابط المذكور سابقاً: www.wafainfo.ps/atemplate.aspx?id=900

(2) أنظر في هذا الخصوص: الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، مذكور سابقاً، ص 270-271.

(3) للتفصيل مع الأمثلة، أنظر موقع بلادنا فلسطين، على الرابط المذكور سابقاً: www.wafainfo.ps/atemplate.aspx?id=9007

الميجانا

التلازم بين الميجنا والعتابا موجود منذ ظهور هذين النوعين من الفن الزجلي. أما ما يقال حول أيّ منهما في البداية، فهو خاضع لمزاج القوال. إذ يمكن أن يفتتح العتابا بردة ميجنا، كمت يمكن أن يختتم العتابا بردة ميجنا. ويعتبر الخويري أنهما توأمان. واللفظتان، حسب قوله، متلازمتان حتى في افتتاح القول من خلال ترداد هذه العبارة: «حلوي العتابا مع بيوت الميجانا»⁽¹⁾.

أصل التسمية

بالإضافة إلى ما ذكرنا أعلاه من أصل تسمية العتابا والميجنا المقرونة بها، يمكن رد مفردة ميجنا إلى مجون، وإلى فعل مَجَنَ أي طربَ وغنّى الغناء الماجن تغزلاً بالأحباب، دون أن يبالي بتقريع الناس له أو مؤاخذته على ما يقول⁽²⁾، مع مقابلة ذلك بالغنج والدلال وتذييل رموش العيون تدليلاً على الخجل من الطرف الأثوي في الحفل.

تختلف قفلة الردة في الميجنا عن العتابا. وفي إلقائها يفوح الفرح والتفاؤل والحركة المنعّمة بما يعزّز ذلك. ولأنها تهَيّئ للعتابا، فقد اعتُبرت أنها متلازمة معها، كما مرّ سابقاً.

يعتبر رشيد نخلة أن لا رابط بين الميجنا والعتابا، ويبرّر ذلك بالقول إن لها أسلوبها الخاص في الغناء، وإن لا ضرورة لوجود الجناس في الأشطر الثلاثة الأولى و«الباء» في القفلة بل «نا». إلا أن هذا الرأي لا يمنع من تلازمهما بعد ذلك، إما تمهيداً من قبل الميجنا أو اختتاماً.

وعليه، تتنوع الميجنا بين أن تكون مستقلة، وبين أن تكون متلازمة مع العتابا، وبين الميجنا الحديثة. يقول رشيد نخلة في الميجنا المستقلة إنها غير ملزمة في الجناس، وبالتالي ليس من الضرورة أن تكون متلازمة مع العتابا. والميجنا في ذلك لا تختلف عن المعنى في شيء، على أن تنتهي القافية بـ «نا»، مثل اللازمة التي على الردة أن تعود إليها، وهي:

يا ميجنا يا ميجنا يا ميجنا كل العيون عيون وانتو عيوننا

(1) الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، مذكور سابقاً، ص 273.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة مجن، مذكور سابقاً ص 4142.

يقول رشيد نخلة في ذلك⁽¹⁾:

مِنْ بَعْدِ مَا كُنَّا سَوَى صُحْبٍ وَمَسَا صَارَ اللِّقَا مَا بَيْنَ عَلٍّ وَبَيْنَ عَسَى
قَلْبِي عَلَى حَالِوِ بَقِي وَقَلْبِكَ قَسَا وَتَخَالَفُوا رِيَّاحَ الْهَوَى بَيْنَاتِنَا

بعد هذه الردة تعود كسرة الميجانا من جديد ليقدم الزجال ردة أخرى، أو يقدمها زجال آخر.

أما الميجانا المتلازمة مع العتابا فهي مشابهة لها في الجنس، وإن اختلفت القفلة. وتحلو جلسة العتابا في هذا التنقل بينها وبين الميجنا، وخصوصاً إذا كان ثمة أكثر من قوال.

يقول مخايل ابراهيم⁽²⁾:

حَبِيبِي الْكُنْتُ إِشْرَبُ كَاسِ سِرِّو نِسِي حُبِّي وَعَطَا لِلْغَيْرِ سِرُّو
إِذَا كَانَ الْجَفَا وَالْبُعْدُ سَرِّو لَا يَنْسَى الْآخِرَةَ فِيهَا حَسَابُ
اللَّهِ مَعَاهُمْ وَيَنْ مَا كَانُوا حَبَابُنَا

ويقول زين شعيب⁽³⁾:

أَغْمَزْنِي بُجَاوِيكَ «بَال» «يَس» «بَال» «وَي» أَرْقِصِي بَرْقِصَ وَإِلْوِي الْخَصْرُ بَلْوِي
وَإِذَا قَالُوا هَوَى الْحَلْوِينَ بَلْوِي بَعْتُولِي أَلْفَ بَلْوِي عَالِحْسَابُ
يَا رَيْتَ تَرْجَعُ يَا زَمَانَ الْوَلْدَنَا

أما الميجانا الحديثة فيمكن أن تغنى بمعزل عن العتابا. يقول القوال أولاً اللازمة، فيرددها الردادون، ثم يقول ردة الميجانا، ليردد من بعده الردادون اللازمة ليقول هو أو غيره من القوالين ردة أخرى.. وهكذا.

وهذه بعض الأمثلة:

(1) نخلة، معنى رشيد نخلة، ص 68.

(2) مخايل ابراهيم، حقل الشعر، د ن 1999، طرابلس، ص 154

(3) عكاري، الأشعار الشعبية اللبنانية، مذكور سابقاً، ص 108-109

يقول الشاعر موسى زغيب⁽¹⁾:

يللي فتحتي جروح كانت خاتمي انشالله تكوني درب حبي خاتمي
ضيّعت بيدهبات شَعرك خاتمي خَلّيه مطرح ما ضَعْتُ قَبْلُو أَنَا
هنا يردد الردادون اللازمة:

يا ميجانا ويا ميجانا ويا ميجانا كل العيون عيون وانتو عيوننا
ويقول الشاعر إدوار حرب⁽²⁾:

سهرنا عاصو سراج سهريّة هَوَى لا شَحّ كاسي ولا جَفن عَيْنِي هَوَى
إِلا السَّرَاج بِيَنْطِيفِي بِنَسْمَةِ هَوَا وَعَالَعَمِ فَتَشْنَا تَا نِحْضِي ببعضنا
كذلك يرددون:

يا ميجانا ويا ميجانا ويا ميجانا إلا بقربك ما دقت طعم الهنا

الموَال

حظيت الثقافة الشعبية المشرقية بتاريخ حافل للموَال الذي عبّر عن معاناة النفس وعذابها وخلجاتها الوجدانية. وأكثر ما يدل الموَال على الحزن والإحساس بخسارة المحبّين والأهل، ولا فرق في ذلك إذا كان الحبيب امرأة أو أباً أو شقيقاً أو وطناً وأرضاً ودياراً، مع ما يرافق ذلك من ضيق وإحساس بالضعف. والموَال ينعم ويغنى، حسب ما تسكن إليه كل جماعة، وباللغة الشعبية واللهجة المحلية التي تعطي لهذا اللون نكهته الخاصة التي تثير العاطفة والحنين. فيستعيد بذلك المتلقّي ما يعيده إلى ماضٍ تليد، وإلى تراث يوقظ فيه انتماءه ويجدّد له تواصله مع هذا الفن الشعبي الجميل.

أصل التسمية

قدّم الباحث في التراث الشعبي العراقي خيرالله سعيد دراسة في غاية الأهمية تتناول الموَال العراقي⁽³⁾ في تطوّر نظمه منذ بدايات «الموالي» التي نشأت في بغداد، أو في واسط، من أعمال العراق، وفي مناسبة ظهورها، وهي رثاء جعفر البرمكي من قبل جاريته بعد

(1) الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، مذكور سابقاً، ص 274.

(2) عكاري، الأشعار الشعبية اللبنانية، مذكور سابقاً، ص 117.

(3) خيرالله سعيد، دراسات في الموَال العراقي، الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر، 2014، المنامة.

نكبة البرامكة على يد الخليفة هارون الرشيد العباسي (786-809م). وسميت هذه المرثية بالمواليا، ومنها:

يا دار أين ملوك الأرض أين الفرس أين الذين حموها بالقنا والترس
قالت تراهم رمم تحت الأراضى الدرس سكون بعد الفصاحة ألسنتهم خرس
ولأن المواليا لبست منذ البدء لباس الحزن، بقيت على هذا التوجه ولم تبرحه، بتكرار
كلمة مواليا⁽¹⁾. ومن جملة ما يعنيه ذلك أن الموال نشأ في العراق ومن المواليا، ومن ثم انتشر
في المشرق، وبقية البلدان العربية. ومن البيّن أن المواليا نشأت أولاً باللغة الفصحى، كما
ظهر أعلاه، ومن ثم تحوّلت إلى اللغة العامية بالللهجات المحلية.

كان السبب الأساسي للتفنّن في الموال وتطويره، ذلك الإهتمام الذي لقيه، وانتشاره
وغناؤه. وقد ساعد ذلك على استمراره إلى اليوم في شتى الأقطار العربية، له سامعوه
ومحبّوه، وله مطربوه من المخضرمين والمحدثين الذين تفتنوا ويتفتنون في غناؤه، وخصوصاً
في المشرق. ومن المواويل ما هو شامي، ومصري وغربي، وخليجي وغيرها.

أما أنواع الموال فهي كثيرة، وسنقصر بحثنا على الموال العراقي لشهرته وتنوّعه. وسيكون
دليلنا في هذا المقام ما قدمه سعيد في كتابه «دراسات في الموال العراقي».

النوع الأول من الموال هو الموال الرباعي، وهو ما نشأ عن المواليا العراقية. والرباعي
ذو قافية واحدة في شطوره الأربعة⁽²⁾، وأقرب إلى الفصحى، ولم يكن منه الجناس الذي أتى
متأخراً.

قد خاب من شبّه الجزعة إلى درّه وقاس قبحة إلى مستحسنة حرّه
أنا مغنّي وأخي زاهدٌ إلى مرّه بيرين في الدار ذي حلوة وذو مرّه

ظهر الموال الرباعي بعد ذلك مع الجناس في شطوره الأربعة، وفي معانيه البليغة، ولغته
الفصحى، إلا أنه لم يستقر على حال تفتناً وبلاغة. ومنها:

(1) المصدر نفسه، ص8.

(2) يطلق خيرالله سعيد على كل شطر من الموال اسم البيت وأثرنا ان نستعمل مفردة شطر انسجاماً مع ما قمنا به في
بقية فنون الزجل وانواعه.

أَلَا قُمْ بِنَا أَيُّهَا السَّاقِي فَـنَاجِينَا وَاشْرَبْ مِنْ الْقَهْوَةِ الشَّقْرَاءِ فَـنَاجِينَا
نَحْنُ الَّذِي إِنْ دَعَا دَاعِي الْفَنَاجِينَا وَفِي الْحَمَا إِنْ تَسَلَّ عَنَا فَـنَاجِينَا

أما الموال الخماسي فيسمى بالأعرج لأنه ذو قافية واحدة غير مجنّسة، ومنه:

مالي أرى خلتي عن قدمهك قطع يدري هواية غوى حبل المودة قطع
ما كان يخطر ولا قلبي يظن واقطع إن الهوى يا خلق لهل الهوى والرحم
يا ريت ذاك القَطْع حبل المودة قَطْع
ما يمكن ملاحظته في الموال الخماسي طغيان اللغة العامية على النظم الفصيح مع
التوجه الحزين والشكوى⁽¹⁾.

ينظّم الموال النعماني الأعرج على ستة شطور. وعُرِّجَ لأن الشطر ما قبل الأخير شدّ عن
الجناس في الشطور الباقية. والنعماني هو بداية مرحلة جديدة ومتقدمة من تطور الموال في
العراق، وأوصل إلى الموال الزهيري الذي يعتبر قمة الإنجاز في هذا الفن.

لم يلحظ سعيد ما جاء في التراث العراقي من موال سداسية، بل أعطى مثالين منه
مصريين. ومن المهم أن نذكر واحداً منهما لمقارنته بالموال الزهيري الذي حاز على كل
الإهتمام من الباحثين. يقول الموال المصري الذي يُعرف أيضاً بـ «النائل»⁽²⁾:

يا دنية الشوم يكفيكي هزل بزيادة دَلِّي وَدَّ عَالِ كَانَتْ عَلَيْهِ الْعَيْنُ بزيادة
وَأَنْ خَسَّ مَالِي حِدايا أَحباب بزيادة نزلت سوق الدلالة بشتري صبر بزيادة
بطلت كل الملاهي وسمعت كلام ناهي ورضيت بحكمك عليه يا رب بزيادة

لم يظهر مصدر واحد لأصل تسمية الموال الزهيري. فثمة من أرجعه إلى أنه زهرة
الموال، ومنهم من نسبته إلى الآلة الموسيقية التي ترافقه وهي المزهر. ولم يهتم سعيد
بمصدر الاسم بل بمضمون الموال. فهو يقوم على قاعدة مهمة هي اعتبار المعنى أكثر من
اعتبار النظم، وذلك ببناؤه على جناسين فقط، وتكون القفلة عائدة إلى الجنس الأول. وبه
وصل الموال العراقي إلى قمة بلاغته⁽³⁾.

(1) أنظر في ذلك للتفصيل: سعيد، دراسات في الموال العراقي، ص 12-18.

(2) المصدر نفسه، ص 21.

(3) المصدر نفسه، ص 25.

يتألف الموّال الزهيري من سبعة شطور، بحيث تكون الشطور الثلاثة الأولى على جناس واحد، والثلاثة التالية على جناس واحد مغاير، والخاتمة تعود إلى الجناس الأول.

وهذا مثال عن الموّال الزهيري العراقي⁽¹⁾:

يا صاح دمعِي دفتَق ما فاد ويّاكم كلما تصيحون قلبي ايصح ويّاكم
أنهاكم اليوم عن فرقاى ويّاكم من حيث جسمي يخل لفراقكم وأنضر
من يوم حادي الظعن حث الركب وأنضر خالفت راحت آديّه على الحشة وأنضر
وشما تميلون روعي تميل ويّاكم
ومن الموّال الزهيري الشامي:

سُوْدَة عيونك رمت أهل المحبة عام وأهويت شخصك أصيل الأب خال وعام
وَنِ غبت عن ناظري ساعة تعادل عام يا من معانيك تحلالي آبزمان أو عصر
وجهك ضوى كالبدر والشمس ظهر وعصر الورد في وجتك شهد المباسم عصر
روحي وروحك ماتوا العواذل عام

ومن الموّال الزهيري اللبناني، هذا المثال للشاعر عبد الجليل وهبة⁽²⁾:

يا مفارق الحي مالو منْحني عودك من كتر نُوحك خنق صوت الوتر عودك
يا ريت يسمح زمني وبالدوا عودك يا ما بكيت ولنوحك ما كنت بالي
حتى غرامك حَكَم قلبي وشغل بالي ويا ريت تعلم قبل ما تشوفني بالي
إني حبيبك مثل قشرتك على عودك

غناء الموّال العراقي، وهو المعروف بالموّال البغدادي، هو الذي أفسح في المجال لذيوع صيته في شتى أقطار العالم العربي، وليس في المشرق فحسب. من مغنّيه قديماً ناظم الغزالي وصالح عبد الحي، وحديثاً كاظم الساهر. أما الذين اشتهروا فيه قديماً وكانوا معروفين من العراقيين، فهم سليمان المكوب وسيد محمد ويونس العبودي، وغيرهم⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 26.

(2) هذا الموّال مقتبس من: الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، مذكور سابقاً، ص 254.

(3) سعيد، دراسات في الموّال العراقي، مذكور سابقاً، ص 35.

الحداء

الحداء كلمة تعبر عن الزجل الصحراوي، يقال عند سوق الإبل. وهو على نغمة معلومة عُرف بها، وتسير الإبل على نغمته. والحداء يكيّف الكلام الشعري على النغمة المعروف بها، إن كانت الكلمات بالفصحى أو بالعامية. وغالباً ما يكون الحداء على وزن الرجز أو الهجز. وقد غنى القوالب الحداء لينسّق جهود العاملين جماعياً لتحديد لحظة قوة الدفع ومن ثم استئنافها.

أصل التسمية

جاء في لسان العرب أن فعل حدا يعني سوق الإبل في الأساس أي الزجر خلفها والسوق. ومن ثم بعد السوق، تحادت الإبل، حدا بعضها بعضاً⁽¹⁾، أي ساقَت نفسها بنفسها بناء على الحداء الأول. وقد أطلق إسم الترويد على الحداء، نظراً لبطء سير الإبل، أي السير رويداً رويداً، على ما يقول رشيد نخلة، فجاءت، لذلك، النغمة البطيئة لتعبّر عن الحداء⁽²⁾.

وبعد ذلك، قيل الحداء لإيقاظ الحماسة لدى المتعاونين على القيام بعمل واحد يستدعي التعاون المنظم. والحداء على نوعين: الحداء الطويل والحداء القصير.

الحداء الطويل يتألف من مطلع بشطرين على قافية واحدة ودور من ثلاثة شطور من قافية واحدة وقافية الشطر الأخير تعود إلى قافية المطلع. والمثال من رشيد نخلة⁽³⁾:

يا يوسف بك هزّ السيف وتكّنّي جمرة لبنان بيرقنا وإهدنّا (المطلع)
يا يوسف بك شق الخيل بحصانك إهدن بتغوص بحر الدم عاشانك (الدور)
عينك لو تشوف كيف هيجات فتيانك يا بك طلوب شو بتريد وتمنّي
أما الحداء القصير، فمقاطعه أقل في الحداء الطويل، وبالتالي البيت أقصر. المطلع مثل سابقه ولكنه أقرب إلى القرّادي بدل المعنى كما في السابق. وهو مثله في تركيب القوافي. والمثال كما يلي⁽⁴⁾:

رجال المروّي رجالنا بيلطى الشرف بخيالنا (مطلع)

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة حدا، مذكور سابقاً، ص 807

(2) نخلة، معنى رشيد نخلة، مقدمة أمين نخلة، مذكور سابقاً، ص 63.

(3) المصدر نفسه، ص 64.

(4) الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، مذكور سابقاً، ص 257.

طاعت لأيدنا السيوف وعاصوتنا تكرّ الألوّف (الدور)
ولما الصفوف تقحم صفوف بيردي العدا خيالنا

الحورية

الحورية فن زجلي حماسي يقال في استقبال الزعماء ورجال السياسة الكبار الذين يتميّزون بمواقفهم البطولية وشعبيّتهم الكبيرة. وتقال خصوصاً عند استقبال أحد هؤلاء بعد معركة كبرى، أو سفر أو زيارة بمناسبة احتفال ما. كما يمكن أن تقال في الأعراس عند استقبال العريس أو العروس.

أصل التسمية

يعود أصل التسمية إلى الهورية التي تدل على رفعة المحتد وعلى عراقاة العائلة في النضال والمواقف البطولية. ومن ثم حلّت كلمة الحورية بدل الهورية⁽¹⁾. وعادة ما تبدأ الحورية بكلمة «هاي» للفت الإنتباء إلى بداية الحورية، ومن ثم تتكرّر بعد كل شطر. وتتغير في حالة الحزن بكلمة يبي أو يا دلّي، وغيرها.

الحورية نوعان: الحورية العادية والحورية المرصودة. والأهم هي الحورية العادية التي تقال في الأعراس:

هاي.. عريسنا يا زهرة الديرة هاي.. يا قمر ضاوي بكل جيرة
هاي.. عروسك واصلة عالبيت روج فوق الباب رح تلزق الخميرة
لا تخرج الحورية أيضاً عن المعنى أو القرادي في التركيب. إلا أن طريقة قولها تختلف.
وهذا مثال آخر من الحورية في إستقبال أحد المشايخ:

هاي.. الشيخ اليوم كليتنا جنودو هاي.. بوقت المعركة منحمي حدودو
هاي.. عندو زنود من بولاد قاسي هاي.. ولحد الآن ما التويت زنودو

الندب

يعتبر الندب من الفنون الزجلية المؤثرة على النفس البشرية. وهي التي تستدرّ الدموع والبكاء وحتى النحيب. ذلك أنها تقال في المآتم، وفوق رأس المتوفّي أو في ساحة التجمع

(1) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: نخلة، معنّي رشيد نخلة، مقدمة أمين نخلة، ص 65.

القريبة من المكان الذي سُجِّي فيه. والندب ممكن أن يقال في القرى من قبل امرأة من القرية أو من الجوار تحفظ ما يقال في الندب، وتزيد عليه بما تجود به قريحتها من كلام منعم تذكر فيه محاسن المتوفى، وأثر رحيله على أهله ومحبيّه. والندب من الزجل الذي برع فيه كثيرون من الزجاجين واشتهروا به. ولأن مهمة الندب استدرار البكاء والاستزادة من الحزن على الفراق، يقال بقالب من النغم الحزين، يغنيه الزجال في مطلع وأدوار، ويساعده في ذلك ردادون للمطلع على النغم نفسه. كما يمكن أن يقول هو وغيره من الزجاجين المدعوين قصائد في المعنى والشروقي، ليقوم الندب بمهمته على أكمل وجه.

إلا أن ما يمكن قوله في هذا المجال أن الندب ليس منتشرًا على السوية نفسها في بلاد المشرق، والعالم العربي في شكل عام. ذلك أنه مختصّ في أماكن كثيرة بالنساء، وضمن حدود معينة، وحسب ظروف الميت وعمره ووضع العائلة⁽¹⁾. هذا طبعاً بالإضافة إلى أن الندب مكروه في الإسلام لأنه يوصل إلى النواح والعيول اللذين نهى عنهما الشرع الديني⁽²⁾. أما الرثاء والتأبين فهما مما برع فيه العرب لأنهما يبنيان على غير ما يهدف إليه الندب.

أصل التسمية

جاء في لسان العرب أن الندب احتراق ولذع من الحزن. وندب أحدهم الميت يعني أنه بكى عليه وعدّد محاسنه. ومن الندب ما تقوله النائحة عندما تذكر أوصاف الميت وأفعاله الحسنة⁽³⁾. والندب المذكور هنا هو غير الرثاء والتأبين. وهو وإن كان يشارك الرثاء والتأبين في تعداد خصال الميت وذكر محاسنه، إلا أن مهمته تختلف وهي إظهار البكاء والعيول والنواح ليزيد المشهد مهابة ومأساوية، وخصوصاً إذا كان الميت شاباً أو ذا شأن رفيع، ويقال في حضور الجثمان، بينما الرثاء والتأبين يقومان على غير ذلك.

(1) حول طريقة التعامل مع الموت وسلوك الأحياء تجاه الميت، واختلافه بين منطقة وأخرى وطائفة وأخرى، أنظر: عاطف عطيه، المجتمع، الدين التقاليد، جروس برس، 1992، طرابلس، ص 376-411.
(2) جاء في الحديث النبوي الشريف حول النواح: «إثنان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنباح على الميت» أيضاً: «ليس منا من لطم الخدود وشق الجيوب ودعى بدعوى الجاهلية» أنظر في هذا الخصوص: محمد ناصر الدين الألباني، أحكام الجنائز، الطبعة الرابعة، المكتب الإسلامي، 1986، بيروت، دمشق، ص 27، 29.
(3) ابن منظور، لسان العرب، مذكور سابقاً، مادة ندب، ص 4380.

الندب أنواع، منه المعنى والقرادي والموشح والشروقي. وما يتشكل من المعنى العادي يتألف من مطلع ودور. وما يميزه يظهر في النغمة الحزينة والإيقاع البطيء ومدات الصوت وحنئته. ومثاله من رشيد نخلة في ندب يوسف كرم الإهدني⁽¹⁾، وهو هنا في مقام الرثاء:

يا كرم في مهرجان	كرّد وتلقّت حصانك
إهدن العليا عرينك	والشمال ملعب حصانك
إهدن العليا عرينك	والشمال سيف يمينك
والجبل كلو معينك	والسدول بتجلّ شانك
والسدول بتجلّ بطشك	والقلوب تختك وعرشك
كعبة الأوطان نعشك	والستائر طيلسانك

كما يمكن لمقطوعة الرثاء أن تتألف من مطلع ذي قافية واحدة في عجزيه وصدر البيت الأول، وقافية حرة في صدر البيت الثاني. أما الدور فيتألف من أربعة أشطر، الثلاثة الأولى من قافية واحدة، والقافية الأخيرة من قافية المطلع. وثمة أيضاً ما يتألف من مطلع بيتين ودور بيتين أيضاً، فيها قوافي الصدور متماثلة، وقوافي الأعجاز متماثلة؛ وهذا مثال:

غيبتك غيبة طويلة	ضاع حلم الصبر منا
قلوبنا صارت ذليلة	بس وجهك غاب عنا
يا دموع العين سيلتي	غاب كوكب من وطنا
وما بقى باليد حيلتي	الموت عالمقتل طعننا

أما الندب القصير فهو المعبر عن لوعة الغياب لتستدرّ الدمع والآهات على الميت، وبالقرب من جثمانه، ومنه:

دموعكم لا تحجبوها	من المحاجر إسكبوها
واتركوا الزهرة اللطيفة	الباكية تودع أبوها

(1) المصدر نفسه، ص 66.

ومنه أيضاً، ما قيل بلسان المتوفى، ما يزيد من تأثيره على السامعين.

يا صحابي وقفوني نصف ساعة امهلوني ليحوا كل القرايب والخباب يوّدعوني

الندب الطويل لا يختلف عن قصيد المعنى في شيء، إلا في موضوع الحزن والنعمة الخاصة بالندب.

الزلغوة

فن الزلغوة من أشهر أنواع الزجل شعبيةً وأكثرها انتشاراً، لسهولة تأليفها وقابليتها للقول في مناسبات عديدة، إن كان في الأعراس أو الخطبة أو استقبال الضيوف، أو النجاح في الشهادات العلمية، أو الرجوع من سفر أو من الحج. وهي خاصة بالنساء بينما الحورية خاصة بالرجال. وموضوعها عادة ما يكون في المدح والفخر وذكر فضائل المحتفى به. والمناسبات الأكثر استدارة للزلاغيط واختلاطها هي الأعراس، وأوقات بعينها في العرس مثل وصول المدعوين وحلقات الرقص والدبكة، حيث تلقى باسم كل من الراقصين والراقصات. وغالبا ما يطلق الرصاص في هذه اللحظات وتُرث النقود على رؤوسهم أو تعطى لقارع الطبل، أو نافخ الزمر. ولا ينسى هذان من تخصيص واحد من مرافقيهما لجمع الأموال الملقاة على الأرض.

أصل التسمية

جاءت كلمة الزلغوة من جزء منها. ذلك أنها تتألف من بيتين من أربعة شطور. ويسبق كل شطر مفردة «أيها» أو «أويها» حسب المنطقة، وربما مفردة غيرها في مناطق أخرى. وتنتهي بالزغردة أو الزلغوة «لي لي لي لي» التي تقال من النسوة المتحلقات حول القوالة بالصوت العالي. وقد سُمي كل ذلك من بداية الآيها إلى الـلي لي لي.. بالزلغوة، من باب تسمية الكل باسم الجزء.

من هذه الزلاغيط ما يكون مديحاً للعريس، مثل⁽¹⁾:

أيها: اسم الله عليك اسم الله أيها: من عيني وعين أهل الله

(1) الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، مذكور سابقاً، ص 258.

آيها: عين الحاسدة تبلى آيها: وما تقدر عليك نشالله
آيها: ريتك مبارك يا عريس جديد آيها: ريتك مبارك وريت عمرك يزيد
آيها: ريتك مبارك يا حبيب أمك آيها: يا زينة الشباب بكل حد وعيد
ومنها ما يكون مديحاً للعروس، ومُظهراً لمحاسنها، منها⁽¹⁾:

آيها: يا هالعروس شيلي الغطا وارميه آيها: وادعي للي حيكو واللي سعالك فيه
آيها: الوجه دورة قمر والورد فتح فيه آيها: والصدر ميدان والخيال يلعب فيه
ومنها ما هو مشترك بين العريس والعروس، مثل⁽²⁾:

آيها: لبستك الأبيض وقطعتك الوادي
آيها: واصطادها يا عريس لو كنت صيادي
آيها: اصطادها يا عريس واقبل بصيدتها
أويها: هيدي بنت عمك وعقلها هادي
ومنها ما يكون بمثابة وصية للعروس تذكرها بكيفية التعامل مع أهل العريس، مثل⁽³⁾:

آيها: يا عروس ما بحتاج وصيكي آيها: لا تخلي حدا بالدار يشكيكي
آيها: بيت عمك حبيهم وعزيمهم آيها: وعاملهم مطرح أمك وبوكي
أنواع الزلغوة مثل المعنى، ويمكن أن تكون على أشكال مغايرة، ولكن المهم هو
الحفاظ على التركيب والوزن لتكون بليغة في مضمونها.

هذه هي أهم أنواع الزجل المعروف في المشرق العربي، له المبدعون فيه، والمحبون له،
كما له المجالات الثقافية التي تنشره والكتب التي تبحث فيه، كما مواقع التواصل الاجتماعي
التي أفسحت مكاناً واسعاً لنشر آثار المبدعين فيه بالصوت والصورة الحية والأبحاث التي
أظهرت أهميته وقيّمته الفنية باعتباره إراثاً ثميناً، مع ما يستجدّ منه، في تراثنا الشعبي المشرقي.

(1) عكاري، الأشعار الشعبية اللبنانية، مذکور سابقاً، ص 128.

(2) المصدر نفسه، ص 127.

(3) المصدر نفسه، ص 126.

الفصل الخامس | الأغنية في التراث الشعبي المشرقي

يعمل هذا الفصل على إظهار الأغاني الشعبية في التراث المشرقي. والأغاني الشعبية هنا هي التي تدل على مجتمعها باعتبارها أغان بلدية غير معروفة التاريخ أو المؤلف. وانبنى على نهجها العفوي كل أنواع الزجل كإنتاج شعبي يعبر عن أمانيه وأفراحه وعن معاناته وأحزانه. وعلى منوال هذه الأغاني والمطاليع المنعمّة بنى الزجالون صروحاً من الفن الشعري سمح له بالإستمرار والتطور.

الموقع والدور

وعليه، يمكن إظهار هذه الأغاني الشعبية في نوعين: الأغاني الشعبية المتمثلة في المطاليع والأدوار المغناة؛ وأغاني الدبكة التي ربما وُضعت لهذا الإيقاع المنظم للقيام بوظيفة أخرى يتطلّبها خبط الأرجل في الأرض، قبل أن تصير الدبكة وما تتطلبه فناً أثيراً من الفنون الشعبية.

لذلك يمكن اعتبار الأغاني الشعبية المرآة الصادقة التي تعكس أحوال المجتمع، وما يشكّل جزءاً من ذهنية المتممين إليه في نظرهم إلى الحياة، وإلى كيفية التعامل بين الناس في علاقاتهم الاجتماعية، وفي نظرة بعضهم إلى بعض في ممارساتهم العملية اليومية.

والأغاني الشعبية المشرقية وليدة مجتمعية لا يمكن عزلها عن محيطها الطبيعي الذي نشأت فيه. فهي وريثة وفيه للتراث السرياني في ألحانها ومضمون كلماتها، كما هي متصلة بالتفاعل المتين مع الأغنية واللحن العربيين لتغني وتُغني لحناً ومعان. وكان لها نصيب من الألحان البيزنطية التي رُكبت على كلمات زجلية عربية، فكان أن ظهر مزيج متناسق متعدّد النغمات اشتهر به المشرق، ونسج على منواله فنانون كبار أعطوا للفنون الشعبية المشرقية، على وجه الخصوص، شهرتها العالمية؛ من ذلك ما قدّمه لبنان في الأغنية الشعبية وفي الاستعراضات المغناة، وما قدّمته سورية من القدود الحلبية والموشحات الشامية، وما قدّمه العراق من الموالاة البغدادية، وما قدّمته فلسطين والأردن من الأهازيج الشعبية.

من المهم التأكيد على أن التخصص هو من صميم نشأة الفنون. ذلك أن الفن الزجلي والقول والغناء هي من نسج المجتمع المحلي ومن إنتاجه وبه يُعرف. ذلك أن الفنون بأجمعها تستجيب لحاجات المجتمع وتعبر عن تطلعاته وأمانيه وتفصح عن معاناته وعمّا يشغله. وهذا يعني أن المجتمع ينتج الغناء لا الغناء ينتج المجتمع⁽¹⁾. من هنا «جاء الغناء لدى العرب متميزاً بتميّز متّحداته، وبالتالي يمكن، من خلال تميّز المتحدات، فهم لماذا اشتهرت بيروت بالموال البغدادي وبلعبة السيف والترس، بينما اشتهر الجبل الذي لا يبعد أكثر من عدة كيلومترات، بالغناء البلدي وبالذبكة اللبنانية. ذلك أن هذا التميّز يدخل في اعتبارات الأحوال والظروف المختلفة في نشأة كل من الريف والمدينة»⁽²⁾.

الأغاني الشعبية

لا شك في أن الأغاني التراثية مبنية على الشعر الشعبي. من هذه الأغاني نذكر: القدود الحلبية، وأبو الزلف وعالروزانا، ومرمر زماني، وعالزينو الزينو، ويا حنيننا، وسكابا يا دموع العين، وليا وليا، بالإضافة إلى مطالع محض محلية، ومن إبداع محلي، بقيت ضمن محيطها.

القدود الحلبية

ورثت القدود الحلبية الأناشيد الدينية والأغاني القديمة التي كانت تتوجه بألسنة منشديها إلى الله وأنبيائه ورسله تعبداً لهم وتقرباً. كما كانت الوسيلة المثلى لتشجيع الناس على الدخول إلى الكنيسة، والمشاركة في حلقات الذكر. وقد تم تناقلها من جيل إلى جيل دون الإهتمام بمعرفة القوّالين أو الملحنين. ومن ثم انتقلت هذه القدود من الإبتهالات الدينية إلى الغزل والبوح عن الحب ووصف لقاءات المحبين. وتحولت من الألحان الكنسية وحلقات الذكر إلى الأعراس والإحتفالات الشعبية. إلا أنها عادت لتظهر مع اليقظة الدينية في طابع من الإبتهالات التعبدية لتغنّي في الموالد والأذكار، على ما يقول فنان القدود محمد عزيز⁽³⁾.

على العكس من ذلك، يعيد خالد الفرّج، أحد المهتمين بالتراث الشعبي الغنائي، أصل القدود إلى زمن القديس إفرام السرياني الذي قام، في بداية القرن الرابع للميلاد، بنظم ما

(1) أنظر للتفصيل: عاطف عطيه، في الثقافة الشعبية العربية، بنى السرد الحكائي، مذكور سابقاً، ص 21-32.
(2) عاطف عطيه، المعنى في القول والمغني، مذكور سابقاً، ص 163 أنظر أيضاً، المقابلة القيّمة التي أجراها فرحان صالح وحبيب معلوف مع توفيق الباشا، في: المؤتمر الأول للثقافة الشعبية في لبنان، حلقة الحوار الثقافي، 1993، بيروت، ص 503-504

(3) www.esyria.sy/ealeppo/index.php?p=stories&category=arts&filename=20140921012510

يمائل الأغاني الشعبية بمضمون ديني، وباللحن نفسه لتُرتل في الكنيسة. وقد جاء هذا النظم على قدّ ما هو موجود من الأغاني الشعبية وعلى مقاسها. لذلك سُميت بالقدود، وكان أقدمها في حلب⁽¹⁾. لك سُميت بالقدود الحلبية. وهذا يعني أن القدود ابتدأت شعبية، ومن ثم جاء من نسج على منوالها للقيام بوظيفة دينية، على ما يقرّر الفرج. ولك الثابت أن القدود ظهرت في وجهها الديني والشعبي في أزمنة مغرقة في القدم. ولا يهم، من بعد، من منهما أسبق في الوجود طالما أن النوعين يستجيبان للمتطلبات الشعبية.

أما عن الصياغات الحديثة للقدود الحلبية، فهي الفن الذي «نشأ كضرورة ثقافية وفنية في أواخر القرن الثامن عشر، وهو عبارة عن صياغات جديدة لكلمات مرتكزة على ثلاثة مصادر أساسية»⁽²⁾، على ما يقول عيسى فياض، مدير فرقة إحياء التراث السوري. وهذه المصادر هي: الموشحات والأناشيد الدينية المتداولة في الموالد والأذكار، والأغاني والموشحات الأعجمية (السريانية)، بالإضافة إلى الأغاني الشعبية والتراثية المبسطة شعراً ولحناً.

ومن الأمثلة على ذلك، هذا المطلع للقدّ⁽³⁾:

تحت هودجها وتعانقنا صار ضرب سيوف يا ويل حالي
وهو مأخوذ من الأغنية الدينية التي تقول:

يا إمام الرسل يا سندي أنت باب الله معتمدي
بناء على ذلك، وفي النظر إلى القدود الحديثة، اعتبر فياض أن مطلع القدّ الأول مأخوذ عن الثاني ذي المضمون الديني، أي على قدّه ولكن بمضمون مختلف. ولكن من الممكن أن يكون الثاني مأخوذاً عن الأول، في الصياغة الشعبية، ربما لأن بث لواعج الحب والعشق وخطورتها، أقرب إلى الذهنية من تحويل لحن قديم إلى مناجاة روحية إيمانية قبل ظهوره في حالته الشعبية العفوية؛ هذا، مع التذكير ببعده الدين عن اللحن والغناء. وما يؤيد ذلك ما قاله الباحث السوري عبد الفتاح قلعجي عن القدود، فهي برأيه، مأخوذة من قدّ المرأة أي

(1) المصدر نفسه

(2) أنظر للمحة التاريخية للقدود الحلبية على الرابط التالي:

http://jalalshaban.blogspot.com/p/blog-page_17.html

(3) www.esyria.sy/ealeppo/index.php?p=stories&category=arts&filename=201409210125102.

من قوامها. فنسب، بذلك، القَدَّ إلى القَدِّ⁽¹⁾، وبهذه المقارنة ابتعد كل البعد عن أي اعتبارات دينية.

عرفت القدود الحديثة بأسماء مؤلفيها لأن ألعانها قديمة، ومجهولة النسب إلى ملحنين بعينهم. وأول من نظمها من المحدثين في سورية أمين الجندي (1766-1841)، بشهادة جرجي زيدان⁽²⁾. ويعيد الباحثون أصل القدود إلى مدينة حمص، مع أن حلب كانت مصدر شهرتها ونقطة انطلاقها في المشرق كله، وفي العالم العربي⁽³⁾.

أصل التسمية

تعتبر القدود من الفنون الشعبية السورية الأصيلة منذ القدم. وبقيت محافظة على اسمها بعد تجديدها. والقدود جمع قَدَّ. والقَد هو المغنى الذي صيغ على قَدَّ، أو على قياس أو نمط مغنى قديم، وبكلمات مغايرة إنما على وزن وإيقاع الكلمات القديمة. ويعتبر محمد قدري دلال أن القَدَّ يحمل خصوصية حلبية عريقة، باعتباره لوناً من ألوان الغناء، وقالباً بنيوياً للتأليف الغنائي الحلبي⁽⁴⁾.

وعليه، يمكن القول إن القَدَّ نشأ في حمص، وتطوّر وتجدّد في حلب، واكتسب مميزاته الخاصة الممهورة بالطابع الفني الحلبي، ما أتاح له الخروج إلى آفاق عربية واسعة، أعطته أيضاً من نكهاتها الفنية الخاصة. فاغتنى القَدَّ، كما اغتنى الموشح من قبل.

تنقسم القدود إلى نوعين، القدود العادية والقدود الموشحة. والفرق بينهما في اللحن والإيقاع. الأول بسيط وعادي وسهل اللحن والفهم. وهي في أكثريتها مجهولة المؤلف، وكلها مجهولة الملحن لأن اللحن واحد لكل القدود، ويستعاد في كل قَدَّ جديد، ومن القدود العادية: «ريبتك زغبيرون»، «يا طير طيري يا حمامة»، و«يا ميمتي».. أما القدود الموشحة، فهي المبنية على نظام الموشح في صياغته الأندلسية أو الحلبية، وفي لحنه. إلا أن ما يميّز القَدَّ الموشح الحلبي هو اعتماده على مزيج من لحن القَدَّ ولحن الموشح. وأهم من برع في هذا المزج مطرب القدود الحلبية والموشحات، الحلبي صباح فخري. ومن المهم أن نذكر

Mainpage/Thkafa_5383.php/2003-04-www.alriyadh.com/Contents/11 (1)

(2) المصدر نفسه.

(3) للمزيد من التفاصيل حول القدود ومصدرها وأسباب انتشارها أنظر: المصدر نفسه.

(4) blog-post.html/12/http://aleppotarab1.blogspot.com/2012

هنا أن من هذه القدود ما يمكن أن يكون باللغة الفصحى، إما متأثراً بالموشح الأندلسي، أو اختياراً من قبل الشاعر؛ وهذا مثاله⁽¹⁾:

خمرة الحب اسقنيها همّ قلبي تنسيني
عيشة لا حبّ فيها جدول لا ماء فيه
ياربّة الوجه الصبوح أنت عنون الأمل
أسكريني بلثم روعي خمرة الروح القبل
إن تجودي فصليني أسوة بالعاشقين
أو تظني فاندبيني في ظلال الياسمين
وهذا مثال آخر صيغ باللغة العامية⁽²⁾ :

البلبل ناغى على غصن الفلّاه يا شقيق النعماني
قصدي ألقى محبوبي بين الياسمين والريحاني
قلبي تلوع يا بعد يبدي طبيب يداويني
دوا الطبيب ما ينفعني شوفة حبيبي بتشفيني
اجا الشحاد على باب الدار قالتلو الحلوة على الله
قللا أنا ماني شحاد عطيني بوسة دخيل الله
كنا ستة على النبعة إجا المحبوب صرنا سبعة
وطلب بوسة ما عطيتو قللتلو حرام يوم الجمعة
وهذا مثال ثالث، وهو من أقرب القدود إلى النفس، وأكثرها طرباً:

ابعتلي جواب وطمّني ولو إنو عتاب لا تحرمني
غيابك طال وبستنّو قلبك مال تتهنّي
إن كنت هويت و نستني وعليّ جنيت وماراعتني
صبرت عليك ودقت مرار وابعت اليك أخبار واخبار
أتاريك نستني مع الأيام ورضيت تفوتني على الآلام

(1) يمكن الاستماع إلى هذا القد على الرابط التالي: <http://www.salmiya.net/songs/fkhry/ram/fakry13.ram>
(2) يمكن الاستماع إلى هذا القد على الرابط التالي: <http://www.salmiya.net/songs/fkhry/ram/fakry12.ram>

ابعتلي جواب وطمني أنالي إله يعرفني
من حر الآه ينصفني مش قادر أقول إنت الجاني
أصبر على طول على أحزاني ابعتلي جواب و طمني

الروزنا

ثمة أكثر من رواية لظهور أغنية «عالروزنا». وكلها ذات نكهة حزينة تفصح عما خلفه فقدان المحبوب من الحزن ولوعة الفراق.

والروزنا كما غيرها من صنوف الزجل المغنّي تتألف من مطلع بيتين، قافية الصدر واحدة في الشطرين، وقافية العجز واحدة في الشطرين أيضاً. القافية الأولى تنتهي بـ«نا»، والقافية الثانية تنتهي بـ«ها». والدور عبارة عن أربعة أبيات بقافية واحدة في شطور صدرها، وثلاثة شطور في أعجازها بقافية واحدة، وقافية عجز الشطر الأخير متماثلة مع قافية عجز المطلع. والمثال لأنطوان عكاري⁽¹⁾:

عالروزنا عالروزنا كل الحلّى فيها شو عملت الروزنا حتى نجافها
هذا هو المطلع بشطوره الأربعة، أما الدور فيأتي كما يلي:

يا مارقة والهوى انشلىح عليكى شال
شمرك جدايل غوى خالى الدهب شلال
والخصر لما التوى طيف النعمومة مال
ضيع ليالي النوى بُدنيّة لياليها

أصل التسمية

تعود التسمية في إحدى الروايات إلى تاجر فقد بضاعته في باخرة غرقت اسمها روزنا، فجلس قبالتها متحسراً وهو يغني «عالروزنا»، قائلاً:

عالروزنا عالروزنا كل البـلا فيها
شو عملت لنا السنة الله يجازيها

(1) إميل بديع يعقوب، الأغاني الشعبية اللبنانية، جروس برس، 1987، طرابلس، ص 118.

والرواية الثانية تقول إن شاباً خسر محبوبته روزنا لأن أهلها زوجوها إلى شاب آخر، فجلس يندب حظّه ويتحسّر، ويغني: «هالروزنا هالروزنا شو عملت فيي الروزنا». والرواية الثالثة صدرت من العراق، وتقول إن فتاة كانت تتواصل مع قريبها من خلال كوة في حائط المنزل؛ والكوة في مناطق من العراق تسمّى روزنة. أحسّت الأم بحركات ابنتها فأغلقت الروزنة (الكوة) وهي تدندن:

هالروزنا هالروزنا كل البلى بيها
فسمعت الفتاة وفهمت، وتيقّنت من انقطاع التواصل، فأجابتها على الفور:

شو عملت الروزنا حتى تسديها
في جميع هذه الأحوال، تدلّ أغنية الروزنا على الحزن وخسارة الحبيب أو فراقه.

مرمر زمني

أغنية حزينة في اسمها وموضوعها، تستمدّه من قسوة الزمان ومرارته. تختلط فيها الشكوى مع اللحن في وحدة تعطي للأغنية مسحتها التشاؤمية، وتُظهر صدى العذاب المتأّتي من الدهر الظالم الذي لا ينتج إلا المرارة من علاقات إنسانية لم تترك وراءها إلا الوحدة والعذاب.

تتألف أغنية مرمز زمني من مطلع وأدوار متعددة. المطلع ذو صدر لا يتغير مع إمكانية تغير العجز بالقافية نفسها. أما كل دور فيتألف من بيتين ذي قواف ثلاث متماثلة، والقافية الأخيرة تعود إلى قافية المطلع. ومن أدوار مرمز زمني الجميلة ما يلي⁽¹⁾:

مرمر زمني يا زمني مرمز مرمز قلبي لا بد ما تتمرر (المطلع)
مرّ وسألني وين عين الميّي والغصن تاكي والدني مضويّ (الدور)
قلتلو بعيدي الطريق شويّ دلّيتو عا ورد ونسيم وعنبر
مرّت علي ساحة بتكوينا بيضا وحمرا والسحر عجبينا
قلتلّا يا حلوي هاتي سقينا قالتلي اصبرّ تَ يدوب السكر

(1) الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، مذكور سابقاً، ص 283

أصل التسمية

يعطي الفولكلور الشعبي لهذه الأغنية معان تدخل في منع الحبيب من التواصل مع الحبيبة، ويبد الحبيبة ذاتها، خوفاً من افتضاح الأمر بينهما، لما كان من صعوبة في التواصل بين الأحباب، وإمعاناً في كبت شعور الحبيبة تجاه من تحب لأن على الأنثى أن لا تُظهر حبّها أو عاطفتها تجاه الحبيب، لأن هذا خارج عن تقاليد المجتمع وعن أعرافه. فيظهر الأمر وكأن الحبيبة تعطي ما يشتهي الحبيب تارة، وتصده وتجاهله تارة أخرى، فيحسّ وكأن المسألة متعلقة بالتقلب والمزاج، فيتعذب ويعاني ويسهر قلقاً من خسارة الحبيبة. هذه المعاناة ولدت هذه الأغنية الحزينة:

مـرمـرمـر زـمـانـي يا زـمـانـي مـرمـر
مـرمـمـرت قـلـبـي لا بـدّ ما تـمـرمـر
ولا تزال هذه الأغنية تتردد حتى اليوم في الاحتفالات والسهرات الحميمة حيث تغنى بأصوات مشتركة تلقي الحنين في قلوب الساهرين.

أبو الزلف

أبو الزلف فنّ زجلي لا يقال إلا مغنى. وهو على ترتيب مخصوص لا يختلف في بنيته عن المعنى في تركيب قوافيه، وفي كيفية انتهائه، وفي تعدد الأدوار، ومن ثم العودة إلى نهاية المطع.

يتألف معنى أبو الزلف من مطع يتألف من بيتين بقافية واحدة للعجزين، ودور مؤلف من أربعة أبيات، على أن تكون قوافي الصدور واحدة، وقوافي الأعجاز واحدة، إلا القافية الأخيرة التي عليها أن تكون على قافية عجز المطع. وهذا مثال للشاعر ميشال قهوجي:

هيهات يا أبو الزلف عَينِي يا موليّا
نسمات حبّك عَطوا الدنـيـا نـعـومـيّا
يا هـنـد طـل القـمـر عـن كـتـف ضـيـعـتـنا
يُعبّي عيُونو صُور مـن وـحـي خـيـمـتـنا
اشتـاقت لـيـالـي السـمـر لـزـرـار وـرـدِـتـنـا
وكتبت عَهَاك الحَجَر ذكـرى الطـفـولـيّا

أصل التسمية

أبو الزلف صفة تطلق على صاحب الوجه الحسن المتأني من تناسق متناغم في قسماته. من هنا جاء لقب أبو الذلف ليدل على الجمال في وجه الرجل، أو المرأة.. فتكون أم الذلف. وبالتالي يصير الأذلف جميلاً والذلفاء جميلة وجهاً وقواماً. جاء الذلّف في لسان العرب «قصر الأنف وصغره وكذلك استواء الأرنبة»⁽¹⁾.

إلا أن هذه الكلمة «الذلف» استبدلت بكلمة الزلف، على عادة العرب في القول العامي. والأغنية تبدأ بـ «هيهات يا بو الزلف».. وموضوعها التعبير عن لوعة الفراق وألم الغربة والشوق إلى اللقيا والبوح بالعذاب الذي يلقيه المحبّ من هجران حبيبه. وعندما تغنى بالصوت الجميل المائل إلى الحزن، تنفخ أشرعة الحنين في قلوب المتلقين، وتجعلهم يتمايلون يمنة ويسرة.

ثمة من يُرجع مطلع «أبو الزلف» إلى الجارية التي رثت سيدها البرمكي لما فيه من الحزن واللوعة على فقدته. وما يرجح ذلك أن المنادي امرأة والمقصود رجل ذو وجه جميل⁽²⁾.

صنّف رشيد نخلة أغنية «أبو الزلف» تحت نوعين اثنين يختلفان في التركيب والوزن. العادي طويل يكون فيه الصدر والعجز في صدر واحد ليأتي شطر العجز مكماً للمطلع، مع قافية متماثلة مع الصدر. ويأتي الدور في بيتين بقافية واحدة في صدرين وعجز، وتعود قافية العجز الأخير إلى قافية المطلع. يقول رشيد نخلة⁽³⁾:

هيهات يا بو الزلف	عينني يا مولياً
لاطي بفّي القمر	شودلك علياً
لا متل ما خبّروا	ولا متل ما قالو
بعدو وداد الصبا	باقي على حالو
هَذَا عَشِيرَ العَمَر	ما يريد حدا بدالو
ولو كان بدها	السمات تطربق عليا

(1) إبن منظور، لسان العرب، مادة ذلف، مذكور سابقاً، ص151

(2) يعقوب، الأغاني الشعبية اللبنانية، مذكور سابقاً، ص105.

(3) نخلة، معني رشيد نخلة، مذكور سابقاً، ص69.

أما النوع القصير فهو تجزئة صدر المطلع إلى صدر وعجز، وتجزئة عجزه إلى شطرين فيصيران أيضاً صدرًا وعجزاً. فيصير المطلع كما يلي:

هيهات يا بو الزلف عيني يا مولياً
لاطي بنفي القمير شودلك علياً
يتألف الدور من أربعة أبيات بدل البيتين، وبتركيب قصير بقواف متماثلة في الصدور، وقواف متماثلة في الأعجاز ما عدا الأخيرة التي عليها أن تكون متماثلة مع قافية المطلع. والمثال لرشيد نخلة أيضاً⁽¹⁾:

عصفورتين التقوا بحفّة غدير مويّ
ووحدة تقول اشفقوا ووحدة تقول إخّي
دنيا بهاناس شقوا وناس بهناوة وغّي
يا عاذلين اعتقوا يمارفوقوبياً

يا حنيناً

في هذه الأغنية أيضاً ما هو محزن نتيجة الصد والإنكار من قبل الحبيبة التي لا تثبت على حال في علاقتها مع الحبيب، ما يؤدي إلى زيادة الهيام في قلبه، مع المعاناة المتأبّية من بُعد الحبيبة وتجاهلها له. فكان أن عبّر عن حالته النفسية المضطربة الحائرة بين العتاب والعذاب، من ناحية؛ والأمل باستعادة الأيام السعيدة التي ذهبت، من ناحية ثانية، بهذه الأغنية. وكان هذا المطلع⁽²⁾:

يا حنيناً ويا حنيناً ويا حنيناً ليش الجفا وlish عم تنكري حبنا
لهذه الأغنية أيضاً مطلع وأدوار. المطلع يتألف من شطر ثابت في صدره، ومن عجز متحرك ينتهي كما الصدر بـ«نا»؛ والدور يتألف من بيتين، فيهما الصدران والعجز الأول على قافية واحدة، وقافية العجز الأخير تعود إلى قافية المطلع؛ وهذا مثال:

يا حنيناً ويا حنيناً ويا حنيناً أهل الهوى بليل الغزل شهدو لنا
وحياة عينك لا بقي تزيدي الحكي ولا تروح عني للعوازل تشتكي

(1) المصدر نفسه، ص 70.

(2) أنظر في هذا الخصوص: الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، مذكور سابقاً، ص 282.

ما سألتني بها العمر مرة شو بكي كيف شكل بدك يا حلو إسأل أنا
مرّيت صوبك بالمسا عتم وشتيتا خبّرك عن قصتي وعن حالتي
قلّي قلبك يا صبية اسكتي وبُريد قلك يا حلو نوم الهنا
أصل التسمية

أصل التسمية يعود إلى قصة من قصص الغرام فيها الصد والبعد والعذاب وصعوبة لقاء المحبين، والظروف التي تجعل من الحبيبة متقلبة في علاقتها مع المحبوب. في هذه القصة فتاة جميلة اسمها حنّة لا تثبت على حال في علاقتها مع حبيبها، فصعّر اسمها إلى حنّينة تحبباً، وراح يبثها لواعج قلبه، وهي لا تلتفت إليه غنجاً ودلاً. وكانت الأغنية⁽¹⁾.

ليّا وليّا

يغلب الفرح والغزل على كلمات هذه الأغنية. فهي تناجي الحبيب وتُظهر محاسنه، وتعبّر عن الأمل في لقائه ووصف ما يعتري المحبين من شعور أثناء اللقاء. ولكن يبقى ذكرٌ فيها للعتاب واللوعة والشوق في حال طال الغياب.

تألف أغنية ليّا وليّا من مطلع من التركيب القصير مؤلف من بيتين؛ الصدر الأول والعجزان بقافية واحدة، وقافية صدر الشطر الثاني مختلفة. والدور مؤلف من بيتين بقافية مماثلة في الصدرين والعجز الأول، وقافية العجز الثاني تعود إلى المطلع. وهذا مثال لعلي عجمي⁽²⁾:

ليّا وليّا يا بنيّة نشّف رريقي من الميّه
ربّي حسنو عاطيكِ وقدم لي ياكِ هديّة
إنت علساني نغمة وعشّفّة تمّي بسمة
كل ما بفكري ترّسم يبشوف الجنّة حواليا

أصل التسمية

تعود هذه التسمية إلى بلدة بكفياً من جبل لبنان، على ما يقول الخويري⁽³⁾. على طرقاتها كانت تتمخّط «ليا» الجميلة أمام شباب القرية الذين يتنافسون لكسب رضاها، وهي لا

(1) المصدر نفسه، ص 282.

(2) يعقوب، الأغاني الشعبية اللبنانية، مذكور سابقاً، ص 130-131.

(3) الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، مذكور سابقاً، ص 286.

تلقت إلى أحد بتوصية من أمها ليزيد الشوق بين المعجبين ولتتسع دائرة الاختيار من الأم وابتنتها. وكانت الأم تردّد بعين الفخر والمحبة، أغنية مخصّصة لها وباسمها لتزيد من شوق المعجبين؛ فكانت أغنية ليا وليّا:

لِيا وِليّا بِنِيّه إنْتِ يا نورِ عِينِيّا
إنْتِ أحلى صبية إنْتِ زينة بكفِيّا

عالزينو

تفرد أغنية عالزينو عن بقية الأغاني لأنها ظهرت على لسان فتاة تتغزّل بشاب وهو ما يندر وجوده في المشرق العربي، ولدى العرب جميعاً. ولم يظهر من الشعر الموجه إلى رجل من أنثى إلا مواليا الجارية في رثاء البرمكي. أما في أحوال الغزل فهذا نادر الحدوث أو مستحيله. وربما صيغت هذه الأغنية تغزلاً بشاب للتمويه، ومصنوعة من قبل شاب كما هو جار في أغان عربية قديمة كثيرة. ذلك أن الغزل فيها يطول الشاب الذي هو زين الشباب بلسان الفتاة التي تحلم بأن يكون محبوبها دون غيرها من الفتيات. والقصة تقول بأنها كانت تبادره، عند رؤيته، بهذا المطلع، دون أن تجرؤ على إيصال صوتها إليه، أو على النظر في عينيه. يقول المطلع⁽¹⁾:

ع الزينو الزينو الزينو هالزّين مزّين زينو
بيمرّق ما بيرفّع عينو ولا عيني بتقشّع عينو
تألف أغنية عالزينو من مطلع ودور مع إمكانية تعدد الأدوار على المنوال نفسه. والأغنية تشبه القرّادي في تركيبها. المطلع مؤلف من بيتين، الصدر الأول والعجزان على قافية واحدة، وقافية الصدر الثاني مخالفة. والدور مؤلف من قافية واحدة للشطور الثلاثة الأولى، وتعود قافية العجز الأخير إلى قافية المطلع. وهذا مثال⁽²⁾:

عالزينو الزينو الزينو أسمر ومكحل عينو
يسلملي العينو كحلا ويقبرني الأسمر لونو
محبوبي تحت التينة صار يقلّي اذكيريني
وبكرا بالصيف انطريني ورح بنطّر وحياة عينو

(1) الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، مذكور سابقاً، ص 289.

(2) المصدر نفسه، ص 289.

أصل التسمية

يعود أصل هذه التسمية إلى زين الشباب محطّ أنظار الفتيات، وهو لا يعيرهن أي اهتمام، إلى أن سمع أغنية تلك الفتاة «عالزينو»، فشددت انتباهه وتعلّق بحبها، وتزوّجا.

سكابا يا دموع العين

من اسم هذه الأغنية ندرك أنها شديدة الحزن إلى الدرجة التي توصل إلى البكاء والنحيب. صيغت كلماتها بما يتلاءم مع الحزن والتشاؤم معزّزة بالإيقاع البطيء وامتداد الكلمات المنعّمة. وغالباً ما تغطّي هذه الأغنية في نذب الميت المسجّي استدراراً للبكاء والنواح. لذلك من النادر أن تغني هذه الأغنية في الأفراح والمناسبات السعيدة. يقول المطلع⁽¹⁾:

سكابا يا دموع العين سكابا تعي وحديك ولا تجيبي حدّابا
وان جيتي وجبتي حدا معاك لهدّ الدار واجعله خرابا
تتألف هذه الأغنية أيضاً من مطلع ودور، كما يمكن أن يكون لها أدوار متعددة. تتألف من بيتين إثنين لكل من المطلع والدور، أو الأدوار؛ الصدر الأول للمطلع والعجزان على قافية واحدة، وصدر البيت الثاني مختلف. والدور يتألف من قافية متماثلة لأول ثلاثة شطور، وقافية الشطر الرابع متماثلة مع قافية المطلع. وهذا للأب يوحنا خوند⁽²⁾:

سكابا يا دموع العين سكابا صبي كاس من عيني شرابا
يا رفقا حبك يسقي بلاديتَ يحلى دمعي والعذابا
سكابا لا تحطّي الحق عليّ حبي صار بدني منسيّ
ونّ جيتي تلوميني بأذيّة البيدقّ الباب رح يسمع جوابا

أصل التسمية

ظهرت هذه الأغنية في مناسبة حزينة إما لفقدان شخص عزيز أو لفراقه. وقد صارت معتمدة كأغنية تصف أحوال المعذبين وأوجاعهم. وانتشرت وترسخت في ذاكرة العامة لما لها من تأثير في تحريك أحاسيسهم ومشاعرهم في أوقات الحزن، وغالباً ما توصل إلى البكاء.

(1) المصدر نفسه، ص 284.

(2) المصدر نفسه، ص 284.

أغاني الرقص والدبكة

لم تخرج أغاني الرقص والدبكة عن أسرة الأغاني الشعبية المبنية على الزجل بفنيّه المعنى والقرّادي. وقد جاءت هذه الأغاني والأهازيج لتحفّز على الرقص الفردي مع التصفيق والزغاريد، أو الدبكة في سلسلة متشابكة الأيدي من الراقصين على إيقاع الأغاني المخصصة للدبكة ذات الطقوس المعروفة في كيفية مسك الأيدي، والرقص في أول السلسلة، وما يترتب على ذلك من سلوك في قيادة الراقصين، أو في التعامل معهم كخبير في رقصة الدبكة.

على هذا، كانت تقوم الدبكة إما على نغم المجوز، أو على قرع الطبل بمرافقة المزمّار مع إطلاق الزغاريد من النسوة المتجمعات. أما في غياب هذه الأدوات، فتقوم المطاليع والأهازيج مقامها، وهي من صميم الشعر الشعبي المغنى. كل ذلك كان يشكّل سهرات الدبكة والرقص مع التصفيق من الحاضرين قبل أن تدخل عليها «الحدائث الفولكلورية بالتنظيم والإيقاع والحركة المبنية على النغمة الموسيقية والتمايل المدروس بدقّة والمنسّق في الشكل الذي يجلب المتعة إلى المشاهد - المستمع وسط تنسيق حديث أيضاً للمناظر المرافقة التي صار من البديهي مزجها مع هذا النوع من الاستعراض الغنائي، وهو الذي أطلق عليه تعبير «الديكور» وتسميات أخرى أكثر حداثة»⁽¹⁾.

الرقص والدبكة، الأهمية والدور

من المهم التأكيد على أن الرقص والدبكة كانتا العماد الأساسيين للأفراح، وخصوصاً الأعراس في كل بلدان المشرق. وعادة ما يكون صوت الطبل الموقّع ونغم المزمّار أو المجوز هما المحفّزان على الرقص مع التصفيق المرافق حسب الإيقاع، وبانتهاء الراقصة أو الراقص من الرقص الذي يطول أو يقصر حسب القرب من العريس أو العروس، يدعو الراقص أو الراقصة أحدهم أو إحداهن للرقص. وهؤلاء غالباً ما يتمنّعون، بمظهر غاضب، أو على غنج ودلال، بحجة عدم المعرفة بشؤون الرقص والتمايل.

أما الدبكة فهي تراث مشرقى عربي مغرق في القدم. وقد ظهر منذ البدء باعتباره ممارسة طقوسية تلبّي حاجات تعبديّة، وتقي من الأخطار، وتلتمس الخصوبة من آلهتها. ولأن الدبكة حاجة دينية، وتعبير عما يختلج في قلوب الناس من فرح أو حزن، أو خوف، فقد

(1) عطيه، المعنى في القول والمغنى، مذكور سابقاً، ص 186

حمد بريقها باختفاء مسببات وجودها، وإن بقيت تُعقد حلقاتها في مناسبات احتفالية تدليلاً على الفرح، وتقرباً ممن تقام الاحتفالات من أجلهم⁽¹⁾.

انتقلت الوظيفة الدينية للدبكة إلى وظيفة اجتماعية تجلّت في العونة، وهي عمل جماعي تطوّعي لمساعدة فرد من الجماعة في بناء منزله. ويقوم هذا العمل على تعاون المشاركين في رصّ سقف البيت الترابي ليصير متماسكاً، وغير قابل للنشّ أو الدلف.

من هنا استمرت الدبكة في الوجود وتطوّرت وساهمت في انتشار الإلفة بين الناس من خلال تعاونهم. ووصلت إلى أن تكون من الموروثات الثقافية التي أدخل عليها العاملون في الحقل الفني الاستعراضى الكثير من التطوير والتعديل، حتى وصلت إلى ما هي عليه اليوم. ولا يزال الشباب والصبايا يتزاحمون لعقد حلقاتها والمشاركة في ممارستها⁽²⁾.

تطور الرقص والدبكة

لم تكن حلقات الدبكة تعبيراً عن محبة العريس أو العروس، أو كليهما، فحسب؛ بل هي بالإضافة إلى ذلك، تعبير عن محبة ممارسي الرقص والدبكة لهذا الفن. فيعبّرون عن ذلك بالرقص والتمايل جماعات وأفراداً. كما يعبّر المشاركون عن فرحهم بالزغاريد وإطلاق النار، ورشّ النقود على رؤوس الراقصين، أو تنقيط قارع الطبل أو نافخ الزمر بالمال، فيقومون بالتعبير عن امتنانهما بالنفخ المتواصل من الزمر أو بالقرع المتواصل على الطبل ليستثيرا الآخرين ليقوموا بالفعل نفسه، لجلب المزيد من المال.

إن أكثر أغاني الدبكة، على ما يقول أسعد سعيد⁽³⁾، مبنية على إيقاع القرّادي. وقد وضعت في الأصل باعتبارها محفّزة لعقد حلقات الدبكة، فسمّي هذا النوع من الأغاني، بمطاليع الدبكة، تمييزاً لها عن الأغاني الزجلية الشعبية.

(1) للتفصيل حول نشأة الدبكة وأهميتها ووظائفها، أنظر: نبيل أبو نقول، جذور وتطور التراث وعلاقته بالحدائث، في: ندوة إدارة المصادر التراثية، «تأصيل التراث العربي»، تنظيم وزارة الإعلام وجامعة الدول العربية ووزارة الثقافة، قصر اليونيسكو، 2014، بيروت، ص ص 52-60

(2) حول علاقة الدبكة بالعونة، وتوسل الدبكة من أجل القيام بأعمال مفيدة وضرورية، وانتشار الدبكة على أنواعها في كل الأقطار العربية، أنظر: المقابلة مع زكي ناصيف، في: المؤتمر الأول للثقافة الشعبية في لبنان، مذکور سابقاً، ص ص 486-487.

(3) سعيد، الزجل في أصله وفصله، مذکور سابقاً، ص 41.

على سبيل المقارنة، تجسّد الدبكة، بحركات الراقصين وتمايلهم على إيقاعات مضبوطة وسريعة، اللقاء بين التراث المادي واللامادي في الثقافة الشعبية المشرقية. اللقاء بين ما تراه العين وما تسمعه الأذن في تناغم بديع يلقي الراحة في النفس والحماس في القلوب، فيتمايل المتلقون مع المتمايلين ويرافق غناؤهم ما يصدح من أفواه المغني أو من آلات التسجيل. يترافق ذلك كله مع طقوس في عقد الحلقة، إن كان في كيفية عقد الأيدي التي تختلف في عقدها بين شاب وشاب، أو بين شاب وفتاة، أو في الماسك على الأول وما عليه أن يتمتع به من شروط، أولها معرفة عقد المنديل وكيفية التلويح به، وثانيها إتقانه لفن الدبكة وحسن قيادته للحلقة والحفاظ على الإيقاع فيها، يساعده في ذلك الثاني على يساره الذي عليه أن يجاريه في كل شيء، والأهم الحفاظ على ترتيب الحلقة والحفاظ على الإيقاع العام، ومنه ضبط خبط الأرجل الذي يعنى منه الأول، لانشغاله بإبداع حركات فنية مضبوطة من ضمن الإيقاع العام. وهكذا حتى آخر مشارك، وهو الذي عليه أن يجاري الحلقة في الحركة والإيقاع، وبالتالي أن يتعلم كيفية ممارسة الدبكة، تنظيمًا وإيقاعًا.

إن أكثر ما كان يلفت انتباهي، وقد مضى على ذلك أكثر من خمسين عاماً، اختلاف عقد الأيدي بين الشباب، وكيفية عقدها بين الشابات والشباب. في الحالة الأولى تُعقد الأيدي وراء ظهر أحد الشابين، بينما تُعقد يدا الشاب والشابة في شكل واضح من الأمام لتظهرها للجميع. طبعاً إن لهذا الوضع دلالاته في التصرف والسلوك الاجتماعي، لم أدركه إلا بعد فترة طويلة.

يدرك الأول في الحلقة أن ثمة مسؤولية ملقاة على عاتقه. وعليه أن ينتقي بعناية كل حركة من حركاته. ويدرك أن على الحركات أن تكون هادئة في بداية المشهد، ومن ثم عليه أن يسرعها تصاعدياً في أوقات معينة، مع ما يرافقها من الزخ والقفز الدالين على طول باعه في رقص الدبكة، ومقدرته على ضبط الحلقة ونظامها وجمال إيقاعها، ليعود إلى تهدئتها من جديد. ويدرك جيداً أنّ عليه عدم الإطالة، فيترك الحلقة في عزّ عطائه ليتيح المجال لغيره، فينسحب أو يلتحق بأخر الحلقة.

لم تبق حلقة الدبكة على هذه الدرجة من العفوية والحميمية. ذلك أن الوسائل التكنولوجية الحديثة قضت على هذه الطقوس المنسوجة من إبداع الناس وعفويتهم، وأحلت مكانها الأصوات المنعّمة والموسيقى المسجّلة بدل المطاليع المغنّاة مباشرة من أحد المشاركين أو المشاركات مع ترداد المطلق من قبل المتحلقين. وتحوّلت الدبكة إلى حركات وتمايلات

يختلط فيها العارفون في فنون الدبكة وممارسوها مع جاهلي حركاتها. واختلط الرقص مع الدبكة، وتحوّلت الحلقة إلى حلقات. وفقدت الدبكة حلاوتها وعفويّتها وشروط اتقانها.

ما أصاب الدبكة أصاب الصوت في الغناء، إذ لم يعد صافياً كما كان، بل دخلت عليه حواجز التنقية والتضخيم والترفيح لتفصل بينه وبين المتلقّين، ووصل الأمر إلى إسماع الصوت المسجّل مع وجود صاحبه على المسرح في عمليات دوبلاج تخدع جمهور المشاهدين. فصار الصوت جزءاً من النعمة بدل أن يبقى سيد النعمة ومبدعها.

ولأن الدبكة من أهم عناصر التراث الشعبي في ثقافتنا، ظهر فنانون كبار أعادوا إليها رونقها وشعبيّتها وأخرجوها من إطاراتها المحلية إلى وسع العالمية، طوّرتها فرق فنيّة، وأتقنها راقصون بارعون خريجو معاهد راقية، منها فرقة الأنوار وفرقة كركلا وفرقة فهد العبدالله، والفرق الإستعراضية التي أبدعها الأخوان رحباني وذريتهما وذكي ناصيف وروميو لحدود في مجال الفنون الاستعراضية، ومنها الدبكة. هذا على الأقل في لبنان، ومنها فرقة السماح في سورية، والفرق الإستعراضية في فلسطين والعراق، وغيرها.. «فدخلت الدبكة (بذلك) في عمليات استعراضية فنية نقلتها إلى أجواء أخرى، كما الكثير من صنوف الفن. وهي عمليات خلّصت الدبكة من تقليديّتها الموصولة بتراثها، وألبستها ثياباً معاصرة تكاد تفلت من ماضيها ومن تراثها»⁽¹⁾.

الرقص والدبكة على الأغنية الشعبية

ظهرت المطاليع الموقّعة والأشعار الزجلية التي ترافق حركة الرقص والدبكة، وتسهم في ضبط تنقلها وتمايلها وانتظامها مع الإيقاع، وفي خبط الأرجل في الدبكة، أو تلويحها في الهواء. ومن أشهر هذه الأغاني التي بقيت حتى اليوم عصيّة على التغير: «الدلعونا». وهي الأغنية التي تسير على لحن بسيط ومفرح ومؤثر في النفس مع ما يحمله من حس التفاؤل.

ومن أغاني الدبكة المشهورة، بالإضافة إلى الدلعونا: الهوارة، والغزّيل، وعالميم وعالمام، ومطاليع الدبكة البعلبكية، وغيرها الكثير.

(1) عطيه، المعنى في القول والمغنى، مذكور سابقاً، ص 191-192

الدلعونا

تنتمي هذه الكلمة إلى أسرة الدلع والدلعنة والغنج والدلال. وتتوجه الأغنية إلى الأنثى الدلوعة، وهي الفتاة التي تتصنع عدم المبالاة بالمعجبين فيها، ورفضها مخاطبتهم ترفعاً ودلالاً. فتستجر بموقفها هذا زيادة التعلق بها، مع ما يرافق ذلك من ضروب الشكوى والعتاب، مع الرجاء بتغيير موقفها والترفق بالمظلوم الذي أضناه الحب وأفقده النوم والعقل. والدلعونا صنف من المعنى المؤلف من مطلع بشطرين، وبقافية واحدة «نا»، ودور مؤلف من بيتين بثلاثة شطور على قافية واحدة، وعجز الشطر الأخير على قافية الدلعونا؛ وهذا مثال:

على دلعونا وعلى دلعونا ما بنسى حبابي الكانو يحبونا
يا ربّي يرجع محبوبي الغالي الحبو بيقلبي وذكرو في بالي
وكا ما غنيتو بشعري وموالي بتنزل عخدودي الدمعا من عيونا

أصل التسمية

جاءت الدلعونا المقصود معناها أعلاه على غير ما جاء في لسان العرب. فالجذر دلع، يعني إخراج اللسان من الفم دليل العطش والتعب الشديد⁽¹⁾. وإذا أردنا أن نردّ الكلمة إلى دلع المقصودة، فإن المعنى يتحوّل إلى مدّ اللسان من قبل الفتاة سخريةً واستهزاءً بكل من يتعرّض إليها بكلمة إطراء أو غزل أو حركة بالعين أو اليد. فتكون بذلك، الفتاة الدلوعة. وجاء في المنجد، بالإضافة إلى ما سبق، أن المدلّع وبالتالي المدلّعة هما من تربّيا بالعز والنعمة، أي من تربّيا على الدلاعة⁽²⁾. من هنا جاءت الدلاعة بمعنى الغنج والدلال.

أعطت الميتولوجيا المشرقية للدلعونا مصدراً مغايراً مرتبطاً بالإلهة عناة. اتفقت عناة مع مساعدتها على خطة توصلها إلى غايتها، فكانت كلمة «دلّ عناة»، ومن ثم تحولت إلى دلعونا. هذا طبعاً على ذمة الباحث الفلسطيني عوض سعود العوض⁽³⁾. ويرد الخويري أصلها إلى السريانية⁽⁴⁾، وهو ما يتفق مع الأصل المشرقي للدلعونا.

(1) ابن منظور، لسان العرب، مذكور سابقاً، مادة دلع، ص 1410

(2) المنجد في اللغة والأعلام، مذكور سابقاً، ص 223

(3): أنظر في هذا الخصوص: عوض سعود العوض، دراسات في الفولكلور الفلسطيني، منظمة التحرير الفلسطينية،

1983، بيروت، ص 30

(4) أنظر في هذا الخصوص: الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، مذكور سابقاً، والمطلع والدور منه أيضاً، ص 277-278.

الغزِيل

أغنية الغزِيل من أغاني الدبكة المحبّبة. فيها حركة سريعة وإيقاع متسارع يسمح للراقصين في التحرك بالسرعة اللازمة المتوافقة مع الإيقاع، وما يرافق ذلك من الزخّ والرخّ وخبط الأرجل المتتالية. وما يزيد من ديناميّة الدبكة وسرعة تمايلها، مرافقة النغم لها إن كان بالصوت أو المزمّار، أو المجوز، ودقّات الطبل المتفاوتة في صوتها علواً وانخفاصاً، سرعة وتمهلاً. كما تلعب الزلاغيط دورها في زيادة الحماس وسرعة الحركة.

يتألّف مطلع أغنية الغزِيل من بيتين، ثلاثة شطور منهما، الأول والثاني والرابع على قافية واحدة، والثاني على قافية حرة. والدور مؤلّف من ثلاثة شطور متتالية على قافية واحدة، والقافية الأخيرة تعود إلى قافية المطلع؛ وهذا مثال⁽¹⁾:

يا غزِيل يا بُو الهَيْبَةَ مَرَحِبَتَيْنِ وَمَرَحِبَا
عَمَّا تَخْطُرُ عَـبَّالِي بَعِيدَ أَيَّامِ الصَّبَا
يَا مَا أَحْلَى تَكْوِينِكَ البَدْرِ بِيَسْطَعِ عَجْبِينِكَ
يَا بُنْيَا لِحِظَةِ عَيْنِكَ مِثْلِ سَلَاكِ الكَهْرَبَا

أصل التسمية

يعود أصل التسمية إلى غازل الحرير الذي أتقن غزل عباءته ليتباهى بها في الاحتفالات والأعراس. فكان إذا أطلّ وهو يرتديها، يجلب الهيئة والوقار لما يظهر عليه من حُسن وبهاء طلعة. فظهرت، لذلك، هذه الأغنية التي تعبّر عن الإعجاب بصاحب العباءة، وترحبّ به على وقع خطوات الدبكة: «يا غزِيل يا بو العبا». ثم تحولت إلى «بو الهيئة»، باعتبار أن العباءة ليست ثابتة بينما الهيئة لا تزول. والأغنية عليها أن تتوجّه إلى صاحب الهيئة ولو كان بلا عباءة، وخصوصاً إذا شارك في «أعمال» الدبكة.

ع العَمِيم ع العَمَام

عالمعِيم عالعَمَام فرحة وسريعة وسهلة التركيب من صنف القراذي، يمكن أن تُرتجل منها أدوار كثيرة من قبل زجال أو هاو للزجل، تطول المشاركون في الدبكة فتمدحهم بأسمائهم. تتألّف الأغنية من مطلع بيتين، قافيتهما متماثلة في الصدر الأول والعجزين، وقافية الصدر

(1) المصدر نفسه، ص 285 أنظر أيضاً: يعقوب، الأغاني الشعبية اللبنانية، مذكور سابقاً، 135-136.

الثاني حرة؛ ومن دور أو أدوار، متماثلة القافية في الشطور الثلاثة الأولى، والقافية الأخيرة تعود إلى قافية المطلع؛ وهذا مثال⁽¹⁾:

عَدِ الْعَمَيْمِ عَدِ الْعَمَامِ طَيْرُ وَعَالِي يَاحَمَامِ
يَا حَمَامِ طَيْرُ وَعَالِي وَوَدِّي لِمَحْبُوبِي سَلَامِ
عَدِ الْعَمَيْمِ مَشْ كَافِي غَطِّي بِنْتِي بِلِحَافِي
وَيَا حَمَامِي لَا تَخَافِي عَمِ غَنِّي لِبِنْتِي تَتَنَامِ

أصل التسمية

يرد بعضهم أصل التسمية إلى صاحب العمّة (العمامة) التي أعطت للوجه جماله، فتدلّته به إحدى الحسنات، ونظمت مطوعاً يليق به تغزلاً ومديحاً؛ تقول:

عَالِعَمَيْمِ عَالِعَمَا مَغْرَدِيَا طَيْرِ الْحَمَامِ
رُوحِ جَبَلِي مِنْ حَبِيبِي وَرْدَةِ حَلْوَةٍ حَتَّى نَامِ
وَيُرَدُّهَا آخَرُونَ إِلَى لِقَبِ الْعَمِ الَّذِي عَادَةً مَا يُقَالُ إِلَى صَاحِبِ الطَّلْعَةِ الْبَهِيَّةِ وَالْهَيْيَةِ
الْمَحْبُوبَةِ.

الهوارة

أغنية الهوارة نظمت على لون القراي وإيقاعه. وهي ذات طابع فرح، وسريعة في حركتها وإيقاعها. وهي تتألف من مطلع بيتين، كما الأغنية السابقة. قافية الشطور الأول والثاني والرابع متماثلة، وقافية الصدر الثاني حرة؛ ومن دور على قافية واحدة في ثلاثة شطور متتالية، وقافية الشطر الأخير تعود إلى قافية المطلع؛ وهذا مثال⁽²⁾:

عَالِهُوَارَةِ الْهُوَارَةِ الرِّقْصِ بَدْوِ شَطَارَةِ
يَا صَبَايَا وَيَا شَبَابِ وَيَا خَتِيَارِ وَخَتِيَارَةِ
عَالِهُوَارَةِ بِالْبِسْتَانِ الْأَسْمَرِ بِالشَّقْرَاءِ عِلْقَانِ
مَتَخَبِّي بَيْنَ الرَّمَّانِ وَنَاطِرِ مَنْهَا الْإِشَارَةِ

(1) الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، مذكور سابقاً، ص 287.

(2) المصدر نفسه، ص 288.

تمتد أدوار الهوارة إلى ما لا نهاية. ودائماً ما بيدع الزجال في كل عصر أبياتاً جديدة. وهي تعتبر من أغاني الدبكة المحيية إلى قلوب المحفطين حتى اليوم، وستبقى.

أصل التسمية

يقال إن أصل التسمية يعود إلى شاب وصل إلى جمع من الشباب والصبايا يرقصون ويتميلون على غير هدى. فدعاهم إلى أن يمسكوا بأيدي بعضهم بعضاً ليرقصوا على شيء من الانتظام، وعلى مطلق يغنيه هو، ويتميلون ويخطون أقدامهم على هدي النغمة، فكانت الهوارة. وثمة من يردّ الهوارة إلى الهور أي قطع الغنم. والكلمة ابتدعها راع كان ينادي النعجة بكلمة الهوارة، وتحولت بعد ذلك إلى عنوان أغنية⁽¹⁾.

بالإضافة إلى هذه الأغاني المعروفة والمتداولة، ظهرت مطاليع كثيرة لممارسة الدبكة على إيقاعها، يغنيها أحد المشاركين فيها، أو يقف في وسط الحلقة ويغني أحد المطاليع وهو يتميل معهم، وهم يرددون من بعده المطلق الذي يتكرر مع ردات جديدة تطول المشاركين، كل واحد منهم باسمه.

إنها الدبكة بعفويتها ومحليتها ومن إبداع مغنيها يتداولها الناس، ويدبكون أو يرقصون عليها، لعدم توفر وسائل أخرى للقيام بذلك. وعند توفر هذه الوسائل يُستغنى عن المطاليع إفساحاً في المجال للمجوز أو الناي أو الطبل والزمير، ومن ثم الموسيقى المنبعثة من الآلات الحديثة، وهكذا.. تتبدل الوسائل وتبقى النغمة من أي مصدر أتت، الوسيلة لبعث الفرح والحبور في كل مكان وزمان.

(1) المصدر نفسه، ص 288.

الفصل السادس | المعتقدات الشعبية في التراث المشرقي

المعتقدات الشعبية صنو المقدس . وهي بذلك ترتبط بالإيمان الديني على أي وجه كان . ذلك أن الدين أكثر ما يرتبط بالمقدس ، ومصدر القداسة . والممارسة الدينية الدالة على الإيمان الراسخ غير قابلة للنقاش أو التداول خارج نطاق الإيمان المطلق . التسليم بالأمر الديني هو المطلق وهو المنتج للإيمان بقدسية الدين وثباتها وديمومتها . والإيمان هنا ليس بحاجة إلى البرهان ولا يخضع للإختبار التجريبي .

مفهوم المعتقد

المعتقد ملازم للذهنية الإنسانية . وُجد مع وجود الإنسان ، وما كان إلا التفسير البسيط لوجود الإنسان ولاستمراره ومن ثم رحيله ، مع كما ما يرافق ذلك من أفكار تريحه ، وتساهم في استقراره النفسي ، وتحلّ مشكلة طرح الأسئلة والإجابة عن التساؤلات في أصل الوجود ، وإلى أين يرحل الإنسان بعد الموت . بهذا المعنى كانت البداية في تكوين معتقدات الناس ، ومن ثم تطوّرت وتبلورت أكثر مع تقدّمه الاجتماعي والإقتصادي ، ومع التراكمات الثقافية التي تجمّعت على امتداد الرحلة الإنسانية ولا تزال .

وعليه ، لا بدّ من طرح السؤال عن ماهية المعتقد . ما هي دلالاته وكيف يتكوّن في ذهنية الفرد وفي البنية الذهنية المجتمعية العامة . ما هي قابليّته للإستمرار ؟ وماذا يحلّ بمعتقد ما ، في حال تغيّرت عناصر البنية الذهنية ، ومن ضمنها هذا المعتقد ، والمعتقدات الأخرى التي تشكل بمجموعها جزءاً منها ؟ وهل ثمة إمكانية لبطلان هذا المعتقد أو ذاك ؟ وما هي الشروط اللازمة إذا كان الجواب بالإيجاب ؟

لم يأت لسان العرب على ذكر المعتقد ، وكذلك في أكثر المعاجم الحديثة التي تبحث في مصطلحات ومفاهيم علم الاجتماع والفلسفة⁽¹⁾ . ربما لأن هذا المفهوم يدخل ضمن المفاهيم الدينية القائمة على الإيمان بها لأنها لا تخضع للبرهان التجريبي . وما يجعلنا

(1) من هذه المعاجم والموسوعات : موسوعة علم الاجتماع لإحسان محمد الحسن ، والموسوعة الفلسفية لبودون وروزنتال

نذهب هذا المذهب، المعنى الذي أعطاه أحمد زكي بدوي لمفردة الاعتقاد التي لا تختلف، على ما أظن، عن العقيدة والمعتقد، إلا إذا ظهر ما يخالف ذلك. يقول بدوي: «الإعتقاد قبول أي رأي كحقيقة، وهذا القبول فكري بالضرورة، ولو أنه قد يتأثر بالعاطفة.. يهيئ حالة عقلية للفرد تُستخدم كأساس للعمل الاختياري.. ولا يعتمد صدق الاعتقاد على الحقيقة الموضوعية في حد ذاتها..»⁽¹⁾.

وإذا كان يعطي بدوي لهذا المفهوم معناه الفردي باعتباره أساس الوعي واللاوعي لاختيارات الفرد في حياته اليومية، فإن ما يهمنها من هذا المفهوم هو دلالاته الدينية، باعتبار المعتقد مفهوماً دينياً إيمانياً قبل أي شيء آخر؛ هذا طبعاً بالإضافة إلى الأمور الغيبية التي تشكّلت ربما قبل ظهور الأديان المعروفة لدينا اليوم، وربما أيضاً، كانت هي الأساس لمعتقدات الإنسان الغيبية القدسية التي لبست لباس الدين في حالته البدئية. وقد اهتمت الأنتروبولوجيا الثقافية في هذا الجانب من حياة الإنسان في مجتمعات متعدّدة لا تزال بريّة، وانتقلت بعد ذلك إلى دراسة المعتقدات في المجتمعات المعاصرة والمستحدثة.

ظهر باحثان في المشرق العربي في سوسولوجيا الدين، في الأربعينيات من القرن العشرين، يوسف شلحد الحلبي في كتابه الأول في علم الاجتماع الديني⁽²⁾، في العام 1946، ومن ثم في كتابيه المهمين اللذين صدرا في باريس بالفرنسية أولاً، وبعد ذلك بالعربية ترجمهما خليل أحمد خليل اللبناني⁽³⁾، هما «بنى المقدس عند العرب»⁽⁴⁾، و«مدخل إلى علم اجتماع الإسلام»⁽⁵⁾. والكتب الثلاثة تتناول الأحوال السوسولوجية للإسلام والعرب. وفي المؤلفات الثلاثة تحليل للعلاقة بين المعتقدات الإسلامية والبيئة الاجتماعية التي نشأ

(1) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، 1978، بيروت، ص 38.

(2) يوسف شلحد، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني (بالعربية 1946)، تحقيق وتقديم خليل أحمد خليل، دار الفارابي، 2003، ANEP، بيروت، الجزائر، ص 232.

(3) الإسم الأصلي لجوزيف شلحد Joseph Chelhod (الفرنسي) هو يوسف باسيل شلحد الحلبي السوري (1917 حلب - 1997 باريس) وهو من السوسولوجيين الفرنسيين المرموقين، من أصل عربي وثقافة عربية لامعة وقد ظهر اسم شهرته بالعربية شلحد بأصلها الفرنسي وشلحدت بأصلها العربي كما أن خليل وضع عنواناً جديداً للكتاب بدل الاسم القديم «علم الاجتماع الديني»، كما ظهر أعلاه أنظر في هذا الخصوص، مدخل خليل للكتاب، في: شلحد، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، مذكور سابقاً، ص 13.

(4) يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، 1996، بيروت، ص 192.

(5) يوسف شلحد، مدخل إلى علم اجتماع الإسلام، تعريب خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003، بيروت، ص 208.

فيها الإسلام. أما الباحث الثاني، فهو أنطون سعادة في كتابه الإسلام في رسالته المسيحية والمحمدية⁽¹⁾. والباحثان هما الرائدان في دراسة الدين من خلال علاقته مع البيئة الاجتماعية التي نشأ فيها، وهذا ما يهتم به علم الاجتماع الديني.

أما الكتاب الآخر الذي وقع نظرنا عليه ويبحث في شؤون الدين وعلاقته بالمجتمع، وفي الدين والمقدس وما يعنيه الإعتقاد والتجربة والممارسة الدينية، فهو للباحثين الإيطاليين أكوافيفا وباتشي: «علم الاجتماع الديني، الإشكالات والسياقات»⁽²⁾.

المعتقدات الدينية والدنيوية

يفصل شلحد بين العقيدة والمعتقد. العقيدة وليدة الديانات الراقية. هي واضحة ومفهومة ومضبوطة ومحروسة بالعقل. ولكنها صعبة ومعقدة ومركبة لا يستطيع العامة من الناس فهمها واستيعابها على وجهها الأكمل. فحل محلها المعتقد التي يسكن إليه الفرد، لأنه يلبي فضوله في المعرفة، فيؤمن به دون أن يعمل تفكيره فيه، ودون أن يداخله الشك في صحته. لذلك استقطب الدين، أولاً، من آمن بالعقيدة وساهم في بلورتها وتماسكها بإعمال فكره فيها؛ وهي التي «اتخذتها الديانة لتحفظ الأذهان من كل بلبلة وترد عنها غائلة الشك والإنكار»⁽³⁾. من قام بذلك هم النخبة من رجال الدين والمتخصصون في اللاهوت؛ وثانياً، من آمن بالمعتقدات الدينية التي دخلت إلى قلوب العامة، والتصديق بالإيمان دون تساؤل ودون شك، وإن كان ثمة الكثيرون منهم حاولوا أن يفهموا أصول الدين وتشريعاته، ففعلوا عن طريق المعاهد الدينية، ودخلوا المنطقة الوسطى بين النخبة والعامة. والانتقال على الصعيد العام، من طور المعتقدات إلى طور العقائد مسألة مرتبطة بالتطور الاجتماعي وارتقاء الفكر البشري. ولكن في كل الأحوال يبقى في المعتقدات شيء من الإيمان بقدرة الخالق وحضوره، وفي العقائد شيء من القوى الغيبية التي ترتبط بالأسطورة والسحر⁽⁴⁾.

(1) أنطون سعادة، الإسلام في رسالته المسيحية والمحمدية (-1941 1942 في سلسلة مقالات)، الطبعة الخامسة، دار الركن للنشر، 1995، بيروت، ص 290، ثم أعادت مؤسسة سعادة للثقافة نشره منقحاً في طبعتين، واحدة ضمن الآثار الكاملة، 2001، وأخيرة مستقلة تحت عنوان: المسيحية والمحمدية والقومية، 2012، بيروت، ص 232 ص وتظهر أهمية هذا الكتاب في ربط أمور الدين بالبيئة الاجتماعية التي نشأ فيها.

(2) ساينو أكوافيفا، إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني، ترجمة عز الدين عناية، كلمة، 1996، أبو ظبي، ص 194.

(3) شلحد، نحو نظرة جديدة، مذكور سابقاً، ص 70.

(4) المصدر نفسه، ص 70.

وعلى أي حال لا يمكن فهم المعتقدات، ولا العقائد، إلا بعد ربطها بالمجتمع الذي أنتجها، وبالزمن الذي ظهرت فيه⁽¹⁾.

وعليه، يمكن تعريف المعتقدات الدينية، أو العقائد الدينية، على أنها «أقوال لاهوتية تفصح عن معتقدات بيئة ما في زمن ما؛ وهذه المعتقدات تتعلق بأمور دينية، سلمت بصحتها السلطات الروحية، وأمرت بالقول بها كأنها منهج الحق»⁽²⁾. هكذا يتحول المعتقد إلى إيمان ذي صفة اجتماعية بمضمون ديني، باعتبار أنه إنتاج اجتماعي يحوز على ولاء المجتمع الذي أنتجه مع العمل على تعميمه، ومعاقبة المخالفين. والعقاب هنا ليس لحماية المعتقد فحسب، بل أيضاً، لشد عصب المؤمنين وترسيخ إيمانهم.

يحدد الباحثان أكوافيفا وباتشي الاعتقاد الديني بأنه «مجموع التصورات التي يبلورها الأفراد أمام كائن أعلى أو قوة متعالية أو خارقة.. هو أساساً اعتقاد في شيء، يتضمن خضوعاً وعجزاً واعترافاً بمحدودية، بين الكائن البشري وكائن أشد قوة مفعماً نوراً وصدقاً؛ (و) على ضوء هذا الإقرار يصوغ الأفراد أنظمتهم المعرفية»⁽³⁾.

يؤكد الباحثان على أن المعتقدات ليست معزولة، فهي تتجسد بالممارسة بوساطة الإحتفالات والطقوس الملازمة لها. ذلك أن المعتقدات في انتقالها من صيغتها النظرية إلى الممارسة العملية تضمن استمراريتها وفعلها في المجتمع الذي يؤمن بها⁽⁴⁾.

هنا يمكن أن نتساءل: هل هذا هو شأن المعتقدات الدينية فقط، أم شأن المعتقدات الأسطورية والسحرية والسياسية والإيديولوجية أيضاً؟

بُنِي المعتقدات متشابهة في تركيبها. فهي قبل كل شيء، موضوع إيمان وعمل على استمرار هذا الإيمان على أي وجه كان. وهذا ما يكسبها القدرة على الإستمرار من خلال الممارسة التي تشحن المؤمنين بالعاطفة تجاه المعتقد الذي يؤمنون به. يتساوى في ذلك المؤمنون بدين ما أو إيديولوجيا سياسية، أو غير ذلك.

(1) أنظر في هذا الخصوص: سعادة، المسيحية والمحمدية والقومية، مذكور سابقاً، ص-39 45.

(2) شلحد، نحو نظرة جديدة، مذكور سابقاً، ص71

(3) أكوافيفا وباتشي، علم الاجتماع الديني، مذكور سابقاً، ص-78 79.

(4) حول أهمية العلاقة بين المعتقدات الدينية وممارستها والاحتفال بها بالطقوس اللازمة، أنظر: المصدر نفسه، ص82.

بقيت المعتقدات، في شكل عام، ثابتة في وجودها، ولكن إلى حين، وإن تطاول الزمن. ذلك أن هذا الثبات لا بدّ له من التعرض إلى الزوال، أو في أفضل حال إلى الإهمال، عند حلول الظروف المناسبة لذلك. وإهماله أو زواله، مرتبطان بحلول معتقد آخر محله⁽¹⁾.

مفهوم الطقس

لم يأت لسان العرب على ذكر مفردة طقس، بالمعنى المقصود هنا. وقد ظهر على أنه يعني أحوال المناخ واعتداله أو تطرفه، برودةً وحرارة. وقد ذكر المنجد، لحدائته، أن الطقس مرادف للطريقة الدينية في تنظيم الصلاة وإقامة الشعائر بالترتيب والنظام⁽²⁾، وتكرارهما.

يعتبر لابلاتين أن الطقس هو «تصرف إفرادي، وفي أكثر الأحيان جماعي؛ وهو يستعيد إلى حد ما، وبصورة ثابتة لا تتغير، مظهر ماثرة ذات نمطية أصلية تخصّ إلهاً ما أو جِداً معيناً. ويعمل الطقس بجهد، ليحقق من خلال هذا التقليد، إعادة إحياء العصر المقدس، أو الزمن الأسطوري»⁽³⁾.

والطقس، حسب لابلاتين، يتميز عن التقاليد والعادات بأنه ذو قالب شبه جامد وتكراري، وبعدم فعاليته المادية، وبإضافته طابع القداسة على تجربة معينة. ويعمل على إعادة إحياء ذكرى حدّث حصل في الماضي ويعيد تجديد إحيائه في الحاضر⁽⁴⁾.

يعني الطقس عند طواليبي ممارسة العادات والتقاليد في مجتمع معين عن طريق الإحتفالات للتعبير عن معتقدات إيمانية خارج الإطار التجريبي. هنا، يحصر طواليبي الطقس بوظيفته التي تدعو إلى استمرار الحدث التاريخي وثباته بالتكرار، فيكرّس بذلك «ديمومة الحدث الاجتماعي أو الأسطوري الذي أوجده.. وإعادة خلق وتحيين لماضٍ غامض غالباً، لكنه يأخذ معناه عند الذين يستخدمونه على أنه فعل ديني»⁽⁵⁾. بهذا المعنى يعتبر كزنوف أن

(1) بودون وبوريكو، المعجم النقدي لعلم الغنجام، مذكور سابقاً، ص 527.

(2) المنجد في اللغة والأعلام، مذكور سابقاً، ص 468.

(3) فرنسوا لابلاتين، الخمسون كلمة المفتاح في الأنثروبولوجيا، ترجمة حنان غازي، دار نلسن، 2014، بيروت، ص 239.

(4) المصدر نفسه، ص 240.

(5) طواليبي، الدين والطقوس والتغيرات، مذكور سابقاً، ص 34.

الطقس ما هو إلا العمل على إنشاء علاقة مفصلية ومنتينة بين «عالم الحياة العادية وعالم الأجداد والألوهيات الأسطوري»⁽¹⁾.

يبقى الطقس، في كل الأحوال، في خدمة المعتقد. وإذا كان المعتقد ثابتاً، فإن الطقس قابل للتكيف في موقعه ذلك تجاه المعتقد، فيُعدّل فيه ويُقحّح أو يزداد عليه بما يتناسب مع زيادة ترسيخ المعتقد في قلوب المؤمنين به. ذلك أن التطور الاجتماعي والذهني يقضي بهذا التكيف وحتى التغيير. هكذا فعل العرب وشعوب كثيرة غيرهم عندما استبدلوا معتقداتهم بما هو جديد عند الإحساس بالتراخي أمام المستجدات التي داهمتهم حتى قبل مجيء الإسلام، فعملوا على الإتحاد بعد خفوت هيبة أصنامهم المخصوصة، بإيجاد صنم واحد «هو صنم المدينة كلها»، على ما يقول بناهة يوسف شلحت⁽²⁾. هذا طبعاً ما حدا بهؤلاء، بعد ذلك، إلى التجاوب مع دعوة النبي محمد إلى عبادة الإله الواحد والتخلّي عن العصبية القبلية واستبدالها بالعصبية الدينية. «وهكذا أصبحت الأمة الإسلامية قبيلة كبرى»⁽³⁾.

المعتقدات والطقوس

تكرّست قدسيّة المعتقدات من خلال الطقوس الملازمة لها. ذلك أن الإحتفالات ما هي إلا للتدليل على الخضوع لها وتبجيلها وإظهار الإيمان الراسخ بها. وبهذا، فهي تربط المحتفلين في أي زمان ومكان بأصل المعتقد، وتعمل على إحيائه وكأنه يحصل في لحظة الإحتفال. هكذا في كل سنة، ما يؤدي إلى ترسيخ الذكرى، وبالتالي ترسيخ المعتقد وزيادة التشبث به بالإيمان اللازم.

ولأن للمعتقدات أهميتها الكبرى باعتبارها المضمون الإيماني للمجتمعات في نظرتها إلى الحياة، وتمثّل القيم المتضمّنة في هذه المعتقدات، فإن استمراريتها مرهونة بما يقوم به المجتمع الذي يؤمن بها، أو فئات منه، حسب إيمان كل منها بمعتقداتها، أو المجتمعات على تعدد المعتقدات فيها، وأيضاً المعتقدات المشتركة فيما بين هذه المجتمعات. وما

(1) هذا القول لكونوف ذكره طوالب في المرجع المذكور سابقاً، ص 35 وهو مأخوذ من المرجع التالي:

J. Cazeneuve, Sociologie du rite, PUF, 1971, Paris, P 28

(2) شلحت، مدخل إلى علم اجتماع الإسلام، مذكور سابقاً، ص 99.

(3) هشام شرابي، البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، ترجمة حنا دميان، دار الطليعة، 1987، بيروت، ص 40 وللتفصيل حول أهمية القبيلة والدين في الذهنية العربية، أنظر التحليل السوسولوجي الراقي لبنية النظام الأبوي العربي، في: المرجع نفسه، وخصوصاً المقدمة والفصلين الثاني والثالث.

يقوم به المجتمع بمختلف فئاته هو ما يتمثل بالاحتفالات والطقوس الملازمة لها باعتبارها الوسائل الكفيلة باستمرارية كل معتقد، وفي أي مجتمع. ذلك أن هذه الطقوس، بالإضافة إلى محتواها الإيماني، هي ضرورة مجتمعية مهمتها ترسيخ الإيمان، واستحضار الماضي ليعيش في الحاضر، ليس فقط للحفاظ على المعتقد والمؤمنين به، بل أيضاً لإظهار المعتقد ومضمونه مقابل المعتقدات المغايرة داخل المجتمع نفسه، ومقابل المجتمعات المغايرة في معتقداتها. هنا تظهر أهمية الاحتفالات الدينية والديوية في ترسيخ الإيمان بالمعتقدات والتمسك بها، وحتى الموت في سبيلها، ومن هنا أيضاً نفهم «استدامة الطقوس عبر تاريخ الحضارات»⁽¹⁾. ولهذا تخضع الطقوس لنظام صارم يقوم على التنفيذ الدقيق للمراحل المتعددة والمتتابعة، «من أجل إشباع نزعة الحفاظ على هذه الأديان (والإيديولوجيات ربما) التي تعتبر بطبيعتها مناهضة للتغيير»⁽²⁾. ولا يختلف الأمر هنا بين أسبوع الآلام لدى المسيحيين، وذكرى عاشوراء لدى الشيعة، إلا في كيفية توظيف كل منهما من خلال استحضار الماضي ليعيش في الحاضر، وليستمد الحاضر من الماضي عناصر استمراره، ومبرر ثورته الدائمة⁽³⁾.

لا يقتصر الأمر على المعتقدات الممارسة علناً، بل يسري أيضاً على المعتقدات السرية والباطنية، حيث تتلازم الطقوس الصارمة مع الاحتفالات الممجّدة للمعتقد، وإن كان عدد المؤمنين به قليلاً، ومهما كان الاحتفال سريراً⁽⁴⁾. ليس هذا فحسب، بل إن الإضطهاد

(1) طوالي، الدين والطقوس والتغيرات، مذكور سابقاً، ص9.

(2) المرجع نفسه، ص10.

(3) يقول فؤاد اسحق الخوري في تحليله لمجريات الاحتفالات الشيعية بيوم عاشوراء، «إنها تكسب المجتمع الديني لدى الشيعة أسلوب التعاطف المجموعي الذي يتخذ من الحكم القائم، أياً يكن، موقف المعارض؛ بلغة رمزية، هو الإمام يناهض الفرعون هذا يعني أن الإحتجاج والثورة والمواقف المعارضة ليست أموراً عرضية تأتي وتذهب. (بل) هي من صلب التنظيم الديني الذي يركز على استقلالية المجتمع الديني، استقلالية الإمام وسيادته»؛ وهو التنظيم الذي ينتمي إلى «صلب الإيديولوجيا الدينية التي تدعو إلى التهيؤ لتقبل الإمام العدل» هنا تظهر الاحتفالات والطقوس المرافقة لها على أبهى ما يكون في عملية الإستنهاض الدائم للحفاظ على المعتقد الديني وترسيخه وضمان استمراره أنظر في هذا الخصوص: فؤاد اسحق الخوري، إمامة الشهيد وإمامة البطل، مركز دار الجامعة، 1981، بيروت، ص260.

(4) أكثر ما يظهر ذلك، وإن كان ظهوره صعباً، في الجمعيات السرية والطوائف الباطنية التي تقوم باحتفالاتها وطقوسها بمعزل عن الآخر وبعيداً عنه أنظر في هذا الخصوص، كمثال على ذلك، طقوس الإحتفالات في الجمعيات الماسونية، في: Sahar Hajj, Sociétés Secrètes: Pouvoir et Religion, diplôme d'études approfondies en Anthropologie, Institut des Sciences sociales, Université Libanaise, 2014,

Beyrouth

الذي يمكن أن تتعرض له أقليةٌ بسبب معتقدها، يكون حافزاً لزيادة التماسك بين أفراد هذه الجماعة، ما يستدعي إقامة الإحتفالات الخاصة بها باهتمام زائد للحفاظ على الإيمان وعلى التمسك أكثر بالمعتقد.

وعليه، يمكن القول إن المعتقدات الدينية، وما احتوته من معتقدات سابقة على الدين تمنع إمكانية التغيير، لرسوخها في الذهنية المجتمعية والتسليم بها إيماناً، من ناحية؛ ولعدم القدرة على دحضها أو إثباتها لأنها خارجة عن إطار البرهان التجريبي، من ناحية ثانية. ولأنها كذلك، فهي تعمل على منع تبدل الذهنيات، إلا بما ترزضيه هي، والإبقاء على البنى الاجتماعية كما هي⁽¹⁾، حفاظاً على وجودها واستمراريتها.

وظائف الطقوس الدينية

من المهم التأكيد على أن أي معتقد ديني ينظم طقوسه الخاصة، انطلاقاً من حدث ظهور المعتقد، وتعيينه تاريخياً. يسري هذا على أي معتقد، دينياً كان أسطورياً أو مناسبة ذات طابع عام، كتوديع سنة واستقبال سنة جديدة، أو الإحتفال بقدم الربيع أو غيرها.

لم يختلف الأمر في المسيحية. فثمة احتفالات تلحظ كل مناسبة في سيرورة المسيحية بدءاً من ميلاد المسيح الذي يعتبر بداية العهد الجديد للإنسانية. وكذلك الحال باحتفالية القيامة التي تدل على قيامة المسيح من الموت بعد أسبوع الآلام الذي يتكرر فيه تمثيل مشاهد العذاب والصلب سنوياً. فتأتي الطقوس الملازمة لهذه الإحتفالات وبالذقة والتسلسل اللازمين والناشئين عن معرفة دقيقة للحدث، تؤمن إبقاءه حياً في ذاكرة المؤمنين.

أعطى الاسلام للطقوس الملازمة للمعتقدات أهمية أقل من المسيحية. ذلك أن البساطة طبعت الإحتفالات بالمناسبات الإسلامية، وركّزت على عدم الإنقياد للبهجة في الطقوس الملازمة لها. هكذا ظهرت الطقوس في مناسبة الأضحى، فكانت تقام الصلاة مع ما يرافقها من توزيع الأضاحي والفرح في إقامة العيد والتهنئة ومرح الأطفال. وكان الإحتفال بعيد الفطر وبانتهاء شهر الصوم مقتصرأً على الصلاة ومعايدة الأهل والأقارب والمعارف. أما الأطفال والفتيان فكانت لهم طقوسهم الخاصة في العيدين تقوم على الخروج إلى المتنفس

(1) يعتبر روجيه باستيد أن الدين بطبيعته كمعتقد، والتماسك في كل عناصره، يقف عقبة دون التغيير، ويرمي إلى المحافظة على ما هو قائم، أنظر في هذا الخصوص: Roger Bastide, Sociologie des mutations: .religieuses, - ia sociologie de Mutations, PUF,1970, Paris, p 158

العام لممارسة الألعاب المخصصة للإحتفال ليحس هؤلاء بفرحة العيد. إلا أن ذلك لم يدم، بل تغيرت أحوال الطقوس وبقي ما هو ملازم للإحتفال بما هو ديني، وتغير ما هو ملازم للشأن الإجتماعي.

بهذا المعنى، يظهر الطقس باعتباره الوسيلة الأساسية لحفظ التوازن على الصعيدين الفردي والجماعي، بالإضافة إلى وظيفته الدينية باعتبارها الوسيلة الأنجع للدفاع⁽¹⁾.

في هذا المنحى تنحو الطقوس الدينية لترسيخ المعتقد وإبقائه حياً في النفوس، والحفاظ على استمراريته وتوريثه للأجيال اللاحقة. من هنا نفهم أهمية الصلاة في كل دين، وأهمية المشاركة في الإحتفالات لتقوية الإيمان بالمعتقد الديني، ولتقوية الذات بمجموع المؤمنين المشاركين.

المعتقدات الشعبية

لا بد من التعرف أولاً على بدايات اهتمام أهل المشرق بالظواهر الطبيعية التي تحيط بهم. ذلك أن عرّافهم عملوا على مراقبتها بحواسهم من خلال تمظهرها في صور شتى، لعلمهم بذلك يفهمون حركاتها وتغيّراتها من النور إلى الظلمة، وبالعكس، ومن البرودة إلى الحرارة، وما يرافق ذلك من عواصف وأمطار وبرق ورعد وشمس ساطعة، وما يحيط بهم من مساحات يعيش فيها غيرهم من المخلوقات، بالإضافة إلى المرتفعات والوديان والمنبسّطات التي توحى إليهم بالكثير حتى يعملوا على التكيف والمواءمة مع ما تقدمه الطبيعة.

الطبيعة في المنيّة

عملت الظواهر الطبيعية على تحدّي حواس الإنسان ومخيّلته، فكان رد التحدي بأن حاول فهمها والتكيف معها، أولاً؛ ومن ثم تفسيرها ليعرف كيف عليه أن يتعامل معها، إما بالحماية والدفاع عن وجوده ضد بعضها الذي يشكل ضرراً بالنسبة إليه؛ أو بالتفاعل والتكيف ليؤمن لنفسه الإستمرار، ثانياً. من هذه، البرد والرياح والرعد والحيوانات المفترسة، في الحالة الأولى، والماء والنبات والإعتدال في الطقس والحيوانات التي يمكن السيطرة عليها، ومن ثم تدجينها، في الحالة الثانية.

(1) بنى نور الدين طوالي أطروحته على هذه الفرضية التي تعتبر أن الوظيفة الأساسية للطقس هي الوظيفة الأنجع للدفاع أنظر في هذا الخصوص: طوالي، الدين والطقوس والتغيرات، مذكور سابقاً، ص 38، 82.

محاولات التكيف هذه بالتفاعل مع معطيات الطبيعة، عملت على استمرار الجماعة البشرية في بدء تجمعاتها العشيرية، بالتزامن مع محاولة فهم وتفسير ما يحيط بهذه التجمعات من مظاهر فلكية من الصعب فهمها أو تفسيرها. فانصاعوا إلى ما يمكن أن يقوله العرّاف أو الساحر في كل مجموعة بشرية، في تفسيره لهذه الظواهر، وكيفية تجنّب ضررها. والعرّاف هنا، هو من تميّز بالقدرة على التفكير والتفسير، مهما كانا بسيطين، لتأمين الراحة والإستقرار النفسي للجماعة. ومن موقعه هذا اكتسب الإحترام والتبجيل، لأن مصير الجماعة مرتبط به، وما يقوله هو الذي يمثل الحقيقة المطلقة.

تحولت هذه المعارف البدئية، بانتقالها من جيل إلى جيل، إلى معتقدات راسخة تعبّر عن الحقيقة التي لا تناقش. وهي هكذا بما تقدمه من الطمأنينة والإستقرار، ولو إلى حين استبدالها بمعارف أخرى أكثر بعثاً للطمأنينة والراحة.

لم يكتفِ الإنسان البدئي بالمعرفة وحدها، بل انطلقاً منها ابتدع وسائل الحماية والدفاع التي تساعده في دفع الأخطار وإبعادها، ومواجهة الشر وتجنّب الضرر مما يمكن أن يصدر عن الآخرين من ضروب السحر والحسد وصيبات العين، الناشئة كلها عن قوى غيبية لا قدرة للإنسان على مواجهتها. هذا طبعاً بالإضافة إلى ما يقوم به من أجل جلب الخير والسعد للجماعة.

ما نشأ من معتقدات شعبية مغرقة في القدم دليل على وعي الإنسان المبكر لدوره في الحياة ولكيفية التعااطي مع من وما يحيط به. ولأن حركة الظواهر الطبيعية وتغيّرها بين الفترة والفترة ظاهرة أمامه، فإنه اعتبر أن ثمة محرّكاً لهذه الظواهر يديرها ويحرّكها من خارجها بواسطة الروح التي وهبها لكل منها، وبالتالي تحرّك هذه الروح الظاهرة بما يتناسب مع وظيفتها. وما على الإنسان إلا التعااطي مع هذه الأرواح بالخضوع اللازم والإستسلام، والعمل على مرضاتها. فتمفصلت منذ ذلك الحين العلاقة بين المعتقد والطقوس المرافقة له. وما كانت تلك الطقوس إلا البرنامج الدقيق لكيفية تقديم الأضحيات بقيادة وإشراف العرّاف ومن ينتقيه من الجماعة التي ينتمي إليها⁽¹⁾.

(1) كان العرب قبل الاسلام يعتبرون أن الشاعر على تواصل دائم مع الجن، كما «كان العرّاف يعرف بواسطة معاونه الخفي الذي كان يسترق السمع عند أبواب السماء» هذا هو المبدأ الأرواحي الذي يفسر المعرفة للعراف باعتباره تدخلًا علينا «لشخص خفي يحمل لهم علماً باطناً» أنظر في هذا الخصوص: شلحد، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقاً، ص124.

وعليه، ظهرت المعتقدات الشعبية في صنفين إثنين: المعتقدات المتعلقة بالظواهر الطبيعية، والمعتقدات المتأبّية من فعل الإنسان الناشئة عن تفكّره في أحوال العالم من حوله. المعتقدات الأولى تناولت كيفية نشوء العالم وسيرورته، وما فيه من أشياء استرعت انتباهه، منها: الجبل المرتفع عما حوله والشجرة المعمّرة، والحجر النافر في الموقع الذي يحتويه، والشمس التي تبعث الدفء نهاراً، والقمر الذي يبعث النور ليلاً، والماء مصدر كل شيء حي، والحية التي ترهب ناظرها. هذا طبعاً، بالإضافة إلى المخلوقات الحية الموازية للإنسان، منها مصدر الخير ومنها أيضاً مصدر الشر. وكان للمعتقدات المتعلقة في كل ذلك مصدر إيمان مطلق وتسليم كامل بما تحتويه من أفكار وتأثيرها في حياة البشر.

أما المعتقدات المنتجة من الفكر الإنساني فقد جاءت لتعرف بأحوال العالم وكيفية اشتغاله، في محاولات للتكيف مع نظامه، والتفاعل مع معطياته، وإيجاد الطرق المناسبة لمواجهة الأخطار، أو لإحاقه الضرر بمن يعتبر أنه مصدر شقائه وعذابه، بعد فعل كل ما يلزم للحماية منها. ذلك كلّهُ يتطلب إقامة علاقات جماعية تعبدية مع الإله أو الآلهة أو ذوي القدرة الكلية، للإبقاء على الرضى والوثام اللازمين.

لا شك في القول إن المعتقدات المتعلقة بالظواهر الطبيعية كان لها أهميتها في حياة الناس، وفي إيمانهم باعتبار أن الإستقرار والسعادة مبنيتان على رضى هذه الظواهر. وما يحصل من كوارث أو حروب أو أمراض أو مجاعة ناشئة عن غضب هذه الظواهر، باعتبارها آلهة مختصة بنشاط كل ظاهرة. هذا ما كان في المشرق، وما ظهر في جملة الأساطير التي أعطت كلماتها في كيفية نشوء العالم، وفي سيرورته التاريخية من خلال المراحل التي يمر بها الإنسان من الولادة إلى الموت، مروراً بالزواج وإنجاب الأولاد تحقيقاً للإستمرار، بالإضافة إلى أعمال الآلهة، حسب اهتمام كل منهم، لتأمين الإستقرار وتحقيق راحة الإنسان.

إلا أن الأهم من ذلك هو اعتبار هذه المعتقدات حقيقة دامغة طالما تحقّق راحة البال والطمأنينة للمؤمنين بها، إلى أن تحل محلها معتقدات جديدة نتيجة تطور الفكر البشري، أو نتيجة ظهور معتقدات جديدة مستمدة من السابقة أو مطوّرة لها أو ناقضة. وفي كل الأحوال، يبقى بعض هذه المعتقدات في محتويات المعتقد الديني أياً كان لترسخه في الوعي الجمعي ولا وعيه، لأن كل إنسان، على ما يقول مرسيا إلباد، يحمل في لا وعيه إنسان ما قبل التاريخ⁽¹⁾، وخصوصاً ما يشكل أهمية كبرى في مجريات حياته من دواعي

(1) Mircéa Eliade, Images et symboles, Gallimard, 1992, Paris, p 14

الإيمان غير الخاضع للتجريب. إنه المقدس في هذه الحال المترسّخ في عمق بنيته الذهنية، كفرد وجماعة. والمقدس هنا، على ما يقول إلياد نفسه، في ملاحظة لامعة، «عنصر من عناصر بنية الوعي، وليس مرحلة من مراحل تاريخ هذا الوعي»⁽¹⁾.

إن المعتقدات التي نشأت عن الظواهر الطبيعية تعكس أحوال البيئة الطبيعية التي أنتجت هذه المعتقدات، وتبيّن اختلافها بين البيئة الصحراوية في الجزيرة العربية ذات المناخ القاسي، وفقر التربة والجفاف وما يفرض ذلك من نمط عيش وفقر أحوال، وبين البيئة المشرقية الغزيرة المياه والخصبة التربة، والتكيف مع واقع لا بد إلا أن ينشأ عنه معتقدات متناسبة معه. من هنا نفهم أهمية ما حملته الأساطير المشرقية المتعلقة بظروف البيئة التي يمكن أن تحوّل، بالطوفان، الأرضَ الخصبة إلى قحط وموت⁽²⁾.

نكتفي في هذا المجال، بالبحث في المعتقدات المتعلقة بالحيوان والجن.

الحيوان

رافق الحيوان الإنسان منذ وجوده، برياً ومفترساً، ومن ثم مدجّناً في أنواع منه. وكان الصيد عنواناً لنمط معاش الإنسان منذ بداية تفتّحه على الحياة. ونشأت عن علاقته معها، ومن خلال الخبرة والتجربة ومسلك الحيوان، تخيلات وأفكاراً أوصلته إلى أن يبني عليها معتقدات خاصة بالحيوان، أعطت لهذا صفة البشارة، ولغيره صفة الشؤم، أو صفة الصبر أو الإحتيال أو الوفاء. وإنطلاقاً من هذه الأفكار، عمل على بناء علاقاته معها بما يتناسب مع توجهه في رفق حياته بالطعام والغذاء، أو بالمساعدة في حمل الأثقال ومن ثم في فلاحه الأرض، وبناء القطيع مع إمكانية حراسته، وغيرها من الأعمال التي ساعدته في تسخير الحيوان من أجل تأمين استمراره في العيش والإرتقاء من حال إلى حال أفضل.

فهم الإنسان منذ بداية علاقته مع الحيوان والنبات أن معيشتهم مرتبطة بهما. ولا إمكانية لاستمراره إلا بالإعتماد عليهما. من هنا اعتبر أن لهذه المخلوقات الفضل الكبير عليه،

(1) ميرسيا إلياد، الحنين إلى الأصول، ترجمة حسن قبيسي، دار قابس للنشر، 1994، دمشق، بيروت، ص 5-6 ويعتبر إلياد في مقدمته لهذا الكتاب أن العودة إلى أقدم مظاهر الثقافة الإنسانية تبين لنا أن الفعل الانساني بكل تجلياته هو فعل ديني، بالمعنى الواسع للدين ذلك أن الغذاء والفعل الجنسي والعمل هي بمجملها ذات قيمة قدسية المرجع نفسه، ص 6.

(2) أنظر الفصل الأول من هذا الكتاب وللتفصيل حول المعتقدات المتعلقة بخلق العالم، أنظر: عطيه، بنى السرد الحكائي، مذكور سابقاً، ص 116-120.

ومصدر مهابة له لما تشكّله من خطورة على حياته من قبل قسم من الحيوانات المفترسة التي تسرح بالقرب منه. فاختلط الفضل مع الخوف، وهما بموقعهما هذا يستوجبان العبادة باعتبارهما مصدر تأمين الغذاء للإستمرار في العيش، ومصدر الحماية من الضرر. ولأن هذه العبادة تُعتبر أقدم ما عرفه الإنسان من عبادات، فقد عُرِفَت لدى الأنثربولوجيين وعلماء الأديان بالديانة الطوطمية. ومن المعروف أن هذه الديانة ظهرت في أمكنة كثيرة من العالم، ومبنية على العلاقة الوثيقة بين القبائل وحيوانات بعينها، أو حتى نباتات وأحجار. فيكون على هذا، لكل قبيلة حيوان على علاقة نسب بها، ومعبود من قبلها، على أمل الحماية والإستمرار في العيش. وعلاقة التبادل هذه حرّمت على القبيلة قتل وأكل الحيوان المعبود، إلا في حالات الجوع الشديدة. وظهرت قبائل كثيرة بأسماء طواطمها في أمكنة كثيرة من العالم، نظراً لرباط النسب الذي يجمع القبيلة بالطوطم⁽¹⁾.

لا بد من التأكيد، هنا، على أن توجّه عرب الجزيرة في ديانتهم يختلف عن توجه أهل المشرق في بلاد الشام وما بين النهرين. في الهلال الخصيب، كان الهم الأساسي للناس مرتبطاً بالمعتقدات المتعلقة بالعوامل الطبيعية، وما عليهم فعله من أجل تحسين أحوالهم المعيشية، إن كان في استدرار المطر، أو الحماية من الطوفان أو بثّ الخصب في الأرض الزراعية والمراعي. لذلك عبدوا آلهة على صورة الإنسان موزعة بين السماء والأرض والمطر والرياح والخصوبة وغيرها. لذلك من البديهي أن تختلف معتقداتهم عن معتقدات البيئة الصحراوية التي أوجدت آلهتها حسب ما تمليه عليها الظروف الصحراوية بما هو موجود فيها. إلا أن اختلاف المعتقدات وتوجّهها لم يمنع التشابه الكبير في ممارسة الطقوس الملازمة للمعتقدات في المنطقتين. ذلك أن المطلوب بالرجاء، واحد: تأمين الحماية والإستمرار، مع ما يرافق ذلك من تقديم الأضاحي من النبات والحيوان، وأحياناً كثيرة من المواليد الجدد والأطفال من البشر عند العرب وعند غيرهم من الشعوب⁽²⁾.

(1) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل حول الطوطمية، كديانة وعلاقات اجتماعية: خان، الأساطير والخرافات عند العرب، مذكور سابقاً، ص-64 69 أيضاً ما قدمه شلحت في هذا الموضوع والمقتبس من أبحاث فريزر وفرويد وغيرهما من علماء الغرب، في: شلحت، نحو نظرية جديدة، مذكور سابقاً، ص-109 136 وخلاصة نظريته في الطوطمية، ص-158-162.

(2) أنظر في هذا الخصوص: الجوهري، علم الفولكلور، مذكور سابقاً، ص-78 وللتفصيل حول الأضاحي وأنواعها وكيفية تقديمها، أنظر: المصدر نفسه، ص-77 88

انصبَّ اهتمام عرب الجزيرة على الحيوان نظراً لموقعه المهم والأساسي في حياتهم العملية. وقد اعتبر بعضهم أن العلاقة وصلت إلى مرحلة العبادة الطوطمية⁽¹⁾. وأكثر ما توثقت علاقتهم مع الجمل والحصان، بالإضافة إلى معارفهم العميقة في كل أنواع الحيوانات الموجودة في بيئتهم. ووصل الأمر إلى تسمية قبائل عربية كثيرة بأسماء حيوانات. ومنها ما قدمه خان في لائحة من ثلاثين قبيلة، منها: بنو أسد، بنو فهد، بنو ضب، بنو كلب، بنو نعامة، بنو حمامة، بنو عنز، بنو ثعلب، بنو غراب، بنو جحش، وغيرها⁽²⁾.

من الطريف في أمر التسمية بأسماء الحيوانات، أن سُئل أعرابي «لِمَ تسمون أبناءكم بشرّ الأسماء نحو كلب وذئب، وعبيدكم بأحسنها نحو مرزوق ورباح، فقال: إنما نسّمى أبناءنا لأعدائنا وعبيدنا لأنفسنا»⁽³⁾. ولا تزال تعطى أسماء الحيوانات إلى المواليذ الجدد إلى اليوم في بلاد العرب، والمشرق منه على وجه الخصوص، وإن كانت تقتصر على الحيوانات القوية والمفترسة مثل أسد، نمر، فهد، ديب (ذئب)، مها، نعامة، ظبية، وغيرها. إلا أن أسماء الحيوانات الأليفة التي تلازم الإنسان ألغيت⁽⁴⁾، وبقيت أسماء الشهرة (العائلة) إما بحكم الاستمرار حفاظاً على أصل العائلة في محيط يعطي للعائلة الأهمية القصوى مقابل بقية العائلات في المجتمع الأبوي، أو بغلبة اللقب الذي يتمسك به المنتسبون إليه، مثل: كليب (تصغير كلب) العجل، النسناس، الديك، الغزال، النمل، دبّانة (ذبابة)، وغيرها. وبقي هذا التوجه على حاله إلى أن خفّ مع مجيء الإسلام بعبادة الإله الواحد، وتقدّم العرب حضارياً⁽⁵⁾.

(1) شلحد، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقاً، ص 136 أيضاً حول مناقشة المبادئ الأساسية للطوطمية ونصيب العرب منها، دون أن يعني ذلك أنهم مارسوا الطوطمية بقوانينها المعروفة والصارمة، أنظر: خان، الأساطير والخرافات عند العرب، مذكور سابقاً، ص 78-93؛ وخصوصاً، ص 92-93.

(2) خان، الأساطير والخرافات، مذكور سابقاً، ص 75-76.

(3) المصدر نفسه، ص 78.

(4) أنظر في هذا الخصوص التحليل الذي قدمه ليفي ستروس في هذه المسألة التي تتناول، على العكس، تسمية الطيور بأسماء إنسانية لأنها تكون مجتمعاً شبيهاً بالمجتمع الانساني ومنفصلاً عنه في الوقت نفسه، ولا تسمى الكلاب أو الحيوانات الداجنة بأسماء بشرية لأنها متصلة بالمجتمع الانساني وتابعة له وأدنى مرتبة منه وهكذا يمكن القول عن التسمية بأسماء حيوانية برية ذات مواصفات محددة وإيجابية إذا تسمّى بها إنسان كلود ليفي ستروس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1984، بيروت، ص 244-245 (5) للمزيد من التفصيل حول المعتقدات الشعبية والدينية العربية المتعلقة بالحيوان، أنظر: عاطف عطيه، في الثقافة الشعبية العربية، المعتقدات في التقاليد والعادات، جروس برس، 2018، طرابلس، ص 97-105.

الجن

كان ظهور الجن والأرواح واضحاً في العلاقة مع الإنسان في التراث الشعبي لبلاد ما بين النهرين وبلاد العرب منذ ما قبل الإسلام بكثير. وذكر الجوهرى في بحث مطول المعتقدات الشعبية المتعلقة بالجن في التراث البابلي القديم باعتبارها كائنات وسيطة بين الآلهة والبشر؛ ومن ثم أبناء الآلهة السومريين والبابليين ومساعدون لهم. ولأنهم كذلك كانوا ضعيفي التأثير بسبب سلطة الآلهة وتأثيرهم. ولأن الجن منقسمون بين خيرين وأشرار، فإن مبعث الخوف المستدام من الأشرار، حسب المعتقد البابلي، هو في اعتبارهم مصدر الكوارث والمصائب والأمراض، وسبباً للخلاف بين الناس وناشري الكراهية والحسد. وأكثر ما يخيف منها تلبسها صوراً شتى من الحيوانات التي تموّه حقيقتها وتخفيها، ما يسهّل الوقوع في شباكها. ولأن الأمر كذلك، على البشر مرضاة الآلهة لكفّ أذى الأشرار من الجن، بتوسّل الطقوس السحرية اللازمة والأضحيات المرافقة. وقد اشتهر البابليون بطقوس السحر التي انتقلت من المشرق، إلى الجزيرة العربية ومصر، وصولاً إلى المغرب وكل أفريقيا. وكانت الوسيلة الأساسية لمقاومة الأرواح الشريرة الماء والنار.

وعليه، وللحماية من الأرواح الشريرة، مارس البابليون الطقوس المرسومة بدقّة، لكفّ أذاها، وصنعوا التمامم والأحجبة لمنع تأثيرها. ولا تزال هذه الطقوس معروفة ومستمرة بعد أن انتشرت، بالتفاعل، وتوالي الأيام، ودخول بعض التعديلات والزيادات.

لا يختلف الأمر في التعامل مع الجن، أو في النظر إليهم، إذ نظر عرب الجزيرة في معتقداتهم عن الجن، نظرة مشابهة لأهل المشرق. فهم مخلوقات غير موثوقة ولا بد التمسك بالحذر منهم ومداراتهم ورفع أذيتهم. وثمة الكثير من التفاصيل حول منشئهم من النار، وحياتهم وعلاقتهم بالملائكة الذين ينتمون إلى النور في كتب التراث، والإنسان الذي يعود إلى التراب.

ذكرت كتب التراث بعض العلاقات الإيجابية التي ربطت الإنسان بالجن، على عكس ما هو سائد من العلاقات السلبية. ومن هذه العلاقات الإيجابية ما وصل إلى حد التزاوج، على ما يقول التراث الشعبي العربي قبل الإسلام، منها زواج أحد ملوك الجزيرة بإحدى الجنيات

وأثمر الملكة بلقيس، ملكة الجن وسبأ⁽¹⁾، ونسبُ قبيلة بني تميم إلى الجن، بالإضافة إلى علاقات طيبة كثيرة نشأت بين الإنس والجن⁽²⁾.

وثمة مواصفات مفضّلة للجن في التراث الشعبي، منها: سواد البشرة، شعر كثيف يغطي أجسامهم، حفاة عراة، ذوو قدرة على لبس أجساد الحيوانات، منها على الخصوص الكلاب والقطط، بالإضافة إلى الغول الذي يمكن أن يلبس صورة إنسان، وكذلك العفريت. وثمة أيضاً أسماء كثيرة لمخلوقات من الجن، منها⁽³⁾، بالإضافة إلى الغول، والعفريت: الشيطان والمارد والأسياذ والقرينة والأخت وأرواح الموتى، وغيرها.

كان للأرواح الشريرة وجود في العهد القديم من الكتاب المقدس، وكان لها أسماء متعددة، منها: الروح الشريرة والملاك المهلك وإبليس والملاك الساقط والأرواح النجسة والساقطة، وغيرها⁽⁴⁾. وتُختصر كلها بالشیطان، ككائن حقيقي، روحي، أعلى شأنًا من الإنسان؛ كان ملاكاً ثم سقط، يتميّز بالإدراك وقوة الذاكرة والعواطف والشهوات، ويعمل ضد وصايا الله، ويدعو الناس إلى الخطيئة. والشیطان في العهد الجديد كان ذا شخصية أكثر تحديداً. فهو يمثّل الشرّ مقابل الخير. وعلاقته بالمسيح علاقة صراعية، وخلاص الإنسان يتمثّل في انتصار الخير على الشر. وهكذا انتصر المسيح على الشيطان الذي هو إبليس بذاته، ويكمل في مواجهة الأرواح الشريرة ذات السيطرة على الإنسان ليخلصه منها، فيهبزها في عقر دارها⁽⁵⁾.

(1) حول بلقيس ملكة سبأ وولادتها ونشأتها والعز الذي وصلت إليه، أنظر الحكاية الشعبية التي تعيد أصلها إلى الجن وزواجها من ملك إنسي: زياد مني، بلقيس امرأة الألباز وشیطانة الجنس، الطبعة الثانية، رياض الريس للكتب والنشر، 1998، بيروت، ص 133-134.

(2) الجوهري، علم الفولكلور، مذكور سابقاً، ص 385-386.

(3) لقد أطل محمد الجوهري وفصل في بحثه المهم الذي تناول الجن في المعتقد الشعبي والمعتقد الرسمي الإسلامي المتقاربين حول هذا الموضوع، إن كان في أصلهم أو أشكالهم وأماكن معيشتهم وعلاقاتهم بالناس، بالإضافة إلى أنواعهم والطرق الفضلى في جمع الحكايات المتعلقة بهم أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: الجوهري، علم الفولكلور، مذكور سابقاً، ص 388-467.

(4) معجم اللاهوت الكتابي، الطبعة الثالثة، دار المشرق، 1991، بيروت، ص 462-463.

(5) المصدر نفسه، ص 464.

تجليات الفعل الإنساني

ظهر لنا أن المعتقدات المتعلقة بالظواهر الطبيعية تبين مدى انشغال أهل المشرق والجزيرة العربية بهذه الظواهر ومدى تعلقهم بالطبيعة، واهتمامهم بما وراء الطبيعة. فجاءت نظراتهم المبثوثة في ثنايا المعتقدات لتؤكد على أهمية الموجودات التي أوحى بهذه المعتقدات، إن كان من الحجر أو الشجر أو النبات والحيوان، وصولاً إلى المخلوقات غير المنظورة. وكانت عبادتهم لها ناشئة عن إيمانهم الوطيد بقدرتها على الفعل في الإنسان والسيطرة على مصيره وتوجيهه الوجهة التي ترتبها. ومع تطور الفكر الإنساني، ومن خلال علاقته التعبديّة بدأ الإهتمام بما يمكن أن يتجلى من الفعل في علاقة الآلهة ببنى البشر.

تطور إيمان إنسان المشرق مما هو محسوس إلى المتخيّل والمتصورّ والمجرّد، وإن تمثّل ذلك بصور مادية. فكان أن ظهرت القوى الخارقة والأرواح، الخيرة منها والشريرة، حسب ما يكون ذلك لمصلحة الإنسان. وحلّت القوى التي أوجدت الموجودات من حجر وشجر وحيوان وجن، وتجسّدت فيها. واستنتجوا، من خلال الخبرة والتجربة، أن هذه القوى هي التي تمنح الحياة وتكفل استمرارها، وهي التي توقفها بالموت، أو تعرقلها بالعذاب والبؤس. وتأثر الإنسان بذلك يعني إما جلب الخير أو الشر، الراحة أو العذاب، هطول الأمطار أو انحباسها، الخصب أو القحط.

أدرك الإنسان أن عليه فعل شيء إزاء هذه القوى، إما لجلب المنفعة أو إبعاد الضرر. وما فعله هو ابتداء هذه المعتقدات التي عليها أن تبين فهمها لهذه القوى ومقدرتها وعلاقتها بالبشر من أجل ابتداء الاحتفالات والطقوس اللازمة للحماية والمساعدة. وقد تجلّت أولى أفعال الإنسان في علاقته مع قوى الطبيعة أن أوجد السحر.

السحر

من جملة المعاني التي أعطيت للسحر، المعنى المناقض للتفكير العلمي والتفكير الديني. وأعطى لها فريزر معنى السيطرة على حقبة طويلة من تفتح الحضارة الإنسانية، وهي الواقعة بين المرحلة الطوطمية والمرحلة الدينية⁽¹⁾. هذا بالإضافة إلى اعتبار المرحلة السحرية المحرّضة الأساسية للفكر الإنساني لمواجهة تحديات الطبيعة، والممهّدة للمرحلة

(1) أنظر في هذا الخصوص مقدمة المؤلف الذي لخصّ كتاب الغصن الذهبي في آخر إصدار له: جيمس فريزر، الغصن الذهبي، تلخيص روبرت كميل، ترجمة محمد زياد كبة، كلمة، 2011، أبو ظبي، ص 8.

الدينية، وصولاً إلى التفكير العقلاني العلمي⁽¹⁾. ف «مهما كان رفضنا لخداع السحرة عادلاً، وشجبنا للخداع الذي مارسوه على البشرية مبرراً، فإن المؤسسة الرسمية لهذه الفئة من الرجال عادت على البشرية بخير غير محدود؛ فهي لم تكن الأصل الذي انحدر منه الأطباء والجراحون وحسب، بل الباحثون والمكتشفون في كل فرع من فروع العلوم الطبيعية»⁽²⁾. هذا يعني أن البداية كانت في السحر المتناسب مع محتوى البنية الذهنية التي يقع عليها عبء تطوير المعرفة. والسحر لم يكن يوماً وسيلة للدجل والتزوير أو التكسب⁽³⁾، بل وسيلة لمواجهة تحدي الطبيعة بالتفكير الذي أوجده، وأوجد المرحلة التالية وصولاً إلى المرحلة العلمية، انطلاقاً من جدلية العلاقة بين الإنسان والطبيعة.

مفردة السحر في لسان العرب تعني «كل ما لُطِفَ مأخذه ودَقَّ فهو سحر». وجاءت بمعنى الخداع وبمعنى العلم، وبمعناها الشيطاني أيضاً: «السحر عمل تُقَرَّبُ فيه إلى الشيطان، وبمعونة منه، كل ذلك الأمر كينونة للسحر، ومن السحر الأخذة التي تأخذ العين حتى يُظن أن الأمر كما يرى، وليس الأصل على ما يرى»⁽⁴⁾. هذا هو المعنى المقصود هنا. فهو فعل إنساني يسخر قوى غير منظورة، جلباً للمنفعة أو إبعاداً للضرر أو القيام به.

يقول الباحث العراقي إحسان محمد الحسن إن لنشوء السحر علاقة بالأحداث الخطيرة التي يتعرض لها المجتمع الإنساني، لأن لا بد من المواجهة. لذلك فهو مجموعة «من المعتقدات والممارسات المعقدة التي تهتم بها المجتمعات القبلية التي تتميز بالبساطة والحياة البدائية.. يستعمل الساحر فيها أحياناً بعض المواد بغية إنجاز أهداف تقع خارج نطاق قوة السيطرة الحسية للإنسان الاعتيادي.. (كما) هو طريقة وأسلوب تبذل فيه الجهود المتواصلة للسيطرة على البيئة والعلاقات الاجتماعية»⁽⁵⁾.

(1) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل المقالة القيمة التي صاغها الكاتب العراقي حمادي في ظاهرة السحر، وأهميته في العصور القديمة وتجدّره في المجتمعات الانسانية، وأهمية فهمه من خلال المعطيات التي أنتجته في عصوره القديمة والحديثة وأهمية تجاوزه مع نتائجه لأن العصر الحديث يتطلب أكثر من ذلك، وصولاً إلى تبني العلم ونتائجه، وربما إلى الاستعداد لتقبّل ما بعد العلم، في: صبري مسلم حمادي، المعتقدات الشعبية وظهور ظاهرة السحر، الثقافة الشعبية، العدد 1، ربيع 2008، المنامة، ص ص 32-43.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

(3) المصدر نفسه، ص 37.

(4) إبن منظور، لسان العرب، مذكور سابقاً، مادة سحر، ص 1951، أيضاً: 1952 وما بعد.

(5) إحسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، مفردة السحر، الدار العربية للموسوعات، 1999، بيروت، ص ص 327-329.

ينقسم السحر إلى رسمي وشعبي؛ الأول عالم ومكتوب، والثاني متداول شفويًا، مع ضيق المسافة بينهما، نظراً لحاجة الناس إليه في حياتهم العملية⁽¹⁾. السحر الرسمي يصدر عن المحترفين المشايخ ويخاطب فئة محدودة من الناس، والشعبي يمثل الناس، كل الناس، لأنه «ملك لنا جميعاً، لجذتي وأمي ولي ولأسرتي الصغيرة، نحن نعيشه ونمارسه كل يوم»⁽²⁾.

يصدر السحر الشعبي عن المعتقدات غير المدونة والمحفوظة في ذاكرة الناس. وهو يشمل على الصعيد الفردي: الحسد والإصابة بالعين والكبسة والعقد والكتابة، وغيرها؛ وعلى الصعيد الجماعي تمارس طقوس سحرية في حال التهديد بالجفاف أو الطوفان أو غيرها من الكوارث الطبيعية.

يمكن أن يمارس السحر عملياً بما يمكن أن يجلب الخير. كما يمكن أن يمارس ليحلب الشر. ومن ذلك: إمكانية العمل على الإضرار بشخص بادر هو بالضرر أولاً، مساعدة المظلوم، تحقيق أمنية، معرفة أحوال المستقبل، شفاء المرضى، وخصوصاً من ابتلوا بأمراض مستعصية وغير قابلة للشفاء؛ كل ما له علاقة بالحب والزواج، التوفيق في الأعمال وتسهيل الوصول إلى المال. أما في محاربة الخصوم، فقد ابتدع السحرة وسائل كثيرة لذلك، منها العمل على إماتة العدو وشل قدراته، التخلص من اللصوص والظالمين، ردّ كيد الحاسدين، وأذى العيون الفارغة، وغيرها⁽³⁾.

يدرك السحرة أن مهمتهم في الأساس هي إراحة طالب الخدمة، وبعث الإطمئنان في نفسه، والأمل في الوصول إلى غايته، لقاء ما يمكن أن يقدمه للساحر من مال أو متاع، وإن أظهر تمنّعه في قبول ذلك. وللحصول على المبتغى، عمل السحرة في كتابة الأدعية بخطوط غير مقروءة، وصنعوا الحجابات على أشكالها المتعددة، والخاصة بكل عمل سحري، من صفات خاصة بالمحبين والمسافرين والتجار، مروراً بالحصول على المال، والحماية من الحكام، ومنع النوم أثناء السفر وعدم التعب، وعدم الإحساس بالآلام الباردة، والحفظ من

(1) الجوهري، علم الفولكلور، مذكور سابقاً، ص 199-200

(2) المصدر نفسه، ص 188.

(3) للمزيد من التفاصيل حول أغراض الممارسة السحرية، وتنوع أهدافها، أنظر: الجوهري، علم الفولكلور، مذكور سابقاً، ص ص 201-241.

الحشرات، وطرده النمل من البيت، واتقاء أضرار الفئران، وبركة القمح والتين والبلح، وصولاً إلى وصفة رؤية الحبيب في المنام، وعقد لسان شخص مؤذ⁽¹⁾.

الحسد

حفلت كتب التراث والكتب الحديثة بشرح مفردة الحسد. وكذلك أتى الإسلام على ذكرها والتحذير منها في القرآن والسنة وكتب التراث الديني⁽²⁾.

يقدم الباحث عبد الحكيم الحشاش تعريفاً للحسد الذي «هو أن يرى الحاسد لآخر نعمة فيتمنى أن تزول عنه، أو تكون له دونه». بمعنى أن التمني يطول زوال النعمة عن المحسود وحصرها في الحاسد فقط. إذأ، في الحسد ضرر يتمناه الحاسد للمحسود. والمحسود هنا عليه أن يحمي نفسه من الحسد. وهذا يعني أن للحسد مفاعيل، منها ما يمكن أن يفعله بالمحسود، ومنها ما يمكن أن يفعله المحسود لاتقاء شر الحاسد وضرره، بالرقى والتعاويد التي يقوم بها الساحر.

تزخر كتب التراث بالمرويات المتعلقة بالحسد وتداعياته، ووجوب الحماية منه. وأهم ما قدمه السحرة في هذا المجال: الخرزة الزرقاء وحدوة الحصان والحذاء البالي، والأجراس وعظام الحيوانات؛ منها ما يوضع على صدور الناس أو مداخل المنازل، ومنها ما يوضع حول رقاب الحيوانات، وحالياً تعلق على أطراف السيارات للوقاية من الحسد، أو صبية العين.

(1) كل هذه الوصفات وغيرها، مأخوذة من كتب السحرة والمنجمين مثل شمس المعارف الكبرى ومنبع أصول الحكمة لبونني، ومؤلفات ابن الحاج والديري، ذكرها الجوهري أنظر للتفصيل: الجوهري، علم الفولكلور، مذكور سابقاً، ص ص-237 240.

(2) أنظر في هذا الخصوص، في القرآن: سورة البقرة الآية 109، سورة النساء، الآية 54، سورة الفلق، الآية 5 (ومن شر حاسد إذا حسد) ومن الأحاديث المروية عن الرسول: «المؤمن يغط، والمنافق يحسد» و«لا حسد إلا في إثنين، رجل علمه الله القرآن فهو يتلوه آناء الليل وآناء النهار، فسمعه جار له فقال ليتني أوتيت مثلما أوتي فلان فعملت مثلما يعمل، ورجل آتاه الله مالاً فهو يهلكه في الحق، فقال رجل ليتني أوتيت مثلما أوتي فلان، فعملت مثلما يعمل» (البخاري 5026) ذكره الحشاش في: عبد الكريم الحشاش، ظاهرة الحسد، الثقافة الشعبية، العدد 26، صيف 2014، المنامة، ص 87.

صيبة العين

هذه الظاهرة من أهم المعتقدات الشعبية التي لا يزال الإيمان بها سائداً إلى اليوم لدى شعوب كثيرة، ومنها بلاد المشرق على الخصوص. وما ينص عليه هذا المعتقد أن العين الإنسانية تؤثر على الموجودات وتصيبها بالضرر. وأكثر ما تؤثر فيه الموجودات المتميزة إما بالجمال بالنسبة للإنسان، أو ما هو ملفت للنظر في الحيوان والنبات⁽¹⁾.

في بحث مستفيض حول الإصابة بالعين، يبيّن لحد خاطر أن الذي يصيب بالعين لا يقصد أن يؤدي أحداً، لأنه يجهل فعله. ولا يعرف أصلاً أنه عائن. عينه تقوم بهذه الوظيفة دون علمه. لذلك، فهو يمكن أن يؤدي أولاده وأحفاده وأقرباءه، مع محبته لهم. كما يمكن أن تؤدي عينه أملاكه وأمتعته ومواشيه، مع أنه يحرص عليها ويحميها من اعتداء المعتدين⁽²⁾.

ومن أهم وسائل الحماية من العين معرفة العائن لاتقاء نظرتة. ومن وسائل الإتياء التي لا تزال مستعملة إلى اليوم البسملة عند رؤية أحد المواليد والأطفال ونطق عبارة «يخزي العين»، مع الإيمان باستجابة الدعاء وردّ صيبة العين. وعرف اللبنانيون، والمشرقيون عامة، وسائل عديدة للحماية من الإصابة بالعين، منها لبس الثياب البالية، وتشعيث الشعور، وتلوّث الوجوه والأجسام بالأفذار⁽³⁾، حتى لا تنفذ الإصابة إلى الجسم، أو تضرّ بالصحة.

يعتقد اللبنانيون، والمشرقيون عموماً، على ما يقول لحد خاطر، أن الذين يصيبون بالعين هم النافرون عن العائمة من الناس، أي «القباح الوجوه الغلاظ الحواجب، الغائر والعيون، وكل أجرودي مخنث لا شعر فيه ولا رجولة، وأصحاب العيون الزرق والأسنان الفرق، والحدب، والعوران، والأقزام والضخام الجسوم، والمشلولون، والمولدون في نقصة القمر. ومن النساء: العجوز الشمطاء الكثيفة الشعر الهزيلة الجسم الشاحبة اللون»⁽⁴⁾.

(1) يقدم لنا إدوار القش، دراسة قيمة حول الزينة ونسق المعتقدات، يبيّن فيها أكثر الناس الذين يمكن إصابتهم بالعين، وهم عادة ما يكونون مميّزين في حضورهم في مناسبة ما مثل العريس والعروس، والفتاة المتبرجة، وأصحاب الوجه الجميل أنظر في هذا الخصوص: إدوار القش، الزينة ونسق المعتقدات، الفكر العربي المعاصر، العدد 3 - 4، آب - أيلول، بيروت، 1980، ص 135.

(2) لحد خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الثاني، 1977، بيروت، ص 195.

(3) المصدر نفسه، 195.

(4) خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، مذكور سابقاً، ص 195 أنظر أيضاً: أنيس فريحة، القرية اللبنانية، مذكور سابقاً، ص 292-293.

وجد المشتغلون بالسحر في صيبة العين مورد رزق من الخائفين من أذاها. فيقوم هؤلاء بتحضير ما يمكن أن يشكّل الدواء الناجع، حسب اعتقادهم، فيها مواد من حواضر البيت كالزيت والسكر والماء مرفقة، مع خلطها، بصلوات غير مسموعة، مع إظهار تمتمة الشفاء لطمأنة المصاب المرعوب. ويترك المصاب بعد ذلك إلى مصيره، إما يُشفى بمناعته الذاتية، أو يُترك ليموت إذا لم يحصل على معالجة طبية.

تتعدّد رقى الحماية من صيبة العين، منها ما ذكره لحد خاطر على شكل رقية مسموعة لا توفر أحداً من أجل الحماية. تقول الرقية: «أولاً: باسم الله، ثانياً: باسم الله، ثالثاً: لا حول ولا قوة إلا بالله، حوّطتك بالله من عيون خلق الله، من عين أمك، من عين أبوك، من عيون الليي يبحوك، من عين الجار، أحدّ من النار، من عين الضيف، أحدّ من السيف، من العيون الزرق، من السنان الفرق، من الزلّمة الكوسا (الرجل الأجرودي الذي لا ينبت الشعر في ذقنه) ومن المرا المشعرانية⁽¹⁾ (المرأة ذات الشعر الكثيف على جسدها).

بالإضافة إلى الرقى، ثمة وسائل عديدة للحماية من العين، منها: تعليق حدوة الحصان على مدخل المنزل، والخرزة الزرقاء، الدق على الخشب لمراى وجه جميل أو غيره. هذا طبعاً بالإضافة إلى ما هو مخبّأ داخل الثياب بما تحمل من الكتابات والرموز⁽²⁾.

الكبسة

تستعمل مفردة الكبسة للتدليل على منع الطفل من النمو، أو منع الأم من إرضاع طفلها لجفاف حليبها دون علّة ظاهرة. وجاء في لسان العرب ما يدل على هذه الكلمة باعتبارها طمراً لحفرة أو رمي النهر بالتراب حتى لا يظهر ماؤه، بكبس وضغط الماء. ومنه إخفاء رأس الرجل في ثوبه حتى يصير وكأن لا رأس له. وبهذا المعنى يمكن أن تأتي كلمة الكبسة من التصغير أو منع الإمتداد كما في حالة الرجل الذي يخبّي رأسه في داخل ثوبه⁽³⁾. ويعيد أنيس فريحة مفردة الكبسة إلى اللغة السريانية التي تعني الضغط والشدّ. «كَبَس الشيء أي

(1) يعدد راجي الأسمر سبعة أنواع من الرقى المستعملة في لبنان والمشرق العربي إلا أن هذه الأنواع أكثر بكثير تستعمل في مشرق العالم العربي ومغربه أنظر للتفصيل هذه الأنواع، في: راجي الأسمر، المعتقدات والخرافات الشعبية اللبنانية، جروس برس، دت طرابلس، ص ص-42 50 أنظر أيضاً: راجي الأسمر، الإصابة بالعين، في: المؤتمر الأول للثقافة الشعبية في لبنان، حلقة الحوار الثقافي، 1993، بيروت، ص ص-351 361.

(2) للتفصيل حول الوسائل المستعملة للوقاية من العين، أنظر: فريحة، القرية اللبنانية، مذكور سابقاً، ص ص-295 297 الأسمر، المعتقدات والخرافات، مذكور سابقاً، ص ص-25 38.

(3) إبن منظور، لسان العرب، مذكور سابقاً، ص 3811

ضعطه وشده⁽¹⁾. والمعنى واحد كما ظهر عند ابن منظور وعند فريحة، وإن كان مصدرهما مختلفين، علماً أن جذور اللغتين واحدة.

تتأتى الكبسة كفعل من الحاسد والغيرة من المحسود. ولا تختلف عما سبق إلا بتوجهها إلى المولودين حديثاً والأم والودة. والهدف إيقاف نمو المولود، دون علة، بكبسه، وتجفيف حليب الأم الذي يوقف نموه.

عادة ما تقوم بالكبسة المرأة العاقر أو الحائض. الأولى لأنها غير قادرة على الإنجاب فتمنى لو كانت كل النساء عاقرات؛ والثانية لأنها طيلة فترة حيضها تكون نجسة وبالتالي كل أفعالها يمكن أن تكون كذلك. هذا طبعاً ما يقوله المعتقد الشعبي حول المرأة العاقر والمرأة الحائض في ما يتعلق بالكبسة.

يطول مفعول الكبسة حديث الولادة طيلة فترة الأربعين يوماً لولادته. لذلك تعمل المرأة الحديثة الولادة على منع زيارة المرأة الحائض لها، لمنعها من إعاقة نمو الطفل أو كبسه، أو تجفيف حليب الأم. وللإطمئنان أكثر، لعدم إمكانية معرفة المرأة الحائض، لا تظهر الأم الحديثة الولادة (النفساء) على زائراتها طيلة فترة أربعين يوماً من إنجابها، لتأمين مفعول الكبسة⁽²⁾. والكبسة ليست حكراً على النساء، إذ يمكن للرجل أن يكبس طفلاً إذا مرّ فوقه، أو فوق ثيابه، ولا يروح مفعول الكبسة إلا إذا مرّ ثانية في الطريقة نفسها. وهذا لا يزال سارياً إلى اليوم في المشرق العربي كله⁽³⁾.

لا تختلف الوقاية من الكبسة، عن الوقاية من صيبة العين أو الحسد. الآلية واحدة تطلب الحماية، إذ على الأم هنا أن تخفي خلاص وليدها (المشيمة) فتدفن في التراب أو تلقى في البحر. وكذلك ما يرتديه ابنها عن الأعين خوفاً من ضرر الحائض. ولتجنب أي إمكانية للضرر لا بد من الرقية، وإن اختلفت وسائل تحضيرها عن صيبة العين أو الحسد. ومحضّر الرقية شيخ عالم في شؤون الرقى والأحجبة. وما على طالب الرقية إلا تنفيذ ما يأمر به الراقي للوصول إلى النتيجة المرجوة. ومن وسائل العلاج للكبسة التغطيس في مياه البحر

(1) أنيس فريحة، معجم الألفاظ العامية، مكتبة لبنان، 1973، بيروت، ص 148.

(2) انظر إحدى هذه الحكايات التي تتناول الكبسة وضرورة عدم زيارة الودة في غرفتها، وارتدائها حجاباً (حرزاً)

استعداداً للطوارئ، في: سكر، المعتقدات الشعبية، مذكور سابقاً، ص-79 80

(3) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: الأسمر، المعتقدات والخرافات، مذكور سابقاً، ص 54.

وتمرير المكبوس تحت شجرة توت أو تين، وإدخاله إلى معبد من النافذة ثلاث مرات متتالية، وغيرها.

القرينة

جاء في لسان العرب عن القرينة ما يدلّ على المصاحبة والتلازم بين الرجل وزوجته، فتكون قرينته. والقرين هو الصاحب الذي يقارن صاحبه⁽¹⁾، أي يظهر معه في أوقات كثيرة. والقرينة هي التي تلازم أحدهم فيكون قرينها. وفي المعنى الاجتماعي اليوم، القرينة هي الزوجة. كل هذه المعاني لا شأن للسحر فيها. إلا أن ما جاء به السحر هو أن القرينة هي الشخصية الروحية المندغمة في الشخصية الأصلية المؤلفة من لحم ودم. وهي تلازمها تلازم الصورة للمادة. وفي المعتقدات الشعبية القرينة هي الروح الشريرة الملازمة لجسد وروح الإنسان، والعدو غير المنظور له. وهي لذلك، مخيفة ولا يجرؤ أحد على تسميتها باسمها، هي «المطرودة» «واللي ما بتسمّى» لتبقى بعيدة⁽²⁾. أما مهامها الأساسية فهي مهاجمة الأطفال في الليل، ملقية الرعب فيهم. ومعروفة على أنها تلتصق عموماً بالمرأة لتتغص حياتها⁽³⁾.

ولأن المعتقدات الشعبية تعطي لكل حالة مواصفاتها، تعطي في الوقت نفسه، ما يمكن أن يقي الإنسان من الضرر، وخصوصاً الأطفال. ومن أهم طرق الوقاية، الرقى والتمايم والتعاويد التي عليها أن تحمي الإنسان من الفعل المضر للقرينة. والوصفات أكثر من أن تحصى للقيام بهذه الوظيفة، وثمة المئات منها مخصصة وجاهزة للقيام بهذه الوظيفة. من هذه الطرق تمويه جسم المولود وإظهاره بغير مظهره وبغير اسمه. كما تعمل الأم على إخفاء مظهرها كي لا يعرفها أحد، لتبعد أذى القرينة. كما يمكن أن «تشحذ» من صديقاتها مالمالاً لصنع قلادة من الخرز الأزرق، أو حلقة من المعدن أو خلخال من النحاس لوضعها في قدمي الأم والطفل. وعلى أمل تخويف القرينة وإبعادها، يمكن وضع أجزاء مجففة من جسم حيوان في صرة توضع داخل ثياب الطفل، أو حول عنقه⁽⁴⁾.

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة قرن، مذكور سابقاً، ص 3611-3612.

(2) خاطر، العادات والتقاليد، مذكور سابقاً، ص 221.

(3) أنظر في هذا الخصوص، للتفصيل: الأسمر، المعتقدات والخرافات، مذكور سابقاً، ص 62-63.

(4) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: القش، الزينة ونسق المعتقدات، مذكور سابقاً، ص ص 134-138 أيضاً: سكر،

المعتقدات الشعبية، مذكور سابقاً، ص ص 66-70.

يقول الباحث اللبناني أنيس فريحة، وقد استعان بما قاله الباحث الفلسطيني توفيق كنعان في كتابه عن الفولكلور الفلسطيني، عن سهولة الوقاية من القرينة، وذلك بإلباس الطفل كأس الرجفة أو الرعبة، وإمرار الكأس المقدس عند الطوائف المسيحية فوق رأسه أثناء قداس الأحد. و«من المناظر المألوفة أن ترى أمهات في الكنائس نهار الأحد حاملات أطفالهن منتظرات مرور الكأس المقدس للمسه أو لإمرار الطفل تحته.. وقد يضعون تحت مخدة الطفل سكيناً (إخافة للقرينة)، وقد يضيؤون شمعة فوق رأسه على إسم العذراء أو إسم أي قديس آخر..»⁽¹⁾. ومن أجل زيادة الحماية والإطمئنان، كان يُنذر الطفل عند المسيحيين لفترة معينة، وذلك بإلباسه ثوب الرهبنة، أو بترك شعره على سجيته، أو أظافره، ومن ثم الإحتفال بالقص في دير القديس المنذور له، أو كنيسته، بعد انقضاء فترة النذر. وتوضع قطعة نقدية في كفه ليقبى ميسوراً طيلة حياته⁽²⁾. والغاية من كل ذلك إبعاد القرينة عن الطفل في الليل وهو نائم، ليقبى هادئاً مستقراً.

صنع المختصون الأحجبة للقرينة كما لغيرها، وكانت متنوعة الأشكال والأحجام، بما فيها من أدعية مكتوبة مختلفة. ولكنها تُجمع على ذكر الله والصلاة على النبي، أو رجاء وطلب شفاعة القديسين، والتوصية بحماية صاحب الحجاب من القرينة وشرها. وهي متوفرة بكثرة في المشرق العربي ومغربه. ومن المفيد ذكر مضمون أحد هذه الأحجبة:

«بسم الله الرحمن الرحيم، أعيدك بالله، وبنور وجه الله، وبعينه التي لا تنام ولا تغفل، وكفه الذي لا يرام ولا يخذل، وحماه الذي لا يضام، وقيومه الذي لا يسام، وديمومته على الدوام، وألوهيته التي لا تغلب، وإحاطته التي ليس منها مهرب. وأعيدك برب جبريل، وميكائيل، وإسرافيل، وعزرائيل، وبمحمد خاتم النبيين، وبجميع الأنبياء والمرسلين. وهنا تقرأ سورة التكوير: (إذا الشمس كُوّرت، وإذا النجوم انكدرت، وإذا الجبال سُيِّرت، وإذا العشار عطلت..). وتقول: عطّل الله عنك القرين بالقرآن العظيم والنبي الكريم، إنا أرسلنا عليهم ريحاً صرصراً في يوم نحس مستمر تنزع الناس كأنهم أعجاز، أعزك الله هذا القرين عن هذا المولود، وحفظه منه في القيام والقعود، وآمنه من شره في اليقظة والقعود، وإلهم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم»⁽³⁾.

(1) فريحة، القرينة اللبنانية، مذكور سابقاً، ص 196.

(2) أنظر للتفصيل حول القرينة وخطرها في ذهنية اللبنانيين: المصدر نفسه، ص 195-196.

(3) من الأحجبة المدرجة في رسالة سكر أنظر للتفصيل: سكر، المعتقدات الشعبية، مذكور سابقاً، ص ص 66-68.

من المهم القول هنا، وبعد قراءة مضمون أحد الأحجبة، إن الممارسات السحرية السابقة على الدين دخلت في إطار ما شرَّع دينياً من خلال إعادة كل الأدعية إلى الله الحامي من الشر، وأي شفاة لأي نبي أو قديس أو وليّ هي من خلال صلّتهم بالله، إذ لا يسري أي شيء إلا بعلمه وإرادته.

الكتيبة

يتعرض الإنسان في حياته العملية إلى مشكلات كثيرة، إن كان في عمله أو صحته أو رزقه، أو في علاقاته مع الآخرين. وقد اعتبر السحرة أن هذه المشكلات مرتبطة بعالم الغيب، وثمة من يسيّرهما بما يخدم توجّهه، وما يضرّ بالآخرين. وكان أن ظهر المعتقد الذي يعتبر أن المشكلة التي يتعرض لها أحدهم خارجة عن سيطرته أو فعله أو إرادته. وسمّيت هذه الحالة بالكتيبة. فيقال إن الفشل في الزواج ناشئ عن الكتيبة، والخسارة في التجارة ناشئة عن الكتيبة، وإذا ساءت صحة أحدهم فالسبب الكتيبة. كل مشكلة سببها الكتيبة، ما يعني قطع أي علاقة لإرادة الإنسان أو فعله، أو سلوكه في ما يقوم به من أعمال، أو ما يتعرض له من مشكلات، وبالتالي عدم مسؤوليته عن أي فعل قام به، أو عن أي نتيجة صدرت عن سلوكه. وبمنطق الكتيبة، يصير العاطل عن العمل مكتوباً له، ومن ترك عمله مكتوباً له، ومن لم يعجبها العريس مكتوب لها، ومن لم يشفّ من مرضه أيضاً. وهكذا تصير الكتيبة السحرية فعلاً خارجياً غيبياً ناشئاً عن فعل إنساني يبغي الضرر بالمكتوب له، وبالمساعدة ممن له القدرة على فعل ذلك من المختصين بالكتيبة السحرية.

بحث فريحة في الكتيبة وفي أصلها وفي توجّهها. فهي، على ما يقول، ذات وجهين: الأول سلبي يرمي إلى الضرر وأذية المكتوب له؛ والثاني إيجابي يعمل على التقريب بين الناس، وعلى وضع المحبة بين قلوبين للوصول إلى الزواج، ورفع الأذي والضرر عن شخص ابتلي بكتيبة سابقة. إلا أن أكثر من يتوسلون الكتيبة، يفعلون ذلك من أجل أذية أحدهم انتقاماً منه لفعل سابق أضرّ بمن يقوم بالكتيبة. وهو مؤمن بأن صانع الكتيبة ساحر لا يُردّ طلبه، وينفّذ من قوى غيبية فائقة القدرة⁽¹⁾. وثمة قصص كثيرة تروى عن الكتيبة وهي متشابهة في المشرق العربي. ومنها قصة حصلت في الريف اللبناني تبين ما للكتيبة من قدرة على تسيير حياة الناس بدون إرادة من جانبهم. ومنها هذه القصة التي رواها أنيس فريحة، وتركها

(1) فريحة، القرية اللبنانية حضارة في طريق الزوال، مذكور سابقاً، ص 302.

للقارئ دون أي تعليق، إلا ما يفيد بأن مفعول الكتابة ربما بدأ عندما رأت العروس شيئاً غريباً تحت فرشاة سرير الزوجية، وهو ربما أيضاً ما أزعجها. ولأنها قابلة للتأثر بالمفعول السحري أصابها ما أصابها، ولإيمانها بذلك، شُفيت بعد أن قيل لها بضم معالج سحري معروف إن مفعول ما كان تحت الفراش راح إلى غير رجعة. والقصة باختصار:

تزوجت فتاة على غير رضى ابن عمها الذي كان يريد لها زوجة له، فكتب هذا لها حتى لا تسعد في زواجها. فبدأت حياتها الزوجية بالسعادة والصحة ووفرة الحال. ولما بدأت الكتيبة تعطي مفعولها بدت علائم الضعف تسري في جسدها، مع علائم الصرع والوسواس، وصارت ترتجف وتصرخ عند رؤية زوجها. فقرّر هذا الأخير، بعد التشاور مع أهله، أن يزور شيخاً لكتابة ما يُزيل العارض الذي أصاب الزوجة لأنها، بكل تأكيد، تعرّضت للكتيبة. وهذا ما حصل، وشفيت الزوجة بعد إيجاد الكتيبة الموجودة تحت فرشاة سريرها، وبعد حرقها ورمي رمادها في النهر⁽¹⁾.

وجدت الأحجبة أيضاً للحماية من الكتيبة. وهي متشابهة في فعلها عما سبق، ومختلفة في طريقة تركيبها حسب الحالة الموصوفة، وحسب ما هو مطلوب من الحجاب، إن كان في الخير أو الأذى. وما هو مختلف عن بقية الأحجبة في الحالات المغايرة، هو إدراج طلب من يريد الكتيبة في مضمون الحجاب مع ما يلزم من الأدعية الدينية للتلبية، مدعومة بآيات قرآنية وإنجيلية حسب المنتمين إلى أي من الديانتين، أو إلى أي من المذاهب في كل منهما. وهذا نموذج لما هو مكتوب في أحد هذه الأحجبة:

«بسم الله الرحمن الرحيم، لا إله إلا الله الملك القدوس المتعالي، ذو العز والجلال، خالق الليل والنهار، وكل شيء عنده بمقدار. إجمع يا رب عبدك فلان بعبدتك فلانة بقوة ملائكتك ورؤساء جنودك من الملوك العظماء وجنودهم الأقوياء: شمهورش وشمهريش. هلم يا روح الوحي، السرعة، هو. ها. هي. ولا ملك إلا الله. والله وحده قدير عليم»⁽²⁾.

من هذا الدعاء يظهر أنه عائد بكليته إلى الله، وإلى قدرته في جمع المحبين (عبيد الله)، وإن كان بقدره الملائكة والملوك العظام، وبقابل سحري. وينتهي بالتأكيد على أن الفعل

(1) قصة ملخصة مقتبسة عن قصة حقيقية يرويها فريحة من ضمن مجموعة منها تبين تأثير الكتيبة في نفوس الناس وفي أجسامهم، أنظر للتفصيل: المصدر نفسه، ص ص-302 307.

(2) أنظر نماذج أكثر من الأدعية الموجودة في الأحجبة، في: الأسمر، المعتقدات والخرافات، مذكور سابقاً، ص ص-81 78.

الأوحد هو لله، وهو وحده القدير العليم. «وهكذا يبقى مضمون الحجاب تحت عباءة الشرع الديني الكافي وحده لتقديم العون والمساعدة دون أي حاجة لما هو خارجه، إلا ما هو مسخرٌ بالقدرة الإلهية»⁽¹⁾.

لا تقتصر المعتقدات المتعلقة بالممارسة السحرية على ما ظهر أعلاه، لأن ثمة ممارسات أخرى تتعلق بالتنجيم والتبصير وضرب الرمل والمندل لمعرفة أحوال المستقبل؛ وهي كلها ممارسات تطول أحوال الفرد.

تجليات الفعل الجماعي

توجهت ممارسات الفعل الجماعي منذ فجر التاريخ للحماية مما يشكل الضرر للجماعة، منذ المرحلة الطوطمية مروراً بتعدد الآلهة، وصولاً إلى مرحلة الإيمان بالإله الواحد. ولأن الطقس يرمي إلى غاية محدّدة تطول الجماعة في معيشتها وفي استمرارها، فمن المؤكد أن الطقس سيبقى متداولاً طالما الحاجة إليه لا تزال مستمرة. لذلك بقي كما هو، مع تغيير طفيف حسب تغير الظروف والأحوال.

دلّت هذه الممارسات على أنها مستقلة عن الدين، وإن لبست لباسه لتدخل تحت العبادة الشرعية، في المسيحية كما في الإسلام، وإن كان لا تفسير دينياً لها خارج الطلب والرجاء الشرعيين من الله من قبل المسلمين، ومن الله بالإضافة إلى شفاعة القديسين من المسيحيين. ذلك أن ما يهم من هذه الممارسات تأمين الحماية ورفع الأذى، ولا يهم، من بعد، إن كانت هذه الممارسات مشرّعة دينياً أو آتية من أزمنة قديمة قبل وجود الدين السماوي ذاته.

وعليه، سيتم البحث في نوعين من التجليات الجماعية في الممارسة السحرية، وهما طقوس الإستسقاء وطقوس العبادة للأولياء وزيارات الأضرحة والإيمان بقدراتهم الخارقة.

الاستسقاء

يعتبر المطر في المناطق المعتدلة والصحراوية ضرورة حياتية لا يمكن العيش بدونه. ذلك أن نمط الحياة قائم على الرعي والزراعة منذ فجر التاريخ. وهما يعتمدان في أشهر طويلة من السنة على الماء. والمطر هو المصدر الأساسي للماء لسقاية المزروعات وري

(1) عطيه، المعتقدات في التقاليد والعادات، مذكور سابقاً، ص147.

أراضي الرعي. وفي حال الإنحباس تضطرب أحوال الجماعة ويدبّ الخوف من الجفاف، وما يمكن أن يخلفه من مجاعة تطول الإنسان والحيوان. فكان أن ظهرت الممارسة الشعبية المبنية على معتقد الإيمان بالقوى الإلهية القادرة على جلب المطر، وإعادة الحياة إلى مسيرتها الطبيعية. ولأن المعتقد لا يتجلى إلا من خلال الطقوس المرافقة له لإيصال مطلب إنزال الماء إلى المعنيين من الآلهة، كانت طقوس الإستسقاء.

كان هذا الطقس، كما غيره، مبنياً على المعتقدات التي تعطي للآلهة مهمة تسيير أحوال العالم، والقيام بكل ما يلزم من أجل استقرار البشر وحمائتهم. وإذا حصل أي خلل، ومنه نزوب المطر وحلول الجفاف، فهذا يعني أن خطباً ما أصاب إله المطر أدى إلى حبسه، وإشاعة الإضطراب لدى الجماعة التي عليها أن تقوم بما يتوجب من ضروب الطاعة والتبجيل، ومن تقديم الأضحيات للإله المعني ليوقف غضبه، ويعيد المياه إلى مجاريها باتجاه الأرض. لذلك ظهرت أسماء عديدة في المشرق العربي ومغربه عن المكلفات بإنزال المطر، منها: أم الغيث، وملكة المطر، وأم الغيض، وأم الرجا وأم الريث، وغيرها. والملاحظ من هذه الأسماء أنها مؤنثة، ما يعني أن الأنتى هي أم العطاء حتى ولو كان مطراً.

مارس أهل المشرق طقوس الإستسقاء قبل الإسلام. كانوا إذا أحسوا بطول فترة انحباس المطر يعمدون إلى قطع أغصان من شجرتين يقال لهما السلع والعشر، ويربطونهما في أذنان البقر ويضرمون النار فيها ويطلقونها في أرض وعرة وهم يدعون آلهتهم لإنزال المطر⁽¹⁾.

يعتبر فريزر أن طقس الإستسقاء أهم عمل قام به الإنسان في تاريخه القديم، لارتباطه بصميم حياته العملية، والوسيلة الوحيدة لجلب المطر. وكان على المحتفلين أن ينفذوا ما يطلبه السحرة منهم بدقة لإنجاح الإحتفال مع ما يحتاجه من أضحيات، ليرضى الآلهة ويهطل المطر. وإذا لم يهطل، فهذا يعني أن تعليمات الساحر لم تنفذ بدقة. هذه التقنيّة أعطت للساحر أهمية بالغة ضمن جماعته، وكان عليه أن يقوم بما يرمز إلى هطول المطر مثل سكب الماء على جسده وأجساد المحتفلين معه، وإذا هطل واكتفوا، يشعلون النار، رمز الجفاف، لإيقافه⁽²⁾.

(1) عبد اللطيف فاخوري، «أم الغيث وعروس المطر وموشح إسق العطاش»، صحيفة اللواء البيروتية، 21 شباط 2014، بيروت، مأخوذ من الرابط التالي: <http://www.aliwaa.com/Article.aspx?ArticleId=195637>

(2) أنظر للتفصيل: فريزر، الغصن الذهبي، مذكور سابقاً، ص ص 38-41.

تشابهت طقوس الاستسقاء في المشرق والمغرب، ولا تزال تحمل في طياتها بذور نشأتها السحرية الأولى⁽¹⁾. منها طقوس الطواف بالدمية التي تمثل ملكة تُزفُّ لإله المطر من أجل فتح أبواب السماء بعد زواجه منها⁽²⁾.

ظهرت بقايا هذه الأسطورة في المشرق في تفاصيل أكثر مما هي عليه في المغرب. فالموكب واحد وجله من الأطفال، وأم الغيث مغرفة كبيرة خشبية تغطي بالثياب، والفرق هو في نوعية الثياب، لعروس، أو لفتاة مدقعة الفقر ومتسخة، ربما لندرة الماء. ويبقى الموكب واحداً في حركته وأهازيجه وأغانيه وتسوّله من البيوت لتعمير مادبة الطعام بعد انتهاء الطواف، ومن ثم رشّ الدمية بالماء، وكذلك الحضور المرح في حركاته المتمائلة. ومن كتاب المعتقدات في التقاليد والعادات نورد هذا المقطع للتدليل على كيفية ممارسة هذا الطقس:

«في شمالي سورية، وفي كل بلاد الشام، وعند انحباس المطر، يتحضر الناس في كل قرية لإقامة الطقس. تحضّر النساء مجسّم أم الغيث الخشبي مع ملعقة خشبية كبيرة توضع بدل الرأس، ويغطينها بالقماش. فيصير اسم المجسّم كاملاً بملابسه «الهابرية». وهذا المجسّم معروف في منطقة لبنان الشمالي بهذا الاسم. وكان أن اشتركتُ بالطواف عندما كنت صغيراً في إحدى هذه الاحتفالات. إلا أن الفرق كان بإلباس فتاة صغيرة الثياب الرثة لتصير الهابرياً، بدل القطعة الخشبية. والهابريا الفراتية السورية كانت بمثابة العروس بزيتها التي ستزفُّ إلى عريسها الذي عليه أن يأتي بالمطر. بينما الهابريا الرثة كانت تستدرّ المطر بفقرها واتساخها. وبعد الطواف وجمع الغلّة من البيوت، وهي على أنواع مختلفة، يتحلّق الجميع حول الطعام بعد تحضيره، وسط الأهازيج والرقص والدوران»⁽³⁾.

كانت تتوجّه الأهازيج إلى إلهة الخصب والوفرة في الأساطير القديمة. ومن ثم، كما سنرى، تحولت إلى الطلب إلى الله القدير والصانع لكل شي.

(1) أنظر ما كتبه في هذا الخصوص وليد عطو بالاعتماد على ما كتبه الباحثان العراقيان فوزي رشيد وخزعل الماجدي، حول أصول طقوس الاستسقاء السومرية التي تمثل الصراع بين المرأة التي تمثل الخصوبة في صراعها مع الجفاف واليبوسة: وليد يوسف عطو، طقوس استنزال المطر، على الرابط التالي:

blog-post_89.html/10/http://bookoflife01.blogspot.com/2015

(2) أنظر في هذا الخصوص: محمد أوسوس، طقوس الإستمطار الأمازيغية وأساطيرها بشمال إفريقيا، الثقافة الشعبية، العدد 14، صيف 2011، المنامة، ص ص- 87-92.

(3) عطيه، المعتقدات في التقاليد والعادات، مذكور سابقاً، ص 155-156.

ظهرت هذه الأهازيج في الجزيرة الفراتية، وتعرضت لتغير طفيف في كل منطقة مارست هذا الطقس. منها:

يا أم الغيث غيثينا بلّلي بشيت راعينا
راعينا حسن أكرع لوسنتين مايزرع
راعينا هالمسكين يلقط حطب يعطينا
أم الغيث يا ربّة عبّي الحواوية مية
أم المطر زعلانة تجيب المطر من عانة

ومن ثم تحول الطلب إلى الله، حرصاً على عدم الإشراف به، عملاً بما ينص عليه الشرع الديني:

يالله مطريالله طين لتشبع الحواوين

أما في فلسطين فكانت الأهوزجة على الشكل التالي:

يا أم الغيث غيثينا واسقي زرع أهالينا
يا أم الغيث غيثينا جيبي المطر واسقيننا
يا أم الغيث غيثينا وبلّلي بشت راعينا
راعينا حسن أكرع كل الليل عم يزرع

ومن ثم يأتي ذكر الله الذي هو على كل شيء قدير:

يالله الغيث يا دايم يسقي زرعنا الناييم
يالله الغيث يا ربي نسقي زرعنا الغربي
يالله الغيث يا رحمن نسقي زرعنا العطشان

ومن الطريف من هذه الأهازيج ما كان يقال عند جمع العطايا من البيوت لتشجيع النساء على التوسع في العطاء. ففي جزيرة الفرات السورية، كان يقال:

والتعطي(التي تعطي) بالطبشة يصبّح ولدها يمشي
والتعطي بالطاسة أم حجول الرداسة
والتعطي بالغربال يصبّح ولدها خيال
والتعطي بالحفنة جوا القعاع مندفنة

وفي فلسطين تتشابه الأهازيج مع أهازيج الفراتيين:

اللي تحطّ (تعطي) بالمنخل ريت ابنها يدخل (يتزوج)
اللي تحط بالغربال (أكثر) يصبح ابنها خيال

تكثر طقوس الإستسقاء في العراق لوجود مناطق كثيرة في دائرة الجفاف لشهور طويلة في السنة، ما يؤثر على المحاصيل الزراعية في تلك المناطق. ولأن المزارعين لا بد أن يفعلوا شيئاً تجاه هذا الوضع، توسلوا طقوس الإستسقاء لاستدراار المطر، انطلاقاً من اعتقاد راسخ لديهم بان هذه الطقوس لا بد إلا أن تجلب المطر. لهذا كان عليهم أن ينفذوا الطقس بحذافيه وهو إلباس شاب ملابس نسائية يرافقه شاب أجرودي (كوسا) وكثيرون غيرهما يطوفون في أنحاء القرية بوجوههم السوداء، طالبين من الله إنزال المطر لغسل وجوههم، وإزالة السواد عن وجوههم وقلوبهم، فيرشّهم الناس بالماء استدرااراً للمطر. وبعد ذلك يذهبون إلى القرى المجاورة للمشاركة في الطقس نفسه. ويحصل أن تستغل النسوة الإحتفال في قرية من القرى فيسرقن ما تيسرّ لهن من المواشي اعتقاداً بأن ذلك يجلب المطر. إلا أن ما يُسرق سيعاد إلا القليل اللازم للمأدبة بعد انتهاء الإحتفال حيث يستغيث المحتفلون بالله لإنزال المطر⁽¹⁾.

من النادر أن يحتفل اللبنايون بطقوس الإستسقاء. وإذا حصل بعد طول جفاف، يكون في شهر أيار، على ما يقول فؤاد أفرام البستاني، وبعد التأكد من شحّ المطر قبل ذلك، ورؤية بداية ذبول المزروعات. ينظم المحتفلون الطقس ليتشفعوا بأُم الغيث التي هي مريم

(1) أنظر للتفصيل حول استنزال المطر في العراق: نوري ياسين هرزاني، استنزال المطر عند الأكراد(في العراق)، في: باسم عبد الحميد حمودي (إعداد وتقديم)، عادات وتقاليد الحياة الشعبية العراقية، وزارة الثقافة والإعلام، 1986، بغداد، ص ص-114 116.

العذراء. فيطوفون في القرى، ويصلّون في الكنائس⁽¹⁾. كذلك أسهب فاخوري في تحليل طقس الإستسقاء. وقد أكد على التشابه في هذه الطقوس في العالم العربي من مشرقه إلى مغربه. كما روى لنا قصة نظم موشّح في الإستسقاء أنشد أثناء ممارسة هذا الطقس في حلب، ومن ثم في كل مناسبة مماثلة بعد ذلك. ولا يزال متداولاً إلى اليوم؛ يقول:

يا ذا العطا يا ذا الوفا يا ذا الرضا يا ذا السخا
إسق العطاش تكرّما فالعقل طاش من الظما

دخلت طقوس الإستسقاء تحت عباءة الشرع الإسلامي باسم صلاة الإستسقاء التي تقام على أوجه ثلاثة، حسب قول فاخوري: الدعاء أولاً، الصلاة ثانياً، وصيام أربعة أيام ثالثاً، مع تفاصيل أخرى⁽²⁾.

لا يهتم المحققون في ممارسة طقوس الإستسقاء أو صلواتها بمعرفة المصادر التي أتت منها. ما يهمهم فعلاً هو نجاح العملية في جلب المطر. ولأن الفائدة ستكون عامة يتناسى المحققون خلافاتهم وخصوماتهم لأن الضرر سيطول الجميع في الجفاف، كما الفائدة ستطول الجميع، فوعي المصلحة العامة مفتاح التكاتف والوحدة⁽³⁾. والأهم من ذلك كله هو الإيمان الراسخ بأن وحدة المصير ووحدة الإرادة والتوجه هي التي توصل إلى الإستجابة لدعاء الناس وتجلب المطر.

الأولياء والأضرحة

تزخر المعتقدات الشعبية بما يدل على تقديس الأتقياء الصالحين والأولياء أصحاب الكرامات. ومواصفاتهم هذه تقرّبهم من مواصفات القديسين في المسيحية. أما الفرق فهو أن القديسين استمدوا صفاتهم ومعجزاتهم من إيمانهم وتضحياتهم في سبيل نشر المسيحية في العالم؛ وبتكريس من السلطات الكنسية العليا؛ بينما استمد الأولياء والأتقياء تقديسهم

(1) فؤاد افرام البستاني، أحاديث الشهور، مؤسسة أ بدران للطباعة والنشر، 1973، بيروت، ص 97.

(2) أنظر للتفصيل: فاخوري على الرابط نفسه المذكور سابقاً.

(3) المصدر نفسه.

بأعطيات من الله دون طلب ودون وسيط، وتكرّست من الناس بموجب ما قام به هؤلاء من أعمال ومن كرامات، ودون تدخل من سلطات دينية رسمية⁽¹⁾.

من المهم التأكيد على أن السلطة في الإسلام مرتبطة بالله مباشرة، دون وسيط ودون شفاعة. هذا يعني أن الشفاعة والتوسط في المسيحية لا وجود لهما في الإسلام. أما مكانة الأولياء فهي مستمدة مما فعلوه لنشر الدين ونصرته. الفعل هو الذي قربهم من الله. فهم «الذين آمنوا وكانوا يتّقون، الذين كانوا بحياتهم لله عباداً مخلصين، لم يتجهوا بقلوبهم إلى غير الله.. فإذا ما سلكننا في زيارتهم ما سلكوا في زيارة أسلافهم طابت نفوسهم واطمأنت أرواحهم.. وإذا ما انحرفنا عن طريقهم.. واتخذنا قبورهم مطافاً كالبيت الحرام، وخاطبناهم بالدعاء والرجاء.. صرنا إلى ما يحزنهم، لا إلى ما يرضيهم»⁽²⁾. وعليه، لا يمكن النظر إلى قبور هؤلاء إلا باعتبارها كسائر قبور المسلمين. لذلك يحرم تشييدها وزخرفتها وإقامة الصلاة فيها والتمسّح بجدرانها وتقيلها والتعلق بها. كل ذلك، من المحرمات، على ما يقول شلتوت، شيخ الأزهر (1968) فهو «خروج على حدود الدين، وارتكاب لما حرّمه الله ورسوله في العقيدة والعمل، وإضاعة للأموال في غير فائدة، وسبيل للتغريب بأرباب العقول الضعيفة، واحتيال على سلب الأموال بالعاطل»⁽³⁾.

هنا يظهر الفرق واضحاً بين معتقدات الدين الرسمي، ومعتقدات الدين الشعبي التي تقدّس الأولياء وتعطي لمقاماتهم الإهتمام الأكبر لما يمكن أن يقوموا به من أعمال تفيد المؤمنين، إن كان في الشفاء من الأمراض، أو التخلص من المشكلات التي تنغص عليهم عيشتهم.

يدرك ممثلو الدين الرسمي أن ثمة ما يبرّر التوجه إلى الأولياء، وإن كان هذا التبرير لدى الشيعة أكثر منه لدى السنة. ذلك أن عامة الناس عندما يتوجّهون إلى المساجد لأداء الصلاة، أو للاحتفال في مناسبة ما، يتوجّهون إلى الأضرحة الموجودة فيها بالدعاء وطلب الشفاعة

(1) يعتبر شلحد أن الولاية موهوبة من الله للمؤمن النقي والورع، وليس بالضرورة لكل مؤمن وتقي إلا أن أهل البيت حظوا بالبركة لأن الرسول منهم، وكذلك الأشراف الذين من سلالته، وهؤلاء أطهار لأن الله أبعد الرجس عنهم وطهرهم تطهيراً. كأنهم أولياء، خصوصاً عندما يتميزون بحياة ورعة» أنظر في هذا الخصوص: شلحد، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقاً، ص 127 وحول لقب «ولي» الممنوح من الشعب، بعد أن أنعم الله عليه بنعمة خاصة، ص 129.

(2) محمود شلتوت، الفتاوى، الطبعة الثامنة عشرة، دار الشروق، 2004، القاهرة، ص 193.

(3) المرجع نفسه، ص 168-169.

لتحقيق حاجات أو رغبات. فاختلط الأمر مع التوجه المباشر إلى الله، وظهر الأمر وكأن ثمة شركاً به، وهو ما نها عنه الإسلام، وإن كان لا يدرك ذلك العامة من الناس. فوجب، لذلك، تخفيف الأمر عليهم. وقد اعتبر الجوهرى، كما اعتبر شلحد قبله، أن الأولياء والصالحين كثيرون في الإسلام، إما لوثوق صلتهم بالرسول، أو لتأسيسهم الطرق الصوفية والمذاهب الإسلامية، أو لقيامهم بما يستحقون ليكونوا أولياء صالحين⁽¹⁾. لذلك من السهل على العامة من الناس التبرك بهم وطلب شفاعتهم دون إدراك أنهم يخالفون الشريعة في ذلك.

يتميز الولي عن غيره من المؤمنين بأنه أقرب إلى الله بتقواه وممارسته لشؤون دينه. بهذا، استمد من الله القدرة على القيام بالمعجزات واجتراح الكرامات، وهذا ما يميزه عن سائر المؤمنين، وبذلك اكتسب شرعية ولايته من الناس. والكرامات التي يمكن للولي أن يقيمها كثيرة، منها: إقامة الموتى، ومخاطبة الأولياء المتوفين، والمشى على سطح الماء، وتخفيف البحر، وقطع المسافات البعيدة بلمح البصر، والوجود في أكثر من مكان في الوقت نفسه، وشفاء الأمراض، والتنبؤ بالغيب، والقدرة على احتمال الجوع والعطش، وغيرها الكثير⁽²⁾. هذه الكرامات هي التي تُبقي المؤمنين على صلة وثيقة بأوليائهم حتى بعد الوفاة، طالما كراماتهم تطولهم بالخير؛ وطالما الإيمان مستمر بهم وكراماتهم. ولا يستقيم الولاء للولي إلا بزيارة ضريحه، وطلب الخدمة منه مباشرة من خلال الكلام مع الضريح، وإن كان خالياً من رفاة الولي، لأن ثمة أضرحة كثيرة لولي واحد. وتلبية الطلب أو الخدمة تكريس لقدرة الولي على القيام بالمعجزات، وبالتالي على انتشار صيته بين المؤمنين. ولأن الأمر كذلك، تحولت أضرحة كثيرة إلى مزارات أنست الناس ما عليهم فعلة تجاه الله الواحد الأحد.

لم تختلف، في الظاهر، نظرة أهل الدين الرسمي عن نظرة الدين الشعبي إلى الأولياء الصالحين في الإسلام. النظرتان تعتبران أنهم موجودون لورعهم وتقواهم واختيارهم من قبل الله. الفرق يبدأ من خلال نظرة الدين الشعبي إلى الأولياء باعتبارهم فوق طينة البشر، وبالتالي تميّزوا لقربهم من الله بالقدسية. هذه الصفات تمنحهم سلطة الوساطة مع الله لتأمين متطلباتهم. هذا الفرق أغضب القيمين على الدين الرسمي لأنه قريب من مفهوم الشفاعة لدى المسيحيين، وبعيد عن الإسلام الذي لا شفاعة فيه ولا ندور. إلا أن الواقع أقرّ بما هو موجود، ولكن على منحيين. منحى تدوير الزوايا الذي قام به بعض المفكرين

(1) الجوهرى، علم الفولكلور، مذكور سابقاً، ص-44 45.

(2) حول القطب وكرامات الأولياء، أنظر للتفصيل: الجوهرى، علم الفولكلور، مذكور سابقاً، ص ص46-48.

الإسلاميين، على ما يقول الجوهري، وذلك بالإعتراف بممارسي الدين الشعبي طالما التوجه للأولياء هو توجه لله وإن بالوساطة. والمنحى الثاني ما أفاد به الجوهري في رده على هؤلاء الذين اعتبروا أن مضمون تفكيرهم حول هذه المسألة، هو المضمون ذاته لممارسي المعتقدات الشعبية، وقد خالفوه. هذا بالطبع، غير صحيح، حسب الجوهري، لأن مضمون المعتقدات الشعبية بكل ما فيها من ممارسات سحرية ونذورات وتودد إلى غير الله⁽¹⁾ بعيدة عن منطق المعتقدات الرسمية ولا تحتل التبريرات الرسمية.

لا شك في أن الأولياء قد ظهوروا في ممارسات الدين الإسلامي منذ ظهوره. ولكن هل هذا الظهور من الإسلام ذاته أو جاء من خارجه بحكم الإستمرار، وبعد تغيير التوجه الديني؟ من البين أن ممارسات كثيرة قبل الإسلام استمرت بعده، وذلك بحكمة الرسول ونظرته البعيدة في التعاطي مع شؤون البيئة التي ينتمي إليها، ومع الجماعة التي اصطفاه الله ليكون نبياً فيها. هذا ما قاله شلحد في الإجابة عن هذا التساؤل، ويأتي على ذكر كائنات في الإسلام حظيت بنعمة الله ولطفه، فجعلها من أصفياؤه، منها ما كان معروفاً قبل الإسلام، مثل الجنّي الموحى للشاعر، والجنّي الذي كان يسترق السمع عند أبواب السماء ويبلغها للعرّاف، والملاك الذي كان يستمد علمه منه⁽²⁾.

هذا يدل على أن الصالحين كانوا موجودين قبل الإسلام، ومن البديهي أن يستمروا بعده، وخصوصاً هؤلاء الذين يمتّون إلى النبي بصلة القرابة، وبصلة نشر الدعوة والجهاد في سبيلها. كل هؤلاء كانوا من البشر ولكنهم مميّزون بما يحملون من إرث القرابة والإيمان. هذا ما جعلهم جديرين بإعطاء البركة، واجتراح المعجزات، وفعل الكرامات. ولأنهم من أهل البيت، فهم «مستودع فيض إلهي يؤيد مطامحهم ويوحي أعمالهم، ولكنه لا يحدث تبديلاً جذرياً في شخصيتهم. إنهم مقدسون بالمعنى الما قبل إسلامي للكلمة، أي أن الطاقة الخارقة الموجودة فيهم لا تجعل الاقتراب منهم خطراً على الكائن المدنس»⁽³⁾.

هذا بالنسبة لأهل البيت. ولكن ماذا بالنسبة لمن تميّزوا بالتقى والورع والإيمان، ومارسوا الجهاد في سبيل الله، وتفوقوا في المعرفة الدينية علماً وفقهاً؟

(1) محمد الجوهري، المنهج في دراسة المعتقدات والعادات، الثقافة الشعبية، العدد4، صيف 2009، المنامة، ص-38 39.

(2) شلحد، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقاً، ص-123 124.

(3) المصدر نفسه، ص128.

لهؤلاء لقب الولي دون تعيين من الله أو من سلطة دينية. فاللقب متحصّل من فعله بين الناس، فمنحوه هذا اللقب نتيجة ما قام به من أعمال مدفوعاً بتقواه وقربه من الله. فجاء اصطفاء الله له نتيجة لذلك، فأنعم عليه بقواه الخاصة، وكرّسه الناس ولياً لهم وعليهم. ولم يكن للشرع الديني أي صلة في ذلك. ومارس العامة ما تقوله فطرتهم، فأنزلوا القداسة من السماء إلى الأرض، وبنوا الأضرحة والمزارات والمقامات. وبهذه الممارسة «ورث الولي المحلّي كل صفات الجد الرمزي، فهو مرهوب الجانب، مرتجى ولا يتجاسر أحد على التقليل من احترامه»⁽¹⁾.

في المعتقدات الشعبية يهبط القدسي إلى الأرض، ويلبس لباس الولي الصالح القريب من الله والمصطفى منه. وبقيت الروح مستمرة منذ ما قبل الإسلام، ولكن ليس من ذاتها ولذاتها، بل بالإرادة الإلهية الخالقة لكل شيء والقادرة على فعل أي شيء، وإليها يعاد أي شيء، وهي أيضاً الروح التي لا تشارك الله في شيء. هذا ما جعل المعتقدات تدخل في كنف الإسلام وتتلاءم مع نظرتة التي تعيد كل شيء في الوجود وما وراء الوجود إليه، ومنها النظرة إلى الولي الصالح.

(1) المصدر نفسه، 129.

الفصل السابع
العادات والتقاليد الشعبية في التراث المشرقي
تقاليد الزواج

الإنسان محكوم في طريقة ما، بعاداته التي يمارسها كل يوم بالتكرار الواعي واللاواعي منذ استقباله ليومه الجديد وحتى انتهائه، ومن ثم يكرّر ذلك. تكراره لعاداته يترك له هامشاً من الحرية في التعاطي معها، وتعديلها وحتى تغييرها دون أن يحسّ بصعوبة التعديل والتغيير، فيقرر مثلاً الإقلاع عن التدخين بعد طول ممارسته، أو يطلق لحيته أو يعدل فيها أو يزيلها، دون التفكير بأنه مجبر على ذلك أو حرّ في الإختيار، وهكذا.. أما في حال أراد أن يتزوج دون مراسم دينية، أو حتى مدنيّة يشعر بثقل ما ينوي فعله، ويحسب ما يمكن أن يكون عليه الأمر في مواجهته للمجتمع الذي ينتمي إليه، وكذلك إذا لم يعمد ابنه أو يختنه، أو يدفن ميّته دون الصلاة عليه.. وغير ذلك. في هذا، يظهر الفرق المبدئي بين العادات والتقاليد. وأول ما يتبادر إلى الذهن في المقارنة، أن التغيّر من صفات العادات، والثبات من مميزات التقاليد.

العادة

العادة سابقة والتقليد لاحق. يعمل الإنسان ويكرر عمله، للحفاظ على وجوده يومياً. ما ترسّخ منها باعتبارها ضرورة إنسانية تحوّلت إلى تقليد، إن كان في استمرارية جلب مواد الطعام، أو إلى تحضيره وكيفية تناوله، بما يمكن أن يسمى بأدب العيش. وكذلك في كيفية استقبال الضيف وطرق التعاطي معه، والثبات على ذلك ليكون المضيف مثلاً في العلاقات الإجتماعية، ولو في أزمنة مغرقة في القدم.

بهذا المعنى، تتحول عادات كثيرة إلى تقاليد، إلى الدرجة التي يعرف فيها بدايةً تقاليد كثيرة، أو تحوّل العادات إلى تقاليد. لهذا، لا بدّ من تعريف العادة، ومن ثم العادة الإجتماعية، قبل البحث في ماهية التقليد، ومن ثم البحث في أهم التقاليد التي مارسها الإنسان في مسرى حياته اليومية، بعد أن نتعرّف على ما يمكن أن يشكّل التقاليد الإجتماعية، والتقاليد الشعبية على الخصوص.

يقول ابن منظور إن العادة هي الدين الذي يعاد إليه، والجمع عادات. «تعود الشيء وأعادته واستعادته وعاوده، أي صار له عادة». وهذا يعني أن التكرار هو الذي يجعل من السلوك الفعلي عادة. وعاود فلان ما كان فيه فهو معاود، أي مكرّر للفعل نفسه. والمعاود هو المواظب، وعوده الشيء جعله يعتاده، أي يواظب على فعله⁽¹⁾.

أما ابن خلدون فقد اعتبر أن الإنسان ابن عوائده. وللعادة سلطان على تطور المجتمعات البشرية⁽²⁾، ومن العوامل المؤثرة في العمران⁽³⁾.

العادة إذاً وليدة تكرر. وهي تنشأ من خلال حركة لتلبية حاجة ذاتية أولاً، ومن ثم من خلال تكرر مسالك اجتماعية في العلاقات مع الآخرين. في فرديتها يوصل التكرار إلى الفعل العفوي، وغير المفكر فيه، من خلال السلوك الذاتي، واجتماعيتها من خلال تكرارها في العلاقات مع الآخرين.

من اجتماعية العادة إلى شعبيتها

سوسيولوجياً لا يكفي الكلام على العادة باعتبارها تكراراً لفعل ما. العادة الاجتماعية مرتبطة بمنظومة القيم في أي مجتمع. إذ لا يمكن أن تمارس إلا من ضمن هذه المنظومة؛ فالعادة هنا محكومة بالضبط، وإن على تساهل، عندما تتعايش عادتان مختلفتان لمسلك واحد. والتساهل هنا يبدأ بالرفض للعادة الجديدة حفاظاً على ممارسة العادة القديمة، مثل التغيير في عادة اللباس، أو في شكل الجسم وطول الشعر أو قصره، أو إطلاق اللحية أو حلقها، واختلاف ذلك في التساهل، إن كان يتعلق الأمر في العلاقة بين الجنسين، أو في طريقة السلام أو المصافحة، أو في الطريقة المتبعة لإتمام عملية الزواج، وكيفية إقامة الحفل، ومسألة الإختلاط، وغير ذلك. وما تواجهه هذه العادات يختلف بين التغيير في ممارسة عادة وأخرى، حسب ما يمكن أن تفعل في منظومة القيم في هذا المجتمع أو ذاك،

(1) أنظر حول مادة عود في لسان العرب: ابن منظور، لسان العرب، مذكور سابقاً، ص3158.

(2) أنظر في هذه المسألة للتفصيل: ابن خلدون، المقدمة، مذكور سابقاً، ص125، 166-176.

(3) في معرض شرحه للعوامل المؤثرة في العمران البشري لدى ابن خلدون، يؤكد جميل صليبا على أهمية العادة والتقليد في تماسك المجتمع، لأن ما يمتلكه من عوائد تمنعه من العودة إلى الوراء، وبالعادة والتقاليد نفسها بالاضافة إلى قوة العصبية، وانطلاقاً منها، يتم التقدم إلى طور جديد لامتناه عوائد جديدة، من خلال تحول الكماليات إلى ضروريات بعد التعود عليها، إلى أن تنتهي الدولة لتقوم على أنقاضها عصبية جديدة ودولة جديدة أنظر في هذا الخصوص: جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني، 1973، بيروت، ص581.

حتى وإن كان ذلك في الوقت نفسه. احتمال التغيير في العادات عمل على إقامة جملة من الروادع لتحسين العادة المهذبة التي تشكل نقطة مركزية في منظومة القيم المجتمعية التي تتجلى الممارسة من خلالها. وفي حالة اعتبار تغيير العادة من جملة ما يطول المجتمع من تطوير وتغيير، يتم التساهل المغلّف بالإمتعاض، وتتعايش العادة الجديدة مع القديمة، إلى أن يضمحل مفعول هذه الأخيرة لتنفرد الأولى في الممارسة، إلى أن يأتي ما هو جديد. هذا هو شأن الزي وأصناف الطعام وترتيب المنزل، والعلاقة بين أهل البيت، وبينهم وبين الآخرين، وعلاقة الصداقة بين الجنسين، أو المؤدية إلى الزواج.

أما العادات الشعبية، فهي، حسب ما جاء في قاموس الإثنولوجيا والفولكلور، «أساليب الشعب وعاداته، بمعنى القواعد المستترة للسلوك التي يؤدي خرقها إلى الصدام مع ما يتوقعه الجماعة.. وهي قوى أساسية في داخل المجتمع تنمو لا شعورياً، وكذلك تتقبلها الجماعة لا شعورياً، وهي تتضمن اتجاهاً معيناً في التفكير والسلوك»⁽¹⁾، لدى عامة الناس الذين يشكلون الأكثرية في المجتمع المحلي، ويمتلكون السلطة فيه باعتبارهم الشعبي هذا. وبسلطتهم هذه يتعاملون مع كل جديد بالحدز والرفض أولاً، ومن ثم بالليوننة والخضوع بعد ذلك إلى كل جديد، ولو بالتدريج.

ولأن العادة الشعبية مؤثرة في محيطها، ولها أهميتها في بيئتها، وتخضع ممارستها لما هو مقبول لدى الجماعة، فإن لها ما يفرقها عن العادة الإجتماعية. ذلك أن هذه الأخيرة «سلوك، أو نمط سلوكي تُعده الجماعة الإجتماعية صحيحاً وطيباً، وذلك بسبب مطابقته للتراث الثقافي القائم»⁽²⁾. تأخذ العادة في هذا التعريف، صفتها الإجتماعية لارتباطها بالمخزون الثقافي للمجتمع والمعبرة عنه، والمحافظة عليه بقدر توافقها معه. هي إذاً، على ما تقول هولتكرانس، «مجموعة الأنماط السلوكية التي يحملها التراث، وتعيش في الجماعة، وتنبعث من الوعي الموحد لهذه الجماعة. وانطلاقاً من هذا الوعي، يعد كل فرد منها أن ممارستها مفيدة، وهي تركز على الإمتثال الإجتماعي المعياري، على نحو ما، وعلى التراث التاريخي أيضاً. وهي في الأخير، متطلبات سلوكية تعيش على ميل الفرد لأن يمثل لأنواع السلوك الشائعة عند الجماعة، وكذلك على ضغط الرفض الجماعي لمن يخالفها»⁽³⁾. بهذا المعنى

(1) إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، الطبعة الثانية، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي، دار المعارف بمصر، 1973، القاهرة، ص 246.

(2) المرجع نفسه، ص 247.

(3) المرجع نفسه، ص 248.

تحظى العادة على شعبيّتها بقدر تمسّك العامة بصحة ممارستها، ونظرة الغضب، وربما القمع والمنع، لمن يخالفها.

يعتبر الجوهري أن ممارسة العادة هي فعل اجتماعي في الأخير لا يخرج عن إطار التفاعل الاجتماعي. وإذا كانت العادة فعلاً فردياً، فلا تتم ممارستها إلا بلحظ العلاقات الاجتماعية وتناسب الفعل الفردي مع عملية التفاعل الاجتماعي؛ وهو التفاعل الذي يتطلب انتظاماً وتكراراً محدّداً من قبل جماعة تقوم بأدائها وتحدد مسارها والقائمين بها «في تتابع محدّد له بداية ومسار ونهاية، يتعيّن أن تكون جميعها معلومة للجماعة التي تمارسها بمسمياتها ورموزها»⁽¹⁾.

في هذه المعالجة، تلتقي العادة الاجتماعية باعتبارها عادة شعبية تحوز على رضى الجماعة، وعلى القناعة بجدواها، على هذه النحو لا على غيره، مع الإمثال في الوقت نفسه لمعياريتها، إلى أن يبدأ الإحساس بإمكانية تخطّيها الذي يظهر في شكله الفردي المرفوض مجتمعياً، ومن ثم الخضوع لصالح التغيير اجتماعياً، ومن ثم شعبياً. ذلك أن مقتضيات التغيير الاجتماعي تبدأ من الأعلى، لتصل إلى الفئات الشعبية بالتدرّج.

لذلك، يمكن اعتبار العادة الاجتماعية هي «ذلك النمط من السلوك الواعي وغير الواعي الذي يتحكّم بشبكة العلاقات اليومية بين أفراد المتحد الاجتماعي (أو المجتمع المحلي)، بما في ذلك من علاقات قرابة أو جوار أو علاقات بين المراتب الاجتماعية المبنية على السن أو الجاه أو الغنى، وغير ذلك»⁽²⁾.

بهذا المعنى، تظهر العادات على أنها استجابة لحاجات اجتماعية. وهي لذلك، استجابات متغيرة عليها أن تشبع حاجات يمكن اعتبارها ثابتة. فهي متغيرة لأنها تستجيب في الزمان والمكان إلى حاجة اجتماعية مستقلة عن الزمان والمكان، وإن وجدت، في البداية، ضمنهما. ولتوضيح هذه الفكرة يمكن القول إن الطعام حاجة اجتماعية ثابتة، أما عادة

(1) حول العادة الشعبية والعادة الاجتماعية، أنظر: محمد الجوهري، المنهج في دراسة المعتقدات والعادات والتقاليد، الثقافة الشعبية، العدد 4، مذکور سابقاً، ص-40 41.

(2) هذا التعريف للعادة هو الذي توصلت إليه أثناء عقدي لأطروحة الدكتوراه التي تناولت فيها العادات والتقاليد الاجتماعية اللبنانية، ونشرتها في: عطية، المجتمع، الدين والتقاليد، مذکور سابقاً، ص-26 27 إلا أن هذا التعريف وإن كان لا يزال صحيحاً في أيامنا هذه، فإن ضغوط التغيير صارت أقوى، واستجابة العادات للتغيير صارت أسرع، بحكم المنطق المعولم الذي لم يسلم منه شيء، كما لم يتجنبه أحد، اختياراً أو قسراً.

تحضير الطعام وكيفية صنعه وطريقة تقديمه وتناوله، فهي خاضعة لمقولة الزمان والمكان. يظهر هنا أن الحاجة، وهي هنا الطعام، ثابتة، بينما عادة إشباع هذه الحاجة متغيرة⁽¹⁾.

لذلك، تتخطى العادة الاجتماعية عملية تكرارها، لأنها أوسع من ذلك، وأكثر شمولاً من كونها سلوكاً شخصياً. هذا ما عمل عليه بيير بورديو P. Bourdieu عندما تخطى في تفسيره لمفهوم العادة الاجتماعية من كونها نتيجة ما يقوم به الإنسان الاجتماعي من فعل متكرر في الممارسة العملية، فصاغ مفردة «الأييتوس»⁽²⁾ habitus للتدليل على فكرة الفعل الشخصي المتمفصل مع محتواه الاجتماعي. وقد نقل فردريك معتوق هذا المصطلح إلى العربية تحت اسم «النزوع الشخصي الاجتماعي»⁽³⁾. وترجمته هنا صبحي «بالمتمصل الوراثي»⁽⁴⁾.

في شرحه لمفهوم «الأييتوس» يقول بورديو: «إن مفهوم المتمصل الوراثي يتيح الحديث عن شيء يشبه ما يذكره مفهوم العادة، مع تميّزه عنه في نقطة أساسية. المتمصل الوراثي.. هو ما ورثناه، ولكن ما تجسّد على نحو مستدام في الجسد في شكل استعدادات مستدامة»⁽⁵⁾. بهذا المعنى يصير المتمصل الوراثي من إنتاج الواقع الاجتماعي التاريخي الذي يعمل على إيجاد السلوكيات المعقولة والمؤتلفة مع الحس السليم⁽⁶⁾.

يفيدنا ما سبق، بأن المتمصل الوراثي أو الـ Habitus ما هو إلا توجّه اجتماعي ينشأ عليه الفرد من خلال التربية والتعليم والتجربة في الحياة العملية تشكّل، بتضافرها، وفي استمرارية لا تنقطع، مجمل الأفكار والتصورات الواعية واللاواعية التي توجّه الفرد في سلوكه العام⁽⁷⁾. وأهمية هذا المتمصل الوراثي أنه يسيّر حياتنا، حتى دون أن ندرك ذلك. وبناء عليه نحكم على هذا الفعل على أنه صحيح أو خاطئ، دون أن ندري كيف، إذ «يخضع الواحد منا عادة، وفي أغلب الأحيان، إلى عملية إعلامية معينة ترمي إلى ترسيخ فكرة ما أو رأي ما، بصرف النظر إذا كان صحيحاً، أو معبراً عن إيديولوجية ما، أو مزوراً، فإننا نرى أنفسنا قادرين، أو

(1) أنظر للتفصيل: عطيه، المجتمع والدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص ص-45 48.

(2) 109-Pierre Bourdieu, Le sens pratique, éd De Minuit, 1980, Paris, pp87

(3) فردريك معتوق، المعرفة والمجتمع والتاريخ، جروس برس، 1991، طرابلس، ص 62.

(4) بيير بورديو، مسائل في علم الاجتماع، (1981)، ترجمة هنا صبحي، كلمة، 2012، أبو ظبي، ص 214.

(5) المرجع نفسه، ص 216.

(6) Bourdieu, Le sens pratique, opt cit p93

(7) قارن هذا المفهوم مع المفهومين اللذين استعارهما محمد عابد الجابري من الفكر الغربي بعد تبيّنهما، وهما: «اللاشعور السياسي» و«المخيال الاجتماعي»، في: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، بيروت، ص ص-14 16.

غير قادرين، على ابتلاعه، أو يرى صعوبة في دخوله آذاننا، فكيف عقولنا؟ لأنه يناسب أو يعاكس هذا النزوع الفردي الاجتماعي، أي يعاكس الحس السليم الذي هو نتاج الواقع الاجتماعي التاريخي»⁽¹⁾.

المتصل الوراثي، بهذا المعنى، ما هو إلا نوع من الاستعداد إلى تقبل أشياء محددة، ورفض أخرى، ناشئ عن علاقة في الحياة العملية انتظمت في إطار نزوعات ثابتة معرفية ودينامية.. وهي محصلة تجارب سابقة عديدة استخلصت منها مسلكاً أعمق بكثير من العادة، مسلكاً يتجاوب مع الحياة اليومية والعملية بعقلية الاختيار الشخصي الاجتماعي⁽²⁾.

ما تختلف فيه المتصلات الوراثية، أو العادات الاجتماعية بالمعنى «البوردوي» ناشئ عن الاختلاف في المتحدات الاجتماعية. وقيل هذا الكلام قبل بورديو بثلاثة عقود. إذ قال سعادته إن التميز في الصفات ناشئ عن الاختلاف في المتحدات، لا الإختلاف في المتحدات ناشئ عن التميز في الصفات⁽³⁾.

لذلك، تتخطى العادات الاجتماعية فرديتها في الممارسة، لأنها متصلة بالبنية الاجتماعية. فاللباس مثلاً، عادة، وهي الأكثر فردية، لان اللباس من الضروريات، ولكنه خاضع لما هو متوفر. والمتوفر يستجيب لحاجات الجماعة التي هي بدورها ناشئة عن البنية المجتمعية التي تقبل هذه الموضحة لا تلك، وخصوصاً بالنسبة للمرأة المسلمة التي عليها أن توفق بين مقتضيات الشرع الديني، وما تتطلبه الموضحة. وهنا على دور الأزياء أن تتكيف مع متطلبات هذه البنية لإنتاج أزيائها ضمن هذا الإطار، وإن تراكمت الثياب على جسد الأنثى لمجاراة الموضحة، ومراعاة الشرع والحشمة في الوقت نفسه. وخارج هذا الإطار تبقى العادة مفتوحة على التغيير وفي كل الحالات، إلا تلك التي تضع حداً لتبقى ضمن ما يقبله المجتمع، ولو إلى حين؛ وهذا ما يميز العيب (المجتمعي) عن الحرام (الديني).

(1) عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص50.

(2) معتوق، المعرفة والمجتمع والتاريخ، مذكور سابقاً، ص65.

(3) سعادة، نشوء الأمم، مذكور سابقاً، ص159

التقليد

في اللغة، يعني التقليد الأمانة. هكذا ظهر معنى الكلمة في لسان العرب، وفي تاج العروس. ويتأتى المعنى من القلادة التي تعلق في العنق، ومنه التقليد في الدين. فيكون التقليد الحفاظ على الأمانة، كما القلادة في العنق⁽¹⁾.

أعطت السوسولوجيا للتقليد معنى جديداً يوصل ماضي المجتمع بحاضره، ومنه النظر إلى المستقبل. وصار التقليد يعني ارتباط الإنسان الاجتماعي بترائه المادي - الروحي، والعمل على الحفاظ عليه بالوسائل المختلفة، منها الإحتفالات الطقسية؛ وهذا ما يعطيه طابعاً شعبياً ومنحى فولكلورياً⁽²⁾، يقيه راسخاً في وعي ولا وعي الجماعة المحفلة وتتناقله جيلاً عن جيل، وتشعر نحوه بقدر كبير من التقديس⁽³⁾. ذلك أن التقاليد في ممارستها بالطقوس الملازمة، ما هي إلا تجسيداً للمعتقدات وإظهاراً لها في الممارسة العملية.

على هذا، تتشكل التقاليد باعتبارها «عناصر الثقافة التي تنتقل من جيل إلى جيل عبر الزمن، وتتميز بوحدة أساسية مستمرة»⁽⁴⁾. وهي لذلك، في موقع التقديس من المجتمع، ربما لأنها كانت هكذا بالنسبة للأسلاف. هذا ما كان يفعله أجدادنا، وعلينا أن نفعل مثلهم، وليس من الضروري أن نعرف لماذا⁽⁵⁾.

التقليد هو التعبير عن الهوية. وهو المعبر عن الارتباط بالتاريخ، وصلة الوصل بين الماضي والحاضر المهيّئة لبناء المستقبل. والماضي يمثل التراث بكل ما فيه. من هنا، اعتبر بعض الباحثين أن التقليد ليس أكثر من عادة مية فقدت معناها لأنها تمارس دون القدرة على ربطها بجذورها، ودون معرفة ما تعنيه، إلا باعتبارها فعلاً يمارس، لذلك يمارسها العامة من الناس ببساطتهم وعفويتهم، وإيمانهم بأنها من مصدر من خارج البشر، وتتمتع بقوة

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة قلد، مذكور سابقاً، ص 3718 أنظر أيضاً: الزبيدي، تاج العروس، ج 9، مذكور سابقاً، ص 69

(2) عادة ما نستعمل في دراستنا للثقافة الشعبية العربية تعبير الثقافة الشعبية بدل الفولكلور المستعمل هنا بمعنى التراث اللامادي العربي أما الفولكلور بمعناه الواسع، فيمكن الإطلاع عليه عند الجوهري، في: محمد الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر، 1978، القاهرة، ص 32-52.

(3) بدوي، معجم العلوم الاجتماعية، مذكور سابقاً، ص 428

(4) المرجع نفسه، 398.

(5) إلباد، مظاهر الأسطورة، مذكور سابقاً، ص 11.

سيطرة لا يقدر على مواجهتها من أوتوا القدرة من الفاعلين الاجتماعيين. لذلك تميّز التقليد بالثبات والإستمرار في حياة الجماعة⁽¹⁾.

بهذا المعنى، التقليد ثابت بالمقارنة مع العادة. وفي العلاقة بينهما يمكن القول إن العادة تتغير في ممارسة تقليد ما، بينما يبقى التقليد ثابتاً بما يتضمّنه من بدئه إلى ختامه. ولأنه ذو مدلول عملي بذاته، فإن إعادة إحيائه، وعلى الصورة التي ظهر فيها أولاً، لها الأهمية القصوى لدى ممارسيه، وذلك لإبقائه حياً في نفوسهم، وللتعبير عن هويتهم تجاه الآخر المقابل.

ارتبطت النظرة السلبية بالتقليد انطلاقاً من هذا المعنى، باعتباره المرادف للرجعية، والمحافظ على القديم، وعنوان الفكر السلفي. وصار التقليديون يعبرون عن خوفهم من كل جديد باعتباره الأداة المدمّرة للماضي بحضارته وتراثه وهويته المعروفة. كان هذا الفرق هو الأساس الذي انبنى عليه الصراع بين التقليد والتحديث⁽²⁾.

تقتصر النزعة التقليدية على العلاقة العاطفية بالتراث، وخصوصاً ما يتعلق بالمعتقدات الشعبية. ذلك أن المتمسّكين بالتراث يرون «في الأنماط القديمة خير مرشد في تحديد السلوك في الحاضر والمستقبل، ولذلك يستبعد التقليديون أي تغيير اجتماعي. وتظهر النزعة التقليدية كردّ فعل لأي نزعة ثورية لإعادة تنظيم الدولة والمجتمع على أسس رشيدة»⁽³⁾.

المعنى الإجرائي للتقليد

هنا، يعني التقليد الإنتاج المجتمعي من حيث هو تصرف وسلوك يظهران في مناسبات محدّدة اجتماعياً ودينيّاً، في المنظور والممارسة الشعبيين. وما يظهر هو تجسيد لما تختزنه البنية الذهنية في استجابتها لحاجات الجماعة في التعبير عما يفني بمتطلبات هذا التقليد أو ذلك، من أجل تأمين استمرارته من جيل إلى جيل. والتقليد بهذا المعنى لا وجود له إلا في حامله، المنتج لكل ما فيه من عادات ومن تقاليد، ومن ثقافة على وجه العموم، وهو المجتمع. وعليه، لكل مجتمع تقاليد، واختلاف المجتمعات في نشأتها وظروفها

(1)، الجوهري، المنهج في المعتقدات، مذكور سابقاً، ص 41.

(2) للتفصيل حول جدلية العلاقة بين التقليد والحداثة أو الثابت والمتغير في الثقافة العربية الإسلامية، أنظر المقدمة القيّمة التي كتبها أدونيس في: أدونيس (على أحمد سعيد)، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإبداع عند العرب، الجزء الأول، الأصول، دار العودة، 1974، بيروت، ص ص-114 35.

(3) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، 1978، بيروت، ص 428.

سبب اختلاف ثقافتها وبالتالي تقاليدھا. ولا يختلف الأمر هنا بين التقاليد الشعبية المرتبطة بالبيئة والعوامل الطبيعية، والتقاليد الدينية المرتبطة بانتمائها الديني، وإن كان يجمعها النظرة المشابهة للخالق، والطقوس اللازمة لمرضاته.

العادة والتقليد ظاهرتان اجتماعيتان متلازمتان في كل فرد، وفي كل مجتمع. لا وجود لواحد منهما دون الآخر. ولا إمكانية للكلام على فردية العادة دون إدخال الحالة الاجتماعية إليها. كما لا يمكن الكلام على التقليد دون لحظ الضغط المجتمعي المتأني من رسوخ التقليد فيه، وإلا انتفى كونه تقليداً. وإذا مارس الفرد عادته، فمن الطبيعي أن يشبعها باعتبارها فرداً، وإن استعان بآخرين؛ ولكنه لا يستطيع ممارسة تقليده منفرداً ضمن جماعة مغايرة، لأن التقليد في وجهه وقلبه جماعي ولا يقوم على الفرد. حتى إذا كان على مجموعة إجتماعية، أو طائفة، أن تمارس تقليدها في حيّز عام مغاير، فعليها أن توجد حيّزها الخاص لتحوّله إلى حيّز عام بديل ينتفي وجوده بانتهاء ممارسة التقليد، إن كان عيداً أو احتفالاً، أو مراسم زواج أو دفن أو غير ذلك⁽¹⁾. وإذا كان التقليد بصيغته الجماعية يلحظ الشعور العام، واحترام ما هو سائد، والتصرف بالسلوك الحذر إزاء ممارسات الآخرين لتقليد من تقاليد، فإن هذا الحذر ينتفي عند ممارسة عادة ما، وإن كانت مخالفة لآراء الآخرين أو ممجوجة من الذوق السليم. ولكن يبقى، أن كل عادة تمسّ ما هو اجتماعي في ممارستها، تتعرض بدورها للنقد المجتمعي الذي لا يتجاوز هذا الإطار الشخصي، ولا يصل إلى الحيّز الأوسع، إلا إذا اخترقت الممارسة حيّز الحياء العام، أو انتهك حريات الآخرين. ولا يزال المثل القديم يلقي صداه في هذا العالم الحديث: «كول على ذوقك ولباس على ذوق الناس». بمعنى أن الأكل بكل أصنافه، وبكل طرق تناوله، خاضع، على الأكثر، للذوق الخاص وللعادات الفردية،

(1) من المظاهر التي تبين حرص الناس على ممارسة تقاليدهم بالحرية اللازمة ضمن حيّز عام مغاير أو مختلط تعمل الجهات المسؤولة إما على عزل مكان الاحتفال لمنع الاختلاط بالآخرين تجنباً للاقتتال، كما كان يحصل في البحرين في أيام عاشوراء حيث تقام الاحتفالات (المواكب) وهذا منذ عقود مضت، قبل التوترات بين المذاهب الإسلامية، اليوم، في ما أطلق عليه اسم الربيع العربي؛ أو تدعو الجهات المسؤولة نفسها بإقامة الشعائر الدينية في حيّز عام أوسع ومختلط تدليلاً على التسامح والمشاركة في جو عام تنفسي فيه الأصولية التكفيرية في أكثر من بلد عربي في الحالة الأولى، أنظر: فؤاد اسحق الخوري، القبيلة والدولة في البحرين، معهد الإنماء العربي، بيروت، ص256؛ أما في الثانية، فهو ما يحصل في طرابلس، لبنان، في يوم الجمعة العظيمة وعيد الفصح عند المسيحيين، حيث يخرج المصلّون من كنيسة مار مارون ودار المطرانية ويطوفون في شارع عزمي، القريب، في زياح القداس

ضمن ثقافة مخصوصة متساهلة، بينما اللباس يدخل ضمن الحيز العام الذي يرسم الإطار المقبول للباس، ويُخضع الناس إلى البقاء ضمن هذا الإطار، على راحته.

الثبات النسبي للتقليد

ما يميّز التقليد أنه حاجة اجتماعية جماعية. ويتجلى في الممارسة بعادات متغيرة في الزمان والمكان، وتعبّر عن هذه الحاجة. فتكون في هذه الحالة، في خدمة التقليد وإظهاره. فتظهر، من خلال الممارسة الآنية، وكأنها التقليد ذاته. ذلك أنها لا تختلف في طبيعتها عن التقليد⁽¹⁾، ولأن التقليد في الأصل هو عادة ترسّخت وثبتت لأن الجماعة في حاجة ماسّة إليها. ويبقى الفرق في الممارسة. العادة مرفقة بوعي ممارستها ووظيفتها، وجدواها، وبالتالي تنتفي الحاجة إليها في حال عدم جدواها. وعدم التأثير بإلغاء عادة ما أو استبدالها يعني ارتباطها بالممارسة الشخصية، وإن كان لها بُعد اجتماعي. أما بالنسبة للتقليد فالأمر مختلف، ذلك أن التقليد يشكل عنصراً ثقافياً ذا ارتباط عام⁽²⁾. فالعيد مثلاً له تقليده الخاص بطقوسه التي تبدأ بالصلاة المخصصة، بصرف النظر عن المشاركة فيها، إن كان في الكنيسة أو المسجد، ومن ثم التهئة بقدمه، بعد ارتداء الملابس الجديدة، وتناول الطعام الخاص، وتبادل الزيارات بين الأقرباء لتقوية الروابط، وزيادة التماسك، والتواصل مع الماضي بزيارة قبور الأسلاف.

في هذا التسلسل، يمكننا بكل سهولة تمييز التقليد عن العادة في التعاطي مع العيد. ما هو ثابت يبقى في إطار الصلاة والتهئة. أما بقية التقنيات فهي من العادات المتغيرة بتغير الظروف والأحوال. لا تقليد بدون الإرتباط بالماضي. فهو صلة الوصل مع هذا الماضي في كل ما يعنيه باعتباره إراثاً، أو استمراراً للعلاقة مع الأسلاف. وهذا يدل على أن التقليد لا يتلاءم مع التغيير، ويرفضه. وقد طالت المواجهة بين التقليد والحداثة كل مجالات الحياة، ومنذ زمن بعيد. والمواجهة ذاتها تجعل التقليد أكثر ثباتاً، وأكثر رفضاً لعمليات التغيير. وإذا حصل ما يمكن أن يهزّ ثبات التقليد، فإن ذلك خاضع لدينامية موصوفة في المجتمع لا تقبل الثبات، وإن كان ذلك يختلف بين مجتمع وآخر. والتغير نادراً ما يلاحظ لبطئه ولحاجته إلى زمن طويل ليتبلور. وفي نظرة سريعة إلى الماضي، يظهر لنا أن التغيير في التقاليد حصل

(1) فردريك معتوق، العادات والتقاليد الشعبية اللبنانية، جروس برس، 1987، طرابلس، ص 131.

(2) المرجع نفسه، ص 132.

في محطات معدودة في تاريخ المجتمعات. والتغيرات بمجملها كانت عبارة عن محطات ثقافية مرتبطة إما بنمط الإنتاج، أو بظهور ديانة جديدة، أو نشوء علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية جديدة تستجيب لبنية ذهنية متنورة، وتتفاعل معها، تأثراً وتأثيراً.

ومع ذلك، يمكن للتقاليد أن تستمر حتى مع وجود محطة جديدة في مسيرة التاريخ، أو مع ظهور ديانة جديدة. إلا أن أوثق صلة للتقاليد هي تلك المرتبطة بالديانة. ثباتها ورسوخها يسمحان لها بالاستمرار والانتقال من ديانة إلى ديانة جديدة، وتكيف معها. ففي الإسلام استمر تقليد الطواف حول الكعبة. وممارسة طقوس الحج صارت من أركان الإسلام⁽¹⁾. وفي المسيحية استمر تقليد عيد القيامة الذي كان يمارس قبل بدئها⁽²⁾. ولأهمية التقاليد ولحاجة المجتمع إليها، تعلق الإنسان بها وحرص على ممارسة طقوسها، دون أن يكون في حاجة إلى معرفة كيفية نشوئها أو الزمن الذي نشأت فيه.

أما ممارسة طقوس التقليد، فهو عمل جماعي في قيادته والمشاركة فيه بموجب برنامج دقيق وثابت. منها طقوس القيامة والجمعة العظيمة عند المسيحيين، وطقوس الأضحى واليوم الأخير من عاشوراء، عند المسلمين، وتقاليد الزواج عند جميع هؤلاء، وكذلك تقاليد الأحران، وغيرها. أما العادات المرافقة لذلك فهي متغيرة، وقد ألمحنا إلى ذلك من قبل.

من المهم التأكيد على أن التقاليد الاجتماعية التي نكرّر إحياءها بالممارسة الطقسية منبثقة من ثقافة بنيتنا الاجتماعية، وما يدخل فيها بالتفاعل مع ثقافات الآخرين، بصرف النظر عن تناسبه أو عدم تناسبه مع توجهاتنا. وفي كل الأحوال فإن ممارسة تقاليدنا الاجتماعية خاضعة لمواصفات هذه البنية الاجتماعية. الممارسة التقليدية، تنشأ عن بنية اجتماعية تقليدية. وإذا تحدّثت بنيتنا الاجتماعية، يأتي التعبير عن تقاليدنا بعبادات اجتماعية حديثة ومعاصرة.

تقاليد الزواج

من المهم التأكيد أولاً على أن تقاليد الزواج ذات أساس مركزي في كل الحضارات الإنسانية، وفي كل العصور. ولا يمكن البحث في أي معتقدات أو تقاليد إنسانية بمعزل

(1) يقول الأزرقى إن آدم حج إلى بيت الله الحرام وطاف حول الكعبة وذلك بعد أن قام الملائكة بنفس المراسم بألني عام أنظر: الأزرقى، أخبار مكة، الجزء الأول، مذکور سابقاً، ص 39.

(2) أنظر للتفصيل: السنكسار، الجزء الثاني، الطبعة الرابعة، المكتبة البولسية، 1988، جونه، ص 32.

عنها. ذلك أن هذه الظاهرة، وما يرافقها من معتقدات وطقوس متلازمة مع وجود البشر. واستمرار الحياة البشرية منوط بالزواج. ولا بشر بدون التزاوج بين الذكر والأنثى. هذا الفعل لا يقتصر على الإنسان فحسب، بل يطول أيضاً كل أنواع الحيوان، وإن اختلفت طريقة التوالد.

ما يهمننا في هذا الأمر هو ما يتعلق بزواج الانسان، أي اتخاذ امرأة من قبل رجل زوجة له لهدف أساسي، واضح ومحدّد، هو الإنسال والتكاثر، لأن لا وسيلة أخرى خارج هذا الإطار. وعليه، فإن البحث في مسألة الزواج يتناول كيفية النظر إليه وتقنيه ليصير مشروعاً من قبل المجتمع، مهما كان شأن تطوره، أو شأن النظر إلى الرجل باعتباره رجلاً، وإلى المرأة باعتبارها امرأة. ولأن الزواج سنّة طبيعية في البشر، على قدر اعتباره سنّة وسلوكاً مجتمعيين في أي زمان ومكان، فإن دراسته تستوجب النظر في جذوره البيئية في بدايات التدوين البشري، إن كان على شكل كتابات أو رسوم، أو ما شاكل، مما يمكن أن يشي بكيفية السلوك في إجراء طقوس الزواج واحتفالاته⁽¹⁾.

لا بدّ في هذا المقام من النظر إلى بنى الأساطير المشرقية القديمة التي لم تبخل علينا بإظهار ما كان للطقوس الزوجية من قدسيّة في أزمنة مغرقة في القدم، وإن كانت هذه الطقوس جاءت لتبيّن كيف كان آلهة ذلك الزمان وملوكهم يمارسون تقاليد الزواج، ويصفون دقائق الاحتفالات فيها، باعتبارها من الطقوس المقدسة التي على كل الناس، من أرفع مقاماتهم إلى أدناها، أن يقدّسوها ويجلّوها، لأنها وحدها الحافظة للنوع البشري، أو حتى للنوع الإلهي، من أجل الاستمرار.

ولأن لا مجتمع بدون عمليات التزاوج، فإن بحثنا هذا يتناول تقاليد الزواج في المشرق، المنبثقة من تاريخ قديم يعود إلى ما قبل الأديان التوحيدية - بالإضافة إلى ما أدخلته هذه عليه، وما آل إليه الأمر من خلال تغيّر بطيء في التقاليد، وسريع في العادات، تجاوزاً أحياناً كثيرة ما أضفاه عليه التشريع الديني.

(1) أنظر في هذا الخصوص لإظهار أهمية الزواج والطقوس المرافقة له في الأزمنة القديمة: ص كريمر، طقوس الجنس المقدس عند السومريين، ترجمة نهاد خياطة، مختارات، 1987، 248 ص.

الزواج في المشرق القديم

من نافل القول التأكيد على أن المشرقيين من بلاد ما بين النهرين إلى بلاد الشام عرفوا طقوساً متعددة للزواج قبل تقنينه من قبل الأديان التوحيدية. كما كان لليهود في ذلك الزمان طقوسهم وتقاليدهم الدينية المتعلقة بالزواج؛ وللمسيحيين قوانينهم وطقوسهم المتعلقة به أيضاً. بل كان الزواج في المسيحية، ومنذ بداياتها، من الأسرار المقدسة السبعة في اللاهوت المسيحي⁽¹⁾. ذلك أن الزواج بالنسبة إلى المسيحيين، يعني أن «يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته، ويكون الإثنين جسداً واحداً. هذا السر عظيم.. من نحو المسيح والكنيسة»⁽²⁾. وهو السر الذي يجعل المرأة والرجل جسداً واحداً لا يفرقهما إلا الموت، وإن كان الرجل يتقدم على المرأة باعتباره رأسها، كما المسيح رأس الكنيسة.

بالإضافة إلى اليهودية والمسيحية؛ الديانتين اللتين كان لهما وجود في الجزيرة العربية عشية ظهور الوحي على النبي العربي محمد، وتبشيره بالإسلام ومن ثم نشره، في الجزيرة العربية وخارجها، كان لدى العرب الذين لم يدركوا إحدى هاتين الديانتين تقاليد خاصة بهم في ما يتعلق الزواج.

في هذا المجال، نرى لزماً علينا النظر في ما كتبه عبد السلام الترماني المشرقي في تقاليد الزواج عند العرب قبل الإسلام، معتمداً على ما قالته السيدة عائشة زوجة النبي محمد في هذا الخصوص⁽³⁾. «كان النكاح في الجاهلية على أربعة أنحاء»، فنكاح منها، نكاح الناس اليوم، خطبة فصدّاق فنكاح، ونكاح الاستبضاع المتأتي من رجل غريب ومعروف بنجابته، ونكاح الرهط الذي بنتيجته تُلزم المرأة واحداً من الذين وطئوها بمولودها عندما

(1) الأسرار المقدسة السبعة في المسيحية، هي: سر المعمودية، سر الميرون، سر القربان أو تناول جسد الرب ودمه، سر التوبة والاعتراف، سر مسحة المرضى، سر الزيجة أي الزواج، وسر الكهنوت أنظر في هذا الخصوص: <http://st-takla.org/FAQ-Questions-VS-Answers/03-Questions-Related-to-Theology-and-DogmAlLahoot-Wal-3akeeda/02> وحول منشأ هذه الأسرار وأهميتها في اللاهوت المسيحي، أنظر الشرح الوافي لها، بقلم بطريك أنطاكية وسائر المشرق للسرّيان الأرثوذكس مار إغناطيوس زكا الأول عيواص على الرابط التالي: <http://syrian-orthodox.com/article.php?id=35>

(2) الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل أفسس 5: 31-32 جاءت ترجمة الآية الأخيرة أكثر وضوحاً في معجم اللاهوت الكتابي: «هذا السر العظيم يرتباطه بسرّ اتحاد المسيح بالكنيسة» أنظر في هذا الخصوص حول الزواج باعتباره سرّاً مقدساً: معجم اللاهوت الكتابي، الطبعة الثالثة، دار المشرق، 1991، بيروت، ص 404 وحول مفردة السرّ في شكل عام، ص ص 416 - 419.

(3) عبد السلام الترماني، الزواج عند العرب، عالم المعرفة، العدد 80، آب 1984، الكويت، ص 17.

تنجب، وهو الثالث؛ والنكاح الرابع هو الذي ينتج عنه مولود يلتزم به من يكون شبيهاً له ممن عاشروا المرأة. كما ثمة أنواع متعددة، منها الضيزن والمخادنة والشغار والمضامدة وغيرها⁽¹⁾.

ما يهم القول في هذا المجال إن الإسلام أبقى على الزواج المعروف اليوم، وألغى كل أنواع الزواج الأخرى. ووضع له قوانينه وآلياته، بالإضافة إلى كل ما يتعلق بأحوال الزوج والزوجة.

مفهوم الزواج وتطور المعنى

يشكل الزواج رابطة شرعية بين رجل وإمرأة يقرّها المجتمع ويعترف بها، برضى الزوجين أو بتدبير من غيرهما. والغاية منه تأسيس أسرة، أو زيادة عزوة العائلة التي ينتمي إليها الزوج، إن كان من خلال إدخال إمرأة غريبة إلى منزل الأهل، أو من خلال استيلائها لتزويد في ذلك من قوة العائلة ومن سلطتها، اقتصادياً واجتماعياً. ذلك كله، قبل تغيير النظرة إلى الزواج، وإلى تأسيس الأسرة النواتية التي ورثت في وجودها العائلة الممتدة ذات النظام الأبوي الصارم، والسلطة التي تطول الزوجة والأبناء، العازبين والمتزوجين منهم مع زوجاتهم وأبنائهم، كما مع إخوة الأب، حتى المتزوجين منهم، وأخواته العازبات.

لم يظهر تعبير الزواج في التراث الشرقي، والعربي في شكل عام، إلا باعتباره النسب الذي يتأتى بعقد الزواج. يقول ابن منظور في هذا المجال: «زوّج الشيء بالشيء أي قرنه»، ومن هنا جاء تعبير عقد القران في الإسلام. وبهذا المعنى يصير كل شيئين اقترن أحدهما بالآخر، زوجين. و«عندي من هذا أزواج أي أمثال؛ وكذلك زوجان من الخفاف، أي كل واحد نظير صاحبه، وكذلك الزوج المرأة، والزوج المرء، وقد تناسبا بعقد النكاح»⁽²⁾.

لم يخرج مفهوم الزواج عند المشرقيين، على اختلاف أجناسهم ومذاهبهم عن مفهومه لدى الشعوب الأخرى، في كل زمان ومكان، وإن اختلفت آليات التطلع إليه، أو التعامل معه، حسب تغيير الظروف والأحوال، وحسب التطور الاجتماعي التاريخي لكل مجتمع، وما يتيح من إمكانيات متأتية من عاداته وتقاليده، وأحواله المادية، وطرق تعامله مع «حدث الزواج». فالحدث مرتبط بأصحابه ومنتجيه. والتعامل معه انعكاس لأحوال المجتمع

(1) حول أنواع الزواج عند العرب قبل الإسلام، أنظر: المصدر نفسه، ص 17-35

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة زوج، دار المعرف بمصر، 1981، القاهرة، ص 1886

المحلي الذي يجري فيه، إن كان على صعيد التمسك بآداب التعامل في مثل هذه الحالة، أو على صعيد عدم الإخلال بأصول الشرع والدين. ذلك أن الزواج كان، ولا يزال في جوانب كثيرة منه، طقساً دينياً قبل أي شيء آخر. ولأنه كذلك، حافظ هذا التقليد على عناصره الدينية، حتى وإن كانت في جانبها الطقسي. وتزامنت معه احتفالات «دنيوية» تتغير حسب الإمكانيات والظروف. فتمظهر في سلوكيات تعمل على الابتعاد عن الطقوس المنضوية تحت العبادة الدينية والشرعية، إما بالبطء المرافق لتطور الحياة المجتمعية ومستلزماتها، أو بالسرعة المتجاوزة للحركة المجتمعية نفسها. وتتحول، نتيجة لذلك، إلى احتفال تفاخري يتناسب مع المقدر المادية، وبما يدعم المكانة الاجتماعية لصاحبي الإحتفال.

ولأن تقاليد الزواج مرتبطة بالوضع الاجتماعي العام، فإن هذا الوضع هو الذي يعطي للتقليد إمكانية البروز والفعل ليكونا تابعين لهذا الوضع وخاضعين له. ففي المجتمع التقليدي القائم على الزراعة في وسائلها البدائية تستلزم سلوكاً متناغماً معها، إن كان في تكوين العائلة وفي السلطة الممارسة فيها، وفي عدد أفرادها، وفي طريقة التعامل فيما بينهم؛ أو في ممارسة الأعمال البيئية والزراعية، إن كان في أساليب التعامل والتربية، أو في طريقة تزويج الأبناء والبنات. ذلك أن نمط الحياة هذا، يفرض على كبير العائلة ممارسة سلطته بصرامة وحزم، وعلى بقية أفراد العائلة الطاعة والخضوع، دون نقاش أو معارضة. وإذا كان ذلك يشي بممارسة سلطة قهرية، فإنه ما كان ليظهر على هذا الشكل إلا لأن متطلبات الطاعة والخضوع تفرض على صاحب السلطة تأمين استقرار العائلة المادي والحياتي، وإظهارها بالمظهر اللائق الذي تستحقه بهمة أبي العائلة وكبيرها. ولأنه كذلك، فهو المعنى بكل شؤونها، وبكل ما يتطلبه أفرادها، وإن كان هؤلاء يساهمون في تأمين معيشة العائلة بموجب تقسيم العمل الذي على الجميع القيام بما يتوجب على كل منهم. ومع ذلك تبقى السلطة الأبوية المعنوية الوحيدة بشؤون العائلة، وخصوصاً ما يتعلق منها بأمور التنشئة والتربية والزواج.

ومن المهم القول في هذا المجال، إن تكوين العائلة ونمط انتاجها وعلاقاتها الداخلية، كما علاقاتها مع الخارج، مرتبط بالواقع الاجتماعي الذي ينتجها. من هنا، جاءت تسميتها بالعائلة الممتدة المحتوية على إخوة وأبناء متزوجين وعازبين، وعلى أخوات وبنات عازبات، وعلى أحفاد وحفيدات تحت سلطة الأب الأكبر الذي عليه أن يدير شؤون العائلة، أو الإبن البكر في حال وفاته.

هذا الواقع أنتج سلطة لا تقاوم داخل العائلة، ويبدو واحد أحد فيها. ومن مفاعيل هذه السلطة، تزويج الأبناء والبنات، والإخوة والأخوات من قبل الأخ البكر، في حال فقدان الأب الأكبر. هذا على صعيد الداخل في العائلة الممتدة. أما على صعيد الخارج، فالأمر في الزواج يبقى محصوراً في إطار القرابة الدموية من الأقرب إلى الأبعد، قبل الخروج إلى محيط العائلات الأخرى ذات الأنساب المخصوصة بها، أو إلى خارج المحيط القروي أو القبلي الذي غالباً ما تنبني فيه علاقات زواج متعددة تفرض تبادلاً فيما بينها قائماً على العلاقات القرابية المستحدثة من زواجات سابقة.

لقد ثبت لدينا من أبحاث سابقة أن علاقات الزواج تتعدى كونها علاقات ثنائية بين زوجين، لتصل إلى وسيلة أساسية لترسيخ علاقات القرابة وزيادة تماسكها، ولبناء علاقات قرابية وسياسية واجتماعية تطول عائلتين من نسبين مختلفين في تحالفات محلية ترمي إلى تثبيت الموقع والدور لكل منهما، ومن ثم تمتين هذه العلاقات بعمليات التبادل التي ترسخ ما انبنى وتعمل على تثبيته وتماسكه، وخصوصاً تجاه العائلات المقابلة في المتحد الاجتماعي أينما كان، وفي الزمن الذي يستدعي التماسك العائلي، والتحالفات بين العائلات في العلاقات الاجتماعية والسياسية المحلية⁽¹⁾.

من نافل القول التأكيد على أن آليات الفعل في الحدث الزواجي تتغير بتغير الظروف والأحوال. ولكن من المهم التأكيد على أن هذه الدراسة تقوم على ما كان يشكل أسس التقاليد الراسخة، ومن ضمنها تقاليد الزواج. والغاية من ذلك، إظهارها كما كانت عليه، والمساهمة في حفظها، باعتبارها من العناصر المهمة في الثقافة الشعبية العربية، قبل تعرضها لرياح التغيير. وهو التغيير المتأثري من مصادر محدثة قلبت تقاليد الزواج المنبئية على أسس منسوجة من مجريات الحياة اليومية. فكان أن فعلت عناصر الثقافة فعلها، ونقلتنا إلى مواقع أخرى فصلتنا عما ورثناه من السلف. وما بقي هو ما كان عصياً على التغيير، وإن إلتصقت به عادات وسلوكيات مغايرة لا تربطنا بها أي صلة، إلا صلة التأثير بالآخر والنسج

(1) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص 153-242 أنظر أيضاً البحث القيم الذي أنجزته هيلما غرانكفست في الثلث الأول من القرن العشرين وقد درست فيه علاقات الزواج في قرية فلسطينية، مع بعض المقارنات مع قرى فلسطينية أخرى وقد تم نقله مؤخراً إلى العربية هيلما غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، (1931) ترجمة خديجة قاسم وإخلاص القناوة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015، الدوحة، بيروت ولنا عودة متكررة إلى هذا الكتاب المهم، وخصوصاً في المسائل الزوجية التقليدية.

على منواله. فظهر التقليد، لذلك، ممزوجاً بما هو وافد، في مشاهد بعيدة كل البعد عن التراث التليد، ودون أي رابط معه، وفي حالة أقرب ما تكون من الانفصام.

تقنيات الفعل

يرتبط البحث في كيفية انتقاء العروس والخطوات اللاحقة بواقع المجتمع المحلي، ونظرتة إلى الزواج ووظيفته. هذه النظرة تنطلق، في البداية، من أسس راسخة منذ أزمنة قديمة تقوم على تحريم الزواج من المحارم. وهو التحريم الذي يفرض التطلع إلى الزواج من الأقارب الذين يحلّ الزواج فيما بينهم، ابتداءً من أبناء العم والعمّة، والخال والخالة. وهذا بدوره يعني فرض التبادل في الزواج بدءاً من القرابة المباشرة، مروراً بالأبعد والأكثر بُعداً، وصولاً إلى حدود المتحد الاجتماعي، القرية أو التجمع القبلي، ومن ثم إلى الأبعد من المحيط الأقرب. من هنا كانت عملية التبادل الزوجي الوسيلة الأساسية في تمتين عرى القرابة في الداخل كما مع الخارج⁽¹⁾. وبدون عمليات التبادل لا تتسخ هذه العلاقات، فيكون الزواج اللامتكافئ⁽²⁾. ذلك أن الأخذ من قبل طرف واحد يُظهر سطوة هذا الطرف الذي يأنف التبادل، ولا يمارسه مع الأدنى مرتبة. فيأخذ الغني ذو المقدرة والسلطة والتمتمي إلى عائلة مرموقة المرأة التي يريد لها، ولا فرق إن كانت فقيرة أو من عائلة ذات مرتبة أدنى. ولكن من الصعب، إذا لم يكن من المستحيل أن يتزوج فقير، ومن عائلة وضيعة، من امرأة غنية وذات منزلة عائلية رفيعة. ولا يكون من مفاعيل هذا النوع من الزواج إلا الزيادة في تبعية الأدنى للأرقى في السلم الاجتماعي.

سن الزواج

ولأن الزواج لا بد منه في أي مجتمع، ولأن البنت منذ لحظة ولادتها يُنظر إليها على أنها عبء على والدها، وعتبة البيت «تحزن على وجودها أربعين يوماً»، ولأن «همّ البنات إلى الممات»، كانت نية التخلص منها، رمزياً، مرافقة لولادتها، بواسطة الزواج. وعليه، ظهر في

(1) أنظر في هذا الخصوص: كلود - ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا النبوية، ترجمة مصطفى صالح، وزارة الثقافة، 1977، دمشق، ص 70 أيضاً: عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص ص-168 170
(2) أنظر في هذا الخصوص: فؤاد اسحق الخوري، إمامة الشهيد وإمامة البطل، مركز دار الجامعة، 1988، جونية، ص 112.

التراث المشرقي وحتى فترة قريبة ما يدلّ على خطبة الفتاة منذ الولادة، وفي لحظة التهنئة بولادتها من باب إلقاء تبعة تربيتها على من يخطبها لابنه في ما يسمّى بـ«إعطيّة الجورة»⁽¹⁾.

إعطيّة الجورة

ولأهمية هذه الظاهرة لا بد من شرحها لما لها من دلالة على تخفيف العبء عن الوالد، من ناحية، ولتأمين مستقبل البنت لحظة ولادتها، من ناحية ثانية. تقول غرانكفست عن حالات الزواج في قرية أرطاس الفلسطينية، عمّا يتم تداوله في هذا الشأن: «مبارك العروس. هذا يقال إذا كان المولود الجديد أنثى.. ماذا أعطاك الله؟ يسأل رجلٌ رجلاً أصبح للتو أباً لبنت، فتكون الإجابة: رزقنا للتو بعروس، مباركة مباركة [يرد السائل]. وإذا ما ردّ الأب: هي لك (عَ حبل إيدك)، وأجاب الآخر: وأنا قبلتها (وأنا قبّالها)، تكون البنت قد خُطبت يوم مولدها، فيقرّر الأب بتلفّظه بهذه العبارة مصير ابنته أحياناً، وتسمّى هذه العروس «إعطيّة الجورة»، وهي تعني حرفياً إعطيّة الحفرة، أي حفرة الولادة»⁽²⁾. ولهذا النوع من الخطبة اعتبارات وأصول يدرکها جيداً أبناء المدن والريف في فلسطين، وفي أماكن كثيرة في المشرق والعالم العربي، وإن كان ثمة اختلاف في طرائق التعبير عنها وتطبيقها. وقد بقيت هذه العادة متبّعة حتى بدايات القرن العشرين. ومن جملة ما لها من اعتبارات، أنها تعفي الخاطب مستقبلاً من المهر، على أن يقوم هذا، أو الخطيب نفسه، بتقديم ما يلزم من هدايا لحظة الخطبة، وفي المناسبات الدينية المهمة، وإن كان الأب الخاطب يرفض هذا الإعفاء، ويقول بالصرّاحة الواضحة أمام الشهود، «أشكرك كثيراً، وأنا قبلتها، وسأقدم لك ما هو حق لها (جزا) بحسب العادة بين الناس»⁽³⁾.

إلا أن هذا الأمر ليس معممًا، إذ على إعطيّة الجورة أن تحصل في المقابل على المهر والهدايا السنوية من قبل الخاطب أو أهله، وإلا اعتبرت الخطبة لاغية. كما يمكن لأم العروس أن ترفض تزويج ابنتها، باعتبارها عطية الجورة، من أجل استعمال مهرها الذي سيدفع من قبل رجل آخر، من أجل تزويج ابنها بمهر ابنتها⁽⁴⁾. ويمكن أن يصل هذا الأمر إلى الخلاف

(1) حول خطبة البنت يوم ولادتها لابن عمها أو أحد أقاربها في ما يسمّى بأعطيّة الجورة، أنظر: غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص 63-73.

(2) المصدر نفسه، ص 63 والحفرة أو الجورة هي المكان الذي تجلس فوقه المرأة الولادة على حجرين متقابلين، وهي مخصصة لبقايا الولادة التي تظمر، وتوضع البنت في حجر الوالدة، لحظة ولادتها، ولتُخَطب بعد ذلك.

(3) المصدر نفسه، ص 64.

(4) المصدر نفسه، ص 71.

الشديد والعراك في حال الإخلاف بالوعد. وقد حصل ذلك بالفعل. إلا أن الشيخ رفض عقد قران العريس الجديد. وعادت العروس، كعطية الجورة، إلى خطيبها السابق، وتزوجا⁽¹⁾.

من المفيد القول هنا إن ظاهرة عطية الجورة معروفة في أماكن أخرى من بلدان المشرق باسم زواج السرّة، بمعنى أن المولودة تعطى لابن عمها، أو على من يسمّى من أقربائها، لحظة قطع سرّتها. ويسمى هذا الوعد بخطبة السرّة. وهي معروفة في لبنان، إذ كانوا يقولون عن الفتاة التي تخطب لولد وهما طفلان: فلانة قُطعت سرّتها على اسم فلان، أي أن أهله وعدّوه بها من يوم مولدها أو من عهد طفولتها⁽²⁾. وبقي الوعد سارياً إلى فترات قريبة، وإن كان تنفيذه خاضعاً لمتغيرات لا تكون في الغالب موصلة إلى عقد زواج فعلي بين الموعودين به. ويكون عدم الإلتزام به متأتياً إما من قبل الأهل، أو من قبل المعنيين به مباشرة.

زواج الأطفال

من نافل القول التأكيد على أن مسألة الزواج تحوز على المساحة الكبرى من تفكير الوالدين، وخصوصاً في المجتمع الريفي الزراعي. وعادة ما يعبر عن هذا الاهتمام بالمجاملات التي يتبادلها أهالي الريف في شكل عام، وهي التي تتداول المفردات المخصوصة المتعلقة بالزواج والولادة والفرح، وعمران الديار بتسلسل النسل واستمراريته. فالمولود لحظة ولادته هو عريس أو عروس. وعند تناول الضيافة تكون عبارة بالأفراح في حال قبولها، أو عدمه. ونفّرح لك من عريس في حال الاختيار لجملة مناسبة تقال للمتزوج حديثاً. وعقبالك (العقبى لك) تقال للعازب الذي لم يتزوج بعد، أو للعازبة. ونفّرح منك أو منك تقال أيضاً للذي لم يتزوج بعد. وتزوّجهم كلهم على حياتك هي الكلمة الحلوة التي يسمّعها الأب للتدليل على التمني بأن يطول عمره ليزوج أبناءه جميعاً وأحفاده أيضاً.

في كل ما تقدم، تتمظهر الدلائل على أهمية الزواج وانشغال الأهل به، لتأمين استمرارية العائلة، من ناحية؛ ولعدم ترك إرث العائلة المادي يذهب هباءً منثوراً بانقطاع النسل، من ناحية ثانية؛ بالإضافة طبعاً إلى تأمين نصيب الأبناء والبنات من الزواج، والمساهمة في تأسيس أسرهم الخاصة. ولا يهم، من بعد، إن كان ذلك لخدمة عائلة الإبن، أو عائلة الصهر التي ستذهب الإبنة إليها بالزواج، وإن بقيت صلة العمومة أقوى بما لا يقاس من صلة

(1) المصدر نفسه، ص 67.

(2) أنظر في هذا الخصوص: لحد خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الأول، د ن 1977، بيروت، ص 254.

الخوولة، إلا في القليل النادر⁽¹⁾. وقد لحظت تقاليد الجزيرة السورية عدم أحقية ابن الخال بالعروس، وهو ما يسمى بالحيار الذي يعتبر امتيازاً لأبناء العمومة وحدهم. وما يسمّى بـ «الحيار»، هو حق ابن العم في عروسه، فيُنزلها، بموجب هذا الحق، عن هودج العرس. وقد استعاض التقليد عن ذلك بما يمكن أن يدخل ضمن نطاق الأضحية الرمزية، وهو تقديم هدية معتبرة إلى الخال، لحظة انتقال العروس⁽²⁾.

ولكن غالباً ما يحصل أن يتزوج أبناء العم. وتبقى العروس، في كل حال، رهينة إرادة أحد أبناء عمومتها، أو جميع من يمكن أن يكونوا من مزاوليها، أي الأكبر سناً منها. ولا تستطيع الزواج من خارج هذه الدائرة إلا في حال سمح هؤلاء بذلك، حتى ولو كان المتقدم للزواج يرتبط برباط قرابة المرأة (قربة نسوان) كأن يكون مثلاً ابن عمتها أو ابن خالها أو ابن خالتها، فإن الأولوية تبقى لابن العم. وبعد ذلك يأتي دور الأقرباء الآخرين، وإن كان لا ينظر إلى هذه القرابة المؤدية إلى الزواج بإستحسان كبير⁽³⁾. ولكن يبقى أن الأقرباء من طرف الأم يمكنهم المطالبة بالعروس لأحد أبناء خالها أو عمتها أو خالتها، إذا كان العريس، من القرية ومن غير عائلتها. وكذلك يمكن لابن قريتها أن يطالب بها إذا كان العريس من خارج القرية، لأنه أولى بها من الغريب⁽⁴⁾. وهنا تظهر هذه المقولة في انسجامها التام مع قولة العرب المشهورة والراسخة: «أنا وأخي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب».

(1) إذا كانت الخوولة (العلاقة مع الخال) شرطاً لوجود البنية الأولية للقرابة، حسب ليفي ستروس، فإن العلاقة مع الخال تختلف، مع أن إسم القرابة (الخال) واحد في كل الظروف، وهو تابع لمنظومة تسميات القرابة واختلاف النظرة ناشئ عن موقع العائلة التي ينتمي إليها الخال ما يعني أن منظومة المواقف من الخال تختلف باختلاف موقع عائلته تجاه موقع عائلة ابن الأخت ويعتبر ستروس أن المواقف المذكورة تقوم بوظيفة تماسك الجماعة وتوازنها للمزيد من التفصيل حول هذه المسألة، أنظر: ستروس، الأنثروبولوجيا البنوية، ترجمة مصطفى صالح، وزارة الثقافة، 1977، دمشق، ص 58 أنظر أيضاً: عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص-158 159 وحول هذه المسألة، أنظر ما يعنيه الخال في الثقافة الشعبية العربية، وكيفية تعامله مع أبناء أخته، أو تعامل هؤلاء معه، في تغريبة بني هلال، كما حللتها في: عاطف عطيه، في الثقافة الشعبية العربية، بنى السرد الحكائي في الأدب الشعبي، مذكور سابقاً، ص ص-176 199

(2) حول تقاليد الزواج في إحدى المناطق السورية، أنظر للتفصيل: محمد السموري، تقاليد الزواج في الجزيرة السورية، الثقافة الشعبية، العدد 16، شتاء 2012، المنامة، ص 92.

(3) حول مكانة ابن العم في الزواج عند العرب، أنظر: غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص ص-124 133.

(4) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل، حول تدرج تفضيل الزواج من الأقرب فالأبعد: المصدر نفسه، ص ص-142 145.

ومن الطريف هنا أن نلاحظ كيفية تحول عادة ضرورة الاقتران بابن العم، وتفضيله على أي زواج آخر. إذ بدل أن يُنزل ابنُ العم العروسَ عن هودجها في عرسها، ما يعني انعدام رأيها في اختيار عريسها، استعاض عن هذا الحق بسلوك ذي دلالة رمزية يفصح عن حقه فيها. وقد ظهر هذا السلوك على شكل خبط العصا بالأرض ليدلّل على معارضته زواج ابنة عمه من الغريب، إلى أن يسترضيه أهل العريس بتقديم التعويض له، حتى يقبل بانتقال العروس⁽¹⁾. وقد ظهرت هذه العادة في الجزيرة السورية وفي جبل لبنان⁽²⁾، وأماكن كثيرة من المشرق العربي.

الزواج من بنت العم سمة رئيسة من سمات تقاليد الزواج في المشرق وعند العرب جميعاً. وهذه السمة تعطي لبنت العم حماية من الضرة على الغالب، إذ يندر أن يتزوج رجل من امرأة ثانية إذا كانت زوجته الأولى ابنة عمه اللزم. هذا، على الأقل، ما ظهر لي إثر دراسة علاقات الزواج في قرية لبنانية مسلمة سنّية، لم يتزوج فيها أحد ابنة عمه، إلا بعد وفاة زوجته الأولى، أو تزوج ثانية بعد وفاة زوجته التي هي ابنة عمه اللزم⁽³⁾.

والزواج من بنت العم تدفع للإطمئنان على البنت المتزوجة لأنها بين أهلها وأقاربها، قبل أن تكون زوجة لأحد أبنائها، وإن كان عمرها صغيراً. ذلك أنها في عمرها الصغير هذا، تكون مطواعة بين يدي زوجة عمها بالنسب، قبل أن تكون زوجة لابنها، فتتربّى على يديها وتكتيف مع نمط حياة العائلة الجديدة، وتصير واحدة منها قبل بلوغها حالة الوعي بكونها زوجة وأماً لأولادها. «لم نعطك لأي كان، بل أعطيناك لأناس يمكننا أن نركن إليهم»⁽⁴⁾. فالزواج على هذه الحال ليس من شأن الزوج نفسه، فهو زواج من العائلة، وعلى الزوجة العتيدة أن تتكيف مع الوضع الجديد الذي يعطي للعائلة الأولوية على الآراء الشخصية أو الحرية الفردية⁽⁵⁾. قالت امرأة معنيّة لدى سؤالها عن الكيفية التي تمّ فيها زواجها، «ربّتي

(1) السموري، تقاليد الزواج في الجزيرة السورية، الثقافة الشعبية، مذکور سابقاً، ص 92.

(2) خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الأول، مذکور سابقاً، ص 250-251.

(3) أنظر في هذا الخصوص، العلاقات الزوجية في قرية الروضة، شمالي لبنان، في: عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذکور سابقاً، ص 210.

(4) غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذکور سابقاً، ص 103.

(5) المصدر نفسه، ص 109 - 111.

حماتي»، ما يعني أنها عاشت سنواتها المبكرة بإشراف حماتها التي شكّلتها كما تريد⁽¹⁾. ولأن حال الزواج منوط بالعائلة، بعيداً عن رغبة الأبناء، ولأنه مدبّر في كل الأحوال، فإن عمر المتزوجين لا يعود ذا بال، طالما المسألة متعلقة بارتباط مستقبلي يعطي للعائلة تماسكها ومتانتها، وللزوجين العتيدين ضمانه عدم الوقوع في المغالط⁽²⁾، وللبنت الصغيرة ضمانه التربية في بيت زوجها على يد حماتها. من ضمن هذا المنطق، لا بأس على الفتاة إن تزوّجت في السن الثامنة أو التاسعة، ولا فرق إذا كان الشاب لا يزال فتى في كنف عائلته، أو صار ناضجاً. فالزواج على هذه الحال زواج عائلي أكثر منه زواج بين إثنين. فالأم هي التي تطالب بزواج ابنها على الأغلب لأنها بحاجة إلى من يساعدها في المنزل. فتكون الكنتة في هذا المقام، وإن كانت صغيرة، وخصوصاً إذا كانت الأم وحيدة. وإلا تتعرض لخطورة الإتيان بضرّة (زوجة ثانية) بحجة المساعدة في أعمال المنزل⁽³⁾.

وتقاليد الزواج تربط بين زواجين أكثر من فرد في وقت واحد، إن كان بالنسبة للتبادل بين فتاتين أو أكثر في لحظة ترتيب الزواج، وما يمكن أن يؤجّل منه مع ارتباطه به، للتخلص من موجبات المهر وثقله. فإذا تم الاتفاق، مثلاً، على تزويج أحدهم من قريبته أو غيرها، يمكن أن يتم التفاهم على البديل الذي يعني من دفع المهر. ويكون ذلك مقابل زوجة بديلة يمكن أن تتم مراسم زواجها في المستقبل بحكم صغر سنهما، فتخطب على هذا الأساس، والخاطب هنا يمكن أن يكون الأب لابنه أو غيره، أو لمن يريد، أو حتى لنفسه، مقابل مهر إبنته. فتصير المرأة بموجب هذا النوع من الزواج وسيلة للتبادل، حسب ما يقول ليفي ستروس، وتعويضاً عن المهر غير المتوفر، أو يصير المهر في حال توفّره بدون البديل، وسيلة لزواج أخيها أو أبيها، يُدفع لإمرأة أخرى تدخل إلى العائلة بالزواج⁽⁴⁾. فيظهر هنا، على ما تقول غرانكفست، أن «تبادل العرائس وتعدّد الزوجات قد يضيفي إلى زواج الأطفال، من دون أن يكون زواج الأطفال أو أعراس الأطفال هو المقصود بنفسه»⁽⁵⁾. ويبقى القول إن زواج

(1) المصدر نفسه، ص 91 انظر أيضاً في هذا الخصوص أهمية أم العريس وعمّته في الرضى بالعروس والمقاييس المناسبة لهما، والهدف من تزويجها صغيرة من أجل أن تتربى على يد الحماية: سوسن اسماعيل عبدالله، عادات وتقاليد الزواج في قرى البحرين، الثقافة الشعبية، العدد 2، صيف 2008، ص 27.

(2) عبدالله، المصدر نفسه، ص 24.

(3) غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص 90.

(4) حول زواج البديل أو الزواج بالعياض للتخلص من المهر، ومفاعيل هذا النوع من الزواج في حالات محددة، وخصوصاً ما يتعلق منها بحدود تصرف الزوج مع زوجته، أنظر: المصدر نفسه، ص ص 173-185.

(5) المصدر نفسه، ص 88.

الأطفال شائع حتى بدون مبررات لأنه الأفضل للأهل والعروسين، ولا تتم معارضته في أي حال من الأحوال⁽¹⁾. وتبقى، بالإضافة إلى ذلك، علاقات المصاهرة مع العائلات الغربية من داخل القرية، أو من خارجها، سبباً أساسياً لتجديد علاقات القرابة وتوطيد الروابط بين العائلات، وهو ما يفيد في التحالفات السياسية والبلدية، داخل القرية وخارجها⁽²⁾.

إختيار العروس والخطبة

تعتبر خطوة اختيار العروس الأهم في آلية الزواج. ذلك أن كل الأمور المستقبلية المتعلقة بالزواج مرتبطة بها. وكان من الصعب اختيار العروس من قبل العريس، في الوقت الذي كان الانفصال بين الجنسين صارماً، بحيث من شبه المستحيل أن يلتقي شاب بفتاة ويتعرف إليها أو يتحدث، بما يفرضي إلى علاقة يمكن أن توصل إلى الزواج. لذلك كان الاعتماد في هذه الحالة على الأم أو الأخت أو العمّة في اختيار العروس، بإشراف الوالد وعلمه، وخصوصاً في المدينة. وعند الاختيار، توصف العروس العتيدة بالتفاصيل إلى العريس، فيكتفي بذلك، أو يصرّ على رؤيتها. في هذه الحال، تدبّر والدتا الفتاة والشاب حيلة لرؤية العروس دون معرفتها. ونادراً ما يحصل ذلك⁽³⁾. وقد أنتج نظام الفصل هذا ما يُعرف بالخطاب أو الخطابة. وهما تعبيران عن مهنة يقوم بها رجل أو امرأة لتعريف أهل الشاب أو العكس على من يمكن أن يكون خطيباً أو خطيبة، لقاء بدل مادي يؤخذ من الطرفين. وهؤلاء يطلق عليهم إسم سماسرة الزواج. هذه المهنة كانت بمثابة المتنّس للمجتمع الذي يفصل بين الجنسين، ولا يتيح إمكانية التعارف. وهي وإن خف تأثيرها، لا تزال موجودة، وخصوصاً في المدن.

أما في القرى، على اختلاف انتماءاتها الدينية والمذهبية، وتطورها الاجتماعي، فالأمر أيسر، إذ باستطاعة الشاب أن يرى الفتاة. وهذه الرؤية متيسّرة أكثر في المناطق المسيحية في المشرق العربي، حيث يباح الاختلاط وتبادل الكلام، وإن ضمن حدود، فينتقي الشاب من يراها مناسبة له، «ويحطّ عينه عليها» ويختلق المناسبات للتكلم معها، على طريق العين أو

(1) المصدر نفسه، ص 88-89 ومن التقاليد اللبنانية التي لا تزال سائدة إلى اليوم في الكثير من مناطقه تزويج صغيرات السن بحجة تحمّل المسؤولية باكراً من أجل تأسيس أسرة أنظر في هذا الخصوص: خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الأول، مذكور سابقاً، ص 234.

(2) حول تأثير علاقات القرابة المتأبّية من المصاهرة ومن تأثير التبادل الزواجي بين العائلات الكبرى وبينها وبين العائلات الصغرى في قرى لبنانية محددة، في التحالفات الاختيارية ومن ثم البلدية، داخل القرية، وتوجّه العائلات في الانتخابات النيابية، أنظر: عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص 153-242.

(3) خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الأول، مذكور سابقاً، ص 236.

في البستان أو في الأعياد وحفلات الأعراس. فإذا لمس لديها ارتياحاً وقبولاً، يتردد إلى بيت أهلها تكراراً حتى يلاحظ الأهل، ويبدأ الجيران بالكلام على أنه «لافي» على بنت فلان. في هذه المرحلة تتوطد العلاقة بين الشاب وأهل الفتاة، ويلمس من خلال طريقة تعاملهم معه أنه مرغوب فيه كزوج لابنتهم. فيفاتحهم بالأمر، ويتم التوافق قبل إعلان الخبر، وتحديد موعد الخطبة.

يروي لنا لحد خاطر في قالب لطيف كيفية انتقاء العروس عند الدرور في جبل لبنان. وهي الكيفية المتخمة بأنواع متعددة من الرموز التي يمكن تبادلها بين المعنيين من المقبلين على الزواج، مع المعرفة المضمرة من قبل الأهل. اختلق الشباب هذه الرموز لصعوبة الاتصال بين الشباب والفتيات في المحيط الدرزي. فكانت هذه الرموز بمثابة البديل المرافق لاختيار الأهل لعروس المستقبل. من هذه الرموز، أن يرسل الشاب وردة أو منديلاً إلى من لقي لها هوى في قلبه، مع أمه أو أخته لجس نبضها، فإذا قبلت الهدية كان ذلك بمثابة القبول، وإلا الرفض المتمثل بعدم قبولها. وإذا زار أهلها بحضورها، وهي تعلم أنه يريد لها زوجة له، تخبره بالإشارة إذا كانت موافقة أم لا، برموز جرى الاتفاق عليها، وذلك ليعرف موقعه في قلبها قبل أن يبدأ الكلام⁽¹⁾.

يتبين لنا من ذلك أن اختيار العروس لا يقتصر على لحظة ولادة البنت، ليقول الوالد هي لك، عند المباركة لتصير خطيبة الجورة (أعطية الجورة) لابن لم يدرك، بعد، من هذا الأمر شيئاً؛ أو تخصيصها لابن عمها وهي صغيرة؛ بل يمكن أن تنضج البنت وتنتظر خطابها الذين يبدأون بالتوافد حال بلوغها. والحل والعقد في هذه المرحلة هما للوالد الذي لا يخطر بباله أن يكون لابنته رأي بذلك. والوالد في هذه الحال يكون في حالة انتظار لقدم الخطيب المناسب، طالما لم تُخطب بعد لأحد أبناء عمومته، على ما تعود المشرقون والعرب جميعاً. وعندما يرى الأب مصلحة لابنته في خطبتها إلى هذا أو ذاك من المتقدمين، بوساطة من يقوم بهذه المهمة التي تبدأ بإعلام أبي الفتاة بوجود خاطب محدد بأصله وفصله، يقبل مبدئياً بذلك، ويعطي الإشارة للبدء بالأمر، من خلال مراسم محددة بدقة؛ أولها، الانتظار للمشاورة.

(1) للمزيد من التفاصيل حول الإشارات والرموز المتعلقة باختيار العروس، أنظر: المصدر نفسه، ص-248 249.

هذه المرحلة الأولى التي تفرض على والد الفتاة أن يستشير أقاربه بالأمر، بدءاً بأشقائه ومن ثم الأبعد في العائلة، ومن ثم الأقرب من ناحية الأم. فإذا طلبها أحد أبناء هؤلاء، نتيجة لهذه المشاورة، فهي له لأن الأقرب أولى، بدءاً من ابن العم. وينتهي الأمر عند هذا الحد. وإذا لم يتوفّر العريس يعطي الأب الإشارة للبدء بالمرحلة الثانية، وهي زيارة أهل العريس إلى دار أهل العروس لطلب يدها وخطبتها، في خطوات مرسومة بدقة أيضاً. إلا أن هذه الخطوات مبنية على موافقة مسبقة بقبول الخطيب، قبل أن يبدأ الكلام مع والد العروس وأقاربها. هذا الأمر يجري ترتيبه في المرحلة الأولى، وإلا لا مبرر لقدوم أهل العريس.

في هذا السياق، تكون المرحلة الأولى عبارة عن جس نبض والد العروس. وفي حال الموافقة المبدئية (إعطاء القول)، تأتي المرحلة الثانية لتثبيت الخطبة في «مشية جاه» يشكّلها والد العريس من أقربائه⁽¹⁾. تقدم غرانكفست وصفاً ميدانياً لكيفية إتمام المرحلة الأولى، وهي جسّ نبض الأخ لمعرفة إمكانية القبول بإبن أخيها وأخيه عريساً لابنته. نلاحظ هنا ان عمّة الطرفين هي الوسيط في أمر الخطبة. «ذهبت الحجة إلى بيت أخيها موسى، وجلست، فاحضروا الطعام، وعندما وضعوا الطعام أمامها، قالت: لن أذوق شيئاً، حتى أعلم أنني سأحصل على ما أريد، فقال موسى، سيكون لك ما تريدين يا أختاه حتى وإن كنت جئت من أجل عزيمة (الخطبية)، فقالت فلتحيا عزيمة وليحيا إخوتها، وقد جئت من أجل عزيمة، فإني أريدها لإبن علي (لابن شقيقها الثاني). فقال سيكون لك ما تريدين أنت وإبن علي. وقالت له: إن ما لأخيك لك؛ فإبنها لك (إبن عزيمة مستقبلاً)، وإبنتها لك، وهما أيد لساعديك، فقال: سيكون لك ما تريدين، قولي وكفى. فعادت إلى علي (إخيهما والد الخطيب)، وقالت له: فقد بلغنا مرادنا، والدها أعطاها وأمها أعطتها»⁽²⁾. لقد أنجزت العمّة المرحلة الأولى من خطبة إبني أخويها، علماً أن زواجهما قد ربّ منذ مولدها. ولكن في الأخير، لا بد أن يكون هناك طلب رسمي للعروس⁽³⁾.

في المرحلة الثانية تكون «الجاهية» المؤلفة من وفد من أهل العريس يضم، إلى والده، أعمامه وعماته وأخواله وخالاته، مع من يريد الانضمام إليهم، حسب وضع بيت أهل

(1) أنظر في هذا الخصوص للمقارنة: السموري، تقاليد الزواج في الجزيرة السورية، الثقافة الشعبية، مذكور سابقاً، ص 91 إدريس مقبوب، نظام الأعراس في المغرب، الثقافة الشعبية، العدد 9، ربيع 2010، المنامة، ص-71 72
غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص-303 304.
(2) غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص-304 305.
(3) المصدر نفسه، ص 306.

العروس. وبعد السلام والكلام العام، يفتتح والد العريس الكلام المخصوص بقوله الجملة المشهورة: «أريد منكم مهرة (صغيرة الفرس) تأكل بيدها»⁽¹⁾، فيكون الجواب: أهلاً وسهلاً.

أما إذا كانت مقدمات الخطبة غير محضرة مسبقاً، أي بدون المرحلة الأولى، فعلى والد العروس أن يستمهل الخاطبين للمشاورة، ما يعني العودة إلى أعمام الفتاة والأقرباء للتأكد من عدم رغبة أحد أبناء عمها بها كزوجة له. وإلا يعتذر من الخاطبين بعد المشورة لأن ابن عمها أولى بها⁽²⁾. وعند الموافقة على العريس يحدّد موعد الخطبة، ويبدأ التداول في قيمة مهر العروس. ولهذا التداول مدلول ظاهر يبيّن نظرة العريس وأهله إلى العروس وأهلها. وهو أقرب ما يكون من مجريات المحادثات الدبلوماسية التي لا بدّ لها إلا أن توصل في النهاية إلى التحديد الواقعي لقيمة المهر الذي يكون عادة على قدر ما هو متعارف عليه في كل قرية من القرى الفلسطينية، أو المشرقية في شكل عام. وهذا ما سنراه في الفقرة التالية.

والخطوبة التي تربط أبناء العمومة، وغيرهم، تفرض عليهم سلوكاً محدّداً وصارماً. فلقاؤهما ممنوع، والكلام المتبادل ممنوع، وحتى الالتقاء فيما بينهما يجب تجنّبه في كل

(1) أنظر في هذا الخصوص للمقارنة: المصدر نفسه، ص 303 السموري، تقاليد الزواج في الجزيرة السورية، الثقافة الشعبية، مذكور سابقاً، ص 92 ويكون طلب العروس مسبقاً بوفد من الوجهاء بالإضافة إلى أقارب العريس ويقدم لهم الطعام، أو القهوة ولكنهم يأبون تناول شيء حتى يعدهم والد الفتاة بأن الذي أتوا من أجله يعودون به، فيعدهم فيقول والد العريس عندئذ: نريد فرس تاكل بيدها فيجيبه والدها إلى طلبه بقوله: أهلاً بكم، اعطيتكم إذا الله عطاكم ص-91 92 ومن المعروف في الأدب الشعبي العربي تشبيه الفتاة بالفرس أو المهرة، بالإضافة إلى ما فيه من إيحاءات جنسية؛ ولأنها تأكل بيدها، فهذا يعني أنها فتاة برسم الخطبة والزواج

(2) أنظر في هذا الخصوص: السموري، تقاليد الزواج في الجزيرة السورية، الثقافة الشعبية، مذكور سابقاً، ص 92 وفي شمالي لبنان بقيت هذه العادة إلى ما بعد الخمسينيات من القرن العشرين ولا أزال أذكر كيف قام والدي بزيارة منازل عمومته ليلبغهم بأن ثمة من يريد خطبة شقيقتي من عائلة مغايرة في القرية ولا أزال أذكر أيضاً كيف كان يأتي والد العريس إلى منزلنا في ليالٍ متتالية، على غير عادة، إلى أن عرفنا أنه يريد شقيقتي عروساً لابنه وهكذا تزوجت رجلاً من خارج العائلة أما شقيقتي الأصغر فقد طلبها قريبها من العائلة، ولم تقبل به، ربما لعدم رغبة والدي بذلك وعندما طلبها رجل من قرية مجاورة بوساطة مختارها، قبلت شقيقتي به، ربما أيضاً لرغبة والدي بذلك إلا أن الأمور لم تمرّ على خير، إذ هدّد عمومة والدي بأخذها بالقوة، ما حدها إلى إخراجها من القرية برفقتنا جميعاً إلى بيت عمي أحمد زريقة الذي كان على أخوة مع والدي، وهو على دين مختلف وقد تمّت مراسم الإكليل (تسمية عقد القران عند المسيحيين) في منزل عمي أحمد، وسط حشد كبير من مسلمي المنية ليتفرجوا على كيفية إجراء هذه المراسم ولا أزال أذكر تلك المرتبة العالية (البرزة) التي جلست فيها شقيقتي؛ ولكنني لم أتبيّن معالمها التي تعودت عليها، لكثرة ما كان على وجهها من ألوان التبرّج أقول هذا الكلام اليوم، وكان عمري آنذاك لا يتجاوز السنوات الثماني.

الظروف، وإن كان عليه واجب تقديم الهدايا في المناسبات الدينية بوجود الأهل ورقابتهم. وفي حال مجيئه إلى بيت خطيبته زائراً، عليها أن تتوارى عن الأنظار، أو تغادر البيت⁽¹⁾.

آلية الخطوبة، ومن ثم الزواج، في التراث المشرقي خاضعة لسنن اجتماعية صارمة، إن كان في رؤية العروس أو مخاطبتها، أو التعاطي معها. وربما إبن العم فقط من يمكن أن يحظى برؤية خطيبته قبل خطبتها، بحكم عامل القرابة المباشرة. وإلا ما على الخطيب أن يرى خطيبته إلا بعد الانتهاء من مراسم العرس، وحلول ليلة الدخلة. في هذه الليلة فقط، بعد كل ما سبق، يستطيع رؤية وجه عروسه والتعرف إليه. وبعد ذلك، تصحح زوجته وحليلته. «هكذا أفضل، هذا ما أكدته امرأة مشرقية مسيحية من القدس كانت في زيارة لأرطاس (القرية الفلسطينية)، وأخبرتني أن تلك كانت حال أبويها.. والزواج في الأيام الخوالي كان أكثر سعادة منه الآن»⁽²⁾.

أما في لبنان، فالخطبة لا تختلف عنها في بلدان المشرق، والبلدان العربية عموماً، إلا من ناحية الشكل المخصوص لدى كل طائفة ومنطقة. فالخطبة طقس يفهم من خلال إجراءاته أن علاقة عُقدت بين شاب وفتاة. وهي فترة اختبار لمعرفة مدى توافق الخطيبين في مزاجيهما وشخصيتهما، ومدى إمكانية الإنسجام في علاقتهما الزوجية مستقبلاً. ذلك أن الزواج في المسيحية هو رباط مقدس يعتبر من «أسرار الكنيسة، وخاصّته الجوهريتان الوحدة وعدم قابلية الانحلال، وغاياته إنجاب البنين والتعاون المتبادل»⁽³⁾، بحيث لا يمكن أن يفترق الزوجان إلا بالموت، أو في حالات خاصة جداً يحددها قانون الشرع الكنسي في بعض الطوائف، ولا يمكن الفكك منه لدى بعض الطوائف الأخرى، إلا في حالات استثنائية جداً يحددها المرجع الديني الأعلى⁽⁴⁾.

(1) غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص 113 وتقول الباحثة في نظرة ثاقبة، إن أحوال التفكير في إبنه العم كزوجة يوجّه الإثنين إلى أن يكونا لبعضهما في المستقبل، بعكس مجتمعات أخرى حيث من الصعب أو من المحظور الزواج من إبنه العم، ما يؤدي إلى عدم حسابان إبنه العم أو إبن العم، من الزوجات أو الأزواج المحتملين في المستقبل وبالتالي لا يخطر ببالهما أن يقع أحدهما في حب الآخر وإذا حصل ذلك يكون خارجاً عن المألوف ص 112.

(2) غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص 114.

(3) حنا مالك، الأحوال الشخصية ومحاكمها للطوائف المسيحية في سورية ولبنان، الطبعة الثالثة، دار النهار للنشر، 1991، بيروت، ص 307.

(4) حول انحلال الزواج لدى الطوائف المسيحية وأسباب ذلك، أنظر: المصدر نفسه، ص ص-307 336

وعليه، يُفسح في المجال في بداية العلاقة المتمثلة بالخطوبة بأن يلتقي الخطيبان ويمتثنا علاقتهما، ويختبران مدى قدرتهما على الإستمرار بتوافقهما قبل عقد الزواج، لأن الفكك منه صعب بعده. لذلك جاءت الخطوبة مفتوحة على احتمال الفراق بينما الزواج مقفل على الفراق. هذا ما يعطي لفترة الخطوبة أهميتها الخاصة، باعتبارها مختبراً لانسجام الزوجين العتيدين قبل الإقدام على خطوة الزواج، لأن بطلانه مستقبلاً صعب جداً. بينما الخطبة لدى المسلمين، وإن كانت إعلاناً عن ارتباط إثنين، فهي تبقى مقفلة في فترتها، ويصعب على الخطيبين التحرك ضمنها بحرية، حتى كان من شبه المستحيل أن يلتقي الخطيب بخطيبته، أو يتكلم معها، أو يوجد وإياها في مكان واحد، وعلى الأخص منفردين. وربما كان لا يستطيع حتى رؤية وجهها قبل ليلة الدخلة بنهاية يوم العرس. وعليه، كان لا بد من متنس لإبطال الزواج غير الموفق بين إثنين. فكان الزواج، لذلك، مفتوحاً لإمكانات الطلاق، وإن كان أبغض الحلال عند الله في الإسلام. وتوجه المسلمون أخيراً في علاقات الخطبة إلى ما يشبهها لدى المسيحيين، ربما للتخفيف من حوادث الطلاق مستقبلاً.

وما كان يجري لدى المسلمين من صنوف الأمر والنهي المتعلقة بمصير الإبن والإبنة في مسائل الزواج، كان يجري لدى المسيحيين أيضاً. إذ الأب هو الذي يزوج إبنه أو إبنته. وما عليهما إلا الطاعة والخضوع. ما يعني أن ظروف الزواج مرتبطة بما هو إجتماعي، أكثر مما هو ديني. والبنية المجتمعية برمتها هي المفضية إلى هذا النوع من الزواج أو ذاك. ولما تغيرت هذه البنية، وصارت أكثر عصرنة، بتغير بنية العائلة، ونمط الانتاج، انتقلت مرحلة التزويج، إلى مرحلة القبول بالزواج الذي ارتضاه الطرفان صاحبا العلاقة. وصار لوالدي كل منهما حق المشورة لا حق الرضى. ترافق ذلك، من ضمن الانسجام بين عناصر البنية، مع تحوّل العائلة الممتدة إلى الأسرة النووية، ومع الاستقلال في الانتاج والاستهلاك والسكن، بعد أن كانت المشاركة في كل منها. واختفت السلطة الأبوية، أو كادت، لتحل محلها سلطة المشاركة بين الزوجين في تأسيس منزلها وتربية أبنائهما بما ينسجم مع قناعاتهما، وإن لم تختف حتى الآن سلطة الأب، إلا في القليل، وخصوصاً في المدن.

يصف لنا لحد خاطر مراسم الخطبة لدى الموارنة في جبل لبنان؛ وهي مشابهة في تفاصيلها للمراسم في بقية الطوائف، كما في بلدان المشرق. يأتي أهل العريس مع الهدايا إلى بيت أهل العروس برفقة كاهن، أو بدونه، ويطلب والد العريس، أو من ينوب عنه من ذوي الكلام البليغ، يد العروس، «مفصلاً عمّا يناله وأقرباؤه من شرف يطلب يد فتاته فلانه

إلى ابنهم فلان.. راجياً أن لا يخيب لهم طلب.. (فيأتي الجواب) بأن هذه الخطبة هي لهم مدعاة شرف وسرور لأنها تجدد ما بين العيلتين من علاقات قرابة وولاء سابقة». إلا أنه يطلب مهلة حتى لا يوحي بأنه سريع القبول، ما يُنقص من شأن ابنته. والخاطبون يدركون ذلك فيلحون عليه حتى يقبل، ويقول جملته المعروفة: «إينكم إبننا، وبتتنا بنتكم، ولو ما كان عندنا (بنت) ملزومين ندبرلو. وما عندنا شيء بيغلا على خاطركم»⁽¹⁾. وتُستتبع مرحلة القبول بتقديم الهدايا إلى العروس من خاتم الخطبة وملابس وأنواع الضيافة. فتوضع أمام الكاهن إذا كان موجوداً، ويقوم بطقس الصلاة على الخطيبين، وبارك الهدايا ويسجلها لتُرد إلى صاحبها في حال فسخ الخطوبة. وفي حال عدم وجوده، توضع الهدايا على طبق أمام والد الخطبة الذي يلبس خاتم الخطبة إلى العريس، ويقوم والد العريس بالمثل تجاه العروس⁽²⁾. وبعد تحديد الوقت التقريبي للعرس يطوف بعض أهل العريس والعروس بالحلويات والمشروبات على المدعوين، وسط جلبتهم وزغاريدهم التي عليها أن توصل الخبر إلى الجيران وأهل الحي، من غير المدعوين.

أما عند الدروز في جبل لبنان، فإن مراسم الخطبة تأخذ قسطاً من التورية والتجاهل المرح للطلب. ولكنها تصبّ في التوجه نفسه عند المسيحيين، إلا ما يتعلق بتحديد المهر المشترك بينهم وبين المسلمين⁽³⁾. وصلاة الخطبة (العربون) عند المسيحيين تقابلها قراءة الفاتحة عند المسلمين، أو عقد القران الذي يمكن أن يُعقد دون أن تذهب الخطيبة إلى بيت خطيبها. ويبقى هذا الأمر منوطاً بإقامة العرس الذي يفضي إلى لقاء العريس بعروسه في ليلة الدخلة، وإن كانت حليلته طيلة فترة القران. ومن المهم القول، هنا، إن مهر العروس ملازم في شكل لا فصل فيه عن تحديد قيمته، من ناحية؛ وإقامة وليمة الخطبة، من ناحية ثانية. وتعتبر الوليمة الإعلان الأبرز عن هذا الحدث المهم الذي عليه أن يصل إلى أبعد مدى في المتحد الاجتماعي الذي يضم أهل العروس والعريس، أو أهل العروس إذا كانت من قرية مغايرة.

(1) خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الأول، مذكور سابقاً، ص-255 256.

(2) حول تقليد لبس خاتم الخطوبة الذي لا يزال سائداً إلى اليوم، ودلالاته الرمزية، أنظر: المصدر نفسه، ص-260 264 أنظر أيضاً للمقارنة: عبدالله، عادات وتقاليد الزواج في قرى البحرين، الثقافة الشعبية، العدد 2، مذكور سابقاً، ص28.

(3) للمزيد من التفصيل حول مراسم الخطبة لدى المسيحيين والدروز والمسلمين في لبنان، أنظر: خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الأول، مذكور سابقاً، ص-255 259.

مهر العروس

للمهر أشكال متعدّدة في تقاليد الزواج عند أهل المشرق والعرب جميعاً. وهو معروف بمفهومه وإجراءاته لدى المسلمين، يقوم على ما هو عينيّ، وما هو نقدي، كما يمكن أن يكون بديلاً لخدمة. أما عند المسيحيين فهو معروف بالجهاز الذي على العريس تقديمه للعروس بمشاركة أهل العروس في تجهيز منزل الزوجية الجديد. وغالباً ما يكون قدر المهر أو قيمة الجهاز متناسبة مع مقدرة أهل الزوج والزوجة. وللفرق بين المهر والجهاز اعتبارات لها علاقة بمفاعيل الزواج ذاتها المختصة بكل من الإسلام والمسيحية. وليس هنا مجال المقارنة.

يدفع المهر عادة بالمال، ومفاوضات تحديده وكيفية دفعه تسمّى في الجزيرة السورية بالسياق. ويكون المقدّم، بموجبه، بالنقد بعد تحديد القيمة، والمؤجّل بالذهب بعد تحديد قيمته أيضاً. وغالباً ما تذاق قيمة المهر على المملأ للتباهي، حتى أن إحداهن بطل التداول باسمها واستعويض عنه «بأم عشرة جمال» لأن مهرها كان عشرة جمال⁽¹⁾. وإذا ثبت المهر على قيمته النقدية، فإن هذا ما حصل حديثاً. أما قديماً فكان يُدفع المهر على شكل مواش أو قطع أرض أو محصول. وبثبات المهر على قيمته النقدية، كان من اليسير المقارنة بين أعلاها وأدناها، وتعليل ذلك وربطه بالموقع الاجتماعي لكل من العروسين. وكذلك للمقارنة بين مهر البكر ومهر الأرملة. إذ إن «مهر الأرملة أقلّ بعض الشيء، إذا ما تذكرنا المكانة الكبيرة للعروس البكر عند الناس، كما أن الاحتفالات في عرس الأرملة أكثر بساطة»⁽²⁾.

تذكر غرانكفست، في بحثها عن المهور، أن هذه مرتبطة في الدرجة الأولى بمواصفات الفتاة من جمال وخلق ومنبت. وهي الأسباب الرئيسة التي تدفع إلى تهافت الخاطبين، باعتبار أن ندرّة العرض تدفع إلى زيادة الطلب، وبالتالي إلى رفع قيمة المهر. ولكن هذا لا يعني أن الناحية الاقتصادية والمادية هي الغالبة. بل ذلك يعني في الأغلب، وبرأي الباحثة، أن موقع الفتاة هذا، الجالب للمهر الأعلى، هو الذي يعطي الدفع للزوج بأن يعامل زوجته المعاملة الحسنة واللائقة بموقعها. «فالزوجة التي دُفع لها مهر كبير، لها بطبيعة الحال مكانة أكبر؛ فإذا ما تجسّم الرجل الكثير للحصول عليها، يكون أشدّ حرصاً عليها فيما بعد»⁽³⁾.

(1) السموري، تقاليد الزواج في الجزيرة السورية، الثقافة الشعبية، مذکور سابقاً، ص 93.

(2) غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذکور سابقاً، ص 186-187.

(3) المصدر نفسه، ص 188.

وفي المقابل، يقل احترام الرجل لزوجته إذا ما دفع لها مهراً قليلاً. يقول رجل لزوجته في أرتاس، القرية الفلسطينية، «سعرك سعر حمارة، ولا يهم إذا متّ، (وبالفلسطينية الدارجة) حقتش حق إحمارة إن متّي ما فش مخسر»⁽¹⁾. على أي حال، يبقى المهر معبراً عن قيمة العروس والعريس معاً، ومجلبة لاحترام العروس وأهلها. إلا أن هذا المهر خاضع للظروف والأحوال، وتقلّب الأوضاع الاقتصادية، فتقل قيمته في أوقات الحروب والأزمات، وتزيد في أوقات الاستقرار والدعة.

تحدثنا غرانكفست، صاحبة الكنز الوافر الذي يفتح على الخطوات التفصيلية المعبرة عن تقاليد الزواج في فلسطين، كيفية التداول للوصول إلى تحديد مهر العروس، وهي هنا ابنة عم العريس اللزم. للتدليل على أهمية العروس في نظر أهل العريس، وخصوصاً إذا كان الوالدان شقيقين، يرفع والد العريس من قيمة مهرها، لأنها غالية عليه وذات قدر وقيمة، فيطرح 100 جنيه استرليني مهراً لها، علماً أن المهر المتعارف عليه 50 جنيهاً بين الأقارب. هنا تدخل المفاوضات التي لا تنقص من قيمة العروس، ومن قدرها؛ بل يتم التخفيض إكراماً للأنبياء والصالحين، والمقامات الدينية الرفيعة. ولنقرأ هذا الحوار الذي يبغى التخفيف من ثقل المهر، مع أن العروس تستحقّه بنظر عمّها اللزم، وهو والد العريس: «قال والد العريس سنقدم لها 100 جنيه استرليني. وقال أخوه (غير والد العروس)، وما لله وللرسول؟ قالوا 20 جنيهاً. ولخليل الله أينا إبراهيم؟ فأجاب (والد العروس) 15 جنيهاً.. حسناً، ولجامع عمر بن الخطاب، وليت الله؟.. عشر جنيهاً.. وللحاضرين؟.. 5 جنيهاً. وهكذا بقي لوالدها 50 جنيهاً»⁽²⁾، وهو المهر الذي يدفع للأقرباء.

ولأن قيمة المهور تتغيّر بتغيّر المكان الذي تنتمي إليه العروس، وبدرجة قربها أو بعدها من عائلة العريس، فقد اختلفت قيمة المهر بين أن تكون العروس ابنة العائلة والعشيرة، أو ابنة القرية، أو من خارجها. والمهر في هذه الحالة يسمى فيداً. ففيد العشيرة متعارف عليه، ويبلغ في حدّه الأقصى 50 جنيهاً استرلينياً، وهو الخاص بالزواج من بنت العم، كما مرّ معنا أعلاه. وإذا كان لأحد أن يتزوجها من أقربائها الأبعدين، فعليه أن يدفع لواحد من أبناء عمها اللزم، أو أكثر، مبلغاً إضافياً يمكن أن يصل إلى 10 جنيهاً. وإذا تزوجت من عريس من قريتها ومن خارج عائلتها، فعلى أهل العريس أن يدفعوا مهراً أكبر بالاضافة إلى مبلغ لابن

(1) المصدر نفسه، ص 188.

(2) المصدر نفسه، ص 307.

عمها حتى يسمح لها بالانتقال. أما إذا تزوجت من غير قريتها، فيكون مهرها أعلى والغرامة أكبر، إذ على العريس أن يدفع مبلغاً لابن عمها، ومبلغاً آخر لشباب القرية لشراء شاة للذبح والأكل. وتسمى هذه الغرامة شاة الشباب، تعويضاً عن حرمان شباب القرية من عروس يمكن أن تكون لأي واحد منهم. أما المبلغ الثالث فيذهب على شكل هدية تقدّم إلى الخادم الذي يمسك بخطم جمل العروس عند الانتقال.

ومن أطرف ما يتأتى عن قيمة المهر الخاضع لاعتبارات المعيشة والحالة الاجتماعية والاقتصادية للقرية، أنه يمنع التبادل الزوجي بين القرى المتفاوتة إقتصادياً واجتماعياً في معيشتها. فتكون وطأة المهر، في ذلك، متغلبة على اعتبارات القرابة بالمصاهرة، وتقف عثرة في وجه التبادل. وفي هذا المجال تعطينا غرانكفست مثلاً عن كل من القريتين الفلسطينيتين المجاورتين لفتا وأرطاس. في لفتا مهر العروس المطلوبة إلى الخارج بين 700 و1000 جنيه إسترليني، ومهر العروس من أرطاس المطلوبة إلى الخارج 100 جنيه، عدا الغرامات التي لا تتعدى في كل الأحوال الـ 20 جنيهاً. وقد تأتى عن هذا الفارق في قيمة المهر أن ثلاث نساء من أرطاس انتقلن إلى لفتا بالزواج، بينما لم تتزوج أي امرأة من لفتا من رجل من أرطاس. والحال نفسها بين أرطاس والقرى الأقل شأنًا⁽¹⁾.

عقد القران والعرس

بعد وليمة الخطبة التي تقوم بمهمة تكريس المصاهرة بين العائلتين⁽²⁾، أو ترسيخ القرابة وزيادة تماسكها بين أقرباء العائلة الواحدة، تبدأ احتفالات عقد القران والعرس. ومن المهم هنا القول إن عقد القران شيء، والعرس شيء آخر. إلا أن لا عرس بدون عقد قران، بينما يمكن عقد القران بدون عرس. فمن المعروف أن عقد القران يقوم بسريرة تامة، ويقتصر على المقرّبين من العروسين. ويعزو الكثيرون السرية هذه إلى تجنب ما يمكن أن يعكّر صفو العروسين من إمكانيات السحر والحسد والغيرة والشر، وما يمكن أن يبطله⁽³⁾. أما العرس فهو للجميع، يدعى إليه أهالي القرية ومعارف أهل العروسين من القرى المجاورة.

(1) للتفصيل حول أنواع المهر وكيفية التعاطي معه واختلاف قيمته جغرافياً واجتماعياً، أنظر: المصدر نفسه، ص 189-193.

(2) أنظر ما تعنيه وليمة الخطبة ودلائلها للتفصيل، في: مقبوب، نظام الأعراس في المغرب، الثقافة الشعبية، العدد 9، مذكور سابقاً، ص 72.

(3) أنظر في هذا الخصوص: عبدالله، تقاليد الزواج في قرى البحرين، الثقافة الشعبية، العدد 2، مذكور سابقاً، ص 29.

يفضّل عقد القران المترافق مع إقامة العرس في أيام بعينها، وفي فصول محددة أيضاً. من هذه الأيام الأعياد الدينية وأيام الخميس والجمعة، بالإضافة إلى الليالي المقمرة والصفافية التي تكون عادة في فصلي الصيف وبدايات الخريف، لوفرة الغلال وجفاف الطقس. أما إذا عقد القران مع تأجيل العرس، فيمكن إتمامه في أي يوم، على أن يتحدّد موعد العرس لاحقاً، وهو عادة ما يكون في أيام الصحو والليالي المقمرة لتحلو الاحتفالات، ويصخب الجو بالرقص والدبكة والغناء. وعادة ما تسبق موعد العرس سهرات يحييها أهل العريس في بيتهم، وأهل العروس في بيتهم أيضاً. ويمكن أن تدوم هذه الليالي طيلة أسبوع بكامله حيث يسود الغناء والرقص وقول الشعر الشعبي المرسل والمغنى، بالإضافة إلى حلقات الدبكة على صوت المزمارة والطبلة، أو المطاليع التي تُنشد إكراماً للعروسين ولمشكلي حلقات الدبكة والراقصين والراقصات، مع كل ما يرافق ذلك من صنوف الضيافة التي يقدّمها أهل العريس للساهرين. كما يمكن للعريس نفسه أن يقوم بهذا الواجب بتقديمه القهوة المرّة للرجال، حسب مقامات الساهرين. وكذلك الأمر في بيت العروس. وكانت تقام هذه السهرات بما لا يسمح بالاختلاط، بحيث تكون مجالس النساء خلف مجالس الرجال، ولا مانع من اختلاط الأصوات والأهازيج.

من المهم إظهار التفاصيل المتعلقة بمقدمات العرس والنشاطات المؤدّية إلى قيامه، وما ينشأ عنه، وصولاً إلى دخول العروس إلى منزل عريسها، وصباحية العروسين، لما لهذه الخطوات (السيناريو) من أهمية، إن كان بالنسبة لأهل العريس أو لأهل العروس. ولا بدّ من ملاحظة أهمية ما يحصل لحظة انتقال العروس من بيت أهلها إلى بيت أهل العريس. فحساسية خسارة الأهل لإبتئهم تجعلهم على أهبة الاستعداد للخلاف مع أهل العريس، وتأخير عملية الانتقال، بمراقبة كل خطوة أو كلمة من قبل أهل العريس للتعليق عليها ونقدها، وإظهار الانزعاج الشديد مما يمكن أن يحصل. ذلك كلّ في محاولة للتأكيد على توترهم المتأثري من خسارتهم لإبتئهم، وللتدليل رمزياً على تعلقهم بها. وإذا سار كل شيء على ما يرام، يظهر ما يعرقل هذه العملية، إما بدفع الغرامة، أو بالانتظار لتصل إحدى قريبات العروس، التي تأخرت، وربما قصداً؛ والعروس لا تقبل التحرك إلا بعد أن يجتمع كل أهلها وأقاربها حولها، ولو تعطلّ الموكب لساعات. وأهل العريس، في هذا المقام، يرضخون للمطالب عن طيبة خاطر، وينقذون كل ما هو مطلوب منهم، لأنهم على إدراك تام مما يحصل، ويعرفون مقام العروس عند أهلها.

ولكن قبل عملية انتقال العروس، وسط الأهازيج والأغاني والزغاريد، لا بدّ من وصف العمليات السابقة لهذه المرحلة. منها القطوع ونقل جهاز العروس وما يرافق ذلك، وترتيب حاجيات العروس في بيت العريس، وتحضيرات العروس والعريس، وما يرافق ذلك أيضاً، وصولاً إلى لقائهما بعد الزفة المعتبرة، وخلوتهما في ما يسمى بليلة الدخلة.

تفاصيل العرس وثوابته

يقدم لنا سعيد الديرهجي بحثاً قيماً عن تقاليد الزواج في الموصل من أعمال العراق. وهذا البحث، بتفاصيله وطرافته، جدير بأن يقدم كمثال عن تقاليد الزواج في العراق. وهي تقاليد مشابهة لتقاليد الزواج في لبنان، وفي المشرق العربي في شكل عام. وقد لمست بعد مطالعتها أنها مشابهة تماماً لتقاليد الزواج عندنا في شمالي لبنان التي كانت تمارس منذ أربعة عقود. ومن المهم أن نقارنها بممارسات تقاليد الزواج في فلسطين، كما عايشتها غرانكفست في آخر الربع الأول من القرن العشرين.

تبدأ تدابير قيام العرس «بالقطوع»، وهو اليوم المخصّص لشراء حاجيات العروس والعريس من قبل أهل الطرفين. والقطوع هو ما يُشترى من مصوغات ذهبية وثياب وخلافها. وعادة ما تكون بناء على رغبة العروس، وإن كانت محرّجة، مخافة أن تثقل كاهل العريس وأهله. إلا أن أم العريس وأخواته يشجّعنها على طلب ما تريد. وفي هذا اليوم، تجهّز النقدية المتفق عليها عند تحديد المهر، وهي عادة عبارة عن عدد من الليرات الذهبية العثمانية، توضع كل خمس قطع منها في كيس خاص. فإذا كانت قيمة الصداق خمسة أكياس، فهذا يعني أن على أهل العريس أن يشتروا 25 ليرة عثمانية. هذا طبعاً بالإضافة إلى «النیشان»، وهو المصاغ الذهبي الذي يشتريه أهل العريس لتلبسه العروس، تأكيداً على حجزها لرجل سيتزوجها، ما يمنع التفكير بزواجها من آخر. أما «الحجل»، فهو أكبر قطعة ذهبية ترتديها الزوجة، ولا تخلعها طيلة حياتها، إلا إذا انفصلت عن زوجها بالموت أو الطلاق. والحجل في العراق مماثل للمخمسية عندنا المؤلفة من 5 ليرات ذهبية. وهي تعتبر أحلى زينة للعروس ومبعث فخرها، ورمز غلاوتها على عريسها.

أما الجهاز، فهو كل ما تحصل عليه العروس في القطوع، بالإضافة إلى ما سبق. يضاف هذا كله إلى ما كانت قد تدبّرتّه العروس قبل خطوبتها. وهو عادة ما تصنعه بنفسها وبمساعدة

أهلها، وعلى فترات طويلة بانتظار يوم عرسها⁽¹⁾. والجهاز المحضّر من قبل أهل العريس مع المصاغ الذهبي والنقدية، يعرض في منزل أهل العريس للفرجة، ومن ثم يحضّر لإرساله إلى منزل العروس بالأبهة اللازمة في اليوم الذي يعرف «يوم النيشان». وهو اليوم الهام بالنسبة لأهل العروسين، والمحدّد مسبقاً، لأنه يجمعهم معاً في احتفالهم بزواج إبنهم.

يحمل أهل الختن (العريس) جهاز العروس إلى بيت أهلها بعدد محدّد من المدعوات يعرفه مسبقاً أهل العروس. وتكون الزيارة قبل الظهر، والاستعدادات جاهزة لاستقبالهن في أمكنة مخصصة لهن في المنزل، وحول موائد الطعام، المعدّة من قبل أهل العروس وقرباتها. ومن أفضل لحظات هذا اللقاء، تلك التي تأتي بعد سماع الصرخة: «وصلوا»، إيذاناً بوصول أهل العريس. فيجتمع الفريقان في استقبال مهيب، وسط الأهازيج والأغاني والهرج والمرج التي ترافق المصافحات والعناق وإدخال الجهاز إلى بيت أهل العروس. ومن ثم تبدأ مراسم الاحتفال بتقديم النيشان إلى أم العريس لتلبّسه للعروس، وسط الزغاريد، وخجل العروس وانحناء رأسها. ويبدأ الرقص والغناء، بانتظار الدعوة إلى الغداء. وبعد الإنتهاء منه، يعود المجلس إلى الإنعقاد للرقص والغناء. وتبارى القريبات في إظهار محبتهن للعروس من خلال الرقص والاهازيج والزغاريد، وخصوصاً من أهل العريس. وتعبّر أم الختن عن فرحتها بالرقص المتواصل، ولا تتوانى جدته عن الرقص، وإن كان للحظات، تعبيراً عن فرحتها بحفيدها. وفي نهاية النهار يعود أهل الختن إلى ديارهم، وسط التندّر بما رأيته أو لاحظته من أهل العروس، إن كان إيجابياً أو سلباً. وكذا يفعل أهل العروس بعد ذهاب أهل الختن⁽²⁾.

هنا، تأتي اللحظة المناسبة لتحضير جهاز العروس المؤلف مما قدّمه أهل العريس، وما جمعه العروس طيلة فترة عزوبتها. ولترتيب الجهاز طقوس خاصة تعرفها النساء جيداً. فلكل غرض مكانه، حسب نوعه وأهميته. ولكل نوع مكان بروز لرؤيته. وعادة ما يكتمل الجهاز بمشورة أهل العريس ومشاركتهم. وبعد الإنتهاء من عرضه وتوضيحه يرسل الخبر إلى أهل العريس للشرع بنقل «الحمالة» (جهاز العروس مكتملاً)، وما عليهم سوى تحديد اليوم المخصص لذلك.

(1) أنظر للتفصيل حول القطوع وجهاز العروس: سعيد الديوهجي، تقاليد الزواج في الموصل، في: باسم عبد الحميد حمودي (إعداد وتقديم)، عادات وتقاليد الحياة الشعبية العراقية، وزارة الثقافة والإعلام، 1986، بغداد، ص ص-62 65.

(2) يسرد الديوهجي بالتفصيل ما يحصل في يوم النيشان، ويقدم لنا وصفاً طريفاً لطريقة إعداد الطعام وحركات النساء في الاحتفال الراقص أنظر: المصدر نفسه، ص ص-56 59.

يكون نقل الحماله، عادة، في يوم الإثنين أو الخميس، باعتبارهما يومين سعيدين ومباركين. ويشهد هذا اليوم احتفالاً رثاناً بكل ما فيه، بدءاً بتزيين الجمال والخيول، أو لبس أجمل الثياب، وتقلد السيوف والرماح. وتبدأ المسيرة بالفرسان أولاً، ومن ثم الموكب والنساء. وعند الاقتراب من منزل العروس يبدأ الموكب بالاهتزاز غناءً وتصفيقاً وسط التلويح بالسيوف والرماح والأيدي، وتمايل النساء على الألحان المنشودة. فيتلقاه أهل العروس بالمثل. ومن ثم ينقل جهاز العروس إلى منزل عريستها وسط الأهازيج والرقص والتمايل، فيلقى الترحيب ممن يمرّ بهم الموكب من الأقرباء والجيران، فيلقونه برش العطور ونثر الأرز والورود والسكاكر، إلى أن يصل إلى منزل أهل العريس⁽¹⁾.

بعد نقل الجهاز، لا بد من إجراء العقد، إذا لم يكن قد أجري حتى هذه اللحظات. والعقد لا يختلف في الموصل عن العقود في أي بلد عربي، طالما يقوم حسب مقتضيات الشرع. إلا أن الديوهجي، رغم كل التفاصيل التي أرفقها في بحثه، لم يأت على ذكر السرية في إجراء العقد⁽²⁾، كما يحصل في البحرين وفلسطين، وفي أماكن كثيرة غيرهما من البلدان العربية. كما من المعروف في طرابلس اللبنانية أن العقد يقوم علناً بحضور المدعوين، وتوزع عليهم الضيافة والهدايا. وتعتبر هذه المناسبة الأساس في العرس. أما ما بعد، فهو شأن خاص بأهل العروسين.

يتوّج هذه الإجراءات جميعاً، يوم «الجلبات». وهو اليوم المخصّص لجلب العروس من بيت أهلها إلى بيت الختن. وهو أيضاً، يوم «الزفاف». إلا أن لهذا اليوم تسميات أخرى لدى أهل العروس. منها «يوم النقشي» أو النقشة، ويوم «النقلة». وتكون العروس في هذا اليوم مستعدة لأن تُزفّ إلى عريستها، بعد تحضيرات مسبقة تدوم لأيام، تقوم بها صديقات العروس وقريباتها، منها الدعوات إلى الحمّام العمومي الذي يحجزه بأكمله إكراماً للعروس، وعلى نفقة إحدى صديقاتها. وكذلك في اليوم التالي، وما يليه، على نفقة صديقة وقرينة أخرى، حتى موعد الزفاف. وبعد احتفالات الحمّام، تأتي ليلة الحنة التي تعتبر من أهم ليالي العروس قبل الزواج. وهذا تقليدٌ قلماً كان يخلو منه حفل زواج مشرقي. تُخضّب فيه

(1) من المهم هنا التأكيد على أن الأعراس التقليدية كانت مترافقة، على الأغلب، بوجود العائلة الممتدة التي ستضم إليها من يتزوج من أفرادها بتخصيص غرفة له داخل البيت الكبير، قبل أن يستقر المتزوج في بيت خاص به، وهذا

من مقتضيات التغير في بنية العائلة، وفي نمط الحياة في شكل عام

(2) الديوهجي، تقاليد الزواج في الموصل، مذكور سابقاً، ص 62-63.

يدا وقدماء العروس في طقوس خاصة في منزل أهلها، ومن ثم كل المشاركات في الحفل. وكذلك يجري احتفال مماثل في منزل أهل العريس. كل هذا يجري قبل يوم الجلبات ليلة واحدة.

أما الزفاف، فيقوم على طقس مشابه لنقل جهاز العروس. إلا أن للشباب دوراً بارزاً فيه. فيأتون مع موكب الزفاف متمنطقين بأسلحتهم يلوحون بها وسط الأغاني والأهازيج، محيطين بفرس العروس التي يتعهدها أحد محارم العريس من أعمامه وأخواله. ويدخل هؤلاء الدار على صوت الأغاني والأهازيج والزغاريد. ومن ثم يستلمون العروس عند العصر، ويساعدها أحدهم على ركوب الفرس، ويسير الجمع برفقتها وهم يرقصون ويتميلون. ويمرّ الموكب في الطريق الموصلة من بيت أهل العروس إلى بيت أهل الختن (العريس) تحت وابل من حبات الأرزّ والسكاكر والورود والعطور إلى أن تصل. فتستقبلها أم العريس بصينية تحتوي على القرآن الكريم وبعض الفاكهة عند المسلمين، ومجمرة تفوح منها رائحة البخور عند المسيحيين، فتقبل العروس القرآن ويد أم العريس، وسط رشّ النقود والسكاكر الآتية من سطح المنزل، من قبل إحدى قريبات العريس. وتدخل العروس إلى الدار. وبعد المغرب، تقدم أم الختن (العريس) الطعام إلى كتنها (العروس)، وسط تشجيع من أمها وعمتها ليلفتا نظرها إلى أنها أضحت في بيت زوجها الآن، وعليها أن تتعود على حياتها الجديدة. وبعد صلاة العشاء يُدخل الحاضرات الباقيات العروس إلى غرفتها. وتلازمها «الغسالة»⁽¹⁾.

المؤتلف والمختلف

لا يختلف الأمر في إقامة العرس بين مناطق من العراق ومناطق من فلسطين أو لبنان وسورية، وحتى مناطق من الخليج العربي والمغرب. فالسيناريو مشابه وإن اختلفت بعض التفاصيل. ففي لبنان الجبل كانت تقام على الأقل حفلتان في ليلة واحدة للعروسين، حفلة للرجال في بيت العريس ومثلها للنساء في بيت العروس. يتخللهما الأغاني والرقص والأهازيج والزغردات والدبكة على صوت الناي والمجوز. وتقام وليمة الطعام والشراب.

(1) هو لقب المرأة التي ترافق العروس وتلازمها حتى بعد ليلة الدخلة والصبحية وهي تسمى «الداية» في البحرين ولها مهام كثيرة متعلقة بكيفية تصرف العروس أمام عريسها وأهله أنظر في هذا الخصوص: عبدالله، تقاليد الزواج في قرى البحرين، الثقافة الشعبية، العدد 2، مذكور سابقاً، ص 36-39 وتسمى «الوزيرة» أيضاً في المغرب، وهي أيضاً ملازمة للعروس أنظر: مقبوب، نظام الأعراس في المغرب، الثقافة الشعبية، مذكور سابقاً، ص 73-74.

وكان حفل الحناء معروفاً تحنّى فيه يد العريس اليمنى، وبدا وقدما العروس. سهرة العروس تسمى «جلوة» حيث تُحمم وتجمّل لتصير على أبهى صورة عند خروجها من بيت أهلها. وتُجلس على منصة عالية ليراها الجميع، وهي مطرقة الرأس دامعة، تأثراً بترك منزل أهلها، أو هذا ما عليها أن تظهر فيه إكراماً لهم. فتظهر في شكلها هذا، وسط الغناء والرقص والضجيج، وكأنها في مكان، والاحتفال في مكان آخر⁽¹⁾. وتنتهي الليلة بانصراف المحتفلات بعد تقديم الضيافة لهن، والدعاء لهن بالأفراح.

يبدأ العرس فعلاً في اليوم التالي بطقوس افتقدتها أعراس اليوم. إذ يبدأ الاحتفال ببرزة العروس في بيت أهلها، بعد إظهارها بأبهى حلة. وتبدأ حفلة الحلاقة للعريس وسط الأغاني والأهازيج والرقص بثياب العريس، وهم يدورون حوله، وهو مطرق الرأس ومستسلم لمقص الحلاق ومشطه. ولا أزال أذكر تلك اللحظات التي يظهر فيها حماس أقرباء العريس في الهز والرهز، وهم يرفعون بأياديهم أمتعةً من لباس العريس، بحيث لم يوقروا الألبسة الداخلية والجوارب والحذاء بالإضافة إلى الحزام والمنديل وربطة العنق. كما لا أزال أذكر، بناء على ما ترسّخ في ذاكرتي من متعة المنظر، بالإضافة إلى إطلاق الرصاص بغزارة، ورمي الليرات الورقية على العريس والراقصين، انصراف الحلاق إلى عمله بالكامل، وكأن لا شيء يحدث حوله، وكذلك الحال بالنسبة للعريس الذي عليه أن لا يتحرك، إلا بإشارة من يد الحلاق⁽²⁾.

عادة ما يكون هذا اليوم الأحد، وهو اليوم المفضّل والمحبب لإقامة الإكليل (عقد القران) عند المشرقيين المسيحيين. عند وصول العريس إلى باحة الكنيسة على رأس موكب من أقاربه وأصدقائه وعارفيه، يتوجّه بعضهم، وعلى رأسهم والد العريس أو أخوه البكر في حال وفاته، أو عمه، إلى دار العروس لمرافقتها إلى الكنيسة. في لحظة إنتقال العروس تستيقظ الحساسة المتأتية من إعطاء فتاة من الأقرباء إلى رجل غريب، ويتمظهر ذلك من خلال معارضة أحد أقربائها للإنتقال دون البرهان على أن أهل العريس جديرون بأخذ عروسهم. والبرهان هو رفع أثقال معروفة. وتحصل المشادة المماثلة للمعرّقات التي ترافق انتقال

(1) من الطريف في إحدى مناطق العراق أن يحيي هذه الحفلة مغنّ ضريح حتى لا يتفرّج على النساء الراقصات والمغنيات، ويكتفي فقط بسماع أصواتهن أنظر في هذا الخصوص: سلمان هادي الطعمة، مراسم دورة الحياة في كربلاء، في: عادات وتقاليد الحياة الشعبية العراقية، مذكور سابقاً، ص 83.

(2) هذه اللحظات محفورة في ذاكرتي منذ كنت لا أزال طفلاً، وساهم في ذلك كون الحلاقين اللذين كانا يتناوبان على الحلاقة للعريس هما من أشقائي وكان شعوري لا يوصف بكونهما كذلك، وكأنهما هما اللذان يجعلان من العريس عريساً بالفعل.

العروس في البلدان المشرقية التي رأينا أمثلة منها في ما سبق. وبعد النجاح في الامتحان، تنتقل العروس على ظهر حصان مزين أو بغل إلى الكنيسة حيث ينتظرها العريس. وعلى طول طريق موكب العروس، تُستقبل بنثر الأرز والورد وقطع السكاكر على جسدها وأجساد المشاركين في الموكب⁽¹⁾.

بعد الإكليل يعود موكب العروسين من طريق أخرى⁽²⁾ إلى منزل العريس، وسط الرقص والأهازيج ونثر الورد والأرز والسكاكر إلى أن يصل. هنا، تستقبل أم العريس كتنها وابنها والحاضرين بماء الزهر والورد، وأخرى بالبخور. وتقدم أم العريس للعروس طبقاً تناولها إياه ابنتها أو شقيقتها يحتوي على خميرة عليها أن تلصقها على عتبة الباب. ولطريقة لصقها أهمية، لأن عليها أن تثبت على العتبة للتدليل على الفأل بثبات الزواج. وتشر ما هو موجود على الطبق من حبات التفاح أو الرمان والنقود، بعد تصليبها على الخميرة ونثرها يمنة ويساراً وإلى الخلف وإلى الأمام لمن ينتظرها داخل البيت، وسط الزغاريد والهرج والمرج لالتقاط ما نثرته، لأن في ذلك ما يدل على إمكانية قرب فرح من حصل على بعض المنثور. ومن أجمل ما كان يحصل قبيل نزول العروس عن الفرس الذي يحملها، أن تطلب شخصاً ليُنزلها. وهذا الشخص يكون إما على خصومة مع أهل العريس أو العروس، ولا يكون حاضراً، وبالتالي لا يستجيب. فتقول إنها لن تنزل إلا على يده. فيصل إليه الخبر، فيأتي مسرعاً ليُنزل العروس. وتكون، بذلك، نهاية الخصومة، ويعود الوثام بين الجميع⁽³⁾.

(1) أنظر للتفصيل حول تقاليد الزواج والعرس في لبنان الجبل: فريحة، القرية اللبنانية حضارة في طريق الزوال، الطبعة الثانية، دار النهار للنشر، 1980، بيروت، ص 153 - 176.

(2) من ضمن المعتقدات المرافقة لطقوس الإكليل تجنّب المرور في الطريق نفسها في العودة لأن ذلك محطّ شؤم يمكن ان يتأتى منه شر للعروسين وفي الإكليل أيضاً تقف إحدى قريبات العريس وفي يدها إبرة وخيط دون عقدة تخطط بها طرفي ثياب العروسين بإدخال الإبرة والخيط وإخراجهما بتكرار يبقى طيلة فترة الإكليل، وذلك إبعاداً للسحر والربط والشر التي يمكن أن تحيق بالعروسين في المستقبل من قبل الحاقدين والحاسدين هذا السلوك يستعيز عنه المسلمون بسرية عقد القران إلا على الأهل الذين لا يمكن أن يحملوا ضغينة لأي من العروسين. (3) لقد حدث أن شهدت أكثر من حالة من هذا النوع، ومنها حالة بقيت أكثر من ساعة قبل أن يستجيب الشخص لنداء العروس أنظر أيضاً: فريحة، القرية اللبنانية حضارة في طريق الزوال، مذكور سابقاً، ص 166-167.

في المغرب، يدعو أهل العريس أهل العروس إلى وليمة بعد الانتهاء من القطوع. والوليمة تدعى الأسبوعية. وفي ليلة الحنّاء يُفتح باب الغرامات لتنقيط العروس واستقبال الهدايا برفقة الوزيرة⁽¹⁾. وغالباً ما تستقبل العروس النقود والهدايا في أي عرس عربي. أما في البحرين فثمة تقليد يقوم على هدية العريس لأم العروس، وهي عبارة عن كميات من السمك والخبز يوزّع على الحاضرين من أهل العروس. ينضمّ ذلك إلى الطقوس المميزة المرافقة لعملية شراء الملابس وعلاقتها بالانتماء المذهبي. هذا بالإضافة إلى أن أكثر خطوات العرس والأغاني المرافقة لها ذات علاقة بآل البيت الشيعية، بينما يكاد يختفي كل ما له علاقة بالارتباط الديني لدى المسلمين السنّة، إلا ما له علاقة بإجراءات العقد وما يستلزمه شرعاً⁽²⁾.

أما ما يشتريه أبو العريس من الذهب، فهو على قدّ الحال في البحرين. ومن المعتاد، في حال نقصان الذهب في يدي العروس، أن تستعير من أقاربها أو جيرانها لإكمال النقص، كما يجري تماماً في قرينتنا في شمالي لبنان. وقد حدث أنني استرجعت بيدي أسوارة كانت أن استعارتها قريبتني العروس من جارتها. ومن المهم ذكر الضيافة في بيت العروس، فهي على نفقة العريس. كما أن الملابس وأدوات الزينة لها أهميتها، وهي ترمز إلى علو قدر العروس والعريس معاً. أما الأطعمة، فهي الدليل الأبرز على تأثير البيئة، إذ تزخر الموائد بالسمك واللحم، ويندر وجود لحم الدجاج لندرة وجوده في الجزيرة. وإذا وُجد يُقدّم إلى كبار القوم. ومن التقاليد المعبرة في البحرين أن ثمة طعاماً مخصوصاً يوضع تحت سرير العروسين في بيت أهل العروس لإشغال الجن، فيلتهي بالأكل ولا يلتفت إليهما. ومن الطريف أن يرمى هذا الطعام في الصباح، على دسامته، ولا يؤكل.

من تقاليد الزواج في هذه القرى أن يبقى العريس في بيت أهل عروسه، وتكون ليلة الدخلة فيه بإشراف الداية وتوجيهها، وذلك حرصاً على العروس التي عليها أن تتعود على

(1) مقبوع، نظام الأعراس في المغرب، الثقافة الشعبية، مذكور سابقاً، ص-73 74.

(2) أنظر في هذا الخصوص ما يتعلق بتقاليد الزواج في قرى البحرين الشيعية، وتقاليد الزواج في مناطق من فلسطين والعراق وتونس والمغرب ولبنان التي ذكرت في هذا البحث أما ما يتعلق بقرى البحرين، فيمكن الإطلاع على تفصيل ذلك في: عبدالله، تقاليد الزواج في قرى البحرين، الثقافة الشعبية، العددان 2، و3، صيف وخريف 2008، ص30 من العدد 2، وخصوصاً ما له علاقة بالقصاص أو القطوع، أي تجهيز ثياب العروس ولوازمها من الأقمشة؛ وص- 48- 49 من العدد 3، وفيهما ما يرتّب على قدر عدد الأئمة إن كان في جدائل الشعر أو الغناء الذي يتناول آل البيت ومدحهم

زوجها، وعلى حياتها الجديدة، قبل الانتقال إلى بيت أهله، بعد إثني عشر يوماً من زفافها. ومن الطريف، أيضاً، أن لا تكشف العروس عن وجهها إلا بعد أن ينقدها العريس مალماً، تأخذه الداية عن طيب خاطر لقاء أتعابها. وفي صبحية اليوم التالي يستقبل العروسان المهتئين، ويتلقون النقوط والهدايا منهم. كل ذلك، والعريس لا يزال في بيت أهل عروسه. وفي يوم الدواس، تقوم العروس وأمها بزيارة بيت أهل العريس للإطلاع على أحوال البيت الذي سيضمها مع زوجها، تمهيداً للانتقال النهائي. وفي هذا اليوم، توصي الأم ابنتها أن تكون مطيعة لزوجها وأهله، وأن تبرهن في سيرتها عن صلاح تربيتها، بالاضافة إلى إفهامها بثتى الطرق أن بيتها هو بيت زوجها وليس بيت أبويها، وعليها أن تعيش حياتها على هذا الأساس⁽¹⁾.

أما ما عدا ذلك فهو يشبه تقاليد الأعراس في مناطق العالم العربي، على اختلافها. إلا أن ثمة ما يبقى القاسم المشترك الكبير الذي يحدّد أصول العلاقة بين العروسين وبين أهلها، بما يحفظ كرامتهما وكرامتهم. وهذا في كل حال، ما تحافظ عليه تقاليد الزواج والأفراح في كل مكان.

ما بعد العرس

لا بد من انتهاء يوم العرس. وانتهاءه يأذن بلقاء العروسين اللذين عليهما هنا أن يرتاحا من عناء يوم طويل. إلا أن نقوط العروس محطة هامة في العرس الفلسطيني. إذ على العريس وأهل العروس والعريس والأقرباء أن يقدموا لها النقوط (الهدايا النقدية). ويبدأ الطقس بمجيء العريس حاملاً سيفه ليمرّه ثلاث مرات على وجه العروس، ثم يكشف به النقاب عن وجهها. وإذا كان في الطقس ما يبيّن رمزية سلطة العريس، فإنه بعد ذلك، لا يتوانى عن دفع المال بطريقة طقسية أيضاً؛ إذ يضغط بقطعة منها على جبينها، وأخرى على خدها اليمين ومن ثم الخد الشمال. وعلى أم العروس في هذا المقام أن تلتقط النقود، وكذلك كل المال الذي تنقّط به ابنتها. وبعد الانتهاء من التهانى، يخلو البيت من الزوار، ويتناول العروسان

(1) أنظر للتفصيل: عبدالله، تقاليد الزواج في قرى البحرين، الثقافة الشعبية، العدد3، مذكور سابقاً، ص ص-57 65 والجدير ذكره في هذا المقام أن بحث عبدالله الأنف الذكر هو في الأصل رسالة ماجستير في الأنتروبولوجيا نشر على حلقات ثلاث في مجلة الثقافة الشعبية، الأعداد 2 و3 و4، صيف، خريف 2008 وشتاء 2009 وفي القسم الثالث تدرس عوامل التغيير والأسباب المؤدية إلى ذلك

عشاءهما المخصوص بمفردهما، أو مع من تبقى من أهل العروس وأهل العريس. وبعد ذلك تبدأ الخلوة.

للخلوة أهميتها الكبرى لأهل العروسين في أي مكان من المشرق والبلدان العربية الأخرى. فهي غاية كل ما سبق. وبداية حياة زوجية لهما بدأت بعد حياة طويلة بالدعاء لكل منهما بفرحته. وها هي تحققت. إنها ليلة الدخلة للعريس على عروسه. وهي الدالة على رجولة العريس، وعفة وطهارة العروس. ذلك أنها هامة لأهل العروسين بقدر أهميتها للعروسين نفسيهما. ومن طقوس الخلوة أنها تبقى سبعة أيام، لا يرى أحد العروس خلالها، وخصوصاً في الليل. فالعروسان في خلوة. وتبدأ بطلب العريس من عروسه أن تفك حذاءها (الوطا)، فلا تستجيب لخجلها، «فيلقي لها بعشرة قروش، فلا تستجيب، فيلقي لها بعشرة قروش أخرى فلا تستجيب، وهكذا يفعل حتى ترضى»⁽¹⁾.

وفي اليوم التالي، «الصباحية»، ينحصر الهمّ في معرفة ما آلت إليه الحال بين العروسين في ليلة الدخلة. وثمة دلائل كثيرة تُظهر ذلك، منها وجه العريس وابتسامته، أو خجله أمام المهنيين في مجلس الرجال، وذهاب العروس إلى النبع لجلب الماء، ولقاء النساء هناك لمعرفة أحوالها، أو نشر الغسيل الأبيض على سطح منزل العريس للتدليل على فض عذريتها، وغير ذلك من الإشارات. ذلك أن نتيجة هذه الخلوة لا بد لها أن تظهر، لأنها الدليل الذي يعطي صك الطهارة للعروس، وصك الرجولة للعريس وفحولته⁽²⁾. ومن المعلوم أن هذه الأخبار تنتشر بسرعة في القرية، وإيعاز من أهل العروسين، لأن في نشرها ما يدل على حسن التربية ووفرة الكرامة. وبعد ذلك يستقبل العروسان المهنيين طيلة الأسبوع، قبل أن تعود العروس إلى ممارسة حياتها العادية في بيت زوجها، كما كانت تمارسها في بيت أهلها قبل زواجها. ولكن هذه المرة، باعتبارها فرداً من عائلة زوجها، أو سيدة منزلها الجديد.

الثابت والمتغير في تقاليد الزواج

من نافل القول التأكيد على أن تقاليد الزواج في المشرق، وكذا لدى بقية العرب ليست متماثلة بالمطلق. فالتفاصيل بطبيعة الحال، مختلفة باختلاف نمط حياة المجتمعات التي تحصل فيها، وخاضعة لمعطيات هذه المجتمعات، ولظروف معاشها ولطرق تعاملها مع

(1) غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص 432.

(2) للتفصيل حول كل المراحل التي تلي الاحتفال بالعرس، أنظر: المصدر نفسه، ص ص 424-435.

بيئتها ومع ناسها. ولكن يبقى ما هو مشترك، باعتباره خاضعاً لنمط المعاش وتشكيل العائلة، وسلطة الأب، ولما يقوله الشرع الديني في هذا الخصوص.

وما يمكن ملاحظته هنا، أن تأثير العامل الشرعي لم يظهر إلا في تحديد المهر وإجراء العقد في القرى السنّية. أما في القرى الشيعية فقد ظهر، بالإضافة إلى ذلك، ولاءها لأهل البيت وللأئمة الإثني عشر في مراحل متعددة من طقوس الزواج⁽¹⁾. كما لم يظهر في تحديد المهر إلا الصداق المعجل الذي يهون التعامل معه، إن كان في تحديده وتغيّره، بناء لعوامل قرابية واجتماعية، أو لإلغائه بناء على ما يقرّه زواج البدل، باعتبار أن مهر العروس هو من حق أهلها، بدلاً من أن يكون من حقها هي. وفي هذا المجال يستعمل أهلها «المهر العيني»، وهو العروس التي تدخل إلى بيت زوجها كبديل عن العروس التي خرجت. وفي هذه الحالة تخسر العروسان، الخارجة والداخلة، مهرهما، وهو ما لا يقرّه الشرع ولا يعمل به. وإذا لم يكن الزواج بالبديل، يستعمل والد العروس مهر ابنته ليدفعه مهراً لزوجة ابنه المستقبلية، وربما لزوجته الثانية. هذا على صعيد المهر. أما على صعيد العقد، فغالباً ما يتم الزواج من قاصرات بالمعنى الحقوقي لهذه الكلمة، وإن كنّ بلغن من الناحية الجنسية. ولا فرق هنا بين الزواج الكنسي والزواج الشرعي. ما يعني أن حق تقرير مصيرها في يد أبيها. فبمجرد موافقته، لا مجال للرفض من قبلها، علماً أن الشرع أكّد على ضرورة موافقة العروس الصريحة على زواجها. والموافقة هنا لا معنى لها إذا لم تكن واعية لتداعيات خطوتها، ومدركة لأهمية ما تقوم به، وهو تقرير مصير حياتها.

أما في الزواجات الحديثة، فإن الاهتمام بالعقد وتحديد الصداق صاراً أكثر وضوحاً بما يقرّه الشرع الديني، بالإضافة إلى أخذ موافقة العروس من قبل المأذون بإجراء العقد، أو الكاهن في الكنيسة الذي يسأل علناً العروس إذا كانت قابلة بالعريس، «هل تقبلين بفلان زوجاً لك؟ وعليها أن تجيب بنعم، وكذلك يسأل العريس ليجيب بالإيجاب، وبعد ذلك يبدأ الاحتفال بالإكليل.

هذا على صعيد الشرع الديني، وعلاقته بمسألة الزواج. أما على الصعيد الاجتماعي، فإن صعوبة تعرّف الشاب على الفتاة الذي يمكن أن يوصل إلى الاتفاق على الزواج، أفسح

(1) بالإضافة إلى ما سبق من ذكر الأئمة الإثني عشر وأهل البيت في طقوس الزواج لدى الشيعة في قرى البحرين، أنظر أيضاً تفاصيل ذلك في: الطعمة، مراسم دورة الحياة في كربلاء، في: عادات وتقاليد الحياة الشعبية العراقية، مذكور سابقاً، ص ص-81 84.

في المجال لتدبير الزواج من قبل الأهل. والشأن الاجتماعي نفسه أعطى للأب سلطة إدارة بيته في كل شيء. وكان من المنطقي أن تشمل هذه السلطة تزويج أبنائه من دون التفكير حتى في استمزاج آرائهم. ذلك أن كل شيء في هذا الإطار مطلوب من الأب نفسه، بدءاً من تدبير العروس.. إلى السكن والاستهلاك. فتصير الأمور كلها، مرتبطة فيما بينها في تماسك بنيوي لا ينفصم. وفي إمكانية الانفصام وحصوله، تنفرط البنية بكاملها لتتشكل عناصرها من جديد في بنية مغايرة، أو تبقى سابحة في فضاء جديد تجد من العسير عليها تشكيل بنية متماسكة وبديلة.

تغيّر نمط الحياة، وانتقاله من بنية تقليدية، إلى بنية مستحدثة يأخذ أجزاء من كل عنصر من بنية قديمة مادة له، للتعبير عما تستحدثه من عناصر تُدخلها على تقاليد الزواج؛ منها ما يغلّف بعضاً من التقاليد القديمة بغلاف مستحدث؛ ومنها ما يستبدل تقاليد راسخة بسلوكيات جديدة تعمل على ترسيخ عادات جديدة ما كانت معروفة من قبل؛ ومنها ما تستغني عن تقاليد راسخة دون معرفة ما يمكن أن يحلّ محلها⁽¹⁾. فتضيع بذلك، طقوس واحتفالات ودلالات، وتحلّ محلّها طقوس سينمائية مبنية على الإخراج والتمثيل الخفيّ والمعلن، مترافقة مع ميول استهلاكية بذخية تدلّل على مقدرة المعنيين الإنفاقية، وتضيق كما ما يمتّ إلى ما يعنيه الزواج، باعتباره تعبيراً عن التواصل الاجتماعي وتجديداً لعلاقات القرابة، أو مناسبة لإيجادها. وتُميّع كل ما يعنيه العرس بمحطاته كافة، والمذكورة بتفاصيلها سابقاً، وتحوّله إلى احتفال مرقّم في مكان غريب، وإلى موائل لا يظهر فيها ما يمتّ بصلة إلى العروسين وإلى أهلهم؛ وإلى رقص وفقش غالباً ما يقوم بهما أهل العروسين والمقربون منهما، دون أن يعني ذلك للمدعوين شيئاً، إلا التعبير بالحضور للمشاركة، وكأنهم في مكان آخر، ومدعوون إلى وليمة لا علاقة لهم بها، إلا ما بما فيها من ألوان الطعام والشراب.

صحيح أن العروسين اختارا أنفسهما بمعزل عن الأهل، إلا أن الخطوات التقليدية لا بد من فعلها. فعلى أهل العريس أن يطلبوا يد العروس، ولا بد لأهلها أن يوافقوا، وإن كان الأمر مدبراً مسبقاً. ما يعني أن العريس قرّر الزواج واختار عروسه، ومن ثم علم الأهل بذلك ووافقوا. وهنا يكمن الفرق بين أن يزوّج الأب ابنه، وبين أن يتزوج الابن وعلى الأب أن

(1) أنظر في هذا الخصوص تخلخل البنى التقليدية العربية دون وجود البديل، ما أدى إلى خلق بنى مستحدثة لا هي بالتقليدية ولا هي بالحديثة، في: هشام شرابي، النظام الأبوي، ترجمة محمود شريح، الطبعة الرابعة، دار نلسن، 2000، بيروت، ص ص- 21 37.

يوافق، ذلك أن له المشورة، وليس بالضرورة الرضى، وإن فضل العريس رضا أبيه وأمه على عدمه. ولا بدّ من الخطبة العلنية ليصير من المتاح أن ترافق الخطيبة خطيبها، وإن كان لا بد من محرم مرافق في أماكن كثيرة من المشرق العربي. وإذا كان القطوع قد خفّ تأثيره، فإن مرافقة الخطيبة للخطيب في تدبير حاجات العرس، بدل الجهاز، صارت شائعة. وتبدأ من تدبير المصاغ مروراً بشراء ما يلزم للعريس والعروس معاً، وصولاً إلى انتقاء مفروشات المنزل وأدواته، بالتشارك والتضامن والموافقة. كما أن تحديد موعد العرس وتفصيله منوط بهما، وإن شاركهم في ذلك الأهل والأصحاب.

ودخلت على خط سيناريو العرس، تدبير القاعة وتفصيل لائحة الطعام، والمصوّر وتحديد المدعوين بالعدد على بطاقات الدعوة، وإن كان العريس والعروس من القرية نفسها. فحلّت، بذلك، البطاقة محل الوفد من أهل العروسين الذي يدور على منازل القرية بيتاً بيتاً على صوت قرع الطبل أو زغاريد النساء. وعلى الأطفال أن يقفوا في البيت. ومن يرغب في تقديم الهدية، عليه أن يدفع ما باستطاعته نقداً في الحساب رقم كذا، في البنك الفلاني وفي جميع فروعه، ليوفروا على مقدّمها مشقة الانتقال إلى مكان بعيد. وبانتهاء السهرة ولمعان المفرغات، يعود الجميع إلى منازلهم، والعروسان إلى فندقهما، ومن ثم إلى شهر عسلهما، ولا من رأى أو سمع.

ما كان لكل ذلك أن يحصل لولا تغيّر نمط المعاش، وتحلّل العائلة الممتدة، وإضمحلل سلطة الأب، وامتلاك زمام الأمور من قبل الإبن، منها ما هو متأثّر من العمل والانتاج، ومن الاستقلال بشخصيته، ومن قدرته على تأسيس منزل الزوجية. فكان أن تأسست الأسرة النووية باعتبارها النتيجة الحتمية لهذا التغيير، وإن بقيت عائلات أخرى تعيش الحالة التقليدية التي تأخذ من عناصرها القديمة، ومن هذه العناصر الجديدة، ما يجعلها تسلك سلوكاً مختلطاً بين هذه وتلك، في حالات توفيقية لا تخفى على صاحب النظر.

هذه الطقوس المستحدثة في عمليات الزواج عملت على تقريب الممارسات في التقاليد الناشئة عنها، لدرجة أن المتشابهات فيها أصبحت أكثر بكثير من التباينات. إلا أن هذا التشابه جاء نتيجة نمط الاستهلاك الحديث الذي فرضته العصرية والثقافة المعولمة التي تعمل على نشر ما هو متشابه، بما يعزّز توجّهها، وبما يخفّف من تأثير الثقافة الوطنية والهوية المحلية. ولا تتوانى، إذا استفحلت، عن القضاء على كل ما هو متميّز، وفي أي مجتمع، من أجل نشر أنماط سلوك وعادات وطقوس لا لون لها ولا طعم، إلا نزعة التفاخر والمحاكاة،

والإيغال في شهوة الاستهلاك. ويتحوّل العرس، بذلك، وبكل ما سبقه من خطوات للوصول إليه، من أداة مشغولة بما تيسّر ظروف الحياة، ونمط المعاش، لاستمرارية الحياة بالتنازل، وتجديد علاقات القرابة، وترسيخ التواصل الاجتماعي؛ إلى أداة لإظهار الواجهة الاجتماعية والتباهي التفاخري بالقدرة على الاستهلاك، وتثبيت الموقع، في متحد اجتماعي ينظر إلى صاحب المال، والقادر على إظهار الكرم والبذخ في الاستهلاك، النظرة المقدّرة والمعتبرة التي يمكن أن ترفعه إلى الموقع الذي يطمح إليه.

الفصل الثامن | تقاليد التسمية والإدخال في الديانة

تتناول تقاليد التسمية والإدخال في الديانة، ما يخص للمولود الجديد من اسم يُعرف به، ومن ديانة ومذهب يعطيان إليه ويكرّسان في طقوس معلومة. الاسم يتميز به ويتتقيه الوالدان بموجب اعتبارات تحكم توجههما، بما يوحيه الاسم إن كان لاستمرارية الآباء والأجداد والأقارب في العائلة عن طريق استمراره، أو بما يختزنانه من قيم واعتبارات تفصح عن توجههما الثقافي. والإدخال في الديانة يعني إقامة الطقوس الدالة على تقليد الختان عند المسلمين، والعماد عند المسيحيين.

تقاليد التسمية

الإسم مادة تعريف بالشخص، وله دلائل متنوعة. فهو يدل على استمرار النسب المباشر الذي يثبته الأب في ابنه، وهو في الأصل لأبيه أو عمه، أو أحد أقربائه رحل في ظرف استثنائي، أو لم يرزق بمولود يحيي اسمه. وهو يدل أيضاً على الإنتماء أو الولاء، إلى دين بعينه، أو مذهب، أو فكر سياسي، أو توجه ثقافي في معانيه المتعددة. فينتقل الاسم بذلك من مجاله العام إلى الحيّز المخصوص بهذا الشخص أو ذاك، وإن كان يوحى بما هو أوسع. ويصير هذا الصبي أو البنت معروفين باسميهما، المرفقين باسم الوالد الذي تسمّى بالطريقة نفسها، وفي المجال العام يرفق بالاسمين اسم العائلة الأوسع للتفريق بين هذا وذاك من أصحاب الأسماء المتمثلة والمعطاة على سبيل التكرار.

الاسم والبداية

منذ بدء ظهور الحضارة الإنسانية كان لا بدّ من تخصيص كل ما يلزم الإنسان من الموجودات باسم ليُعرف به وليدلّ عليه في حالات التخاطب، ومهما كانت اللغة المستعملة في الخطاب. وفي هذه الحال، ليس بالضرورة أن يكون الاسم مؤلفاً من كلمة واحدة، شيئاً كانت أو لقباً أو صفة. «فصاحب السيقان الطويلة» مثلاً صفة وهي اسم لشخص يُعرف به. و«اللسان الذي لا يسكت أبداً» اسم آخر لأحدهم يُعرف به أيضاً. ومع التقدم صار الاسم مختصراً للتدليل على المسمّى بصفة أو لقب، مثل غزال، سريع، جميل. وكان ولا يزال لكل

من هذه الأسماء ووظيفة أولى، وهي التدليل على شخص بعينه، حتى إذا ما نودي به يعرف أنه هو المقصود، وكذلك يعرف السامعون.

لا شيء موجوداً دون تسمية، إن كان في العام أو الخاص، أو حتى في تقسيمات الخاص. الموجودات ثلاثة: جماد ونبات وحيوان. الجماد ينقسم إلى موجودات معروفة لا تحصى بأسمائها، ونباتات معروفة لا تحصى بأسمائها، وكذلك الحيوان، من أصغر حشرة إلى الإنسان.. وهكذا. يبقى الاسم العام متداولاً إلى حين التخصيص والتمييز، إن كان في أسماء الجماد أو النبات أو الحيوان. ومع ذلك يبقى الاسم جنساً إلى أن يصير اسم علم بتسمية هذه الشجرة باسم لها، وهذا الحصان باسم له، والرجل والمرأة كذلك. فيكون اسم الجنس عاماً بفروعه التي لا تحصى، ويصير الاسم العلم مخصوصاً بهذا أو ذاك، ولو تعدد المسمون باسم علم واحد.

حتمت ضرورة التخصيص وجود الاسم العلم للتمييز حتى بين الإبناء. فتعددت الأسماء والألقاب بين الأقرباء للتمييز فيما بينهم، ولمناداة هذا دون ذاك. وصار الاسم تعبيراً عن وجود شخص ما، وعن هويته ككائن مستقل ومتميز عن غيره، وبه يتم التواصل بين أفراد القرابة الواحدة وبينهم وبين الآخرين. وفي حال التكرار الذي لا بد منه، ضمن آلية محددة، ستضح معنا لاحقاً، يعمل المنادون على إرفاق الاسم بلقب خاص به للتمييز، أو لفظ اسم الأب معه للغاية نفسها.

قامت الدولة الحديثة بحصر المنتمين إليها، وتخصيص كل فرد منهم بما يدل عليه، وبما يثبت وجوده. فكانت الهوية الشخصية المؤلفة، في أولى عناصرها، من اسم الشخص بالإضافة إلى المواصفات الأخرى التي تُعتبر مكتملة للإسم العلم الذي لم يعد وحده كافياً في تعاطيه مع المجال العام. فهو لا يعرف عن حامله في حال دخوله إلى المدرسة أو الوظيفة، إذ لا يكتمل المعنى إلا إذا ألحق به اسم أبيه وعائلته، واسم الأم تفادياً للتشابه بالأسماء، ومكان الولادة والإقامة. كل هذه التفاصيل، وغيرها أيضاً، جاءت لتدلل على الشخص المعني هو بذاته، ولا يُحتمل أن يكون غيره.

الاسم والانتما

الاسم مستخرج من الخزّان المعرفي لصاحب التسمية، أي لمن سمّي. وهو يدل على هوية المسمّي، قبل هوية وانتما المسمّي، وإن كان هذا هو الذي يحمله بفعل والده وإرادته. وحامل الاسم لا إرادة له ولا معرفة به، ويمكن أن يختلف وقعه على حامله مستقبلاً، حسب ما يوحي به، إذ إنه يمكن أن يكون معبراً عن انتما قرابي، أو دليلاً على هويته الدينية أو المذهبية، أو انحيازاً إلى فكر سياسي أو مذهبي، أو تأثراً بشخصية محلية أو عربية أو عالمية. لذلك يمكن أن يكون إما مصدرراً للإعتزاز والفخر لصاحبه، أو مصدر إحباط وقلق. في هذا الخصوص، يقول المفكر الفلسطيني - الأميركي إدوارد سعيد في مذكراته: «هكذا كان يلزمني قرابة خمسين سنة لكي أعتاد على «إدوارد» وأخفّف من الحرج الذي يسببه لي هذا الإسم الإنكليزي الأخرق الذي وُضع كالنير على عاتق «سعيد» إسم العائلة العربي القحّ. صحيح أن أمي أبلغتني أنني سمّيتُ على إسم أمير الغال (وارث العرش البريطاني) الذي كان نجمه لامعاً عام 1935، وهو عام مولدي، وأنّ سعيد هو أسم عدد من العمومة وأبناء العم، غير أن تبرير تسميتي تهافتٌ كلياً (بعد ذلك).. وخلال سنوات من محاولاتي المزوجة بين إسمي الإنكليزي المفخّم وشريكه العربي، كنت أتجاوز «إدوارد» وأؤكد على «سعيد»، تبعاً للظروف، وأحياناً أفعل العكس..»⁽¹⁾. هذا على الصعيد السلبي في التعاطي مع الاسم. إلا أن الإسم ذاته يمكن أن يكون السبب الأول للانحياز لصاحب الإسم الذي حمله المسمّي تيمناً به⁽²⁾.

استقى الإنسان العربي الأسماء من مخزون ثقافي واسع تكوّن من الانتما القرابي والديني، ومن الأسماء العربية الدالّة على مواصفات معلومة أو أسماء جنس، بما فيها من أسماء الله الحسنى والأنبياء والسلف الصالح، ومن القادة الكبار الذين مرّوا في التاريخ العربي الإسلامي. وقد سمت توجّهات محددة الطريقة التي استعملت فيها التسميات بأنواع محدّدة من الأسماء الدينية التي تميّز بها الخلفاء والسلاطين، وخصوصاً في الفترة الأخيرة من الدولة العباسية وعصر الدويلات، وصولاً إلى المماليك. الأكثرية الساحقة من

(1) إدوارد سعيد، خارج المكان، ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب، 2000، بيروت، ص 25.

(2) حصلت حادثة طريفة في أحد مقاهي زغرّتا إبان الحرب العالمية الثانية، بين شخصين اختلفا في نقاشهما وتضاربا نظراً لانحياز كل منهما إلى طرف؛ الأول اسمه أدولف انحاز إلى ألمانيا النازية، والثاني إسمه ديغول انحاز إلى فرنسا والحلفاء.

هذه الأسماء ارتبطت في شكل أو آخر بالله، أو بالدين، لما لأهمية هذه الإشارة في تثبيت شؤون السلطة السياسية⁽¹⁾.

امتدت منظومة التسميات لتطول مجالات متعددة خارج المجال القرابي والديني على رحابته، وعلى إمكانية التكرار، وخصوصاً في ما يتعلق بالذكور من المواليد. فالخزان المعرفي الذي تنبثق منه التسميات كافة مفتوح على كل جديد. فدخلت فيه أسماء برزت على الصعيد السياسي والعسكري والثقافي في شكل عام. وهذا لا يطول فقط الجانب المحلي، بل المشرقي والعربي والعالمي، وخصوصاً بعد انتشار وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية. فتكررت لذلك، أسماء لمعت تهافت المسمون على تداولها وأطلقوها على أبنائهم تيمناً بالمشاهير منهم، وخصوصاً من السياسيين الكبار. هذا ما تمّت ملاحظته في فترة تاريخية لمع فيها جمال عبد الناصر، فتكررت تسمية المواليد السنّة بهذا الاسم، إن كان بالنسبة لاسم جمال أو عبد الناصر. وكذلك بالنسبة لاسم عمّار أو ياسر أو صدام، وغيرهم. كما أن تكرار أسماء كميل (شمعون) وديغول (شارل) وبشير (الجميل) وغيرها، تكررت عند الموارنة، والمسيحيين في شكل عام، للسبب ذاته.

التسمية الأهلية

ما يميّز الإنسان المشرقي، والعربي في شكل عام، هو عمق الإنتماء القرابي والديني والمذهبي؛ وهي الانتماءات التي أطلقنا عليها اسم الإنتماءات الأولية للإنسان، أي الإنتماءات الأهلية⁽²⁾. ظهر الانتماء الأهلي في عملية التسمية بوجهين؛ أحدهما مثلته السلطة الأبوية صاحبة القرار في كل شيء، ومنها عملية التسمية. كان الجد هو الذي يسمّي الحفيد لا الأب أو الأم. وقرار الجد هذا كان من جملة القرارات التي تتناول مسائل الإنتاج والإستهلاك، وعمليات التوزيع دون تداول أو نقاش. وصاحب السلطة هنا، ينتقي الاسم من

(1) أنظر في هذا الخصوص، حول التسمية بالاسم والأب لدى الخلفاء الراشدين والأمويين، وباللقب لدى الخلفاء العباسيين ومن ثم لدى الدويلات، وهي الموحية بالتقرب من الله ومن الدين: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، الجزء الأول، الطبعة السابعة، مكتبة النهضة المصرية، 1964، ص 275؛ والجزء الثاني، ص 123؛ والجزء الثالث، ص 63-2 أنظر أيضاً، اختلاط العقائد الدينية وانعكاسها على التسميات، وخصوصاً لدى السلاجقة والأتراك، في: أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، دار الشروق، 1982، القاهرة، بيروت، ص ص-15 17.

(2) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: عاطف عطيه، الدولة المؤجلة، دار أمواج ومكتبة بيسان، 2000، بيروت، ص ص-123 130.

مخزونه الخاص الذي يحتوي على الأسماء التي يعرفها إن كانت من تراثه الديني والقرايبي، أو ممن اشتهر من السلف الصالح. هذا في الجو المدني، أما في الريف، فإن الأمر يختلف في محتوى المخزون، بحيث يطفو من الأسماء ما له علاقة بالظواهر الطبيعية المؤثرة في حياة الناس، وبمواصفات الإقدام والشجاعة والقوة التي يتّصف بها بعض الحيوانات المفترسة. لذلك، تكثر الأسماء الدينية والحضرية، مثل محمد ومصطفى وعبد الحميد وأحمد وعبدالله ووهيب وعادل ومهاب وأنور، في المدن؛ وأسماء مطر وغيث ورعد وفهد وديب ونصر وصقر ونمر وأسد، تكثر في الريف وبين البدو.

هذا في حالة المجتمع التقليدي. ولأن المجتمع في تطوّر مستمر، فإن ذلك يطول بنية العائلة، ويعمل على تحويلها إلى عائلة نواتية، وإن بقيت في أولى مراحلها متزامنة مع العائلة الممتدة. وهذا لا بد له إلا أن ينعكس على نمط التسمية، وخاصة في المدن. ذلك أن السلطة انتقلت من رأس العائلة الممتدة إلى الزوجين في الأسرة النواتية، ومن ضمنها سلطة التسمية، وقبلها سلطة اختيار الزوجة ومكان السكن، بالإضافة إلى العمل والإنتاج والإستهلاك والتصرف المستقل في كل شيء، وإن كان بالتشاور مع الزوجة ومشاركتها، وخصوصاً في عملية تسمية الإبناء، فيعطي لنفسه الحق في تسمية الذكور، ولها الحق في تسمية الإناث مع إمكانية تدخّله، عملاً بالسلطة الذكورية التي لم تنطو بعد، ولظروف محدّدة، ليكرر اسم أمه أو شقيقته، لسبب من الأسباب التي تخصّ هذه الأسرة أو تلك.

في العائلة الممتدة لا يكرّر الجد اسمه في حفيده، لما في ذلك من دلالة على الحلول محله في العائلة، وعلى الخفوت في سلطته، وإن في تكرار اسمه. لذلك لا يتكرر اسم الجد في حفيده من ابنه البكر، ولا في حفيد الإبن الثاني. أما بعد تقدّمه في العمر، وبعد التنازل عن سلطته لابنه البكر، يبدأ بقبول إطلاق اسمه على حفيده من ابنه الثالث، أو الأبعد، باقتراح من الإبن البكر، مع الرجاء بالقبول من أبنائه جميعاً. فيظهر، بذلك، إسم الجد في أحد الأحفاد المتأخرين في الولادة زمنياً، ويتكرّر، بعد أن يكون الجد قد فقد سلطته أو سيطرته الأبوية، أو تخلّى عنها⁽¹⁾.

انعكس الأمر في الأسرة النواتية بعد أن لمس الإبن البكر فقدان سلطة أبيه في العائلة، فعوضه عن ذلك بإطلاق اسمه على مولوده البكر دون مشورته. فحلّت بذلك سلطة الجد

(1) انظر للتفصيل حول هذه المسألة: عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص ص-256 259.

الفعلية، بسلطة اسمه الرمزية في الأسرة النواتية لابنه البكر. هكذا تكرر اسم الجد في الحفيد البكر، وانتشرت ولا تزال مستمرة في منظومتنا القرابية المشرقية، والعربية في شكل عام. وقد عبّر عن ذلك أحد الطلاب العرب، بطريقة سلبية، بقوله إن على الابن أن يبقى ملازماً لأبيه حتى في طريقة التسمية والنسبة إلى الأب⁽¹⁾.

بالإضافة إلى عامل القرابة، كان للعامل الديني والمذهبي تأثيرهما في عملية التسمية المستمدة من المخزون الثقافي العربي والإسلامي - المسيحي. فقدّم ما يساعد على نشر الدين الكثير من أسماء القديسين والأولياء الصالحين. إلا أن ذلك لم يمنع من انتشار تسميات مختلفة في توجّهاً تبنتها تيارات تحديثية مدنيّة وعلمانية نظرت إلى الاسم باعتباره بوحاً باتّماء حديث تتبناه هذه التيارات. فظهرت، لذلك، أسماء عربية خارجة على التقليد تميزت بدينيّتها، وانتمت إلى نمط حياة مغاير مستحدّث أفصحت عنه، بالإضافة إلى عناصر علمانية مرافقة. فكانت أسماء مثل: سمير وفراس وربيع وجاد ومجد وسامر وفادي، وغيرها كثير. بالإضافة إلى حدوثها، أفصحت هذه الأسماء عن خروجها من دائرة الإنتماء الأهلي، إلى دائرة لا تزال في طور التشكّل، يمكن أن نطلق عليها اسم الإنتماء المدني، وإن كانت أقرب في انتمائها إلى مسالك أفراد، ولم تصل بعد إلى مستوى الإنتماء المجتمعي الذي لا يزال محكوماً باعتبارات الإنتماء الأهلي ونظرتة إلى الشأن العام.

تزامن مع التيارات المستحدثة تجديد في عملية التسمية من قبل التيارات الأصولية التي بنت انتاجها الديني والديني على التصدي لتوجّهين هما في الأصل متناقضين؛ الأول، مبني على القرابة العصبية النسبية المفتتة للعصبية الدينية والمذهبية؛ وهو ما عمل الدين على مواجهته منذ بدء وجوده. فعمل الأصوليون، وما زالوا يعملون، على منع عودة المجتمع الديني إلى حالته القبليّة القائمة على النسب ورابطة الدم والممانعة للوحدة الدينية التي عليها مواجهة قوى الإستكبار العالمي؛ والثاني، مبني على التوجه الديني العلماني «الكافر» والأشدّ خطراً، لارتباطهم المباشر بالقوى المعادية للإسلام، والعاملين على تدمير المجتمع الإسلامي من الداخل، بكفرهم وبنشر القيم الغربية فيه، باسم الوطنية والقومية. فتجددت، لذلك، تحت عنوان اليقظة الإسلامية الأفكار والمبادئ المستمدّة من الشريعة ومن قيم الإسلام، ومن عاداتهم وتقاليدهم، كأحد أساليب الممانعة، بالإضافة إلى العمل

(1) أنظر في هذا الخصوص: هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الطبعة السادسة، دار نلسن، 1999، بيروت، ص 39.

الدؤوب على العودة إلى الدين إيماناً وممارسة، ومن ضمن كل ذلك استخراج الأسماء من مخزونهم الديني. فعادت أسماء خلنا أنها اندثرت بإخراجها من التداول منذ زمن طويل، مثل: هريرة وحنبل ومصعب وحذيفة وقتيبة، وغيرها الكثير المستمدة من مخزون التراث الاسلامي. هذا طبعاً، وللسبب عينه، وبالمقابل، تجددَ التداول بأسماء غير عربية عادت إلى الظهور بكثرة، منها الكردية والسريانية والآرامية والفارسية، وخصوصاً أسماء القديسين وغيرها، المستخرجة من مخزون ثقافي غير عربي وغير إسلامي.

وصلت رياح التغيير التي أصابت المدينة في كل مناحي حياتها، إلى حياة الريف، وطالت عاداته وتقاليده وعناصر كثيرة من نمط حياته، ووصل ذلك إلى عملية التسمية. إلا أن توجه أهل الريف سار في طريق مغاير لتوجه أهل المدينة. ذلك أن ما يتحكّم في أحوال الريف مرتبط بنمط حياتهم وبعلاقتهم الوثيقة مع الأرض باعتبارها مصدر رزقهم الأساسي. فالزراعة ووفرة انتاجها مرتبطتان بأحوال الطبيعة، وبكمية الأمطار وبأحوال الرياح وتساقط الثلوج والبرّد المضرّ بالمزروعات. فتشكّلت، لذلك، عناصر البنية الذهنية المؤمنة بالقدرة الإلهية وتأثيرها على الطبيعة، وعلى أحوال الزراعة، المصدر الأساسي للحياة، وبالتالي على علاقاتهم الإجتماعية ضمن المجتمعات الإجتماعية التي يعيشون فيها. وبما أن الريف متّصل بالمدن بحكم ضرورات الحياة، فلا بد من التأثير بنمط الحياة المدني الذي سبق الريف في تبني عمليات التغيير. إلا أن التبني لم يطل في البداية إلا من اغتنى وعلا شأنه من أهل الريف، أولاً؛ وكان التغيير بالنسبة إلى هؤلاء مبعثاً للتفاخر والتمايز، مع الإقتناع التام بذلك، لأن المدينة كانت، بنظرهم، المثال الذي يجب أن يُقتدى. إلا أن التغيير ذاته لم يطل إلا المظهر الخارجي والمسلك الجديد للأثرياء من ريع الأرض، طال اللباس والهندام وتقنيات تناول الطعام، وتقسيم المنزل ومفروشاتة، وكذلك أيضاً في عملية التسمية. إلا أن ذلك لم يخرج عن المنطق العام الذي حكم المدينة، إن كان بالنسبة للأسماء الدينية أو القرابية. وما زاد هو نتيجة الإيمان بالغيب والعمل على إرضاء الله والأنبياء والرسل والأولياء الصالحين، إن كان بالأدعية والصلوات وطقوس الإستسقاء، والنذور وغيرها التي عليها أن تقام من أجل الرأفة بالناس والأرض والمزروعات. فكان الإيمان الديني العفوي والفطري المرتبط بنمط حياة الناس في الريف، مختلفاً عن الإيمان الديني المدني المؤسس على الإيديولوجيا وأتباع الأصولية في النظرية والممارسة.

أما الأسماء الدالّة على الإنتماءات المدنيّة، فقد وصلت، وإن متأخرة، إلى الريف، بعد أن طالّت مَنْ كان لهم التواصل المستمر مع المدينة، ومع توجهاتها المختلفة في الأساس مع الريف. وقد وصل الأمر في الأخير إلى الإختلاط بين التوجهين، بحيث صار من الطبيعي أن يتمدّن الريف، وأن تتريّف المدينة، إما بحكم التواصل المستمر مع المدينة، أو النزوح الكثيف والعشوائي من الريف إلى المدينة. وأدى ذلك إلى الإختلاط في عمليات التسمية بحيث صار من الصعب التمييز بين ما هو سائد في الريف أو في المدينة، وما هو ديني وقرابي وديوي.

الاسم الديني

تتعدّد مصادر الاسم العربي. ويتشكّل مخزونه مما احتوته البنية الذهنية العربية الإسلامية، والذهنية المشرقية - السريانية والمصرية، ومن الذهنية الهلينية المتشكّلة من الحضارة الإغريقية والحضارات المشرقية التي توالّت في بلاد ما بين النهرين وبلاد الشام، قبل المسيحية والإسلام. وقد تفاعلت هذه الحضارات مع المسيحية ومع الإسلام، وقدمت فلسفة وعلومًا وصلت إلى الغرب، وتأثّر بها عن طريق السريان أنفسهم. وكان من جملة هذه الإنجازات تداول الأسماء وتبادلها، وخصوصاً على الصعيد الديني.

ولأن الاسم دليل ظاهر يمكن أن يدل على الإيمان والتقوى، أخذ أهل المشرق بمختلف انتماءاتهم الدينية من أسماء القديسين والأنبياء والأولياء الصالحين ومن الشهداء في سبيل نشر الدين، ما يسمّون بها مواليدهم. ومن البديهي أن تأخذ هذه الوجهة طابعاً إيمانياً، أولاً، وأن تكون واجباً على المؤمن بأن يسمّي وليده على اسم قديس أو نبي أو ولي صالح تيمناً به وتبركاً. لذلك ظهرت الأسماء الدينية بكثرة إلى جانب الأسماء القرابية، وإن كانت هذه ظهرت قبل تلك؛ بمعنى أن اسم القريب ظهر تاريخياً قبل ظهور الديانات السماوية، وقبل الإيمان بالله الواحد وبالأنبياء والقديسين. أما التسمية على أسماء هؤلاء، فقد حصلت لتميّزهم ولنشرهم دين الله والتضحية في سبيله. فانتشرت أسماءهم وتكرّرت بناء على ما قاموا به. والمثال هنا لإبراهيم قبل نبوّته، إذ تكرر اسمه لاعتبارات قرابية نقضي بالحفاظ على الاسم في العائلة؛ وهذا تقليد قديم يعود إلى العهد الطوطمي⁽¹⁾. أما بعد النبوة فقد تكرر

(1) أنظر في هذا الخصوص: ستروس، الفكر البري، مذكور سابقاً، ص 210.

اسمه لاعتبارات دينية. وإذا تكرّر اسم النبي باعتباره نبياً، فإنه يعود ليتكرّر بعد جيلين أو ثلاثة للإعتبارات القرابية ذاتها، دون أن تلغي الاعتبار الديني. وهكذا بالنسبة لبقية الأسماء⁽¹⁾.

لم تكن هذه الأسماء مقتصرة على الإسلام، بل ظهرت في كل الديانات السماوية والوضعية. وقد اختصّ كل دين بأسمائه الخاصة، وإن أخذ الأحدث تاريخياً من مخزون أسماء الديانات التي سبقته في الوجود. ذلك أن المسلمين أخذوا أسماء من المخزون الديني المسيحي واليهودي، وهي كل الأسماء التي ذكرت في القرآن، وغيرها أيضاً. أما المتممون إلى الدين الأقدم فلم يأخذوا من الأحدث إلا ما كان على سبيل النذر أو التذليل على الإنفتاح. ومن الأسماء المشتركة بين المسيحية والإسلام ما هو ديني مسيحي تسمّى به مسلمون، وما هو عربي - إسلامي تسمّى به مسيحيون؛ حتى أن اسم عيسى القرآني تم ويتم تداوله بين المسيحيين، وإن كان التداول اليوم يقوم على اعتبارات القرابة وليس الدين. ومن الأسماء العربية التي أصبحت أسماء دينية بعد الإسلام، وقد تسمّى بها مسيحيون ولا تزال تتكرر، نذكر: عبد الله، علي، حسن، خالد، حميد، محمود، محسن، وغيرها.

إنعكست نظرة المسيحيين إلى المسيح والمسيحية من خلال ظهور المذاهب المختلفة وقديسيها، على التوجه في التسمية، فانتشرت أسماءً لقديسين في هذه الطائفة دون بقية الطوائف؛ من هؤلاء نقولا وجرجس وسابا ومترى عند الأرثوذكس، وبولس ومطانيوس وبطرس وشربل ومارون عند الموارنة والكاثوليك. هذا طبعاً بالإضافة إلى أسماء قديسين كُثرت في مشتركة بين مختلف الطوائف المسيحية. وفي عصرنا الحاضر تداخلت الأسماء الموصوفة بطوائفها في المخزون العام للمسيحيين بحيث نلاحظ أسماء شربل وبول وبيار ونقولا وجورج وغيرها لدى كل الطوائف.

تداول المسيحيون أيضاً بأسماء مستقاة من التراث الحضاري المشرقي قبل وجود الديانات السماوية مثل زينون وأدونيس، وعشتار، ونيار وأليسار وهنيعل وسرجون وغيرها، بالإضافة إلى التأثير بالمخزون الثقافي العربي الإسلامي، إما بإضافة الله إلى مفردة عبد، مثل عبد الله وعبد الكريم، وعبد الأحد، وعبد النور؛ أو إلى مفردة أخرى مثل، فضل الله، ولطف الله، ورزق الله، وسعد الله، ونعمة الله، وهي أسماء تبعد كلمة العبد في العلاقة مع الله،

(1) للتفصيل حول هذه المسائل، أنظر الدراسة الميدانية التي تناولت عملية التكرار في التسمية ودلالاتها، في: عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص ص-452 454.

إلى كلمات تضيفي عليه مَنح السعد والرزق والنعمة والفضل للبشر. هذا بالإضافة طبعاً إلى ما ذكرنا من أسماء عربية اتخذت الصفة الدينية بعد انخراط المتسمين بها في الإسلام.

لم تتداول البيئة المسيحية المشرقية اسم المسيح أو إسم يسوع، الدالّين على ألوهته، بل ظهر لدى بعض الطوائف اسم عبد المسيح، للتدليل على أنه مساوٍ للآب في الجوهر. وما تداوله المسيحيون بكثرة هو اسم عيسى، النبي في الإسلام.

ما تميزت به المسيحية، ومن ثم الإسلام، في هذا الخصوص، انفتاحها على انتقاء الاسم من أي مصدر أتى، للقيام بوظيفة التدليل على شخص بعينه، بالإضافة إلى كونه معبراً عن ذات المسمّى نفسه⁽¹⁾. إلا أنها في المقابل، وخصوصاً بالنسبة للمسيحية المشرقية، فرضت على المعمّد (الكاهن) أن يعطي للمعمود لحظة القيام بالطقوس اللازمة، اسم قديس. إلا أن هذا الاسم يبقى في العماد فقط.

في الإسلام، ظهر في أحاديث النبي ما له علاقة بعملية التسمية، فيها ما ذكره عن الأسماء المحبّبة إلى الله وإليه، ومنها ما هو مكروه؛ وكذلك ما هو محرّم لأنها تُشرك بالله⁽²⁾. كما ثمة من قال بتحريم التسمية بأسم النبي وألقابه⁽³⁾، حتى لا تتعرّض إلى الشتيمة والأذى إذا كان حاملها لا يتمتع بالسيرة الحسنة والأخلاق الفاضلة.

من المهم التأكيد على أن الدين في عقيدته وتشريعه، يختلف عن الممارسة العملية للمؤمنين إليه. ذلك أن الناس يمارسون شؤون حياتهم، بما فيها الدينية، في قوالب متغيّرة في الزمان والمكان، بينما العقيدة وتشريعاتها تبقى ثابتة دون أي تغيير. من هنا، فإن أي كراهية أو تحريم شرعيين في عمليات التسمية لا يعينان التطبيق في الممارسة العملية. لذلك ظهرت أسماء ولا تزال تظهر مع أنها مكروهة ومحرمّة في الإسلام مثل كريم وحמיד ومحسن وحكيم ومعين وعليم وغيرها.. وهي من أسماء الله الحسنى التي يعني تداولها الإشراف في الله. هذا بالإضافة إلى أن الأسماء الدينية تتكرر بعد التسمية بها للمرة الأولى على أنها أسماء قرابية مثل تسمية الحفيد على اسم جده أو أحد أقاربه المتوفين في صورة فجائية. كما أن الظروف السياسية والإعتبارات الثقافية تفرض نفسها في توجهات التسمية باعتبارها من دروع الحماية، فتكثر لذلك، الأسماء المستقاة من التراث العربي والجهادي الإسلامي؛ وهذا ما ألمحنا إليه سابقاً.

(1) ستروس، الفكر البري، مذكور سابقاً، ص 210.

(2) عبد الرحمن المصطاوي، معجم الأسماء العربية، دار الجيل، 2004، بيروت، ص 8.

(3) المرجع نفسه، ص 9.

لم يكن المسلمون بمنأى عن التوجه المذهبي في واقعهم الاجتماعي التاريخي. وقد فرض هذا الواقع عليهم التوجه في تسميات مخصوصة مستقاة من أسماء برزت في مسرى المواجهات بين المسلمين أنفسهم، وخاصة بين السنة والشيعة، منذ صفين، ومع استمرار تسلسل الإمامة عند الشيعة وممانعتهم الخلافة السنّية. وقد أدى ذلك إلى توجّه جديد في التسمية لدى الشيعة لم يوجد من قبل، فاختلفت أسماء من قطعوا الطريق على خلافة علي، مثل عمر وعثمان وأبو بكر، ومن كانوا السبب في اضطهاد الشيعة مثل خالد ومعاوية ويزيد وغيرهم، وظهرت أسماء جديدة مثل: عبد الحسين وعبد حسن وعبد علي وعبد الرسول وعبد النبي، وهي أسماء لم تظهر عند المسلمين السنّة، وإن أبقى هؤلاء على أسماء أئمة الشيعة الأوائل. وقد اختصّ كل من المذهبيين بالإكثار من أسماء خاصة بهما، وكذلك بقية المذاهب، منها العلوية والدرزية والخوارج على اختلافهم، واليزيدية والاسماعيلية والزيدية، وغيرها. كما امتنع كل مذهب عن تداول أسماء قادة اضطهده كالمذهب. فعملت السياسة هنا على تفريق المسلمين وإن لبست لباس الفقه والاجتهاد في النظر إلى الدين.

والطرفة التي تروى في هذا المجال، ذات دلالة وافية لرسوخ الأفكار المتداولة حول التسمية بين الشيعة والسنة. تقول هذه الطرفة: «إن امرأة مسلمة على المذهب السنّي رُزقت بمولود ذكر. فأطلق والده عليه اسم عمر، وهو من الخلفاء الراشدين، ومن صحابة الرسول المبعجلين. فزارت الجارة الشيعية الوالدة وهنّأتها بالسلامة، ودعت الله أن يساعد في حسن التربية والدلال. ثم سألت الوالدة عن الإسم الذي سيحمله المولود. وعندما عرفت أن اسمه عمر؛ وهو الاسم الذي له وقع آخر في أسماع الشيعة، يختلف عن وقعه عند السنّة، سألتها بجديّة ظاهرة، دون أن تعي أهمية الاختلاف في النظرة إلى هذا الإسم، وإلى صاحبه الأصلي: ألم تجدي من بين كل الأسماء المتوفّرة إلا إسم عمر؟ أجابتها الوالدة، بعفوية أيضاً، ولم لا، وهو الفاروق والعاقل وصاحب النبي والخليفة الراشدي الثالث ورافع راية المسلمين، إلخ.. فأجابتها الجارة بالعفوية ذاتها: إذا كانت كل هذه الصفات الحسنة فيه، فلماذا أطلقوا عليه إسم عمر»⁽¹⁾؟

(1) هذه الطرفة أثبتّها في كتابي المعتقدات، ولطرافتها وأهميتها في التدليل على ما هو مرسوم سياسياً في البنية الذهنية الشعبية وتأثيرها على السلوك العام أنظر في هذا الخصوص: عطية، المعتقدات في التقاليد والعادات، مذكور سابقاً، ص 290-291.

بقي المخزون المشترك عند المسلمين، وهو المخزون العربي قبل كل شيء وما داخله من مخازن أخرى مجاورة وبعيدة؛ بقي أكثر بكثير من التوجه الخاص لدى كل طائفة، أو مذهب إسلامي. وقد اشترك في ذلك المسيحيون المشرقيون على اختلاف مذاهبهم.

الاسم السياسي

نحا الاسم السياسي المنحى نفسه للاسم ذي الدلالة القرابية والدينية، بمعنى أنه جاء تيمناً باسم شخصية سياسية لها وقعها على المجريات السياسية الوطنية والإقليمية والدولية. ولأن الزعيم السياسي له موقعه اللامع في المجتمع الأهلي على الخصوص، ولأن العلاقة معه غالباً ما تكون ذات صبغة شخصية، في مساحة عائلية أو مذهبية أو دينية، فإن انعكاس ذلك غالباً ما يكون على سبيل التباهي بالإنتماء إلى بطانته، والإعلان عن تبعيته له. وللزيادة في إيضاح الإنحياز يطلق اسم زعيمه على مولوده الجديد. فيأتي الاسم ليفصح عن توجهه المسمّى السياسي وعن نهجه في تعاطي السياسة. وعادة ما ينسجم هذا الموقف الشخصي مع موقف جماعة الزعيم التي ينسجم معها في الأغلب الأعم في الإنتماء الطائفي، وفي التوجه العام المقابل لزعيم آخر ينعم بالتوليفة ذاتها، إن كان من المذهب ذاته أو من مذهب مغاير.

من المهم التأكيد على أن الأحداث السياسية الكبرى هي التي تحفّز على التسمية باسم صانع القرار السياسي، أو القائد لمعركة كبرى ساهمت في تغيير مجرى الأحداث. فجاء الاسم بمثابة تأييد وتعبير عن الولاء لصاحب القرار أو للمتصدر في معركة مفصلية. ويصير الاسم بذلك، بالإضافة إلى التعيين والتمييز، دلالة إلى الإعلان عن موقف، وتأييداً لنهج سياسي أو وطني.

هكذا لمع اسم كميل (شمعون، رئيس الجمهورية) قبيل أحداث 1958 في لبنان، وأثناءها نتيجة لمواقفه من المدّ العروبي. فكثرت اسما كميل وشمعون في المناطق المسيحية في شكل عام. واستُبعدا من المناطق الأخرى. وكذلك الحال بالنسبة لإسم بشير (الجميل) المسيحي المتطرف، علماً أن إسمي كميل وبشير عريبان وخفيفان على السمع، ويمكن أن يبقيا معتمدين في المناطق الإسلامية والمختلطة، لولا مواقف حاملَيْهما السياسية. والأمر نفسه يقال عن جمال عبد الناصر، لمواقفه الوطنية والقومية. فكثرت لذلك، اسم جمال، واسم عبد الناصر، في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين؛ وصار الاسمان مستبعدين

ومكروهين في المناطق المسيحية، وخصوصاً في جبل لبنان. وكذلك الحال بالنسبة لإسم ياسر(عرفات) وعمّار (ابنه باللقب)، بعد منتصف السبعينيات، في التداول، وفي الاستبعاد. ولا يختلف الأمر في بقية بلاد المشرق، والعرب عموماً.

لم يقتصر الاسم السياسي على الزعماء والقادة العرب، بل وصل إلى التيمّن بأسماء قادة وزعماء غربيين، وخصوصاً عند المسيحيين. فظهرت لذلك، أسماء كثيرة مثل: ديغول وتشرشل ورودولف وأدولف ولاوسن ونيلسن ورومل ولينين وديمتري وغوستاف وفرنسا وفرنسا وغورنغ ومكسيم وغيرهم كثير.

لم يبق الأمر مقتصرًا على التيمّن بأسماء أجنبية، بل وصل الأمر إلى الإنقسام في التسمية على الصعيد السياسي، وخصوصاً عند المسيحيين، وإبان الحرب العالمية الثانية. في هذه الفترة انقسم اللبنانيون في الساحل والجبل إلى مؤيدين للحلفاء بقيادة الإنكليز والفرنسيين، ومن ثم الأميركان، ومؤيدين للمحور بقيادة ألمانيا. واحتدّت المنافسة عندما انقسمت فرنسا بين ديغول وحكومة فيشي التي والت المحور بعد احتلالها. فكثرت لذلك التسميات التي أعطيت للمواليد في هذه الفترة، منها ما كان مستقى من بلد الحلفاء، ومنها من بلاد المحور. وقد عبّر هذا الانقسام عن نفسه بالانحياز إلى التسمية بأسماء ألمانية أو فرنسية - إنكليزية.

هنا لا بدّ من ذكر الرواية التالية، وهي مثبتة أيضاً في كتاب المعتقدات: «حصل أن تعرّفت على شخص مثقّف من زغرتا، في شمالي لبنان، يدعى أدولف. وعندما سألته عن ظروف تسميته بهذا الاسم، وكنت بصدد الإهتمام والبحث في هذا الموضوع؛ ابتسم وأجاب: «ظروف سياسية». وصرّح بأن والده كان مدرّساً في وزارة التربية، «وكان من أشد المعجبين بأدولف هتلر، زعيم الحزب النازي، فأطلق إسمه عليّ، واسم مستشاره رودولف (هست) على أخي الأصغر». وعندما سألته عما إذا كان محرّجاً من هذه التسمية، أجاب ببساطة: «أنا من أعضاء الحزب النازي وأعتبر هتلر قدوة لي». فاجأني هذا الجواب. وهنا، تدخّل صديق مشترك ليقول إن لإسم أدولف حكاية طريفة لا بدّ من سماعها.

كان يتنازع النشاط السياسي في زغرتا، إبان الحرب العالمية الثانية، فريقان، أحدهما يؤيّد سياسة الألمان وحكومة فيشي الفرنسية التي استسلمت لدول المحور، وأصبحت مناصرة لألمانيا؛ والآخر يؤيّد سياسة فرنسا الحرّة وبطل التحرير شارل ديغول المقيم في إنكلترا، وقائد المقاومة من هناك. ومن المؤيدين جهراً لزعيم ألمانيا أدولف هتلر وللحزب النازي،

المدرّس في وزارة المعارف اللبنانية حنا س. م. وقد بدأ هذا التأييد قبل استسلام فرنسا، وقبل خضوع لبنان إلى انتداب حكومة فيشي، وبعد سيطرة فرنسا الحرة عليه. وقد تبعه دفاع مستميت عن السياسة الألمانية، وعملاتها العسكرية في أوروبا، وموقفها من اليهود، في كل هذه المراحل. وحصل أن رزق حنا بمولود ذكر، إبان احتدام الصراع بين الفيشيين والأحرار للسيطرة على «المستعمرات» الفرنسية خارج أوروبا، فأطلق عليه إسم أدولف، وهو الاسم الأول للزعيم النازي، كتعبير عن الولاء المطلق لهتلر. فوصل الأمر إلى الفرنسيين الأحرار بوشاية من أحد أنصارهم الزغرتاويين. وكان أن جرّد المخفر الفرنسي دورية للقبض على حنا لقيامه بهذا العمل «الشنيع» الذي يعتبر بمثابة الخيانة العظمى بعرف الفرنسيين. وصلت هذه الدورية إلى محاذة «المرداشية» المنتزه الزغرتاوي على ضفاف نهر جوعيت. وصادف أن كان يوسف بك كرم، النائب اللاحق في مجلس النواب اللبناني، وحفيد يوسف بك كرم مناوئ العثمانيين، ومحارب نظام المتصرفية في جبل لبنان، جالساً في أحد المقاهي. وبمرور قائد الدورية المعروف من يوسف بك، توقّف للسلام عليه، وعلم منه أنه في صدد اعتقال حنا م. بسبب فعلته النكراء. وكان يوسف بك من أنصار الفرنسيين، ولكن كما يبدو، ليس على حساب أهل بلده زغرتا. فدعا وأصرّ عليه أن يشرب القهوة، وأستأذنه ليطلب القهوة. ومن ثم أسرّ في أذن أحد العاملين ليسرع إلى بيت حنا ليعلمهم بالأمر، وليطلب من أم أدولف أن تجيب، إذا سألها أحدهم، كائناً من يكون، عن اسم ابنها، تقول أن اسمه سيمون. وهكذا كان. ولم تكن ردة فعل الضابط الفرنسي إلا القول: «يبدو أن المحبة معدومة بين أهالي زغرتا»، بمعنى أن الوشاية افتراء»⁽¹⁾.

في المقابل وللعمل بالمثل، ظهرت أسماء عديدة في الطرف المقابل، ومنها خصوصاً الفرنسية والإنكليزية. وقد ظهرت بالإضافة إلى ذلك أسماء كثيرة أجنبية تأثراً ومحاكاة لتوجه الغرب في انتقاء أسمائه، وخصوصاً أسماء سياسيين ودينين وعلمايين ومثقفين. منها كاترو وغورو وفرنسوا وروبير. وتوجه المسيحيون المشرقون إلى روسيا لانتقاء ما يحلو لهم من أسماء رجالها، قبل الثورة البلشفية وبعدها. فظهرت لذلك، أسماء مثل بوريس وفلاديمير ومكسيم ولينين وغوركي وغيرها. ولم يقتصر الأمر فقط على تسميات الذكور بل طال أيضاً

(1) عطيه، المعتقدات في التقاليد والعادات، مذكور سابقاً، ص 295-296.

أسماء الإناث، وإن بتوجه مغاير يعطي للأنتى دائرة أوسع بكثير من دائرة الذكور، ليس هنا مجال التفصيل فيه⁽¹⁾.

لا شك في القول إن الاسم السياسي يحمل تبعات المسمّي ويضعها على عاتق المسمّى. ذلك أن الاسم السياسي يتجاوز دلالاته التمييزية إلى حمل إرث رمزي يقوم على التيمّن باسم سياسي ليس بالضرورة أن يكون حامل الاسم من مؤيديه. فكيف يمكن أن يكون موقف حامل اسم لينين وهو على عداوة شديدة مع الشيوعية؟ وكيف يمكن أن يكون موقف مخاطبه عند التعرف عليه؟ وكيف يمكن أن يكون موقف حامل اسم بشير وهو على عداوة مع القوات اللبنانية، وكذلك الحال بالنسبة لحامل اسم أنطون وهو من المسلمين ولا تعني القومية له شيئاً؟ وما يمكن أن يكون موقف أقرانه منه؟

إلا أن السلبيات التي يمكن أن تنشأ عن التسمية السياسية لا تطول كل من تسمّى بها، إذ يمكن أن تكون التبعات إيجابية أيضاً، فيكون الاسم في هذه الحالات دافعاً ليكون المسمّى على صورة ومثال صاحب الاسم الأساسي، باعتباره قدوة له. كما يمكن أن يكون حافزاً للمسمّى ليسيّر على خطى والده في توجهه الفكري والسياسي، فيرى في نفسه وكأنه صاحب الاسم الأساسي، فيمارس حياته في انسجام تام بينه وبين من تيمّن به في التسمية. هنا يتجسد التوجه الواحد للمسمّى مع المسمّى، وينسجم حامل الاسم مع اسمه، ويتخلص من عدم التطابق بينه وبين اسمه⁽²⁾.

الاسم الوطني

ما زال الإلتناء السياسي في المشرق يطغى على الإلتناء الوطني والقومي. ما يعنيه هذا القول أن السياسة هي التي تقبع في الموقع الرئيسي، ويعمل الإلتناء الوطني والقومي في خدمة التوجه السياسي. وإذا كانت السياسة أداة الإنقسام المجتمعي، فإن هذا الإنقسام، بحكم التبعية للسياسة، يطول الإلتناء الوطني والقومي، وكأن السياسة تقود الإنقسام في

(1) حول توجه تسمية الإناث ودلالاته المخالفة لتسمية الذكور أنظر: عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، صص 452-454

(2) سمّي أحد أعضاء الحزب السوري القومي الاجتماعي، وهو أنطون سعادة من مدينة جبيل اللبنانية، ابنه يحيى، ليصير اسم ابنه كاملاً: يحيى أنطون سعادة ولما سألته عن موقف ابنه، وهو مخرج تلفزيوني معروف، من هذه التسمية، ابتسم وقال: لقد أقسمت اليمين على أن أربي أولادي ليكونوا قوميين إجتماعيين، وقد نجحت في ذلك وابني فخور باسمه وقد توفي يحيى سعادة في حادث تصوير مشهد تلفزيوني سنة 2010 في تركيا.

كل شي. ولأن السياسة في المشرق عموماً متمفصلة على الديانة والطائفة، فإن الإنقسام السياسي، وبالتالي الوطني والقومي، ينقسم للإعتبارات السياسية والطائفية المنقسمة بطبيعتها، والمستمدّة من الإثنية أو الطائفة مصادر لولائها الوطني والقومي؛ بمعنى أن هذا الولاء يمرّ أولاً في القنوات الطائفية والمذهبية والإثنية، قبل أن يصل إلى الولاء المشترك والجامع الذي لم يتبلور بعد. فينعكس ذلك إلتباساً، وإختلاطاً في عملية تداول الأسماء، بحيث يختلط العامل السياسي بالعامل الديني والمذهبي. ويصير العامل الوطني والقومي مندغمين بالعامل السياسي والمذهبي. إلا أن هذا التوجه يمكن أن يبدأ بالخفوت عند أول صدمة تصيب التوجه العام، على كل المستويات، وليس فقط على مستوى عمليات التسمية. هذا ما حصل إبان حرب تموز 2006 التي شنتها قوات الاحتلال الإسرائيلي على لبنان والمقاومة. فقد أظهرت التسمية تعبيرها العملي من خلال تسمية مئات الأطفال الذين ولدوا أثناء الحرب وبعدها مباشرة، وبعد فشل القضاء على المقاومة، تيمناً بأسماء قادتها، وخصوصاً اسم حسن ونصرالله، بالإضافة إلى أسماء مستقاة من مسيرة العمليات العسكرية مثل وعد وصادق ورعد وزلزال وغيرها.

ما أظهرته الظروف الإستثنائية عمل على توسيع دائرة التسميات لتختلط لدى الطوائف جميعاً، في قسمها الإيجابي، ولتزيد في الوقت نفسه من تخصيص أسماء لتدل على الإلتزام الطائفي - السياسي للإيحاء بأن هذه الحدود لا تزال واضحة وإن تم اختراقها. فظهرت أسماء تدل على الإلتزام الوطني والقومي للتدليل على أن كسر شوكة الجيش الذي لا يُقهر كان نصراً للعرب جميعاً، وإن كان بأيدي شيعية. أما في لبنان، فإن الأمر لم يكن على هذا الوضوح، لاعتبارات التقابل في النظام الطائفي. ذلك أن أي نجاح، أو تعبير عن قوة، لأي طائفة، هو بمثابة إضعاف لبقية الطوائف، وخصوصاً للطائفة التي تكون، في الزمان، في مواجهة معها في سيرورة النظام نفسه. فتعمل الطائفة المتضررة من نجاح الأخرى، على التقليل من وهجه، وتعمل في الوقت نفسه على تدعيم مواقعها، وتستعمل عمليات التسمية في هذا الإتجاه. فظهرت، لذلك، أسماء سعد وبهاء وبهية ونازك ورفيق (عائلة الحريري) رموز صمود أهل السنّة في مواجهة أهل الشيعة، ليس سياسياً فحسب؛ بل بالإضافة إلى ذلك، طائفياً ومذهبياً، وصولاً إلى الشائين الوطني والقومي؛ العروبة (السنّية) بقيادة السعودية ومصر، مقابل الهلال الشيعي بقيادة إيران وسورية.

لم يبقَ هذا الإلتباس في الإلتزام لدى المسلمين في المشرق العربي محصوراً بهم، بل انتقل أيضاً إلى المسيحيين الذين وجدوا أنفسهم في حالة من الضياع بين الإنقسامات السياسية في الداخل، والتطلع السياسي والديني إلى الخارج؛ وهو التطلع الذي يتطلّبه منطق المواجهة ويرخي بثقله على مواقع التقابل. فزادوا من تخصيص الأسماء التي تمتن روابطهم، إن كان في التيمّن بأسماء زعمائهم، أو الإستزادة من أسماء قديسيهم وأوليائهم الصالحين، أو بأسمائهم المتفرّجة التي تزيد من الدلالة على ولائهم.

لم يتّجه الكثيرون من المسيحيين في الواجهة نفسها لطوائفهم، وخصوصاً الغربية منها، بل اتجهوا حسب ما تمليه عليهم مواقعهم الثقافية والسياسية واهتماماتهم الإيديولوجية. وقد ظهر ذلك على صعيد التسمية التي لم تدل عن انتماء ديني أو مذهبي. وقد تشارك هؤلاء مع الكثيرين من المسلمين في التسمية الدالّة على الإلتزام الوطني والقومي. ووجدوا في مسيرة التاريخ أسماء كثيرة لمعت في شتى المجالات، شكّلت منهلاً لإعادة انتاجها عن طريق تكرار التسمية، وأهميتها أنها كانت مختلطة بين المسلمين والمسيحيين على اختلاف توجهاتهم الفكرية. وقد ذكرنا في ما سبق أسماء كثيرة منها على سبيل المثال. ونذكر هنا للتوضيح والإستزادة: يعرب، وعروبة، وقحطان وعدنان، وفيصل، وجمال، وميسلون، ولبنان، وأرز، وسورية، وهتاف، وواجب، ونظام، وسعادة، وغيرها..

توزعت هذه الأسماء على المنتمين إلى الإيديولوجيات القومية العربية والسورية واللبنانية، وعلى الديانتين المسيحية والإسلامية، وبما يتناسب معهما. إلا أن الأسماء العربية ظلّت طاغية لدى المسلمين، وتوجه المسيحيون، بالإضافة إلى ذلك، إلى أسماء أجنبية لها وقعها الإيديولوجي مثل كارل، ولينين، وأنطون، وألكسي.

هذه الأسماء وغيرها الكثير تدل على توجّه حديث لم يكن متداولاً سابقاً إلا في حدودها الدنيا. وهي تؤشّر على وجود مساحة مشتركة للتسميات الحديثة الخارجة عن اعتبارات القرابة والديانة، لتعبّر عن إمكانية وجود المجتمع العلماني الذي يتساوى فيه جميع الناس في عمليات إطلاق الأسماء على مواليدهم. وتبشّر بالممارسة، عن إمكانية توسّع هذه الدائرة لتطوّل عناصر أخرى من البنى الإجتماعية المشرقية.

لم يبق الأمر محصوراً بالإيديولوجيات والشأن السياسي، بل تعدّى ذلك إلى الممارسة اليومية والعملية للناس من خلال عمليات المثاقفة التي يبثّها الإعلام في مسلسلاته التلفزيونية

وبرامجه، بالإضافة إلى ما تبثه وسائل التواصل بما فيها من أسماء جديدة وحديثة، لا هوية لها إلا باعتبارها مصادر إنسانية لتداول الأسماء دون قيود أو شروط، على أي مستوى كانت. فظهرت لذلك أسماء عرفت بنضالها السلمي والعلمي، وإنتاجها الثقافي، وكان لظهورها دليل على ثقافة المسمي وعلى اهتماماته الإنسانية. فإسم غاندي مثلاً، دليل على النضال السلمي، وكذلك ولسن أو نلسن وغيرها. وإذا كان هذا التوجه يدرك معنى التسمية بهذا الإسم أو ذلك، فإن ثمة أسماء كثيرة وردت من ثقافات ولغات أجنبية لا يدرك المسمي ولا المسمي معانيها، فأسماء من مثل: باتريك، وألفونس، ورودريك، وكلود، وإيدي، وفلورنس، وأوديت، وباتريسيا، وغيرها، متداولة دون أن يدري حاملوها، أو الذين حملوها لأبنائهم وبناتهم ما تعنيه، أو على ماذا تدلّ. وقد شجعت هذه الأسماء حاملها على التفتيش على معانيها في المعاجم والموسوعات.

تقاليد الإدخال في الديانة

تعني تقاليد الإدخال في الديانة، ما يمارسه الأهل من طقوس ليصير الطفل حاملاً لديانة والديه ومذهبهما فيكرس ليصير مسلماً أو مسيحياً، وعلى هذا المذهب أو ذلك، حسب ما يقتضيه التكريس من صلوات وممارسات طقسية، ومن ثم اجتماعية ينظمها الأهل احتفالاً بالمناسبة. تقام هذه الإحتفالات بناء على تقاليد ثابتة وعادات متغيرة تعطي لهذه الإحتفالات قيمتها الاجتماعية التي تتجلى بالبذخ التفاخري، للتدليل على الموقع الاجتماعي للقائمين بالإحتفال، بصرف النظر عن مدى ممارستهم لواجباتهم الدينية. كل ذلك تلبيةً لتقاليد راسخة تتمثل في عمليتين إثنين: الختان والعمادة. تقاليد التكريس بالختان للمواليد المسلمين، وتقاليد التكريس بالعماد للمواليد المسيحيين، بصرف النظر عن الانتماء المذهبي، وإن كان ثمة تفاصيل مختلفة في الممارسة لدى كل طائفة.

الختان

يعود تقليد الختان إلى آلاف السنين. وقد مارسته شعوب كثيرة، ربما منذ التخلي عن تقليد تقديم الأضاحي البشرية. وربما كان ذلك أيضاً على سبيل تقديم الجزء بدل الكل، وعلى حساب الذكر، كأضحية تؤخذ من جسمه دون أن تعوّقه أو تعطل قدراته. وتدلنا الآثار الفرعونية على أن الختان مورس منذ أيام حكمهم على الأقل، إذا لم يكن قبل ذلك.

يدخل الختان ضمن التقاليد الثابتة والمغرقة في القدم. ولأن ممارسته باقية منذ ما قبل ظهور الديانات السماوية، وممارسته بعدها، فإنه يعتبر أنموذجاً للتقليد، بصرف النظر عن محتواه الديني وقيمه القدسية إن كان في اليهودية، أو في مرحلة أولى من المسيحية، أو في الإسلام. وهو الأنموذج الذي صار من المستحيل التخلي عنه بحكم ارتباطه الوثيق بالشريعتين اليهودية والإسلامية، علماً أن القرآن لم يأتِ لا من قريب أو بعيد على ذكر الختان. وهذا ما سيظهر معنا لاحقاً.

إن أفضل مَنْ كتب في هذا الموضوع، وأفاض، مستعرضاً مسألة الختان للذكور والإناث في اليهودية والمسيحية والإسلام هو الباحث القانوني الفلسطيني - السويسري سامي الذيب في كتابه القيم «ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين». وهو كتاب يبحث في كل ما له علاقة بالختان، وللجنسين. ويظهر آراء المؤيدين والمعارضين، ويقدم الدلائل المستفيضة حول ممارسة هذا التقليد، ويوثق الآراء، قديمها وحديثها.

يبين سامي الذيب آراء العلماء المسلمين حول تقليد الختان، إن كان في خلافهم حول ختان الإناث، أو شبه إجماعهم حول وجوب ختان الذكور، بالإضافة إلى الآراء التي تقول إن لا صحة لختان الذكور في الإسلام لأن لا ذكر له في القرآن، ولأن الله خلق الإنسان على أحسن تقويم⁽¹⁾.

وإذا كان الختان لا يحوز على الإجماع المطلق في الإسلام⁽²⁾، فهو إجماع مطلق في اليهودية، ومكمل لعقيدة اليهود، بالإضافة إلى أنه كان قائماً في المسيحية، إلى أن استغنت عنه بالعماد المقدس. وتأثير الختان باعتباره تقليداً، يظهر من خلال ممارسته، ليس فقط على الذكور، بل على الإناث أيضاً رغم التحذير الدائم من ممارسته.

في المعنى المعجمي، يقول ابن منظور: «الختان موضع الختن من الذكر، وموضع القطع من نواة الجارية، (أي) موضع القطع من الذكر والأنثى. ويقال لقطعهما الإعذار والخفض». وقد اختصت كلمة الخفض بالنساء. أما في الفعل، فيقال: ختن الخاتنُ الغلامَ والجاريةَ، فهو الختان، ومن جرى عليه الفعل هو مختون، ذكراً كان أو أنثى⁽³⁾.

(1) سامي الذيب، ختان الذكور والإناث، في اليهودية والمسيحية والإسلام، رياض الريس للكتب والنشر، 2000، بيروت، 562ص.

(2) أنظر في ذلك وجهة نظر باحث جزائري: طوالي، الدين والطقوس والتغيرات، مذكور سابقاً، ص-90 89.

(3) ابن منظور، لسان العرب، مادة ختن، مذكور سابقاً، ص1102.

ما يُفهم من هذا المعنى أن ختن النساء يخصّ الجارية فقط. ولا يطول نساء المسلمين كافة⁽¹⁾. والخلاف لا يزال قائماً حوله حتى اليوم بين أئمة المسلمين، وخصوصاً في أفريقيا، ما يدلّ على عمق هذا التقليد ورسوخه دون أن يكون له ذكر في القرآن. ومع ذلك لا يزال يمارس لدى الكثيرين من المنتمين إلى الديانتين الإسلامية والمسيحية. ولسوخ هذا التقليد وتأثيره، هادنه رجال الدين واعتبروه مكرمة وليس سنّة، مباحة وليست ملزمة⁽²⁾. هكذا يدوم التقليد بدعم من الدين ذاته، فقط لأنه راسخ في ذهنية الناس، خاصتهم والعامة، حفاظاً على توازن المجتمع واستقراره وخصوصيته، طالما أنه لا يخالف الشرع.

يقدم لنا الذيب توصيفاً شاملاً لتقليد الختان باعتباره مؤدياً إلى الطهارة. فالمختون هو المطهّر. والطهارة حصلت بممارسة تقليد الختان⁽³⁾. ومصطلح الختان يعني «بتر جزء من العضو التناسلي للذكر أو الأنثى، طال أم قصّر. وهو في كل الأحوال، تشويه لتلك الأعضاء وامتهان بدني يقع على أطفال أبرياء»⁽⁴⁾.

يربط اليهود ظهور الختان إلى الأمر الذي أعطاه الله لإبراهيم، مع أن هذا التقليد يعود إلى العصر القديم، على ما تقول التوراة ذاتها. ويعتبره اليهود دليلاً على يهودية الإنسان. وبه تميّز اليهود عن بقية الشعوب غير المختونين. وهو العلامة التي من خلالها يتعرّف الله على شعبه، وكأن الله لا يقدر على التمييز إلا بعلامة⁽⁵⁾.

انتقل تقليد الختان إلى المسيحية باعتباره شأناً دينياً، لا شأناً مجتمعياً وتقليداً آتياً من عصور سبقت. ذلك أن يهوداً كثيرين تحوّلوا إلى المسيحية منذ بدئها، كما إلى الإسلام. وبذلك، انتقلت تقاليد كثيرة من اليهودية إلى المسيحية والإسلام، ومنها الختان، وإن كان من خارج العقيدتين. وقد نقله اليهود المتنصرون إلى المسيحية بختان المسيحيين من أصل

(1) راجع في هذا الخصوص رأي أحد المشايخ في حوار بين شيخين جليلين، وفحواه: «قد تكون نظرية جديدة أن الختان كان قاصراً على الجوّاري وليس الأحرار وذلك لكي يمكن من الاستفادة منهن في الأعمال التي لا تتطلب حملاً وولادة، أو أي اهتمامات جنسية» أنظر: أحمد رجاء عبد الحميد رجب، نحو رؤية بديلة متكاملة للقضاء على عادة تشويه الأعضاء التناسلية للإناث، منظمة الصحة العالمية، المكتب الإقليمي للشرق الأوسط، 2006، القاهرة، ص 81.

(2) أنظر في هذا الخصوص على سبيل المثال لا الحصر فتوى الشيخ يوسف القرضاوي على الرابط التالي:

<http://umatia.org/ftawa9.html>

(3) الذيب، ختان الذكور والإناث، مذكور سابقاً، ص 28.

(4) المصدر نفسه، ص 32.

(5) المصدر نفسه، ص 78.

آرامي أو من الوثنيين غير الآراميين. إلا أن ذلك لم يستمر بعد أن أبطله الرسول بولس ذو الأصل اليهودي، وذلك بإبدال الختان بالمعمّدية التي أصبحت سرّاً مقدّساً من أسرار الكنيسة. وهكذا حلّت المعمّدية محل الختان بالتدريج وبالتساهل لتثبيت الإيمان المسيحي في قلوب اليهود المتنصّرين⁽¹⁾. ومع ذلك، بقي الأفرقة من المسيحيين، وخاصة الأقباط، حتى اليوم، يختنون، بحكم التقليد، ولأسباب مختلفة عن أسباب الختان عند اليهود والمسلمين⁽²⁾. وبقي التقليد في أفريقيا هو الغالب، وإن جمعت المعمّدية كل المسيحيين.

الختان في الإسلام

دخل الختان في الإسلام من باب الفقه والشريعة، بعد أن كان سائداً في الجزيرة العربية قبل الإسلام، ومن خلال التأثير بالعقيدة اليهودية التي أدخلت الختان في عمق عقيدتها. وقد اعتبر المتفقّهون أن الختان في الإسلام سنّة بالنسبة إلى الذكور، ومكرمة بالنسبة إلى الإناث، علماً أن القرآن لم يأت على ذكر الختان، حتى بالكلمة. وعدم ذكر القرآن لهذا التقليد كان مبعث خلاف بين العلماء المسلمين، جعل كثيرين منهم يقولون بأنه غير ملزم. إلا أن الأكثرية الساحقة اعتبرت أن الختان واجب على الذكور؛ ومن هؤلاء كثيرون كانوا مع ختان الإناث، وإن بدأت تضاعف هذه الأكثرية بسبب الآراء الحديثة التي ظهرت بعد التأكد من ضررها.

كان مدار الخلاف بين الإسلاميين ما جاء في القرآن حول الإنسان الذي خلقه الله على أحسن صورة، من ناحية؛ وحول الوعد الذي قطعته الله لإبراهيم بأن يورثه الأرض مقابل أن يُختن هو وذريّته. وقف الفقهاء إزاء هذين التوجهين موقفين مختلفين. ذلك أن المسلمين يعتبرون أن إبراهيم الحنفي سلفهم الصالح الذي عليهم الإقتداء به. وعليه، اعتمد الكثيرون من فقهاءهم على آيات في القرآن تدعم توجيههم في وجوب الختان دون ذكر ذلك صراحة، مثل الآية: «ثم أوحينا إليك أن اتبع ملّة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين» (النحل 16: 123). والآية: «أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده» (الأنعام 6: 90). ودعّم هؤلاء رأيهم بما بيّنه من أحاديث الرسول بأن الختان سنّة للرجال، وعلى المسلمين اتباعها. وقد

(1) المصدر نفسه، ص ص-199 202.

(2) المصدر نفسه، ص ص-220 222.

وصل الأمر لدى هؤلاء إلى اعتبار المعارضين للختان مرتدّين وخارجين على الإسلام⁽¹⁾. أما بالنسبة لختان الإناث فالخلاف كان أكثر وضوحاً، فواجهه الفقهاء باللين واعتبروه من التقاليد الراسخة، وبدأ يخفّ تدريجياً بعد أن تحول في المداولات إلى تعبير تشويه الأعضاء التناسلية للإناث، للتفريق بينه وبين ختان الذكور ذي الأحكام الشرعية⁽²⁾.

ظهر لنا في عملية التعاطي مع تقليد الختان، أن وظيفته ليست قائمة على تقليد ديني يبغي الطهارة فحسب، بل هي في الأساس، إن كان بالنسبة للذكور أو الإناث، هدفها تخفيف الشهوة الجنسية. ويعتبر الذيب أن الإبقاء على ختان الذكور ورفضه للإناث جاءا للتدليل على التسليم بما أقرّه اليهود حول قدسية الختان واعتباره جزءاً من عقيدتهم. ومحاربة ختان الإناث فقط جاءت لتؤكد على هذا التسليم بختان الذكور، علماً أن اليهود مارسوا الختانين، وما زال الكثيرون منهم يفعلون ذلك باعتباره تقليداً، بصرف النظر عما تقوله الأديان في هذا الخصوص⁽³⁾.

استقر توجه المسلمين في التعامل مع تقليد الختان، على وجهين إثنين: الأول، ختان الذكور فريضة دينية واجبة لا يمكن التخلي عنها إلا بعذر شرعي، وعند الضرورة القصوى؛ والثاني، ختان الإناث الذي لا يحمله أي نص شرعي، وما جاء فيه من أقوال الفقهاء قابل للنقض، لأن «كل مخلوق يؤخذ من كلامه ويترك، إلا رسول الله (ص)»⁽⁴⁾. وبالتالي يمكن التخلي عنه، وإن بالتدريج، لرسوخه في أذهان العامة كتقليد، على الأقل بالنسبة للإناث. أما بالنسبة للذكور، فإن تركه يضر بالإسلام، لأنه من شعائر الإسلام وعنواناً من عناوينه. وتاركه يستوجب القتل، فرداً كان أو جماعة. ومما تقرّر في هذا المجال: «إن الإمام، لو رأى أهل بلد

(1) للتفصيل حول من خرج عن إجماع المسلمين في هذه المسألة، واتهموا بالردة، ومنهم: المصريان جمال البنا (شقيق حسن البنا) ونوال السعداوي، والليبي القاضي مصطفى المهدي، أنظر: الذيب، ختان الذكور والإناث، مذكور سابقاً، ص ص-269 272 وحول الجمعية الإسلامية المجددة والمنتشرة في العالم، ورئيسها رشاد خليفة، وحول أهم أفكار هذه الجمعية التي تعتبر أن القرآن هو المصدر الوحيد للشريعة ولأن القرآن لم يأت على ذكر الختان، فلا مبرر شرعياً له أنظر: المصدر نفسه، ص ص-294 296.

(2) حول المصطلحات الحديثة المصنّفة للتعبير عن الختان والمعتمدة من الأمم المتحدة، أنظر: رجب، نحو رؤية بديلة متكاملة، مذكور سابقاً، ص 15.

(3) الذيب، ختان الذكور والإناث، مذكور سابقاً، ص ص-282 284.

(4) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: محمد رمضان، ختان الإناث، دراسة علمية وشرعية، دار الوفاء، 1997، المنصورة، ص 208، ذكره الذيب باعتباره كلاماً للباحث محمد سعيد العوا في جريدة الشعب، جاء تحت عنوان: مفاهيم مغلوطة، 1996/11/1، القاهرة، ختان الذكور والإناث أنظر أيضاً: الذيب، ختان الذكور والإناث، مذكور سابقاً، ص ص-344 350.

تركه، لوجب عليه أن يقاتلهم حتى يعودوا إلى هذه السنّة المميّزة لأمة الإسلام⁽¹⁾. أما الأفراد الذين ينكرونه فهم خارجون عن الشريعة ومرتدون، ويستحقون القتل⁽²⁾.

العماد

وظيفة العماد في المسيحية هي نفسها وظيفة الختان في الإسلام. الإدخال في الديانة. والعماد ليس فقط مجرد تقليد استمر من أزمّة سبقت، بل تحوّل إلى سر من أسرار الكنيسة عندما اعتمده كتقليد. ذلك أن الفرد إن كان مولوداً أو طفلاً أو بالغاً لا يصير مسيحياً إلا إذا مورست عليه طقوس العماد. وهي موصوفة دينياً واجتماعياً، بصرف النظر عن إيمان الأهل، أو ممارستهم للواجبات الدينية. ولأن العماد يقوم بوظيفة التكريس هذه، فقد اكتسب صفة التقليد كما الختان، وللتحديد في شكل أوضح، تقليد التكريس. وقد ساد تقليد التكريس منذ أزمّة مغرقة في القدم يقوم على إدخال الفتيان في فئة الكبار بعد أن يجتازوا اختباراً يؤهلهم لهذا الانتقال. وغالباً ما يقوم اختبار الانتقال على مدى قدرة الفتى على تحمّل الألم والصبر، وتقديم إشارات الشجاعة والجرأة، ليكون جديراً بالانتساب إلى الجماعة، وليصير واحداً منهم. والانتقال هنا، هو بمثابة اجتياز الخط الفاصل بين الطفولة والرجولة. الطفل ما قبل، والرجل ما بعد. والدليل على جدارته وانتمائه هو ذلك الوشم المطبوع على جسده من جراء التعذيب الذي مورس عليه في طقوس الانتقال⁽³⁾.

لتقليد الانتقال أهميته للتدليل على الإلتواء، إن كان المنتمي واعياً لهذا الأمر، أو جرى في فترة مبكرة تمنع عليه التذكر⁽⁴⁾. ولكنه يعطي لأصحاب الطقس إمكانية التذكر والتوثيق

(1) يوسف القرضاوي، من هدي الإسلام، فتاوى معاصرة، الطبعة الثالثة، دار القلم، 1987، الكويت، ص 443 أنظر أيضاً: <http://umatia.org/ftawa9.html>

(2) الذيب، ختان الذكور والإناث، مذكور سابقاً، ص 356.

(3) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: Pierre Clastres, La société contre l'état, éd de Minuit, 1974, Paris, pp154- 160. وقد نقل محمد دكروب هذا الكتاب إلى العربية تحت عنوان مجتمع اللادولة بدل المجتمع ضد الدولة، باعتبار أن المجتمع يعمل عن وعي منه على منع قيام الدولة بمعنى القسر وعدم المساواة والسلطة المتعسفة، أنظر: محمد حسين دكروب، مجتمع اللادولة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1981، بيروت، ص ص- 177 185.

(4) سألت صديقاً عما إذا كان باستطاعته أن يشرح لي ما يجري في احتفال ختان شارك فيه أو شاهده؛ ضحك، وهو تجاوز السبعين، وأجابني، أشرح لك ما حصل معي، فهو محفور في الذاكرة، ولا يمكن أن أنساه وشرح لي تفاصيل ما حصل وكأنه البارحة، وكان في عمر ثماني سنوات، كما كان أكبر الإخوة الثلاثة الذين اختننوا معاً وكان مضطراً أن يظهر الشجاعة أمامهم ليهوّن عليهم الأمر، مع أنه كان في حالة شديدة من الرعب.

لهذا الحدث ليبقى حياً في الذهن وفي الصورة. هكذا بالنسبة للختان والعماد. وما يبقى هو تكريس المختون والمعمّد باعتبارهما المسلم والمسيحي، على الأقل في اعتبار الأهل في البداية، ومن ثم تلقين المنتقل أصول الدين ومبادئه وكيفية ممارسة طقوسه. وما يظهر من ذلك بالممارسة، تلقين الشهادتين للمولود المسلم لحظة ولادته، وتحويط المسيحي بكل الدلائل التي تشير إلى مسيحيته، حتى قبل العماد.

طقوس الانتقال هي حصيلة تقليد ديني يجعل من المرء على هذا الدين أو ذاك. الختان يجعله مسلماً بإرادة أهله وإيمانهم، ويجعله مسيحياً بالإرادة والإيمان أيضاً. وكذلك الحال بالنسبة لاختبار الرجولة. وفي الحالات الثلاث لا بد من خط فاصل يميّز بين ما قبل وما بعد. وإذا كان الإنسان البرّي يدرك أهمية هذا الانتقال وصعوبته، فإنه يصمّم على الفعل الذي لا بدّ منه ليستحق الإلتزام إلى الجماعة. الختان يوصل إلى الألم نفسه، وإن في درجة أقل، وبأثر يبقى ظاهراً في الجسد، وفي الذاكرة أيضاً لحالات كثيرة، ليبقى الإحساس بالإلتزام مستمراً. كذلك الحال في تغطيس المعمّد في الماء لثلاث مرات متوالية لا يسعه أن يتنفس خلالها، وهو ما يهدّده بالإختناق، وما يعنيه ذلك من أهمية الانتقال إلى مرحلة جديدة هي الولادة بالمسيح، وذلك بإماتة رمزية لكل ما له علاقة بالماضي، وأمام فرح الأهل، وفي الوقت نفسه، قلقهم مما يعانیه مولودهم، وهو الشعور الذي لا بد منه، لدخوله في الديانة.

العماد في المسيحية

يعني العماد التغطيس والغسل بالماء. وبالماء يتم الانتقال، نظراً لمكانته باعتباره مصدر كل حياة. والماء وسيلة طهارة للمؤمن لتصير صلواته مقبولة في شعائر الأديان القديمة. وكذلك في اليهودية، لإقامة الصلاة، ولتعميد المهتدين للدخول في اليهودية. وقد اعتبر بعض اليهود أن العماد ضروري ضرورة الختان. وفي الإسلام لا تستقيم الصلاة دون الوضوء بالماء، أي التطهّر به.

قبل المسيحية، كان تقليد العماد راسخاً. وقد مارسه يوحنا المعمدان لإدخال الوثنيين في الدين اليهودي. قام يوحنا بعمادة المسيح واعتبرها خضوعاً لإرادة الله، ومن ثم تحوّلت مع المسيحية إلى عمادة الكنيسة، وبعد أن بدأت المواعظ تحثّ المؤمنين على تكريس إيمانهم

بالعماد الذي عليه أن يترافق مع التخلّص من الماضي بالتوبة، لتلقّي غفران الخطايا وهبة الروح القدس⁽¹⁾.

طقوس العماد تقوم على الصلاة أولاً بحضور أهل المعمّد ومشاركة عرّابه، الأب الروحي له، أو العرّابة للمعمّدة الأنثى، ومن ثم يقوم الكاهن بتغطيس كلي للمعمّد لثلاث مرات في الماء مع الميرون المؤلف من الزيت مع أشياء أخرى. وقد استبدل كهنة كثيرون التغطيس برشّ الماء على الرأس، وهو ما يشي بتغيير العادة مع الحفاظ على جوهر التقليد؛ هذا ما بدأه القديس بولس مع كل التعاليم والطقوس التي ترافق عملية العماد. أما فلسفة العماد، حسب بولس، فهي تجعلنا متّحدين بموت المسيح ودفنه وقيامته⁽²⁾. وهذا يعني أن التغطيس يرمز إلى موت المسيح ودفنه، وخروجه من الماء يعني القيامة.

في المعمودية، يعمل الطقس على الإماتة الرمزية للإنسان القديم، وإعداده لحياة جديدة في المسيحية. بحيث يصير المعمّد والمسيح واحداً، وكذلك المعمّدين مع بعضهم بعضاً ومع المسيح. ولا يقتصر هذا الأمر بالإيمان فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى الممارسة، لأن الحياة العملية لا معنى لها إذا لم تُجسّد الإيمان المتأثري من سر العماد. والعماد أيضاً له قيمته المخصوصة باعتباره تقيّداً بسنة المسيح، وسراً مقدساً للتفريق بينه وبين من دخل المسيحية من اليهود الذين اعتبروا أن الختان يطهرهم، ويجعلهم أنقياء⁽³⁾.

الثابت والمتحول

تدخل آلية تطبيق تقاليد الإدخال في الديانة بما هو شعبي، انطلاقاً مما هو شرعي. ذلك أن المجتمع في آليات تطبيقه لما هو مقرر شرعاً يعمل ضمن نطاق تقاليده وعاداته الشعبية التي لها منطقتها الخاص في كل مجتمع، وأيضاً في كل منطقة منه، وحسب كل مذهب أو طائفة، أو إثنية، إن كانت تدل على حزن أو فرح. وفي ما خصّ تقليدا الختان والعماد، فإن تنفيذهما شرعاً مسألة لا نقاش فيها، وبما يقتضيه التقليد الديني من طقوس. إلا أن الممارسة العملية تخضع، بالإضافة إلى ذلك، إلى اعتبارات اجتماعية مرتبطة بموقع الأهل وقدرتهم المادية ومستواهم الاجتماعي، واستعدادهم للتدليل على أهمية هذا الموقع من خلال

(1) معجم اللاهوت الكتابي، مذکور سابقاً، ص 755.

(2) الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل رومية، 3: 5.

(3) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: الذيب، ختان الذكور والإناث، مذکور سابقاً، ص 199-202.

الإستهلاك التفاخري الذي يضيف عليهم قيمتهم الاجتماعية في المحيط الذي يجمعهم مع غيرهم من الأقرباء والأغيار.

ولأن تقليد الإدخال في الديانة مرتكز أساسي في حياة المولود، حاز على اهتمام كل الناس، ومن مختلف مواقعهم الاجتماعية، بدءاً من أعلى الهرم الاجتماعي والسياسي وانتهاء بقاعدته. وقد ظهر ذلك في الإحتفالات الفخمة التي كان يقوم بها الخلفاء والسلاطين والولاة وذوو الشان في كل البلدان العربية وفي ولايات السلطنة العثمانية وأمراء جبل لبنان، ما يدل على أهمية هذه التقاليد والطقوس المرافقة لها، إن كان في عمليات الختان أو العماد. ومن جملة ما كان يحصل أن تدعى جموع كثيرة لختان آبائهم في هذه الإحتفالات إلى جانب ختان أبناء المتنفذين وعلى نفقاتهم.

كان على طقوس الختان أن تكون صاخبة للتخفيف من وقع الخوف والألم على المختون، والتعامل في الوقت نفسه بالهدوء والروية معه. وكثيراً ما كان يرافق ذلك دقّ الطبول مع التزمير والتصفيق لإضفاء البهجة والفرح على الجو العام لإلهاء الطفل وإبعاده عن جو الألم الذي ينتظره، بالإضافة إلى ما تفعله الهدايا والثياب المزركشة في نفسه.

يصف شاهد عيان ما يجري في احتفال الختان بدءاً بظهور الإهتمام الشديد بالطفل الذي عليه أن يختن لتخفيف الأمر عليه. فيظهر بثياب جديدة وطربوش مزركش على الرأس معتلياً صهوة حصان مزين يقوده أحد أقاربه سيراً يدور به أنحاء القرية وسط الأغاني والأهازيج ولعبة السيف والترس، وصوت الطبل والمزمار، ويُرشّ بالزهور والعمطور، ويُرْمى بالملبس والزبيب، ويوقفه كل صاحب منزل ليقراً الفاتحة عليه، وينقّطه بالنقود، ومن ثم يعود إلى البيت عن طريق ثانية ليتجنب شؤم العودة من الطريق نفسها. فيحسّ الطفل في هذه اللحظات بمدى أهميته تجاه أهله ومرافقيه، فيخفّف ذلك من وقع الألم عليه عند إجراء العملية. وبعد انتهاء الزفّة، يقوم الخاتن بعمله، وفي لحظة الإنتهاء، وعلى صدى صراخ المختون، يُغمّر بالهدايا والأموال على سبيل النقود، وسط الأهازيج والزغاريد⁽¹⁾.

أما بالنسبة للمراسم الدينية الخاصة بالختان، فلا وجود لها في الكتب الإسلامية السنيّة. أما في كتب الشيعة، فثمة دعاء ديني يتلى بمناسبة الختان، يقول:

(1) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: حسن البعيني، العادات والتقاليد في لبنان، بيسان للنشر، 2001، بيروت، ص 131-134 أيضاً: لحد خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الأول، مذكور سابقاً، -330 331.

«أَللّهُم هذِهِ سَنَّتِكَ وَسُنَّةَ نَبِيِّكَ صَلَوَاتِكَ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَاتِّبَاعَ لِمِثَالِكَ وَكُتُبِكَ وَلِنَبِيِّكَ بِمِشِيئَتِكَ وَإِرَادَتِكَ وَقَضَائِكَ، لِأَمْرِ أَرْدَتِهِ وَقَضَاءِ حَتْمَتِهِ وَأَمْرِ أَنْفَذَتِهِ، فَأَذَقْتَهُ حَرَّ الْحَدِيدِ فِي خِتَانِهِ وَحِجَامَتِهِ لِأَمْرِ أَعْرَفَ بِهِ مِنَّا، أَللّهُم فَطَهَّرْهُ مِنَ الذُّنُوبِ وَزِدْهُ فِي عَمْرِهِ وَادْفَعْ الْآفَاتَ عَنْ بَدَنِهِ وَالْأَوْجَاعَ عَنْ جِسْمِهِ وَزِدْهُ مِنَ الْغِنَى وَادْفَعْ عَنهُ الْفَقْرَ فَإِنَّكَ تَعْلَمُ وَلَا نَعْلَمُ»⁽¹⁾.

في هذا المجال، وصف لي صديق من طرابلس، لبنان، بالتفاصيل الدقيقة ما حدث في احتفال ختانه مع شقيقه، والتي لا تزال عالقة في ذاكرته منذ أكثر من خمس وستين سنة، مع اسم الحلاق الذي أجرى العملية، وألوان الثياب المخصصة لهذه المناسبة، وما كان عليه أن يشاهد لحظة البتر، وهي حمامة تطير فوق رأسه في تلك اللحظة، ولا حمامة، فقط لتشتيت إنتباهه. هنا علا صراخه، فانطلقت الزغاريد، وعُمر بالهدايا التي خففت من معاناته، وألتهته عن التفكير بالألم الذي أحسّ به⁽²⁾. هذه اللحظات التي لا تزال عالقة في ذاكرة صديقي، «هي الدليل على أهميتها في الإدخال في الدين باعتبارها اللحظة المفصلية التي تفرّق بين ما قبل وما بعد، وتجدد على الدوام، إحساس الإنتماء إلى الإسلام»⁽³⁾.

في العماد، العراب هو الأب الروحي للمعمّد. ويُنتج اسمين يدخلان في القرابة المباشرة في العائلة المشرقية المسيحية، مع الأب والأم والأخ والأخت والجد والجدّة والصهر والعديل والحمو. وهما الاسم الذي ينادي به المعمّد عرابه أي يا «عراي»، والاسم الذي ينادي به العراب من حملة في العماد وهو يا «فليونى». وغالباً ما يتحمّل العراب نفقات ثياب الطفل المعمّد، وحفلة العماد⁽⁴⁾.

لم يبقَ الأمر على هذه الحال، في زمننا الحاضر. ذلك أن العماد تحول إلى مناسبة تفاخرية يظهر فيها الوالدان كرمهما بما يخدم وضعهما الإجتماعي، ودون اهتمام بالطقوس الدينية إلا باعتبارها الموصلة لهذه اللحظات التفاخرية. وهذا ما يسمح لنا في القول إن التقليد الديني، مع أهميته القدسية، صار في خدمة التقليد الإجتماعي، وفي إظهار موقع الأهل بالتقابل مع الأقرباء والأغيار.

(1) المصدر نفسه، ص 394.

(2) للمقارنة مع ما يجري في احتفال الإمارات، حيث يعلو الصوت بالطلب إلى المختون بالتطلع إلى فوق: «طالع لفوق يا مختون» في لحظة القطع، أنظر: الذيب، ختان الذكور والإناث، مذکور سابقاً، ص 394.

(3) عطيه، المعتقدات في التقاليد والعادات، مذکور سابقاً، ص 322.

(4) أنظر في هذا الخصوص: فريحة، القرية اللبنانية، حضارة في طريق الزوال، مذکور سابقاً، ص 187.

كذلك الحال بالنسبة للختان عند المسلمين. فلم يعد الإهتمام به كما كان في السابق، مع اعتبار الختان تحصيل حاصل وفرضاً شرعياً. ذلك أن الإحتفال بالختان تحول إلى إجراء عملية جراحية في المستشفى لحظة الولادة، بالتزامن مع قطع حبل السرة. ولم تبق إلا الطقوس المرافقة له في الأرياف التي لا تزال تستعمل الطرق التقليدية في عملية الختان. وزالت، أو كادت، اللافتات التي تدلّ على موقع المطهر القانوني في هذا الشارع، أو ذلك، من المدينة، وإن عادت اليوم إلى الظهور بحجة إظهار أهميتها في الإدخال في الدين إبان هذه اليقظة الدينية والمذهبية في المشرق والمغرب من العالم العربي. ذلك أن أهمية الختان الدينية بقيت على ثباتها المعهود، وإن كان قد اتُّخذ كوجهة صحية اعتمدها، بالإضافة إلى المسلمين الذين اعتمدوه كواجب شرعي، كثيرون من المسيحيين، وإن كانت الغاية مختلفة.

على أي حال، تبقى المناسبتان دينيتين مع توسّلهما لإظهار التفاخر وتدعيم اعتبارات الذات والتميّز، وإن ظهر ذلك في تقاليد العماد أكثر، وهو على تصاعد مستمر. ولا يختلف الأمر في احتفالات الختان. فالاعتبارات نفسها، نقلت طقوس الختان من حالته الضيقة والمتّصفة بالسريّة شرعاً، إلى احتفال باهظ التكاليف، وإن لم يعد الإحتفال معمماً في كل البلدان المشرقة والعربية. إلا أن إقامة الإحتفال يدل على أن والد المختون، ومن خلاله، وأمام الملاء، يؤكد على ارتباطه بالإسلام، له ولذريّته من بعده⁽¹⁾. وهو ما يعني في أي حال، «كما لو أن شرعيته الدينية ترتبط أولاً بشرعيته الاجتماعية التي تشكّل دلالة على النفقات المرتبطة بالاحتفال»⁽²⁾.

في الحالتين يعمل الوجه الديني في خدمة الوجه الاجتماعي. ويظهر التعبير عن الإنتماء الديني أمام المحتفلين ملحقاً بالإنتماء الاجتماعي، ومؤكداً على رفعته.

(1) أنظر ما خلص إليه نور الدين طوالي في تحليله لطقوس المعتقدات في الجزائر، وخصوصاً عمليات الختان: طوالي، الطقوس والدين والتغيرات، مذكور سابقاً، ص-113 114.

(2) المصدر نفسه، ص113.

الفصل التاسع | تقاليد الأحران في المشرق

الموت يذهب بشخص عزيز، فيترك وراءه حزناً عليه، وبكاء وعويلًا من أهله وأقاربه وجيرانه. تختلف مواجهة الموت من الأحياء حسب موقع الميت، إن كان في عمره، أو في ظروف موته، وفي موقعه الاجتماعي، وفي كونه عازباً أو متزوجاً، وفي وضع أبنائه وفي مصيرهم. هذه المواقع بذاتها تحدّد سلوك الأهل والأقارب في مواجهة الموت بفقدان شخص عزيز، وفي التعبير عن موقع الأهل تجاه المحتفلين بمراسم الجنازة والدفن وتقبل التعازي، وما يحصل بعد ذلك على صعيد السلوك الاجتماعي.

لا شك في أن الموت يمثل الظاهرة الإنسانية الأولى التي تشغل حيزاً مهماً في ذهنية الإنسان منذ وجوده، ويشكّل هاجساً مستداماً في وعيه ولا وعيه، بالإضافة إلى كونه من أكثر الظواهر التي لا يظهر الكلام فيها، إلا بقدر ما ذكرته الأديان للتخفيف من وقعه على الإنسان، وفي تفصيل ما يتعرّض إليه الميت منذ لحظة مفارقتها الحياة إلى يوم الحساب الذي ينتظره. في هذا، وفي إطار التخفيف من حدة وقع الموت على الأحياء، يقول الفيلسوف اليوناني إبيقور (341 ق.م - 270 ق.م). «الموت، وهو أعظم الشرور، لا يعني شيئاً بالنسبة لنا، حيث إنه طالما كنا موجودين فهو غير موجود، ولكنه حينما يحلّ فإننا لا نكون موجودين، وهكذا لا يثير القلق في الأحياء ولا الموتى، فهو بالنسبة للأوائل ليس موجوداً، أما الآخرون فإنه لا يصبح لهم وجود حينما يحلّ»⁽¹⁾.

عدم الإهتمام بالموت الظاهر في هذا الكلام، يدل في باطنه على رعب شديد منه، تشي به قلة الإكتراث بحجّة عدم التلاقي بين الإنسان والموت، إذ عندما يحلّ يكون الإنسان قد رحل، وفي حياة الإنسان نفسه، لا يستطيع الموت أن يكون موجوداً. لذلك لا ضرورة للخوف من مجهول لا يسعنا اللقاء به. يقطع هذا الكلام أي تواصل مع ظاهرة الموت، ليس فقط لعدم لقيائه، بل أيضاً لعدم فائدة الكلام في المجهول الذي يستتبعه الموت. وما

(1) ذكر هذا القول: جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، العدد 76، عالم المعرفة، 1984، الكويت، ص 67.

على الإنسان إلا أن يترك البحث في ما هو مجهول الذي سيبقى كذلك طالما لا إمكانية لاستكشافه إلا بالإيمان بما قالته الأديان الوضعية والسماوية في كل ما يخص مرحلة ما بعد الموت. وأبلغ ما يمكن أن يقال في هذا المجال، لإضفاء نوع من التوازن بين الحياة والموت: «إعمل لدنياك وكأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك وكأنك تموت غداً»⁽¹⁾، وهو الدليل على وطأة هذا المصير الذي لا بدّ من تجاوز التفكير فيه، لأن لا فائدة منه، إلا بما يمكن أن يستشير للقيام بالعمل الصالح هنا، لنكون في مأمن هناك.

الخسارة والإيمان

من نافل القول التأكيد على أن الحزن ملازم للإنسان ملازمة الفرح، كما تلازم الربح والخسارة. ذلك أن خسارة ما يرتبط به الإنسان، على أي وجه كان، يجلب الحزن، حتى ولو كانت الخسارة متأتية من شيء مادي. وكذلك الحال بالنسبة للفرح، إن كان في مولود جديد، أو في زواج أو ربح مادي. أما الخسارة المتأتية من الموت، هنا، فهي الشعور الذي يعترينا عندما نفقد شخصاً عزيزاً رحل ولن يعود. هذا الشعور لن يبقى حبيس الصدور، بل لا بدّ إلا أن يتجسّد في ممارسات يتجلّى فيها الحزن، إن كان في السلوك الجسدي بكاء ولطماً وصراخاً، أو في السلوك الاجتماعي تصرفاً ولباساً وعبوساً، ورصانة في التحدث والحوار، وفي التدليل على الإلتواء إلى الجماعة الحزينة، إن كان في تقبّل العزاء أو في استقبال المعزين.

يمثل الموت الظاهرة الأكثر دلالة على انتماء الميت الديني والمذهبي منذ لحظة ما قبل الموت غير الفجائي، وبعدها، إلى حين دفنه. ففي هذه المسافة يتمظهر المجال الأكثر وضوحاً ورحابة لاستكشاف العلاقة مع الموت، وهو المجال الديني، إذ لا مجال آخر يزاحمه في ذلك، فكل «الديانات العالمية تقريباً قد تعرّضت بإسهاب للحديث عن الموت والحياة الأخرى.. والعلاقة بين الدين والموت ذات جذور تاريخية عميقة الغور»⁽²⁾. هذا بالإضافة إلى أن الدين عمل على تحسين فكرة الموت، واشتهائه أيضاً، باعتباره دار البقاء لتخفيف

(1) حول هذا القول وضعف نسبته إلى النبي محمد، أو إلى الإمام علي، وغيرهما من السلف الصالح، أنظر:

<http://www.yahosein.com/vb/showthread.php?p=1751588>

<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=11395>

(2) محمد أحمد عبد الخالق، قلق الموت، عالم المعرفة، العدد 111، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1987، الكويت، ص 97.

وطأته، شرط القيام بالعمل الصالح المنبعث من الإيمان، للحصول على حياة سعيدة وأبدية بعد الموت⁽¹⁾. ولأن الموت يمثل المناسبة لتقرير مصير الميت، عملت الطقوس على متابعة رحلته منذ لحظة لفظ المحتضر أنفاسه الأخيرة إلى لحظة دفنه، مع كل الممارسات الدينية والإجتماعية التي يقيمها ذووه ومشيعوه على رجاء تأمين الراحة الأبدية له، وما يتبع ذلك من العمل على زيادة التضامن العائلي والقرايبي، وإظهار مواقعهم الإجتماعية، إن كان من خلال مكان الحفل ونوعيته، أو من خلال توافد المعزين ونوعياتهم ومواقعهم الإجتماعية والسياسية.

يرافق التعبير عن الحزن، ممارسات عملية تقام بالوعي اللازم والدقة لأهميتها، إن كان بالنسبة للمتوفى، أو لأهله وأقاربه. يبدأ الإهتمام أولاً، والجثمان لا يزال مسجىً، بتدوين بيان النعي والحرص على عدم تجاوز أحد من الأقارب للزم. مع التشاور في هذا الأمر لأخذ موافقة ذوي الميت، ومن ثم كيفية الإعلام والوسائل المتاحة لذلك. تبدأ الطقوس والممارسات التي عليها أن تتعامل مع الميت حسب ما تنص عليه التقاليد، من حيث وضعه ولباسه واتجاهه والتحلّق النسائي حوله، وما يمكن أن يقال من تعابير الرثاء والندب مع البكاء والوعويل، وتجهيزه قبل حلول موعد الصلاة عليه عند المسيحيين، وغسله وتكفينه عند المسلمين.

هنا، لا يزال الفعل الإجتماعي غالباً في التعامل مع الموت. ولا خلاف في ذلك بين الأديان والمذاهب. ولأن كل دين أو مذهب يعمل على طلب المغفرة والرحمة للميت، فإن ذلك لا يختلف بين دين وآخر أو بين مذهب وآخر إلا في التفاصيل الخاصة بكل منها. وما هو مهم في هذا المجال، أن لا ميت بدون الصلاة عليه، حتى إبان الحروب، أو في ظروف لا تليق بالميت وذويه، أو حتى في حال إحداه، لأن تقرير المصير، في الأخير، يعود إلى الله وليس إلى المخلوقات⁽²⁾. لذلك تقام صلوات الجنائز، ومنها صلاة الغائب أو الجنّاز عن روح الميت إذا كان جثمانه غائباً. كل هذا، يدعم القول بثبات التقاليد وعدم تغييرها، في عناصرها الأساسية، وإن تغيرت العادات المرافقة لها، في التحضير أو السهر على الميت أو

(1) أنظر في هذا الخصوص: بشار خليف، شعائر الموت ومعتقداته في تراث المشرق العربي، الثقافة الشعبية، العدد8، مذكور سابقاً، ص80

(2) عرف المشرق العربي الدفن منذ عشرات الآلاف من السنين لحماية الجثة من الوحوش المفترسة، وبموجب شعائر وطقوس محددة أظهرتها الحفريات الأثرية أنظر في هذا الخصوص: المصدر نفسه، ص79.

في زيارة قبره أو في الطريقة المتبعة في النعي وغيرها. وعلى أمل ورجاء الرحمة، يقوم أهل الفقيه بنعي الميت بالتأكيد على أنه متمم واجباته الدينية، وعلى رجاء القيامة الأبدية، ونفسه المطمئنة «انتقلت من دار الفناء إلى دار البقاء»، «وبشّر الصابرين»⁽¹⁾.

تتبع طقوس دفن الميت، وإظهار الحزن عليه تقاليد تالية تظهر في مناسبات تذكره إلى اليوم الثالث والأسبوع والأربعين يشارك فيها الأقارب وأهل البلدة عند المسيحيين، وتنتهي ذكرى الأربعين بوليمة عن روح الميت، ومن ثم إقامة الصلاة عن روحه في ذكرى مرور نصف سنة، وسنة على رحيله. هذا طبعاً مع إمكانية ذكره في أي قداس يختاره ذووه.

لم يختلف الأمر عند المسلمين، سابقاً. ومع الحرص على إقامة حدود الشرع، وما مارسه السلف الصالح، عاد الأمر إلى الإكتفاء بالحزن والتعزية في الأيام الثلاثة الأولى بعد دفن المتوفى، عملاً بالسنة النبوية. وتحديد الأوقات بين فترتي العصر والمغرب من كل يوم من الأيام الثلاثة. هذا في المدن. أما في الريف فإن التوقيت يختلف إن كان في عدد الأيام أو ساعات التعزية. ويوماً الأسبوع والأربعين اقتصر على الأهل مع قراءات ما ييسر من القرآن، بالإضافة إلى تناول الحلويات أو الطعام عن روح الميت.

اختلطت التقاليد الدينية مع التقاليد الاجتماعية في التعامل مع الموت. ذلك أن كل ما هو ديني أو متأدب من الدين متجذر في البنية الذهنية الشرقية، وعصبي على التغيير. أما ما هو مغاير فهو ناشئ عن عادات وتقاليد اجتماعية متبدلة وسهلة التغيير حسب ما تقتضيه الظروف والأحوال. وفي حال المقارنة بين ما هو ديني، وما هو اجتماعي، نلاحظ الاختلاط بينهما، بحيث يؤثر الديني في الاجتماعي، والاجتماعي في الديني، والمقصود بالديني هنا، ما هو ناشئ عن الشريعة، أو في ما يجب أن يكون شرعاً؛ وفي الاجتماعي، ما هو ناشئ عن ممارسات الناس في حياتهم اليومية وفي ممارساتهم العملية دون رقابة شرعية. وما نلاحظه

(1) من التقاليد التي ترسخت إيصال خبر وفاة شخص ما، حسب ما هو متوقّف من وسائل، إما من خلال قرع الجرس حزناً من خلال ثلاث دقّات متتالية، ومن ثم الانتظار قليلاً تتبعها ثلاث دقات متتالية، وهكذا حتى يقدر قارع الجرس أن التبليغ وصل إلى أهل القرية، ومن ثم إيصال النعي بوساطة متطوعين من جيران المتوفى ومن أقاربه إلى معارفه من خارج القرية، وتبدأ الورقة بقول للمسيح: «من آمن بي وإن مات فسيحيا» وتنتهي بأنه مات «متمماً واجباته الدينية»، أو «رقد على رجاء القيامة الأبدية»، ومن ثم بتحديد موعد الصلاة لراحة نفسه، الدفن وتحديد أوقات التعزية ومكانها أما نعي الميت عند المسلمين، فيبدأ بـ «نفس مطمئنة انتقلت من دار الفناء إلى دار البقاء»، أو الآية: ﴿يا أيها النفس المطمئنة إرجعي إلى ربك راضية مرضية﴾. ومع اليقظة الإسلامية استبدل العنوانان بعبارة «وبشّر الصابرين».

في ذلك، هو البروز العملي للتقاليد والعادات في مواجهة الموت، والتعبير عن الحزن. ذلك أن العين السوسولوجية تمكّن الملاحظ من رؤية ما يمكن أن يُظهره المجتمع في التعبير عن ظاهرة الحزن، ومدى قرب ذلك أو بُعده عما يقَرّهُ الشرع الديني. وهذا ما يتيح التقاط المفاصل الأساسية للبنية الذهنية المشرقية في نظرتها إلى الحياة بعد الموت؛ وهي النظرة التي لا يمكن أن توجد إلا من خلال الإختلاط بين ما هو ديني وما هو شعبي. هذا الإختلاط هو ما حدا بمالينوفسكي إلى القول إن الدين ربما وُجد ليقوم بهذه الوظيفة⁽¹⁾. وبالإختلاط نفسه، يقوم الدين في صلاة الجناز، وبالتريغيب والترهيب، بالتعبير عن ذلك أمام الأحياء الذين عليهم أن «يعتبروا» لأن الأموات لا يسمعون⁽²⁾.

يلخّص الدين الحياة في هذه الدنيا بأنها فانية وسراب. وإذا كان لا بدّ من العيش فيها، فعلى المؤمن أن يتوسّلها لكسب الآخرة بالعمل الصالح والإبتعاد عن مطامعها وشهواتها. فالحياة الحقيقية هناك حيث لا عذاب ولا ألم، بل دار بقاء وخلود، وما هذه الحياة إلا فترة اختبار يحصل في نهايتها الفصل بين الأخيار والأشرار.

الحزن عند المسلمين

ترتبط تقاليد الأحزان عند المسلمين، بالتقاليد الدينية الاجتماعية التي انتقلت إليهم عن طريق السنّة النبوية وممارسات السلف الصالح، وإن اختلفت في التفاصيل بين هذا المذهب أو ذاك. وقد وصلت إلينا كما قرّرها الفقهاء بعد استخلاص أحكامها الشرعية من مصادرها. وقد طالت هذه الأحكام ما على أهل المُحتَضَر أن يفعلوه قبل موته، وبعد الموت، وصولاً إلى غسله وتكفينه والصلاة عليه ودفنه. وأهم هذه التدابير طهارة الميت المستحضرة بالغسل من أجل الصلاة عليه - إلا في ما يكون على خلاف ذلك، وخصوصاً الشهادة - ومن ثم دفنه.

(1) يعتبر مالينوفسكي أن الخوف من الموت كان بمثابة الدافع إلى وجود الدين، وشعائر الحداد بالنسبة إليه هي نوع من الفعل الديني أنظر في هذا الخصوص: محمد عبدالله أبو علي، مدارس اجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، بيروت، ص 108.

(2) تقول صلاة الجناز للعلمانيين (غير رجال الدين) من الأرثوذكس «أنت يا رب أرح نفس عبدك الراقِد وربّها في مكان نير في موضع خضرة، في مقرّ راحة حيث لا وجع ولا حزن ولا تنهّد، وبما أنك إله صالح ومحَبّ للبشر، أغفر له خطيئة فعلها بالقول أو بالفعل أو بالفكر» هذا طبعاً رجاء من الله إلا أن للمستمعين من الأحياء نصيباً عليهم أن يسمعه فيتّعظوا: «الويل للذين يطلبون أن ينظروا يوم الرب الرهيب إذ هو ظلام وقَتام لأنه بالنار يختبر الأشياء كلها» أنظر في هذا الخصوص: الأسقف سرجيوس، كتاب مختصر الأفخولوجي (1964، دمشق)، دار الكلمة ومكتبة السائح، 1989، طرابلس، ص 194، 217، 220، 223.

وفي ذلك كله شروط، إن كان بالنسبة إلى تجهيز الميت أو مقاييس القبر، ومدى ارتفاعه عن سطح الأرض. أما الكفن فلا بدّ منه في الحالات العادية، وإن كان نوعه وأعداده خاضعة لأحوال ذوي الميت وسعة عيشهم. ويمكن أن يصل الكفن إلى سبعة أكفان من الحرير أو التفتا. كما يمكن أن يكون كفنًا واحدًا من طيّات متعددة، ومن أي نوع. وفي حالات استثنائية معروفة في التاريخ الاسلامي، دُفن كثيرون من الموتى دون الصلاة عليهم بتهمة الردّة أو الخروج على إجماع المسلمين. إلا أن ذلك نادر الحدوث اليوم.

أما التعبير عن الشعور بالحزن، فهو مختلف بين حالة موت وأخرى. ذلك أن الشعور بالحزن بين متوفّ طاعن في السن، ومتوفّ وهو في ريعان الشباب؛ بين متوفّ في شكل فجائي، وبين من قضى قتلاً أو في حادث مفاجئ. كما يختلف كل ذلك عن متوفّ قضى بعد صراع طويل مع المرض. في بعض هذه الحالات يصاب الأهل بالهستيريا، وينشّل تفكيرهم ويغيب الوعي عن تصرفاتهم، بحيث لا يمكن التدخل، على الأقل في المراحل الأولى للمصيبة، للتخفيف من حدّتها.

في الحالة التي يكون فيها الموت منتظراً بحكم المرض أو الشيخوخة، تصير التقاليد الإجتماعية والدينية وكأنها واحدة في التعامل مع الموت. أما في حالة الموت المفاجئ أو نتيجة عملية قتل أو حادث، فإن الأمر يختلف، إذ تبتعد التقاليد الإجتماعية عما هو مقرّر شرعاً، وتحلّ، بالممارسة، محل التقاليد الدينية، وخصوصاً عند وصول النبا الصادم بوفاة أحد الشباب أو الشابات، أو رأس العائلة.

في حالة الموت العادي يتصرّف أهل الميت ضمن الحدود التي رسمها الشرع في مواجهة الموت أو التعاطي مع الميت. وفي الحالة الثانية المتأتمية من الظروف الدراميّة الموجعة، يترك المصابون بالفاجعة السلوك على سجيته دون اعتبار لأي شيء آخر، وإن ظهرت على غير ما يقرّه الشرع الديني. ما يفقد السلوك في هذه الحالة هي المشاعر المتفلّته من كل قيد، وإن مؤقتاً، وما على الشرع أن يقوله بلسان المتدخلين لا يتجاوز العمل على التهذئة والتخفيف من حدّة السلوك الجامح.

تتحول كل حالة من حالات الموت إلى مناسبة لتدعيم وحدة العائلة وزيادة تماسكها. ولا يزال الموت وسيبقى الفرصة الأساسية لإزالة الخصومة داخل العائلة، والعامل على

إظهار ذلك من خلال التجمّع في العزاء، والتعاون لإظهار العائلة في وحدة متماسكة تجاه الأغيار، وللتدليل على أهميتها سلوكاً وعلاقات.

تجمع مناسبة الموت الأهل والأقارب والمعارف في تقاليد مدرّكة بالوعي واللاوعي عما تعبّر، وعما يربطها بالتقاليد الدينية. لذلك بقيت واستمرت وصلبت وصارت عصيّة على التغيير. إلا أن من المهم التفريق بين ما يقوله الشرع الثابت في ديمومته، وما يمارسه المجتمع عملياً، في كل أنواع السلوك، وخصوصاً في مسألة التعامل مع الموت. ذلك أن ممارسة المجتمع أكثر حركة وأوسع حرية من تطبيق الشرع الثابت في إطاره والمحدود في حريته. فظهر ذلك على شكل أردية ألبسها المجتمع للتقاليد لا علاقة لها بالشرع الديني. فتميّزت بذلك عن التقاليد الدينية الشرعية واكتسبت صفتها الإجتماعية، وإن بقيت مختلطة بصفاتها الدينية، وأبعدتها عما يقرّه الدين. فحملت بذلك صفة البدع من المتفقّهين الذين عملوا على التدخل لنزع ما هو اجتماعي عما هو شرعي، متّخذين من البدعة مصدر الشك ومظنّة الإشتباه، باعتبارها محدثة، «وكل محدث بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»⁽¹⁾.

تطبّق الأحكام الشرعية عند المسلمين السنّة عندما يُحتضر الطاعن في السن، فيتجمّع حوله أبنائه وإخوته وأحفاده. وعندما يحسّ الحاضرون بدنوّ أجله، يطلب أحدهم منه أن يتلو الشهادتين، وفي حال عجزه عن ذلك، يطلب منه أن يرفع إصبعه لسمع التلاوة من الحاضرين⁽²⁾. ويتلو هؤلاء الشهادتين بالهدوء اللازم الذي لا يخيف المحتضر، في جو مشحون بالترقب والخوف والتسليم بقضاء الله⁽³⁾. وبموته يعلو البكاء والنحيب، ويتدخل الأقرباء للفصل بين الجثة والمتحلّقين حوله، ويبدأ العمل على التحضير للدفن وتقبّل العزاء.

(1) أنظر في هذا الخصوص: محمد ناصر الألباني، أحكام الجنائز وبدعها، الطبعة الرابعة، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ص 18.

(2) يقول الألباني: «ليس التلقين ذكر الشهادتين بحضرة الميت وتسميعهما إياه، بل هو أمره بأن يقولها خلافاً لما يظن البعض (لأن) من مات لا يشرك بالله أحداً دخل الجنة» أنظر في هذا الخصوص: المصدر نفسه، ص 10

(3) تشكّل لحظة الاحتضار الحد الفاصل بين الحياة والموت وهي توقظ الوعي بضرورة الموت وحتميّته من خلال مشاركة الأحياء الأقرباء في ذات مشتركة واحدة مع الشخص المحتضر وهذا ما يفسّر الصمت المطبق للمتحلّقين حول المحتضر بخوف يصل إلى حد الرعب أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: شورون، الموت في الفكر الغربي، مذكور سابقاً، ص 21.

في هذه الفترة يقوم أحد الأقارب بإغماض عيني المتوفى، وربط فكه الأسفل ليبقى مغلقاً ومن ثم يوضع في المكان الأوسع من المنزل ويسجى باتجاه القبلة، بعد إلباسه ما يُظهره بالمظهر الحسن قبل غسله وتكفينه. بعد ذلك يذاع النبأ من مذياع الجامع أو بتعليق أوراق النعي في المدينة، وقد سبق ذلك المناداة في الشارع ومن مكبرات صوت سيارة عن وفاة الشخص المعني، وبالتعبير الآتي: «يا عباد الله وحّدوا الله، أخوكم بالله فلان ابن فلان (أو فلانة) انتقل إلى رحمة الله، ويرجو منكم السماح». بعد أوراق النعي، وبوجودها، انتشرت بيانات النعي على مواقع التواصل الاجتماعي، وكذلك التعزية أيضاً، بالإضافة إلى العزاء المباشر. وفي الريف، ونظراً للعلاقات المتداولة في الأفراح والأحزان، وتبعاً لأهمية الميت ولموقعه الاجتماعي، يرسل الخبر لإذاعته في القرى والبلدات المجاورة للتبليغ عن موعد الدفن. وعادة ما تذهب وفود منها للمشاركة في واجب العزاء. ولا فرق في ذلك بين القرى والبلدات المتماثلة أو المختلفة في الدين. وفي حال كان المتوفى طفلاً أو امرأة يصلى عليهما دون إعلام الخارج الذي لا بد إلا أن يعلم، فيقوم العارفون الذين تربطهم علاقات صداقة بواجب العزاء لأهل المتوفاة أو الطفل المتوفى. إلا أن ذلك راح، ليحل محله النعي الذي يطول الجميع، وبكل الوسائل⁽¹⁾.

في لحظات ما قبل الغسل والتكفين والصلاة، تتحلق النسوة حول جثمان الميت دون الذكور، بصرف النظر عن عمر الميت أو جنسه. وتختلف طريقة التعامل مع الموت والميت حسب عمره وموقعه وعلاقته مع الأحياء من ذريته. يرافق البكاء والنحيب كلام يخاطب الميت، تتفوه به الأم والأخت والزوجة في حال كان الميت شاباً ومتزوجاً وأباً لأطفال صغار. وعند المبالغة في الصراخ، يحصل التدخل للبقاء ضمن الإطار الشرعي، وإن بدراية وهدوء. وغالباً ما ترفض النسوة ذلك، لفداحة المصيبة⁽²⁾.

(1) وصل خبر الوفاة في أيامنا هذه إلى أعلى درجة من الانتشار بوساطة الفايس بوك والوتس أب ما خفّف من حدة العناء في نشر الخبر، إن كان في الصحف أو عن طريق الرسائل التي تصل إلى المنعّين بالطرق التقليدية، مثل أوراق النعوة أو التبليغ الشفوي.

(2) في ما يخص التصرف تجاه الميت من بكاء وعويل وندب، كان موضع أقوال في سنة النبي محمد وهذا ما دفع الألباني إلى التذكير بذلك ليدلّل على أن ثمة ما يحرم على أهل الميت فعله، مثل النياحة أي الأمر الزائد على البكاء، وضرب الخدود وشق الجيوب وغيرها ويقدم أحاديث كثيرة في هذا الخصوص، منها: «إثنان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميت». «ليس منا من لطم الخدود وشق الجيوب، ودعى بدعوى الجاهلية» أنظر في هذا الخصوص: الألباني، أحكام الجنائز، مذكور سابقاً، ص 27، 29.

يُحدّد موعد الدفن عند المسلمين ما بين الظهر والعصر، عملاً بما يقوله الشرع، إلا في الحالات الإستثنائية. وفي الريف يحدّد موعد الدفن بعد حضور جميع الأقارب، ولو كان ذلك ليلاً⁽¹⁾. ما يعني أن جمع الأقارب، هنا، ناشئ عن الموت الذي يقوم بوظيفة اجتماعية، وهي جمع شمل العائلة وإنهاء خلافات من الممكن وجودها. الموت إذاً، ليس مجرد طقوس وصلوات تترجى الرحمة للميت، فحسب؛ بل هو، بالإضافة إلى ذلك، مناسبة اجتماعية تجمع ما انقطع بين الناس، وتضيف إلى الميت ثواب لقاء المعارف والأصحاب الذين تربطهم به وبأهله علاقات صداقة أو قرابة، بعد طول غياب.

قبل موعد الصلاة والدفن، يحضّر الميت للغسل. الغاسل للذكر والغاسلة للأثني. وغالباً ما يكون هذان من محترفي هذه المهمة. ماء الغسل حار لدرجة يتحملها المستحم كما هو محدد شرعاً⁽²⁾. ويُفرك جسم الميت جيداً، ومن ثم ينشّف مع جواز حضور الأهل. بعد ذلك يكفّن بعدد من الأكفان تتراوح بين ثلاثة وسبعة، حسب إمكانيات أهل الميت⁽³⁾، ويوضع في المحمل ويودّعه أهله وينقلونه مع المشيعين إلى الجامع للصلاة عليه.

تمتد طريق الجنازة من المنزل إلى الجامع، ويتناوب المشيِّعون الأقارب على حمله، ومن ثم تقام الصلاة عليه وقوفاً خلافاً للصلاة العادية، إما داخل المسجد أو في الفسحة أمامه. وبعد الصلاة يوارى الثرى بطقوس خاصة يقوم بها قولاً وفعلاً المخوّل بعملية الدفن. ويتلقى بعد ذلك الأهل والأقارب العزاء من المشيِّعين، ومن ثم يُستكمل في يومي الثاني والثالث حسب السنّة الشريفة في قاعة محدّدة ومخصّصة لذلك. وفي الريف يمكن أن يمتد

(1) حدثني مختار قرية مجاورة وهو شيخ صلح، عارف بأمر الشرع، ويعي الفرق بين ما يقوله وما يمارسه المجتمع، حول أمور الدفن والحنن فركّز على عدم التقيد بأوقات الصلاة التي يتم فيها دفن الميت وهي قبل صلاة العصر وبُعَيْدها قبل المغرب وأفاد أن الصلاة على الميت هي غير صلاة الفرض، ويمكن أن تتم في أي ساعة حتى ولو كانت ليلاً وحدث ذلك فعلاً عندما مات شاب بعد الظهر، ولم يكتمل شمل العائلة إلا بعد المغرب، فتم الدفن ليلاً ومن المعلوم أن الدفن ليلاً مكروه شرعاً، أنظر: الألباني، أحكام الجنائز، مذكور سابقاً، ص 140.

(2) أجاب المختار عن سؤال يتعلّق بدرجة سخونة الماء وتأثيرها، كأمل أخير، في الخروج من الغيبوبة: لا تأثير لسخونة الماء لأن الغيبوبة لا بد أن تنتهي بعد خمس أو ست ساعات، وهي فترة يقتضيها تجهيز الميت منذ وفاته وحتى دفنه، علماً أن انتفاخاً في بطنه يظهر بعد وفاته بساعتين، وهذا نعتبره دليلاً على الموت

(3) في فلسطين، وتحديدًا في القدس، يكفّن الميت بسبعة أكفان من الحرير أو الفتنا، ويوضع معه جهاز الميت من أدوات الاستحمام، أنظر للتفصيل: إدريس جرادات، عادات وتقاليد المسرّات والأحزان في القدس، الثقافة الشعبية، العدد 22، مذكور سابقاً، ص 76.

العزاء إلى أكثر من ثلاثة أيام. وبهذا تكتمل الطقوس والمراسم التي على الأهل تقديمها للميت، ليعودوا، من بعد، إلى ممارسة أعمالهم اليومية.

وليكتمل مشهد الدفن، لا بدّ من وصف الطريقة التي يتم بها قبل أن يوارى في الثرى. يُنقل الجثمان بعد الصلاة مباشرة إلى المقبرة لدفنه في القبر المعدّ خصيصاً له. وعادة ما يكون بعمق مترين وعرض متر واحد. يوضع النعش على الأرض، وينزل المخوّل بالدفن إلى داخل القبر ليتناول الجثمان برفق ليسجّيه على جنبه الأيمن، وفي شكل مواجه للقبلة وفي نومة مريحة. ويضع فوق جثمانه بلاطاً يمنع تسرب التراب إليه. ومن ثم يبدأ الشيخ بتلقين الميت الوصايا، ويتوجه إلى المتحلّقين حوله بموعظة تدعو إلى الإعتبار، وتحذّر الأحياء من مواجهة الموت دون استعداد. فيقول: «هذا مصير الأولين والآخرين، اعتدلوا واعتبروا». ومنها وجوب عدم الخوف، في الردّ على الملكين الرقيقين، فيقول بكل ثقة: «الله ربي حقاً، ومحمد نبيّ صدقاً، والكعبة قبلتي، والقرآن كتابي، والإسلام ديني، والمسلمون إخواني»⁽¹⁾.

تتقدم في طقوس الدفن العلاقات الاجتماعية على ما يقوله الشرع. يظهر ذلك من خلال تمديد فترة العزاء إلى ما بعد الثلاثة أيام لاستكمال الفرصة لتقديم واجبات العزاء لمن يأتون من أمكنة بعيدة، ولتكريس ميزة الموقع الاجتماعي لأهل الميت. وقد ساهمت العلاقات الاجتماعية في ابتداء مناسبات ملحقة لم يلحظها الشرع مثل ذكرى الأسبوع والأربعين وما بينهما، كما يحصل في مدينة القدس في فلسطين، وفي أمكنة كثيرة من المشرق والمغرب العربيين⁽²⁾. أوجد المسلمون أيضاً تجليات للحزن، لم يلحظها الشرع، ومنها تمديد فترة الحزن والحداد إلى أكثر من ثلاثة أيام، يمكن أن تصل إلى الأربعين. فتلبس النساء

(1) «هذا مصير الأولين والآخرين، اعتدلوا واعتبروا. يا عبدالله، يا ابن عبده وأمته، أذكر العهد الذي خرجت عليه من دار الدنيا وقد متّ إلى مولاك عزّ وجلّ، وهي: شهادة لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله فإذا جاءك الملاك الرفيقان، فقل لهما بلا خوف ولا فزع: الله ربي حقاً، ومحمد نبيّ صدقاً، والكعبة قبلتي، والقرآن كتابي، والإسلام ديني والمسلمون إخواني» هذا التلقين كما ذكره الألباني وكما هو معروف اليوم، «بدعة ولا يغتبر بكثرة من يفعله» وكل ما يجب فعله في هذا المقام هو الدعاء له بالتثبيت والاستغفار، وتذكير الحاضرين بالموت وما بعده للمزيد من التفاصيل، أنظر: الألباني، أحكام الجنائز، مذكور سابقاً، ص 156 - 159.

(2) في القدس يقام العزاء للرجال والنساء ثلاثة أيام، ومن ثم كل أربعاء للنساء حتى الأربعين، ويولم أهل الميت للأقرباء والجيران في خميس الأسبوع وخميس ما قبل الأربعين وكذلك تلبس النساء السواد ويطلق الرجال لحاهم، ويفتحون منازلهم لاستقبال المعيّدين في أول عيد يأتي بعد دفن فقيدهم، وهو تقليد متبع لدى جميع الطوائف، مسلمين ومسيحيين، في المشرق العربي أنظر في هذا الخصوص: جرادات، الثقافة الشعبية، العدد 22، مذكور سابقاً، ص 76-77.

الحزينات السواد بالإضافة إلى الطرحة البيضاء، للتدليل على الحزن، وربما للتفريق بينهن وبين الحزينات المسيحيات اللواتي يرتدين السواد في السواد من طرحة الرأس إلى جوارب القدمين، وللفترة نفسها، وأحياناً أكثر لدى بعضهن.

لا تختلف تقاليد الأحزان عند الشيعة عن مثلتها السنية إلا في التفاصيل الناشئة عن المذهب. ففي سامراء من مناطق العراق تختلف مراسم توديع الميت، ليست بينها وبين أهل السنة فحسب، بل أيضاً بين أهل الشيعة أنفسهم، وذلك حسب المكانة الاجتماعية التي يشغلها الميت وأهله. بعد تكفينه والذهاب به إلى الجامع للصلاة عليه، يزوره المشيعون مقامَي الإمام الهادي والإمام العسكري قبل أن يوارى في الثرى. وحسب أهميته، يتزاحم أقاربه على حمل نعشه مع هتافات التكبير ووسط العويل واللطم وإطلاق الرصاص. ومن ثم يدفن بالطريقة المماثلة لأهل السنة وتوزع الأموال بعد الدفن عن روحه إلى الفقراء. ويمتد مجلس العزاء إلى أسبوع مع موائد الطعام وأصناف الضيافة. هذا على صعيد الرجال، أما مجلس النساء فيتميز بالصراخ والعويل والنواح، وخصوصاً إذا كان الميت شاباً. ومن آداب التعزية أن تشارك المرأة في مجلس العزاء وهي متشحة بالسواد، وإن كانت لا تمت إلى أهله بصلة قرابة. ومن تقاليد العزاء عندهن أن يصنعن صنفاً معيناً من الحلوى يوزع على الفقراء، ولا يجوز للمرأة تناوله.

يطلق الرجال المحزونون لحاهم لمدة سبعة أيام. في نهايتها، يتبرع أحد الأقارب أو الأصحاب بأخذهم إلى الحلاق للتخلص من اللحي. في هذه المناسبة، يقيم أهل الميت بإعداد الطعام وتوزيعه على الفقراء على رجاء الثواب والرحمة للمتوفى. وبعد أربعين يوماً يقيم أهل الميت احتفال المولد النبوي الذي تتلى فيه «الفراقيات»، وهي نصوص وأغان دينية تجدد الحزن وتثير العواطف. وفي الأعياد يزور أهل الفقيد قبره لمعايدته والبكاء عليه ونثر الزهور والدرهم على ضريحه طلباً للثواب له. وللقبر عند الشيعة شكل خاص يختلف عنه عند أهل السنة نظراً للسخاء في بنائه، بالإضافة إلى تعليق الصور فيه مع الزينة المناسبة والشموع المضاءة ورائحة البخور وأكاليل الزهر المنشورة في أرجائه. كل ذلك إكراماً للفقيد وإظهار المحبة له⁽¹⁾.

(1) للتفصيل حول تقاليد الحزن في سامراء، أنظر: عبد الجبار السامرائي، تقاليد الفرح والحزن في سامراء، في: حمودي (إعداد)، عادات وتقاليد الحياة الشعبية العراقية، مذكور سابقاً، ص ص-152 154.

يختلف الأمر عند الدرّوز عنه عند السنّة والشيعة. فهم يدفنون موتاهم في جبّانات مماثلة لجبّانات المسيحيين، وفي أشكال أشبه ما تكون بالغرف. عند إدخال المتوفى يتلو الشيخ نصّاً شبيهاً بنصوص المسلمين فيه رجاء الرحمة للميت، ودعوة إلى الإعتبار موجهة إلى المشيّعين. بعد ذلك ينتحي الأجاويد⁽¹⁾ جانباً ويتحلّقون ليتلوا صلاة سرّية لا يعرفها غيرهم، للتدليل على أنهم هم الملتزمون لشؤون دينهم والمحافظون عليها. وهم وحدهم الذين يقدّرون الرحمة في دينهم، ويعملون في دنياهم من أجل استحقاقها بعد موتهم. وعندما يقول الأجاويد «الله يرحمه» عن أحدهم ثلاثاً، يعني أنه يستحق الرحمة، فيتلقّوها العامة من بعدهم ويعيدونها. وإذا لم يفعلوا، فهذا يعني أنه لا يستحقّها. وقد ذهب هذا التقليد، ليحلّ محله توزيع الرحمة على الجميع، ولمرة واحدة⁽²⁾.

بين تقاليد الحزن وعاداته عند المسلمين

تبقى العادات الإجتماعية، وفي كل الأحوال تابعة للتقاليد الدينية وفي خدمتها. منها ما بدأت باعتبارها عادة وترسّخت، وأنتجت عادات ملحقة تستعملها الإحتفالات والطقوس من أجل استمرار التقليد وترسيخه، إن كان سنوياً، أو بمناسبة احتفال بزواج أو مآتم أو غيرهما. تتغير العادات حسب الظروف والأحوال ولكنها تبقى، بتغيّرها، في خدمة الطقوس المرافقة للتقليد، وبما هو مقبول اجتماعياً. ما يعنيه هذا الكلام أن العادة تتصف بإمكانية التغير وقدرة التعبير عن روح العصر. هاتان الصفتان هما اللتان تميّزان العادات عن التقاليد الإجتماعية. وقد فصلّنا القول في ذلك سابقاً.

عملياً، ومن خلال المقارنة، يمكننا ملاحظة تغيّر العادات المرافقة لتقاليد الأحزان والمتأتية من خلال ما يحصل عند وصول خبر وفاة أحدهم للتعبير عن فداحة الخسارة. ظهر ذلك في أشكال مختلفة على امتداد تشكّل الإجتماع المشرقي، والعربي في شكل عام. منها، النياحة ولطم الخدود وشق الجيوب ووضع التراب على الرأس، والندب في أشكاله كافة. وما حصل بعد ذلك أن عمل الشرع الديني على التخفيف من حدة هذه التصرفات، وإن ظهر ما يعاكسه في ظروف استثنائية، وقد أثبتنا ذلك أعلاه.

(1) الأجاويد في المذهب الدرزي هم الذين يلتزمون بدينهم وموجباته، في كل أمور الدنيا للتفصيل، أنظر: جبر أبو زكي، الأجاويد الدرّوز، صفاتهم وميزاتهم، على الرابط التالي:

www.al-amama.com/index.php?option=com_content&task=view&id=2075

(2) أنظر للتفصيل: فريحة، القرية اللبنانية، حضارة في طريق الزوال، مذكور سابقاً، ص ص 202-204.

أكثر ما تظهر العادات المتأتية من الحزن على شكل سلوك يومي ولباس وطعام وإهمال للهندام وعدم الإستماع إلى الموسيقى، أو المشاركة في الأفراح، عدم تزويج قريب المتوفى إلا بعد مرور فترة معروفة من الحداد. هذه الصور تدل على أن ثمة أناساً محزونون، ومن الآداب الإجتماعية معاملتهم على هذا الأساس واحترام حزنهم. فيظهر الموت هنا، على الأقل بالنسبة لأهل الميت، وكأنه دليل على انقطاع التواصل مع الحياة. والحزن الذي خلفه يعمل على تمديد فترة الإنقطاع التي يمكن أن تمتد إلى سنة، حسب موقع المتوفى الإجتماعي وظروف موته. إن أول ما يتلقاه أهل الميت الزيارات التي يقوم بها الأقارب والجيران والمعارف في أول عيد يمرّ عليهم. وكأن المعايدة هنا تذكير بأن الحياة لا تزال بخير، والموت حق على الجميع، ولا بد من استئناف المسيرة. أما فكك الحداد والحزن، فلا يحصل بتمامه إلا بإقامة احتفال زواج جديد بعد الموت في عائلة المتوفى. والزواج في هذه الحال ما هو إلا الوسيلة الفضلى لاستئناف الحياة من جديد، بإعادة وصل ما انقطع، والتعويض بالتناسل.

من العادات الإجتماعية التقليدية التي صارت على أهبة الإنذار، العونة؛ وهي المساهمة الجماعية القرابية في تكاليف كل ما يتعلق بحالة الوفاة وبعدها، وخصوصاً في اليوم الثالث، خاتمة الحزن شرعاً؛ وهو اليوم الذي تقام فيه الوليمة عن روح الميت. ومن واجب كل الحاضرين أن يتشاركوا في تناول الطعام والحلويات. والمأدبة تعمر بكل أصناف الطعام المحضّر في المنازل والمنقول إلى منزل المتوفى من أقاربه وجيرانه. والعونة هنا، ليست تعبيراً عن التضامن والتماسك داخل العائلة، فحسب؛ بل هي، بالإضافة إلى ذلك، وسيلة لإعلاء مركز العائلة الإجتماعي، ومن يمثلها تجاه الأغيار⁽¹⁾.

مع خفوت أهمية العائلة كوحدة تضامن داخل المتحد الإجتماعي، بدأت العونة بالتفكك لعدم الحاجة إليها، وخصوصاً مع بروز مراكز الجذب داخل العائلة الكبرى، وتحول العائلة الممتدة إلى العائلة النووية. فتحوّلت العونة إلى عونات، ومن ثم بدأت بالاختفاء، لسببين؛ الأول، لطغيان الفردانية على التضامن العائلي؛ وثانياً، لعدم الحاجة إليها بعد انقراط عقد

(1) يظهر التضامن العائلي مع بيت الفقيد، في ذكرى الثالث، في أجلى مظاهره في قرية الروضة السنية المجاورة لقرينتنا الأرثوذكسية، وهما في شمالي لبنان إذ على جميع المشاركين أن يأكلوا عن روح الميت دون أي تكلفة من أهل الفقيد، لأن العائلة (العشيرة) بأكملها تتحمل المصاريف كافة والوليمة فرض على العائلة، وعلى كل منتج فيها أن يساهم بمبلغ محدد يخصّص للوليمة والمبلغ المجموع يُصرف كلّ عليها.

الجماعة المتماسكة. وأظهر الزمن بعد ذلك أن أهل الفقيد وحدهم هم الذين يتحملون نفقات الطعام الجاهز من المطاعم، وتقام الوليمة بمن حضر. وهذا بحد ذاته يدل على أن العونة بقيت في إطار العادة، ولم تتحول إلى تقليد. والتقليد هنا هو تقديم الطعام أو الحلويات في اليوم الثالث للحاضرين من أي مصدر أتى.

لا شك في أن تقاليد الحزن عند المسلمين مستمدة من الشرع الديني، من بداية الإحتضار حتى العزاء في اليوم الثالث. وهي كانت موجودة قبل الإسلام واستمرت بعده، وإن عدل فيها وزاد عليها لخدمة الدعوة. ولأن ما تعود عليه المسلمون اكتسب صفته الدينية، ترسخت العادات على هذا الأساس وتحولت إلى تقاليد، وجاءت زيادة على ما كان سائداً قبل الدعوة ولا يضرّ بها. ومن التقاليد التي حرّمها الشرع: النياحة لأنها كفر، وهي أمر زائد على البكاء، و«الميت يعذب بكاء أهله عليه»⁽¹⁾، فكيف بالنياحة؟ إلا أن شدة المصاب، وظروف الموت، ووضع الميت، تخفف من شدة التأثير الديني. وقد ظهر ما لم يقره الشرع من خلال طول مدة الحزن والحداد على الميت، واللباس الأسود بالنسبة للإناث، وترك اللحي للرجال، وخصوصاً في الأرياف، وظهور أسماء الإناث على ورقة النعي للجنسين، بالإضافة إلى ما ذكرناه سابقاً حول هذه المسألة. هذا كله يعني أن ثمة تعايشاً بين التقاليد الإجتماعية والتقاليد الدينية، وإن كان ثمة مشايخ كثيرون يجولون على احتفالات الجنائز ومجالس العزاء للتنبية إلى الفصل بين التقاليد المقررة شرعاً والتقاليد الملتصقة لصقاً بالإسلام.

تأتي مخالفات الشأن الديني في تقاليد الأحزان حسب ما يتطلبه المجتمع المحلي الذي يختلف فيها عن مجتمع محلي آخر. ومن ذلك اعتبارات القرابة والنسب وألويتها على الإعتبارات الدينية. وقد جاءت مظاهر الحزن وسلوك المحزونين لتصب في مصلحة العائلة وفي سبيل تماسكها، ومن ثم في خدمة الإعتبارات الفردية التي تأخذ من الإعتبارات الدينية مادة لتدعيم توجهها. ولنا في أشكال الأضرحة والمزارات والندورات، بالإضافة إلى ماسبق، الدليل الواضح على ذلك.

الحزن عند المسيحيين

يتعاطى المسيحيون في المشرق مع الموت كما يتعاطى المسلمون، إلا بما اختصّ بكل من الديانتين، وإن كان في تماثل بنبوي مشهود، إن كان في انتظار لحظة الموت، أو في كل

(1) الألباني، أحكام الجنائز، مذكور سابقاً، ص 28.

ما يتبع ذلك من تجهيز الميت وتحضيره للجنائز ومن ثم مواراته في المدفن الخاص بعائلته. إن الأهم من ذلك كله هو الخلفيّة التي يتعاطى بها أهل الميت مع جثمانه من أجل فعل كل ما يلزم لتأمين مواجهته لربّه، وهو على أتم الإستعداد، على الأقل في الحيز الذي يمارسه الأهل، وعلى أمل تأمين الراحة والحياة الأبدية له مع الأبرار والقديسين.

يشير فحوى الجنّاز إلى أن مصير المتوفى مرتبط بالمآثر في هذه الحياة التي يثاب عليها، وبالمخازي التي توصل إلى العذاب الأبدي. ولأن الإنسان مجبول بالخطايا، يعمل الأهل على طلب الرحمة والمغفرة للميت من خلال كل المظاهر التي تسبق الجنّاز وتأتي بعده. والجنّاز في هذه الحال ما هو إلا ممارسة تلك الطقوس اللازمة بالصلاة والرجاء من الله أن يحظى المتوفى بالحياة الأبدية التي لا حزن فيها ولا تنهّد. هنا، التقاليد الدينية هي السائدة إلا ما تضيفها مظاهر الأبهة والبذخ في التحضير للجنّاز، وعرض ما حاز عليه الميت في حياته، والأكاليل المرافقة لتشيعه، وفخامة النعش، وما يُظهر مكانة المتوفى التي هي مكانة أهله وأقربائه ومركزهم الاجتماعي، إن كان بالنسبة لأعداد المدعوين وفتاتهم الاجتماعية، أو للقائمين بمراسم الصلاة على جثمانه ودرجاتهم الكهنوتية، أو للشاعر (القوال) الذي يندبه. هذه كلها تمثل الرموز الاجتماعية - المادية للمتوفى، حسب تعبير بورديو عن الرأسمال الاجتماعي، وبالتالي لأهله. إلا أن ذلك يُبقي التقاليد الاجتماعية مندغمة في التقاليد الدينية، وفي خدمتها، وإن كان على التقليد الديني أن يظهر في وجه اجتماعي منذ تحضير الميت للصلاة عليه، ولملاقة وجه ربّه بأبهى صورة ممكنة. وما يمكن تعداده من التقاليد المختلطة التي تسبق خطوات الصلاة على الميت لدى المسيحيين المشرقيين، تعرية المتوفى من ثيابه إذا كان من العلمانيين (من غير رجال الدين) وغسل جسده ومن ثم إلباسه ثياباً جديدة أو لفّه بالسباني (الكفن) أي قطعة قماش من كتان أو من قطن بيضاء اللون. ويسجونه في تابوت في وضع محدد، إلى أن يحين وقت الصلاة عليه. ولا يختلف هذا الأمر عما يفعله المسلمون في تحضير موتاهم⁽¹⁾.

بعد قيام الأهل بما عليهم تجاه فقيدهم، يبقى أن يقوموا بما عليهم فعله ليتجنبوا أي ضرر يمكن أن يلحقه رحيل الفقيد بهم⁽²⁾. وذلك يظهر من خلال معتقدات لا تزال شائعة، يهدف تطبيقها إلى حماية الأحياء من الميت مهما كان هذا الميت عزيزاً، لأن «الحي أغلى

(1) أنظر في هذا الخصوص: سرجيوس، مختصر الأفيولوجي، مذكور سابقاً، ص 191.

(2) أنظر في هذا الخصوص: جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، ص 195 - 197.

من الميت وأبقى»، منها: لا يُلبس الميتُ ثياب غيره وإلا لحقه آخرون. لا يجوز تمرير أي شيء فوقه. لا يجوز إشعال شمعة جديدة من بقايا شمعة قديمة، كما لا يجوز استعمال غرفة الميت قبل الصلاة فيها. وفي حال الإخلال بإحدى هذه المسائل، وبكثير غيرها، يظهر المبرر لميئة جديدة، ما يعني أن الإخلال يسمح للميت بأن يجرّ وراءه أناساً آخرين. هذه المحظورات من المعتقدات الشعبية لا تزال راسخة في أذهان الكثيرين من المسيحيين إلى اليوم. وربما تكون هذه المعتقدات من البقايا التي تفصح عما يمكن أن تفعله روح الميت في الأحياء، إذا لم يقوموا بما يرضيها. وهذا ما أظهره فريزر بقوله إن الكثير من تصرفات الأحياء تجاه الميت صادرة عن مشاعر الخوف منه، وبالتالي من الموت. ومن أجل ذلك يقومون بما يمكن أن يؤمن حمايتهم لتبقى خسارتهم ضمن حدودها فقط، وإن كان القيام بذلك يستند على معتقدات سحرية⁽¹⁾. ومن السهل هنا ملاحظة اختلاط المشاعر المتناقضة، قبيل الدفن وبعده، بين الحزن على الميت، وسرعة التخلص من جثته، وفعل ما يلزم لالتقاء شر الموت بعده، وتلقّي التعزية بوفاته.

يعمل التقليد الديني على إنهاء الصلاة على الميت في الكنيسة بموجب طقوس محدّدة وصلاة تتلى بحذافيرها ولا يتغير فيها إلا اسم الميت⁽²⁾، بالإضافة إلى تأبينه بعد قراءة ما يتيسر من أحد أناجيل العهد الجديد. وعادة ما يذكر الكاهن متأثر الفقيده ويتجاوز سيئاته من باب «أذكروا محاسن موتاكم»، وهي مقولة المسلمين المعروفة. وفي التأبين تتجلى اجتماعية الدين في توجهه إلى الأحياء في كلامه، لأن الأموات لا يسمعون. والغاية تذكيرهم

(1) حول اختلاط محبة الجثة، بما تمثله، والخوف منها بما يمكن أن تلحقه بالأحياء من أذى، ما يستدعي مراعاة دقيقة في تنفيذ خطوات مبنية على معتقدات متوارثة ذات أصول بدائية وسحرية، أنظر ما يقوله مالفينوفسكي، بالإضافة إلى بعض آرائه الأخرى حول بعض التناقضات الممارسة خلال الدفن، في: أبو علي، مدارس اجتماعية، مذكور سابقاً، ص ص-104 108 وحول إبعاد خطر الموت عن الأحياء والقيام بأعمال تؤمن هذا الإبعاد، أنظر: الساعاتي، السحر والمجتمع، مذكور سابقاً، ص ص-20 30 ويعتبر محمد الجوهري أن ممارسات الإنسان قبل الدفن متأثرة بالممارسات السحرية البدائية وهي أساليب دفاعية يقوم بها المجتمع من أجل حماية الإنسان فيه وهي ممارسات تجري في بنية تقليدية لا دينية، بل اجتماعية أنظر: الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، ص-21 22.

(2) أنظر صلاة جناز العلمانيين التي تدور حول الرجاء لخلاص الميت وطلب الرحمة له في: مختصر الأفخولوجي، مذكور سابقاً، ص ص-191 239 ويستوي في ذلك من كان قريباً أو بعيداً عن الإيمان، غيرته أو عدمها على الكنيسة.

بما يتوجب عليهم من العمل الصالح وصدق الإيمان، لأن الإنسان لا يعرف ساعة رحيله. ويتساوى في سماع ذلك من كان مؤمناً ومن كان بعيداً عن الإيمان.

بالإضافة إلى ما يقوم به أهل الميت تجاه فقيدهم قبل الدفن وبعده، لا ينتهي حدث الوفاة بالعزاء المفتوح على مدى يومين أو ثلاثة، بل يتعدى ذلك إلى الأسبوع، وخصوصاً في الأرياف، وينتهي بإقامة الجناز عن روحه في اليوم التاسع، ومن ثم في الأربعين حيث يدعى أبناء العائلة للمشاركة في صلاة الجناز ومن ثم في الوليمة المقامة عن روحه.

لا تخضع التقاليد الدينية الاجتماعية للمناقشة، ولا يمكن تجاهلها. ذلك أنها من المسلّمات الراسخة التي لا يمكن التفكير في تغييرها. أما العادات المرافقة لهذا التقليد فيمكن أن تكون على هذا الشكل أو ذلك، من توسيع دائرة حضور المدعوين للتشجيع، ومن دعوة المطران أو أكثر، وزيادة عدد الكهنة، إلى إقامتها بحضور كاهن واحد. وفي كل الظروف، إقامة الجناز حتمية. ولا نقاش في الأمر حتى وإن كان المتوفى بعيداً عن التدين أو مرتكباً للموبقات، أو حتى اعتنق مبادئ مناقضة لديانته. فتمارس عليه طقوس الجناز ويُدفن على أنه مسيحي ذو مذهب محدد وقد تمّم واجباته الدينية. فيكون الموت، هنا، المناسبة التي أعادته إلى كنف دينه، عودة الإبن الضال⁽¹⁾.

الغاية من الجناز لدى كل الطوائف المسيحية هي العمل على دفنه وهو المسيحي المؤمن والجدير بطلب الرحمة الإلهية، بتزكية من الأحياء والكهنة المصلّين عليه. هذا كل ما على الأحياء تقديمه، والله من بعد، يفعل ما يشاء. لا يختلف الجناز لدى الجميع في ذلك لأن الغاية واحدة. والتفاصيل في أكثريتها لا تختلف، من لحظة ذبوع نبأ الموت مروراً بالتحضير للصلاة والدفن وتحضير قاعة استقبال المعزين. الموارد من المسيحيين يكتفون بمسح

(1) لم يحصل، حتى الآن، أن طالب إنسان في وصيته، على حد ما نعلم، مسيحياً كان أو مسلماً، أن يدفن دون صلاة جناز حتى أتباع شهود يهوه الذين يموتون يخضعون لصلاة جناز في الكنيسة بإصرار من الأهل إذا لم يكونوا من الأتباع أنفسهم ويتم ذلك وسط رفض في البداية من قبل الكاهن الذي يعتبره خارجاً عن الرعية ويعود فيقيم مراسم الجناز بعد طلب المغفرة له، ويعيده إلى كنف الإيمان عودة الإبن الضال أما إذا كان أهل الفقيد وخاصته من شهود يهوه ويريدون دفنه حسب طريقتهم، وهي غير الطريقة المسيحية، ينقلب أهل القرية إلى أهل الفقيد ويقىمون صلاة الجناز عليه بالقوة، إذ لا يليق بأهل القرية أن يدفن أحد موتاه غير متمم واجباته الدينية، وعلى غير تقاليد دفن الطائفة وعاداتها، وإذا أصرّ أهله على الرفض، يُخرجونه من البلدة ويدفنونه في مدافن خاصة بهم.

جثمان الفقيده بمنديل رطب، لأن جسده طاهر بميرون العماد. ويكثر في صلاة الجناز الكلام على الحياة الأبدية بعد الموت للمؤمنين بالمسيح⁽¹⁾. والحياة الحقيقية هناك، والموت ما هو إلا المناسبة لانتقال الإنسان من هذا العذاب الدنيوي. والصلاة ما هي إلا الرجاء من الرب أن يغفر ذنوب الميت ويعفو عن هفواته، فتشرق عليه نعمته يوم القضاء⁽²⁾. ولأن الصلاة، بالإيمان، تمثل الحقيقة، فالرجاء لا بدّ إلا أن يفعل فعله ليحمي الميت من عذاب النار، طالما أنه سبق وآمن بالمسيح وشارك في تناول جسده ودمه⁽³⁾.

ولأن الموارنة طائفة مخصوصة ببلاد المشرق، وإن كان لها امتدادات على صعيد العالم، فهي تحذّر من المبشرين الذين أخذوا كثيرين من الممتنعين إليها إلى مذاهب أخرى، فإن جنّاز الرجال لم يخلّ من ذكر هؤلاء المبشرين، باعتبار أن التبشير فعل في الموارنة ما يفعله الموت بهم. ولأن هؤلاء يريدون الهلاك لنفس المؤمن (الماروني) بالتبشير أو غيره (الإضطهاد أو القتل)، فإنهم سيدخلون إلى أسافل الأرض، يُدفعون إلى يد السيف، ويكونون نصيباً لبنات آوى⁽⁴⁾. ولا خوف منهم لأن في يوم الحساب «أفواه الناطقين بالزور تُسدّ»⁽⁵⁾.

يظهر في صلاة الجناز للرجال والنساء أن الكهنة يقومون بكل ما يلزم من صلوات في صقّين متقابلين، وبأصوات منخفضة، بمعزل عن جموع المشيعين في الكنيسة، وبلغة تضيع بين العربية والسريانية، عصيّة على السمع والفهم من قبل جموع لم تعد تفهم من السريانية شيئاً. وهؤلاء يقومون بصلواتهم وطقوسهم، وبشفاعتهم، بالعمل على رجاء إدخال المتوفّي والمسجّي أمام الجموع إلى العالم الآخر، ومن المكان الأقرب إلى الله، من الهيكل الذي يمثّل قدس الأقداس. ومع تغيير الظروف والأحوال تغيرت هذه الطقوس لتصير أقرب إلى

(1) كانت أكثرية النصوص المستعملة في جنّاز الموارنة موضوعة باللغة السريانية وكانت على خمسة أنواع: جنّاز الكهنة، جنّاز الراهبات، جنّاز الرجال وجنّاز النساء، بالإضافة إلى الجنّاز العمومي وكانت موضوعة باللغتين السريانية والعربية مع أرجحية السريانية إلا أن تعديلاً حصل على الصلوات عند الموارنة منذ فترة وجيزة، مع أرجحية اللغة العربية إلا أن المضمون بقي واحداً ما يعني أن التقليد بقي صامداً وتغيرت عادة التعامل معه، بما تقتضيه الظروف والأحوال، من اللغة السريانية إلى اللغة العربية أنظر في هذا الخصوص: كتاب الجنّازات بحسب طقس الكنيسة السريانية المارونية، مطابع الكريم الحديثة، 1986، جونية وثمة ترجمة للنصوص السريانية كانت عوناً لنا لمعرفة تفاصيل الجنّاز باللغة العربية، وهي: الأب بولس ضاهر، نصوص سريانية، جنّاز الرجال والنساء والعمومي ورتبة وضع البخور، مطبعة الرهبانية اللبنانية المارونية، 1962 بيروت.

(2) ضاهر، نصوص سريانية، ص 17.

(3) المصدر نفسه، ص 18.

(4) المصدر نفسه، ص 24.

(5) المصدر نفسه، ص 25.

البيئة التي تُمارس فيها، وذلك بمشاركة المشيِّعين بفهمهم ومتابعتهم لتفاصيل الجناز، وأخذ العبر مما يتلى من صلوات. وما عدا ذلك، لم يختلف صلاة الجناز وملحقاته عن بقية الطوائف المسيحية.

تقاليد الحزن وعاداته عند المسيحيين

تعتبر علامات الحزن عند المسيحيين الدليل المادي على فقدان شخص عزيز، وعلى الصلة التي تربط المحزونين بفقيدهم من الأقرب إلى الأبعد، ضمن العائلة الواحدة، وعلى المشاركة الوجدانية من الجيران. وعلامات الحزن كثيرة، واعتمادها ومدته، هما ما يسمى بالحداد، وهي تتجلى في رموز يعرفها ذوو الفقيد وعارفوهم جيداً. والعلامات هذه ليست متماثلة عند المحزونين. ذلك أن درجة الحزن والتعبير عنه يختلفان حسب قرب المحزون من المتوفى، إذ يمكن أن يكون أباً أو أمّاً أو شقيقاً، كما يمكن أن يكون أبعد في درجة القرابة. ودرجة الحزن على كل من هؤلاء تختلف، إن كان على الأخ الشاب أو الأخت أو الأب والأم. وكذلك المتوفى الشاب بالنسبة لأمه أو أبيه أو شقيقه وشقيقته، وبالنسبة للآخرين.

لا تقتصر علامات الحزن فقط على درجة القرب من الميت، بل تتأثر أيضاً بظروف المكان والزمان، وبين مجتمع وآخر، وبين الريف والمدينة. ولأن العلامات هذه تتصف باجتماعيتها، فهي تتغير تبعاً للظروف ولكيفية التعامل مع الحزن من قبل الجماعة.

كانت تتجلى مظاهر الحزن في الريف بما يدل على الإنقطاع عن الحياة والزهد في كل شيء، بالإضافة إلى ما يرافق ذلك من الإحباط والقلق والعزلة. وهي المشاعر التي تتوافق مع الظلام والسوداوية في النظر إلى الذات وإلى الآخرين. فيتم إلغاء كل ما يمت إلى ممارسة الحياة الطبيعية بصلة، فتُطلق الذقن لعدم الإهتمام بحلاقتها، ومن عدم الإهتمام بالهندام يصل الأمر إلى عدم الإهتمام بتناول الطعام، كمؤشّر على الزهد بالحياة. وللمساعدة على الخروج من هذه الحال يعمل الأقرباء والجيران على إعادة إدخالهم في رتابة الحياة اليومية من خلال تجهيز الطعام وحثهم على تناوله. هذا على صعيد التعامل مع الجسد، أما في كيفية ارتداء الملابس، فالسواد هو الغالب وشامل للنساء مع الحشمة الكاملة من غطاء الرأس إلى جوارب القدمين، وجزئي للرجال. ومنها أيضاً، على صعيد السلوك اليومي، عدم دقّ الكبة في الجرن، وعدم غسل الثياب، وعدم الاستماع إلى الراديو ومن ثم التلفزيون، عدم حضور

أعراس أو الاحتفال بالعماد، عدم الاحتفال بالزواج أو الخطبة. كل هذه المظاهر تدل على توقّف مؤقت لمسيرة الحياة كتعبير عن خسارة شخص عزيز.

مع التغير الذي أصاب البنية الاجتماعية برمتها؛ لا بد من تغيير العادات في كل مسالك وتوجهات الحياة لدى الجماعة الاجتماعية. ولأن التقاليد الاجتماعية تمارس بطقوسها المعهودة، فإن هذه الطقوس لا بد لها من الإتكاء على العادات التي تقيمها، والمعبرة عن التقليد بما لا لبس فيه تجاه من يمارسونها، والمعبرة عن المعتقدات التي أوجدتها، وهي هنا تقاليد الأحران التي تضمّر النظر إلى الموت، وكيفية التعامل معه، وما على المؤمن فعله للمساهمة في عملية الخلاص التي هي في الأخير شأن إلهي. ولأن العادات متغيرة بتغير الظروف والأحوال، لا بد أن يسري ذلك عليها (العادة) في علاقتها مع التقليد (الحزن). تغيّر في خدمة ثابت، أو الأقرب إلى الثبات.

أولى هذه التغيرات كانت في تحديد موعد الدفن، فصار يحصل بعد الظهر، فيما بعد الساعة الثالثة شتاء، والخامسة صيفاً، لتأمين أكبر نسبة من الحشد لما له من أهمية لإعطاء الموكب مهابته. التخلي عن عادة السهر على المتوفى، فيسجى في قاعة الكنيسة، داخل براد زجاجي، أو يُنقل من براد المستشفى إلى الكنيسة مباشرة. ألغي موعد اليوم التاسع بعد الدفن ليحل محله يوم الأحد الذي يأتي قبل هذا الموعد أو بعده، وعادة ما يكون بعد القداس مباشرة، أو يقام منفرداً بعد الظهر. كذلك الحال في ذكرى الأربعين. في ذكرى التاسع يعلن الكاهن باسم أهل الفقيد فك حداد الرجال بحلاقة الذقن. وفي ذكرى الأربعين يطلب التخلي عن السواد، وعن كل مظاهر الحزن الأخرى، بطلب من أهل الميت أيضاً، والعودة إلى ممارسة الحياة الطبيعية. وبعد الأربعين يبقى الحزن محصوراً بأهل الميت المباشرين من النساء اللواتي يعبرن عن ذلك بالإبقاء على لبس السواد.

لم يتوقّف تغير العادات المرافقة للحزن. بل تسارع تغييرها إلى الدرجة التي اختفت فيها دون بديل لها، أو تحولت إلى عادات مغايرة لا تدلّ في شكل مباشر على الحزن، إلا بلبس السواد، وخصوصاً النساء. كل مظاهر الحزن القديمة اختفت مثل ترك الذقن بدون حلاقة، وإهمال الجسد والنفس، والإنقطاع عن ممارسة الحياة الطبيعية. وظهر كبديل لذلك تقبّل العزاء اللازم بالأناقة الكاملة للرجال والنساء معاً. كما قصرت مدة لبس الأسود، وتناول الطعام صار لمن يرغب ويحضّر في المطاعم، واستعمال وسائل التواصل ومشاهدة التلفزيون والاستماع إلى الراديو صارت من الأمور العادية. بهذه الممارسات البديلة تحول

الحزن إلى بواطن النفس، واستغنى عن مظاهره، إلا بما يبقى للحفاظ على الرصانة. والإعتبار في هذا السلوك هو أن أهل الفقيد ليسوا بحاجة إلى التدليل على حزنهم، وهو اعتبار عقلائي في جوهره.

من المهم التأكيد على أن هذه التغيرات هي انعكاس مباشر للتغير في معنى التضامن الاجتماعي وكيفية ممارسته، وخصوصاً في الأرياف. كان التعبير الأوضح عن مفهوم التضامن الاجتماعي هو ما يتجلى في ممارسة العونة دون طلب ذلك من أحد، إن كان قريباً أو بعيداً. إنها دافع داخلي تحفزه بنية ذهنية تعتبر العمل الجماعي التطوعي من القيم الأساسية التي تشد الجماعة وتوحدّها في مواجهة أي أمر طارئ. جاء تغير الظروف والأحوال لتقلص دور العونة وتقصيرها على الجيران الذين عليهم، بحكم الجيرة، وليس القرابة النسبية، أن يفتحوا بيوتهم لإستقبال المعزّين. أما القرابة المباشرة فاقصر دورها على تقديم الخدمات للمعزّين من ماء وقهوة وتدبير أمر الجلوس، في البلدات والقرى، مع غياب شبه تام لكل ما له علاقة بالتدخين. وقد استعوض عن كل ذلك في المدينة بتقبّل العزاء في القاعات المخصّصة لذلك مع التكاليف كافة. وقد بدأت هذه العادة تدخل إلى الأرياف أيضاً، وفي سرعة ملحوظة.

الوحدة في التنوع

بعد الإطلاع على تقاليد الأحزان لدى المسلمين والمسيحيين، يمكننا الإستنتاج بأن الحزن ظاهرة إنسانية تطول كل الناس، ومنهم أناس المشرق. وما يهم القول في هذا المجال أن الشعور بالحزن والإستسلام له لا يكون على الدرجة نفسها، فمنه ما هو ناشئ عن الإنتماء الديني، إن كان في تقنينه، أو في التوصية بأن المؤمنين لا يحزنون، بل الذي يحزن هو من لا رجاء له في المغفرة والرحمة الإلهية. أما بالنسبة للإنتماء المجتمعي، فيختلف التعبير عن الحزن، وعن كيفية التصرف تجاه الموت، تبعاً للواقع الاجتماعي التاريخي للمجتمع، وعلى قدر النظرة العامة للحياة والموت لدى المنتمين إليه. وكذلك يمكن أن يختلف التعبير عن الحزن ضمن المجتمع نفسه، وحتى ضمن المنطقة نفسها. ذلك أن ردة الفعل تجاه ميت شاب عادة ما تكون متماثلة لدى الجميع، وإن يبقى من يهدئ النائحين والصارخين بالرجاء والتوسل، لأن الخسارة من قضاء الله وقدره. ولا يمكن رد القضاء بل التسليم به⁽¹⁾. لذلك

(1) الإيمان بالقضاء والقدر من صلب العقيدة الإسلامية أنظر في هذا الخصوص: السيد سابق، العقائد الإسلامية، دار الكتاب العربي، دت بيروت، ص96.

يمكن القول إن الإيمان الديني يمنع المغالاة في إظهار الحزن، وبالتالي وجوب الخضوع للمشيئة الإلهية، «لثلاثاً تحزنوا كما يحزن باقي الناس الذين لا رجاء لهم»⁽¹⁾.

عند إعلان حالة الوفاة ولدى الجميع، تشغل النسوة بتهيئة المكان الذي يسجى فيه الميت وبتجاه محدد، بمساعدة من الرجال وبإشرافهم، وينصرف بقية الأقرباء مع الخبراء في مسائل الموت وتبعاته، بتداول بما عليهم فعله، من إذاعة النبا وتحضير بيان النعي، وكيفية إيصاله إلى معارف المتوفى وأقربائه خارج البلدة، وبعد طباعة بيان النعي توزع على المتطوعين لإيصالها إلى المنعّيين. في الوقت نفسه، يكلف أحدهم، وعادة ما يكون على دراية بذلك، بإحضار النعش، ومن ثم نقل المتوفى إليه وسط بكاء وعويل المتحلقات حوله. وفي الخارج يجلس أهل المتوفى من الرجال لتقبل العزاء من قبل الوافدين، مع ما يرافق ذلك من تقديم واجب الضيافة من القهوة والماء.. وكل ما يأتي من بعد، ما هو إلا تحضير لعملية الدفن بعد الصلاة عليها. والمفارقة هنا تظهر بأوضح صورها بين التعلق بالمتوفى وإظهار فداحة خسارته، مع السرعة في التخلص منه بدفنه، وخصوصاً في زمن عدم القدرة على الإستعانة بالكهرباء للمحافظة على برودة الميت ومنع انبعاث رائحته. هذا ما جعل المسلمين يعملون على تسريع عملية الدفن، لأن إكرام الميت في دفنه. وهذا لم يكن ملحوظاً لدى المسيحيين. إلا أن التقارب بين الطريقتين أوجده برادات المستشفيات، بانتظار حضور ذوي المتوفى القاطنين خارج البلاد، أو البراد المخصّص لذلك في الريف عند المسيحيين، إلى أن يحين موعد الصلاة عليه ودفنه. والتقارب يظهر أيضاً من خلال فعل كل ما يلزم للمتوفى على رجاء الخلاص والفوز بالحياة الأبدية. ومنها: حرص أهل المحتضر على أن يتلو الشهادتين، وفي حال العجز، أن يرفع اصبعه كدليل على قولهما في قلبه، ويتلوهما المتحلقون حوله، عملاً بمقولة «من كان آخر كلامه النطق بالشهادتين دخل الجنة». هذا عند المسلمين، أما المسيحيون فيقومون وللغاية نفسها، بمناولة المحتضر ومشحه المشحة الأخيرة (مسحه بالزيت المقدس) وتلاوة الصلوات فوق رأسه ليهياً بذلك لإمكانية تلقي الغفران والرحمة على أمل الفوز بالحياة الأبدية مع الأبرار والقديسين. ومن البين هنا أن الخلفية واحدة في التعامل مع الموت عند المسلمين والمسيحيين، وإن اختلفت الطرق في التعبير عنها.

(1) سرجيوس، كتاب مختصر الأفخولوجي، مذكور سابقاً، من رسالة القديس بولس إلى أهل تسالونيكي، ص 224.

وفي سلوك التشابه، يمكن ملاحظة إجراءات تجهيز الميت. وهي الدليل على الإيمان بجذواها، باعتبارها أقصى ما يمكن فعله للمتوفى طالما لا رادّ لحكم الله. هنا يتطابق غسل الجثمان عند المسلمين والمسيحيين المشركين، ومسحه عند الموارنة، لأن الوظيفة واحدة وهي الطهارة المهيّئة للدخول إلى العالم الآخر. والطهارة في الغسل الأخير عند المسلمين، تقابلها طهارة الميرون في سر العمداء المقدس عند المسيحيين. لذلك يكفي أن يكون جسد المتوفى نظيفاً ليكون طاهراً. أما إلباسه الثياب الجديدة أو النظيفة أو الكفن - حتى عند الأرثوذكس - فيسير في الإتجاه نفسه، والتحلق حول الجثمان هو من نصيب النساء لدى الجميع.

لدى الجميع أيضاً، تصرفٌ في كيفية وضع الجثة. فهي توضع باتجاه الشرق عند المسيحيين، وباتجاه القبلة عند المسلمين. الخلفية واحدة تشي بأولوية المعتقدات الدينية في البنية الثقافية الاجتماعية، وخصوصاً في ما يتعلق بالموت.

إلا أن ما يمكن تسجيله من اختلافات، بالإضافة إلى المدة بين لحظة الموت ولحظة الدفن، أن العلاقة مع الميت في الفترة الفاصلة بين الموت والدفن، تظهر أكثر عقلانية وأكثر هدوءاً، وأقل بكاءً ونحيباً، عند المسلمين لإيمانهم العميق بقضاء الله وقدره. فانزعوا بذلك إعجاب المسيحيين واستحسانهم.

الموت في كل الأحوال مناسبة اجتماعية، يظهر فيها وزن عائلة المتوفى وموقعها الاجتماعي في علاقاتها مع الأغيار، ومناسبة لشد عضد العائلة وزيادة تماسكها في المجتمع الريفي، وفي المدن التي لا تزال تعطي للروابط العائلية القيمة الاجتماعية والسياسية اللتين يكرسانها في مصاف العائلات المعتبرة والمنظورة. لذلك فإن الميت، وفي لحظات وجوده مع الأحياء، يكون المحفّز لإزالة أي خصومة حاصلة في العائلة، ويزيل أي انقطاع في التواصل بين الأقرباء. فتظهر مناسبة الموت هنا على أنها عامل إعادة انتاج تضامن العائلة، وبالتالي قوتها تجاه الخارج الذي حضر للمشاركة في التشيع، وليبين أهميتها تجاهه. وفي الوقت نفسه، تعكس نوعية هذا الخارج أهمية أهل المتوفى تجاه الداخل؛ داخل العائلة، وموقع العائلة في البلدة والمحيط.

في العلاقة مع الموت، تظهر العلاقات الاجتماعية في تبعيتها للتقاليد الدينية. من هذه العلاقات، واجب تعزية أهل الميت من قبل كل المعزّين باختلاف الدين والمذهب. كل

الإجراءات ابتداء من لحظة الموت والصلاة على الجثة ومن ثم الدفن تتم حسب التقاليد الدينية لأهل الميت. وعلى المعزّين، إلى أي مذهب انتموا، واجب احترام هذه التقاليد والتصرف على هديها. هنا تمشي التقاليد الإجتماعية في ركاب التقاليد الدينية، وعادة ما تكون لدى الجميع بصرف النظر عن الإنتماء الديني أو المذهبي. ولأنها كذلك، فهي تعكّر صفاء التقاليد الدينية وتخفّف من وطأتها. لذلك يعمل المتفقهون على التخفيف من تأثير التقاليد الإجتماعية باعتبارها من البدع الضالّة.

وإذا كانت العادات الإجتماعية انتاجاً مجتمعيّاً، والتقاليد الدينية وُجدت من أجل المؤمنين في المجتمع، بتنظيم الممارسة الدينية، فلا بد من تفاعل الديني مع الدنيوي الإجتماعي، وخصوصاً في المجتمع المتعدد دينياً ومذهبياً، من باب لحظ الآخر المختلف والمشارك في الحياة اليومية. هنا، يطغى الإجتماعي على الديني. الأفرح مشتركة والأحزان مشتركة، ومواجهة مصاعب الحياة ومشكلاتها مشتركة، فيحضر المسلم جنازة المسيحي ويعزيّه، ويحضر أفراحه ويشاركه الفرح. ولكن من الناحية الدينية الشرعية، الأمر مختلف. الدعاء بالرحمة والمغفرة للمؤمن فقط. ومن ليس مؤمناً فهو كافر لا تجوز عليه الرحمة. «الصلاة على الكافر والدعاء له بالمغفرة حرام بنص القرآن والإجماع»⁽¹⁾. ومن لم يأكل جسد المسيح ويشرب دمه يقيم مع بني الشمال أي الكفرة وأهل النار، ومن كان من أهل اليمين (أي من المؤمنين) فلا تأكله النيران⁽²⁾.

ما من شك في أن التقاليد الدينية المبنية على الأصول العقائدية تنفي الآخر وتلغيه. مهمتها جمع الداخل الديني، أو المذهبي، مقابل الخارج، الذي يمثل الأعيار المتشكّكين من الدين الآخر أو المذهب الآخر. فهي إذاً، بحكم تكوينها، وتوجّهها، تفرّق مجتمعيّاً ولا تجمع. ولأن المجتمع منتج لتقاليد، ومنها الدينية باعتبارها ظواهر اجتماعية أنتجها المجتمع في تعامله مع الدين، من خلال وعيه لمفاعيله في الممارسة، ولحظ الآخر المشارك في الحياة الواحدة، فهو يفعل ما لا يفعله الدين، يجمع ولا يفرّق. التقاليد الدينية تفرّق، بينما التقاليد الإجتماعية تجمع.

(1) الألباني، أحكام الجنائز، مذكور سابقاً، ص 97 وبخصوص فساد الآخر، أنظر أيضاً: السيد سابق، فقه السنّة، الجزء الأول، الطبعة السابعة، دار الكتاب العربي، 1985، بيروت، ص 265

(2) نصوص سريانية، جناز الرجال، مذكور سابقاً، ص 18، -26 27 وللتفصيل حول هذه المسألة في ما يخص نظرة الطائفة إلى ذاتها وإلى الآخر، وحول استقلالية المجتمع الديني وتميّزه، أنظر: الخوري، إمامة الشهيد وإمامة البطل، مذكور سابقاً، ص ص 121-208، 320.

جميع المنتمين إلى أي دين أو طائفة يعطون الأهمية القصوى للصلاة على الميت، لما لها من أهمية في تأثيرها على مصيره. ولأن الجنة غاية كل مؤمن إلى أي دين أو مذهب انتمى، ولا تفتح لغير المؤمنين، أضحى لكل دين جنته، وبالتالي لكل مؤمن بهذا الدين جنته المخصوصة. وينسحب الأمر كذلك على كل طائفة أو مذهب، وإلا انتفى وجود الطوائف والمذاهب.

لا يدفن الميت بدون الصلاة عليه. فهي جواز المرور لإمكانية خلاصه. وآخر ما يقدمه الحي إلى الميت هي تلك الشحنة الروحانية التي يحملها إلى العالم الآخر. وعدم إقامة الصلاة لم يحدث إلا في حالات الحروب والقتل الجماعي والكوارث الكبرى. في هذه الحالات، يستعوض ذوو كل ضحية بصلاة الغائب أو الجناز على روحه، وعلى أمل تحميله هذه الشحنة الروحانية. مضمون الصلاة واحد يحتوي على رجاء المغفرة والرحمة، وتخليصه من عذاب القبر وسعير النار، والتصوير الحسي ليوم الحساب. وتقليد العزاء واجب شرعاً لمدة ثلاثة أيام، مددتها التقاليد الاجتماعية إلى الأسبوع مع ذكرى الثالث والأسبوع والأربعين، دون أن ينص الشرع على ذلك. ولأن المجتمع ينتج ما يوصل إلى تمتين العلاقات الاجتماعية، ابتدع هذه المناسبات لتقوم بوظيفة شد أو اصر القربة والعمل على تنشيط التفاعل الاجتماعي بين مكوناته⁽¹⁾. وهي مناسبات اجتماعية تجدد التواصل بين الناس على اختلاف انتماءاتهم الدينية. وبما أنها كذلك، فهي تشكل خطراً على التقاليد الدينية، وتساهم في ضياعها⁽²⁾.

تبقى العادات الاجتماعية المرافقة لتقاليد الأحران تفعل فعلها طالما هي تقوم بوظيفتها المعبرة عن الحزن، فتظهر وكأنها التقاليد الدينية ذاتها. ومنها ما تبقى على وضعيتها كعادات في السلوك اليومي والتصرفات المتغيرة بتغير الظروف والأحوال، والمعبرة في كل زمان ومكان عن روح العصر الذي تمارس فيه.

(1) للتفصيل حول علاقة ذكرى الثالث والأسبوع والأربعين في الأساس الثقافي، أنظر: غازي أبو شقرا، أربعون الحياة والموت والأسطورة، دار النهار للنشر، 1982، بيروت، ص ص-17 19.

(2) يعمل الأصوليون على تطبيق أحكام الجنائز الشرعية، والتخلص قدر الإمكان من البدع العالقة بها ويحرصون على حضور الجنائز للتنبيه على التفريق بين ما هو شرعي وما هو دخيل ويشاركون في ذكرى الثالث والأسبوع والأربعين وفي تناول الطعام، ليحاضروا في هذه المسائل جميعاً أمام جمهور الحاضرين، ويدعون إلى وجوب الاقتداء بالسنة، والعمل بما يقتضيه الشرع أنظر في خصوص العمل على بعث الدين «الشرعي»: الخوري، إمامة الشهيد وإمامة البطل، مذكور سابقاً، ص ص-233 234.

من هذه العادات تغيير طريقة التعبير عن الحزن، الهدوء والرصانة بحضور جثمان الميت. إلا أن عادة استقبال خبر الموت والتصرف تجاهه بقي أخف وطأة عند المسلمين منه عند المسيحيين.

أما بقية العادات المرافقة لتقاليد الأحزان فتظهر للآخرين من خلال اللباس والصمت والرصانة في مجلس العزاء. هنا، على المعزين احترام هذا الحزن وإظهار المشاركة فيه. ومن العادات المشتركة: عدم الاستماع إلى غناء وموسيقى، عدم إقامة احتفالات زواج أو خطبة لفترة محددة. إلا أن تغييراً أصاب هذه العادات، فقصرّت مدة الحزن. وإذا كان احتفال الفرح مقرراً قبل موت أحدهم، يستمر التحضير له، بعد الاعتذار وطلب الأذن من أهل الميت. ويخف التعبير عن الفرح في حيّز الحزن، ويجري التعبير عنه خارجاً في الشكل الذي يرتئيه أهله، ومن العادات المعتبرة حديثاً مشاركة المحزونين بالفرح فيأتون للتهنئة، وينسحبون مباشرة.

تحوّلت العونة من الحيّز العام إلى الحيّز الخاص في كل عائلة، أو حتى في الجب من العائلة. وكان إطلاق اللحية عادة شاملة تعبّر عن الحزن بمشاركة جميع الأقارب في العائلة، تبقى أحياناً حتى ذكرى الأربعين، ومن ثم إلى التاسع. وبعد ذلك اضمحلّت تماماً بمبادرات من أهل الميت. ولم يعد لها وجود إلا في الأرياف التي لا تزال تتبنى التقاليد الإجتماعية التقليدية، ومنها تقاليد الحزن. وهكذا بالنسبة للطعام وغيره من مظاهر الحزن الظاهرة. أما اللباس الأسود فلا يزال سائداً بالنسبة للنساء. ولا يختلف بين المسلمة والمسيحية إلا بالطرحة البيضاء للمسلمة. والملفت في هذا المقام عدم ارتداء الأسود للحزنيات الفلسطينيات، ربما لكثرة ما يحصل من حوادث الإستشهاد الناشئة عن مقاومة المحتل، والنكبات التي حلّت بهم منذ احتلال أرضهم. أما السهر على الميت، فهو اندثر عند المسيحيين أو كاد، وهو عادة لم تكن موجودة عند المسلمين أصلاً.

وجوب الحذر مما يمكن أن يصدر عن الميت عادة متأصلة عند الجميع، وربما بذلك تقترب من التقليد. ويبقى الحذر مستمراً قبل الدفن. وبعد الدفن مباشرة لا بد من إقامة الصلاة في المكان الذي سُجّي فيه المتوفى قبل الصلاة عليه، ربما لتطهير المكان من وطأة الموت، والتخلص من أي إمكانية لأذية الأحياء. لذلك تعمّت معتقدات وأفكار لا تمت إلى الدين بصلة، في حال تطبيقها تمنع أذية الميت للأحياء، وإلا يجرّ الميت وراءه أمواتاً جدداً. من هذه الأفكار: إذا حصل الدفن يوم الإثنين عند المسيحيين، يتوجّب وضع شيء

في نعش الميت، مثل قطعة معدنية أو بيضة، أو أي شيء من المنتوجات الزراعية. يظهر هذا التصرف وكأنه من بقايا التضحية الرمزية والفداء. كذلك يحرص أهل الميت على إبعاد يده عن فمه وإلا تحصل ميتات جديدة⁽¹⁾.

لم تظهر هذه المعتقدات عند المسلمين بسبب قصر الفترة بين الموت والدفن. وما يظهر يدخل ضمن نطاق ما أوصى به الشرع: إغتسال غاسل الميت، ووضوء حامله، وعلى الأقل غسل يديه⁽²⁾. كذلك غسل البيت كالثياب وأوجه الفرش لإبعاد إمكانية أذية الحي من قبل الميت. ويدخل في المجال نفسه غسل البيت كما الثياب وأوجه الفرش وكل ما هو قابل للغسيل لإبعاد إمكانية ضرر الحي من قبل الميت⁽³⁾.

جاءت تقاليد الحزن لتعبّر عن شعور الأحياء من الأقارب والمعارف، للتدليل على فقدان شخص عزيز، وفي الوقت نفسه الإصرار على الإستمرار في الحياة، ودعم تقاليد الحزن لذلك بما تؤمنه من تماسك وألفة بين أهل الميت وأقاربه. الجميع يؤمنون بأن الموت لا بد منه، وهو سنة طبيعية في البشر، وكذلك التمسك بالحياة. ويدركون في وعيهم ولا وعيهم أن الحي أبقى من الميت، والأكثر ضرورة لاستمرار الحياة.

(1) أنظر مغبة عدم التقيّد بهذه العادات في فترة منصرمة، وانعكاسه على سكان إحدى القرى المسيحية في لبنان: عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص 469.

(2) أنظر للتفصيل: الألباني، أحكام الجنائز، مذكور سابقاً، ص 53-54 وحول بدع الجنائز وهي كثيرة، المصدر نفسه، ص 241-268.

(3) يمكن مقارنة ذلك مع تصرفات الدفاع للحماية من أذى الميت، في: فريزر، الفولكلور في العهد القديم، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، ص 185-197.

الفصل العاشر | الطب الشعبي في التراث المشرقي

من المهم التأكيد أولاً، على أن نتيجة الفعل الإنساني في الطبيعة، ولطبيعة الإنسان الحي، لا بد من التعب الذي يطول الإنسان في أعضائه وفي عمره، فيظهر التقصير في تلك الأعضاء، ويصيبها بما يمكن أن يعطلها على امتداد السنين وطيلة العمر. هذا ما أدى إلى الإصابة بالمرض الذي لا بد له إلا أن يظهر على وجه معلوم: إما تناقل في حركة الجسم، أو اعتلال في صحته، أو قصور عن القيام بالأعمال الاعتيادية. وكان من السهل على صحيح الجسم أن يلاحظ ما يصيب المعتل. لذلك كان المرض مرافقاً لحياة الإنسان منذ وُجد، كما كان الموت مرافقاً للحياة منذ بدئها. ولأن المرض من الأمور البدئية التي تفكر الإنسان فيها، فإن هذا التفكير أنتج الكيفية التي على الإنسان أن يواجه بها المرض، للتخفيف من وطأته، ولإطالة عمر المريض إلى أن يغيب بالموت.

بدايات التفكير بالعلاج

بدأ ذلك بالتجربة من خلال عدم القدرة على الوقوف دون إسعاف المريض، إما بتناول الماء، أو شد مكان الوجة بربطة، أو بالتخفيف عنه بالتدفئة أو بالكلام فحسب؛ قبل التفكير العملي بإسعاف المريض عن طريق التجربة والخطأ بابتداع ما يمكن ان يبتلعه بما تجود به الطبيعة من موجوداتها.

وكان أن لجأ الإنسان إلى الأعشاب لمداواة المريض على نهج التجربة والخطأ اللذين يمثلان الدليل على النفع أو الضرر. كما كان الحيوان دليلاً آخر من خلال مراقبته في كيفية رعي الأعشاب وفي التفرقة بينها، وخصوصاً عند إصابته بتسمم أو إسهال⁽¹⁾. هكذا كانت البداية التي لم توفر ميات كثيرة حصلت دون معالجتها، وقبل إيجاد ما يمكن أن يخفف منها. ومنذ ذلك الحين تطوّرت فنون العلاقة مع المرض والعلاج، ولا تزال تتطور، مع اكتشاف كل مرض جديد، ومع العمل على إيجاد العلاج له، على النهج نفسه، بعد أن

(1) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: أمين رويحة، التداوي بالأعشاب، الطبعة السابعة، دار القلم، 1983، بيروت، ص-109.

تحولت تلك الفنون إلى علوم تُبحث بالعقل، وبما تراكم من ميراث طبي لتأمين الصحة للإنسان، وذلك بالقضاء على الأمراض بالعلاجات اللازمة.

كان التداوي بالسحر والأعشاب مرافقاً للإنسان منذ القدم. وعرّاف الجماعة المؤتمن على المعتقدات والطقوس المرافقة لها، هو نفسه المؤتمن على صحة الإنسان مع من يجد من أقرانه المميّزين بهذه المقدرة، إما ليساعده أو ليقوموا بأعمالهم العلاجية بإذن منه. وثمة ما يدل على الإهتمام بالأعشاب بتسميتها ورسمها وفائدتها في معالجة هذا المرض أو ذاك، ظهر في بلاد ما بين النهرين. ذلك أن شرائع حمورابي احتوت على تنظيم دقيق لشؤون الطب والتداوي بالأعشاب تعود إلى حوالي ألفي سنة قبل الميلاد، بالإضافة إلى عرض المرضى على الأطباء في الساحات العامة. «وقد عثر في نينوى على جزء من مكتبة الملك آشور بانبيال، ومن بينها ثمانمئة لوحة طبيّة، فيها الكثير من الوصف الدقيق للأمراض. وهي تتشابه مع مدونات برديات وادي لنيل، لجهة وصف أمراض الرأس والعين والكبد، ومرض الشلل والصرع»⁽¹⁾.

يمكن الإستنتاج مما سبق أن المعارف العلاجية تراكمت من خلال التجربة والمعرفة بخصائص النباتات الشفائية، بالإضافة إلى ما هو موجود في الطبيعة، لمعالجة المرضى وشفائهم. وفي حال اشتداد المرض يلجأ العرّاف - الطبيب أو من يتتدبه، إلى السحر وفعل كل ما يمكن لمداواة المريض، إلى أن يشفى أو يموت. وعلى ذلك تطوّر الإشتغال في الطب واشتهر في مجتمعات أكثر من غيرها. ولأهمية الشفاء من المرض، كان الإهتمام بنقل وسائل العلاج كبيراً بين المجتمعات بحيث تم التفاعل والتبادل العلاجين ينتقلان من بلاد المشرق والجزيرة العربية واليونان ووادي النيل، وصولاً إلى صقلية والأندلس، ومن ثم إلى أوروبا.

يقدم لنا كعدان واسكه نيان⁽²⁾، بحثاً قيماً حول الطب العربي، والمشرقي على الخصوص، في نشأته وأهميته التاريخية وتفاعله مع أحوال الطب في محيطه. وأظهر التشابه في الممارسات الطبية المبنية على الأعشاب في المشرق، كما في الهند وغيرها من بلدان

(1) انظر في هذا الخصوص: <http://ibnpalestine.ahlamontada.com/t195-topic>

(2) الكاتبان متخصصان؛ الأول، في تاريخ الطب العربي الإسلامي، ورئيس قسم تاريخ الطب في معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب؛ والثاني متخصص في الصيدلة أنظر في هذا الخصوص: عبد الناصر كعدان؛ ساهاك أسكه نيان، الطب النبوي العلاجي في مجال طب النباتات والأعشاب، على الموقع التالي:

<http://www.ishim.net/ankaadan6/prophetMedicineHerps.htm>

العالم المجاورة. إلا أن الأهم من ذلك كله، على ما يقول المؤلفان، هو الأثر الكبير الذي تركه بيت الحكمة في بغداد من خلال ما تمّت ترجمته من كتب الطب اليونانية إلى العربية، وخصوصاً كتب أبقراط وجالينوس، بالإضافة إلى النهج الطبي العام الذي انتهجه اليونان، والهنود، الذي راكم المعرفة الطبية المشرقية، والعربية في شكل عام، منذ ما قبل الإسلام وبعده، بما في ذلك العصر الهليني.

لم يقف الأمر عند هذا التفاعل في محيط المشرق، بل تعدّى ذلك إلى الغرب الأوروبي بواسطة الترجمة المعاكسة التي نقلت المعارف الطبية العربية المشرقية إلى اللغة اللاتينية. فعرف الغرب، لذلك، أعمال الرازي وابن سينا والزهرابي وغيرهم في الطب والعمليات الجراحية⁽¹⁾.

كان للتفاعل الثقافي دوره المهم في الأندلس، وخصوصاً في ما يتعلق بالطب، والأدوية المستخلصة من الأعشاب، وكيفية تحضيرها وأهميتها في المعالجة، بالإضافة إلى أهميتها في الوقاية أيضاً من كل ما يمكن أن يتعرّض له الجسم من أحوال الحرارة والبرودة، ومنع المرض من الانتقال إلى الجسم السليم، ما يعني أن المشرقيين والمغاربة من العرب عرفوا الأمراض المعدية وعملوا على الوقاية منها. في هذا الوقت (1348م) كان الأطباء الأوروبيون يعتقدون أن العدوى تنتقل بالنظر، وناشئة عن تأثير الأجسام السماوية، وعن غضب الله⁽²⁾.

كانت الأسباب الرئيسة لتبادل الخبرات والتجارب الطبية ناشئة عن الفتوحات والتبادلات التجارية بين بلاد المشرق وما جاورها في الجزيرة العربية وبلاد فارس والهند والفرنجة إبان الحروب الصليبية والإكتشافات الجغرافية.

بدءاً من القرن الخامس عشر، على ما يقول المؤلفان، وبعد ظهور تقنية الطباعة، كثرت مؤلفات التداوي بالأعشاب. ودخلت إلى بيوت الأوروبيين. إلا أن هذا التعميم لم يُخرج

(1) حول أهمية الطب عند العرب وبراعتهم فيه، وتأثر أوروبا بالطب العربي وإفادتهم منه، أنظر للتفصيل: زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، وخصوصاً الفصل الثالث، الطبعة السابعة، دار الآفاق الجديدة، 1982، بيروت، ص ص 243-257 أما الرازي فقد كان طبيباً مشهوراً، ترك كتاباً هاماً في الطب، هو: أبو بكر الرازي، الحاوي في الطب، 8 مجلدات، تحقيق محمد محمد اسماعيل، دار الكتب العلمية، 2000، بيروت، 3954 ص.

(2) هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، مذكور سابقاً، ص 274.

المعالجة عن النتائج المبنيّة على التجربة التي لم تدخل حيّز البحث العلمي القائم على معرفة الخصائص الذاتية للأعشاب، وكيفية تأثيرها في المعالجة⁽¹⁾.

يعيد الباحثان أمور الفصل بين الطب وجمع الأعشاب الطبية للمداواة بها إلى العام 1224م في أوروبا بعد أن كانا في يد ممتهن واحد للطب، وذلك عندما أنشئ أول مخزن نباتي لاستخراج الأدوية في إيطاليا. إلا أن هذا التأريخ ومكانه يجانبان الصواب، لأن الطب العربي فصلّ العلاج عن تحضير الدواء ومارسه، قبل ذلك بزمن طويل. تقول المستشرقة الألمانية هونكه إن الفصل بين الطب والعشابة بدأ منذ العام 780م في بغداد أيام الخليفة المنصور، بحيث يمارس الطبيب مهنة معالجة المرضى، والعشّاب، أو الحوّاّج، يمارس مهنة جمع الأعشاب وصناعة الدواء حسب الوصفة التي يعدّها الطبيب. في ذلك، كانوا «أول من افتتح الصيدليات العامة.. (وأول) من فصل حقل محضّر الدواء عن حقل واصفه، وأوجدوا مهنة الصيدلاني الذي ارتفع إلى مركز عال، بفضل علومه ومسؤوليته الخاصة»⁽²⁾. كما ألحقوا كل بيمارستان (مستشفى) بصيدلية خاصّة بها. وكان من أبرع هؤلاء الحوّاّجين ابن البيطار (-1197 1248) الذي أمضى حياته في جمع المواد الأولية من الأعشاب وغيرها، وضمّن كتابه المهم «الجامع في الأدوية المفردة» لتكون عوناً للأطباء في وصف الأدوية اللازمة. وبدأ إشراف أهل الحكم على مخازن الأدوية (الصيدليات) في القرن التاسع على أيام الخليفة المأمون. وبدأ امتحان أهل الخبرة للتأكد من حسن مزاولتهم لمهنة الطب والحواجة بإشراف عميديّ المهنتين، ومن كان ينجح يسجّل اسمه في سجل خاص، كما يحصل اليوم في نقابتيّ الأطباء والصيدلة⁽³⁾. وبعد ذلك في زمن طويل، حدث ما حدث في أوروبا⁽⁴⁾.

ما تميّز به الطب العربي هو دوام استمراره في الإعتماد على الأعشاب في المعالجة، والوصف الدقيق لتركيّب الأدوية التي توصف لعلاج أمراض بعينها. وهي لا تزال تستعمل إلى اليوم، وتوصّل في الكثير منها إلى النتائج المرجوة. وقد استمر ذلك في طريقة منفردة إلى بدايات العصر الحديث، مع الإعتماد الكلي على الخبرة والتجربة، دون الأخذ في

(1) كعدان واسكه نيان، الطب النبوي العلاجي، الرابط المذكور سابقاً.

(2) هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، مذكور سابقاً، ص 329.

(3) المرجع نفسه، ص 329-330.

(4) المرجع نفسه، ص 331.

الإعتبار المقاييس الدقيقة في خلط الأدوية وتحضيرها، التي هي من منتجات العلم الحديث في الطب. هذا طبياً، بالإضافة إلى العمليات الطبية والجراحية في معالجة ما يتعرض له الإنسان من حوادث، مثل التجبير والحجامة والكلي، وإزالة التقيحات والعمليات الجراحية. وبعد الدخول في الحداثة الطبية والإعتماد على الأدوية المصنّعة كيميائياً، خفّ الإعتماد على ما كان سائداً في أمور الطب والعشابة والجراحة كنتيجة لتأثير الطب الحديث. إلا أن ذلك لم يكن على قدر الآمال في الكثير من المشكلات المرضية، إذ جاء الدواء الكيميائي ليشفي في مكان من الجسم ليضّر في مكان آخر، ما دعا للتفتيش عن بدائل أقل ضرراً وأكثر نفعاً؛ فظهر الطب البديل الذي يعمل على استكمال ما بدأه المشرقون، والعرب جميعاً، في الإعتماد على الطبيعة، وعلى العقل البشري المسلّح بالعلم الحديث لإنتاج ما يلزم من الأدوية لمعالجة الكثير من الأمراض، ولما أنتجه التراث الطبي المشرقي، بالإضافة طبياً إلى منجزات الطب الحديث في الصحة وفي كل ما له علاقة بسلامة الإنسان، وخصوصاً في العمليات الجراحية وزراعة الأعضاء.

من الطب الشعبي إلى الرسمي

عندما يذكر أحدنا شيئاً يتعلق بالطب العربي، يتبادر إلى الذهن تناول الأعشاب في مقادير معلومة توصف وفق حالة الإعتلال في الجسم، وخصوصاً ما له علاقة بأمر الصحة مثل الإسهال والإمساك ووجع البطن والغازات وغيرها، فيظهر لكل حالة دواء عشبي على وجه معلوم. وعندما تُذكر هذه العبارة أمام الطبيب الحديث، غالباً ما تكون ردة فعله سلبية، دفاعاً عن اختصاصه و عما حصّله من العلوم الحديثة، بصرف النظر عن منجزات الطب العربي، واستمرار المعالجة بموجب ما تميّز به من انجازات طبية اعترف بها العالم القديم والحديث، انطلاقاً من نظرتة العقلانية إلى المرض وجسم الإنسان منذ بدايات شهرته بمنجزاته الطبية.

ولأن الأمم المتحدة أعطت أهمية كبرى للتراث الشعبي في كل أنحاء العالم، فقد اهتمت منظمة الصحة العالمية بالطب الشعبي وعرفته على النحو التالي: «الطب التقليدي (الشعبي) هو مجموعة المعارف والمهارات والممارسات القائمة على النظريات والمعتقدات والخبرات الأصيلة التي تمتلكها مختلف الثقافات والتي تُستخدم، سواء أمكن تفسيرها أو

لا، للحفاظ على الصحة والوقاية من الأمراض الجسدية والنفسية أو تشخيصها أو علاجها أو تحسين أحوال المصابين بها»⁽¹⁾.

ما يمكن ملاحظته في هذا التعريف أن الطب الشعبي جزء من المعتقدات الشعبية باعتباره يمثل مجموع المهارات والخبرات والممارسات التي تبغى الحفاظ على صحة الإنسان والعمل على شفائه من مرضه، على أي وجه كان. ولأن للطب الشعبي المشرقي تراثه وطرق معالجته للأمراض، فقد بقي الإعتماد عليه مستمراً حتى مع سيطرة منهجية الطب الحديث في التعااطي مع المرض، وخصوصاً في المعالجات البسيطة لاعتلال الجسم، بتناول ما يمكن أن يكون مفيداً ومساعداً على التحمل قبل الوصول إلى المعالجة المبنية على العلم الحديث في الطب. هذه الإسعافات الأولية التي تخفف من معاناة الألم أو تعرض الجسم للإنحطاط في قواه، ما كان ليستمر ويعتمد عليه لولا التأكد من الفائدة منه، وظهور تأثيره في التخفيف من وطأة المرض، ومن ثم القضاء عليه، وذلك باستعمال الأدوية المستخرجة من الأعشاب، ومما هو موجود في الطبيعة.

مع تقدم الطب الشعبي في نظرته إلى المريض والمرض، انبثقت منجزات كبرى في هذا المجال أبدعها أطباء مشرقيون ومغاربة من العرب نقلوا الطب من حالته الشعبية إلى حالة أكثر عقلانية مبنية على معرفة متقدمة في وظائف أعضاء جسم الإنسان، وأسباب اعتلاله، وكيفية إعادة الصحة إليه، بمنهجية علمية صارمة قامت على العمل لمعرفة الأسباب التي أوصلت إلى المرض بما يُعرف بالتشخيص، ومن ثم تقديم العلاج اللازم لتعطيل تلك الأسباب ومن ثم الوصول إلى الشفاء. في هذه المرحلة، حصل الفصل بين ممارسات الطب الشعبي وممارسات الطب الرسمي. وبدأت المسافة تتسع بين التوجهين بحكم السرعة في تقدم الطب الرسمي وما يقابله من بطء في تقدم الطب الشعبي الذي بقي مقتصرًا على المداواة القائمة على صحة التجربة.

طبعاً هذا القول لا يعني أن الطب الشعبي فقد تأثيره بوجود الطب الرسمي، بل بقي في موازاة الطب الرسمي، ومتداولاً لدى الأكثرية من عامة الناس. ومن المهم اعتبار الطب الشعبي، إلى جانب الطب الرسمي المبني على العلم والتجربة، من أهم عناصر التراث الإنساني الذي أنجزته أمم العالم على اختلاف مداركها. «وقد صار من الواضح اليوم

(1) http://www.who.int/topics/traditional_medicine/definitions/ar

أن بدايات الطب، كمعارف وخبرات، ظهرت في أقدم العصور منذ أن ساعدت النساء في عملية الولادة، ومنذ أن أسعف الإنسان البدائي المصاب بالكسور⁽¹⁾. ما يعني أن كل شعوب العالم لها انجازاتها الطبية القائمة على معالجة المشكلات التي يتعرض لها الجسم البشري في أي مكان، بصرف النظر عن مدى نجاحهم في البدايات، وعمما توصلوا إليه قبل دخولهم في عصر الطب الحديث.

ليس هذا فحسب، بل أيضاً يمكن القول إن التفرقة بين الطب الشعبي والطب الرسمي هي مسألة نسبية. فالطب الشعبي الذي تُداخله أمور كثيرة، عصية على الفهم والتفسير، تقوم على السحر والصلاة وتقديم النذور والأضحيان من أجل الشفاء، اختلطت مع مفاهيم الطب الحديث القائمة على العقلانية والتشخيص ومعرفة خصائص ما عُرف من الأمراض وكيفية الشفاء منها. في هذه المقارنة يمكن وصف الطب الشعبي بالتقليدي، والطب الرسمي بالحديث.

مع تقدم الطب بوسائله الحديثة، وبتقنياته التي أوجدتها الثورة الصناعية، تسارعت منجزاته، فقدمت مراكز الأبحاث الدراسات العلمية في الأمراض وكيفية معالجتها بالتزامن مع مصانع الأدوية التي بدأت بتحويل هذه الإنجازات العلمية إلى تطبيقات عملية، إن كان في صنع الأدوية أو المعدات اللازمة للقيام بالعمليات الجراحية، بالإضافة إلى اكتشاف الجراثيم وأنواعها وكيفية القضاء عليها. هذا التحوّل نقل الطب الحديث إلى الغرب، بدل أن يبقى لدى العرب، والمشرقيين منهم على الخصوص، وهم الرواد فيه وفي ما أنجزوه، وقدموه حتى إلى الغرب نفسه. فصار لزاماً علينا الاعتراف بأن الطب العربي الشعبي والرسمي صار تقليدياً بموازاة الطب الغربي الذي أصبح حديثاً.

بعد الإنجازات العلمية التي قدمها الغرب في المجال الطبي، ظهر بالتجربة وتراكم الخبرات أن هذه المنجزات لها ما يفيد الإنسانية، وعليها ما يضرّها. ذلك أن الأدوية المصنوعة كيميائياً أفادت في مكان ما من الجسم، وأضرّت في أمكنة أخرى. وكان أن تحرك ممارسو الطب التقليدي، وبما لهم من خبرات متوارثة في مجال الصحة وعملوا وما زالوا يعملون على تحويل الطب التقليدي إلى ما أسموه بالطب البديل الذي يطمح ليحل محل الطب الحديث، ليصير هذا تقليدياً وخصوصاً في ما يتعلق بالأمراض وتناول الأدوية،

<http://www.yabeyrouth.com/7535> (1)

دون أن يتجاهل هؤلاء طبعاً منجزات الطب الحديث في مجال العمليات الجراحية وزراعة الأعضاء ومختلف أنواع التحاليل التي تكشف ما يمكن أن يعطّل قدرات الإنسان على أي صعيد كانت.

الطب المشرقي

مارس المشرقيون الطب بما أوتوا من معارف وخبرات منذ أزمنة قديمة، استعملوها في معالجة المرضى والكسور، كما في إجراء العمليات الجراحية البسيطة، وتوصلوا إلى العلاج بواسطة الكي، كما استعملوا السحر والعلاج النفسي من أجل الوصول إلى شفاء المرضى⁽¹⁾.

بمجيء الإسلام وبما قدمه النبي محمد من معارف طيبة انضوت تحت عنوان الطب النبوي، وانتقال سلطة الخلافة إلى دمشق وبغداد، استمر الطب الشعبي العربي والمشرقي على الخصوص، في منهجيته العلاجية القائمة في أساسها على الأعشاب، مع إضفاء شحنة إيمانية عليه مستمدة من طريقة الرسول العربي في معالجة المرضى ووصف الأدوية. وقد اتخذ الأطباء منذ ذلك الحين ما أوصى به النبي محمد في كيفية التعاطي مع الداء والدواء، إذ يقول: «ما أنزل الله من داء، إلا أنزل له شفاء». أيضاً: «لكل داء دواء وإذا أصيب دواء الداء برأ بإذن الله عزّ وجلّ». وسئل الرسول عن التداوي فقال: «نعم يا عباد الله تداووا، إن الله عزّ وجلّ لم يضع داء إلا وضع له شفاء، غير داء واحد، قالوا ما هو؟ قال: الهرم»⁽²⁾. هذا كله يؤكد على أهمية التداوي للإبلاء من المرض. إذ لا مرض من دون علاج إلا الشيخوخة. أما الفكرة اللامعة في الكلام النبوي فهي أن عدم الشفاء من المرض يعني أن الأطباء لم يكتشفوا، بعد، الدواء الشافي الذي هو موجود في الطبيعة⁽³⁾.

تأسيساً على ما كان لدى المشرقيين العرب من معارف وإنجازات طيبة، وعلى أثر اتصالهم بالشعوب المجاورة وتفاعلهم معهم في شتى المجالات، ومنها المعارف والخبرات الطبية، استفادوا مما كان لدى هؤلاء من خبرات ومعارف في هذا المجال، وخصوصاً

(1) للتفصيل حول انتقال الطب عند العرب من حالته السحرية والنظرية عند اليونان، وخصوصاً جالينوس، إلى العلم التجريبي القائم على استخلاص المبادئ من الممارسة، أنظر: محمد عبد الرحمن مرجب، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، الطبعة الثالثة، دار الكتاب اللبناني، 1981، بيروت، ص ص-91 93.

(2) أنظر في هذا الخصوص: ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، فصل الطب النبوي، مؤسسة الرسالة، 1998، بيروت، ص 5 من الرابط التالي: http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?bk_no=127&I

D=641&idfrom=718&idto=962&bookid=127&startno=4

<http://ibnpalestine.ahlamontada.com/t195-topic> (3)

اليونان والهنود والفرس، وغيرهم. هذا طبعاً بالإضافة إلى العلوم العقلية من منطق وفلسفة ورياضيات وغيرها، وخصوصاً في مركز الخلافة العباسية في بغداد وبعد نشوء بيت الحكمة، وانصراف المعلمين والمثقفين إلى الترجمة للتعرف على منجزات الآخرين في شتى أنواع العلوم، وذلك منذ بدايات القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد. ومن جملة الذين تعرّف عليهم ممارسو الطب المشرقي، الطبيين اليونانيين جالينوس وأبقراط بعد ترجمة كتبهم بأنفسهم، لينبأ عليها الطب المشرقي العربي الإسلامي الذي وصل إلى درجة متقدمة بإضافة ما وصل إليهم من اليونان، إلى إرثهم الطبي البماني على منهجية أقرب ما تكون من العقلانية، ولتحويل بعد ذلك إلى طب حديث بعقلانيته الصارمة القائمة على التشخيص ومعرفة أسباب المرض للقضاء عليه بالعلاج المناسب. وهذا ما حوّل الطب الشعبي في توجّهاته السابقة إلى طب رسمي، وإن انحصر في بلاط الخلفاء وأهل السلطنة.

انتهج الطب الرسمي المشرقي نهج الطب الحديث على مقياس ذلك الزمان. إلا أن المهم في الأمر أن الأطباء المشرقيين تجاوزوا من تأثروا بهم، وخالفوهم عن حق، في مبدأ من أهم المبادئ الطبية، وهو أن المرض يأتي من خارج جسم الإنسان لا من داخله. وقد أثبت علم الجراثيم وكيفية نشوئها، وانتشار العدوى والأوبئة⁽¹⁾ صحة نظرة الأطباء العرب، في مشرق بلادهم ومغربها.

ولأن الطب الرسمي أكثر عقلانية وأكثر اعتماداً على المبادئ والقوانين المستخلصة من تراكم ما سبق، وأودعوها بطون الكتب مع ما رافق ذلك من رسوم توضيحية تناولت جسم الإنسان والنباتات ليسهل التعرف إليها، استفاد منه كثيرون من ممارسي الطب الشعبي، بالإضافة إلى تراكمات التجربة والخبرة.

أما ما زاد من اتساع الهوة بين الطب الرسمي والطب الشعبي، هو كيفية ممارسة المهنة وقاعدة الإنطلاق منها في التعاطي مع المرضى والمرض. ذلك أن الطب الحديث اعتمد على طريقة عمل عقلانية ومحددة تبدأ بالكشف على المريض ومعرفة ما يحس به تمهيداً لتشخيص المرض، ومن ثم العلاج، والمراجعة للتأكد من جدواه في الشفاء. لذلك تنظمت هذه المهنة، وصار لها مختصون ومجازون للعمل بموجب ما استجدّ من علوم وخبرات.

(1) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: كامل حمود، تاريخ العلوم عند العرب، دار الفكر اللبناني، 1990، بيروت، ص38.

وللحد من تأثير الطب الشعبي وإمكانية حصول ما يلحق بالمريض من أضرار، وللحفاظ على قيمة المهنة بدأ التخويف من ممارسة الطب الشعبي؛ وهو التخويف الذي لا يزال مستمراً إلى اليوم. يقول الطبيب البغدادي (الرسمي) يعقوب بن اسحق الكندي: «ليتق الله تعالى المطبّب (الطبيب الشعبي) ولا يخاطر، فليس عن الأنفس عوض»⁽¹⁾. والكندي هنا يعبر عن خوفه على المريض من مطبّب لا يفقه من أمور الطب إلا ما توارثه عن أبيه وجده.

من المهم هنا أن نذكر بعض الذين برعوا في مجال الطب الرسمي بعد وراثتهم أهم ما كان سائداً في مجال الطب الشعبي وما تراكم من تأثير بالآخرين، وما أبدعه المشرقيون في هذا المجال؛ من هؤلاء: ابن سينا في كتابيه «القانون في الطب» و«الشفاء»، والرازي في كتابه «الحاوي»، وابن النفيس في اكتشافه للدورة الدموية الصغرى، وفي معرفته الدقيقة بوظيفة الرئتين والقلب، هذا بالإضافة إلى الكثيرين من الأطباء والصيدال.

لا شك في القول إن منهجية الطب الشعبي العربي متشابهة، إن كان في العلاج أو الوقاية، أو ممارسة العمليات البسيطة مثل الحجامة أو الكي، أو إزالة البثور المتورمة. والأهم من ذلك أنها تمارس عن طريق الوراثة، بانتقالها من الأجداد إلى الأحفاد، إلى الدرجة التي صارت فيها ذراري معروفة بخبراتها الطبية. ومن ذلك، أنواع المعالجات التي مارسها بدو شمالي فلسطين الذين جلبوها معهم من الجزيرة العربية عند نزوحهم إلى بلاد الرافدين منذ أزمنة قديمة. ذلك أن هؤلاء جلبوا معهم معارفهم الطبية المتوارثة، وأضافوا إليها ما توفّر لديهم في بيئتهم الجديدة. وكان أن برعوا في ممارساتهم الطبية وقضوا على أمراض كثيرة بالعلاجات المناسبة، وتركوا ما ثبت لديهم بأن لا فائدة منه⁽²⁾.

سيرورة الطب الشعبي المشرقي

مرّ الطب الشعبي المشرقي في مراحل ثلاث، منذ بدايات مواجهة المعالجين لاعتلال الجسم، مع كل ما يرافق ذلك من صنوف التجربة والوقوع في الخطأ، للوصول إلى ما هو مفيد، بإشراف عرّاف القبيلة وساحرها، والغاية إما الشفاء، أو الموت الذي لا مهرب منه.

توصّل المشرقيون مع مصر الفرعونية في المرحلة الأولى إلى معرفة أمراض كثيرة عملوا على تخليص المرضى منها، بعد تشخيصها من خلال معرفة أسبابها، والوصول إلى معرفة

(1) <http://ibnpalestine.ahlamontada.com/t195-topic>

(2) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: <http://www.yabeyrouth.com/7535>

وظائف أعضاء كثيرة في جسم الإنسان؛ بالإضافة إلى القيام بأعمال تجبير الكسور ومعالجة الحروق وتحنيط الأجسام، وغيرها. وقد توصل المعنيون في هذه المرحلة إلى وضع المبادئ الأساسية لممارسة مهنة الطب وتحضير الأدوية، وخصوصاً في بغداد ودمشق.

إبان العصر الهليني، ونتيجة للتشاقف مع اليونانيين وبهمة المشرقيين السريان بدأت المرحلة الثانية التي مزجت بين إنجازات اليونان وإنجازات العرب في المجال الطبي؛ ومن ثم تفرّد العرب المشرقيين في الإبداع الطبي، بالإضافة إلى العلوم الأخرى، وقد رأينا جانباً من ذلك أعلاه.

أما المرحلة الثالثة، وهي المرحلة اللمعة في سيرورة الطب المشرقي، فهي تلك التي برع فيها السريان المشرقيون في إدارة المدارس وتحويل الطب إلى علم يقوم على مبادئ ونظريات وتجارب من المهم أن تنتقل بالعقلانية اللازمة عبر الأجيال. وكان لهؤلاء الفضل في تعريف العرب على علم الطب كما كان سائداً عند اليونان. ومن المهم القول في هذا المجال إن اهتمام العرب بالطب كان هو السبب الأساسي للتلهّف على معرفة ما لدى اليونان من معارف طبية. وجاءت الترجمة لتلبي هذه اللفتة. وقد جاءت هذه الملاحظة الثابتة لتؤكد على «أن عملية الترجمة جاءت نتيجة لمعرفة العرب للطب، ولم تكن معرفة العرب للطب نتيجة لعملية الترجمة»⁽¹⁾. وهذا يعني أن الشعور بمساس الحاجة ووفرة الإهتمام حفّزاً على معرفة ما لدى اليونان في مجال الطب. ومن المهم هنا أن يكون السبب في مكانه، وكذلك النتيجة. اللفتة والحاجة والإهتمام بمثابة السبب، والترجمة هي النتيجة.

لم تبقَ فائدة الترجمة مقتصرة على ما أفاد المشرقيين من إنجازات اليونان في مجال الطب، بل كانت الترجمة نفسها، من خلال النقل من العربية إلى اللاتينية، هي التي أوصلت الإنجازات الطبية المشرقية والمغربية العربية إلى أوروبا، بما فيها الأصيل والمترجم عن اليونانية، ولولا هذه الترجمة المعاكسة لضاع إرث اليونان الطبي والعلمي في شكل عام⁽²⁾، ولتأخّرت الإنجازات الحديثة في الغرب سنين طويلة. لذلك كان لعصر الترجمة التي ازدهرت في المشرق الفضل في وصول العرب إلى الإبداع في المجال الطبي، و«مهّد بدوره

(1) أنظر في هذا الخصوص، المقال القيم حول الطب العربي القديم، في: <http://www.yabeyrouth.com/7535>

(2) المرجع نفسه.

إلى عصر ازدهار الطب وظهور سيلٍ من المؤلفات الطبية في العصر التالي الذي اصطلح عموماً على تسميته بعصر الإبداع⁽¹⁾.

ولكن من المهم التأكيد على أن المشرقيين، بما كان لديهم من خبرات وتجارب، وبما اكتسبوه بوساطة الترجمة قد ساعدتهم في تدعيم مواقعهم الطبية مقابل الأغيار، وأضفى عليهم روحاً نقدية ساعدتهم على تمييز الغث من السمين، فأبقوا ما كان مؤيداً بالعقل والبرهان بالتجربة، وتخلوا عن كل ما لا يصل إلى هذا المستوى من العقلانية. وقد أوصلهم هذا التفكير النقدي والعملي إلى أن يكونوا أسياد الطب في العالم الوسيط.

الطب الشعبي واهتماماته

رأيت من غير المفيد الدخول في تفاصيل الطب الرسمي المشرقي، لأنه خارج عن منهجيتنا في هذا الكتاب الذي يبحث في التراث الشعبي الطبي. ولكن لا بد من إظهار الفرق بين التنظيم الصارم للطب الرسمي وتفوّت الطب الشعبي من أي تنظيم، إلا انتهاج طرق العلاج المتوارثة أباً عن جد، ودون الإهتمام بمعرفة الخصائص الذاتية للنبات أو الدواء المركب، إلا بما يتعلق بالكمية. «ويكون الطب الشعبي، في هذا الإطار، مماثلاً للقول المحكي في الحكايات الشعبية، والأشعار المنعمّة والموزونة بالسليقة والعفوية في الثقافة الشعبية العربية»⁽²⁾.

ولأن التجربة هي الدالّة على الصواب بعد الوقوع مرات ومرات في الخطأ، تمكّن المعالجون من التمييز بين الأعشاب والعناصر الأخرى المفيدة لهذا المرض، أو ذلك، وبين الأعشاب السامة والمضرة. وعلى ذلك مارس المعالجون الشعبيون أعمالهم بتحديد المرض بناء على التجربة، ووصف العلاج البسيط والمركّب، مع الدعوة بالشفاء. وما على المريض بعد ذلك إلا أن يشفى، ولا يهم إن كان من خلال مناعته الجسدية أو تأثير الدواء؛ أو يشتدّ عليه المرض ويموت. وقد توصل الطب الشعبي من خلال الخبرة والتجربة والعلاج بالأعشاب، بالإضافة إلى عمليات التجبير والحجامة، إلى انتزاع اعتراف الطب الرسمي، وإن بقيت المحاذير من العشوائية في وصف الأدوية ومكوناتها ومقاديرها.

(1) المرجع نفسه

(2) عاطف عطيه، في الثقافة الشعبية العربية، الرحمة والحكمة في الطب والأمثال، جروس برس، 2019، طرابلس، ص36.

في إطار تقنيات الطب الشعبي وكيفية ممارسته، لا بد من التعرف على الوسائل المستعملة، إن كان على مستوى توّسل السحر والإيمان الديني، أو تشخيص المرض ومداواته بالأعشاب، أو العمليات العلاجية التي يمكن أن تردّ الجسم إلى حالته الطبيعية.

وسائل الطب الشعبي المشرقي

للطب الشعبي المشرقي، وللطب العربي في شكل عام، وسائل متعددة، مهمتها الأساسية إعادة الجسم بعد المرض إلى حالته الطبيعية. ومن الوسائل المستعملة في ذلك ما هو غيبي قائم على السحر والإيمان الديني؛ ومنها ما هو قائم على العقلانية من خلال العمل على معرفة الأسباب التي أدت إلى المرض لتشخيصه، ومن ثم وصف العلاج اللازم؛ أو ما يقوم على تخليص الجسم من الفضلات الزائدة أو رد أعضاء إلى مواضعها، بالحجامة والكي والتجبير.

العلاج بالسحر والإيمان

كان العلاج بالسحر أول ما عرفه الإنسان في معالجة الإنحراف عن الصحة الملاحظ بالعين المجردة. والسحر هو أساس المعالجة في أي مكان من العالم. ذلك أن اعتلال الجسم يحفّز المتحلقين حول المريض لفعل أي شيء يخفف من معاناته. والشيء المتوقّف لا يتخطى الصلاة وترك الأمر لعراف العشيرة ليفعل ما يشاء، وتلبية طلباته دون سؤال. والعلاج كان قليل النفع لعدم تراكم الخبرات والتجارب. إلا أن هذا السلوك دائماً ما يكون مرتبطاً بالبنية الذهنية بما فيها من معتقدات راسخة وتقاليد تخدم الإنسان في فرجه، كما في مرضه وحزنه ومعاناته. ومن الطبيعي أن يتغيّر هذا السلوك بتغيّر البنية الذهنية المرتبطة بدنامية المجتمع وتطوّره؛ وبالتالي، يمكن القول إن السلوك التقليدي يتوافق مع البنية التقليدية، وكذلك السلوك الحديث مع البنية الحديثة. والمجتمع الأكثر تمسكاً بالمعتقدات والتقاليد هو الأكثر بُعداً عن العقلانية والسلوك الحديث. إلا أن ذلك لم يمنع المريض في المجتمع الحديث، ومهما كانت درجة ثقافته، من اللجوء إلى الممارسات السحرية في المعالجة، عندما يعجز الطب الحديث عن شفائه.

مع مجيء الإسلام، تغيرت النظرة إلى طرق المعالجة بعد حلول الإيمان الديني محل السحر، وإن لم يُلغَ تماماً، لرسوخ المعتقدات والتقاليد السابقة للإسلام. فاختلطت بذلك التتمات السحرية والطقوس الناشئة عنها مع الآيات القرآنية، بالإضافة إلى تفاصيل مبثوثة

في كتاب الطب النبوي، وغيرها من كتب التراث الديني، لتقدم إلى المريض ما يمكن أن يخفف من وطأة مرضه، إلى أن يفعل الله به ما يشاء. ومن أهم ما كان يقرره المعالجون أن المرض ناشئ عن الإصابة بالعين أو الكتيبة. وبناء على ذلك كانوا يقررون العلاج بالآيات القرآنية والتسايح الربانية⁽¹⁾.

بالإضافة إلى ذلك، يُعتبر الدعاء من الممارسات الإيمانية الراسخة في الإسلام. والأدعية تتوجه إلى الله وتتناول كل ما يمكن أن يحمي المسلم من خطورة المرض والوقوع فيه، والحصول على المأمول من زواج وسفر وامتحان وتوفيق في الحياة والحصول على الرفاه والسعادة وتثبيت الإيمان والإخلاص في الدين والدنيا. ويرجعون في ذلك إلى قول للرسول: «لا يردّ القضاء إلا الدعاء»⁽²⁾. وتكثر الأدعية وتعمم في جموع المصلين أو مجالس العزاء.

وما بقي متلازماً مع الإيمان الديني، الإيمان بالسحر وخصوصاً ما له علاقة بالحسد والإصابة بالعين والكتيبة وغيرها. ذلك أن الاعتقاد يقول بأن الفعل السحري يتكون خارج الجسم المعتل، على يد حسود أو مبغض، وبمجرد معرفته يتخلص المريض من مشكلته ويعود إنساناً سوياً. لذلك يعمل المُعالج على إبطال مفعول السحر بخطوات معلومة؛ ومنها على سبيل المثال، سكب رصاصة على نية المريض. وهي في حالة الذوبان توضع مباشرة في الماء داخل إناء. هنا لا بد إلا أن يتحول الرصاص المُذاب إلى شكل ما. والشكل في نظر المعالج يدل على ما يمكن أن يكون الشخص الذي مارس السحر بإصابته بالعين. بعد التخمين بتحديد شخصية المذكور الذي يمكن أن يكون أكثر من شخص، حسب رأي أهل المريض، يقوم المعالج بخطوات محددة أيضاً؛ منها، جمع كمية من التراب من أمام بيت أو بيوت المشكوك فيهم، وتوضع في جرن صغير على نار حامية، يُحمى التراب ومن ثم يصب عليه المعالج الماء بقرب المريض الذي يسمع صوتاً قوياً نتيجة وضع الماء على التراب الحامي، بالإضافة إلى انتشار الدخان الكثيف أما عينيه. بعد ذلك يُرش التراب المجبول على طريق أو طرقات المشكوك فيهم، ولدى مرور الفاعل فوق التراب يُشفى المريض.

يؤمن المسلمون بأن القرآن يشفي من جميع الأمراض. وهو إيمان قديم قدم الدين نفسه. والشرط الوحيد للشفاء هو إذا تداوى به المريض «بصدق وإيمان، وقبول تام، واعتقاد جازم،

(1) حول مفاعيل السحر وصيبة العين والكبسة والعقد وما يمكن أن تسببه من أمراض، ومفاعيل أخرى، أنظر: عطيه، المعتقدات في التقاليد والعادات، مذكور سابقاً، ص ص 117-147.

(2) أحمد عبد الهادي المحمد صالح، الثقافة الشعبية، العدد 35، خريف 2016، المنامة، ص 97.

واستيفاء شروطه، لم يقاومه الداء أبداً.. فما من مرض من أمراض القلوب والأبدان إلا وفي القرآن سبيل الدلالة على علاجه، وسببه، والحماية منه لمن رزقه الله فهماً لكتابه. والله عزّ وجل قد ذكر في القرآن أمراض القلوب والأبدان وطب القلوب والأبدان⁽¹⁾. وفي كيفية علاج مرضه يقول ابن القيم: «لقد مرّ بي في مكّة وقت سقمت فيه، ولا أجد طبيباً ولا دواءً، وكنت أعالج نفسي بالفاتحة، فأرى لها تأثيراً عجبياً، أخذ شربة من ماء زمزم وأقرؤها عليها مراراً، ثم أشربه فوجدت بذلك البرء التام، ثم صرت أعتد ذلك عند كثير من الأوجاع فأنتفع به غاية الانتفاع، فكنت أصف ذلك، لمن يشتكي ألماً فكان كثير منهم يبرأ سريعاً⁽²⁾. يتبع ذلك الإستدراك الذي يقول إن هذه العلاجات لا تشفي إلا إذا كان المريض صادق الإيمان، بالاضافة إلى اعتقاده الجازم بأن القرآن شفاء ورحمة للمؤمنين. أما المعالج، فعليه أيضاً، أن يكون صادقاً في إيمانه، وثابتاً في قناعته بأن القرآن هو الشافي. وبإيمان الإثنين معاً يحصل الشفاء⁽³⁾. وبدون ذلك لا شفاء، لأن الذين في قلوبهم زيغ من المرضى لا يبرؤون، ومن المعالجين لا يقدرّون على شفاء المرضى.

وحول الشفاء من المرض، نُسب إلى النبي محمد أن القول «الحمد لله» سبع مرّات شفاء من كل داء. فإن عوّذ بها صاحبها مائة مرة وكان الروح قد خرج من الجسد، ردّ الله عليه الروح. ويقول الإمام العالم: من نالته علّة فليقرأ عليها أم الكتاب سبع مرات فإن سكنت، وإلا فليقرأها سبعين مرة، فإنها تسكن». وعن الإمام الباقر أنه قال: «إذا كانت بك علّة تتخوّف على نفسك منها، فاقرأ سورة الأنعام، فإنه لا ينالك من تلك العلّة ما تكره⁽⁴⁾. وروي أنه من كان مغلوباً على عقله قرئت عليه «يس» أو كتبه وسقاه فإنه يبرأ، فإن كتبه بماء الزعفران في إناء من زجاج فهو خير فإنه يبرأ⁽⁵⁾.

(1) سعيد بن علي القحطاني (جمع وإعداد)، حصن المسلم، ويليه الدعاء والعلاج بالرقى من الكتاب والسنة، الطبعة الثانية، دار الفجر، 2010، ص 188.

(2) المرجع نفسه، ص 190 وهذا النص منقول، على ما يقول القحطاني، عن ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، 178/4، دون ذكر دار النشر.

(3) المرجع نفسه، ص ص-191 193.

(4) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: الطبرسي، مكارم الأخلاق، المذكور سابقاً، ص-363 364.

(5) المرجع نفسه، ص 365.

لم يقتصر الطب الروحاني على المعالجة، بل تعدى ذلك إلى الوقاية من المرض بتوسّل آيات قرآنية كثيرة تقي قارئها من الغم وتوصله إلى الفرح وراحة البال وإبعاد إمكانية الإصابة بالمرض، وتدلّه على كيفية التخلص من الفضلات السامة.

ثمة كلام كثير دلّ على أهمية قراءة سور وآيات من القرآن للوقاية من الأمراض، منها: قول أبي عبد الله: «إن لكل شئ قلباً، وقلب القرآن «يس»، فمن قرأ «يس» قبل أن يمسي، كان في نهاره من المحفوظين والمرزوقين حتى يمسي. ومن قرأها في ليلة قبل أن ينام وكّل الله به ألف ملك يحفظونه من كل شيطان رجيم، ومن كل آفة، وإن مات في يومه أدخله الله الجنة. وفي رواية أخرى تقرأ للدنيا والآخرة، وللحفظ من كل آفة وبليّة في النفس والأهل والمال». وعنه أيضاً: «من قرأ سورة «الصفات» في كل يوم جمعة، لم يزل محفوظاً من كل آفة، مدفوعاً عنه كل بليّة في حياة الدنيا، مرزوقاً في الدنيا بأوسع ما يكون من الرزق ولم يصبه الله في ماله ولا ولده ولا بدنه بسوء من شيطان رجيم، ولا من جبار عنيد». و«من قرأ سورة «الزمر» في يومه أو ليلته، أعطاه الله شرف الدنيا والآخرة وأعزّه بلا عشيرة ولا مال. ومن قرأ سورة «الطور» جمع الله عز وجل له خير الدنيا والآخرة. ومن قرأ سورة الواقعة في كل ليلة جمعة أحبّه الله، وحبّبه إلى الناس أجمعين ولم ير في الدنيا بؤساً أبداً ولا فقراً ولا فاقة ولا آفة من آفات الدنيا. ومن قرأ سورة «الحديد» و«المجادلة» في صلاة فريضة، وأدمنها، لم ير في أهله وبدنه وماله سوءاً، ولا خصاصة.

ويقول الباقر في هذا الخصوص، «من قرأ سورة النحل في كل شهر كفى المغرم في الدنيا وسبعين نوعاً من أنواع البلاء، أهونها الجنون والجذام والبرص». وفي رواية أخرى، «للتحرز من إبليس وجنوده وأشياعه». وقال أيضاً: من قرأ سورة لقمان في كل ليلة وكّل الله عز وجلّ به في ليلته ملائكة يحفظونه من إبليس وجنوده حتى يصبح، فإن قرأها بالنهار لم يزالوا يحفظونه من إبليس وجنوده حتى يُمسي». وعن علي بن الحسين أنه قال: «من قرأ سورة الممتحنة في فرائضه ونوافله، امتحن الله قلبه للإيمان، ونور له بصره، ولا يصيبه فقر أبداً، ولا جنون في بدنه ولا في ولده. ومن قرأ «إذا زلزلت» في نوافله، لم تصبه زلزلة أبداً، ولم يمت بها، ولا بصاعقة، ولا بأفة من آفات الدنيا. ومن قرأ «ويل لكل همزة» في فرائضه نفت عنه الفقر وجلبت إليه الرزق، وتدفع عنه ميتة السوء»⁽¹⁾.

(1) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل، المرجع نفسه، ص-364 365.

لا يقتصر أمر التطبيب العلاجي والوقائي على أهل المشرق من العرب، بل شمل كل البلدان العربية وخصوصاً في المغرب. ذلك أن الاعتقاد الشعبي في قدرة القوى الخارقة والإيمان الغيبي مترسخ في ذهن المغاربة. ولا فرق في ذلك بين العامة من الناس والمتعلمين، وبين الأغنياء والفقراء⁽¹⁾.

إلا أن ما يجمع المشرق مع المغرب في الأمور العلاجية والوقائية الإعتماد على ممارسات سحرية تتكىء على الدين والإيمان الديني لدى المريض أو الذي عليه أن يتقي المرض. وعلى المعالج أن يحضّر الأحجبة والطلاسم المخطوطة بكلمات مبهمة مع آيات قرآنية وأدعية تُخاط وتوضع في عنق المريض أو تلتصق بشيابه. هذا بالإضافة إلى معالجات عشبية ومواد أخرى. وما على المريض بعد ذلك إلا الانتظار.

وما يمكن قوله هنا أن كل هذه المعالجات لا تحصل إلا من خلال الإيمان بقدرة الله المطلقة على الشفاء. وكل ما عدا ذلك يأتي من ضمن ما يريده الله إن كان في الشفاء أو غيره. وبهذا النهج من المعالجة، وبما فيه من ممارسات سحرية، يبقى تحت غطاء الشرع، وبمنأى عن الملاحقة الشرعية والقانونية.

الطب النبوي

ما من شك في أن كتاب الطب النبوي الذي جمعه وصنّفه ابن قيم الجوزية (1292م-1350م - 691هـ - 751هـ) لا يزال يعتبر المرجع الأساسي للطب الشعبي العربي لما احتوى عليه من معارف طبية علاجية ووقائية. ويعود ذلك إلى اعتبار الرسول ليس فقط حامل رسالة الإسلام وناشرها، وأنه المثال الذي يجب أن يحتذى في ممارساته العملية، بل أيضاً باعتباره ذي رأي سديد في شؤون المرض والصحة.

وما جاء به الرسول في هذا المجال لم ينبثق من فراغ، ولا من وحي أوحى إليه، بل جاء نتيجة اهتمام النبي بشؤون المرض والعمل على علاج المرضى بالإضافة إلى الوقاية من الوقوع في المرض. ومن البديهي أن يكون لعرب الجزيرة معرفة بأحوال وبطرق العلاج بصرف النظر عن مدى الفائدة منها، مثلهم مثل أي شعوب أخرى. إلا أن التجربة والتفاعل مع الشعوب المجاورة أنتج تطوراً طبيّاً يمكن الإعتماد عليه للشفاء من أمراض كثيرة. في

(1) إدريس مقبوب، طقوس العلاج الشعبي بالمغرب، الثقافة الشعبية، العدد 34، صيف 2016، المنامة، ص 106.

هذا الجو من المعرفة الطبية اكتسب النبي محمد خبرته في معالجة الأمراض، وما يمكن ان يصيب الجسد بما يعطل نشاطه أو يشلّه. وفي الوقت نفسه، عمل على نشر وصايا الإسلام في الإنفتاح على العلم وطلبه ببذل كل الجهود الممكنة. ومن ضمن هذه العلوم جميعاً، كان الطب وفنون المعالجة من الأولويات.

شهرة الرسول في المعالجة الطبية لم تنشأ باعتباره طبيباً، ولا كان يدّعي ذلك. تكوّنت شهرته من كونه رسول الله ومبشراً بالإسلام والعامل على نشره بكل الوسائل الممكنة. وعليه، كان محطّ ثقة المؤمنين بالإسلام، وبقدرة الرسول على اجتراف العجائب، ومنها ما لا يقدر عليه أطباء عصره. ووصل الأمر إلى اعتبار العلاج النبوي للمرضى، وما يقوله في الطب الوقائي صادراً من وحي إلهي، ومن روح القرآن. وما قاله ابن القيم يصبّ في هذا المنحى: إن «طب النبي متيقّن قطعي إلهي صادر عن الوحي ومشكاة النبوة وكمال العقل»⁽¹⁾. وعدم الإيمان بذلك، هو فقط، لنقص الإيمان. وقد جاء رأي ابن خلدون ليؤكد أن الطب النبوي هو مجرد طب إنساني لا علاقة للوحي به، إلا بما يمكن أن يقدمه من الإيمان والثقة بهدي رسول الله اللذين يمكن أن يساهما في الشفاء⁽²⁾. لذلك تلازم العلاج والوقاية مع الإيمان، ومع إبعاد كل ما له علاقة بالسحر والشعوذة.

يقدم لنا ابن قيم الجوزية في كتابه «زاد المعاد» قسماً يتناول «الطب النبوي»، في نسخته: الإلكترونيّة، والورقية⁽³⁾. وقد قسّمه إلى طب القلوب وطب الأبدان. حاز هذا الأخير على اهتمام النبي محمد، للتخلص من المشكلات التي يتعرض لها المريض وتمنعه من إقامة فروضه الدينية من صلاة وصوم وسفر ووضوء. وانطلاقاً من ذلك بدأ البحث في أمور الطب، إطلاعاً وممارسة ليجيب عن أسئلة المرضى والمستفسرين. وربما كان ذلك السبب الأساسي في وضع قواعد الطب النبوي البدني الثلاث المستخلصة من القرآن⁽⁴⁾:

(1) ابن قيم الجوزية، الطب النبوي، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، دار الفكر، بيروت، ص-27 28

(2) ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت، ص546.

(3) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، في هدي خير العباد، جزء الطب النبوي، على الموقع التالي.

84%D8%83%D8%AA%D8%A8/%D8%A7%D9%84%D9%http://www.al-eman.com/%D8%A7%D9
8A%20*/i143&n1&p1%88%D9%86%D8%A8%D9%84%D9%20%D8%A7%D9%B7%D8%A8

أنظر أيضاً كتاب الطب النبوي الورقي: ابن قيم الجوزية، الطب النبوي، مذكور سابقاً، ص335 وإليه نعود في الإحالة إلى الصفحات لعدم توفرها في الرابط الإلكتروني.

(4) ابن القيم، الطب النبوي، مذكور سابقاً، فصل: وأما أمراض الأبدان، ص-5 2.

يميز الطب النبوي بين نوعين من حاجة الجسم إلى الاعتدال؛ الأول، لا يحتاج إلى طبيب، لأن صاحب الجسم يداوي نفسه بنفسه، وذلك في حالات الجوع والعطش والبرد والتعب. والثاني، يحتاج إلى المعالجة من خلال معرفة أسباب الاعتلال، والتفكير في كيفية إعادة الجسم إلى الاعتدال بعد الإصابة بالمرض. وإذا شخّص المعالج المرض سهل عليه علاجه. «فالطبيب هو الذي يفرّق ما يضرّ بالإنسان جمعه، أو يجمع فيه ما يضرّه تفرّقه، أو ينقص منه ما يضرّه زيادته، أو يزيد فيه ما يضرّه نقصه، فيجلب الصحة المفقودة، أو يحفظها بالشكل والشبه، ويدفع العلة الموجودة بالصدّ والنقيض، ويخرجها، أو يدفعها بما يمنع من حصولها بالحماية، وسترى هذا كلّ في هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم شافياً كافياً بحول الله وقوّته، وفضله ومعونته»⁽¹⁾. هذا من جملة ما درج عليه الطب الحديث أيضاً.

والعلاج بالأدوية يبدأ بما هو متوفّر من صنوف الأعشاب في المنزل المختصة لهذا أو ذاك من الأمراض، وهو ما يسمى بالأدوية المفردة، على أن تسبقها الأغذية. وقد قيل في ذلك: «كل داءٍ قُدِرَ على دفعه بالأغذية والحمية، لم يحاول دفعه بالأدوية»⁽²⁾. والطبيب الناجح يتجنّب الدواء إلا للضرورة، لأن «الدواء إذا لم يجد في البدن داءً يحلّله، أو وجد داءً لا يوافقّه، أو وجد ما يوافقّه فزادت كميّته عليه، أو كميّته، تشبّث بالصحة، وعبث بها. وهذا أيضاً من جملة ما يعتمد عليه الطب الحديث في التدقيق بمقادير تركيب الأدوية ووصفها، وكذلك الطب البديل.

ولأن القاعدة العامة في الطب النبوي تنبني على أنّ لكل داء دواء، فإن ذلك يعني أن الأدوية من جنس الأغذية المتداولة، «فالأمة والطائفة التي غالب أغذيتها المفردات، أمراضها قليلة جداً، وطبّها بالمفردات. وأهل المدن الذين غلبت عليهم الأغذية المركّبة، يحتاجون إلى الأدوية المركّبة، وسبب ذلك أن أمراضهم في الغالب مركّبة، فالأدوية المركّبة أنفع لها. وأمراض أهل البوادي والصحارى مفردة، فيكفي في مداواتها الأدوية المفردة، فهذا برهان بحسب الصناعة الطبية»⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، فصل: وأما طب الأبدان، ص5.

(2) المصدر نفسه، فصل فعل التداوي بنفسه، ص6.

(3) المصدر نفسه، ص6.

إلا أن ذلك كله وحده لا يكفي على ما يقول ابن القيم، إذ لا بد من الإستعانة بما يوحيه الله لرسوله بما ينفع وبما يضر. «بل ها هنا من الأدوية التي تشفي من الأمراض ما لم يهتد إليها عقول أكابر الأطباء، ولم تصل إليها علومهم وتجاربهم، وأقيستهم من الأدوية القلبية، والروحانية، وقوة القلب، واعتماده على الله، والتوكل عليه، والالتجاء إليه، والإنطراح والإنكسار بين يديه، والتذلل له، والصدقة، والدعاء، والتوبة، والاستغفار، والإحسان إلى الخلق، وإغاثة الملهوف، والتفريج عن المكروب، فإن هذه الأدوية قد جربتها الأمم على اختلاف أديانها ومللها، فوجدوا لها من التأثير في الشفاء ما لا يصل إليه علم أعلم الأطباء، ولا تجربته، ولا قياسه»⁽¹⁾.

يتدرج هنا الإهتمام بطب الأبدان والأرواح، عند ابن القيم، ليصل إلى أعلى درجة مع الطب الروحاني الأرقى والأكثر فائدة للأجسام والأرواح معاً بما يقدمه لشفاء المرضى. بل إن العلاج الروحاني هو الأمضى والأسرع إلى الشفاء ولا يتطلب إلا الإيمان المطلق بقدره الله على الشفاء. وهنا يتساءل ابن القيم، «كيف ينكر لمن قويت طبيعته ونفسه، وفرحت بقربها من بارئها، وأنسها به، وحبها له، وتنعمها بذكره، وانصراف قواها كلها إليه، وجمعها عليه، واستعانتها به، وتوكلها عليه، أن يكون ذلك لها من أكبر الأدوية، وأن توجب لها هذه القوة دفع الألم بالكلية، ولا ينكر هذا إلا أجهل الناس، وأغلظهم حجاباً، وأكثرهم نفساً، وأبعدهم عن الله وعن حقيقة الإنسان»⁽²⁾.

احتوى كتاب الطب النبوي على معالجات كثيرة تناولت التخمة والحماية منها، والحمى والإسهال الحاد والكتام، وذلك بالأدوية الطبيعية مثل العسل وحليب النوق، وأعشاب كثيرة محددة بأسمائها. كما ذكر فوائد الحجامة، والكي للضرورة فقط، باعتباره آخر الدواء. ويقول ابن القيم نقلاً عن البخاري، إن النبي قال: «الشفاء في ثلاث، شربة عسل، وشرطة محجم، وكيّة نار، وأنا أنهى أمتي عن الكي»⁽³⁾. وقد حظيت الحجامة على قسم مهم من العلاجات النبوية، إن كان في أهميتها، أو منافعتها، أو أوقات القيام بها للعلاج. كذلك قطع العروق والصرع وعرق النسا ويسس الطبع والحكة والصداع والشقيقة، وغيرها من الأمراض. وقد أتى الكتاب على ذكر مسببات هذه الأمراض وعوارضها، وكيفية تشخيصها ووصف العلاج

(1) المصدر نفسه، الفصل نفسه، ص7.

(2) المصدر نفسه، الفصل نفسه، ص7.

(3) المصدر نفسه، فصل الحجامة والكي، ص ص-40 50.

بما يوصلها إلى الشفاء. هنا، قام ابن القيم بوضع مسرد ألفبائي لأنواع الاعشاب وفوائدها وأهميتها في الشفاء، إن كانت مفردة أو باختلاطها بأعشاب ومواد أخرى، مع ما يرافق ذلك من الأدعية إلى الله وقراءة القرآن، لتسهيل الشفاء.

والعلاج بالأدوية الطبيعية يتناول الحمى والتخمة والإستسقاء، وعرق النساء، واستطلاق البطن (الإسهال)، الصداع والشقيقة. كما ثمة أمراض تتداخل فيها أنواع العلاج البدني والروحاني، مثل: الصرع، وكذلك الأمراض المعدية مثل الجذام والطاعون وغيرها. أما العلاج الروحاني، فهو النوع الثالث من الطب النبوي الذي يعالج الضغوطات النفسية التي يتعرض لها الإنسان. وقد أوجد هذا العلاج طرقاً متعددة، منها السحر والرقي والتعاويد المنجية والحامية والشفافية للإنسان. وما يميز هذه المعالجات عن غيرها مما كان سائداً قبل الإسلام هو اعتمادها على الإيمان بقدره الله المطلقة على الشفاء، واعتبار أن كل ما يناقض هذا التوجه هو كفر صريح وخروج على الدين⁽¹⁾.

أما في أصناف العلاج والوقاية، فقد قدم ابن القيم مسرداً مفصلاً يذكر فيه أهم الأصناف العلاجية التي أثبتت فائدتها في شفاء أمراض كثيرة، منها ما هو مفرد ومنها ما هو مركب على أيدي المهرة من الأطباء المعالجين.

وقد ظهر من خلال شرح فوائد هذه الأدوية التي تتألف في أكثريتها من النبات أو مستخرجات الحيوان أنها تقوي من الأمراض أكثر من كونها شافية. ما يعني أن الطب النبوي اعتمد على الوقاية أكثر من العلاج. إلا أن جميع ما جاء في هذا الكتاب يوصل إلى الإهتمام الجاد بالطبيب المعالج أكثر من الإعتماد على صنوف الأدوية وإمكانيات شفاؤها، لأن الطبيب المعالج هو الذي عليه أن يقرر ما هو المفيد وما هو الضار⁽²⁾.

أما أهم الأصناف العلاجية التي ذكرها ابن القيم باعتبارها وصفات طبية نبوية، فهي: العسل، البلح، البصل، الثوم، الحبة السوداء، الزيت، الزنجبيل، السواك، الصبر، والصوم.

(1) للمزيد من التفصيل حول الأنواع الثلاثة من علاجات الطب النبوي، أنظر: المصدر نفسه، ص ص 12-140 أيضاً: عطيه، الرحمة في الطب والحكمة، مذكور سابقاً، ص ص 59-79.

(2) حول الشروط التي من الواجب ان تتوفر في الطبيب لممارسة دوره يحدد ابن القيم 20 بنداً تسمح لمجتمعة للطبيب بأن يمارس دوره في علاج المرضى أنظر في هذا الخصوص: ابن القيم، الطب النبوي، مذكور سابقاً ص ص 112-114.

وقد أفرد لكل صنف من هذه الأصناف ما يفيد الجسم ويقويه بما يمنع عنه الآفات، ويشفيه مما يمكن أن يتعرض له من أمراض⁽¹⁾.

يتبين لنا مما ذكره ابن القيم عن الطب النبوي أن الإهتمام كان منصباً على شفاء الإنسان من أي علة يمكن أن تصيبه، بتوسل أي طريقة للعلاج، حتى ولو بفك السحر بالإتكال على القدرة الإلهية وبالإيمان بهذه القدرة. ولأن النبي محمد لم يكن طبيباً، حتى بالمعنى الشائع لهذه المهنة في أيامه، إلا أنه كان يتكئ على معرفته وخبرته في الإجابة عن أسئلة من أصيبوا بالأمراض، أو إبداء رأيه في الأمراض وكيفية علاجها أمام المتسائلين. من هنا، انطلق ابن القيم ليعقد كتاباً في الطب النبوي يشرح فيه بالتفصيل ممارسة النبي للطب ورأيه في المرض والشفاء، والتأكيد على التلازم الضروري بين طب الأبدان وطب الإيمان.

آليات العمل في الطب الشعبي

يتناول البحث في آليات عمل الطب الشعبي الوسائل المستعملة في العلاج، إن كانت متأتية من معرفة خواص النباتات المستعملة، أو المواد الأولية الأخرى التي أثبتت التجارب أنها مفيدة لهذا المرض أو ذلك، وكيفية تحضيرها؛ وهي الوسائل التي ترسخت في أذهان الناس بعد تناقلها من جيل إلى جيل. وتعتمد على ما هو موجود من حواضر البيت التي عادة ما تُحفظ لاستعمالها لمعالجة الأمراض الطارئة، كالمغص والإسهال والإمساك ووجع المعدة والرأس، والحروق البسيطة، وغيرها. فإذا شفي المريض كان به، وإلا انتقل إلى الطبيب (العربي) المعتبر في الحي أو الجوار. وإذا كانت الحالة أكثر حرجاً انتقل مع من يرافقه إلى الطبيب أو إلى المستشفى لفعل ما يلزم للشفاء.

أما الأدوية الموصوفة فهي تلك التي تحضّر بالخبرة اللازمة لتصير دواء للمعالجة. وأكثر ما تتألف هذه الأدوية من الأعشاب التي تنبت في الطبيعة، بعد التعرف على خواصها وفوائدها في معالجة الأمراض؛ وهي الخواص التي امتد التعرف عليها إلى المئات من السنين التي مضت ووصلت إلينا عن طريق الوراثة.

(1) للمزيد من التفصيل حول هذه الأنواع التي تعتبر أدوية للوقاية والعلاج، أنظر: المصدر نفسه، ص 25-27، 224-258 أنظر أيضاً حول هذه الأنواع وربطها بالعلاج: عطيه، الرحمة في الطب والحكمة، مذكور سابقاً ص 80-91.

وما يمكن قوله في هذا المجال إن النبتة الواحدة يمكن أن تستعمل في طرق متعددة منها الشراب، بعد الغلي، ودون غلي، ولصقة توضع على الجلد، أو تطحن للإستنشاق، أو تضاف إلى نبتة ثانية أو منتج نباتي أو حيواني. وعليه، يمكن تحضير الأدوية؛ أولاً، بجمع النباتات وتصنيفها بأسمائها، وتجفيفها، والفصل بين أوراقها وبذورها، وكذلك الأزهار من أي صنف. ثانياً، غلي النباتات وتحضير خلاصاتها وتبريدها ووضعها في أوعية محكمة الإغلاق مع ذكر اسم النبتة. ثالثاً، تحضير الأعشاب لنقعها وتصفيتها وحفظها، وتحضير الأعشاب المهياة للصبغة وخلطها بالكحول واستخلاص السائل المكثف منها وحفظه. خامساً، تحضير المراهم بالغلي والتصفية والحفظ، وكذلك الضمادات العشبية (اللبخة) التي تُغلى وتصفى وتوضع على الجرح أو الورم المتخثر بعد ربطه بضمادة محضرة مسبقاً. سادساً، تحضير الكريمات بغلي أعشاب محددة وخلطها مع الشمع للحصول على اللزوجة اللازمة وتعبئتها في أوعية لمعالجة البثور المتقيحة والأورام. هذا طبعاً بالإضافة إلى صنع أنواع الشراب والنقاع الزيتية، إن كانت عن طريق الغلي أو العصر البارد بخلط النبتة بالزيت⁽¹⁾.

أما في خصائص النباتات وما يمكن أن تقدمه من إمكانيات الشفاء، فقد خُصص لها مواقع متعددة أتاحها وسائل التواصل الحديثة للتدليل على أهمية هذه النباتات وخصائصها في طريقة علمية قدمها أطباء متخصصون، شرحوا كل ما يلزم من أجل معرفة هذه الخصائص وطرق الإفادة منها في المعالجة. هذا طبعاً مع التحذير من استعمال أدوية مستخرجة من النباتات التي تضرّ في حالات محددة، ويمكن أن توصل إلى الموت. من هذه المواقع «العلاج دوت كوم». وقد استقيننا من هذا الموقع المعرفة المفصلة لخصائص نباتات بعينها، وإمكانياتها للشفاء من أمراض محددة. إلا أن تصنيف هذه النباتات وذكر خصائصها وإمكانياتها الشفائية تبقى على ذمة الطبيب الذي ذكرها، دون أن يتبين لنا أنه من الأطباء الشعبيين أو المحدثين أو من المنتمين إلى الطب البديل⁽²⁾. ومن هذه النباتات: الصعتر أو الزعتر، إكليل الجبل، البابونج، المريمية، القراص، وغيرها الكثير.

(1) من مقابلة مع أحد العطارين في مدينة طرابلس، لبنان، بعد سؤاله عن الآليات المستعملة في تحضير النباتات الطبية للعلاج، كما هي موروثه أباً عن جد.

(2) للتفصيل حول هذا الموقع وأهميته وكيفية عرضه للمعطيات المتعلقة بالنبتة وقدرتها العلاجية، أنظر: <http://www.al3laj.com/Herbs>

بالإضافة إلى ما قدمته بلدان المشرق في معالجة الأبدان باستعمال الأدوية العشبية المفردة أو المركبة، اهتم أطباؤها بالعمليات الجراحية وتجبير الكسور وعمليات الحجامة والفصد والكي. ذلك مع التأكيد على أن الطب الرسمي قد برع بما لا يقاس في هذه المجالات، حتى أنه توصل إلى إزالة الحصى من الكلى، وغيرها من العمليات التي اعتمدت على آلات جراحية وصلت إلى المئات.

إلا أن ما يهيم في هذا المجال، إظهار المنجزات الشعبية في الطب العربي، مدار بحثنا، علماً أن ثمة الكثير من الانجازات الطبية العربية على الصعيد الرسمي أفادت العالم أجمع في القرون الوسطى. وليس هنا مجال البحث فيها. وأهم هذه المنجزات: عمليات التجبير، التخريم (الوخز بالإبر)، التهاب اللوزتين، اليرقان، الإلتهابات الخارجية والجروح، الحجامة، والكي⁽¹⁾.

ما يمكن استخلاصه من منجزات المشرق الطبية أنها كانت سباقاً في عصرها، إن كان بالنسبة للطب الشعبي أو للطب الرسمي. وليس على سبيل التكرار القول إن الطب الرسمي المشرقي ما كان على هذا التوجه الرائد لولا اعتماده على المنجزات الطبية الشعبية التي نشأت بالتجربة والخبرة والإرادة القوية في التفتيش عن الطرق التي تعالج انحرافات الجسم، وما يمكن أن يصيبه بعد تعرضه إلى الحوادث التي تعوق تحركه، أو تضعف قواه الجسمانية. ولم يتخلف، في الوقت نفسه، عن الإفادة من كل ما كان متداولاً في العصرين القديم والوسيط، ما جعله رائداً في انتقاله من مجال الطب الشعبي إلى الطب الرسمي.

(1) للتفصيل حول منجزات المشرق الطبية والعربية في شكل عام، في الجراحة والعمليات، وأهميتها في العالم القديم والوسيط، أنظر: عطية، الرحمة والحكمة في الطب والأمثال، مذكور سابقاً، ص 107-119.

الفصل الحادي عشر الأمثال الشعبية في التراث المشرقي

الأمثال من أكثر الموضوعات التي حازت على اهتمام أهل الأدب ومتابعيه لما يمثل من خلاصات تجارب، وملخصات مواقف على امتداد التاريخ الأدبي والفلسفي المشرقيين. وما يدل على ذلك وجودها في كتب التراث وفي سرديات الأدب وإبداعاته. ولأن الأمثال تحمل هذه الخلاصات التي تظهر مواقف بعينها، فإن ما ينشأ عنها يمكن أن يكون دروساً في كيفية انتهاج سلوك ما، وكذلك انتهاج سلوك مغاير انطلاقاً من الحادثة التي أنتجت مثلها في هذا الشكل المغاير أو ذاك. هذا السلوك المتناقض الناشئ عن ظروف نسج المثل والتندر به، واستمرار تداوله، يحثنا على البحث في المثل كتعبير قائم بذاته، وبما يدل عليه، وفي أهميته كمحطّ كلام، وخلاصته، وفي وظيفته لإثبات صدق هذا الرأي أو ذاك، وإن انقلب استحضاره إلى ما يعاكس الأول، حسب خلاصة الرأي الذي يصدر عن الشهود الذين يستخلصون من الحادثة المشهودة رأيين مختلفين ذهباً مثليين. فخلاصة رأي شاهد في حادثة تحدّى بطلها الموت في سبيل موقف تشبّث به، أنتج مثلاً يقول: «مئة كلمة الله يرحمه ولا كلمة جبان»، وفي الوقت نفسه، أنشأ شاهد ثان رأياً مناقضاً ذهب مثلاً مناقضاً، يقول: «مئة كلمة جبان ولا الله يرحمه». كما أنشأ شاهد ثالث رأياً ذهب مثلاً يقول: «العين ما بتقاوم المخرز»، أو «بوس إيد السلطان، وادع عليها بالكسر». والأمثال الأربعة نشأت عن مواجهات متكافئة أو غير متكافئة بين أخصام أو أعداء، أو متناقضي المصلحة.

معنى المثل ودلالته

ما يمكن استخلاصه مما سبق، أن المثل استحضار لتعبير يلخص حادثة مشابهة لحادثة حصلت في الماضي أنتجت خلاصة بليغة ذهبت مثلاً، تأتلف في المعنى وتختلف في تفاصيل الحادثة. فعندما يعاندك شخص، مثلاً، ويخالفك في أمر بديهي، تقول بعفوية ظاهرة: «بتقلّو تيس بيقلّك حلبو»⁽¹⁾.

(1) قدم لنا ناهض قديح دراسة قيمة عن الأمثال العربية وقائمة ببليوغرافية تحتوى على الدراسات القديمة والحديثة التي تناولت الأمثال العربية، في: ناهض قديح، الأمثال العربية، دراستها ومصادرها، الفكر العربي، العدد 49، كانون الأول 1987، معهد الإنماء العربي، بيروت، ص ص 18-49.

يعني الجذر «مثل» الشبيه والنظير. يقول ابن منظور: «المثل كلمة تسوية. فيقال هذا مثله، وهذا مثله، كما يقال شَبَّهُه وشَبَّهُه بمعنى.. والمثل: الشيء الذي يُضرب لشيء مثلاً فيُجعل مثله. والمثل ما يُضرب به من الأمثال»⁽¹⁾. والمثل من المماثلة، وهو الشيء المثل لشيء يشابهه. لذلك يُضرب المثل عند وجود التشابه بين حادثة شبيهة بحادثة حصلت في الماضي وانتجت خلاصة لها. فذهبت هذه الخلاصة مثلاً، فيه الرمز والتورية.

يعرّف المرزوقي (ت. 421هـ - 1030م) المثل في كتابه «شرح الفصيح لثعلب» بأنه «جملة من القول مقتضبة من أصلها أو مرسله بذاتها، فتتسم بالقبول وتشتهر بالتداول فتنتقل عما وردت فيه إلى كل ما يصح قصده بها من غير تغيير يلحقها في لفظها وعما يوجه الظاهر إلى أشباهه من المعاني. فلذلك تُضرب وإن جهلت أسبابها التي خرجت عليها»⁽²⁾. وعرف الميداني المثل بأنه «لفظ يخالف لفظ المضروب له، ويوافق معناه معنى ذلك اللفظ».. ويجتمع (فيه) أربعة لا تجتمع في غيره من الكلام، إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكناية، فهو نهاية البلاغة»⁽³⁾. ويعتبر الأبيهي الأمثال «من أشرف ما وصل إليه اللبيب خطابه، وحلّى بجواهره كتابه»⁽⁴⁾.

وفي التعاريف الحديثة للأمثال، يقول أحمد أمين إن الأمثال «ليست إلا جملاً قصيرة نتيجة تجارب طويلة، وهي عندما تقال لا تكون مثلاً، وإنما يجعلها مثلاً شيوعتها، بعدد، لموافقتها لذوق الجمهور، ويغلب عندئذ أن يكون قد نسي قائلوها.. (و) المثل لا يستدعي إحاطة بالعالم وشؤونه، ولا يتطلب خيالاً واسعاً، ولا بحثاً عميقاً، إنما يتطلب تجربة محلية في شأن من شؤون الحياة»⁽⁵⁾.

- (1) ابن منظور، لسان العرب، مادة مثل، مذكور سابقاً، ص-4132 4133.
- (2) المرزوقي، شرح الفصيح لثعلب، تحقيق سليمان بن إبراهيم العايد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ص 297 أنظر الرابط: [pdf.147020/https://ia802304.us.archive.org/29/items/GS147020](https://ia802304.us.archive.org/29/items/GS147020/pdf.147020)
- (3) المصدر نفسه، أبو الفضل الميداني، مجمع الأمثال، المجلد الأول، المكتبة العصرية، 2007، بيروت، ص 6 أنظر أيضاً الرابط التالي: <http://al-hakawati.net/arabic/civilizations/255a1.pdf>
- (4) الأبيهي، المستطرف في كل فن مستظرف، تحقيق صلاح الدين الهواري، مكتبة دار الآداب، الشارقة، دار ومكتبة الهلال، 2000، بيروت، ص 58 وقد أفرد الأبيهي الباب السادس من الكتاب للكلام على الأمثال السائرة عند العرب، المصدر نفسه، ص ص-58 79
- (5) أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة الحادية عشرة، 1979، بيروت، ص 62، 64 وللمزيد من التفصيل حول الأمثال وأهميتها ومحركاتها للواقع أنظر، المرجع نفسه، ص ص-60 66

ويعرّف سلام الراسي، الباحث اللبناني في شؤون التراث، المثل بأنه «حصيلة تجارب اجتماعية أو فردية وتدل على حقيقة من حقائق الحياة.. تتعلق بالذهن لمجرد سماعها، فتدخل القلوب في طريقها إلى الذهن.. وتنساب انسياً عند الحاجة ووقت الضرورة في أية مناسبة كانت.. ومن النادر أن ينتهي حديث العامة مهما كان، دون تأييد قولها بمثل أو حكمة شعبية لأنها بمثابة الحجر الأخير في بنيان الحديث»⁽¹⁾. وعادة ما يُستهل المثل بالقول: «على قولة المثل».

وعلى هذا، يمكن النظر إلى المثل كما يلي: «المثل هو القول البليغ المختصر والمفيد الذي يفصح عن تجربة من تجارب الحياة، مشتركة بين أناس ومجتمعات، يتلقونها مجتمعين ومنفردين بمواقف وردود أفعال مشتركة ومنسجمة، وربما متباينة، تظهر على شكل عبارة بليغة مستخلصة من قيم المجتمع، ومن مثله العليا، وتشكّل دروساً للأجيال المتعاقبة»⁽²⁾.

بنية المثل وهويته

للمثل قوام خاص به يُعرف، وبه يُحفظ وينتقل من لسان إلى لسان ومن جيل إلى جيل بصفته تلك، وبنيته التي تميزه عن القول إن كان نثراً أو شعراً، مع أن المثل يصاغ بقالب نثري أو شعري. إلا أن بنيته ووظيفته تميّزانه عن أي قول آخر. بنيته هذه تعطيه هذه الهوية الفريدة، في الأدب الشعبي، وحتى في الفلسفة. وأول ما تتميز به هويته، البساطة في التركيب لتسهيل حفظه وانتقاله، وقلة مفرداته وبلاغتها، والمتعة في المعنى مع ما تحمله من طلاوة وفكاهة، وذكره في لحظة المناسبة التي أتاحت استدعاءه بالعفوية اللازمة. وللأمثال فوائد كثيرة، «منها نزهة البال وترويح خاطر، ومنها استقصاء الحكم.. ولا يُعرف اسم من تكلم بها، وكما تكون نثراً، تكون نظماً»⁽³⁾.

بنية المثل وتركيبه دليلاً بلاغته. يقول العسكري (توفي ما بين 411 - 420هـ؛ -1021م) في كتابه جمهرة الأمثال، «ولما عرفت العرب أن الأمثال تتصرف في أكثر وجوه الكلام، وتدخل في جلّ أساليب القول، أخرجوها في أقواها من الألفاظ؛ لينخف استعمالها،

(1) سلام الراسي، حكي قرايا وحكي سرايا، الطبعة الثانية، مؤسسة نوفل، 1977، بيروت، ص 82.

(2) عطيه، الرحمة والحكمة في الطب والأمثال، مذكور سابقاً، ص 126.

(3) أحمد الهاشمي، جواهر الأدب، الجزء الأول، 1965، الطبعة 27، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ص 287-288.

ويسهل تداولها؛ فهي من أجل الكلام وأنبله وأشرفه وأفضله، لقلّة ألفاظها وكثرة معانيها، ويسير مؤونتها على المتكلم، مع كبير عنايتها، وجسيم عائدتها⁽¹⁾.

يدل هذا القول على أن بنية المثل وهويته متميّزة عن سائر إنتاج الأدب الشعبي وفلسفته. وقد ظهر المثل الشعبي في أساليب متنوعة، منها: الأسلوب اللغوي الذي عليه أن يكون قريباً من الأسماع، وهيئاً عليه، دون أن يعير القواعد اللغوية أي اهتمام. لغته ليست محكمة فحسب؛ بل أيضاً، مصاغة باللهجة العامية لكل بلد، ولكل منطقة في البلد نفسه. ومنها، الأسلوب الجدالي المنطقي لدعم رأي بعينه، مقابل رأي آخر، فيأتي هنا وكأنه حجة للتأكيد على صحة رأي من يستحضره من المتحاورين. ومنها أيضاً، الأسلوب الديني الذي يستدعيه مستعمله للتأكيد على صحة ما يذهب إليه من آراء. ويبقى الأسلوب الذي يدل على بديهيات الأمور ويأتي هنا للتذكير بها.

أما خصائص المثل فهي العبارة الموجزة ورشاقة اللفظ، والإستحضار العفوي لإصابة المعنى المقصود في مناسبة مشابهة في معناها لمثيلتها حدثت في الماضي؛ التشبيه وهو من أهم الخصائص التي تعطي المعنى نفسه لحادثة مختلفة في عناصرها. هذا طبعاً بالإضافة إلى الكناية والتورية اللتين تعطيان للمثل الشعبي نكهته الخاصة. وللمثل صفة التساؤل بحيث يطرح سؤالاً ويجب عنه في حكمة أنتجتها تجارب الأيام. وكذلك يتميّز المثل بالقدرة على الإستمرار بلهجته العامية التي تساعده على الرسوخ في الذاكرة.

تبيئة الأمثال

نستخلص من هذه المواصفات فكرة أساسية تعطي للمثل حقه في التكيّف مع البيئة التي يتم تداوله بها. ذلك أن أمثالاً كثيرة مشهورة في بيئاتها وعصبة على الفهم في بيئات أخرى، مع أن البيئات كلها في العالم العربي تتوسل اللغة العربية كأداة تواصل. إلا أن اختلاف اللهجات وقفت حاجزاً في تعميم المثل في لهجة واحدة، فقط لأن الأمثال في أكثريتها الساحقة مصاغة باللهجة العامية، بل اللهجات، في كل بلد يتكلم العربية. وبذلك يكتسب المثل بصيغته العامية المحلية هوية البلد التي تساعده على الإستمرار، وإن كان موجوداً هو نفسه في بلد آخر، وبلهجته المحلية أيضاً. أما المثل باللغة الفصحى، وبالنثر أو الشعر، فله

(1) أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، الجزء الأول، تحقيق أحمد عبد السلام، أبو هاجر بسبوني زغلول، دار الكتب العلمية، 1988، بيروت، ص 10 أنظر أيضاً الرابط التالي: <http://waqfeya.com/book.php?bid=4368>

قابلية التعميم والفهم في كل البلدان بصرف النظر عن لهجاتها المحلية. إلا أنها تبقى قابلة للتحوير والتحول إلى اللغة المحكية في بلدان كثيرة وتنتشر أكثر للغتها المحكية ذاتها. وما يهّم في هذا كله أن المثل قادر على التكيف والتحوير في الكلام، إلا أن المعنى يبقى في كل الأحوال هو نفسه.

موضوعات الأمثال

تناول الأمثال الموضوعات التي تشكّل مدار حياة الناس في ممارساتهم العملية وعلاقاتهم الاجتماعية وما ينشأ عنها من أحداث ومناسبات تكون عادة منابت لنشوء الأمثال؛ وهي الخلاصات التي تتأتى عن هذه المناسبات لتدلّ على حكمة أو نتيجة حتمية لحادثة ما، تستعاد في لحظة ظهور مناسبة مشابهة في المعنى، وليس بالضرورة في عناصر الحادثة ذاتها. فإذا كان موضوع المثل المرأة مثلاً، فهي فيه إما زوجة أو شقيقة أو ابنة في ذاتها أو في علاقتها مع الرجل مهما كانت علاقته بها، أو مع الجارة أو الضرة أو القرية. وفي كل الحالات، فهي إما تعطي صفتها لابنتها، فيقال مثلاً: «طب الجرة عتّمّا بتطلع البنت لأمّا»، أو «إقلب الجرة عتمها بتطلع البنت لأمها»، وذلك على التوالي في لبنان وسورية وفلسطين. وفي علاقة الأم مع كتنّها تظهر الغيرة على شكل كراهية لزوجة الابن لأنها أخذت الابن من أمه، فيقال: «مكتوب على بواب الجنة ما عمرها حماة حبت كنة». وفي العلاقة بين الحبيين، وإن كانت غير معلنة وسرية، يكون «ضرب الحبيب زيب وحجارته رمان»، إذا حصل، وهو ما يُظهر العلاقة غير المتكافئة بين الحبيب والحبيبة. وفي علاقة العروس مع عريسها في ليلة الدخلة، عليها أن تخاف مه لتبقى طوع بنانه، فيقال: «إذبح بسك ليلة عرسك». وفي علاقتها مع ابن عمها، عليها أن تكون غبّ طلبه لتكون عروساً له حتى وإن كانت على ظهر الهودج عروساً لرجل آخر، فيقال: «ابن عمها ينزلها من على الحصان»، و«عروسك تحت الإكليل ما بتعرف لمين بتصير». لذلك يتجنّب أكثر الناس التدخل في مسائل الزواج، فيقال: «إمشي بجانزة ولا تمشي بجانزة».

وفي ما يتعلق بالتربية، أظهرت الأمثال، نتيجة الخبرة والتجربة، كيفية التعاطي مع الابن في الأسرة. فإذا كان عليه أن ينشئه على احترام العادات والتقاليد التي تربى عليها الأب، فعليه أن يصادقه ويحنو عليه حتى يشبّ على الطوق، ليصادقه بعد ذلك، لأن المثل يقول: «إبنك الصغير ربيّه، وإذا كبر خاويه». لأنك إذا تركته يصول ويجول وحده ستصل إلى

نتيجة مفادها: «قلبي على ولدي وقلب ولدي عالجر». وفي حال معاملة الولد بالعرف فهذا ناشئ عن محبة الأب لأنه لا يريد إلا الخير لابنه، ويكره من يشجعه على تعنيف ابنه في الوقت نفسه، لذلك يقال: أضرب ولدي بالسكين وأكره اللي بيقول آمين». ويدرك الأب في هذه الحال أن «الابن الفاسد يجيب لأهل المسبّة». وفي هذا الإطار يعرف الجميع أن الميوعة في التربية تؤدي إلى الفساد، لذلك ظهر في بلاد الشام، والمشرق في شكل عام، المثل الذي يقول: «إفرح للي بيكيك وما تفرح للي بيضحكك».

هذا في ما يتعلق بأحوال الأسرة في شكل عام. أما العيش في الحاضر وعن انشغال البال بالمستقبل فقد انوجدت الأمثال التي تدل على ذلك، ومنها، «إحيني اليوم واقتلني غدوة». و«نحننا ولاد اليوم». وهذا له علاقة بالذهنية الشعبية التي ترضى بما هي عليه ولا تريد إلا الستر وراحة البال، فيقال من العراق إلى بلاد الشام: «لو جريت جري الوحوش غير رزقك ما تحوش». أيضاً: «يا عبدي لا تلوج، غير رزقك ما بتحوش». إلا أن ذلك لا يمكن أن يعمم على الجميع، لأن المثل ابن الحالة التي يواجهها الإنسان ويستخلص منها العبرة، فيقال على عكس ما مرّ: «كل مين بعقلو راضي، لكن برزقو لا»، هذا في العراق؛ أما في بلاد الشام فقد جاء المثل في صيغة أكثر تفصيلاً: «لما تفرقت الأرزاق ما حدا عجبو رزقو، ولما توزعت العقول الكل رضي بعقلو»، هذا في لبنان؛ أما في سورية، فيقال: «لما فرقوا العقول كل واحد عجبو عقلو، ولما وزعو الأرزاق ما حدا عجبو رزقو». المعنى واحد في قوالب مختلفة ومتقاربة.

ظهرت الأمثال أيضاً لتدل على ما يشوب العلاقات الاجتماعية من مثالب ورتائل مثل النميمة واغتياب الناس، فيقال لمن يتملق الناس في حضورهم ويذمهم في غيابهم: «في الوجّ مراية وفي القفا صرماية». أما في الإيجابيات التي تضع المناسب في المكان المناسب، يقال في بلاد الشام: «إعطي خبزك للخباز ولو أكل نصو»، وفي فلسطين «ثلاث رباعو». وفي الوفاء يقال في العراق: «البيير إل تشرب منها مي لتذبّ بيها حجارة». وهو نفسه بصيغة أخرى في بلاد الشام: «لا تشرب من البيير وترمي فيه حجر». أما الاعتدال في التعاطي مع الأهل والأصدقاء، فهو قمة الفضائل؛ يقول المثل في بلاد الشام: «إذا كان حبيك عسل لا تلحسو كله». وحول عمل الخير دون طلب المنة، يقول المثل في بلاد الشام: «إعمل معروف وارميه في البحر»، وفي لبنان: «عمال منيح وكبّ بالبحر». وفي ملاقة الضيف يقول: «لاقيني ولا تطعميني». وللتدليل على الضغط والمراقبة الاجتماعيين، يقول المثل في بلاد الشام: «

كول على ذوقك ولباس على ذوق الناس». وإذا سيطر النحس على أحدهم، جاء المثل ليدمغ هذه الحالة بالقول في سورية: «المنحوس منحوس ولو علّقو على باب بيتو فانوس»؛ وفي فلسطين: «على راسو فانوس»؛ وفي لبنان: «ولو علّقولو فانوس». وفي النصيحة الاجتماعية يقول المثل: «تغدى وتمدى ولو دقيقتين وتعشى وتمشى ولو فشختين». هذا في لبنان، ويصير في سورية وفلسطين: تغدى وتمدى، وتعشى وتمشى.

هذه هي بعض الموضوعات التي كانت مدار اهتمام الأمثال الشعبية المشرقية سقناها على سبيل المثال لا الحصر، لندلل على انتشار المثل ليطول كل ما له علاقة بالإنسان باعتباره عضواً في جماعة. وهي منتشرة في جميع البلدان العربية بموضوعاتها ذاتها وبصيغ كلامية مختلفة، إن كان بعاميتها أو بمحلية استعمالها لأن المحكي والعامي هنا ليس هو نفسه في المحكي والعامي هناك. وقد انتقلت بين هنا وهناك بتأثير تداول اللغة الواحدة والتفاعل الثقافي في كل جوانبه بين مختلف البلدان العربية شرقاً وغرباً ووسطاً. وقد ظهر لي في بلدان عديدة من العالم العربي أمثلة كثيرة بقيت غامضة نظراً لمحلّيتها، فلم أستطع فك رموزها. وكان قد سبق أن عانيت من الأمر نفسه عند بحثي في الشعر النبطي⁽¹⁾. وهذه أمثلة عن ذلك:

يقول المثل من المغرب:

«دابا كلينا وشربنا ونسينا الحرابل باش سعيينا». «عمرو ما احبى وملي احبى طاح فلبير».
ومن اليمن: «من فعل نفسه كدافه خربشنو الدجاج». «خص الخص يا باغة مدّعس». «يسأل عن الحدا والندا والزنوة منو أبوه».

ومن الخليج العربي: «إبناو الزين زر في العين وابناو اللاش شاعب في الراس». «إحضر إحضار غيري وإخلي إحضاري طايح»⁽²⁾.

(1) أنظر في هذا الخصوص ما يتعلق بالشعر النبطي في: عطيه، في الثقافة الشعبية العربية، المعنى في القول والمبنى، المذكور سابقاً، ص ص-107 116

(2) جميع الأمثال المستعملة هنا على سبيل المقارنة والصعوبة الفهم مقتبسة من المصادر التالية: فادي عبود، معجم الأمثال العالمية والعربية مع ملحق بالأمثال الشعبية العربية، كتابنا للنشر، 2013، بيروت. إميل يعقوب، الأمثال الشعبية اللبنانية، المذكور سابقاً، ص ص-37 46. علاء الحمزاوي، الأمثال العربية والأمثال العامية، مقارنة دلالية، جامعة المنيا مصر، على الرابط التالي:

<http://elibrary.mediu.edu.my/books/SDL1329.pdf>

<http://lebanonism.com/lebpw/?p=39>

ما يمكن استخلاصه من ذلك كله أن المثل يبقى في كل الأحوال ثابتاً في صياغته، وإن كان بالمحكية، لأن ذلك يمثل الدليل على انتمائه إلى بيئته المخصوصة. والتمسك به هو الدليل على هويته وعلى تبنّيه باعتباره إنتاجاً محلياً، وإن كان مشتركاً في موضوعه مع مجتمعات محلية قريبة وبعيدة. الإشتراك في الفكرة دليل على التفاعل الإجتماعي بين متّحدات مختلفة تجمع بينها أفكار مشتركة وتقاليد مشتركة، وتختلف في صياغتها باعتبارها إنتاجاً محلياً.

وظيفة المثل ودوره

المثل إنتاج مجتمعي يلخّص تجارب الحياة وخبراتها في كل المجالات لغاية أساسية تطول تهذيب مسالك الناس وتوجهاتهم في علاقاتهم وفي نظرتهم إلى الحياة، وإلى ما يمكن أن يساهم في ارتقاء النفس وتوسّل الأساليب الموصلة إلى محاكاة المثل العليا في المجتمع، والتحلي بالأخلاق الفاضلة واعتماد القيم الإيجابية التي تسهّل الإستقرار والطمأنينة وراحة البال، مع كل ما يرافق ذلك من إعلاء شان الكرامة والدفاع عن الحق ضد الظلم والإستبداد؛ بالإضافة إلى ما يمكن أن يحفظ السلامة والإبتعاد عن المخاطر، عملاً بما يمكن أن يكون معاكساً للقيم الإيجابية، بتبرير اعتماد الإستسلام للأمر الواقع والخنوع والخضوع لسُلطان جائر. ذلك أن الحقل الذي يُستقى منه المثل متنوع الأهواء والتوجهات، فيه ما يدعو إلى الحفاظ على الكرامة وإظهار الجرأة والشجاعة، مقابل الإستسلام للأقدار والإبحار مع التيار دون اعتبار لأي شيء آخر.

ولأن المثل مرتبط بتجليات الحياة العملية وملخّص لما يتم تداوله في شتى الشؤون، ما يوضّح ويرسّخ ما هو منتظر من هذه التجليات من نتائج يمكن إحالتها إلى ما سبق في مناسبات مشابهة حدثت في الماضي، فإن ذكره في مناسبة معينة يشكّل درساً لحديثي السن، ويساعدهم على ربط السلوك الإنساني المقصود بالمثل مع المثل نفسه، ما يوسّع مداركهم، ويساعدهم على الإنخراط بوعي أكثر في مجريات الحياة العملية، بالإضافة طبعاً، إلى ما يمكن أن يرسّخه في عقول الكبار، ويعودّهم على فهم كيفية استخلاص الأمثال من وقائع الحياة اليومية.

وللمثل وظائف متعددة، منها الوظيفة النفسية التي تجعل من الإنسان مؤتلفاً مع مجتمعه ذي التقاليد التي تعبّر عنها جملة الأمثال التي يعتمد عليها في تجليات حياته العملية، ومتوازناً في علاقته مع نفسه؛ وهو التوازن الذي يمنعه من الإغتراب النفسي ويساعده على التفاعل مع المحيطين به بالثقة والوعي اللازمين، باعتباره عضواً في المجتمع. لذلك يلجأ إلى المثل لتهدئة نفسه، لأن ما يشعر به متحصّل منذ أزمنة بعيدة لأن «الدهر دولاب» ولأن «اللي كاتبو ربك بدو يصير»، و«الصبر مفتاح الفرج». وبالصبر وحده يحصل الفرج لأن من «صبر نال ومن ليجّ كفر»، ولأن الدنيا حظوظ، يتعزّى المتألم ويستسلم للقدر لأن «اللي ما له حظ لا يتعب ولا يشقى». ولأن المعدّب ليس وحده في هذا العالم فلا بأس من القول: «بحطّ راسي بين الروس ويقول يا قطع الروس»، «والموت مع الكثرة حلو». «ويا نفسي هوني ومن الناس كوني».

أما الوظيفة الأخلاقية فهي إظهار أهمية التمتع بالأخلاق الفاضلة والتواضع والصدق ومحبة الآخرين. وقد جاءت الأمثال الشعبية لتركّز على القيم الأخلاقية وتزرعها في نفوس الناشئة وتبدهم عن قيم الفساد والكذب والغش، وذلك في المختصر والبليغ من الكلام بالعفوية اللازمة، والوقت المناسب لقولها واستيعابها. فعندما يقال «حبل الكذب قصير»، يدرك السامع، إن كان فتى أو فتاة، وبالعفوية اللازمة أن الكذب سينكشف وهو المثلبة الكبرى، وفي الوقت نفسه يستبطن القيمة الإيجابية للصدق. أما الشجاعة وهي المأثرة العظمى، وخصوصاً في وقت إظهارها، تعطي للإنسان قيمته الكبرى، وهي ليست التهور ولا الجبن، بل الموقف العقلاني الجريء والهادئ، لأن «الشجاعة صبر ساعة». ولأن الطمع يحطّ من قيمة الإنسان، فلا بد من إيصال هذه الفكرة إلى الناشئين، فيقال «الطمع ضرّ ما نفع» و«الطمع طاعون». وعلى من يسمع ذلك في مناسبة ما، أن يدرك أن الإبتعاد عن الطمع واجب إنساني. ولأن الصداقة كنز، عليك أن تتأني في علاقتك مع صديقك ولا تثقل عليه في طلباتك، وترهقه في انتظار المزيد منه، لأن «حبيبيك إذا كان عسل لا تلحسه كله». ولإبعاد التعاطف مع السارق، لا بد من البلاغة لترسيخ الفكرة في الذاكرة، فيوصف بأنه «يسرق الكحل من العين». وكثرة الوقاحة والسفالة تنذر بفقدان الحياء من الناس لأن «اللي اختشوا ماتوا». والتربية السليمة لا بد إلا أن تثمر الطيبة، أما الأخلاق الفاسدة فتأتي من إهمال الوالدين وفسادهما، لأن من كان «بيو بصل وأمّو توم من وين بدأ تجي الريحة الطيبة»؟

ومن أجل زرع القيمة الإيجابية للكرم في النفوس، لا بد من إيراد الأمثال التي تشير إلى ذلك. ف«إذا الله أطعمك كول وطعام». و«بين عذرك ولا تبين بخلك». والتركيز على البخل كقيمة سلبية تشير إلى القيمة الإيجابية للكرم. فإذا قيل «أبخل من كلب» فهو تعبير يعبر البخيل ببخله، وبالتالي يُبعد السامع عن هذه الصفة ويقربه من الكرم. هذا بالإضافة إلى أن الكرم يغطي عيوباً كثيرة لأن «ما في عيب إلا والكرم غطاه». وللابتعاد عن التكبر والعجرفة باعتبارهما مثلبتين، جاء المثل ليقول: «ربنا ما يحب لا متكبر ولا متجبر». وكذلك الرذيل الذي «يورث لأهله المسبة». ولتأكيد القيمة الأخلاقية النبيلة للوفاء، جاء المثل ليقول: «لا تشرب من البير وترمي فيه حجر».

تتجلى الوظيفة الدينية للأمثال في التأكيد على الإيمان بالله ومحبته، وعلى ما يرتضيه من السلوك الحسن إن كان في ممارسة الشعائر الدينية، أو بما يوصي به في كيفية التعامل مع الوالدين ومع الآخرين، وفي ممارسة العمل الصالح الذي يأثف مع الإيمان. وقد اعتمد الدين على الأمثال ليرسخ الإيمان في النفوس، وهي الطريقة المثلى التي تصل إلى قلوب المؤمنين بالعفوية والبساطة اللازمتين. وقد ذهبت مقولة «حدثوا الناس على قدر عقولهم، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟» مذهب المثل.

كانت الأمثال في المسيحية وسيلة لنشر الإيمان وتثيته في قلوب المؤمنين للتدليل على البساطة والقناعة في الحياة. فقول المسيح في موعظة الجبل «إعطنا خبزنا كفاف يومنا»، وكذلك «السراج لا يوضع تحت مكيال». و«كما تزرع تحصد»، ذهبت أمثالاً: وللمبالغة في الإيمان، جاء المثل الساخر: «الدير القريب ما يشفي». وكذلك يلحظ عدم الإهتمام بالكبار في وطنهم لأن «لا نبي في وطنه».

أما في العلاقة بين البيئة المسيحية والأمثال، فقد ظهر منها ما يؤكد على هذه العلاقة في إظهار المناسبات الدينية في أوقات محددة لدورة الحياة في هذه البيئة، وحسب كل بلد من البلدان. ففي بلاد الشام يقال: «بعد عيد الصليب (14 أيلول/ سبتمبر) كل شي يبسيب»، ويعني أن كل المزروعات تصير مشاعاً بعد هذا التاريخ. وعلى المزارعين أن يفلشوا حبوبهم وينقوها بعد عيد الرب مباشرة (6 آب/ أغسطس)، «بعيد الرب نقّي حب». وفي 20 تموز/ يوليو، ينضج العنب ويقدم للضيوف لأن «ب عيد مار الياس حطّ العنب للجلّاس». وجاء المثل الذي يحدد فترة البرد القاسية في الشتاء ليقول: «بين المولود والمعمود بتوقف المي عامود». وهذا يعني أن الفترة الممتدة من عيد الميلاد (25 كانون الأول/ ديسمبر) وعيد

الغطاس (6 كانون الثاني) يصل الصقيع إلى درجة تجميد المياه في المزاريب فتصير كالعمود المتدلي من السطح إلى الأرض. هنا علينا أن نلاحظ أن هذا المثل والذي سبقه يدلان على محلية نشوء المثل وارتباطه بدورة الحياة الطبيعية في منطقة بعينها، ولا ينطبق على منطقة مغايرة وإن كانت ضمن البلد نفسه. ذلك أن العنب لا ينضج في الوقت نفسه في الجبل والساحل في لبنان مثلاً. وكذلك لا تطف المياه كالعمود إذا تجمدت لأنها لا تتجمد في الساحل.. وهكذا.

وظيفة الأمثال الدينية الإسلامية جاءت على النهج نفسه لتثبيت الإيمان وترسيخه في القلوب بالبساطة والعفوية، متوسّلة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وسيرة السلف الصالح، والعمل بما يرضي الله ونبيه، بالإضافة إلى التمسك بأهداب الفضيلة والعمل النافع. وقد شجع القرآن على رواية المثل لما له من وقع على الأسماع، ﴿إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها﴾⁽¹⁾. ولأن الإسلام حضّ الناس على التمتع بالأخلاق الفاضلة والبر بالوالدين وآداب التعامل بين الناس، جاء المثل ليقول: «أفضل الزاد ما تزود للمعاد»، وهو مستوحى من الآية التي تقول: ﴿.. وتزودوا فإن خير الزاد التقوى..﴾⁽²⁾؛ و«كون مع الله ولا تبالي» مستوحى من الآية القرآنية: ﴿إن ينصركم الله فلا غالب لكم﴾. و﴿على الله فليتوكّل المؤمنون﴾⁽³⁾. «والشكوى لغير الله مذلة».

هذا في القرآن وما استوحى منه. أما في الأحاديث النبوية فثمة حكم ووصايا كثيرة تحولت إلى أمثال، منها: «أعقل وتوكّل»، ما يعني أن عليك أن تقرّر ومن ثم تتوكّل على الله. وكذلك: «الساعي بالخير كفاعله»، وهو ما يدل على نية فعل الخير قبل تنفيذه؛ ومنها ما هو موروث عن السلف الصالح. فالذي يبحث في موضوع لا يفقهه يقال عليه: «عم يخلط شعبان برمضان». والمتحاذق الذي ينقّ كالضفادع يقال عليه: «ما بيعجبو عجب ولا الصيام برجب». ومن يدّعي المعرفة وهو جاهل يقال عليه: «من معرفته بالصحابة يبصلي على عنتر».

(1) سورة البقرة، الآية 26.

(2) سورة البقرة، الآية 197.

(3) سورة آل عمران، الآية نفسها.

والوظيفة الأكثر أهمية مما سبق هو الوظيفة التربوية والتعليمية. ذلك أن أهم ما تفسح عنه الأمثال هي تلك الدروس المستخلصة من وقائع الحياة اليومية، ووضعها في متناول الأجيال اللاحقة للتعرف على المرتكزات الأساسية التي تشكل معتقدات وعادات وتقاليد المجتمع الذي ينتمون إليه، بالإضافة إلى حثهم على اكتساب المقدرة للتمييز بين الخطأ والصواب، وتدريبهم على كيفية التعامل بين الناس، وتأثير الموقع في الأسرة والعمر والقرابة في توجيه العلاقات الاجتماعية، وكيفية التصرف في الأوقات الحرجة، والمناسبات التي تتطلب موقفاً، أو رأياً أو مشورة.

شكلت الأمثال التي تناولت القيم الاجتماعية والدينية المصدر الأساسي للتنشئة الاجتماعية قبل وجود المدارس، وقبل الإنخراط في المجال العام باعتباره الناقل الأساسي للأمثال والمعبر عن القيم الأساسية التي تحكم المجتمع. والتعليم في الكتاتيب أو المدارس في صيغتها الحديثة كانت مقتصرة على عليّة القوم وأبناء الموسرين من الناس. وما كان يمثل زاد الأبناء من المعرفة انتقل من الآباء إليهم، كما انتقل إلى هؤلاء من آبائهم. هذا ما جعل المثل مختصراً في صياغته، بليغاً في معناه ليسهل فهمه واستيعابه، لتأمين نقله إلى من يلحق من الأبناء والأحفاد. وهو في هذا، يتماثل مع الزجل الذي يسهل حفظه لاعتماده على الإيقاع والنغم المسجّع، أو التقابل المضاد في اللغة والمعنى. عندما يقال: «لا تعلم إبنك، الدهر بيعلّمو»، يدل على أهمية التجربة والخبرة التي تنتجها الحياة العملية لاستخراج النظرية والحكمة وتعميمهما على شكل أمثال تستفيد منها الأجيال اللاحقة وتختصر الوقوع في التجربة من جديد. لذلك يقال: «سأل مجرب ولا تسأل حكيم»، ما يعني أن التجربة تتقدم على النظريات والأفكار، وهي المنتجة لها في كل الأوقات.. وإن تغيرت النظرية فهذا يعني أن الوقائع هي التي أدت إلى هذا التغيير، وهنا أيضاً يقال: «التجربة أكبر برهان»، وقد ذهب مثلاً. ولأن التجربة منتجة للمعرفة ومثبتها جاء المثل ليقول: «العلم في الصغر كالنقش في الحجر»، والعلم هنا، ما هو إلا المحفز لإنشاء تجارب جديدة، وبالتالي معارف جديدة، ومناخ حاضن للعلم.

لا شك في القول إن الوظيفة التربوية للأمثال تقضي بسير الإبن على خطى أبيه، وبما يتلاءم مع العادات والتقاليد والأعراف المجتمعية. ذلك أن الأمثال في أكثريتها الساحقة، إذا لم يكن كلُّها، وليدة المجتمع التقليدي ذي السلطة الأبوية، والتربية القائمة على التلقين والنهل من التجربة الحياتية العملية. فمن البديهي في هذه الحال أن تكون الأمثال المعبرة الرئيسة عن هذا النمط الحياتي المجتمعي. ومن أهم مميزاته، الطاعة المطلقة للأب، احترام كبير السن، دونية المرأة، التأدب في إبداء القول في حضرة الكبار، إبدال الحوار بالسمع والإستيعاب، وغيرها. على هذه الأطواق يشبُّ الأبناء، ويكسبون الرضى، لذلك يقال: الطير المربى غالي». و«إبنك الصغير ربّيه ولما يكبر خاويه». ونفهم مما سبق ما تعنيه كلمة التربية المتمفصلة على العنف والضرب ليصير الإبن طيِّعاً وطائعاً، ومستكيناً بما يتناسب مع النظام الأبوي. ولأن الغنج والدلال مضرّان بالولد ويجعلانه اتكالياً وعاجزاً عن مواجهة الحياة، ظهر المثل الذي يقول: «الله لا يرحم اللي ضحكّني، ويرحم اللي بكّاني». ولأهمية التوارث قيل: «الصغار بيمشو ع دعات الكبار». أما ما يفصح عن تجليات السلطة الأبوية في المجتمع ذي التنظيم القبلي، فهو المثل الذي يقول: «إبنك إلك وبتك لغيرك». ويوضّح دلالته المثل التالي: «إبن إبنك إلك، إبن بنتك لغيرك». ومع تحوّل الحياة الحديثة وتفكّك أواصر العائلة وبروز الأسرة النووية، وخفوت سلطة الأب، ظهر المثل الذي يتناسب مع هذا التحول، فقيل: «قلبي على ولدي وقلبي على ولدي عالبحر».

جاءت الوظيفة التعليمية لتكامل ما بدأتها التربية المتأبّية من الأمثال. وركّز المثل على أهمية التعلم في قوله: «الدارس غلب الفارس». يبين لنا هذا المثل الدخول في زمن التعلم بالإضافة إلى التربية، ويظهر القيمة الاجتماعية للتعلم مقابل قوة العضلات وأهمية الفروسية في إعلاء شأن الفرد. ولأن التعلم صناعة وتنشئة عقلية، فلا بد من الإستيعاب والدرس والحفظ، لذلك ظهر المثل «الإعادة فيها إفادة»؛ و«التكرار بيعلم الحمار». ولأن على المتعلم أن يشقى مادياً ومعنوياً لاكتساب العلم، جاء المثل ليقول: «الإنسان ما بيتعلم إلا من كيسو». وقد جاء أيضاً ليدل على أهمية التجربة وحتى الخسارة في اكتساب المعرفة العملية في الحياة اليومية. ووصل الأمر إلى الحد الذي يعتبر أن الفهم الناشئ عن العلم، أفضل بما لا يقاس من الجهل، ولو أدى ذلك إلى الموت: «موت فهيم ولا تعيش بهيم».

الصفة الوعظية للأمثال

من كل ما سبق، يتبين أن الصفة الوعظية للأمثال تتقدم على كل الوظائف التي تُنسب إليه. ذلك أن المثل في تركيبه وفي توجّهه يختصّ بنشر خلاصات التجارب الإنسانية في كل المجالات. والمثل يقوم بذلك دون موارد، وباللغة المباشرة، حتى في الإتجاه النقدي له، بالجرأة اللازمة، ليس لأنه لا يصدر عن خوف، بل لأن من صاغه وقدمه في مناسبة ما، غير معروف، ولا شأن لأحد في معرفة قائله، لأن المهم في المثل ما يتضمّنه، وما يقدمه من نفع في مجرى الحياة اليومية، بصرف النظر عن المكان والزمان. وأهمية المثل تكمن في أنه يقال في المناسبة التي تستدعيه دون لومة لائم، فقط لأنه مثل، وناقل المثل لا يُلام. لذلك ظهرت الأمثال على اختلاف موضوعاتها بمثابة النصائح أو المواعظ التي تدعو إلى كل ما يفيد الإنسان وفي شتى الحقول، حتى وإن كانت هذه الإفادة شخصية بحتة، وعلى حساب الآخرين. وفي الوقت نفسه، جاء منها ما ينصح بالإبتعاد عن المفاسد والأثانية، ونبذ القيم الإجتماعية السلبية، مع وجود ما يدعو منها إلى استعمال كل الوسائل للخروج من المآزق، والتخلّص من المواقف الحرجة. وما تقوم به الأمثال في كل هذه الحالات يبقى ضمن ما تقبله وتعتمده المعتقدات والتقاليد، وكذلك ما ترفضه وتستقبحه، باعتبارها جزءاً متصلاً بها.

في هذه الحالات أيضاً تظهر الأمثال على وجوه متعاكسة ومتناقضة في معانيها وتوجهاتها، باعتبارها خلاصات لمواقف فرضتها حالات بعينها أو مناسبات أنتجت ما ذهب مثلاً. من هذه الأمثال ما يمكن أن يدل على الأثانية أو على روح الجماعة؛ حالات السلامة الشخصية أو التضحية في سبيل الغير. فالمثل الذي يقول «مِيّة غلبة ولا قلبة» الذي يدل على الشجاعة في اتخاذ الموقف مع الحق ضد الظلم مهما تقلّبت الظروف، موجود؛ وفي المقابل: «مِيّة قلبة ولا غلبة» موجود أيضاً، وهو يدل على تقديم السلامة الشخصية على أي موقف آخر. وكذلك بالنسبة للمثليين التاليين: مِيّة كلمة أله يرحمو ولا كلمة جبان» مقابل: «مِيّة كلمة جبان ولا أله يرحمو». وفي التاريخ البعيد والقريب مواقف كثيرة فضّل أصحابها الموت على التخلي عن مبادئهم. كذلك يأتي المثل «بُعَاد عن الشر وغَيِّلو» مقابل: «الساكت عن الحق شيطان أخرس».

حازت الأمثال الشعبية الواعظة على اهتمام العامة من الناس لأنها تتوجّه إليهم في شكل مباشر أكثر مما تفعل الأمثال التي تلخّص ما تصل إليه العلاقات الإجتماعية في إيجابياتها وسلبياتها، وما تحتويه من قيم إجتماعية في الإيجاب والسلب أيضاً، بالإضافة

إلى الموضوعات الأخرى التي تتناولها. ينتقي المتلقي من الأمثال ما يحسّ أنها متوجهة إليه مباشرة لترشده إلى كيفية التصرف في سلوكه العام، وإلى استكشاف جوانب غامضة من شخصيته في ذاتها، وفي علاقاتها مع الآخرين، مع إمكانية تعديلها بما يتوافق مع المثل المعني. فـ «الصبر مفتاح الفرج» يدعو إلى التروي في اتخاذ المواقف، أو التعقل في اتخاذ القرار، وهو يعنيه كما يعني غيره من الناس. وكذلك القول «مين جدّ وجد» يدعو إلى المثابرة في القول والعمل للوصول إلى الغاية المرجاة. وكذلك وصية المثل التي تدعو إلى التحلي بالأخلاق الفاضلة لأن «اللي بيحترث العيب بيحصد الندامة». ومن أجل التروي في بناء العلاقات، والحد من الطيبة لتجنّب سوء التصرف، يتساءل المثل: عرفتمو منيح؟ إيه.. عاملتمو؟ لأ.. لكن ما بتعرفو». هنا يظهر المثل في توجهه الإرشادي في إظهار المساوئ في السلوك الاجتماعي بأسلوب أقرب ما يكون من الوعظ، وبقالب تعليمي يجعلنا قادرين على التمييز بين أنواع السلوك المختلفة، والتحفيز لصالح السلوك الاجتماعي الإيجابي، والنفور مما يخالفه. ويتبين من الأمثال هنا، في إظهارها للعيوب الاجتماعية ونقدها، أنها الوسيلة المثلى في الوعظ والإرشاد. وتكمن أهميتها في قولها وتردادها في المناسبات التي تستدعيها، وما على المتلقين إلا أن يتصرفوا.

المصادر الأساسية للأمثال

المثل يقال في وقته. الموقف من حالة ما تستدعيه. هذا ما تم التأكيد عليه مراراً لأهميته. وفي لحظة قوله، إذا كان متناسباً مع الحالة، قمة البلاغة. ولا يدخل في أذهان المتلقين إلا استيعاب بلاغته ودلالته، دون حضور مصدره أو المناسبة التي أنشأته، أو قائله للمرة الأولى، إلا إذا كان القائل معروفاً، فيزيد وزن القول بما يتناسب مع وزن قائله، وخصوصاً إذا كان القول ذا مصدر ديني، أو أدبي أو فلسفي، أو منسوباً إلى شخصية دينية أو أدبية أو فلسفية. إلا أن الأمثال لا تقتصر على هذه المصادر التي هي، هنا، رسمية في صياغتها وفي تداولها، بل تتعدى ذلك إلى الأمثال التي نحتتها العامة من الناس من خلال تجاربهم اليومية ومداولاتهم الشعبية في شتى أمور الحياة. وهي في ذلك، بلدية في صياغتها، محلية في لهجاتها، وشفوية في تنقلها بالتفاعل الاجتماعي والثقافي.

ولأن الانتقال الشفوي للأمثال الشعبية هو ما يميّزها عن الأمثال الرسمية الموثقة في بطون الكتب الدينية والأدبية والفلسفية، فهي مستخلصة في جملتها من الحكايات الشعبية

وكتب السيرة والأسطورة، بالإضافة إلى ما تمّ تناقله على ألسنة أناس قادمين في سبيل التجارة أو النزوح أو حتى في أوقات الغزوات. فظهرت، لذلك، أمثلة على ألسنة هؤلاء في مناسبات استدعتها، فلقيت الإستحسان والإعجاب من متلقيها، ما دعاهم إلى تبنيها، وإلى إدخالها في قاموس حياتهم اليومية. وما يدل على ذلك انتشار الأمثال المتماثلة في معانيها، وفي أحيان كثيرة في مبانيها. ذلك ان أمثالاً كثيرة نلحظها متشابهة في بلاد المشرق والمغرب والوسط، بمعان واحدة ولهجات مختلفة ولكن باستعمال الكلمات نفسها.

على الصعيد الأدبي، ثمة أمثال كثيرة ظهرت في كتب التراث العربي. كما اختصت كتب كثيرة بالأمثال تبين اهتمام العرب بها، وحرصهم على حفظها ووضعها في متناول الأجيال اللاحقة. وللإفادة القصوى من الأمثال، وتعميمها لتكون في متناول العامة من الناس، تم تحويل أمثال عربية كثيرة من الفصحى إلى العامية ليسهل فهمها، أولاً؛ ولتيسر حفظها وتناقلها، ثانياً، على امتداد العالم العربي، من مشرقه إلى مغربه، وباللهجات المحكية في كل بلد منها. وما ظهر من الأمثال المستقاة من التراث الأدبي الشعري والنثري دخل في كل الموضوعات التي تناولتها الأمثال الشعبية. ففي الموضوعات الوطنية ذهب هذا الصدر من البيت الشعري مثلاً: «بلادي وإن جارت عليّ عزيزة». وفي أهمية النشئة المستقلة هذا العجز من البيت الشعري: «إنما أصل الفتى ما قد حصل». وفي معاكسة القدر للمجتهد: «تجري الرياح بما لا تشتهي السفن». وفي الحب الصادق هذا العجز أيضاً: «ما الحب إلا للحبيب الأول». هذه الأجزاء الشعرية تعود إلى الشعراء على التوالي: الحمداني وابن الوردي والمتنبي وأبو تمام⁽¹⁾.

ظهرت أيضاً أمثال كثيرة في النثر الفصيح، ولندلل على ذلك يكفي أن نذكر: «من جد وجد»، «من زرع حصد»، «إزرع ولا تقطع»، «الساكت عن الحق شيطان أخرس»، «الأعمال بالنيات». «الدين المعاملة».. وغيرها الكثير.

على صعيد الأدب الرسمي، ظهر الإهتمام بالأمثال من خلال ما قدّمه باحثون كثيرون في مجلدات جمعوها من كتب التراث ومما كان متداولاً بين الناس وتناقلوه من جيل إلى جيل. في هذا المجال نذكر من القدماء: أبو عبيد البكري في «فصل المقال في شرح كتاب الأمثال»، والعسكري في «جمهرة الأمثال»، والميداني في «مجمع الأمثال»، والماوردي

(1) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: عطيه، الرحمة والحكمة في الطب والأمثال، مذكور سابقاً، ص 152-153.

في «الأمثال والحكم» والزمخشري في «المستقصى في الأمثال»، وغيرهم⁽¹⁾. كما قدّم باحثون محدثون من مختلف البلدان العربية كتباً في الأمثال بعد أن جمعوها وحقّقوها ونشروها، من هؤلاء سلام الراسي وأنيس فريحة وميشال فغالي وفؤاد أفرام البستاني وإميل يعقوب وفادي يعقوب من لبنان⁽²⁾، وعبد المجيد قطامش من سورية⁽³⁾، ومحمد كمال جبر من فلسطين⁽⁴⁾. ومن الدراسات الأكاديمية عبد الرزاق رحم من مصر حول الأمثال الشعبية اللبنانية، وحكمة لبنان⁽⁵⁾، بالإضافة إلى باحثين كثيرين في فلسطين والعراق والأردن. هذا بالإضافة إلى دوريات متخصصة في الثقافة الشعبية، منها: «الثقافة الشعبية» في البحرين، و«الفنون الشعبية المصرية» في مصر، ومجلة «الحدائق» في لبنان، وغيرها الكثير.

قدّمت المصادر الدينية مجموعة كبرى من الأمثال والحكم التي تدعو إلى التمسك بالإيمان بالله ورسوله وقديسيه، ومما تم استخلاصه من القرآن والسيرة النبوية وأقوال السلف الصالح. وقد تصدّرت أقوال كثيرة منها صدور المنازل لتبقى أمام أعين المؤمنين وفي ذاكرتهم. ففي الدعوة إلى الصلاة جاءت التوصية التالية كمثل: «الصلاة في وقتها حسن من دنيا وما فاتها». وكذلك التوكل على الله: «كن مع الله ولا تبالي». والإيمان بالقضاء والقدر: «المكتوب ما متّو مهروب». هذا بالإضافة إلى الأمثال ذات المصدر الديني: «خلط شعبان برمضان»، والبر بالوالدين: «وبالوالدين إحساناً»، «أمك، أمك، أمك، ثم أبوك». وطلب العلم: «طلوب العلم ولو بالصين». ووضع الصدقة في مكانها: «ما تجوز صدقة وأهلها جياح». «إذا لزم الزيت لصاحبو بيحرم عالجامع».. كما ظهرت الأمثال النقدية التي تصف المتظاهر بالتدين وهو منه براء: «بيفتي على إبرة ويبيلع مسلة»، و«عامل إمارة وأخته بالخمار»، والخارج من مناسبة مريحة خالياً: «طلع من المولد بلا حمّص».. وغيرها.

ظهرت الأمثال التي تتخذ من الإيمان الديني وسيرة القديسين موضوعاً لها في المسيحية لتشجيع الإقتداء بالمسيح وتبني تعاليمه وتطبيقها في الحياة العملية، لأن: «ما مين ما قال يا

(1) أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: إميل يعقوب، الأمثال الشعبية اللبنانية، مذكور سابقاً، ص 19-21.

(2) المصدر نفسه، ص 22-24.

(3) عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية، دار الفكر، 1988، دمشق.

(4) محمد كمال جبر، المثل الشعبي الفلسطيني، جامعة النجاح الوطنية، 2010، نابلس.

(5) حسن الساعاتي، حكمة لبنان، جامعة بيروت العربية، 1971، بيروت، عبد الرزاق رحم، الأمثال العامة اللبنانية وأثرها في المجتمع، أطروحة دكتوراه، جامعة القديس يوسف، 1982، بيروت نقلاً عن إميل يعقوب، الأمثال الشعبية اللبنانية، مذكور سابقاً، ص 15-16.

الله.. يا الله.. بيدخل ملكوت السموات». أيضاً: «ما حدا بيقدّر يرضي الله وعبيدو». كما ظهر المثل الذي ينتقد الممارسة العملية للدين الذي لا يتألف مع الإيمان الصادق: «الدير القريب ما بيشفى». و«لا نبي مكرّم في وطنه». كما ركّز على القناعة: وفي المناسبات الدينية التي تلتقي مع المواسم الزراعية أو يأخذ منها ما يتناسب مع المناسبة، وقد أتينا على ذكر ذلك سابقاً.

هكذا يظهر لنا من جملة ما تقدم أن الأمثال الشعبية تنبثق من العلاقات الاجتماعية ومن المخزون الديني وقيم المجتمع الأخلاقية بما يتناسب مع البنية الذهنية للناس ومع تصوراتهم البسيطة وعفويتهم في النظر إلى الذات والآخرين، وإلى الأمور الغيبية التي لا يجدون لها تفسيراً إلا ما توارثوه أباً عن جد⁽¹⁾.

اختلطت الأمثال ذات التوجه الديني مع غيرها الناشئة من تفاعلات الناس في حياتهم العملية. إلا أن ثمة محاولات عديدة عملت وتعمل على فصل الديني عن الدنيوي من الأمثال لاستبعاد ما هو مخالف للتوجه الديني، والإبقاء على ما هو متلائم معها. جاء ذلك عند أحدهم كما يلي: «كان من الضروري أن تتم دراستها (الأمثال)، بغية التعرف على مدى انسجام مضمونها الفكري مع المضامين الإسلامية الأصيلة، أو مدى مساهمتها في تنمية الفكر والروح، أو تحفيز الإنسان ودفعه نحو عمل الخير والتعاون.. (ذلك لأن) أي انحراف فكري أو عقدي تتضمنه الأمثال سيساهم في تشويه المفاهيم الدينية الأصيلة، وسوف ينعكس سلباً على حياة الفرد وسلوكه»⁽²⁾. ما يمكن فهمه من هذا النص هو وجوب العمل على إدخال الأمثال ذات النكهة الدينية في مصفاة الشرع، فإذا كانت متوافقة معه تبقى على السطح، وإذا كانت في ظاهرها مخالفة له تسقط وتُهمل وتُلغى. وبذلك، طبعاً إذا حصل، تفرغ الأمثال من مضمونها الشعبي والعفوي وتندغم في القول الفقهي وينتفي وجودها كأمثال شعبية، وتُنزع من ذاكرة الناس، وتتفي بالتالي الحاجة إلى استدعائها في لحظة الحاجة إليها، وإلا خرج المستدعون من دائرة الإيمان.

يبحث الخشن في الأمثال الشعبية من موقعه الرسمي في علاقته مع العامة، وبمنطقه دون أي اعتبار لتوجه العامة في نحت أمثالهم وفي استدعائها في اللحظة المناسبة. فيقول

(1) <http://www.startimes.com/?t=20440529>

(2) حسين الخشن، نظرة إسلامية حول ظاهرة الأمثال الشعبية، على الرابط التالي:

<http://www.al-khechin.com/article/51>

إن اعتراض بعض الأمثال على القضاء والقدر مع أنه اعتقاد إسلامي واضح لا يستقيم، لأن الله يقرر بعد اختيار الإنسان ولا يجبره على الاختيار. فيدخل هنا الفلسفة العالمية إلى ميدان المعرفة الشعبية دون أن تكون أصلاً من عناصر ذهنيته. ويستنتج من ذلك أن «المكتوب ما منّو مهروب» مناف للفعل الإلهي الذي لا يجبر الناس على الفعل، وهو مرفوض إسلامياً، لأنّ الإنسان «وفق الرؤية القرآنية والإسلامية مختار في أفعاله وأقواله، وهو الذي يصنع قضاءه باختياره وإرادته، والمكتوب هو صفحة تعكس ما سيفعله الإنسان باختياره.. فالله إنما كتب علينا ما علم أننا سنفعله باختيارنا، ولم يقهرنا على فعل ما هو مكتوب في سجل أعمالنا»⁽¹⁾. يظهر هنا تداخل الرأي الديني الرسمي مع الأدب الشعبي للعامة. ولتصوّر معاً كيف يمكن التوافق بين المثل الشعبي ومناسبة حدوثه للمرة الأولى ببساطته وعفويته، مع هذه الفكرة المعقلنة في علم الكلام والفلسفة الإسلاميين. ويأتي المثل «كلو قسمة ونصيب»، في الإطار نفسه عند وضعه في الميزان الفقهي الذي يرى فيه عشوائية تقسيم الأرزاق دون تدخل العلم الإلهي. كما أن المثل: «ربنا يطعم ناس ويحرم ناس» جاء في سياق شعبي معيش ومجرب دون التفكير أصلاً بالإنحياز الإلهي أو الإنتقاص من الذات الإلهية. إنه مجرد احتجاج على الظلم الناشئ عن عدم المساواة بين البشر في العيش الكريم، ليس إلا. وكذلك الحال في المثل: «كل مين عدينو الله بيعينو» الذي يعني الوراثة في الدين ومنع الاختيار للأبناء، وهو ما يجعل المثل مجاناً للحقيقة لأنه يمنع الاختيار باعتباره قاعدة إسلامية ثابتة. ولأن المقارنة هنا أيضاً لا تصح، فقد أخطأ الخشن في التحليل لأن المثل جاء ليؤكد على الطاعة ووراثة الأهل في كل شيء في مجتمع تقليدي أبوي تزامن وجود المثل معه. ولم يأت ليبدل على الجبر أو الاختيار. وفي المنحى نفسه ينظر الخشن إلى الأمثال التي تتناول الحظ، وتلك التي تتنافى والقيم الأخلاقية والتربوية والدينية متجاوزاً بذلك شعبيتها والسياقات التي ظهرت فيها، ومعتبراً إياها وكأنها إنتاج فقهي وتربوي وأخلاقي خرج على الطوق، أبدعه مفكرون لا يقيمون وزناً للدين وأصحاب أخلاق دنيوية فحسب. وهو يدرك باعتباره رجل دين، الفرق بين ممارسات الناس في حياتهم اليومية، ومنها التداول بالأمثال، أن مصادرها الأساسية ومضامينها الغالبة ناشئة من مخزون مجتمعي، ومن ظروف ومواقف نافرة صعبة ومحرجة، ومما أفرزته العلاقات الإنسانية في حلوها ومرها، وفي إيجابياتها وسلبياتها، في ظل أنواع من التحكم والاستبداد في عالم واقعي، لا يحوز فيه الدين والتدين الرسميين إلا

(1) المصدر نفسه.

على قسم من المجال الثقافي العام، وخصوصاً إذا أدخلنا الحكمة في مجال المثل، وتبسّطنا في شرح المؤلف والمختلف بينهما⁽¹⁾.

الأمثال والدلالات المعرفية

من البديهي القول إن الأمثال تدور حول موضوعات محدّدة. وتحدّد هذه الموضوعات نوعية المثل وأهميته، بالإضافة إلى بلاغته وتكثيفه للفكرة التي يحتويها. كما أن هذه الموضوعات تتدرج في ترتيبها كأولويات بالنسبة للإنسان وبالنسبة للواقع الاجتماعي التاريخي للمجتمع الذي يعيش فيه. ولأن المثل ذو فكرة واضحة ومحددة، فمن الضروري تصنيف الأمثال حسب موضوعاتها لمعرفة تدرّج اهتماماتها، وبالتالي اهتمامات المجتمع الذي يتداولها. وللوصول إلى هذه النتيجة قمنا في دراسة سابقة⁽²⁾ باختيار مجموعة عشوائية من الأمثال وتصنيفها حسب موضوعاتها، لمعرفة حجم هذه الموضوعات ونسبتها المئوية مقابل المجموع العام. وبعد الفرز والتصنيف تبين لنا أن موضوعاتها تتناول أحد عشر عنصراً من التفاعلات الاجتماعية بين الناس تلخّصت بأمثال تدل عليها، وهي: القيم الاجتماعية، التماثل والتضاد، العلاقات الاجتماعية، العلم والمعرفة، العائلة، الواقعية، السلطة والقوة، التوكل والقضاء، السياسة والوطنية، والنزعة الفردية. وكان عدد الأمثال في العينة 750 مثلاً مستقاة من دراسة لكاتب فلسطيني ذيلها بهذه الكمية التي كانت تقارب الألف، وقد وصلت إلى العدد المعتمد بعد إلغاء المثل المكرّر.

موضوع المثل وأهميته

إن النظر إلى المثل باعتبار موضوعه، يدلّنا على اهتمامات الناس ونوعية علاقاتهم وكيفية التعاطي مع شؤون الحياة وشجونها، إنطلاقاً من الافتراض الذي يقول إن النسبة الكبرى من الأمثال المتداولة في المجتمع المدروس، أو على الأقل جمعها منه، تدل على

(1) لم ندخل هنا في مجال المقارنة بين المثل والحكمة، علماً أن كل مثل هو حكمة وليس العكس وللمزيد من التفصيل حول المقارنة بين المثل والحكمة وأهمية المثل كحكمة، والموقع المتعالي للحكمة، أنظر: عطيه، الرحمة والحكمة في الطب والأمثال، مذكور سابقاً، ص ص 160-165
(2) لقد قمنا في دراسة سابقة بتصنيف هذه الأمثال حسب موضوعاتها وبالنسلسل العددي الدال على أهميتها من خلال عينة منتقاة من عدة تصنيفات للأمثال ظهرت بوساطة الإنترنت وقد أدرجناها جميعاً حسب موضوعاتها، وأقمنا الدراسة والتحليل عليها، والأمثال الموجودة هنا مستقاة منها، في: عطيه، الرحمة والحكمة في الطب والامثال، مذكور سابقاً، ص ص 169-256.

أولوية الإهتمامات لدى ناسه، والنسبة الصغرى تدل على عدم الإهتمام بالموضوع الذي تتناوله هذه الأمثال، وبالتالي لا يشكّل عنصراً بيّناً من جملة الأمثال المتداولة.

يتأسس على هذا الافتراض النظر إلى المثل الشعبي باعتباره مؤشراً على الممارسة اليومية للفلسفة الشعبية ومفصلاً عن توجهاتها العفوية ومدى أهميتها في المخيال المجتمعي العام، وفي ترابطها مع البيئة التي نشأت فيها باعتبارها إنتاجاً إنسانياً. وليس أدلّ على ذلك أكثر من الأمثال التي تنتجها المجتمعات الساحلية المختلفة في موضوعاتها عن تلك التي تنتجها المناطق الصحراوية أو الجبلية.

لقد ظهر لنا من خلال العينة أن الأمثال الشعبية المتداولة في المشرق العربي جاءت متشابهة في موضوعاتها وفي صياغتها، عدا بعض الحروف الناقصة أو الزائدة التي تفرضها اللهجات المحلية. وقد تبين لنا بعد الفرز والتصنيف أن الموضوعات الأكثر تداولاً هي تلك التي تتناول القيم الإجتماعية الإيجابية منها والسلبية، ومن هذه القيم: الصدق والتسامح والكرم والشجاعة وكذلك الغش والخداع والكذب والخيانة والتهرب من المسؤولية. وقد أظهرت ما يمكن أن ينشأ عليه الأحداث والشباب وما يمكن تجنّبه. وقد جاءت هذه الأمثال بنسبة 23.5% من مجموع أمثال العينة، ومجموعها 177 مثلاً من أصل 750. ومن أجل التوضيح أكثر، يمكن إظهار الأمثال التالية:

في الشجاعة: «ياكلها السَّبْع ولا ياكلها الضبع». «قبضاي شبعان من حليب إمّو». وفي الجهل: «الجمل لو يبشوف حردبّو بيوقع ويبفكّ رقبتو». «طلطميس ما يععرف الجمعة من الخميس». «الجاهل عدوّ نَفْسو».

أما في الصبر فقد ظهرت أمثال كثيرة منها: «اللي يبصبر على حلوها يبصبر على مرّها». «ما بعد الصبر إلا الفرج». «ما بعد الصبر إلا المجرفة والقبر». وفي الطمع: «العين جيعانة والمعدة شبعانة». «فرح في التّم عزا في البطن». «بدّو العصفور وخيطه». وفي الكرم ظهرت أمثال كثيرة منها: «ما في عيّب إلا والكرّم غطّاه». «إذا الله طعمك كُولِ واطعموم». وفي الكذب ظهرت أمثال كثيرة، منها: «جبل الكذب قصير». «الكذب بيغدي ما بيعشي». هذا كله على سبيل المثال لا الحصر.

جاءت الأمثال التي تبين العلاقة بين سلوكين متناسبين، أو متناقضين، بحيث يؤدي أحدهما إلى الآخر، تحت عنوان التماثل والتضاد في المرتبة الثانية بنسبة بلغت 22 % من مجموع العينة، أي 166 مثلاً من المجموع.

لقد ظهرت هذه الأمثال لتبيّن التماثل بين حالتين أو التضاد بينهما. ومن الأمثلة على ذلك: «كل شي مع العافية طيب». وفي حال الشيخوخة تتغير حالة صاحب السلطة لأن «السَّبع متى شاب، يبصير مَضْحَكِي للكِلاب». والغضب يوصل إلى ما لا تحمد عقباه، لأن «الغضببان خي المجنون». وفي حالة التضاد، يأتي المثل بليغاً في توصيفه للحالة، «اشتغل بالكفان، بطّل حدا يموت». و«الأعور بين العميان ملك مفتّح». وكذلك «الجنّازة حامية والميت كلب». ويقال للمرأة ناقصة الجمال: «إذا كنتي وحشة (بشعة) كوني نغشة (مهضومة)». وثمة أمثال تحمل التماثل والتضاد معاً، تماثلاً في جزء منه وتضاداً في جزء ثانٍ؛ ومن ذلك: «المال يجرّ المال، والقمل بيجر السيبان». وكذلك: «مجد التاجر بكيسو، ومجد العالم بكراريسو». أيضاً: «ضلّيت صليّ حتى حصل لي، ولما حصل لي بطّلت صليّ».

جاءت الأمثال التي تتناول العلاقات الإجتماعية في المرتبة الثالثة، وهي تلخّص كيفية التعامل مع الآخرين إيجابياً، أو الإبتعاد عن الناس لتخفيف الضغط وإراحة النفس. لذلك فهي تلخّص ما يشجع على التعامل الحسن، وأيضاً على الإبتعاد لتجنّب ما هو سيّئ. بلغت نسبة الأمثال في العلاقات الإجتماعية 16% وعددتها 122 مثلاً.

ولأن الأمثال حصيلة مختصرة للعلاقات الإجتماعية، ولأن الإنسان لا يستطيع العيش منفرداً لتأمين حاجاته الضرورية باعتباره اجتماعياً، جاءت غنيّة في مضامينها وبلغّة في رسم العلاقات الإجتماعية في مختلف توجهاتها. لذلك سنعمل على إظهار أنواع العلاقات الإجتماعية من خلال الأمثال، في سلبياتها وإيجابياتها.

ثمة أمثال كثيرة تدل على أهمية العلاقات الإجتماعية من خلال الصداقة والمحبة اللتين تجتمعان بين الناس. فيقال مثلاً: «البيت الضيق يبساع ألف محب». و«الصدّيق لوقت الضيق». وكذلك، «الإجر بتدبّ مطرح ما بتحب». ولكن كل هذا ضمن حدود، لان الصداقة والمحبة يمكن أن يؤديا إلى تبادل الأسرار، ما يمكن أن يوصل إلى الخصومة، لأن «السر إذا تجاوز تينين شاع»، و «تينين شراكة نلاتة لبكة». وثمة أيضاً أمثال كثيرة تلحظ ضرورة التعاون

والتعاقد لتأمين مصالح الناس، لأن الفردية لا تنفع، لذلك قيل: «الإيد الواحدة ما بتزقّف». و«البحصة بتسند خابية». ولأن اجتماعية الإنسان وتعاونه مع الآخرين لا يلغيان شخصيته جاء المثل ليقول: «الحجر الثقيل ما بينهزّ من مطرحة». وعليه أن يبقى محصّناً بشخصيته المستقلة والحاضرة في الأزمات لأن «الحيط الواطي كل واحد بينطّ عنو». كما عليه أن يبقى حافظاً للسانه لأن «إللي بيغربل الناس بينخلوه»، و«المرء في أصغريه قلبه ولسانه». وإذا كان لا بد من الخصومة أو النفور من خلال العلاقات اليومية، ف«المعاتبه صابون القلوب»، والعتب عد قدّ المحبة». ولكن في الأخير إذا تخلى عنك صاحبك فزد في تخليك عنه، لأن «يللي باعك ببصلة، بيعو بقشرتها».

لقد أظهرت الأمثال كل أنواع العلاقات الاجتماعية إن كان في المعاشرة ونوعيتها، أو ضغط المجتمع والعلاقات بين الأقرباء، فيقال مثلاً: «الأقارب عقارب» و«إن بزقنا لفوق عد شواربنا وإن بزقنا لتحت عد دقنا»، وهو مثل شعبي بليغ يبين ما يمكن أن يفعله القريب من ضرر، ولا تستطيع فعل شيء في المقابل.

أما أكثر الأمثال وأبلغها فهي المتعلقة بالجار. وقد جاءت على توجهات ثلاثة: الإيجابي والسلبي والحيادي، وتبدأ من المثل الذي يقول: «النبى وصّى على سابع جار»، للتدليل على أهمية الجيرة التي توصل بين الناس جميعاً. إلا أن ذلك لم يمنع النظر إلى الجار حسب ما يكون فعله بالنسبة إلى جاره، لأن الأمر مرهون بنوعية العلاقة بينهما وكيفية تشكّلها. لذلك منها ما هو إيجابي: «جارك القريب ولا أخوك البعيد». و«إن كانت أوقية إسوارتي ما لي غنى عن جارتى». أيضاً: «عليك بالجار ولو جار». ومنها ما يدل على المصير الواحد: «إذا حلق جارك بلّ ذقنك»، و«ما دام جارك بخير أنت بخير». أيضاً: «مين هو أخبر فيك؟ جارك ومرّيك». أيضاً: «رغيف برغيف ولا يبيت جارك جوعان».

أما في الحالات السلبية فقد جاءت الأمثال لتبيّن ما يمكن أن يحصل بين الجيران من سوء، فيقال: «إذا كنت جاري لا تخرب ديارى». أيضاً: «سكر بابك وأمن جارك». وفي حالة الحياد جاء المثل ليقول: «يا جاري انت بحالك.. وأنا بحالى». وفي حال وصل الخلاف إلى حد المقاطعة الكلامية، يُسمع المتضرر صوته إلى جاره، في طريقة غير مباشرة تسمح بسماع الصوت، لذلك يقال: «عم أحكيكي يا جارة تا تسمعي يا كنه».

ومن الأمثال المهمة أيضاً هي تلك التي ترسم علاقات الزواج والمصاهرة التي اختلفت عما نلقاه اليوم من العلاقات الحرة بين الشاب والفتاة خارج إطار الزواج. ذلك أن العلاقات السابقة كانت تنعقد بناء على طلب الأهل ودون معرفة سابقة وكافية بين المقبلين على الزواج قبل عقده. لذلك كانت المحاذير كثيرة وعدم التوافق في الزواج منتظرة، لذلك قيل: «حط إيدك بجنابة ولا تحط إيدك بجنابة». ولأن الصهر العتيد كان موضع أخذ ورد في العلاقة معه، لعدم اكتمال النصاب جاء المثل ليقول: اللي بدك تصاهرو لا تقاهرو. ومن مقاييس الرضى للقبول بالزواج القول: «الصيت الحسن خير من المال المجموع». هذا بالنسبة إلى الشاب، أما بالنسبة إلى الفتاة، ف«خود الأصيلة وكو عالحصيرة».

حلّت في المرتبة الرابعة الأمثال التي تلخص أهمية العلم والمعرفة ودورهما في تقدم الحضارة الإنسانية. وقد بلغت نسبتها 12.5 %، بمجموع 94 مثلاً من 750.

أظهرت الأمثال أهمية النظر العقلي والبرهان، وعدم الإكتفاء بالحواس وبأقوال الآخرين، «لأن الإنسان بالتفكير والله بالتدبير». ولأن الإنسان عدو ما يجهل، فإن المعرفة هي أساس التقدم، لأن «اللي ما بيعرفك بيجهلك». ورجاحة العقل تنمو بالتجارب، لذلك «عقل الكبير كبير». ولأن العقل هو الذي يقودك، فلا خوف عليك، لأن إذا كان «عقلك براسك بتعرف خلاصك». ولأن الأولوية للعقل، فالعاقل هو الذي يستوعب الآخرين، لأن «الوعي (الوعاء) الكبير بيساع الصغير». والعاقل المفكر لا يغلبه أحد ولو كان فارساً، لأن «الدارس غلب الفارس»، و«غلطة الشاطر بألف». هذا طبعاً بالإضافة إلى الإصرار على تعليم الولد حتى ولو بالعنف، لأن «الضرب بيعلم الدب يرقص». ولكن إذا كان لا فائدة من تعليمه، لا يستحق الإهتمام، لأن «اللي ما يفهم من الاشارة، الحكي معو خسارة».

ولأن العقلانية تُكتسب بالعلم والتجربة فهي وحدها المنجية من الوقوع في المغالط. والعلم والتجربة تقضيان بعقد الإتفاقيات الواضحة بالشروط المحددة، لأن الشرط ملزم حتى ولو كان شفوياً. لذلك قيل «الشرط سيد الأحكام». كذلك «اللي أولو شرط آخرتو نور». أيضاً: «الشرط بالحقلة ولا قتال عالبيدر». ولا يكتسب الشرط شرعيته إلا بموافقة الطرفين، لأن «شرط المرافقة الموافقة»، والكلمة تكفي.

تكمن أهمية العلم والمعرفة أيضاً في كونها تتطلب الروية في القول والفعل، وإذا أخطأ أحدهم في الحساب يتعرض للنقد ويلقى من يخفف عنه المصائب، فيقول مفرقاً بين النظرية

والتطبيق «اللي بياكل العصي مش متل اللي بيعدها»، و«الحرب بالنضارات هين». ومن تعرّض للأذى من شخص غير موثوق، يقال له: «اللي يلعب مع القط بدو يتحمل خراميشه». وإذا وقع في التجربة ثانية، يقال له: «مين جرّب المجربّ كان عقله مخربّ». والعاقل هو الذي يدرك مدى قدرته على الفعل، ولا يغامر في أمر لا يقدر عليه، لأن «العين بصيرة واليد قصيرة». و«في التأنى السلامة وفي العجلة الندامة».

أفادتنا أمثال العلم والمعرفة في مساعدتنا على كيفية التعامل مع الناس على اختلاف أهوائهم. ووفرت علينا الدخول في التجارب في لفت نظرنا إلى كيفية التصرف مع الآخرين. فالإعارة إلى القريب أو البعيد يمكن أن تحصل على سبيل التعاون والمساعدة، ولكن عليها أن تقف عند حدود ثلاثة: الزوجة والبندقية والدابة، فيقال: «تلاتة ما بينعارو: السلاح والدابة والمرأ». لا انتقاص للمرأة في هذا المثل، ولكنه جاء في سياق الدلالة على أعلى ما يمتلكه الإنسان، ولا يفرض فيه في المجتمع الأبوي التقليدي. كما في مسرى الحياة العادية، ثمة ثلاثة أمور لا تطاق: «تلاتة ما بينطاقو الطق والنق والبق»، أي النميمة والشكوى الدائمة والحشرة التي تؤذي في النوم. وفي مجال الحكم والمرأة ورجال الدين، ثمة «تلاتة ما بينحملو: ظلم الحكام وكيد النسوان وعناد الرهبان». أما الثلاثية الرابعة فهي: «تلاتة ما بيتخبّو: الحب والحمل وركوب الجمل».

ظهرت الأمثال الشعبية في العلم والمعرفة على أوضح صورة في تناول أحوال الطقس وأوقات نضوج المواسم الزراعية لتكون الدليل للمزارعين المبتدئين في كيفية التعامل مع أمور الزراعة وجمع المحاصيل في الريف. وهي التي تدل على محليتها، حسب البيئة التي نشأت فيها. وبالمثل ثمة أمثال مختصة بالمدينة وبأهل الساحل الذين يمتنون ركوب البحر والصيد. ففي الريف ظهرت الأمثال التي تربط بين الشهور وأحوال الزراعة. ذلك أن الفلاح يدرك جيداً خطورة الثلوج في آذا، وأهمية المطر في شهر نيسان، ونضوج الزرع في أيار. لذلك من أجل أن يحذر الفلاح من خراب زراعته يقول ويده على قلبه: «في آذار سبع تلجات كبار ما عدا الصغار». وتكمل الأمثال مسيرتها مع الشهور: «الشتوي بنيسان بتسوى السكة والنير والفدان»، و«الشتوي بنيسان بتحبي الإنسان»، و«ب10 أيار حَمال منجلك واندار»، و«المطرة بيار بتمونّ الفلاح وبقراتو، وبتجوز ولادو وبنياتو». و«بعشرة أيار خوخة وسبلة وزرّ خيار». «شمس شباط بتخبط الراس بالمخباط»، و«حر حزيران بيعمل الحليب عيران»، و«بتموز بتغلي المي بالكوز»، و«بعيد الرب (6 آب) نقيّ حب». و«أيلول طرفو بالشتي مبلول»، و«بين

تشرين وتشرين صيف ثاني»، و«برد تشارين توقاه وبرد الربيع استلقاه». وفي كل الأحوال يفضل الفلاح الشتاء بوفرة مطره على الصيف، وإن قعد متبطلاً، لأن في ذلك تتأمن الوفرة في محاصيله الزراعية، بناء على المثل الذي يقول: «الشتا فرج ولو كان ضيق».

تناولت الأمثال المتعلقة بشؤون العائلة ما كان عليه المجتمع التقليدي في رسم العلاقات بين أفراد العائلة، والنظرة إلى الأب فيها وإلى المرأة، أما كانت أو زوجة أو ابنة أو حماة أو كنة. وكذلك العلاقة بين الأب والأبناء، والأم والجد والجددة، بالإضافة إلى الصهر والضرّة. وقد بلغت الأمثال التي تتعلق بالعائلة في العينة المنتقاة 76 مثلاً وهي تمثل 10 % منها. وقد جاءت في المرتبة الخامسة، وتناولت كل العلاقات التي تجمع بين أعضائها.

لعل الحقل المعرفي الذي يضم الأمثال المتعلقة بالعائلة، أهم مؤشر على الذهنية العربية التي تعطي للعائلة المقام الأول في توجيه مسلكها الاجتماعي، إن كان في النظرة الواعية إلى العائلة بتركيبها وبالعلاقات الداخلية فيما بين أعضائها، من جهة؛ ومن خلال كل ذلك في علاقتها مع الخارج، بدءاً من أقرب الناس إليها إلى أبعدهم، من جهة ثانية. والمقصود بالعائلة هنا، تلك الممتدة في النمط التقليدي للحياة المجتمعية التي أنتجت هذا المصطلح؛ وهو الانتاج المتزامن من نضوج الظروف المؤاتية لنشأة الأمثال، ولتعبيرها عن واقع الحال في الممارسة الاجتماعية للحياة اليومية.

ولأهمية هذه العلاقات وترسخها في البنية الذهنية، فقد أوصلت أعضاء العائلة إلى رسم السلوك اللاواعي وغير المفكر فيه في التعاطي بين أفرادها في تراتبية واضحة، تعطي لكل فرد فيها ما يتوجب عليه تجاه بقية أفرادها. فالأب هو المسيطر فعلاً وبالبدئية، دون أن يعلن، لا هو ولا أحد من بقية أفراد العائلة، عن ذلك. عليه القيادة والأمر، وعليهم المثول والطاعة دون نقاش. وقد نشأ عن ذلك، ما دعاه هشام شرابي بالنظام الأبوي، الذي ينسحب ليس على الرأس الذي يدير العائلة فحسب؛ بل أيضاً على الرأس الذي يدير القبيلة والدولة، بالإضافة إلى مدير الشركة والمدرسة، وأي منشأة مشابهة في المجتمع.

أما الأم، فهي بالإضافة إلى الزوجة المطيعة، صلة الوصل بين الأب وأبنائه. وهي التي عليها ان تدير شؤون بيتها، وتربي أبنائها، وتعطي للذكر من أبنائها، في وعيها ولا وعيها، ما لا تعطيه للأنثى، إلا في الأمور التي تعدّ فيها إبتها لتكون على مثالها في المستقبل. وتأتي تربية الأبناء لتفصح عن تقديم الذكر على الأنثى والبكر على الأخوة. فبنشأة الذكر

متميزاً باعتباره ذكراً. وتنشأ الأنثى بالخجل الظاهر، والدونية المبطنّة تجاه شقيقتها الذي له ما ليس لها، مع تسويغ ذلك في التنشئة باعتبار الفتاة فتاة والفتى فتى. ولا يتوجب الخلط بين الموقعين. ولا تنتهي الأمور عند هذا الحد، إذ لا بد من استكمال شؤون العائلة بالكنّة، زوجة الإبن، وبالصهر زوج الإبنة، وما يدخل في ذلك من أمور العلاقة بين الكنّة والحماة، وبين العائلة والصحير، وما ينشأ عن هذه العلاقات من أواصر مع الحفيد والعم والخال.

يدرك الأب في العائلة أن من أهم مهامه إنجاب الصبي ليكفل استمرارية العائلة، مع علمه الواعي واللاواعي بأن البنت مجلبة لوجع الرأس، ولكنها ابنته كما الصبي ابنه. فهي لا تفيد العائلة في شيء إلا باعتبارها وسيلة للتبادل، مع إمكانية أن تكون عوناً لعائلة أخرى مقابل عائلتها بما تنجب من أولاد. هذه الفكرة غارقة في وعي ولاوعي الذهنية التقليدية. يعبر عن ذلك المثل: «إبنك إلك بنتك لأ. أما بالنسبة للتأكيد على الإستمرارية، يقول المثل: «ما أعز من الولد إلا ولد الولد». والمقصود هنا الصبي دون البنت. ولأهمية الرجل في العائلة يقال: «الرجال ولو كان فحمة، وجوده بالبيت رحمة». ولأن المجتمع يعول على تربية الأب لأبنائه، مع مراعاة نموه الجسدي والنفسي، يقول المثل: «إبنك هوّي وصغير ربيّه، ولما بيكبر حاويه» لأن عليه أن ينشأ على غرار نشأة أبيه، ولو تطلّب ذلك استعمال كل الوسائل، ومنها العنف، لأن «قتل (ضرب) البّي بيكوي كي، قتل الإم ما بيهم..» بذلك يصبح «ابن البط سباح وابن الكلب نباح». ومنها: «فرخ البط عوام». وفي دور كل من الأب والأم في العائلة، يقول المثل: «الأب جلاب والأم دولاب: وفي المجتمع التقليدي آراء سلبية حول الزوج الذي لا يمثل السلطة الأبوية المطلقة في المنزل، فيعيّره أقرباؤه وأقرانه لذلك، لأنه محكوم من زوجته، ويقال له: «شو طبخت العمشا جوزا بيتعشى»، و«اللي بيستحي من مرتو ما بيحيب ولاد». وحول الطاعة وأهميتها في العائلة يقال: «اللي ما يسمع من والديه غضب الله عليه»، ولعدم إغضابه، جاء المثل: «غضب الأب من غضب الرب».

وفي العلاقة بين الأب وابنته، ولأنها تُطلب للزواج وليس في يدها حيلة حول هذا الأمر، جاء المثل ليقول: «أخطب لبنتك قبل ما تخطب لأبنك»، حتى لا تبقى دون زواج. وللتخفيف من هموم آباء البنات، قال المثل: «أبو البنات مرزوق». وفي حال فشل الأب في تعليم ابنه، وللتخفيف عنه، قيل: «إبنك لا تعلّموا، الدهر بيعلّموا».

تعطي الأمثال الأهمية الكبرى للأم في رعاية عائلتها وفي تربية أبنائها. وأكدت على الصلة الوثيقة بين الأم وابنتها على الخصوص. فجاء المثل ليقول: إسأل عن الأم قبل ما

تلمّ. أيضاً: «طبّ الجرّة عـ تمها بتطلع البنت لأمها». كذلك: «البنت لأمها والصبي لأبوه»، و«الدنيا أم». إلا أن ذلك لم يمنع من وجود أبناء عاقين لذلك يقال: «البطن بسّنان، فيه أشكال وألوان». والخوف من عقوق الولد ثقيل على الأهل، لأن «الرزيل يورث لأهله المسبّة». وفي كل الأحوال، لا تكون البنت أفضل من الصبي إلا في حالة واحدة، وهي: «البنت المليحة خير من الصبي الفضيحة». ومع ذلك يبقى الإبن درّة عين أمه وإن كان لا يستحق ذلك، لأن «القرد بعين أمو غزال. وكذلك لا يمكن أن تفضّل عليه أحداً، لذلك جاء المثل: «نزلت العبدة عـ السوق ما استحلت غير شفاتير ابنها مرزوق». ولأن الصبي مرغوب في العائلة، جاءت الأمثال لتبيّن هذا الإهتمام، من خلال رده إلى أحواله أو أعمامه بالسلب أو الإيجاب. يُظهر المثل في هذه الأحوال العلاقات المضمرة والمتوترة بين أهل الزوج وأهل الزوجة. فإذا قيل أنه يشبه أحواله ظهر الإمتعاض من أعمامه وعمّاته فيقال إنه صبي على أي حال، و«الصبي صبي ولو مال تلتينو للخال». ولا تهتم المراتب، فأهمية الصبي هي في كونه صبيّاً، لأن «الصبي صبي ولو كان ابن نبي».

هذه الأمور لم تمنع الأم من الإدلاء برأيها، وخصوصاً إذا كانت من عائلة مغايرة، فجاء المثل ليعبر عن ذلك في القول. «إذا طلع الولد لخالو يا زينة فعالو، وإذا طلع لعمو (لعائلة الزوج) دَبْحُوهُ هو وأمّو». والتهاون في التربية والدلال الزائد يؤدّيان إلى القضاء على شخصية الصبي، فيعبر المثل عن ذلك في القول: «العَمِيان جاهن صبي، دَلُو يَشَقْشَلُوهُ ويلعبو فيه تـ عميوه».

تبقى العائلة الممتدة في معناها الواسع وحدة الإهتمام في المجتمع التقليدي لديها أقارب في العشيرة أو العائلة الأوسع، ولديها جيران. إلا أن الأهم هو ما تتضمنه العائلة الممتدة التي تشمل ثلاثة أجيال: الجد والإبن والحفيد، لذلك يركّز المثل على هذه المسألة، فيقول: «البيت اللي رباني ما بينساني». كذلك «البيت بيت أبونا والناس بيخانقونا». أيضاً: «ألف عدو برّات الدار، ولا عدو جَوّات الدار». و«ما بيحمل همك إلا اللي من دمك، و«ما بيحنّ عالعود إلا قشرو». و«الكلب ما بيعضّ خيو». و«أهلك إذا علكوك ما بيبلعوك». و«اللي ييقلع تيابو بيبرد». ويلخص ذلك المثل الذي تتراتب فيه العلاقات العائلية من الأقرب إلى الأبعد: «أنا وخيي عـ إبن عمي وأنا وإبن عمي عالغريب». لذلك العائلة هي الوحدة الأهم في العلاقات الإجتماعية، وما على أبنائها إلا أن يتربّوا على التربية الصالحة التي تصون وحدة العائلة، وبعد ذلك لا شيء يهم، لأن «اللي مانو من ضهرك كل ما جن فرحلو».

ولأهمية العلاقة بين الحماية والكنة في العائلة الممتدة ظهرت الأمثال التي تلحظ هذه العلاقة، إن كانت بين الزوجة وحماتها، أو بين الزوج وحماته، أو بين الحماية والكنة. وقد ظهر ذلك من خلال أمثال تبين العلاقة المتوترة بين الحماية والكنة المتأتية من الظن بأن الحماية تؤلّب ابنها على زوجته، أو أم الزوجة تؤلّب ابنتها على كبتها وزوجها، ما يؤدي إلى توتر العلاقة بين الزوجين. لذلك قيل: «الحما بابور (موقد على الكاز) وبنات الإحما إبرة». لذلك جاءت المطالبة مبكرة في الفصل بين الكنة والحماية، لأن «المّي والنار ولا حماتي في الدار». والمحفوظ من ليس له حماة: «حظّو من السما اللي ما عندو حما». أما الصهر فيتوجب الحذر منه، لأنه مخبأ في ثيابه، يمكن أن يكون أفضل من الإبن، كما يمكن أن يكون مصدر عذاب لزوجته وأهلها. لذلك قيل: «صهر بيسند الظهر وصهر بيحجب المجرفة للقبر».

في إطار العلاقات بين أفراد العائلة الواحدة عثرت على نصيحة صعيدية من أب إلى ابنه يرسم فيها كيفية التعاطي مع وجود الزوجات غير المحارم والمحارم في العائلة بما يتوافق مع الشرع الإسلامي. يقول الفلاح الصعيدي مخاطباً ابنه: «نام عند اختك ولا تاكلشي عندها.. وكول عند أخوك وامشي بعدها. أخوك تاكل لما تشبع، المال من جيوبه، ولو مراتو فتحت فمها، يسكّها بمركوبه، وكول واشرب ولا تطول لأن مراته غريبة (من غير المحارم). ونام عند أختك (من المحارم) ولو في غياب جوزها. لو دخل جوزها ولقيك نايم هيغطيك بتيابه، واشرب وكول خفيف، وافتكرو يا وليدي إن أختك غريبة والمال غريب»⁽¹⁾.

تضمّنت الأمثال أيضاً ما له علاقة بالسلطة والقوة لتبين كيفية النظر إلى ممثليها في المجتمع التقليدي، إن كان من خلال إظهار سطوة القوي على الضعيف، أو إعطاء الأهمية القصوى للقوة البدنية ودورها في أخذ الحق أو فرض الباطل، أو الوقوف في وجه الظالمين بالشجاعة اللازمة ورباطة الجأش. وقد بلغ عدد الأمثال التي تأتي على ذكر السلطة والقوة، وما يتعلق بهما 34 مثلاً، وبنسبة 4.5% من مجموع العينة، وقد حلت في المرتبة السادسة.

من هذه الأمثال ما يدل على تراتب السلطة السياسية بالقول: «العين ما بتعلّى عن الحاجب»، ومنها ما يدل على عدم القدرة على مواجهة القوي: «العين ما بتقاوم المخرز». ولأن صاحب السلطة قوي، فالحكمة أن تكون معه لأن «الناس مع الوقف». ويعمل الإنسان

(1) عطيه، الرحمة والحكمة في الطب والأمثال، مذكور سابقاً، ص 232-233

جهده ليكون صاحب سلطة لأن المثل يقول: «سيد وميد واعمل مثل ما تريد»، وعندما يصير صاحب سلطة يركض الناس لخدمته لقاء ما يحصلون عليه من مكاسب لأن «اللي بياكل خبز السلطان بيحارب بسيفو». وفي حال نجح أحدهم في اكتساب السلطة والجبروت قيل: «يا فرعون مين فرعنك؟ قال فرغنت وما حدا ردني». وفي حال المنافسة على السلطة التي لا تحتمل التعدد، قيل: «أنا أمير وإنت أمير ومين بيسوق الحمير؟» وفي أهمية الترتاب قيل: «رئيسين بفرد مركب بيغرق».

أما في العلاقات بين الناس، فقد جاءت الأمثال لتدلل على أهمية الندية وعدم قبول الذل، ف «مين شافك بعين، شوفو بتنين». و«الرطل بدو رطل ووقية»، في المعنيين الإيجابي والسلبى. و«مين رايدك ريدو، ومين راد بُعدك زيدو». و«يللي باعك ببصلة بيعو بقشرتا»؛ إلى أن يصل الأمر إلى العنف: «يللي دعس عاجرك دعاس عرقتو». وفي مجال القوة التي لا تُقهر جاء المثل ليقول: «يا جبل ما يهزك ريح». و«شو عبال عكا من هدير البحر». ولأن السلطة تجلب الظلم والاستبداد، جاء المثل ليقول: «تلم الأعوج من التور الكبير»، والفوضى مبعثها غياب السلطة لأن المثل يقول: «غاب القط لعاب يا فار». ومن كانت السلطة كبيرة على مقاسه، قيل: «خسّنا الباشا باشا، تاري الباشا زلمه». ولقوة السلطة والخشية منها، ظهر المثل: «مات المير ما حدا اهتم فيه، مات كلب المير، كل الناس عزّت فيه». ولأن السلطة يمكن أن تكون محصورة في دائرة محدودة، قيل: «الديك على مزبلته صياح»، و«الكلب عد باب صاحبه نبّاح». ولأن القبضاي ينصر الضعيف ضد القوي، ظهر المثل الذي يقدره: «قبضاي شبعان حليب أمو». ولأن السلطة مجلبة للطاعة، ولكن ضمن حدود، قيل: «إذا أردت أن تُطاع، فاسأل المستطاع».

أظهرت الأمثال الواقعية أهمية التلاؤم مع الواقع، والتكيّف مع الوضع القائم، بما يؤمّن السلامة وتجنّب المشكلات التي يمكن أن تتأتى من معاكسة ما هو قائم، والسير مع التيار. بلغ عدد هذه الأمثال 34 مثلاً، بنسبة 4.5% من مجموع العينة، وقد حلّت في المرتبة السابعة.

حظيت الواقعية في التعاطي مع الأمور الحياتية على حصتها من الأمثال. وقد دلّت على كيفية التنقل من جهة إلى أخرى حسب الأوضاع التي تتغير، من أجل المحافظة على السلامة، وحسن سير الأعمال والمصالح. من أجل ذلك قال المثل: «الإيد اللي ما فيك تعضّها، بوسها وادعي عليها بالكسر». و«السلامة غنيمة». و«الشاطر بشطارته». و«اللي بيعوز الكلب، بيقللو صبّجك بالخير يا سيدي». و«الرجال عند حاجتهم نسوان». أما من

أجل حفظ الرأس والحفاظ على المصلحة الشخصية، قيل: «اللي بيجي منطبلو واللي بيروح منهلكو». و«بيروح مع إم العروس، ويبرجع مع إم العريس». و«مين تجوز أمي بسميه عمي». وعند تغيير الدول حفاظ راسك»، و«الهريبة تلتين المراحل». وعن واقعية المشاركة مع الآخرين كي لا يتحمل العبء فرد بذاته قيل: «شراكة حليلة» فيفهم المقصود أن على كل فرد أن يدفع ما هو متوجب عليه، لأن «الحمل عالكترة خفيف». أما الغائب عن أي مأدبة، فيقال له: «الغائب ما له حصة»، و«اللي بيحضر السوق يبيع ويشتري». ومن يتأخر لا يحظى إلا بما تبقى، لأن «من فاته اللحم عليه بالمرق».

وفي ما يتعلق بالعادات جاء المثل ليقول: «عادة في البدن، ما بيغيرها غير الكفن» ومن يتصف بالغدر لا تأمن له لأن «فرخ الديب ما بيجوي»، ولمن لا يصدق: «كانت النصيحة بجمل». ومن يقف على الحياد طالته الأمثال أيضاً وكأنه غير موجود: «مثل البزر المر لا بينفع ولا بيضر». وفي كل الحالات لا يرضي أحداً لأنه: «لا مع ستي بخير ولا مع سيدي بخير». ولأن الواقعية تقضي بالقبول بما هو متوفر، قيل: «من قلّة الخيل شدوا ع الكلاب السروج».

تأتي الأمثال العامية المتعلقة بالتوكل على الله والقضاء والقدر في المرتبة الثامنة. ويعود الأمر في ذلك، ربما، إلى التخمّة في الأقوال الدينية التي ذهبت مذهب الأمثال مثل: «توكلت على الله»، أو «حسبي الله ونعم الوكيل» أو «المكتوب ما منو مهروب»، و«ارحمنا يا الله»، لذلك تنتفي الحاجة إلى الأمثال بالمعنى المستعمل هنا. وما يقال في هذا المجال يأتي في سياق الإيمان بالله ورسله وقديسيه. وغالباً ما يظهر ذلك في محطات الحديث، وللتأكيد على الصدق في القول. ومنها: «اللهم صلّ على النبي» أو «أعوذ بالله» أو «ما شاء الله» أو ترداد «إن شاء الله». وقد بلغ مجموع الأمثال التي تناولت التوكل والقضاء والقدر 28 مثلاً من مجموع العينة، وبنسبة 3.8%.

ظهرت الأمثال التي تتضمن العلاقة مع الله والإيمان بالقضاء والقدر متمفصلة مع الإيمان الديني انطلاقاً من التسليم بإرادة الله المطلقة الذي لا رادّ لحكمه، والحر في أن يفعل ما يشاء في الإنسان دون سؤال، لأنه هو الذي يسأل ولا يسأل، وهو الذي يُحمد على أي مكروه. وما يصيبه مكتوب له منذ ولادته. وكل ما يستطيع الإنسان فعله هو الرجاء من الله التلطف في إنفاذ الفعل المقدر له. لذلك يقال: «المكتوب ما منه مهروب». و«الله بيبيعت

الولد، وبيعت رزقو معو». وإذا كان لا بد من الشكوى، ف«الشكوى لغير الله مذلة». وإذا طالت المحاسبة فإن الله «يمهل ولا يهمل».

ولأن القضاء والقدر من صلب العقيدة الدينية، ظهرت الأمثال التي تؤكد ذلك انطلاقاً من حتمية ما يصيب الإنسان الذي عليه أن يرضى بما هو مكتوب له. فصاحب الحظ السيئ منحوس لان «المنحوس منحوس ولو علقولو فانوس». و«اللي ما إله حظ لا يتعب ولا يشقى». ولأن الإنسان يقف عاجزاً أمام صاحب الحظ السيئ، جاء المثل ليقول: «جازه وجوزتك حظ من وين بجبلك»؟ وإذا استطاع الخروج من محتته يمكن أن يموت، لأن «المعتر إذا سعد ييموت».

إن ما تدل عليه هذه الأمثال تطمئن الإنسان الذي لم يستطع تدبّر أموره في هذه الدنيا، وتضع التأثير في نطاق خارج عنه، وهو ما يقدم له نوعاً من العزاء والإستقرار النفسي.

ظهرت الأمثال التي تتضمن المسائل السياسية أو العلاقة بالوطنية. لم تكن مفردات الوطن والمواطن والوطنية، والمواطنة والعلاقات السياسية الحديثة موجودة في زمن تداول الأمثال أو نحتها من وقائع الحياة اليومية. وسرّ استمرارها يدل على أن بعضاً منها، وبما يوحيه، لا يزال يفعل فعله في مجرى حياتنا اليومية. بلغت نسبة هذه الأمثال 1.3% وعددها 10 من مجموع العينة، وفي المرتبة التاسعة.

ظهرت السياسة، منذ ظهر الإنسان باعتبارها تدبّر أموره وتنظم حياته، وتدير شؤون الجماعة التي ينتمي إليها. ولأن ذلك كذلك، ظهرت القوة التي تدير السياسة بظهور الأقوياء الذين أخذوا على عاتقهم تدبير شؤونها، وتدير توريثها إلى الأبناء والأحفاد. لذلك اكتسبت منذ زمن بعيد السمعة السيئة، باستغلال العام من أجل رفعة شأن الخاص. لذلك قيل: «الداخل بالسياسة مثل الداخل بتنكة الكناسة». ولأن السياسة تقوم على المنفعة الشخصية، فإن ممارستها تخدم هذا التوجه وتميل معه، لذلك قيل: «السياسة ما إله دين». وممارستها خطيرة لأنها مثل «سمك في بحر». لذلك يقال في زمن يوشك على تغيير الرؤوس، وديبب الحيرة في النفوس، يقال في السياسة: «ضاعت الطاسة». والممتهن للعمل السياسي لا بد له إلا أن يأخذ ببعض النصائح التي تدعوه إلى التروي في الحكم والحلم في القيادة، لأن «إصلاح الرعية أنفع من تكثير الجنود». ومن المهم وجود الرأس المدبّر في السياسة، لأن «إذا بدك تخرب بلاد، ادعي عليها بكثر الرؤسا». ولأن صاحب السلطة مسؤول وعليه أن

يكون حازماً لنشر الأمان والاستقرار في البلاد، على المحكومين الخوف من سطوته، لأن «اللي بيلعب مع القط بدو يتحمل خراميشه». ولكن لا بد إلا أن يكون المسؤول صاحب كفاءة، لأن «الشي بدو كفايته».

أما في ما يتعلق بالوطنية التي لم تكن قد تبلورت بعد، فقد ظهرت الأمثال التي ترهص بذلك، في ظل غلبة الانتماء الديني لدى كل الأطراف، وقد ظهر فيها تجاوز لا واع للانتماء الديني أو المذهبي، مثل: «الرزق إللي ما ببلدك لا إلك ولا لولدك»، كذلك: «تزوِّجنا وجبنا غريبة، زوان بلادك ولا القمح الصليبي».

أما الفردية فقد لحظتها الأمثال في أقل عدد منها، وقد دلّت على سبب اختيار العزلة للفرد بدل التفاعل مع الجماعة في الممارسة اليومية. من ذلك، الأذية من الآخرين والنميمة وصعوبة العيش في علاقات اجتماعية معقدة لا يقوى على تحملها الكثيرون.

ظهرت تحت عنوان الفردية 9 أمثال تتضمن النزعة الفردية لدى الإنسان، مشكّلة بذلك نسبة 1.2% من العينة. وجاءت في المرتبة العاشرة والأخيرة. ولأقلّيتها دلالة معرفية في غاية الأهمية، ذلك أن التوجه الفردي واعتبار الفرد قيمة بحد ذاته مسألة حديثة في الثقافة المجتمعية تبلورت في العصر الحديث، بعد أن تشكلت الأمثال باعتبارها صورة مختصرة للعلاقات المجتمعية التقليدية. ولكن من المهم التأكيد على أن لحظ الذات، والعمل على إظهارها، وبروز الأنا تكاد تكون نزعة متأصلة في الإنسان، إذا لم تكم متأصلة فعلاً وعلى امتداد التاريخ الإنساني. إلا أن ما طغى على ذلك كان نمط الحياة القبلية واعتبارات القرابة وموجباتها التي حتمت على الفرد أن يندغم في الجماعة، وأن تذوب شخصيته في شخصيتها، وإن ظهر ما خالف ذلك على امتداد التاريخ الإنساني. ولنا في صعاليك القبائل المثل الساطع على ذلك، لأنهم خالفوا اعتبار النظام القبلي وموجباته.

ولأن حب الذات يولد مع الطفل ويظهر في سلوكه العفوي والبريء، فإنها تغطى بالتفاعل والثقافة عند البلوغ والنضج، وتظهر في أمثال عديدة. فالوجع مثلاً يضرّ بصاحبه ولا يحسّ به غيره، لذلك قيل: «اللي إيده بالنار مش مثل اللي إيده بالمى». و«ما بيعرف قيمة الشي إلا صاحبه». و«ما يبشُد بالبقرة إلا صاحبها». أما المثل الأبلغ في هذا المجال فهو: «ما حكّ جلدك مثل ضفرك».

أما في مسألة الأولوية للذات، فقد ظهرت في أمثال عديدة، منها: «بعد حماري ما ينبت حشيش». أيضاً: «من بعدي الطوفان». وفي عجز بيت من الشعر للحماداني ما يدل على الرأي الرسمي في الأدب حول النزعة الفردية: «إذا متّ ظمآنًا فلا نزل القطر». ولحظت الأمثال أيضاً تفرّد كل شخص عن غيره لأن «كل مين همه على قده». و«كل مين خواته شكل». و«كل مين عقله عاجبه».

إلا أن أمثالاً عديدة أيضاً انتقدت خطورة النزعة الفردية وخطرها على الجماعة، وعلى العلاقات الاجتماعية، منها: «بيحرق حارة تيولّع سيكارة». ويبقى القول إن النزعة الفردية محرّكة للإنسان والموصلة إلى الإبداع والشهرة، شرط عدم إضرارها للآخرين. ويبقى كل فرد مسؤول عن نفسه في الخير والشر.

هكذا ظهرت الأمثال في تدرّجها في الذهنية المشرقية من الأكثر أهمية إلى الأقل. ولكن يبقى القول إن هذه النتائج جاءت بناء على عينة متّقة. ولا يعني ذلك أنها تمثل مجتمعاً مترامياً على امتداد المشرق العربي، وإن كانت تعطي فكرة عما كان يجول في خواطر أهل المشرق مستفاعة من تفاعلاتهم الاجتماعية ومن ممارساتهم اليومية.

من السلف إلى الخلف

ما من شك في القول إن حضارة كل مجتمع متأتية من تراثه الثقافي ومن إنجازاته في شتى شؤون الحياة، وفي نظرته إلى الكون وإلى الوجود. وأول ما يظهر من ذلك هو تلك الإنجازات الشعبية التي يتدعها الإنسان في مواجهة ظروف الحياة وصعابها في الأزمنة التي بدأ التلاقي بين المعطيات الطبيعية مع الفكر الإنساني، وفي الظروف التي جعلت من الحياة سهلة طيّعة، فقط لأن الإنسان استطاع أن يتلاءم مع طبيعتها، وأن يستغل هذا التلاؤم من أجل الإستمرار، ومن ثم الإنطلاق من التأثير بما تتيحه الطبيعة إلى التأثير فيها، وزيادة الإفادة منها ليرسم طريقاً متدرّجاً نحو التقدم ورسم أولى خطوط الحضارة الإنسانية.

عند التأمل في التراث الشعبي المشرقي، وخصوصاً في إنجازاته اللامادية، يتبين لنا بما لا يقبل الشك، مدى رقيّ هذه الإنجازات على المستويات الثقافية كافة، من الأدب الشعبي بشقيه الثري والشعري، إلى المعتقدات الشعبية التي أنتجت أسمى ما ظهر في الإنتاج الروحي الذي قدّمته الديانات السماوية وما تأتّى منها من صنوف التصوّف والنسك وأشكال العبادة، وما نضح منها من أنواع المحبة والتسامح والأخوة الإنسانية، ومن العادات والتقاليد

التي أفصححت عن بنية ذهنية مشرقية تعطي للقيم الإنسانية الخيرة والمثل العليا أرفع مقام،
ودونه وجدان إنساني يطمح بلا توقف للتماس معها في أعمال إنسانية تعمل على التخلص
من أدران المادة، ووسوسات الشيطان بأصوات تكاد لا تسمع إلا من آذان من صفت نفوسهم
وتعالق قلوبهم عن مفاسد الطمع والشهوات.

لم تظهر حضارة إنسانية في أزمنة نسج الثقافات، إلا ما انبنى على ثقافات شعبية، قبل أن
تتبلور في قوالب من العناصر الثقافية الرسمية شملت كل مجالات الإبداع الإنساني. ذلك
أن ما ينضج ويتبلور في قالب ثقافي مبدع في داراته العليا، لا يتأتى من فراغ، بل ينبثق مما
قدمه الناس في حياتهم اليومية، وما شكّل أهم انجازاتهم في ممارساتهم العملية التي كوّن
عصب حياتهم ومطمح تطلعاتهم للإرتقاء إلى ما هو أرقى وأعلى. وما كان لهم أن يصلوا
إلى هذه المراتب من الإبداع لولا انفتاحهم على الآخرين بالسماحة المطلقة والإستعداد
التام للأخذ والعطاء؛ أخذ ما هم بحاجة إليه من قضايا الفكر والفلسفة والعلوم الأخرى،
والعطاء في المجالات التي برعوا فيها، فكانت زاداً دسماً ثقافياً وعلمياً وعملياً للشعوب
التي كانت في الحاجة الماسة إليها، ولهم أيضاً في حالات العطاء والأخذ. هنا لم يأت قول
كريمر مبالغاً فيه عندما قال إن الحضارة السومرية هي مهد الحضارة. وحضارة سومر هي
درة الحواضر المشرقية.

إن التراث المشرقي في ثقافته المادية واللامادية، وفي توجّهه الشعبي والنخبوي يبيّن إلى
أي مدى وصلت حضارة المشرق، ويظهر تفوّقه في إنتاجه الفكري والفلسفي والأسطوري
الذي يبين كيفية وجود العالم والغاية من هذا الوجود ومسألة الخلود والطموح الإنساني
ومسائل الموت والانبعاث في الزمن الذي كانت بقية الشعوب ترزح تحت أثقال الحاجة
والإستمرار في الحياة. وإذا كان لكل مجتمع ثقافته، فإن أي ثقافة مرتبطة في إنتاجها ووجودها
ونوعية هذا الوجود في العلاقة المثلثة بين الإنسان والإنسان في بيئة طبيعية حولتها هذه
العلاقة إلى بيئة اجتماعية متناغمة مع إمكانياتها، ومع قدرة الإنسان المجتمعي في التلاؤم
والمواءمة والتأثير في هذه البيئة. وكان من المهم أن تكون بيئة بلاد المشرق مهياة، بالطبيعة،
للفعل فيها من قبل عقل نير ومواجه للتحدي للعمل على الإرتقاء بالإنسان والمجتمع إلى
درجة أرقى بما تجمّع لديه من معطيات، ومن ثم الإرتقاء بما تحصّل نتيجة الفعل السابق
إلى مواقع أرقى.. وهكذا.

حمل هذا الكتاب، بالإضافة إلى ما سبق، إنجازات المشرق في شؤون الطب الشعبي الذي قدم الكثير في شؤون المرض والتداوي، بالإضافة إلى ما يصيب الإنسان من حوادث تعطّله، وتعوّق جسمه عن الحركة والفعل اليومي إن كان في الكسور أو الحروق أو الأورام الناتجة عن الجروح؛ وهي الإنجازات التي تمخّض عنها طبّ مشرقي رسمي يقوم على التشخيص وتحديد المرض ووصف العلاج والمراقبة إلى أن يتم الشفاء، مع ما يتبع ذلك من فنون تحضير الأدوية وكيفية استعمالها، بالإضافة إلى العمليات الجراحية التي تفوق العمل فيها على أي إنجاز طبي ظهر في الزمان نفسه. والأهم من ذلك كله هو منهجية علماء المشرق وأطبائه في انفتاحهم وتواضعهم واستعدادهم لطلب المعرفة والعلم بكل الوسائل لإدراكهم الجلي بأهمية ذلك، للإنتلاق في عملية الإنتاج والإبداع في شتى أنواع العلوم، ومنها طبعا العلوم الطبية.

لذلك يمكن القول إن الأهم في الأمر ليست الإنجازات الطبية التي أبدعها العرب وقدموها إلى العالم منذ بدايات القرن التاسع للميلاد، وحتى قبل ذلك، بل ما استند عليه الطب العربي الرسمي والعالم، مما كان سائداً من وسائل واهتمامات الطب الشعبي وما وصل إلينا منها للإنتلاق منه كأساس للطب الحديث المؤلف مع الوسائل الطبية المعتمدة على الآلات والتقنيات الحديثة والعلوم البيولوجية والكيميائية. وهو العلم الذي عرف بالطب البديل المعتمد على الأعشاب والمنتجات الطبيعية البعيدة عن الصناعة الكيميائية، بالإضافة إلى المعرفة الدقيقة بوظائف أعضاء الجسم البشري وما يفيدها ويضرّها.

أما في مسألة الأمثال وأهميتها، فقد جاء هذا الكتاب ليدل على ما تعنيه الأمثال ودلالاتها في الثقافة الشعبية وموقعها في التراث الشعبي. ذلك أن الأمثال تكشف عن مضامين البنية الذهنية بالعفوية اللازمة والصدق الخالص لأنها صادرة عن فعل ممارس، ومستخلصة من أحداث حصلت تبين نظرة المشرقي إلى الحياة، وإلى العلاقات الإجتماعية والقيم، وإلى كيفية مواجهة الحياة بكل ما فيها من ظلم واستبداد وفقر وحاجة ورغبة في الراحة والاستقرار، والبعد عن وجع الرأس، والمواجهة أيضاً في اللحظة المناسبة، وغيرها من المواقف والمواصفات المحببة أو المكروهة.

وإذا كانت المواقف المواجهة لحادثة بعينها متناقضة، فذلك ناشئ عن طبيعة الفكر الإنساني واختلاف نظرته إلى نتائج حادثة حصلت. فنشأت أمثال متناقضة تناقض توجّه الفكر نفسه؛ وهو في ذلك، على نهجه في الإجتهد. لذلك من البديهي أن تُستخلص من

حوادث متشابهة أمثال متشابهة، وحتى متناقضة، في أزمنة وأمكنة بذاتها، أو أزمنة وأمكنة مغايرة. هذا سرٌّ من أسرار بلاغة المثل، وإن كان متناقضاً في خلاصته.

على أي حال، جاء هذا الكتاب ليبيّن أهمية التراث الشعبي في أي بلد، وفي المشرق على الخصوص، لأن التراث هو مبعث الهوية وهو مكنن بذور الثقافة المجتمعية، والنواة التي انبنى عليها تراثنا على امتداد تاريخه، والأساس الذي على ثقافتنا المجتمعية اليوم أن تتربّع على قمته؛ وهي الثقافة المهددة، كما غيرها، بالذوبان والضياع في لجة إنسانية معولمة قضت وتقضي على هويتنا وهويات الآخرين باسم حضارة جديدة تقوم على المادة وعلى التواصل المعولم الخالي من أي نزعة إنسانية.

وما علينا في هذا الخضم المتلاطم الأمواج إلا العمل على بعث نهضتنا من جديد بإظهار ما انبت عليها ثقافتنا الحاضرة، وربط الحاضر بالماضي بما يعيد إلينا أصالة ثقافتنا واستئناف مسيرتنا إلى المستقبل بالثقة اللازمة والثبات في المواقف دون عقد نقص أو دونية، مع الأخذ بكل ما يفيد هذا التوجه من منجزات الحضارة الإنسانية الحديثة.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية

1. القرآن الكريم.
2. الكتاب المقدس، العهد الجديد.
3. الأبيهي، المستطرف في كل فن مستظرف، قدم له وضبطه وشرحه، صلاح الدين الهواري، مكتبة دار الآداب، الشارقة، ودار ومكتبة الهلال، 2000، بيروت.
4. ابن بسام، من الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مختارات من التراث العربي، إختيار وتقديم محمد رضوان الداية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1978، دمشق.
5. ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبدالله الدرويش، الجزء الثاني، دار البلخي، 2004، دمشق.
6. ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت.
7. ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، فصل الطب النبوي، مؤسسة الرسالة، 1998، بيروت.
8. ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، دار المعارف بمصر، القاهرة.
9. أبو بكر الرازي، الحاوي في الطب، 8 مجلدات، تحقيق محمد اسماعيل، دار الكتب العلمية، 2000، بيروت.
10. أبو زيد، أحلام؛ صون التراث الشعبي العربي، الثقافة الشعبية، العدد 13، ربيع 2011، المنامة.
11. أبو شقرا، غازي؛ أربعون الحياة والموت والأسطورة، دار النهار للنشر، 1982، بيروت.
12. أبو شنب، عادل؛ كان يا ما كان، اتحاد الكتّاب العرب، 1972، دمشق.
13. أبو علي، محمد عبدالله؛ مدارس اجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، القاهرة.

14. أبو نقول، نبيل؛ جذور وتطور التراث وعلاقته بالحدائث، في: ندوة إدارة المصادر التراثية، «تأصيل التراث العربي»، تنظيم وزارة الإعلام وجامعة الدول العربية ووزارة الثقافة، قصر اليونيسكو، 2014، بيروت.
15. أثنسيي، غينوا؛ الأشياء تتداعى، ترجمة أحمد خليفة، مؤسسة الأبحاث العربية، د. ت. بيروت.
16. أثنسيي، غينوا؛ مضى عهد الراحة، ترجمة نزار مروة، مؤسسة الأبحاث العربية، 1984، بيروت.
17. أدونيس (على أحمد سعيد)، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإبداع عند العرب، الجزء الأول، الأصول،
18. الأسمر، راجي؛ الإصابة بالعين، في: المؤتمر الأول للثقافة الشعبية في لبنان، حلقة الحوار الثقافي، 1993، بيروت.
19. الأسمر، راجي؛ المعتقدات والخرافات الشعبية اللبنانية، جروس برس، د. ت. طرابلس.
20. أكوافيفا، ساينو؛ إنزو باتشي؛ علم الاجتماع الديني، ترجمة عز الدين عناية، كلمة، 1996، أبو ظبي.
21. الألباني، محمد ناصر؛ أحكام الجنائز وبدعها، الطبعة الرابعة، المكتب الإسلامي، 1986، بيروت، دمشق.
22. إلياد، ميرسيا؛ الحنين إلى الأصول، ترجمة حسن قبيسي، دار قابس، 1994، بيروت، دمشق.
23. أمين رويحة، التداوي بالأعشاب، الطبعة السابعة، دار القلم، 1983، بيروت.
24. أمين، أحمد؛ فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة الحادية عشرة، 1979، بيروت.
25. أنطوان بطرس الخويري، تاريخ الزجل اللبناني، دار الأبجدية للنشر، 2011، جونه.
26. أوسوس، محمد؛ طقوس الاستمطار الأمازيغية وأساطيرها بشمال إفريقيا، الثقافة الشعبية، العدد 14، صيف 2011، المنامة.
27. أونج، والتر؛ الشفاهية والكتابية، عالم المعرفة، 182، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994، الكويت.

28. باقر، طه؛ ملحمة كلكامش، الطبعة الخامسة، 1986، طبعة خاصة (الكتاب للجميع 5، 2007)، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق.
29. بدوي، أحمد زكي؛ معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، 1978، بيروت.
30. البستاني، فؤاد افرام؛ أحاديث الشهور، مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر، 1973، بيروت.
31. بشرى، محمد المهدي؛ الحكاية الشعبية، تكون أو لا تكون، الثقافة الشعبية، العدد 23، خريف 2013، المنامة.
32. بشور، وديع؛ الميتولوجيا السورية، مؤسسة فكر للأبحاث والنشر، 1981، بيروت.
33. البعيني، حسن؛ العادات والتقاليد في لبنان، بيسان للنشر، 2001، بيروت.
34. بورديو، بيير؛ مسائل في علم الاجتماع، (1981)، ترجمة هناء صبحي، كلمة، 2012، أبو ظبي.
35. الترماني، عبد السلام؛ الزواج عند العرب، عالم المعرفة، العدد 80، آب 1984، الكويت.
36. الجابري، محمد عابد؛ العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، بيروت.
37. جاد، مصطفى، أطلس دراسات التراث الشعبي، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2004، القاهرة.
38. جاكوب، إدمون؛ رأس شمرا والعهد القديم، ترجمة جورج كوسا، 1968، بيروت.
39. جبر، محمد كمال؛ المثل الشعبي الفلسطيني، جامعة النجاح الوطنية، 2010، نابلس.
40. الجوزية، ابن قيم؛ الطب النبوي، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، دار الفكر، بيروت.
41. الجوهري، محمد؛ المنهج في دراسة المعتقدات والعادات، الثقافة الشعبية، العدد 4، صيف 2009، المنامة.
42. الجوهري، محمد؛ علم الفولكلور، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1978، القاهرة.
43. حاج اسماعيل، حيدر؛ النظرة إلى الحياة، دار فكر للأبحاث والنشر، 2007، بيروت.

44. الحسن، إحسان محمد؛ موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، 1999، بيروت.
45. حسن، حسن إبراهيم؛ تاريخ الإسلام، الجزء الأول والثاني والثالث، الطبعة السابعة، مكتبة النهضة المصرية، 1964، القاهرة.
46. الحشاش، عبد الكريم؛ ظاهرة الحسد، الثقافة الشعبية، العدد 26، صيف 2014، المنامة.
47. حمادي، صبري مسلم؛ المعتقدات الشعبية وظهور ظاهرة السحر، الثقافة الشعبية، العدد 1، ربيع 2008، المنامة.
48. حمودي، باسم عبد الحميد؛ عادات وتقاليد الحياة الشعبية العراقية، وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية، 1986، بغداد.
49. خاطر، لحد؛ العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الأول والثاني، د. ن. 1977، بيروت.
50. خليل، خليل أحمد؛ نحو سوسولوجيا للثقافة الشعبية، دار الحداثة، 1979، بيروت.
51. الخوري، فؤاد اسحق؛ القبيلة والدولة في البحرين، معهد الإنماء العربي، 1983، بيروت.
52. الخوري، فؤاد اسحق؛ إمامة الشهيد وإمامة البطل، مركز دار الجامعة، 1981، بيروت.
53. دكروب، محمد حسين؛ مجتمع اللادولة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1981، بيروت.
54. الذيب، سامي؛ ختان الذكور والإناث، في اليهودية والمسيحية والإسلام، رياض الريس للكتاب والنشر، 2000، بيروت.
55. الراسي، سلام؛ الأعمال الكاملة، ثلاثة أجزاء، مؤسسة نوفل، 1987، بيروت.
56. الراسي، سلام؛ حكي قرايا وحكي سرايا، الطبعة الثانية، مؤسسة نوفل، 1977، بيروت.
57. رجب، أحمد رجاء عبد الحميد؛ نحو رؤية بديلة متكاملة للقضاء على عادة تشويه الأعضاء التناسلية للإناث، منظمة الصحة العالمية، المكتب الإقليمي للشرق الأوسط، 2006، القاهرة.

58. رحم، عبد الرزاق؛ الأمثال العامية اللبنانية وأثرها في المجتمع، أطروحة دكتوراه، جامعة القديس يوسف، 1982، بيروت.
59. رمضان، محمد خالد؛ حكايات شعبية من الزبداني، 2005، دمشق.
60. روشيه، غي؛ مقدمة في علم الاجتماع العام، الفعل الاجتماعي، ترجمة مصطفى دندشلي، الطبعة الثانية، مكتبة الفقيه، 2000، بيروت.
61. سابق، السيد؛ العقائد الإسلامية، دار الكتاب العربي، د. ت. بيروت.
62. سابق، السيد؛ فقه السنّة، الجزء الأول، الطبعة السابعة، دار الكتاب العربي، 1985، بيروت.
63. الساريسي، عمر؛ الحكاية الشعبية في فلسطين والأردن، الثقافة الشعبية، العدد 11، خريف 2010، المنامة.
64. الساعاتي، حسن؛ حكمة لبنان، جامعة بيروت العربية، 1971، بيروت.
65. ساعي، بسام؛ الحكايات الشعبية في اللاذقية، وزارة الثقافة السورية، 1974، دمشق.
66. ستروس، كلود - ليفي؛ الأنتروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، وزارة الثقافة، 1977، دمشق.
67. ستروس، كلود ليفي؛ الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1984، بيروت.
68. سرجيوس، الأسقف؛ كتاب مختصر الأفخولوجي (1964، دمشق)، دار الكلمة ومكتبة السائح، 1989، طرابلس.
69. سرحان، نمر؛ الحكاية الشعبية الفلسطينية، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1974، بيروت.
70. سعادة، أنطون؛ الإسلام في رسالتيه المسيحية والمحمّدية (-1941 1942 في سلسلة مقالات)، الطبعة الخامسة، دار الركن للنشر، 1995، بيروت. ثم أعادت مؤسسة سعادة للثقافة نشره منقّحاً، ضمن الآثار الكاملة، 2001.
71. سعادة، أنطون؛ المسيحية والمحمّدية والقومية، مؤسسة سعادة للثقافة، 2012، بيروت.
72. سعادة، أنطون؛ نشوء الأمم، الأعمال الكاملة، -1938 1939، الجزء الثالث، مؤسسة سعادة للثقافة، 2001، بيروت.

73. سعيد، أدوارد؛ خارج المكان، ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب، 2000، بيروت.
74. سعيد، أسعد؛ الزجل في أصله وفصله، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2009، بيروت.
75. سعيد، خيرالله؛ دراسات في الموال العراقي، الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر، 2014، المنامة.
76. سلمان، سلمى؛ في ليالي كانون، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1986، دمشق.
77. سليمان، إيمان؛ الأدب الشعبي الفلسطيني، الثقافة الشعبية، العدد 14، صيف 2011، المنامة.
78. السموري، محمد؛ تقاليد الزواج في الجزيرة السورية، الثقافة الشعبية، العدد 16، شتاء 2012، المنامة.
79. السنكسار، الجزء الثاني، الطبعة الرابعة، المكتبة البولسية، 1988، جونه.
80. السواح، فراس؛ لغز عشتار، سומר للدراسات والنشر، 1985، نيقوسيا.
81. السواح، فراس؛ مغامرة العقل الأولى، دار الكلمة للنشر، 1980، بيروت.
82. السيد حسين، عدنان (إشراف)؛ روائع الزجل، منشورات الجامعة اللبنانية، 2014، بيروت.
83. الشاذلي، مصطفى؛ الحكاية الشعبية في حوض البحر الأبيض المتوسط، ترجمة محمد الداهي، الثقافة الشعبية، العدد 5، ربيع 2009، المنامة.
84. شرابي، هشام؛ البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، ترجمة حنا دميان، دار الطليعة، 1987، بيروت.
85. شرابي، هشام؛ النظام الأبوي، ترجمة محمود شريح، الطبعة الرابعة، دار نلسن، 2000، بيروت.
86. شرابي، هشام؛ مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الطبعة السادسة، دار نلسن، 1999، بيروت.
87. شلحت، يوسف؛ مدخل إلى علم اجتماع الإسلام، تعريب خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003، بيروت.
88. شلحت، يوسف؛ نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، تحقيق وتقديم خليل أحمد خليل، دار الفارابي، 2003، ANEP، بيروت، الجزائر.

89. شلحد، يوسف؛ بنى المقدس عند العرب، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، 1996، بيروت.
90. الشواف، قاسم؛ ديوان الأساطير، الكتاب الأول، استهلال ادونيس، دار الساقى، 1996، بيروت.
91. الشواف، قاسم؛ ديوان الأساطير، الكتاب الثاني، دار الساقى، 1997، بيروت.
92. الشواف، قاسم؛ ديوان الأساطير، الكتاب الرابع، دار الساقى، 2001، بيروت.
93. شورون، جاك؛ الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، العدد 76، عالم المعرفة، 1984، الكويت.
94. صالح، أحمد عبد الهادي المحمد؛ الثقافة الشعبية، العدد 35، خريف 2016، المنامة.
95. صالح، فاطمة الزهراء؛ من أجل تجديد الشفاهية، ترجمة نور الهدى باديس، الثقافة الشعبية، العدد 12، شتاء 2011، المنامة.
96. الصائغ، فردوس؛ الحكاية الشعبية وثقافة العنف، الثقافة الشعبية، العدد 3، خريف 2008، المنامة.
97. صحيفة المستقبل، العدد 1333، 28 حزيران 2003، بيروت.
98. صليبا، جميل؛ تاريخ الفلسفة العربية، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني، 1973، بيروت.
99. زاهر، الأب بولس؛ نصوص سريانية، جناز الرجال والنساء والعمومي ورتبة وضع البخور، مطبعة الرهبانية اللبنانية المارونية، 1962، بيروت.
100. زاهر، عادل؛ المجتمع والإنسان، منشورات مواقف، 1980، بيروت.
101. عاصي، ميشال (إختيار)؛ أجمل الموشحات، دار النهار للنشر، 1968، بيروت.
102. عباس، إحسان؛ تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، الموشحات الأندلسية.
103. عبد الخالق، محمد أحمد؛ قلق الموت، عالم المعرفة، العدد 111، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1987، الكويت.
104. عبد الله، سوسن اسماعيل؛ تقاليد الزواج في قرى البحرين، الثقافة الشعبية، الأعداد 2، و3، و4، صيف وخريف وشتاء 2008، المنامة.

105. عبود، فادي؛ معجم الأمثال العالمية والعربية مع ملحق بالأمثال الشعبية العربية، كتابنا للنشر، 2013، بيروت.
106. عرنوق، مفيد؛ التوراة والتراث السوري، دار النضال، 1986، بيروت.
107. العسكري، أبو هلال؛ جمهرة الأمثال، الجزء الأول، تحقيق أحمد عبد السلام، أبو هاجر بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، 1988، بيروت.
108. عطيه، شوقي؛ السكان في لبنان، دار نلسن، 2014، بيروت.
109. عطيه، عاطف؛ الثقافة المعولمة، دار نلسن، 2014، بيروت.
110. عطيه، عاطف؛ الدولة المؤجلة، دار أمواج ومكتبة بيسان، 2000، بيروت.
111. عطيه، عاطف؛ المجتمع الدين والتقاليد، جروس برس، 1992، طرابلس، لبنان.
112. عطيه، عاطف؛ في الثقافة الشعبية العربية، الرحمة والحكمة في الطب والأمثال، جروس برس، 2019، طرابلس.
113. عطيه، عاطف؛ في الثقافة الشعبية العربية، المعتقدات في التقاليد والعادات، جروس برس، 2018، طرابلس.
114. عطيه، عاطف؛ في الثقافة الشعبية العربية، المعنى في القول والمغنى، جروس برس، 2017، طرابلس.
115. عطيه، عاطف؛ في الثقافة الشعبية العربية، بنى السرد الحكائي في الأدب الشعبي، جروس برس، 2016، طرابلس.
116. عطيه، عاطف؛ مها كيال (محرران)؛ المرصد الثقافي وسياسات المتاحف، أعمال المؤتمر التشاركي، معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الثالث، الجامعة اللبنانية؛ وجامعة البلمند، 2013، طرابلس، الكورة.
117. علاء الحمزاوي، الأمثال العربية والأمثال العامية، مقارنة دلالية، جامعة المنيا، المنيا.
118. العوض، عوض سعود؛ تعبيرات الفولكلور الفلسطيني، دار كنعان، 1993، دمشق.
119. العوض، عوض سعود؛ دراسات في الفولكلور الفلسطيني، منظمة التحرير الفلسطينية، 1983، بيروت.
120. الغرابي، الجيلالي؛ الأسطورة، تعريفها وأهميتها، الثقافة الشعبية، العدد 18، صيف 2012، المنامة.

121. غرانكفيست، هيلما؛ أحوال الزواج في قرية فلسطينية، (1931) ترجمة خديجة قاسم وإخلاص القنانوة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015، الدوحة، بيروت.
122. فاخوري، عبد اللطيف؛ «أم الغيث وعروس المطر وموشح إسقِ العطاش»، صحيفة اللواء البيروتية، 21 شباط، 2014، بيروت.
123. فريحة، أنيس؛ القرية اللبنانية حضارة في طريق الزوال، الطبعة الثانية، دار النهار للنشر، 1980، بيروت.
124. فريحة، أنيس؛ معجم الألفاظ العامية، مكتبة لبنان، 1973، بيروت.
125. فريحة، أنيس؛ ملاحم وأساطير من الأدب السامي، دار النهار للنشر، الطبعة الثانية، 1979، بيروت.
126. فريحة، أنيس؛ ملاحم وأساطير من أوغاريت، دار النهار للنشر، 1980، بيروت.
127. فريزر، جيمس؛ الغصن الذهبي، تلخيص روبرت كمبل، ترجمة محمد زياد كبة، كلمة، 2011، أبو ظبي.
128. القحطاني، سعيد بن علي (جمع وإعداد)، حصن المسلم، ويليه الدعاء والعلاج بالرقى من الكتاب والسنة، الطبعة الثانية، دار الفجر، 2010، دمشق.
129. القحطاني، سعيد بن علي؛ حصن المسلم، ويليه الدعاء والعلاج بالرقى، دار الفجر، د. ت. دمشق.
130. القرضاوي، يوسف؛ هدي الإسلام، فتاوى معاصرة، الطبعة الثالثة، دار القلم، 1987، الكويت.
131. القش، إدوار؛ الزينة ونسق المعتقدات، الفكر العربي المعاصر، العدد 3 - 4، آب - أيلول، بيروت، 1980.
132. قطامش، عبد المجيد؛ الأمثال العربية، دار الفكر، 1988، دمشق.
133. حمود، كامل؛ تاريخ العلوم عند العرب، دار الفكر اللبناني، 1990، بيروت.
134. كتاب الجنازات بحسب طقس الكنيسة السريانية المارونية، مطابع الكريم الحديثة، 1986، جونية.
135. كريم، ص.؛ طقوس الجنس المقدس عند السومريين، ترجمة نهاد خياطة، مختارات، 1987، بيروت.

136. لابلاتنين، فرنسوا؛ الخمسون كلمة المفتاح في الأنتروبولوجيا، ترجمة حنان غازي، دار نلسن، 2015، بيروت.
137. مالك، حنا؛ الأحوال الشخصية ومحاكمها للطوائف المسيحية في سورية ولبنان، الطبعة الثالثة، دار النهار للنشر، 1991، بيروت.
138. محبّك، أحمد زياد؛ حكايات شعبية، اتحاد الكتاب العرب، 1999، دمشق.
139. مدني، يوسف؛ الثقافة الشعبية مستودع ذاكرة الهوية، الثقافة الشعبية، العدد 17، ربيع 2012، المنامة.
140. مرحبا، محمد عبد الرحمن؛ الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، الطبعة الثالثة، دار الكتاب اللبناني، 1981، بيروت.
141. المصطاوي، عبد الرحمن؛ معجم الأسماء العربية، دار الجيل، 2004، بيروت.
142. مصطفى، أحمد عبد الرحيم؛ في أصول التاريخ العثماني، دار الشروق، 1982، القاهرة، بيروت.
143. معتوق، فردريك؛ العادات والتقاليد الشعبية اللبنانية، جروس برس، 1987، طرابلس.
144. معتوق فردريك، المعرفة، المجتمع والتاريخ، جروس برس، 1991، طرابلس.
145. معجم اللاهوت الكتابي، الطبعة الثالثة، دار المشرق، 1991، بيروت.
146. مقبوب، إدريس؛ طقوس العلاج الشعبي بالمغرب، الثقافة الشعبية، العدد 34، صيف 2016، المنامة.
147. مقبوب، إدريس؛ نظام الأعراس في المغرب، الثقافة الشعبية، العدد 9، ربيع 2010، المنامة.
148. المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، الطبعة السابعة والعشرون، 1984، بيروت.
149. منى، زياد؛ بلقيس امرأة الألباز وشيطانة الجنس، الطبعة الثانية، رياض الريس للكتب والنشر، 1998، بيروت.
150. المؤتمر الأول للثقافة الشعبية في لبنان، حلقة الحوار الثقافي، 1993، بيروت.
151. النجار، محمد رجب؛ حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي، عالم المعرفة، العدد 45، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1981، الكويت.
152. نخلة، رشيد؛ معنّى رشيد نخلة، مقدمة أمين نخلة، دار صادر، 2014، بيروت.

153. النويري، محمد (إدارة)؛ ندوة المنهج في دراسة الثقافة الشعبية، منتدى الثقافة الشعبية، مجلة الثقافة الشعبية، العدد2، صيف 2008، المنامة.
154. الهاشمي، أحمد؛ جواهر الأدب، الجزء الأول، 1965، الطبعة 27، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.
155. هولتكرانس، إيكه؛ قاموس مصطلحات الإتنولوجيا والفلكلور، الطبعة الثانية، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي، دار المعارف بمصر، 1973، القاهرة.
156. هونكه، زيغريد؛ شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، الطبعة السابعة، دار الآفاق الجديدة، 1982، بيروت.
157. يعقوب، إميل بديع؛ الأغاني الشعبية اللبنانية، جروس برس، 1987، طرابلس.

المراجع الأجنبية

1. Bastide, Roger, Sociologie des mutations religieuses, la sociologie des mutations, PUF, 1970, Paris.
2. Clastres, Pierre, La société contre l'état, éd. de Minuit, 1974, Paris
3. Bourdieu, Pierre, Le sens pratique, éd. De Minuit, 1980, Paris
4. Cazeneuve, J. Sociologie du rite, PUF, 1971, Paris.
5. Eliade, Mircea, Images et symboles, Gallimard, 1992, Paris.
6. Hajj, Sahar, Sociétés Secrètes, Pouvoir et Religion, diplôme d'études approfondies en Anthropologie, Institut des Sciences sociales, Université Libanaise, 2014, Beyrouth.
7. Herskovits, Mj. Les bases de l'anthropologie culturelle, Payot, 1967, Paris.
8. Kramer, Samuel N, Sacred Marriage Rite, 1970, Indiana University Press.
9. Laplantine, François, Les cinquantes mots clés de l'anthropologie, Privat, 1974, Toulouse.
10. Levy-Strauss, Claude, Le cru et le cuit, 1964, Paris.
11. Malinowski, B. Une théorie scientifique de la culture, Maspero, coll. Point, 1968, Paris.

المواقع الإلكترونية

1. <http://aleppotarab1.blogspot.com/201212//blog-post.html>
2. <http://al-hakawati.net/arabic/civilizations/255a1.pdf>
3. http://bookoflife01.blogspot.com/201510//blog-post_89.html
4. <http://elgendy.getgoo.net/t11831-topic>
5. <http://elibrary.mediu.edu.my/books/SDL1329.pdf>
6. <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=11395>
7. <http://ibnpalestine.ahlamontada.com/t195-topic>
8. http://jalalshaban.blogspot.com/p/blog-page_17.html
9. <http://lebanonism.com/lebw/?p=39>
10. http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?bk_no=127&ID=641&idfrom=718&idto=962&bookid=127&startno=4
11. <http://st-takla.org/FAQ-Questions-VS-Answers/03-Questions-Related-to-Theology-and-DogmALahoot-Wal-3akeeda/02>
12. <http://syrian-orthodox.com/article.php?id=35>
13. <http://umatia.org/ftawa9.html>
14. <http://waqfeya.com/book.php?bid=4368>
15. <http://www.al3laj.com/Herbs/>
16. <http://www.al-khechin.com/article/51>
17. <http://www.ishim.net/ankaadan6/prophetMedicineHerps.htm>
18. <http://www.salmiya.net/songs/fkhry/ram/fakry12.ram>
19. <http://www.salmiya.net/songs/fkhry/ram/fakry13.ram>
20. <http://www.startimes.com/?t=20440529>

21. http://www.who.int/topics/traditional_medicine/definitions/ar/
22. <http://www.yahosein.com/vb/showthread.php?p=1751588>
23. <https://ar-ar.facebook.com/moash7at.7alabia/posts/397349163669377>
24. <https://ia802304.us.archive.org/29/items/GS147020147020/.pdf>
2003، اليونيسكو، اتفاقية بشأن حماية التراث الثقافي غير المادي، MISC/2003/CLT/CH/14 REV
25. [www. Khatab38.blogspot.com/201009//blog-spot_5738.html](http://www.Khatab38.blogspot.com/201009//blog-spot_5738.html)
26. [www . a l - a m a m a . c o m / i n d e x . p h p ? o p t i o n = c o m
content&task=view&id=2075](http://www.al-mama.com/index.php?option=com_content&task=view&id=2075)
27. www.alriyadh.com/Contents/112003-04-/Mainpage/Thkafa_5383.php
28. http://jalalshaban.blogspot.com/p/blog-page_17.html
29. [www.esyria.sy/ealeppo/index.php?p=stories&category=arts&filena
me=201409210125102](http://www.esyria.sy/ealeppo/index.php?p=stories&category=arts&filename=201409210125102)
30. www.wafainfo.ps/atemplate.aspx/id=9007

الفهرس

٥	مقدمة
١٣	الفصل الأول الثقافة في المجتمع
١٣	المجتمع والتفاعل الإنساني
١٤	الثقافة المجتمعية
١٧	المتحد الاجتماعي، بحث في المفهوم
١٩	المتحد والثقافة
٢١	الثقافة الشعبية بين المادي واللامادي
٢٣	مفهوم التراث الشعبي
٢٦	عناصر التراث الشعبي
٣٢	التراث الشعبي والاهتمام الدولي
٣٤	مفهوم اليونيسكو للثقافة اللامادية
٣٦	التراث اللامادي بين الخاصة والعامة
٣٨	التراث الشعبي والأدب
٤١	الثقافة اللامادية تراث إنساني
٤٤	تجليات الثقافة الشعبية
٤٩	الفصل الثاني الأدب الشعبي في التراث المشرقي الأسطورة
٥٠	الأسطورة في الأدب المشرقي
٥١	الأسطورة، البدء والمفهوم
٥٤	الأسطورة وتدرج الوجود
٥٤	أسطورة التكوين
٥٥	أسطورة التكوين
٦٠	الزواج المقدس
٦٢	الموت والانبعث
٦٤	عشتار في الأسطورة الأشورية

٦٥	الموت والإنبعاث عند الكنعانيين
٦٨	جلكامش وهاجس الخلود
٧٣	الطوفان
٧٩	الفصل الثالث الأدب الشعبي في التراث المشرقي الحكاية
٧٩	في أهمية الحكاية الشعبية
٨٢	مكانة الحكاية
٨٣	الحكاية، المعنى والدلالة
٨٥	بطل الحكاية
٨٦	أنواع الحكاية الشعبية
٨٨	الحكاية الخرافية
٨٩	الحكاية الواقعية
٩٠	الحكاية بلسان الحيوان
٩١	مكانة المرأة في الحكاية الشعبية
٩٢	بداية الحكاية والنهاية
٩٩	الفصل الرابع الأدب الشعبي في التراث المشرقي القول بالعامية
٩٩	اللغة المزدوجة
١٠٢	الإنتاج المجتمعي
١٠٧	الزجل، المنشأ والدلالة
١٠٧	الشعر الزجلي والقصيدة بالعامية
١٠٩	الجوقة الزجلية
١١٢	الزجل وميادينه
١١٤	المعنى
١١٤	أصل التسمية
١١٧	أنواع المعنى
١١٧	القرّادي
١١٧	أصل التسمية
١٢٠	أصل التسمية
١٢١	الموشح

١٢٢	أصل التسمية
١٢٣	الزجل الفرعاوي
١٢٣	أصل التسمية
١٢٤	العتابا
١٢٥	أصل التسمية
١٢٦	في العتابا المثلثة
١٢٨	الميجانا
١٢٨	أصل التسمية
١٣٠	الموآل
١٣٠	أصل التسمية
١٣٤	الحداء
١٣٤	أصل التسمية
١٣٥	الحوارية
١٣٥	أصل التسمية
١٣٥	الندب
١٣٦	أصل التسمية
١٣٨	الزلغوة
١٣٨	أصل التسمية
١٤٣	الفصل الخامس الأغنية في التراث الشعبي المشرقي
١٤٣	الموقع والدور
١٤٤	الأغاني الشعبية
١٤٤	القدود الحلبية
١٤٦	أصل التسمية
١٤٨	الروزنا
١٤٨	أصل التسمية
١٤٩	مرمر زماني
١٥٠	أصل التسمية
١٥٠	أبو الزلف

١٥١	أصل التسمية
١٥٢	يا حنينا
١٥٣	أصل التسمية
١٥٣	ليًا وليًا
١٥٣	أصل التسمية
١٥٤	عالزينو
١٥٥	أصل التسمية
١٥٥	سكابا يا دموع العين
١٥٥	أصل التسمية
١٥٦	أغاني الرقص والدبكة
١٥٦	الرقص والدبكة، الأهمية والدور
١٥٧	تطور الرقص والدبكة
١٥٩	الرقص والدبكة على الأغنية الشعبية
١٦٠	الدلعونا
١٦٠	أصل التسمية
١٦١	الغزِيل
١٦١	أصل التسمية
١٦١	عـ العَمِيم عـ العَمَام
١٦٢	أصل التسمية
١٦٢	الهوارة
١٦٣	أصل التسمية
١٦٧	الفصل السادس المعتقدات الشعبية في التراث المشرقي
١٦٧	مفهوم المعتقد
١٦٩	المعتقدات الدينية والدينيوية
١٧١	مفهوم الطقس
١٧٢	المعتقدات والطقوس
١٧٤	وظائف الطقوس الدينية
١٧٥	المعتقدات الشعبية

١٧٥ الطبيعة في المخيلة
١٧٨ الحيوان
١٨١ الجن
١٨٣ تجليات الفعل الإنساني
١٨٣ السحر
١٨٦ الحسد
١٨٧ صيبة العين
١٨٨ الكبسة
١٩٠ القرينة
١٩٢ الكتيبة
١٩٤ تجليات الفعل الجماعي
١٩٤ الاستسقاء
١٩٩ الأولياء والأضرحة
٢٠٧ الفصل السابع العادات والتقاليد الشعبية في التراث المشرقي تقاليد الزواج
٢٠٧ العادة
٢٠٨ من اجتماعية العادة إلى شعبيتها
٢١٣ التقليد
٢١٤ المعنى الإجرائي للتقليد
٢١٦ الثبات النسبي للتقليد
٢١٧ تقاليد الزواج
٢١٩ الزواج في المشرق القديم
٢٢٠ مفهوم الزواج وتطور المعنى
٢٢٣ تقنيات الفعل
٢٢٣ سن الزواج
٢٢٤ إعطية إمجورة
٢٢٥ زواج الأطفال
٢٢٩ إختيار العروس والخطبة
٢٣٦ مهر العروس

٢٣٨	عقد القران والعرس
٢٤٠	تفاصيل العرس وثوابته
٢٤٣	المؤتلف والمختلف
٢٤٧	ما بعد العرس
٢٤٨	الثابت والمتغير في تقاليد الزواج
٢٥٥	الفصل الثامن تقاليد التسمية والإدخال في الديانة
٢٥٥	تقاليد التسمية
٢٥٥	الاسم والبداية
٢٥٧	الاسم والانتماء
٢٥٨	التسمية الأهلية
٢٦٢	الاسم الديني
٢٦٦	الاسم السياسي
٢٦٩	الاسم الوطني
٢٧٢	تقاليد الإدخال في الديانة
٢٧٢	الختان
٢٧٥	الختان في الإسلام
٢٧٧	العماد
٢٧٨	العماد في المسيحية
٢٧٩	الثابت والمتحول
٢٨٥	الفصل التاسع تقاليد الأحزان في المشرق
٢٨٦	الخشارة والإيمان
٢٨٩	الحزن عند المسلمين
٢٩٦	بين تقاليد الحزن وعاداته عند المسلمين
٢٩٨	الحزن عند المسيحيين
٣٠٣	تقاليد الحزن وعاداته عند المسيحيين
٣٠٥	الوحدة في التنوع

٣١٥	الفصل العاشر الطب الشعبي في التراث المشرقي
٣١٥	بدايات التفكير بالعلاج
٣١٩	من الطب الشعبي إلى الرسمي
٣٢٢	الطب المشرقي
٣٢٤	سيرورة الطب الشعبي المشرقي
٣٢٦	الطب الشعبي واهتماماته
٣٢٧	وسائل الطب الشعبي المشرقي
٣٢٧	العلاج بالسحر والإيمان
٣٣١	الطب النبوي
٣٣٦	آليات العمل في الطب الشعبي
٣٤١	الفصل الحادي عشر الأمثال الشعبية في التراث المشرقي
٣٤١	معنى المثل ودلالته
٣٤٣	بنية المثل وهويته
٣٤٤	تبيئة الأمثال
٣٤٥	موضوعات الأمثال
٣٤٧	يقول المثل من المغرب:
٣٤٨	وظيفة المثل ودوره
٣٥٤	الصفة الوعظية للأمثال
٣٥٥	المصادر الأساسية للأمثال
٣٦٠	الأمثال والدلالات المعرفية
٣٦٠	موضوع المثل وأهميته
٣٧٤	من السلف إلى الخلف
٣٧٩	المصادر والمراجع المصادر والمراجع العربية
٣٩٠	المراجع الأجنبية
٣٩١	المواقع الإلكترونية

سيرة ذاتية

الدكتور عاطف جميل عطية

- أستاذ في المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية.
- مدير معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، الفرع الثالث (2007-2014).
- مقرر الشؤون الثقافية في المجلس الثقافي للبنان الشمالي.
- عضو الجمعية العربية لعلم الاجتماع.
- عضو اتحاد الكتّاب اللبنانيين.
- له مؤلفات عديدة في سوسيولوجيا المعرفة والدين والسياسة والتراث، منها:
 - المجتمع، الدين والتقاليد، بحث في إشكالية العلاقة بين الثقافة والدين والسياسة، جروس برس، 1992، طرابلس.
 - لطف الله خلاط، الصحافة بين الدين والسياسة، دار النهار للنشر، 1999، بيروت.
 - الدولة المؤجلة، معوقات نشوء الدولة والمجتمع المدني في لبنان، دار أمواج، مكتبة بيسان، 2000، بيروت.
 - في الاجتماع اللبناني، جدلية الوحدة والتعدد، دار الانشاء، 2005، طرابلس.
 - تشريق وتغريب، مقاربات سوسيولوجية عربية، دار الانشاء، 2006، طرابلس.
 - الثقافة المعولمة، إشكالية العلاقة بين الثقافة العربية والعولمة، دار نلسن، 2014، بيروت.
 - مدوّنة الثقافة الشعبية العربية، جروس برس، في خمسة مجلدات، 2016-2021، طرابلس.
- له عشرات الأبحاث في دوريات لبنانية وعربية، وفي كتب مشتركة مع باحثين من لبنان والعالم العربي.
- شارك في، ونظّم، العديد من الندوات والمؤتمرات اللبنانية والعربية.