من المخطوطات الفلسطينيّة النادرة

يوميات مثقّف من الأرياف الفلسطينيّة

دراسة وتحقيق: د. نادر مصاروه

تقديم بروفيسور يوسف سدان

الرائد للنشر والتوزيع
Alraed For Publication & Distribution
Tel: 4652883
Telefax: 4643882
Mobile: 0667656986
P.O.Box 7177 Amman 11118 Jordan
E-mail: info@alraedbooks.com
www.alraedbooks.com

إصدار
مجمع القاسمي للغة العربية وآدابها
أكاديمية القاسمي
2011

د. نادر مصاروة: دراسة وتحقيق

من المخطوطات الفلسطينية النادرة

يوميات مثقّف من الأرياف الفلسطينية

1434هـ/2013م

من المخطوطات الفلسطينيّة النادرة

يوميات مثقّف من الأرياف الفلسطينيّة

دراسة وتحقيق: د. نادر مصاروه

تقديم بروفيسور يوسف سدان

الرائد للنشر والتوزيع
Alraed For Publication & Distribution
Tel: 4652883
Telefax: 4643882
Mobile: 0667656986
P.O.Box 7177 Amman 11118 Jordan
E-mail: info@alraedbooks.com
www.alraedbooks.com

إصدار
مجمع القاسمي للغة العربية وآدابها
أكاديمية القاسمي
2011

الدكتور نادر مصاروة

يوميات مثقّف من الأرياف الفلسطينية

إصدار

مجمع القاسمي للغة العربية - أكاديمية القاسمي

الرائد للنشر والتوزيع- عمان - الأردن

2013

صدر عن مجمع القاسمي للغة العربية:

1. **دراسات مختارة من حقول التراث العربي الإسلامي**. للبروفيسور خليل عثامنة، 2008.
2. **نبض المحار: دراسات في الأدب العربي**. للدكتور فاروق مواسي، 2009.
3. **الحقيقة والمجاز**. للدكتور فهد أبو خضرة، 2009.
4. **القصة الفلسطينية المحلية – جيل الرواد**. للدكتور محمد خليل، 2009.
5. **العربيّة والعبريّة في الماضي والحاضر: دراسة مقارنة في تطور اللغتين والتفاعل بينهما**. للدكتور عبد الرحمن مرعي، 2010.
6. **شعر ابن الذروي المصري**. جمع وتحقيق ودراسة: الدكتور مشهور الحبازي، 2010.
7. **نظرية الاستقبال في الرّواية العربيّة الحديثة: دراسة تطبيقيّة في ثلاثيّتيّ نجيب محفوظ وأحلام مستغانمي**. للدكتورة كلارا سروجي- شجراوي، 2011.
8. **مطلق عبد الخالق شاعر فلسطيني أغفله التاريخ**. للدكتور صلاح محاجنة، 2011.
9. **الميتاقصّ في الرواية العربية: "مرايا السّرد النرجسي"**. للدكتور محمد حمد، 2011.
10. **موسوعة أبحاث ودراسات في الأدب الفلسطيني الحديث** (الأدب المحلي) – تحرير وإعداد: الدكتور ياسين كتاني، 2011.
11. **ستة روائيين حداثيين**. للدكتور ياسين كتاني، 2011.
12. **قاموس المجمع**، مجمع القاسمي للغة العربية. تحرير: د. ياسين كتاني، 2012.
13. **نصرة أهل الإيمان بدولة آل عثمان**. تحقيق: الدكتور سليم أبو جابر، 2012.
14. **السخرية في الرواية اللبنانية (1975-2005). للدكتور فياض هيبي، 2012.**
15. **التجريب وتحولات الإيقاع في شعر محمود درويش. للأستاذ محمود مرعي، 2012.**
16. **المعجم الوافي في مصطلحات اللغة العربية وآدابها. مجمع القاسمي للغة العربية، تحرير: الدكتور ياسين كتاني، 2013.**
17. **من المخطوطات الفلسطينيّة النادرة: يوميات مثقّف من الأرياف الفلسطينيّة**. دراسة وتحقيق: د. نادر مصاروة، 2013.
18. **مجلة "المجمع": أبحاث في اللغة العربية والأدب والفكر**– الأعداد:

الأول، 2009. الثاني، 2010. الثالث والرابع (عدد مزدوج)، 2010-2011. الخامس، 2011. السادس 2012.

المحتوى

الموضوع	الصفحة
الإهداء	I
تقديم	III
تصدير	1
وصف مخطوطة الكتاب	2
عملي في التحقيق	3
صور من المخطوط	4
تمهيد	6
مفهوم الحكاية	6
الحكاية الشعبيّة	9
الخرافة	21
القصّة	25
المقامة	26
حكايات الشطّار	32
نص الحكايات المحقق	35
الحكاية الأولى: رحمة الـلـه	35
الحكاية الثانية: بركة الـلـه	38
الحكاية الثالثة: الملاك الحارس	41
الحكاية الرابعة: عرائس الجنّ	51
الحكاية الخامسة: عاقبة التّبذير	58
الحكاية السادسة: مساعدة الأولياء	59
الحكاية السابعة: عون الأولياء	62
الحكاية الثامنة: المسخوطة	65
الحكاية التاسعة: رزقة الإنسان	68
الحكاية العاشرة: العين الرديئة	71

الحكاية الحادية عشرة: شجرة الحروب	73
الحكاية الثانية عشرة: عطية الجن	78
الحكاية الثالثة عشرة: آدميون سخطهم الـلـه أو مسخهم حيوانات	81
الحكاية الرابعة عشرة: أشنع خلقة	84
الحكاية الخامسة عشرة: رفيق الطريق	89
الحكاية السادسة عشرة: الصّديق الصّدوق	92
الحكاية السابعة عشرة: الحرب الدائمة بين القوات العلويّة والقوات السفليّة	97
الحكاية الثامنة عشرة: إنّ الـلـه مع الفقير	99
الحكاية التاسعة عشرة: التسميّة	104
الحكاية العشرون: إن أعطى ما بمنّ	108
الحكاية الإحدى والعشرون: سيدتنا الخضراء	110
الحكاية الثانية والعشرون: الزوجة الوفيّة	114
الحكاية الثالثة والعشرون: افتقاد رحمة الـلـه	121
الحكاية الرابعة والعشرون: الحزن الدائم	126
الحكاية الخامسة والعشرون: العذراء واليهود	127
الحكاية السادسة والعشرون: مار جريس الخضر	130
الحكاية السابعة والعشرون: القدّيس يوحنا المعمدان	135
الحكاية الثامنة والعشرون: البلاطة المقدّسة	139
الحكاية التاسعة والعشرون: غضب أولياء الـلـه	148
التحليل البنائي لهذا القصص	151
الحكايات في ضوء التحليل المورفولوجي	159
فهرس الوحدات الوظيفيّة	193
المصادر والمراجع	196
مقدمة الكتاب بالإنجليزيّة	1

الإهداء

إلى الّتـي رحلـت عنـّي وودّعتنـي بـدعاء مـا زال يجلجـل في كيـاني ووجداني ويشقّ لي الطريق:

"الـلـه يجعلـّك في كلّ طريق كلّ محبّ وكلّ صديق. الـلـه يرفع مقامك من الفرش إلى العرش"

إلى روح أمي الطاهرة أهدي كتابي هذا.

رحمها الـلـه ووالدي وأسكنهما فسيح جنانه

كلمة شكر

أهدي أصدق عبارات الشكر لمجمع القاسمي للغة العربيّة، الذي قام بمراجعة مسودّة الكتاب ونشره، وأخصّ بالذكر رئيس مجمع القاسمي الدكتور ياسين كتاني.

تقديم

يعتبر السرد العربي غنيّا في صيغته الشفهيّة، وفقط القليل منه يتداوله الكتّاب والباحثون، حيث أقلّوا في الانشغال به عبر الأجيال وفقط في العصور المتأخّرة وُجدت الأطر والأدوات لمساعدة هؤلاء الكتاب والباحثين، حيث يقومون بكتابته المواد أو بتسجيلها بصوت القاصّ أو "الحكواتي"، ثمّ يقومون بعد ذلك بنشر هذه الثروة في شتّى المقالات والكتب.[1]

من ناحية ثانية، هناك مجموعات قديمة تتضمن أدبا مشابها للسرد الشفهيّ العربيّ تم حفظها لنا من فترات مختلفة وخاصة منذ العصور الوسطى وحتّى الفترة المتأخّرة. المثال الأكثر شهرة في هذا المجال هو حكايات "ألف ليلة وليلة" الرائعة. ولكن في حقيقة الأمر، هذه المجموعة القصصية الرائعة بجودة سردها، أو قصص "تغريبة بني هلال" أو المغامرات التي تصفها لنا "سيرة سيف بن ذي يزن" ومجموعات قصصية كثيرة أخرى لا تعكس صورة السرد الشفهي بشكل جيّد إلّا جزئيّا. ففي اللحظة التي يقرر فيها الكاتب أن يقدّم المادة خطّيّا، ففي هذه الحالة هو متأثر (بوعي أو بغير وعي)، قليلا من أسلوب السرد الشفهي الذي يعبّر عنها خطّيّا. قد اهتمّ بتلك الظاهرة عدد من الكتّاب والباحثين وكتبوا حول ذلك ولكن في هذا الإطار اكتفي بالإشارة فقط إلى هذه المسألة الأدبيّة العربية المهمّة كما تنعكس في مجال اللغة.[2]

---

1 فيما يخص القصص من فلسطين يمكن الإشارة إلى نشاط بعض الباحثين من جامعة بير زيت، وأيضا رحّالة زاروا الأماكن المقدّسة في الشرق، والمستشرقون الذين تنبّهوا للقصص المحلية في البلاد. من الجدير أن نذكر مثلا المستشرق الألماني Enno Littmann الذي اهتمّ بالأساس بالجانب اللغوي وأصدر كتابا اعتمادا على قصص من هذا النوع..

2 من الباحثين البارزين في هذا المجال نشير هنا إلى فاروق خورشيد. فيما يخصّ موضوع النسبة بين الإنتاج الأدبي العالي والإنتاج الأدبي العامّيّ انظر مثلا الرأي الخاص لـ:

هذا لا يعني أنّ المادّة ليست لها ميّزة عربيّة محكيّة من بعض النواحي، لكـن لأنّ الأسـلوب واللغة يتأثّران من الصيغة المحكيّة التلقائيّة، ولا تعتبر تلـك العربيّـة الفصـيحة الجيـدة إنمـا يدور الحديث بلغة تحاول أن تكون فصحى، تختلط فيها لهجات دارجـة. وفي حقيقـة الأمـر يتجلّى فن رائـع يسـتحق التقـدير، ويثـير للإعجـاب. لأنّ الخلـيط الخـاصّ حافـل بالحيويّـة، ويشكّل مكسبا أدبيّا كبيرا.

من المفهوم أن العنوان "يوميات مثقف مـن الأريـاف الفلسـطينيّة" لم يـتم اختيـاره إلا مـن منطلق التقدير للأديب توفيق الحكيم، ولهذا الفن الأدبي المتمثل في كتابه "يوميات نائب في الأرياف"؛ يدمج هذا الكتاب الحوادث التي شاهدها المؤلف بالأحاديث التي سـمعها. ومـن هذه الناحية هناك القليل من التشابه مع المؤلف المجهول لهذه المخطوطة التي بـين أدينـا. بصـورة عامّـة يـدّعي بعـض البـاحثين أن "اليوميـات" (diary) وأيضـا "السـيرة الذاتيـة" (autobiography) هي تجديد في الأدب العربي الحديث. ولكـن في الحقيقـة كانـت هنـاك ظواهر كهذه في العصور الوسطى، لكن طبيعة وانتشـار مثـل هـذه الظـواهر كـان محـدودا أكثر.[1] المثال على ذلك، السيرة الذاتيـة التـي كتبهـا أسـامة بـن منقـذ (أي "كتـاب الاعتبـار")

Hämeen-Anttila, J. "Oral versus Written: Some Notes on the *Arabian Nights*". *Acta Orientalia*. 5 (1995), pp. 184-192.

1 انظر :

Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden,(E.J. Brill), 1968, p. 172-175: mimoris, diaries, nnottes, etc.

حيث يذكر الباحث أسامة بن منقذ ضمن طائفة معينة من المؤلفين الآخرين. أمّا التشابه بين "الخبر" و "اليوميات" (diary) فقارن مع جورج مقدسي:

George Makdisi, "The Diary in Islamic Historiography: Some Notes", *History and Theory*; *Studies in the Philosophy of History* (Wesleyan University), XXV/2 (1986), pp. 173-185.

من الأفضل المقارنة أيضا مع توضيح الـ"خبر" في مفاهيمه الأدبية الأخرى: محمد القاضي، الخبر **في الأدب العـربي: دراسـات في السرديّـة العربيـة**، بـيروت (دار الغـرب) 1998، وخاصـة الصـفحات: 147-

ويشمل ذلك أيضا عبارات بالعربية الدارجة التي يمكن أن تشير إلى الطابع الذاتي للكتابة، ومن الممكن أنه لم يهدف من خلاله أن يكون للنشر، لأن أسامة كان أديبا من الدرجة الأولى، وترك لنا، نحن القرّاء، عدّة مؤلفات في الفصحى المتفوقة.[1] بالطبع، نحن نبحث هنا حول مؤلف يشق طريقه بسرعة عبر البحار، الأشهر والسنين، دون أن يبرز أبدا. لا يذكر نفسه ولا أعماله إنما يذكر "يومياته"، الأحاديث التي سمعها من الناس. ولذلك يبقى في عداد "المجهول" وفقط الحكايات هي التي تبقى.

الأهمية الواضحة لهذه الألفاظ الدارجة بالنسبة لتاريخ اللغة العربية أنها تضيف أصالة أدبية من خلال كتابتها (كما يمكن إيجاده في التحقيق والتقديم الرائع لفليب حتّي)[2] على ما يبدو، أنها لم تثر، انطباع المحققين الذين أتوا بعد فليب حتّي. لنأخذ على سبيل المثال، أ. د. قاسم السامرائي[3]، الذي قرر، لسبب لا نعرفه، "تصحيح" لسان الفصحى لهذه الألفاظ المهمّة. من الجدير أن نذكر هذه المسألة المثيرة للاهتمام عندما

181؛ فتمّت محاولة للوقوف على ماهية بعض العلاقات بين "السرد القصصي" من جهة و "الخبر" من الجهة الأخرى، في كتاب:

S. Leder, (ed.), *Stoty-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, Wiesbaden (Harrassowitz), 1998.

(وانظر هناك على سبيل المثال مقالات كتبها I. Geries, S. Enderwitz. J. Sadan, A. Cheikh-Moussa, Souhami.. وهناك فائدة معينة أيضا في الكتاب الذي يتحدث عن فن السرد في الحكايات: عبد الله إبراهيم، السردية العربية، بيروت (المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، 2000. و على سبيل المثال، أبحاث فاروق سعد. ولكن من المفهوم أن هناك فرقا وتنوعا كبيرا بين أنواع "الخبر" واهتمامنا هنا ينصبّ على النوع الأول.

1 مثلا: البديع في نقد الشعر، لباب الآداب، المنازل والديار ومؤلفات أخرى.

2 ابن منقذ، أسامة، **كتاب الاعتبار**، تحقيق، قاسم فليب حتّي، مطبعة جامعة برنستون، 1930.

3 ابن منقذ، أسامة، **كتاب الاعتبار**، تحقيق، قاسم السامرائي، الرياض، دار الأصالة، 1987.

نبحث في المخطوطة التي بين أيدينا، وذلك أن نذكر مسألة العلاقة بين تطور الكتابة المدوّنة وبين تطور الشفهية (وخصوصا مسألة المنافسة بين المشافهة والتدوين).[1]

ومن المهم الوقوف على هذه الظواهر حتى نقيّم موقف مؤلفنا المجهول، الذي سمع قصصا من المحافل الشعبية التي من المؤكد أنها لم تُحدّث بالأسلوب الفصيح الجيد. (إنما هي مزيج من هذه الأسلوب الفصيح والعامية، في حالة يمكن فيها التخمين ـ وبالطبع يختلف الأمر من إنسان لآخر)، لكن مؤلفنا رأى من الضروري أن يصوغ كتابته بالأسلوب الفصيح، وبشكل عام بأسلوب دقيق. هذا الاختيار يشير إلى طبيعة ومكانة المؤلف: قد يكون موظفا، أو طبيبا وما شابه ذلك، على أي حال، أمامنا مثقف رأى أن هذه هي الطريق الطبيعية لكتابة النص المحكي.

توجهنا لأحد الباحثين في ألمانيا لكتابة قائمة "موتيفات" (motifs) لوصف موضوعات القصص. وفيما إذا تم نشر هذه القصص، وربما جانب من طبيعة هذه المواد المركبة للسرد الفلسطيني، سيشكل هذا النشر الذي بين أيدينا حلقة ذات أهمية كبيرة لتاريخ الأدب الفلسطيني.

هذه المجموعة القصصيّة التي يحتويها هذا المخطوط الذي بين أيدينا بتحقيق د. نادر مصاروه، لا يندرج ضمن فئة القصص التي حظيت بالتسجيل والطباعة بواسطة كتّاب وباحثين فولكلوريين في العصر الحديث، وكذلك لا يندرج لفئة المجموعات القصصيّة

---

1 انظر: J Hämeen-Anttila. كما ورد في الحاشية السابقة؛ هذا المقال هو بمثابة نقد للنظرية التي تؤكد سيرورة المشافهة التي كتب عنه:

D. Pinault, *Story-Tilling Techniques in Arabian Nights*, Leiden (E.J. Brill), 1992.

قارن مع:

J. Sadan, "Examen de données extra-textuelles on arrière -plan des *Mille et Une Nuits"*, *dan*: Aboubakr Chraïbi et Carmen Ramirez, *Les Mill et Une Nuits et le récit oriental en Espagne et en Occident*, Paris (l'Harmattan), 2009, Passim, surtout. p. 78.

القديمة، في لغتها الخاصّة. وذلك لأنّ مواد المخطوط التي أمامنا جُمعت، على ما يبدو، من عامّة الناس، لكنّ الجامع لها صاغها بصياغة فصحى جيدة. وعلى هذا الأساس يمكن تقييم المخطوط وإبراز مزايا المؤلّف بناء على ما يلي:

[أولا ـ]ـ أمامنا أديب يحاول الظهور كمؤلّف أدب "حديث".

[ثانيا ـ] وعلاوة على ذلك، يمكن النظر إليه أيضا كمشاهد يوثّق بذكاء وقدرة هذا الجانب للحضارة والثقافة الشعبيتين الفلسطينيتين والبيئة التي سادت في البلاد في أواخر الحكم العثماني أو فترة الانتداب البريطاني في فلسطين .

أمّا هذه الميّزات لم يتم وصفها فلا تتجلّى من خلال النصّ بشكل مباشر، إلّا أنّ المحقق استطاع ببراعته الخاصّة، استخلاصها بشكل غير مباشر وشرحها. وما يشير إلى ذلك هو نقص المعلومات التي تشير إلى الفترة الزمنية التي جُمعت أو كُتبت فيها هذه الحكايات، عدا عن بعض الأسماء لبعض العملات العثمانية. وهذه العناصر يمكن أن تكون أيضا ضمن حكايات فلسطينية بعد انتهاء فترة الحكم العثماني من فلسطين، لأنّ مصطلحات العملات، الأوزان وما شابه ذلك تبقى على ألسنة الناس على بعد زوال الفترة. وكذلك من ناحية أخرى من الجدير ذكره النقص في العناصر والمصطلحات التي قد تشير إلى فترة الانتداب البريطاني، ولكن هذا الأمر لا ينطبق على الوضع الذي ساد بعد فترة النّكبة الفلسطينيّة. من ناحية قدرة الكاتب على التجوال في البلاد، فهذه الحقبة هي فترة مهمة من كل النواحي.

لقد نجح المحقق بشكل ملفت للنظر أن يضع بين يدي القارئ مادة حافلة بالحيويّة دون تدخّل مبالغ به، وهكذا تمّ الحفاظ على متعة القراءة. وقد كان التدخّل فقط من أجل إبراز بعض الألفاظ ذات الصلة الإسلامية، وانعكاس لبعض المعتقدات النصرانيّة الفلسطينيّة، مما يشير إلى العلاقة الوطيدة، واختلاط "موتيفات" قائمة في ثنايا السرد الشفهي، مثل هذا المزج نجده في حضارات كثيرة في العالم.

فالسؤال المطروح هو: من كان ذلك المثقف صاحب القدرة على التحكم باللغة الفصحى، والقدرة على الصلة مع عامّة الناس؟

قد يكون مثقفا بالمعنى العام الواسع للمصطلح، كأن يكون معيّنًا من قبل السلطات، أو طبيبا أو ما شابه ذلك. هو مثقف يملك أوراقًا للكتابة من الصناعة الحديثة[1] يدوّن عليها بين الحين والآخر تلك الحكايات.

ورغم أن هذه الحكايات لا تضمّن أسسا لسيرة ذاتية تعكس شيئا عن حياته الكاتب نفسه، الذي يهتمّ بالحكاية نفسها فقط، إلا أنّها تشير إلى أنه صاحب ذوق أديبي رفيع. وهو كما يبدو ينقل المادة بعد تنقيتها، سواء كان في بيته أو مكتبه، إلى كتابة ذات جودة لغوية وأسلوبيّة أرقى وأفصح.

تكتسب هذه الحكايات أهميّة كبيره كونها تنشر لأول مرّة وبتحقيق علميّ جيد ومهم، استطاع الباحث د. نادر مصاروه أن يقدّم من خلالها مادة لها قيمتها الأدبيّة لم تذهب للضياع إلى جانب مجموعات الحكايات الأخرى المعروفة.

البروفيسور يوسف سدان

1 على ما يبدو أنه ورق تم استيراده رغم أن العرب هم في الأصل الذين أوجدوا سر صناعة الورق إلى أوروبا في فترة متأخّرة أكثر (منذ العصور الوسطى) عندما تعلمت أوروبا إنتاج الورق بثمن أقلّ كان هناك تصدير إلى الشرق. بعد الثورة الصناعية في فروع مختلفة يمكن إيجاد إنتاج محلّي إضافة للتصدير القائم. وبالفعل قد استعمال كاتب هذه المجموعة نوعا من هذا الورق لا تعني لنا شيئا، إنّما يعزز تحديد المدة الزمنيّة المتأخّرة التي عاش فيها الكاتب.

تصدير

يسرّني أن أقدّم للقارئ العربي عامّة، والفلسطيني خاصّة، عملا أدبيا محوره الأساسي حكايات فلسطينية من صميم التراث الفلسطيني، نطّلع من خلالها على عادات وتقاليد الفلاح الفلسطيني بمفاهيمه ومعتقداته الاجتماعية والدينية والسياسية. هي حكايات نقلها أحد الرواة عن بسطاء الناس كما رووها، إلا أنه نقلها بلغة عربية فصيحة أثبتناها كما وردت في المخطوطة نفسها. وسيجد القارئ في هذا الكتاب، بالإضافة إلى المادة الرئيسيّة، أي الحكايات نفسها، ثلاثة أنواع من الدراسة التحليلية يخدم كل منها هدفا مختلفا، وهي التمهيد الذي وسّعنا فيه حديثنا عن مفهوم الحكاية بأنواعها المختلفة وأصولها ورأي الباحثين العرب والمستشرقين في ذلك؛ الحواشي والتعقيبات، هدفنا من خلالها توثيق وتعريف الكثير من الأماكن الجغرافية في فلسطين والشخصيات المختلفة والمفاهيم والمعتقدات التي كانت، وما زال بعضها، سائدا بين عامّة الناس، ثم تحليل الوحدات الوظيفيّة للحكايات اعتمادا على تصنيف الباحث الروسي "بروب" Proop في كتابه Morphology of the Folktale حتى نتمكن من الوقوف على الزوايا المختلفة لهذه الحكايات. وتشير بعض هذه الحكايات إلى تأثير معتقدات المسلمين على النصارى والعكس من ذلك، وخاصة حين نتحدث عن بلدات فلسطينية يعيش فيها المسلمون والمسيحيون جنبا إلى جنب كما هو الحال في "بيت جالا"و"الخضر"و"القدس" وغيرها من المدن والقرى الممتدة على أنحاء فلسطين.

أخيرا، لا يسعني إلا أن أتقدّم بكلمة شكر إلى أستاذي البروفسور يوسف سدان على تقديمه القيّم لهذا الكتاب، ثم أتقدّم بشكري الجزيل للقائمين على مجمع القاسمي للغة العربية وآدابها، وعلى رأسهم د. ياسين كتاني رئيس المجمع الذين أوْلوا الكتاب عناية بحثية ناقدة، وذلك لنشره بهدف ترسيخ الثقافة الفلسطينيّة. ولا أنسى الثناء على زملائي د. غالب عنابسة، د. محمد حمد، د. أحمد إغبارية الذي راجعوا مادة هذا الكتاب.

وصف مخطوطة الكتاب

نسخة الكتاب من الحكايات التي حصلت عليها من أستاذي البرفسور يوسف سدان الذي حصل عليها بدوره من البرفسور هرتسابي، وهي نسخة على ما يبدو أنها أصلية، كتبت بخط حبر واضح، ويظهر أنها وحيدة، إذ لا يوجد نظير لها في المكتبات ولا في مجموع فهارس المخطوطات.

من الملاحظات التي تستحق الإشارة إليها حول هذه النسخة هي:

أولا: الكتاب نسخه أو كتبه كاتب أو ناسخ واحد بدليل الخط نفسه على مدار الحكايات جميعها.

ثانيا: المخطوطة تشمل تسعا وعشرين حكاية تُروى عن قرى من مختلف المناطق الفلسطينية، وإن كانت غالبيتها من منطقة القدس والخليل، فضلا عن قرى من منطقة رام الله وأخرى من منطقة نابلس.

ثالثا: يقدّم الراوي لبعض الحكايات بحديث عن المفاهيم والمعتقدات التي تسود في القرى الفلسطينية وعقول الفلاحين: "يعتقد أهل الشرق أن بركة الشيء تقلّ رويدا رويدا حتى تختفي بالمرة إن لم تلازمها بركة المولى". أو قوله: "يعتقد الساميون من قديم الزمان أن الله يعيّن لكلّ إنسان منذ ولادته ملاكا يحرسه". وهكذا....

رابعا: الحكايات كُتبت بلغة غالبيتها فصيحة سليمة باستثناء بعض الأخطاء النحوية القليلة التي قمنا بتصحيحها وأشرنا إلى ذلك في الحواشي.

خامسا: كتبت الحكايات على أوراق بأحجام مختلفة فنجد أوراقا بالأحجام التالية: x1918 و x2119 و x1619 و x2119 و x1915.

سادسا: لا يوجد تسلسل بين الحكايات وإنما هي في الأصل مبعثرة بدون ترقيم تسلسلي، لذا قمنا بترقيمها.

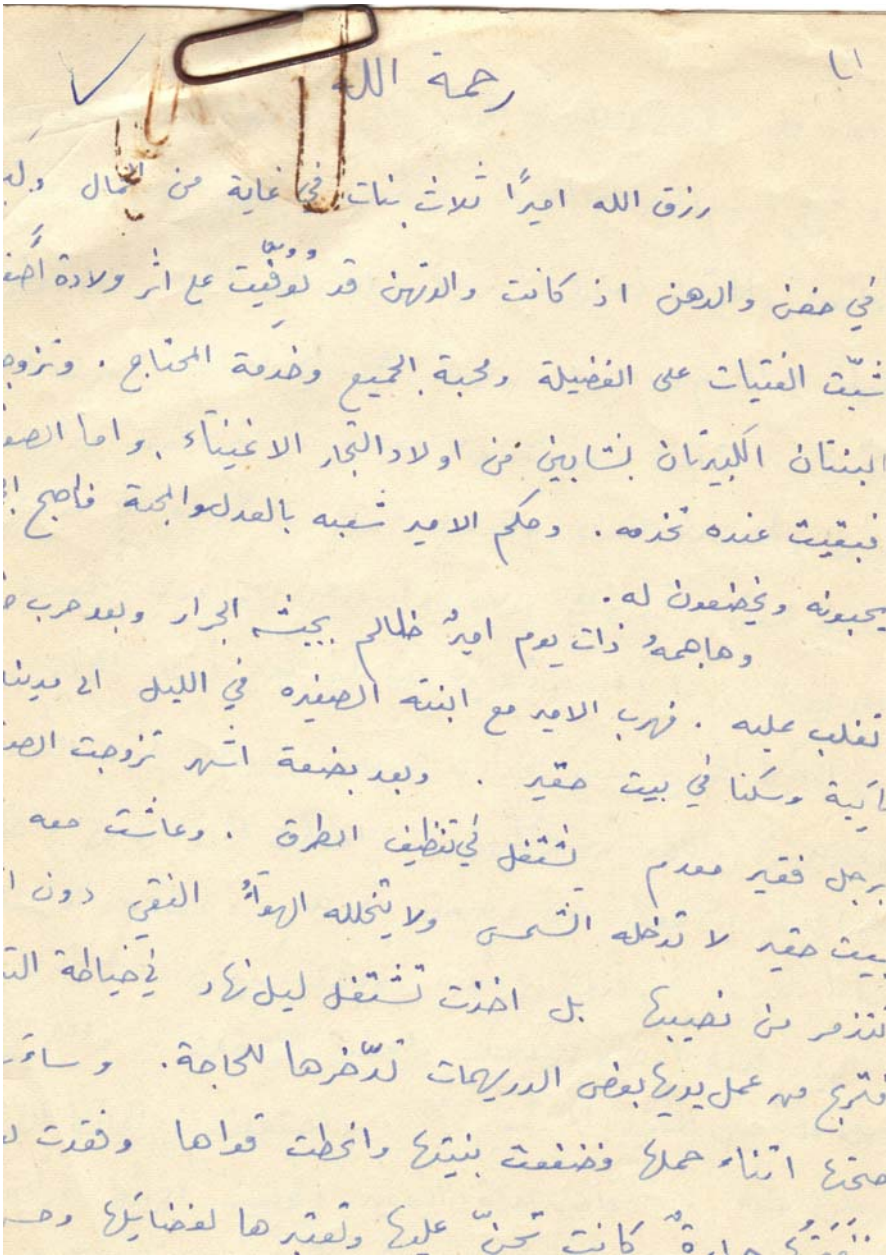
سابعا: إحدى الحكايات بعنوان "عون الأولياء" تكررت مرتين بورق مختلف وبلون حبر مختلف.

ثامنا: بعض الحكايات تحمل مفاهيم دينية ومعتقدات إسلامية، وبعضها الآخر يحمل مفاهيم ومعتقدات مسيحيّة.

عملي في التحقيق

صحّ عزمي على تحقيق الكتاب تحقيقا علميا، وإخراجه إخراجا لائقا بكتب الحكايات الفلسطينية وغيرها من كتب الحكايات التي تمّ تحقيقها وإخراجها إلى النور، وكان عملي في الكتاب على النحو التالي:

1. الاعتماد على نسخة المخطوطة الوحيدة التي بين أيدينا.
2. الإشارة إلى النقص في بعض الكلمات أو عدم وضوحها بإشارة بالنقاط المقطعة (....) للإشارة إلى النقص أو عدم الوضوح في الحواشي.
3. تعريف الأعلام، من أسماء الأشخاص، وكذا البلدان والأماكن وغيرها مما يحتاج إلى تعريف جغرافي وتاريخي.
4. تعريف مصطلحات لمفاهيم ومعتقدات دينية وخرافية وشعبية، عرضت لنا في ثنايا الحكايات، والتوسع في ذلك وإرجاع تلك المصطلحات إلى مصادرها في الموسوعات والكتب المختصّة في الحكايات.
5. قدمنا لهذا الكتاب بمقدمة مطولة عن الحكايات وتعريفاتها المختلفة ووثقنا ذلك حسب المصادر البحثية المختلفة سواء العربية أو الأجنبية.
6. قمنا بترجمة المقدمة العربية إلى لغة أجنبية أخرى (الإنجليزية) ليطلع عليه من يهمه الأمر في ذلك.
7. ختمنا الكتاب بفصل أسميناه "التحليل البنائي للحكايات"، اعتمادا على تصنيف الباحث الروسي بروب "Proop" في كتابه "Morphology of the Folktale" وقدمنا له بمقدمة تحليلية موثقة بالمصادر البحثيّة العلمية اعتمادا على ما قام به الدويك ونقلا عن كتابه "القصص الشعبي في قطر".



رحمة الله

رزق الله اميرًا ثلاث بنات في غاية من الجمال ولـ
في حضن والدهن اذ كانت والدتهن قد توفيت على اثر ولادة أصغ
شبّت الفتيات على الفضيلة ومحبة الجميع وخدمة المحتاج. وتزوج
البنتان الكبيرتان بشابين من اولاد التجار الاغنياء. واما الصغ
فبقيت عنده تخدمه. وحكم الامير شعبه بالعدل والحكمة فاصبح ا
يحبونه ويخضعون له.
وهاجمه ذات يوم امير ظالم بجيش الجرار وبعد حرب ع
تغلب عليه. فهرب الامير مع ابنته الصغيره في الليل الى مدينا
اجنبية وسكنا في بيت حقير. وبعد بضعة اشهر تزوجت الص
برجل فقير معدم تشتغل في تنظيف الطرق. وعاشت معه
بيت حقير لا تدخله الشمس ولا تخلله الرياح النقي دون ا
تذمر من نصيبها بل اخذت تشتغل ليل نهار في خياطة الث
تتربح منه عملا يدريها بعض الدريهمات تدخرها للحاجة. و سا
صنع اثناء عملها وضعت بنيتها وانحنت قواها وفقدت ل
بنتها صارة كانت تحنّ عليها وتعتبرها لفضائلها وح

غضب اولياء الله

من اغرب عقائد بعض الاولياء والقديسين انهم كثيرا ما يمنعون

الاذاة رجما عاجلا مقاوما وشرسا اجلا وتقدم عمرها ان تدخل خطيئتهم

او كنيستهم . ولعل السبب في ذلك يرجع لامر عملته واحدة من هؤلاء

في حياة ذاك الولي او القديس فاغضبته واهاجته . فاتخذ

الاشياطين الفعالة كي لا تقرب او تدخل مقامه اي واحدة من جنسها

وان تجاسرت احداهن وكسرت أمره انذرها اولا وان لم تطع

قاصمها . وهاك مثلا يشرح هذه الظاهرة سمعته من احد السيحيين

كان القديس سابا خادما للهدى يعبده بعيدا عن الناس

في مغارة واكبوزة في البرية . يقضي من الاغتاب ويقضي حياته ليلا ونهارا

في العبادة والتقشف . وبعد ان هدمت حكومة البلاد صومعته

واضطهدت النساك الذين كانوا يعيشون في المغائر حوله وقتلت

الكثيرين منهم نزح الى جبل في البرية بعيدا عن كل سكن بشري

تمهيد

مفهوم الحكاية

كثيرا ما يـتردد عـلى الألسـن عبـارة "الحكايـة" و"الحكايـة الشـعبيّة"، أو "القصّـة" و"القصّـة الشعبيّة"، فما مدلول هذه العبارة في المعاجم العربيّة والأجنبيّة ؟

لقد عالج **لسان العرب** مادة "قصّ" تحت فصـل القـاف، حـرف الصـاد، فقـال: القـصّ فعـل القاصّ إذا قصّ القصص، والقصّة معروفة. ويقال: في رأسه قصّـة يعنـي الجملـة مـن الكـلام، ونحوه قوله تعالى:" نحن نقص عليك أحسن القصص"، أي نبين لك أحسن البيان".[1]

وتحت فصل الحاء، حرف الواو والياء عالج لسان العرب نفسه مادة "حكى". نقرأ: "حكيـت" فلانا وحاكيته أي فعلت مثل فعله أو قلت مثل قوله، ومنه المحاكاة المشابهة ـ نقول: يحـكي فلان الشمس حسنا ويحاكيها. وحكيت عنه الحديث حكاية، وحكيت عنه الكلام حكاية".[2]

أما المعجم الوسيط فقد عالج كلمة "حكى" بقولـه: "حـكى الشيء حكايـة: أتى بمثلـه وشـابهه. يقال: هي تحكي الشمس حسنا وحكى عنه الحديث: نقله فهو حاك (ج) حكاة. وهو حكّـاء. وحاكاه: شابهه في القول أو الفعل أو غيرهما.

الحكاية: ما يحكى ويقص، وقع أو تخيل. و تقول العرب: هذه حكايتنا"[3].

---

1. ابن منظور، **لسان العرب**، مادة "ق.ص.ص". وانظر: الدويك، **القصص الشعبي في قطر**، ص 135.
2. ابن منظور، **لسان العرب**، مادة "ح.ك.ي".
3. **المعجم الوسيط**، ج1. مادة ح.ك.ي. أوردت مصادر كثيرة في تعريف الحكايـة ومفهومهـا وشخوصـها وأسلوبها منها: السـاريسي، **الحكايـة الشـعبية في المجتمـع الفلسـطيني، دراسـة ونصـوص**، المؤسسـة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، **الحكاية الشعبية في المجتمع الفلسطيني**، ط2، عالم الكتب الحـديث، إربـد، 2004؛ إبـراهيم، **أشـكال التعبـير في الأدب الشـعبي**، دار نهضـة مصر للطباعـة

ويرى بعض الباحثين: "أن الحكاية مشتقة من المحاكاة- محاكاة الواقع واسترجاعه ــ وربما كان هذا الواقع نفسيا يقتنع أصحابه بحدوثه، وفيها تصوير لحدث يرتبط بأنواع من السرد يبعد عن الصدق التاريخي حينا ويقوم بوظيفة التسلية حينا آخر".[1]

وهذا الوصف للحكاية مشتق من شكلها المعروف والمتداول ولكنها لا تكتفي بمحاكاة الواقع إذ قد تطمح إلى نقده وتغييره، ومن ثم ربطها بالمحاكاة والمشابهة على هذا الشكل لأن جميع معاجم اللغة عدا **لسان العرب** لم تذكر أن الحكاية يمكن أن تأتي من حكى بمعنى حدّث أو روى، وهذا المعنى لا نستطيع إغفاله.[2]

وقد عرفها عبد النور، فقال إنها:" فنّ في غاية القِدم مرتكز على السّرد المباشر المؤدّي إلى الإمتاع والتأثير في نفوس السامعين، يتخذ موضوعا له الأشياء الخيالية والمغامرات الغريبة، وقد يُعنى بالأمور الممكنة الوقوع، أو الأحداث الحقيقيّة التي يُعدّل فيها الراوي،

والنشر، القاهرة، 1965؛ فردريش، **الحكاية الخرافية، نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها**، ترجمة: نبيلة إبراهيم، مراجعة: عز الدين إسماعيل، مكتبة غريب، القاهرة، د.ت؛ الدويك، **القصص الشعبي في قطر**، مركز التراث الشعبي، 1984؛ مهوي وكناعنة، **قول يا طير، نصوص ودراسة في الحكاية الشعبيّة الفلسطينية**، تحقيق وترجمة: جابر سليمان وإبراهيم مهويّ، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 2001؛ عبد الحكيم، **الحكاية الشعبية العربية، دراسة نظرية ميدانية**، دار ابن خلدون، بيروت، 1980؛ الحسن، **الحكاية الخرافية في ضفتي الأردن**، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1988؛ سرحان، **الحكاية الشعبية الفلسطينية**، منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974؛ إسماعيل، **القصص الشعبي في السودان**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971؛ رشدي، **الأدب الشعبي**، ط2، مكتبة النهضة، دار الفكر، القاهرة، 1955؛ الغول، فايز، **الدنيا حكايات**، جمعية عمال المطابع الأردنية، عمّان، 1965؛ العنتيل، **عالم الحكايات الشعبية**، دار المريخ، الرياض، 1983؛ *Íikāya*" EI2",

1. يونس، **الحكاية الشعبيّة**، ص10-12.
2. الدويك، **القصص الشعبي في قطر**، ص135.

ويُقحم فيها أمالي خياله وإحساسه ومحصّلات مواقفه من الحياة"[1]. ويقول الباحث الفرنسي فان جينب "Van Genb" في تعريفه للحكاية:" إنها رواية تدور في مكـان محـدد، شخوصـها معروفة محددة وتكون موضوعات للاعتقاد. وقد اهتمّ بالتمييز بينها وبين الخرافة الروائيـة (أسطورة) Myth فعرفها بأنها عبارة عن Legend مرتبطة بالعالم فوق الطبيعي، وأنها تعـبر عن نفسها في صورة طقوس"[2].

ويذكر باحث آخر في تعريفه للحكاية فيقول:" هي لون مـن القصـص النـثري، الـذي انتقـل شفويا من عصور ما قبل التاريخ، في هيئة أعداد محدودة من الأنماط التي يتكون كـل منهـا من تشكيلة ثابتة من الموتيفات"[3].

1. جبور، **المعجم الأدبي**، ص97.

2. نقـلا عـن: شـكري، الفصـل الخـامس (المـدخل إلى الفولكلـور الفـرنسي المعـاصر) مـن كتـاب **دراسـات للفولكلور** لمجموعة من المؤلفين، 266. نقلا عن: الدويك، **القصص الشعبي في قطر**، ص137.

3 .Bryniuif, A., *Fabula*, Band 9, p.63

الحكاية الشعبيّة

لقد نقلت لنا كتب التراث الشعبي والأدبي، بل وفي الأدب الموسوعي، الكثير من الحكايات الشعبية الموزعة هنا وهناك في بطون الكتب القديمة والحديثة. فكتاب **الأغاني** لأبي الفرج الأصفهاني الذي دُوّن في القرن الرابع الهجري، حافل بالحكايات الشعبية العربية[1]، وكذلك الأمر عند كلّ من الجاحظ والنويري[2] الذي يعتبر كتابه حافلا بالحكايات الشعبية العربية القديمة. ويقول باحث متخصص في دراسة المأثورات الشعبية عامة، والحكايات خاصة من أنها أي الحكاية الشعبية قد عاشت وسط بيئة ثقافية أكثر تقدما من المرحلة السابقة، وهي متصلة بأحداث وأفكار في الأزمنة القديمة وموضوعها تجارب وأحداث شخصية إنسانية مجهولة"[3].

---

1. انظر مثل هذه الحكايات كتاب **"الأغاني"** لأبي الفرج الأصفهاني، 209/18.

2. شهاب الدين النويري (677ـ733هـ/ 1278-1333م) (انظر: ابن تغري، **النجوم الزاهرة**، 299/9؛ ابن كثير، **البداية والنهاية** 164/14؛ الزركلي، **الأعلام** 165/1. يروي لنا الساريسي في حاشية كتابه "**الحكاية الشعبية في المجتمع الفلسطيني**"، ص76-77 ما أورده عن النويري ما يلي:" ورد في هذا الكتاب أي "نهاية الأرب" طبعة القاهرة 1935 105/2 ما يلي: مر ثعلب في الفجر على ديك واقف على شجرة فدعاه الثعلب أن ينزل ليصليا معا فأجاب الديك: إن الإمام قد نام تحت الشجرة قبل قليل ويخشى أن يوقظه، وحينما لمح الثعلب الكلب فرّ هاربا بحياته فناداه الديك أن يعود ليشاركه الصلاة، ولكن الثعلب الجبان قال إنه ذاهب لإحضار الماء!!!. وقد سجلت الحكاية التالية المشابهة: "انعقدت صداقة بين كلب وديك، وخرجا في نزهة، وعند المساء اعتلى الديك شجرة لينام، بينما بحث الكلب لنفسه عن مكان قريب ينام فيه بين الأعشاب، وعند الفجر لمح الثعلب الديك على الشجرة فخاطبه قائلا: صباح الخير يا أيها المغني المطرب هلا نزلت لنصلي معا؟! فقال الديك إن صديقا عزيزا علي قريب من هنا وأود أن يشاركنا الصلاة أيضا، لذلك صاح الديك بأعلى صوته فأيقظ الكلب. فهمّ الثعلب بالهرب، وأخبر الديك أنه ماض يبحث عن ماء للوضوء ليستعدّ للصلاة".

Fabula (*Studies of Folklates*) Berlin 1969, Band 2, p.120.

3. جوم،"الأساطير والحكايات الشعبية"، ترجمة: أحمد موسى، **مجلة الفنون الشعبية**، العدد العاشر، ص51. وانظر الدراسات المختلفة حول الحكاية الشعبية منها: بروب، فلاديمير، "طبيعة الأدب الشعبي: المنشأة والأصول"، ترجمة: قنديل، **أدب ونقد**، ص52، القاهرة، 1989، ص47-55؛

وفي الرجوع إلى المعاجم اللغوية نجد أن المعاجم الألمانية تعرّف الحكاية الشعبية على أنها:"الخبر الذي يتصل بحدث قديم ينتقل عن طريق الرواية الشفوية من جيل إلى جيل، أو هي خلق حُرّ للخيال الشعبي ينسجه حول حوادث مهمة وشخوص ومواقع تاريخية".[1]

أما المعاجم الإنجليزية فتعرفها: "بأنها حكاية يصدقها الشعب بوصفها حقيقة. وهي تتطور مع العصور وتتداول شفاها، كما أنها قد تختص بالحوادث التاريخية الصرفة، أو بالأطفال الذين يصنعون التاريخ".

"وعلى هذا فإنّ التعريفين يشتركان في أن الحكاية الشعبيّة قصّة ينسجها الخيال الشعبي حول حدث مهم، وأن هذه القصّة يستمتع الشعب بروايتها والاستماع إليها إلى درجة أنه يستقبلها جيلا بعد جيل عن طريق الرواية الشفوية. ولكن ما هو ذلك الحدث المهم الذي يمكن أن يشغل الشعب روحيا فيتدفق خياله بالتعبير عنه في شكل قصص تتناقله الأفواه؟ إنه بطبيعة الحال الحدث الذي يهم الشعب بوصفه وحدة واحدة، سواء تمثلت الحكايات الشعبية في نطاق ضيق كالأسرة أو القبيلة، أو في نطاق واسع يشمل الشعب بأسره"[2].

الشاذلي، المصطفى، **القصة الشعبية في محيط البحر الأبيض المتوسط**، تعريب: عبد الرازق الحليوي، تونس، 1997؛ الأدلبي، ألفة، **نظرة في أدبنا الشعبي**. دمشق، 2002؛ نبيلة إبراهيم، **أشكال التعبير في الأدب الشعبي**، القاهرة، 0002؛ الساريسي، **الحكاية الشعبية في المجتمع الفلسطيني، دراسة ونصوص**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980؛ عبد الحكيم، **الحكاية الشعبية العربية، دراسة نظرية ميدانية**، دار ابن خلدون، بيروت، 1980. دفورا. **الأدب الشعبي - أسس وطرق تدريس**. تل أبيب: معهد موفيت، 1994 (بالعبرية)؛ Pellowski, A., *The World of Story Telling*. U.S.A: H. Wilson Company, 1990.

1. انظر هذا التعريف نقلا عن: الدويك، **القصص الشعبي في قطر**، ص136.
2. إبراهيم، **أشكال التعبير في الأدب الشعبي**، ص92

وفي تعريف آخر لمعجم "فانج رواجال" للفنون الشعبية يقول:" إنها حكايات أو قصص أو حدث في العصور القديمة توارثتها الأجيال الشعبية شفويا من الأجناس والأمم"[1].

وعليه يمكن القول:"بأن الحكايات الشعبية، هي نسيج متكامل نسجه الشعب متضمنا تصوراته، وعاداته وتجاربه، خبرة الحياة يقدمها في أسلوب فني وبناء روائي"[2].

والحكاية الشعبية تُروى في إطار قصصي معين يميزها كصنف أدبي ليس فقط من القصص التي تُرى في ديوان الرجال، بل أيضا من أصناف القصص الشعبي التي تدور في أطر أخرى في المجتمع الفلسطيني. ومن هذه الأصناف نذكر الحكاية التي تفسر المثل، والحكاية التي تصف حدثا نادرا (النهفة أو النادرة)[3].

---

1. Funk and Rwagnal., *Dictionary*, Vol. 14, p. 5045.

2. Thompson, S., *The Folktale*, p. 152-153.

3. حول أدب النادرة ومفهومها وحكاياتها انظر المصادر والمراجع التالية: زكريا، **سيكولوجية الفكاهة والضّحك**، مكتبة مصر، 2005؛ الأبشيهي، **المستطرف في كلّ فن مستظرف**، الباب السادس والسبعون، 2/314-325 القاهرة، د.ت؛ ابن الجوزي، **أخبار الحمقى والمغفلين**، بيروت، 1967؛ **أخبار الظراف والمتماجنين**، النجف، 1967؛ **كتاب الأذكياء**، القاهرة، 2000؛ ابن عبد البرّ النمري، **بهجة المجالس**، القاهرة، بيروت، 1962؛ ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، 8/135-142، ط12، القاهرة، 2001؛ ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، باب الثقلاء، وباب المزاح والرخص فيه، القاهرة، 1963؛ الحصري، **جمع الجواهر في الملح والنوادر**، القاهرة، 1953؛ الأصبهاني، **محاضرات الأدباء، ومحاورات الشعراء والبلغاء**، مصر، 1326هـ؛ الحوفي، **الفكاهة في الأدب أصولها وأنواعها**، القاهرة، 1999؛ العقاد، عباس؛ **جحا الضاحك المضحك**؛ دار الهلال، القاهرة، 1956؛ فريحة، أنيس، **الفكاهة عند العرب**، ط3، بيروت، 2001؛ جريس، إبراهيم، "خبر ونادرة- دراسة في الوسائل الفنية والأسلوبية الجاحظية في صياغة النوادر"، **الكرمل**، عدد 11 (1990) ص 53-92؛

Moreh' Shmuel, *Live Theater and Dramatic Literature in the Medieval Arabic World.* New York:U.P. 1992.

والحكاية التي تروي حدثا مضى (السالفة)، وحكاية الحيوان، وحكاية الجان، وحكاية الولي[1]، وكذلك الأسطورة[2]

1. الولي أو الأولياء الصالحون أو الصلّاح كما يسميهم العامة هم أناس عُرفوا في حياتهم بالتقوى والورع ومخافة الله، وعُرفوا أيضا بالعبادة وعمل الخير والبرّ والإحسان، وكانوا في حياتهم مثالا طيبا للأتقياء من البشر. وقد آمن البعض بالأولياء الصالحين، وبقدراتهم وهم أحياء وكذلك وهم أموات في قبورهم، فقد كان لهؤلاء الصالحين كما يعتقد البعض خصائص وميزات وقدرات لا يملكها الإنسان العادي البسيط (انظر: الحجوج، **المعتقدات الشعبية في النقب**، ص15-16. وانظر حول هؤلاء الأولياء وما دار حولهم من معتقدات في المصادر التالية: عرّاف، **طبقات الأنبياء والأولياء الصالحين في الأرض المقدّسة**، 355/2-363؛ الهروي، **كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات**، ص23؛ العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، ص22.

2. ذهب أحد المستشرقين إلى أن "أسطورة" قريبة الصلة بقرينتها في اليونانية "إيسطوريا" Historia انظر: بلاشير مجلة "Semitica" العدد السادس سنة 1958، ص83-84، نقلا عن: عجينة، **موسوعة أساطير العرب**، ص21، بمعنى أنها أخبار تؤثر عن الماضين، لا سيما أن "أساطير الأولين" وردت في القرآن بهذا المعنى في سور مكيّة وفي سياق جدل واحتجاج بين النبي وكفار مكة لأنهم اعتبروا تلك الأخبار من الأوهام والأباطيل (ابن منظور، **لسان العرب**، مادة "سطر"). ومن خلاله نعرف أن تلك الأخبار حقيقة بالنسبة إلى المسلمين و"أساطير" بالنسبة إلى أهل مكة من تجار قريش. فما كان يسمّيه القريشيون المناهضون للدعوة المحمدية يسمونه "أساطير الأولين" هو الذي ورد في القرآن مقترنا بتسميات مختلفة تمثل شبكة من المصطلحات هي "الحديث" و"النبأ" و"القصّة" يمكن أن ندرسها من وجهتين اثنتين: آنية وزمانية (عجينة، **موسوعة أساطير العرب**، ص21 وما بعدها). تحدثت عن الأسطورة ومفاهيمها قديما وحديثا مصادر كثيرة نذكر منها: الجوزو، **من الأساطير العربية والخرافات**، 1977؛ الحوت، **في طريق الميثولوجيا عند العرب**، طبعة بيروت، 1955؛ خان، **الأساطير العربيّة قبل الإسلام**، القاهرة، 1937؛ خليل، **مضمون الأسطورة في الفكر العربي**، دار الطليعة، 1973؛ ابن ذريل، **التفسير الجدلي للأسطورة**، دمشق، 1973؛ زيادة، "السيمياء والأسطورة"، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد 38/ آذار، 1986، ص51-55؛ زكي، **الأساطير (دراسة حضارية مقارنة)**، ط2، دار العودة، بيروت، 1979؛ زيعور، **التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية**، دار الطليعة، بيروت، 1977؛ **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية**، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1977؛

الشرفي، "النور والإشراق في الأسطورة في الرمز وفي المجتمع"، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد 1986/42، ص42-59؛ الشرفي، "سفر التكوين في أساطير الإغريق وقدماء العرب"، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد 52-53، ص43-61؛ شكري، **البطل في الأدب والأساطير**، ط2، دار المعرفة، القاهرة، 1986؛ الطبال، "الماء في رمزيته الأسطورية والدينية"، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد 1988،25، ص142-153؛ عبد الحكيم، **أساطير وفولكلور العالم العربي**، طبعة روز اليوسف، القاهرة، 1974؛ عبد الحكيم، **موسوعة الفولكلور والأساطير العربية**، دار العودة، بيروت، 1982؛ عبد الفتاح، **المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي**، طبعة دار المناهل، بيروت، 1987؛ فريحة، **ملاحم وأساطير من الأدب السامي**، ط2، دار النهار للنشر، بيروت، 1979؛ كريمر، **أساطير العالم القديم**، ترجمة أحمد عبد الحميد يوسف، مراجعة أبو البركات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974؛ الشوك، **جولة في أقاليم اللغة والأسطورة**، ط2، دار الهدى للثقافة والنشر، دمشق، 1999؛ المصري، **الأسطورة بين العرب والفرس والترك، دراسة مقارنة**، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 2000؛ **سلسلة الأساطير السورية ديانات الشرق الأوسط**، تصنيف وترجمة رينه لابات وآخرون، نقلها للعربية مفيد عرنوق، منشورات دار علاء الدين، دمشق، 2000. ومن المصادر الأجنبية:

Abdessalem, M., *Le theme de la mort dans la poesie* Arabe, Publication de 1'Universite de Tunis, 1977; Arkoun, M., «Peut-on parler de merveilleux dans le Coran»? In L'etrange et le merveilleux dans l'Islam medieval. Actes du colloque tenu au college de France. Paris 1974, p. 1/24; Barthes, R., *Mythologies. Edition du Seuil*, 1977; Bastide ,R., «Mythologie», in Encyclopedic de la Pleiade, Paris 1968; Ben Cheikh,J., *Les mille et Une Nuit ou la parole prisonniere*, Galli-mard 1988; Chevalier, J., *et Alain Gheerbrant*: *Dictionnaire des symboles*, Robert Laffont/Jupi-ter, 1982; Cressant,P., «Le structuralisme en Antbropologie» in Qu'est ce que le structuralisme aux editions du Seuil, Paris, 4eme, 1968; Caillois, R., L'homme et le sacre, introduction Gallimard, 1972; Corbin, H., *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi Flammation* ,Editeur 1958, 2eme Edition.

والمغامرة[1].

وهناك خلط واضح عند كثير من الباحثين والنقاد العرب في بيان المقصود بالحكاية الشعبية؛ ويبدو أن هذا الخلط مرده ترجمتهم لكلمة (Folktale) التي ترجمها بعضهم بالحكاية الشعبية[2]، في حين أنها كانت عند آخرين الخرافة[3]، أو الحكاية الخرافية[4]. ولم يتنبه فؤاد حسنين على وجود فروق دالة بين مصطلحي "حكاية شعبية" و"سيرة شعبية" فقد أطلق على النوعين معا تسمية "القصص الشعبي"، وخصّ السيرة الشعبية[5] بأنها

1. مهوي وكناعنة، **قول يا طير**، ص9.
2. العنتيل، **عالم الحكايات الشعبية**، ص7.
3. بروب، **مورفولوجية الخرافة**، ترجمة إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الدار البيضاء، 1986.
4. عبد الحكيم، **موسوعة الفولكلور والأساطير العربية**، ص23.
5. حول السيرة الشعبية ومفهومها وشخوصها وأساليبها وعناصرها انظر المصادر التالية: نبيلة إبراهيم، **الدراسات الشعبيّة بين النظرية والتطبيق**، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1973؛ نعمة الله، **السير الشعبية العربية**، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 1994؛ الأبنودي، **السيرة الهلالية**، أخبار اليوم، القاهرة، د.ت؛ خورشيد، **الموروث الشعبي**، ص142؛ الإدلبي، **نظرة في أدبنا الشعبي**، **ألف ليلة وليلة وسيرة الملك سيف بن ذي يزن**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1974؛ البيّاتي، **تطور فنّ الحكواتي وأثره في المسرح العربي المعاصر**، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1989؛ خورشيد، **عالم الأدب الشعبي العجيب**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992؛ خورشيد، ومحمود ذهني، **فنّ كتابة السيرة**، منشورات اقرأ، بيروت، 1980؛ **الموروث الشعبي**، دار الشروق، القاهرة، 1992؛ عبد الحكيم، **سيرة بني هلال**، دار التنوير، بيروت، 1983؛ **موسوعة الفولكلور والأساطير العربية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ت؛ مرسي، **مقدمة في الفولكلور**، دار الثقافة، القاهرة، 1975؛ النجار، **التراث القصص في الأدب العربي، مقاربات سوسيو سردية**، منشورات ذات السلاسل، الكويت، 1995؛ يونس، **الظاهر بيبرس في القصص الشعبي**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المكتبة الثقافية 3، القاهرة، 1968؛ **الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي**، ط2، مطبعة جامعة القاهرة، دار المعارف، 1968؛ شيدفار، **حول نشوء وأسلوب السيرة الشعبية العربية**، في: **بحوث سوفيتية جديدة في الأدب العربي**، مجموعة مقالات، ترجمة محمد الطيّار، دار رادوغا، موسكو، 1986، ص 94-100؛ إبراهيم، "السيرة الهلالية بين التاريخ

"قصص إسلامي"[1]. وعدّ عبد الحميد يونس مصطلح "حكاية شعبية" مصطلحا جامعا مانعا لأنواع سردية متنوعة تستوعب أنماطا وأنواعا متفاوتة، وتستهدف وظائف منوعة[2]. فمنها الأسطورة[3]، وحكاية الحيوان[4]،

والأسطورة، محاولة في التحليل المقارن"، **المأثورات الشعبية**، الدوحة، عدد20، 1990، ص ص8-21؛ الألوسي، "السيرة في مصادرها التاريخية والأدبية الشعبية مع عرض البطولة"، **التراث الشعبي**، عدد5، السنة الثانية عشرة، بغداد، 1981، ص99-122؛ حوّاس، "سيرة بني هلال على مائدة مستديرة"، **الوادي**، مجلد 4، عدد8، القاهرة، 1980، ص74-77.

1. حسنين، **قصصنا الشعبي**، ص44-70.
2. يونس، **الحكاية الشعبية**، ص10 وما بعدها.
3. انظر ملاحظة رقم 18.
4. Animal Tale للحيوان في الحكاية الخرافية وظيفة ذات صور متعددة. فمرة يظهر بوصفه حيوانا روحانيا ومرة أخرى يكون عدوا للإنسان، كأن يكون أفعى شريرة أو تنينا أو دودة شجرة الزيزفون، أو تجسيدة للشر بصفة عامّة. وفي ظروف أخرى يظهر الحيوان الأليف بوصفه مساعدا وهو يقدم معونته للإنسان، وإنما تقف بجانبه كذلك الأسود والدببة والنمل والنحل. وفي كثير من الحكايات البدائية يكون الحيوان هو صاحب القوة التي تفوق قوة الإنسان، ومع ذلك فإنّ الإنسان يستطيع في النهاية أن يغدر به ثم أخيرا يعود الحيوان إلى نطاق السحر، فغالبا ما يكون مجرد إنسان ممسوخ يتحتم فك سحره. فقد احتفظ عدد كبير من القبائل البدائية وكذلك بعض الأجناس في الحضارات الراقية بصلتها بالحيوان (فريدريش ديرلاين، **الحكاية الخرافية**، ص86. وانظر عن آراء الباحثين حول حكايات الحيوان: الحسن، **الحكاية الخرافية في ضفتي الأردن**، ص108-126؛ كراب، **علم الفولكلور**، ص 114، 124؛ عبد الحكيم، **الفولكلور والأساطير العربية**، ص158. **تراث شعبي**، ص 105-120؛ الساريسي، **الحكاية الشعبية في المجتمع الفلسطيني**، ص135-136؛ الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، 457/1؛ **الحكاية الشعبية**، ص29-31؛ القلماوي، **ألف ليلة وليلة**، ص204؛ الحنفي، **بدائع الزهور**، ص59؛ الأبشيهي، **المستطرف في كل فن مستظرف**، المجلد الثاني، ص105).

والحكاية الأليغورية[1]، وحكاية الجان، والسير الشعبية العربية، والحكاية المرحة[2]،

1. الحكاية الأليغورية المتمثلة بحكايات "كليلة ودمنة"، وكتاب "كليلة و دمنة" كان يسمى قبل أن يترجم إلى اللغة العربية باسم الفصول الخمسة، وهي مجموعة قصص ذات طابع يرتبط بالحكمة و بالأخلاق يرجح أنها تعود لأصول هندية مكتوب بالسنكسريتية، وهي قصة الفيلسوف بيدبا مع الملك الهندي دبشليم الذي طلب منه أن يؤلف له خلاصة الحكمة بأسلوب مسلٍ. ويُجمع الباحثون على أن الكتاب هندي الأصل، صنَّفه البراهما (وشنو) باللغة السنسكريتيّة في أواخر القرن الرابع الميلاديّ، وأسماه (بنج تنترا)، أي الأبواب الخمسة. ويُقال إنّ ملك الفرس (كسرى آنوشروان) (531-579م) لما بلغه أمرُه أراد الاطّلاع عليه للاستعانة به في تدبير شؤون رعيّته، فأمر بترجمته إلى اللغة الفهلويّة - وهي اللغة الفارسية القديمة-، واختار لهذه المهمة طبيبه (بَرْزَوَيْه) لما عرف عنه من علمٍ ودهاء. إلاّ أنّ (برزويه) لم يكْتفِ بنقل (بنج تنترا)، بل أضاف إليه حكايات هندية أخرى، أخذ بعضها من كتاب (مهاباراتا) المشهور، وصَدّر ترجمته بمقدّمة تتضمّن سيرته وقصّة رحلته إلى الهند. وفي مُنتصف القرن الثامن الميلادي، نُقل الكتاب في العراق من الفهلوية إلى العربية، وأُدرج فيه بابٌ جديد تحت عنوان (الفحص عن أمر دمنة)، وأُلحقت به أربعةُ فصولٍ لم ترِدْ في النصّ الفارسي، وكان ذلك على يد عبد الله بن المقفع الذي وضع كتابًا عربيًّا مكتملاً في السياسة (انظر حول هذا الكتاب ومؤلفه: الإسكندري، **الوسيط في الأدب العربي**، ط8، مصر، 1930؛ الأشتر، **نصوص مختارة من الأدب العباسي**، ط2، المكتبة الحديثة، 1969؛ أمين، **ظهر الإسلام**، ط2، القاهرة، 1962؛ عبد الرحمن، **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، القاهرة، 1954؛ بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ط5، بيروت، 1968؛ البستاني، **دائرة المعارف**، بيروت، 1962؛ ضيف، **الفن ومذاهبه في النثر العربي**، ط5، القاهرة، 1946؛ عبد الغني، **النثر الفني في العصر العباسي الأول**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983؛ حمزة، **ابن المقفع**، ط2، بيروت، 1965؛ الفاخوري، **ابن المقفع**، مصر، د.ت؛ خليل، **ابن المقفع**، دمشق، 1930؛ المقدسي، **تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي**، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1960؛ Surdel, D., la biographie d'Ibn Al-Muqaffa, d'apés les souroes anoiennes, Arabica, Leiden, 1954; Pellat, CH., *Ibn Al-Muqaffa, Conseillehr du Calif*, paris, 1976).

2. الحكاية المرحة Funny Tale هي" الأحدوثة القصيرة المنثورة غالبا والتي تحكي نادرة أو سلسلة من النوادر المسلية وتنتهي إلى موقف فكه ومرح" (كراب، **علم الفولكلور**، ترجمة رشدي صالح، ص94). ويأخذ الناس موضوعاتها من الحياة اليومية، لذلك تندر فيها الخوارق، وإن ظهرت أحيانا قليلة فمن

وحكاية الألغاز[1].

وحين شغل الباحثون فترة من الزمن بجمع القصص الشعبي بأنواعه المختلفة، عكفوا على تصنيفه. وقد كانت المادة المطروحة بين يدي الباحثين من جميع أنحاء العالم من التنوع، ومن التشابه والاختلاف في الوقت نفسه. وقد تمخض جهدهم عن تصنيف واحد تندرج تحته كل هذه المادة المتشابهة المختلفة من جميع أنحاء العالم ألا وهو تصنيف "آنتي أرني" الباحث الفنلندي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وهذا التصنيف وسعه الباحث الأمريكي المعاصر "سميث تومسون" وعرف فيما بعد بتصنيف "أرن تومسون". وقد نظر إلى هذا التصنيف إلى القصص الشعبي من ناحية المحتوى لا من ناحية الشكل[2]. واختلف الباحثون وفق هذا المنهج في التصنيف، في

أجل خلق قاعدة يقوم عليها الموقف المرح الذي تسعى إليه هذه الحكايات. والحدث فيها ليس طويلا، بل قد يقصر حتى يقتصر على إجابة لاذعة أو نكتة طريفة أو رد سريع الخاطر جمع بين الفكاهة والنادرة (**المصدر السابق**، ص95. وانظر الساريسي، **الحكاية الشعبية في المجتمع الفلسطيني**، ص128-129).

1. من المتفق عليه أن الألغاز والحزور والأحجية، وبشكل عام تلك اللغة السحرية الأسطورية المضمنة التي نصادفها بكثرة مفرطة في ثنايا الحكايات الخرافية، والشعبية عامة، ملمح عالمي ـ سحري ـ عثر عليه بكثرة شديدة في فولكلور مختلف الشعوب، وهو ليس قصرا على الحكايات الشعبية، بقدر ما هو موجود في ثنايا السير والملاحم والشعر الفولكلوري عامة. وتكثر الحزور والألغاز ومباريات الذكاء والفصاحة في التراث العربي السامي، سواء منذ قصة أحيكار أو أهيكار السريانية، ذات الجذور البابلية. كما تكثر هذه الملغزات في البرديات الفرعونية؛ والمأثورات الجاهلية، ثم الإسلامية فيما بعد، وانتهاء بحياتنا الآتية المعاشة، وما يسودها من أحجية وملغزات (عبد الحكيم، **تراث شعبي**، ص121).
2. نبيلة إبراهيم، **قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية**، ص11-12. حول تدوين الكثير من الحكايات الشعبية وجمعها وفي بعض الأحيان دراستها فقد نشر أليس فيرمي"**الحكايات التونسية**" عام 1901، ونشر آرتين باشا مجموعتي "**حكايات وادي النيل**" و"**حكايات من السودان**" فيما بين 1895-1905. ونشر س. مايرز "**حكايات من صعيد مصر**"، عام 1901. ونشر ما يسز برونو "**حكايات**

تسمية الوحدات التي تتألف منها الحكاية، فمنهم من بدأ بالموضوعات الصغيرة Motives ثم تتطور الفكرة Theme ثم إلى الأحدوثة Episode ومنهم من بدأ بالعنصر Element ثم الحدث Incident الذي يتكون من مجموعة العناصر. ومنهم من بدأ بالأحدوثة على أساس أنها مرادف للعنصر، ثم تطور إلى الحدث الكبير والحدث الصغير، على أساس أن كلا منهما يحتوي على مجموعة من العناصر ترتبط بحركة الحكاية[1]. وقد حاول الباحث الألماني "فوندت" أن يتوسع في التصنيف النوعي للحكايات، وذلك في بحثه الموسوعي "سيكلوجية الشعوب"[2]. فقد قسم فوندت القصص الشعبي إلى الأنواع التالية:

1. الفابولا الميثولوجيةMythologische Fabelimârchen

شعبية حديثة من العراق" عام 1906، ومجموعة أوستروب نشرت عام 1925، ومجموعته التي نشرت عام 1961، ثم مجموعة فايس فايلر التي نشرت عام 1966. نقلا عن: الساريسي، **الحكاية الشعبية في المجتمع الفلسطيني**، ص27). أما المجموعات للحكايات الشعبية العربية فقد نشر بعضها وتمت دراسة بعضها، منها: "**حكايات الموصل الشعبية**"، جمعها أحمد الصوفي، عام1929 وفي العراق أيضا "**حكايات وقصص شعبية عراقية من مختلف الأزمنة والعصور**" جمعها صادق راجي، وكذلك "**الحكايات الشعبية العراقية**" لكاظم سعد الدين، "**الحكاية والإنسان**" نشرها يوسف أمين قصير، عام 1970. وفي السودان "**مجموعة قصصية سودانية**"، جمعها وصاغها مراد كامل، عام 1963. وفي السعودية "**أساطير شعبية من قلب الجزيرة العربية**"، نشرها عبد الكريم الجهيمان. وفي لبنان صدرت مجموعة "**حكايات لبنانية**" جمعها كرم البستاني. وفي سورية نشر أحمد بسام ساعي "**الحكاية الشعبية اللاذقية**"، عام 1971. وفي قطر نشر محمد طالب الدويك "**القصص الشعبي في قطر**"، عام 1984(الساريسي، **الحكاية الشعبية في المجتمع الفلسطيني**، ص28-31).

1. **المصدر نفسه**، ص11-12. نقلا عن: Propp, V., *Morphology of Folktale*, Indiana University, pp. 7-10. وانظر أيضا حول هذه التقسيمات والاختلاف حولها: Alan, D., *The Morphology of North American Indian Folktals*, (F.F.C. Nr. 195, Helsenki 1964), p.54.

2. Wundt, W., *Vokerpychologie*, II, Teil I, S. 346, ff, Leipzig 1991 انظر: نبيلة إبراهيم، **قصصنا الشعبي**، 15.

2. حكايات السحر الخرافية الصرف Reine Zaubermârchen
3. الخرافات والفابولات البيولوجية Biologische Mârchen und Fabeln
4. فابولا الحيوانTierfabeln Reine
5. حكايات أصول القبائل والشعوبAbstammungsmârchen
6. حكايات هزلية خرافية وفابولات هزلية Scherbmârchen und Scherzfâbeln
7. فابولات أخلاقية [1] Moralishe Fabeln

ومن القصص الشعبي في بلاد الشام عامّة وفلسطين خاصّة نُشرت بحوث ومجموعات كثيرة[2].

ويمكن اعتبار وظيفة الحكاية الشعبية على أنها التعويض عن عدم مقدرة الإنسان على تحقيق رغبات معينة كان من الصعب عليه تحقيقها. ولذلك يرى بعض الباحثين أن القصة الشعبية هي "تعويض عن الجوع وعن العجز أمام المرض العضال، وعن الانسحاق أمام المضطهد، فنجد في ثنايا الحكايات الحطاب الفقير وقد حصل بطريق

---

1. انظر هذه التقسيمات كتاب Wundt, W., *Vokerpychologie*, II, Teil I, S. 346, FF, Leipzig 1991. نقلا عن كتاب نبيلة إبراهيم: **قصصنا الشعبي**، ص15-16.

2. يذكر الباحث عبد الرحمن الساريسي في حواشي كتابه " **الحكاية الشعبية في المجتمع الفلسطيني**" قوله:" لكننا حتى الآن لم نستطع العثور على شيء منها أي من الحكايات التي نشرت (انظر الملاحظة السابقة) في المكتبة العربية ولعل أشهرها: Crowfoot; G. E., *Custom and Folktale in Palestine*, The Dowry or Bride Price in. fl 48 (1937) pp.28-40; Huxley, H., Minor Syrian songs, proverbs and stories; in *JAOS*. 23 (1902) pp. 175- 288; Animal stories and fables in the journal of the palestineian Oriental society; Stephan, Stories (Palestinian); Finn, Mrs. *A Third year in Jerusalem*, *A Tale illustrative Customs and incidents of modern* Jerusalem, London, 1877, p.340; Nelson, W. S., *Hebeeb the Beloved A Tale of life in Modern Syria*, Philadilpla 1913 XI Enno Littman! Syrian Arab marchen; Cottigen 1915.

الصدفة على" باطية "تمتلئ بالطعام بمجرد دعوتها لذلك. ونجد الأعمى وقد جلس تحت شجرة فأرسلت له العناية الإلهية حمامتين تتحدثان وتقول الأولى للثانية إن ذلك الأعمى إذا تكحّل بريش من دمك فسيبرأ. ويسرع الأعمى الملهوف على مداواة نفسه بالطريقة الرائعة التي هبطت عليه من السماء ويبرأ. أما الشاب الفقير المضطهد والذي أهمله الناس وهدروا حقوقه فيجد خادما ذا قوّة خارقة يعينه على أن يبرز نفسه وينال إعجاب الجميع بتحقيقه للمعجزات أو بقضائه على مضطهديه"[1].

وهكذا ـ كما يرى سرحان ـ فإنّ الحكاية الشعبية هي محاولة سرد صراع الإنسان مع الطبيعة وتصوير لمقارعة صعوبات الحياة. ولكن الإنسان يأبى أن يعترف بسيطرة الطبيعة عليه فيلجأ إلى الخيال لتحقيق المعجزات، وينهي الصراع بنهاية سعيدة متفائلة وهي الانتصار على الغول والطاغية والمرض العضال وقهر المارد، الذي يمنع المياه عن الناس، وقطع رأس الأفعوان العظيم الذي يمنع الماشية من الرعي، وتذليل الصحراء بتحويلها إلى مروج خضراء بقدرة قضيب سحري يضرب البطل به الأرض فينبجس الماء، وبهذا تطبق الحكاية الشعبية المبدأ القائل بأن الخير لا بد أنه منتصر في النهاية وأن الشر مآله الخذلان[2].

وذهب بعض الباحثين إلى أن الحاجات الأساسية التي تشبعها الحكاية الشعبية في المجتمع هي: الحاجة الأسرية، والحاجة الاقتصادية. والحكاية التي تسلي بها الأم أولادها ـ أي تضمهم بها إلى الفراش ـ تصبح جزءا من المؤسسة الأسرية. والحكاية التي يقصد بها راويها لأن يعلم سامعيه شيئا معينا تصبح جزءا من المؤسسة التربوية، وهكذا. فالحكاية لا تقوم بمحتواها وشكلها وتكوينها فقط وإنما بوظيفتها وماهية راويها وسامعها وظروف الرواية واعتمادها المتبادل على بعضها البعض[3].

---

1. سرحان، **الحكاية الشعبية**، ص 41-42.
2. **المصدر نفسه**، ص42.
3. **نفسه**، ص42.

ويربط لنا مصالحة نقلا عن عدد من الباحثين، العلاقة الواضحة بين الحكاية الشعبية والواقع الاجتماعي ـ الثقافي فيقول بيندي "Bindey" إنه علينا فهم الخرافة كرد فعل للواقع: "...in the Myths And by Means of the Mythic Image. There is an Externalization taxon of Inner Stiming, the Emotion the man as the Meets of the World, this Receptivity to the Impulses Coming From outside, the Community of Substance which welds him to Totality of Beings"[1].

الخرافة

وتعني الخرافة "الحديث المستملح من الكذب"[2]، أي أن الخرافة تحظى باستحسان طرفي التلقي، المبدع والمتلقي معا. والفضاء الدلالي لكلمة (خرافة) يحيلنا إلى زمان التلقي[3]؛ إذ تكون الخرافة "حديث الليل"[4]. وتصبح الخرافة وفقا لتصور Regis Blachere حكاية عجيبة ترويها النساء تتمثل عوالم الجن والسحرة على حين تقف الرواية الذكورية لتعمل في هذا الكنز من التقاليد الشعبية يد الاختيار[5]. ويقول الكعبي

1. مصالحة، **الحكايات الشعبية وتأثيرها التربوي**، 20. المادة بالانجليزية عن Bidney إلا أن الباحث لم يذكر اسم الكتاب المأخوذ عنه.
2. ابن منظور، **لسان العرب**، مادة "خرف".
3. الكعبي، **السرد العربي القديم**، ص44.
4. ابن منظور، **لسان العرب**، مادة "خرف". وينقل لنا الكعبي في هامش ملاحظاته لكتابه "**السرد العربي القديم**"، ص44 عن حديث الليل فيقول:"وأبدى أحمد بسام ساعي في (حكايات اللاذقية) ملاحظة قيمة في حكاياته التي جمعها من اللاذقية، حول علاقة هذه الحكايات بالليل والظلام، وكيف أن كثيرا من الرواة والحكواتية كانوا يرفضون القص إلا في الليل، وكأنّ الليل هو مستودع الحكايات فلا تظهر إلا فيه، وما يزال يتردد إلى اليوم المثل الشائع لدى سكان الفرات "اللي بخورف بالنهار يصير حمار" (عبد الحكيم، **الحكايات الشعبية العربية**، ص27؛ كليطو، **دراسة في مقامات الحريري**، ص12، ص13، ص14. نقلا عن الكعبي، **السرد العربي القديم**، ص44).
5. بلاشير، **تاريخ الأدب العربي**، 409/3.

"لعل (حديث خرافة)[1] الذي ورد في عدد من المصادر العربية منسوبا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، يؤسس لنا أوليات تحول القصص العجائبي إلى نص مكتوب في رحلة طويلة من الشفهي الثقافي إلى الكتابي الحضاري عند العرب[2].

ويقول فريدريش دير لاين:" إنّ الحكاية الخرافية تتكون وفقا للقاعدة من مجموعات من الموضوعات المختلفة يجتمع بعضها إلى بعض مرة أخرى مكونا سلاسل صغيرة من الموضوعات. ويمكننا أن نطلق على هذه السلاسل لفظ الحوادث. ومن مجموعة الحوادث تتكون الحكاية الخرافية"[3].

1. ورد حديث خرافة في عدد من المصادر نذكر منها: ابن حنبل، **مسند أحمد بن حنبل**، 157/6؛ ابن قتيبة، **المعارف**، ص610-611؛ المفضل بن سلمة، **الفاخر**، ص171؛ الثعالبي، **ثمار القلوب**، ص102؛ الميداني، **مجمع الأمثال**، 195/1؛ الزمخشري، **المستقصى**، 361/1؛ الشريشي، **شرح مقامات الحريري**، 188/1؛ ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (خرف)؛ الزبيدي، **تاج العروس**، مادة (خرف). الأمر اللافت في هذه الحكاية أنها مسندة إلى الرسول، صلى الله عليه وسلم، نفسه. ويروي الرسول، صلى الله عليه وسلم، حديث خرافة مؤكدا أن له "حديثا عجيبا"، وأنه كان "يحدّث الناس بما رأى فيهم من الأعاجيب"، و"أنه كان يحدّثهم بما رأى من الجن من العجائب" (رواية أحمد بن حنبل في **مسند**، 157/6؛ ورواية المفضل بن سلمة في **الفاخر**، ص159، والثعالبي، **ثمار القلوب**، ص102، والزمخشري، **المستقصى**، 361/1). نقلا عن: الكعبي، **السرد العربي القديم**، ص47.
2. الكعبي، **السرد العربي القديم**، ص45. حول مصادر الخرافة ومفهومها وأنواعها وشخوصها انظر المصادر التالية: فردريش، **الحكاية الخرافية، نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها**، ترجمة نبيلة إبراهيم، مراجعة عز الدين إسماعيل، مكتبة غريب، القاهرة، د.ت.؛ زيعور، **التحليل النفسي للخرافة والمتخيل والرمز: حكايا ومقدسات**، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 2008؛ عبد الله، **السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي**، ط2، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 2000؛ الحسن، **الحكاية الخرافية في ضفتي الأردن**، دار الجليل، دمشق، 1988).
3. فريدريش دير لاين، **الحكاية الخرافية**، ص45.

ويقول فريدريش دير لاين "إن الحكاية الخرافية تتفق جميعها في كونها بقايا معتقدات تصل في تاريخها إلى أقدم العصور، وتتاح لها الفرصة للظهور من خلال تلك التأليفات التي تصور مدركات غير حسية. وهذه المعتقدات الأسطورية شبيهة بقطع صغيرة من أحجار متناثرة بين زهور تنبت في أرض خصبة لا يكتشفها إلا ذو بصر حاد. وقد فقد مغزى هذه المعتقدات منذ زمن بعيد، ولكننا ما نزال نحس أثرها، بل هي تكوّن بنية الحكاية الخرافية التي تهتم في الوقت نفسه بالمتعة الفطرية في تصوير الأمور الخارقة للعادة ـ تلك التي لا يمكننا على الإطلاق أن نعدها تصويرا لا مغزى له مصدره الخيال فحسب. وتمتد هذه المعتقدات الأسطورية كلما رجعنا بالزمن إلى الوراء، بل إنها فيما يبدو كانت تكون المضمون الوحيد لأقدم صور التأليف الأدبي. ونحن نرى كيف أن هذه التأليفات الأدبية قد تكون ارتجالا من السمو عن الأشياء المادية لكي تخلق حالة من الانسجام مع الواقع، وذلك حينما تهدف إلى تصوير قوى الطبيعة المروعة، المليئة بالأسرار، كما أنها لا تحيد عن تصوير ما هو بعيد عن الإدراك، وكذلك الشيء المزعج والشيء البشع وهذه الآداب القديمة لا تكون أكثر مرونة إلا حينما يتناول موضوع مشاهداتها أحوالا غير معقدة من حياة الرعاة والصيادين والمزارعين، وكذاك حينما تصور أثر العادات الأصيلة في الشعوب. حتى إذا ما تطورت هذه التقاليد البسيطة، ونمت؛ قوّت الإحساس بالأدب فحينئذ تتراجع المعتقدات الأسطورية إلى الوراء حاملة معها عبير الزمن البعيد الذي يضعف من وضوح معالمها، وإن كان يسمو بروعة الشعر...[1]

والخرافة حكاية بسيطة التركيب ساذجة المحتوى لا تميل إلى التعقيد، مفردة لا تتداخل في غيرها، وهذا يؤدي إلى سرعة تذكرها، فإذا ذكرت أكثر من خرافة في عمل واحد فإنها لا تتفاعل تفاعلا ينسج عنصرا جديدا بل تظل الخطوط بينها واضحة[2]. وعالم الخرافة

1. فريدريش ديرلاين، **الحكاية الخرافية**، ص32-33.

2. شعرواي، **الخرافة والأسطورة في بلاد النوبة**، ص 73.

بلا عمق، مسطح، ذو بعد واحد فيه كل كائن يمثل دورا معينا لا يحيد عنه ولا ينمو نموّا ديالكتيكيا فيصبح الكائن مثل حجر الشطرنج له مكانه وخطواته التي لا يتعداها[1]

وحين تتحدث الباحثة نبيلة إبراهيم عن البطل في الحكاية الخرافية في كتابها "أشكال التعبير في الأدب الشعبي" تقول إن:" العالم السحري المجهول من أهم الخصائص الشكلية للحكاية الخرافية". وهي تفعل هذا لا لأنها تجسد تجارب الإنسان مع عالمه الداخلي الخفي فحسب، بل لأنها تستجيب كذلك لميل الإنسان الفطري، لأنه يصور لنفسه دائما عالما أجمل من عالمه الواقعي وأكثر منه بهاء وسحرا. ولهذا فإن السحر في الحكاية الخرافية يأتي تأكيدا لبطولة البطل كما هو الحال في أساطير الأخيار، بقدر ما هو الضمان الوحيد للبطل الذي ألغاه عالمنا الواقعي. والحكاية الخرافية تتألف من مجموعة من الحوادث الجزئية التي تكون في النهاية حدثا كليا. ثم تتابع نبيلة إبراهيم قولها: ولا يعني هذا أن الحكاية الخرافية منفصلة تماما عن عوالمنا الواقعي وأناسه الواقعيين، فهي تهدف أولا وأخيرا إلى تصوير نماذج بشرية، حينما تصور لنا علاقة الإنسان بالإنسان، والإنسان بالحيوان، والإنسان بالعالم المحيط به، المعلوم منه والمجهول. ومع ذلك يصعب تماما أن نرد مصادفات الحكاية الخرافية وحوادثها إلى عالمنا الذي نعيشه[2].

وما زال هناك فريق من الناس يمارسون بعض هذه الخرافات عن عقيدة مثل ما اختص منها بالعين والكيسة والطقس وشؤون الزارعة كالفارغ والملآن والزيادة والنقصة والصليبيّات أو البواحير وغيرها، وفريق آخر ما برح بعضها يُمارَس لا عن إيمان بها، بل مجاراة للقديم المألوف، وحبّا للفولكلور الوطني الموروث واستمتاعا بما في العود إليه والحفاظ عليه من إيناس ولذة[3].

---

1. **المصدر نفسه**، ص 75.
2. نبيلة إبراهيم، **أشكال التعبير في الأدب الشعبي**، ص88.
3. خاطر، **العادات والتقاليد**، ص216.

وقد رأى ماكس لوتي أنّ الخاصية المميزة للحكاية الخرافية مع وجود عالم خاص بها يختلف عن عالمنا الذي ندركه هو:"أنها ذات بعد واحد، وأنها مسطحة وذات أسلوب تجردي وأن الباعث منعزل عنها، كما أنها لا تتضمن أي موضوع نفسي، ولا ترتبط بالآلهة والأرواح العلوية وإن حكت عن المردة والسحرة والأقزام فهي لا تعرف الترتيب المنطقي الدقيق، كما أن شخوصها غير مجسمة ولا مشاعر لها، والعنصر الزمني مفقود في الحكاية الخرافية، ويحتمل أي تصوير أو زخرفة أو تعليق ينشر أثناءها، وكلما ازداد سرد الحكاية الخرافية وضوحا ما كان ذلك ضمانا لوصولها إلى هدفها وتأكيد أصالتها بالرغم من أن الحكاية الخرافية لا موقع محدد تبدأ منه".[1]

القصّة

لقد احتوى القرآن على عدد من القصص ذات طابع ديني حتى تكون عبرة للمؤمنين ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب[2]﴾. وقد تم التعبير عن هذه القصص بتعابير مختلفة "قصّ" و"حدّث" و"نبّأ"[3]. والقصّ كما عرفته المعاجم العربية القديمة يتضمّن تتبع الأثر والإخبار؛ فقصصت الشيء إذا تتبّعت أثره شيئا بعد شيء، وقصّ آثارهم يقصها قصّا وقصصًا تتبَّعَها بالليل. وقيل هو تتبّع الأثر في أي وقت كان. وتقصص الخبر تتبّعه، والقصّ اتباع الأثر. ولهذا فإنّ القاصّ الذي يأتي بالقصة على وجهها كأنّه يتتبع معانيها وألفاظها. والقاص: يقص القصص لاتباعه خبرا بعد خبر، وَسوقه الكلامَ سوقًا.

1. شعرواي، **الخرافة والأسطورة في بلاد النوبة**، ص 76.

2. سورة يوسف، الآية رقم 111. وقد وردت كلمة "القصص" في سور عدّة في القرآن وهي: النمل، الآية 25، 27؛ النحل، الآية 118؛ غافر، الآية 40، 78؛ النساء، الآية 164؛ يوسف، الآية 5، 3، 111؛ الأعراف، الآية 7، 101؛ هود، الآية 11، 120؛ الكهف، الآية 13، 64؛ طه، الآية 99؛ الأنعام، الآية 130، 176؛ القصص، الآية 11، 25؛ آل عمران، 62؛ البقرة، الآية 178، 179،194؛ المائدة، الآية 45.

3. "*Íikāya*" *EI* 2.

والقص فعل القاص إذا قصّ القصص[1]. والقصّة "الخبر وهو القصص والأمر والحديث. والقصص: الخبر المقصوص، بالفتح ووضع موضع المصدر حتى صار أغلب عليه. والقِصص بكسر الكاف: جمع القصّة التي تُكتب"[2].

ويضيف الكعبي بأن المعجميين العرب القدامى يحيلوننا على طائفة الأحاديث النبوية التي تحمل حكما دينيا على القص. والأحاديث هي:" لا يقص إلا أمير أو مأمور أو مُختال"، و"القاص ينتظر المقت"، و"إنّ بني إسرائيل لمّا قصّوا هلكوا"[3].

المقامة

كانت شخصية المكدّي في المقامات مبدعا للحكايات من إبداع نثري تمثل في النوادر، والقصص، والحكايات التي كانت الكدية محورا لها[4]. ولعل حكاية أبي القاسم البغدادي[5]، تمثل نموذجا تحضر فيه أصناف شتى من المحاكاة والاستنساخ لهذه

1. الكعبي، **السرد العربي القديم**، ص 199.

2. ابن منظور، **لسان العرب**، مادة "ق.ص.ص".

3. الكعبي، **السرد العربي القديم**، ص 200. وانظر الحديث الأول في سنن أبي داوود ومسند أحمد، والحديثان الثاني والثالث في المعجم الكبير للطبراني، وجاء تفسير المعاجم العربية القديمة للأحاديث الثلاثة كما يلي: الحديث الأول: لا ينبغي القص إلا لأمير يعظ الناس وغيرهم بما مضى ليعتبروا، وإما مأمور بذلك فيكون حكمه حكم الأمير. ولا يقص مكتسبا، أو يكون القاص مختالا يفعل ذلك تكبرا على الناس أو مرائيا يرائي الناس بقوله وعمله لا يكون موعظة وكلامه حقيقة. وقيل أراد الخطبة لأن الأمراء كانوا يتلونها في الأول ويعظون الناس فيها، ويقصون عليهم أخبار الأمم السالفة. وفي الحديث الثاني: "القاص ينتظر المقت" لما يعرف في قصصه من الزيادة والنقصان. وفي الحديث الثالث:" إنّ بني إسرائيل لما قصّوا هلكوا" وفي رواية أخرى: "أي اتكلوا على القول وتركوا العمل فكان ذلك سبب هلاكهم أو العكس لما هلكوا بترك العمل أخلدوا إلى القصص" (نقلا عن الكعبي، **السرد العربي القديم**، حواشي ص200).

4. الكعبي، **السرد العربي القديم**، ص109.

5. تثير حكاية أبي القاسم البغدادي مشكلة مؤلفها. ويرى بعض الباحثين مثل Adam Mez، ناشر القصة أنها من تأليف أبي المطهر الأزدي. وقد اعتمد المفهرس يوسف إلياس سركيس وزكي مبارك

الأنماط التي هي كما يقول أبو المطهر الأزدي:"حكاية عن رجل بغدادي كنت أعاشره برهة من الدهر فيتفق منه ألفاظ مستحسنة ومستخشنة وعبارات أهل بلدة مستفصحة، فأثبتها خاطري لتكون كالتذكرة في معرفة أخلاق البغداديين على تباين طبقاتهم، وكالأنموذج المأخوذ على عاداتهم، وكأنها قد نظمتهم في صورة واحدة يقع تحتهم نوعه، وتشترك فيها أشخاص ذلك النوع على واحد بحيث لا يختلفون فيه إلا باختلاف المراتب وتفاوت المنازل"[1]. وبالنسبة لمكانة المقامات وتصنيفها بين الأجناس الأدبيّة الرسميّة، هناك خلاف بين الباحثين المعاصرين، فقد عمّي على كثير من الباحثين أمر المقامات[2]. فمنهم من يرى أنها

على ملحوظات Adam Mez في تعيين المؤلف وزمن الحكاية (سركيس، **معجم المطبوعات العربية والمعربة**، مطبعة سركيس، القاهرة، 1928؛ مبارك، **النثر الفني في القرن الرابع**، 416/1. نقلا عن: الكعبي، **السرد العربي القديم**، ص110).

1. حكاية أبي القاسم البغدادي، تحقيق آدم متز، ص1، 2؛ Mez, A., (*Abulḳâsim, ein bagdâder Sittenbild*, Heidelberg 1902, xv-xvi. وانظر: Gabrieli, F., in *RSO* , xx (1942), 33-45. ويقول الكعبي "أحسب أن شخصية الوزير المهلبي (ت352هـ) كانت مصدرا من مصادر حكاية أبي القاسم البغدادي، فقد كانت لهذا الوزير مجالس أنس لا تختلف عن مجلس أنس أبي القاسم البغدادي، ويختلط في هذه المجالس المجون بالحشمة" (الكعبي، **السرد العربي القديم**، ص114). فما حكاه الثعالبي للقاضي التنوخي في ترجمته: " أنه كان جملة من القضاة الذين ينادمون الوزير المهلبي، ويجتمعون عنده في الأسبوع ليلتين على اطّراح الحشمة والتبسط في القص والخلاعة وهم ابن قريعة، وابن معروف، والقاضي التنوخي وغيرهم. وما منهم إلا أبيض اللحية طويلها، وكذلك كان الوزير المهلبي، فإذا تكامل الأنس وطاب المجلس ولذ السماع وأخذ الطرب منهم مأخذه، وهبوا ثوب الوقار، وتقلبوا في أعطف العيش بين الخفة والطيش، ووضع في يد كلّ واحد منهم كأس ذهب من ألف مثقال إلى دونها مملوء شرابا قطربليا أو عكبريا فيغمس لحيته فيه بل ينقعها حتى تتشرب أكثره، ويرش بها بعضهم على بعض، ويرقصون أجمعهم وعليهم المصبغات، ومخانق البرم المنثور. ويقولون كلما يكثر شربهم هرهروا، فإذا أصبح عادوا لعادتهم في التزمت والتوقر والتحفظ بأبهة القضاة وحشمة المشايخ الكبراء" (الثعالبي، **يتيمة الدهر** 394/2).

2. انظر: ضيف، **المقامة**، ص18.

حكاية محضة، ومنهم من يُدخلها في إطار المسرحيّة. ومنهم من"خالها حكاية بسيطة ساذجة لم يكتمل نموّها لتغدو قصّة قصيرة. وسلكها بعضهم في سلك القصّة القصيرة وراحوا يطبّقون عليها المقاييس النقديّة المعاصرة، ويخضعونها لمعايير أدبيّة لم تكن قائمة وقت إنشائها، فوجدوا فيها كثيرا من النقص الفني المُعيب، والتمس غيرهم أثرها في نشأة القصّة العربيّة الحديثة، فهي وإن لم تكن قصّة بالمعنى الفنّي الدقيق المعاصر، فقد كان لها أثر بالغ في نشأة القصّة العربيّة وتكوينها وتنميتها، ومن الظلم البيّن للمقامة أن نقيسها إلى معايير وجدت في غير زمانها[1] " إلا أن ضيف لا يعتبرها حكاية ساذجة، ولا قصّة قصيرة، وإنّما يعتبرها لونا من الحديث البديع وإنما :"هي أدنى إلى الحيلة منها إلى القصّة، فليس فيها من القصّة إلا ظاهر فقط، أما حقيقتها فحيلة يُطرفنا بها البديع وغيره، لنطّلع من جهة على حادثة معيّنة، ومن جهة ثانية على أساليب أنيقة ممتازة، بل إنّ الحادثة التي تحدث للبطل لا أهميّة لها، إذ ليست هي الغاية، فالجوهر فيها ليس أساسا، وإنّما الأساس العرض الخارجيّ والحلي اللفظيّة[2]"، على الرغم من أن الحريري يبني مقاماته بأسلوب القصّة على "شيء من الحوار المحدود بين الراوي والبطل[3]".

---

1. حسن، **أثر المقامة في نشأة القصّة**، ص42.
2. ضيف، **المقامة**، ص9.
3. انظر حول البطل والراوي في المقامات كتابنا: **مقامات العباس**، ص33. انظر حول المقامة تطورها ومفهومها في المصادر التالية: قميحة، **مقامات الحريري بين التقليديّة والدراميّة**، مطبعة الشباب، القاهرة 1985؛ السعافين، **أصول المقامات**، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1987؛ الشريشي، **شرح مقامات الحريري**، المكتبة الثقافيّة، بيروت، غير مؤرّخ؛ هادي، **المقامات من ابن فارس إلى بديع الزمان الهمذاني**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985؛ رشدي، **أثر المقامة في نشأة الأدب العربي**، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1974؛ عبّود، **بديع الزمان**، دار المعارف، 1954؛ عبد المالك، **فن المقامة في الأدب العربي**، بيروت، غير مؤرّخ؛ ضيف، **المقامة**، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1964؛ كيليطو، **الغائب، دراسة في مقامة الحريري**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1987؛ عوض، **فن المقامة بين المشرق والمغرب**، ط2، مكتبة الطالب الجامعي، مكّة، 1986؛

وقد أصبحت كلمة "مقامة" في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي مصطلحا يعني نوعا أدبيا مستقلا وله خاصيته الأدبيّة، كما هو الأمر عند كل من الهمذاني والحريري وغيرهما.[1] ويشير الحصري القيرواني في كتابه "زهر الآداب" إلى أن بديع الزمان كتب مقاماته لمعارضة ابن دريد[2] الذي كتب أربعين حديثا:"وذكر أنَّه استنبطها من ينابِيع

مبارك، **النثر الفني**، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، غير مؤرّخ؛ ياغي، **رأي في المقامة**، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1969.

Beeston, A.F.L.,"The Genesis of the Maqāmāt Genre", *JAL*,2,1971,PP.1-12; "al-Hamadhāni, al-Hariri and the Maqāmāt Gaenre, Cambridge History of Arabic Literature, *ABBASIID*, Bells-lettres. Ed. Julia Ashtionyetal. Cambridge 1990, pp.125-135; Beaument, D., The Trickster and Rhetoric in the Maqāmāt" *Edebiyat*,5, 1994 ; Blachere et Masnou, *Al-Hamadhani*,*Maqāmāt* ,1957; Bosworth, E.,*The Medieval Islmic Underworld*,*The Banu Sas*ān in Arabic Society and Literatuer, 1976; Chenry,T.,*The Assemblies of Harriri* ,1969; Drory, R., *Introducing Fictionality into Classical Arabic Literature* : *the Maqama*, *Models and Contacts*: *Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*; Drory,ThreeAtemptstoligitimizeFiction" ;EI2.S.V. Maqāma; Margoliouth,D.S."Hamad ani".EI1,2, 1927, Leiden, pp242-243.; Mattock, "The early History of the Maqāma", *JAL* 15,P.1-18 ; Malti-Douglas, "Maqāmāt and Adab",*JOAS* 105, 1985, p.247-258 ; Monroe, *The Art of Badi az-zaman* ,1983 ; Metz, A., *Hikayat Abi-l-Qasim* (1902) ;Metz, *The Reneaissance of Islam*,1973 ; Mubārak,Z., *La prose arabe au IVe siècle de l'HéGIRE* (*xe Siècle*), 1931.

1. هو احمد بن الحسين بن يحيى الهمذاني (358هـ/969م)، أبو الفضل: له"مقامات" أخذ الحريري أسلوب مقاماته عنها (**يتيمة الدهر** 256/4، 167 ؛ **معجم الأدباء** 94/1 ؛ **وفيات الأعيان** 39/1 وما بعدها ؛ **معاهد التنصيص**، 113/3 ؛ **الأعلام**، 115/1؛ EI1,P.124.
2. أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى في بغداد سنة 321هـ/933م) صاحب "الجمهرة" والأحاديث التي رواها عنه أبو علي القالي في كتابه "الأمالي" (مبارك، **النثر الفني** 277/1؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان** 497/1 ؛ **إرشاد الأريب** 483/6؛ البغدادي، **تاريخ بغداد** 195/2؛ **مجلة المجمع العلمي العربي** 74/19؛ Brock.S.1/172؛ البغدادي، **خزانة الأدب** 490/1ـ491 145/2؛ العسقلاني، **لسان الميزان** 132/5؛ ابن الأنباري، **نزهة الألباء**، ص322؛ Drory, "*Introducing*

صدره، في معارض أعجميّة، وألفاظ حوشِيّة، فجاء أكثَرها تنبو عن قبوله الطِّباع، ولا ترفع لـه حجبها الأسماع، وتوسّع فِيها: إذ صرف ألفاظها ومعانيها في وجوه مختَلفة، وضروب متفرقـة، عارضها بِأربعمائة مقامة في الكدية...[1]". ولكن لم نجد بعد ذلك أية معلومات تؤكد صلة ابن دريـد مـع الكديـة[2]. وقـد ذكـر Beeston أن الحكايـات التـي جمعهـا التنـوخي (ت384هــ/944م) في كتابه "الفرج بعد شدّة" اعتمدت على مصدر شائع لحكايـات ونـوادر العـرب التـي كانـت شـائعة في ذلك الوقت في العالم العربي[3]. وكانت هناك محاولات لإنكار كـون الهمـذاني مبتكـر هـذا النـوع الأدبي[4]. أما اليوم فقد سلّم الكثيرون بحقيقة كونـه أبـا المقامـات[5]. وبعـد مقامـات الهمـذاني بمائـة عام تقريبا ظهرت مقامات الحريري[6] (516هـ/1122م) التـي اعـترف مؤلفهـا بسـابقة الهمـذاني في هذا المضمار، حيث يقول في مقدّمـة مقاماتـه:"وبعـد فإنّـه قـد جـرى بِـبعض أَنديـة الأدبِ الّـذي ركدت مصابِيحه ذكر المقامات التي ابتدعها بديع الزَّمان وعلاّمة همذان. فأَشار من إشـارته حكـم، وطاعته غنم، إلى أنْ أُنشئ مقامات أتلو فيها تلـو البـدِيع..[7]". وعـلى الـرغم مـن أن الحريـري كـان

---

into Classical Arabic Literature : the Maqama, Models and Contacts: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture."Fictionality",P.18.

1. الحصري، **زهر الآداب**، 307/1 ؛ مبارك، **النثر الفني**، 198/1-199 ؛ **عارف، (الهمذاني)**.

2.Blachere et Masnou, *Al-Hamadhani,Maqāmāt* (*séances*) *choisies de l'arabe, avec une étude sur le genre* ,1957.pp 13-15

3. Drory,r.,"*Introducing Fictionality into Classical Arabic Literature :the Maqama,Models and Contacts: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*",P.18-20 ; Mattock, "The early History of the Maqama", *JAL* 15, 1974 ,p.1.

4. الحصري، **زهر الآداب**، 235/1 ؛ مبارك، **النثر الفني**، 206/1.

5. *EI2*,S.V.Maqama.

6. القاسم بن علي بن محمد بن عثمان، أبو محمد الحريري البصري: الأديب الكبير، صاحب "المقامات الحريريّة" (ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، 419/1 ؛ **مفتاح السعادة**، 179/1 ؛ البغدادي، **خزانة الأدب**، 117/3 ؛ العباسي، **معاهد التنصيص**، 272/3 ؛ ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، 109/8 ؛ D.S. Margoliouth في **دائرة المعارف الإسلامية**، 365/7؛ *Brock. S* 1/486).

7. انظر: الحريري، **المقامات**، ص11.

مقلّدا في مقاماته إلا انه اعتُبِر متفوّقا على مؤلّفها الأول الهمذاني من ناحيـة فنّيـة وأسـلوبيّة بشكل متكامل[1]. وقد ذكر ياقوت الحموي في كتابه "معجم الأدبـاء" أن الحريـري ضـاهى في مكانته الشاعر المشهور أحمد بـن الحسـين المتنبـي (ت 354هــ/965م). إن نجـاح مقامـات الحريري كان له الأثر في تغير مكانة المقامة وثباتها على أنها ضرب أدبيّ رسمي، وقد أصبحت مقامات الحريري رمزا للبلاغة العربيّة والأسلوب الرائع، وحافظت على مكانتها حتى العصور الحديثة، حتى أن العديد من كتّاب المقامات حذوا حذوها بحيث ركّزوا على اللغـة والأسـلوب والموضوع وليس على الخيال والمحاكاة الساخرة...[2]ومع أن عددا من الباحثين يـرون أن المقامـة هي الشكل القصصي الوحيد في الأدب العربي في القرون الوسطى إلا أنه أسيء فهمهـا مـع أنهـا قصصيّة كما يقول Beaumont. والمقامة حسب رأيه كما مارسها كلّ مـن الهمـذاني والحريـري هي قصصيّة، وصفتها البارزة رمزيّة، أي متعلّقة بالعلامات والدلالات، وليست متّسمة بالتقليد والمحاكاة. ويضيف Beaumont إن مقامات الهمذاني والحريري هي نصـوص تهكّميّـة، ولكـن عُبّر عن أسلوب السخرية فيها بوسائل رمزيّة أكثر منهـا بوسـائل ذات معنـى ومضـمون[3]. وقـد كان التجديد في نشوء المقامـات أنهـا قـدّمت قصصـا خياليـا (Fiction). وعـلى الـرغم مـن أن المقامات كانت تقدّم الأدب كأدب قصصي خياليّ صريح، إلا أن قبولها الناجح كعمـل أدبي كـان مصـحوبا بـالتعتيم الحـاد عـلى خياليتهـا. فبـدلا مـن التركيـز عـلى خصائصـها الخياليّـة، كـان هناك تركيز على اللغة والأسلوب والموضـوع، وهـذا قـد يعنـي، إذا أردنـا أن نأخـذ بمثـل هـذا

---

1. Beeston,"The Genesis of the Maqāmāt Genre", *JAL*, 2, 1971 ,pp.1-12 ؛ **النـثر الفنـي**، 206/2 ؛ **زهر الآداب** 235/1 ؛ **بديع الزمان الهمذاني، رائد القصّة**، ص409.

2. Drory,"*Introducing Fictionality into Classical Arabic Literature* : *the Maqama*, *Models and Contacts*: *Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*",p.26 ; *EI2*, S.V. Maqama.

3. "*Edebiyat*"Beaument,D., "The Ttrickster and Rhetoric in the Maqamat",5, 1994, p.3

التقسيم، فإنّ الأدب القصصي يمكن اعتباره معيارا شاعريا ينتمي إلى مجال الهـزل أكـثر مـن انتمائه

إلى الجدّ، ونتيجة لذلك لم يُعتبر أبدا مناسبا للتعبير عن الأدب الجادّ. وهذا ما فسّر عدم حمْل الأدب القصصي في النثر العربي الكلاسيكي رسالة جادّة عن الواقع.[1]

حكايات الشطّار Frichish Tale

ومن الأنمـاط القصصـية الشـائعة في الآداب العالميـة قصـص اللصـوص أو حكايـات الشـطار والعيارين، والزعّار، والعياق. وهو نمط احتفى به التراث العربي منذ أمد بعيد، منذ أفـرد لـه الجاحظ رائد الفولكلوريين العرب ـ وغير الجاحظ كثير ـ كتبا قائمة بذاتها في هؤلاء اللصوص وأصنافهم وطوائفهم، وحيلهم وأساليبهم، وآدابهم الاجتماعية، وتقاليدهم "المهنية" وتـراثهم الفني من أشعار وحكايات ونوادر وأخبار وأقوال مأثورة فيما يعرف فنيا باسم أدب الشطار العربي.[2]

---

1. انظر هذه المواد: كتابنا: **مقامات العباس**، ص 15 وما بعدها.

2. النجار، **حكايات الشطّار والعيارين في التراث العربي**، ص7. الشاطر، لغويا: من أعيـا أهلـه خبثـا، ويقـال شطر أهله، بمعنى نزح عنهم، وتـرك مـوافقتهم وأعيـاهم خبثـا ولؤمـا. والشـطارة: الانفصـال والابتعـاد. والشاطر هو الذي عصا أباه أو ولى أمره وعاش في الخلاعة. وشطر فلانا شطارة: اتصف بالدهاء والخباثة: المفرد شاطر، والجمع شطّار، وهو المتصف بالدهاء والخبث والحيلة والذكاء. واللص الشاطر الذكي الـذي يستخدم الحيلة في موضع الحيلة والقوة في موضع القوة، (انظر مادة "شطر" في المعاجم اللغوية).
والزعّار، لغويا: يقال زعر ريشه أو شعره: قلّ وتفـرق فانكشـف الجلـد وبـان وزعـر الرجـل قـل خـيره. والزعرة: طائر لا يرى إلا قلقا. ولا يستقر به مكان، والأزعر وجمعه زعر وزعران: اللـص الخـاطف المـارد. والزعارة: شراسة الخلق، ورجل زعرور سيء الخلق رجل زيعر: قليل المال وأهل الزعـار: العيـارون الـذين يترددون بلا عمل، ويخلون النفس وهواها (انظر مادة (زعر) في المعاجم اللغوية).
العيّاق، لغويا: عاق يعوق عن كذا: صرف وثبط وأخّر عنـه، وعـاق فلانـا: صرفـه عـمّا أراد وحبسـه عنـه والعائق الذي يعوق الناس عن عمل الخير. ورجل عوق (الجمـع: أعـواق): الرجـل الـذي لا خـير عنـده. ورجل عـائق هـو المـانع الـذي يعـوق الطريـق ويقطعـه عـلى النـاس (انظـر مـادة (عـوق) في المعـاجم الغوية، وكذلك: النجار، **حكايات الشطار والعيـارين**، ص7-9). وحـول هـذه الفئـات وأحـوالهم وأدبهـم

ومن المعروف أنّ هذا النوع من الحكايات الشعبية نمط فني شائع في الآداب العالمية، منتشر في جميع الحضارات، غير أنه من الثابت ـ تاريخيا ـ أن مثل هذا اللون من الحكايات، لا يزدهر إلا في فترات تاريخية بعينها، هي تلك التي تزامن مرحلتي التصدع والتفكك في كل حضارة، أي حين تخبو روح هذه الحضارة، أو يشرع نجمها في الأفول. ومن ثم كانت تعود معظم حكايات "الشطار والعيارين" التي وصلتنا، إلى هذه الفترات أو المراحل التاريخية التي تجاوز فيها المد الحضاري ذروته، وبدأت عصور التدهور والانحطاط. ويستدل العلماء على ذلك بما وصل إلينا من حكايات اللصوص والشطار في الحضارات الهندية والبابلية والفرعونية والعربية[1].

وعلى الجملة، رأينا كيف اختلف الباحثون في تحديد مفهوم الحكاية وأصلها وتطورها عبر العصور، ولكننا نجد أن الحكايات رغم اختلاف مصدرها ورثتها الأجيال من جيل إلى جيل،

وحكاياتهم وأزيائهم انظر المصادر التالية: الجاحظ، **البيان والتبيين**، 3/347-348؛ الأصفهاني، **محاضرات الأدباء**، 3/191؛ المقدسي، **أحسن التقاسيم**، ص120؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 6/268-269، 6/273، 6/272-273، 8/416، 9/35-35، 70-71؛ الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، 8/448-480، 8/448-480، 8/445، 8/456-457؛ المسعودي، **مروج الذهب**، 3/397-415، 4/163-164، 168؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص368-369؛ التنوخي، **الفرج بعد شدّة**، 3/231-233، 4/238-240، 4/227-267، 4/251-255، ابن حزم، **طوق الحمامة**، ص187؛ مصطفى، **كتاب الفتوة**، ص16-17؛ **حكاية أبي القاسم البغدادي**، ص375؛ التوحيدي، **البصائر والذخائر** ، 4/171-174؛ **الإمتاع والمؤانسة**، 2/55، 3/147-162؛ الثعالبي، **يتيمة الدهر**، 3/323، 3/356-377؛ ابن الجوزي، **أخبار الأذكياء**، ص186-202؛ الهمذاني، **مقامات الهمذاني، المقامة الرصافية**، ص164-172؛ الساريسي، **الحكاية الشعبية في المجتمع الفلسطيني**، 145-147؛

Bosworth, Clliford Edmund, *The Mediaeval Islamic Underworld – the Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*, E. J. Brill, Leiden 1976, vol 1, pp. 30-47, 96-131.; Pellat, Charles, "Ğāḥiẓiana III: Essai d'inventaire de l'œuvre ğāḥiẓienne", *Arabica*, 3, Leiden 1956, p. 167; 31, 1984, p. 150.

وحول جذور الشطار والعيارين التاريخية والاجتماعية انظر المصادر:

1. كراب، **علم الفولكلور**، ص109-112.

فمنها ما وُثّق ومنها ما نُقل مشافهة عبر العصور بأساليب مختلفـة تعكـس مفـاهيم دينيـة واجتماعية واقتصادية وبيئية ومكانية وكلّ يحيط الناس من ظروف حياتية.

نصّ الحكايات المحقق

الحكاية الأولى: رحمة الـلـه

رزق الـلـه أميرا ثلاث[1] بنات في غاية من الجمال كبرن في حضن والـدهن إذ كانـت والـدتهن قد تُوفّيت على إثر ولادة أصغرهن. شبّت الفتيـات عـلى الفضـيلة ومحبـة الجميـع وخدمـة

1. قانون العدد ثلاث نجده يتكرر في الحكايات والخرافات والحكايـات الشـعبية والعـدد ثلاثـة لا يمتـد فقط إلى الشخصيات الناشطة بل يشمل الحادث أيضا. ويرتبط بالعدد ثلاثة، التكثيـف التـدريجي في الأحداث، التي يتركز ثقلها في الحدث الثالث، فبين المردة الثلاثة، الذي يجـب أن يهزمـوا، فينبغـي أن يكون المارد الثالث أشدهم خطورة. ومن بين بنات الملك الثلاث، تكون الثالثة أشدهن حسـنا وبهـاء، وثالث أبناء الملك يكون هو البطل" (كراب، **علم الفولكلور**، ص76؛ مهوي، **قول يا طير**، ص12). هـذه سمة من سمات الحكاية الخرافية، فهي مغرمة بالرقم 3، فهي تكـرر العمـل 3 مـرات، وهـي تجعـل المخاطر التي يمر بها البطل ثلاثا.كما أن استعمال العدد ثلاثة، أي تكـرار الحـدث 3 مـرات، لا يقـتصر على أدبنا الشعبي بل هو ظاهرة عامة تسود الأدب الشعبي العالمي. والسبب في استعماله يعـود إلى أن كثيرا من الأشياء المادية أو المعنوية المحيطة بنا تتسم بالثنائية، فأطراف الإنسـان وحواسـه أغلبهـا ثنائية (كاليدين والرجلين)، كما أن الأشياء المحيطة بالإنسـان تتسـم بالثنائيـة كـالظلام والنـور، الليـل والنهار، الأعلى والأسفل، الأب والأم، الذكر والأنثى. وغير ذلك. أما الأشياء المعنوية فهي ثنائية متضادة كالفقر والغنى والخير والشر والحياة والموت. فالإنسان البدائي كان يلاحظ الثنائية السائدة في الكون، فإذا أراد الحدث مثلا جعله يحدث أول مرة فكانت النتيجة خيرة، وإذا أراد إجراءه مرة أخرى للتأكد من صحته قد يحدث أن تأتي النتيجة على الجزء الثاني من الثنائية، وإذا ما نظرنا إلى الحصيلة الناتجة وجدنا تعادلا، ولكي نعرف النتيجة النهائيـة لا بـد أن يـرجح الخـير عـلى الشر، وهنـا تجـري العمليـة مـرة ثالثـة فتكـون فاصـلة لأنهـا لا بـد أن تـرجح واحـدا مـن الجـانبين. وفي القـول الشـائع "الثالثـة ثابتة"، دليل على أنها هي الفاصلة، وهكذا أعطيت المرة الثالثة قيمـة خاصـة لم تعـط للمـرة الثانيـة أو غيرها، ولذا شاع استعمال الرقم ثلاثة حتى شمل عدد الشـخوص وغـير ذلـك مـن الأمـور. والعـدد 3 يعود إلى مفاهيم دينية، فالوضوء ثلاثا والتسبيح في السجود والركوع ثلاثا، ونجد ذلك العنصر أيضا عند النصارى في قضية التثليث: الأب، الابن والروح القدس. ولذلك من الطبيعي أننا نـرى في حكايتنـا "الغولة العجوز"، الكثير من الأحداث المتكررة ثلاث مرات، والأعـمال التـي تعـود عـلى نفسـها ثـلاث مـرات، فالغولـة قامـت بالحيلـة ثـلاث مـرات، وابـن السـلطان تـزوج ثـلاث مـرات، وهنالـك ثـلاث

المحتاج. وتزوجت البنتان الكبيرتان بشابين من أولاد التجار الأغنياء. وأما الصغرى فبقيت عنده تخدمه. وحكم الأمير شعبه بالعدل والمحبة فأصبح الجميع يحبونه ويخضعون له.

وهاجمه ذات يوم أمير ظالم بجيشه الجرار وبعد حرب ضروس تغلب عليه. فهرب الأمير مع ابنته الصغيرة في الليل إلى مدينة نائية وسكنا في بيت حقير، وبعد بضعة أشهر تزوجت الصغيرة برجل فقير معدم يشتغل في تنظيف الطرق. وعاشت معه في بيت حقير لا تدخله الشمس ولا يتخلله الهواء النقي دون أن تتذمر من نصيبها بل أخذت تشتغل ليل نهار في خياطة الثياب فتربح من عمل يديها بعض الدريهمات[1] تدّخرها للحاجة. وساءت صحتها أثناء حملها فضعفت بنيتها وانحطت قواها وفقدت لونها فنصحتها جارةٌ لها كانت تحنّ عليها وتعتبرها لفضائلها وحسن أخلاقها أن تقضي ليلة في الحمّام علّ الدفء يقي جسدها ويخرج سموم المرض مع العرق فتقوى وتحمّل أيام الوضع، واتّبعت نصيحتها، وأذن لها صاحب الحمام أن تقضي ليلة في الحمام بلا مقابل. وبينما هي في الحمام شعرت بالمخاض يأتيها وتألمت وصرخت ولا مين، ثم ركعت ورفعت يديها وطلبت من المولى والدموع تخنقها:" ربّاه لا تتركني في ساعة محنتي، تحنن علي مولاي وأرسل من يساعدني فيخفف عليّ آلامي". وما أكملت دعائها حتى لمع نور أضاء الحمام وخرجت من الحائط الحجري سبع عذارى جميلات رشيقات يشع النور من وجوههن واللطف من

عرائس...وغير ذلك من أحداث وأشخاص تكرروا ثلاث مرات، وفي المرة الثالثة قام البطل بحيلة قضى بها على العجوز (عنصر الشر) لتكون هذه المرة هي الحاسمة. (الحسن، **الحكاية الخرافية في ضفتي الأردن**، ص 254-255، نبيلة إبراهيم، **قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية**، ص29).

1. الدرهم وحدة قياس الكتلة كانت تستعمل لبيع وشراء خيوط الحرير ويساوي الدرهم ستة عشر قيراطا تعادل 2.2 غرام. (سرحان، **موسوعة الفولكلور الفلسطيني**، 648/3؛ **القاموس العربي الشعبي الفلسطيني اللهجة الفلسطينية الدارجة**، 283/1).

حركاتهن. أحاطت العذارى بها وأخذن يساعدنها ويشجعنها حتى وضعت بكرها وقمّطنه[1] وألبسنه ثيابا ثمينة ثم قدمن لها صرة. وقالت كبيرتهن:"خذي يا بنتي هذه الصرّة وأعطيها لزوجك. واعلمي أن الله لا ينسى الفقير المستقيم".

واختفين في الحائط الذي دخلن منه. قامت امرأة الفقير وفحصت الحائط فرأته خاليا من أي باب أو شباك أو شق فتعجبت وتأكدت أن الله قد أرسل لها ملائكة الرحمة ليساعدنها في محنتها.

رجعت صباح اليوم التالي إلى بيتها حاملة ابنتها وقدمت لزوجها الصرة ففتحها ووجدها ملأى بالنقود الذهبية. فبنى لها بيتا سكن فيه مع امرأته وأبيها. وعندما رحلوا إلى[2] البيت الجديد قال الأمير:" حقا إن الله لا ينسى عبيده. فهو يضرب باليد الواحدة ويجبر باليد الأخرى".

1. القماط قطعة من القماش يُشدّ به الطفل فوق الملابس العلويّة والغرض كما ترى المرأة شد جسم الطفل وتحسين بنيته في المستقبل "العِجِل في أرباطه والولد في قماطه" وكذلك فإن للتّقميط أهمية في حماية الطفل من "البرد" حيث تقول النساء المتقدّمات في السن والمجربات للأمهات الحديثات العهد في تربية الأطفال "حفظي ابنك وقمطيه خوف ما يبرد"، والقماط يعمل على أن تكون أرجل الطفل عاديه "لأنّ الولد اللي بتقمّطش بتطلع رجليه عوج"(كناعنه، وآخرون، **الإنجاب والطفولة، دراسة في الثقافة والمجتمع الفلسطيني**، ص256 وما بعدها).

2. الكلمة كانت ناقصة من النسخة فأثبتناها.

الحكاية الثانية: بركة الـلـه

يعتقد أهل الشرق أن بركة الشيء تقل رويدا رويدا حتى تختفـي بـالمرة إن لم تلازمهـا بركـة المولى. وكل إنسان أحبّ أن يحتفظ بمثل هذه البركة وجب عليه أن يـذكر اسـم المـولى قبـل مس أشياءه. وكان المسلمون والمسيحيون وبخاصة القرويـون مـنهم قبـل خمسـين أو سـتين سنة إذا هم أرادوا أن يخطبوا ابنة ما يسألون قبل كل شيء إن كانـت الخطيبـة "تسـمّي" أم لا. فإن كانت ممّن لم يتعوّدوا[1] تلاوة هذا الاحتياط الأساسي قبل كل عمل تقوم بـه ابتعـدوا عنها معتقدين أن البركة لا ترافق أعمالها. وهم يقصون قصصا غريبة عن ذهاب البركـة عـن كل ما لا يُذكر عليه اسم الـلـه. ويفسرون اضمحلال هـذه البركـة بوجـود مـن يأخـذون مـا يحتاجون إليه من المأكولات التي لم تحرسها التسمية. لأن اسم الجلالـة أعظـم حـرز لإبعـاد القوى السفلية. وفيما يلي قصتان تفسران هذا الاعتقاد.

قابل يوما جنيٌّ متجسّم بـادن قـوي مفتـول العضـلات جنيًـا ضـعيف البنيـة ناحـل الجسـم أصـفر اللـون رث الثيـاب فسـأله:" مـا جـرى لـك يـا أخـي؟ هـل أنـت مـريض؟ ومـا سـبب هذا النحول الزائد؟" فأجابه:" لست مريضا ولا أشـكو ألمـا ولكنـي لا أجـد شـيئا أقتـات بـه. فأهل البيت الذي اسكنه يذكرون اسم الـلـه مع كل شيء[2] يمسونه وقبل أي عمـل يعملونـه

---

1. في الأصل "يتعودون".

2 . الكثير مـن المعتقـدات الشـعبية يرجـع مفهومهـا في الأصـل إلى توثيـق دينـي ولكـن جهـل النـاس البسطاء في معرفة أصل الأمر يجعلهم يعتقدون أنه تقليد أو خرافة. فالفلاحون في قرى فلسـطين لا يميزون بين الدين الرسمي وتعاليمه من جهة وبين المعتقدات والخرافات الشعبية من جهـة أخـرى. وبالتالي يكون هناك افتراق قطعي بين الحيز فوق ـ الطبيعي والحياة المعهودة يوميا، او بين المجـال الروحي وعالم المادة (مهوي وكناعنة، **قول يا طير**، ص52)، وحقيقة التسمية موثقة في القرآن لقولـه تعالى:﴿ولا تأكلوا مما لم يـذكر اسـم الـلـه عليـه وإنـه لفسـق وإن الشـياطين ليوحـون إلى أوليـائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون﴾ (سورة الأنعام، الآية رقم 121). وقـد أورد الثعلبـي خـبرا حول طعام الجن في الحكاية التالية:فقد "رُوي أنّ أبليس قال: يا ربّ لعنتنـي وأخرجتنـي مـن الجنّـة وجعلتني شيطانا رجيما مذموما مدحورا وبعثت في بني آدم الرسل وأنزلت عليهم الكتب، فما رُسلي؟

وعند كل خطوة يخطونها فيحرمونني من تناول أي قوت أسدّ به بعض احتياجاتي". فضحك الجنيّ البادن القوي وقال:" أما حالتي فعلى أحسن ما يرام أهل البيت الذي أسكنه لا يعرفون الله ولا يذكرونه البتّة. ولذا تراني آكل وأشرب ما أشاء ومتى أشاء وأي كمية أشاء! وما نصيحتي إليك يا أخي إلا أن تسعى وراء بيت أهله لا يذكرون اسم الله البتّة فيصيبك من خيراتهم ما يصيبهم وتصبح مثلي!"[1]

وإليك أيها القارئ ما يقصه بدو الترابين[2] اشترك بدويان من الترابين في زراعة قطعتين من الأرض متساويتين في التربة. فحرثاها وزرعاها وبارك الله الزرع فأخصب. وعند الحصيدة وضع محصول كل قطعة على بيدر خاص ودرس على حدة. وذكر البدويان اسم الجلالة عندما قسّما الكوم الأول بينهما حصتين متساويتين ولكنهما نسيا أن يقوما بذات الاحتياط عند تقسيم الكوم الثاني.

قال: الكهنة. قال فما كتبي؟ قال: الوشم. قال فما حديثي؟ قال حديثك الكذب. قال فما قراءتي؟ قال: قراءتك الشعر. قال فما مؤذني؟ قال مؤذنك المزمار. قال فما مسجدي؟ قال: مسجدك السوق. قال فما بيتي؟ قال: بيتك الحمّام. قال فما طعامي؟ قال: طعامك ما لم يُذكر اسم الله عليه. قال: فما شرابي؟ قال: شرابك كل مسكر. قال: فما مصايدي؟ قال: مصايدك النساء (الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص ص35-36. وانظر: عجينة، **موسوعة أساطير العرب**، ص317).

1. حول طعام الجن انظر المصادر التالية: الشبلي، **آكام المرجان**، ص23-24، 28-29، 48، 69؛ الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، 168/2-169؛ الجاحظ، **الحيوان**، 186/1؛ **كنز العمال** 144/6؛ 169/6؛ ابن كثير، **تفسير ابن كثير**، 164/4، 430/4؛ الأصبهاني، **محاضرات الأدباء**، 831/4.

2. بدو الترابين أو قبيلة الترابين، تقع منازلهم، بوجه عام، غربي القضاء، ولهم الأراضي الواقع بين الحناجرة وسيناء. وتحيط بهم قبيلة"العزازمه" من الشرق، و"التياها" من الشمال. والمشهور أن "الترابين" يعودون بأصلهم إلى قبيلة "بني عطية" الحجازية التي تقع منازلهم في تبوك. والظاهر أن أجداد الترابين قدموا في بادئ أمرهم إلى سيناء فنزلوها وانتشروا فيها ثم نزح معظمهم إلى جنوبي فلسطين وما زالوا فيها إلى اليوم (الدبّاغ، **بلادنا فلسطين**، 420/8؛ نعوم، **تاريخ سيناء القديم والحديث وجغرافيتها**، ص116-117؛ العارف، **تاريخ بئر السبع وقبائلها**، ص 80-81؛ شرّاب،**معجم بلادنا فلسطين**، ص802).

ويا للعجب! فقد كانت حصة كل واحد منهما من الكوم الأول أكثر كثيرا من حصته من الكوم الثاني مع أن الكوْمين كانا قبل القسمة متساويين. وقص البدويان ما حدث على شيوخ العشيرة فأكد لهما الشيخ الأكبر أن بركة الله حلّت على الكوم الأول فحفظته ولكنها اختفت من الكوم الثاني الذي لم يُذكر عليه اسم الكريم فتهافتت عليه الأرواح الشريرة وأخذت ما تحتاج إليه فتقص.

الحكاية الثالثة: الملاك الحارس

يعتقد الساميون[1] من قديم الزمان أن الـلـه يعـيّن لكـلّ إنسـان منـذ ولادتـه ملاكـا يحرسـه. ويذهب البعض إلى أبعد من ذلك ويظنون أن لكل عضو من أعضاء الإنسـان مـلاك يحرسـه من الأذى[2] وأفضل مثال للاعتقاد الأول القصّة التالية:

كان لتاجر غني اسمه عبد الـلـه ابن وحيد دعـاه عـوض الـلـــه لأن المـولى مـنّ عليـه بـه في كبره لـيحفظ اسـمه ويكـون عونـا لـه في شـيخوخته. وأرسـل عبـد الـلـــه ابنـه إلى المـدارس ليؤهله لعراك الحياة. وعندما أتمّ عوض الـلـه دروسه وترك المدرسة قال له والده:" ابـق يـا بني سنة بلا شغل جدّي كي ترتاح من مشاق الدرس وتفرج عـن نفسـك وتـدرس عـن كثـب أهل بلدتنا فتعرف عوائدهم وتنتخب لك من بينهم أصدقاء ومـن ثـمّ تسـتلم زمـام شـغلي وتكون أهلا لإدارته ولك مني كل يوم 500 غـرش[3] تصرفهـا حسـبما تشـاء عـلى أن تقـدم لي

---

1. أطلقت تسمية "ساميّة" على الشعوب التي زعم أنها انحدرت من صلب سام بـن نـوح الـوارد ذكـره في التوراة، وكان أول من أطلقها بهذا المعنى العالم النمساوي "شلوتزر" عـام 1781، فشـاع اسـتعمالها منـذ ذلك الحين وأصبحت عنـد البـاحثين علـما لهـذه المجموعـة مـن الشـعوب، وسرت إلى المـؤرخين العـرب وباحثيهم بطريق الاقتباس والتقليد. وقد ذهب المعنيـون بلغـات الشرق الأدنى إلى أن هنـاك وجـه شـبه ظاهرا بين البابلية والأشورية والأكّديّة والكنعانيّة والفينيقيّـة والعبريـة والعربيـة والآراميّـة والـلـــهجات الجنوبيّة والحبشيّة والنبطيّة وأمثالها. فهي بذلك تؤلف وحدة مشتركة كانت تجمع شمل هذه الأقـوام، فأطلق على الجنس المنبثق عن هذه الوحدة "الجنس السامي"، وعـلى اللغـات التـي تكلمـت بهـا هـذه الشعوب "اللغات الساميّة"(**الموسوعة الفلسـطينيّة**، 531/2؛ عـلي، **محـاضرات في تـاريخ الشرق القـديم**، ص122-134؛ موسكاتي، **الحضارات السامية القديمة**، ص42-51).
2. هناك ملائكة تحرس أعضاء الأنسان من الأذى فمنها ملكان على العينـين : وهـم لغـض الـبصر وحمايـة العينان من الأذى وكما يقول المثل العامي المصري العين عليها حارس. و أخـيرا ملـك عـلى البلعـوم: لأنـه ممكن أن يدخل في فم النائم أي شئ يؤذيه فالـلـه سبحانه وتعالى جعل ملكا يحـرس البلعـوم حتـى إذا دخل أي شئ بفم النائم ممكن أن يلفظه تلقائيا.
3. الغِرشُ (والقرشُ) ج. قروش (قُروش): وحدة عمله تركية كانت تساوي أربعين بارة وهي منقولة إمّا عن "كـروش" الإيطاليـة أو عـن "جِـرُوش" الألمانيـة.(فصـحى). في عاميتنـا: الاسـتعمال الشـائع هـو قِـرْشْ ج

في المساء تقريرا عن طريقة صرفها." فشكر عوض الله والده وقبّل يديه وقال:" سمعا وطاعة سيدي إنني أشكرك لنصائحك القيمة وسأعمل بأوامرك وأكون عند حسن ظنك".

رجع عوض الله في أحد الأيام متأخرا. فعاتبه والده قائلا:" لماذا تتعوّق يا بنيّ وأنت تعرف أن والدتك وأنا نحسب عودتك بالدقائق لرؤيتك والتمتع بالحديث معك.

وأنت أملنا الوحيد في هذه الدنيا الفانية؟" فقال عوض الله "اعذرني يا والدي فقد أسأت إليك. وإنما الضرورة أعاقتني فقد رأيت أثناء رجوعي سعدانا يُعرض للبيع وأحببت أن اشتريه وبعد مفاصلة طويلة اشتريته بالخمسائة غرش".

قُروش وهو واحد على مائة من الدينار الأردني أي عشرة فلسات وكان في عهد الانتداب البريطاني على فلسطين يساوي واحد على مائة أي عشر مليمات من الجنيه الفلسطيني. وإذا قالوا عن شخص: أقرشْ بقرشْ فهو مِقْرشْ فالمعنى أنه صار غنيا. (البرغوثي، **القاموس العربي الشّعبي الفلسطيني، اللهجة الفلسطينيّة الدّارجة**، 252/2). وتسمية الغرش دخلت التركية من الألمانية وهذه بدورها من اللاتينية وحرفت إلى غروش ثم إلى العربية فأصبحت غروش أو قروش ومفردها غرش أو قرش ولا علاقة لها بسمكة القرش كما وهم البعض في تشبيهها وكان القرش في العهد العثماني على نوعين قرش صاغ ويعادل 40 يارة وقرش رائج أو قرش سوقي وقيمته 10 يارات ويقول عامر : ويعتقد جب إن أقدم إشارة إلى ضرب القرش كنقد فضي عثماني ترجع إلى عهد السلطان سليمان القانوني 1520 - 1566 ويعد السلطان احمد الثاني أول من اعتمد القروش عملة رسمية وأمر بإدخالها في الحسابات الرسمية وحينما أمر بصكها دوّن على وجهها سلطان البرين وخاقان البحر وعلى ظهرها سلطان أحمد بن إبراهيم خان. ويلفظ المصريون الاسم كرش تعريفة أو كرش صاغ وبعاميتهم إرش تعريفة وإرش ساغ وفي بادية الشام كرش وكروش وفي حضر موت القرش أو القردش وفي السريانية قروشو وجمعها قروشية وعند الكلدان قروشا وفي الأرمنية والبولونية عن التركية ghourouch (فهمي، **النقود العربية ماضيها وحاضرها**، ص112-134؛ أوغلي، "النقود في البلاد العربية في العهد العثماني"، **مجلة كلية الآداب**، الجامعة الأردنية، السنة 2،1972).

فقال والده:" الدراهم ملكك تصنع بها ما تشاء. ولكن ألم يكن من المستحسن يا بنيّ أن تصرفها في غرض أفضل وأنفع؟" وتتابعت الأيام وعوض الله يقوم بواجباته البنويّة حق قيام.

ورجع عوض الله يوما متأخرا فاعتذر لوالديه قائلا:" لم أقصد أن أتأخر ولكن حدث ما أجبرني وستعذراني حالما تسمعا[1] قصتي. كنت في طريقي للبيت وإذا بجنازة تمر فتتبعها لأقوم بآخر واجب نحو مواطن انتخبه المولى فأخذه من هذا العالم الفاني إلى العالم الأبدي. وعندما وصلنا التربة وأخذ حاملو النعش بإنزال الجثة ليواروها التراب تقدم رجل لم أعرفه وأخذ يصرخ:" لا والله لا يدفن هذا الميت حتى يدفع دينه لي" وعارض كل من تقدم لترضيته. وتعجب الجميع كيف يطالب حيّ ميتا بدفع دين كان عليه في حياته. وتأثرت من هذه المعاملة السيئة الغريبة ومن وقاحة الطالب وانتهاك حرمة الميت وشتمه فتقدمت وسألته:" ما هو الدين الذي تطلبه من الميت؟ "فأجاب 500 غرش" فأعطيته ما معي وقلت:" دع هذا الميت يدفن بسلام". فقال والده:" حسنا عملت يا ولدي، بارك الله فيك. فقد ساعدت مواطنا حتى بعد مماته".

وأخذ شبان البلدة ورجالها يسافرون للأقطار البعيدة ساعين وراء الربح. فذهب البعض لبلاد الشام، والبعض للعراق وآخرون لبلاد العجم. وكان الكل يحملون من البضاعة ما غلا ثمنه وخف وزنه. وكثر عدد المسافرين حتى أصبح السفر مرضا معديا أصاب كل الشبان. وتقدم عوض الله يوما إلى والديه أن يأذنا له بالسفر فيكسب شيئا بعرق جبينه. وأجابه والده:" نحن في نعمة يا ولدي ولا يعوزنا أن تخاطر بحياتك لتكسب بعض الدراهم. استلم محلي التجاري وستكسب بعرق جبينك أكثر ممن يسافرون". أما عوض الله فلم يقتنع بما قاله والده. واخذ يلح في طلبه قائلا إنه يود أن يرى بلادا جديدة فيتخالط مع أهلها ويدرس بضائعهم ومصانعهم وتجارتهم ويتطلع على عوائدهم

1. في الأصل "تسمعان".

واحتياجاتهم لأن كل هذه الأمور ضرورية لنجاحه في التجارة. وطلب من والده أن يساعده لدخول المدرسة العالمية العملية فيخرج منها رجلا كاملا خبيرا بأمور هذه الدنيا. وبعد إلحاح مستمر أذن له والده بالذهاب قائلا:" لما كنت قليل الاختبار يا ولدي وتجهل الدنيا وصعوباتها فسأختار لك رفيقا يساعدك في الشدائد وينصحك عند الضرورة ويعضدك في أوقات المحن.

سأقيم باسمك دعوة فخمة لأصحابك الذين يقصدون السفر مثلك. علّ الله يهديني فأجد بينهم رفيقا مخلصا".

ودعا عوض الله أصحابه إلى وليمة فاخرة فأخذوا يتوافدون زرافات زرافات بينما عبد الله يراقبهم من نافذة في القسم العلوي ترمي إلى قاعة الطعام. وكان عبد الله قد أعدّ طاولتين. الواحدة ملأى بأفخر المأكولات وألذّ الحلويات وأحسن الأثمار. والأخرى تزخر بالمأكولات البسيطة المغذية والسلطات المتنوعة والفواكه المختلفة. وكان الوافدون يجلسون على الطاولة الأولى يضحكون ويأكلون حتى يكتفوا ثم يقومون ويشكرون عوض الله بألفاظ معروفة وبدون أن يظهروا لضيفهم أي ميل خصوصي. وكان عبد الله يراقب حركات كل واحد منهم ويدرس أخلاقه وتصرفاته علّه يجد ضالته المنشودة ولكن بدون جدوى لأنه لم يثق بأحد منهم فيؤمنه على ولده. وحضر أخيرا شاب قوي البنية مفتول العضلات رافع الرأس بشوش الوجه فسلم على عوض الله سلام الصديق وشكره على دعوته وجلس على المائدة الثانية وأخذ يبحث مع مضيفه عن السفر ونوع تجارته. وما كاد عبد الله يراه حتى تأكد أنه وجد ضالته وأن هذا الشاب هو الرفيق والصديق الذي يبحث عنه. فخرج من مخبأه وسأله:" هل تسافر أنت أيضا يا بني؟" وانتصب الضيف وأجاب باحترام:" نعم يا والدي". فقال عبد الله:" هل لي أن أرجوك أن يرافقك ولدي فتكون له الصديق المعين!" فأجابه:" سمعا وطاعة يا سيدي ويسرني جدا أن يكون ابنك رفيقي في سفري، بل أخي" فسأل عبد الله:" وما اسمك يا ولدي؟" فأجابه:" نعمة الله".

وأخذ عبد الـلـه حالا بشراء البضائع المطلوبة لابنه وبتحضير دواب النقل وبتعيين الخدم. وفي اليوم المعيّن سافر عوض الـلـه مع رفيقه نعمة الـلـه ومعهما خمسون بغلا محملة بأنفس البضائع وأثمنها. أربعون منها تخص عوض الـلـه والعشرة الباقية تخص نعمة الـلـه. ولم ينس عوض الـلـه أن يأخذ سعدانه معه للتسلية. وباركهما عبد الـلـه طالبا لهما النجاح والرجوع بالسلامة.

وانفرد نعمة الـلـه بقيادة القافلة وحراستها وتقسيم الأشغال مع الخدم. وقبل عوض الـلـه بهذا الترتيب مع الشكر لأنه لم يكن قد اعتاد السفر ولا احتمال مشاقه المضنية. ودخلت القافلة بعد خمسة عشر يوما إلى قرية فتوجهت رأسا للخان وكان مقفلا. فطلب نعمة الـلـه من شيخ البلد أن يفتح لهم الخان. فأجاب هذا:" لا يا ولدي لا استطيع أن أدخلكم الخان إنه مسكون بأرواح شريرة لا تدع من يدخله على قيد الحياة. فمعاذ الـلـه أن أحمل دمكم" فأجابه نعمة الـلـه:" لا تخف يا مولاي نحن ندخل باسم الـلـه وننام بحراسة الـلـه ولا تستطيع الجن[1] أن تؤذي من احتمى باسم الـلـه العلي العظيم!" وبعد

1. يختلف عالم الجن اختلافا كليا عن عالم الملائكة و الإنسان، فكل له مادته التي خلق منها، وصفاته التي يختلف بها عن الأخر، إلا أن عالم الجن يرتبط مع عالم الإنس من حيث صفة الإدراك وصفة العقل والقدرة على اختيار طريق الخير والشر. وأبو الجن هو إبليس كما أن أبا الإنسان آدم عليه السلام. أما طبيعة خلقتهم فقد أخبرنا الـلـه عز وجل عنهم أنه خلقهم من نار، كما قال تعالى "والجان خلقناهم من قبل من نار السموم"، وقوله عز وجل: " وخلق الجان من مارج من نار". أما أنواع الجن و أصنافهم :فينقسم الجن إلى ثلاثة أصناف كما صنفهم لنا رسول الـلـه صلى الـلـه عليه وسلم قال:"الجن ثلاثة أصناف، فصنف يطير في الهواء، وصنف حيات وكلاب، وصنف يحلون ويضعنون " رواه الطبراني، والحاكم، والبيهقي بإسناد صحيح. وقد أمرت الجن وكلفت كما كلف الإنسان، فهم مأمورون بالتوحيد و الأيمان والطاعة والعبادة، وعدم المعصية والبعد عن الظلم وعدم تعدي حدود الـلـه،فمسلمهم مسلم، ومؤمنهم مؤمن، وكافرهم كافر، والمطيع منهم لـلـه ورسوله، يدخل الجنة ومن أبى دخل النار سواء بسواء، مثلهم مثل الإنسان والدليل من قوله عز وجل(وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون). إذا هم خلق من خلق الـلـه ومن ينكرهم فانه يكفر للأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة. وقد وجد من ينكرهم قديما وحديثا. ولا يضيرنا ذلك منهم (**آكام المرجان**، ص23-24، 28-

حوار طويل أعطى الشيخ مفتاح الخان لنعمة الـلـه قائلا:" حذرتكم فلم تسمعوا. نصـحتكم فلم تنتصحوا. فليكن دمكم على رأسكم. أما أنا وسـكان قريتـي فأبريـاء مـما سـيحلّ بكـم". وفتح نعمة الـلـه الخان وهو يتلو دعاء وأدخل الدواب وهـو يحمـي كـل واحـدة بتعويـذة تبتدئ باسم الـلـه وأخيرا دخل هو وعوض الـلـه طالبين منه عز وجل أن يحميهم من القوى الجهنميّة. وكانت مشاق السفر قد أنهكت قوى عوض الـلـه فتمدد في غرفته ونام. أما نعمة الـلـه فأخذ يراقب فكّ الأحمال وترتيبها وعلف الدواب وسقيها.

ولمـا ذهـب جميـع الخـدم للنـوم ركـع وأخـذ يتلـو صـلاته السـابقة طلبـا مـن العـزّة الإلهيـة أن يحميه ورفيقه وقافلته من سر إبليس وجنوده الجهنميّة. وما أن[1] انتهى من دعائه[2] حـتـى سمـع مـن يـتكلم فأخـذ يديـر بصـره هنـا وهنـاك فـرأى السـعدان يكلـم حيـة[3] ذات

29، 48، 69، 70-76 الـدميري، **حيـاة الحيـوان الكـبرى**، 2/168-169؛ الجـاحظ، **الحيـوان**، 1/186-188، 190/1 6/161-162، 6/170، 6/176، 6/217-218؛ **كنز العـمال**، 6/144؛ 6/169؛ ابـن كثـير، **تفسـير ابـن كثير** 4/164، 4/430؛ الأصبهاني، **محاضرات الأدباء**، 4/831،631؛ ابن كثير، **تفسير ابـن كثـير**، 4/278؛ ابـن العـربي، **أحكـام القـرآن**، 1160؛ ابـن الجـوزي، **تلبـيس إبلـيس**، ص32-33؛ ابـن أبي حديـد، **شرح نهـج البلاغة**، 19/411-412؛ الدميري، **حياة الحيوان الكـبرى**، 2/109؛ خـاطر، **المعتقـدات والتقاليـد اللبنانيـة**، 1/172-174؛ زيعـور، **التحليـل الـنفسي للخرافـة**، ص52-55؛ *Encyclopaedia of Islam*, vol. II, pp. 485-546.

1. ناقصة في الأصل.

2. في الأصل دعاه.

3. تمثل الحية في الذهن الشعبي مصدرا للخوف والرّعب، لأنها كانت تلدغ الإنسان وتميته، وهي أنـواع منها حيّة الدار تلك التي تعيش في سقوف البيوت الشعبيّة ويعتقد الناس أنهـا مسـتجيرة (وليـد ربيـع، "الحيّة في الفولكلور الفلسطيني"، **مجلّة التراث والمجتمع**، عدد 6/1978، ص28-29)، والحيّة الجنيّـة إذ نقرأ في "حياة الحيوان الكبرى" للدميري أخبارا تحدثنا عن اتخاذ الجنـيّ شـكل الحيّـة (الـدميري، **حيـاة الحيوان الكبرى**، 1/344) ويروي الدميري أخبارا عن النبي ﷺ يقـول:" الجـن ثلاثـة أصـناف، صـنف لـه أجنحة يطيرون بها في الهواء، وصنف حيّات وصنف يحلّون ويظعنون (الدميري، **حياة الحيـوان الكـبرى** 1/344. وانظر حول أصناف الحيـات الأخـرى: سرحـان، نمـر، **موسـوعة الفولكلـور الفلسـطيني** 1/227-

سبعة[1] رؤوس قائلا:" هل أنت الحية التي يشفي دهنك البرص؟" فأجابت:" نعم". وهل أنت السعدان الذي يشفي دمه العمى؟" فقال: "نعم" وتأكد نعمة الله أن الجن يسكن الحيوانين. فاستل سيفه بسرعة البرق هوى على الحية وقطع رؤوسها السبعة وأطاح برأس السعدان. وصفّى دم السعدان في قنينة وأساخ دهن الحية في زجاجة ثانية. وبعد أن شكر المولى أسلم نفسه ورفاقه للعليّ الرحيم ثمّ اضطجع ونام. واجتمع سكان البلد في صباح اليوم التالي قبل شروق الشمس ليروا ماذا حلّ بالتجار. فسمعوا نعمة الله يأمر الخدم بشدّ الأحمال على الدواب فتعجبوا وسألوه عما حدث. فأجاب:" من يتّكل على مولاه لا يخيب أمله." وتركت القافلة القرية وما زالت تقطع البيادي يوما بعد يوم حتى وصلت بعد أربعين يوما[2] إلى العاصمة. وشكر نعمة الله مولاه الذي أوصلهم سالمين.

---

230. ويقول زيعور في كتابه "**التحليل النفسي للخرافة**" "يجب أن نبسمل، أو نقول:"دستور"، إذا ضربنا الأرض بشيء؛ أو إذا رمينا عليها بقوة شيئا ما عند الغضب أو أي انفعال؛ أو حينما نسكب ماء ساخنا من وعاء، أو عند العتبة" (زيعور، **التحليل النفسي للخرافة**، ص52؛ عجينة، **موسوعة أساطير العرب**، ص308 وما بعدها) والأفعى من رموز الآلهة ودّ القمري انظر: Ryckmans, J., *la chasse rituelle dans l'arabie du sud ancienne in Al Bahit*, vol 2, 1976, p.285. وزعموا أنّ الحيّة تعيش ألف سنة وأكثر. وكل سنة تسلخ جلدها وكلما انسلخ يظهر على قفاها نقطة فنقط قفاها عدد سنيها (القزويني، **عجائب المخلوقات**، ص472).

1. في الأصل سبع.

2. من المعروف أن الشرقيين كانوا يهتمون دائما في أديانهم ومعتقداتهم السحريّة وعاداتهم اليومية ببعض الأعداد ومن أهمها الأرقام: واحد، اثنان، ثلاثة، خمسة، سبعة، بالرغم من أنه ليس الرقم الأكثر أهمية بين الأعداد. ويستعمل الرقم أربعين للدلالة على رقم محدد يعكس كلمات الكمية غير المحددة مثل "كثير" أو "بعض" وهو أول رقم كبير اختير طوعا ليشير إلى فكرة لمن لا يمكن تصوره. وورود الرقم في الإنجيل يكثر لدرجة يجعلنا نفكر أن هذه صفة سامية ففي القرآن يوجد آيتان عن الأربعين ليلة (البقرة، الآية 51، الأعراف، الآية 142) ويبدو أن المصريين كانوا أول من اعتبر العدد أربعين ذا أهمية في حياتهم العملية والروحية إذ أنهم حفظوا الجثة أربعين يوما ثم حنطوها، وقد ذكرت التوراة أن يوسف عليه السلام، أمر بتحنيط أبيه بعد هذه المدّة:" وكمل له أربعين يوما، لأنه

وظهر في منتصف المدينة قصر الملك ذات الجوانب المرتفعة والأبراج الشاهقة يعلو حيطانها كرات لم يستطع أحد أن يعرف ماهيتها ونوعها. وبعد أن دخلوا المدينة واستراحوا سأل نعمة الله عن هذه الكرات فقيل له إنها جماجم بعض الناس. وقصوا عليه حقيقتها قائلين: للملك ابنة وحيدة يحبها حبا فائقا. ولكنها مصابة بالبرص[1] وقد أعلن والدها أنه يزوجها لمن يشفيها ثم يرث من بعده العرش. ولكن كل من يأخذ على عاتقه معالجة ابنته ولا يشفيها يقطع رأسه ويعلّق على الأبراج ليكون عبرة للغير.

وطلب نعمة الله في اليوم التالي مواجهة الملك. فلما أذن له بالدخول سلم وقال:" سمعت يا ملك الزمان أن ابنتكم مريضة وأرجو[2] جلالتكم أن تسمحوا لي بمعالجتها". فسأله الملك:"وهل تعرف شروطي التي لا تتغيّر؟" أجابه: "نعم يا مولاي أعرفها واخضع لأحكامها". فقال السلطان:" ارجع يا بنيّ عن غيك. فقد سئمت الحياة من كثرة الذين قتلتهم لعدم إتباعهم نصيحتي بأنفسهم. أنت في مقتبل العمر فأشفق على شبابك. اذهب الآن وارجع غدا واخبرني مع ماذا قرّ رأيك". فرجع نعمة الله في اليوم التالي وخاطب السلطان قائلا:" مولاي سأجرب أن أشفي ابنتكم ليس بمقدرتي الشخصية بل

هكذا تكمل أيام المحنطين وبكى عليه المصريون سبعين يوما" (سفر التكوين، ص50) حول العدد أربعين ورموزه والمعتقد فيه انظر بتوسع: سرحان، نمر، **موسوعة الفولكلور الفلسطيني** 360/1-363؛ عرّاف، **طبقات الأنبياء والأولياء الصالحين في الأرض المقدّسة** 355/2-363؛ الشقيري، **السنن والمبتدعات المتعلقة بالأذكار والصلوات**، ص40؛ Canaan, T., *Muhammedan Saints & Sanctuaries in Palestine*, pp. 289-290; - Stephan, H., "Studies in Palestinian Folklore and Custom: The Number Forty", *Journal of* the *Palestine Oriental Society*, *VIII* 1928).pp. 214-222.

1. البرص مصدره من الفعل برِص الرّجل يبرص: أصابه البرص وهو مرض معدٍ يحدث في الجسم كلّه قشرا أبيض ويسبب للمريض حكا مؤلما. والأبرص مؤنثه برصا وجمعه بُرص: المصابب بهذا المرض (انظر: البرغوثي، **القاموس الشعبي الفلسطيني، اللهجة الدارجة**، 94/1؛ ابن منظور، **لسان العرب**، مادة "ب.ر.ص").
2. في الأصل "وارجوا".

بالاتكال على الشافي الرحيم. وقد قررت أن أعالجها قابلا شروط جلالتكم كلها." أجابه الملك:" ليكن دمك مع رأسك. أما أنا بريء مما يحدث لك". وأمر أن يدخلوه مع ابنته ويطيعوا أوامره. وأمر نعمة الله أن تغتسل ابنة السلطان سبع مرات[1] وتضع في كل حمام

1. المعنى الأول الذي يمثله العدد سبعة في حياة الفلسطيني ليدل على الكثرة والتضعيف والمبالغة، وفي معنى ثان للعدد سبعة هو أنه يحمل في ثناياه شيئا من القدسيّة، وهنا نرى أن هذه الدلالة متوارثة ومتناقلة ليس عن أجدادنا وحسب بل عن الشعوب الأخرى، أما المعنى الثالث الذي حمله الفلسطيني في نفسه عن العدد سبعة هو التشاؤم من هذا العدد، تلك النظرة التي تتعارض مع البند الثاني السابق (انظر: سرحان، **موسوعة الفولكلور الفلسطيني** 2/371-372). ونجد "القصص الشعبي مغرما باستخدام هذا الرقم، لكن هذا الغرام يستند إلى مجموعة من المعتقدات والتصورات التي يرجع بعضها إلى أصول بدائية قديمة" ويتمثل الرقم سبعة كذلك في البيئات الحضارية، فأيام الأسبوع سبعة، والأفلاك السماوية سبعة، والألوان الأساسية سبعة، والمعادن سبعة (في التصوير القديم)، ونغمات السلم الموسيقي (الغربي) سبع، وفي العقيدة الإسلامية أن الله تعالى خلق العالم في ستة أيام ثم استوى في السابع على العرش، وأن السماوات سبع والأرضين سبع كذلك. وكذلك كان أهل الكهف، كما أن عجائب الدنيا سبع، وكذلك في القرآن القراءات السبع. أما لدى الإغريق، فقد كان الرقم سبعة مقدسا، لارتباطه بالروح، لقد كان الرقم الخاص بالآلهة أثينا التي خرجت كالشعاع من رأس زيوس، ووفقا لنظرية هلّينية، يقال: إن الروح قد خلقت عندما ضحك الإله القديم للمرة السابع. ووفقا للنظرية الفيثاغورية يعد الرقم سبعة هو الرقم الوحيد بين واحد وعشرة الذي يتولد من غيره ولا يولّد غيره. فاثنان يتولد منها أربعة وثمانية وعشرة، وثلاثة يتولد منها ستة وتسعة، وخمسة يتولّد منها عشرة، ولا يبقى هناك إلا السبعة، وتعلقها الوحيد هو بالواحد، الذي لا يعني بدوره شيئا، وكأن السبعة عندئذ هي الواحد، هي الروح الكامن في العدد، وفي كل هذه الحالات يشير الرقم سبعة إلى حقيقتين متكاملتين، الأولى: هي دورة الحياة، والثانية: هي معنى التكامل فدورة الحياة تتدرج في سبع مراحل تصل في نهايتها إلى حالة التكامل، إن الرقم سبعة إذن يشير إلى التدرج والدوران ثم العودة إلى البداية أو الميلاد من جديد. ولأمر ما كان احتفالنا بالطفل الوليد في اليوم السابع لولادته "حفل الأسبوع"(إسماعيل، **القصص الشعبي في السودان**، ص201-203؛ الدويك، **القصص الشعبي في قطر**، ص151-152؛ الحسن، **الحكاية الخرافية في ضفتي الأردن**، ص161-162).

عطورا وأعشابا عيّنها لهم. وأخذ هو في هذا الوقت يدعو الـلـه بحرارة أن يشفيها. وبعـد أن تمّ غسلها سبع مرات أمر أن تدهن وتمسّد سبع مرات بمـرهم قدمـه للوصـيفة. وكـان هـذا المرهم ليس إلا دهن الحية الذي كان قد جمعه واحتفظ بـه. ولم يصـبح الصـباح إلا وحالـة ابنة الملك قد تحسنت ونظف جسمها وراق لونهـا. وأمـر نعمـة الـلـه أن تُعـاد الحمامـات والدهون يوما بعد يوم لسبعة أيام أخرى. وأصبحت بعدها ابنة السلطان بصحة تامة خالية من كل آثار المرض.

سرّ الملك بشفاء ابنته فشكر المولى ودعا نعمة الـلـه إليه واحتضنه وقبله وقال له أنـت الآن ولدي وزوج ابنتي وولي عهد مملكتي لأنك نجحت في ما لم يستطع أحد عمله. وشاع صـيت نعمة الـلـه في كل المدينة واقبل الجميع يشدون البضاعة التـي أحضرهـا مـع رفيقـه عـوض الـلـه. فربحا مالا كثيرا.

وبعد أن باعا كل ما كان لديهما قال نعمة الـلـه لرفيقه عوض الـلـه:" قـم يـا أخـي وارجـع عاجلا لبلدتك فقد فقدت والدتك نظرها من كثرة بكائهـا عـلى فراقـك. خـذ هـذه القـارورة وهي تحتوي على دم سعدانك. وادهن عينيها به فيرجـع نظرهـا وتُشـفى. ارجـع وحـدك يـا أخي فأنا لم أكن إنسانا مثلك بل ملاكك[1] الحارس أرسلني الـلـه لحمايتك. أنا روح ذاك الميت الذي دفعت عنه الدين عند دفنه".

---

1. كلمة "ملاك" و"ملائكة" يرى بعضهم أنها من أصل عربي وأن المفرد منها "مَلَك"، ولكن لعلّ الصواب مـا ذهب إليه الطبري في تفسيره إياه واعتباره أن الملك الرسالة كما يقول عديّ بن يزيد:

أبلغ النّعمان عنّي مَلْأكا إنّه قد طال حبسي وانتظاري

(الطبري، **تفسير الطـبري**، 152/1؛ النـويري، **نهايـة الأرب**، 324/15 ويثبـت ملاكـا لا ملأكـا ومعناهـا عنـده الرسالة. هي جمع تكسير للكلمة السامية القديمة "ملأكٌ" (**دائـرة المعـارف الإسـلامية**، 11032/2) فمـما يُروى عن أبي عبيدة معمر بن المثنى اللغوي المشهور أن رجلا من عبد قيس مدح ملكا فقال:

فلستَ لإنسيّ ولكن لملأكٍ تنزّل من جوّ السماء يُصوّب

(ابن منظور، **لسان العرب**، مادة "ملك"؛ الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، 320/3 وما بعدها).

الحكاية الرابعة: عرائس الجنّ

ذهب رجل من رطلون[1] يرعى دوابه في جبال نائية عن بلدته. وتوغلت الدواب تدريجيا بدون أن يلاحظ الرجل أنه أصبح بعيدا عن كل سكن بشري. ولما آذنت الشمس بالمغيب جلس على صخرة يفكّر في حياته البسيطة وفقره المدقع وشغله الحقير ويبحث عن طريقة يتّبعها فيرفع مستواه ويحصل على مدخول يوفر له عيشةً مريحة. وبينا هو مشرد الفكر غارق في بحار تأملاته إذ بصبية جميلة معتدلة القامة بيضاء البشرة مشرقة الوجه تدنو منه فتجلس بجانبه وتكلمه بأعذب الكلام وأرق العبارات. سُرّ بجيرتها وتهلل بقربها وشرع يطاوعها الكلام ويبادلها العواطف.

اقتربت الصبية الحسناء منه حتى التصقت به فلمس جسدها جسده . وغابت الشمس وهما في حديث مستمر ، وأخذ الظلام ينشر جناحيه. فدعته الصبية قائلة:" لماذا تجلس هنا في الظلمة والبرد؟ قم نذهب إلى بيتي فنستريح وتسعد في حياة راحة ورفاهية!" فنهض الرجل وترك دوابه في البرية غير مبال بما يصيبها.

أما هي فقادته إلى جبل مرتفع تتألف واجهته من صخر عمودي. وعندما وصلا سمعها تتمتم بعض عبارات غريبة لم يفهمها. ورأى الصخر الجلمد ينفتح بفتحة فتظهر أمام عينيه طريق معبدة تؤدي إلى مدينة عامرة في قلب الأرض. وما كاد صاحبنا والصبية يدخلان هذا الممر الغريب حتى انطبق عليهما وعاد كما كان.

وسارت الغادة الحسناء يتبعها الرجل إلى أن وصلا إلى بيتها حيث قدمته لوالدتها كحبيبها الذي اصطادته على وجه الأرض. وكان سكان المدينة من أغرب ما رأته العين. بعضهم

---

1. هكذا تلفظها العامة وهي تحريف لقرية "اللطرون" وتقع على في الجهة الجنوبيّة الغربية من عمواس وعلى بعد نحو ميل واحد منها، لا تزيد مساحتها عن أربعة دونمات وهي من قضاء الرّملة، وقد تكون "اللطرون" تحريف لكلمة "ناطرون" من نطر العربيّة. وقد تكون غير ذلك. وقد ذكر يا ياقوت الحموي "النطرون" مرتين: الأولى باسم "أطرون" من نواحي الرملة بفلسطين (**معجم البلدان**، 218/1)، والثانية باسم "ألطرون"، حصن بين القدس والرّملة، كان مما فتحه صلاح الدين في سنة 583هـ (**معجم البلدان** 33/4). (الدّبّاغ، **بلادنا فلسطين**، 514/7-517).

أقزام وآخرون في هيئة مارد وكانت حدقة كلّ واحد من السكان متطاولة عموديا. إذ ذاك عرف أنه أسير حبّ جنّيّة تغلبت عليه بحيلها السحريّة[1] وجاءت به إلى بيتها لتعيش

1. إننا نجد السحر في حكاياتنا الشعبية بشكل بارز، حتى لقد يعتبر مكونا هاما فيها. فمرة يظهر في التحول من صورة حيوانية إلى إنسية، ومرة يظهر في التحول من صورة إنسية إلى صورة حيوانية، وقد يتم التحويل من الصورة الإنسية إلى شجرة مثلا في بعض الأحيان. ونحن هنا نرى في حكايتنا الكثير من أعمال السحر الذي تقوم به العجوز الساحرة (الغولة في الحقيقة) (الساريسي، **الحكاية الشعبية في المجتمع الفلسطيني**، ص100-101؛ سرحان، **الحكاية الشعبية الفلسطينية**، ص 76-78؛ **موسوعة الفولكلور الفلسطيني**، 1/ 200؛ عوض، **التعويذة والتمائم والأحجبة**، ص87؛ الخادم، **الفن الشعبي والمعتقدات السحريّة**، ص120؛ الأسمر، **المعتقدات والخرافات الشعبية اللبنانية**، ص24 وما بعدها؛ آدم، **التمائم والأحجبة**، ص53-58؛ الغول، **الدنيا حكايات**، 78؛ الدويك، **القصص الشعبي في قطر**، ص109-112، خاطر، **العادات والتقاليد اللبنانية**، ص193-194؛ مصالحة، **الحكايات الشعبية الفلسطينية وتأثيرها التربوي**، ص49؛ زيعور، **التحليل النفسي للخرافة والمتخيل والرمز**، ص202؛ بدارنة، **طار الطير**، ص26-28؛ عيسوي، **سيكولوجية السحر**، ص27 وما بعدها. وانظر حول السحر أيضا المصادر: إسماعيل، **القصص الشعبي في السودان**، الهيئة المصرية العامة للنشر والتأليف، القاهرة، 1971؛ ميخائيل، **السحر والتنجيم**، دار نهضة مصر، القاهرة، 1978. وحول موقف الإسلام من السحر كما ورد في القرآن والحديث انظر المصادر التالية: الحريري، محمد زهير، **السحر بين الحقيقة والخيال**، دار الإيمان، دمشق، 1985؛ حسن، **السحر: دراسة في ظلال القصص القرآني والسيرة النبوية**، مكتبة القرآن، القاهرة، د.ت.؛ الجاسم، محمد بن خليفة، **السحر والإصابة بالعين في ضوء الكتاب والسنّة**، دار ابن حزم، بيروت، 1992؛ الشعراوي، **السحر والجن وكرامات الأولياء**، إعداد محمد مصطفى، الدار العالمية للكتاب والنشر، القاهرة، 1998؛ **السحر والحسد**، مكتبة الشعراوي الإسلامية، د.ت؛ الجمل، **السحر، دراسة في ظلال القصص القرآني والسيرة النبوية، القاهرة، د.ت.**؛ عبد الحميد، **مرجع المعالجين من القرآن الكريم والحديث الشريف**، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، 2002؛ يكن، **حكم الإسلام في السحر ومشتقاته**، ط2، طرابلس، لبنان، 1991؛ Malinowski, B.K., *Magic, Science and religion*, p. 23,Boston, 1948; Hamlyni, P., *Magic and Superstion*, the Hamlyn Group, London, 1968; Hill, D., *Magic and Superstion*, The Hamlyn Puplishing Group, London, 1968.

معه. وكانت الجنيّة تدلّله وتكرمه وتقدم له كلّ ما يشتهي راجية فقط أن لا يتركها. وأخذ اشتياقه لصحبه ورفاقه وللعيش فوق الأرض وإن كان بسيطا يزداد يوما فيوما حتى تغلب عليه الحنين لبلاده فرجاها أن تطلق سراحه وترجعه. وكانت تماطله وتزيد في إكرامه ودلاله. ولكن إلحاحه المستمر واستعطافه الدائم تغلبت أخيرا على عنادها فأذنت له بالعودة إلى بلده وذويه.

وما كاد يصل قريته ويدخل بيته حتى لاحظ كل من عرفه سابقا أن أخلاقه تغيرت وأطباعه تبدلت. إذ لم يكن يتكلم إلا عن جمال امرأته الجنيّة التي عاش معها ثلاثة أشهر وعن لطفها ودماثة أخلاقها وعن غرابة المدينة وعظمها وجمالها وغناها. وكانت حبيبته الجنيّة تزوره من وقت إلى آخر فتعيده[1] إلى البرية حيث كانا يقضيان ساعات سعيدة. وكانت كل مرّة تأتيه ببعض جواهر ونقود كان يصرفها على احتياجاته اليومية وراحته الجسدية[2].

---

1. في الأصل "فتعوده".

2. حول حقيقة التناكح بين الإنس والجن :يقول الله سبحانه وتعالى "واسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشّيْطَانُ إِلاّ غُرُوراً" [الإسراء: 64]. أخرج القرطبي في تفسيره عن مجاهد قال: إذا جامع الرجل ولم يُسَمّ انطوى الجانّ على إحْلِيله فجامع معه، فذلك قوله تعالى: "لَمْ يَطْمِثْهُنّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلاَ جَآنّ". وروي من حديث عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن فيكم مُغَرّبين» قلت: يا رسول الله، وما المغرّبون؟ قال: «الذين يشترك فيهم الجن». رواه الحكيم الترمذي في (**نوادر الأصول**، ص115). قال الهَرَوِيّ: سموا مغرّبين لأنه دخل فيهم عرق غريب، وكانت بِلْقِيس ملكة سَبَأ أحد أبويها من الجن.

يقول الشيخ عبد الخالق العطار: عالم الجن الذي نتكلم عنه هو الموصوف بأنه جسم دقيق رقيق لطيف وهذا النوع هو الذي يدخل بأذن الله جسم الإنسان ويقترن به، والنكاح بين هذا النوع من الجن وبين الإنس يتم بطريق الإثارة والتهيج من الجن إلى الإنس في موضع الإثارة العظمى بفرج الإنسي ذكرا أو أنثى (انظر حول العلاقات الجنسيّة المتبادلة بين الجن والإنس وإعجاب الجن بالإنسان وعشقه وتلبسه له المصادر: عثامنة، خليل، **دراسات مختارة من حقوله التراث العربي الإسلامي**، ص244 وما بعدها؛ ابن كثير، **تفسير ابن كثير**، 278/4؛ الشبلي، محمد، **آكام المرجان في**

وظن أهله أن فيه مسّا من الجنون فجلبوا له مغربيا[1] متخصصا في معالجة الأمراض العقلية المتأتية من الجن[2]. ففحصه وتأكد أخيرا أن علّة الشاب وسبب اختلال عقله جنيّة أسرته وامتلكته. وكتب له المغربيّ الحجاب[3] المناسب وألبسه إياه وسقاه بعض

أحكام الجان، ص66، 67، 69، 70-71، 77، 75-76، 106، الجاحظ، **الحيوان**، 187/1-188، 190/1 161/6-162، 170/6، 176/6، 217/6-218؛ الأصبهاني، **محاضرات الأدباء**، 631/4؛ ابن العربي، **أحكام القرآن**، 1160؛ ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ص32-33؛ ابن أبي حديد، **شرح نهج البلاغة**، 411/19-412؛ الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، 109/2؛ زيعور، **التحليل النفسي للخرافة**، ص52-55؛ عبد الحميد، محيي الدين، **مرجع المعالجين من القرآن الكريم والحديث الشريف**،(ص297-310؛ *EI2*, vol. II, pp. 546-548).

1. المغاربة قوم سموا كذلك لأنهم على ما يبدو، حذوا في صناعتهم حذو جماعة تقدمتهم فيها، أصلها من المغرب، فدعوا باسمها مع أنهم من أبناء البلاد. وكان المغاربة في أواخر القرن الماضي كثيري العدد وقد كان "المغربي" قبل هذه الآونة يكاد يكون طبيب البلاد الأوحد، فإذا دخل قرية طاف فيها على ظهر "كديشة" بلباسه الفضفاض، وتحته خرج ملأ عينَيه أعشابا وعقاقير ومساحيق مع كتب قديمة مخطوطة، فيها أنواع الرقى والطلاسم وأسماء ملوك الجان. وكثيرا ما كان أولئك المغاربة يدجّلون على الناس ويخادعونهم بذكاء وزلاقة لسان، وصدق فراسة. أما الأعمال التي كانوا يتعاطونها فمزيج من الطب القديم والشعوذة الموروثة عن أسلافهم، وأخص ما كانوا يطببون به الكيّ والحجامة ومغليات الأعشاب والبقول والمسهلات. وكانت شعوذاتهم تشمل مسائل استخراج الكوز التي يزعمونها أن لها أرصادا لا تُفكّ إلا على وجه شخص معين أو حيوان، من ديك، أو خروف، أو حية، أو بتلاوة طلاسم مخصوصة، أو إذا أحرق لها بخور مركب من بعض الطيوب بمقادير يعيّنون زنتها وباعتها. وما كانوا يشتغلون في مزاولته أيضا إيجاد المفقود والضائع، ومعرفة حال الغائب وتعجيل رجوعه، وجمع اثنين بالمحبة أو تفريقهما بالبغضة، أو إبتلاء شخص بالجنون بواسطة تعاويذ يكتبونها، أو شفاء مجنون من دائه بكتابة تضاد الأولى يطلبون إناطتها بالعنق أو وضعها فوق عتبة باب أو سقف أو في جدار أو في عظم يرمونه في قبر مهجور، أو إذابتها بماء يشربونه دفعة أو دفعات (خاطر، **المعتقدات والتقاليد**، ص 199-200).

العقاقير المذوبة في ماء مخلوطة بكتابة سحرية. وشفي الرجل ورجع صحوه، ونسي أسرته الجنيّة ولم يعد يذكرها في كلامه ولا يراها في أحلامه. واكتشف كمية لا يستهان بها من الجواهر الثمينة التي كان قد أخبأها. فباعها واشترى بثمنها أرضا واسعة زرعها أشجارا مثمرة وعاش من محصولها. وبنى له بيتا وتزوج ورزقه الله البنين. وكان محافظا بكل دقة على حمل الحجاب الواقي الشافي يلبسه نهارا وليلا لأنه عرف بالاختبار الضرر الذي يصيبه إن هو تخلّى عنه. وكان إن نسي لبسه مرة بالحمام فتراءت له حبيبته الجنيّة وأخذت تناجيه وتغرّه بالرجوع إليها.

والاعتقاد بأن الجنيات ترقب رجال الإنس لاصطيادهم كان معروفا عند الساميين. فبلقيس[1]

---

1. تنسب الملكة بلقيس إلى الهدهاد بن شرحبيل من بني يعفر، و هناك اختلاف كبير بين المراجع التاريخية في تحديد اسم ونسب هذه الملكة الحِمْيَرية اليمانية، كما أنه لا يوجد تأريخ لسنة ولادتها ووفاتها، كانت بلقيس سليلة حسبٍ و نسب، فأبوها كان ملكاً، و قد ورثت الملك بولاية منه؛ لأنه على ما يبدو لم يرزق بأبناء بنين. لكن أشراف وعلّيّة قومها استنكروا توليها العرش وقابلوا هذا الأمر بالازدراء و الاستياء، فكيف تتولى زمام الأمور في مملكة مترامية الأطراف مثل مملكتهم امرأة. أليس منهم رجلٌ رشيد؟ وكان لهذا التشتت بين قوم بلقيس أصداء خارج حدود مملكتها، فقد أثار الطمع في قلوب الطامحين الاستيلاء على مملكة سبأ، ومنهم الملك "عمرو بن أبرهة" الملقب بذي الأذعار. فحشر ذو الأذعار جنده وتوجه ناحية مملكة سبأ للاستيلاء عليها وعلى ملكتها بلقيس، إلا أن بلقيس علمت بما في نفس ذي الأذعار فخشيت على نفسها، واستخفت في ثياب أعرابي ولاذت بالفرار. وعادت بلقيس بعد أن عم الفساد أرجاء مملكتها فقررت التخلص من ذي الأذعار، فدخلت عليه قصره ذات يوم وظلت تسقيه الخمر وهو ظانٌّ أنها تسامره وعندما بلغ الخمر منه مبلغه، استلت سكيناً وذبحته بها (حول شخصية بلقيس ونسبها وحياتها انظر: طنطاوي، **القصّة في القرآن** 65/2؛ الزركلي، **الأعلام**، 13/2؛ كحالة، **أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام**؛ **المرأة عبر العصور** 161/1؛ **المرأة في القصص القرآني** 504/2 وما بعدها؛ الفلاحي، **نساء في القرآن**، ص17-29؛ أبو عزيز، **قصص القرآن**، ص314-318؛ الخالدي، **القصص القرآني، عرض وقائع وتحليل أحداث**، ص537 وما بعدها؛ الخالدي، **مع قصص السابقين في القرآن** 189/3 وما بعدها؛ *EI2*, Vol. I, pp. 1219-1220).

ملكة سبأ[1] كانت ابنة جنيّة. وأكثر الجنيّات خطرا هي العرائس التـي ترصـد الينـابيع وتلـك التي تسكن الأشجار المنفردة.[2]

1. سبأ هي مدينة تعرف بمأرب من صنعاء، وفي الحديث ذكر سبأ، قال: هـو اسـم مدينـة بلقـيس بـاليمن، وضربت العرب بهم المثل في الفرقة لأنه لما اذهب الـلـه عنهم جنّتهم وغـرّق مكـانهم تبـددوا في الـبلاد (ابن منظور، **لسان العرب** 94/1، مادة سبأ؛ ابن كثير، **مختصر ابن كثير**، وفيه انه عندما أعرضوا (أي قوم سبأ) عن طاعة الـلـه واتباع أوامر رسله، أرسل الـلـه عليهم السيل المدمر المخرب الذي لا يطاق لشـدته وكثرته، ففرق بساتينهم (126/3).
2. وردت قصص كثيرة عن تلبس الجن للإنسان وقد قصها الفلاحـون في مختلـف القـرى في منـاطق الشـام فلسطين وسوريا والأردن وفلسطين (انظر نماذج من هـذه القصـص كتـاب: آدم، **المعتقـدات والخرافـات الشعبية اللبنانيّة**، ص91 وما بعدها).

الحكاية الخامسة: عاقبة التبذير

عاتب رجل فقير امرأته لأنها كانت تطحن الذُرة بلا احتراس فيسقط عدد ليس بالقليل من الحب هنا وهناك، فقالت له:" وما قيمة هذه الحبات؟ صحيح انك تعمل من الحبة قُبِةْ" ويحٌ لكم أيها الرجال إنكم تجهدون أنفسكم حتى تجدوا[1] ما تلومون به الامرأة!" فقال زوجها:" أنا لم أفتش عن نقص فيك كي ألومك عليه. ولم أتهمك باطلاً. ولكنك بعملك هذا لا تحترمين عطية المولى فتسقط الحبوب على الأرض وتُداس وتَتَدّنس. فاعلمي يا أم محمد إنني لو أردت لدفعت من هذه الحبوب مَهر امرأة ثانية." فضحكت امرأته وقالت:" افعل إن استطعت".

فجمع زوجها الحب المبعثر في كل البيت فكان نحو عرام[2] زرعه وحصده ثم عاد فزرع المحصول سنة بعد سنة حتى استطاع بالمحصول الذي جناه بعد بضع سنين أن يدفع مَهَرَ امرأة ثانية. فلما رأت امرأته الأولى انه نفّذ وعيده ندمت على إهمالها وتأكدت أن ما أصابها كان قصاصا من المولى لعدم احترام عطيته.

---

1. في الأصل "تجدون".
2. عرم يعرم عُراما: اشتد وخرج عن الحد. عرّم الشيء خلطه. وفي العامية: العُرمة: رأس الكوم من أي محصول من المحاصيل وبالتالي فهو من خيرة ما في الكوم. العِرام: ج عرامات: ما يملأ تجوير اليد الواحدة من الشيء (البرغوثي، القاموس **الشعبي الفلسطيني**، 217/2؛ ابن منظور، **لسان العرب**، مادة "عرم" 213/2).

الحكاية السادسة: مساعدة الأولياء

يمنح اللــه الإنسـان الـذي يكـون في ضـيق ويلتجـئ إلى خالقـه طالبـا المسـاعدة في طلبتـه ويخلصه مما هو فيه من العسر إن كان أهلا لذلك.

وكثيرًا ما يلتجئ الشرقيّ إلى احد الأنبياء أو الأولياء أو القديسين[1] طالبًا معونتهم ومؤازرتهم ومساعدتهم على خلاصه من البلايا التي تحيق به فيسارع رجل اللــه إلى الأخـذ بيـده والى مساعدته.

يوجد في كل قرية في فلسطين أولياء[2] عديدة تهب لمـن يسـتجير بهـا. ويُعتـبر الواحـدُ منهـا حامي القرية. إلى هذا الولي الحـامي يفـزع الأهلـون في المحـن والصـعوبات فيلاقـون خـيرًا. واليـك القصـة التاليـة: هوجمـت قريـة عورتـه[3] الواقعـة شـمال شرق نـابلس[4] مـن أهـالي

---

1. استعمل المسلمون مصطلح الأولياء للدلالة عـلى رجـل صـالح تقـي، بيـنما اسـتعمل النصـارى مصـطلح القديسين للدلالة على مثل هذا المعنى.
2. حول الأولياء في فلسطين انظر المصادر التالية: كنعان، **الأولياء والمزارات الإسلاميّة في فلسـطين**، ترجمـة نمر سرحان، دار الناشر، رام اللـه، فلسطين 1998؛ عرّاف، شكري، **طبقات الأنبياء والأولياء الصـالحين في الأرض المقدّسة**، جـزءان، مطبعـة إخـوان مخـول، ترشـيحا، 1993. وحـول الكرامـات بشـكل عـام انظـر: النبهاني، **جامع كرامات الأولياء؛** المكتبـة العربيـة الكـبرى، القـاهرة، 1329هــ؛ مـاهر، **كرامـات الأوليـاء**؛ المطبعة العالمية، القاهرة، 1971).
3. لقد ورد في معجم بلدان فلسطين الاسم "عورتا" بالألف الممدودة وهي بلدة تقـع في الجنـوب الشرقـي من نابلس على بعد ثمانية أميال، نشأت منذ العهـد الكنعـاني، وكانـت معروفـة باسـمها الحـالي في عهـد الرومان. تعتاش القرية عـلى الزراعـة (شرّاب، **معجـم بلـدان فلسـطين**، ص551؛ **الموسـوعة الفلسـطينيّة** 362/3؛ الدبّاغ، **بلادنا فلسطين**، ج2، ق2). ويقول ياقوت الحموي في كتابه "معجم البلدان" "أظنها كلمة عبرانيّة بها قبر العُزير النبي عليه السلام، في مغارة وكذلك قبر يوشع بن نـون ومفضـل ابـن عـمّ هـارون ويقال بها سبعون نبيّا" (167/2؛ الجوهري، **علم الفولكلـور، دراسـة في المعتقـدات الشـعبية**، 41/1-89؛ كريس، **المعتقدات الشعبية في العالم الإسلامي**، ص9- 10).
4. مدينة كنعانية من أقدم مدن العالم. دعاهـا بناتهـا باسـم "شـخيم" بمعنـى منكـب أو كتـف، ونجـد وارتفاع. كان موقعها القديم في الوادي الذي عرضه نصـف ميـل إلى ميـل كامـل، بـين جـبلي السـامرة

القرى المحيط بها فقابلهم أهل عورته خارج البلد. وحمي وطيس القتال وأخذ سيل الأعداء يزداد فأحاطت بأهل القرية من كل جهة وأجبروهم على الانسحاب تدريجيا حتى دخلوا القرية وتحصنوا خلف البيوت. وأخذوا يدافعون دفاع المستميت عن عيالهم وأولادهم وممتلكاتهم في الشوارع وعن سطوح البيوت ومن نوافذها. وما زال الأعداء يشددون الضغط ويضيقون الخناق حتى تأكد أهل عورته أنهم لا محالة هالكون.

اجتمع إذ ذاك الشيوخ المقعدون[1] والنساء والأطفال وأخذوا يدعون للعزيرات طالبين بقلوب منكسرة مساعدتهم وحفظ بلدتهم من شر العدو. والعزيرات وليّات يقع مقامهن قرب القرية[2]. فأجابت الوليات طلبهم بطريقة عجيبة غريبة. إذ طارت من المقام ثلاث حمامات خضراء اللون وحلقت في سماء القرية وأخذت تحوم حولها وفوقها بلا انقطاع. وتوقف في الحال هجوم الأعداء وتشتت صفوفهم إذ ترامى لهم كل ما يرونه بلون أخضر

العاليين (عيبال وجريزيم). فتحه العرب المسلمون في عهد أبي بكر بقيادة عمرو بن العاص (انظر بتوسع حول هذه المدينة تطورها وتاريخها المصادر التالية: شرّاب، **معجم بلدان فلسطين**، ص697 وما بعدها؛ **الموسوعة الفلسطينية** 415/4-419؛ الحموي، **معجم البلدان**، 248/5-249؛ الدبّاغ، **بلادنا فلسطين** 111/6 وما بعدها؛ **موسوعة المدن الفلسطينية**، ص703-745؛ الآغا، **مدائن فلسطين**، ص297-313. وانظر أيضا: ابن بطوطة، **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، بيروت، 1964؛ ابن تغري بري، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، 1936؛ ابن إياس، بدائع **الزهور في وقائع الدهور**، القاهرة 1961؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، بيروت 1957؛ أبو شامة، **كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النوريّة والصلاحية**، مصر 1287هـ؛ الأحمد، **تاريخ فلسطين القديم**، بغداد 1979؛ سوسة، **العرب واليهود في التاريخ**، دمشق 1975؛ المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ليدن 1877؛ النمر، **تاريخ جبل نابلس والبلقاء**، دمشق 1938؛ Grant, E. and Wright, G., *Ain Shems*, Philadelphia 1927; Keller, W., *The Bible History of Archaology Confirms the Book of Books*, London 1957; Mercer, S., *The Quarterly of the Department of Antiquities*, vol VII. No 4, Toronto 139; Wright, G., *Sheckem*, New York 1965).

1. في الأصل المقعدين.

2. حول العزير والعزيرات انظر: كنعان، **الأولياء والمزارات الإسلامية في فلسطين**، ص53.

وأصبحوا لا يميزون الحيطان من البيوت، والرجال من الأشجار، والتلال من الجبال. واضطروا أخيرًا إلى الانسحاب من القرية ويرجعوا خائبين بعـد أن كـادوا يفتكـون بسـكانها ويخربـون القرية.

هكذا سلم أهل عورته من انتقام هائل وموت شنيع وعار أبديّ كان ينتظرهم دقيقة وذلك بفضل مساعدة الوليات العزيرات حاميات القرية.

الحكاية السابعة: عون الأولياء

ذهب رجل فقير معدم من أهالي غزّة[1] إلى قرية قطنه[2] في قضاء القدس ليجمع ما تبقى

1. مدينة في أقصى الشام من ناحية مصر، وهي من نواحي فلسطين غربي عسقلان، فيها مات هاشم بن عبد مناف جدّ الرسول ﷺ وبها قبره ولذلك سميت بغزة هاشم. ولد بها الإمام أبو عبد الله بن إدريس الشافعي (انظر حول هذه المدينة وتاريخها وجغرافيتها المصادر التالية: شرّاب، **معجم بلدان فلسطين**، ص566-569؛ **الموسوعة الفلسطينية**، 3/389-398؛ **موسوعة المدن الفلسطينية**، ص523-575؛ مرمرجي، **بلدانيّة فلسطين**، ص245-249؛ الحموي، **معجم البلدان**، 4/202-203. الآغا، **مدائن فلسطين**، 361-385. وانظر أيضا: شوفاني، **الوجيز في تاريخ فلسطين**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1998؛ المبيض، **النصرانيّة وآثارها في غزة وما حولها**، مكتبة اليازجي، غزة، 1998؛ الغول، **غزة في نقوش الجزيرة العربية**، **المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام**، إصدار الجامعة الأردنية، عمان، 1983؛ قاجة، **غزّة خمسة آلاف عام حضور وحضارة**، دار الطارق للدراسات والثقافة والنشر، بيروت، لبنان، 2003؛ عاشور، **غزّة هاشم**، منشورات المكتب الإسلامي، بيروت، 1988؛ الطباع، **إتحاف الأعزّة في تاريخ غزّة**، تحقيق ودراسة عبد اللطيف زكي أبو هاشم، مكتبة اليازجي، غزة، 1999؛ ابن تغري، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة. د.ت؛ رافق، **غزة دراسة عمرانية واجتماعية واقتصادية**، عمان، 1978؛

Meyer, M.A., *History of the City of Gaza*, New York 1960; Condor and Kithener, H., *Survey of Western Palastine*, Jeruzalem 1970; Petrie,. *Ancient Gaz*a, London 1931; Dawney, G,. *Gaza in the early sixth century*, University of Acklahama Press, 1963).

2. قطنّه بالفتح وتشديد النون. قرية في الشمال الغربي من القدس لعلها من "قطن" وهو جذر سامي مشترك بمعنى صغر. لأهلها عناية بزراعة الأشجار المثمرة. بلغ عدد سكانها سنة 1961م (1897) نسمة يعود نسبهم إلى "مردا" من أعمال نابلس نزلوا القرية في أوائل القرن الحادي عشر الهجري، يشربون من عين غزيرة داخل القرية ومن عين ناموس(شرّاب، **معجم بلدان فلسطين**، ص 608)

من حب الزيتون على الشجر بعد موسم "الجداد"[1] وهذه عادة جميلة متبعة من قديم الزمان في كل أنحاء فلسطين ويدعونها الناس "تصييفًا"[2]. فترى الفقراء والأرامل والأيتام منتشرين في الحقول والبساتين بعد الحصيدة[3] والجداد وتغبير العنب[4] يجمعون ما تبقى من الثمار. وإننا نقرأ عن هذه العادة في سفر راعوت[5].

1. من الفعل جدّ وفي العامية جد الزيتون جدّا جداد: أي ضربه بجدّادته في عبيّته (عصا مناسبة الطول) ليسقط ما عليه من حبّ الزيتون فالرّجل جدّاد والزيتون مجدود (البرغوثي، **القاموس العربي الشعبي الفلسطيني**، ص166).
2. بعد الانتهاء من قطف الزيتون يلجأ بعض الفقراء الذي لا يملكون أشجار زيتون بالتجول بين الأشجار وقطف ما تبقى من حب زيتون الذي لم تسطع أيدي أصحابها من أن تطالها لعلوها أو حتى نسيانها وقد يكون القليل من هذه الحبات. ويسمي الفلاحون هذه العملية "تبعير" والذي يقومم بها "متبعّر" أو "تصييف".
3. عند نضوج القمح يتوافد الفلاحون لحصد غمار القمح ووضعها في ساحة واسعة تسمى "البيدر" يدور عليه حصان يجر وارءه لوحا من الخشب مثقل بأوزان من الحديد، بحيث يتم فصل حب القمح عن القش وهذه العملية تسمى الحصيدة أو الدراس وهو موسم يكون في أشهر الصيف.
4. يحرص الفلاحون على رش العنب بمواد كيماوية تشبه الغبار من "الكبريت" لمنع الحشرات وغيرها من تلويث العنب أو الفواكه المحتلفة وللمحافظة على سلامته وهذه العملية تسمى "تغبير" نتيجة لغبار الكبريت الذي يُرشّ على العنب.
5 . فقالت راعوث الموآبية لنعمي: دعيني أذهب إلى الحقل وألتقط سنابل وراء من أجد نعمة في عينيه. فقالت لها: اذهبي يا بنتي. فذهبت وجاءت والتقطت في الحقل وراء الحصّادين. فاتفق نصيبها في قطعة حقل لبوعز الذي من عشيرة أليمالك . وإذا ببوعز قد جاء من بيت لحم وقال للحصادين: الرب معكم. فقالوا له: يباركك الرب. فقال بوعز لغلامه الموكل على الحصّادين: لمن هذه الفتاة. فأجاب الغلام الموكل على الحصادين وقال: هي فتاة موآبية قد رجعت مع نعمي من بلاد موآب. وقالت: دعوني ألتقط وأجمع بين الحزم وراء الحصادين. فجاءت ومكثت من الصباح إلى الآن (**الكتاب المقدس**، سفرا راعوت، الإصحاح الثاني، ص431).

واستطاع الرجل الغزاوي الفقير، بجده وكدّه أن يجمع كيسًا صغيرًا من الزيتـون. وفي المسـاء أودع الرجل الكيس احد أهالي القرية بعد أن رجاه أن يبقيه في بيته حتـى الصـباح فيأخـذه ويعود إلى بلدته.

وفي الصباح أنكر رجل قطنّة كيس الفلاح. فذهب هذا إلى مقام الشيخ حمدان، ولي القرية، واستجار به قائِلا:" يا ولي الـلـه، يا أبا قش! جئت بك أستجير طالبا معونتك. دخلـت بلـدتك كضيف غريب فقير، لأجمع ما يرزقني الـلـه من الزيتون. فتصيَّفتُ كيسًا أودعته رجـلا مـن أهل قريتك مساء البارحة. ولما ذهبت أطلبه هذا الصباح أنكر الرجلُ الكـيس. فأنصـفني يـا ولي الـلـه ! أنصفني يا أبا قش!" دعا الرجل الغزاوي الولي الشيخ حمدان، أبا قـش، لأنـه رأى أكواما مـن القـش والنـتش تحـيط بمقامـه كي يحميهـا مـن السرقـة. ولم يكـن يعـرف اسـمه الحقيقي.

وما كاد هذا الرجل ينهي طلبته حتى هبت نارٌ في بيت السارق وأخذت تلتهمه. فهـرع إلى مقام الولي وانطرح على الأرض وأخذ يتضرع قائِلا:" ارفع يـا ولي الـلــه، ارفـع غضـبك عنـي! فأعطي هذا الرجل الغريب عشرة أضعاف ما أخذت منه!" وانطفأت النـار بطريقـة عجيبـة واخذ الرجل الغريب من الزيتون كفايته وقفل راجعًا وهو يلهج بمقدرة الولي "أبي قش".

وهكذا تجيب الأولياء من يلتجئ إليها.

الحكاية الثامنة: المسخوطة

إن الله طويل الروح كثير الرحمة يغفر لمن يتوب عن أعماله الشريرة كما يجازي أخيرًا الشرير ويعاقبه بأشد القصاصات. والكتب المقدسة تخبرنا عن حوداث عدة عاقب الله فيها الأشرار أشد عقاب، فصب مثلا على سكان صادوم وعامورة[1] مطرًا من نار حتى احترقت بلادهم وهلك سكانها عن بكرة أبيهم[2]، وأمر ففتحت الأرض فاها وابتلعت قورح[3]

---

1. سدوم، وتعني إحراق، هي المدينة الرئيسية الخامسة في مجموع مدن عمق السديم التي خربت لفساده أهلها. وقد ذكرت سدوم أول مرة في التوراة في وصف تخوم أرض كنعان واختارها لوط مسكنا لأن الأرض المحيطة بها كانت أرض سقي مخصبة. وقد غزاها الملك كدر لعومر مع حلفائه وأخذوا السبايا والغنائم. وكان هؤلاء الحلفاء قد غزوا أرض كنعان، ومنهما أرض سدوم التي كان يحكمها الملك بارع، وتغلغلوا في الجنوب وضربوا الرفائيين في جبل سعير والعموريين والعمالقة في برية فاران. لم يعرف حتى الآن موقعها. وقد اعتقد بعض العلماء أنها تحت مياه البحر الميت جنوب منطقة اللسان. أما عمورة، ومعناها الغرق، هي بلدة في غور الأردن اقترن اسمها باسم سدوم وذكرت التوراة أنها في تخوم كنعان. وقد اختارها لوط مع سدوم لتكون له ولقومه مسكنا لأنها كانت كسدوم أرضا خصبة. وتذكر التوراة كذلك أن الرب دمّرها مع شقيقتها سدوم لفساد أهلها، وجعلها موسى تحذيرا لبني إسرائيل. والمظنون أن عمورة وسدوم غمرتا بمياه البحر الميت (انظر: **الموسوعة الفلسطينيّة**، 547/2).
2. انظر أمر هذا الوصف في الكتاب المقدس:" فأمطر الرب على سدوم وعمورة كبريتا ونارا من عند الرب من السماء" (**الكتاب المقدس**، سفر التكوين، الإصحاح التاسع عشر، ص28).
3. انظر خبره في الكتاب المقدس:" وولدت أهوليبامة يعوش ويعلام وقورح. هؤلاء بنو عيسو الذين ولدوا له في ارض كنعان" (**الكتاب المقدس**، سفر التكوين، الإصحاح السادس والثلاثون، ص59) وكذلك:" وهؤلاء كانوا بني أهوليبامة بنت عنى بنت صبعون امرأة عيسو. ولدت لعيسو يعوش ويعلام وقورح" (**الكتاب المقدس**، سفر التكوين، الإصحاح السادس والثلاثون، ص60؛ سفر الخروج، الإصحاح السادس، ص95؛ سفر العدد، الإصحاح السادس عشر، ص238و 239؛ والإصحاح السادس والعشرون، ص256 و 258؛ والإصحاح السابع والعشرون، ص259؛ سفر أخبار الأيام الأول، ص634، والإصحاح الثاني، ص636، الإصحاح السادس، ص642؛ الإصحاح التاسع، ص648 و 649؛ الإصحاح الثاني عشر، ص652؛ الإصحاح السادس والعشرون، ص672؛ سفر أخبار الأيام

وداتان[1] وأبيرام[2] وكل ما كان لهم فنزلوا أحياء إلى الهاوية لأنهم ازدروا بالرب (عدد 16) . كما يخبرنا أيضا مجير الدين[3] في كتابه تاريخ القدس والخليل كيف أن الله سخط كثيرين من أهل مصر إلى حجارة.[4]

وهذا الاعتقاد بشدة عقوبة الأشرار إن استمروا في غيّهم ولم يرتدعوا عن خطاياهم لا يزال سائدًا بين أهل فلسطين العرب حتى يومنا هذا وأفضل مثال على هذا الاعتقاد القصة التالية:

الثاني، الإصحاح العشرون، ص708، سفر المزامير، الإصحاح الأربعون، ص860، الإصحاح الرابع والأربعون، ص862، الإصحاح الخامس والأربعون، 863، الإصحاح السادس والأربعون، ص864، الإصحاح السابع والأربعون، ص865، الإصحاح الثامن والأربعون، 865، الإصحاح التاسع والأربعون، ص866، الإصحاح الرابع والثمانون، ص892، الإصحاح الخامس والثمانون، ص893، الإصحاح السابع والثمانون، ص894، الإصحاح الثامن والثمانون، 894)

1. انظر خبره في **الكتاب المقدّس**، سفر العدد، الإصحاح السادس عشر، ص238 و239، والإصحاح السادس والعشرون، ص256؛ سفر التثنية، الإصحاح الحادي عشر، ص296، سفر المزامير، المزمور المئة والسادس، ص908).
2. انظر خبره في **الكتاب المقدّس**، سفر العدد، الإصحاح السادس عشر، ص238 وفيه: "وأخذ قورح بن يصهار بن قهات بن لاوي وداثان وأبيرام ابنا اليآب واون بن فالت بنو رأوبين" و " فأرسل موسى ليدعو داثان وأبيرام ابني اليآب. فقالا لا نصعد." و " كلم الجماعة قائلا اطلعوا من حوالي مسكن قورح وداثان وأبيرام"، ص239، والإصحاح السادس والعشرون، ص256؛ سفر التثنية، الإصحاح الحادي عشر، ص296؛ سفر الملوك الأول، وفيه: "في أيامه بنى حيئيل البيتئيلي أريحا. بأبيرام بكره وضع أساسها وبسجوب صغيره نصب أبوابها حسب كلام الرب الذي تكلم به عن يد يشوع بن نون"، ص567؛ سفر المزامير، المزمور المئة والسادس، ص908).
3. **مجير الدين الحنبلي** قاضي مؤرخ عربي لقب بقاضي القضاة أبو اليمن القاضي مجير الدين الحنبلي. ألف كتاب "الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل" (الزركلي، **الأعلام**، 135/3).
4. ورد في الكتاب حول المسخ وقتل آسية ما يلي:" ثم دعا عليهم موسى وأمن على دعائه هارون فمسخ الله سبحانه وتعالى كثيرا منهم حتى أصبح الرجال والنساء والصبيان حجارة" (انظر: الحنبلي، مجير الدين، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، 87/1).

زوج أهل قرية تقع بالقرب من بيت جالا ابنة من بناتهم لشاب في قرية مجاورة. وركبت العروس- حسب العوائد المتبعة- هودجها فوق الجمل وكان الجميع يرقصون ويغنون ولكنهم زاغوا عن طريق الفضيلة فاخذوا يزنون جهرًا أثناء رقصهم وغنائهم بلا حياء ولا خجل. حتى أن العروس سُرّت بما رأت فقلدت أفعالهم. فغضب المولى عليهم وسخطهم جميعا فتحولوا إلى صخور مختلفة الحجم والهيئة. ويدل الفلاحون حتى يومنا هذا على صخرٍ عالٍ كبير ويقولون إنه العروس وهودجها والجمل. ويزعمون أن هذه الصخور المختلفة قد فقدت كثيرًا من هيئتها الأصلية على مرور السنين واختلاف الطقس وكثرة الأمطار.

وتقع هذه البقعة التي تدعى يومنا هذا "المسخوطة" في الشمال الغربي من بيت جالا.

وما كاد غضب الله الذي حل بهذه الجماعة يعرف بين القرى المجاورة حتى اعتبرت ورجعت عن فسقها وشرها وأخذت تعبد الله وتحفظ وصاياه.

الحكاية التاسعة: رزقة الإنسان

قص عليَّ خادمي القصة التالية التي كان قد سمعها من والدته في الخليل[1]. قال سكن رجل فقير يدعى جابر منذ زمن طويل مدينة الخليل، فاخذ يشتغل بأمانة واجتهاد، فيحصل على عشرة غروش يوميا يصرف منها على احتياجاته اليومية، ويتحنن بالقليل على المحتاجين. وكان الجميع يحبونه لاجتهاده وأمانته ولقيامه بواجباته الدينية بدقة. ولم ينس جابر أن يشكر الله كل يوم على نعمه. وتزوج جابر وأخذ يسأل الله عزّ وجل أن يتحنن عليه فيزيد مدخوله إذ أصبح له امرأة يجب أن يعيلها. ولكن دخله بقي كما كان: عشرة غروش في اليوم. وأنعم الله عليه بولد. فأخذ يتوسل إليه سبحانه وتعالى أن يزيد دخله اليومي. ولكن حالته لم تتغير. ورزقه الله الولد الثاني فازداد قلقه على مستقبل عائلته، وبعد أن افتكر طويلا أخذ يلوم نفسه ظانًّا أن المسؤولية تقع عليه وحده، وقال:" لو اشتغلت في الليل والنهار لتضاعف مدخولي وأصبح عشرين غرشا. فسعى حتى وجد تاجرًا غنيا يحتاج إلى ناطور يحرس دكاكينه في الليل. فقبل جابر هذه الوظيفة

1. كان الاسم الذي أطلقه الكنعانيون على هذه المدينة قبل 5500 سنة "قرية أربع" ثم عرفت باسم "حَبرون" أو "حَبرى". وقد بنيت على سفح جبل الرّميدة في حين كان بيت إبراهيم على سفح جبل الرأس المقابل له. ولمّا اتصلت حبرون ببيت إبراهيم سميت المدينة الجديدة الخليل نسبة إلى خليل الرّحمن النبي إبراهيم عليه السلام. وكانت مدينة الخليل كما وصفها مجير الدين الحنبلي في مطلع القرن العاشر الميلادي (نحو 1486)، مستديرة الشكل تحيط بالمسجد من الجهات الأربع، وبناؤها من الحجر كبيت المقدس (**الموسوعة الفلسطينيّة**، 353/2. وحول مدينة الخليل وتاريخها انظر المصادر التالية: ابن حوقل، **صورة الأرض**، ليدن، 1938؛ أبو الفداء، **تقويم البلدان**، باريس، 1840؛ الإصطخري، **المسالك والممالك**، القاهرة، 1961؛ الحنبلي، مجير الدين، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، القاهرة، 1283هـ؛ المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ليدن، 1877؛ الحموي، **معجم البلدان**، 387/2، بيروت، 1968؛ الّدباغ، **بلادنا فلسطين**، ج5، ق2، بيروت 1972؛ **دائرة المعارف الإسلاميّة** (الترجمة العربية) المجلد 8؛ Huteroth, Wolf and Dieter., *Historical Geography of Palestine, Trans-Jordan, Southern Syria in the Late 16th Cent*, 1977).

وأصبح دخله عشرين غرشا. ولكن جسمه النحيف لم يحتمل طويلا شغل النهار وسهر الليل فمرض بعد أسبوع وأقعده الداء سبعة أيام لم يكسب فيها ولا درهم، وهكذا عاد معدل مدخوله اليومي عشرة غروش. ثم وضعت امرأته الولد الثالث فناشد جابر ربه بحرارة أن يحنّ عليه فيزيد مادياته. ولكن الله لم يستمع لطلباته. وهاج جابر بعد ولادة الولد الرابع وقال في صلاته المسائية:" أين العدل يا رباه! اشتغل باجتهاد وأقوم بفروضي الدينية بأمانة، فأنت لا ترزقني ما أسد به احتياجات الأولاد الذين تكرمت بهم علي، بينما تعطي جاري بسخاء وتفرق عليه بلا حساب فلا يعرف ماذا يعمل بغناه مع انه فاسق ظالم سكير! أهذا عدل يا رباه؟" ونام جابر حانقا قلقًا. وأتاه في تلك الليلة الملاك جبريل وأمره أن يتبعه. فنهض جابر من فراشه وهو يرتعش خوفًا، وسأل: "من أنت يا سيدي؟ وماذا تريد؟ إلى أين ستأخذني؟ " أجابه الملاك: " لا تخف يا جابر. أرسلني رب الكون لأريك شيئًا. فقم الآن واتبعني". وتبعه جابر فخرجا من المدينة وقطعا بعض الجبال والأودية التي كان جابر يعرفها جيدا، ووصلا إلى بقاع لم يرها في حياته من قبل، وداوما المسير حتى وصلا إلى سلسة جبال عالية، ودخلا في واد ضيق ترتفع الجبال على جانبيه عموديًا. فوقف جابر متحيرًا إذ سمع خرير مئات وألوف من العيون الجارية. وسأل الملاك:" أين نحن يا رسول العليّ؟" فقال الملاك:" انتظر قليلا فأضيء لك الوادي فترى حكمة الله سبحانه وتعالى. وبعد لحظة لمع نورٌ قوي أضاء الوادي فرأى جابر ....[1] من العيون يتدفق الماء[2] من بعضها بغزارة، ويُنَّقط نقطة نقطة من غيرها. فتساءل

1. ناقصة من النسحة.

2. يقول عجينة في كتابه **"موسوعة اساطير العرب"** "ليس من الغريب البتة أن نجد الماء مبدأ أول تفرعت عنه جميع الكائنات الحية، ذلك أن الأساطير التي عدّت الماء أو ل مبدأ نشأ عنه جميع ما في الكون كثيرة وفي عديد من الحضارات منها حضارة بلاد الرافدين (سواح، **مغامرة العقل الأولى**، ص32؛ بهنسي، "إبلا والتوراة"، **مجلة المعرفة** (السورية)، عدد 197، تموز 1978) وبلاد اليونان (سواح، **مغامرة العقل الأولى**، ص32) وكذلك الأساطير العبرية كما وردت في الإصحاح الأول من سفر التكوين المطابقة للوحة الأولى من ألواح الخليقة السبعة البابلية (عجينة، **موسوعة أساطير**

جابر:" وما معنى هذه العيون؟" أجابه الملاك: " تشير كل عين إلى رزق شخص من عباد الله. فقد أعطى البعض كثيرًا فتنبثق الماء من عيونهم قوية. ولم ينعم على الآخرين إلا قليلا فتسيل عيونهم ضعيفًا". فسأل جابر بلهفة" وأين ينبوعي؟" فأراه عينًا ينقط الماء نقطة نقطة. وتركه الملاك لحظة تجول أثنائها في الوادي. وجرب جابر أثناء غياب الملاك أن يوسع فتحة عينه كي يتدفق الماء أكثر. ولكن يا لحسرته وخيبة أمله! فقد انكسر حجر الصوان الذي استعمله لتوسيع فتحة ينبوعه فتوقف الماء بالمرة عن السيل. وعرف خطأه فخر على ركبتيه وأخذ ينتحب ويتضرع إلى الله طالبًا أن يسامحه على تدخله في حكمة السماوي.

ورجع جبرائيل فوجده يبكي ويصلي بخشوع. فسأله عن السبب فصرخ جابر:" أخطأت! وأنا غير مستحق رحمة الله فأرجوك أن تسأله عز وجل علّه يعفو عني ويغفر خطيئتي. جحدت برحمته أما الآن فلست أريد إلا عيني التي تنقط نقطة نقطة!". وأمسك الملاك بيده وقال:" قم يا بني . كان الله عالما[1] بما ستفعله وهو غفور رحيم. قد تبت عن هفوتك فأمرني أن أريك رزقك اليومي، فاشكره ولا تجحد رحمته فيما بعد". وأخرج جبرائيل قطعة الصوان من فتحة العين ووسعها فأخذت المياه تتدفق رويدًا رويدًا حتى نزلت بغزارة.

ذهب جابر في اليوم الثاني لعمله فربح خمسة عشر غرشا. وأخذ دخله يزيد يومًا فيومًا حتى أصبح من أغنى أهل المدينة.

وبقي مع غناه الفاحش متواضعا في معاملاته أمينًا في أشغاله، مجتهدًا في تتميم واجباته الدينية، ومساعدًا للفقراء والمحتاجين.

العرب، ص138. وانظر حول بدء الخلق: الطبري، **تاريخ الطبري**، 20/1، 27/1؛ المقدسي، **كتاب بدء الخلق والتاريخ**، 150/1).

1. في الأصل عالم.

الحكاية العاشرة: العين الرديئة

بعد أن تغلب ملك عظيم جبار على كل أعدائه وأخضعهم لسلطانه أمر رئيس جيوشه أن يحصي عساكره. فشرع هذا في تنفيذ أمر مليكه. وبينما هو يقوم بإحصاء الجيوش أخذ ملاك الموت يحصد فيهم حصدًا حتى مات أكثر من ثلثيهم في أيام قلائل. وعندما اطّلع الملك على هذه العظيمة والخسارة الفادحة التي حلت به وبشعبه خَرَّ على ركبتيه ورفع يديه نحو السماء وصرخ مبتهلا:" رباه! ماذا عملت حتى قاصصتني بهذه الصرامة؟ وما هي خطيئة جنودي حتى أفنيت ثلثيهم؟" وأجابه صوت من السماء:" انك بتعداد عساكرك عرّضتهم للعين الرديئة[1] ولعواقبها الوخيمة. لماذا لم تحمهم أولا بإحدى التعويذات الفعَّالة كاسم الجلالة أو بآية من الكتب المنزلة؟ ألا تعلم أن ثلثيْ القبور من العين؟"

1. الإصابة بالعين عقيدة شائعة بين الناس من أقدم العصور وفي مختلف البلدان. ويقول المعتقدون: أن للعين تأثيرا سحريا يلحق الأذى بالأشخاص والحيوانات والأشياء، وأكثر ما يصاب بها من الناس الأطفال الحسبان الوجوه الممتازون بطيب صحتهم ونظافة ملبسهم. ويروى أن العرب في جاهليتهم عرفوا هذه الخاصة في العين، فجعل الحسان الوجوه من الرجال يتحجّبون اتقاء لأضرارها. وأن منشأ الحجاب في نسائهم كان لمثل هذا الغرض. وللوقاية من العين وفتكاتها يعمدون إلى ترداد الدعوات والبسملات من مثل قولهم "باسم الله، وبارك الله، الله يخزي العين، بعيد الشر، الله يرد عنك"؛ وينيطون برقاب أطفالهم العوَذ والتمائم ويعلّقون في قلانسهم المثلثات والخرز الأزرق وقطعا من الشب وأصداف البحر ونيوب الذئب وقرون الحية. وعند القرويين للاستشفاء من العين طرائق عديدة منها: الالتجاء إلى السحرة والرفايين وأكثر ما يكون هؤلاء شيوخا أو عجائز من طوائف معروفة فيتلون بعض الآيات والرقى (خاطر، **العادات والتقاليد**، ص195-198؛ الجوهري، علم **الفولكلور، دراسة المعتقدات الشعبية**، 280/2).

وعندها ركع الملك وتضرع إليه تعالى أن يغفر له خطأه ويرفع غضبه عن شعبه. قبل الله دعاه. وتوقف ملاك الموت عن الفتك بالجنود. وتذكرنا هذه القصة بما جاء في سفر صموئيل الثاني الإصحاح الرابع والعشرون[1].

1. وَعَادَ فَحَمِيَ غَضَبُ الرَّبِّ عَلَى إِسْرَائِيلَ، فَأَهَاجَ عَلَيْهِمْ دَاوُدَ قَائِلاً: «امْضِ وَأَحْصِ إِسْرَائِيلَ وَيَهُوذَا». فَقَالَ الْمَلِكُ لِيُوآبَ رَئِيسِ الْجَيْشِ الَّذِي عِنْدَهُ: «طُفْ فِي جَمِيعِ أَسْبَاطِ إِسْرَائِيلَ مِنْ دَانَ إِلى بِئْرِ سَبْعٍ وَعُدُّوا الشَّعْبَ، فَأَعْلَمَ عَدَدَ الشَّعْبِ». فَقَالَ يُوآبُ لِلْمَلِكِ: «لِيَزِدِ الرَّبُّ إِلهُكَ الشَّعْبَ أَمْثَالَهُمْ مِئَةَ ضِعْفٍ، وَعَيْنَا سَيِّدِي الْمَلِكِ نَاظِرَتَانِ. وَلكِنْ لِمَاذَا يُسَرُّ سَيِّدِي الْمَلِكُ بِهذَا الأَمْرِ؟» فَاشْتَدَّ كَلاَمُ الْمَلِكِ عَلَى يُوآبَ وَعَلَى رُؤَسَاءِ الْجَيْشِ، فَخَرَجَ يُوآبُ وَرُؤَسَاءُ الْجَيْشِ مِنْ عِنْدِ الْمَلِكِ لِيَعُدُّوا الْشَعْبَ،أَيْ إِسْرَائِيلَ.فَعَبَرُوا الأُرْدُنَّ وَنَزَلُوا فِي عَرُوعِيرَ عَنْ يَمِينِ الْمَدِينَةِ الَّتِي فِي وَسَطِ وَادِي جَادَ وَتُجَاهَ يَعْزِيرَ. وَأَتَوْا إِلى جِلْعَادَ وَإِلَى أَرْضِ تَحْتِيمَ إِلى حُدْشِي، ثُمَّ أَتَوْا إِلى دَانِ يَعَنَ، وَاسْتَدَارُوا إِلى صِيْدُونَ. ثُمَّ أَتَوْا إِلى حِصْنِ صُورٍ وَجَمِيعِ مُدُنِ الْحِوِّيِّينَ وَالْكَنْعَانِيِّينَ، ثُمَّ خَرَجُوا إِلى جَنُوبِيِّ يَهُوذَا، إِلى بِئْرِ سَبْعٍ. وَطَافُوا كُلَّ الأَرْضِ، وَجَاءُوا فِي نِهَايَةِ تِسْعَةِ أَشْهُرٍ وَعِشْرِينَ يَوْمًا إِلى أُورُشَلِيمَ.

فَدَفَعَ يُوآبُ جُمْلَةَ عَدَدِ الشَّعْبِ إِلى الْمَلِكِ، فَكَانَ إِسْرَائِيلُ ثَمَانَ مِئَةِ أَلْفِ رَجُل ذِي بَأْسٍ مُسْتَلِّ السَّيْفِ، وَرِجَالُ يَهُوذَا خَمْسَ مِئَةِ أَلْفِ رَجُل. وَضَرَبَ دَاوُدَ قَلْبُهُ بَعْدَمَا عَدَّ الشَّعْبَ. فَقَالَ دَاوُدُ لِلرَّبِّ: «لَقَدْ أَخْطَأْتُ جِدًّا فِي مَا فَعَلْتُ، وَالآنَ يَا رَبُّ أَزِلْ إِثْمَ عَبْدِكَ لأَنِّي انْحَمَقْتُ جِدًّا».

وَلَمَّا قَامَ دَاوُدُ صَبَاحًا، كَانَ كَلاَمُ الرَّبِّ إِلى جَادٍ النَّبِيِّ رَائِي دَاوُدَ قَائِلاً:«اِذْهَبْ وَقُلْ لِدَاوُدَ: هكَذَا قَالَ الرَّبُّ: ثَلاَثَةً أَنَا عَارِضٌ عَلَيْكَ،فَاخْتَرْ لِنَفْسِكَ وَاحِدًا مِنْهَا فَأَفْعَلَهُ بِكَ».فَأَتَى جَادُ إِلى دَاوُدَ وَأَخبَرَهُ وَقَالَ لَهُ: «أَتَأْتِي عَلَيْكَ سَبْعُ سِنِي جُوعٍ فِي أَرْضِكَ، أَمْ تَهْرُبُ ثَلاَثَةَ أَشْهُرٍ أَمَامَ أَعْدَائِكَ وَهُمْ يَتْبَعُونَكَ، أَمْ يَكُونُ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ وَبَأٌ فِي أَرْضِكَ؟ فَالآنَ اعْرِفْ وَانْظُرْ مَاذَا أَرُدُّ جَوَابًا عَلَى مُرْسِلِي».

فَقَالَ دَاوُدُ لِجَادٍ: «قَدْ ضَاقَ بِيَ الأَمْرُ جِدًّا. فَلْنَسْقُطْ فِي يَدِ الرَّبِّ، لأَنَّ مَرَاحِمَهُ كَثِيرَةٌ وَلاَ أَسْقُطْ فِي يَدِ إِنْسَانٍ». فَجَعَلَ الرَّبُّ وَبَأً فِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الصَّبَاحِ إِلى الْمِيعَادِ، فَمَاتَ مِنَ الشَّعْبِ مِنْ دَانٍ إِلى بِئْرِ سَبْعٍ سَبْعُونَ أَلْفَ رَجُل.(انظر: **الكتاب المقدّس**، سفر صموئيل، الإصحاح الرابع والعشرون، ص525-527).

الحكاية الحادية عشرة: شجرة الخروب

يعتقد بعض سكان فلسطين أن الجن يسكن في شجرة الخروب، فتحميها من أذى الحشرات كالجراد مثلا التي تعري كل شجرة تعتليها من ورقها ومن قشرها. ويعتقد الفلاح أن "النوم تحت شجرة الخروب غير ممدوح" لان المرء يضع نفسه بهذا العمل في ديار الجن. وهو لا يربط دابته في شجرة الخروب للسبب نفسه. ويقول الأقدمون إن الجن تجتمع تحت شجرة الخروب محتمية بظلها من حر الشمس. فهنا تعقد أفراحها واجتماعاتها في الأتراح هنا يقرر مجلسها الأمور السياسية وهنا تقيم محاكمها ومضافاتها. ويستشهد الشرقيون على ضرر الخروب من اسم الشجرة إذ يعتقدون أن اسمها "خروب" مشتق من كلمة خراب ولذلك فهي رمز الخسارة والدمار والموت. ويذكرون القصص التي ورثوها عن أجدادهم والتي تدعم حسب قولهم هذا الاعتقاد. وهاكم قصة شجرة الخروب.

لاحظ الملك سليمان[1] يومًا من الأيام وهو يمر في ساحة الهيكل نبتة لم يعرفها إذ لم يكن قد رآها من قبل. فسألها: "ما اسمك؟" فأجابت: "خروبة[2] يا ملك الملوك". فقال:" وما هي مزاياك ومنافعك؟" فأجابت:" سأخرب أعمالك كلها":. فدخل الملك حالا إلى

1. آتاه الله العلم والحكمة وعلمه منطق الطير والحيوانات وسخر له الرياح والجن، وكان له قصة مع الهدهد حيث أخبره أن هناك مملكة باليمن يعبد أهلها الشمس من دون الله فبعث سليمان إلى ملكة سبأ يطلب منها الإيمان ولكنها أرسلت له الهدايا فطلب من الجن أن يأتوا بعرشها فلما جاءت ووجدت عرشها آمنت بالله "وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ" ورثه في النبوة والملك. ليس المقصود وراثته في المال، لأن الأنبياء لا يورثون. إنما تكون أموالهم صدقة من بعدهم للفقراء والمحتاجين، لا يخصون بها أقربائهم. قال محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم: "نحن معشر الأنبياء لا نورث". آتى الله سليمان –عليه السلام- ملكا عظيما، لم يؤته أحدا من قبله، ولن يعطه لأحد من بعده إلى يوم القيامة. فقد استجاب الله تعالى لدعوة سليمان"رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي".لنتحدث الآن عن بعض الأمور التي سخرها الله لنبيه سليمان عليه السلام. لقد سخر له أمرا لم يسخره لأحد من قبله ولا بعده. سخر الله له "الجن". فكان لديه –عليه السلام- القدرة على حبس

الجن الذين لا يطيعون أمره، وتقييدهم بالسلاسل وتعذيبهم. ومن يعص سليمان يعذبه الله تعالى. لذلك كانوا يستجيبون لأوامره، فيبنون له القصور، والتماثيل -التي كانت مباحة في شرعهم- والأواني والقدور الضخمة جدا، فلا يمكن تحريكها من ضخامتها. وكانت تغوص له في أعماق البحار وتستخرج اللؤلؤ والمرجان والياقوت. وسخر الله لسليمان -عليه السلام- الريح فكانت تجري بأمره. لذلك كان يستخدمها سليمان في الحرب. فكان لديه بساط خشبي ضخم جدا، وكان يأمر الجيش بأن يركب على هذا الخشب، ويأمر الريح بأن ترفع البساط وتنقلهم للمكان المطلوب. فكان يصل في سرعة خارقة. ومن نعم الله عليه، إسالة النحاس له. مثلما أنعم على والده داود بأن ألان له الحديد وعلمه كيف يصهره. وقد استفاد سليمان من النحاس المذاب فائدة عظيمة في الحرب والسلم. ونختم هذه النعم بجيش سليمان عليه السلام. كان جيشه مكون من: البشر، والجن، والطيور. فكان يعرف لغتها (انظر: ابن كثير، **قصص الأنبياء**، ص433 وما بعدها؛ النجار، **تاريخ الأنبياء في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية**، ص252-261؛ الحابي ووصفي، **الارتباط الزمني والعقائدي بين الأنبياء والرسل**، ص291-292؛ العاملي، **الأنبياء وحياتهم وقصصهم**، ص421-443. وانظر أيضا: جبر، **سليمان وبلقيس**، دار الإسراء، 1997؛ فليفل، **سليمان عليه السلام**، دار الإيمان، الإسكندرية، د.ت.؛ الرفاعي، **سليمان عليه السلام بين حقائق التلفزة وعلم التقنية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997؛ يازجي، **من قصص القرآن**، دار القلم العربي، 1995؛ برانق، **مجموعة قصص الأنبياء**، دار المعارف، د.ت.؛ الهاشمي، **سليمان وصاحب الغنم**، دار العودة، الكويت، 1995).

2. تنتمي شجرة الخروب إلى العائلة القرنية وشجرة الخروب شجرة وارفة الظلال دائمة الخضرة يصل ارتفاعها إلى 15 متر وهي ثنائية الجنس وثنائية المسكن، وثمار شجرة الخروب عبارة عن قرون عريضة تتباين أطوالها في الشجرة الواحدة وقد يصل طولها إلى 30 سنتمتراً. شجرة الخروب شجرة قديمة جاء ذكرها في الكتاب المقدس، وزرعت في منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط قبل حوالي (4000) سنة وكان اليونانيون القدماء على معرفة بالكثير من فوائدها واستعمالاتها، يعود الفضل في انتشار شجرة الخروب في أسبانيا وشمال أفريقيا إلى العرب، ومن إسبانيا قام أحد المهاجرين الأسبان بنقلها إلى المكسيك وأمريكا الجنوبية (غالب، **الموسوعة في علوم الطبيعة**، 503/2).

الهيكل الذي كان قد بناه لإله إسرائيل. وسجد أمام الرب وتضرع إلى خالقه قائلا:" رباه! عند دنو ساعتي يا مولاي وإرسال ملاك الموت عزرائيل ليقبض روحي أتضرع إليك أن تبقي موتي مجهولا لدى الجن حتى يعرفه كل البشر!".

ثم اقتلع سليمان الحكيم النبتة وزرعها في حديقة قصره وأخذ يلاحظ نموها يومًا بعد يوم فسُرّ بخضارة أوراقها ونموها المتواصل واستقامة عروقها وكثافة غصونها متسائلا " هل تكلمت هذه الشجرة الصدق فيما أخبرته أو هي محنة من المولى!!" ولما أصبحت شجرة صغيرة وساقها مستقيمًا قويًا ثخنا ثخن ذراع الطفل، قطعها الملك واستأصل شروشها خوفا من أن يصدُق قولها فتكون وبالا عليه وعلى أعماله العظيمة. وصنع من ذلك الساق عصا وأخذ يستعملها يوميا.

وحدث أن الملكة بلقيس ملكة سبأ أتت لزيارته قبل أن قطع شجرة الخروب وقدمت له هدايا ثمينة. ولكنها كانت تود أيضا أن تمتحن حكمته على طرق مختلفة فتتأكد هل كل ما شاع عن حكمته ومقدرته ومعرفته صحيح أم هناك مبالغة عظيمة. وسألته مسائل عدة إحداها أن يدخل خيطا في خرزة مثقوبة بثقب ضيق لولبي.

حار الملك في أمره فدعا الحيوانات بأجمعها فحضرت الطيور والسباع والزواحف والحشرات والديدان. فعرض عليها الأمر ولكن لم يستطع أحدها على الخرزة. وأخيرًا تقدمت دودة رفيعة صغيرة تكاد لا ترى وأخذت طرف الخيط بفمها ودخلت الثقب اللولبي من ناحية وما لبثت تزحف مع دوراته حتى خرجت من الفتحة الثانية. فشكرها الملك على مساعدتها القيمة وسألها: " ماذا تريدين أن أفعل لك أيتها الدويدة" ؟ " فأجابت:" أرجوك يا ملك الزمان أن تأذن لي فأسكن أي شجرة أريدها فأقتات من لبها" فأجابها إلى طلبها. وتركته الدودة وأخذت تزحف حتى وصلت شجرة الخروب التي كان قد زرعها في حديقته فنخرت عرقها وتغلغلت تدريجيا حتى وصلت إلى قلبها وسكنت هناك وتكاثرت. واخذ نسلها ينخر عرق الخروبة في كل الجهات حتى بعد أن قطع الملك الشجرة وصنع منها عصًا له.

وعندما شاخ سليمان وقرب أجله أتاه ملاك الموت ليقبض روحه ويرجعها لخالقها بينما كان جالسًا على كرسيه متكئًا على عصاه. فمات الملك وهو في هذه الحال. ولم تعلم الجن بموته لأنها ظنته نائمًا. وداوم نسل الدودة مع نخر العصا حتى تضعضعت وانكسرت من ثقل جثته فخر على الأرض. وعندما رأته الجن مطروحًا على الأرض لا حراك به توقفت عن القيام بالأشغال التي كان النبي قد سخرها بعملها. فبطل عن ذاك الوقت البناء بحجارة ضخمة لا يستطيع أحد نقلها إلا الجن[1]. وهناك نوع أطرش من الجن لا تسمع قطعيا كان الملك سليمان قد سخرها في بعض الينابيع فتخرج المياه ساخنة من بطن الأرض. وأتت الجن تبشرها بموت الملك سليمان وعتقها من العبودية صارخة مبتهجة: الملك سليمان مات "ولكن الجن لم تسمع ولم تفهم ما قيل لها فأجابت "اخضر يابس هات" ولا تزال الجن تحمي بعض الينابيع الساخنة كطبريا[2]

---

1. لقد وردت هذه القصة في القرآن أيضا في سورة سبأ الآية 14: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ المَوْتَ مَا دَلَّهُم عَلَى مَوتِهِ إِلّا دَابَّةُ الأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الجِنّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي العَذَابِ المُهِين﴾ .

2. تقع طبرية في الشمال الشرقي من فلسطين، وهي مركز قضاء طبرية، أحد الأقضية الأربعة التي كان يتألف منها لواء عكاء في العهد العثماني وإبان الانتداب البريطاني. المدينة قائمة على شاطيء بحيرة طبرية الغربي، وعند أقدام الجليل الشرقي، على بعد عشرين كيلومترا إلى الجنون من مصب نهر الأردن، وعلى بعد تسعة كيلو مترات إلى الشمال من مخرج النهر في الزاوية الجنوبية الغربية من البحيرة. وتقع فيها حمّامات ساخنة مشهورة (انظر بتوسع حول تاريخ هذه المدينة ومعالمها: **الموسوعة الفلسطينيّة** 95/3-106؛ الحموي، **معجم البلدان** 17/4-20؛ غنايم وزهير عبد اللطيف، **لواء عكا في عهد التنظيمات العثمانية** 1864-1918م، ص218؛ الدباغ، **بلادنا فلسطين**، 260/10 وما بعدها؛ شرّاب، **معجم بلدان فلسطين**، ص300، 499-501؛ **موجز دائرة المعارف الإسلاميّة**، 6770/22-6775؛ الآغا، **مدائن فلسطين**، 247-258؛ صايغ، **بلدانيّة فلسطين المحتلة** 1948-1967، بيروت، 1986؛ المقدسي، **مدينة طبرية**، عمّان، 1957؛ النحّال، **جغرافية فلسطين**، دراسة طبيعية، اقتصاديّة، سياسيّة، بيروت، 1966؛ ؛ بيركهارت، جون، **رحلات بركهارت**، الجزء الثاني في سورية الجنوبية (مترجم)، عمان، 1969؛ Notesstien, F., *an Jukat, Populaion Problems of Plastie* The Miblbark Memorial fund 1945; Smith, G.A., *The Hisorical Geography of the Holy land*, London, 1966).

والحّمى[1] والزرقاء[2] لأنها لم تسمع بعد بموت الملك العظيم . وهناك مثل عربي عامي يدل على هذا الاعتقاد وهو ممغنط[3]" طبريا حجارها سود .....[4] وميتها بتغليها القرود"[5]. واستعمال كلمة قرد وقرود بدل إبليس[6] وجن في اللغة العربية.

---

1. قرية عربية تقع على نهر اليرموك الأدنى عند مخاضة زور كنعان والتقاء الحدود السورية ـ الفلسطينية ـ الأردنية. امتدت برك ماء واسعة شمال القرية تملأها ينابيع الحمة الحارّة، وأهمها: المقل والريح والبلسم، وتحتوي تلك الينابيع على نسبة كبيرة من الكبريت ونسبة أقل من الأملاح (انظر: **الموسوعة الفلسطينية** 279/2-281؛ الدبّاغ، **بلادنا فلسطين**، 70/1،43،19-251،182،72؛ شرّاب، **معجم بلدان فلسطين**، ص300-301؛ الحموي، **معجم البلدان**، 306/2).
2. موضع بالشام بناحية معان، وهو نهر يصبّ في الغور، والزرقاء أيضا بين خناصرة وسورية من أعمال حلب وسلمية، وهي ركية عظيمة إذا وردها جميع العرب كفتهم، وبالقرب منها موضع يقال له الحمّام، وهي حمّة حارة الماء (انظر **الموسوعة الفلسطينيّة**، 513/2-514؛ شرّاب، **معجم بلدان فلسطين**، ص430؛ الحموي، **معجم البلدان**، 137/3)
3. في الأصل "ممغنط".
4. ناقصة من النسخة.
5. ورد المثل بالصيغة التالية :" طبريّة حجارها سود، وأهلها يهود، وميّتها بتغليها القرود" يُضرب من قبل أحدهم، وقد أتحفنا بوصف قلّ نظيره عن طبريّة. بدءا من حجارتها السود، وبعض أهلها السود، ومياهها المعدنية الساخنة، من قبل (القرود) على حد زعمه. حول المثل وشرحه انظر: لوباني، **معجم الأمثال الفلسطينيّة**، ص487.
6. لإبليس أسماء عديدة منها: أبو الجان، والشيطان، وأبو مرّة، وأبو الحارث وعزازيل وشمازيل وسوميا أو شوميا. و"نائل" و"أبو كدوس" (عجينة، **موسوعة أساطير العرب**، ص407) وقد ذهب ابن قتيبة إلى أن كلمة "إبليس" وقرينتها "الشيطان" عربية الأصل (ابن قتيبة، **تفسير غريب القرآن**، ص23). ويقول البعض أن أصلها أعجمي إذ يُعرف في التراث الإنساني العالمي بأسماء عديدة منها Diabolos ومنها جنان Ganen وشيطان الحبشيتان وتتفق الأخيرة مع שטן العبري وله من الأسماء أيضا عزازيل עזאזיל العبرية التي تحمل في طياتها اسم "أيل" أعظم آلهة الساميين وربّ الأرباب عندهم (الثعلبي، **آكام المرجان**، ص17-18). وانظر حول ذلك: **لقط المرجان**، ص7-8؛ القزويني، **عجائب المخلوقات**، ص387-388؛ الثعلبي، **عرائس المجالس**، ص36).

الحكاية الثانية عشرة: عطية الجنّ

يعتقد عرب فلسطين كما كان يعتقد أجدادهم الساميون في الزمن الغابر بوجود أرواح علوية سماوية وأرواح سفلية جهنمية[1]. تقوم الأولى في تسبيح وخدمة باريها وتنفيذ أوامره وحراسة الإنسان أفضل مخلوق صنعه المولى. وتسعى الأخرى بانقطاع في معاكسة القدير وجنوده السماوية والانتقام منهم باضطهادها الإنسان وإسقاطه في المعصية صب كلّ أنواع الويلات عليه. وتدعى هذه الأرواح "جنّا" "وأرواحها" "سفلية". فمنها الشرير

1. حول هذه الأرواح وأنواعها وذهابها ومستقرها قال الإمام ابن القيم في كتاب الروح ما ملخصه: الأرواح بعد وفاة الإنسان تكون في الحياة البرزخية وأما مستقرها فهي متفاوتة فمنها : أرواح في أعلى عليين في الملأ الأعلى وهي أرواح الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم. وأرواح في حواصل طير خضر تسرح في الجنة حيث شاءت وهي أرواح بعض الشهداء لا جميعهم. وأرواح محبوسة على باب الجنة كما في حديث : "رأيت صاحبكم محبوسا على باب الجنة" وأرواح محبوسة في قبورها وهم أصحاب الذنوب والمعاصي كصاحب الشملة التي غلها ـ أي سرقها ثم استشهد فقال الناس هنيئا له الجنة فقال صلى الله عليه وسلم : "والذي نفسي بيده إن الشملة التي غلها لتشتعل عليه نارا في قبره. رواه مسلم. وأرواح مقرها باب الجنة كما في حديث ابن عباس "الشهداء على بارق نهر الجنة في قبة خضراء يخرج عليهم رزقهم من الجنة بكرة وعشيا. وأرواح محبوسة في الأرض وهي الأرواح السفلية الأرضية التي تعلقت بالأرض وزخرفها وبالدنيا وملذاتها فأنى لها أن ترقى إلى السماء، لأن السماء لا يرقى لها إلا النفوس أو الأرواح العلوية التي كانت في الدنيا عاكفة على محبة الله وذكره والتقرب إليه فالمرء مع من أحب في البرزخ ويوم القيامة، فالطيب مع الطيبين والخبيث مع الخبيثين فالروح بعد المفارقة تلحق بأشكالها وأخواتها وأصحاب عملها فتكون معهم هنا. وأرواح تكون في تنور الزناة والزواني. وأرواح في نهر من دم تسبح فيه، وتلقم الحجارة وهي أرواح أكلة الربا. وأرواح تضرب بالحجارة على رؤوسها فتفلق ثم تخلق وهم الذي عرفوا القرآن فلم يعملوا به وناموا عن الصلاة المكتوبة. وأرواح تشدق أفواهها بكلوب من حديد وهم المنافقون والكاذبون ـ قاله ابن القيم بتصرف عن كتاب الروح. وذهب بعض السلف إلى أن مقرها بعد الممات إلى حيث كانت قبل دخولها في الأجساد عند الله تعالى لا يعلم مكانها إلا هو عز وجل وهكذا فكلّ مجازى بما قدّم وبما صنع في دنياه فإنه يلقاه في القبر وهي حياة البرزخ قبل الآخر فإن تيسرت فما بعدها يسير وإن تعسرت فما بعدها عسير.(انظر: ابن القيم، **الروح**، ص60 وما بعدها).

العاتي الظالم ومنها ما هو أخف ضررًا وأقل ظلمًا. ومن الغريب أن الشرقي يظن الأرواح الشريرة تتبع ذات العوائد المعروفة والمتبعة من بني البشر. فهم يجوعون فيأكلون. يعطشون فيشربون. يتعبون فيرتاحون فينامون. يلبسون ويتزينون. يتزوجون ويلدون. يتألمون ويهرمون ويموتون. لهم بيوتهم وأفراحهم ومضافاتهم.

وفي أحوال كثيرة يحتاجون للمعونة البشرية فيقصدون من يساعدهم ويدفعون له أجرة أتعابه. وفيما يلي قصة سمعتها من امرأه في القدس تصف إحدى هذه العوائد على طريقة بسيطة.

حضر رجل ليلا لبيت داية[1] في القدس واخذ يقرع الباب حتى فتحته له وسألته عن مراده. فرجاها:" قومي وأسرعي واتبعيني لان امرأتي تتألم من المخاض وقد تعسر نزول الولد". صَرَّت الداية احتياجاتها وتبعته مسرعة. حمل الرجل الصرّه وتقدمها. وكانت دهشتها عظيمة عندما قادها إلى خارج المدينة حتى وصلا إلى واد منفرد بعيد عن أي مسكن بشري. أوجست[2] خوفًا فسألته وهي ترتجف:" أين تأخذني؟ وماذا تريد؟ وأين امرأتك؟ فسكّن الرجل روعها وأكد لها بصوت عذب أن البيت أصبح قريبا وانه لا يضمر لها شرًا إذ لم يتكلم إلا الصدق". ووصلا أخيرا إلى مغارة دخلها الرجل فتبعته الداية.

---

1. هي المرأة المسئولة عن الولادة تستدعى في حالة مجيء الطلق عند المرأة الحامل، وغالبا ما تسرع الداية في المجيء وفي هذه الحالة لا تحتاج إلى إذن زوجها، وتكون أغراضها والأدوات موضوعة في شنطة وجاهزة باستمرار عادة. وهذه الأغراض هي عبارة عن شنطة فيها مقص لقص السرّة، وخيط من الحرير لربطها، وقطن طبّي وغيرها. والداية أو القابلة في القرية لها شخصيتها المميزة حيث يتوجب أن تكون قوية الشخصية فيها عدّة صفات أولها أن تكون سمحة الطباع، وبشوشة الوجه (انظر: كناعنه وآخرون، **الإنجاب والطفولة دراسات في الثقافة والمجتمع**، 134؛ إبراهيم، **الإنجاب والمأثورات الشعبية**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 1996.

Birth and Childhood Among the Arabs: *Studies in a Muhammadan Village in Palestine*. Helsinki: Södertröm, 1947.

2. في الأصل أوجزت.

وكانت المغارة مفروشة بأثاث بسيط نظيف ورأت امرأة متمددة[1] على فراش منهكة القوى صفراء اللون تتألم من وقت لآخر فتئن وتصرخ. قال لها الرجل:"ها امرأتي التي تقاسي آلام المخاض. جربي حظك يا خالتي، فان كان المولود ابنة أغدقت عليك العطايا وإن كان حبيبًا قاصصتك".

وتعجبت الداية من تفضيله الابنة على الصبي وتمعنت به منذهلة ورأت لأول مره أن حدقتي عينيه متطاولتان عاموديا فتأكدت أنه جنّيّ. خافت وارتعدت لهذا الاكتشاف وإذ لم يبق في يديها أي حيلة إلا أن تجرب حظها اتكلت على الله وشمرت عن ساعد الجد وأخذت تشجع الامرأة بكلام لطيف حتى قدّر المولى فوضعت طفلة. سرت الداية واطمأنت. قطعت صُرَّة الابنة وغسلتها وملحتها وكحلتها وقمطتها ووضعتها في سرير إلى جانب والدتها. ونظفت امرأة الجنّيّ وشدّت بطنها بحزام وأسقتها بعض المنعشات وهنّأتها بالسلامة وودعت وانصرفت. رافقها الرجل الذي كان قد استقدمها. وعند بوابة المدينة شكرها وودعها وملأ منديلها بشيء يشابه قشر البصل وقفل راجعا. وما اختفى عن نظرها حتى فحصت ما أعطاها وظنت انه ليس إلا قشر بصل فرمته متبرمة ساخطة معتقدة انه قد هزأ منها وغشها. ولما وصلت إلى بيتها وأضاءت القنديل رأت قشرة واحدة معلقة بمنديلها وإذ هذه القشرة من ذهب خالص. إذ ذاك تأكدت انه لم يغشها وأنها فقدت من جهلها وتسرعها كنزًا ثمينًا. رجعت حالا حيث قذفت ما كان في المنديل ولكنها عبثاً فتشت. رجعت إلى بيتها حزينة نادمة ولات ساعة مندم، فرقدت تستريح من التعب. ورأت في منامها الرجل فشكرته على عطيته وأخبرته بسوء حظها. فقال الجني:" انتم معشر البشر كثيرو[2] الشكوك قليلو الإيمان. هذا قصاصك العادل".

1. في الأصل "متمددت".
2. في الأصل "كثيرون" ومثلها "قليلون".

الحكاية الثالثة عشرة: آدميون سخطهم أو مسخهم حيوانات

كان أكثر الناس يعتقدون " في أول أطوار البداوة" أن بين الإنسان والحيوان طبقة من المخلوقات مستقلة بذاتها كما انه يوجد أيضا بين الله سبحانه وتعالى والإنسان مملكة أفرادها الملائكة والجن.

والطبقة التي أود شرحها فيما يلي تقع بين الإنسان والحيوان صغيرة وقليلة الأعضاء تتألف من أناس سخطهم سبحانه وتعالى لجرم اقترفوه ومسخهم فأصبحوا حيوانات. هؤلاء يعيشون كالحيوانات ولكنهم لا يزالون حسب اعتقاد البسطاء يدركون ويفهمون بعض ما يعمله الإنسان ويتعلمه. وهاكم بعض القصص التي تشرح كيفية نشأتهم.

روى بعض فلاحي القرى الواقعة جنوبي بيت لحم قالوا: طلبت فاطمة، ابنة النبي محمد صلعم[1] من جارتها أن تأذن لها فتخبز عجينها المختمر في طابونها. فقالت الجارة يا حبذا لو كان الطابون حاميا. وكانت كاذبة في ادعائها لأن الطابون كان حامياً وجاهزًا للاستعمال. ولكنها أنكرت ذلك كي تخبز هي عجينها أولا مع أنه لم يكن قد اختمر بعد. حمض عجين ابنة النبي وفَسَد فأجبرت على عجن غيره. وبقي أهل بيتها مدة يتضورون جوعًا. فتضرعت فاطمة إلى الله أن يقاصص جارتها التي رفضت بدون أي مبرر مساعدتها في تحضير الخبز الذي هو أهم وأقدس طعام بشري. فَسَخَطَ اللهُ الامرأة ومسخها قرقعة تحمل من ذاك الوقت حتى يومنا هذا طابونها على ظهرها ويرى الجميع رسم حجارة "الردف" على الطابون.

السعدان أيضًا من أفراد هذه الطبقة. وهاكم قصته: ذهبت امرأة مع ابنها إلى الطابون تخبز عجينها. وبينما هي تخرج الأرغفة المخبوزة من داخل الطابون وتضع محلها أرغفة عجين إذ بولدها يلوث ثيابه بوسخه. وبدل أن تخرجه حالا من الطابون كي لا يدنس

1. هكذا وردت في النص الأصلي وهي اختصار لصلى الله عليه وسلم.

ببرازه أفضل عطية أعطانا إياها المولى وأعني بها العيش[1] أخذت تلك الامرأة رغيفا كانت قد أخرجته تلك الدقيقة من الطابون ومسحت به مخرج الولد الملوث بالوسخ. فدنست متعمدة الخبز عيش الإنسان. غضب الله عز وجل من احتقار تلك المرأة أفضل عطية وهبها للإنسان ومن نكرانها الجميل فمسخ ابنها سعدان ولا يزال القسم الخلفي من جسده الذي مسحته والدته بالرغيف الساخن أحمر ملتهباً حتى يومنا هذا.

وقيل أيضا زار رجل نحيل خبيث كسلان كندرجيا فقيرا أمينا في معاملاته ومجتهدًا في شغله، يعمل من الصباح حتى المساء كي يكسب قوته وقوت عياله. وكان هذا الكندرجي رجلا تقيا يشكر الله على نعمه ويقنع بما يرزقه. وغافل الزائر الكندرجي وسرق مخرزه الذي كان يعتمد عليه في شغله ومضى. وأخذ الكندرجي يفتش عن المخرز ولكنه لم يجده. فوقف شغله وتركته زبائنه. وكان فقيرا لا يستطيع أن يشتري مخرزًا جديدًا. فتوقف مدخوله وصرف ما كان قد ادّخره من المال القليل. وصار مع عائلته يتضورون جوعًا.

وكان كل يوم يعيد الكرّه ويفتش في دكانه عن المخرز المفقود ولكن أتعابه ذهبت أدراج الرياح. ولما كَلّ أخيرًا ومَلَّ ويئس طلب من المولى عز وجل أن يقاصص سارق المخرز الذي قطع رزقه اليومي ورزق عياله. وأن تكون هذه الآلة لعنة له مدى الحياة. واستجاب الله دعاءَه لان الملائكة تحمل دعاءَ المظلومين إلى العرش الإلهي حالا. وسخط السارق ومسخه نيصًا[2] يحمل على ظهره مئات المخارز مدى الحياة.

---

1. الطعام والخبز استعمله الفلسطينيون وكذلك ما زال المصطلح متداولا في مصر (انظر: البرغوثي، **القاموس العربي الشعبي الفلسطيني**، 245/2).

2. وهو حيوان مسالم له رأس سميك خال من الأشواك إلى الآذان. الأنف منتفخ والمنخران مشقوقان قليلا والأذنان صغيرتان. تنتشر على معظم جسمه أشواك والبطن يكسوها شعر كثيف، اللون بني، عندما يُثار أو تطارد يصك أسنانه ببعضها، وهو حيوان ليلي يتجنب العيش بالقرب من الإنسان أو مساكنه، يعيش في جحور صخريه أو رمليه وهناك سبعة أنواع من النيص في العالم تختلف فيما

الحكاية الرابعة عشرة: أشنع خلقة

كان لسلطان عظيم الشأن ثلاث بنات كاملات الأدب وآيات في الجمال، شاع صيتهن في كل البلاد المجاورة، فأخذت أولاد الملوك وأبناء الأمراء تتوارد من كلّ حدب وصوب طالبين الاقتران بهنّ. فتزوجت الابنة الكبيرة بابن الملك، واقترنت الثانية بأمير عظيم الشأن قوي الشكيمة. أما مها التي كانت أصغرهن وأجملهن فرفضت كل من طلب الاقتران بها. ولكنها بعد بضع سنين ندمت على عنادها ورفضها كل الطلاب، وودت من صميم فؤادها لو تزوجت فتهنأ في بيتها الخاص مثل أختيها وتنعم وتسعد بأولاد يحولون بيتها إلى جنة نعيم. نعم ندمت ولكنها أبت أن تفاتح والدها خشية غضبه، فأرسلت له مع خادمها بطيخة غرزت فيها سكينا وأمرت العبدة أن تقدمها له وهو في المجلس مع وزرائه وأن تقرئه أخلص التحيات، واستأذنت العبدة ودخلت على الملك وقدمت له البطيخة وأقرأته تحيات ابنته الخالصة. لم يدرك الملك ما كانت ترمي إليه ابنته بهذه الهدية، فسأل وزيره:" ما معنى بطيخة غُرز فيها سكينة يا وزيري الأمين؟" فأجابه هذا:" تطلب ابنتك الزواج يا ملك الزمان" فتهيج الملك إذ تذكر عنادها السابق ورفضها كل من تقدم إليها طالبا يدها وهم من خيرة أبناء الملوك والأمراء. وصرخ:" والله لن أزوجها إلا لأبشع خلق الله". وعبثا أخذ وزيره في تهدئة خاطره راجيا إياه أن يغفر لابنته هفوة ارتكبتها في صغرها وجهلها، وناشده بالله أن ينسى الماضي إذ لكل جواد كبوة ولكل عالم

بينها من حيث الشكل والسلوك. يوجد في المشرق العربي نوع واحد طوله حوالي 65 سم والذيل 11 سم وارتفاع كتفه 24 سم، جسمه مغطى بأشواك عارية مقلمه بالأبيض البني وهي تشبه قصبات ريش الطيور بطول 20 إلى 40 سم، الشوارب سوداء طويلة لماعة وللجبين حزمة أشواك مقلمه. ويكسو البطن شعر بنّي محمرّ والعينان سوداوان صغيرتان والأسنان قاطعه كبيره وحادة وبارزه من بين الشقتين. يعيش هذا الحيوان اللبون في الغابات والوديان والبساتين ويهاجم مزارع البطيخ والشمام، ويتردد على ضفاف الأنهر ذات الأحراش الكثيفة والمغاور الصخرية والصخور الرملية أو التراب (http://www.smanalhrj.com/vb/showthread.php?t=4175)

هفوة، ورجاه أن يعاملها بحنوّه الأبويّ، ولكن السلطان لم يصغ إلى نصائح وزيره ولم يرجع عن رأيه بل عاد وحلف يمينا مغلظة أنه لن يزوجها إلا لأبشع خلق الله. ثم أمر وزيره أن يعدّ لوليمة ملوكية يدعى إليها الغني والفقير. فيستطيع أن ينتخب من بين الحضور أبشعهم خلقة وأكثرهم فقرا. وكانت الوليمة. وأخذ المدعوون يتواردون زرافات زرافات وأكثرهم من الفقراء. واختبأ الملك مع وزيره في غرفة يستطيعان منها رؤية كل داخل وخارج ولاحظ الملك أخيرا رجلا ضعيف الجسم محدودب الظهر رث الثياب قذر الهيئة يدخل فيجلس أمام المنسف ويلتهم الطعام التهاما ثم يملأ منه عبه. فقال الملك:" لن أجد أبشع ولا أقذر من هذا الرجل، سأعطيه ابنتي حالا. وأمر عسكره فأحضروه وأعطوه ابنة السلطان بعد أن انتزعت عنها ثيابها الملكية وألبست ثيابا[1] بدوية فقيرة. أما الفقير فكان اسمه فالح فجثا على ركبتيه وأخذ يستعطف الملك راجيا أن يعفيه من هذا الشرف الذي لا يستحقه ومن المسؤولية العظيمة التي تلقى عليه. لكن الملك أمره أن يأخذها ويغرب عن وجهه. فذهب فالح بها إلى الخان واستأجر لها غرفة في الطابق العلوي وكلّمها بحنوّ أبويّ قائلا:" أنت أختي في عهد الله حتى يقدرني المولى على القيام بواجبك وإذ ذاك فقط أكتب كتابي عليك. لا تحزني ولا تبكي والله لا يترك عباده. وتأكدي أنني خادمك حتى يكتب الله لنا السعادة. وسأذهب الآن لأحضر لك شيئا من الطعام. لا تيأسي إن لم آتك إلا بخبز وجبن". وبينما هو في السوق سمع مناديا ينادي:" من يرافق هذه القافلة للشام وله 500 غرش يستلمها عدا ونقدا و500 غرش يأخذها عند وصوله للشام". فتقدم فالح وعرض نفسه فقُبل وأُعطي 500 غرش مقدما. وعاد فالح للخان وقدّم لابنة السلطان الخبز والجبن وأعطاها الخمسمائة غرش وأخبرها أنه مسافر إلى الشام وطلب منها أن تصرف على نفسها من الدراهم حتى يرجع علّ الله يكون قد فرّج همها. واستجار بصاحب الخان أن يكون والدا حنونا لها فيحيطها بعنايته ويحرسها من كل ضرّ.

1. في الأصل "ثياب".

ورحل فالح مع القافلة. أما مها فاشترت بالخمسمائة غرش صوفا غزلته وحاكت به جرابات وقمصانا باعها صاحب الخان فربحت كثيرا لأنها كانت دقيقة الشغل. وعادت فاشترت صوفا وواظبت على الشغل ليلا نهارا بلا ملل ولا تعب طالبة من المولى أن يرزقها وزوجها من تعب أيديهما ما يعتاشان به. فلا يكونان عالة على أحد. أما فالح فأخذ يطوي الفلا والبيد يوما بعد يوم حتى وصل مع القافلة منتصف الطريق. فحطوا الرحال ليستريحوا ويسقوا الجِمال من بئر عميق كثير الماء. وكان البئر[1] مرصودا من مارد جبار. وأخذ الجميع يتهامسون ويتساءلون فيما بينهم عمن يخاطر بنفسه ويعرض حياته للخطر وقرّ رأيهم أن ينادي المنادي:" من ينزل إلى البئر فيملأ[2] المواعين ليسقي الجمال ويأخذ عن كلّ إنسان وحيوان غرشا؟" فتطوع فالح للعمل مع علمه بالخطر. ونزل في البئر متكلا على رحمة خالقه وكان جلّ قصده أن يجمع بعض دريهمات يخفف بها العيش على ابنة الملك. وبعد أن ارتوى الجميع وحملوا ما يحتاجون إليه من الماء وهمّ فالح بالخروج من البئر إذ بالمارد الجبّار[3] يعترض طريقه قائلا:" من أنت حتى تدخل مملكتي وتستقي من مائي وتتعدّى على حقوقي بدون إذن؟" أجابه فالح:" أنا عبدك يا سيد المكان، دخلت ملكك طمعا بحلمك لأسقي من فضلك القوافل التي كاد العطش يقتلها. ونحن يا سيدي نشكر لك رحمتك ومساعدتك إذ لولا كرمك لهلكنا جميعا". ففرح المارد بهذا الجواب اللطيف وقال:" والله العظيم لولا حسن سلوكك ولطافة كلامك لما علم أحد من الجن والإنس ما حدث بك! اذهب يا بني واذكر أن الكلام اللطيف يأسر السيد والعبد ويليّن القلوب القاسية! والآن أخبرني إلى أين أنت ذاهب؟" فقال فالح:" إلى الشام يا سيدي".

---

1. تم هنا تذكير البئر مع أنها مؤنثة تأنيثا مجازيا وذلك بتأثير العامية على الكلمات الفصيحة.
2. في الأصل "فيملئ".
3. المارد هو بإجماع الشواهد التي تحت يدنا الشيطان العتيّ أو القوي، أو هو في التعبير الشعبي:"شرّ أنواع العفاريت". ولا تذكر هذه الشواهد عدا هذا شيئا محددا عن صفاته أو قدراته (الجوهري، **علم الفولكلور**، 424/2) ويقول أحمد أمين:" ويقولون إنه يستطيع أن يطول إلى ما لا نهاية، ويقصر إلى ما لا نهاية، وأحيانا يتمدد في الطريق بالليل، فإذا قرأ أحدهم عليه شيئا من القرآن قتله" (أمين، **قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية**، ص353).

فطلب منه المارد أن يأتيه بقفة تمر. وأعطاه مخلاته مخيطة لم يعرف فالح ما تحوية. وخرج فالح من البئر وهو يحمل المخلاية ورأى أحد أصحابه راجعا إلى مدينته فسلمه المخلاية وطلب منه أن يعطيها يدا بيد للسيدة مها الساكنة في الخان وأن يقرأها أزكى التحيات.

وصل الرجل الخان وسأل عن السيدة مها وسلمها المخلاية. فأغلقت هذه باب غرفتها وفتحت المخلاية فإذا هي ملأى بالحجارة الكريمة والجواهر الثمينة ودهشت عن رؤيتها هذا الغنى وشكرت ربها على هذه العطية التي أخفتها وأخذت تبيع الجوهرة بعد الأخرى بواسطة صاحب الخان الذي كان يعاملها كابنته، حتى أصبح عندها مال كثير. وجعلت تفكّر في ما تعمل وقرّ رأيها أخيرا أن تشتري أرضا واسعة بجانب قصر الملك وتبني قصرا فخما وأجمل من قصر أبيها. واشترت الأرض وأحضرت المهندسين وأمرتهم أن يشيدوا قصرا لا مثيل له. وبعد أن أقيم البناء أثثته.

أما فالح فترك الشام وقفل راجعا وهو سعيد بما جمعه من مال بجدّه وأمانته، وبعد أن سار بضعة أيام في الصحراء تذكر أنه نسي أن يجلب للمارد قفة التمر التي طلبها منه، فعاد إلى الشام واشتراها وقفل راجعا. وما أن وصل البئر نادى بأعلى صوته:"يا سيد هذا المكان" حتى ظهر له المارد، فتابع فالح كلامه قائلا:" قد أتيتك يا سيدي بما طلبت، فتكرم واقبل هذه الهدية مني، قفة لك، وقفة لحاشيتك. قد كنت نسيت وعدي فرجعت من الطريق فاعذر عاقتي. وأرجوك يا سيدي أن تدعو لي لأصل إلى بلدتي بالسلامة وأجد امرأتي بخير وعافية". أجابه المارد:" اذهب يا بني فسترى ما تقرّ له عينك، وينشرح له صدرك فعاقبة الأمانة الفلاح. خذ هذه المخلاية تذكارا مني وداوم على اجتهادك في عمل تبتدئه". فشكره فالح وحمل المخلاية التي كان وزنها أثقل من الأولى وتابع سفره وهو متشوق لرؤية مها التي جعله الله قيّما عليها.

وحالما وصل المدينة توجه رأسا نحو الخان ودخل الغرفة فلم يجد مها فجن جنونه. ورمى المخلاية من يده وركض إلى الخارج سائلا عنها فرآه صاحب الخان الذي كان راجعا من السوق وأخبره أن السيدة مها تسكن قصرا جديدا بنته قبالة القصر. وهي في انتظاره على أحرّ من الجمر. فأسرع إليها. وكانت مها تجلس مذ أن تمّ بناء القصر في

شباك يطل على الطريق مترقبة رجوعه بفروغ صبر. وما أن رأته آتيا حتى أمرت الخدم أن تأخذه إلى الحمام ويقدم له الثياب الملوكية التي كانت قد اشترتها له. فقام الخادم بما أمرته سيدته. وبعد أن تحمم[1] فالح وتزين وتعطّر ولبس ما قدّم له من الثياب الفاخرة أصبح كأفضل الأمراء فذهب إليها وقبلها بشوق عظيم وسألها:" مها كيف تأتى لك أن تبني هذا القصر؟" فأجابته:" هذا كله من فضلك يا سيدي، إذ كانت المخلاية التي أرسلتها لي ملأى بالجواهر الثمينة". وعندها تذكر المخلاية الثانية التي رمى بها إلى باب الخان، فكرّ راجعا دون أن ينبس[2] ببنت شفة، ولحسن حظه وجدها محل ما تركها. وحملها إلى مها وفتحها أمامها فألفياها تحتوي على جواهر وحجارة كريمة أفخر وأثمن من الأولى. فشكرا المولى نعمته. وقالت له مها:" رأيت فيك منذ رأيتك الرجولة والإقدام والأمانة فعرفت أن الله سيمتحنني ولكنه لم يتركني". فقال فالح:" نعم يا عزيزتي إن طرق الله عجيبة. لقد قصدوا إهانتك وإذلالك فرفع الله شأنك وأراحك".

ودعا فالح الخطيب فكتب كتابه على مها على سنّة الله ورسوله بحضور صاحب الخان. وعاشا بهناء وسرور. وأرسلت مها ذات يوم زوجها ليدعو الملك ووزراءه ليشرفوا محلها ويتنازلوا فيشاركوهما الطعام. وقالت لزوجها:" ادخل عليه ولا تقبّل الأرض بين يديه بل سلّم كما يُسلّم ملك على ملك. ثم اجلس بجانبه وقل: كنت غائبا يا مولاي وقد حضرت فوددت أن تكونوا أول من يشرفني بيتي". وذهب فالح ودعا الملك، فقال هذا لوزيره:" أظن أن زائرنا ابن ملك فعلينا إجابة طلبه". وأتى موعد الدعوة فجاء الملك يتبعه الوزراء والحاشية. وما أن دخلوا القصر حتى دهشوا جميعا. وتعجب الملك من حسن هندسة القصر الجديد ودقة شغله وجمال زخرفته ومن أثاثه النادر الثمين. وأخذ يتنهد وهو يتناول الطعام. فسألته ابنته ـ التي لم يكن ليعرفها بعد ـ"لماذا تتحسر يا ملك الزمان؟" فقال:" تذكرت ابنة لي كنت أحبها ولكني أسأت إليها ولست أعلم ما حلّ بها! والآن ذكرني هذا الطعام بها. إذ لم يكن هناك من يحسن طبخ هذا النوع من الطعام الذي أحبه إلا

1. هكذا في الأصل والصحيح لغويا استحم.
2. في الأصل ينبت.

هي". وعندها وقفت مها وقالت: ليعش السلطان والدي، فأنا ابنته مها، وهذا زوجـي الـذي أكرهته على أخذي. لقد كان زوجـي أفضـل رفيـق وأحسـن زوج إنـه أهـان نفسـه وتحمـل المشتقات وخاطر بنفسه وذاق الأمرين ليريحني من التعب ويحفظني مـن الإهانـة فباركـه الـلـه وأسعده. نعم كل ما تراه يا سيدي الملك هو من فضل زوجـي. فاحتضـن الملـك ابنتـه وصهره وشكر الـلـه على نعمه.

الحكاية الخامسة عشرة: رفيق الطريق

غادر بدوي يدعى حامد قبيلته متوجّهًا إلى قبيلة أخرى تسكن عبر الصحراء. وكان حامد ابن أمير عربي مشهور في كل البلاد العربية. وبينما هو يطوي البيدَ على ناقته الشهباء، رأى شابًا جميل الوجه بهي الطلعة معتدل البنية أبيض البشرة نحيف الأطراف يقطع البيداء على دلول؛ حزامه من ذهب وخُرجه مزخرف بالقصب.

فلما وصل إليه حامد سلم عليه وقال:" هلم نترافق يا أخا العرب فنخفف عنا وعثاء السفر"، فأجاب صاحب الدلول:" أهلًا وسهلًا برفيق الطريق ومرحبا". وسارا معًا أيامًا وحامد يتعجب من لطف رفيقه وأدبه؟ وشجاعته. ووصلا مساء ذات يوم واحة من النخيل تحيط بينبوع ماء قوي وتغرد الطيور فوق أغصان الشجر فقال صاحب الدلول:" دعنا يا أخي نستريح هنا يومًا أو يومين ونريح دوابنا من تعب السفر". فترجلا وناما تلك الليلة. وفي صباح اليوم التالي قال الشاب:" انتظرني يا أخي هنا واحرس الدواب حتى أعود. لن أغيب إلا قليلا". قال هذا وذهب. ولم يود حامد أن يتركه يقطع الصحراء وحده خوفًا عليه من غوائِل الدهر. فربط الدواب حول العين وأحاطها بعروق الأشجار اليابسة وتتبع رفيقه عن بعد كي لا يراه. ووصل صاحب الدلول أخيرا إلى جبل شاهق ترتفع واجهته عموديًا ووقف أمام صخرة هناك وأخذ يطرقها بيده ويتمتم جملًا لم يفهمها حامد.

وانفتح الجبل وبان داخله قصر جميل فخم. فدخل صاحب الدلول القصر وتبعه حامد وهو يتسرق الخطى حتى وصلا إلى غرفة داخلها امرأة كاملة الحسن والجمال يحرسها مارد أسود كبير الشفتين دميم الخلقة. فطلب إليه صاحب الدلول أن يفك أسر أخته فترجع معه. ولكن العبد أبى فاستل الشاب سيفه واحتمى بترسه وأخذ يبارز العبد مبارزة الجبابرة حتى كلّت قواه وضعفت سواعده. وانكسر في هذه الدقيقة ترسه. وهوى المارد عليه ليقتله. فخاف حامد أن يتغلب العبد على رفيقه فاستل سيفه وعاجل المارد بضربة كانت القاضية. فخر العبد يتخبّط في دماه. وتعجب صاحب الدلول مما

رأى ونظر فإذا صديقه حامد هو الذي خلّصه. فشكره وطلب إليه أن لا يضرب العبد ضربة ثانية لأنه جنّ والضربة الثانية تعيده إلى الحياة والقوة[1]. ثم دخل الشاب الغرفة وفك قيود شقيقته وأخرجها وقال لحامد: "اسمع يا أخي أقص عليك الحقيقة. هذه شقيقتي كان قد طلب يدها أمير خسيس الصفات دنيء الطباع فأبت أن تتزوجه وذهب هذا الأمير إلى امرأة مشهورة بالسحر لتجلبها سرا إلى هذا الجبل فتحبسها داخله حتى تقبله بعلا لها.

وهذا ما كان. حبسها هنا ووضع هذا المارد ليحرسها. وكنت أنا آتي سنة بعد سنة لأخلصها من سجنها ولكني لم استطع فتح الجبل لأنني لم أكن قد عرفت بعد الكلمات السرية التي ينفتح بها الجبل. وقبل بضعة أسابيع فقط عرفتها من شيخ كبير السن يسكن في أطراف الجزيرة العربية فأسرعت إليها وتوصلت بمعونة الله ومعونتك إلى فك

---

1. وردت حكايات كثير عن الإبل سواء ناقة أو جملا. فقد جاء في الأثر "النهي عن الصلاة في أعطان الإبل لأنها خُلقت من أعنان الشياطين" (عجينة، **موسوعة أساطير العرب**، ص281)، ومن العرب من يزعم أن من الإبل ما هو وحشي يسكن أرض وبار وهي من مواطن الجن (الجاحظ، **الحيوان** 1/154-155). إن تقديس الإبل، سفينة الصحراء وعنوان الصبر والجلد أمر لا شك فيه عند العرب القدامى قبل الإسلام وحسبنا على ذلك ـ كما يقول عجينة ـ أن قبيلة طيء كانت تعبد جملا أسود وتحريم الجمل والناقة "سائبة" (الناقة إذا تابعت بين عشر إناث ليس بينها ذكر، سيّبت فلم يركب ظهرها ولم يجز وبرها ولم يشرب لبنها إلا ضيف) و"بحيرة" (أي المشقوقة أذنها، الناقة التي تنتج عن السائبة فيفعل بها كما يفعل بأمّها). وكذلك "البليّة" (جمع بلايا) وهي ناقة تترك عند قبر الميت حتى تهلك عطشا وجوعا (عبد السلام، **الموت في الشعر العربي حتى القرن الثالث الهجري**، ص102-103 **(بالفرنسية** Abdessalem, M., *Le theme de la mort dans la poésie Arabe*, Publication de l'Université de Tunis, 1977)). نقلا عن: **عجينة، موسوعة أساطير العرب**، ص282. وانظر حول الإبل الناقة والجمل المصادر التالية: أبو سويلم، **الإبل في الشعر الجاهلي**، دار العلوم، الرياض، السعودية، 1983؛ الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، بيروت، د.ت.؛ القزويني، زكريا، **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، ط3، دار الآفاق الجديدة، 1978؛ حسين، **أساليب الصناعة في الخمر والناقة، بين الأعشى والجاهليين**، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1960).

أسرها. فشكرًا لك يا رفيقي وألف شكر". قال هذا ثم قام ثلاثتهم وملأوا خروجا وجدوها في الغرفة بكل ما خف حمله وغلا ثمنه وقفلوا راجعين.

وأخذ الحسد ينمو تدريجيا في صدر حامد ويزداد حتى قرر أخيرًا قتل رفيق الطريق صاحب الدلول. وبينما هم نائمون ذات ليلة نهض حامد واستل سيفه وحاول قتل صاحبه.

ولكن مروءته وشهامته العربية لم تسمحا له بهذا العمل الشنيع فارتخت يده في الدقيقة الأخيرة وسقط السيف فخدش ساعد صديقه خدشًا بسيطًا استيقظ على أثره وصاح: "من الذي خدشني؟" وتطلع فرأى حامد يذرف الدموع السخية وهو يقرّ بغلطه ويطلب السماح مؤكدًا أنها جهل وطمع أتت وذهبت ولن تعود.

فسامحه صاحب الدلول وقال:" أنت يا حامد صاحب الفضل الأول إذ خلصتني من الموت المحقق وقد كنت لي نعم الرفيق طول السفر. وإنني أشكر المولى الذي جعل هذا الحادث سببا ليعرف كل واحد منا الآخر". وفتح عن صدره فإذا هو امرأة في غاية الجمال كاملة البنيان متخفية في ثياب رجل. أخبرته أنها ما تركت خدرها وتجشمت مشاق السفر والقتال إلا لخلاص أختها. فتأثر حامد من قصتها وقصة أختها. وشكر المولى الذي أرشده وهداه فتغلب على وسوسة الشيطان اللعين. ثم تقدم إليها طالبا يدها فقبلت وعاشا طويلًا بهناءٍ وسرور. وصدق المثل المشهور " النصيب عجيب".

الحكاية السادسة عشرة: الصّديق الصّدوق

كان لتاجر غني معتبر اسمه عبد الـلـه ولـد وحيـد اسـماه عطـا الـلــه. أرسـله إلى المـدارس ليؤهله لأشغاله التجارية. وعندما أتم عطا الـلـه دروسه ورجع إلى بيته قال له والـده:"نحـن من فضل الـلـه يا بني أغنياء وأشغالي التجارية في تقـدم مسـتمر أسـتطيع القيـام بهـا سـنة أخرى أو سنتين ولا داعي إلى أن تبتدئ بالعمل معي الآن. فاسترح سنة مـن تعـب الـدروس وانشرح مع أصدقائك وتعلم أطباعهم وأخلاقهم فتعرف الجيد بينهم مـن الخبيـث الـرديء، وتتأكد من منهم الصديق الوفي ومن يتملقك لمالك ومركزك. وتبتدئ بعـد السـنة في تعـاطي التجارة فتعمل معي أولا كي أدربك على الأعمال التجارية وأقـدم لـك الزبـائن. فـلا تمضي إلا مدة قصيرة حتى تكون قد استلمت المحـل وأخـذت المسـؤولية عـلى عاتقـك وأرتـاح أنـا في شيخوختي بضع سنين. وسأقدم لك أثناء هذه السـنة الأولى مـا تحتـاج إليـه مـن النفقـات". وقصد الوالد بنصيحته هذه أن يختبر أطباع ابنه فيرى من يعاشر وكيف يقضي أوقاته وفي أي طرق يصرف أمواله.

قبل عطا الـلــه اقـتراح أبيـه. وأخـذ يقـيم الـولائم لأصـحابه ويـدعوهم لزيارتـه أطيانـه وبساتينه ويطيل السهرات معهم غير حاسب للمصاريف أي حساب. وزادت معارفه وكـثر عدد الشبان الذين تقربوا منه مدعين أنهم أصدقاؤه. أما والده فلم يرتح لحياة ولده. بـل خـاف أن تفسـده الـعشرة الرديئـة أخلاقـه الحسـن. إذ تأكـد أن جـلّ رفاقـه متملقـين لا يعاشرونه عن صداقة متينة بل محبة في أموالـه وكرمـه. فسـأله ذات يـوم:"قـل بنـي كـم صاحبًا حقيقيا اكتسبت؟" فأجابه عطا الـلـه:"كثـيرون هـم يـا والـدي. وقـد اختـبرت مـن معاشرتهم أن كل واحد منهم صديق صدوق يقدّم في وقت المحن نفسه ليفتديني". أجاب أبوه الشيخ:"عجبًا يا ولدي قد أصـبحت[1]كبـير السـن ولـيس لي مـن الأصـدقاء الأوليـاء إلا صاحب واحد حقيقي ونصف صاحب وربع صاحب. فكيف أحـرزت أنـت في هـذه المـدة القصيرة هذا العدد الكبير من الأصـدقاء الأمنـاء المخلصـين؟" أجابـه ابنـه: "لا تتعجـب يـا

1. في الأصل ساقطة من النصّ أثبتناها لإتمام المعنى.

والدي فعصرنا غير عصركم. وثقافتنا تختلف عن ثقافتكم فلا عجب أن كانت رجالنا غير رجالكم. ومبادؤهم غير مبادئكم. وأكرر فأؤكد لك ما قلته وهو أنّ أصدقائي المخلصين كثيرون".

سكت عبد الله برهة من الزمن وهو يفكر أثناءها في طريقة عملية تقنع ولده وفلذة كبده بعقم رأيه فيخلصه من متاعب جمة لا بد وان تجلبها عليه طريقة معيشته الحالية وبساطته فقال:" ما قولك يا بني أن نجري التجربة التالية نمتحن إخلاص أصدقائي وأصدقائك وأنا أطلب من الله أن تكون النتيجة في صالحك. فأتأكّد إذ ذاك أنني لم أحسن المسير مع الناس فلم أكسب من الأصدقاء ما كسبت أنت". قال ابنه: " لبيك يا والدي إنني أوافقك على أي تجربة تقترح إجرائها وسترى صدق قولي". فسأله والده أن لا يترك البيت في الغد لأنه سيحتاج إليه.

وفي صباح اليوم التالي وقف عبد الله في باب قصره وأخذ يراقب المارين وكان الجميع يحيونه بلطف واعتبار. ومر أخيرًا شاب فقير يتيم يدعى طالبا. وكان مفتول العضلات قوي البنية. فدعاه عبد الله وسأله:" هل تشتغل عندي اليوم يا طالب فأنقدك ريالا؟ " ففرح الشاب بهذا الأجر السخي وأجاب حالا الطلب. أدخله عبد الله غرفة في الطابق العلوي تطل شبابيكها على البستان البعيد عن الشوارع العمومية. وقال له:" لا اطلب منك يا طالب أي شغل ولا أريد أن تتعب نفسك في أي عمل. ولكن يجب أن تبقى في هذه الغرفة فلا تخرج منها قطعيًا ولا تكلم أحدًا. وسأقدم لك طعامًا شهيًا وأنقدك الريال المجيدي سلفًا. وسترجع في عصر هذا اليوم إلى بيتك. والآن أغلق الباب من الداخل". قال هذا وذهب. تعجب طالب من هذه الشروط الغريبة ولكنه قبلها شاكرًا.

دعا عبد الله ابنه عطا الله وقال له:" أصغ[1] إلي يا ولدي وأحفظ ما ألقنك إياه حرفيًا وقم بكلّ ما أطلبه منك حق قيام. اذهب أولا إلى أصدقائي التجار الثلاثة محمد علي وحسين وتظاهر بالحزن والانزعاج والحيرة. وقل لكل واحد منهم ما ألقنك إياه. ثم اذهب

1. في الأصل "أصغي" صححناها.

إلى أصحابك واحدًا واحدًا وقل لهم ذات القول الذي تقوله لأصحابي ومتى انتهيت تعود إلي مسرعًا وتخبرني بما تسمعه من كل واحد. أما ما[1] تقوله لأصحابي وأصحابك فهو:" يا عمي! لا اعرف ماذا أصاب أبي !! هل جنَّ!! أم أصابه عارض! إنه استأجر صباح اليوم الشاب طالبًا ليشتغل في البستان، ورافقت أنا الاثنين. وبينما كان طالب يشتغل بجد واجتهاد حسب تعليمات والدي اختلف هذا معه على مسألة تافهة فأخذ يوبخه ويشتمه وطالب ساكت لا يجيب ببنت شفة. وتهيج والدي أخيرًا ولست أعرف سببًا لتهيجه فضرب طالبا بالمجرفة على قمة رأسه فقتله!! ولا تزال جثته في البيت! أناشدك بالله أن تساعدني وتنصحني بما يجب أن أعمل في مثل هذه الحالة".

وذهب عطا الله حسب أمر والده أولا إلى التاجر محمد وتظاهر بالبكاء والتهيج وقال له ما علمه إياه أبوه. فقال محمد:" يظهر أن والدك حبس اليوم عنك الدراهم فتشاجرت معه وأتيت تتهمه بما لا يعمله. خذ هذه العشرين ليرة ذهبية واذهب فإنني لا أصدق ما تقصه عليّ! ".

أما علي وهو الصاحب الثاني لعبد الله فقال:"يا حسرتي على والدك ذاك الرجل الصالح العاقل. ماذا حلّ به حتى فعل ما فعل؟! ارجع أنت يا بني إلى البيت ولا تخبر أحدًا بما حدث. وسأقوم أنا بالواجب". قال هذا وقفل حالا متجره وذهب إلى مدير الشرطة وبرطله[2] ثم توجه إلى القاضي ودبر معه المسألة بما أمده من النقود. ودخل إلى

---

1. ساقطة من النسخة قمنا بإثباتها في النص.

2. برطل يبرطلُ الرجل برطله وبرطيل: أعطاه البرطيل. برطيل ج براطيل: رشوة، مهر (البرغوثي، **القاموس العربي الشعبي الفلسطيني**، ص95). وهو لفظ مرادف للرشوة: ومنها السحت والبرطيل: والسحت لغة: الحرام، أو ما خبث من المكاسب فلزم عنه العار؛ سمي بذلك لأنه يسحت البركة ويذهبها، يقال: (سحته الله) أي أهلكه، ويقال: (أسحته)، وقرئ بهما في قوله تعالى: {فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ} أي يستأصلكم ويهلككم. أما **البرطيل**: فقيل هو الحجر المستطيل، وسميت به الرشوة لأنها تلجم المرتشي عن التكلم بالحق، كما يلقمه الحجر الطويل، وكما جاء في الأثر: (إذا دخلت الرشوة من الباب خرجت الأمانة من الكوة) (عطية، **الرشوة**، ص3).

الحاكم فأرضاه. وأسرع إلى بيت صديقه عبد الـلـه قبل أن وصل رجال الأمن للتحقيق معه. أما التاجر حسن صديق عبد الـلـه الثالث فقال:" عجبًا يا بني إننـي أنـا الـذي قتلـت طالبًـا وليس أبوك. فقد كنت هذا الصباح في بيتكم. وأنا الذي غضب من وقاحـة طالـب فتهيجـت وضربته بالمجرفة على رأسه وأرديته قتيلا. فهل تدفع الصداقة والـدك الشـيخ فيحمـل عنـي الجرم الذي اقترفته أنا؟! لا والـلـه هذا لن يكون! سأسلم نفسي حالا للشرطة". وما أتم كلامه حتى أغلق متجره وذهب لإدارة الأمن وسلم نفسه لـرئيس الشرطـة كقاتـل طالـب. ووضـع مدير الشرطة الأغلال في يديه وتوجه معه إلى بيت عبد الـلـه.

ثم راح عطا الـلـه يزور أصدقائه واحدً واحدًا ويخبرهم نفس الخبر. فأجابه واحد: "اعـذرني يا صديقي، لو لم أكن قد عزمت على السفر حـالا لـذهبت معـك لأسـاعدك". واعتـذر الثـاني قائلا:" صدقني يا عطا الـلـه انه لم يغمض لي جفن طـول الليلـة الماضـية إذ أصـابتني حمّـى حتى أنهكت قوامي. وقد أخذت مسهلا في هـذا الصـباح. وتأكـد أننـي لا أقـوى عـلى المشي فاعذرني. وتنصل الثالث بقولة: " يؤسفني يا عطا الـلـه ما حدث ولكنك لا تريـد أن تزجنـي في مسألة قتل. نعم إن صداقتنا متينة. ولكن الدم يطلب دمًا!".

هكذا تنصل كل واحد من أصدقائه ولم يتقدم أحد منهم لمساعدته في محنته المزعومة.

رجع عطا الـلـه إلى البيت مكسور الخاطر. وما كاد يصل البيت حتى وجد الشـوارع المؤديـة إليـه مزدحمة بالناس وكلّ يروي الجريمة على طريقتـه. دخـل البيـت فوجـد القـاضي والحـاكم ورئـيس الشرطة قد سبقوه إلى إليه. وكان حسن مكبلا بالحديد يحرسه شرطيان. وأخذ رئيس الشرطة يسأل الشيخ عبد الـلـه عن مكان الجريمة وعن المجرفة التي قتل بها طالب ويسـتفهم عـن سـبب قتلـه وعن جثة المقتول. وعندها وقف الشيخ الجليل والد عطا الـلـه وقال:" تفضـلوا يـا سـادتي فـأريكم الجثة". صعد الجميع معه إلى الطابق الثاني. ودخلوا غرفة كبـيرة تتوسـطها طاولـة طويلـة مغطـاة بشرشف أبيض تلطخ بالدم. فتقدم رئيس الشرطة ورفع الستار. فبان من تحته خروفـان مـذبوحان

ومسلوخان. فارتد مغتاظًا وانتهر الشيخ قائلا: " كيف تسمح لنفسك بعد جنايتك الفظيعة أن تهزأ بنا؟ أين أخفيت القتيل؟ قل!!". أجابه الشيخ بكل رزانة موجهًا كلامه للجميع:" يا سادتي الكرام. أعذروني اعذروني لتعجيزي إياكم. أرجوكم أن تتكرموا وتتقبلوا دعوتي المتواضعة فتكونوا جميعكم ضيوفي هذا اليوم. اسمحوا لي أن أقص عليكم حادث اليوم. ثم احكموا علي بما تشاءون. أما طالب سادتي فبصحة تامة. لم يمسه أدنى مكروه وسترونه حالا. وفتح باب الغرفة المجاورة فخرج طالب صحيحًا سليمًا قويًا. فتعجب الجميع. وأتم الشيخ قصته قائلا: "لم أجد طريقه أنجع من هذه لردع ولدي ووحيدي عن غيه وإسرافه وجهله. عبثًا سعيت في ردعه عن الاعتقاد بصدق نية كل من يتعرف إليهم. وعبثًا جربت أن أبرهن له أن الصديق الصدوق نادر الوجود. ولم استطع أن أقنعه أنّ لأكثر الخلان مصالح شخصية ومآرب خصوصية في صداقتهم. لم يبق لي، أيها السادة، إلا أن أقوم بهذا الامتحان فيرى بنفسه صدق أقوالي".

طلب عبد الله من ولده أن يعيد على مسامع الضيوف الكرام ما سمعه من أصحاب والده ومن أصدقائه الخصوصيين. فتعجب الجميع من حكمة الشيخ وبعد نظره. أما عطا الله فجثا أمام والده وقبل يديه وطلب عفوه على عناده السابق. وأمضى الجميع ما تبقى من النهار في ضيافة الشيخ عطا الله يتمتعون بالطعام الشهي والحديث الطلي. وبعد انصراف الجميع قال الوالد لابنه: "ما أقل الأصدقاء المخلصين يا بني لم استطع طوال هذه المدّة[1] أن اكسب أكثر من صديق حقيقي هو حسن ونصف صديق هو علي وربع صديق هو محمد".

1. ناقصة من النص قمنا بإثباتها.

الحكاية السابعة عشرة: الحرب الدائِم بين القوات العلوية والقوات السفلية

تقع عين فَوّار[1] في منتصف الوادي الذي يصل عين فارة[2] بوادي الكلت[3]. وتتدفق المياه من هذه العين في أوقات دورية. أي أنها تجري مدة من الزمن وتعود فتحبس مدة أخرى. وهكذا دواليك طيلة السنة. وقد أشغلت هذه الظاهرة العجيبة أفكار الفلاحين الذين اخذوا يتساءلون ما عساه يكون سبب هذا السر. سألوا شيوخهم وبحثوا عند علمائهم وتوصلوا أخيرًا إلى حل بسيط يطابق اعتقاداتهم التي ورثوها عن أجدادهم الشعوب السامية. قالوا: يسكن عين فوّار جنيَان. الواحد مؤمن والآخر كافر.

---

1. عين الفوّار تقع في الشمال الشرقي من عناتا. تحتوي على بركة، أساسات كنسية مع أرضية مرصوفة بالفسيفساء. قناة، مساكن كهوف.(الدباغ، **بلادنا فلسطين**، 85/2، 531؛ **الوقائع الفلسطينية** 1630).
2. من الآثار الكنعانيّة المندثرة في ديار المقدس إضافة إلى آثار متعددة في المنطقة نذكر منها: "إلتقون ـ خربة الدير" و "بيت شمش" ـ "تل الرميلة" و "نزالة" ـ "خربة أرحا" و "تيمنة ـ خربة تبنة" و "جعبة ـ تل الفول" و "صيلع ـ خربة صلاح" و "عاي ـ التل" و "العويم ـ خربة حيان" و "الفارة ـ عين فارة" و "الكفيرة ـ خربة الكفيرة" و "المصفاة ـ النصبة". ويستعين أهل الطور في منطقة القدس بمياه هذه العين حتى يومنا هذا التي جُرّت إليهم بالأنابيب (الدبّاغ، **بلادنا فلسطين**، 41/2، 128، 531).
3. وادي الكلت أو القلت تنتهي فيه الأمطار الهابطة من تلال البيرة وتلال عناتا والرام مارة بـ"عين فارة" وبعد التقاء هذه المياه "أوب" بقليل تمر بـ "عين الفوار" ثم بعين الكلت (الدباغ، **بلادنا فلسطين**، 531/2-532). وفي الجنوب من عين الكلت يقع موقع أثري. هو "خان الحثورة" على الكيلو متر 19 من طريق القدس ـ أريحا. وفي عام 1884م عثروا بين خرائب الخان على بلاطة من الرخام مكسور نقش عليها "...أمر بعمارة هذا الطريق وصفة الأميال عبد الله عبد الملك أمير المؤمنين رحمه الله. من دمشق إلى هذا الميل تسعة ومائة ميل" (العارف، **المفصل في تاريخ القدس**، ص114). وهناك تل قريب من وادي الكلت يطلقون عليه اسم "طلعة الدم". كان في العهد الروماني قرية وحصنا يدعى "Maledom" ومنه حرف الاسم ـ وفي أيام الافرنج كان حصنا من حصونهم اسمه Castrum Dumi, Maldouin. طلعة الدم تقع على بعد نحو 9 كيلومترات عن أريحا (الدباغ، **بلادنا فلسطين** 531/2).

ودعوا الأول "حرًا" والآخر "عبدًا". وقالوا: إن هذين الجنيين في صراع دائم. فعندما يتغلب "الحر" على "العبد" ويصرعه يفتح العين فيتدفق الماء ويروي الطبيعة والحيوان والإنسان. ولكن لا يلبث " العبد" أن يقوم بعد مدة وجيزة ويصارع "الحر" مرة أخرى فيتغلب عليه هذه المرة ويسدّ العين فينحبس الماء وبهذه الطريقة ينتقم الجن الكافر من خصمه فتعطش الطبيعة والحيوان والإنسان.

تدل كلمة "حر" على "سيد" " أبيض اللون" وتشير كلمة "عبد" إلى شخص "خادم" "أسود اللون". وتعبر هذه القصة الجميلة بأبسط طريقة عن الاعتقاد المتأصل في الإنسان والذي نجده بين كل الشعوب من أول أدوارها الفطرية حتى يومنا هذا ألا وهو الاعتقاد بالحرب الدائم بين قوى الخير وقوى الشر. بين الأرواح العلوية والأرواح السفلية. بين الملائكة السماوية والشياطين الجهنمية بين النهار والليل. نعم إنها تدل مع بساطتها على الحرب المتأصلة بين الله والشيطان.

الحكاية الثامنة عشرة: إن الـلـه مع الفقير

كان لرجل فقير سبعة أولاد. وكان يشتغل منذ الفجر حتى المساء بأمانـة واجتهـاد، ولكنـه لم يستطع مع جدّه واجتهاد أن يسدّ عوز أولادهم فيحمـيهم مـن الـبرد القـارس ومـن الجـوع الدائم. وما كان ليتذمر أو يشكو من أحواله قط بل كان يشكر للمولى على نعمـه وعطايـاه. وكان لهذا الرجل الفقير المعيل جار شرس الأخلاق، لا يعرف الـلــه، ولا يهـاب النـاس. وكـان هذا الجار غنيًا جدًا يبذر أمواله الطائلـة عـلى طاولـة القـمار والأكـل والشراب وعـلى بنـات الهوى.

لم يكن يساعد قط فقيرًا أو مريضًا أو مشروعًا عمرانيًـا. بـل كـان يلتـذّ مـن مضـايقة جـاره الفقير ويسر بتعذيب أولاده.

فيشتمهم ويضربهم لأقل الأسباب وأتفهها. رجاه الفقير أن يرفع ظلمه عنهم ويكفـيهم شره فانتهره وزاد في غيِّه. وعندما أخذ الفقير يرفع تضرعاته يوميًا لخالقه طالبا منه عـزّ وجـلّ أن يردع الغني فيرفع عنه شره واعتداءاته المتواصلة.

ولكـن المـولى لم يصـغ إلى صـلواته. ولم يجـب طلباتـه. والتجـأ الفقـير أخـيرًا إلى النبـي موسى"كليم الـلـه" وكان إذ ذاك يزور مقامه المقدس[1] أثناء موسمه، طالبًا منه أن يتوسـط

1. ذكر الدكتور غالب عنابسه في حـواشي كتابـه "**أبعـاد في أدب فضـائل الأرض المقدسـة**" نقاشـا حـول الروايات المختلفة عن قبر موسى نورد نصها:" حول الروايات المختلفة، ورد في مخطوطة **كتاب تـاريخ القدس والخليل** على لسان مؤلف مجهول يرجع للفترة العثمانية "هذا المكان الـذي بـه مـوسى عليـه الصلاة والسلام غير قطعي، فقد نقل العلماء في قبر موسى عليه السلام سبعة أقوال، قيل إنه في بمدين وقيل بتيه بني إسرائيل وقيل بقرية لُد وقيل بدمشق وقيـل بـبصرى مـن أرض الشـام وقيـل بالبلقـاء وقيل بأرض أريحا من معاملة القدس الشريف" انظر المخطوطة ورقة 35 وجـه؛ مـن المهـم أن نـذكر **كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات لأبي الحسن الهـروي** (ت 1215م) حيـث يـذكر "مشـهد الأقـدام قبلي دمشق به آثار أقدام في الصخر يقال إنها أقدام الأنبياء عليهم السلام، ويقال إن القـبر الـذي بـه قبر موسى بن عمران وليس بصحيح والصحيح أن قـبره لا يعـرف والـلــه أعلـم؛ 13، وفي موضـع آخـر "أريحا بها قبر ذكروا أنه لمـوسى بـن عمـران" 18؛ قـارن أيضـا مؤلـف مجهـول (مخطوطـة كـامبردج)

له عند اللـه ويحمل طلباته إلى عرشه السماوي. وسأل النبي خالقه: "كم سنة ستأذن لهذا الغنيّ الغبي الكافر أن يلطم عبدك الفقير التقـيّ؟"أجابـه المـولى: "سـبعين سـنة" . وظهـر النبي موسى ذات ليلة للفقير وطيب خاطره ونصحه أن يتحمل حكم اللـه بصـبر وطـول أناة. وما سمع الفقير هذا القول حتى جثا عـلى ركبتيـه ورفـع يديـه نحـو السـماء وصرخ بقلب مكسور:"حسبنا اللـه ونعـم الوكيـل. ونعـم المـولى ونعـم المصـير". وأعادهـا سـبع مرات[1]. وجعل أولاده السبعة يدعون أيضًا ما دعـاه. فركـع كـل واحـد مـنهم وردد هـذا الدعاء سبع مرات. ثم ناموا آمنين. ولما أصبحوا سمعوا عويلا ونحيبًا في بيت الغني. وبعـد السؤال علموا أن الغني توفي في تلك الليلـة ذاتهـا. وتعجـب النبـي مـوسى "كلـيم اللـه" مما حدث ولم يستطع أن يوفق بين أمر اللـه وعلمـه. فـراح يسـأل العـزة الإلهيـة قـائلا: "مولاي وخالقي. قلت لي أن عذاب الفقير سيدوم سبعين سنة. وها قد أمرت ملاك المـوت عزرائيل[2] أن يقبض روحه في الليلة المنصرفة. فارتاح الفقير وعائلتـه مـن عدوانـه. فكيـف

"**كتاب في فضائل بيت المقدس**" وقبر موسى بدمشق، ويقال بجهة بيـت المقـدس عنـد الكثيـب الأحمـر وعليه الأثر"ورقة 127 ظهر؛ ابن تيمية يشك بمصداقية بعض المقامـات، انظـر: **قاعـدة الأنـس في زيـارة بيت المقدس**، 9-10؛ أما في **الأنس الجليل** فقد ورد:" ومات موسى ولم يعرف أحد من بنـي إسرائيـل أيـن قبره ولا أين اتّجه"، 1:101 انظر: النعيمي، في **إرشاد الدارس** حيث يذكر بنـاء جديـدا في مسـجد القـدم، 2:145؛ طبعـة دمشـق، قـارن: مقالـة سـدان: Sadan, J., "Le Tombeau de Moïse à Jéricho et à Damas", pp. 60-96; "maqam nabi Musa ben yariho leben damasek", letoldotaha shel taharot ben shne Atari Kodesh", *hamizrah hahadash*, 128 (1979), pp. 28-38. (انظـر: عنابسه، **أبعاد في أدب فضائل الأرض المقدّسة**، ص155-156).

1. انظر حول العدد سبعة ورمزيته ملاحظة رقم 16.

2. عَرْضُ الباحثين بأن فكرة ملاك الموت، الذي يقبض (يستخلص) روح الإنسان من جسده عند الموت، قـد تطورت من أفكار أقدم عهداً تتعلـق بآلهـة المـوت. هـذه الآلهـة المتخصصـة بـالموت والأمـوات (العـالم السفلي) كانت منتشرة في ثقافات وأديان العالم القديم بلا استثناء تقريباً. مـن الملاحـظ أن فكـرة مـلاك الموت قد تطورت بشكل مميز وواضح بواسطة أحبار اليهود. فملاك المـوت عنـد اليهـود" Malakh ha-mavet" قد خضعت شخصيته إلى التطور والتغيير بواسطة هؤلاء الأحبار عبر الزمن..

ففي البداية، يلاحظ الباحثون، أن هؤلاء المبعوثين لقبض أرواح البشر كما ورد في العهد القديم كانوا تحت أمر وطاعة الرب جل شأنه. ورد في سفر "صموئيل الثاني"، الإصحاح 24، الآية 15-16:

" فجعل الربُ وبأ في إسرائيل من الصباح إلى الميعاد، فمات من الشعب من دان إلى بئر سبع سبعون ألف رجل. وبسط الملاكُ يده على أورشليم ليهلكها، فندم الربُ عن الشر وقال للملاك المُهلكِ الشعب: كفى، الآن رُدّ يديك. وكان ملاك الرب عند بيدر أرونة اليبوسي". وعلى الرغم بأن الإنجيل بعهديه القديم والجديد لا يحدد ملاكاً بعينه كمتخصص في قبض أرواح البشر أو متخصص بالموت فقط، إلا أن العهد القديم يعطي إشارات متعددة عن وجود "مهلكين أو مدمرين" يبعثهم الرب كما ورد مثلاً في سفر الخروج، الإصحاح 12، الآية 23: "فحين يرى الدم على العتبة العليا والقائمتين يعبرُ الربُ عن الباب ولا يدع المُهلِكَ يدخل بيوتكم ليضرب". وقد ورد في سفر الأمثال لفظ "رسل الموت" كما في الإصحاح 16، الآية.

في العصور التي تلت تدوين العهد القديم تطورت فكرة ملاك الموت بواسطة أحبار اليهود ليتم تخصيصها بشخصية معينة. فهذا الملاك الذي يرسله الرب جل وعلا لإهلاك البشر والتدمير قد تطور ليأخذ شخصية شيطانية مستقلة عن أوامر الرب. فـ "التلمود" يحدد بشكل صريح بأن ملاك الموت هو ليس إلا الشيطان نفسه. وبسبب هذه النظرة التلمودية لملاك الموت (لاحظ هنا بأن الشيطان في العرف اليهودي والمسيحي هو في الأصل من الملائكة على عكس المفهوم الإسلامي بأنه من الجن) بسبب هذه النظرة التلمودية لملاك الموت فقد انعكس هذا المفهوم على التراث والفولكلور اليهودي فيما يتعلق بالموت والدفن والعزاء. فمثلاً، فقد ورد في الفلوكلور اليهودي بأنه من المستحيل للشخص بأن يموت في وسط قرائته للتوارة بسبب نفور الشيطان وابتعاده عن الإنسان في حال قرائته لها كما في المعتقد اليهودي.

أما في الإسلام فقد ورد في القرآن الكريم وفي سورة السجدة بأن هناك مَلَكاً متخصصاً بقبض أرواح البشر، قال الله تعالى: (قُل يَتَوفاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الذي وُكِّلَ بكُمْ ثُمّ إلى ربكُمْ تُرجَعُون). ولم يرد في القرآن الكريم ولا السُنة النبوية الشريفة أي اسم لهذا المَلَك المتخصص بقبض أرواح البشر عند الموت ولكن وفي فترة ما في التراث الإسلامي، تم منح هذا الملاك اسم "عزرائيل". جاء في تاريخ البداية والنهاية تحت باب "ذكر خلق الملائكة وصفاتهم" ما يلي: "أما مَلَك الموت فليس بمصرح باسمه في القرآن ولا في الأحاديث الصحاح، وقد جاء تسميته في بعض الآثار بعزرائيل".

كلمة "عزرائيل" ذات أصل آكادي-آرامي وتتكون من شقين. "ايل" أي الله وهو اسم ظهر مع الأكاديين في البادية السورية في الألف الثالث قبل الميلاد، وكلمة "عزرا" وهي تعني "يعين" في اللغة الآرامية.

فكلمة عزرائيل تعني "يعين الـلـه". ينقل مؤلف كتاب "**مفهوم الألوهة في الذهن العـربي القـديم**" (ص 189) عن مصدر آخر بأن أول ظهور لاسم عزرائيل كان في النقوش الآرامية في تراث "نيبور (Nippur). نسب بعض الإسلاميين هذا الاسم في التراث الإسلامي لمَلَك الموت بأنه دخيل من الإسرائيليـات. ولكـن، وفي الحقيقة، لا يرد هذا الاسم في التلمود والعهد القديم أبداً على أنه مَلَك للمـوت، ولكنـه يـرد في التلمـود بأن عزرائيل هو "ملاك يحكم مياه الأرض"، أي أنه ملاك البحار والأنهار أو ربمـا الميـاه الجوفيـة لـلأرض. ولكن أصل التسمية في التراث الإسلامي قد تكون ذات أصول سحرية. ينقل المصدر رقـم (1) أدنـاه عـن مخطوط محفوظ في المتحف البريطاني يتعلق بالسحر بأن الأيام في الشهر القمري تنقسـم إلى 28 قسـماً (يوماً)، كل قسم مخصص له ملاك معين مختلف عن باقي الأيام. الملاك الـذي يحكـم اليـوم الرابـع مـن الشهر القمري هو ملاك "مدمر ويعوق البناء والآبار ومناجم الذهب" وهو عزرائيل. ذكـر المسـلمون في صفات عزرائيل وطريقة عمله. جاء في كتاب "عجائب المخلوقات وغرائب الموجـودات، للقزوينـي (ولـد سنة 600 هـ)، صفة عزرائيل كما يلي: " عزرائيل صلوات الـلـه عليه لونه أبيض يضرب إلى السمرة شـيئاً يسيراً، وملبوسه وردي مخطط بأحمر، وفوق هذا الملبوس نمتانة خضراء تميل للدكونة شيئاً يسـيراً، وشـد وسطه أحمر. وعمامته كما للمَلَك الذي يقوم صفاً (على رأسه عمامة عظيمـة بيضـاء مرصـعة بالـذهب، وبوسط العمامة من أعلى كتابة بالسواد ليس يعرفها إلا الذي صورها) لكن أصـفر شـيئاً يسـيراً. سروالـه أزرق، وأجنحته جناحان على ما رأينا في الكتاب وألوانها أحمر وأصفر وأزرق وأبيض. وله قصيبتان شـعر أسود، اليمنى نازلة على كتفه الأيمن وخارجة من خارج جناحه إلى طرفه باعوجاج، والأخرى عـلى الأيسر من داخل جناحه تقصر شيئاً يسيراً عنه. وبيده رمح برأسه خمسة أسنة، وهو جالس به كجلوس القواس الذي يرمي النشاب" (القزويني، **عجائب المخلوقات**، ص102-103).أما طريقة عملـه فقـد ذكرهـا إبـن كثير في كتابه "**البداية والنهاية**"، والنقل مختصراً: له أعوان يستخرجون روح العبد من جثته حتـى تبلـغ الحلقوم، فيتناولها ملك الموت بيده، فإذا أخذها لم يدعوها [أي أعوانه] في يده طرفة عين حتى يأخذوها منه فيلقوها في أكفان تليق بها ثم يصعدون بهـا، فـإن كانـت صـالحة فتحـت لهـا أبـواب السـماء، وإلا غلقت دونها، وألقيَ بها إلى الأرض. وعن ابن عباس ومجاهد وغير واحد، أنهم قالوا: إن الأرض بين يـدي مَلَك الموت، مثل الطست، يتناول منها حيث يشاء" (ابن كثير، **البداية والنهاية**، 1/46-47. وانظـر، أيضـا، كعنان، جورجي، **مفهوم الألوهة في الذهن العربي القديم**، ط2، بيسان للنشر، بيروت. 1997؛

Lewis J. & Oliver, E., *Angels A to Z*, Visible Ink Press, 1996

أوفق بين أمرك لي وموت الغني؟ ". أجابه المولى :"نعم قلت لك أنني سأمتحن عبدي سبعين سنة. ولكني لم اقل أنني سأمتحن أولاده الأطهار وأعذبهم وهم لا ذنب لهم. وتأكد، يا موسى، أن لا قوة تستطيع أن تمنع دعاء المظلومين الصغار ودعاويهم من الوصول إلى عرشي". هذه القصة تحقق لنا معنى المثل القائل:" أن الله مع الفقير ليعتبر الغني"[1].

1. لم نعثر على مصدر هذا المثل في مجامع الأمثال أو الأمثال الشعبية الفلسطينية.

الحكاية التاسعة عشرة: التّسمية

سألت كثيرين من الناس عن حياة الجن وعوائدها وطرق معيشتها فأكد لي أكثر من سألتهم أن عادات الجن تحاكي عادات الإنس. فالجان يأكل ويشرب ويلبس ويتزوج ويتوالد ويموت. ويقال إن ما تأكله[1] وتلبسه الجن تستمده من مؤونة الناس ولباسهم مما لم يذكر عليه اسم الجلالة[2] ليحميه ويحفظه من هذه الأرواح الشريرة. وهناك قصص عديدة ترويها العامة كي تدعم هذا الاعتقاد. وفيما يلي إحدى هذه القصص روتها لي امرأة من قضاء رام الله[3]. وقالت :

قاد راع شاب مساء يوم قطيعه إلى مغارة ليقضي الليل فيها ويحميه من وحوش البرية. وبعد أن تناول عشاه البسيط ونامت غنمه وهجم الليل بجيوشه التف بعباءته وتمدد كي يستريح من عناء النهار. وما كاد يغمض عينيه حتى شع نور أضاء المغارة وبدد الظلام

---

1. انظر حول طعام الجن المصادر: **آكام المرجان**، ص23-24، 28-29، 48، 69؛ الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، 168/2-169؛ الجاحظ، **الحيوان**، 186/1؛ **كنز العمال**، 144/6؛ 169/6؛ ابن كثير، **تفسير ابن كثير**، 164/4، 430/4؛ الأصبهاني، **محاضرات الأدباء**، 831/4.
2. انظر حول مفهوم التسمية على الأشياء قبل أن تُأكل الآية: ﴿ ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون﴾ (سورة الأنعام، الآية رقم 121).
3. مدينة عربية ومركز قضاء يحمل اسمها. ولها تاريخ حضاري حافل. انظر حول المدينة وموقعها الجغرافي والاقتصادي والتاريخ المصادر التالية: (**الموسوعة الفلسطينية**، 451/2- 455؛ شرّاب، **معجم بلدان فلسطين** 408-409؛ **موسوعة المدن الفلسطينية**، ص285-324؛ عثامنة، **فلسطين في خمسة قرون**، ص11، 84، 312؛ ألآغا، **مدائن فلسطين**، ص71-87 ؛ نيروز، **رام الله جغرافيا، تاريخ، حضارة**، دار الشروق للتوزيع والنشر، رام الله، 2004؛ الجعبة، نظمي، وخلدون بشارة، **رام الله، عمارة وتاريخ**، مركز المعمار الشعبي ومؤسسة الدراسات المقدسية، 2002؛ الدجاني، **المدينتان التوأم ـ رام الله والبيرة وقضائهما**، رام الله، 1993؛ قدورة، **تاريخ مدينة رام الله**، مطبعة الهدى. نيويورك (1954) مطبعة الرفيدي ـ رام الله، 1999).

ورأى جماعة يدخلونها بدون أن ينزعوا الأغصان من باب المغارة. كانوا يزفون عرسًا على نفس الطريقة التي يزف بها الفلاحون عرائسهم.

بقي الراعي متمددًا ساكنًا ومتظاهرًا بالنوم ولكنه كان يراقبهم بكل دقة متبعًا حركات كبيرهم وصغيرهم ليتأكد أي شيء يعملون وماذا يغنّون وكيف يلبسون وفي أي المواضيع يتكلمون.

راءهم يلبسون ما يلبسه الفلاحون[1] وكانت ثياب بعضهم جديدة جميلة وثياب الآخرين بالية. ومرّت الزفّة من أمامه فرأى العروس ببدلتها الجديدة وهي تخطر بحياء.

وتراءى له أنه يعرف هذه الثياب وقد شاهدها من قبل. فتمعن بها جيدًا فإذا هي ملابس ابنة عمه العروس التي كانت قد تزوجت قبل أسبوع فقط. ولكي يتأكد أن حدسه صادقًا لطّخ أصابعه باللبنة التي تبقت من عشائه وعلّم بها ذيل ثوب العروس،

1. حول أزياء الفلاحين وما تلبسه المرأة الفلسطينية وأنواعها في فلسطين وأماكن مختلفة من العالم العربي والإسلامي تحدث عنها كثيرون من الباحثين نذكر منها: مؤمن، وسلوى هنري، **التراث الشعبي للأزياء في الوطن العربي**، عالم الكتب، القاهرة، 2004؛ صبحي، **أنماط من الأزياء التقليدية في الوطن العربي**، عالم الكتب، القاهرة، 2007؛ حسين، **تاريخ الأزياء وتطورها، دار نهضة مصر، الفجالة، القاهرة، د،ت.، الأزياء لغة العصر**، دار المعارف، القاهرة، د.ت.؛ جودي، **تاريخ الأزياء الحديث**، دار صفاء، عمان، 1996؛ المصري، **أزياء المرأة في العصر العثماني**، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1999؛ عبد الجواد، **المعجم العربي لأسماء الملابس في ضوء المعاجم والنصوص**، القاهرة، 2002؛ حمدي، **الأزياء الشعبية المصرية**، القاهرة، 1988؛ رشوان، **الفولكور والفنون الشعبية**، المكتب الجامعي، الإسكندرية، 1993؛ الخادم، **تاريخ الأزياء الشعبية**، المكتبة الثقافية، القاهرة، 1959؛ عرنيطة، **الفنون الشعبية في فلسطين**، مركز الأبحاث، منظمة التحرير الفلسطينية، بيروت، 1968؛ المزين، **التراث الشعبي الفلسطيني، الأزياء الشعبية الفلسطينية**، منشورات فلسطين المحتلة، 1981؛ Rajab, J., *Palestinian Costume*, First p. by Kegan Poul International, London and New York, 1989; Ross, H.C., *The Art of Arabian Costume*, Asoudia Arabian Profile, Distrbuted by Kegan Poul International, England, 1981.

وهي ماره من أمامه.[1] وبعد قليل انتهت الزفة وخرجت العروس وجماعتها من المغارة بعد أن لاحظ أن أعينهم كانت متطاولة عموديًا. فعرف أن ما رآه كان عرس جن.

بكّر في الصباح التالي فسلم القطيع إلى راع آخر وأسرع إلى بلدته وزار ابنة عمه. وقص على الحاضرين ما راءه بأم عينه. فتعجبوا. وأسرعت العروس وأحضرت ثوب عرسها وفحصته أمام الحضور. فإذا بلطخات اللبنة لا تزال على ذيله. فتأكد الجميع أن الجن كانت قد استعارت الثياب لزفة عرسهم.

وسمعت جدة العروس وكانت اكبر الحاضرين سنًا ما حدث فقالت:" كم مرة رجوتكم أن لا تقوموا بأي عمل وأن لا تمسوا شيئًا بدون أن تذكروا أولا اسم الجلالة الذي تحمي قوته من كل الأرواح السفلية. رحم الله زمنًا كنا نسأل فيه قبل كل شيء إن كانت الابنة المطلوبة تسمي على كل ما تلمسه وقبل أن تشرع بأي عمل ولو صغيرًا. والآن يا ابنتي تعلمي ولا تنسي أبدا اسم العلي العظيم أقوى حرز لإبعاد الشياطين ولإبطال أعمالهم. اذهبي حالا وضعي دبابيس[2] في ثوب عرسك وسمي عليه سبع مرات كي لا تعود الجن لاستعارته واستعماله".

---

1. من المعتقدات السائدة في القرى الفلسطينية واللبنانية بأن الجان عندما تحتفل بالأعراس، تسرق ثياب الناس من البيوت، ولكن عندما تنتهي من الاحتفال بها، يرجعون الثياب إلى أصحابها. وكان بعض النصارى يطرّزون رسوم الصلبان على ألبستهم لمنع الجنّ من استعارتها (آدم، **المعتقدات والخرافات الشعبية اللبنانية**، ص91).

2. استخدمت هذه الأدوات كوسيلة لتحويل الإنسان إلى حيوان تحويلا سحريا مؤقتا، لم يكن ليزول إلا بزوال المؤثر، أي برفع تلك الأدوات من جسم الإنسان المسحور. وقد كان الدبوس أو الإبرة عبارة عن وسلة سحرية يبدو أنها كانت واسعة الانتشار، وقد ذكر لنا ول ديورانت أنها كانت منتشرة في العصر الوسيط "كان الناس في العصر الوسيط يحاولون إلقاء السحر على أعدائهم بأن يجعلوا تمثالا من الشمع على صورة العدو يغرزونه بالدبابيس" (ول ديورانت، **مناهج الفلاسفة**، 204/2. نقلا عن: الحسن، **الحكاية الخرافية في ضفتي الأردن**، ص141-142). وقد استعملت الدبابيس في بعض الحكايات الشعبية لتكون حماية للإنس من الغولية كما فعلت لولبة لحماية الشاطر حسن (انظر القصة في كتاب **قول يا طير**، ص148).

والجميل في هذا الاعتقاد ليس هو الجن والخرافات المنسوبة إليهم بل الاتكال الدائم على رحمته تعالى وطلب معونته المستمر.

وقالت امرأة مسيحية متعلمة:" كنت ألاحظ أن ثيابي الجديدة المحفوظة في خزانة الثياب مستعملة مع أنني لم أكن قد استعملتها مدة طويلة. ولما تأكدت ذلك قصصته على صديقاتي فنصحتني واحده منهن أن أدعو الكاهن[1] فيصلي على الخزانة وما فيها من الثياب ويبخرها وان أضع دبابيس في كل الثياب. ولما فعلت بما قيل لي ما عدت ألاحظ أن ثيابي كانت تستعمل بعد.

1. الكاهن وكيل سرائر الله. والكلمة الدقيقة لكلمة وكيل أي موصل نتيجة العمل فهو حلقة وصل بين طرفين؟ فالكاهن أمام الله يمثل الشعب وأمام الشعب يمثل الله، ولذلك هو وكيل عن الله أمام الناس ووكيل عن الناس أمام الله لذلك نسميه شفيع. وألقاب الكاهن هي: الكاهن سفير، والكاهن أب، والكاهن راعي، والكاهن خادم. ولكل من هذه الألقاب وظيفته الخاصة (القضاة، **نصارى القدس**، ص377).

الحكاية العشرون: إن أعطى ما بمنّ

يعتقد بعض العرب أن القمح[1] كان في الأصل شجره كبيرة ذات ثمر متطاول طري ولذيذ. وعندما عصى آدم أوامر خالقه وطرده الله من جنة النعيم أعطاه الملاك جبرائيل بأمر ربه قمحًا صُرَّ في سبعة مناديل من الحرير.

وحينما زرعه آدم لم ينمُ إلا بحجمه الحالي لان تربة الفردوس غير تربة الأرض. ويعتقد الجميع أن القمح أقدس عطية وهبها المولى للإنسان ويقولون أن الله سبحانه وتعالى لو أكل شيئًا لما أخذ إلا خبز القمح. ويستدل البسطاء على قداسته بقولهم إن الشق الذي يمتد من رأس الحبة إلى أسفلها وبشكل "|" ليس إلا الحرف الأول من اسم الجلالة "الله".

وكان مسلمو فلسطين ومسيحيوها سابقًا يتبعون عادة جميلة أخذت لسوء الحظ تضمحلُّ شيئًا فشيئًا. فكانوا يجتهدون أن لا تقع على الأرض قطعة من الخبز مهما صغرت. وإن صدف ووقعت قطعة بلا تعمدٍ أو وجدوا فتيتًة منه على الأرض رفعوها وقلبوها ووضعوها في محل مرتفع كي لا تدوسها الأرجل فتدنسها. لأن هذه العطية العظمى وكل ما يعمل منها هو الطعام الأساسي في حياة الإنسان. لذلك دُعيَ الخبزُ عيشًا. وأفضل مثال على ما شرحت القصة التالية:

أنعم الله على رجل تقي فاضل فأغناه حتى أصبح لا يعرف ماذا يعمل بأمواله. ساعد الفقراء وأسدل العطايا على الأرامل وأحتضن الأيتام وعضد المشاريع الخيرية وبنى

1. في الرواية االعربية الإسلامية عن أصل الحنطة والشعير علاقة بينهما وبين خلق آدم وحواء وتماثل غريب: فكما أن حواء نشأت من آدم كذلك نشأ الشعير من الحنطة. وتتوزع الأدوار فيها بين آدم وحواء توزعا يذكرنا بالشجرة المحرمة وتحريم الباري عليهما أن يمسّاها ومعصية حواء للأمر الإلهي. ومصداق ما قلناه الأسطورة التالية (عجينة، **موسوعة أساطير العرب**، ص275):" إنّ جبريل ـ وعند بعضهم ـ ميكائيل ـ أتى آدم عليه السلام بحفنة من الحنطة وقال: هذا الذي اخترته على جنة رب العالمين وهو رزق لك ولولدك. فعمد آدم إلى قبضة منها وعمدت حواء إلى قبضة فقال آدم لحواء لا تزرعي فخالفته. فجاء الذي زرعت حواء شعيرا" (القزويني، **عجائب المخلوقات**، ص324).

الجوامع والمدارس ولكن هذا كله لم ينقص شيئًا من غناه بل على العكس فقد أخذت أمواله تزداد باضطراد مستمر. فأخذ هذا الرجل يسأل اللـه في إحدى صلواته أن يعطي المحتـاجين رأسًا قِسمًا من موارده وصار يكرر هذه الطلبة يوما بعد يوم حتى ظهر له الملاك جبرائيل في نومه وقال:" قد سمع المولى عزّ وجلّ طلبتك وأرسلني لأهديك عـلى طريـق تبلغـك مـرادك. عليك من اليوم فصاعدًا أن تأكل وأنت ماشٍ. هل سمعت وأدركت أمر رب الكون؟ " فأجابه الرجل:" نعم سمعت أمر مولاي وسأطيعه". وتأكد الرجل أن كِسرًا عديدة من الخبـز سـتقع على الأرض أثناء أكله على هذه الطريقة. فكيـف يسـمح لمثـل هـذا الأمـر أن يحـدث وهـو أعظم دلالة على احتقار نعمة اللـه والاستهتار بأفضل عطاياه؟". وأخذ يُعمل الروية ووجـد أخيرًا طريقة يستطيع بهـا أن ينفّـذ الأمـر السـماوي ويحـافظ في الوقـت عينـه عـلى كرامـة وقداسة ما أعطيه من الطعام. فربط أثناء تناوله وجباته كيسًا حـول رقبتـه. فكانـت القطـع التي تسقط تقع كلها في الكيس فلا تتدنس بقاذورات الأرض.

ورأى المولى حكمة الرجل وعظم احترامه لما وهبه فأرسل الملاك جبرائيل يقول له:" لقد رأى ما فعلت أيها الرجل فسُرَّ لاحترامك عطاياه. وهو سيزيد في غناك!".

وأخذت موارده تزداد من يوم إلى آخر حتى شاع صيت غناه في كل الأقطار وصار يضرب به المثل. ولكنه داوم على وداعته وكرمه ومساعدته الغير واحترامه لكل ما أعطاه المولى. وهـذه القصة أفضل برهان على صدق المثل " إن أعطى ما بمنّ"[1].

1. لم نعثر على مصدر لهذا المثل في مجامع الأمثال القديمة والشعبية.

الحكاية الإحدى والعشرون: سيدتنا الخضراء

وصل سيدنا يعقوب ابن إسحاق[1] ابن إبراهيم مع عائلته وأولاده وحاشيته وخدمه وحلاله بعد سفر طويل إلى مدينة السامرة[2] الواقعة في منتصف فلسطين. فوجد هنالك

---

1. إسحاق بن إبراهيم هو ابن النبي إبراهيم من زوجته سارة، وقد كانت البشارة بمولده من الملائكة لإبراهيم وسارة لما مروا بهم ذاهبين إلى مدائن قوم لوط ليدمروها عليهم لكفرهم وفجورهم، ذكره الله في القرآن بأنه "غلام عليم" جعله الله نبيا ومن نسله سيدنا يعقوب ومن يعقوب جاء سيدنا يوسف والأسباط. لا يذكر القرآن الكريم غير ومضات سريعة عن إسحاق. كان ميلاده معجزة عندما كان إبراهيم وسارة كبيرين في السِّن فبشرتهم به الملائكة، وورد في البشرى اسم ابنه يعقوب (أي يعقب إسحاق). وقد جاء ميلاده بعد سنوات من ولادة أخيه إسماعيل (إسماعيل من زوجة إبراهيم الثانية هاجَر). ولقد قر قلب سارة بمولد إسحاق ومولد ابنه يعقوب، عليهما الصلاة والسلام. وأثنى الله عليه كنبي من الصالحين. سمي إسحاق لأن أمه سارة ضحكت عندما سمعت بأنها حامل بولد بينما كانت طاعنة جداً بالسن. (تكوين إصحاح 15-18:10 و 7-21:6) بعض المعلقين يعتقدون بأن في كتاب عاموس "العهد القديم" ذكر لاسم "إسرائيل" والذي يقترحونه على انه الاسم الآخر الذي أعطي لإسحاق (سفر عاموس إصحاح 7:9 و 7:16). مع ذلك نرى في الكتاب المقدس بأن اسم "إسرائيل" قد أُعطيَ لاحقاً لأبن اسحق الذي هو يعقوب (سفر التكوين إصحاح 28-32:22 وخاصةً إصحاح 28).
2. في الأصل "السارة" ولا وجود لمثل هذه المدينة في فلسطين إلا أننا قمنا بتصحيفها إلى كلمة "السامرة" وهي عاصمة الأسباط العشرة أثناء أطول مدة في تاريخهم. على أنقاضها بُنيت مدينة نابلس، احتلها الإسكندر المقدوني سنة 331 ق.م. ثم الرومان سنة 63 ق.م. جمّلها هيرودوس الكبير 40 ق.م. وأطلق عليها اسم سبسطية، وأصبحت مستعمرة رومانية. والسومريون سكان السامرة، أو سبسطية يخالفون اليهود في نقاط منها: أنهم لا يقرون من كتب الوحي إلا أسفار موسى الخمسة المعروفة بالتوراة. ويقومون بعبادتهم على جبل جريزيم جنوبي شكيم أو نابلس. والقرية موجودة على هذا التل تسمى ((سبسطية)) (**الموسوعة الفلسطينية** 2/535-539؛ شرّاب، **معجم بلدان فلسطين**، ص441؛ الآغا، **مدائن فلسطين**، ص305-306؛ الدباغ، **بلادنا فلسطين**، 2/105،90،74،34، 159، 214؛ الحموي، **معجم البلدان**، 3/184؛ عثامنة، **فلسطين في خمسة قرون**، ص4، 114، 156؛ مرمرجي، **بلدانيّة فلسطين العربيّة**، ص151-152. ويروى أن قبر النبي يحيى موجود فيها. انظر:

ماءً غزيرًا ومرعى خصبًا. فنصب خيامه ليستريح هـو وأولاده وحاشـيته مـن مشـاق السـفر وليريح " الطرش"[1] الذي كان قد أنهكه التعب المستمر.

وكانت قبيلة كبيرة تسكن تلك الربوع لها شيخ بعيد النفوذ، مسـموع الكلمـة، كثـير المـال. وأتى الشيخ مصحوبًا بابنه الشاب ليسلما على ضيفهما الكريم وليتأهلا بـه. وصـادف أن رأى ابن الشيخ ابنة يعقوب المدعوة خضراء والتي كانت آية في الجمال فأعجبته ووقـع في حبهـا. وأخذ يكثر من زيارة أولاد يعقوب[2] وغرضه الوحيد أن يحظى برؤية خضراء. وزاد بـه الوجـد فقرر أن يقترن بها فأطلع والده على ذلك وسـأله المسـاعدة ورجـاه أن يطلبهـا مـن والـدها عروسًا له. وافق الشيخ على طلب ابنه وذهب إلى مضارب يعقـوب يحمـل الهـدايا الثمينـة وخدمه تسوق "الطرش" من خلفه. وبعد أن استقر به المقام كلم يعقوب طالبًا ابنته عروسًا لابنه. فأجاب يعقوب:" يحزنني يـا سـيدي الشـيخ أن أقـول إن عوائـد عـائلتي وجـدودي لا تسمح لي بهذا الشرف لأن ابنك يعبـد إلهًـا غـير الإلـه الـذي أعبـده أنـا ويعبـده مـن قـبلي أجدادي". لم يقتنع الشيخ بهـذا الجـواب ولم ييـأس فطـرق بابًـا آخـر وأخـذ يسـتميل تبعـة يعقوب ليساعدوه فأهدى كل واحد من الذين كان لهم نفوذ عظيم على سيدهم كيسًا مـن الذهب الخالص راجيا أن يتوسـطوا مـع سـيدهم يعقـوب فيقنعـوه ليقبـل بهـذا الاقتـران. وكانت هذه المرة الأولى التي استعمل فيها البرطيل. وأخذ من هذا اليوم يمتـد ويـزداد حتـى عم العالم كله فأفسد الأخلاق وقتل الضمائر.

عرّاف، **طبقات الأنبياء والأوليـاء الصـالحين**، ص97 ومـا بعـدها؛ النجـار، **قصـص الأنبيـاء**، ص509-511؛ الهـروي، **كتـاب الإشـارات إلى معرفـة الزيـارات**، ص23؛ العمـري، **مسـالك الأبصـار في ممالـك الأمصـار**، ص22).

1. البقر والثيران (انظر: **لسان**، مادة "ط.ر.ش).

2. كان أولاد يعقـوب الـذكور اثنـي عشر رجـلاً، فمـن ليئـا: روبيـل، وشـمعون، ولاوي، ويهـوذا، وايسـاخر، وزابلون، ومِنْ راحيل: يوسف، وبنيامين، ومن أمة راحيل: دان، ونفتالي. ومن أمة ليئا: جاد، واشير، عليهم السلام.

قبل رجال يعقوب البرطيل وأخذوا يكلمون سيدهم مادحين الشيخ وذاكرين مقامه الرفيع ونفوذه العظيم وغناه الكثير. ثم عددوا له الفوائد السياسية والمالية التي تنتج عن مثل هذه المصاهرة. وبسطوا المتاعب العديدة التي سيلاقونها إن هم أغضبوه. وأخيرًا سلم يعقوب لرأيهم كارها فأجابهم:" انتم تقبلون أن تغضبوا إلهكم أما أنا فلا أستطيع أن أغضبه. سلمت لكم بلساني أما قلبي فلن يرضى عن هذا الاقتران". وفرح رجاله الأربعون بنجاحهم فأخبروا الشيخ بالنتيجة وأرسلوا نساءهم ليجلبن العروس ويحضرنها للعرس.

ودخل والدها يعقوب شقّها من الخيمة وشجعها قائلا:" لا تخافي يا بنيتي. إن إلهي وإله آبائي إسحق وإبراهيم لن يتركك لأنه لا يرضى بمثل هذا الاقتران. ولكن لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم فقد أجبرت على القبول. لذلك عندما يقترب منك ابن الشيخ في ليلة العرس تضرعي إلى الله ونادي ثلاث مرات:

يا نبي الله يا جدي أسعفني

يا نبي الله أسعفني

يا الله أسعفني

وسيحفظ الله جسمك سليمًا ونفسك طاهرة من كل دنس. وقامت الخضراء بما أمرها والدها. فما سمع ابن الشيخ دعاءها حتى وقع ميتًا وهو لا يزال في عتبة الخيمة. هكذا حفظ الله سيدتنا الخضراء من رجل لا يعبده ولا يقدسه.

والأرجح أن تكون هذه القصة مأخوذة مع تحريف ظاهر من سفر تكوين الإصحاح 34.[1]

1 . نورد هنا نص الحكاية من سفر التكوين الإصحاح 34 للمقارنة: "وخرجت دينة ابنة ليئة التي ولدتها ليعقوب لتنظر بنات الأرض.2 فرآها شكيم ابن حمور الحوّي رئيس الأرض وأخذها واضطجع معها وأذلّها 3. وتعلقت نفسه بدينة ابنة يعقوب وأحب الفتاة ولاطف الفتاة 4. فكلم شكيم حمور أباه قائلا خذ لي هذه الصبية زوجة. وسمع يعقوب انه نجّس دينة ابنته. وأما بنوه فكانوا مع مواشيه في الحقل. فسكت يعقوب حتى جاءوا 6 فخرج حمور أبو شكيم إلى يعقوب ليتكلم معه. 7 واتى بنو

يعقوب من الحقل حين سمعوا. وغضب الرجال واغتاظوا جدا لأنه صنع قباحة في إسرائيل بمضاجعة ابنة يعقوب. وهكذا لا يصنع.8 وتكلم حمور معهم قائلا شكيم ابني قد تعلّقت نفسه بابنتكم. أعطوه إياها زوجة. 9 وصاهرونا. تعطوننا بناتكم وتأخذون لكم بناتنا. 10 وتسكنون معنا وتكون الأرض قدامكم. اسكنوا واتجروا فيها وتملّكوا بها. 11 ثم قال شكيم لأبيها ولإخوتها دعوني أجد نعمة في أعينكم. فالذي تقولون لي أعطي. 12 كثّروا عليّ جدا مهرا وعطية. فأعطي كما تقولون لي. وأعطوني الفتاة زوجة 13 فأجاب بنو يعقوب شكيم وحمور أباه بمكر وتكلموا. لأنه كان قد نجّس دينة أختهم. 14 فقالوا لهما لا نستطيع أن نفعل هذا الأمر أن نعطي اختنا لرجل أغلف. لأنه عار لنا. 15 غير أننا بهذا نواتيكم. أن صرتم مثلنا بختنكم كل ذكر 16 نعطيكم بناتنا ونأخذ لنا بناتكم ونسكن معكم ونصير شعبا واحدا. 17 وان لم تسمعوا لنا أن تختتنوا نأخذ ابنتنا ونمضي 18 فحسن كلامهم في عيني حمور وفي عيني شكيم بن حمور. 19 ولم يتأخر الغلام أن يفعل الأمر. لأنه كان مسرورا بابنة يعقوب.وكان أكرم جميع بيت أبيه. 20 فأتى حمور وشكيم ابنه إلى باب مدينتهما وكلما أهل مدينتهما قائلين. 21 هؤلاء القوم مسالمون لنا. فليسكنوا في الأرض ويتجروا فيها. وهوذا الأرض واسعة الطرفين أمامهم. نأخذ لنا بناتهم زوجات ونعطيهم بناتنا. 22 غير انه بهذا فقط يواتينا القوم على السكن معنا لنصير شعبا واحدا. بختننا كل ذكر كما هم مختونون. 23 ألا تكون مواشيهم ومقتناهم وكل بهائمهم لنا. نواتيهم فقط فيسكنون معنا. 24 فسمع لحمور وشكيم ابنه جميع الخارجين من باب المدينة. واختتن كل ذكر. كل الخارجين من باب المدينة 25 فحدث في اليوم الثالث إذ كانوا متوجعين أن ابني يعقوب شمعون ولاوي أخوي دينة أخذا كل واحد سيفه وأتيا على المدينة بأمن وقتلا كل ذكر. 26 وقتلا حمور وشكيم ابنه بحد السيف. وأخذا دينة من بيت شكيم وخرجا. 27 ثم أتى بنو يعقوب على القتلى ونهبوا المدينة. لأنهم نجّسوا اختهم. 28 غنمهم وبقرهم وحميرهم وكل ما في المدينة وما في الحقل أخذوه. 29 وسبوا ونهبوا كل ثروتهم وكل أطفالهم ونساءهم وكل ما في البيوت 30 فقال يعقوب لشمعون ولاوي كدّرتماني بتكريهكما إياي عند سكّان الأرض الكنعانيين والفرزّيين وأنا نفر قليل. فيجتمعون عليّ ويضربونني فأبيد أنا وبيتي. 31 فقالا أنظير زانية يفعل بأختنا" (انظر: **الكتاب المقدس**، سفر التكوين، الإصحاح 34).

الحكاية الثانية والعشرون: الزوجة الوفيّة

عزم رجل غني يدعى جرهم على الحج كي يكفّر عن ذنوبه ويتوب إلى اللـه عـما أتـاه مـن المعاصي، ويتضرع إليه أن يرزقه ولدًا يحمل اسمه من بعده ويكون له عونًا في شيخوخته.

لقد أنعم اللـه عليه بسخاء ووهبه الكثير من خيرات الدنيا ولكنـه سـبحانه وتعـالى حرمـه ولدًا من صلبه. فأخذ جرهم يساعد الفقراء ويحسن إلى الأرامل ويحتضن الأيتام علَّ اللـه يمن عليه بولد. ولكن خاب أمله. فقرر أخيرًا أن يحـج ويـتضرع إلى اللـه في قـدس أقداسـه مكة. وأخبر امرأته بعزمه فوافقت على قراره. وطلب منها أن تهيئ له من أنواع الطعـام مـا لا يحتاج المرء في تحضيره إلى كثير عناية أو تعب وهو في الطريق. وقامت امرأته بتحضير مـا طلب زوجها وملأت خرجين كبيرين بكل أنواع المـأكولات الطيبـة والأثمـار المجففـة وبقهـوة مطحونة فيها الكمية الكافية من السكّر.

وحمّل جرهم أمتعته على ناقته وودع امرأته وأودعها سـتر العـليّ العظـيم وتـرك لـديها مـا تحتاج إليه أثناء غيابه من النقود. وابتدأ سفره الطويل. وبعد مسير يومين وصـل إلى طريـق الحج العمومية والتقى بقوافل الحجاج فانضم إلى واحدة منها. ولكنه بقي منفردًا لا يخالط أحدًا ولا يؤاكل أحدًا. وكان كلما حطت قافلته للطعام أو للراحة ينفرد ليأكـل وحـده وينـام وحده.

ولاحظ حاج من الحجاج يدعى حسن انفراد الرجل بعكـس البـاقين مـن الحجـاج فـدنا منه يوما وقال له: " يا أخي ما لي أراك دائما وحدك؟ لا تخالط أحدًا ولا تتكلم مـع احـد. فهلا تقبلني رفيقا لك في سفرتنا هذه وصديقًا صـدوقًا؟ إن أصـابني مكـروه تكـون أنـت عضدي، وإن أصبت أنت بشدة، لا سمح اللـه، كنت أنـا سـندك وعونـك!." فسر جـرهم بهذا الاقتراح وقبله شاكرًا ودعا رفيقه حسـن لتنـاول الطعـام معـه، وأخـرج مـن خرجـه أنواع المأكولات الحاضرة التي لا تحتاج لأي طبخ أو تعب. وبعد أن أكـل جـرهم ورفيقـه وشبعا وحمدا المولى على نعمه غلى جـرهم القهـوة فشربـا ونامـا مسروريـن. وأتى اليـوم

الثاني دعا حسن صديقه جرهم ليأكل معه. وقام حسن فأشعل نارًا وأخذ يطبخ الطعام بيده ويتعب حتى نضج. فأكلا وناما. ورأى حسن أن جرهم لا يتعب أبدًا في تحضير الطعام مع أن طعامه أطيب وألذ بكثير من الطعام الذي يطبخه بيده ويتعب كثيرًا في تحضيره. ومع توالي الأيام وازدياد تعبه من السفر المتواصل في النهار وتحضير الطعام بدوره في المساء أخذ اعتباره يزداد لذكاء امرأة رفيقه جرهم ولبعد نظرها في تخفيف أعباء السفر عن زوجها. وقال في نفسه: ما عساها تكون تلك المرأة التي لم تزود زوجها إلا بطعام خفيف ناضج حاضر فوفرت عليه مشاق التعب في هذا السفر الطويل! لا بد أن تكون على جانب عظيم من الحذق والرشاقة. وأخذ هذا الاعتبار يتحول تدريجيا إلى حسد ازداد رويدًا حتى منعه عن النوم والراحة. إذ أصبح فكره الوحيد وغايته القصوى أن يمتلك هذه المرأة. فتفتّق رأيه عن فكرة شيطانية. فتمارض يوما وأخذ يشكو من ألم مبرح في بطنه ويتقلب ويئن. فسأله جرهم: "ما حلّ بك يا حسن؟ وماذا أفعل لك يا أخي؟ فقال حسن:" اتركني يا أخي وتابع سفرك. فأنني لا أستطيع أن أرافقك فيما بعد وبي هذا المرض. سأبقى هنا ريثما تتحسن صحتي قليلا فأعود إلى بلدي وأهلي عسى الله يمنّ عليّ بالشفاء فأرى والدي الشيخ وأخوتي السبعة. نحن أغنياء يا صديقي ولن يعزّوا علي شيئًا للاستشفاء. أنا لم أعرف قيمة الصحة إلا الآن. وداعًا يا أخي. اذهب، ناشدتك بالله ولا تتعوّق، وأسرع ـ في حراسة الله وحمايته ـ لتلحق بالقافلة".

وانطلت على جرهم حيلة حسن فودّع صديقه متأسفا على تركه داعيًا له بالشفاء. وما كادت القافلة تغيب عن الأبصار حتى قام حسن وركب بعيره وقفل راجعًا إلى بلدة صديقه الذي كان قد عرف موقعها كما عرف اسم عائلته وامرأته. وظل يسافر النهار ويسرى في الليل حتى وصل أخيرًا إلى مرماه. فسأل عن دار جرهم فوجدها وقرع الباب فسألت الخامة:" من الطارق" قال:" أنا سيدك. أما عرفت صوتي؟" فذهبت لسيدتها تبشرها برجوع سيدها الحاج جرهم فقالت المرأة:" شيء يحذرني من هذا الرجل. إذ يستحيل أن يكون قد وصل زوجي مكة المكرمة. وقام بفروضه الدينية ورجع. ولكن لننظر ربما حل به مكروه فعاد من الطريق". وتطلعت فرأت رجلا بثياب وشكل زوجها.

وفتحت فـدخل حسـن وسـلم مقلـدا صـوت جـرهم وحركاتـه وهـو يحـاول التجنـب شـأن المتنسّكين الزاهدين. ودخل الغرفـة. أمـا المـرأة فكانـت تشـكّ في أمـره. فطمأنتهـا الخادمـة بقولها:" إنه هو سيدي. ألا ترين أن التعب قد غيره وأعياه السـفر". وعقـدت امـرأة جـرهم النية على امتحانه لتقف على الحقيقة قائلة في نفسها: إن زوجي لا ينـام إلا بعـد أن نـقضي وقتا بعد العشاء نتسامر ونشرب القهوة وبعدها يقوم فيتوضأ ويصلي ومـن ثـم يـذهب إلى فراشه. وحضرت المائدة ودعي الرجل لتناول الطعام فجاء وهو يهلّـل ويسـبّح والـتهم أكلـه دون أن يرفع عينيه. وما كاد ينتهي من تناول العشاء حتى طلب فراشه وأمر سـيدة البيـت أن تنام أيضًا. فأيقنت زوجة جـرهم انـه رجـل متخـفٍّ جـاء ينـوي الشر. فغمـزت الخادمـة وهجمتا عليه وحبستاه في غرفة صغيره مهجورة وربطتاه وجلدتاه جلدًا مؤلمًـا. ثـم حملتـاه ورمتاه في قارعة الطريق. وعندما أفاق من غشيته قصد بلدته وهو نادم على ما عمـل أشـد الندم ولما وصل إلى أهله ادّعى أنه لم يحج إذ أجبر على الرجوع لمرض أصابه في الطريق.

ومضت أسابيع ورجع جرهم مـن الحـج ووصـل إلى البيـت مسرورًا إذ عـاد لبلدتـه وأهلـه بالسلامة. وقرع جرهم الباب أولا وثانيًا ولكن لا مجيب. إذ كانت قرينته أمرت الخادمـة أن لا تفتح الباب حالا قائلة لها: "دعيه ينتظر. وراء الباب حتى لا يعود ثرثارًا مرة أخرى ويطلع الناس على أمورنا الشخصية وأسرارنا". وكان جرهم يدق ويـدق ففتحـت لـه الخادمـة أخـيرًا فدخل وأخذ يعنفها لعدم فتحها الباب بسرعة فقابلته امرأته التي عرفته وعاتبته عـلى كـثرة كلامه. واغتسل جرهم وتعشى وسهر مع امرأته حسب عادتهما القديمة وتنـاول القهـوة ثـم قام وصلى صلاته ودخل وزوجته غرفة النوم وأخذ يقدم لها الهدايا التـي أتى بهـا مـن الـبلاد المباركة وقص عليها كل ما حدث له في سفرته الطويلة. وأخبرهـا عـن صـديقه حسـن الـذي مرض في الطريق فاضطر إلى الرجوع. وقصت عليه امرأته قصة صاحبه حسن مـن أولهـا إلى أخرها فسألها بلهفة واضطراب: "هل العرض سالم نظيف؟" فأجابته:" نعـم نظيـف والحمـد لـلـه".

طلب جرهم في الصباح أن تحضر له زاداً للسفر كالـذي أحضرتـه لـه في المـرة الأولى. وأخـذ معه كمية كبيرة من الدراهم وركب ناقته وتوجه إلى بلدة "صديقه حسن" " رفيق الطريق". ولما وصل البلدة لم يدخلها بل بقي بين التلال المحيطة بهـا. وعـثر هنـاك عـلى كـوخ تسـكنه عجـوز ضـعيفة فقـيرة. فقـال لهـا:"أنـا ضـيفك يـا أمـاه". فأجابتـه: "أهـلا وسـهلا بالضـيف ولكني معدمة يا ولدي ولست أعرف كيف أحصل على قـوتي اليـومي فكيـف أكـرم الضـيف وأقـوم بواجـب الضـيافة". فقـال:"لا يكـن لـك يـا أمـاه أي فكـر مـن هـذه الجهـة. خـذي هذه الدراهم واشتري لنا عشاء وللناقة علفًا واللـه يلهمنا غدا خير سبيل". ذهبت العجـوز[1] واشترت ما يلـزم وأكـل جـرهم واسـتراح وأقـام في كـوخ العجـوز بضـعة أيـام وهـو ينقـدها المصروف يوميـا. وبعـد أن اسـتراح وعـرف الكثـير عـن تلـك الـديار سـألها:" هـل تعـرفين يـا والـدتي بيـت فـلان الفـلاني؟" فقالـت:"نعـم يـا بنـي انـه ذاك الـقصر الشـاهق المحـاط بالبسـاتين والأشـجار". فتوجـه إليـه ودار حـول السـور فـرأى انـه لا يوجـد إلا بـاب واحـد حديدي لا يستطيع أحد فتحه بقوة. فرجع لمضيفته وأعطاها دراهم وطلـب منهـا أن تسرع إلى أحسن حداد وان تغريـه بالمـال فيعمـل لـه سـلّمًا طـويلًا في أقصر مـده ممكنـه وطلـب إليهـا أن يكـون السـلم مـن النـوع الـذي يفـتح ويغلـق حتـى يسـتطيع حملـه واسـتعماله بسرعة. ولما أحضر الحداد السلم ذهـب جـرهم في أول هـزيم مـن الليـل إلى الـقصر وعلّـق

1. رمز لامرأة كبيرة، لكننا نطلقه على كل فتاة او امرأة تحب المشاكل. والرمز لامرأة مصـدر الشر والسـحر والفتن، ومصدر لأفكار هدامة، وتشجيع المتمردين على قـيم المجتمـع. وللمـرأة الكبـيرة نظـرة سـلبية في المجتمع. المرأة العجوز ترمز إلى عدة أمور- الدنيا، الحياة القاحلة المجدبة، آخر العمر، الحنكة، الاحتيال، المكـر، الجـواهر. فهـي تمثـل الشيء الثمـين في الحيـاة. والعجـوز في الحكايـات الشـعبية تمثـل الفئـات الاجتماعية الثانوية وتعمل الأفعال التدميرية. فهي لا تدمر عن وعي طبقي قائم عـلى الإدراك السـياسي والفكري- إنما تمارس أفعالها كجزء من خللـها وثانويتها. والعجوز تمثل الحكمة والحيلـة والخـبرة، فهـي بطل مجرب، أشبه ما يكون ببطل الدراما الإغريقية. وتملك قوى خارقة أحيانا تميزهـا عـن بـاقي الـبشر. والساحرة هي الصورة النقيضة للمرأة المثالية (بدارنة، **طار الطير**، ص26-28؛ الحسن، **الحكاية الخرافيـة في ضفتي الأردن**، ص 69-74).

سلمه على السور وارتقاه. وعاد فنصب سلمه من السور على حائط القصر تحت شباك كان يشع منه بصيص من نور. وارتقاه ودخل الشباك فإذا هو في غرفة بديعة الأثاث جميلة الترتيب وفيها صبية في غاية الجمال من أبدع ما كون الخالق سبحانه وتعالى. شعرها طويل أسود يتدلى فوق جسمها الناصع البياض. فلما رأته الصبية ارتعدت وقالت بصوت مضطرب:"من أنت؟ وكيف دخلت؟ وماذا تريد مني؟" فأجابها جرهم:"لا تخافي فأنت ابنتي في عهد الله حتى يفرّج الله أمرًا أتيت لأجله. لن يمسك سوء. أنا لم اهبط من السماء ولم أخرج من أعماق الأرض بل أنا إنسان مثلك. أعطيني غرفة أنام فيها حتى الصباح وغدا يفعل الله ما يشاء". سترت الصبية جسدها وفتحت له غرفة محاذية لغرفتها فدخلها ونام. ورأته في الصباح الخادمة في الغرفة المجاورة لغرفة سيدتها وأسرعت إلى ربّ البيت والد الصبية وقالت له وهي ترتعد:"سيدي إن رجلا غريبًا ينام في الغرفة المحاذية لغرفة ابنتك".

فقال ربّ البيت:" ضعي عنده إبريق ماء واتركيه حتى يفيق وسأرسل من يلاحظه فيخبرني ماذا يفعل. فإن قام وتوضأ وصلى، تركناه حيا وبحثنا في أمره وإلا قتلناه". ثم أمر أحد خدمه أن يراقب الغريب. الذي حالما صحا من نومه وقعد استعاذ بالله من الشيطان الرجيم واغتسل وتوضأ وصلى ولبس ثيابه. ثم دخل الخادم عليه وسأله أن يتبعه لان سيده ربّ البيت ينتظره. وعندما حضر بين يدي ربّ البيت سأله هذا عن قصته وعن الغاية التي دخل من أجلها قصره على هذه الطريقة الشاذة. فقال جرهم:" إنني ترافقت مع ابنك حسن في طريقنا إلى الحج. ولكنه بعد أن استخلص مني ما أراده من اسم بلدتي واسم عشيرتي وامرأتي تمارض فافترقنا. أما هو فرجع لامرأتي يدعي أنه زوجها. ولكنها عرفته وامتنعت عنه. وبمساعدة الخادمة تغلبت عليه وجلدته. وأنا أريد يا والدي أن أتأكد هل تعدى ابنك على عرضي فأنكرت عليّ امرأتي خوفا وخجلا. أم ما قالته لي هو الصدق! أما ابنتك يا سيدي فلم يمسها أي شرّ وقد تبنّيتها عندما دخلت غرفتها حتّى يفرّج الله أمري". وأدخله ربّ البيت عندما دخلت غرفة صغيرة يفصلها حاجز من طوب لا يصل إلى السقف عن غرفة كبيرة تجاورها وقال له:"اجلس هنا

واستمع إلى الحقيقة بأذنيك وبعد ذلك اترك لك أمر الحكم في قصاص ابني حسـن". وجمـع ربّ البيت أولاده السبعة وقال لهم:"أشعر يا أولادي أن المنية تقترب مني وسأنتقل بلا شـك قريبا إلى الديار الأبدية. وأريد أن أموت مرتاح الضمير. فـأرجوكم أن يقـص عـليّ كـل واحـد منكم سيئاته وهفواته ويتوب عنها فأسامحه وأباركه. وأترككم قرير العـين مرتـاح الضـمير". وأخذ كل واحد منهم يعترف بما اقترف من الهفوات ووالده يسامحه ويرضى عليه. وجاء دور حسن فجثا أمام والده وقال:" اقترفت يا والدي خطيئـة عظيمـة وسأقصـها عليـك راجيًـا أن تسامحني وتمنحني بركتك ورضاك. وقـص عليـه القصـة بحـذافيرها. وأكـد لوالـده أن امـرأة جرهم امتنعت عنه وحبسته في غرفة حيث جلدته مع خادمتهـا. وأن شرفهـا لم يمـس بـأدنى مكروه. وأعاد عليه الوالد السؤال ثلاث مرات إن كان قد دنس عرض رفيقه في السفر. وكـان حسن يجيب كل مرة بالنفي ويؤكد قوله باليمين المغلظ بان امرأة رفيقه جـرهم أشرف مـن رأى من النساء. وكان القصد من إعادة رب البيـت السـؤال عـلى ولـده ثـلاث مـرات ليؤكـد لضيفه أن شرفه لم يمس بسوء. وقام الوالد الشيخ وأخرج جرهم من الغرفة المحاذية وقال له على مسمع من أولاده:" هذا هو خصمك يا سـيدي فـاحكم عليـه بمـا تشـاء". قـال جـرهم: "سامحه الـلـه". قال الشيخ:" غدا تأتي إلى المضافة حيث يجتمع الرجال فتسأل عني فأجيبك: إنني الرجل الذي تسأل عنه فأية خدمة تطلـب. فتقـول:" أريـد يـا والـدي فرسًـا". فأسـألك: " هل تريد فرسًا تأكل بفمها أم بيدها". فتجيب:"بيدها. والـلـه يفعـل مـا يشـاء". فـودعهم جرهم وذهب إلى كوخ العجوز وبات ليلته. وفي الصـباح وفي الوقـت المعـين قصـد المضـافة. وبعد أن استقر به المقام، سـأل عـن والـد حسـن فأجابـه: أنـا هـو يـا سـيدي. مـاذا تطلـب مني؟ " فكلمه كما كان مقررًا في اليـوم السـابق. فقـال أبـو حسـن:" اشـهدوا عـلي يـا كـرام إننـي أعطيـت هـذا الرجـل فرسًـا تأكـل بيـدها عطيـة لا تـردّ. " فـاحضروا القـاضي وكتـب كتاب جرهم على ابنته وأصبحت زوجته. وبعد مدة من الزمن قال جرهم لامرأته:" اشـتقت

لبلدتي وأهلي. فهل تذهبين معي أم تبقين عند اهلك؟ "أجابته: " المـرأة .....[1] زوجهـا. حيـثما تذهب أذهب". وقدم لها والـدها ووالـدتها وإخوتهـا أغـلى الهـدايا وأكرمـوا صـهرهم غايـة الإكرام. ووصل جرهم بيته ووجد امرأته بانتظاره قلقة البال لطول غيبته. وأصـبحت امرأتـه الأولى ضرتها وعاشا بسوية وبسلام. وبارك الـلـه فرزقه البنين من الامرأتين.

1. ساقطة من النسخة

الحكاية الثالثة والعشرون: افتقاد رحمة الـلـه

مات الشيخ مجدان وترك قبيلته صغيرة، فقيرة، حقيرة لا تحسب لها القبائـل أي حسـاب. لا كلمة لها ولا قول في مجريات الصحراء. وتولى مـن بعـده ابنـه الشـاب سـبع قيـادة القبيلـة ومشيختها. وكان سبع بهيّ الطلعة قويّ الإرادة ذكيّا ومجتهدا. رأى تقهقـر قبيلتـه وتأخرهـا فحزن على حالتها. ولكنه لم يقعد مكتوف الأيدي بل شمّر عن ساعد الجدّ وأخذ على عاتقـه أن يرفع شأنها ويوحّد كلمتها ويزيد مواردها فأصـبحت ذات حـلّ وربـط، قويـة الشـكيمة، مسموعة الكلمة، محترمة المقام. فرتّب أمورها، وسوّى اختلافاتها، وحارب الكسل الذي كـان متفشيا بين أفرادها، وجلب مدرسا يُدرّس أولادهـا، وابتعـد عـن الاحتكـاك بـالغير، وصـادق القبائل المحيطة به وساعدها في غزواتها. وفرض الزراعة وتربية المواشي على كـلّ عائلـة مـن جماعته. فأخذت قبيلته ترتقي رويدا رويدا حتى أصبحت بعد سـنين قليلـة غنيـة بـالموارد، مسموعة الكلمة، محترمة الجانب، لها رأي معتبر في أمور البادية. هكذا أصبحت قبيلة سـبع المجدان ذات مركز مهم بين قبائل الصحراء.

ورافق السعد سـبع في أعمالـه فكـان الـرابح في غزواتـه لا يرجـع منهـا إلا بالغنـائم الطائلـة فتستقبله نساء القبيلة بالزغاريد والغناني والمديح. وردّ هجمات الأعداء الحسودين بخسـائر فادحة. فكثرت ماشيته وزادت مادياته وأخـذت القبائـل المعاديـة تخـاف سـطوته والقبائـل المسالمة تطلب انضمامها إليه. فساد اعتباره وامتد جاهه بين قبائل البادية.

ولم يفتكر الشيخ سبع بالزواج قط لأنـه ضـحّى بأفكـاره ووقتـه في خدمـة قبيلتـه. ولم تـرُقْ هذه الناحية من حياته في أعين شـيوخ قبيلتـه. فـاجتمعوا يتـذاكرون في مسـتقبل أولادهـم وعشيرتهم وفي من سيسوسهم بعد شيخهم البطل سبع. وقرروا الاجـتماع بـه والطلـب إليـه أن يقترن. فقصدوا خيمته ليلة وبعـد البحـث في مواضـيع مختلفـة قـال كبـيرهم:" يـا شـيخ سـبع. أتينـاك نطلـب منّـة. فهـل تكرمنـا وتجيـب رجاءنـا؟" قـال:"سـمعا وطاعـة يـا شـيخ عطية". فقال هذا:" اجتمعت شيوخ العشـيرة قبـل بضـعة أيـام وبحثـت في أحـوال قبيلتنـا. فشكرنا المولى الذي أعطانا شيخا ذكيا عالما عاملا يقودنا ويـدير أمورنـا حتـى رفـع بعشـيرتنا

من الحضيض والفقر إلى المجد والغنى. والفضل كلّ الفضل في هذا النجاح الباهر يرجع إلى بعد نظرك وتفوق حكمتك وسداد رأيك. فقررنا أن نطالبك بالزواج علّ الله يرزق أولادنا قائدا حكيما من صلبك تربيه في حياتك وتدرّبه على الطرق المستقيمة والسياسة الرشيدة فتبقى قبيلتنا وإن صغر عددها محترمة مهابة". فأجابه الشيخ سبع:" سمعا وطاعة. أنا عند حسن ظنكم لي. تريدون أن أتزوج فعليكم أن تجدوا لي الزوجة الصالحة".

انفضّ عقدهم ورجع كلّ إلى خيمته. وأخذ شيوخ القبيلة يجتمعون المرّة بعد الأخرى يبحثون في تاريخ القبائل المجاورة ويسردون أسماء بنات الشيوخ علهم يجدون الزوجة الموافقة لشيخهم المحبوب. وقرّ أخيرا رأيهم أن ابنة الشيخ عوّاد المتقاعد لكبر سنّه أفضلهنّ. فوالدها شيخ محترم، وقبيلتها قوية مهابة، وجمالها فائق، وآدابها مشهورة عند الكبير والصغير. فقصدوا خيمة شيخهم الأكبر وبعد السلام وشرب القهوة قال الشيخ عطية:" أتيناك يا شيخ سبع لنفي بوعدنا. فقد قرّ رأي أخوتي شيوخ حمائل القبيلة أن أفضل ابنة توافقك للاقتران هي عبلة ابنة شيخ مشايخ المجايدة[1] فنسبها معتبر وجمالها فائق وآدابها تفوق الوصف. فما قولك يا شيخنا الوقور؟".

---

1. يرجع نسب عائلة المجايدة من جدهم الأكبر عبد المجيد بن عربي بن سليمان والتي يرجع نسبها إلى قبيلة بنو أيوب ومنهم قبيلة بني ناصر وبني عامر وعرب النفيعات بمنطقة الشرقية بمصر ما يعرف الآن "بلبيس". وفي عهد السلطان سليم الأول أقام الأمير يونس التوروزي الخان عام 1387 ميلادية والقلعة لحماية المسافرين والتجار من قطاع الطرق وأمر بحماية القلعة والخان "السوق" وأرسل لحمايتها من مصر أربعين فارسا ومائة خيال جند لحماية القلعة التي سميت بقلعة برقوق وكان من أبرز الفرسان رجل شجاع اسمه يونس الأيوبي ثم أنجب ابنه حسن وجاء لحسن ابن اسمه سليمان الملقب بالدالي وأنجب سليمان عربي ومن ثم أنجب عربي أربعة أبناء وهم 1. سليمان الملقب الدالي وتنسب إليه عائلة الدالي 2. عبد المجيد وتنسب إليه عائلة المجايدة 3. محمد وكان مصلحا بين الناس قاضي عرفي في قضاء غزة والسبع وتنسب إليه عائلة القاضي 4. صالح وتنسب إليه عائلة البيطار والتي سكنت غزة وبئر السبع ويافا وهاجر بعضهم إلى خان يونس من هنا امتد نسب عائلة المجايدة جدهم عبد المجيد الذي ولد سنة 1763 وتوفى 1848 حيث عاش خمسة وثمانين عاما وقد

أجاب الشيخ سبع:"قلت لكم إنني فاعل ما تأمرون. فهيئوا الخراف والسمن والأرز والمَهر ودعونا نذهب خاطبين". وبعد بضعة أيام قصد الشيخ بصحبة مشايخ قبيلته بيت الشيخ عواد حاملا معه حسب عوائد البدو كلّ ما يلزم من المال والحلال لخطبة أمير من الأمراء العرب. وكان الشيخ عوّاد يسكن لكبر سنّه بيتا حجريا. فلما سمع بمن قصده من الضيوف الكرام خرج للقائهم والترحيب بهم.

وما استقر بهم المقام حتى أخذ الشيخ سبع يقص تاريخ حياته ويتباهى بالذي صنعه والنجاح الذي لاقاه والشوط الكبير الذي قطعته قبيلته في مضمار التقدم والفلاح، وقال:"لم أغز إلا ورجعت غانما"، فقال الشيخ عوّاد:"هذا من فضل ربك". وقال سبع:" ما زرعت أرضا إلا وأخصبت 70-100 ضعف". فقال الشيخ:" رحمة وبركة من المعطي الكريم". وأردف الشيخ سبع مفتخرا:"لم أُصب أثناء غزواتي العدّة بأي مكروه". فقاطعه الشيخ عوّاد بقوله:" الحمد لله الحامي الشافي". وعاد سبع فقال:"ما اشتريت فرسا إلا وكانت من أصل معروف ونسب أكيد". أجابه الشيخ عوّاد:" سبحان منور العقول". وهكذا ظلّ الشيخ سبع يفتخر بأعماله ناسيا في كلّ أقواله ذكر المولى تعالى وشكره على نعمه وعطاياه.

نضج الطعام أثناء هذا الحديث وهُيّئت المناسف[1] فدعا الشيخ عوّاد ضيوفه إلى الأكل. فقال الشيخ سبع:"يا سيدي الشيخ لا طعام إلا بعد الكلام". أجاب الشيخ عوّاد:"مُرْ يا

تلقي تعليمه بالأزهر الشريف وظل إماما لمسجد القلعة لمدة أربعين عاما. كان رجلا زاهدا في الحياة فقد كان يتبرع لمن يضيء مئذنة المسجد بقطعة أرض من أملاكه وقد خلفه في الإمامة ابنه الصغير محمد أبو طاهر، وتزوج الشيخ عبد المجيد بامرأة من مدينة غزة من عائلة أبو سليم و أنجب أربعة أبناء وهم الفروع الأربعة الأصلية لعائلة المجايدة 1.عبد الرازق فرع "الروازقة" 2. عبد الحميد فرع "الحمايدة" 3.عبد اللطيف فرع "العسلي" 4.محمد فرع "الطواهرة" أبو طاهر" ومن ثم تفرعت العائلة إلى ستة عشر عرقا (انظر: الوائلي، **موسوعة قبائل العرب**، 1965/5).

1. المنسف هي وجبة الشعب الأردني ومشهورة في سوريا و العراق و فلسطين، ويتم المنسف من البرغل أو الأرز واللحم واللبن. واللبن المستعمل عادة يتم إعداده عن طريق تجفيف الحليب، وتتم مراحل

ولدي وأنا رهين إشارتك". فقال سبع:" أتينا لنتشرف بمصاهرتك، ونعم من التقرب إلى

تصنيع اللبن الجميد أولاً بوضع حليب الغنم في إناء ليتم ترويبة أي يصبح لبنا رائبا وبعد هذه المرحلة يتم وضع هذا اللبن الرائب في آلة تقوم بخض هذا اللبن وذلك لفصل الزبدة عن اللبن الحامض (الشنينه أو المخيض). وبعد أن يتم إنهاء مرحلة فصل الزبدة والتي تستخدم فيما بعد في صناعة السمن البلدي، بعد أن يتم استخراج اللبن الحامض (الشنينه) يتم تسخينه إلى أن يتم فصل مصل اللبن عن اللبن ويوضع في قطعة قماش ليتم فصل المصل بشكل كامل ويصبح المزيج صلب ويسمى في هذه المرحلة (جبجب) وبعد ذلك يتم خلط الجبجب بالملح ويترك لفترة زمنية حوالي 24 ساعة بعد ذلك يتم استخراجه من قطعه القماش وتسمى بالمخلاة ليتم عملية تصنيع اللبن الجميد وهذه المرحلة تمسى (زعمط) ويتم تكوينه بالشكل المطلوب وبعد ذلك يوضع في الشمس لمدة يومين أو ثلاثة حتى يجف تماما وحفظه بكرات مملحة يطلق عليها اسم الجميد (الأقط) لدلالة عن حالته الصلبة أو الجامدة، ومن الممكن حفظ هذه الكرات الجامدة لفترات طويلة، ويتم فرك هذه الكرات الجامدة ووضعها في الماء عند الرغبة بتحويلها إلى سائل مرة أخرى. ولعل من أسباب شهرة هذه الوجبة في المناطق الصحراوية والبلاد التي لها تاريخ طويل مع البداوة هي سهولة حفظ الجميد وإمكانية الإعداد السريعة، مما يناسب طبيعة الحياة التي كانت موجودة في تلك البلاد. أما اللحم فيتم طهوه مع اللبن بحيث يتشرب نكهة اللبن ويتم بعدها وحسب المناطق (يختلف من منطقة إلى أخرى) وضع نوع من الخبز يسمى الشراك (خبز كبير ورقيق) تحت الأرز في صحن كبير يسمى سدر، ويكون الأرز على شكل تلة ثم يتم وضع اللحم المطهو فوق صدر الأرز ومن ثم توضع المكسرات كاللوز المقلي والصنوبر المقلي وبعض البقدونس المفروم. وعند الأكل يتم صب اللبن والسمن البلدي فوق المنسف. في أيامنا هذه، أصبح المنسف جزءاً من التقاليد للمناسبات، كما أنه رمز للتمسك بالأصول، ولعل من أهم أسباب نكهة وطيبة مذاق المنسف هي طريقة إعداد الأرز، فأرز المنسف يختلف في طريقة إعداده عن قرينه الأرز الياباني الذي يسلق بالماء حتى يمتص الأرز الماء مع إضافة بعض الملح إليه لجعل طعمه مُستساغا. فرز المنسف يُسلق بماء اللحم أو الدجاج المشبع بدهون اللحم أو الدجاج إضافة إلى البهارات. تشتهر معظم المدن الأردنية بالمنسف حيث يعتبر منسفها علامة فارقة لا يدنوها به أحد وذلك يعود إلى نكهة الجميد المنسف من الوجبات المثقلة بالدهون ولا تتلاءم مع من يتبع نظاماً غذائياً صارماً. وتختلف الوجبة اليومية من المنسف عن وجبة منسف الولائم بتميز الأخيرة بإضافة المكسّرات كاللوز أو الكاشو المطبوخ (شبوح، **المائدة في التراث الإسلامي**، ص45).

نسبك فهل لي أن أطلب يا والدي ابنتك زوجة لي؟ فحنا الشيخ عوّاد رأسه بحزن وقال بصوت منكسر:" آسف يا بني إذ لا أستطيع أن أجيبك إلى طلبك". فتهيّج الشيخ سبع وظنّ هذا الجواب احتقارا له. إذ كيف يجسر أحد أن يردّ له طلبا وهو الشيخ المعتبر المعروف والذي تحترمه كل القبائل وتسعى للتقرب منه. فقام غاضبا وهمّ بترك البيت والرجوع إلى قبيلته. نسي أنّ عتبة الباب واطئة فارتطم رأسه بالحجر وجرحت جبهته وسال دمه. وعندها ركع الشيخ عوّاد شيخ مشايخ المجايدة ورفع يديه نحو الشيخ سبع وقال:" الآن علمت يا بني أن الله لم ينسك، فمن أحبّه الربّ افتقده برحمته. ظننت أن المولى قد نسيك وتخلى عنك لأنك لم تخسر في تجارة ولم تمرض ولم تجرح في غزواتك قط. ولكني علمت الآن أن الله لا يزال يحبّك. انظر كيف افتقدك برحمته فلتكن ابنتي إن شئت خادمة لك. خذها مباركة عليك.

وتأثر الشيخ سبع من عقيدة الشيخ عوّاد القويمة الراسخة وصافحه طالبا العفو على نزاقة طبعه ونسيانه المولى معطي الخيرات كلّها. وتمت الأفراح بعد ذلك بعقد الزواج. وقويت شكيمة قبيلة الشيخ سبع بارتباطها المتين مع المجايدة. وعاش سبع وعبلة سعيدين ورزقهما الله البنين الصالحين.

الحكاية الرابعة والعشرون: الحزن الدائم

حزنت جميع الأشجار على موت النبي "صلى الـلـه عليه وسلم" وأخذت تندبه وتبكيه سـنة بعد سنة حتى يومنا هذا. وكان حزنها ظاهراً للعيان لأن ورقها كان يسقط وخضرتها تنضوي فتعرى عدة أشهر في السنة. أما شجرة الزيتون[1] لم تشاركهم في حزنهم هذا فلم يسقط ورقها ولم تعرَ ولا يومًا واحدًا في السنة. فعقدت الأشجار مؤتمرًا بحثت فيه عدم مشـاركة الزيتونـة الحزن على وفاة رسول الـلـه. وقررت إرسال شـجرة التـين لمعاتبـة الزيتونـة وسـماع عـذرها. فذهبت التينة وقالت لها:"أرسلتني الأشجار لأنوب عنها في الاستفسار عن السبب الذي مـن أجله لا تحزنين على موت آخر المرسلين.

فأنت لا تظهرين حزنك كما نظهره نحن. ومن يراك يظن انك غير متألمة عـلى وفـاة النبـي. فلماذا هذه الكبرياء!" فأجابت الزيتونة:"حزنكم وقتي ولا يمتد ندبكم أكثر من بضعة أشـهر كل سنة. أما حزني أنا فدائم إذ يمتد كل حيـاتي. ألا تـرين كيـف احمـل اللـون الأسـود حـول جذوعي وعروقي طول أيام حياتي كعلامة حزن دائم"؟

واقتنعت التينة بحجة الزيتونة. وأكبرت حزنها. وأخبرت الأشجار نتيجة اجتماعهـا بالزيتونـة فعاد السلام بين الأشجار إذ زال سببه.

وينسب الفلاحون المسيحيون هذه القصة إلى موت السيد المسيح.

---

1. الزيتون هو ثمار شجرة الزيتون، عبارة عن حبـة صـغيرة بيضـوية الشـكل، شـديدة المـرارة لونهـا أخضر مصفر أو بنفسجي، لها نـواة واحـدة شـديدة الصـلابة. أهميـة الزيتـون الأساسـية هـي اسـتخراج زيـت الزيتون، غير أنه يمكن استعمال الزيتون مباشرة في عدة أنواع مـن ألـوان الطهـي والمـأكولات، وفي هـذه الحالة تلتقط هذه الثمار وهي خضراء أو بنفسـجية. شـجرة الزيتـون شـجرة مـباركة تنتمـي إلى عائلـة الزيتيات معروفة منـذ القــدم لشـهرة زيتونهـا وزيتهـا. وصـلت هـذه الشـجرة إلى إسـبانيا عـن طريـق الفينيقيين والإغريق. وإذا كان الرومان أول من نشر زراعة هذه الشجـرة في كل شبه الجزيـرة الإيبيريـة، فإن العرب هم الذين طـوروا تقنيـة اسـتخراج الزيـت(وأصـل كلمـة الزيـت المسـتعملة في كـل إسـبانيا عربي).وقد أخذ الأسبان معهم هذه الشجرة أثناء اكتشافهم لأمريكا في القـرنين 16-17 الميلاديـين (انظـر حول هذه الشجرة: جعفر، **الزيتون، فوائده وإكثاره**، دار المعرفة، دمشـق، 1993؛ حسـن، **الزيتـون**، دار علاء الدين، دمشق، 1995).

الحكاية الخامسة والعشرون: العذراء واليهود

توجهت العذراء في أحد أيام الصيف الحارة من بيت لحم[1] إلى القدس[2] وكانت تحمل طفلها. ولما وصلت قبال المحل المعروف الآن بالطنطور رأت يهودا يدرسون حمّصا.

---

1. بلدة على عشرة كيلو مترات إلى الجنوب من القدس، اسمها الأصلي "أفرات" و "أفراته" بمعنى مثمر. ثم دعيت باسمها الحالي نسبة إلى "لخمو" إله القوت والطعام عند الكنعانيين. وفي الآراميّة "لخم" أو "لحم". أما في العربية فمعناها اللحم المعروف. وتعود شهرتها الواسعة لأن المسيح ولد فيها، وفي "**الكامل**" لابن الأثير (52/2): أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم لما ركب البراق(وهي دابّة فوق الحمار ودون البغل) وهو في طريقه ليلة الإسراء نحو المسجد الأقصى، مرّ ببيت لحم، حيث ولد فيها المسيح، فنزل فيها وصلّى (الدبّاغ، **بلادنا فلسطين**، 402/2 وما بعدها؛ **الموسوعة الفلسطينيّة**، 462/1 وما بعدها؛ الآغا، **مدائن فلسطين**، ص97-110؛ **دائرة المعارف الإسلاميّة**، 501/8؛ مرمرجي، **بلدانيّة فلسطين العربيّة**، ص27-29؛ الحموي، **معجم البلدان**، 552/1؛ الاصطرخي، **المسالك والممالك**، ص44؛ البكري، **معجم ما استعجم**، 289/1؛ المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص172؛ ستيفن، **تاريخ الحروب الصليبيّة**، 636/3؛ الأسود، **كتاب الرّحلة الإمبراطوريّة في الممالك العثمانيّة**، ص121-123).

2. حول مدينة القدس وأهميتها وتاريخها وأسمائها وجغرافيتها انظر المصادر التالية: **الموسوعة الفلسطينية**، 508/3-532؛ الآغا، **مدائن فلسطين**، ص40-65؛ الحنبلي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، عمّان، 1975؛ الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، عمّان، 1973؛ الحموي، ياقوت، **معجم البلدان**، 293/1-294، 1975؛ الإمام، **مدينة القدس في العصر الوسيط**، تونس، 1976؛ **الدبّاغ، بلادنا فلسطين**، ج4، في بيت المقدس، 1988؛ العارف، **المفصل في تاريخ القدس**، القدس، 1961؛ العارف، **تاريخ القدس**، القاهرة، 1951؛ العامري، **عروبة فلسطين في التاريخ**، بيروت 1972؛ العسلي، **معاهد التعليم في بيت المقدس**، 1981؛ مرمرجي، **بلدانيّة فلسطين العربية**، بيروت، 1948؛ حسين، **فلسطين في ظل الإسلام**، عمّان، 1389هـ؛ العابدي، **قدسنا**، القاهرة، 1972؛ سوسه، **العرب واليهود في التاريخ**، دمشق 1975؛ لي سترانج، **فلسطين في العهد الإسلامي**، الترجمة العربية، عمان، 1970؛ المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ليدن، مطبعة بريل، 1909؛

Encyclopedia Britannica, Chicago 1977. Art, S. George; *Encyclopaedia of Islam*, Vol. II, Liden 1970; Kenyon, K., M., *Jerusalem*, *Excavating 300 years of History*,

فطلبت منهم أن يعطوها قليلا مـن الحمـص لطفلهـا الـذي رآه واشـتهاه فطلبـه. فأجابوهـا كاذبين:" هذا ليس حمّصا يا خالتي، بل حجارة". فطلبت العذراء من المولى أن يقاصصـهم على كذبهم فيتحجر حب الحمّص الموجود في الجرن. وتابعت سيرها. وبعـد بضـع دقـائق كانت العذراء تقطع الجبل الواقع غربي مار إلياس[1]. ولحظ اليهود أن كلّ حمصـهم أصـبح حجارة صغيرة في حجم الحمص وشكله. واتهموا العذراء التي مرت علـيهم وطلبـت قلـيلا من الحمص لابنها أنها ساحرة ولم يدركوا أن ما أصابهم قصاص من اللـه العادل لكـذبهم فتبعوها ليقتلوها. ولما رأتهم يتراكضون خلفها أدركـت الخطـر المحيـق بهـا فتضرعـت إلى الأب السماوي[2] أن يحميها من شرهم. فانفتح صخر وبان داخله جوف واسـع دخلتـه مـع ابنها وعاد الصخر فأغلق وأخفاها عن أعين مطارديها. وعبثا بحثـوا عنهـا في كـل الجهـات ولكنهم لم يجدوا لها أثرا فرجعوا بخفّي حنين.[3] ولما زال الخطـر انفـتح الصـخر مـن تلقـاء

London 1969; Olmstead, A. T., *History of Palestine and Syria*, New York 1934; Totah, K. A.,*A Brief History and Guide of Jerusalem*, Jerusalem 1920.

1. دير مار إلياس وتقع على بعد ثلاثة أميال شمال بيت لحم وهي تابعة أيضاً لطائفـة الـروم الأرثـوذكس. وهو من أعظم وأضخم الأديرة المعروفة. وفيه الغرف العديدة والساحات السـماوية، وتقـع الكنيسـة في الطابق الأرضي منه، وله وقف خاص ومن حولـه غابـات مـن أشـجار الزيتـون (**سـجل محكمـة القـدس الشرعية،** رقم 378، الصادر بتاريخ 5 1306هـ 6 نيسـان، إبريـل 1889، ص147، ورقـم 382، الصـادر في غرة جمادى الآخرة 1308هـ 7 شباط، فبراير 1891، 34.
2. هكذا يدعو النصارى اللـه في مفاهيم الدينيّة "الأب والابن والروح القدس".
3. "رجع بخفّيّ حنين"، أي خائبا. انظر مصادر المثل: الميداني، **مجمع الأمثال**، 40/2 المثل 1568 وفيه "رجع بخفّيّ حنين" ؛ عاصم، **الفاخر** 97 المثـل 159 ؛ اليـوسي، **زهـر الأكـم في الأمثـال والحكـم**، 138/2؛ **عيـون الأخبار** 159/3 ؛ الزمخشري، **المستقصى**، 100/2 المثل 355 ؛ ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، كتـاب الزمـرده، 155/6، وفيه:

أراني ولا كفران لـلـه راجع بخفي حنين من نـوال حـاتم. وانظـر، أيضـا، المصـدر ذاتـه، **كتـاب الجـوهرة في الأمثال**، 12/3.

نفسه فخرجت العذراء وتابعت سيرها. أما الصخر فبقي مفتوحا. ووضع أهل بيت جالا[1] هذا الأثر النفيس في كنيستهم وهو يدعى حتى اليوم سرير السيدة. وإنني أتذكر جيدا "بيدر الحمص" الذي كان سيّاح الإفرنج[2] يزورونه في طريقهم إلى بيت لحم.

1. مدينة عربيّة ترجع تسميتها إلى جبل جيلو، أو ما يُعرف اليوم بجبل الرأس. تقع بيت جالا على بعد كيلومترين إلى غرب الشمال الغربي من مدينة بيت لحم. وقد وضع امتداد بيت لحم نحو الجنوب لبيت جالا في الواجهة الغربية لبيت لحم، وتُعدّ الطريق التي تصل بين مدينتي القدس والخليل الحدّ الفاصل بين بلدتي بيت جالا وبيت لحم. وتحدّها من الجنوب أراضي قرية الخضر حيث قبر المجاهد الكبير سعيد العاص. كما تحدها من الشمال أراضي قرية شرفات، ومن الغرب أراضي قرية بتّير (الدّبّاغ، **بلادنا فلسطين** ج8، ق2؛ **الموسوعة الفلسطينيّة**، 443/1؛ شرّاب، **معجم بلدان فلسطين**، ص180-181؛ بنورة، **تاريخ بيت لحم، بيت جالا، بيت ساحور "افراتا"**، مطبعة المعارف، القدس، 1982).
2. هو مصطلح أطلق على الفرنكيين أو الإفرنج أو الفرنجة هم مجموعة قبائل جرمانية غربية والتي كانت قد شكلت ما عرف باسم القبائل الجرمانية. كان التحالف مكونا من قبائل السليان والسكامبري والتشامافي والتشاتي والروكتيري واليوسيبتس والأمبيسفاري. دخل الإفرنج مناطق الإمبراطوريه الرومانية من خلال مايعرف الآن بألمانيا واستوطنوا المناطق الشمالية من بلاد الغال (حاليا فرنسا وأجزاء من غرب ألمانيا) مكونين فيها إمارة شبه مستقلة. التعاريف المعاصرة عن الانتماء العرقي للفرنكيين تتفاوت بحسب الفترة. ومن غير الواضح ما إذا كان الفرنكيين قد أشاروا إلى أنفسهم بهذه الصفة. كان الفرنكيون في البداية مجموعة متميزة بثقافتهم داخل فرنكيا (انظر:
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B1%D9%86%D8%AC

الحكاية السادسة والعشرون: مار جريس الخضر

أصيب أحد شيوخ عرب الـ .....[1] بعارض دماغي أفقده قواه العاقلة وأصبح لا يعرف شيئا من حياته الماضية. وأخذ يبتعد من الناس ويكلّم نفسه ويخلط في كلامه ويقوم بحركات غريبة ويصرخ على من يخاطبه. واشتدّ المرض عليه فجعل يمزق ثيابه ويضرب الغير ويهيم على وجهه في البيادي. تأثر شيوخ القبيلة جميعهم من حالة زميلهم الذي كان في السابق من أعقلهم وأذكاهم وأقدرهم فأخذوه وقصدوا به بعض المبصرين من الشيوخ كتبوا حُجبا مختلفة حملها الواحد بعد الآخر لكن هذه الحجب لم تنفعه البتة. وسمعوا يوما بصيت شيخ مغربي في القدس قيل إنه مشهور في معالجة المسكونين بالجن. فأتوا به إليه ففحصه وكشف له في الرمل[2] وادّعى أخيرا انه عرف علّته. وقال:" إن شيخكم

---

1. غير واضحة من النص.

2. هذا العلم كان (وربما ما زال) يمارسه البعض ويقال عن أحدهم بالعامية: (يضرب بالتخت رمل) والحقيقة هو أنه يفرش حفنة من الرمل على تخت أي لوح من الخشب ثم يجري عليه عمليات حسابية ليعطيك معلومات ماضية أو مستقبلية عن نفسك وحياتك أو نفس وحياة الشخص المطلوب من قبيل الزواج والأولاد والأمراض والموت والأموال. والتبصير بواسطة هذه الطريقة كان معروفا منذ أقدم الأزمان، إذ استخدمه كهّان بابل، وأشور، وفارس، والهند، ثم انتقل إلى أجدادنا. وكان الرمّالون يجلسون في ساحات القرى وشوارعها فيفترشون الأرض، ويضعون أمامهم رقعة من الخشب أو الورق المقوّى (الكرتون)، أو الحجر ويسمّيها "تختا" (أي سريرا)، يزعمون أن أرواحا يستخدمونها تأتي فتجلس على هذا "التخت". "ويدّعي الرمّال بأنه يجمع العالم كله في تخته في ست عشرة نقطة لا تلبث أن تصير ستة عشر شكلا. ومن هذه الأشكال يأخذ من اثنتين إلى ستّ أمهات يولّد منها ستّ عشر بنتا، وكل بنت منها تدعى بيتا، ولكلّ بيت شكل، ولكل شكل كوكب يُدعى برجا. والبرج إما سعد، وإما نحس، وإما ممتزج. والممتزج ما كان بين السعد والنحس. ومن البيوت الستة عشر تؤخذ أربعة تسمى أوتادا، لأنها تمثّل عندهم أركان الكون الأربعة. والاثنا عشر بيتا الباقية تمثّل الأبراج الاثني عشر في علم التبريج" (آدم، **المعتقدات والخرافات الشعبيّة اللبنانية**، ص107-108؛ خاطر، **العادات والتقاليد اللبنانية**، 208/2-209).

هذا أغاظ بعض الجن وكان ذلك يوم جمعة لأن الجمعة جامعة" إذ يفك أسر الأرواح[1] في هذا اليوم فيملأون سطح الأرض ولن تتحسن حالته ما لم يقم بترضية الجن التي أساء إليها. وأخذ يعالجه مدّة من الزمن على طرق مختلفة مقدما للأرواح السفلية ترضية بعد الأخرى وحمّله حُجبا مختلفة وسقاه عقاقير متنوعة. ولكن كل معالجته لم تأت بأي فائدة. وساءت حالة المريض تدريجيا حتى أجبرت عائلته على وضع القيود في يديه ورجليه.

سمع أهل الشيخ أخيرا بمار جريس[2] صانع العجائب فحملوا مريضهم إلى ديره[3] الواقع في قرية الخضر[4] بالقرب من بيت لحم. وكان الكثيرون قد أكّدوا لهم أن هذا الولي سيشفي

---

1. حول الأرواح ومفهومها في الإسلام انظر المصادر التالية: السقا، **الأرواح وحياة القبور**، مكتبة النافذة، الجيزة، 2000؛ طنطاوي، **الأرواح**، ط4، دار النهضة العربية، القاهرة، 1977. ويقول دير لاين "إن الاعتقاد في تقمص الروح للطبيعة انتشر انتشارا مذهلا، وهو ما يزال يعيش حتى اليوم. وتقابلنا أمثلة وفيرة له في حياة الأطفال بصفة خاصة. فالأشياء بالنسبة لتصورهم تتقمصها أرواح في وسع الإنسان أن يتحدث معها. وهي إما خيّرة وإما شرّيرة، فإذا ما سقط الطفل فوق الحجر، فإن هذا من فعل الحجر. وذلك فإنّ الطفل يعاقب الحجر بالضرب (**الحكاية الخرافية**، ص 77. وانظر: ص103-106؛ الجوهري، **علم الفولكلور**، 425/2 وما بعدها؛ أمين، **قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية**، ص142).
2. من أشهر القدّيسين ويُلفظ "جاورجيوس" بدأت شهرته في الشرق من القرنين الرابع والخامس الميلاديين، وامتدت إلى الغرب، وصار لها أبعاد غربيّة منذ القرون الوسطى. كان القّديس "جاورجيوس" جنديا في الجيش الروماني في قبادوقيا في آسيا الصغرى (تركيا الحالية) حيث ولد ونشأ. مات شهيدا للمسيح في مدينة ديوسبوليس وهي اليوم اللد (مدينة في فلسطين قضاء الرّملة) فأقيمت هناك على قبره كنيسة بيزنطيّة منذ عهد الإمبراطور قسطنطين أي بداية القرن الرابع الميلادي. وقد نسجت المخيلة الشعبية ما نسجت حول هذا القدّيس من روايات، ومن جملتها ما ذهبوا إليه منذ أيام الصليبيين من تصوير القّديس ضابطا في الجيش يمتطي جوادا ويحاول إنقاذ فتاة أسيرة من التنين. ويُعرف القديس أيضا بالخضر، أي الأخضر الحيّ الذي لا يموت، والخضر مكرّم عند المسيحيين والمسلمين، وله شعبيّة ومزارات كثيرة في فلسطين وشرقي الأردن وسورية ولبنان. وفي الروايات الإسلامية أن الخضر صاحب موسى عليه السلام لقيه وقصدا معا مجمع البحرين (سورة الكهف 60-82) (**الموسوعة الفلسطينيّة**، 7/2؛ كنعان، **الأولياء والمزارات الإسلاميّة في فلسطين**، ص85-86؛ أبو ساره، **الزوايا والمقامات في خليل الرحمن**، ص81 .Augustinovic A, *El-khader and the Prophet Elijah*, Jerusalem 1972; Bagatti, B, *Antichi-Villaggi Cristiandi di Samaria*, Jerusalem 1979; *Encyclopedia Britannica*, Chicago 1977. Art, S. George.
3. يقع في قرية الخضر وتولى رئاسته الراهب جريس بن يوسف الرومي (**سجل محكمة القدس الشرعيّة**، رقم 379، الصادر بتاريخ 4 ربيع الثاني 1308هـ/ 16 تشرين الثاني، نوفمبر 1890، ص114؛ ورقم 380، الصادر بتاريخ 4 ربيع الثاني 1308، تشرين الثاني، نوفمبر 1890، ص109؛ القضاة، **نصارى القدس**، ص390).
4. قرية تقع غربي الكيلو (12) على طريق القدس الخليل، في منتصف المسافة الواقعة بين قريتي إرطاس وحوسان. دعيت باسمها نسبة إلى دير أقيم فيها تخليدا للقديس "مار جرجس" أو "الخضر"، اشتهرت بكرومها من عنب وتين وخوخ وتفاح، كما عُرفت بجودة خضارها. تكثر الينابيع في أراضيها وتحمل اسم "وادي البيادر" على بعد ثمانية أميال جنوب برك سليمان. ومن حوادثها المشهورة: معركة الخضر سنة 1936م استشهد فيها سعيد العاص، المولود في حماة، وقبره معروف في الخضر، وكانت المعركة بين الثوار والإنجليز (شرّاب، **معجم بلدان فلسطين**، ص432؛ الحموي، **معجم البلدان** 377/2؛ وانظر حول الخضر "جاورجوريوس": **الموسوعة الفلسطينيّة** 7/2؛ .Augustinovic A, *El-khader and the Prophet Elijah*, Jerusalem 1972; Bagatti, B., *Antichi-Villaggi Cristiandi di Samaria*, Jerusalem 1979; *Encyclopedia Britannica*, Chicago 1977. Art, S. George.

مريضهم. وأدخل الشيخ الدير وقيد بسلسلة من حديد تمتد من المريض إلى داخل الكنيسة. وأخبرهم رئيس الدير أن عجائب القديس جـريس المعـروف باسـم "الـخضر الأخضر" كثـيرة ومشهورة. وأخذ يقص عليهم تاريخ مرض الكثيرين الذين شفوا في هذا الـدير بقـدرة الـلـه ومساعدة القديس. ووعدهم أنه سيقوم كل يوم بقداس خصوصي عن نيّة شيخهم علّ الـلـه يتحنن عليه فيشفيه في مدة وجيزة فيرجع إلى أهله سـالما. وكـان المـريض متهـيج الأعصـاب سريع الغضب يتعدّى على كل من يقترب منـه ويمـزق ثيابـه والفـراش والأغطيـة التـي كـان رئيس الدير يقدمها له ليحميه من برد الشتاء. ومع كل ذلك لم يقطع الرئيس الراهـب أملـه في شفاء الشيخ المجنون. وقام بما وعد فكان يستجير يوميا بالقديس ليشفي مريضه.

وكان في تلك الأيام الخوري إبراهيم القويّ يحضر كل سبت من بيت جالا إلى قرية الخضر كي يقوم بالقداس الذي يُتلى صباح الأحد وكان يرافقه مساعده إسحاق توما الذي رسم بعدئذ كاهنا.

وقام الخوري إبراهيم في ساعة مبكرة مع مساعده ليبتدئ بالصلاة فسمع أنينا صادرا من سطح الكنيسة فأخذ ينظر ذات اليمين واليسار حتى رأى رجلا جالسا القرفصاء في زاوية على سطح الكنيسة وهو يئن ويرتعد من البرد فذهب توا إلى رئيس الدير وأيقظه من نومه وأخبره عما رأى فذهب الرئيس معه وعرف حالا أن الشخص الذي يئن ليس إلا الشيخ المجنون. وتعجب كيف استطاع المريض أن يفك قيوده الحديدية ويخرج الطوق من رقبته ويصعد إلى سقف الكنيسة. حمله الرئيس مع الخوري إبراهيم ونقله إلى غرفته. وكان الشيخ المسكين منهوك القوى يرتعش من البرد وقد ضعف نبضه واصفر لونه. فأخذ الرئيس يفرك أطرافه بينما أشعل الخوري إبراهيم نارا تدفّئة ثم سقوه شايا ساخنا فدبت الحياة تدريجيا في الشيخ ودفيء جسمه ففتح عينيه وتكلم. وقص عليهما الشيخ القصة التالية:" أتاني وأنا نائم خيّال جميل المحيا قوى البنية يحمل رمحا طويلا. وكان حلو الكلام عذب المنطق يكلّل رأسه إكليل من النور.

فكلمني قائلا:" قم يا ولدي فقد شفيتك بإذن الله. اذهب إلى قبيلتك وأخبرهم بقدرة العليّ العظيم إن افتقاد الله رحمة. والله لا يخيب من عليه يتكلون". ثم لمس السلسة الحديدية برمحه فسقطت من رقبتي ورجليّ. فقمت وتعلقت بجنزير الثّريا المعلقة من قبة الكنيسة وأخذت أتأرجح بها حتى أوصلتني إلى إحدى شبابيك القبة. فقفزت إليها وخرجت منها إلى حيث وجدتموني".

وكان الشيخ قد شفي تماما من مرضه العقلي[1]. إذ كان يتكلم باتزان شاكرا المولى الذي خلصه من مرضه المزمن. وطلب من الرئيس أن يسمح له بالرجوع إلى أهله. فأجابه

1. تسمى هذه الحالة الصرع. وحول صرع الإنسان وتلبس الإنسان بالجن وتخبطه سئل شيخ الإسلام: هل الشرع المطهّر ينكر ما تفعله الشياطين الجانة من مسها وتخبيطها وجولان بوارقها على بني آدم،

هذا:" هذا جل قصدي يا ولدي. ولكن لا بد لنا أولا من تقديم الشكر للمولى عز وجل ولمار جريس الذي توسط لك فشفاك. ثم انزل معنا إلى الكنيسة".

ونزل الشيخ معهم وقدم الخوري إبراهيم القداس عن نيّة الشيخ ورجع الشيخ إلى ربعه يمدح القديس العظيم.

وكان فرح قبيلته عظيما برجوع شيخهم إليهم سالما. وجعل الشيخ يقص على ضيوفه ومهنئيه قصة شفائه العجيبة. وأنذر الشيخ أن يرسل كل سنة سبعة خرفان لدير مار جريس الخضر علامة الشكر ووفّى بوعده.

واعتراضها؟ فهل لذلك معالجة بالمخرقات والأحراز، والعزائم، والأقسام، والرقى، والتعوذات والتمائم؟. فأجاب:{ الذين يأكلون الربا لا يقومون إلّا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المسّ} وفي الصحيح عن النبيّ (ص): إنّ الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم" (ابن تيمية، **مجموع الفتاوى** 278/24؛ البخاري، **صحيح**، 64/3 و100/4 و 150 و 60/8 و 87/9؛ مسلم، **صحيح مسلم** (الدم) 24؛ أحمد، **مسند أحمد**، 156/3 و285؛ أبو داوود، **سنن** (الصيام) ب 78 و (الأدب) ب88؛ الترمذي، **سنن** (1172)؛ ابن ماجة، **سنن** 1780)؛ الدارامي، **سنن**، 320/2؛ المالكي، **الشفا**، 394/2؛ القفال، **الحلية**، 92/9؛ السيوطي، **جمع الجوامع** (5623) و (5641)؛ ابن الجوزي، **زاد المسيرة**، 278/9؛ القرطبي، **جامع الأحكام**، 301/1 و311 و 263/20؛ ابن كثير، **جامع المسانيد والسنن**، 558/8؛ المالكي، **الإتحاف**، 305/5 **و** 4/6 و 273 و 269/7 و429؛ الغزالي، **إحياء علوم الدين، المغني عن حمل الأسفار**، 232/1، 200 و235؛ ابن قيم الجوزية، **الطب النبوي**، ص138 و235 وغيرهم). وليس في أئمة الإسلام من ينكر دخول الجنّيّ في بدن المصروع وغيره، ومن أنكر ذلك وادّعى أن الشرع يكذّب ذلك، فقد كذب على الشرع، وليس في الأدلة الشرعية ما ينفي ذلك (الطيبي، **الجن، تلبسه بالإنسان وعلاجه من القرآن**، ص112-113). وقد أجاز الإسلام في أن يرقى المصروع ويعوّذ، فإنه قد ثبت في الصحيح عن النبي (ص): أنه أذِن في الرّقى ما لم تكن شركا" وقال:" من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل" (ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 278/24؛ مسلم، **صحيح** (السلام) 61 و63، أحمد، **مسند**، 315/3 و382 و334 و393؛ ابن أبي الدنيا، **مكارم الأخلاق**، ص90؛ ابن قيم الجوزية، **الطب النبوي**، ص110 و 136؛ البيهقي، **السنن الكبرى** 348/9 و 349؛ المتقي، **كنز العمال** (28370) **و**(28378) و (28379).

الحكاية السابعة والعشرون: القديس يوحنا المعمدان[1]

تزوج رجل فقير وعاش مع امرأته بسلام ووئام ولكن المولى سبحانه وتعالى لم يتحنن عليهما بولد يكون لهما عونا في شيخوختهما. فسأل الرجل أصحابه عن أفضل طريقة يتبعه ليستدرّ رحمة المولى وعطفه. فنصحه بعض شيوخ طائفته أن يذهب إلى الكنيسة ويطلب من أحد القديسين أن يتحنن عليه فيتوسط له عند الله كي يرزقه ولدًا. عمل الفقير بنصيحتهم وذهب إلي الكنسية فوجد حيطانها مزدانة بعدد كبير من صور القديسين فلم يعرف لمن يلتجئ. وقرّر أخيرًا أن يبتدئ بأولهم. فركع أمام الأيقونة[2] الأولى

---

1. أوردت النسخ المتداولة من الأناجيل اسمه بلفظ "يوحنا المعمدان"، وذلك كما جاء في إنجيل متّى في الإصحاح الثالث حيث يقول:" وفي تلك جاء يوحنا المعمدان ويكرز بمعمودية التوبة لمغفرة الخطايا". وكذلك كما جاء في إنجيل لوقا حيث يقول في الإصحاح الأول:"فأجابت أمه وقالت لا بل يسمى يوحنا". وفي إنجيل يوحنا كما جاء في الإصحاح الأول حيث يقول:" وهذه هي شهادة يوحنا حين أرسل اليهود من أورشليم كهنة ولاويين ليسألوه من أنت". ولفظ المعمدان كما وردت في إنجيل متى إنما هي صفة لاسم يوحنا حيث كان يعمّد كل المستجيبين لدعوته، الداخلين في ديانته. واسم هذا الرسول النبي هو كما جاء في القرآن الكريم، ويوحنا كما أوردته النسخ المتداولة من الأناجيل، ومقصود الاسمين واحد، وهما لشخص واحد، وأنه ابن زكريا إذ يقرر القرآن الكريم ذلك في الآية:" وزكريا إذ نادى ربّه لا تذرني فردا وأنت خير الوارثين، فاستجبنا له ووهبنا له يحيى" (سورة الأنبياء، الآيات 88-89) (نوفل، **يوحنا المعمدان النبي يحيى**، ص15-16) وحول النبي يحيى انظر المصادر عن قصص الأنبياء: ابن كثير، **قصص الأنبياء**، ص470-478؛ النجار، **تاريخ الأنبياء في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية**، ص252-261؛ الحابي ووصفي، **الارتباط الزمني والعقائدي بين الأنبياء والرسل**، ص291-292؛ **موسوعة الأديان الميسّرة، ص506**).

2. الأيقونة هي تعريب لكلمة يونانية تعني صورة "εἰκών " أو شبه، مثال، تصنع وفق أساليب محددة و بالنظر لاعتبارات لاهوتية محددة، بالتزامن مع صلاة الرسام أثناء عملها أيضا، لكي تخدم أغراض العبادة و ترتقي بحياة الناظر إليها من الأمور الأرضية للروحية. لكنها من حيث المعنى الدقيق أبعد أيضا من التصوير فرسم إشارة الصليب هو أيقونة وخلق الله للإنسان على صورته ومثاله هو أيقونة والأفعى النحاسية في العهد القديم أيقونة للسيد في العهد الجديد ومن هنا نجد أن معنى الأيقونة

وهو يجهل من تمثل وأخذ يستصرخ صاحبها قائلا:"تحنن علي يا ولي اللـــه وتشـفع لي عنـد المولى سبحانه وتعالى علّه يرزقني ولدًا فأدعوه باسمك يا رجل اللـه!" قـال هـذا وقفـل راجعًـا إلى بيته. وكان كل يوم أحد يعي هذه الصلاة بخشـوع وانكسـار قلـب. مضـت سـنة ولم يرزقـه اللـه خلفًا. فتحول الفقير إلى الصورة الثانية وناشد صاحبها سنة كاملة ولكن القديس لم يستجب طلباته ولم يصغ إلى تضرعاته. وهكذا تابع رجاءه إلى صاحب الصورة الثالثة والرابعة. وفي السـنة الخامسـة استجاب اللـه صلواته ورزقه غلامًا. فذهب الرجل حالا إلى الكنيسـة وسـأل القنـدلفت عـن اسـم القديس صاحب الأيقونة الخامسة الذي كان يبدو كرجل فقير طويل اللحية حافي الرجلين لا يلبس إلا فروة ممزقة لا تكاد تستر جسمه. فأجابه القندلفت هذه صورة مـار يوحنـا المعمـدان. فسـماه الرجل الفقير "حنا". ودعا الرجل قسيس البلدة الثلاثة ليعمدوا ابنه "حنا" وأقام لهم ولأقاربه وليمة. ونفّذ كلّ خـوري[1] بعـد حفلـة العـماد وعنـد ذهابـه أربعـة مجيـديات[1]. ومضـت بضـعة أسـابيع

يتجاوز ذلك ليصل إلى حد أن نعتبر العهد القديم برموزه كأيقونة للعهد الجديـد فالأيقونـة تعنـي أيضـا باليونانية الكتابة المقدسة ومن هنا قد يصادفنا مصطلح كتابة الأيقونـة بـدلا مـن رسـم الأيقونـة. وهنـا الأيقونة على حسب القديس يوحنا مكسموفتش تصبح اندماجا بين الرمز والرسم وكلمة أيقونجرافيـا أو iconography نجد أنه من مقطعين icon رسم شبه مثال والمقطع التالي هو graphy والتـي تـأتي مـن الكلمة اليونانية غرافو والتي تعني يكتب. تمتد الأيقونة في الفكر اللاهوتي لتعبر عـن المرئيـات المروحنـة أو عن الأشخاص في حالة الغبطة الإلهية يقول فلاديمير لوسكي عن الأيقونة بأنها (أول درجة من درجـات الملكوت) فالأيقونة في الفكر الروسي هي نافذة على الملكوت لذا نجد كثيرا هالات الأشخاص تمتد إلى مـا بعد الإطار الداخلي لتوحي لك بأن الشخص المرسوم يطل عليك من نافذة من العـالم الآخـر وهـي لـدى يوحنا الدمشقي بدء سلسلة من المراحل الروحية في حياة الشخص (**موسوعة الأديان الميسّرة**، 154/1).

1. الخوري هـو مسـؤول عـن الرعيـة، ولـه أن يمـارس الأسرار السـبعة (الأسرار السـبعة: هـي سرّ التعميـد والاعتراف وسرّ الدهن بـالميرون المقـدس والمسـح عـلى المـريض وسرّ الـزواج وسرّ الكهنـوت والتنـاول أو القربان المقدس (**موسوعة الأديان والمذاهب**، 222/1-2224)، ويقف قبـل الشـماس ويخضـع للأسـقف، ويقيم في الريف أو القرى التي يوجد فيها رعايا مـن أبنـاء طائفتـه (القضـاة، **نصـارى القـدس**، ص375؛ **موسوعة الأديان الميسرة**، ص80؛ **موسوعة الأديان والمذاهب**، 222/1؛ كارل راهـنر وهربـرت فـورغريملر، **معجم اللاهوت الكاثوليكي**، ص210؛ **موسوعة الأديان في العالم**، 1/ 213).

القسوس الثلاث لزيارة والد حنا مباركين مهنئين بعيد ابنه. فسال الرجل:" عيد مَن مِن القديسين اليوم؟ " فأجابوا:"عيد يوحنا فم الذهب" فأضافهم وأكرمهم وأعطى كل واحد مجيدين وعاد الخوارنة الثلاثة بعد مدة وجيزة وزاروا الفقير مهنئين بعيد ابنه. فسأل:"واليوم عيد من!" فأجابوا عيد مار يوحنا البشير!" فأكرمهم وقدم لكلّ منهم مجيديًا. ولم تمض[2] بضع جمع أخَر حتى عادوا مباركين مهنئين والد حنا بعيد يوحنا

---

1. المجيدي واسمه الأصلي الريال المجيدي، واختصره الناس إلى مجيدي وهو نقد عثماني فضي ضربه السلطان عبد المجيد سنة 1260هـ/1844 م فنسب إليه وضرب أيضا نصف المجيدي وربعه ومع أن السلاطين الذين تولوا بعد عبد المجيد ضربوه بأسمائهم إلا انه ظل يحتفظ باسمه على ألسنة الناس وبقي المجيدي في التداول حتى بعد انسحاب الأتراك من سورية واستمر إلى نحو منتصف الثلاثينات من القرن العشرين أيام الانتداب الفرنسي إلى جانب العملة السورية. كانت قيمة المجيدي تعادل خمس الليرة الذهبية إلا أن قيمة صرفه كانت تختلف بين الخزينة والسوق ففي الخزينة كان يعادل عشرين قرشا وفي السوق خمسة وعشرين قرشا أو أقل قليلا في بعض المدن كما كان يعادل 800 بارة عثمانية. وكانت للمجيدي أجزاء وهي بالتسلسل التنازلي: نصف المجيدي - ربع المجيدي - أبو المية وهو عند العامة، البرغوث الكبير، ثم أبو الخمسين ويعرف، بالبرغوث الصغير، أو البرغوت. ويقول العلاف في كتابه:" دمشق في مطلع القرن العشرين": ثم إن المجيدي الواحد يتكسر مجزءا إلى أربعة أقسام يقال لكل واحد منها ربع مجيدي كما يتكسر إلى عشر بشالك، قيمة كل، بشلك ثلاثة قروش وثلاث نحاسات حمراء صغيرة والبشلك يقسم أيضا إلى عشرة متاليك، وكل قرش ثلاثة متاليك ونحاسة واحدة، وكل متليك خمس نحاسات. نصف المجيدي عملة فضية تعادل12،5 قرشا أو 400 - 500 يارة. ربع المجيدي عملة فضية تعادل 200 - 250 يارة (انظر: العلاف، **دمشق في مطلع القرن العشرين**، ص269-270، حول النقود العثمانية انظر: فهمي، **النقود العربية ماضيها وحاضرها**، ص112-134).
2. في الأصل تمضي والصحيح حذف الألف المقصورة لأنها مجزومة بلم.

مقطوع الرأس[1] فأعطى كل واحد نصف مجيدي. وذهبوا. وما عتّموا أن عادوا بعد بضعة أسابيع مهنئين من جديد بعيد مار يوحنا المعمدان فقدم لكل واحد ربع مجيدي. وما أن غادروا بيته حتى ذهب توا إلى الكنيسة وركع أمام الأيقونة الخامسة وخاطب صاحبها القديس قائلا:"الآن عرفت يا ولي الله سبب فقرك وشقائك. حقًا إن قسوس[2] تلك الأيام نهبوك من كثرة زياراتهم ومباركاتهم فلم يبق عليك ما تستر به جسمك!"

1. سمي بهذا الاسم لأن حياة يوحنا انتهت بقطع رأسه على يد هيرودس، بعد أن وبخه النبيُّ لأنه اتخذ امرأة أخيه. وهكذا مات المعمدان شهيد قول الحق (**موسوعة الأديان الميسرة**، ص506).
2. القسيس من رؤساء النصارى في الدين والعلم ولا يحق له الارتقاء إلى المراتب الدينية الأخرى ولا الزواج (القضاة، **نصارى القدس**، ص376؛ أبو شقرا، **موسوعة الأديان**، 636/2).

الحكاية الثامنة والعشرون: البلاطة المقدّسة

عندما انتهى رئيس دير مار جريس[1] الواقع في قرية الخضر[2] من القداس أخذ يقوم بالطقوس الدينية المختصة بالعشاء الرباني مناولا هذا السر الإلهي للمتقدمين. وبينما هو يدور على المتناولين بهذا الخمر المقدس سقطت بسبب إهماله الكلي بعض نقاط من الخمر فخرقت رجله والبساط وتشققت بلاطة الدرجة المؤدية إلى الهيكل التي كان يقف عليها. وغضب المولى لتدنيس هذه المادة المقدسة بسقوطها على العارض وقاصص الراهب[3] فمرض وتوفي بعد بضعة أيام.

وأخذ كل من ركع بعد هذه الحادثة على تلك البلاطة يشعر أن قوة عجيبة تسري في جسمه. وانتشر[4] صيت البلاطة رويدًا رويدًا حتى ذاع بين المسيحيين والمسلمين[5]

---

1. انظر تعريفه ملاحظة رقم 206.
2. انظر تعريف هذه القرية ملاحظة رقم 208.
3. وهو من حبس نفسه للعبادة ويعين من قبل البطريرك، ويقيم في الأديرة، ولم يقتصر دور الرعيان على الجانب الديني؛ حيث شاركوا في الحياة العامة خلال عمليات الشراء والبيع، والإشراف على الأوقاف، والعمل في الزراعة. ويصف أرشيبالد فوردر حياة الرهبان الأرثوذكس المقيمين في دير الروم في القدس:" ويبلغ عدد الذين بداخله نحو ثلاثين، وهم يقضون الوقت في تأملات دينية وصلاة، على جانب العمل في الكروم أسفل الدير إذ يقومون بحراثتها وزراعتها..." (أرشيبالد، **الحياة اليومية في فلسطين**، ص120؛ القضاة، **نصارى القدس**، ص376؛ **موسوعة الأديان الميسرة**، ص224؛ **موسوعة الأديان في العالم**، 131/1-132).
4. هكذا في الأصل والأصح "وأخذ" ملائمة للمعنى.
5. كثير من القرى والمدن في منطقة القدس والخليل السكان فيها مختلطون، مسلمين ونصارى، والتسامح وحسن الجوار والتعاون صفات تميزت بها العلاقات بين المسلمين والنصارى منذ بداية القرن التاسع عشر، وظهرت هذه الصفات مع قدوم الحملة الفرنسية على بلاد الشام عام 1779م، إذ قدّمت طائفة الإفرنج مبلغ مئة ألف قرش أسديه إلى الحاج حسن أفندي لتعمير سور مدينة القدس، ولشراء الذخائر للدفاع عن المدينة، وأوقف النصارى بعض أملاكهم على المسجد الأقصى وقبة الصخرة وعلى فقراء المسلمين. وتمتع النصارى بممارسة طقوسهم الدينية في الأعياد والحج

الساكنين في القرى المجاورة وصار الجميع يأتون بمرضاهم للمس هذه البلاطة والركوع عليها للتبرك منها.

بالحرية الكاملة داخل القدس، ولجأ النصارى إلى محكمة القدس الشرعية للفصل في الخلافات الناشئة عن الإرث والطلاق بينهم، لا سيما النساء منهن للحصول على حقوقهن. وتوترت العلاقات بين الطرفين إثر ثورة المورة عام 1921م، إذ هاجم بعض المسلمين أديرة النصارى والبطريركية الأرثوذكسية في القدس، وبيت جالا، وعين كارم، وخلال الحكم المصري لبلاد الشام (1831-1840)، وبخاصة بعد أن ألغيت العوائد والرسوم والضرائب التي كان يدفعها النصارى للمسلمين كافة، باستثناء ضريبة الجزية، فجاءت ردة الفعل من قبل المسلمين بمهاجمة أديرة الروم في القدس، ورهبان الكاثوليك، وقام بعض المسلمين بمهاجمة حارات النصارى وبخاصة بعد رفضهم الانضمام للثورة الفلسطينية عام 1834م. ثم عادت العلاقات بين الطرفين إلى سابق عهدها وصدرت فتاوى شرعية بجواز إعطاء صدقة الفطر والزكاة للفقراء من النصارى، كما أن المسلمين أرسلوا بناتهم للتعليم في المدارس التي افتتحت في القدس عام 1835م من قبل الإرساليات البروتستانتية (القضاة، **نصارى القدس**، ص51. حول موقف الدولة العثمانية من النصارى والقوانين الخاصة بالطوائف المسيحية انظر المصادر التالية: القضاة، **نصارى القدس**، ص439-444؛ **سجل المحكمة الشرعية**، رقم 293، الصادر بتاريخ 11 شوال 1224هـ 18 تشرين الثاني، نوفمبر 1809، ص80، ورقم 290، الصادر في غرّة ذي الحجّة 1224هـ شباط فبراير 1810م، ص48؛ **سجل المحكمة الشرعية**، رقم 228، الصادر في 1220هـ 1805م، ص5، ورقم 293، الصادر بتاريخ 25 جمادى الأولى 1224هـ 7 تموز، يوليو 1809م، ص20؛ **ونفسه**، رقم 298، الصادر بتاريخ 27 رمضان 1229هـ 11 أيلول، سبتمبر 1814م، ص15؛ **ونفسه**، رقم293، الصادر بتاريخ 5 ذي الحجة 1224هـ 1 كانون الثاني، يناير 1810م، ص64؛ **ونفسه**، رقم 291، الصادر بتاريخ 25 شعبان 1222هـ 27 تشرين الأول، أكتوبر 1807م، ص35-36. السجلات السابقة مأخوذة من كتاب القضاة "**نصارى القدس**"، ص440-442. وانظر أيضا حول ذلك: كلداني، **المسيحية المعاصرة في الأردن وفلسطين**، ص11 وما بعدها؛ زكار، **بلاد الشام في القرن التاسع عشر: روايات تاريخية معاصرة لحوادث عام 1860 ومقدماتها في سورية ولبنان**،ص55 وما بعدها؛ مؤلف مجهول، **حسر اللثام عن نكبات الشام**، ص44 وما بعدها؛ العارف، **المفصل في تاريخ القدس**، 358/1؛. وحول الموضوع نفسه خلال الحكم المصري (1831-1839)/ انظر المصادر التالية: أرسلان، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص282 وما بعدها؛ نعيسة، **وثائق تاريخية عن الشام**، ص298 وما بعدها).

وكان الكثيرون منهم يشعرون بالشفاء من عللهم الجسدية. واقتلع رئيس الدير الجديد هذه البلاطة العجيبة من مكانها في الدرج وحفظها ذخيرة مقدسة داخل الهيكل يزورها من المرضى من يشاء ويتبرك بها فيشفى. وشاع صيت قوة هذا الحجر العجيب في شفاء الأسقام وتقويم الضعفاء حتى وصل خبره إلى قيصر روسيا[1] الذي أحب أن يكون هذا الأثر المقدس في بلاده فاستحصل القيصر على فرمان[2] شفاهي من الباب العالي[3] يأمر

---

1. يُرجّح انه بطرس الأكبر الذي وصل إلى عرش القيصرية في سنة 1682 وكان له من العمر تسع سنوات وهو بيتر العظيم أو بيتر الأول أو بيوتر ألكسييفيتش رومانوف (1672 - 1725) حكم روسيا من عام 1682 خلفا لفيودر الثالث وحتى وفاته عام 1725. وقد كان يحكم روسيا بدايةً حتى 1696 مشاركاً لأخيه غير الشقيق إيفان الخامس في الحكم حيث أن الأخير كان يعاني المرض. يعتبر بيتر العظيم أحد أعظم من حكموا روسيا على مدار تاريخها. وقد قاد سياسة التغريب وسياسة التوسع التي حولت روسيا القيصرية إلى الإمبراطورية الروسية والتي باتت إحدى أهم القوى على مستوى أوروبا. وهو مؤسس مدينة سانت بطرسبرغ والتي مثلت عاصمةً لروسيا على مدى أكثر من قرنين من تاريخها، خلفته في الكرسي كاثرين الأولى (شعيب، **بطرس الأكبر، قيصر روسيا**، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992؛ يبياتوف، **تاريخ الاتحاد السوفياتي**، ترجمة خيري الضامن ونقولا الطويل، دار التقدم، موسكو، د.ت.؛ هارتمان. ل.م، وباداكلاف. ج، **الدولة الإمبراطورية في العصور الوسطى**، ترجمة د. جوزيف نسيم، الإسكندرية، 1968؛ الكيالي، **موسوعة السياسة**، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1985؛ قلفاط، **بطرس الأكبر**، بيروت، 1886؛ Charqus, R., *A History of Russia*, 1956; Kirchnr, W., *A History of Russia*, U.S.A. 1962.

2. سانت بطرسبرغ (بالروسية: Санкт-Петербу́рг)، والتي تعرف سابقاً باسم لينينغراد (Ленингра́д في 1924-1991) وباسم بيتروغراد (Петрогра́д في 1914-1924)، هي مدينة روسية تقع في شمال غرب روسيا في دلتا نهر نيفا، شرق خليج فنلندا، في بحر البلطيق.
3. الباب العالي هو مقر الحكومة العثمانية، وكان يطلق عليه في العهود العثمانية الأولى "ديوان همايون" أي الديوان السلطاني، وكان يرأسه السلطان العثمانى نفسه فلما اتسعت فتوحات الدولة العثمانية وترامت أطراف أراضيها في آسيا وأوروبا كثر عدد الوزراء والأمراء في ديوان همايون تبعاً لكثرة الواجبات الملقاة على عاتق الدولة العثمانية وتبعا لمسئولياتها الداخلية والخارجية فوضع السلطان محمد الفاتح (885-886 ـ1551 1481م) تنظيمات جديدة شملت ديوان همايون، ثم أطلق عليه،

الباب العالي"، وأسند رئاسته إلى أعلى وزرائه قدراً وأعظمهم شأناً وهو "الصدر الأعظم". وقد جاء في تنظيمات السلطان محمد الفاتح أن الباب العالي يرتكز على أركان أربعة هي الصدر الأعظم وشيخ الإسلام أو قاضى العسكر والدفتردار (ناظر المالية) والنشانجى (كاتب سر السلطان). ويتبع كل ركن من هؤلاء الأركان هيئة معاونة، أعظمها الهيئة المعاونة للصدر الأعظم، وتتعلق أعمالها بشئون الدولة وسيادتها وولاياتها يليها الهيئة التابعة لشيخ الإسلام أو قاضى العسكر وهى من العلماء والقضاة وتسمى،"الهيئة الإسلامية"، وتتعلق أعمالها بالشريعة والفتوى والقضاء والعلم والتعليم والوقف ودور العبادة والتعليم والقضاء. ثم الهيئة التابعة للدفتردار وتتعلق أعمالها بالمال والتجارة والخراج والمقررات الأميرية على سائر الولايات. ثم الهيئة التابعة لنيشانجي، وهى الكُتَّاب المنوط بهم قيد الماليات الأميرية في السجلات وضبطها وقيد الجلسات وقرارات المجلس والفرمانات والأحكام العدلية والفتاوى، ويرأسهم رئيس كتاب أفندي حضرتلي). وكان الوزراء والأمراء الذين يضمهم الباب العالي يتمتعون بعضويته، ولكل منهم رأي وعمل ويعد الصدر الأعظم نائبا عن السلطان فى إدارة جلسات الباب العالي ورئاسة أعضائه وإصدار القرارات والفرمانات العالية بيد أن السلطان كان يجلس في الباب العالي خلف ستار ليتابع جلسات الباب العالي ويستمع إلى ما يدور فيها من حوار. فإذا أصدر الباب. العالي فرمانات بتوقيع السلطان وخطه أو بتوقيعه فقط سميت،"فرمانات همايونية" أي سلطانية. وإذا أصدر الباب العالي فرمانات عالية بتوقيع الصدر الأعظم وخطه أو بتوقيعه فقط سُمَّيت "فرمانات عالية، أي فرمانات الباب العالي. وكانت جلسات الباب العالي تعقد في معظم أيام الأسبوع، وتبدأ عقب صلاة الصبح في كل يوم من أيام هذه الجلسات. وكان الباب العالي لا يقر أمرًا ولا يصدر قرارا إلا إذا كان موافقا لأصول الشريعة الإسلامية، وعدم اعتراض شيخ الإسلام (المفتى الأعظم) أو قاضى العسكر على أي قرار يصدره الباب العالي يعنى وضوح شرعيته، فإذا اكتنف بعض المسائل أو القضايا المعروضة على الباب العالي مشكلات أو أحاط بها غموض فإن الباب العالي لا يصدر بها قرارا إلا إذا استندت إلى فتوى شيخ الإسلام (المفتى الأعظم). وكان الباب العالي يضم محكمة عليا يرأسها قاضى عسكر أفندي، ويُفتى في قضاياها المعضلة شيخ الإسلام (المفتى الأعظم)، وهذه المحكمة تفصل في القضايا ذات المستوى الرفيع أو التي لها صلة بشئون الدولة ورجالها، وقد أنشىء على غرارها بمصر في العصر العثمانى محكمة أطلق عليها محكمة الباب العالي. وكان الباب العالي يضم إلى عهد قريب دائرة الشورى، ودائرة التشريفات ودائرة الداخلية، ودائرة الخارجية، ودائرة الأحكام العدلية. وفى العشرين من جمادى الأولى سنة1295هـ/ مايو 1778م شب حريق عظيم في الباب العالي التهم دوائر الشورى والتشريفات والعدل وما فيها من أثاث فاخر وأوراق رسمية،

بطريرك[1] الروم في القدس أن يعطي هذا الأثر العظيم لوكيل القيصر. وأرسل الفرمان مع مطران يصحبه عدد من الإكليروس[2] على ظهر بارجة روسية كي ينقلوا هذه الذخيرة إلى مدينة "بطرس برج"[3]. ولم يستطع بطريرك القدس بعد عقد المجمع أن يخالف

فانتشرت في هذا الوقت شائعات فحواها أن جماعة من الاتحاد والترقي هي التي أشعلت النيران في الباب العالي انتقاما لمصرع صالح بك والسعاوي أفندي اللذين اقتحما قصر يلدز السلطاني بإسلامبول بمائتي ثائر لخلع السلطان عبد الحميد الثاني قبل حرق الباب العالي بثلاثة أيام وقد عرفت هذه المحاولة الفاشلة "بحادثة جراغان ". وبعد إلغاء السلطنة العثمانية بخمسة أيام (7 من ربيع الأول 341 هـ/ أول نوفمبر 1922م) حولت منشآت الباب العالي إلى إدارات لوفد حكومة أنقرة (طاش كبرى زادة، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1975؛ الشناوي، **الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980؛ أوغلو، **السلاطين العثمانيون**، الجمهورية التونسية، 1990؛ محمد فريد، **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، تحقيق إحسان حقي، دار النفائس، بيروت، 1983).

1. البطريرك: أصل الكلمة يونانية تعني القدامى أو آباء البدء، هو اسم أطلق على الشخصيات التي أدّت دورا مهما في تاريخ الخلاص: آثار الآباء إبراهيم وإسحاق ويعقوب. وأطلق منذ مجمع نيقيا 325م على الأساقفة ورؤساء الكنائس الخمس الكبرى وهي القسطنطينية والإسكندرية وأنطاكية وأورشليم في الشرق وروما في الغرب (**موسوعة الأديان الميسرة**، ص137-138؛ القضاة، **نصارى القدس**، ص373؛ **موسوعة الأديان في العالم**، 152/1).
2. كلمة "إكليروس" مشتقة من كلمة "إكليرونوميا" ومعناها "الميراث" أي أن هؤلاء الناس اختاروا الرب نصيباً لهم، وأصبح الميراث الوحيد الذي يسعون إليه هو ميراث الملكوت، أي أنهم أصبحوا مكرسين لله تماماً، لا يعملون عملاً آخر سوى المساهمة في بناء ملكوت الله في القلوب، من خلال الخدمة والتعليم والرعاية (انظر: http://www.copts.net/forum/showthread.php?t=16998)
3. سان بطرسبرج مدينة القياصرة التى دائماً ما كان يعتبرها الملك بيتر الأول نافذة روسيا على أوروبا ومصدر إلهام كبار المفكرين والكتاب والمؤلفين الموسيقيين الروس على مدى التاريخ، أصبحت الآن من أكثر مقاصد العالم جذباً للسائحين، ظلت سان بطرسبرج عاصمة روسيا على مدى قرنين من الزمن إبان حكم القياصرة (الخوند، **الموسوعة التاريخية الجغرافية**، 193/8 وما بعدها).

الأوامر العلية فاصطحب المطران الروسي ببعض مطارنتة[1] وذهبوا إلى قرية الخضر حيث نقلوا هذا الأثر الكريم بكل احترام وإجلال في احتفال ديني عظيم إلى مدينة يافا[2] حيث

1. المطران أو الأسقف: يأتي بعد البطريرك ويشرف على شؤون الكنيسة داخل المدينة التي يعيش فيها، وهو وحده الذي يمنح سر الكهنوت للشماس فيصير كاهنا، وينظم المنطقة التي يقيم فيها والتي تسمى الأبرشية، ووضعت الدولة العثمانية شروطا لمن يتولى هذا المنصب منها: من رعايا الدولة العثمانية. حسن السير والسلوك. بالغ السن القانونية وتام الأعضاء. له خدمة لا تقل عن خمس سنوات ومشهودا له بحسن الإدارة. عرف باللغتين التركية والعربية. عارف في علوم الكنيسة وقوانينها. ويبقى الأسقف على رأس الأسقفية مدى الحياة إلا إذا تمّت إدانته بعد شكوى في حقه. كما يتولى أمور الكنيسة وتنظيمها ويمكنه أن يعمل مع سائر الأساقفة ما يسمّى سينودس، أو مجمع يحدد فيه العقيدة المسيحية (القضاة، **نصارى القدس**، ص375؛ أسود، **موسوعة الأديان والمذاهب**، 222/1-224؛ **موسوعة الأديان الميسرة**، ص80؛ **موسوعة الأديان في العالم**، 148/1-149).

2. يافا (بالعبرية: יפו) هي مدينة تقع في فلسطين، وهي من أقدم مدن فلسطين التاريخية. تقع المدينة في الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط. تبعد بحوالي 60 كيلومتر عن القدس. تعتبر إحدى البوابات الغربية الفلسطينية، حيث يتم عبرها اتصال فلسطين بدول حوض البحر المتوسط وأوروبا وإفريقيا. ويُعتبر ميناؤها أحد أقدم الموانئ في العالم، حيث كان يخدم السفن منذ أكثر من 4000 عام. وما زال الميناء يستقبل سُفن الصيد الصغيرة. و احتفظت مدينة يافا بهذه التسمية "يافا" أو "يافة" منذ نشأتها مع بعض التحريف البسيط دون المساس بمدلول التسمية. والاسم الحالي "يافا" مُشتق من الاسم الكنعاني للمدينة "يافا" التي تعني الجميل أو المنظر الجميل. وتشير الأدلة التاريخية إلى أن جميع تسميات المدينة التي وردت في المصادر القديمة تعبر عن معنى "الجمال". هذا وإن بعض المؤرخين يذكرون أن اسم المدينة يُنسب إلى "يافث"، أحد الأبناء الثلاثة لِسيدنا نوح عليه السلام، والذي قام بإنشاء المدينة بعد نهاية الطوفان. هذا وإن أقدم تسجيل لاسم يافا وصلنا حتى الآن، جاء باللغة الهيروغليفية، من عهد "تحتمس الثالث" حيث ورد اسمها "يوبا" أو "يبو" حوالي منتصف الألف الثاني قبل الميلاد، ضمن البلاد الآسيوية التي كانت تحت سيطرة الإمبراطورية المصرية، وتكرر الاسم بعد ذلك في بردية مصرية أيضاً ذات صفة جغرافية تعرف ببردية أنستازي الأول"، تؤرخ بالقرن الثالث عشر قبل الميلاد، وقد أشارت تلك البردية إلى جمال مدينة يافا الفتان بوصف شاعري جميل يلفت الأنظار.(انظر: **الدباغ، بلادنا فلسطين**، 97/7 وما بعدها؛ مرمرجي، **بلدانية فلسطين العربية**، ص327-328؛ شرّاب، **معجم بلدان فلسطين**، ص726-727؛ الحموي، **معجم البلدان**، 426/5؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص188؛ الذهبي، **العبر في أخبار من غبر**، 209/2؛ المقدسي،

كانت البارجة راسية تنتظر وصوله للإبحار إلى روسيا[1].

وصل الحجر إلى ميناء يافا ونقل إلى قارب كبير مفروش بالسجاجيد الثمينة والأحبار حوله يصلون ويترنمون. وما كاد القارب يقطع نصف الطريق بين الشاطئ والبارجة حتى ظهر القديس مار جريس صاحب الدير الذي أنتزع منه هذا الأثر الثمين في هيئة رجل طويل ينطح رأسه السماء وإحدى رجليه مفرشه في البحر بقرب البارجة والأخرى على الشاطئ وأرجع برمحه القارب إلى الشاطئ. رأى هذا المشهد الرهيب كل من كان في

أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص174، 177؛ وفي عهد الفاطميين انظر: حسن، **تاريخ الدولة الفاطمية**، ص266؛ وعن يافا في عهد السلجوقيين انظر: ابن لأثير، **الكامل في التاريخ**، 8/561-616؛ عاشور، **الحركة الصليبية**، 1/516-517 و2/1009-1013؛ المقريزي، **كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك**، 1/104 و 1/986؛ رنسيمان، **تاريخ الحروب الصليبية**، 3/114؛ ابن تغري، **النجوم الزاهرة**، 7/142 و7/163-164؛ الجبرتي، **عجائب الآثار**، 3/29، 3/129؛ فولني، **سوريا ولبنان وفلسطين في القرن الثامن عشر**، 3/70، و2/85؛ العورة، **تاريخ ولاية سليمان باشا العادل**، ص389 وما بعدها؛ Telkousky, S., *The Gateway of Palestine, A History of Jaffa*, p.879; Baldensperger, J., *Jaffa. Palestine Exploration Fund.* Quarterly Statement 1917; Hananuer, L.E., T*he traditional* "*Harbour of Solomon*" *and the Crussading Castel of Jaffa*. Palestine Exploration Fund. Qurterly statement 1903.

1. كانت روسيا ترغب في السيطرة على الأرض المقدسة قبل منتصف القرن التاسع عشر، ولذلك سعت حكومة روسيا القيصرية إلى مدّ نفوذها على فلسطين، خصوصا بعد تأسيس القنصليات الأوروبية فيها وإعادة تأسيس البطريركية اللاتينية بالقدس عام 1246هـ/1847م، وبدأت الإرساليات االتبشيرية البروتستانتية تعمل على تحول الأرثوذوكس للبروتستانتية. فكانت المدارس الأداة الأهم التي من خلالها سعت روسيا لفرض حمايتها على الأرثوذوكس(قزاقيا، **تاريخ الكنيسة الرسولية الأورشليمية**، ص168-170؛ صالح، "الدبلوماسية الروسية في مصر وبلاد الشام خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر"، **مجلة الدراسات التاريخيّة**، العددان 67-68؛ كانون الثاني، يناير- حزيران، يونيو، ص241؛ أبو حنا، **طلائع النهضة في فلسطين (خريجو المدارس الروسية)، 1862-1914**، ص25؛ كلداني، **المسيحية المعاصرة في الأردن وفلسطين**، ص98؛ Hopwood, D., *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914*; *Charch and Politics in the Near East*, pp.139-140.

البارجة والقارب وجمهور الناس المجتمع على الشاطئ فعرفوه وخروّا سجدًا يمجدون الـلـه. وجثا الإكليروس والمطارنة وأخذوا يتضرعون إلى الـلـه أن يخفف مهمتهم فيـأذن بنقـل هـذا الأثر للقيصر حامي الدين الارثوذوكسي[1]. حاولوا ثانية وثالثة إيصال القارب إلى البارجـة غـير أن مار جريس كان يظهر كل مره ويرجعه إلى الشاطئ. فتأكدوا أنهـم لـن ينجحـوا في هـذه المهمة طالما مار جريس القديس العظيم يعاكسـهم فـأبرقوا إلى بطريـرك القـدس بالحـادث وأخبر البطريرك القيصر بما وقع راجيا جلالته أن لا يعمل على معاكسـة ولي الـلـه القـديس الخضر الأخضر. وتراجع الإمبراطور عن طلبه وأمر فأرجع الأثر الثمين في موكب كنسي عظيم إلى محله.

1. إن الأرثوذكسية تتميز في فكرها عن جميع الطوائف بأنها كنيسة التسليم الرسولي، فهي كنيسة تقليدية – كهنوتية – طقسية – آبائية – كتابيـة، وهـي مجمـع قديسـين في السـماء وعـلى الأرض والتسـليم هـو الطريقة التي فهم به الآباء معنى الإنجيـل، وتفاصـيل العقيـدة. وقـد سـلّموها لنـا كـما اسـتلموها مـن آبائهم، ومن السيد المسيح نفسه. إنه تسـليم "لـيس بحسـب إنسـان" (غـل1: 11).. ولـيس مـن اخـتراع البشر، أو استحسان المفكرين واللاهوتيين. "فإنني سلَّمت إليكم في الأول ما قبلته أنا أيضًا" (1كو15: 3)، "لأنني تسلَّمت من الرب ما سلَّمتكم أيضًا" (1كو11: 23). الأسفار نفسها تشهد إذًا بأنها يجب أن تُفهـم من خلال التسليم الرسولي "نوصيكم أيها الإخوة، باسم ربنا يسوع المسيح، أن تتجنبوا كل أخ يَسـلُك بـلا ترتيب، وليس حسب التعليم (التقليد) الذي أخذه منا" (2تس3: 6). هذا التعليم الرسولي كان جزءا منه كتابة في الرسائل، وجزء آخر شفاهي "لأني أرجو أن آتي إليكم وأتكلم فما لفم، لكي يكـون فرحُنـا كـاملاً" (2يو12)، راجع أيضًا (3يو14،13)، وجزء منه كان ترتيبـات عمليـة "وأمـا الأمـور الباقيـة فعنـدما أجـيء أرتبها" (1كو11: 34). وقـد أوصى الكتـاب المقـدس الكنيسـة أن تحفـظ هـذا التسـليم، وتسـلِّمه بأمانـة وكفاءة للأجيال المتعاقبة (القضاة، **نصارى القدس، دراسة في ضوء الوثائق العثمانيّة**، ص86-95؛ قزاقيـا، **تاريخ الكنيسة الرسولية الأورشليمية**، ص169؛ شحادة، **خلاصـة تـاريخ كنيسـة أورشـليم الأرثوذكسـية**، ص209؛ الجهني، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، 5593/2؛ موسوعة **الأديان الميسرة**، ص80؛ Estelle, B., "The Greek Easter at Jeruslaem.", *Palestine Exploration Fund*, p.51.;

وبقي حتى الآن في كنيسة الخضر يتبرك به المؤمنون[1]. والاعتقاد بقداسة وقوة وشفاء بعض الحجارة والأشجار والعيون كان منتشرًا بين العامة من مسلمين ومسيحيين في كل الشرق. ويظن الجميع أن هذه الأشياء تكتسب فاعليتها العجيبة من انتسابها إلى أحد أولياء الله العظام. وأخذ هذا الاعتقاد في السنين الأخيرة بالاضمحلال رويدًا رويدًا لفقدان الإيمان من قلوب البعض.

1. في الأصل المؤمنين.

الحكاية التاسعة والعشرون: غضب أولياء الـلـه

من أغرب عوائد بعض الأولياء والقديسين أنهم كثيرًا مـا يمنعـون الامـرأة مهـما عـلا مقامهـا وشرف أصلها وتقدم عمرها أن تدخل حظرتهم أو كنيسـتهم. ولعـل السـبب في ذلـك يرجـع لأمـر عملتـه واحـدة مـنهن في حيـاة ذاك الـولي أو القـديس فأغضـبته وأهاجتـه. فاتخـذ الاحتياطـات الفعّالـة كي لا تقـرب أو تـدخل مقامـه أي واحـدة مـن جنسـها وإن تجـاسرت إحداهن وكسرت أمره أنذرها أولا وإن لم تطع قاصصها. وهناك مثـل[1] يشرح هـذه الظـاهرة سمعته من أحد المسيحين.

كان القديس سابا خادما للمولى يعبده بعيدًا عن الناس في مغارة مهجورة في البرية. يقتات من الأعشاب ويقضي حياته ليلا ونهارًا في العبادة والتقشف. وبعد أن هدمت حكومة الـبلاد صومعته واضطهدت الناس الذين كانوا يعيشون في المغائر حوله وقتلت الكثيرين منهم، نزح إلى جبل في البرية بعيدًا عن كل سكن بشري.

وعاش في مغارة هناك مـع بعـض صـحبة أوليـاء الـلـــه الـذين زهـدوا في العـالم مكرسـين أنفسهم للصلاة والعبادة. تبعه الأعداء حتى صومعته النائية وقتلوا أكثر تلاميذه ولكنهم لم يستطيعوا أن يمسوه بأذى لأن يد الربّ كانت تحميه من كل شر. ويرى الزائر حتى يومنـا هذا في الدير[2] الذي بنى فوق صومعته جماجم الشهداء. ويعرف الدير باسمه وهو يقـوم في البريـة بـين الجبـال المتوحشـة الواقعـة بـين القـدس والبحـر الميـت. ويـزوره المؤمنـون

---

1. في الأصل " مثلا".

2. يقع هذا الدير بقرب بيت ساحور، يعتبر من أهم الأديرة في فلسطين لأنـه أشـبه شيء بالحصـن المنيـع، وقد بني في آخر القرن الميلادي عاش في فيه القديس سابا ثم مات فيه، ولكن رفاته نقلت من الدير ثـم أعيدت إليه في سنة 1964، بعد أن غابت عنه ما يزيد عن 1400 عام، قضتها في إسطنبول ثم في البندقية (الأشهب، **المعالم الأثرية في فلسطين**، ص66؛ الدباغ، **بلادنا فلسـطين**، 506/2، 509، 510؛ **سـجل محكمـة القدس الشرعية**، رقم 377، الصادر بتاريخ 17 رجب 1306هـ/19 آذار/مارس 1889، ص80؛ كـرد، **خطـط الشام** 35/6).

في عيده. وقد عرف الرهبان من الاختبار المتواصل أن القديس سابا يمانع في دخول أي سيدة إلى مقامة.

ومرض رجل روسي في بلاده مرضًا شديدًا. وعجز[1] الأطباء عن شفائه. فتضرعت امرأته إلى الله تعالى راجية شفاء زوجها المحبوب. وطلبت من قديسي الكنسية جميعا الواحد بعد الآخر أن يتوسط فيحمل طلبها إلى العرش الإلهي. ولكن لم يستجب الربّ طلباتها. وكان مرض زوجها يزداد يوما بعد يوم. وفي ذات ليلة خرجت امرأة المريض إلى بستانها وكشفت عن صدرها وعرتّ رأسها ورفعت يديها إلى السماء وطلبت بحرارة من القديس سابا أن يتكرم ويتوسط هو ويحمل طلبتها إلى العرش الإلهي قائلة:"إن شفي زوجي يا ولي الله فسأحج إلى البلاد المقدسة وأزور مقامك وأقدم لكنيستك قنديلًا من الذهب". سمع الله دعاءها وشفي زوجها فغادر فراشه وصار يشتغل كعادته. وتأهبت هي للسفر. واشترت أجمل وأثمن قنديل ذهبي وجدته، وأتت مع زمرة من الزوار إلى البلاد المقدسة. وعندما وصلت القدس قيل لها أن مار سابا لا يأذن لسيدة أن تدخل مقامه. ما العمل وقد أنذرت أن تزور مقامه بشخصها وكان قد قبل صلاتها وتوسط لها عند الله في شفاء زوجها. فكرت طويلا ثم عقدت النية أن تزوره بنفسها وان تشكره في مقامه على مساعدته وتقدم نذرها قائلة لو قصد أن يمنعني عن الدخول إلى مقامه لكان أعلمني أو أطلعني على طريقة ما. إنني لا استطيع إيفاء النذر[2] حسب وعدي إلا بزيارته شخصيا.

---

1. في الأصل "عجزت".

2. النذر لغة: النذر مصدر وفعله نذر، ويأتي بعدّة معان منها: نذر الشيء نذراً ونُذورا: أوجبه على نفسه، ونذِر بالشيء نذرا ونِذارة: أعلمه فحذره، وأنذره: أعلمه به وخوّفه منه. وتناذر القوم: أنذر بعضهم البعض شرا (**المعجم الوسيط**، 919/2-920). أما النذر في الاصطلاح: فهو: أن يوجب المسلم المكلف على نفسه قُربة لم يُلزمه بها الشارع بلفظ يُشعر بذلك (الجزيري، **الفقه على المذاهب الأربعة**، 139/2؛ السيد، سابق، **فقه السنّة**، 33/3). وحول النذر وأحكامه انظر: عبيدات، **فقه الإيمان والنذور وحكم الإسلام في الذبائح**، ط1، دار عمّار، عمّان، 1992؛ أبو فارس، **كتاب الإيمان والنذور**، ط3، دار الأرقم، عنان، عمّان، 1988؛ عبد العزيز، **فقه الإيمان والنذور**، ط1، دار

لبست المرأة لباس رجل وتوجهت مع زمرة من الزوار مشيًا على قدميها إلى الدير. دخلته مع من رافقها وهم لا يعلمون حقيقة أمرها. فقادهم الرئيس إلى الكنيسة. وما دخلتها حتى ارتج الجبل كأن زلزالا أصاب تلك البادية. ارتجفت الامرأة ولكنها لم تستلم بعد للقضاء. فركعت أمام الهيكل وأخذت تتلو صلاتها خاشعة. وتزلزل الجبل ثانية وثالثة وهبت العواصف وأظلمت السماء فعم الخوف الجميع. وتقدم الرئيس من الزوار قائلا:"لا بد وأن يكون أحدكم قد أغضب القديس فحدث ما حدث. دعونا نقر بخطايانا ونعترف بها أمام الله ونكفر عنها علّه يرفع غضبه فتسكن الطبيعة". أقرت السيدة بما فعلت وطلبت من الرئيس والرهبان أن يدعوا لله وللقديس أن يغفر لها عنادها وخرجت حالا من الكنيسة والدير. وما أن برحت المكان حتى توقف الزلزال وسكنت الطبيعة وأشرقت الشمس وساد السلام فوق تلك القفار. جلست المرأة خارج الدير باكية منكسرة القلب تتضرع إلى الله عز وجل أن يغفر لها تعديها على شريعة القديس سابا. واجتمع رئيس الدير والرهبان والزوار وأقاموا صلاة خصوصية طالبين من الله المغفرة. ومنذ ذلك اليوم قررت إدارة الدير أن تبني خارج الدير محلا للنساء يجتمعن فيه عند زيارتهن ويصلين ويقدمن النذور[1]. ويدعى هذا البناء المتواضع حتى يومنا هذا " دير النساء".

السلام، القاهرة، 1997؛ أبو حذيفة، **النذر، أنواعه، أحكامه، بدعه،** ط1، دار الصحابة للتراث، 1989).

1. النذر عقد، إن جازت اللفظة، أو وعد بين العابد والمعبود، يقدّم الأول قربانا للثاني لاستبعاد سوء أو لكسب عطف واسترضاء، وهو طقس معروف عند الساميين عموما وما يزال قائما في معتقداتنا العربية (عراف، **طبقات الأنبياء والأولياء الصالحين في الأرض المقدّسة**، 587/2؛ زيعور، **العقلية الصوفية ونفسانية التصوف**، ص20).

التحليل البنائي لهذا القصص

أجمع الباحثون في علم اللغة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، على أن تبلور البنيوية من أهم ملامح التطور المنهجي في القرن العشرين.[1] ويقول اللغوي أرنست كاسيرو:"أن المذهب البنائي لا يعدّ في الحقيقة ظاهرة منعزلة بل هو بالأحرى تعبير عن نزعة في الفكر، شغلت الباحثين في كلّ فروع البحث العلمي، وفي العلم والفن واللغة والدراسات الإنسانية على السواء".[2]

إنّ أهميّة هذا المنهج انفراده، بالبحث عن شكل النص وعلاقة أجزاء النص المختلفة بعضها ببعض وكيفية تشكيلها للنص بأكمله، ثم تفسير التشابه أو الاختلاف.[3]

وتعرف نبيلة إبراهيم هذا المنهج بأنه:" المنهج الذي يتعرض لدراسة الشكل بوصفه كلًّا بعد تحليله إلى عناصره الصغيرة، بهدف وضع هذا الشكل في التصنيف الملائم له، وما يترتب على هذا من دراسات عديدة، منها علاقة الشيء بالبيئة التي يعيش فيها، وذلك إذا كان التحليل يختص بفرع من العلوم، كعلوم الحيوان أو النبات، أو الكشف عن علاقة الشيء ببيئته الحضارية إذا كان التحليل يختص بالدراسات الأدبية والإنسانية بصفة عامّة".[4]

ويهدف التحليل البنائي "إلى الكشف عن الأبعاد الاجتماعية الحضارية التي نشأ في ظلها هذا الشكل أو ذاك، فمن تحليل بناء الحكاية مثلا، نستطيع أن نتفهم شيئا من حضارة الجماعة التي ترويها ومعتقداتها في القديم والحديث، فالحكاية تساهم في توضيح البناء

1. حجازي، "أصول البنيوية في علم اللغة والدراسات الأثنولوجية"، **مجلة عالم الفكر**، المجلد الثالث، ع1، ص151.
2. نبيله، **قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعيّة**، ص81.
3. الدويك، **القصص الشعبي في قطر**، ص239.
4. نبيله، **الدراسة الشعبية بين النظرية والتطبيق**، ص277.

الاجتماعي، الذي أوجد بناء الحكاية على هذا الشكل أو ذاك، فالقص الشعبي العربي قد تغير شكله يعني ذلك تغيّر جماعة القصّ".[1]

ويرى الدويك أن الهدف من التحليل البنائي ليس إدراك الفرق بين الأنماط الحديثة والقديمة، وإنما إدراك ما اعترى بناء الحياة الشعبية نفسها من تغيير.[2]

ولقد سيطر على منهج التحليل البنائي اتجاهان:-

"الاتجاه الأول: ويمثله : Propp ويهدف إلى وصف النظام التشكيلي للقصص الشعبي وفقا للتتابع الزمني للأحداث، وقد سمّي هذا التجاه:

تحليل البناء التركيبي، وقد استعان الفولكلوريون في تعريف هذا الاتجاه، بالاصطلاح اللغوي "Syatax" أي التركيب.

الاتجاه الثاني: ويمثله Levi Shtraws ويسمى تحليل البناء البرادجماتي، وقد استعار التعريف كذلك الاصطلاح اللغوي "Paradigm" الذي يعني مجموعة الألفاظ التي يجمعها اشتقاق واحد، كما يعني مجموعة الألفاظ المتجانسة في المعنى، وإن بدت متعارضة مثل الفرح والحزن، القسوة والشفقة، إلى غير ذلك. وهذا الاتجاه الذي يقوم عليه مذهب Shtraws، وهو استخلاص الوحدات المتعارضة من النص بقصد الكشف عن البناء الاجتماعي الذي تعيش الأسطورة في كنفه".[3]

أما تحليل Propp المورفولوجي " فقد كان أفضل بحث في مجال تحليل القصّة الشعبية"[4]. وقد ظهر هذا الكتاب باللغة الروسية عام 1929 تحت عنوان "مورفولوجية

---

1. علقم، **مدخل لدراسة الفولكلور**، ص170. نقلا عن الدويك، **قصصنا الشعبي في قطر**، ص239.
2. الدويك، **قصصنا الشعبي في قطر**، 239.
3. نبيله إبراهيم، **قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعيّة**، ص29. نقلا عن كتاب: Propp, V., *Morphology of Folktale*، ص 12 من المقدمة.
4. Propp, V., *Morphology of Folktale*

الحكايات الخرافية الروسية" وكان يعني بالحكايات الخرافية تلك الأنماط التي ظهرت في تصنيف Thompson[1] من رقم (300-749).[2]

"وقد عرّف Propp التحليل المورفولوجي بأنه وصف للحكايات وفقا لأجزاء محتواها، وعلاقة هذه الأجزاء ببعضها، ثم علاقتها بالمجموع". ولكي يحقق Propp هذا الغرض، اكتشف وحدة أساسية جديدة في الحكايات وهي ما أسماها بالوحدة الوظيفيّة".[3]

"وهكذا انتهى Propp إلى أن بناء الحكاية له وحداته الخاصّة، وهي الأحداث أو المواقف التي تكوّن ما يسميه الثوابت، وهي الأشياء التي لا تتغير، ويمكن التعرف عليها من خلال شكل الحكايات، لا من خلال المحتوى أو المضمون الدائم التغيّر.

والثوابت عند Propp ، هي الأحداث والوظائف التي يقوم بها الحدث في سياق الحكاية، بصرف النظر عن المتغيرات وهي الظروف التي يتمّ فيها الحدث الذي يقوم بوظيفة محددة في الحكاية.

وبناء على ذلك، فإن المهم ـ من وجهة نظره ـ معرفة ماذا تفعل الشخصيّة، وأي وظيفة تقوم بها، وبعبارة أخرى، إن المهمّ هو الحدث ووظيفته، أما معرفة فاعل الحدث، وهل هو إنسان أو حيوان أو كائن خرافي أو وسيلة سواء كانت عن طريق الإقناع أو الخداع أو القوّة أو السحر، والغرض منه، فإنها جميعا لا تدخل في البناء الذي حدده Propp والذي يرتكز على الثوابت المعتمدة على الأحداث ووظائفها".[4]

---

1. الكتاب تحت عنوان:

Motif-index of Folk-Literature. 6 vols. Bloomington: Indiana University Prees, 1955-1958.

2. الدويك، **قصصنا الشعبي**، ص240.

3. نبيلة إبراهيم، **قصصنا الشعبي من الرومانسيّة إلى الواقعيّة**، منقولة عن كتاب Propp طبعة 1917. انظر: الدويك، **قصصنا الشعبي في قطر**، ص240.

4. موسى، **مقدمة في الفولكلور**، ص216.

"وقد اهتدى "بروب" Propp من خلال دراسته للحكايات الروسية دراسة استقصائيّة. إلى أن عدد الوحدات الوظيفية التي تتحكم في جميع الحكايات الروسية تبلغ إحدى وثلاثين وظيفة.

ولا يعني هذا أن هذه الوظائف جميعا ترد في كلّ حكاية، ولكن ما يرد منها في كل حكاية لا يخرج عن حدود هذه الوظائف، كما أنّ ما يرد منها في حكاية من الحكايات يخضع لنظام ثابت[1]. ونورد في هذا الفصل مفهوم هذه الوحدات الوظيفية حتى يعيننا على تحليل الحكايات المختلفة في مخطوطنا من هذا الكتاب.

تبتدئ الحكاية غالبا ببداية استهلالية تمهد لظهور الوظائف التمهيدية. فإما أن تتحدث الحكاية عن أسرة وعن عدد أفرادها، وإما أن تبتدئ بالحديث عن البطل وتذكر أوصافه. وبعد ذلك تبدأ الوظائف التمهيديّة الآتية:

1. تغيّب أحد أفراد الأسرة عن البيت: وقد يكون هذا الشخص من الشخوص القديمة المألوفة، كأن يكون أميرا خرج للصيد، أو ملكا خرج يتفقد أحوال الرعية، أو تاجرا خرج للتجارة. وقد يكون المتغيّب شابا عاديا. وفي بعض الأحيان تعبر الحكاية عن غياب أحد أفراد الأسرة بموت الأب أو الأم. وقد يكون هذا الغياب متمثلا في عدم القدرة على الإنجاب، ومن ثم فهي تدعو ربها أن تنجب ابنا أو بنتا وتحدد أوصافهما.
2. هناك تحذير يوجه إلى البطل يدعوه لكي يتجنب فعل شيء محدد، فإما أن تنهى الأم ابنها عن الخروج منفردا في الليل، أو تنهاه عن فتح حجرة معينة. وقد يكون التحذير مرتبطا ببداية خروج أحد أفراد الأسرة، أي تغيّبه، وقد لا يكون مرتبطا به على الإطلاق. كأن تبتدئ الحكاية مباشرة بتحذير الأم ابنها من أن يفعل شيئا. وقد يكون التحذير في صورة معكوسة، أي يكون أمرا مباشرا.
3. ارتكاب المحظور. وهذه الوحدة الوظيفية ترتبط بالوحدة رقم (2) على الدوام، اللهم إلا إذا كانت الوحدة رقم 2) غير مذكورة صراحة. وفي هذه الحالة تظهر شخصية

1. نبيلة إبراهيم، **قصصنا الشعبي**، ص26.

جديدة في سياق الحكاية هي الشخصية الشريرة. ووظيفة هذه الشخصية هـي إفسـاد سلام الأسرة. وتظهـر هـذه الشخصـية في صـور مختلفـة، فهـي إمـا أن تكـون المـارد أو العفريت أو الساحرة العجوز أو زوجة الأب القاسية.

4. الشخصية الشريرة تقوم بمحاولـة اسـتطلاعية كـأن يسـأل العفريـت أو المـارد شخصـية البطل إلى أين هي ذاهبة. وقد تكون المحاولة الاسـتطلاعية معكوسـة، أي موجهـة مـن البطل إلى الشخصية الشريرة، فيسأل البطل الغولة أو العفريت عن مكان شيء مفقود.
5. الشخصية الشريرة تتلقى معلومات عن ضحيتها.
6. الشخصـية الشريـرة تحـاول أن تخـدع ضـحيتها، إمـا لـكي تختطفهـا أو تسـتولي عـلى ممتلكاتها.
7. البطل الضحية يستسلم لخداع الشخصية الشريرة، وبهذا يساعدها، بـدون قصـد منـه، على تحقيق أغراضها. فالوحدتان (6)، (7) على هذا النحـو مرتبطتـان. ونلاحـظ أننـا في حين نجد البطل يخالف المحظور في الوحدتين (2)، (3)، نجده دائما يوافق عـلى اقـتراح الشخصية الشريرة في الوظيفتين (6)، (7).
8. الشخصية الشريرة تسبب الأذى لأحد أفراد الأسرة. وهذه الوظيفة من الأهميـة بمكـان، حيث ينشأ عنها الحركة الحقيقية في الحكاية.

8أ. أحد أفراد الأسرة يشعر بأن هناك شيئا ما ينقصه في حياته، أو أنه يرغب في الحصول على شيء. وهذه الوظيفة تحل محل الوظيفة رقم (8). ومـن ثـم فإنهـا تسـتغني عـن الوظـائف السابق ذكرها، المرتبطة بفعل الشخصية الشريرة، فقـد تبـدأ الحكايـة برغبـة الأم العـاقر في الإنجاب ثم حصولها على تفّاح الحمل. وقد تبدأ الحكاية بشعور ملح للحاجة إلى المال. وقد يرغب البطل بإصرار للحصول على الشيء السحري وهكذا.

9 و10. البطل يعتزم الحصول على ضالته أو يسمّى المساومة مع الشخصية الشريرة.

11. البطـل يـترك أسرتـه ويخـرج للمغـامرة والتغيـب هنـا مـن أجـل مغـامرة غـير واضـحة المعالم. وترتبط الوحدة الأخـيرة (11) بظهـور شخصـية جديـدة في الحكايـة هـي الشخصـية

المانحة. وتظهر هذه الشخصية في الحكاية دون سابق تمهيد. ومن هـذه الشخصـية المانحـة يتسلم البطل الأداة السحرية التي يتحقق عن طريقها زوال الشر أو النقص.

12. الشخصية المانحة تختبر البطل. وقد تبدأ الشخصية المانحة بتحية البطل، أو قـد يحييهـا هو نفسه.

13. رد فعل البطل لرضى الشخصية المانحة عنه.

14. البطل يحصل عـلى الأداة السـحرية التـي قـد تكـون أحيانـا حصـانا أو بسـاطا أو خاتمـا سحريا. وقد يحصل البطل على النقود فيشتري بها شيئا ما يقوم بدو الشخصية المانحة.

15. البطل ينتقل إلى العالم المجهول حيث تكون حاجته.

16. مقابلة البطل للشخصية الشريرة ونشوب الصراع بينهما.

17. البطل يصاب بجرح نتيجة هذا الصراع.

18. البطل يهزم الشخصية الشريرة، فتهرب منه أو تقتل على يديه.

19. زوال خطر الشخصية الشريرة وحصول البطل على حاجته.

20. البطل يتخذ طريقه قافلا إلى بلده وبيته.

21. الشخصية الشريرة الأولى، أو شخصية شريرة أخرى، تقتفي أثر البطل.

22. هروب البطل من المقتفين لأثره. وقد تنهي بعض الحكايات عند هـذا الحـد بـأن يـنجح البطل في الهروب من المقتفين لأنثره، ويقفل راجعا حاملا معه غنيمته، وفي بعض الحكايات، تسبب هذه الشخصية في إيذاء البطل، وعند ذاك تبدأ في الحكاية حركة جديدة.

23. البطل يصل إلى بيته أو إلى بلد آخر دون أن يتعرف عليه أحد، وهو غالبا مـا يشـتغل في هذا البلد الغريب بحرفة يدوية.

24. البطل المزيف يدعي الحق لنفسه، وغالبـا مـا يكـون هـذا البطـل المزيـف أخـا للبطـل الحقيقي. وهو يدعي أحقيته في الزواج بالفتاة التي غنمها الأخ البطل.

25، 26، 27. البطل يكلف بمهمّة عسيرة التحقيق ولكنه يـنجح في أدائهـا، وعنـد ذاك يكـون التسليم ببطولته.

28. البطل المزيف ينكشف أمره.

29. البطل الحقيقي يبدو في وضع جديد، كأن يسكن قصرا جديدا شامخا، أو يغير شكله على نحو ما.

30. الشخصية الشريرة تُعاقب.

31. البطل يتزوج أو يتزوج ويعتلي العرش معا.

هذه هي الوظائف التي تتحرك في نطاقها الحكايات الخرافية بصفة عامة وليس من المحتم أن ترد هذه الوظائف أو بعضها متسلسلة على هذا النحو. فقد تظهر القوة المانحة للبطل قبل ظهور القوة الشريرة. ولكن عندما تظهر القوة المانحة فإنها تستوفي عناصرها، أي أنها تختبر البطل، والبطل يستجيب لاختبارها ثم تمنحه بعد ذلك القوة السحرية[1].

وتشمل الحكاية الخرافية على الشخوص التالية:

(أ) الشخصية الشريرة (5، 6، 8، 16).

(ب)الشخصية المساعدة (16، 19، 22، 26، 29).

(ت)الشخصية المانحة (12، 13).

(ث)شخصية الأميرة أو الزوجة بصفة عامة (15، 27، 30، 31).

(ج) الشخصية التي تبعد البطل في بداية الحكاية (9).

(ح) شخصية البطل (10، 11، 13، 14، 23، 31).

(خ) شخصية البطل المزيّف (24).

وتقوم شخصية واحدة بدور شخصيتين من الشخوص السابقة في أحداث الحكاية الواحدة. كأن تكون الشخصية الشريرة هي نفسها شخصية البطل المزيف، أو تكون

1. انظر هذه العناصر للبناء التركيبي للحكاية الخرافية عن كتاب نبيلة إبراهيم، **قصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية**، ص30-35. نقلا عن كتاب Propp, V., *Morphology of Folktale*, p.11, : Indiana University, 1971.

الشخصية المساعدة هي نفسها الشخصية المانحة التي تختبر البطل وتمنحه الأداة الساحرة. "وقد يبدو في بعض الحكايات غياب بعض هذه الشخصيات الرئيسة عنها ولكننا بقدر من التمعن، ندرك أنها موجود"[1].

"هذا التحليل البنائي يختص بنوع مميز من القصص الشعبي، هو ما اصطلح الباحثون على تسميته بالحكاية الخرافية، ويمكننا بناء على هذا التحليل أن نعرّف الحكاية الخرافية، بأنها التي تستخدم الشخوص السبعة"[2].

وقد تقوم شخصية واحدة بدور شخصيتين من الشخوص السابقة في أحداث الحكاية الواحدة. كأن تكون الشخصية الشريرة هي نفسها شخصية البطل المزيف، أو أن تكون الشخصية المساعدة هي نفسها الشخصية المانحة التي تختبر البطل وتمنحه الأداة السحرية.

"وقد يبدو في بعض الحكايات غياب بعض هذه الشخصيات الرئيسة عنها ولكننا بقدر من التمعن، ندرك أنها موجودة"[3].

"هذا التحليل البنائي يختص بنوع مميز من القص الشعبي، هو اصطلح الباحثون على تسميته بالحكايات الخرافية، ويمكننا بناء على هذا التحليل أن نعرّف الحكاية الخرافية، بأنها التي تستخدم الشخوص السبعة"[4][5].

---

1. نبيلة إبراهيم، **قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية**، ص43. وقد أورد هذه النقاط أيضا الباحث محمد طالب الدويك في كتابه "**القصص الشعبي في قطر**"، ص243-244.
2. **المصدر السابق**، ص43.
3. نبيلة إبراهيم، **قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية**، ص43.
4. **المصدر السابق**، ص43.
5. المواد السابقة هي مواد مستقاة من كتاب الباحث محمد طالب سلمان الدويك " **قصصنا الشعبي في قطر**" الصفحات 239-244.

الحكايات في ضوء التحليل المورفولوجي

الحكاية الأولى: رحمة الـلـه

البداية الاستهلالية:

أمير وله ثلاث بنات في غاية من الجمال، توفيت والدتهن منذ الصغر، شبّت الفتيات على الفضيلة ومحبة الجميع وخدمة المحتاج، وتزوجت البنتان الكبيرتان بشابين من أولاد التجار الأغنياء... وأما الصغرى فبقيت عنده تخدمه.

الوحدات الوظيفيّة:

(1) وفاة الأم وغيابها عن الأسرة، جعل البنات يتربين في حضن والدهن.

(8،) الشخصية الشريرة (الأمير الظالم)، تسبب الأذى للأسرة بأن يحتل بجيشه المملكة.

(11، 15، 22، 23) البطل يترك بلده وينتقل إلى عالم المجهول، حيث يبحث عن حاجة وهدف ومأوى ويختفي عن أنظار الأعداء، ويصل إلى بلد آخر دون أن يتعرف عليه أحد.

(19، 25، 29، 31) البطل ينجو من الشخصية الشريرة ويستقر في بلد آخر وتتزوج من رجل فقير وتعمل في عمل صعب في الخياطة مثلا للكسب فتبدو في وضع جديد.

(12، 13) الشخصية المانحة (الجارة) تنصحها لقضاء ليلة في الحمام لتقي نفسها من البرد بسبب ضعفها وحملها، ويأذن لها صاحب الحمام بلا مقابل، وتضع حملها هناك وينشق الجدار ويخرج منه نور تخرج منه سبع عذارى يساعدنها في الوضع، وأعطينها صرة مملوءة بالذهب، وتعبر عن رضاها من الشخصية المانحة بأنه الـلـه أرسل لها ذلك.

(29) البطل يبدو في وضع جيد، بأن يبني الزوج لزوجته بيتا جديدا سكنا فيه بطمأنينة.

لقد اشتملت القصّة على عدّة وحدات وظيفية كما نص عليه Propp منها: (1، 8، 11، 12، 13، 15، 19، 22، 23، 25/ 29، 31) فوجدنا البطل (وهي هنا الفتاة) تخرج من بيتها مع أبيها بسبب الشخصية الشريرة وتتزوج من فقير ولم تنج من هذه الحالة إلا بمساعدة الشخصية المانحة " سبع عذارى جميلات" يساعدنها على وضع حملها وإعطائها صرة من ذهب تبني هي وزوجها بيتا سعيدا، فتسعد مع زوجها.

وهكذا وجدنا أن هذه الحكاية الخرافية، قد التزمت ببعض أمور منها: أن البطل أو البطلة خرجت مع أبيها إلى المجهول إلى أن أوقعها قدرها لم يحسب حسابها فتتزوج في النهاية مع زوج فقير ويتحقق ما تصبو إليه من استقرار وسعادة وغيرها. وهذه النهاية تكاد تكون نهاية ثابتة لأبطال الحكاية الخرافية.

الحكاية الثانية: بركة اللـه

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية:

الحكاية تضم حكايتين لكل منها بداية استهلالية. القصّة (أ) والقصّة (ب). في القصة (أ) جنيٌّ متجسّم بادن قوي مفتول العضلات يقابل جنيًا ضعيف البنية ناحل الجسم أصفر اللون رث الثياب فيسأله عن سبب نحوله فيذكر له السبب.

القصة (ب) يشترك بدويان في زراعة قطعتين من الأرض متساويتين في التربة، فيبارك اللـه في الزرع.

الوحدات الوظيفيّة:

القصة (أ): (6، 8أ) الشخصية الشريرة المتمثلة بالجن البادن تحاول أن تخدع ضحيتها، احد الجنيين يشعر بأن هناك شيئا ما ينقصه ويرغب في الحصول عليه، والتعرف على الضرر فيعينه البطل على الإصلاح.

(21، 16) الشخصية الشريرة الأولى "الجنّ البادن" وشخصية أخرى "الجنّ النحيل" يقتفي أثر البطل "الإنسان"، مقابلة البطل للشخصية الشريرة ونشوب الصراع بينهما.

(18، 19) البطل "الإنسان" يهزم بالتسمية ومداومة ذكر اللـه، البطل يهزم الشخصية الشريرة.

القصّة (ب): (5، 6، 8أ، 9) الشخصية الشريرة "الأرواح الشريرة" تتلقى معلومات عن ضحيتها بأنهما لا يسميان على الأشياء، والشخصية الشريرة تخدع ضحيتها البدويين

بتضليلهما على النسيان بعدم التسمية، وتسبب الأذى للبطل بنقصان الكومة، ويتعرف البطل "البدويان" على الضرر بمعاونة شيوخ العشيرة ويصلحان الأمر.

(18، 19، 30) البطل "البدويان" يهزم الشخصية الشريرة بالتسمية، ويزول خطر الشخصية الشريرة، وحصول البطل على حاجته بحلول البركة، معاقبة البطل بالتسية وذكر الله.

بناء على Propp تحققت هنا بعض العناصر في الوحدات الوظيفيّة ولم تلتزم بجميع الوحدات الوظيفية منها: (5، 6، 8أ، 9،16، 18، 19، 21، 30)، فوجدنا هنا البطل "الإنسان" في القصة "أ" الذي يقاوم الشخصية الشريرة الجني بالتسمية والمداومة على ذكر الله وقد راينا كيف استطاعت الشخصية الشريرة بتلقي المعلومات عن ضحيتها في عدم التسمية، وهزم هذه الشخصية بالتسمية. أما في القصة "ب" فالبدويان يواجهان نفس الموقف بنسيان التسمية وهي من وسوسة الشيطان، ومعرفة الضرر وإصلاحه في مرات قادمة.

الحكاية الثالثة: الملاك الحارس

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية:

أسرة مكونة من أب تاجر غني اسمه عبد الله وزوجته وابن وحيد اسمه عوض الله. يرسل عبد الله ابنه إلى المدارس ليؤهله لعراك الحياة.

الوحدات الوظيفيّة:

(8أ) أحد أفراد الأسرة "الابن" يشعر بأن هناك شيئا ما ينقصه في حياته ويرغب في الحصول عليه "الاستقلالية".

(1، 2، 3، 11) غياب أحد أفراد الأسرة "الابن" عن البيت، يخرج للتجارة، تحذير البطل "الابن" من شيء ومحاولة منعه من عمله، البطل يفعل المنهي عنه، الابن يترك أسرته ويخرج للمغامرة لأداء المهمّة.

(12، 13، 15) الشخصية المانحة تختبر البطل، رد فعل البطل لرضى الشخصية المانحة، انتقال البطل إلى العالم المجهول، حيث تكون حاجته وهدفه.

(14، 16، 18) وضع الأداة السحرية "نعمة الله" تحت تصرف البطل، مقابلة البطل للشخصيات الشريرة تعترض طريقه، ونشوب الصراع بينهما، البطل يهزم الشخصية الشريرة بمساعدة الشخصية المانحة فتقتل على يديه.

(19، 23، 29) زوال خطر الشخصية الشريرة، وحصول البطل على حاجته، البطل يصل إلى بلد آخر دون أن يتعرف عليه أحد، البطل يبدو في وضع جيد.

القصة لم تلتزم جميع الوحدات الوظيفية، بل التزمت ببعضها منه (8أ، 1، 2، 3، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 19، 23، 29) فالأب بحبه الشديد دفع عجلة الحكاية إلى أن تصل إلى ما وصلت إليه، ثم إن محبته هذه أوصلت ابنه إلى ما وصل إليه من تحقيق ما يصبو إليه. فحين اختار له رفيق طريق مخلص أختار له دربا حسنا، وبعبارة أخرى ما أوصل الابن عبد الله إلى ما وصل إليه بمساعدة الشخصية المانحة المتمثلة بالملاك نعمة الله. فحينما دفع عبد الله الدين عن الميت قوبل بالخير بأن يسّر له الله ملاكا متمثلا بإنسان وهو عبد الله يرافقه الطريق ويدفع عنه الأذى. لقد سعدت شخصية البطل بأن حقق مبتغاه ورجع بتجارة كبيرة وعاد سالما إلى أهله وبلده. وهكذا وجدنا أن هذه الحكاية قد التزمت بعدة أمور منها؛ خروجه من بيته إلى سفر مجهول، إلى أن أوقعه الله مع رفيق سفر هو في الحقيقة ملاكه الذي أرسله الله له كي يجازيه عن فعل الخير وهذا حقق له في النهاية السعادة في النجاح في تجارته التي خرج يبتغيها.

الحكاية الرابعة: عرائس الجنّ

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلاليّة:

ذهب رجل من رطلون يرعى دوابه في جبال نائية عن بلدته. وتوغلت الدواب تدريجيا بدون أن يلاحظ الرجل أنه أصبح بعيدا عن كلّ سكن بشري.

الوحدات الوظيفيّة:

(1) غياب أحد أفراد الأسرة عن البيت كأن يخرج لرعي دوابه خارج البلدة.

(5، 6، 7) الشخصية الشريرة تتلقى معلومات عن ضحيتها، الشخصية الشريرة تخدع ضحيتها بحيث تبدو في هيئة جميلة وهي من الجن، البطل الضحية يستسلم لخداع الشخصية الشريرة، ومساعدتها للشرير بدون قصد أو وعي منه.

(15، 12، 9، 20، 19) انتقال البطل إلى العالم المجهول، الشخصية المانحة تختبر البطل، عودة البطل إلى بلده وبيته، التعرف على الضرر وإصلاحه، (استدعاء العون من المغربي)، زوال خطر الشخصية الشريرة.

التزمت القصص ببعض الوحدات الوظيفيّة منها: (1، 5، 6، 7، 9، 12، 15، 19، 20)، فوجدناها تبدأ بخروج البطل "الراعي" من البلدة ويلتقي بالشخصية الشريرة فتخدره وتتزوجه، ثم تنتهي بعودة البطل سالما ويشفى من مسّ الجنية، وقد ظهرت الشخصية المانحة "المغربي" لتعين البطل على الخلاص من الشخصية الشريرة "الجنيّة"، والوحدات الوظيفية لم تأت بالترتيب، وهذا ما أشار إليه Proop من إمكانية تغيير ترتيب الوحدات في الحكاية وإمكانية الاستغناء عن بعضها.

الحكاية الخامسة: عاقبة التبذير

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية:

أسرة مكنونة من رجل فقير وزوجته، يعاتبها على التبذير لأنها تطحن الذرة دون احتراس، لأنها بذلك تحرم عطية المولى فتسقط الحبوب على الأرض وتُداس وتَتَدّنس.

الوحدات الوظيفيّة:

(8أ، 9) أحد أفراد الأسرة يشعر بأن هناك شيئا ينقصه ويرغب في الحصول عليه وهو المحافظة على نعمة الله. التعرف على الضرر وإصلاح الضرر.

(25، 26، 31) اقتراح أن يقوم البطل بعمل صعب أو مهمة صعبة، البطل ينفذ ما كلّف به أو اقترحه. البطل يتزوج ثانية.

الوحدات الوظيفية في هذه الحكاية قليلة جدا منها: (8أ، 9، 25، 26، 31)، ويعود ذلك لأن أحداث الحكاية قليلة تبدأ بلوم من الزوج على تبذير المرأة للحبوب بسقوطها على الأرض حيث تُداس وتُدنّس، وتنهي بزواج البطل "الزوج" من امرأة أخرى عقابا لزوجته على تبذيرها.

الحكاية السادسة: مساعدة الأولياء

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلاليّة:

قرية من قرى فلسطين، الأولياء تهبّ لمن يستجير بها، الأهل يفزعون إليهم في المحن والصعوبات فيلقون خيرا.

الوحدات الوظيفيّة:

(6، 8) الشخصية الشريرة تهاجم أهل القرية، الشخصية الشريرة تسبب الذى لأفراد القرية.

(9، 10، 12) البطل "أهل القرية" يتعرفون على الضرر ويستدعون الأولياء للمساعدة. البطل يرد على القوة الشريرة ويصلح الضرر، الشخصية المانحة تساعد البطل.

(16، 18، 19) مقابلة البطل "أهل القرية" للشخصية الشريرة "الأعداء" ونشوب الصراع بينهما. زوال خطر الشخصية الشريرة فتهرب منه بمساعدة الشخصية المانحة "الأولياء".

(29) البطل في وضع جيد.

تحققت بعض الوحدات الوظيفية في الحكاية منها:(6، 8، 10، 12، 16، 18، 19، 29)، فوجدنا أن الشخصية الشريرة التي هاجمت القرية تأخذ عقابها وذلك بمساعدة الأولياء "الشخصية المانحة" في القصة.

الحكاية السابعة: عون الأولياء

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية:

رجل فقير من أهل غزّة يأتي إلى قرية قطنة في قضاء القدس ليجمع ما تبقى من حبّ الزيتون على الشجر بعد موسم.

الوحدات الوظيفيّة:

(1، 8أ، 11) غياب أحد أفراد الأسرة عن البيت للبحث عن رزق عياله. أحد أفراد الأسرة "الأب" يشعر بأن هناك شيئا ما ينقصه ويرغب في الحصول عليه "الرزق". البطل "الفلاح" يترك أسرته وبلده "غزّة" ويخرج لأداء المهمّة.

(5، 6، 8، 15) الشخصية الشريرة تتلقى معلومات عن ضحيتها "كيس الزيتون يوضع عنده أمانة"، الشخصية الشريرة تخدع ضحيتها وتنكر ممتلكاته "الأمانة". الشخصية الشريرة تسبب الأذى لأحد الأفراد، بأن يحرمه من الرزق الذي اكتسبه لأولاده من حبّ الزيتون. انتقال البطل إلى العالم المجهول حيث تكون حاجته وهدفه.

(10، 9، 12، 13) قبول البطل الردّ وإصلاح الضرر. البطل يطلب العون والنجد من "أبي قشّ" أحد الأولياء الصالحين. الشخصية المانحة "الولي" يعتبر البطل. رد فعل البطل لرضى الشخصية المانحة.

(18، 19، 28، 29، 20) البطل يهزم الشخصية الشريرة بمعونة الولي أبي قش. زوال خطر الشخصية الشريرة، وحصول البطل على حاجته. البطل المزيف ينكشف أمره. البطل الحقيق يبدو في وضع جديد. عودة البطل إلى أهل بيته وبلده.

الوحدات الوظيفية التي ظهرت في هذه القصّة هي: (1، 8أ، 11، 5، 6، 8، 15، 10، 19، 28، 29، 20)، فنجد الشخصية المانحة تلعب دورا مهما في الحكاية، لمساعدة البطل الفلاح الفقير الذي قدم من غزّة ليبحث عن رزق له من الزيتون يجمعه من وراء الفلاحين في الموسم، فيقع ضحية للشخصية الشريرة التي تتنكر للأمانة التي وضعها عن أحد رجال أهل القرية، فتعينه الشخصية المانحة وهو أحد الأولياء الصالحين "أبو قش"، فيحترق بيت الرجل جزاء على خيانته للأمانة فيستجدي بالولي ليرفع غضبه عنه، فينتصر البطل بمعاونة الشخصية المانحة "الولي أبي قش".

الحكاية الثامنة: المسخوطة

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية:

زوّج أهل قرية تقع بالقرب من بيت جالا ابنه من بناتهم لشاب في قرية مجاورة. يزفون العروس في موكب احتفالي. يسخطها الله لفسقها.

الوحدات الوظيفيّة:

(1، 2، 3) غياب أحد أفراد الأسرة عن البيت "العروس" بانتقالها إلى بيت جديد. تحذير البطل من شيء محرم وارتكاب المحذور.

(15) انتقال البطل (قد يكون العروس هنا أو الناس) إلى العالم المجهول "زوج وبيت جديد"، حيث تكون حاجته ومهمته "الزواج".

(8أ) أحد أفراد الأسرة يشعر بأن هناك شيئا ينقصه في حياته ويرغب في الحصول عليه (الزواج مثلا).

(12، 13) الشخصية (الله) المانحة تختبر البطل. رد فعل البطل لرضى الشخصية المانحة عنه.

(17، 9، 10) البطل (الناس) يصاب بأذى نتيجة ضلاله. التعرف على الضرر والاعتبار بما حصل. قبول البطل الرد وإصلاح الضرر.

(29) البطل يبدو في وضع جديد.

الوحدات الوظيفية التي تحققت في الحكاية هي: (1، 2، 3، 8أ، 12، 13، 15، 17، 9، 10، 29)، إذا أنعمنا النظر في الحكاية نجد وحدة وظيفية جديدة تضاف إلى ما سبق ذكره وهي: وحدة الكشف عن عنصر من عناصر تكوين المجتمع وعاداته وتقاليده. فالمجتمع يؤمن بالثواب والعقاب. لذا وجدنا الناس حرصوا على الارتداع عن الرذيلة بسبب ما حدث للعروس والناس الذين رافقوها حين انغمسوا في الضلال فيسخطهم الله فتعود لتعبد الله. وهكذا استطاع الناس من التخلص من عمل الرذيلة اللاشعوري إلى عمل العبادة الشعوري، فيحققون رضى الله عنهم.

الحكاية التاسعة: رزقة الإنسان

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلاليّة:

الخادم يقص قصة كان قد سمعها من والدته في الخليل. عن رجل فقير يدعى جابر، فاخذ يشتغل بأمانة واجتهاد كفاعل فيحصل على عشرة غروش يوميا يصرف منها على احتياجاته اليومية، ويتحنن بالقليل على المحتاجين.

الوحدات الوظيفيّة:

(8أ) احد أفراد الأسرة يشعر بأن هناك شيئا ما ينقصه "المال لفقره الشديد" ويرغب في الحصول على شيء.

(4، 5، 6) الشخصية الشريرة تقوم بمحاولة استطلاعية " الاطلاع على أحوال الفقير ورغباته وأولاده". الشخصية الشريرة تتلقى معلومات عن ضحيتها في معرفة أحواله المادية وفقره الشديد. الشخصية الشريرة تحاول أن تخدع ضحيتها وإغراءه بالمال، فتتنكر هذه الشخصية على شكل حلم.

(12، 13) الشخصية المانحة "الملاك" تختبر البطل في جولة معه إلى الجبال والعيون والوديان. رد فعل البطل لرضى الشخصية المانحة.

(9) قبول البطل الرد وأمر البطل بإصلاحه.

الوحدات الوظيفية التي ظهرت في هذه الحكاية هي: (8أ، 4، 5، 6، 12، 13، 9)، وتبتدئ هذه الحكاية بالوظيفة (8أ) وهو شعور جابر بالظلم الإلهي لما يحرمه من رزق مقابل ما يعطي جاره الفاسق كل الخيرات فيتذمر من الأمر ولا يرضى بالمقسوم إلا أن تدخل الشخصية المانحة "جبرائيل" التي اختبرته وعرضت عليه المساعدة في عرضه على عيون الماء المختلفة وما ترمز إليه من مصادر رزق كل واحد من البشر، ثم طمعه في أن يحصل على المزيد إلا أننا نجد هنا دخول الوحدة الوظيفية الجديدة التي ذكرناها في الحكاية السابقة، وهي مفهوم الثواب والعقاب، فجابر يحصل على العقاب بتوقف رزقه تماما لعدم قناعته عمّا يأخذه من رزق، ولكن توبته عمّا فعل جعلت الرزق يتدفق عليه بغزارة.

الحكاية العاشرة: العين الرديئة

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية:

ملك عظيم جبار يتغلب على كل أعدائه ويخضعهم لسلطانه، يأمر رئيس جيوشه أن يحصي عساكره. فشرع هذا في تنفيذ أمر مليكه.

الوحدات الوظيفية:

(8أ، 2، 3، 4، 5) إحساس الملك برغبته بالحصول على معرفة عدد عساكره. إقدام البطل على شيء يُمنع فعله وهو إحصاء الشيء دون تسمية أو دون تعويذة يقولها قبل العد. الشخصية الشريرة وهي في هذه القصة يمكن اعتبارها "العين الرديئة" ترقب عدّ الملك لجنوده وهي تتلقى المعلومات عن ضحيتها "الجنود".

(17، 9، 10، 12،) البطل يصاب بضرر بأن يفقد عددا كبيرا من جنوده. البطل يبدأ بإصلاح الضرر حين معرفة السبب وهو العين الرديئة، وتختبر الشخصية المانحة البطل فيما إذا عمل بالنصيحة ألا وهي ذكر تعويذة على كل شيء قبل العدّ.

(18، 19، 26) البطل يهزم الشخصية الشريرة "العين الرديئة" بالتعويذة. فيزول خطر الشخصية الشريرة، حصول البطل على حاجته في المغفرة له ولشعبه لأن البطل ينفّذ كل ما كلّف به أو اقترح عليه.

أبرز الوحدات الوظيفية التي ظهرت في هذه الحكاية هي: (8أ، 2، 3، 4، 5، 17، 9، 10، 12، 18، 19، 26) ومرة أخرى نجد هنا الوحدة الوظيفية الجديدة وهي من عناصر تكوين المجتمع وعاداته وتقاليده وهي مفهوم الثواب والعقاب الذي رأينا فيما حصل لجيش الملك الذي حصل له نتيجة العين الرديئة، وهي مفاهيم يختلط فيها المفهوم الديني مع العادات والتقاليد وأحيانا المبالغة في الشيء إلى حد الخرافي. والواقع أن الشخص المانح لم يظهر في الحكاية عبثا بل ظهر للتوجيه والتحذير من العين الرديئة لأخذ الاحتياطات اللازمة فيما بعد، وأساسها الرجوع إلى الإيمان بالله وعبادته.

الحكاية الحادية عشرة: شجرة الخروب

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية:

اعتقاد بعض سكان فلسطين أن الجن يسكن في شجرة الخروب، فتحميها من أذى الحشرات كالجراد مثلا التي تعري كل شجرة تعتليها من ورقها ومن قشره.

الوحدات الوظيفيّة:

(1، 2، 5) الملك سليمان يخرج يتفقد ساحة بيته فيرى شجرة غريبة في ساحة قصره "شجرة خروب"، الشجرة تحذر الملك من خراب ملكه لأنها جاءت لهذا السبب، والشخصية الشريرة "شجرة الخروب" تطلع على أحوال الملك ومملكته.

(7، 8، 10) الملك يأخذ أقوالا للشخصية الشريرة على محمل الجدّ، فيدعو الله أن يبعد عنه شرها، وعندما يتعرف الملك سليمان على الضرر يحاول إصلاحه بطلب العون من الله، ثم يزرع النبتة في ساحة قصرها حتى تنمو فيجتثها من الجذور حتى يمنع الأذى عنه.

(12) الشخصية المانحة "الدودة" تنقذ البطل من مأزق وضعته فيه الملكة بلقيس، ملكة سبأ، حين اختبرت حكمته.

أبرز الوحدات الوظيفية التي تحققت في الحكاية هي: (1، 2، 5، 7، 8، 10، 12) وهي وحدات تشير إلى ما يسمى (عناصر الوصل)، وهي عناصر لها أهمية كبيرة في السرد، ووصل الأحداث، ومن ذلك عنصر الإخبار. ولكن الملاحظ أن البطل لم يهزم الشخصية الشريرة "شجرة الخروب" لأن الحكاية تتفاعل حتى تصل إلى أن أمر الخراب الذي تقوم به الخروبة ما هي إلا بأمر إلهي يقود بالتتالي إلى أن يكون هناك سبب يدل على موت الملك سليمان حتى تعلم الجن أن لا معرفة بالغيب إلا لله. وأن العصا التي اتكأ عليها سليمان لم يظهر خرابها إلا الدويدة الصغير التي أكلت المنسأة فسببت إلى أن يخرّ الملك ميتا. وهذا نوع جديد بحيث تكون "الشخصية الشريرة" في الحماية تنتصر لأن الله يريد ذلك حتى يؤكد للملوك أن القوة لله وحده.

الحكاية الثانية عشرة: عطية الجن

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية: يعتقد عرب فلسطين كما كان يعتقد أجدادهم الساميون في الزمن الغابر بوجود أرواح علوية سماوية وأرواح سفلية جهنمية.

الوحدات الوظيفيّة:

(1) غياب أحد أفراد الأسرة "الداية" في هذه الحالة لان أحدا استدعاها لتساعد زوجته في ولادتها.

(5، 6، 7) الشخصية الشريرة "الجن" تتلقى معلومات عن البطل بحيث تعرف مكان سكناها فتأتي لأخذها من البيت. الشخصية الشريرة تخدع ضحيتها الذي تنكر بهيئة رجل إنسي فيقود الداية إلى مكان بعيد عن أي مسكن بشري، مما يدخل الداية إلى خوف من المجهول. وتستسلم الداية لخداع الشخصية الشريرة "الرجل الجنيّ"، نشير هنا إلى أن الجنيّ أخذ مفهوما سلبيا عند عامة الناس لاعتقادهم بأذاه.

(11، 15، 16) المرأة الداية تترك أسرتها وبلدها لأداء المهمّة التي طلبها منها الرجل "الجنيّ"، فتنتقل الداية بهذا إلى العالم المجهول حيث تنفذ الهدف الذي رسمه لها الرجل "الجني"، وحين وصولهم إلى المكان المنشود تطلع الداية على الشخصية الشريرة وتعرفها على حقيقتها من خلال الشكل فحدقتا عينيه متطاولتان عاموديا فتأكدت انه جني.

(26) البطل "الداية" ينفذّ كل مل كلّف به أو اقترح عليه وهو توليد امرأة الجني التي كانت ملقاة في المغارة.

(12) الشخصية المانحة وهي في هذه الحالة أيضا الجني يختبر البطل في استطاعته توليد زوجته، وهذا نجده نادرا في الحكايات بأن تكون الشخصية الشريرة هي الشخصية المانحة في نفس الوقت لأن الجنيّ أعطى المرأة صرّة مقابل عملها في توليد زوجته اتضح فيما بعد أنها ذهب خالص، رغم أن الداية تخلصت منه ظنا منها أنه قشر بصل، فكان هذا قصاص عادل للتسرع الذي يقوم به بنو البشر.

أبرز الوحدات الوظيفيـة في الحكايـة هـي: (1، 5، 6، 7، 11، 12، 15، 16، 26) نجـد هنـا أن شخصية البطل على غير المعهود من مواجهة الشر من الشخصية الشريرة "الجنـي" بـل كـان شخصية مانحة وقد قال لها صراحة أنه لا يضمر لها الشر إذ لم يتكلم إلا الصدق، ولكن الأمر الذي أخاف الداية هو تهديده لها فيما إذا كان المولود ابنا قاصصها أما إذا كان المولـود بنتـا كافأها، وهذا على غير عادات المجتمع الذين يرون في ولادة الابن امر مهم جدا حتى يكـون سندا لأبيه ويحمل اسمه. وقد زال خطر الشر مـن الجنـيّ حـين ولـدت زوجتـه بنتـا فهكـذا كافأه بمنديل مملوء بالذهب، ظنته الداية قشر بصل فألقته ظنا منها أنه هزا منهـا وغشّـها. وبملاحظتنا القصّة نجد أن الإخبار هنا، كان عنصر وصل ولبنة من لبنات القصّـة، فقـد أخـبر الجنيّ الداية بقصّته مع ولادة زوجته، والحلقات الصغيرة لا قيمة لها إلا إذا اتصلت ببعضها بعضا والتأمت مع الحلقات الرئيسية أو الشخصيات في القصّة.

الحكاية الثالثة عشرة: آدميون سخطهم أو مسخهم حيوانات

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية: أكثر الناس يعتقدون "في أول أطوار البدواة" أن بين الإنسان والحيوان طبقة من المخلوقات مستقلة بذاتها كما انه يوجد أيضا بين الله سبحانه وتعالى والإنسان مملكة إفرادها الملائكة والجن.

الوحدات الوظيفيّة:

الحكاية تتضمن ثلاث حكايات الحكاية "أ" و "ب" و "ج"

الحكاية "أ":

(8أ) السيدة فاطمة تشعر بنقص في ما يسد حاجتها من الخبيز فتلجأ إلى جارتها.

(6، 3، 5) الشخصية الشريرة "الجارة" تخدع الضحية "السيدة فاطمة" بأن تدّعي أن طابونها غير حار. الجارة ترتكب المحذور بإنكارها حرارة الطابون. والجارة الشريرة تعرف حال جارتها "البطل" السيدة فاطمة بحاجتها للطابون واختمار عجينها.

(9، 13، 12، 18، 29) السيدة فاطمة تصل إلى الحقيقة وهي أن عجينها قد تلف، فتطلب العون من الله بالدعاء على الجارة الشريرة ليقاصصها على فعلتها وإنكارها وكذبها، التي رفضت بدون أي مبرر مساعدتها في تحضير الخبز الذي هو أهم وأقدس طعام بشري، فسخط الله الامرأة ومسخها قرقعة تحمل من ذاك الوقت حتى يومنا هذا طابونها على ظهرها ويرى الجميع رسم حجارة "الردف" على الطابون. وهكذا تنهزم الشخصية الشريرة بمسخها إلى الحالة التي هي عليها الآن ألا وهي قرقعة تحمل ردف الطابون على ظهرها، ثم يبدو حال "البطل" في وضع جيّد لأن الله لبى الدعاء.

الحكاية "ب":

تسير على نفس النمط وهو مجازاة الشخصية الشريرة لإيذائها "البطل" أبرز الوحدات الوظيفيّة لهذه الحكاية هي:

(8أ، 3، 8، 16) امرأة تخبز في الطابون ابنها يتواجد بجانبها فيلوث نفسه فترى أن شيئا ينقصها لتنظف ابنها، فلم تجد إلا رغيف الخبز الساخن، فترتكب المحذور حين تنظف

لوث ابنها برغيف الخبز، وهو أفضل عطية أعطانا إياها المولى وأعني بها العيش وهكذا تسبب بفعلتها هذه الأذى لابنها إذ يمسخه الله سعدانا فتلقى الشخصية الشريرة بهذا الجزاء.

الحكاية "ج"

حكاية مماثلة تعتمد على مفهوم الثواب والعقاب إذ نجد أبرز الوحدات الوظيفيّة فيها هي:

(8أ، 4، 5، 6، 30) الكندرجي المسكين الأمين يفقد مخرزه مصدر معيشته، وذلك لأن شخصية شريرة لرجل نحيل بخيل وخبيث يزور الكندرجي الذي يتقي الله، وغافل الزائر الكندرجي ويسرق مخرزه الذي كان يعتمد عليه في شغله ومضى، يبحث عنه في كلّ مكان فلم يجده فيتوقف عمله ورزقه.

(8، 18، 19، 30) الشخصية الشريرة تسبب الأذى للبطل "الكندرجي" إذ يتوقف الزبائن من القدوم إليه، فينفذ دخله الذي وفره ويصبح أهله يتضورون جوعا، فيدعو الله ليقاصص ذلك الذي سرق مخرزه، فيستجيب الله لدعائه فيمسخه نيصا يحمل حتى يومنا هذا مئات المخارز على ظهره، وهكذا تلقى الشخصية الجزاء.

لاحظنا أن الحكايات الثلاث التي وقعت تحت إطار حكاية واحدة تحمل جميعها الفكرة نفسها ألا وهي مفهوم الثواب والعقاب اللذان يشكلان عنصرا من عناصر تكوّن المجتمع الفلسطيني وعاداته وتقاليده، فهو يؤمن بالثواب والعقاب وتنفيذ كلّ الأمور التي تتعلق بالدين، فالمتعرض لأذى الناس لا بد أن يأخذ جزاءه من الله، كما حصل مع الرجل الكندرجي وسارق المخرز، والناكر لنعمة الله كما حصل في الحكاية "أ" و "ب" يمسخه الله لنكران النعمة.

الحكاية الرابعة عشرة: أشنع خلقه

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية: أسرة مكونة من سلطان له سبع بنات، يأتي أبناء الأمراء للاقتران بهن.

الوحدات الوظيفيّة:

(1، 4، 5، 7) تغيّب الأم عن الأسرة وانفراد الملك الأب في تقرير مصير بناتـه، شخصـية الملـك تمثل الشخصية الشريرة الذي يظلم ابنته وفرض عليها الزواج من أبشع خلقـة، حـين يعـرف عدم رغبتها في الزواج من أحد من أبناء الملوك فيقاصصها عل ذلك الرفض، الابنة "البطلة" في هذه الحكاية تستلم لرغبة والدها الشخصية الشريرة، وبهذا تساعد بدون قصـد منهـا عـلى تحقيق مآربه.

(8، 15، 16) الشخصية الشريرة "الملك" يسبب الأذى لابنته باختياره لها زوجـا بشـع الخلقـة مما يؤدي إلى نشوء الحركة الحقيقية في الحكاية، ثـم تنتقـل الابنـة إلى العـالم المجهـول مـع شريك حياتها الذي اختاره والـدها الملـك. مـن هنـا ينشـب الصراع بـين الشخصـية الشريـرة والبطل في إثبات الذات الذي بدأته الابنة مع شريك حياتها من بناء نفسها ومستقبلها.

(9، 10، 12، 15، 13) تتعرف الابنة على الضرر الذي سببه لها والدها باختيـاره لهـا زوجـا بشـعا الخلقة وتحاول إصلاح الضرر، ثم يتم سفر زوجها فتحفظ بيتها وزوجها فتعمل ليل نهار في نسج الثياب وبيعها، ويجري ذلك بمساعدة الشخصية المانحة صاحب الخـان الـذي يسـاعدها في بيـع حاجاتها في السوق ويحافظ عليها إلى حين عودة زوجها من السفر الـذي وكّـل بـه مقابـل المـال حتى يوفر السعادة لزوجته، ثم تظهر شخصية مانحة لزوجها وقد يمثـل في هـذه الحكايـة أيضـا شخصية البطل، الذي ينتقل بدوره إلى العالم المجهول، حيث تكون حاجته وهدفه في جلب المال لإسعاد زوجته، فيظهر له المارد في البئر فيمنحه كيسا مملوءا بالأحجار الكريمة يرسلها إلى زوجته

لتبيعها وتبني بثمنها قصرا فخما، وهكذا يفعل في المرة الثانية، فيكون الرضى للشخصية المانحة سواء كان ذلك صاحب الخان للابنة أو المارد للزوج.

(18، 19، 20، 31) تنتهي الحكاية في انتصار الابنة من خلال نجاحها في زواجها، وهكذا يزول خطر الشخصية الشريرة في إذلال ابنته الذي ابتغاه من خلال تزويجه لابنته من أبشع خلقة، ثم يعود البطل "الزوج" إلى بلده والقصر الذي جهّزته له زوجته المخلصة بأمانتها وحرصها على أمواله في غيبته. وتنتهي الحكاية بزواج الرجل الفقير بشع الخلقة من الأميرة بعد أن عاهدها على أن يعتبرها أختا له حتى يتمكن من إسعادها كما يجب، ثم تدعو والدها ويعترف بجريرته التي ارتكبها بحق ابنته، فتسعد الابنة بذلك.

الحكاية الخامسة عشرة: رفيق الطريق

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية: حامد ابن أمير عربي مشهور في كل البلاد العربية يغادر قبيلته متوجّهًا إلى قبيلة أخرى تسكن عبر الصحراء.

الوحدات الوظيفيّة:

(1، 15، 8أ) أحد أفراد الأسرة "حامد" يغيب عن الأسرة متوجها إلى قبيلة أخرى، فينتقل إلى العالم المجهول، فكل سفر هو في عداد العالم المجهول حيث تكون الحاجة والهدف، لأن مثل هذا السفر يشعره بأن شيئا ما ينقصه فيرغب بالحصول عليه، فيلتقي خلال سفر بشاب خلوق ومؤدب فيرافقه في طريقه.

(2، 3، 4، 5، 6) الشاب ينطلق فيما بعد لوحده تاركا حامد الذي يتبعه فيما بعد خوفا عليه. يلتقي الشاب بالشخصية الشريرة "مارد أسود" دميم الخلقة يحرس فتاة جميلة، فيطلب منه أن يفك أسرها، إلا أن المارد يعاجل بالقتال فيحتمي الشاب بترسه فيحارب حتى تضعف قواه.

(16، 12، 13) يقابل البطل "الشاب الشخصية الشريرة "المارد الأسود" حتى ينكسر سيفه فيهوي المارد ليقتله، فتتدخل الشخصية المانحة "حامد" فيعاجل المارد بضربة كانت القاضية. فخر العبد يتخبّط في دماه. فيكون الانتصار للبطل على الشخصية الشريرة.

(21، 12) تحرر الفتاة من أسر المارد الأسود التي اختطفها بسبب سحر قامت به امرأة شريرة بطلب من أمير دنيء أراد أن يتزوج الفتاة غصبا، فيعلم تفاصيل الانتصار على المارد من شيخ كبير السن يمنحه المساعدة لهذا الغرض فيدله على الأسلوب للتخلص منه.

(28، 29، 31) ولكن تتحرك الأحداث لينكشف أمر الشاب "البطل" ما هو إلا فتاة حسناء تخفت بزي رجل لتنقذ حياة أختها، أما حامد الذي حاول قتل الشاب وندم على فعلته يتزوج الفتاة فيكون "النصيب عجيب".

أبرز الوحدات الوظيفيـة التـي ظهـرت في هـذه الحكايـة:(1، 15، 8أ، 2، 3، 4، 5، 6، 16، 12، 13، 28، 29، 31) فقد وجـدنا في هـذه الحكايـة بطلـين وشخصـيتين شريـرتين: البطـل الأول "الشاب" الذي يتضح فيما بعد ما هو إلا فتاة حسناء ضحت بنفسها لتنقذ أختها مـن الأسر. والشخصية الثانية هي "حامد" الذي ينقـذ الشـاب مـن المـارد الـذي أوشـك أن يقتلـه، أمـا الشخصيات الشريرة، الأولى هي المارد الأسود الذي كان يحرس الفتاة الحسناء والثانية الأمـر الدني الذي أراد أن يتزوج الفتاة غصبا. وهكذا وجدنا أن هذه الحكايـة، قـد التزمـت بعـدّة أمور منها؛ أن البطل قد خرج من بيته سواء كان ذلك الشاب أو "حامد"، وأخذ يبحـث عـن أمور مجهولة، إلى أن أوقعهم قدرهم في المشاكل التي لم يحسبا لها حسابا، فتدور الحركـة في أحداث الحكاية حتى تتم النهاية السعيدة فينكشـف حـال الشـاب عـلى أنـه فتـاة حسـناء وتتزوج من حامد ابن الأمير.

الحكاية السادسة عشرة: الصديق الصدوق

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية: أسرة مكون من أب وزوجة وابن وحيد، أرسله إلى المدارس ليؤهله لأشغاله التجارية.

الوحدات الوظيفيّة:

(1، 2) وضع الابن تحت الاختبار من قبل الأب حتى يعلم مَنْ صديقه الحقيقي والمخلص له، الأب يحذر ابنه من الأصحاب المتملقين الذين يصاحبونه لمصلحة معينة.

(8أ، 4، 5، 6) أحد أفراد الأسرة "الابن" يشعر أن شيئا ما ينقصه ويرغب في الحصول عليه ألا وهم الأصحاب، وكذلك رغبة الأب في أن يكون لأبنائه أصحاب صالحين. الأصحاب الأشرار يستغلون الابن لمصلحة شخصية، فالأصحاب يتلقون عن الابن "عطا الله" معلومات تشير إلى غناه فيتقربون إليه لذلك. "الأصحاب" يتنكرون بشخصيات صداقة مزيفة لمصلحة ذاتيه.

(12، 13، 25، 15، 16، 26) الشخصية المانحة "الأب" يختبر البطل "الابن" في أحقية أصحابه في صحبته، البطل يرضى باقتراح أبيه في أن يجري اختبارا لأصحاب ابنه في إخلاصهم له. فيقترح عليه الأب "الشخصية المانحة" بمهمة صعبة ألا وهي اختبار إخلاص أصحابه، البطل ينفذ ما كُلّف به أو اقترح عليه، ثم ينتقل الابن في خوض تلك التجربة حيث تكون حاجته في اختبار أصحابه، فينشب ذلك الصراع بين الأصحاب من خلال وضعهم محل اختبار.

(9، 11، 29، 31) يتعرف البطل "الابن" على زيف أصحابه فيقبل بإصلاح الضرر بمعاونة والده "الشخصية المانحة". البطل يبدو في وضع جيد بعد انكشاف حقيقة أصحابه وإخلاص أصحاب والده، . أما البطل "عطا الله" فيجثو أمام والده ويقبل يديه ويطلب عفوه على عناده السابق.

أبرز الوحدات الوظيفية لهذه الحكايـة: (1، 2، 8أ، 4، 5، 6، 12، 13، 25، 15، 16، 26، 9، 11، 29، 31) فقد اشتملت هذه الحكاية على الكثير من الوحدات الوظيفيّة، وقـد أكسـب ذلـك الحكاية نوعا من التلون الحي، والحركة الفاعلـة في أحـداث الحكايـة، مـما قربهـا إلى واقـع الحياة اليوميّة، كدافع إخلاص الأصحاب، ودافع الطمع في غنـى الصـاحب، ودافـع المصـلحة الشخصية. لقد سعدت الشخصية المانحة وشخصية البطل معا في تحقيق الهدف المنشود ألا وهو الصحبة الصالحة الحقّة.

الحكاية السابعة عشرة: الحرب الدائِم بين القوات العلوية والقوات والسفلية.

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية: قرية عين فَوّار في منتصف الوادي الذي يصل عين فارة بوادي الكلت. وتتدفق المياه من هذه العين في أوقات دورية. تجري مدة من الزمن وتعود فتحبس مدة أخرى.

الوحدات الوظيفيّة:

(1، 4، 5، 7) غياب مصدر الحياة ألا وهو المياه التي تتدفق من عين فاره في فترة زمنية من العام والسبب في ذلك الصراع بين جنّ مؤمن وجنّ كافر، كأن يتغلب الجن الكافر على المؤمن في فترة زمنية، فالجن الكافر يستطلع أن الجن المؤمن يخرج المياه لخير الناس ودوابهم ومراعيهم، وفي فترة من الزمن تستسلم الضحية البطل "الجن المؤمن" للشخصية الشريرة "المؤمن الكافر".

(12، 16، 18) من خلال الصراع بين البطل "الجن المؤمن" الذي يمكن اعتباره أيضا الشخصية مانحة الخير للناس، وحين نشوب الصراع بين البطل والشخصية الشريرة تكون الغلبة سجالا بين الاثنين، ولكن هزيمة الشخصية الشريرة هي انتصار الخير على الشر وهو انتصار للناس الذي يدعون بالخير أن ييسر الله لهم الماء.

وقد جاءت هذه الوحدات الوظيفية لتبرز لنا مرة أخرى مفاهيم بعض المعتقدات الشعبية التي ذكرها Proop انتصار الخير على الشر وكما يذكر الراوي في نهاية هذه الحكاية:" وتعبر هذه القصة الجميلة بأبسط طريقة عن الاعتقاد المتأصل في الإنسان والذي نجده بين كل الشعوب من أول أدوارها الفطرية حتى يومنا هذا ألا وهو الاعتقاد بالحرب الدائم بين قوى الخير وقوى الشر. بين الأرواح العلوية والأرواح السفلية. بين الملائكة السماوية والشياطين الجهنمية بين النهار والليل. نعم إنها تدل مع بساطتها على الحرب المتأصلة بين الله والشيطان".

الحكاية الثامنة عشرة: إنّ الـلـه مع الفقير

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية: أسرة مكونة من أب فقير وله سبعة أولاد.

الوحدات الوظيفيّة:

(**1**، 2، 4، 5، 6) الرجل الفقير يتغيب عن الأسرة منذ الفجر حتى المساء ليعيل أفـراد أسرتـه، الشخصية الشريرة "الجار الظالم" مطلع على أحوال الفقير ويظلمـه كثـيرا بالإهانـات والشـم وضرب أولاده.

(7، 8، 8أ) البطـل يستسـلم للشخصـية الشريـرة التـي سـببت الأذى كثـيرا للضـحية وأولاده بالاعتداء عليهم، وهكذا يشعر البطل بالحاجة للتخلص مـن أذى شرّ الجـار الظـالم فيـتضرع إلى الـلـه أن يخلصه.

(12، 13، 17، 19) وتأتي الشخصية المانحة في الحكاية "النبي موسى" الذي يلجـأ إليـه الفقـير بعد أن تضرع إلى الـلـه فلم يستجب له دعاءه، فيطلب منه التوسط له عند الـلـه ويحمـل طلباته إلى العرش الإلهي، فكان رد فعل البطل لجواب الشخصية المانحـة المزيـد مـن الصـبر والدعاء وكذلك دعاء أولاده معه ليرفع الـلـه الظلم عنهم، ثم يسـتجيب الـلــه دعـاء الأولاد في جوف الليل فيقبض روح الشخصية الظالمة، وهكذا يهزم دعاء المظلوم الشخصية الشريرة امتثالا لمعنى المثل القائل:" إن الـلـه مع الفقير ليعتبر الغني".

لقد كانت أبرز الوحدات الوظيفيّة في هذه الحكاية: (1، 2، 4، 5، 6، 12، 13، 17، 19) وتـبرز هذه الحكاية مدى قوة دعوة المظلوم أمام الظالم وأن الـلـه يستجيب لـدعاء المظلـوم، وقـد ظهرت الشخصية المانحة في هذه القصّة لكي تلبي حاجة الفقير لأن الملبي هـو الـلــه ولكـن ليكون معينا له على المزيد من الصبر لأنّ الفرج يأتي مـن الـلــه وحـده، وهـذا مقـوّم إيمـاني اعتقد به المجتمع الفلسطيني.

الحكاية التاسعة عشرة: التسمية

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية: حياة الجن وعوائدها وطرق معيشتها وأنها عادات تحاكي عادات الإنس في مأكلهم ومشربهم.

الوحدات الوظيفيّة:

(1، 4، 5، 6) أحد أفراد الأسرة "الراعي" يقود قطيعه خارج البلدة مساء فيغيب تلك الليلة في مغارة يحمي بها قطيعه من الوحوش، فيرى مجموعة تدخل المغارة دون نزع الأغصان عن باب المغارة فيتأكد أنهم من الجن لأن عيونهم متطاولة، والشخصية الشريرة في هذا الحكاية يمثلها الجن الذين يستطلعون أحوال الناس ويتلقون معلومات عن ضحاياهم الذي لا يذكرون اسم الله على أشيائهم لذا يستدلون على ممتلكاتهم ويستعيرون ما لم يُذكر اسم الله عليه، وهكذا تستسلم الضحية "الناس" لمثل هذا العمل ومساعدتها بدون قصد أو وعي منهم.

(8، 9، 19) وبهذا العمل تسبب الشخصية الشريرة "الجن" الأذى للناس باستعارتهم لممتلكاتهم دون إذن منهم، فحين يتأكد البطل "الراعي" من أن ما كانت تلبسه العروس في زفّة هذه الجماعة أنه لابنة عمّه قام بإخبار أهلها وأصلحوا هذا الحال بوضع الدبابيس في الثياب والتسمية عليها لأنها تعتبر حرزا من تلك الكائنات. وهذه الظاهرة كانت عند المسلمين والمسيحيين معا.

أبرز الوحدات الوظيفية في الحكاية وهي: (1، 4، 5، 6، 8، 9، 10) وهي تدل على معتقدات الناس التي كانت وما زالت حتى يومنا هذا بأن التسمية واجبة على كل شيء نمسّه، أو حين ندخل بيتا، أو نأكل طعاما، والكثير من هذه المعتقدات لها أساس ديني سواء كان في الآيات القرآنية أو الأحاديث كقول الله تعالى:" ولا تأكلوا ممّا لم يُذكر اسم الله عليه وإنّه لفسق" (الأنعام، الآية 121). وقد أنهى الراوي الحكاية بقوله:" والجميل في هذا الاعتقاد ليس هو الجن والخرافات المنسوبة إليهم بل الاتكال الدائم على رحمته تعالى وطلب معونته المستمر".

الحكاية العشرون: إن أعطى ما بمنّ

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية: القمح في الأصل شجره كبيرة ذات ثمر متطاول طري ولذيذ. وعندما عصى آدم أوامر خالقه وطرده الله من جنة النعيم أعطاه الملاك جبرائيل بأمر ربه قمحًا صُرَّ في سبعة مناديل من الحرير.

الوحدات الوظيفيّة:

(8أ، 9، 10، 12، 13) الرجل الفاضل يرغب في الحصول على غنى للفقراء كما أنعم الله عليه الغنى، فيختبره الله بأن يتلقى أمرا من الله يراه حلما في منامه بأن يأكل وهو ماش، فيدرك مدى الضرر مما قد يحدث إن أسقط من كسر الخبز على الأرض، فيعمل على إصلاحه بوضع كيس حول رقبته حين يمشي حتى لا يسقط كسر الخبز.

(16، 18) مقابلة البطل الشخصية الشريرة والتي قد تكون هنا النفس الأمارة بالسوء فيتغلب عليها البطل التقي فيبدو البطل في وضع أفضل مما كان من قبل.

أبرز الوحدات الوظيفية هي: (8أ، 9، 10، 12، 13، 16، 18) وقد قامت هنا شخصية واحدة بدور شخصيتين في أحداث الحكاية الواحدة، فقد كانت شخصية الرجل الفاضل شخصية البطل الطيبة المساعدة وفي نفس الوقت تكون الشخصية الشريرة هي نفسه الأمارة بالسوء التي ينتصر عليها بعمل الخير وتنفيذ أوامر الله كما أراد له.

الحكاية الواحدة والعشرون: سيدتنا الخضراء

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية: أسرة مكونة من سيدنا يعقوب ابـن إسـحاق ابـن إبـراهيم مـع عائلتـه وأولاده وحاشيته وخدمه وحلاله. وصلوا بعـد سـفر طويـل إلى مدينـة السـامرة الواقعـة في منتصف فلسطين.

الوحدات الوظيفيّة:

(1، 2، 4، 5، 6) خروج الأسرة في سفر وغيابها عن بلدتها بحثا عن المرعى والرزق، الشخصية الشرية رجل غني من أحدى القبائل يستطلع حال عائلة يعقوب فيغرم ابنه بفتاة من بنات يعقوب، فيطلب الزواج منها فيلاقي الرفض لأن ابنه لا يؤمن بإله يعقـوب، فيحـاول الرجـل خداع الضحية فأخذ يستميل تبعة يعقوب ليساعدوه فأهدى كل واحد من الذين كان لهـم نفوذ عظيم على سيدهم كيسًا من الذهب الخالص راجيا أن يتوسطوا مع سـيدهم يعقـوب فيقنعوه ليقبل بهذا الاقتران.

(7، 8أ، 9، 10) البطل "يعقوب" يتسلم لطلبة أتباعه ويقبل بالزوج فيشـعر البطـل أن شـيئا ناقصا يرغب بالحصول عليه إلا وهو رفض مثـل هـذا الـزواج لعـدم تناسـبه لابنتـه فيعـرف الضرر الذي قد يحدث ويعمل على إصلاحه بأن يعلم ابنته بحفظ دعاء تقولـه عنـد دخـول الزوج عتبة البيت.

(18، 19، 29) البطل يهزم الشخصية الشريـرة التـي أرادت الـزواج مـن ابنتـه فيمـوت حـين دخوله عتبة الباب وهكذا ينتصر البطل "يعقوب" وحصوله على حاجته من عدم زواج ابنته ممن لا يوحّد الـلـه، وهكذا يبدو البطل في وضع جديد.

أبرز الوحدات الوظيفية في الحكاية: (1، 2، 4، 5، 6، 7، 8أ، 9،10، 18، 19، 29) حكاية ينتصر فيها مفهوم الخير على الشر بفضل الإيمان الذي يتحلى به البطل فيلقى كلّ خير.

الحكاية الثانية والعشرون: الزوجة الوفية

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية: رجل غني جرهم وزوجته لم يرزقا أطفالا يسافر للحج كي يكفّر عن ذنوبه ويتوب إلى الله عما أتاه من المعاصي، ويتضرع إليه أن يرزقه ولدًا يحمل اسمه من بعده ويكون له عونًا في شيخوخته.

الوحدات الوظيفيّة:

(1، 11، 16) غياب أحد أفراد الأسرة طلبا للحجّ. البطل "جرهم" يترك أسرته وبلده ويخرج لأداء مهمّة الحجّ، ثم يخرج إلى العالم المجهول حيث تكون حاجته وهدفه.

(4) الشخصية الشريرة "حسن" تقوم بمحاولة استطلاعية فيسأل جرهم عن أحوال بيته وزوجته.

(6،5) تتلقى الشخصية الشريرة "حسن" معلومات عن ضحيته فيعرف أحواله الشخصية وأحوال زوجته المدبّرة، فيدب الحسد في قلبه لأن لصديقه "جرهم" زوجة مدبرة كهذه، فيخدع ضحيته متظاهرا بألم في بطنه ومعتذرا عن عدم إمكانيته من الاستمرار في رحلة الحج. فيتنكر بهيئة صاحبه "جرهم" مقلدا صوته ويعود إلى زوجة "جرهم" مدّعيا أنه زوجها.

(7، 8أ، 24) الشخصية الشريرة تسبب الأذى لأحد أفراد الأسرة "جرهم" لخداعه له وذهابه لزوجته مدعيا أنه زوجها، وتشعر الزوجة حين تلتقي بالشخصية الشريرة أن شيئا ما ينقص في هذه الشخصية التي أدعت أنه زوجها كعادات كان يقوم بها زوجها في البيت ولم تقم بها الشخصية الشريرة فترغب بالحصول على اكتشاف حقيقة زيف هذا الرجل. والبطل المزيف "حسن" يدّعي حقّ الزوجية لنفسه على زوجة جرهم.

(16، 17، 18) الزوجة تلعب أيضا دور البطولة في هذه الحكاية لما قامت به من شجاعة وإخلاص لزوجها ودفاعا عن شرفها فها هي تكشف زيف شخصية "حسن" فتهزمه فيهرب بعد أن يلقى جزاءه من الضرب المبرح.

(19، 20، 28، 30، 31) بعد زوال خطر الشخصية الشريرة وعودة البطل "جرهم" من رحلة الحج وإخبار زوجته له بكل ما جرى، وكشف زيف أمر البطل المزيف ومعاقبته بواسطة والده، يتزوج "جرهم" من ابنة صاحبة القصر الذي تبين فيما بعد أن ابنه هو الذي قام بكل هذا الخداع فيعتذر عما بدر منه.

التزمت هذه الحكاية بأغلب الوحدات الوظيفية أبرزها: (1، 11، 16، 4، 5، 6، 7، 8أ، 24، 17، 18، 20، 28، 30، 31) وقد لاحظنا أن شخصية حسن بطمعها الشديد دفعت عجلة الحكاية إلى أن تصل ما وصلت إليه، ثم إن غشه أوصله إلى النهاية التي وصل إليها من الإهانة والضرب المبرح على يد الزوجة وخادمتها. وكذلك إخلاص الزوجة ووفاؤها لزوجها جعلها تلعب دور البطل إضافة إلى زوجها في هذه الحكاية الذي كشف حقيقة وفاء زوجته وخداع الشخصية الشريرة.

الحكاية الثالثة والعشرون: افتقاد رحمة الـلـه

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية: وفاة شيخ القبيلة الشيخ مجدان وترك قبيلته صغيرة، فقيرة، وتـولى مـن بعده ابنه الشاب سبع قيادة القبيلة ومشيختها.

الوحدات الوظيفيّة:

(1) غاب الشيخ مجدان عن الأسرة بسبب وفاته.

(4، 5، 6، 8أ) الفقير والفاقة والضعف يستولي على القبيلة، بعض أفـراد القبيلـة يستسـلمون لهذا الواقع، بينما الشيخ سبع الذي تولى قيادة القبيلة يشعر أن شيئا ما ينقص القبيلة وهـو القوة والمال والثروة الحيوانية فيرغب في الحصول عليه بجد الأهل جميعا.

(9، 11) الشيخ سبع بطل هذه الحكاية يتعرف على الضرر الذي لحق بالقبيلة نتيجة ضعفها وفقرها ويأمر بإصلاحه بطلب العون على ذلك من جميع أفراد القبيلة. يترك قبيلة ليصـادق القبائل الأخرى ويساعدها على الغزوات.

(12، 13،29، 31) شيوخ القبيلة يقترحون عليه الزواج فقرّ أخيرا رأيهم أن ابنـة الشـيخ عـوّاد المتقاعد لكبر سنّه أفضلهنّ. فوالـدها شـيخ محـترم، وقبيلتهـا قويـة مهابـة، وجمالهـا فـائق، وآدابها مشهورة عند الكبير والصغير، الشيخ عواد يختبر إيمـان الشـيخ سـبع فكـان رد فعلـه انفعاليا في بدايته ولكنه تأكد من النية الخـيّرة لاختبـار الشخصـية المانحـة، البطـل يبـدو في وضع جيد ثم يتزوج وقوّى ارتباط القبيلتين بهذا الزواج.

أبرز الوحدات الوظيفية في الحكاية هي: (1، 4، 5، 8أ، 9، 11، 12، 13، 29، 31) وقد لاحظنـا انعدام الشخصية الشريرة إلا أننا قد نعتبر غرور النفس عند الشيخ سبع على أنهـا شخصـية شريرة وإن لم تكن مجسـده ينـتصر عليهـا البطـل بمسـاعدة وتوجيهـات الشخصـية المانحـة الشيخ عواد.

الحكاية الخامسة والعشرون: العذراء واليهود

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية: أسرة مكونة من السيدة العذراء وابنها تتوجه من بيت لحم إلى القدس في يوم صيف حار.

الوحدات الوظيفيّة:

(1) أحد أفراد الأسرة "السيدة العذراء وابنها" تتغيب عن بيتها في الانتقال من بلد إلى بلد.

(6، 8أ، 8) الشخصية الشريرة تخدع البطل بالادعاء بأن الحمّص ما هو إلا حجارة حين طلبت منهم أن يطعموها منه. تشعر السيدة العذراء بحاجتها للطعام من الحمص الذي يدرسه اليهود فترغب في الحصول عليه، إلا أنهم ينكرونه ويدّعون أنه حجارة، وهكذا تسبب الشخصية الشريرة الأذى لأحد أفراد الأسرة مما ينشأ عن ذلك الحركة الحقيقية في الحكاية.

(9، 18، 21، 22) البطل "السيدة العذراء" تتعرف على الضرر وتطلب العون من الله فتدعو عليهم، فيتحجر الحمص ويصيح حجارة، وعندما لاحظ اليهود ما جرى لحمصهم لحقوا بها ليقاصصوها لأنهم مدركون أنها هي السبب فيما جرى لحمصهم، وبدعائها هذا تهزم العذراء الشخصية الشريرة حين يعينها الله على ذلك بأن يتفتح باب في الصخر فتدخل إليه، وعند زوال خطر الشخصية الشريرة تخرج من مكانها ويبقى الصخر مفتوحا حتى اليوم.

فأبرز الوحدات الوظيفية في الحكاية هي: (1، 6، 8، 8أ، 9، 18، 21، 22) فقد وجدنا أن شخصية البطل حصلت على مآربها من مقاصصة الشخصية الشريرة بمعاونة الشخصية المانحة " الله"، وقد لاحظنا بداية الحركة في الحكاية حين أنكر اليهود نوع الحمّص فأخذت بالتطور ووصلت إلى ما آلت إليه. ومفهوم العقاب الذي تلاقيه الشخصية الشريرة هذا هو الذي يجعل الناس يعطون التقديس لشخصية البطل لأنهم يعتقدون أن هذا الجزاء ما هو إلا لقدسية البطل، فيكرمون آثاره كما فعل أهل بيت جالا بوضع هذا الأثر النفيس في كنيستهم وهو يدعى حتى اليوم سرير السيدة. وإنني أتذكر جيدا "بيدر الحمص" الذي كان سيّاح الإفرنج يزورونه في طريقهم إلى بيت لحم.

الحكاية السادسة والعشرون: مار جريس الخضر

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية: أحد شيوخ القبائل يُصاب بعارض دماغي أفقده قواه العاقلة وأصبح لا يعرف شيئا من حياته الماضية.

الوحدات الوظيفيّة:

(1، 8، 8أ) أحد أفراد الأسرة يغيب عن وعيه بسبب عارض في دماغه. الشخصية الشريرة تسيطر على عقل الشيخ وقد تكون هذه الشخصية هي الجن الذي أصابه بمس من الجنون، شيوخ العشيرة يرون أن هناك شيئا ما ينقص زميلهم فيرغبون في استرجاعه له.

(7، 9، 10، 12) الضحية تستلم لأذى الشخصية الشريرة بدون قصد أو وعي منه، أهل العشيرة يتعرفون على الضرر الذي أصاب زميلهم الشيخ ويعملون على إصلاحه بوساطة الحُجب والرُّقى عند شيخ مغربي من القدس لكن دون جدوى، فيلجأون إلى شخصية مانحة أخرى سمعوا عنها وهو مار جريس الخضر.

(17، 18، 20، 29) البطل "الشيخ" يؤذي نفسه ويؤذي الآخرين بسبب المرض، ولكن تأتي النهاية فيهزم البطل الشخصية الشريرة "الجن" بمساعدة الشخصية المانحة "مار جريس" فيزول الخطر عنه ويحصل على حاجته ألا وهو الشفاء من مرضه، ثم يعود إلى بلده وبيته فيصبح في وضع جديد وجيد. وكان فرح قبيلته عظيما برجوع شيخهم إليهم سالما. وجعل الشيخ يقص على ضيوفه ومهنئيه قصة شفائه العجيبة. وأنذر الشيخ أن يرسل كل سنة سبعة خرفان لدير مار جريس الخضر علامة الشكر ووفى بوعده.

أبرز الوحدات الوظيفية في الحكاية هي: (1 ، 8، 8أ، 7، 9، 10، 12، 17، 18، 20، 29) وقد لاحظنا في هذه الحكاية عنصرا من المعتقدات المسيحية الذي يشفي من الأمراض، حتى أن لمسلمين يتوجهون إلى للحصول على بركة هذا القديس. وتأتي هذه الحكاية لتكون موازية للحكايات التي تعتمد على معتقدات دينية إسلامية كقدرة الأولياء الصالحين المسلمين على إشفاء المرضى. وهي تحتوي على العناصر الوظيفية ككل حماية من بطل وشخصية شريرة ومانحة.

الحكاية السابعة والعشرون: القديس يوحنا المعمدان

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية: أسرة مكونة من رجل فقير وزوجته، عاش مع امرأته بسلام ووئام لن يرزقا بولد يكون لهما عونا في شيخوختهما.

الوحدات الوظيفيّة:

(1، 8أ، 5، 6، 7) أحد أفراد الأسرة ليست لدية القدرة على الإنجاب، فيلجأ إلى الأولياء الصالحين أو القديسين ليشفعوا له عند الله لينجب ولدا، هذا الشعور يلازمه بالنقص فيرغب بالحصول عليه. الشخصية الشريرة المتمثلة باستغلال القساوسة له يعرفون كم كانت حاجة الرجل إلى الإنجاب ولذا يطلبون منه الهدايا بعد أن رُزق غلاما، وشخصية البطل "الرجل الفقير" تستسلم لخداع هذه الشخصية ومساعدتها دون قصد أو وعي منه.

(9، 11، 12، 26) يعرف الرجل الضرر في عدم إنجابه فيلجأ إلى العون من أحد القديسين، فيقف أمام صورة أحد القديسين مستعطفا كي يتحنن عليه فيتوسط له عند الله كي يرزقه ولدًا. وهكذا يستمر في توجهه للشخصيات المصورة في الكنيسة واحدا بعد الآخر إلى أن يستجيب الله طلبته فيرزقه غلاما. فكانت الشخصية المانحة "يوحنّا المعمدان".

(28) إن تكرار القسوس لطلب الهدايا من الرجل لأنه أنجب غلاما جعله يشعر بأنهم يستغلوه بذلك، لذلك تأكّد أن يوحنّا المعمدان أصبح فقيرا لتردد الناس الدائم على طلب المعونة منه حتى أصبح ذا فاقة فيقول:" عرفت يا ولي الله سبب فقرك وشقائك. حقًا إن قسوس تلك الأيام نهبوك من كثرة زياراتهم ومباركاتهم فلم يبق عليك شيء تستر به جسمك!".

أبرز الوحدات الوظيفية في الحكاية هي: (1، 8أ، 5، 6، 7، 9، 11، 12، 26، 28) نجد هنا عنصر اللجوء إلى الولي أو القدّيس لتحقيق حاجة في نفس البطل قد تكون مادية أو نفسية. ثم وجدنا مفهوم الاستغلال حتى عند رجال الدين وهو الذي قد يكون نقدا معينا لمثل هذا الاستغلال أرادت الحكاية أن تظهره لنا.

الحكاية الثامنة والعشرون: البلاطة المقدّسة

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية: رئيس دير مار جريس الواقع في قرية الخضر يقوم بالطقوس الدينية المختصة بالعشاء الرباني مناولا هذا السر الإلهي للمتقدمين. تسقط بعض نقاط من الخمر تخرق رجله والبساط وتتشقق بلاطة الدرجة المؤدية إلى الهيكل التي كان يقف عليها.

الوحدات الوظيفيّة:

(8، 8أ، 9، 10) رئيس دير مار جريس يسبب الأذى لنفسه ولبلاط الكنيسة فتتشقق بسبب إهماله، فيمرض ويموت بسبب غضب الرب، أحد أفراد الكنيسة "رئيس الدير الجديد" يتعرف على الضرر الذي حدث فيشعر بحاجته لتقديس هذا الشيء الثمين، يقتلع هذه البلاطة ويحفظها ذخيرة ثمينة يتبرك بها الناس مسيحيون ومسلمون.

(11، 12، 15) يؤمر بنقل البلاطة المقدسة إلى روسيا بناء على طلب القيصر بعد أخذ الإذن من الباب العالي، مار جريس يمنع نقل هذه البلاطة المقدسة من ديره فيعيد بحربته القارب الذي حاول أن يحمله فتعاد البلاطة إلى مكانها في الدير.

(20، 29) تُعاد البلاطة إلى مكانها في الدير وتصبح مزارا للمؤمنين مسيحيين ومسلمين، فتكون في وضع جديد وجيد.

أبرز الوحدات الوظيفية في الحكاية هي: (8، 8أ، 9، 10، 11، 12، 15، 20، 29) نلحظ في هذه الحكاية الاعتقاد بقداسة وقوة وشفاء بعض الحجارة والأشجار والعيون الذي كان منتشرًا بين العامة من مسلمين ومسيحيين في كل الشرق. ويظن الجميع أن هذه الأشياء تكتسب فاعليتها العجيبة من انتسابها إلى أحد أولياء الله العظام.

الحكاية التاسعة والعشرون: غضب أولياء اللـه

التحليل المورفولوجي

البداية الاستهلالية: بعض الأولياء والقديسين كثيرًا ما يمنعون الامرأة مهما علا مقامها وشرف أصلها وتقدم عمرها أن تدخل حظرتهم أو كنيستهم.

الوحدات الوظيفيّة:

(1) غياب الزوجة عن بيتها وسفرها لأداء النذر في الأرض المقدسة لأن زوجها قد شفي من مرضه العضال.

(13) المرأة تترك أسرتها وبلدها وتخرج للمغامرة لأداء المهمّة.

(15) انتقال الزوجة "البطل" إلى العالم المجهول، حيث تكون حاجتها وهدفها في توفية النذر.

(2) تحذير المرأة من دخول الكنيسة لأنه محرم على النساء.

(3) المرأة ترتكب المحذور وتدخل الدير متخفية بلباس رجل.

(6) الشخصية الشريرة المتمثلة بالمرأة تنتهك حرمة الكنيسة بأسلوب مخادع كأن تلبس ثياب رجل وتدخل.

(8، 8أ) الشخصية الشريرة تسبب الأذى للقديس بدون قصد أو وعي منها، لأن رغبتها في توفية النذر الذي رغبت في الحصول عليه، الذي كان ينقصها تحقيقه.

(9) التعرف على الضرر فتقوم المرأة بإصلاحه في الخروج من الدير حتى يهدأ غضب القديس.

(29) المرأة تبدو في وضع جديد بعد هدوء غضب القديس بعد المغفرة التي طلبها الرهبان لها ولأنهم بنوا ديرا للنساء.

أبرز الوحدات الوظيفية في هذه الحكاية: (1، 2، 3، 15، 6، 8، 8أ، 9، 13، 29) إذا وجدنا هنا معتقدا مسيحيا فيه نظرة دونية للنساء حتى في المفاهيم الدينية وينسحب الأمر كذلك في المعتقدات الإسلامية بالنسبة للنظرة للمرأة على أنها عند بعض الشعوب عورة، سواء صوتها، أو تواجدها في مكان ما.

وخلاصة هذا الفصل وجدنا أن الكثير من الحكايات يأخذ قاعدته من المفاهيم والمعتقدات والخرافات الشعبية التي قد يكون بعضها موروثا أو موثقا في المفاهيم الدينية مع بعض التحريف، فتعكس تفاعلات الإنسان مع أخيه الإنسان أو مع كائنات أخرى كالجن والمردة والعفاريت أو بعض الحيوانات، وفي بعض الحالات تأخذ الجنّ أو المردة أو مخلوقات أخرى شكلا محددا، أو تبقى كقوة مجردة، مثل الحظ أو المصادفة أو القدر، وفي بعض الحكايات تساعد القوى الخارقة للطبيعة في تسيير الأحداث، لكنها في حكايات أخرى تضع العراقيل التي يجب على البطل أو البطلة التغلب عليها حتى يحقق مبتغاه الذي حرج من أجله، تاركا بيته وأسرته.

وقد لاحظنا من خلال الوحدات الوظيفية استنادا إلى الحكايات أن الفلاحين في قرى فلسطين لا يميزون بين الدين الرسمي وتعاليمه من جهة وبين المعتقدات والخرافات الشعبية من جهة أخرى. وهم لا يفرقون كثيرا بين ما هو مقدس وما هو دنيوي، إلا أننا نستطيع أن نجزم أنهم يميزون بين الخير والشر، وليس هنالك خط واضح يميز بين الشخص الصالح أو التقي وبين الولي، إذ أن الصالحين والأولياء هم في الواقع من جنس الإنسان، لكنهم يتمتعون بقدرات روحية خارقة. فالولي، مثلا لا يستطيع أن يضع نفسه خارج حيّز المرئي، وفي إمكانه أن يخاطب الأشباح والأرواح والملائكة والأموات.[1]

ولاحظنا أن الناس يعتقدون أن قوى الخير والشر تتناحر بتواصل على امتداد حياة الإنسان على الصعيدين المادي والروحي. فقد يمنح الله قوة لبعض الكائنات وعلى الإنسان أن يحتاط دائما من السوء الذي تجلبه هذه الأرواح الشريرة، فإذا أحسّ بوجودها عليه أن يلجأ إلى البسملة أو إلى ذكر الصليب أو أحد القديسين. وجدير بالذكر أن القوى الشريرة في المعتقدات الشعبية تختفي في اللحظة التي تُذكر أو تستحضر القوى الإلهية.[2]

1. مهوي، **قول يا طير**، ص52-53.

2. **المصدر نفسه**، ص53.

الفهارس

فهرست الوحدات الوظيفيّة

رقم الوحدة الوظيفيّة (الموتيفة)	الموضوع	رقم الحكاية
1	تغيب أحد أفراد الأسرة عن البيت	1، 3، 4، 7، 8، 11، 12، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 21، 22، 23، 25، 26، 27، 29
2	تحذير البطل من شيء محرم عليه أو منعه من عمله	3، 8، 10، 11، 15، 16، 18، 21،29
3	ارتكاب المحظور وانتهاء هذا التحريم	8، 10، 13، 15، 29
4	الشخصية الشريرة تقوم بمحاولة استطلاعية	9، 10، 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 21، 22، 23
5	الشخصية الشريرة تتلقى معلومات عن ضحيتها	2، 4، 7، 9، 10، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 21، 22، 23، 27
6	الشخصية الشريرة تحاول أن تخدع ضحيتها، إما لكي تختطفها أو تستولي على ممتلكاتها	2، 4، 6، 7، 8، 12، 13، 15، 16، 18، 19، 21، 22، 23، 25، 27، 29
7	البطل الضحية يستسلم لخداع الشخصية الشريرة، وبهذا يساعدها، بدون قصد منه، على تحقيق أغراضها	4، 11، 12، 14، 17، 18، 21، 22، 26، 27
8	الشخصية الشريرة تسبب الأذى لأحد أفراد الأسرة. وهذه الوظيفة من الأهمية بمكان، حيث ينشأ عنها الحركة الحقيقية في الحكاية.	6، 7، 11، 13، 14، 18، 19، 25، 26، 28، 29

رقم الوحدة الوظيفيّة (الموتيفة)	الموضوع	رقم الحكاية
أ8	أحد أفراد الأسرة يشعر بأن هناك شيئا ما ينقصه في حياته، أو أنه يرغب في الحصول على شيء	2، 3، 5، 7، 8، 9، 10، 13، 15، 16، 18، 20، 21، 22، 23، 25، 26، 27، 28، 29
9	التعرف على الضرر وأمر البطل بإصلاحه (استدعاء للعون أو إيفاد للنجدة)	2، 4، 5، 6، 7، 8، 9، 13، 14، 16، 19، 20، 21، 23، 25، 27، 28، 29
10	قبول البطل الرد وإصلاح الضرر (بداية الرد أو إبطال الردّ)	6، 7، 8، 10، 11، 14، 20، 21، 26، 28
11	البطل يترك أسرته وبلده ويخرج للمغامرة لأداء المهمّة	1، 3، 7، 12، 16، 22، 23، 27، 28
12	الشخصية المانحة تختبر البطل	1، 3، 4، 6، 7، 8، 9، 10، 12، 13، 15، 16، 17، 18، 20، 23، 26، 28
13	رد فعل البطل لرضى الشخصية المانحة عنه	1، 3، 7، 8، 9، 13، 14، 15، 16، 18، 20، 23، 29
14	وضع الأداة السحرية تحت تصرف البطل	3
15	انتقال البطل إلى العالم المجهول، حيث تكون حاجته وهدفه	1، 3، 6، 7، 8، 12، 14، 15، 28، 29
16	مقابلة البطل للشخصية الشريرة ونشوب الصراع بينهما	2، 3، 6، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 20، 22
17	البطل يصاب بجرح نتيجة هذا الصراع	8، 10، 18، 22، 26
18	البطل يهزم الشخصية الشريرة،	2، 3، 6، 7، 10، 13، 14، 17، 20،

رقم الوحدة الوظيفيّة (الموتيفة)	الموضوع	رقم الحكاية
	فتهرب منه أو تقتل على يديه	21، 22، 25، 26
19	زوال خطر الشخصية الشريرة وحصول البطل على حاجته	2، 3، 4، 6 ،7، 10، 13، 14، 18، 19، 21، 22
20	البطل يتخذ طرقه قافلا إلى بلده وبيته	4، 7، 14، 22، 26، 28
21	الشخصية الشريرة الأولى، أو شخصية شريرة أخرى، تقتفي أثر البطل	2، 15، 25
22	هروب البطل من المقتفين لأثره	1، 22
23	البطل يصل إلى بيته أو إلى بلد آخر دون أن يتعرف عليه أحد، وهو غالبا ما يشتغل في هذا البلد الغريب بحرفة يدوية	1
24	البطل المزيف يدعي الحق لنفسه	22
25	اقتراح أن يقوم البطل بعمل صعب أو مهمّة صعبة	1، 5
26	البطل ينفّذ ما كلّف به أو اقترح عليه	5، 10، 12، 16، 27
27	البطل يتم التعرف عليه	.....
28	البطل المزيف ينكشف أمره	15، 22، 27
29	البطل الحقيقي يبدو في وضع جديد	1، 3، 6، 7، 8، 13، 15، 16، 21، 23، 26، 28
30	معاقبة البطل المزيف	30، 13، 22
31	البطل يتزوج أو يتزوج ويعتلي العرش معا	1، 5، 14، 15، 16، 22، 23

المصادر والمراجع

ـ إبراهيم، نبيلة، **أشكال التعبير في الأدب الشعبي**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1965.

ـــــــ، **الدراسات الشعبيّة بين النظرية والتطبيق**، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1973.

ـــــــ **قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية**، دار العودة ودار الكتاب العربي، بيروت وطرابلس، 1974.

ـــــــ "حكايات شعبية عربية"، **مجلة التراث الشعبي العراقية**، العدد تشرين أول، 1971.

إبراهيم، مصطفى، أحمد حس الزيات وحامد عبد القادر، **المعجم الوسيط**، إشراف عبد السلام هارون، المكتبة العلمية، طهران، د.ت.

ـ إبراهيم، إبراهيم إسحاق، "السيرة الهلالية بين التاريخ والأسطورة، محاولة في التحليل المقارن، **المأثورات الشعبية**، الدوحة، عدد 20، 1990، ص ص8-21.

ـ إبراهيم، محمد عبد السلام، **الإنجاب والمأثورات الشعبية دراسة عن محافظة الشرقية**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 1996.

ـ إبراهيم، إسكندر نجيب، رشدي منصور، **التفكير الخرافي، بحث تجريبي**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1962.

ـ إبراهيم، زكريا. **سيكولوجية الفكاهة والضّحك**، مكتبة مصر، 2005.

ـ الأبشيهي، **المستطرف في كلّ فنّ مستظرف**، القاهرة، طبعة القاهرة 1935 ـ المجلد الثاني.

ـ ابن أبي حديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1963.

ـ ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد، **مكارم الأخلاق**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989.

ـ ابن إياس، محمد بن أحمد الحنفي، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، القاهرة، 1961.

ـ ابن بطوطة، **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، بيروت، 1964.

ـ ابن تغري بري، يوسف، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1936.

ـ ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، د.ن، د.ت.

ـــــــ، **قاعدة في زيارة بيت المقدس**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1964.

ـ ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن، **تلبيس إبليس**، المطبعة المنبرية، القاهرة، د.ت.

ـــــــ، **كتاب الأذكياء**، القاهرة، 1340هـ.

ـــــــ، **أخبار الحمقى والمغفلين**، بيروت، 1967.

ـــــــ، **زاد المسيرة في علم التفسير**، المكتب الإسلامي، دمشق، 1964.

ـ ابن حنبل، **مسند أحمد بن حنبل [وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال للتقي الهندي]**، دار صادر، بيروت، د.ت.

ـ ابن حوقل، **صورة الأرض**، ليدن، 1938.

ـ ابن حزم، الأندلسي، **طوق الحمامة**، تحقيق فاروق سعد، بيروت، 1980.

ـ ابن ذريل، عدنان، **التفسير الجدلي للأسطورة**، دمشق، 1973.

ـ ابن ذريل، عدنان، **التفسير الجدلي للأسطورة**، دمشق، 1973.

ـ ابن شاكر، الكتبي، محمد، **فوات الوفيات**، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، 1973.

ـ ابن عبد البرّ النمري، **بهجة المجالس**، القاهرة، بيروت، 1962.

ـ ابن عبد ربه، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، **العقد الفريد**، تحقيق مفيد قميحة، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2001.

ـ ابن كثير، أبو الفداء، **قصص الأنبياء**، دار الكتاب العربي، المكتبة التوفيقية، بيروت، د.ت.

ـــــــــ **البداية والنهاية**، مكتبة العارف، بيروت، مكتبة النصر، الرياض، 1966.

ـــــــــ **جامع المسانيد والسنن**، علق عليه عبد المعطي أمين، دار الفكر، بيروت، 1994.

ـ ابن قتيبة، أبو محمد عبد الـلـه بن مسلم، **المعارف**، تحقيق ثروت عكاشـة، وزارة الإرشـاد القومي، القاهرة، 1960.

ـــــــــ **عيون الأخبار**، القاهرة، 1963.

ـــــــــ **تفسير غريب القرآن** تحقيق أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.

ـ ابن القفطي، جمال الـدين، **إنبـاه الـرواة عـلى أنبـاه النحـاة**، تحقيـق محمـد أبـو الفضـل ابراهيم، دار الكتب، القاهرة، 1950.

ـ ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الـلـه محمد، **الطب النبوي**، دار الفكر، د.ت.

ـــــــــ **الروح**، تحقيق وتعليق محمد أنيس عيادة ومحمـد فهمـي السرجـاتي، دار البيـان العربي، د.ت.

ـ ابن العربي، محمد بن عبد الـلـه، **أحكام القرآن**، تحقيـق عـلى محمـد البجـاوي، القـاهرة، 1972.

ـ ابن ماجة، أبو عبد الـلـه محمد بن يزيد الربعي، **سنن**، دار الجيل، 1998.

ـ ابن المعمار، **الفتوة**، تحقيق مصطفى جواد وآخرين، بغداد، 1958.

ـ ابن منظور، **لسان العرب**، طبعـة مراجعـة ومصـححة بمعرفـة نخبـة مـن المتخصصـين، دار الحديث، القاهرة، 2003.

ـ ابن النّديم، محمد بن اسحق، **كتاب الفهرست**، تحقيق رضا تجدد، مكتبة الأسـدي، مكتبـة الجعفري التبريزي، طهران، د.ت.

ـ الأبنودي، عبد الرحمن، **السيرة الهلالية**، أخبار اليوم، القاهرة، د.ت.

ـ أبـو حنـا، حنـا، **طلائـع النهضـة في فلسـطين (خريجـو المـدارس الروسـية)، 1862-1914**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 2005.

ـ أبو داوود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، **سنن**، دار الجيل، بيروت، 1988.

ـ أبو شامة، **كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النوريّة والصلاحية**، القاهرة، 1287هـ.

ـ أبو شقرا، سامي، **موسوعة الأديان**، دار الاختصاص، بيروت، 1989.

ـ أبو فارس، محمد عبد القادر، **كتاب الإيمان والنذور**، ط3، دار الأرقم، عمّان، 1988.

ـ أبو الفداء، **تقويم البلدان**، باريس، 1840.

ـ أبو ساره، نجاح، **الزوايا والمقامات في خليل الرحمن، دراسة تاريخية**، منشورات جامعة الخليل ـ مركز البحث العلمي، 1987.

ـ أبو عزيز، سعد يوسف، **قصص القرآن دروس وعبر**، دار الفجر للتراث، القاهرة، 1999.

ـ الأحمد، سعيد سامي، **تاريخ فلسطين القديم**، بغداد، 1979.

ـ الأدلبي، ألفة، **نظرة في أدبنا الشعبي، ألف ليلة وليلة وسير الملك سيف بن ذي يزن**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1974.

ـ آدم، محمد أحمد، "التمائم والأحجبة"، **مجلة الفنون الشعبيّة**، القاهرة، العدد 15 (مارس، 1971).

ـ أرسلان، شكيب، **تاريخ الدولة العثمانية**، جمع أصوله وعلق عليه حسن السماحي سويدان، دار ابن كثير للطباعة والنشر، دمشق، 2001.

ـ أرشيبالد، فوردر، **الحياة اليومية في فلسطين خلال الحكم التركي**، ترجمة إبراهيم العلم، مركز الأبحاث الإسلامية، القدس، 1992.

ـ **الأساطير السورية ديانات الشرق الأوسط**، تصنيف وترجمة رينه لابات وآخرون، نقلها للعربية مفيد عرنوق، منشورات دار علاء الدين، دمشق، 2000.

ـ الإسكندري، **الوسيط في الأدب العربي**، ط8، مصر، 1930.

ـ الأسمر، راجي، **المعتقدات والخرافات الشعبية اللبنانية**، جروس برس، طرابلس، لبنان، د.ت.

ـ الأسود، إبراهيم، **كتاب الرحلة الإمبراطورية في الممالك العثمانيّة**، المطبعة العثمانيّة بعبـدا، 1898.

ـ أسود، عبد الرازق، **موسوعة الأديان والمذاهب**، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2000.

ـ إسماعيل، عز الدين، **القصص الشعبي في السودان**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والـنشر، 1971.

ـ الأشتر، **نصوص مختارة من الأدب العباسي**، ط2، المكتبة الحديثة، 1969.

ـ الأشهب، رشدي، **المعالم الأثرية في فلسطين**، دائـرة المسـاعدات التقنيـة والتـدريب بكـدار، القدس، 2002.

ـــــ **حكايات شعبيّة من فلسطين**، جمعية الدراسات العربية، القدس، د.ت.

ـ الأصفهاني، الراغب، **محاضرات الأدباء**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961.

ـ الآغا، نبيل خالد، **مـدائن فلسـطين، دراسـات ومشـاهدات**، دار الفـارس للـنشر والتوزيـع، عمان، 1993.

ـ الألوسي، عادل كامل، "السيرة في مصادرها التاريخية والأدبية الشعبية مع عـرض البطولـة"، **التراث الشعبي**، عدد5، السنة الثانية عشرة، بغداد، 1981، ص ص99-122.

ـ الإمام ، رشاد ، **مدينة القدس في العصر الوسيط**، تونس 1976.

ـ أمين، أحمد، **قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية**، القاهرة، 1953.

ـــــ **ظهر الإسلام**، ط2، القاهرة، 1962.

ـ الأنباري، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد، **نزهـة الألبـاء في طبقـة الأدبـاء**، تحقيق إبراهيم السامرائي، ط2، مكتبة المنار، الرزقاء، 1985.

ـ أوغلو، عبد القادر، **السلاطين العثمانيون**، الجمهورية التونسية 1990.

ـ أوغلي، خليل ساحلي، "النقود في الـبلاد العربيـة في العهـد العـثماني"، **مجلـة كليـة الآداب**، الجامعة الأردنية، السنة 2،1972.

ـ البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، **صحيح البخاري**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الإيمان، المنصورة، 1998.

ـ بـدران، إبـراهيم، سـلوى الخـماس، **دراسـات في العقليـة العربيـة، الخرافـة**، دار الحقيقـة، بيروت، 1974.

ـ البرغوثي، عبد اللطيـف، **القـاموس الشـعبي الفلسـطيني، الـلـهجة الفلسـطينية الدارجـة**، جمعية إنعاش الأسرة، البيرة، 1993.

ـ بروب، فلاديمير، **مورفولوجية الخرافة**، ترجمة إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للنـاشرين المتحدين، الدار البيضاء، 1986.

ـ بروكلمان، كارل، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة عبـد الحلـيم النجـار، دار المعـارف، القـاهرة، 1962.

ـــــــ، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية نبيه فارس ومنير البعلبكي، ط5، بـيروت، 1968.

ـ البلاذري، أحمد بن يحيى، **فتوح البلدان**، بيروت، 1957.

ـ بلبع، عبد الحكيم، **النثر الفني وأثر الجاحظ فيه**، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1975.

ـ بلا، شارل، **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء**، ترجمة إبـراهيم الكـيلاني، طبعـة أولى، دار الفكر، دمشق، 1985.

ـ بلاشير، ريجيس، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، 1974.

ـ البيّاتي، شوكت، **تطور فنّ الحكواتي وأثره في المسرح العربي المعاصر**، دار الشؤون الثقافيـة، بغداد، 1989.

ـ بيركهارت، جون، **رحلات بركهارت**، الجزء الثاني في سورية الجنوبية (مترجم)، عمان، 1969.

ـ البكري، **معجم ما استعجم**، القاهرة، 1945.

ـ بنورة، توما، **بيت لحم، بيت جالا، بيت ساحور: أفراتا"**، مطبعة المعارف، القدس، 1982.

ـ بيياتوف، فيدوسوف، **تاريخ الاتحاد السوفياتي**، ترجمة خيري الضامن ونقولا الطويل، دار التقدم، موسكو، د.ت.

ـ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسن بن علي بن عبد الله، **السنن الكبرى**، دار صادر، بيروت، د.ت.

ـ الترمذي، أبو عبد الله بن محمد بن علي بن الحسن، **نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول**، دار صادر، بيروت، د.ت.

ـ الترمذي، أبو عيسى بن عيسى بن سورة ين الضحاك، **الجامع الصحيح أو سنن**، دار الحديث، 1999.

ـ التنوخي، القاضي أبو علي المحسن بن علي، **الفرج بعد شدّة للوقائع الغريبة والأسرار العجيبة**، تحقيق عبود الشالجي، دار صادر، بيروت، 1978.

ـ التوحيدي، أبو حيان، **البصائر والذخائر**، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق، د.ت.

ـــــــ، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د.ت.

ـ الثعالبي، عبد الملك بن محمد، **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، تحقيق مفيد قميحة ، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000.

ـــــــ، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، مطبعة الظاهر، القاهرة، 1908.

ـ الثعلبي النيسابوري، أبو إسحاق احمد بن محمد، **كتاب عرائس المجالس في قصص الأنبياء**، طبعة المكتبة الثقافية، بيروت، د.ت.

ـ الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، المطبعة العامرية الشرقية، 1322هـ.

ـ الجاحظ، أبو عثمان بن بحر، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، ط3، بيروت، 1969.

ـ الجاحظ، أبو عثمان بـن بحـر، **البيـان والتبيـين**، تحقيـق حسـن السـندوبي، ط4، القـاهرة، 1956.

ـ الجاسم، محمد بن خليفة، **السحر والإصابة بالعين في ضوء الكتاب والسنّة**، دار ابـن حـزم، بيروت، 1992.

ـ جبر، جميل، **الجاحظ ومجتمع عصره**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958.

ـــــــ، **الجاحظ في حياته وأدبه وفكره**، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1959.

ـ جبور، عبد النور، **المعجم الأدبي**، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.

ـ الجعبة، نظمي، وخلدون بشارة، **رام الـلـه، عمارة وتاريخ**، مركز المعمار الشعبي ومؤسسة الدراسات المقدسية، 2002.

ـ الجزيري، عبد الرحمن، **الفقه على المذاهب الأربعة**، المكتبة التجارية، القاهرة، د.ت.

ـ الجمل، إبراهيم محمد، الجمل، **السحر، دراسة في ظلال القصص القرآني والسـيرة النبويـة**، القاهرة، د.ت.

ـ الجهني، مانع بن حمّاد، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحـزاب** المعـاصرة، ط3، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، الرياض، 1418هـ.

ـ جودي، محمد حسين، **تاريخ الأزياء الحديث**، دار صفاء، عمان، 1996.

ـــــــ، **أنماط من الأزياء التقليدية في الـوطن العـربي وعلاقتهـا بـالفولكلور**، عـالم الكتـب، 2007.

ـ الجوزو، مصطفى، **من الأساطير العربية والخرافات**، 1977.

ـ جوم، جورج لورانس، "الأساطير والحكايات الشعبية"، ترجمة احمد مـوسى، **مجلـة الفنـون الشعبية**، العدد العاشر، القاهرة، 1969.

ـ الجوهري، محمد، **علم الفولكلور، دراسة في المعتقدات الشعبية**، الجزء الثاني، دار المعرفـة الجامعية، الإسكندرية، د.ت.

ـ الحابي، بسام عبد الوهاب، وصفي محمد، **الارتباط الزمني والعقائدي بين الأنبياء والرسل،** دار ابن حزم، بيروت، 1997.

ـ حجازي، محمود فهمي، "أصول البنيوية في علم اللغة والدراسات الأثنولوجية"، **مجلة عالم الفكر**، المجلد الثالث، العدد الأول، إبريل-مايو، ص63-87.

ـ الحجوج، موسى، **المعتقدات الشعبية في النقب**، مطبعة الرابطة، الخليل، 2008.

ـ الحسن، غسّان، **الحكاية الخرافية في ضفتي الأردن**، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1988.

ـ حسن، حسن إبراهيم، **تاريخ الدولة الفاطمية**، القاهرة، 1964.

ـ حسن، إبراهيم محمد، **السحر: دراسة في ظلال القصص القرآني والسيرة النبوية**، مكتبة القرآن، القاهرة، د.ت.

ـ حسن، طه الشيخ، **الزيتون، زراعته، خدمته، أصنافه وتصنيفه**، دار علاء الدين، دمشق، 1995.

ـ حسنين، محمد، **قصصنا الشعبي**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1974.

ـ حسين، محمد خالد ، **فلسطين في ظلّ الإسلام**، عمان، 1389هـ.

ـ حسين، طه، **البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر**، القاهرة، 1937.

ـ حسين، كامل، **تاريخ الأزياء وتطورها**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، الفجالة، القاهرة، د.ت.

ـــــــ **الأزياء لغة العصر**، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

ـ حسين، محمد، **أساليب الصناعة في الخمر والناقة، بين الأعشى والجاهليين**، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1960.

ـ الحصري، **جمع الجواهر في الملح والنوادر**، القاهرة، 1953.

ـ الحريري، محمد زهير، **السحر بين الحقيقة والخيال**، دار الإيمان، دمشق، 1985.

ـ **حكاية أبي القاسم البغدادي**، أعاد تحقيقها ونشرها ـ عربيا، عبود الشالجي بعنوان الرسالة البغدادية ونسبها إلى أبي حيان التوحيدي.

ـ حمدي، آمال، **الأزياء الشعبية المصرية**، القاهرة، 1988.

ـ حمزة، عبد اللطيف، **ابن المقفع**، ط 2، بيروت، 1965.

ـ الحموي، ياقوت، **معجم البلدان**، بيروت، 1975.

ـ الحموي، شهاب الدين أبو عبد الـلـه ياقوت بن عبد الـلـه الرومي البغدادي، **كتاب إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (المعروف بـ: معجم الأدباء أو طبقات الأدباء)**، دار المأمون، القاهرة، 1936.

ـ الحميري، **الروض العطار في خبر الأقطار**، بيروت، 1975

ـ الحنبلي، مجير الدين، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، منشورات الشريف الرضي، القاهرة، 1283هـ.

ـ حوّاس، عبد الحميد، "سيرة بني هلال على مائدة مستديرة"، **الوادي**، مجلد 4، عدد8، القاهرة، 1980، ص74-77.

ـ الحوت، محمد سليم، **في طريق الميثولوجيا عند العرب**، بيروت، 1955.

ـ الحوفي، أحمد، **الفكاهة في الأدب أصولها وأنواعها**، القاهرة، 1999.

ـ الخادم، سعد، **تاريخ الأزياء الشعبية**، المكتبة الثقافية، القاهرة، 1959.

ـ خاطر، لحد، **العادات والتقاليد اللبنانيّة**، منشورات لحد خاطر، بيروت، 1985.

ـ الخالدي، صالح، **القصص القرآني، عرض وقائع وتحليل أحداث**، دار القلم، بيروت، 1998.

ـــــــ، **مع قصص السابقين في القرآن**، ط2، دار القلم، دمشق، 1996.

ـ خان، عبد المعيد، **الأساطير العربيّة قبل الإسلام**، القاهرة، 1937.

ـ خليفة، حاجي، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، طبع في إسطنبول، 1941/1360م.

ـ خليل، أحمد خليل، **مضمون الأسطورة في الفكر العربي**، دار الطليعة، 1973.

ـ خليل، مردم، **ابن المقفع**، دمشق، 1930.

ـ خورشيد، فاروق، **الموروث الشعبي**، دار الشروق، القاهرة، 1922.

ـ خورشيد، فاروق، **عالم الأدب الشعبي العجيب**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992.

ـــــــ، **الموروث الشعبي**، دار الشروق، القاهرة، 1992.

ـ خورشيد، فاروق، ومحمود ذهني، **فنّ كتابة السيرة**، منشورات اقرأ، بيروت، 1980.

ـ الخوند، مسعود، **الموسوعة التاريخية الجغرافية**، دار رواد النهضة، لبنان، د.ت.

ـ الدارمي، أبو محمد عبد الـلـه بن عبد الرحمن، **سنن**، دار الكتاب العربي، 1987.

ـ **دائرة المعارف الإسلاميّة**، الترجمة العربيّة، **نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندي**، القاهرة.

ـ الدّبّاغ، مصطفى مراد ، **بلادنا فلسطين**، بيروت، 1975.

ـ الدجاني، أمين حافظ، **المدينتان التوأم ـ رام الـلـه والبيرة وقضائهما**، رام الـلـه، 1993.

ـ الدمرداش، سرحان، منير كامل، **التفكير العلمي**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963.

ـ الدومينيكي، الأب مرمرجي، **بلدانية فلسطين العربيّة**، بيروت، 1948.

ـ الدميري، كمال الدين، **حياة الحيوان الكبرى**، بيروت، د.ت.

ـ الدويك، محمد طالب سلمان، **القصص الشعبي في قطر**، مركز التراث الشعبي، 1984.

ـ الذهبي، محمد بن أحمد، **العبر في أخبار من غبر**، 1، 2، 4، الكويت، 1960، 1961، 1963.

ـــــــ، **تاريخ الإسلام وطبقات مشاهير الأعلام**، مكتبة القدس، القاهرة، 1367هـ.

ـ الساريسي، عمر عبد الرحمن، **الحكاية الشعبية في المجتمع الفلسطيني، دراسة ونصوص**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.

ـ سالم، عطية محمد، **الرشوة**، المدينة المنورة، 2003.

ـ **سجل محكمة القدس الشرعية**، رقم 378، الصادر بتاريخ 5 1306هـ 6 نيسان، إبريل 1889.

ـ **سجل محكمة القدس الشرعية**، رقم 382، الصدر في غرة جمادى الأخرة 1308هـ 7 شباط، فبراير 1891.

ـ **سجل محكمة القدس الشرعيّة**، رقم 379، الصادر بتاريخ 4 ربيع الثاني 1308هـ/ 16 تشرين الثاني، نوفمبر 1890.

ـ **سجل محكمة القدس الشرعيّة**، رقم 380، الصادر بتاريخ 4 ربيع الثاني 1308هـ تشرين الثاني، نوفمبر 1890.

ـ سرحان، نمر، **موسوعة الفولكلور الفلسطيني**، ط2، عمان، 1989.

ـــــــــ، **الحكاية الشعبية الفلسطينية**، ط2، المؤسسة العربية، بيروت، 1988.

ـ سركيس، يوسف إلياس، **معجم المطبوعات العربيّة والمعرّبة**، مطبعة سركيس، القاهرة، 1928.

ـ السقا، أحمد حجازي، **الأرواح وحياة القبور**، مكتبة النافذة، الجيزة، 2000.

ـ سلوم، داوود، **النقد المنهجي عند الجاحظ**، مطبعة المعارف، بغداد، 1950.

ـ السندوبي، حسن، **أدب الجاحظ**، المطبعة الرحمانية، القاهرة، 1931.

ـ سواح، فراس، **مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة سوريا أرض الرافدين**، دمشق، 1976.

ـ سوسة، أحمد ، **العرب واليهود في التاريخ**، ، مجلد2، دمشق، 1975.

ـ السيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن، **جمع الجوامع: الجامع الكبير في الحديث والجامع الصغير وزوائده**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000.

ـ الشاذلي، المصطفى، **القصة الشعبية في محيط البحر الأبيض المتوسط**، تعريب: عبد الرازق الحليوي، تونس، 1997.

ـ الشبلي، بدر الدين محمد بن عبد الله، **آكام المرجان في أحكام الجان**، القاهرة، 1362هـ.

ـ شبوح، إبراهيم، **المائدة في التراث الإسلامي**، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2004.

ـ شحادة، خوري ونقولا خوري، **خلاصة تاريخ كنيسة أورشليم الأرثوذكسية**، مطبعة بيت القدس، القدس، 1925.

ـ شرّاب، محمد حسن، **معجم بلدان فلسطين**، ط2، الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 1996.

ـ الشريشي، أبو العبّاس أحمد بن عبد المؤمن القيس، **شرح مقامات الحريري**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة المصرية، بيروت، 1998.

ـ شكري، محمد عياد، **البطل في الأدب والأساطير**، ط2، دار المعرفة، 1986.

ـ شكري، علياء، **دراسات للفولكلور (المدخل إلى الفولكلور الفرنسي المعاصر)**، 1972.

ـ الشرفي، عبد المجيد، "النور والإشراق في الأسطورة في الرمز وفي المجتمع"، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد 42، 1986، ص42-59.

ـــــ "سفر التكوين في أساطير الإغريق وقدماء العرب"، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد 52-53، ص43-61.

ـ الشرقاوي، أحمد محمد، **المرأة في القصص القرآني**، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، 2001.

ـ الشعرواي، محمد متولي، **السحر والجن وكرامات الأولياء**، إعداد محمد مصطفى، الدار العالمية للكتاب والنشر، القاهرة، 1998.

ـــــ **السحر والحسد**، مكتبة الشعراوي الإسلامية، د.ت.

ـ شعراوي، إبراهيم **الخرافة والأسطورة في بلاد النوبة**، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1994.

ـ شعيب، علي، **بطرس الأكبر، قيصر روسيا**، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992.

ـ الشقيري، محمد، **السنن والمبتدعات المتعلقة بالأذكار والصلوات**، دار الكتب العامة، القاهرة، 1975.

ـ الشناوي، عبد العزيز محمد، **الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980.

ـ الشوري، مصطفى عبد الشافي، **التفسير الأسطوري للشعر الجاهلي**، دار المعارف، القاهرة د.ت.

ـ شوفاني، إميل، **الوجيز في تاريخ فلسطين**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1998.

ـ الشوك، علي، **جولة في أقاليم اللغة والأسطورة**، ط2، دار الهدى للثقافة والنشر، دمشق، 1999.

ـ شيدفار، **حول نشوء وأسلوب السيرة الشعبية العربية**، في: بحوث سوفيتية جديدة في الأدب العربي، مجموعة مقالات، ترجمة محمد الطيّار، دار رادوغا، موسكو، 1986، ص 94-100.

ـ صالح، محمد حبيب، "الدبلوماسية الروسية في مصر وبلاد الشام خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر"، **مجلة الدراسات التاريخية**، العددان 67-68، كانون الثاني، يناير ـ حزيران، يونيو، 1999.

ـ صبحي، سنية خميس، **أنماط من الأزياء التقليدية في الوطن العربي**، عالم الكتب، القاهرة، 2007.

ـ صموئيل، عبد الشهيد، **الروح عند الجاحظ في كتاب الحيوان**، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1975.

ـ ضيف، شوقي، **الفن ومذاهبه في النثر العربي**، طبعة خامسة، القاهرة، 1946.

ـــــــــ، **المقامة**، دار المعارف بمصر، ط2، 1964.

ـ الطباع، عثمان مصطفى، **إتحاف الأعزّة في تاريخ غزّة**، تحقيق ودراسة عبد اللطيف زكي أبو هاشم، مكتبة اليازجي، غزة، 1999.

ـ الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل، دار المعارف، القاهرة، 1966.

ـ طنطاوي، محمد سيّد، **القصّة في القرآن**، طبعة أولى، نهضة مصر، القاهرة، 1997.

ـ طنطاوي، جوهري، **الأرواح**، ط4، دار النهضة العربية، القاهرة، 1977.

ـ الطيبـي، عبـد المنـان عكاشـة، **الجـن، تلبّسـه بالإنسـان وعلاجـه بـالقرآن**، مكتبـة الـتراث الإسلامي، القاهرة، د.ت.

ـ حسن، محمد رشدي، **أثر المقامة في نشأة القصّة المصريّة الحديثة**، الهيئة المصريّـة العامـة للكتاب، 1974.

ـ رافق، عبد الكريم، **غزة دراسة عمرانية واجتماعية واقتصادية**، عمان، 1978.

ـ ربيع، وليد، "الحية في المجتمع الفلسطيني"، **مجلّة التراث والمجتمع**، عدد 6، 1978.

ـ رشدي، صالح، **الأدب الشعبي**، ط2، مكتبة النهضة، دار الفكر، القاهرة، 1955.

ـ رشوان، حسين عبد الحميد، **الفولكلور والفنون الشـعبية**، المكتـب الجـامعي، الإسـكندرية، 1993.

ـ رنسيمان، ستيفن، **تاريخ الحروب الصليبيّة 3**، دار الثقافة، بيروت 1969.

ـ زادة، طاش كبرى، **الشقائق النعمانية في علماء الدولـة العثمانيـة**، دار الكتـاب العـربي، بيروت، 1975.

ـ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، **تاج العـروس مـن جـواهر القـاموس**، تحقيـق عبـد الستّار أحمد فراج وآخرون، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، 1965.

ـ الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، ط6، دار العلم للملايين، بيروت 1984.

ـ زكار، سهيل، **بلاد الشام في القرن التاسع عشر: روايات تاريخية معاصرة لحوادث عـام 1860 ومقدماتها في سورية ولبنان**، دار حسان للطباعة والنشر، دمشق، 1982.

ـ زكي، أحمد كمال، **الأساطير: دراسة حضارية مقارنة**. ط2، دار العودة، بيروت، 1979.

ـ الزمخشري، أبو القسم محمود بن عمر، **المستقصى في أمثال العـرب**، دار الكتـب العلميّـة، ط2، بيروت، 1987.

ـ زيادة، ماري، "السيمياء والأسطورة"، **مجلة الفكـر العـربي المعـاصر**، عـدد 38، آذار، 1986، ص51-55.

ـ زيعور، علي، **العقلية الصوفية ونفسانية المتصوف**، دار الطليعة، بيروت، 1979.

ـــــــ، **التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية**، ط2، دار الطليعة، بيروت، 1977.

ـــــــ، **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية**، دار الطليعة، بيروت، 1977.

ـــــــ ، **التحليل النفسي للخرافة والمتخيل والرمز**، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 2008.

ـ كحالة، رضا عمر، **أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام**، ط3، مؤسسة الرسالة، د.ت.

ـــــــ ، **معجم المؤلفين**، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

ـ كراب، ألكسندر هجرتي، **علم الفولكلور**، ترجمة رشدي صالح، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967.

ـ كنعان، توفيق، **الأولياء والمزارات الإسلاميّة في فلسطين**، ترجمة نمر سرحان، دار الناشر، رام الله، فلسطين، 1998.

ـ عبد الرحمن، بدوي، **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، القاهرة، 1954.

ـ عبد الغني، محمد، **النثر الفني في لعصر العباسي الأول**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983.

ـ العارف، عارف، **المفصل في تاريخ القدس**، القدس، 1961.

ـــــــ ، **تاريخ بئر السبع وقبائلها**، القدس، 1934.

ـ العاملي، عبد الصاحب الحسني، **الأنبياء وحياتهم وقصصهم**، منشورات مواسم الأعلمي، بيروت، 1971.

ـ عرنيطة، يسري جوهرية، **الفنون الشعبية في فلسطين**، مركز الأبحاث، منظمة التحرير الفلسطينية، بيروت، 1968.

ـ العسلي، كامل ، **معاهد العلم في بيت المقدس**، 1981.

ـ علي، عبد اللطيف، **محاضرات في تاريخ الشرق الأدنى**، د.ن، 1971.

ـ غنايم، زهير، غنايم عبد اللطيف، **لواء عكّا في عهد التنظيمات العثمانيّة 1864-1918م**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1999.

ـ العابدي، محمود ، **قدسنا**، القاهرة، 1972.

ـ عاشور، سعيد عبد الفتاح، **الحركة الصليبية**، 1، 2، القاهرة، 1963.

ـ عاشور، سعيد، **غزّة هاشم**، منشورات المكتب الإسلامي، بيروت، 1988.

ـ عثامنة، خليل، **فلسطين في خمسة قرون من الفتح الإسلامي حتى الغزو الفرنجي** (634-1099)، ط2، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 2002.

ـ عرّاف، شكري، **طبقات الأنبياء والأولياء الصالحين في الأرض المقدّسة**، جزءان، مطبعة إخوان مخول، ترشيحا، 1993.

ـ العقاد، عباس، **جحا الضاحك المضحك**، دار الهلال، القاهرة، 1956.

ـ علقم، نبيل، **مدخل إلى دراسة الفولكلور**، تقديم عبد اللطيف البرغوثي، منشورات جمعية إنعاش الأسرة، البيرة، 1977.

ـ العنتيل، فوزي، **عالم الحكايات الشعبية**، دار المريخ، الرياض، 1983.

ـ الغول، فايز، **الدنيا حكايات**، جمعية عمال المطابع الأردنية، عمّان، 1965.

ـ الفاخوري، حنا، **ابن المقفع**، مصر، د.ت.

ـ فريحة، أنيس، **ملاحم وأساطير من الأدب السامي**، ط2، دار النهار ، بيروت، 1979.

ـــــــ ، **الفكاهة عند العرب**، ط3، بيروت، 2001.

ـ فريد، محمد، **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، إحسان حقي، دار النفائس، بيروت، 1983 .

ـ الفلاحي، حامد حسين، **نساء في القرآن**، دار الكتاب الثقافي، إربد، 2003.

ـ فهمي، محمد عبد الرحمن، **النقود العربية ماضيها وحاضرها**، المكتبة الثقافية، دار العلم، القاهرة، 1964.

ـ فوده، عز الدين ، **قضية القدس في محيط العلاقات الدولية**، بيروت، 1969.

ـ القرطبي، شمس الدين أبو عبد الـلـه محمد بن أحمد بن أبي بكر، **جامع الأحكام الفقهية،** دار الكتب العلمية، بيروت، 1994.

ـ قزاقيا، خليل إبراهيم، **تاريخ الكنيسـة الرسـولية الأورشـليمية**، هـذّب لغتـه نـاصر عـيسى الراصي، مطبعة المقتطف، القاهرة، 1924.

ـ القزويني، زكريا، **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، ط3، دار الآفاق الجديدة، 1978.

ـ قدورة، يوسف، **تاريخ مدينة رام الـلـه**، مطبعة الهدى، نيويوك (1954) مطبعة الرفيـدي ـ رام الـلـه، 1999.

ـ القضاة، أحمد حامد إبراهيم القضاة، **نصارى القدس، دراسـة في ضـوء الوثـائق العثمانيّـة،** مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2007.

ـ القفال، أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل، **حليـة العلـماء في معرفـة مـذاهب الفقهـاء،** مؤسسة الرسالة، 1999.

ـ قلفاط، نخلة، **بطرس الأكبر**، بيروت، 1886.

ـ قلماوي، سهير، **ألف ليلة وليلة**، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1946.

ـ كارل، راهـنر وهربـرت فـورغريملر، **معجـم اللاهـوت الكـاثوليكي،** نقلـه إلى العربيـة عبـده خليفة، دار المشرق، بيروت، 1986.

ـ كرد، محمد علي، **خطط الشام**، دار العلم للملايين، بيروت، 1969-1971.

ـ كريس، **المعتقدات الشعبية في العالم الإسلامي،** ، بيروت، د.ت.

ـ كريمر، صمويل نوح، **أساطير العالم القديم**، ترجمة أحمد عبد الحميد يوسف، مراجعة أبـو البركات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.

ــ كناعنـة، شريـف ومجموعـة بـاحثين، **الإنجـاب والطفولـة، دراسـة في الثقافـة والمجتمـع الفلسطيني**، مطبعة أوفست، بيت صفافا، القدس، 1984.

ـ كنعان، جورجي، **مفهوم الألوهة في الذهن العربي القـديم**، ط2، بيسـان للـنشر، ، بـيروت، 1997.

ـ الكعبي، ضياء، **السرد العربي القديم، الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل**، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005.

ـ كلداني، حنا سعيد، **المسيحية المعاصرة في الأردن وفلسطين: تطور بنية الكنائس ونمو المؤسسات المسيحية في الأردن وفلسطين، مطبعة الصفدي**، عمّان، 1992.

ـ كليطو، عبد الفتاح، **الغائب: دراسة في مقامات الحريري**، دار بوتقال، الدار البيضاء، 1987.

ـ الكيالي، عبد الوهاب، **موسوعة السياسة**، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1985.

ـ عبد الفتاح، محمد أحمد، **المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي**، دار المناهل، بيروت، 1987.

ـ عبد الجواد، إبراهيم رجب، **المعجم العربي لأسماء الملابس في ضوء المعاجم والنصوص الموثقة من الجاهلية حتى العصر الحديث**، القاهرة، 2002.

ـ عبد الحكيم، شوقي، **الحكاية الشعبية العربية، دراسة نظرية ميدانية**، دار ابن خلدون، بيروت، 1980.

ـــــــ ، **تراث شعبي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد الثاني، 1995.

ـــــــ ، **سيرة بني هلال**، دار التنوير، بيروت، 1983.

ـــــــ ، **أساطير وفولكلور العالم العربي**، طبعة روز اليوسف، القاهرة، 1974.

ـــــــ ، **موسوعة الفولكلور والأساطير العربية**، دار العودة، بيروت، 1982.

ـ عبد الحميد، محيي الدين **مرجع المعالجين من القرآن الكريم والحديث الشريف**، ط1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 2002.

ـ عبد العزيز، أمير، **فقه الإيمان والنذور**، دار السلام، القاهرة، 1997.

ـ عبيدات، محمود سالم، **فقه الإيمان والنذور وحكم الإسلام في الذبائح**، دار عمّار، عمّان، 1992.

ـ عوض، عصمت، **التعويذة والتمائم والأحجبة**، مكتبة مدبولي، القاهرة 1999.

ـ **الكتاب المقدس**، سفر صموئيل، الإصحاح الرابع والعشرون، طبعة المركز العالمي للكتاب المقدس، جبل الزيتون، القدس، 1982.

ـ عاصم، أبو طالب المفضّل بن سلمة، **الفاخر في الأمثال السلطانيّة**، تحقيق ـ عبد العليم الطحاوي، الجمهوريّة العربيّة المتحدة، 1960.

ـ العورة، إبراهيم، **تاريخ ولاية سليمان باشا: يشتمل على تاريخ فلسطين ولبنان وبلاد العلويين والشام**، د.ن، بيروت، 1936.

ـ العمري، شهاب الدين أحمد، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1985.

ـــ عيسوي، عبد الرحمن، **سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي، مع دراسة ـــــــــ ، مقارنة على الشباب المصري والعربي**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1984.

ـــــــ ، **مناهج البحث في علم النفس**، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1980.

ـــــــ ، **دور البحث العلمي في حل مشكلات الوطن العربي**، الاتحاد العام للجامعات العربية، 1973.

ـ الغالي، بلقاسم، **الجانب الاعتزالي عند الجاحظ**، دار ابن حزم، بيروت، 1999.

ـ غالب، إدوار، **الموسوعة في علوم الطبيعة**، دار المشرق، بيروت، 1965.

ـ غريب، جورج، **الجاحظ دراسة عامّة**، نشر دار الثقافة، بيروت، 1967.

ـ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين (المغني عن حمل الأسفار ما في تخريج في الاحياء من الأخبار)**، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968.

ـ لوباني، حسين علي، **معجم الأمثال الفلسطينيّة**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1999.

ماتسا، دفورا. **الأدب الشعبي – أسس وطرق تدريس**. تل أبيب: معهد موفيت، 1994 (بالعبرية).

ـ المالكي، عياض أبو الفضل بن موسى بن عياض، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، تحقيق محمد أمين قرة وآخرون، مكتبة الفارابي، دمشق، د.ت.

ـ المالكي، عبد الوهـاب بـن عـلي بـن نصر البغـدادي، **الإتحـاف بتخـريج أحاديـث الأشراف،** درسها وخرجها بدوي عبد الصمد، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمـارات العربية المتحدة، 1944.

ـ ماهر، فريد ماهر، **كرامات الأولياء**، المطبعة العالميّة، القاهرة، 1971.

ـ مبارك، زكي، **النثر الفني في القرن الرابع**، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د.ت.

ـ المبيض، عرفات سليم، **النصرانيّة وآثارها في غزة وما حولها**، مكتبة اليازجي، غزة، 1998.

ـ المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسـام بـن عبـد الملـك، **كنـز العـمال في سـنن الأقـوال والأفعال**، مكتبة التراث الإسلامي، د. ت.

ـ محمد أديب العامري، **عروبة فلسطين في التاريخ**، بيروت 1972.

ـ مجموعة مؤلفين، **المرأة عبر العصـور**، شركـة نهضـة مصر للطباعـة والـنشر، وزارة الثقافـة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.

ـ المزين، عبد الرحمن، **التراث الشعبي الفلسطيني، الأزياء الشعبية الفلسطينية**، منشـورات فلسطين المحتلة، 1981.

ـ مصاروه، نادر، **مقامات العباس، دراسة وتحقيق**، دار الهدى، كفر قرع، 2006.

ـ المصري، حسين مجيب، **الأسطورة بين العرب والفرس والترك، دراسة مقارنة**، الدار الثقافيـة للنشر، القاهرة، 2000.

ـ المصري، آمال، **أزياء المرأة في العصر العثماني**، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1999.

ـ **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، مطبعة مصر، القاهرة، 1380هـ.

ـ المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، دار الأندلس، بيروت، 1966.

ـ مسلم، أبو الحسين مسلم بـن الحجـاج القشـيري النيسـابوري، **صـحيح**، دار إحيـاء الكتـب العربية، د.ت.

ـ مصالحة، خالد، **الحكايات الشعبية الفلسطينية وتأثيرها التربوي**، منشورات مكتبة القبس، الناصرة، د.ت.

ـ مرسي، أحمد، **مقدمة في الفولكلور**، دار الثقافة، القاهرة، 1975.

ـ المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، القاهرة، 1956.

ـ المقدسي، أنيس، **تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي**، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1960.

ـ المقدسي، شمس الدين محمد بن أحمد، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ليدن، 1877.

ـ المقدسي، المطهر بن طاهر، **كتاب بدء الخلق والتاريخ**، المنسوب لأبي زيد بن سهل البلخي، نشر كليمان هوار، 1899.

ـ مهوي، إبراهيم وشريف كناعنة ، **قول يا طير، نصوص ودراسة في الحكاية الشعبيّة الفلسطينية**، تحقيق وترجمة جابر سليمان وإبراهيم مهويّ، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 2001.

ـ مؤلف مجهول، **حسر اللثام عن نكبات الشام: وفيه مجمل أخبار الحرب الأهلية المعروفة بحوادث سنة 1860، مع تمهيد في وصف البلاد الجغرافي والسياسي**، القاهرة، 1895.

ـ مؤلف مجهول (مخطوطة) **كتاب تاريخ القدس والخليل عليه السلام** .Oxford, Bodl Clark 33.

ـ مؤلف مجهول (مخطوطة) **كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام**، مخطوطة جامعة كمبريدج، رقم. 91.7 Qq.

ـ موسى، أحمد، **مقدمة في الفولكلور**، القاهرة، 1975.

ـ موسكاتي، سبتينو، **الحضارات السامية القديمة**، تعريب يعقوب بكر، القاهرة، 1968.

ـ **الموسوعة الفلسطينيّة**، دمشق، 1984.

ـ **موسوعة المدن الفلسطينيّة**، دائرة الثقافة منظمة التحرير الفلسطينيّة، الأهالي للطباعة والتوزيع، دمشق، 1990.

ـ **موسوعة الأديان في العالم**، دار كريبس إنترناشيونال، بيروت، 2001.

ـ **موسوعة الأديان الميسّرة**، دار النفائس، بيروت، لبنان، 2003.

ـ **موجز دائرة المعارف الإسلامية**، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الشارقة، 1998.

ـ مؤمن، نجوى شكري، وسلوى هنري جرجس، **التراث الشعبي للأزياء في الوطن العربي**، عالم الكتب، القاهرة، 2004.

ـ ميخائيل، أسعد، **السحر والتنجيم**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1978.

ـ الميداني، أبو الفضل أحمد بن أحمد بن إبراهيم، **مجمع الأمثال**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، 1987.

ـ النبهاني، يوسف، **جامع كرامات الأولياء**، المكتبة العربية الكبرى، القاهرة، 1329هـ.

ـ النجار، محمد الطيب، **تاريخ الأنبياء في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية**، دار الاعتصام، د.ت.

ـ النجار، محمد رجب، **حكايات الشطّار والعيارين في التراث العربي، دراسة تاريخية وأدبية وفولكلورية**، دار المعرفة، د.ت.

ـــــــ ، **التراث القصص في الأدب العربي، مقاربات سوسيو سردية**، منشورات ذات السلاسل، الكويت، 1995.

ـــــــ ، "المرأة في الملاحم الشعبيّة"، **عالم الفكر**، مج7، ع1، 1976، ص67-94.

ـ نعمة الله، إبراهيم، **السير الشعبية العربية**، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 1994.

ـ النمر، **تاريخ جبل نابلس والبلقاء**، دمشق، 1938.

ـ نوفل، عبد الرازق، **يوحنا المعمدان النبي يحيى عليه السلام**، مطبوعات الشعب، د.ت.

ـ نعوم، شقير، **تاريخ سيناء القديم والحديث وجغرافيتها**، القاهرة، 1916.

ـ نعيسة، **وثائق تاريخية عن الشام في أثناء حملة محمد علي باشا (1247-1256هـ/1831-1840م)**، منشورات جامعة دمشق، دمشق، 2003-2004.

ـ النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، **نهاية الأرب في فنـون الأدب**، وزارة الثقافـة والإرشاد القومي، د.ت.

ـ نيروز، إبراهيم، **رام الـلـه جغرافيا، تاريخ، حضارة**، دار الشروق للتوزيع والنشر، رام الـلـه، 2004.

ـ هارتمان. ل.م، وباداكلاف. ج، **الدولة الإمبراطورية في العصور الوسطى**، ترجمة د. جوزيـف نسيم، الإسكندرية، 1968.

ـ الهروي، أبو الحسين علي، **كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات**، المعهد الفـرنسي للدراسـات العربية، دمشق، 1953.

ـ الهمذاني، بديع الزمان، **مقامات الهمذاني**، دار التراث، بيروت، 1968.

ـ الوائلي، عبد الحكيم، **موسوعة قبائل العرب**، دار أسامة للنشر، الأردن، 2002.

ـ ول، ديورانت، **مناهج الفلاسفة**، الكتاب الثاني، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، د.ت.

ـ يكن، فتحي، **حكم الإسلام في السحر ومشـتقاته**، ط2، مؤسسـة الرسـالة، طـرابلس، لبنـان، 1991.

ـ يونس، عبد الحميد، **الحكاية الشعبيّة**، من سلسلة المكتبة الثقافية، رقم 200، د.ت.

ـ يونس، عبد الحميد، **الظاهر بيبرس في القصص الشـعبي**، وزارة الثقافـة والإرشـاد القـومي، المكتبة الثقافية 3، القاهرة، 1968 .

ـــــــ ، **الهلالية في التاريخ والأدب الشـعبي**، ط2، دار المعـارف، مطبعـة جامعـة القـاهرة، 1968.

ـ اليوسي، الحسن، **زهر الأكم في الأمثال والحكم**، حققـه د. محمـد حجّـي ومحمـد الأخضر، نشر وتوزيع دار الثقافة، الدار البيضاء، 1981.

- A. Mez (*Abulḳâsim, ein bagdâder Sittenbild*, Heidelberg 1902, xv-xvi.
- Abdessalem, M., *Le theme de la mort dans la poesie Arabe*, Publication de 1'Universite de Tunis, 1977.
- Alan, D., *The Morphology of North American Indian Folktals*, F.F.C. Nr. 195, Helsenki 1964.
- Arkoun, M., «Peut-on parler de merveilleux dans le Coran»? In L'etrange et le merveilleux dans 1'Islam medieval. Actes du colloque tenu au college de France. Paris 1974, p. 1/24
- Augustinovic. A., *El-khader and the Prophet Elijah*, Jerusalem 1972.
- Bagatti, B., *Antichi-Villaggi Cristiandi di Samaria*, Jerusalem 1979.
- Baldensperger, J., *Jaffa. Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement* 1917.
- Barthes, R., *Mythologies. Edition du Seuil*, 1977.
- Bastide ,R., «Mythologie», in Encyclopedic de la Pleiade, Paris 1968.
- Beaument, D., "The Ttrickster and Rhetoric in the Maqamat" *Edebiyat*, 5, 1994.
- Beeston, A.F.L., "al-Hamadhāni, al-Hariri and the Maqāmāt Gaenre, *Cambridge History of Arabic Literature*, ABBASIID Bells-lettres. Ed. Julia Ashtionyetal. Cambridge 1990, pp.125-135.
- Ben Cheikh,J., *Les mille et Une Nuit ou la parole prisonniere*, Galli-mard 1988.
- Blachere et Masnou, *Al-Hamadhani,Maqāmāt* ,1957.
- Bosworth, C. E., *The Mediaeval Islamic Underworld – the Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*, E. J. Brill, Leiden 1976, vol 1, pp. 30-47, 96-131.
- Bosworth, E., *The Medieval Islamic Underworld*, *The Banu Sas*ān in Arabic Society and Literature (1976).

- Brockelmann, C., *Geshichte der arabischen literature*. Leipzig, 1909. Supplement band: Leiden, 1937.
- Bryujnif, A., Fabula, Band 9.
- Caillois, R., *L'homme et le sacre*, introduction Gallimard, 1972.
- Canaan, T., *Muhammedan Saints & Sanctuaries in Palestine*, Jerusalem, 1927.
- Charqus, R., *A History of Russia*, 1956.
- Chenry, T., *The Assemblies of Harriri*, 1969.
- Chevalier, J., *et Alain Gheerbrant*: *Dictionnaire des symboles*, Robert Laffont/ Jupiter, 1982.
- Condor and Kithener, H., *Survey of Western Palastine*, Jeruzalem 1970.
- Corbin, H., *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabi Flammation Editeur* 1958, 2eme Edition.
- Cressant,P., «Le structuralisme en Antbropologie» in Qu'est ce que le structuralisme aux editions du Seuil, Paris, 4eme, 1968.
- Dawney, G,. *Gaza in the early sixth century*, University of Acklahama Press 1963.
- Drory, R., *Introducing Fictionality into Classical Arabic Literature* : *the Maqama*, *Models and Contacts*: *Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture* .
- *Encyclopedia Britannica*, Chicago 1977.
- *Encyclopedia Britannica*, Chicago 1977. Art, S. George.
- *Encyclopedia of Islam*, Vol. II, Liden 1970.
- Estelle, B., "The Greek Easter at Jerusalem.", *Palestine Exploration Fund*, April, 1920.
- Franz Rozenthal, *A Histoy of Muslim Historiography*, Leiden,(E.J. Brill), 1968, p. 172-175.
- Funk and Rwagnal., *Standard Dictionary of Folklore*.

- Gabrieli,F., in *RSO* , xx (1942), 33-45.
- George, M., "The Diary in Islamic Historiography of History: Some Notes", *Histoy and Theory*; *Studies in the Philosophy of History*(Wesleyan University), XXV/2 (1986), pp. 173-185.
- Granqvist, H., *Birth and Childhood Among the Arabs*: *Studies in a Muhammadan Village in Palestine*. Helsinki: Södertröm, 1947.
- Grant, E. and Wright, G., *Ain Shems*, Philadelphia 1927.
- Hadawi, S., *Land O wnership in Palestine*, New York 1957.
- Hamlyni, P., *Magic and Superstion*, The Hamlyn Group, London, 1968.
- Hananuer, J.E., *The traditional* "*Harbour of Solomon*" *and the Crussading Castel of Jaffa*. Palestine Exploration Fund. Qurterly statement 1903.
- Hanauer, J.E., *Folklore of the Holy Land*: *Moslem*, *Christian and Jewish*, 6. London: Sheldon, 1935.
- Hämeen-Anttila, J., "Oral versus Written: Some Notes on the Arabian Nights". *Acta Orientalia*. 5 (1995), pp. 184-192.
- Hill, D., *Magic and Superstion*, The Hamlyn Puplishing Group, London, 1968.
- Hopwood, D., *The Russian Presence in Syria and Palestine*, *1843-1914*; *Charch and Politics in the Near East*, London, Oxford: Clarendon press, 1969.
- Huteroth, Wolf and Dieter., *Historical Geography of Palestine*, *Trans-Jordan*, *Southern Syria in the Late 16th Cent*, 1977).
- Idem, ; Pellat, CH., *Ibn Al-Muqaffa*, *Conseillehr du Calif*, paris, 1976.
- *Idem*, "maqam nabi Musa ben yariho leben damasek", letoldotaha shel taharot ben shne Atari Kodesh", *hamizrah hahadash*, 128 (1979), pp. 28-38.

- *Idem*, Motif-index of Folk-Literature 6 vols. Bloomington: Indiana University Prees, 1955-1958.
- Idem, *Three Atempts to ligitimize Fiction*"; *EI*[2]. S. V. Maqāma.
- *Idem*,"Studies in Palestinian Custom and Folklore III: Modern Palestinian Parallels to th *Song of Songs.*", *Journal of the Palestine Oriental Society* II(1922), pp. 199-278.
- *Idem*,"The Genesis of the Maqāmāt Genre". JAL, 2, 1971, pp. 1-12.
- Jahodu, G., *Supernatural beliefs and chan ging cognitive structures among Ghanain university students*, J. Crosculural Psy.1970.
- Keller, W., *The Bible History of Archaology Confirms the Book of Books*, London 1957.
- Kenyon, K.,M., *Jerusalem*, *Excavating 300 years of History*, London 1969.
- Kirchnr, W,. *A History of Russia*, U.S.A. 1962.
- Leder, S., (ed.), *Stoty-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, Wiesbaden (Harrassowitz), 1998.
- Lewis J. & Oliver, E., *Angels A to Z*, Visible Ink Press, 1996.
- Malinowski., *Magic*, *Science and religion*, Boston, 1948.
- Malti-Douglas, F., "Maqāmāt and Adab",*JOAS* 105, 1985, p.247-258.
- Margoliouth,D.S."Hamadhani".*EI*[1],2, Leiden, 1927,pp 242-243.
- Mattock, "The early History of the Maqāma",*JAL* 15,P.1-18.
- Mercer, S., *The Quarterly of the Department of Antiquities*, vol VII. no. 4, Toronto 1939.
- Meyer, M.A., *History of the City of Gaza*, New York 1960.
- Monroe, J., *The Art of Badí az-zaman*,1983.
- Moreh' Shmuel, *Live Theater and Dramatic Literature in the Medieval Arabic World.* New York: U.P. 1992.
- Mubārak,Z., *La prose arabe au IV*[e] *siècle de l'HéGIRE* (*x*[e] *Siècle*), 1931.

- Muhawi, I., Gender and Disguise in the Arabic *Cinderella* A Study in the Cultural Dynamics of Representation.", *Fabula* 42 no.3/4, 2001 .
- Notesstien, F., an Jukat, Populaion Problems of Plastiene, The Miblbark Memorial fund 1945.
- Olmstead, A. T., *History of Palestine and Syria*, New York 1934.
- Pellat, CH., "Ǧāḥiẓiana III: Essai d'inventaire de l'œuvre ǧāḥiẓienne", *Arabica*, 3, Leiden 1956, p. 167; 31, 1984, p. 150 - Totah, K. A., *A Brief History and Guide of Jerusalem*, Jerusalem 1920.
- Pellowski, Ann. *The World of Story Telling*. U.S.A: H. Wilson Company, 1990.
- Petrie,. *Ancient Gaz*a, London 1931.
- Pinault, D., *Story-Tilling Techniques in Arabian Nights*, L eiden (E.J. Brill), 1992.
- Propp, V., *Morphology of Folktale*, Indiana University.
- Rajab, J., *Palestinian Costume*, First p. by Kegan Poul International, London and New York, 1989.
- Ross, H.C., *The Art of Arabian Costume*, Asoudia Arabian Profile, Distrbuted by Kegan Poul International, England, 1981.
- Ryckmans, J., *la chasse rituelle dans l'arabie du sud ancienne in Al Bahit*, vol 2, 1976, p.285.
- Sadan, J., "Examen de données extra-textuelles on arrière -plan des *Mille et Une Nuits", dan*: Aboubakr Chraïbi et Carmen Ramirez, *Les Mill et Une Nuits et le récit oriental en Espagne et en Occident*, Paris (l'Harmattan), 2009, Passim, surtout. P. 78.
- Sadan, J., "Le Tombeau de Moïse à Jéricho et à Damas",in: *REI*, *IXL* (1981), pp. 60-96.
- Smith, G.A., *The Hisorical Geography of the Holy land*, London 1966.

- Stephan, H., "Studies in Palestenian Folklore and Custom: The Number Forty", *Jurnal of the Palestine Oriental Society* VIII(1928).
- Surdel, D., la biographie d'Ibn Al-Muqaffa, d'apés les souroes anoiennes, *Arabica*, Leiden, 1954.
- Telkousky, S., *The Gateway of Palestine*, *A History of Jaffa*, London 1924.
- Thompson, S., *The Folktale*, Printed in the United States of America. 1977.
- Wright, G., *Sheckem*, New York 1965.
- Zarour, G.I., Superstions Among Various groups of Lebanese Arab Students in Beirut, jcross cuit .vol. 3 no. 3, Sept. 1972, p.273.

مواقع إنترنت

- http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B1%D9%86%D8%AC
- http://www.smanalhrj.com/vb/showthread.php?t=4175

The First Word

It gives me great pleasure to present Arab readers everywhere, and Palestinian readers in particular, with a literary publication focused primarily on traditional Palestinian tales that reflect the habits, traditions and beliefs of Palestinian peasants on social, religious and political matters. The tales were recorded as they were told by ordinary people, but were written down in Standard Arabic, as the author of the manuscript himself notes. The reader of this book will find here, in addition to the main content, namely the tales themselves, also three different studies, each of which serves a distinct purpose. One is the Introduction, in which we speak at length about the different types of tales, their origins, and how they are viewed by Arab scholars and orientalists; then there are the footnotes and comments, in which we document and define many geographical locations in Palestine, as well as personalities, concepts and beliefs of times past, some of which are still current among the people; thirdly we give a functional analysis of the stories in accordance with the classification introduced by the Russian scholar Proop in his *Morphology of the Folktale*, in order to explain various aspects of these tales, some of which show how Muslim beliefs influenced the Christians, and *vice versa*, especially in places where Muslims and Christians live together, as in Beit Jala, al-Khadr, Jerusalem and elsewhere.

In conclusion, I would like to thank my teacher, Prof. Joseph Sadan, for the valuable introduction which he wrote to this book. I am also grateful to the members of the al-Qasemi Academy for the Arabic Language and Literature, especially its chairman Dr. Yassin Kittani, all of whom read the book with care and a critical eye, so that the book will contribute to better knowledge of Palestinian culture. I would also like to express my thanks to my colleagues Dr. Ghalib Anabseh, Dr. Muhammad Hamd and Dr. Ahmad Aghbariyyah who made the language editing.

The Tale

One frequently encounters the terms "folktale" (*qiṣṣa*) and "folk story" (*ḥikāya*). Let us begin by inquiring into their meaning according to Arabic and foreign dictionaries.

According to the *Lisān al-ʿarab*, s.v. q ṣ ṣ, "storytelling is the action performed by the storyteller, who tells stories; and what a story is, is well-known. One says: 'There is a story in his head', meaning a coherent utterance. Similarly God says: 'We tell you the most beautiful tales', meaning 'We show you the most beautiful work of eloquence".[1]

The same dictionary, s.v. ḥ k y, states: "The 1st form verb of the root ḥ k y means to imitate someone in action or speech. The 3rd form is similar in meaning. Thus we say: 'So-and-so imitates the sun in beauty and is similar to it; I repeated what he said; I reported what he said in his name".[2]

The dictionary *al-Muʿjam al-wasīṭ* has this to say about the verb *ḥakā* and the verbal noun *ḥikāya*: "Produced its like. One says: 'She is like (*taḥkī*) the sun in beauty'. When used with reference to an utterance it means to pass it on". As for the word *ḥikāya* (tale), the dictionary defines it as "What is repeated and told".[3]

According to some scholars the word *ḥikāya* (tale) is derived from the verb meaning to imitate (*ḥākā*). This may be due to a mental state in which the teller believes that what he relates actually happened. A tale is a description of an event which at times is related in a way which is

---

[1] Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, s.v. q ṣ ṣ; see also al-Duwayk, *al-Qaṣaṣ al-shaʿbī fī qaṭar*, p. 135.

[2] Ibn Manẓūr, *op.cit.*, s.v. ḥ k y.

[3] *Al-Muʿjam al-wasīṭ*, vol. 1, s.v. ḥ k y.

occasionally devoid of historical validity and at times serves purely for entertainment.[4]

This depiction of the tale derives from its commonly used form. However, tales do not only imitate reality but may also criticize and change it. It has indeed been connected mainly with imitation, since *Lisān al-ʿarab* is the only dictionary which mentions the possibility that

[4] Yūnis, *al-Ḥikāya al-shaʿbiyya*, pp. 10-12. Among the numerous sources which deal with the definitions, conceptions, features and genres of folktales are the following: al-Sārīsī, *al-Ḥikāya al-shaʿbiyya fī al-mujtamaʿ al-filasṭīnī, dirāsa wa-nuṣuṣ*, 1st printing, al-Muʿassasa al-ʿarabiyya lil-dirāsāt wal-nashr, Beirut, 1980; *al-Ḥikāya al-shaʿbiyya fī al-mujtamaʿ al-filasṭīnī*, 2nd printing, ʿĀlam al-kutub al-ḥadīth, Irid, Jordan, 2004; Nabīla Ibrāhīm, *Ashkāl al-taʿbīr fī al-adab al-shaʿbī*, Dār nahḍat miṣr lil-ṭibāʿa wal-nashr, Cairo, 1965; Fardarīsh, *al-Ḥikāya al-khurāfiyya, nashʾatuhā, manāhij dirāsatuhā, fanniyyatuhā*, trans. Nabīla Ibrāhīm, ed. ʿIzz al-Dīn Ismāʿīl, Maktabat Gharīb, Cairo, no date; al-Duwayk, *al-Qaṣaṣ al-shaʿbī fī Qaṭar*, 1st printing, Markaz al-turāth al-shaʿbī, 1984; Mahwī wa-Kanāʿna, *Qūl yā ṭayr, nuṣūṣ wa-dirāsa fī al-ḥikāya al-shaʿbiyya al-filasṭīniyya*, ed. and trans. Jābir Sulaymān and Ibrāhīm Mahwī, Muʿassasat al-dirāsāt al-filasṭīniyya, Beirut, 2001; ʿAbd al-Ḥakīm, *al-Ḥikāya al-shaʿbiyya al-ʿarabiyya, dirāsa naẓariyya maydāniyya*, 1st printing, Dār Ibn Khaldūn, Beirut, 1980; al-Ḥasan, *al-Ḥikāya al-khurāfiyya fī ḍaffatay al-urdunn*, 1st printing, Dār al-jīl lil-ṭibāʿa wal-nashr wal-tawzīʿ, Damascus, 1988; Sirḥān, *al-Ḥikāya al-shaʿbiyya al-filasṭīniyya*, Maṭbaʿat al-taḥrīr al-filasṭīniyya, Markaz al-abḥāth, al-Muʿassasa al-ʿarabiyya lil-dirāsāt wal-nashr, Beirut, 1974; Ismāʿīl, *al-Qaṣaṣ al-shaʿbī fī al-Sūdān*, al-Hayʾa al-miṣriyya al-ʿāmma lil-taʾlīf wal-nashr, 1971; Rushdī, *al-Adab al-shaʿbī*, 2nd printing, Maktabat al-nahḍa, Dār al-fikr, Cairo, 1955; al-Ghūl, Fayiz, *al-Dunyā ḥikāyāt*, Jamʿiyyat ʿummāl al-maṭābiʿ al-urduniyya, Amman, 1965; al-ʿAntīl, *ʿĀlam al-ḥikāyāt al-shaʿbiyya*, 1st printing, Dār al-mirrīkh, Riyadh, 1983; *EI*^{2}, s.v. *ḥikāya*.

the Arabic word for tale, *ḥikāya*, may be derived from another meaning of the verb, namely to relate, tell a story, a meaning which should certainly not be ignored.[5]

ʿAbd al-Nūr defined the art of storytelling as "a very ancient art based on a direct narration which arouses pleasure and excitement in the listeners' minds. Its topics are imaginary things and strange adventures, but it may also deal with things which can occur, or which have indeed occurred and were then modified by the storyteller, who added his own imaginings, feelings and his own life experiences".[6]

The French scholar Van Genb in his definition of the tale explains that it "is a story which takes place at a specific location, its characters are known, well-defined, and believable". He distinguishes between tale and myth, which he associates with legends, that have to do with the supernatural, expressed by way of ritual.[7]

Yet another scholar defines the folktale as "a kind of prose story which has been passed on from one generation to another since before the dawn of history, in a limited number of forms, each of which consists of a fixed selection of motifs".[8]

---

[5] Al-Duwayk, *op.cit.*, p. 135.

[6] Jabbūr, *al-Muʃam al-adabī*, p. 97.

[7] ʿAlyāʾ, Shukrī, Part V (Introduction to Modern French Folklore), in *Dirāsāt lil-fulklūr*, by a team of scholars, quoted in al-Duwayk, *op.cit.*, p. 137.

[8] Bryniuif, A., *Fabula*, Band, p.63.

The folktale

Folk tales are found throughout books on folk heritage both ancient and modern. Thus Ibn al-Faraj al-Aṣfahānī's[9] *Kitāb als-aghānī*, written in the fourth century AH, is replete with Arab folktales.[10] The same is true of al-Jāḥiẓ[11] and al-Nuwayrī.[12] The latter's book is full of ancient Arab folktales.

---

[9] Abū al-Faraj ʿAlī b. al-Ḥusayn al-Qurashī al-Aṣbahānī of the Banū Umayya clan (284/897 – Dhū al-ḥijja 356/November 967). The author of *Kitāb al-aghānī*, he was discovered by Marwān b. Muḥammad, the last Umayyad caliph. He was born in Asbahān and raised in Baghdad, where he became one of the city's prominent literary figures. He quoted numerous scholars and was well versed in biographies and genealogy. He was also a prolific writer of poetry (Ibn al-Qafṭī, *Anbāh al-ruwāt* 1/335; Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, end of the second century; Ḥājjī, *Kashf al-ẓunūn* 1/282, 168; Brockelmann, 1:22. In his *Kitāb al-aghānī* al-Aṣfahānī relates the trials and tribulations of the pre-Islamic poet Taʾabbata Sharran (al-Sārīsī, *al-Ḥikāya al-shaʿbiyya fī al-mujtamaʿ al-filasṭīnī*, p. 75).

[10] See, for example, al-Aṣfahānī, *op.cit.*, 18/209.

[11] Abū ʿUthmān ʿAmr b. Baḥr Maḥbūb al-Kanānī al-Laythī al-Baṣrī (159-255 AH), a prominent writer of the Abbasid period, born and died in Basra (al-Ḥamawī, *Irshād al-adīb* 6/56-80; al-Katbī, *al-Wāfī bil-wafayāt* 1/388; *Dāʾirat al-maʿārif al-islāmiyya* 6/235; al-Anbārī, *Nazhat al-albāʾ*, p. 254; Brockelmann S. 1L239 and 1/185. Among the many other modern and ancient sources which contain information about his life are the following: Brockelmann, *History of Arabic Literature*, trans. ʿAbd al-Ḥalīm al-Najjār, Dār al-maʿārif, Egypt, 1962; Kaḥāla, *Muʿjam al-muʾallifīna* 8/8-9; al-Dhahabī, *Tārīkh al-islām wa-ṭabaqāt mashāhīr al-aʿlām*, Maktabat al-quds, Cairo, 1367 AH; Jabr, *al-Jāḥiẓ wa-mujtamaʿ ʿaṣrihi*, al-Maṭbaʿa al-kāthūlīkiyya, Beirut, 1958; *al-Jāḥiẓ fī ḥayātihi wa-fikrihi*, Manshūrāt dār al-kitāb al-lubnānī, Lebanon, 1959; Gharīb, *al-Jāḥiẓ dirāsa ʿāmma*, Nashr dār al-thaqāfa, Beirut, 1967; Salūm, *al-Naqd al-manhajī ʿinda al-Jāḥiẓ*, Maṭbaʿat al-

maʿārif, Baghdad, 1950; Ḥusayn, *al-Bayān al-ʿarabī min al-Jāḥiẓ ilā ʿAbd al-Qāhir*, Cairo, 1937; Ṣamūʾīl, *al-Rūḥ ʿinda al-Jāḥiẓ fī kitāb al-Ḥayawān*, Dār al-kitāb al-jadīd, Beirut, 1975; al-Sandūbī, *Adab al-Jāḥiẓ*, al-Maṭbaʿa al-raḥmāniyya, Cairo, 1931; no name, *al-Jāḥiẓ fī al-Baṣra wa-Baghdād wa-Sāmirrāʾ*, trans. Ibrāhīm al-Kaylānī, 1st printing, Dār al-fikr, Damascus, 1985; al-Ghālī, *al-Jānib al-iʿtizālī ʿinda al-Jāḥiẓ*, 1st printing, Dār Ibn Ḥazm, Beirut, Lebanon, 1999; Balbaʿ, *al-Nathr al-fannī wa-athar al-Jāḥiẓ fīhi*, 3rd printing, Maktabat wahba, Cairo, 1975; *EI*^{2}. In his books al-Jāḥiz relates at great length tales about Bedouins who married desert demons (al-Sārīsī, *op.cit.*, p. 76).

[12] Shihāb al-Dīn al-Nuwayrī (677/1278 – 733/1333), a well-known historian whose full name was Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd al-Wahhāb b. Muḥammad al-Nuwayrī. His surname refers to the village of Nuwayra in the province of Banī Suwayf. He studied in Cairo at al-Azhar. Among his fields of specialization were the study of *ḥadīth*, the Prophet's biography and history (Ibn Taghrī, *al-Nujūm alzāhira* 9/299; Ibn Kathīr, *al-Bidāya wal-nihāya* 14/164; al-Zarkalī, *al-Aʿlām* 1/165; al-Sārīsī, *op.cit.*, pp. 76-77 writes the following about al-Nuwayrī in a footnote: "The following story is told in the book, i.e. in *Nihāyat al-arb*, Cairo 1935, vol. 2, p. 105: "A fox at dawn approached a rooster standing on a tree. The fox called on the rooster to descend so they may pray together. The rooster answered that the imam had just fallen asleep at the foot of the tree and he was afraid to wake him. When the fox saw the hound he fled in fear for his life. The rooster then called him and asked him to come back and join him in prayer, but the cowardly fox said that he had to go and fetch some water". The following similar story has been documented in the Occupied Territories of Palestine: "A dog and a rooster became friends. They went out for a stroll and when evening came the rooster climbed on a tree to sleep while the hound looked for a nearby spot where he could sleep on the grass. At dawn a fox saw the rooster on the tree and said to him: 'Good morning, you great singer. Why don't you come down so we can pray?' The rooster replied: 'A dear friend of mine is nearby and I'd like him to join us in prayer as well'. The rooster then shouted loudly in order to wake

Here is what one expert in the study of folklore in general and folktales in particular says about the latter: "They live in a cultural environment that is more advanced than the one which preceded it, and are linked to events and thoughts from more ancient times. Their subject matter consists of unknown human personal events and experiences".[13]

A perusal of general dictionaries shows that the term "folktale" is defined in one German dictionary as "A report concerning an ancient event that has been passed on by word of mouth from one generation to another, or an invention of the popular imagination, which wove it around important events and historical personages and places".[14]

A definition from an English dictionary runs as follows: "A story which popular opinion believes to be true. It evolves over time and is passed on

---

the hound. The fox then prepared to flee, and told the rooster that he was going to get some water for the ritual ablution before prayer" (*Fabula* (Studies of Folktales) Berlin 1969, Band p.120).

[13] Jūm, "al-Āsāṭīr wal-ḥikāyāt al-šaʿbiyya", trans. Aḥmad mūsā, *al-Funūn al-šaʿbiyya* 10:51. See also the following studies on folktales: Barub, Vladimir, "Ṭabīʿat al-adab al-šaʿbī: al-manšaʾa wal-uṣūl", trans. Ibrāhīm Qindīl, *Adab wa-naqd* 52:47-55, Cairo, 1989; al-Šāḏlī, al-Muṣṭafā, *al-Qiṣṣa al-šaʿbiyya fī muḥīṭ al-baḥr al-abyaḍ al-mutawassiṭ*, trans. ʿAbd al-Rāziq al-Ḥalīwī, Tunis, 1997; al-Idlibī, Alfa, *Naẓra fī adabinā al-šaʿbī*, Damascus, 2002; Nabīla Ibrāhīm, *Aškāl al-taʿbīr fī al-adab al-šaʿbī*, Cairo, 2000; al-Sārīsī, *al-Ḥikāya al-šaʿbiyya fī al-mujtamaʿ al-filasṭīnī, dirāsa wa-nuṣūṣ*, 1st printing, al-muʾassasa al-ʿarabiyya lil-dirāsāt wal-našr, Beirut, 1980; ʿAbd al-Ḥakīm, *al-Ḥikāya al-šaʿbiyya al-ʿarabiyya, dirāsa naẓariyya maydāniyya*, 1st printing, Dār Ibn Ḫaldūn, Beirut, 1980; Matsa, Dvora, *Hasifrut ha-amamit – yesodot ve-darkei hora'a*, Tel-Aviv, Mofet Institute, 1994; Pellowski, A., *The World of Story Telling*. U.S.A: H. Wilson Company, 1990.

[14] The definition is taken from al-Duwayk, *al-Qaṣaṣ al-šaʿbī fī Qaṭar*, p. 136.

orally. It may be about actual historical events, or about children who make history".[15]

"The two definitions have in common the fact that folktales are created by the popular imagination on the basis of a certain important event, and that people enjoy telling the story and listening to it, so much so that it is passed on from one generation to another by word of mouth. But what kind of event is it that so fires the people's imagination that they turn it into a story and transmit it? It is naturally one which concerns the people as a single unit, whether it represents the folk in the narrow sense of family or tribe, or whether in the broader sense of the entire people".[16]

In Funk and Rwagnal's dictionary of folk art the folktale is defined as "tales, stories or events in ancient periods which generations of peoples and nations have passed on orally".[17]

It has also been said that "folktales are an integrated fabric woven by the people and containing its conceptions, customs and experiences, its life experience presented in artistic style and narrative structure".[18]

The narrative framework of the folktale distinguishes it, as a literary genre, not only from the kind of story found in biographical collections, but also from other types of popular stories found in other contexts in Palestinian society, such as stories which explain proverbs, humorous stories,[19] stories about past events, about animals, demons, just and pious

---

[15] Nabīla Ibrāhīm, *Aškāl al-taʿbīr fī al-adab al-šaʿbī*, p. 91.

[16] *Ibid.*, p. 92.

[17] Funk and Rwagnal., *Dictionary*, Vol. 14, p. 5045.

[18] Thompson, S., *The Folktale*, p. 152-153.

[19] On the literature of humor and humorous stories see the following sources: Zakariyā, *Sīkūlūjiyyat al-fukāha wal-ḍaḥk*, Maktabat miṣr, 2005; al-Abšīhī, *al-*

people,[20] legends,[21] and adventures.[22]

Mustaṭraf fī kull fann mustaẓraf, Cairo, no date; Ibn al-Jawzī, *Aḫbār al-ḥamqā wal-muġaffalīn*, Beirut, 1967; *Aḫbār al-ẓurrāf wal-mutamājinīn*, al-Najaf, 1967; Ibn ʿAbd Rabbihi, *al-ʿIqd al-farīd*, 12th printing, Cairo, 2001; Ibn Qutayba, *ʿUyūn al-aḫbār*, Cairo, 1963; al-Ḥaṣrī, *Jamʿ al-jawāhir fī al-milaḥ wal-nawādir*, Cairo, 1953; al-Aṣbahānī, *Muḥāḍarāt al-udabāʾ wa-muḥāwarāt al-šuʿarāʾ wal-bulaġāʾ*, Egypt, 1326 AH; al-Ḥawfī, *al-Fakāha fī al-adab uṣūluhā wa-anwāʿuhā*, Cairo, 1999; al-ʿAqqād, ʿAbbās, *Juḥā al-ḍāḥik al-muḍḥik*, Dār al-hilāl, Cairo, 1956; Freiḥa, Anīs, *al-Fakāha ʿind al-ʿarab*, 3rd printing, Beirut, 2001; Moreh, Shmuel, *Live Theater and Dramatic Literature in the Medieval Arabic World.* New York:U.P. 1992.

[20] These are stories about God-fearing people whose lives were models of piety, whose good works and deeds were an inspiration to others. Our people believe in these pious people and in the extraordinary powers which they possessed when alive and also now that they lie in their graves (al-Ḥajūj, *al-Muʿtaqadāt al-shaʿbiyya fī al-naqab*, pp. 15-16. See also the following sources: ʿArrāf, *Ṭabaqāt al-anbiyāʾ wal-awliyāʾ al-ṣāliḥīn fī al-arḍ al-muqaddasa* 2:355-363; al-Harawī, *Kitāb al-ishārāt ilā maʿrifat al-ziyārāt*, p. 23; al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, p. 22).

[21] The Orientalist Blachère has proposed that the Arabic word for "legend", *usṭūra* is related to the Greek word "historia" (*Semitica* 6:83-84, 1958, quoted in ʿAjīna, *Mawsūʿat asāṭīr al-ʿarab*, p. 21), in the sense that legends are tales of events told about people in the past. In fact, the subject of "legends about the ancients" appears in some Meccan chapters of the Quran, where the Prophet argues against the unbelievers of Mecca who thought that such stories were nothing but empty imaginings (Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, s.v. *s ṭ r*). Such reports were thus considered true by the Muslims and "legends" by the merchants of Mecca of the tribe of Quraysh. What the Qurayshi opponents of Muḥammad called "legends of the ancients" are stories which are called by various names in the Quran, such as "tradition", "report" and "story", which can be studied from two perspectives,

synchronic and diachronic (ʿAjība, *Mawsūʿat asāṭīr al-ʿarab*, pp. 21ff). The concept of "legend" and its meanings are dealt with in numerous studies, among them the following: al-Jūzū, *Min al-asāṭīr al-ʿarabiyya wal-ḫurāfāt*, 1st printing, 1977; al-Ḥūt, *Fī ṭarīq al-mīṯūlūjiyyā ʿind al-ʿarab*, Beirut, 1955; Ḫān, *al-Āsāṭir al-ʿarabiyya qabl al-islām*, 1st printing, Cairo, 1937; Ḫalīl, *Maḍmūn al-usṭūra fī al-fikr al-ʿarabī*, 1st printing, Dār al-ṭalīʿa, 1973; Ibn Ḍarīl, *al-Tafsīr al-jadalī lil-usṭūra*, Damascus, 1973; Ziyāda, "al-Sīnamā wal-usṭūra", *al-Fikr al-ʿarabi al-muʿāṣir* 38:51-55, March 1986; Zakī, *al-Asāṭīr (dirāsa ḥaḍāriyya muqārina)*, 2nd printing, Dār al-ʿawda, Beirut, 1979; Zayʿūr, *al-Taḥlīl al-nafsī lil-ḏāt al-ʿarabiyya: anmāṭuhā al-sulūkiyya wal-usṭūriyya*, 1st printing, Dār al-ṭalīʿa, Beirut, 1977; Zayʿūr, *al-Karāma al-ṣūfiyya wal-usṭūra wal-ḥulm, al-quṭāʿ al-lāwāʿī fī al-ḏāt al-ʿarabiyya*, 1st printing, Dār al-ṭalīʿa, Beirut, 1977; al-Šarafī, "al-Nūr wal-išrāq fī al-usṭūra fī al-ramz wa-fī al-mujtamaʿ", *al-Fikr al-ʿarabī al-muʿāṣir* 42:42-59, 1986; al-Šarafī, "Sifr al-takwīn fī asāṭīr al-iġrīq wa-qudamāʾ al-ʿarab", *al-Fikr al-ʿarabī al-muʿāṣir* 52-53:43-61; Šukrī, *al-Baṭal fī al-adab wal-asāṭīr*, 2nd printing, Dār al-maʿrifa, Egypt, 1986; al-Ṭabbāl, "al-Māʾ fī ramziyyatihi al-usṭūriyya wal-dīniyya", *al-Fikr al-ʿarabī al-muʿāṣir* 25:142-153, 1988; ʿAbd al-Ḥakīm, *Asāṭīr wa-fūlklūr al-ʿālam al-ʿarabī*, Rūz al-Yūsuf Publications, Cairo, 1974; ʿAbd al-Ḥakīm, *Mawsūʿat al-fūlklūr wal-asāṭīr al-ʿarabiyya*, 1st printing, Dār al-ʿawda, Beirut, 1982; ʿAbd al-Fattāḥ, *al-Manhaj al-usṭūrī fī tafsīr al-šiʿr al-jāhilī*, Dār al-manhal Publications, Beirut, 1987; Freiḥa, *Malāḥim wa-asāṭīr min al-adab al-sāmī*, 2nd printing, Dār al-nahār lil-našr, Beirut, 1979; Kramer, *Asāṭīr al-ʿālam al-qadīm*, trans. Aḥmad ʿAbd al-Ḥamīd Yūsuf, ed. Abū al-Barakāt, al-Hayʾa al-miṣriyya al-ʿāmma lil-kitāb, 1974; al-Šawk, *Jawla fī aqālīm al-luġa wal-usṭūra*, 2nd printing, Dār al-hudā lil-ṭaqāfa wal-našr, Damascus, 1999; al-Miṣrī, *al-Usṭūra bayna al-ʿarab wal-fars wal-turk, dirāsa muqārina*, 1st printing, al-Dār al-ṭaqāfiyya lil-našr, Cairo, 2000; *al-Asāṭīr al-sūriyya* (in the series *Diyānāt al-šarq al-awsaṭ*), trans. Rīna Lābāt et al., trans. into Arabic Mufīd ʿArnūq, 1st printing, Dār ʿAlāʾ al-Dīn, Damascus, 2000. The following are studies on the subject in Western languages:

There is some lack of clarity among Arab scholars and critics as to the precise meaning of the term "folktale" and its translation into Arabic. There are those who translate the term as *ḥikāya šaʿbiyya* (literally: "popular story"),[23] while others prefer the term *ḫurāfa* (literally: "fable").[24] Still others prefer to call it *ḥikāya ḫurāfiyya* (literally: "fairytale").[25] According to Fuʾād Ḥasanayn the two terms *ḥikāya šaʿbiyya* and *sīra šaʿbiyya* are practically synonymous; he subsumed both under the term *al-qaṣaṣ al-šaʿbī* (literally: "folk narrative"), which left the term *sīra šaʿbiyya*[26] free for denoting what he called *qaṣaṣ islāmī*

Abdessalem, M., *Le theme de la mort dans la poesie* Arabe, Publication de 1'Universite de Tunis, 1977; Arkoun, M., «Peut-on parler de merveilleux dans le Coran»? In L'etrange et le merveilleux dans 1'Islam medieval. Actes du colloque tenu au college de France. Paris 1974, p. 1/24; Barthes, R., *Mythologies. Edition du Seuil*, 1977; Bastide ,R., «Mythologie», in Encyclopedic de la Pleiade, Paris 1968; Ben Cheikh,J., *Les mille et Une Nuit ou la parole prisonniere*, Galli-mard 1988; Chevalier, J., *et Alain Gheerbrant: Dictionnaire des symboles*, Robert Laffont/Jupiter, 1982; Cressant,P., «Le structuralisme en Antbropologie» in Qu'est ce que le struc-turalisme aux editions du Seuil, Paris, 4eme, 1968; Caillois, R., L'homme et le sacre, introduction Gallimard, 1972; Corbin, H., *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi Flammation* ,Editeur 1958, 2eme Edition.

[22] Mahwī and Kanāʿna, *Qūl yā ṭayr*, p. 9.

[23] al-ʿAtīl, *ʿĀlam al-ḥikāyāt al-šaʿbiyya*, p. 7; ʿAbd al-Ḥakīm, *Mawsūʿat al-fūlklūr wal-asāṭīr al-ʿarabiyya*, Maktabat Madbūlī, no date.

[24] prūb, *Mūrfūlūjiyyat al-ḫurāfa*, trans. Ibrāhīm al-Ḫaṭīb, 1st printing, al-Šarika al-maġribiyya lil-nāširīn al-muttaḥidīn, Casablanca, 1986.

[25] ʿAbd al-Ḥakīm, *op.cit.*

[26] For more on the meaning, features, styles and elements of *sīra šaʿbiyya* see the following: Nabīla Ibrāhīm, *al-Dirāsāt al-šaʿbiyya bayna al-naẓariyya wal-taṭbīq*, 1st printing, Maktabat al-qāhira al-ḥadīṯa, Cairo, 1973; Niʿmat Allāh, *al-Siyar al-*

(literally: "Islamic narrative").[27] ʿAbd al-Ḥamīd Yūnus considers the term *ḥikāya šaʿbiyya* as a catchall for narrative genres of several different types with varying functions,[28] including legends,[29] animal

---

šaʿbiyya al-ʿarabiyya, 1st printing, Šarikat al-maṭbūʿāt lil-tawzīʿ wal-našr, Beirut, 1994; al-Abnūdī, *al-sīra al-hilāliyya*, Aḫbār al-yawm, Cairo, no date; Ḫūršīd, *al-Mawriṯ al-šaʿbī*, p. 142; al-Idlibī, *Naẓra fī adabinā al-šaʿbī*, alf layla wa-layla wa-siyar al-malik Sayb bin Ḏī Yazin, 1st printing, Manšūrāt ittiḥād al-kuttāb al-ʿarab, Damascus, 1974; al-Bayyātī, *Taṭawwur fann al-ḥakawātī wa-aṭaruhu fī al-masraḥ al-ʿarabī al-muʿāṣir*, 1st printing, Dār al-šuʾūn al-ṯaqāfiyya, Baghdad, 1989; Ḫūršīd, *ʿĀlam al-adab al-šaʿbī al-ʿajīb*, 1st printing, al-Hayʾa al-miṣriyya al-ʿāmma lil-kitāb, Cairo, 1992; Ḫūršīd and Muḥammad Ḏahnī, *Fann kitābat al-sīra*, 1st printing, Manšūrāt iqraʾ, Beirut, 1980; *al-Mawrūṯ al-šaʿbī*, 1st, Dār al-šurūq, Cairo, 1992; ʿAbd al-Ḥakīm, *Sīrat Banī Hilāl*, 1st printing, Dār al-tanwīr, Beirut, 1983; *Mawsūʿat al-fūlklūr wal-asāṭīr al-ʿarabiyya*, Maktabat Madbūlī, Cairo, no date; Marsī, *Muqaddima fī al-fūlklūr*, 1st printing, Dār al-ṯaqāfa, Cairo, 1975; al-Najjār, *al-Turāṯ al-qaṣaṣī fī al-adab al-ʿarabī*, muqārabāt Sūsiyū sardiyya, 1st printing, Manšūrāt ḏāt al-salāsil, Kuwait, 1995; "al-Marʾa fī al-malāḥim al-šaʿbiyya", *ʿĀlam al-fikr* 7, 1:67-94, 1976; Yūnus, *al-Ẓāhir Baybars fī al-qaṣaṣ al-šaʿbī*, 1st printing, Ministry of Culture and National Guidance, al-Maktaba al-ṯaqāfiyya 3, Cairo, 1968; *al-Hilāliyya fī al-tārīḫ wal-adab al-šaʿbī*, 2nd printing, Cairo University Press and Dār al-maʿārif, 1968; Šaydafār, "awla nušūʾ wa-uslūb al-sīra al-šaʿbiyya al-ʿarabiyya", in *Buḥūṯ sūfyatiyya jadīda fī al-adab al-ʿarabī*, trans. Muḥammad al-Ṭayyār, Dār rādūġā, Moscow, 1986, pp. 94-100; Ibrāhīm, "al-Siyar al-hilāliyya bayna al-tārīḫ wal-usṭūra, muḥāwala fī al-taḥlīl al-muqārin, *al-Maʾṯūrāt al-šaʿbiyya* 20:8-21, Dawḥa, 1990; al-Alūsī, "al-Sīra fī maṣādirihā al-tārīḫiyya wal-adabiyya al-šaʿbiyya maʿa ʿarḍ al-buṭūla", *al-Turāṯ al-šaʿbī* 5:99-122, 13th year, Baghdad, 1981; Ḥawwās, "Sīrat Banī Hilāl ʿalā māʾida mustadīra", *al-Wādī*, vol. 4, 8:74-77.

[27] Ḥasanayn, *Qaṣaṣunā al-šaʿbī*, pp. 44-70.

[28] Yūnus, *al-Ḥikāya al-šaʿbiyya*, pp. 10ff.

[29] See note 21 above.

stories,[30] allegorical tales,[31] stories about demons, Arab folk biographies,

[30] Animals play numerous roles in fables; they portray spirituality, but also evil enemies of mankind, for example a snake, a sea monster, a worm in the jujube tree, or as an incarnation of evil in general. On other occasions, animals, such as lions, bears, ants and bees, help humans. In many primitive stories animals are powerful creatures, more powerful than man, but man usually manages to get the better of them in the end. Finally, animals are also manifestations of sorcery, often a transformed person from whom a spell is to be lifted. Many primitive tribes as well as advanced civilizations have maintained an association with animals (Friedrich, *al-Ḥikāyāt al-ẖurāfiyya*, p. 86; for scholarly views on animal stories see: al-Ḥasan, *al-Ḥikāya al-ḥurāfiyya fī ḍaffatay al-urdunn*, pp. 108-126; Krāb, *ʿIlm al-fūlklūr*, pp. 114, 124; ʿAbd al-Ḥakīm, *al-Fūlklūr wal-asāṭīr al-ʿarabiyya*, p. 158; *Turāṯ šaʿbī*, pp. 105-120; al-Sārīsī, *al-Ḥikāya al-šaʿbiyya fī al-mujtamaʿ al-filasṭīnī*, pp. 135-136; al-Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā* 1:457; *al-Ḥikāya al-šaʿbiyya*, pp. 29-31; al-Qalmāwī, *Alf layla wa-layla*, p. 204; al-Ḥanafī, *Badāʾiʿ al-zuhūr*, p. 59; al-Abšīhī, *al-Mustaṭraf fī kull fann mustaẓraf* 2:105).

[31] Allegorical tales are of the type found in *Kalīla wa-dimna*, a collection of stories with a moral. Before they were translated into Arabic they were known as "The Five Chapters". Originally apparently of Indian provenance, they tell of the philosopher Baydabā whom an Indian king by the name of Dabšalīm asked to teach him wisdom in an entertaining way. It is generally agreed by scholars that the collection, originally called "The Five Chapters", was originally composed by a Brahmin by the name of Vishnu in the Sanskrit language towards the end of the fourth century CE. The Persian king Chosroe (531-579 CE) heard of the work and wanted to read it in order to better rule his subjects, and so ordered it to be translated into Pahlevi or ancient Persian. He entrusted his intellectually astute physician Barzawayh with this mission. However, Barzawayh did not just translate The Five Chapters but added other Indian tales as well, some of which he took from the well-known Mahabarata. He prefaced his translation with a report on his life and his journey to India. Much later, in the mid-eighteenth century CE,

funny stories,[32] and riddles.[33]

---

the book was translated from Persian into Arabic in Iraq. To this translation a new part was added, entitled "Inquiry into Dimna's affairs", consisting of four chapters which are absent in the Persian text. The author of this addition was a writer of genius, justly considered the pioneer of Arabic prose and the first to have composed a mature Arabic work on political science. This man was ʿAbd Allāh b. al-Muqaffaʿ (for more on the book and its author see: al-Iskandarī, *al-Wasīṭ fī al-adab al-ʿarabī*, 8th printing, Egypt, 1930; al-Aštar, *Nuṣūṣ muḫtāra min al-adab al-ʿabbāsī*, 2nd printing, al-Maktaba al-ḥadīṯa, 1969; Amīn, *Ẓahr al-islām*, 2nd printing, Cairo, 1962; ʿAbd al-Raḥmān, *al-Uṣūl al-yūnāniyya lil-naẓariyyāt al-siyāsiyya fī al-islām*, Cairo, 1954; Brockelmann, *Tārīḫ al-šuʿūb al-islāmiyya*, 5th printing, Beirut, 1968; al-Bustānī, *Dāʾirat al-maʿārif*, Beirut, 1962; Ḍayf, *al-Fann wa-maḏāhibuhu fī al-naṯr al-ʿarabī*, 5th printing, Cairo, 1946; ʿAbd al-Ġanī, *al-Naṯr al-fannī fī al-ʿaṣr al-ʿabbāsī al-awwal*, Dīwān al-maṭbūʿāt al-jāmiʿiyya, Algeria, 1983; Ḥamza, *Ibn al-Muqaffaʿ*, 2nd printing, Beirut, 1965; al-Fāḫūrī, *Ibn al-Muqaffaʿ*, Egypt, no date; Ḫalīl, *Ibn al-Muqaffaʿ*, Damascus, 1930; al-Muqaddasī, *Taṭawwur al-asālīb al-naṯriyya fī al-adab al-ʿarabī*, 2nd printing, Dār al-ʿilm lil-malāyīn, Beirut, 1960; Surdel, D., *la biographie d'Ibn Al-Muqaffa, d'apés les souroes anoiennes,* Arabica*, Leiden, 1954;* Pellat, Ch., *Ibn Al-Muqaffa, Conseillehr du Calif,* Paris*,* 1976).

[32] "Funny tales" are "short humorous prose stories meant to entertain" (Krāb, *ʿIlm al-Fūlklūr*, trans. Rušdī Ṣāliḥ, p. 94). The topics of such stories are usually taken from everyday life, and only rarely deal with the supernatural. When they do, it is usually for the purpose of preparing the ground for the story's punch line. Such stories are usually quite short, sometimes hardly longer than a joke (*ibid.*, p. 95; see al-Sārīsī, *al-Ḥikāya al-šaʿbiyya fī al-mujtamaʿ al-filasṭīnī*, pp. 128-129).

[33] Riddles and puzzles, and in general the magical language of legends which can so often be encountered in fairytales, and in folktales in general, is a universal manifestation. It is not limited to tales, but can also by found in heroic poetry, ballads and folk poetry in general. Puzzles, riddles, intellectual competitions and

When scholars began to collect the various types of folktales they also sorted them into classes. The materials collected from all over the world were very varied, and showed similarities and differences at one-and-the-same time. Their efforts resulted in a single classification for all these similar and different materials, associated with the name of Antti Aarne, a Finnish scholar who lived towards the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century. This classification was made popular by the American scholar Stith Thompson, and is known today as the "Aarne-Thompson Index". The Index classifies folktales by content, not by structure.[34] Different scholars used different terms to refer to the units of which folktales are composed. Some began with "motifs" as the basic unit, then moved up to "themes" and finally to "episodes". Others called the basic units "elements", a number of which constituted an "incident". Yet others considered "motifs" and "elements" to be one-and-the-same, namely the basic building blocks of "episodes" or "incidents" connected to the flow of the tale.[35]

The German researcher Wundt attempted to broaden the classification in

---

demonstrations of linguistic fluency are all quite common in Arab and Semitic culture, going back at least to the story of Ahikar the Syrian, with its Babylonian roots. Riddles have also been found in papyruses from the times of the Pharaohs, and later in pre-Islamic and Islamic proverbs, down to our very own day and age (ʿAbd al-Ḥakīm, *Turāṯ šaʿbī*, p. 121).

[34] Nabīla Ibrāhīm, *Qaṣaṣunā al-šaʿbī min al-rūmānsiyya ilā al-wāqiʿiyya*, pp. 11-12.

[35] *Ibid.*, taken from Propp, V., *Morphology of Folktale*, Indiana University, pp. 7-10. For more on these classifications and the controversies surrounding them see Alan, D., *The Morphology of North American Indian Folktals*, (F.F.C. Nr. 195, Helsenki 1964), p.54.

his encyclopedic work *Völkerpsychologie*.[36] Wundt classified folktales into the following types:

1. Mythological fables (Mythologische Fabelmärchen)
2. Pure tales of magic (Reine Zaubermärchen)
3. Biological tales and fables (Biologische Märchen und Fabeln)
4. Pure animal fables (Reine Tierfabeln)
5. Fables on ethnic origins (Astammungsmärchen)
6. Jocular tales and humorous fables (Scherbmärchen und Scherzfabeln)
7. Moral fables (Moralische Fabeln)[37]

As for the folktales of Syria in general and Palestine in particular, these have been documented in numerous studies and collections.[38]

The function of folktales, according to some scholars, is to compensate for the inability of human beings to attain certain objectives. A folktale

---

[36] Alan, D., *The Morphology of North American Indian Folktals*, (F.F.C. Nr. 195, Helsenki 1964), p.54; see Nabīla Ibrāhīm, *op.cit.*, p. 15.

[37] See this classification in Wundt, W., *Völkerpychologie*, II, Teil I, S. 346, FF, Leipzig 1991, taken from Nabīla Ibrāhīm, *op.cit.*, pp. 15-16.

[38] The researcher ʿAbd al-Raḥmān al-Sārīsī writes in his *al-Ḥikāya al-šaʿbiyya fī al-mujtamaʿ al-filasṭīnī* that "until now, however, we have been unable to find any of the stories that have been published (see previous note) in Arab libraries. The best-known of them are perhaps the following: Crowfoot, G.E., *Custom and Folktale in Palestine*, the Dowry or Bride Price in.fl. 48 (1937) 28-40; Huxley, H., "Minor Syrian Songs, Proverbs and Stories", in *JAOS* 23 (1902) 175-288; "Animal Stories and Fables", in *The Journal of the Palestinian Oriental Society* – Stephan; Finn, Mrs., *A Third Year in Jerusalem, a Tale Illustrative of Customs and Incidents of Modern Jerusalem*, London, 1877, 340; Nelson, W.S., *Hebeeb the Beloved, A Tale of Life in Modern Syria*, Philadelphia, 1913; Enno Littmann, *Syrian Arab Marchen*, Goettingen, 1915-.

thus may "compensate for hunger, for helplessness in the face of incurable disease, for crushing oppression. It is for this reason that among such tales we find a poor woodcutter who happens to find a jug which fills with food whenever it is asked. Or we find a blind man who sits under a tree and overhears two doves sent from heaven. One of the dove says to the other: "If the blind man would paint his eyelids with your blood he would be cured", whereupon the eager blind man treats himself in this heaven-sent way and does indeed regain his sight. Or we find a poor youth whom everyone disdains and oppresses, until he finds a servant with supernatural powers, with whose help he performs miracles or eliminates his oppressors".[39]

According to Sirḥān folktales are thus an attempt to narrate the human struggle against nature and to depict the fight to overcome life's hardships. But mankind refuses to recognize the control which nature has over it, and escapes into the imagination where miracles are possible and the struggle has a happy ending, in the form of victory over monsters, oppressors and incurable disease; the hero defeats the giant who prevents the people from getting water, cuts off the head of the great snake which does not let the sheep graze, and turns the desert into green meadows by striking the ground with a magic wand which makes water flow. Folktales thus exemplify the principle that good will prevail in the end and evil will be thwarted.[40]

Among the basic social needs which folktales have been found by scholars to answer are those connected with the family: Economic needs, and stories by which a mother can entertain (or lull to sleep) her baby.

[39] Sirḥān, *al-Ḥikāya al-šaʿbiyya*, pp. 41-42.

[40] *Ibid.*, p. 42.

Another type of story has the objective of teaching its listeners something about their culture, and so on. A folktale does not consist only of content, form and structure, but also of function, storyteller and listeners, the circumstances of its telling, and its interrelationships with other tales.[41] Muṣālaḥa relates how various scholars have shown the clear connection which exists between folktales and social-cultural realities. Bidney states that myths should be understood as a reaction to reality: "… in the Myths and by means of the Mythic Image. There is an Externalization taxon of Inner Stiming, the Emotion the man as the Meets of the World, this Receptivity to the Impulses Coming From outside, the Community of Substance which welds him to Totality of Beings".[42]

The fable

A fable (*ẖurāfa* in Arabic) is "a tale spiced up with lies".[43] In other words, it pleases both sides of the communication, the inventor as well as the hearer. The semantic space of the word *ẖurāfa* takes us to the time when the fable is told,[44] since the word's basic meaning is "nighttime conversation".[45]

---

[41] *Ibid.*

[42] Muṣālaḥa, *al-Ḥikāyāt al-šaʿbiyya wa-taʿṯīruhā al-tarbawī*, p. 20, where he quotes Bidney in English, but unfortunately provides no reference.

[43] Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, s.v. *ẖ r f.*

[44] Al-Kaʿbī, *al-Sard al-ʿarabī al-qadīm*, p. 44.

[45] Ibn Manẓūr, *op.cit*, s.v. *ẖ r f.* Al-Kaʿbī in the notes to his above-mentioned work makes the following comment about "nighttime conversation": "Aḥamd Basām Sāʿī in his *Ḥikāyāt al-Lāḏiqiyya* makes an important observation about the tales he collected in Latakia, concerning the connection which these tales have with night and darkness. Many storytellers refused to tell stories other than at nighttime,

According the Regis Blachère a fable is a tale of wonder told by women about worlds of demons and magic, while masculine tales take this treasure of folk tradition and choose from it.[46] According to al-Kaʿbī "it may well be that (the "fable" tradition [*ḥadīṯ*])[47] which appears in a number of Arab sources and is attributed to the Prophet, constitutes the beginnings of the process whereby a tale of wonders turned into a written text, by way of a long journey from oral culture to written civilization among the Arabs.[48]

---

which they considered the "repository of tales" and the only place in which they appear. Even today one can hear the inhabitants of the Euphrates region the saying that 'he who tells fables at daytime will become a donkey'" (ʿAbd al-Ḥakīm, *al-Ḥikāyāt al-šaʿbiyya al-ʿarabiyya*, p. 27; Klito, *Dirāsa fī maqāmat al-Ḥarīrī*, pp. 12, 13, 14. Taken from al-Kaʿbī, *al-Sard al-ʿarabī al-qadīm*, p. 44).

[46] Blachère, *Tārīḫ al-adab al-ʿarabī* 3:409.

[47] This *ḥadīṯ* appear in a number of sources, including the following: Ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥamad b. Ḥanbal* 6:157; Ibn Qutayba, *al-Maʿārif*, pp. 610-611; al-Mufaḍḍal b. Salma, *al-Fāḫir*, p. 171; al-Ṯaʿālibī, *Ṯimār al-qulūb*, p. 102; al-Maydānī, *Mujammaʿ al-amṯāl* 1:195; al-Zamaḫšarī, *al-Mustaqṣā* 1:361; al-Šarīšī, *Šarḥ maqāmāt al-Ḥarīrī* 1:188; Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, s.v. *ḫ r f*; al-Zabīdī, *Tāj al-ʿarūs*, s.v. *ḫ r f*. The interesting thing about this tradition is that it is attributed to the Prophet himself, who calls fables "delightful tales". It is further related that he would "speak to people abut the remarkable things he saw in them" and also that "he spoke to them about the wondrous jinnies he saw" (found in Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* 6:157; al-Mufaḍḍal b. Salma, *al-Fāḫir*, p. 159; al- Ṯaʿālibī, *Ṯimār al-qulūb*, p. 102; al-Zamaḫšarī, *al-Mustaqṣā* 1:361); quoted from al-Kaʿbī, *al-Sard al-ʿarabī al-qadīm*, p. 47.

[48] Al-Kaʿbī, *op.cit.*, p. 45. On the sources, meaning and types of fable, see: Fardarīš, *al-Ḥikāya al-ḫurāfiyya, naš'atuhā, manāhij dirāsatihā, fanniyyatuhā*, trans. Nabīla Ibrāhīm, ed. ʿIzz al-Dīn Ismāʿīl, Maktabat ġarīb, Cairo, no date; Zayʿūr, *al-Taḥlīl*

Friedrich states that "fables consisted as a rule of a group of different motifs which are held together so as to form small chains of topics. These chains we may call episodes. A group of episodes constitutes a fable".[49] He goes on to point out that "fables all have in common the fact that they are the remnants of beliefs going back to the earliest periods. These compositions, which depict non-sensory concepts, provide an opportunity to make these periods visible. These legendary beliefs may be compared to small stones dispersed among flowers growing in fertile soil, which can only be seen by someone with sharp vision. The significance of these beliefs has been lost in the mists of time, but we are still able to feel their effect. In fact, they make up the structure of the fable, which at the same time also has the purpose of providing instinctive pleasure in the depiction of the unusual, of things which we can only conjure up in the imagination. These legendary beliefs go back in time as far as we can see, and would in fact seem to be the only content of the earliest type of literary composition. We see how these improvised literary works rise above the material and create a kind of harmony with reality when depicting the frightening power of nature, so full of secrets. Nor do they shy away from describing what cannot be perceived, as well as what is disturbing or base. These ancient literatures are not very flexible, except when they take as the object of their observation uncomplicated

---

al-nafsī lil-ẖurāfa wal-mutaḥayyil wal-ramz: ḥikāyāt wa-muqaddasāt, Majd al-muʾassasa al-jāmiʿiyya lil-dirāsāt, Beirut, 2008; ʿAbd Allāh, *al-Sardiyya al-ʿarabiyya: baḥṯ fī al-bunya al-sardiyya lil-mawrūṯ al-ḥikāʾī al-ʿarabī*, 2nd printing, al-Muʾassasa al-ʿarabiyya lil-dirāsāt, Beirut, 2000; al-Ḥasan, *al-Ḥikāya al-ẖurāfiyya fī ḍaffatay al-urdunn*, 1st printing, Dār al-jalīl, Damascus, 1988).

[49] Friedrich, *al-Ḥikāya al-ẖurāfiyya*, p. 45.

situations taken from the lives of shepherds, hunters and peasants, or when they depict the traces of a people's original customs. Even when these simple traditions evolve and a sense of literature develops, these legendary beliefs linger, bearing the fragrance of a time long past whose features have become blurred, even when elevated by the charm of poetry…".[50]

Fables are tales with a simple structure and naïve, uncomplicated content. The tales are isolated, not mixed with others, and can therefore be easily remembered. Even if more than one fable appears in a single composition, they do not interact to create a new element, and the lines dividing them remain clear.[51] The world of the fable lacks depth; it is superficial, one-dimensional, with each character playing its specified role without change or dialectical evolution, more like a chess piece with its fixed and unchangeable rules".[52]

Nabīla Ibrāhīm, in her discussion of fable heroes in her *Aškāl al-taʿbīr fī al-adab al-šaʿbī*, states: "The enchanted world of the unknown is one of the most important formal features of fables. This is not only because they embody the experience of humans with their internal world, but also because they resonate to the instinctive tendency of humans to imagine a world that is more beautiful and more enchanting than the real world which they inhabit. The magic in fables thus functions to emphasize the hero's heroism, as in legends about admirable people, since it provides the only certain way for the hero to abolish the real world … A fable consists of a group of partial events which eventually go to make up a

[50] *Ibid.*, pp. 32-33.

[51] Šaʿrāwī, *al-Ḫurāfa wal-usṭūra fī bilād al-nūba*, p. 73.

[52] *Ibid.*, p. 75.

complete episode". She continues: "This does not mean that fables are completely detached from the world of reality and of actual human beings. Its main objective, after all, is to depict human models, by describing the relations between one person and another, between a human being and an animal, and between humans and the known and unknown world which surrounds them. And yet it is very difficult to fit the fable and the events it depicts into the actual world in which we live".[53]

Some people actually believe in fables as articles of faith, in connection with the evil eye, omens about the weather, agriculture and more, while for others they are not a matter of belief at all, but rather an entertaining familiar national characteristic enjoyed for its own sake.[54]

According to Max Loti the feature which distinguishes fables is the existence of a different world than our own, one which is perceived by us "as one-dimensional, flat and isolated world, unaffected by causality, lacking in psychological topics, and unconnected to gods and divine spirits. When it speaks of giants, sorcerers or midgets it does so without any logical precision, and its characters lack solidity and feelings. The time element is missing in fables, and tolerates any description, embellishment or commentary attached to it. The clearer a fable's narrative becomes, the more certain it is that it has arrived at its original objective, despite the fact that fables do not set out from any specific place.[55]

---

[53] Nabīla Ibrāhīm, *Aškāl al-taʿbīr fī al-adab al-šaʿbī*, p. 88.

[54] Ḫāṭir, *al-ʿĀdāt wal-taqālīd*, p. 216.

[55] Šaʿrāwī, *op.cit.*, p. 76.

The tale

The Quran contains a number of tales of a religious character, whose purpose is to serve as an admonition to the believers ("There is a lesson in their stories for prudent persons").[56] Various different Arabic words are used to express the telling of these stories (*qaṣṣa*, *ḥaddaṭa*, *nabbaʾa*).[57] The verb *qaṣṣa* ("tell") according to early Arabic dictionaries denotes tracing or following events in the order in which they occur. The storyteller (*qāṣṣ*) who tells a tale (*qiṣṣa*) thus traces its meanings and expressions.[58] The word "tale" (*qiṣṣa*) has also been defined as "a reported event, also called *qaṣaṣ*, *amr* and *ḥadīṯ*".[59]

Al-Kaʿbī adds that early Arab lexicographers refer their readers to traditions attributed to the Prophet in which he makes religious judgments about storytelling: "Only a ruler, an official or a braggart tells tales", "The storyteller can expect to be loathed", and "When the Children of Israel told tales they perished".[60]

---

[56] Quran 12:111. The word "stories" (*qiṣaṣ*) appears with some frequency in the Quran: 27:25, 27; 16:118; 40:40, 78; 4:164; 12:3, 5, 111; 7:7, 101; 11:11, 120; 18:13, 64; 20:99; 6:130, 176; 28:11, 25; 3:62; 2:178, 179, 194; 5:45.

[57] *EI²* s.v. "Ḥikāya".

[58] Al-Kaʿbī, *al-Sard al-ʿarabī al-qadīm*, p. 199.

[59] Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, s.v. *q ṣ ṣ*.

[60] Al-Kaʿbī, *op.cit.*, p. 200. See the first *ḥadīṯ* in Abū Dāwūd's *Sunan* and Aḥmad's *Musnad*, and also the second and third *ḥadīṯ*s in al-Ṭabarānī's *al-Muʿjam al-kabīr*. In early Arabic lexicons these three *ḥadīṯ*s are interpreted as follows. The first: A ruler is fit to tell a tale in order to caution people to learn from past events; an official is fit because his authority is derived from the ruler; and a braggart only wants to make a good impression on people, but his counsel and his words are not true. The second *ḥadīṯ* ("The storyteller can expect to be loathed"): A storyteller

Arabic rhythmic prose tale (*maqāma*)

In the *maqāma* genre a mendicant makes up anecdotes and stories which revolve around begging.[61] We may take the story of Abū al-Qāsim al-Baġdādī[62] as a model of emulation for this genre; in it, in the words of Abū al-Muṭṭahir al-Azdī, "a Baghdadi man of my acquaintance, who produced both gentle and coarse utterances, and expressions of a town of clear language. I registered them so that they may be a reminder for knowing the morals of the various classes of Baghdadis and as examples for their customs. I classified the people according to types shared by those who do not differ in status and standing".[63]

---

will be loathed because of what he adds to the original story and what he leaves out. The third *ḥadīṯ* is explained thus: When the Children of Israel replaced work with speech they perished; or the opposite: They perished when they abandoned work, and then they became inveterate storytellers (taken from al-Kaʿbī, *ibid.*).

[61] Al-Kaʿbī, *op.cit.*, p. 109.

[62] There is some controversy concerning the author of the story of Abū al-Qāsim al-Baġdādī. A number of researchers, including Adam Mez who published the story, believe that it was composed by Abū al-Muṭṭahir al-Azdī. Joseph Elias Sarkīs and Zakī Mubārak adopted Mez's views on the identity of the author and the time in which it was written (Sarkīs, *Muʿjam al-maṭbūʿāt al-ʿarabiyya wal-muʿraba*, 1st printing, Maṭbaʿat Sarkīs, Cairo, 1928; Mubārak, *al-Naṯr al-fannī fī al-qarn al-rābiʿ* 1:416, taken from al-Kaʿbī, *op.cit.*, p. 110).

[63] Mez, A., (*Abulḳâsim, ein bagdâder Sittenbild*, Heidelberg 1902, xv-xvi; *Ḥikāyat Abī al-Qāsim al-Baġdādī*, ed. Adam Mez, pp. 1, 2; see also Gabrieli, F., in *RSO* 20 (1942), 33-45. Al-Kaʿbī states: "I would say that the vizier al-Muhallabī (d. 352 AH) was one of the sources for the tale of Abū al-Qāsim al-Baġdādī. This vizier's social gatherings were very similar to those reported of Abū al-Qāsim al-Baġdādī, where the brazen and the modest mixed" (al-Kaʿbī, *op.cit.*, p. 114). Al-Ṯaʿālibī told the judge al-Tanūḫī in his biography "that there were judges who would

As for the *maqāma*'s generic classification among the officially-recognized types of literature, modern scholars are not of one mind. Not a few simply ignore its existence.[64] Others see it as no more than a story, while still others consider it a type of play. There are scholars "who regard [*maqāma*s] as simple, naïve stories which have not completed their evolution into a short story. Others see them as short stories and analyze them according to modern critical standards which did not exist at the time they were first composed, finding them full of artistic blemishes. Yet others see their traces in the birth of the modern Arabic short story; while they are not in fact short stories in the precise modern artistic sense, they certainly played an important role in the emergence and evolution of the Arabic story. It is certainly an injustice to judge a *maqāma* using the standards of times other than those in which it was written".[65] Ḍayf, however, considers the *maqāma* neither as naïve tale nor as short story. Rather, he regards it as a kind of account of something unusual: "it is closer to a trick than to a story. It only has the outer

---

carouse with the vizier al-Muhallabī at his home two nights every week, where they would act shamelessly, tell stories and engage depraved behavior; they were Ibn Qarīʿa, Ibn Maʿrūf, the judge al-Tanūḫī, and others, all with long, white beards. The vizier al-Muhallabī was also there. When everyone was present and in a good mood they became lightheaded, and then he put in the hand of each a thousand-weight gold cup filled with Qaṭarbal or ʿAkbar wine, so that his beard sank in it, nay it soaked up most of it. Some would spray it on each other, and then they would all dance. When they had had much to drink they would say *har har* … In the morning they would become their stern, respectable selves again as befits judges and great sheiks" (Al-Ṯaʿālibī, *Yatīmat al-dahr* 2:394).

[64] See Ḍayf, *al-Maqāma*, p. 18.

[65] Ḥasan, *Aṯar al-maqāma fī našʾat al-qiṣṣa*, p. 42.

appearance of a story, but in its essence it is a device with which to present us with a an unusual account or something of the kind, so that on the one hand we learn of a certain event, and on the other hand we become acquainted with an excellent, elegant style. In fact, what happens to the hero is of no importance. It is not the objective; its main point is its external presentation and its linguistic embellishment",[66] although al-Ḥarīrī constructed his *maqāma*s in the style of a story, based "on a kind of limited dialogue between the narrator and the hero[67]".[68]

---

[66] Ḍayf, *al-Maqāma*, p. 9.

[67] On hero and narrator in *maqāma*s see our *Maqāmāt al-ʿAbbās*, p. 33.

[68] For more on the *maqāma*'s evolution and meaning see the following: Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*; Brockelmann, *Dāʾirat al-maʿārif al-islāmiyya*; Qamīḥa, *Maqāmāt al-Ḥarīrī bayna al-taqlīdiyya wal-drāmiyya*, Maṭbaʿat al-šabāb, Cairo, 1985; al-Saʿāfīn, *Uṣūl al-maqāmāt*, 1st printing, Dār al-manāhil lil-ṭibāʿa wal-našr wal-tawzīʿ, Beirut, 1987; al-Šarīšī, *Šarḥ maqāmāt al-Ḥarīrī*, al-Maktaba al-ṭaqāfiyya, Beirut, no date; Hādī, *al-Maqāmāt min Ibn Fāris ilā Badīʿ al-Zamān al-Hamḏānī*, 1st printing, Dār al-āfāq al-jadīda, Beirut, 1985; Rušdī, *Aṭar al-maqāma fī našʾat al-adab al-ʿarabī*, al-Hayʾa al-miṣriyya al-ʿāmma lil-kitāb, 1974; ʿAbbūd, *Badīʿ al-Zamān*, Dār al-maʿārif, 1954; ʿAbd al-Mālik, *Fann al-maqāma fī al-adab al-ʿarabī*, Beirut, no date; Ḍayf, *al-Maqāma*, 2nd printing, Dār al-Maʿārif, Egypt, 1964; Kīlīṭū, *al-Ġāʾib, dirāsa fī maqāmat al-Ḥarīrī*, 1st printing, Dār Būtaqāl lil-našr, Casablanca, 1987; ʿAwaḍ, *Fann al-maqāma bayna al-mašriq wal-maġrib*, 2nd printing, Maktabat al-ṭālib al-jāmiʿī, Mecca, 1986; Mubārak, *al-Naṯr al-fannī*, Dār al-kātib al-ʿarabī lil-ṭibāʿa wal-našr, Cairo, no date; Yāġī, *Raʾy fī al-maqāma*, 1st printing, Manšūrāt al-maktab al-tijārī lil-ṭibāʿa wal-našr wal-tawzīʿ, Beirut, 1969; Beeston, A.F.L.,"The Genesis of the Maqāmāt Genre", JAL,2,1971,PP.1-12; "al-Hamadhāni, al-Hariri and the Maqāmāt Gaenre, *Cambridge History of Arabic Literature*, ABBASIID Bells-lettres, ed. Julia Ashtionyetal, Cambridge 1990, pp. 125-135; Beaument, D., The Trickster and Rhetoric in the Maqāmāt" *Edebiyat* ,5,

In the fourth/tenth century the word *maqāma* came to denote a distinct literary genre with its own specific features, as was the case with the works of al-Ḥamḏānī, al-Ḥarīrī and others.[69] Al-Ḥaṣrī al-Qayrawānī in his *Zahr al-ādāb* notes that Badīʿ al-Zamān wrote his *maqāma*s in remonstration against Ibn Durayd,[70] who wrote forty tales (*ḥadīṯ*): "He

1994; Blachere et Masnou, *Al-Hamadhani,Maqāmāt* ,1957; Bosworth, E., *The Medieval Islmic Underworld, The Banu Sas*ān *in Arabic Society and Literature*, 1976; Chenry,T., *The Assemblies of Harriri* ,1969; Drory, R., Introducing Fictionality into Classical Arabic Literature: the Maqama, Models and Contacts: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture; Drory, Three Atempts to Legitimize Fiction"; EI^2, s.v. Maqāma; Margoliouth, D.S. "Hamadhani".EI^1,2, 1927, Leiden, pp 242-243.; Mattock, "The Early History of the Maqāma",*JAL* 15,P.1-18; Malti-Douglas, "Maqāmāt and Adab",*JOAS* 105, 1985, p. 247-258; Monroe, *The Art of Badi az-zaman* ,1983; Metz, A., *Hikayat Abi-l-Qasim* (1902); Metz, *The Renaissance of Islam*,1973; Mubārak,Z., *La prose arabe au IV^e siècle de l'HéGIRE (x^e Siècle)*, 1931.

[69] Aḥmad b. al-Ḥūsayn b. Yaḥyā al-Ḥamḏānī (d. 358/969), Abū al-Faḍl, a prominent writer who composed *maqāma*s whose style al-Ḥarīrī adopted when writing his own (*Yatīmat al-dahr* 4:256, 167; *Muʿjam al-udabāʾ* 1:94; *Wafayāt al-aʿyān* 1:39ff; *Maʿāhid al-tanṣīṣ* 3:113; *al-Aʿlām* 1:115; *EI*^{1}, p. 124; Brockelmann I, pp. 229, 263.

[70] Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan b. Duraīd al-Azdī (d. 321/933 in Baghdad), author of *al-Jamhara* and the stories which Abū ʿAlī al-Qālī told in his name in his book *al-Amālī* (Mubārak, *al-Naṯr al-fannī* 1:277; *Dāʾirat al-maʿārif al-islāmiyya* 3:62-63; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān* 1:497; *Iršād al-arīb* 6:483; al-Baġdādī, *Tārīḫ Baġdād* 2:195; *Majallat al-majmaʿ al-ʿilmī al-ʿarabī* 19:74; Brockelmann 1:172; al-Baġdādī, *Ḫazānat al-adab* 1:490-491, 2:145; al-ʿAsqalānī, *Lisān al-mīzān*, 5:132; Ibn al-Anbārī, *Nazhat al-alibbāʾ*, p. 322; Drory, "Introducing Fictionality into Classical Arabic Literature", in *The Maqama, Models and Contacts: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture* (*Fictionality*), p.18.

mentions that he invented them from the springs of his breast, in Persian markets and wild expressions. He countered them with four-hundred *maqāma*s on mendicants".[71] However, after that we find no indication for a connection between Ibn Darīd and begging.[72] Beeston has pointed out that the tales which al-Tanūḫī (d. 384/944) collected in his *al-Faraj baʿda al-šidda* were taken from a source of Arab tales and anecdotes which was widespread at the time in the Arab world.[73] There have also been attempts to deny al-Hamḏānī the status of having invented this genre,[74] although today many admit that he was indeed "the father of the *maqāma*".[75] About one-hundred years after al-Hamḏānī's[76] *maqāma*s al-Ḥarīrī (d. 516/1122) wrote his, and admitted his debt to al-Hamḏānī in the following words which he wrote in the Introduction to his *maqāma*s.[77] But although al-Ḥarīrī did not originate the *maqāma* genre, from an artistic and a stylistic perspective his works are superior to those of al-

---

[71] Al-Ḥaṣrī, *Zahr al-ādāb* 1:307; Mubārak, *al-Naṯr al-fannī* 1:198-199; *Dāʾirat al-maʿārif*, s.v. al-Hamḏānī.

[72] Blachere et Masnou, *Al-Hamadhani,Maqāmāt (séances) choisies de l'arabe, avec une étude sur le genre* ,1957.pp 13-15.

[73] Drory,R., *op.cit.*, p. 18-20; Mattock, "The Early History of the Maqama", *JAL* 15, 1974, p.1.

[74] Al-Ḥaṣrī, *op.cit.* 1:235; Mubārak, *op.cit.* 1:206.

[75] *EI*^{2}, s.v. Maqāma.

[76] Al-Qāsim b. ʿAlī b. Muḥammad b. ʿUṯmān, Abū Muḥammad al-Ḥarīrī al-Baṣrī, a well-known writer, author of *al-Maqāmāt al-ḥarīriyya* (Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān* 1:419; *Miftāḥ al-saʿāda* 1:179; al-Baġdādī, *Ḫazānat al-adab* 3:117; al-ʿAbbāsī, *Maʿāhid al-tanṣīṣ* 3:272; Ibn al-Jawzī, *Mirʾāt al-zamān* 8:109; D.S. Margoliouth, in *Dāʾirat al-maʿārif al-islāmiyya* 7:365; Brockelmann 1:486).

[77] Al-Ḥarīrī, *al-Maqāmāt*, p. 11.

Hamḏānī, the genre's inventor.[78] According to Yāqūt al-Ḥamawī in his *Muʿjam al-udabāʾ*, al-Ḥarīrī's status as a poet was comparable to that of the famous Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Mutanabbī (d. 354/965).[79] The success which al-Ḥarīrī's *maqāma*s enjoyed changed the status of this genre, which became accepted as an official form of canonical literature. In fact, al-Ḥarīrī's *maqāma*s came to be considered models of Arabic eloquence and style, a position which they have retained in modern times as well. As a result many subsequent composers of *maqāma*s followed his example and focused on language, style and motif, rather than on imagination and ironic imitation.[80] Some scholars consider the *maqāma* to be the only narrative form in medieval Arabic literature. However, as Beaumont pointed out, the attention which its narrative character has attracted has interfered with the proper understanding of the genre. He also regards the *maqāma* in the form which it was given by al-Hamḏānī and al-Ḥarīrī as a narrative genre, but one whose most prominent characteristic is its symbolism; it mainly has to do with signs and symbols, rather than imitation. Beaumont adds that al-Hamḏānī's and al-

---

[78] Beeston,"The Genesis of the Maqāmāt Genre" *JAL*, 2, 1971 ,pp.1-12; *al-Naṯr al-fannī* 2:206; *Zahr al-ādāb* 1:235; *Badīʿ al-Zamān al-Hamḏānī, rāʾid al-qiṣṣa*, p. 409.

[79] Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-Ḥasan al-Jaʿfī al-Kūfī, Abū al-Ṭayyib al-Mutanabbī, the "wise poet" and one of the luminaries of Arabic literature, was born in al-Kūfa and grew up in Damascus (al-ʿAbbāsī, *Maʿāhid al-tanṣīṣ* 1:27; al-ʿAsqalānī, *Lisān al-mīzān* 1:159. (al-Baġdādī, *Tārīḫ Baġdād* 4:102; R. Blachere in *Dāʾirat al-maʿārif al-islāmiyya* 1:363-371; al-Ḥamawī, *Muʿjam al-udabāʾ* 12:261).

[80] Drory,"Introducing Fictionality into Classical Arabic Literature", in *The Maqama, Models and Contacts: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*", p.26 ; *EI*², s.v. Maqama.

Ḥarīrī's *maqāma*s are sarcastic, but their sarcasm is expressed symbolically rather than by way of meaning and content.[81] The main innovation which the *maqāma* introduced was that it presented a fictional tale. However, despite the fact that the genre consisted of explicitly fictional tales, its fictional character was greatly obscured in the process of its successful acceptance as legitimate literature. Thus, instead of a focus on its fictional features, we find a focus on its language, style and subject. It is thus fair to say that in a sense narrative fiction was regarded as humorous rather than serious, and therefore would not have been considered a proper vehicle for the literary expression of serious thoughts. This can explain why classical Arabic prose narrative literature was never considered as the conveyor of serious messages about reality.[82] [83]

Tales of scoundrels

In the literatures of the world tales abound of thieves, scoundrels (*šuṭṭār*), vagabonds (*ʿayyārūn*), crooks (*zuʿʿār*) and brigands (*ʿuyyāq*). This kind of tale has always been popular in Arab culture, at least since al-Jāḥiẓ, the pioneer of Arabic folkloristic writing, followed by numerous others, composed books dedicated completely to verses, stories, anecdotes and sayings about the different types of such scoundrels, their tricks and

---

[81] Beaument, D., "The Ttrickster and Rhetoric in the Maqamāt", *Edebiyat* 5, 1994, p.3.

[82] *EAL*, s.v. "fiction", p.230; Drory,"Introducing Fictionality into Classical Arabic Literature", in *The Maqama, Models and Contacts: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*, p. 22.

[83] See our *Maqāmāt al-ʿAbbās*, pp. 15ff.

styles, their social customs and "professional" traditions. These works came to be known as Arabic "scoundrel" (*šuṭṭār*) literature.[84]

As we just mentioned, this type of folktale is found in literatures all over the world and in all cultures. However, it has also been historically proven that the tales of this type are especially popular in certain periods of time, namely when a culture disintegrates, when its spirit dwindles and

[84] Al-Najjār, *Ḥikāyāt al-šuṭṭār wal-ʿayyārīn fī al-turāṯ al-ʿarabī*, p. 7. The word *šāṭir* (pl. *šuṭṭār*) as a noun means someone who behaves maliciously towards his folk or rebels against his father and lives a life of depravity. As an adjective one says *al-liṣṣ al-šāṭir* meaning a resourceful, clever thief. *Zuʿʿār* and *ʿayyārūn* are scoundrels and vagabonds who do not work for a living. *ʿUyyāq* (s. *ʿā'iq*) are brigands who block the roads. See the relevant entries in general dictionaries, and also: al-Najjār, *Ḥikāyāt al-šuṭṭār wal-ʿayyārīn*, pp. 7-9. On this class of people, their literature and stories, see the following sources: al-Jāḥiẓ, *al-Bayān wal-tabyīn* 3:347-348; al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, p. 120; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī al-tārīḫ* 6:268-269, 272-273, 8:416, 9:35, 70-71; al-Ṭabarī, *Tārīḫ al-rusul wal-mulūk* 8:448-480, 456-457; al-Masʿūdī, *Murūj al-ḏahab* 3:397-415, 4:163-164, 168; al-Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*, pp. 368-369; al-Tanūḫī, *al-Faraj baʿad šidda* 3:231-233, 4:238-240, 227-267, 251-255; Ibn Ḥazm, *Ṭawq al-ḥamāma*, p. 187; Muṣṭafā, *Kitāb al-futuwwa*, pp. 16-17; *Ḥikāyat Abī al-Qāsim al-Baġdādī*, p. 375; al-Tawḥīdī, *al-Baṣā'ir wal-ḏaḫā'ir* 4:171-174; *al-Imtāʿ wal-muʾānasa* 2:55, 3:147-162; al-Ṯaʿālibī, *Yatīmat al-dahr* 3:323, 356-377; Ibn al-Jawzī, *Aḫbār al-aḏkiyā'*, pp. 186-202; al-Hamḏānī, *Maqāmāt al-Hamḏānī, al-maqāma al-ruṣāfiyya*, pp. 164-172; al-Sārīsī, *al-Ḥikāya al-šaʿbiyya fī al-mujtamaʿ al-filasṭīnī*, pp. 145-147; Bosworth, Clliford Edmund, *The Mediaeval Islamic Underworld – the Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*, E. J. Brill, Leiden 1976, vol 1, pp. 30-47, 96-131.; Pellat, Charles, "Ğāḥizana III: Essai d'inventaire de l'œuvre ğāḥizenne", *Arabica*, 3, Leiden 1956, p. 167; 31, 1984, p. 150.

its star wanes. Most extant "scoundrel" tales thus originate in times when a culture was past its prime and on the path of deterioration and decline. This has been shown to be true with respect to the cultures of India, Babylonia, Pharaonic Egypt, and the Arabs.[85]

To conclude, we have seen that scholars hold varying opinions on how to define folktales, and on their origins and evolution over time. However, we have also found that despite their differing origins, they were passed on from one generation to the next, some in writing and others orally. The styles of these tales are quiet varied, and they reflect various religious, social, economic, environmental and geographical concepts and the circumstances of human life in general.

[85] Krāpp, *ʿIlm al-fūlklūr*, pp. 109-112.

A Rare Palestinian Manuscript

Yawmiyāt Muthaqqaf min Al-Aryāf al-Filasṭīniyya

Prepared and edited:

Dr. Nader Masarwah

Preface by: professor Joseph Sadan

Published by:

Al-Qasemi Arabic Language Academy
Al-Qasemi College of Education
Baqa Al-Garbiyya

2013

العنوان للمراسلات:
مجمع القاسمي للغة العربية وآدابها
أكاديمية القاسمي (ج.م)
باقة الغربية 30100 ص.ب. 124
ت 04-6286722 فاكس 04-6286721

mjmaa@qsm.ac.il

حقوق الطبع محفوظة

الرائد للنشر والتوزيع
Alraed For Publication & Distribution
عمان - وسط البلد - شارع الملك حسين - مقابل مجمع الفحيص
Tel: 4652683 6 962
Telefax: 4654683 6 962
Mobile: 0795656698 7 962
P.O.Box 7177 Amman 11118 Jordan
E-mail: info@alraedbooks.com
www.alraedbooks.com

أكاديمية القاسمي (ع.م)
كلية أكاديمية للتربية
אקדמיית אלקאסמי (ע"ר)
מכללה אקדמית לחינוך
ص.ب 124 ، باقة الغربية 30100 ת.ד. 124 , באקה אל גרביה 30100
☎ 972 - 4 - 6286600 📠 972 - 4 - 6383676
E-mail: qsma@qsm.ac.il website: www.qsm.ac.il