مركز الدراسات القروية

مجلة أثر

العدد الثاني - خريف 2025

مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة الدراسات القروية - معليا

هيئة التحرير:

رئيس التحرير:

إسكندر كمال عطيّة

مستشارو التحرير:

د. شكري عرّاف

ماري زيتون

تصميم المجلة:

مجموعة أثر

تدقيق اللغة العربية: ماري زيتون

تدقيق اللغة الإنجليزية: ألين زيتون

المشاركون:

شكري عراف

سلمان أبو ستة

عادل حمود

نتالي الزيناتي

إسكندر عطيّة

مصطفى العباسي

مالك صلالحة

غسان دويكات

ماري زيتون

قاسم بدارنة

مركز الدراسات القروية

مجلة أثر

العدد الثاني - خريف 2025

مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة الدراسات القروية - معليا

هيئة التحرير:

رئيس التحرير:

إسكندر كمال عطيّة

مستشارو التحرير:

د. شكري عرّاف

ماري زيتون

تصميم المجلة:

مجموعة أثر

تدقيق اللغة العربية: ماري زيتون

تدقيق اللغة الإنجليزية: ألين زيتون

المشاركون:

شكري عراف

سلمان أبو ستة

عادل حمود

نتالي الزيناتي

إسكندر عطيّة

مصطفى العباسي

مالك صلالحة

غسان دويكات

ماري زيتون

قاسم بدارنة

مركز الدراسات القرويّة

مؤسسة الدراسات القروية. مؤسسة عربية مستقلة تأسست عام 1993 على يد الدكتور شكري عرّاف في قرية معليا الجليلية. غايتها البحث العلمي مركز الدراسات القروية هو مؤسسة بحثية وثقافية تُعنى بتوثيق ودراسة التاريخ الاجتماعي، العمراني، والثقافي للقرى الفلسطينية، مع تركيز خاص على الحضارة القروية والذاكرة الجمعية. منذ تأسيسه، يعمل المركز على دراسة التراث المادي وغير المادي في القرى، من منظور اجتماعي وإنساني، سعيًا للحفاظ على الهوية الريفية الفلسطينية. وقد أنتج المركز على مدى السنوات الماضية كتبًا، دراسات، ومجلات بحثية تُسلّط الضوء على هذا الإرث الغني، من خلال توثيق العادات، الفنون الشعبية، العمارة التقليدية، والخرائط التاريخية. كما ينظّم المركز محاضرات ومعارض ومبادرات مجتمعية تربط الأجيال الجديدة بجذورها، وتُبرز دور الريف في تشكيل الوعي والهوية الوطنية بالإضافة إلى أن المركز هيئة لا تتوخى الربح التجاري.

مؤسسة الدراسات القروية
معليا - الأرض المقدسة
شارع بيادر الطيار ص.ب: 396 الرمز البريدي: 2514000
هاتف: 0545719331/ 0522474005.
البريد الإلكتروني: shukry_arraf@hotmail.com / aatiya95@gmail.com

Rular Research Center
Mi'ilya - HolyLand
Byader El-Tayar ST P.O.Box: 396 Postal Code: 2514000
Tel: 0545719331/0522474005
E-mail: aatiya95@gmail.com/ shukry_arraf@hotmail.com

لنشر مقالاتكم في العدد التالي يُرجى التواصل عبر البريد الإلكتروني أعلاه

من نحن؟

مجلة "**أثَر**" هي مجلة دورية تُعنى بالتاريخ، والآثار، والفولكلور، والمجتمع. تنطلق المجلة من التزام بالبحث والتوثيق، وتطمح إلى تسليط الضوء على الذاكرة الجماعية للبلاد من خلال استكشاف قصص الناس، وعمران القرى والمدن، والعادات والتقاليد التي شكّلت الهوية الثقافية والاجتماعية عبر العصور.

تفتح المجلة صفحاتها أمام الدراسات الميدانية، والمقالات التحليلية، والشهادات الشفوية، والتأملات الفكرية التي تُعيد الاعتبار للسرديات المحلية وتُقاوم النسيان. كما تسعى إلى ربط الحقل الأكاديمي بالمجتمع الأوسع، من خلال تقديم معرفة تاريخية وأثرية غنية بلغة متاحة ومحبّبة.

رؤية المجلة

تسعى مجلة "**أثَر**" إلى أن تكون مرآة حية للذاكرة الجماعية، ومنصّة حرّة تُعيد الاعتبار للتاريخ المحلي والقصص المهمّشة، وتُقدّم معرفة تُنير الحاضر وتُلهم المستقبل. تطمح المجلة إلى بناء جسر بين الأجيال، وبين المعرفة الأكاديمية والحياة اليومية، عبر محتوى يُنصف الإنسان والمكان والزمان.

ترى المجلة في التراث المادي وغير المادي مصدرًا حيويًا لفهم الذات الجماعية، وفي الكتابة التاريخية أداة مقاومة في وجه التهميش والتشويه. ومن هذا المنطلق، تهدف إلى إرساء ثقافة بحثية ومجتمعية تُنقّب في الذاكرة وتُنقذها من النسيان.

كلمة المحرر

تعتمد المجلة في نهجها التحريري على الرصانة البحثية من جهة، والانفتاح على الكتابة الحرة والإنسانية من جهة أخرى. تهدف إلى كسر الحواجز بين المعرفة الأكاديمية والسرد الشعبي، وتعتمد أسلوبًا يعترف بقيمة التفاصيل اليومية، والأصوات الهامشية، والقراءات المتعددة للتاريخ.

تُدار المجلة بروح جماعية، وتُشجّع على التعدّد في الأساليب، والمصادر، والمقاربات، ما دامت تلتزم بالاحترام، والدقّة، والانحياز للناس وتاريخهم الحيّ.

إسكندر كمال عطيّة

الفهرس

دراسات

7 المقهى والبيدر: نبض الحياة في القرية الفلسطينية قبل 1948
شكري عراف

13 العودة إلى بئر معين
سلمان أبو ستة

22 الخالصة - بلدة وفيها "عين من ذهب"
مصطفى العباسي

38 اللباس القروي النسائي: هوية مطرّزة بالخيطان
إسكندر عطيّة

49 النّساء الفلسطينيّات في أعمال الرّحّالة الغربيّين:ماري إليزا روجرز، هيلما غرانكفست، والمستعمرة الأمريكية نموذجًا
ماري زيتون

79 الترانيم المسيحية وتاريخها في المشرق العربي
إسكندر عطيّة

88 عسكرية القرار في الدولة – إقرث وبرعم نموذجًا
قاسم بدارنة

99 أحمد جبر حج محمد آخِر زعماء مشاريق البيتاوي 1819م – 1908م
غسان دويكات

106 السكنات المصرية في يافا وفلسطين في القرن التاسع عشر
إسكندر عطية

مقالات

110 مقابلة مع الشيخ أبو بهجت نايف أجود خريس بحضور ولده يوسف
مالك صلاحة وعادل خطار

112 رحّالة رقميّين
نتالي الزيناتي

115 الحرش الفلسطيني: كتاب جديد يكشف الذاكرة المخفيّة بين جذوع الأشجار
تحرير: فريق المجلة

117 الدروز لغير الدروز: نافذة مفتوحة على عقيدة عريقة وتاريخ حافل
تحرير: فريق المجلة

119 مسارات الذاكرة المكانية
تحرير: فريق المجلة

121 مَن يحمل عبء البقاء؟
تحرير: فريق المجلة

المقهى والبيدر: نبض الحياة في القرية الفلسطينية قبل 1948

بقلم: شكري عرّاف

مساحة اجتماعية تجمع الجميع

في قرى فلسطين قبل النكبة عام 1948، شكّلت المقاهي الشعبية والبيادر قلب الحياة العامة ومتنفّسًا يوميًّا لأهل الريف. كانت هذه الفضاءات ساحات لقاء يجتمع فيها الرجال وكذلك النساء والشباب وكبار السن بطرائق مختلفة. في المقهى الشعبي، يجلس الفلاحون والوجهاء على مقاعد خشبية بسيطة يحتسون القهوة المُرّة أو الشاي بالنعناع، يتحادثون في شؤون القرية وأحوال الموسم وأخبار السياسة. ورغم أن المقاهي كانت تقليديًّا مجالس رجالية، برز حضور المرأة الريفيّة في فضاءات أخرى كجلسات الحصاد في البيدر وفي المناسبات العامة، حيث تشارك النساء بالغناء والعمل جنبًا إلى جنب مع الرجال. هكذا تكامل دور المقهى كمنتدى يومي للأحاديث والأخبار، وكساحة موسمية للعمل والاحتفال تجمع كافة أفراد المجتمع في الهواء الطلق.

المقهى الشعبي: حكايات وسياسة تحت سقف واحد

للمقهى في القرية دور يتجاوز تقديم المشروبات كونه منبرًا ثقافيًّا وسياسيًّا. هناك يستمع الروّاد إلى روايات الحكواتي وأشعاره الشعبية، وتصدح أحيانًا الربابة أو الغناء الجماعي في الأمسيات الصيفية. كما أن المقهى مثّل نافذة القرية على العالم؛ فيه يتناقل الرجال أخبار الصحف وأحاديث المدن، ويحلّلون التطورات السياسية والقومية. في ثلاثينيات القرن الماضي، مع تصاعد الوعي الوطني، أصبحت بعض المقاهي ملتقى الناشطين ومنطلقًا للنقاش السياسي. حتى إن سلطات الانتداب والمجموعات الصهيونية رصدت هذه الظاهرة؛ فقد كشفت وثائق الهاجاناه أن استخباراتها صنّفت المقاهي الفلسطينية وفق مستوى النشاط السياسي لروّادها، ووثّقت ما يجري فيها من اجتماعات مقنّعة بالترفيه كعزف الكمان والغناء لتمويه النقاشات. أي أن المقهى الريفي كان بمثابة برلمان شعبي مصغّر يُعبّر فيه الأهالي عن آرائهم، ويناقشون قضاياهم المحليّة والوطنية بحرية نسبية، مما جعله هدفًا للرقابة من قبل المحتل. ومن الأمثلة المؤلمة الدالّة على مكانة المقهى في مجتمع القرية ما حدث في قرية لِفْتَا قضاء القدس أواخر عام 1947؛ إذ تعرض مقهى لفتا لهجوم إرهابي أدى إلى استشهاد عدد من الأهالي، الأمر الذي بثّ الذعر ودفع معظم السكان إلى النزوح الفوري عن قريتهم. هذا الحادث يدل على أن ضرب المقهى كان بمثابة ضرب لبنية الحياة الاجتماعية في القرية، لِما له من مكانة مركزية في اجتماع الناس وتواصلهم اليومي.

البيدر: ساحات الحصاد والأفراح

البيدر (جمعه بيادر) هو الساحة المفتوحة التي تُجمع فيها غلّة الحصاد، وقد احتل مكانة خاصة في الوجدان الريفي الفلسطيني. مع نهاية موسم الحصاد، كان الفلاحون والفلاحات يكوّمون السنابل الذهبية على البيدر القريب من مشارف القرية، استعدادًا لفصل

الحَبّ عن القَشّ. هناك، وعلى وقع دقّ المِدْرَس ودوران الدواب حول أكوام القمح، صدحت حناجر النساء بأهازيج الحصاد (التراويد والزغاريد) لتشجيع العمال وإضفاء جو من البهجة الجماعية. كانت تلك الأغاني الشعبية أشبه بموسيقى العمل الجماعي، تحفظ إيقاع الجهد وتربط المجتمع بروح التراث. لم يكن البيدر مجرد ساحة عمل، بل ملتقى اجتماعيًّا وموسم احتفال سنويًّا؛ فبعد انتهاء درس القمح وإتمام جمع المحصول، تتحول البيادر مساءً إلى مكان للسهر والسمر؛ يجتمع الشبان والفتيات، ويقيمون حلقات الدبكة والغناء احتفاءً ببركة الحصاد، ويتبادلون التهاني والأخبار. وكما يصف أحد الباحثين، صار رمز البيادر مرادفًا للتكاتف والعطاء في الثقافة الفلسطينية، فالفلاحون دأبوا على العمل معًا في المواسم الصعبة، يتقاسمون الجهد والفرح تحت سماء مفتوحة.

لم تقتصر وظيفة البيادر على الزراعة فحسب، بل امتدت لتشمل الأنشطة الترفيهية والتثقيفية في حياة القرية. ففي بعض القرى، استغل السكان فضاء البيدر الواسع لتنظيم فعاليات تجمع أهل البلدة. على سبيل المثال، يتذكر أحد كبار السن من قرية جَبَع قضاء حيفا كيف اعتاد البريطانيون إحضار عربة عرض سينمائي متنقلة إلى القرية، فيعلّقون شاشة بيضاء على جدار منزل قرب البيادر، فتجتمع القرية بأكملها لمشاهدة أفلام الأخبار والأشرطة الوثائقية التي كانت بمعظمها ذات طابع حربيّ. كانت سهرة السينما هذه حدثًا استثنائيًّا في أربعينيات القرن الماضي ينتظره الجميع من رجال ونساء وأطفال، حيث يفترشون أرض البيدر في الهواء الطلق ويشاهدون بفضول ما يجري في العالم خارج حدود قريتهم. كذلك، شهدت البيادر مباريات كرة القدم الشعبية بين شباب القرى المتجاورة، إذ كانت ساحات البيدر في جَبَع وإجْزِم (قضاء حيفا) مثلًا تُستخدم ملاعب ترابية تتبارى عليها الفرق المحلية وسط تشجيع الأهالي. وفي المناسبات الوطنية أو عند عودة الحُجّاج أو الأسرى، يتجمّع الناس في ساحة البيدر لإقامة الاحتفالات وإحياء عروض الدبكة والحداء ابتهاجًا بالمناسبة. من هنا، غدت البيادر مسرحًا شعبيًّا مفتوحًا للحياة القروية بكل أبعادها: عمل وتعاون نهارًا، واحتفال وأُنسٌ مساءً.

البيدر في قرية معليا

البيدر في إحدى قرى الجليل

أبعاد اجتماعية وثقافية وسياسية

لقد مثّلت المقاهي والبيادر مرايا عكست البنية الاجتماعية والثقافية للريف الفلسطيني التقليدي. فعلى المستوى الاجتماعي، كرّس المقهى مبدأ التكافل والتواصل بين أبناء القرية؛ يجلس الغني والفقير جنبًا إلى جنب حول موقدة النار أو موقد الكاز، يتبادلان أطراف الحديث ويتشاركان الهموم اليوميّة. في المقهى، تُحَلّ الخلافات العائلية بمساعٍ حميدة على فنجان قهوة، وتُعقد صفقات البيع والشراء للمواشي والمحاصيل. كما كان المقهى ديوانًا عامًّا يستقبل ضيوف القرية، ويعرّفهم بأحوالها وأخبارها. وعلى صعيد آخر، لعبت المضافة (بيت الضيافة الجماعي) دورًا موازيًا في بعض البلدات التي لم تعرف المقاهي بمعناها التجاري؛ ففي قرية صفورية قضاء الناصرة مثلاً، كان الأهالي يتجمّعون في مضافات العائلات الكبيرة لشرب القهوة ومناقشة شؤون القرية، إذ لم يكن لديهم مقهى عامّ مستقل كبقية المدن. هذا النموذج عزّز روح الضيافة التقليدية، حيث المضيف يسكب القهوة للضيف والقريب قبل الغريب، وتتوطّد أواصر المحبة والجيرة في تلك المجالس.

ثقافيًّا، ساهمت هذه الفضاءات في صقل الهوية التراثية للمجتمع الريفي؛ فالحكايات الشعبية تناقلها الحكواتيّون في المقاهي جيلًا بعد جيل، وأغاني العمل والأعراس دوّت في البيادر والساحات. في البيدر، تعلّم الصغار تقاليد الحصاد والغناء من الكبار، وتناقلت النساء الأغنيات التراثية وهنّ ينثرن سنابل القمح في الهواء. وحتى في خضم الاضطرابات السياسية، استخدمت النساء الأغاني الشعبية وسيلة مشفّرة لإيصال رسائل للمقاومين وتحريض الهمم، كما حصل في الثورة الفلسطينية الكبرى حيث انتشرت تراويد

نسائية تُغنّي أمام الجنود الذين لم يفهموا مغزاها. هذه الأمثلة تؤكد على أن المقهى والبيدر لم يكونا مجرّد أماكن عابرة، بل فضاءات مُنتِجة للثقافة ومخزونًا للذاكرة الجمعية للأمثال والأغاني والأحداث التي عايشها أهل القرية.

سياسيًّا، أيضًا، برز دور هذه المجالس الشعبية؛ فخلال ثورة 1936 والاجتماعات الوطنية، كانت بعض المقاهي القروية مقرًّا غير رسمي لتنظيم الإضرابات أو جمع التبرعات سرًّا لدعم الثوّار. ولا غرابة أن سلطات الانتداب كانت تتوجس من تجمع الفلاحين في المقهى، حيث يمكن أن تُصاغ العرائض وتنتقل الرسائل الثورية شفهيًّا مع عابري السبيل. وقد أشارت تقارير استخباراتية بريطانية وصهيونية إلى المقاهي والبيادر كمراكز لبلورة الرأي العام المحلي؛ ففي تقسيم استخبارات الهاجاناه لمقاهي مدينة حيفا، وُجد أن بعضها مصنّف من الدرجة "أ" لأنه ملتقى لنشطاء سياسيين بارزين. كذلك، رصدوا أن بعض المقاهي كانت منتديات مقنّعة؛ يتجمع فيها الناس بحجة الاستماع لموعظة دينية أو أمسية موسيقية بينما يدور في الخفاء حديث في السياسة ومجريات الثورة. هذه المعطيات تسلّط الضوء على وعي الفلاح الفلسطيني مبكرًا بدور الحيّز العامّ في مقاومة الاستعمار والحفاظ على تماسك مجتمعه.

تراجع واختفاء: النكبة والتحولات الحداثية

على الرغم من وهج تلك الحياة الاجتماعية الغنية، شهدت المقاهي والبيادر تراجعًا حادًّا بل اختفاءً في كثير من المناطق بعد عام 1948. لقد أدّت النكبة وتبعاتها الكارثية إلى تدمير البنية القروية الفلسطينية وتهجير سكان مئات القرى، ما عنى فعلًا اندثار تلك الفضاءات التقليدية في المواقع المهجّرة. في قضاء عكّا وصفد على سبيل المثال، أُخلِيَت عشرات القرى من أهلها بالكامل، فتحوّلت بيوتها وبساتينها وبيادرها إلى أطلال مهجورة أو صُودِرت لإقامة المستوطنات. وبفقدان السكان، فُقِدت روح المكان التي كانت تحيي المقهى والبيدر. وأما مَن بقي صامدًا في قريته تحت الحكم الإسرائيلي بعد 1948، فقد عانى من قيود الحكم العسكري ومنع التجمّعات لفترة طويلة، مما أخمد نشاط المقاهي الشعبية وأي فعاليات جماهيرية في البيادر خوفًا من بطش السلطات. يصف أحد المؤرخين حال مَن تبقّى بقوله: أصبحت الأقلية الفلسطينية المعزولة بعد النكبة مهدَّدة في لغتها وثقافتها، وتعرّضت لهزّة عنيفة في تركيب مجتمعها. ومن مظاهر ذلك، اندثار الكثير من العادات الريفية بما فيها جلسات البيدر والسهرة حول موقد المقهى.

ولم تكن النكبة وحدها السبب، فحتى في المناطق التي استمر فيها المجتمع الفلسطيني بعد 1948 (كالضفة الغربية وقطاع غزّة)، أدّت التحولات الحداثية وتسارع التمدّن إلى تغيّر أنماط الحياة العامة. فمع مرور السنوات، دخلت الكهرباء والإذاعة ثم التلفزيون إلى القرى، فبدأ الناس يميلون للمكوث في البيوت لمتابعة الأخبار والمسلسلات بدل التجمع مساءً في المقهى لسماع الحكواتي أو الراديو الوحيد. كما أن تحسّن وسائل المواصلات ودخول السيارات سهّل انتقال الشباب للعمل والدراسة في المدينة نهارًا، فتقلّصت مكانة المقهى القروي كمركز أخبار لصالح المقاهي الحديثة في المدن. وبفعل تغيّر البنية الاقتصادية والاجتماعية، ظهرت مبانٍ ومحلات حديثة حلّت مكان المقاهي القديمة في كثير من البلدات. يذكر أحد الباحثين الثقافيين أنه لم يبقَ للمقاهي الشعبية ذات الطابع الثقافي سوى النَّزر اليسير، فمع طفرة العمران بعد قيام السلطة الفلسطينية جرى هدم معظم الأبنية القديمة التي احتضنت المقاهي والمسارح الصغيرة، لتحلّ محلها عمارات ومحالّ حديثة. هكذا، انقطعت سلسلة الاستمرارية لتلك الصالونات الشعبية، وافتقد الجيل الجديد أجواءها القديمة المميزة. وكذلك الأمر بالنسبة للبيادر، فقد تغيّر تخطيط القرى العمراني؛ باتت البيوت الإسمنتية الحديثة تحتلّ الأراضي التي كانت ساحات مفتوحة، وانصرف الناس إلى أنواع جديدة من العمل أقل ارتباطًا بالأرض، فتقلصت مواسم الحصاد الكبرى التي

كانت تجعل من البيدر عيدًا سنويًّا لكل القرية. ولم يعد الجيل الشاب يجد متّسعًا من الوقت أو الرغبة لإحياء التقاليد القديمة وسط إيقاع الحياة المعاصرة السريع إلا في بعض المبادرات التراثية المحدودة.

إرث لا يزول رغم التغيير

على الرغم من كل تلك التغيرات والتراجعات، يبقى إرث المقاهي والبيادر حيًّا في الذاكرة والوجدان الفلسطيني، فالصور المحفوظة والقصص المروية من آبائنا وأجدادنا عن تلك الأيام الجميلة تحمل حنينًا عميقًا إلى حياة كانت أبسط وأدفأ اجتماعيًّا. وقد دفعت هذه الذكريات بعض الجهات والمؤسسات إلى محاولة إحياء شيء من ذاك التراث؛ فنشهد اليوم مهرجانات حصاد وإقامة أعراس تراثية في الحقول تعيد مشهد البيادر غنيًّا بالأغاني والدبكة، ولو ليوم واحد كل عام، كما ظهرت في المدن الفلسطينية مقاهٍ ثقافية تراثية تحاول محاكاة أجواء الماضي؛ في يافا وعكّا مثلًا أُعيد افتتاح مقاهٍ تاريخية بطابع فلسطيني تقليدي يستحضر ديكور المقاهي البسيطة والعرائس المعلَّقة في السقوف ورائحة القهوة بالهيل، وتُنظَّم فيها أمسيات زجل وأخرى للحكواتي. وعلى صعيد التوثيق، يجتهد الباحثون في تسجيل التاريخ الشفوي لكبار السن واستنطاق حكاياتهم عن المقاهي الشعبية والبيادر والأعراس القديمة، حفاظًا على ذاكرة المكان وصونًا للهوية الوطنية التي تتجلى في تلك التفاصيل اليومية الحميمة.

ختامًا، يمكن الادعاء أنّ المقهى والبيدر شكّلا مدرسة اجتماعية وثقافية تخرّجت منها أجيال من الفلسطينيين حاملةً قِيَم التعاون والمحبة وحسّ الانتماء. ورغم أن ظروف النكبة والتحوّل الحضاري غيّبا تلك المظاهر عن واقع اليوم، فإنّها بقيت حيّة في وجدان الشعب وتراثه، وما مجلة "أثر" إلا أحد المنابر الحريصة على نقش هذه الذكريات والقصص، لعلّها تُلهم الأجيال الجديدة الحفاظ على الخيط الواصل بين حاضرهم وماضيهم. من هنا، يجدر القول إنّ المقاهي والبيادر بالنسبة للفلسطيني ليست مجرد أمكنة في صور قديمة، بل هي رموزٌ لِهويّةٍ وذاكرةٍ جماعية عصيّة على الاندثار، طالما بقي من يروي الحكاية ويغني الأغنية القديمة تحت زيتونة في حقل أو على ركن مقهى تراثي في زقاق عتيق.

المصادر: المقابلات التاريخية والمراجع المتخصصة المستخدمة مثبّتة في ثنايا المقال في هوامشها. على سبيل المثال، تم الاستناد إلى شهادة شفوية من قرية جَبَع، ومادة أرشيفية حول مقاهي حيفا، ووثائق عن قرية لِفْتا وغيرها، وجميعها مُشارة في مواضعها لتعزيز دقة السرد. هذا المزيج من الشهادات الحيّة والدراسات التاريخية يُبرِز صورة حيّة لدور المقاهي والبيادر في فلسطين قبل 1948، ويُظهِر كيف تفاعل المجتمع مع تلك الفضاءات حتى تلاشيها التدريجي أمام ضربات النكبة ورياح الحداثة.

1. **المصادر:**

2. عراف، شكري. الأرض، الإنسان والجهد. مطبعة مخول، ترشيحا، ط2، آب 1993.
3. عراف، شكري. دراسة في جغرافية المدن ومدن التطوير في إسرائيل. دار النهضة للطباعة والنشر، الناصرة، 1972.
4. عرّاف، شكري. القرية العربية الفلسطينية. دار إلى العمق، معليا، ط3، إيلول 1996.
5. عراف، شكري. مصادر الاقتصاد الفلسطيني من أقدم الفترات إلى عام 1948. دار إلى العمق، معليا، ط1، كانون الثاني 1997.

6. دالمان، غوستاف. العمل والعادات والتقاليد في فلسطين، المجلد الرابع: خبز وزيت ونبيذ، ترجمة محمد أبو زيد، إصدار دار الناشر والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. قطر، ط1، وبيروت تشرين أول، 2023.
7. كنعان، توفيق. الكتابات الفولكلورية. ترجمة ونشر دكتور موسى علوش، 1998.

العودة إلى المَعِين

بقلم: سلمان أبو سِتّة

أُطلقت هذه التحقيقات في 14 أيار/مايو 2025 بالتعاون مع **مهرجان الفيلم الفلسطيني**، مع عرضٍ لفيلم تلاه حوار بين سلمان أبو سِتّة وإيال وايزمان.

في الأسابيع التي سبقت انتهاء الانتداب البريطاني على فلسطين في 15 أيار/مايو 1948، هاجمت واحتلت الميليشيا الصهيونية شبه العسكرية المعروفة بالهاجاناه القرى الفلسطينية في صحراء النقب الغربية، وقامت بتهجير سكانها. الكثير من هؤلاء السكان أصبحوا لاجئين داخل وطنهم نفسه، إذ لجأوا إلى قطاع غزة. وبعد ذلك، شرعت إسرائيل في إقامة مستوطنات زراعية يهودية تحيط بالقطاع وبالـ 200000 لاجئ الذين يعيشون هناك. تم تدمير جميع آثار الوجود الفلسطيني في "غلاف غزة"، وما زال الفلسطينيون يُمنعون من ممارسة حقهم في العودة إلى أراضيهم.

الكثير من البُنى التحتية التي أُنشئت بعد نكبة 1948 – مثل الطرق والحواجز والمناطق العازلة – ما زالت واضحة في نظام "التحكم المكاني" المفروض على غزة خلال الإبادة الجماعية التي بدأت عام 2023.

في ليلة 13–14 أيار/مايو 1948، قبل ساعات قليلة من إعلان قيام دولة إسرائيل، احتلت قوات الهاجاناه قرية المِعِين – المعروفة أيضًا باسم معين أبو سِتّة أو عين أبو سِتّة – وهي المنظمة الصهيونية شبه العسكرية الرئيسية التي عملت في فترة الانتداب البريطاني. تم تهجير سكان القرية لاحقًا، ودُمِّرت معظم مبانيها.

تقع المِعِين على تلة منخفضة تُشرف على خان يونس وساحل غزة الجنوبي، وكانت في ذلك الوقت موطنًا لعائلة أبو سِتّة، وهم بدو فلسطينيون من قبيلة الترابين التي كانت تسكن المنطقة الممتدة بين غزة وشمال سيناء. وكانت المِعِين مسقط رأس سلمان أبو سِتّة (مواليد 1937) أبرز من وثّق النكبة المستمرة وأشدّ المدافعين عن حق العودة الفلسطيني.

من منزله في الكويت، ومن مكاتب جمعية أرض فلسطين في بيروت ولندن، كرّس سلمان حياته لإعداد أطلس فلسطين الشامل. وقد نُشرت أبحاثه حول تاريخ بلدته في مذكراته المُعنوَنة "رسم خريطة عودتي".

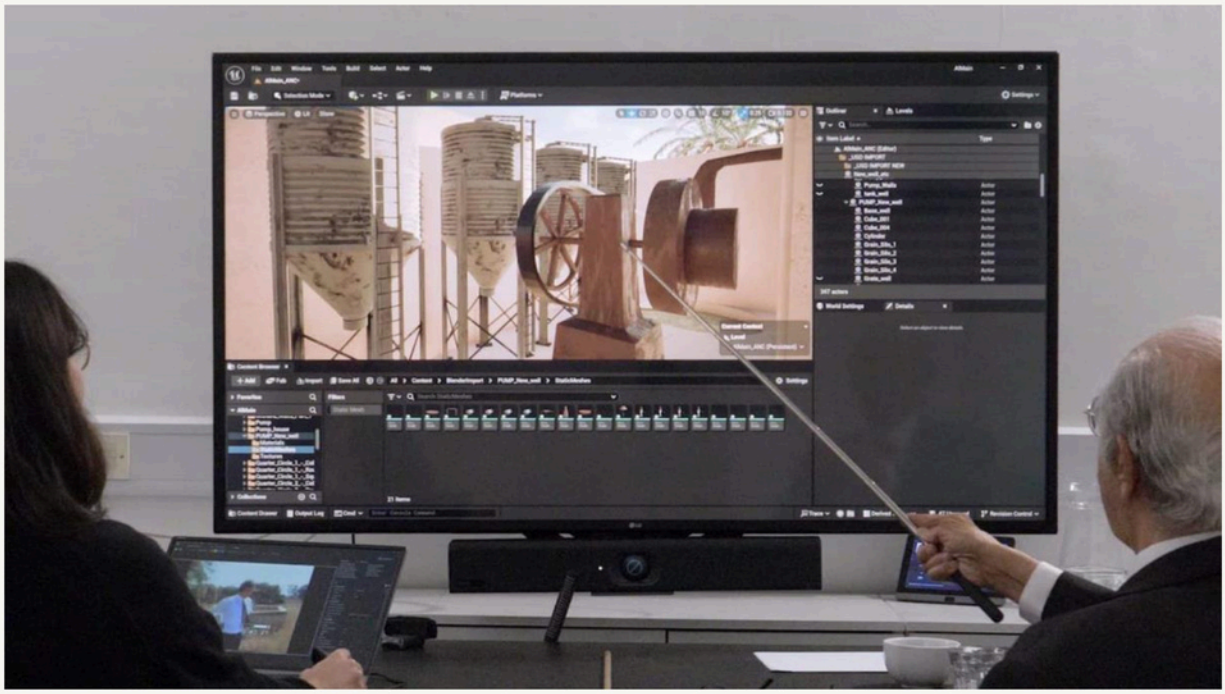
كانت منظمة الهندسة الجنائية المعمارية قد تعاونت سابقًا مع سلمان لتحديد موقع مقبرة جماعية في قرية الدوايمة الفلسطينية الواقعة على المنحدرات الغربية لجبال الخليل. وفي هذا التحقيق، أعاد سلمان وباحثو الهندسة الجنائية المعمارية إعادة بناء رقمية ثلاثية الأبعاد لقرية المِعِين وأحداث 13–14 أيار/مايو 1948 باستخدام تقنية المقابلات الخاصة بهم المعروفة بـ"الشهادة المكانية".

هدف هذا العمل التعاوني في النمذجة وإعادة البناء إلى الجمع بين ذاكرة سلمان ومعرفته من جهة، وصور الأقمار الصناعية والمواد الأرشيفية من جهة أخرى، بما في ذلك الصور الجوية التي التقطها سلاح الجو الإسرائيلي في العقد الذي تلا احتلال القرية، هو فهم تاريخ المستوطنات التي أُقيمت على أرض عائلته بعد تهجيرهم، إذ يقول أبو ستة: "أريد أن أعرف المزيد عن أولئك الذين استولوا

على أرضي. من هم؟ لماذا حفروا وشقّوا الطرق السبعة؟ كيف بنوا مشهدهم فوق أنقاضنا؟ لماذا شقّوا طرقًا جديدة تختلف عن طرقنا؟ كيف اختاروا موقع الكيبوتس الجديد؟ ما هي أولى المنشآت التي بنوها؟".

المَعِين عام 1945

صُوّرت قرية المعِين من الجو لأول مرة في 28 كانون الثاني/يناير 1945 خلال مسح جوي أجرته القوات الجوية الملكية البريطانية لفلسطين، لكن الصور الجوية تعطي صورة غير مكتملة للمنظر الطبيعي؛ فقد تكون البقعة الداكنة غير الواضحة كومة قش أو تلًّا ترابيًّا أو فتحة بئر ماء، وقد يكون تغير اللون على سطح الأرض طريقًا للمشاة أو قناة مائية. بيد أنه بفضل خبرة سلمان ومعايشته للمنطقة، تمكّن فريق البحث من تحديد وتمييز ملامح التضاريس التي ظهرت في تلك الصور الجوية.



لقطة من مقابلة "الشهادة المتموضعة" مع سلمان أبو ستّة، يعيد فيها بناء المشهد الداخلي لبيت البَيّارة يشمل البئر الميكانيكي وأربعة صوامع (فورينزك أركيتيكشر، 2025)

يمينًا: إعادة البناء الرقمية لبيت البَيّارة من إعداد فريق فورينزك أركيتيكشر يشمل مبنى يحتوي على بئر بعمق 95 مترًا وطاحونة دقيق ميكانيكية بأربع صوامع، محاطًا بحديقة من أشجار النخيل والحقول الخضراء. يسارًا: صورة من مسح جوي لسلاح الجوّ الملكي (RAF) عام 1945، بإذن من جمعية أرض فلسطين (فورينزك أركيتيكشر، 2025)

يقع مركز قرية المِعِين شرق وادي فرحة — أو وادي المِعِين —وهو الفرع الجنوبي لِوادي غزة، وهو مجرى موسمي يصب في البحر الأبيض المتوسط عند ساحل ما يُعرف اليوم بِقِطاع غزة. ومن مركز القرية، تتفرع سبعة طرق في جميع الاتجاهات:

- غربًا نحو خان يونس
- شمال غرب نحو دير البلح وغزة
- شرقًا نحو بئر السبع

وكان هذا المفترق قلب الاستيطان؛ حوله تجمّعت عدة منشآت، منها بيّارة، وهي بئر عميقة محاطة ببستان من أشجار النخيل وحديقة خضروات.

كانت عائلة أبو سِتّة أول من أدخل المكننة الزراعية إلى المنطقة، ففي أواخر العشرينيات أو أوائل الثلاثينيات، اشترى والد سلمان، الشيخ حسين أبو سِتّة، وابن عمه أحمد إبريشة أبو سِتّة مضخة مياه ديزل آلية من يافا وركّبوها فوق البئر بدلًا من النظام القديم الذي كانت تديره الجمال.

وفي أوائل الأربعينيات، أقاموا مطحنة دقيق آلية بأربع صوامع، وقد أعاد باحثو الهندسة الجنائية المعمارية تصميمها استنادًا إلى ذاكرة سلمان. وفي الأربعينيات أيضًا، وبعدما لاحظوا فوائد المضخة والمطحنة، اشترت العائلة جرّارًا زراعيًّا للمساعدة في الحصاد، لكنهم تخلّوا عنه لاحقًا بعدما اكتشفوا أنه يقصّ السنابل عاليًا جدًّا، ما يؤدي إلى إهدار المحصول.

تُفنّد هذه الريادة في التحديث الزراعي – باستخدام الخرسانة والجرارات ومحركات الديزل خلال فترة الانتداب البريطاني – الرواية الصهيونية التي تزعم أن هذه الممارسات الحديثة أُدخلت إلى المنطقة على يد المستوطنين الإسرائيليين فقط بعد النكبة.

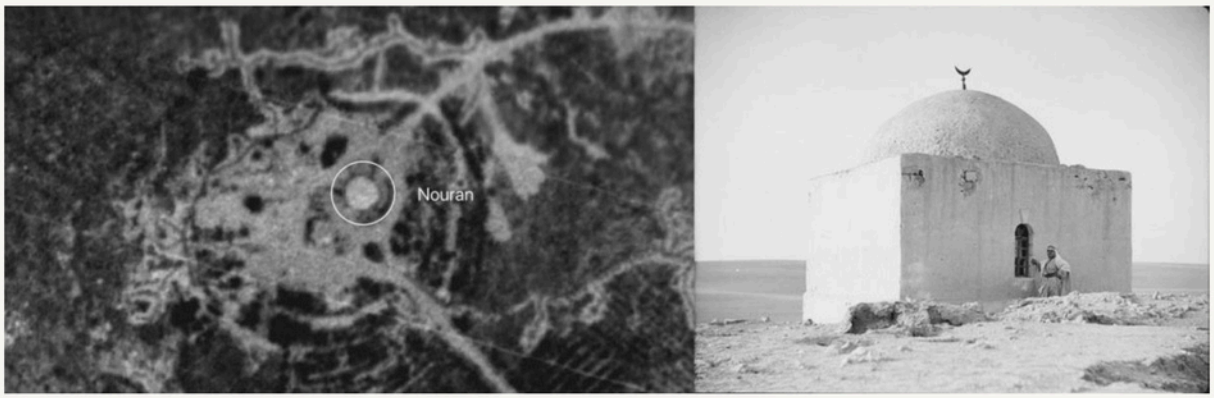
وبالقرب من المفترق، كان هناك دكانان صغيران يملكهما تجار من خان يونس قُتل أحدهما في 14 أيار/مايو 1948 عند احتلال القرية على يد الهاجاناه.

مبنى المدرسة، وإلى جانبه شجرة كينا كبيرة، وفي الوسط محطة رصد جوي. يمينًا: إعادة البناء الرقمية من إعداد فورينزك أركيتيكشر. يسارًا: صورة من مسح جوي لسلاح الجوّ الملكي (RAF) عام 1945، بإذن من جمعية أرض فلسطين (فورينزك أركيتيكشر، 2025)

شرق المفترق، كانت هناك مدرسة بناها الشيخ حسين أبو سِتّة على نفقته الخاصة في عشرينيات القرن الماضي. ولا تظهر في الصورة الجوية لعام 1945 المدرسة الثانية التي بُنيت عام 1947، أي قبل عام واحد فقط من النكبة.

أما منزل الشيخ حسين القريب، فكان عبارة عن مجمّع مسوّر تحيط غرفه بساحة مركزية. شملت الغرف مبنى سكنيًّا كبيرًا وغرف تخزين وحظيرة ماشية. ومن المنزل، كانت تتفرع مسارات صغيرة باتجاه البئر والمدرسة وبستان كبير مسوّر ومحاط بسياج من الصّبّار. وفي الطرف الشمالي الغربي من البستان، كان هناك ممر خفي – خندق طويل ومنخفض – يؤدي إلى وادي المعِين.

أما مقام نوران، المعروف أيضًا باسم الشيخ نوران، فقد كان ضريحًا بُني على تلة في الطرف الجنوبي الشرقي للقرية. وكان يحمل دلالة ثقافية وروحية عميقة في المنطقة؛ إذ كانت النساء المحليات يزرنه طلبًا للبركة، خصوصًا عند رغبتهنّ في الإنجاب.

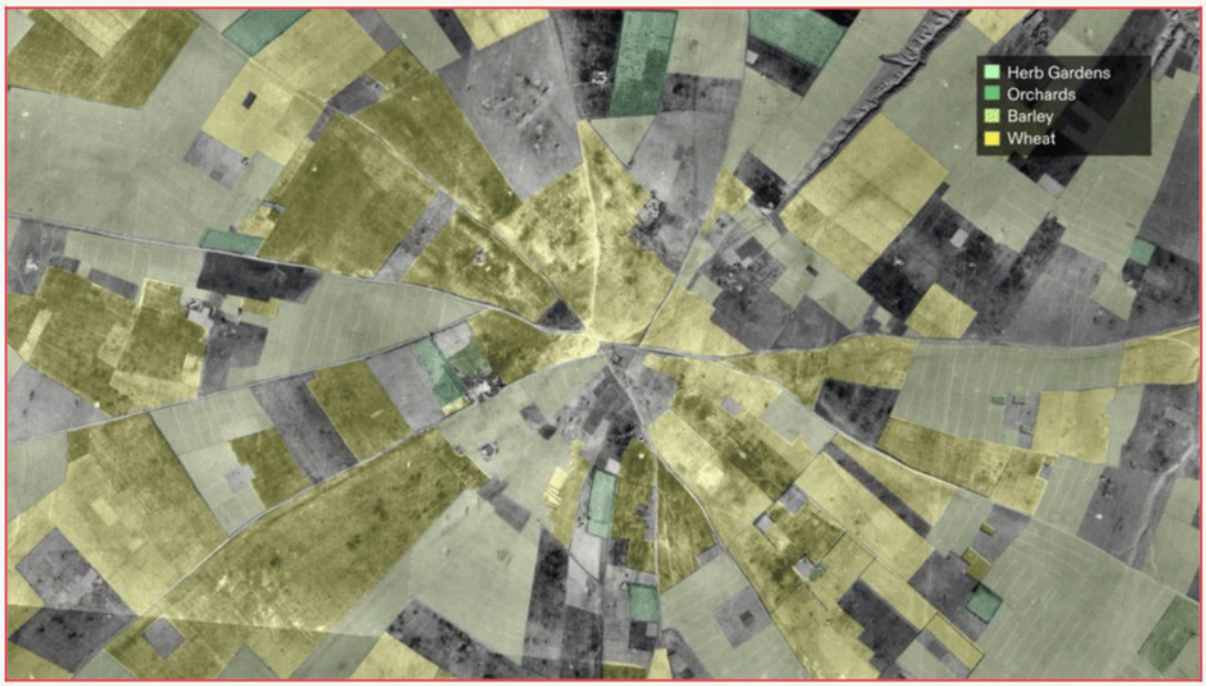


يمينًا: صورة أرشيفية لعارف العارف في مقام نوران عام 1934، بإذن من جمعية أرض فلسطين (فورينزك أركيتيكشر، 2025). يسارًا: صورة جوية التُقطت عام 1956 (مصدر الصورة الخارجي: الجامعة العبرية في القدس)

الساعة الزراعية

كان تنظيم الزراعة حول الطرق السبعة الرئيسية في قرية المِعين يشبه عمل الساعة الدقيقة. على بُعد بضع مئات من الأمتار من مركز المفترق، كانت تقع البيوت الحجرية المعروفة باسم "البيكا"، التي كانت تُستخدَم كمركز لكل فرع من فروع عائلة أبو سِتّة. وبالقرب من كل مجموعة من هذه البيوت، كان هناك بستان مستطيل كبير. وقد زُرعت هذه البساتين في ثلاثينيات القرن العشرين، وكان وجودها علامة على الثراء والرفاه.

كلما ابتعدنا أكثر عن المركز، كانت الحقول تكبر في المساحة. وقد زرعت عائلة أبو سِتّة نحو 60000 دونم (حوالي 15000 فدان) من الأراضي، كان ثلاثة أرباعها مخصصًا لزراعة القمح والشعير.



صورة من مسح جوي لسلاح الجوّ الملكي (RAF) عام 1945 تُظهر توزيع حقول القمح والشعير والبساتين والحدائق الخضراء (المصدر: جمعية أرض فلسطين وفوربنزك أركيتيكشر، 2025)

ولفهم منطق الزراعة في المنطقة، أجرت منظمة "الهندسة الجنائية المعمارية" مقابلة مع الخبير الزراعي محمد أبو جياب، الذي تنحدر عائلته من قرية شمال غزة ونشأ في مخيم المغازي للاجئين الواقع على الضفة الجنوبية لوادي غزة. مكّنت معرفة محمد الوثيقة بالأرض والتربة وأساليب الزراعة المحلية الباحثين من تحليل الصور الجوية لعام 1945.

خلف البيّارة، تمكّن محمد من تحديد شبكة من الحدائق الغائرة التي كانت تُستخدَم كأحواض لزراعة الخضروات، وهي دليل آخر على أنظمة الزراعة الحديثة. كانت الحقول مقسّمة إلى أقسام يبلغ عرض كل منها نحو 40 مترًا، وقدّر محمد أن ما لا يقل عن نصف الحقول كانت مزروعة بالشعير.

كانت المعِين تقع في أقصى الطرف الجنوبي لحوض وادي غزة، في نقطة تقاطع لظروف بيئية مميزة جعلتها ملائمة جدًّا لزراعة القمح والشعير. وبحلول 28 كانون الثاني/يناير 1945، حين التُقِطت الصور الجوية للقرية بواسطة القوات الجوية الملكية البريطانية، كان القمح والشعير قد نَمَوا حتى ارتفاع نحو قدم واحدة، أي بما يكفي لتشكيل غطاء أرضي يجعل الحقول تظهر داكنة في الصور الجوية، بينما كانت البقع الفاتحة على الأرجح حقولًا تُرِكت بُورًا.

تدمير المَعِين

كانت قرية المعِين معروفة بروحها الثورية بقدر ما كانت معروفة بأهميتها الإستراتيجية، فقد كان والد سلمان وإخوته وأبناء عمه من القادة البارزين في المقاومة العربية ضد الاستعمار الصهيوني. وكان عبد الله أبو سِتّة، ابن عم سلمان، قد قاد ثورة ضد الحكم البريطاني بين عامي 1936 و1939 في منطقة بئر السبع، وتعاون مع جماعة الإخوان المسلمين في الدفاع عن المنطقة منذ عام 1947 وحتى دخول الجيش المصري إلى فلسطين في 15 أيار/مايو 1948. وبعد النكبة، أصبح عبد الله جزءًا من المقاومة الفدائية في غزة.

كان المستوطنون والميليشيات الصهيونية يطلقون على المعِين اسم "النقطة المتقدمة"، ويصفون سكانها بـ"العصابة". ويتذكر جندي من الهاجاناه يُدعى آريه أهروني حماسة الجنود عندما تلقوا الأوامر بمهاجمة القرية: "مَن في الكتيبة لم يتحدث عن ذلك؟ هذا هو مقر عبد الله أبو سِتّة، منظم عصابات النقب، الرجل الذي نشرت سمعته الخوف من حوله، والذي يكنّ له كل بدوي الاحترام والهيبة".

في 13 أيار/مايو 1948، حوالي الساعة العاشرة مساءً، اقتربت الميليشيا الصهيونية من "خِرْبة المعِين" وهي تقود مركبات طرق وعرة تم تلحيم صفائح مدرعة عليها. من الجدير ذكره أن البريطانيين والصهاينة كانوا يطلقون على العديد من القرى الفلسطينية اسم "خِرْبة" أي "أنقاض"، إذ كانوا يفترضون أن سكانها لم يبنوا تلك المنشآت بل استقروا حول أطلال قديمة.

"وعلى الأفق القريب"، يكتب سلمان في مذكراته: "رأينا أضواء مصابيح 24 مركبة مدرعة تقترب منا. وحش بأربع وأربعين عينًا يواجهنا، مع هدير محركاته المهدد".

هاجمت قوات الهاجاناه القرية عند الفجر في 14 أيار/مايو. ومن الشرق، كان أول ما واجهوه المدرسة. ومن سطح المدرسة، قاوم الأهالي دفاعًا عن أرضهم. كان في المعِين ما بين 10 و15 من الرماة المحليين، معظمهم مسلحون ببنادق تعود إلى الحرب العالمية الأولى، لكنهم سُرعان ما انهزموا أمام الهجوم.

في الركن الشمالي الشرقي من بستان والد سلمان، كان هناك فراغ في سياج الصبّار تمرّ من خلاله قناة حفرتها مياه الأمطار تؤدي إلى بداية وادي المعِين. وإدراكًا منهم أن القرية قد سقطت، هرب كثير من السكان عبر هذا الوادي.

يقول سلمان أبو ستة: "ركضت النساء والأطفال نحو الشمال. كانت الأمهات يحاولن العثور على أطفالهنّ في الظلام. حاولن بسرعة التقاط الأشياء التي يحتاجها أطفالهنّ: الحليب والبطانيات وما شابه. في الخلفية، أضواء مهددة، ووميض الرصاص يرسم أقواسًا في السماء، وفوضى مسرعة، وصيحات ألم، ونداءات على طفل مفقود، زادت خوفنا من موت وشيك. قادتني أمي وأختي في الظلام".

روى سلمان تفاصيل هروبه عبر الوادي بينما كان الباحثون يعيدون تمثيل ما وصفه في نموذجهم الرقمي. وعندما التفت إلى الوراء نحو المِعِين، رأى أعمدة الدخان ترتفع في الأفق.

وقد وصف أحد الجنود الإسرائيليين ما وجدوه في المِعِين قائلًا: "ذهبنا إلى منزل أبو سِتّة وأُصِبنا بالذهول: في قلب الصحراء، ثراء لا يُصدَّق: أثاث فاخر، وفرة من الملابس الشرقية والأوروبية، راديو، شاحنة، سيف بدوي فضي مزخرف، أرشيف ضخم ومهم من الوثائق والصور، رسائل من الأمير عبد الله وحسن البنّا زعيم جماعة الإخوان المسلمين في مصر، شهادة محاماة لأحد أفراد العائلة، نسخة أصلية من مسرحية "عطيل" لشكسبير بجانب القرآن الكريم. بلغت الحماسة ذروتها عندما عثرنا على مخزن الأسلحة. أسلحة كنا في غاية السرور".

الحصان الأبيض

أُقيم أول كيبوتس عسكري – زراعي على أراضي المِعِين وحمل اسم "نيريم"، وتعني "الحقول المحروثة" بالعبرية. كانت مجموعة "نيريم" قد استقرت سابقًا في منطقة قرب الحدود مع مصر، لكنها في نيسان/أبريل 1949 بحثت عن موقع جديد داخل المساحات الواسعة من الأراضي التي أصبحت متاحة بعد طرد السكان الفلسطينيين الأصليين.

وفي ذلك الشهر، قرروا الاستقرار في المكان الذي زرع فيه سكان المنطقة الأصليون حقول القمح والشعير قبل طردهم بفترة وجيزة. كانت هذه الحقول تعود لعائلة أبو سِتّة في معين أبو سِتّة.

لم يبقَ قائمًا في الموقع سوى مبنى واحد يقع على بُعد بضع مئات من الأمتار جنوب مركز مفترق المِعِين، وهو بناء من الخرسانة أطلق عليه المستوطنون اسم "البيت الأبيض". حول هذا المبنى، نصب المستوطنون خيامهم وعددًا قليلًا من الأكواخ الجاهزة، وحصدوا حقول عائلة أبو سِتّة. كانت المجموعة مدرَّبة ومسلَّحة، وكانت تطلق النار على أي فلسطيني يحاول عبور خط وقف إطلاق النار إلى الغرب.

أقام المستوطنون في "البيت الأبيض" مدة تسعة أشهر، وفي تلك الفترة كانت نواة مستوطنة دائمة تُبنى في مكان قريب. وبحلول كانون الثاني/يناير 1950، انتقلوا إلى كيبوتس "نيريم" الجديد الذي أُقيم على بُعد ثلاثة كيلومترات شمال "البيت الأبيض" على قمة تلة رملية كانت جزءًا من أراضي والد سلمان.

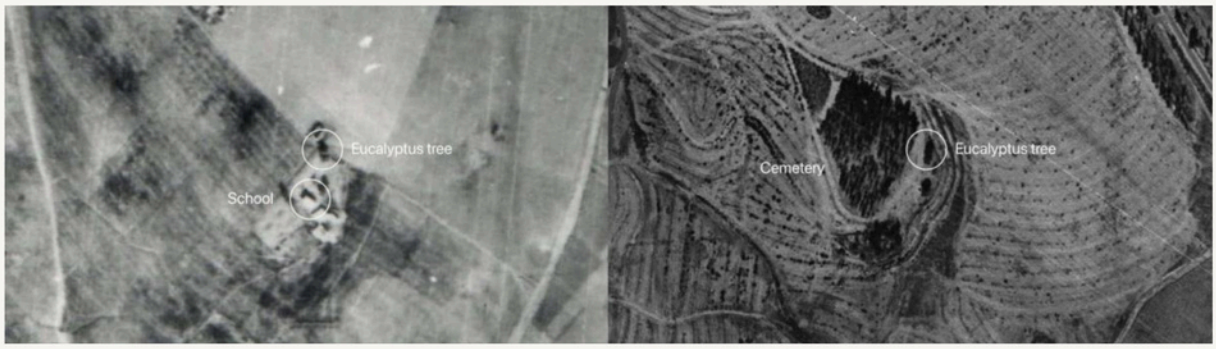
قبل وبعد

تكشف المقارنة بين الصور الجوية التي التقطتها القوات الجوية البريطانية عام 1945 وتلك التي التقطها سلاح الجو الإسرائيلي عام 1956 عن مشهد جديد لعملية محو قرية معين أبو سِتّة. فخلال تلك السنوات التسع، تم تحويل المشهد بأكمله تمامًا، وحده وادي المِعِين يربط بين الصورتين، أما المفترق المركزي فقد اختفى، وإن بقيت بعض طرقه القديمة، وقد شُقَّت طرق جديدة عبر المشهد الطبيعي، وعلى طولها أُقيمت أربع مستوطنات كيبوتسية جديدة.

في صورة عام 1956، تظهر بئر عائلة أبو سِتّة، لكن العشب الكثيف الذي نما حولها يشهد على توقف استخدامها. أما البناء المحيط بالبئر والمحرك والصوامع فقد اختفوا تمامًا. يمكن رؤية البيت الكبير ذي الفناء الواسع الذي كان يعود إلى عم سلمان، إبريشة أبو سِتّة، لكن لم يبقَ منه سوى الأطلال.

تكشف الصور الجوية اللاحقة، الممتدة من الخمسينيات حتى السبعينيات، عن عملية الترسخ التدريجي للبنية التحتية للمستوطنات الكيبوتسية. وتُظهر صور "نيريم" من الخمسينيات أن أول ما بُني في المستوطنة كان التحصينات، ولم تُنشَأ الوظائف "المدنية" للمستوطنة إلا بعد تأمين المحيط. ففي أسفل كل برج حراسة خندق يمتد حتى المناطق السكنية، ومنها إلى داخل المستوطنة حيث توجد العيادة، الأمانة، قاعة الطعام، دورات المياه، الحضانة، وغيرها من المباني.

أما الجناح الخلفي للمستوطنة فيضم المباني الزراعية والمنطقة الصناعية وورشة الحديد ومرآب السيارات. كانت المستوطنات التي أُقيمت على أراضي عائلة أبو سِتّة مستوطنات حدودية محصّنة، تشكل جزءًا مما أسمته إسرائيل "الجدار الحي" الذي يحيط بقطاع غزة، وهو ما يُطمَس فيه الفصل بين الوظائف المدنية والأمنية لهذه المستوطنات الحدودية. وقد ثبت لاحقًا أن هذا الطمس قاتل؛ إذ تعرّضت أربع من المستوطنات التي أُقيمت على أراضي عائلة أبو سِتّة لهجمات في 7 تشرين الأول/أكتوبر 2023.



يُظهر تحليل صور جوية قبل/بعد لعامَي 1945 و1956 تدمير بيت إبريشة والبَيّارة ومنزل الشيخ حسين والبستان والمدرسة (مصادر الصور الخارجية: جمعية أرض فلسطين والجامعة العبرية في القدس)

الخالصة – بلدة وفيها "عين من ذهب"

قصة نهوض وسقوط بلدة عربية فلسطينية شمالي سهل الحولة

بقلم: مصطفى العباسي

ملخص

يتناول هذا البحث تاريخًا موجزًا لبلدة الخالصة التي كانت المركز الرئيسي لمنطقة سهل الحولة منذ أواخر العهد العثماني وحتى عام 1948، وشكلت نقطة الوصل بين الحولة، الجليل، جنوب لبنان، ومرتفعات الجولان. يهدف هذا البحث إلى استعراض التغيرات والتحولات التي طرأت على الخالصة وعلى سهل الحولة بشكل عام، وتبيان أن هذه البلدة الحدودية شهدت تغيرات اجتماعية واقتصادية كثيرة. ويوضح، كذلك، أن تلك التغيرات لم تتم في المناطق الوسطى من فلسطين فحسب، بل طالت حتى الأجزاء الشمالية منها. بالإضافة إلى ذلك، يتناول هذا البحث قصة النمو السريع لهذه البلدة العربية الفلسطينية التي لم تتطرق إليها الدراسات السابقة، ويستعرض ما حدث لها ولجوارها أثناء أحداث النكبة في حرب 1948. كما أنه يحلل دور زعيم الخالصة والحولة، الشيخ كامل حسين اليوسف، وكيف أدار علاقاته مع القبائل البدوية والقوى المحلية والسكان العرب من جهة، ومع المستوطنين اليهود من جهة ثانية. إن قصة الخالصة أثناء تلك الحقبة الزمنية ما هي إلا دراسة لحالة الميكرو (الحالة المصغرة) لما حصل في فلسطين خلال العقود الثلاثة من الحكم البريطاني.

المقدمة

هناك القليل من الدراسات التي نشرت ضمن إطار البحث التاريخي العام، والذي يتناول التاريخ الاجتماعي للأرياف في فلسطين خلال فترتي الحكم العثماني والانتداب البريطاني. فأغلب الدراسات ركزت على دراسة المناطق الرئيسية والكبرى، وبعضها تناول المدن الداخلية التي شكلت مراكز للمناطق الإدارية والأقضية مثل صفد والناصرة وعكا وطبرية. من جانب آخر، هناك نقص ملحوظ في الدراسات عن مدن مثل بيسان واللد والرملة وبئر السبع. من المهم التنويه إلى أنه بالكاد هناك أي دراسات عن البلدات العربية الفلسطينية من المستوى الثالث التي تقع ضمن مناطق الأرياف، والتي دُمِّر أغلبها في أحداث النكبة عام 1948 وهُدِمت بالكامل، ولا تتوفر عنها إلا معلومات متناثرة وغير وافية. من ضمن تلك البلدات، البصة في قضاء عكا، الطيرة وإجزم في قضاء حيفا، لوبية من قضاء طبرية، والخالصة في قضاء صفد.

وعليه، فإن هذا البحث يتناول تاريخ الخالصة من منظور الدراسة التاريخية المحلية، ويركز من خلاله على دراسة فترة زمنية محددة؛ منذ أواخر الحكم العثماني وحتى نهاية فترة الانتداب البريطاني في فلسطين عام 1948.

كانت بلدة الخالصة قرية متوسطة الحجم في أواخر العهد العثماني، وقد ازدهرت بشكل ملحوظ خلال فترة الانتداب، حيث أصبح عدد سكانها نحو 2000 نسمة. وقد تطورت خلال هذه الفترة لتصبح مركزًا اقتصاديًّا واجتماعيًّا يعج بالحياة في سهل الحولة، وكان سكان جنوب لبنان ومرتفعات الجولان يفدون إليها من أجل التجارة والحصول على الخدمات ولأغراض أخرى. وقد أصبح زعيمها الشيخ كامل

حسين اليوسف شخصية مرموقة ومؤثرة في الحولة والمناطق المجاورة. لم يتبقَّ اليوم من هذه البلدة العربية التي بُنِيت قرب النبع المتدفق والغني والمعروف باسم نبع "عين الذهب" سوى بعض المباني الحجرية. وقد أُقِيمت مكانها وعلى أنقاضها بلدة كريات شمونة.

سأحاول في هذا المقال أن أروي قصة نهوض ونمو وسقوط هذه البلدة العربية من خلال طرح أربعة أسئلة أساسية، وهي:

- مَن هم سكان الخالصة؟ وكيف تمكنوا من تأسيس بلدتهم في سهل الحولة؟
- ما هي التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي مرت بها الخالصة خلال فترة الانتداب البريطاني؟
- ما هو الدور الذي لعبه كامل حسين اليوسف في قيادة البلدة وسهل الحولة خلال فترة الانتداب البريطاني؟
- ماذا كان مصير الخالصة خلال حرب 1948 وما بعدها؟

الخالصة في أواخر العهد العثماني

كانت الخالصة في أواخر العهد العثماني تتبع قضاء مرجعيون. المعلومات عن سهل الحولة، بشكل عام، وعن الخالصة، بشكل خاص، من تلك الفترة قليلة. السبب وراء ذلك على ما يبدو هو خلوها من أية مواقع ذات أهمية دينية أو تاريخية خاصة أو مميزة، ولأن الطرق التاريخية الرئيسة لم تمر في السهل لوجود بحيرة ومستنقعات الحولة، بل مرت في أطرافه الشمالية والجنوبية؛ ففي الشمال، مرت من الجولان إلى قلعة صليبة (نمرود) وبانياس ومن هناك إلى مرج عيون. ومن الجنوب، مرت من الجولان، القنيطرة، نعران، جسر بنات يعقوب، وخان جب يوسف في صفد أو طبريا.

البحث الذي أجراه كل من هوتيروث وعبد الفتاح، واعتمادًا فيه على دفاتر وسجلات تحرير الطابو العثمانية، كان أحد المصادر الأولى التي ذُكِرت فيها الخالصة. ويبدو من خلال هذا المصدر الذي يرجع إلى عام 1596 أن الخالصة كانت قرية صغيرة يقطنها نحو 250 نسمة كانوا يعتمدون على زراعة المحاصيل، خاصة القمح والذرة والزيتون والخضراوات إلى جانب تربية الماشية. ويذكر يهودا كارمون الذي استند إلى روايات الرحالة الذين زاروا المنطقة، منذ مطلع القرن التاسع عشر، أن الخالصة كانت في البداية مؤلفة من خيام البدو ذات اللون الأسود، وهؤلاء قدموا للإقامة فيها خلال أشهر الشتاء هربًا من برد الجولان، وبعدها كانوا يعودون إلى مرتفعات الجولان أثناء أشهر الربيع والصيف.

لم يذكر الرّحّالة السويسري يوهان بوركهاردت الذي زار الحولة عام 1812م الخالصة بشكل مباشر، وإنما ذكر أنه كان هناك تجمع للبدو في الحولة والأغوار من أبناء قبائل عرب الفضل وعرب النعيم والتركمان. وفي بعض الأحيان، كان بعض سكان القرى الجبلية ينزلون للعمل في أراضيهم في الحولة في مواسم معينة. كما أعطى الرّحّالة الفرنسي فيكتور غيرين الذي مرّ عبر الحولة عام 1875 وصفًا موجزًا للقرى والجداول المياه والينابيع الكثيرة والأطلال العديدة المنتشرة في الحولة. وقد وصف الخالصة بأنها قرية جديدة بُنِيت في موقع جميل ومطلّ على السهل والبحيرة، وقد زرع سكانها محاصيلهم حولها وكانوا يروونها من نبع عين الذهب القريب من بيوتها.

ذُكِرت الخالصة في المسح الميداني الشامل لفلسطين الذي أجراه كل من كوندر وكيتشنير عام 1877، وأشارا فيه إلى أنها قرية صغيرة يقطنها 50 مسلمًا، ويقيمون في بيوت مبنية من الحجارة. هذا الرقم أقل بكثير من الرقم الذي ذكره كل من هوتيروث وعبد الفتاح

سابقًا، مما يطرح سؤالًا عما إذا كانا قد أحصيا سكان الخيام الذين سكنوا بالقرب من المنازل الحجرية أم لا. على أية حال، فإن شهادتهما مؤشر على أنه لم تحصل زيادة في عدد سكان الخالصة خلال فترة طويلة من الزمن. عدم الزيادة السكانية يرجع بشكل أساس إلى ظروف سهل الحولة وطبيعته المناخية، فقد غطت وغمرت المياه مساحات ممتدة من أراضيه، خاصة خلال مواسم الأمطار، مما سبب مصاعب متعددة للقرى القريبة من البحيرة التي كانت تتسع ويرتفع منسوبها عند موسم الأمطار.

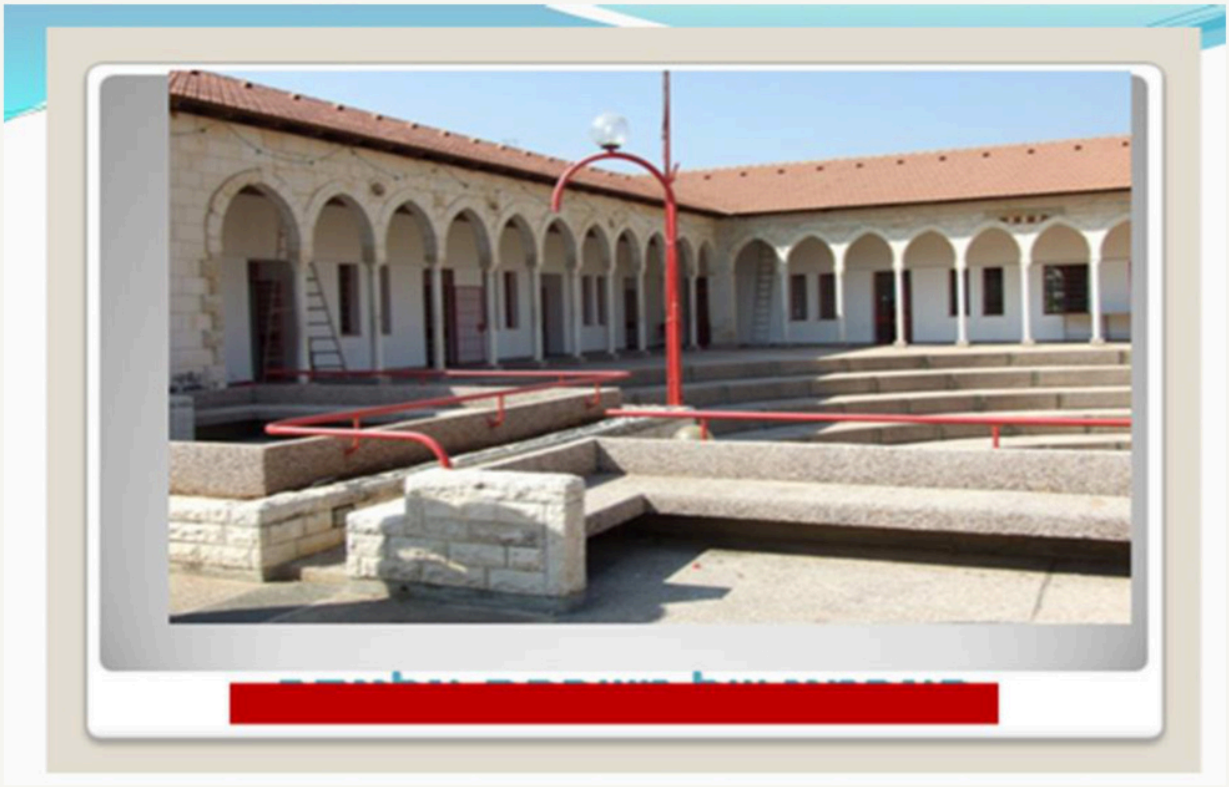
منظر عام لسهل الحولة الغني بالينابيع والمياه

زار الموظفان العثمانيان محمد بهجت ومحمد رفيق التميمي الخالصة عام 1916. زيارتهما كانت متصلة بإجراء مسح ميداني لولاية بيروت، بناءً على طلب الوالي. وقد تضمن كتابهما معلومات كثيرة عن قضاء صفد وسكانه. كما أولى الرجلان الخالصة اهتمامًا خاصًّا، حيث وصلا إليها بواسطة عربة تجرّها الخيل مباشرة بعد زيارتهما لقرية مرجعيون ومستوطنة المطلة اليهودية.

من خلال وصفهما، يتبين أن الخالصة كانت قرية صغيرة يسكن بعض سكانها خيامًا سوداء. وقد استغرق بهجت وتميمي في وصف حرارة الاستقبال الذي شعرا به والطعام الذي أعده على شرفهما شيخ قبيلة الغوارنة في منزله الفاخر. وبحسب ذلك الوصف، فإن منزل

الشيخ شمل عددًا من الغرف، وكانت أرضيّته مغطاة بالسجاد بينما كانت غرفة الضيوف واسعة رحبة لها أربعة أبواب، وكانت نوافذها مصنوعة من الخشب من دون زجاج أو قضبان حديدية.

قصر آل اليوسف في الخالصة



كما وصف بهجت والتميمي بالتفصيل حياة قبيلة الغوارنة ومصادر عيشها على امتداد الشواطئ الشمالية لبحيرة الحولة. يتبين من وصفهما أن عائلة اليوسف كانت الأقوى والأكثر ثراءً في سهل الحولة، وكانت تمتلك نحو 6000 دونم من الأراضي الزراعية. وفق روايتهما، الجد الأول للعائلة هو عيسى إبراهيم اليوسف، وقد قدِم أفراد قبيلة الغوارنة إلى الحولة والغور من مناطق شمال جبال جنين وأم الفحم عام 1766 تقريبًا، ثم تولى إبراهيم اليوسف ابن عيسى زعامة القبيلة وساهم في استقرارها في هذه المنطقة. ذكر بهجت وتميمي أن أفراد القبيلة بذلوا جهودًا شاقة وجبّارة على مدى عقود في تجفيف المستنقعات، واستطاعوا أن يؤسّسوا 12 قرية في الحولة وتحوّلوا شيئًا فشيئًا إلى حياة الاستقرار وابتعدوا عن حياة الترحال.

أشار كارمون أن ذِكر قبيلة الغوارنة ورد عند كل الرحالة الذين زاروا فلسطين بعد عام 1830. في رأيي، لا يوجد تعارض بين حقيقة استقرارهم في نهايات القرن الثامن عشر وورود ذكرهم في القرن التاسع عشر، فقد استغرقت بعض الوقت حتى استقر الغوارنة بشكل تام. كذلك، فإن عدد الرحالة الذين مروا في هذا المكان، بشكل خاص، وفي منطقة الجليل، بشكل عام، قد ازداد مقارنةً بفترات سابقة. على أية حال، فقد سجل كارمون أن القبيلة كانت في مرحلة تحوّل من حياة الرعي والترحال إلى الزراعة. وأضاف أن قبيلة الغوارنة كانت

تعمل في تربية الجاموس، وإعداد الحصر من نباتات المستنقعات المعروفة باسم البردى أو البوط بلغة المحليين، فضلًا عن زرع وحصاد المزروعات.

بحيرة الحولة والجاموس يسبح فيها

بحسب كارمون، إن تحول البدو إلى حالة الاستقرار والعمل الزراعي الدائم كان قد بدأ في فترة الحكم المصري في فلسطين في الأعوام 1831م – 1840م، إذ منحت السلطات المصرية إعفاءً من الضرائب على الأراضي التي يتم استصلاحها وزراعتها من جديد مدة تسع سنوات، مما شجع البدو ومزارعين آخرين على زراعة المزيد من الأراضي في سهل الحولة، بالإضافة إلى إدخال أنواع جديدة من النباتات. وأضاف كارمون أنه كان يتم حفر قنوات التصريف في ذلك الوقت وترميم القديم منها لإعادة استخدامه بغرض تقليل مساحة المستنقعات أو تمددها خلال المواسم الماطرة. إحدى هذه القنوات كانت تسمى قناة الأمير. ورغم أنه لا يشير إلى اسم الأمير المقصود، فإنه من المهم الإشارة إلى أن زعيم القبيلة عند البدو كان يُلقَّب أحيانًا بالأمير، بالإضافة إلى لقب الشيخ، وبالتالي فليس من المُستبعَد أنه أحد أمراء عائلة اليوسف.

جانب من سوق الخاصة، وتظهر فيه الأكواخ والمظلات المصنوعة محليًّا من الحصر

من المهم الإشارة إلى أن عملية التغيير والتمدن في فلسطين ازدادت زخمًا وقوة أثناء النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وفي هذا السياق يشير الباحث جاكوب نوريس، الذي درس حالة الازدهار الذي حصل في حيفا وعكا والقدس في أواخر العهد العثماني، إلى أن هذه العمليات التنموية قد وصلت فلسطين تدريجيًّا، وربطت اقتصادها مع الاقتصاد العالمي. وعلى الرغم من أنه يبرز التطورات في المدن الكبرى والمناطق الساحلية كعكا وحيفا وخليجهما على سبيل المثال، فإنه من المرجح أن هذه التطورات قد أثّرت في المناطق الداخلية لمنطقة الجليل والأغوار بما فيها غور وسهل الحولة.

قادت عائلة اليوسف من مسكنها وقصرها الكبير في الخالصة قبيلة عرب الغوارنة التي توزعت في أنحاء وأطراف البحيرة في الناحيتَين الغربية والشمالية، وسكن أبناؤها في 12 قرية متوسطة الحجم. وكما ذكر بهجت وتميمي، فإن أفراد القبيلة كانت تجمعهم روابط اجتماعية قوية، واستطاعوا أن يتأقلموا مع الطبيعة القاسية للمكان، بل وتمكّنوا من تجفيف 15000 دونم من أراضي المستنقعات مما مكّن الكثيرين منهم من الانتقال إلى مساكن دائمة، شأنهم شان جيرانهم الفلاحين.

بالنسبة إلى الأصول الاجتماعية لأفراد القبيلة، وعلى النقيض مما نقل بهجت وتميمي، فإن كارمون يزعم أنهم ليسوا كلهم يرجعون بالضرورة إلى أصل واحد بالرغم من الاسم الذي أُطلِق عليهم جميعًا (الغوارنة)، والذي يعني سكان الغور. من وجهة نظره، فإن بعضًا منهم سكن الحولة قبل منتصف القرن الثامن عشر، والبعض الآخر سكن أثناء الحكم المصري، وعليه فجزء منهم من أصول مصرية أو سودانية.

يعتقد جوزيف برسلافي أيضًا أن الغوارنة لم يكونوا في البداية مزارعين بل أناسًا متنقلين، كيّفوا أنفسهم عبر الأجيال مع المناخ الخاص لمنطقة الحولة الغنية بالمياه. وبحسب رأيه، انضم إليهم بعض الذين فرّوا من قراهم لأسباب مختلفة، وحصلوا على الحماية ضمن أرض القبيلة.

مهما يكن من أمر، فإن قبيلة الغوارنة كانت تقف بقوة وبثبات خلف زعمائها خلال فترة الانتداب، ولا يوجد دليل لدينا على أية نزاعات أو صدامات داخل القبيلة رغم تعدادها الكبير نسبيًّا.

بعد وفاة الشيخ إبراهيم زعيم القبيلة في نهاية القرن التاسع عشر أو بداية القرن العشرين، انتقلت الزعامة إلى ابنه الحاج الشيخ يوسف، ثم بعد ذلك إلى حفيده الشيخ حسين اليوسف. ليس لدينا معلومات كافية عن حسين سوى أنه كان الزعيم في الحولة في بداية القرن العشرين، وأنه قُتِل عام 1917. وحول قتله، هنالك روايتان؛ الأولى تقول إنه قُتِل على يد أحد أفراد قبيلة عرب الحمدون التي استقرت في منطقة جبل الهراوي، على ما يبدو بسبب نزاع على حقوق الرعي، والثانية تقول إنه أُعدِم من قِبل جمال باشا قائد الجيش العثماني. بعد ذلك، انتقلت الزعامة إلى ابنه الشيخ كامل الذي قاد القبيلة وشمال سهل الحولة بين الأعوام 1917–1949، وكان يُلَقَّب بعدد من الألقاب، مثل: شيخ عرب الحولة، زعيم الحولة، ملك الحولة وغير ذلك.

لتلخيص هذا الجزء من المقالة، فإننا نرى بأنه، وعلى الرغم من ذكر الخالصة في القرن السادس عشر والقرون التالية، فإنها تطورت وازدهرت بشكل رئيسي خلال القرن التاسع عشر الذي تميز بتقوية وتعزيز الحكم العثماني في فلسطين وازدياد مركزية النظام وتحسين الوضع الأمني، بالإضافة إلى إصلاحات وتنظيمات شملت معظم مناحي الحياة. هذه العملية أسهمت هي الأخرى في تحول البدو من حياة التنقل والترحال إلى حياة الاستقرار الدائم والعمل في الزراعة. كما رأينا أن نمو وازدهار الخالصة مرتبط إلى حد كبير بقبيلة الغوارنة وبعائلة اليوسف التي كانت لها القيادة والريادة ونجحت في توحيد أفراد القبيلة مع العناصر الأخرى التي انضمت إليها وحوّلتها إلى لاعب رئيسي في سهل الحولة والشمال الفلسطيني.

سنوات الازدهار: الخالصة خلال فترة الانتداب البريطاني

شهدت منطقة غور الحولة خلال أيام الانتداب، بالأخص في العقدَين الأخيرَين من الحكم البريطاني، ازدهارًا سكانيًّا واقتصاديًّا. ومن المهم التنويه إلى أن هذا النمو الكبير لم يكن خاصًّا فقط بغور الحولة فحسب، فكما يُستدَل من الدراسة التي أجراها جاكوب نوريس نلاحظ حجم ومدى التنمية الذي شمل أغلب أنحاء فلسطين في العقد الأخير من الانتداب البريطاني. فخلال تلك الفترة، ارتفع مستوى المعيشة. يقتبس نوريس من خطاب لنورمان بِنتوِتش النائب العام في فلسطين عام 1932 أمام الجمعية الآسيوية، إذ قال: "بينما تعاني بقية أنحاء العالم من الركود، فإن هذا البلد الصغير يتمتع بنمو غير مسبوق". حتى وإن كان بِنتوِتش بالغ بأقواله، فقد كانت تلك السنوات سنوات ازدهار.

يبيّن إحصاء العام 1931 أن عدد سكان الحولة العرب بلغ 10267 نسمة، وعام 1937 بلغ 11740 نسمة. كما قُدِّر عدد سكان الحولة نهاية فترة الانتداب البريطاني بـ16000 نسمة، ما يظهر نموًّا سكانيًّا مستمرًّا. بلغ عدد سكان الخالصة 1369 نسمة

عام 1931، وعام ،1945 بلغ عددهم 1820 نسمة، جميعهم مسلمون ما عدا 20 مسيحيًّا. أما عام 1948، فقُدِّر عدد السكان بـ2000 نسمة، وكانت مساحة أرض القرية 11280 دونمًا.

في تلك الفترة، تعزّزت الروابط بين الخالصة وسهل الحولة وباقي المدن الشمالية، وازدادت قوة بعد ترسيم الحدود مع سوريا ولبنان عام 1923. وقد تحسّنت شبكة الطرق، ونشطت شركات النقل في المنطقة، وكان أبرزها شركة عرب الحولة للحافلات التي امتلكها الأخوان راشد وأحمد كوري من صفد، وكثرت الطلبات من قبل سكان قرى الحولة لزيادة عدد الرحلات والحافلات وشق طرق أخرى، وهذا شاهد على ازدياد الحاجة إليها، خاصة في العقد الأخير من فترة الانتداب.

أصبحت الخالصة أكبر بلدات الحولة، واستمرت في الحفاظ على وضعها بل إنها قامت بتعزيزه، فموقعها القريب جدًّا من نقطة التقاء الحدود السورية واللبنانية والفلسطينية مكّنها من أن تصبح مركزًا إداريًّا ونقطة اتصال للسوق الأسبوعي الذي توسع بشكل تدريجي.

توسعت المساحة العمرانية للقرية بشكل ملحوظ، ويظهر المخطط العمراني في تلك الفترة أن المساحة المبنية بلغت 764 دونمًا كما يظهر في خرائط المسح الميداني عام 1943، وخريطة بلدة الخالصة بحسب المسح الميداني عام 1946. تؤكد الخرائط أنها كانت بلدة حديثة بطرقاتها المتسعة وبيوتها الجميلة، حيث أحاطت بمنازلها قطع من الأرض المزروعة بالمحاصيل والخضراوات، وتخللتها أشجار الفاكهة وقنوات المياه المتدفقة من عين الذهب.

تبين الخرائط أن البيوت في الخالصة (نحو 400 منها تقريبًا) كانت متباعدة عن بعضها، وتتوزع على طول الطريق الرئيس (الطريق السريع 90 حاليًّا) الذي كان يقطع البلدة من شمالها إلى جنوبها. وصل هذا الطريق وادي الحولة بجنوب لبنان من خلال بلدة مرجعيون، ووصلها أيضًا بمرتفعات الجولان من خلال بانياس والقنيطرة. استُبدِلت الخيام السوداء التي تميزت بها الخالصة في القرن التاسع عشر بمنازل حديثة بُنِي أغلبها من حجارة الصوان أو الحجارة البازلتية السوداء، وغُطِّيت بأسقف من القرميد، وما زال من الممكن رؤية بعضها حتى اليوم.

نال كل من سهل الحولة والخالصة اهتمامًا كبيرًا، وازداد ضخ رؤوس الأموال بعد انطلاق بدايات مشروع "امتياز الحولة" الذي هدف إلى تصريف مياه بحيرة الحولة وتجفيفها. هذا الامتياز الذي كانت تملكه عائلة سلام البيروتية الثرية امتد على مساحة تزيد عن 60000 دونم، وقد تم بيعه إلى شركة يهودية عام 1934 من قبل سليم سلام لأسباب لا مجال لذكرها هنا.

كان تنظيم السوق الأسبوعي في البلدة، أحد أهم المؤشرات على النشاط التجاري المكثف، وكان هذا السوق يُعقَد كل يوم ثلاثاء، واستقطب تجارًا من الجليل والجولان وجنوب لبنان. باع التجار في السوق المنتجات الزراعية والماشية بشكل رئيس ضمن بضائع أخرى. وما زال موقع السوق اليوم يُستخدَم كسوق بلدي في كريات شمونة، ولكنه يُعقَد يوم الخميس من كل أسبوع.

منظر عام لسوق الخالصة الأسبوعي ايام الحكم البريطاني

يمكن القول إنّ مرتادي وتجار السوق كانوا من أطياف عديدة، من خلال مقابلة مع أحد سكان المنطقة، والذي كان على معرفة جيدة بالخالصة، وكان تاجر ماشية قد أخبرني أنه كان يلتقي في السوق عربًا ويهودًا، بدوًا وحضرًا، سوريين ولبنانيين وآخرين كثر، وأضاف أن سوق الخالصة كان الأكبر في المنطقة بعد سوق الجمعة في صفد.

ساهمت سلطات الانتداب من طرفها في عملية التنمية في الخالصة من خلال بناء مركز للشرطة عام 1938. كان بناء المركز جزءًا من المساعي البريطانية لإحكام سيطرتها على الحدود الشمالية لفلسطين، ولغرض منع أنشطة الثوار. وما زال مركز الشرطة هذا موجودًا وبارزًا بحجمه الكبير، وهو مبني من الحجارة، وله برج سداسي الشكل، يذكّرنا بأبراج قلاع تايغارت الموجودة على طول الحدود، بالإضافة إلى غرفه المتعددة. كذلك، بُنيت عيادة في البلدة، وتحسّن المستوى الصحي، وأخذت الملاريا التي انتشرت في المناطق القريبة من البحيرة بالاختفاء تدريجيًّا. كما نما القطاع التعليمي، فقد بُنيت مدرسة ابتدائية ارتادها الصبية بشكل رئيس. وعام 1946، مع اقتراب نهاية فترة الانتداب، شُيّدت مدرسة ثانوية زراعية كبيرة، وهي ما زالت قائمة.

أجرى مركز مخابرات الهاجاناه مسحًا ميدانيًّا وأعدّ تقريرًا شاملًا عن الاقتصاد في البلدة عام 1943 كجزء من مسح مشابه لمعظم القرى العربية. ويُستدَل منه أن الزراعة بقيت الفرع الرئيس لاقتصاد الخالصة حتى في السنوات الأخيرة للانتداب البريطاني. زرع سكان الخالصة القمح، والكباد، والرمان، والمشمش، والعنب، والحمضيات، والرز، والذرة، والسمسم، والبطيخ، والشمام. كانت هذه المحاصيل في الحقيقة مشابهة بل مماثلة لِما كان يتم زرعه في نهاية فترة الحكم العثماني. كما يشير التقرير إلى ازدياد الموظفين خلال سنوات الحكم البريطاني. كان بعض الشبان ضباطًا في الشرطة، وعمل آخرون في التعليم والصحة والمواصلات. ويشير التقرير إلى فرع آخر مثير للاهتمام وهو تهريب البضائع؛ فبحسب التقرير، اعتمد 25% من سكان الخالصة في معيشتهم على تهريب البضائع من لبنان وسوريا.

الجدير بالذكر، في سياق ازدياد عدد الموظفين والعمال، أنه تم تأسيس فرع "لجمعية عمال فلسطين العرب" في الخالصة عام 1946. وفي أواخر فترة الانتداب، كان سليمان حسن سليمان سكرتير الفرع الذي ضم سبعة أعضاء من أصحاب المهن الحرة، كان بعضهم من المزارعين كما يستدل من الوثيقة المرفقة. وقد عكس تأسيس الفرع الاهتمام الذي كانت تحظى به البلدة.

1A

الهيئة الادارية
لجمعية العمال العربية الفلسطينية
فرع الخالصة

الاسم	الصفة	الصنعة	مكان العمل	العنوان
سليمان حسن سليمان	امين السر	بقال	الخالصة	الخالصة
علي الحاج يس	امين صندوق	مزارع	"	"
موسى علي الهاشم	عضو	"	"	"
صالح اسماعيل عبد الله	عضو	"	"	"
احمد شحادة ذياب	عضو	"	"	"
خليل مصطفى ناصر	عضو	كندرجي	"	"
احمد عبد الحليم	عضو	مزارع	"	"
عيسى يوسف عيسى	عضو	مزارع	"	"

يُفهَم من تقرير الهاجاناه أن وضع المزارعين كان لا باس به، وأشار التقرير إلى أن ملّاك الأراضي امتلكوا ما بين 50 إلى 100 دونم لكل عائلة، بينما عمل جزء من الفلاحين كمزارعين بالأجرة.

يشير مقال نُشِر في صحيفة فلسطين عام 1944 إلى أن وضع الزراعة في سهل الحولة كان في تحسن مستمر، بحسب إفادة منير صباغ المشرف على إدارة الزراعة في المنطقة. ومن مقال آخر، نجد أن صناعة الحصر كانت ما تزال منتشرة في وادي الحولة، وأن الطلب على الحصر كان في تزايد، وشكّل مصدر رزق للعديد من سكان الخالصة والمنطقة.

الإنجاز الذي شكّل ذروة الازدهار والتحول كان تأسيس المجلس المحلي عام 1945 الذي ضمن توفير الخدمات للسكان. ومن خلال إدارة المجلس، نعلم أنها تشكلت من عضوية عشرة أفراد من العائلات ذات النفوذ، يترأسهم الشيخ كامل حسين اليوسف ونائبه علي صالح الأحمد والمختار محمد حمادة وعدد من الزعماء الآخرين.

ختامًا لهذا القسم المتعلق بفترة الانتداب البريطاني، نجد أنه – وبالرغم من تقسيم المنطقة وفقًا لاتفاقية سايس–بيكو ومن الضرر المباشر الذي وقع بعد ترسيم الحدود بين فلسطين وسوريا ولبنان في العام 1923 – فقد تمتعت الخالصة بنمو ملحوظ في جميع مناحي الحياة، ونجحت في مضاعفة عدد السكان تقريبًا، وأُنشِئت فيها المؤسسات الحكومية والصحية والتعليمية، وتم وضع مخطط وخرائط هيكلية للنهوض بها، وفي رأيي أن كل هذه التغيرات لم يكن لها لتحصل في الخالصة دون قيادة رجل قوي ككامل حسين الذي لقّبه كثيرون وبحقّ بأنه ملك الحولة.

دور كامل حسين اليوسف في تعزيز وضع ومكانة الخالصة والحولة

وصل كامل حسين لدوره القيادي في مرحلة انتقالية صعبة؛ فمع نهاية الحرب العالمية الأولى عام 1918 ومع بداية الحكم البريطاني لفلسطين، بدأت عملية وضع وترسيم الحدود بين مناطق الانتدابَين البريطاني والفرنسي. خلال عملية ترسيم الحدود التي استمرت بضعة سنوات، أصبح جليًّا أن الخالصة وسهل الحولة سيصبحان مناطق حدودية، مما أثار غضب السكان العرب، وأدى إلى مشاركة سكان الحولة في موجات الصراع التي اندلعت عام 1920 في عدة أماكن من فلسطين وسوريا ولبنان. وضمن هذا الصراع، تمت مهاجمة الفرنسيين وجنودهم في أكثر من مكان. وخلال قمع أعمال التمرد، قصفت القوات الفرنسية الخالصة في شباط عام 1920، مما أدى إلى نزوح سكاني مؤقت منها.

وجد الشاب كامل ابن الثامنة عشرة عامًا نفسه في عين العاصفة بعد وقت قصير من تولّيه زعامة القبيلة، وقد شارك بنفسه في أعمال التمرد مع عدد من أفراد قبيلته. لاحقًا، خلال العقد الأول من فترة الانتداب البريطاني، ثبّت كامل وضعه أكثر في قرى الحولة وقضاء صفد، وترأّس الجمعية القروية عام 1932. وقد تمتعت هذه الجمعية بقوة ونفوذ كبيرَين في مناطق الريف في القضاء. وشملت أنشطة الجمعية عدة مَناحٍ كإرشاد المزارعين والمساعدة في تسويق المنتجات الزراعية، بالإضافة إلى الجهود المشتركة مع أعيان صفد وممثلي الحركات القومية في المدينة. هذه العلاقات والتعاون مع أعيان صفد في هذه المرحلة، تم التعبير عنها من خلال زواج كامل بابنة الإقطاعي الصفدي الثري إبراهيم بك شركس. وبالإضافة إلى أنشطته في الجمعية القروية، فقد تعزّزت مكانة زعيم الخالصة من خلال مشاركته في "جمعية الشباب العرب" التي تم تأسيسها في 21 من آب عام 1923 بمبادرة مشتركة مع يعقوب بك الغصين من الرملة.

ازدادت أهمية هذه الجمعية وتأثيرها في الجمعية القروية بسبب طبيعتها السياسية الواضحة، وبسبب ارتباطها مع الفروع الأخرى في البلاد. وسّع وجود كامل على رأس هذه الجمعية دائرة تأثيرها إلى شمالي سهل الحولة، وأصبح كامل قائدًا بارزًا وزعيمًا في قضاء صفد، بل وحتى خارجه. مكانته هذه جعلت بقية زعماء القبائل في المنطقة يصطفون خلفه، وقد حرص كامل على أن ينضم أغلب القرويين إلى الجمعية.

في 28 أيار عام 1935، استقال كامل وبشكل غير متوقع من رئاسة جمعية الشباب العرب. شكّلت استقالته بعد ثلاث سنوات من المشاركة النشطة انتهاء فترة من العلاقات القريبة بينه وبين زعامات مدينة صفد، وبينه وبين الحركة الوطنية الفلسطينية بشكل عام.

على الرغم من استقالته والضرر الذي طال روابطه بالحركة الوطنية، فإن ذلك لم يؤدِّ في هذه المرحلة إلى قطيعة نهائية بين كامل والقيادات الفلسطينية، فقد شارك على سبيل المثال في الاجتماع الذي انعقد في أيار عام 1936 إبان انطلاق الإضراب الفلسطيني، حيث دُعِيت القيادات الفلسطينية، ومن ضمنهم كامل حسين، إلى الاجتماع في صفد مركز القضاء. وقد خلُص الاجتماع إلى قرار الاستمرار بالإضراب والنضال الوطني، كما تقرر إنشاء لجان وطنية في القرى تكون مسؤولة عن قيادة النضال الوطني، وأُنشِئت فعلًا 46 لجنة يترأسها المخاتير ووجهاء القرى. وقد استمر هذا الوضع من الوحدة في الشهور الأولى من الإضراب والثورة اللذَين انطلقا في نيسان عام 1936، ولكن بحلول عام 1937، خاصة خلال عام 1938، حصل تراجع في العلاقات.

في هذه المرحلة، بدأ كامل يقترب أكثر من سلطات الحكم البريطاني، وقد وردت عدة شهادات عن طبيعة علاقاته الجيدة مع السلطات البريطانية في المنطقة الشمالية. من المهم التنويه إلى أن كامل عارض وبشدة أي تعاون مع الصهاينة في قضية بيع الأراضي، ولم يَبع أيًّا من أراضيه أو أراضي عشيرته رغم أنه حافظ على حوار مستمر بحكم الجيرة بين الطرفَين.

في نيسان عام 1941، أقام كامل وأخوه محمود حفل استقبال كبير للضباط البريطانيين المتمركزين قرب الحدود الشمالية ضمن الاستعدادات لدخول هذه القوات إلى سوريا ولبنان، وقد عبّر عن موقفه الداعم هو وقبيلته وجميع سكان وادي الحولة لبريطانيا العظمى وجيشها كما يُستدَل من الخطاب التالي:

في صفد «الخالصة»

خطاب كامل بك الحسين زعيم الحولة

ترحيبا بضباط البريطان وضباط المتطوعين

لتلخيص هذا القسم، يمكن القول بأنه على الرغم من حقيقة أن ازدهار الخالصة كان قد بدأ فعلًا في نهاية فترة الحكم العثماني، إلا أنه تسارع في فترة الانتداب البريطاني، خاصة خلال العقد الأخير، حيث شهدت البلدة نموًّا غير مسبوق في جميع جوانب الحياة. وقد تجلى هذا النمو في تطور المباني الخاصة والعامة والبنية التحتية، وتحسن الاتصال مع المناطق المجاورة، وارتفاع المستوى المعيشي والاقتصادي للسكان.

الخالصة خلال حرب عام 1948م

على الرغم من الهدوء النسبي في سهل الحولة خلال فترة الانتداب البريطاني، فإن هذه المنطقة حالها حال مناطق أخرى في فلسطين قد دخلت في دوامة أعمال العنف بشكل تدريجي بعد قرار التقسيم الصادر عن الأمم المتحدة عام 1947. الحدث الأكبر الذي أدى للتصعيد في منطقة الحولة وقع في قرية الخصاص القريبة من الخالصة، حيث قُتِل شخص يهودي يسمى زلمان، وهو من القرية اليهودية المجاورة "معيان باروخ"، ويبدو أن جريمة القتل وقعت من قبل مسلحين وصلوا من لبنان. وعلى الرغم من عدم وضوح الدوافع وراء الجريمة، وبغض النظر عن عدم وجود أية صلة بين سكان الحولة وبين ما حدث، فإن كتيبة البلماخ الثالثة التابعة للهاجاناه شنّت حملة أسمَتها "عملًا تأديبيًّا" في 18 كانون الأول 1947 على الخصاص التي تقع على بُعد 5 كيلومترات شرقي الخالصة، وتم قتل عشرة من سكانها في منازلهم، من بينهم امرأة وخمسة أطفال.

لاحقًا، وقعت حوادث أخرى في منطقة الحولة بالإضافة إلى ذلك الحادث، مثل الهجوم على قرية الحسينية في المنطقة الوسطى من الحولة من قبل نفس كتيبة البلماخ. ولكن بسبب القرب النسبي لقرية الخصاص من الخالصة، كان لتلك الحادثة تبعات أقوى عليها. ومع ذلك، فإن هاتَين الحادثتَين لم تؤديا إلى قطع العلاقات بين العرب واليهود في هذه المرحلة على الرغم من جوّ التوتر الذي ساد الأجواء، وقد استشعرت الخالصة التي كانت ملتقى طرق ونقطة التقاء بين العرب واليهود هذا التوتر أكثر من غيرها من القرى العربية، وتناقص عدد التجار والمشترين الذين حضروا سوقها الأسبوعي، حتى تراجع نشاط هذا السوق الحيوي بشكل تدريجي.

اعتبارًا من نيسان عام 1948، حصل تصعيد كبير في مجريات الحرب في فلسطين بما فيها منطقة الجليل. ويرجع ذلك بشكل رئيس إلى الإجراءات المبدئية التي اتخذتها السلطات البريطانية للانسحاب من فلسطين. ففي 18 نيسان، سيطرت الهاجاناه على مدينة طبريا، وتم طرد سكانها العرب منها.

بحسب خطة التقسيم، فإن الخالصة وسهل الحولة كانتا ضمن الدولة اليهودية، وكان سكان الخالصة يترقبون أية تطورات تحصل في مدينة صفد – المركز الإداري والاجتماعي الرئيس للقضاء. تم إحكام السيطرة على مدينة صفد بعد أقل من شهر من الاستيلاء على مدينة طبريا المجاورة، ففي 10 أيار احتلت الهاجاناه المدينة وتم طرد سكانها العرب منها، وقد كان لاحتلال صفد تبعات مباشرة على سكان سهل الحولة بما فيهم سكان الخالصة.

قرر قادة كتيبة "يفتاح" البدء "بعملية ماتاتي" والتي تعني "المكنسة"، وذلك قبل معركة صفد، تحديدًا بين 4و 5 أيار عام 1948. شملت هذه العملية كامل المنطقة الممتدة من السواحل الشمالية لبحيرة طبريا حتى المناطق الجنوبية من سهل الحولة بالقرب من الجاعونة/روش بينا. كان من ضمن أهداف العملية، كما نصت عليها المصادر، تأمين نقل العتاد إلى طبريا، وتدمير قواعد العرب التي – كما يقولون –

قطعت مواصلات اليهود في الجليل، واستحداث شريط آمن من المناطق اليهودية المتقاربة. لا نعلم أي قواعد عربية يقصدون، فقد كانت هناك قواعد بريطانية بشكل رئيس في هذه المنطقة بسبب قربها من الحدود مع سوريا وجسر بنات يعقوب. على أية حال، فقد تم "كنس" (كما جاء في اسم العملية العسكرية) القرى العربية التي كان أغلبها من أبناء القبائل البدوية، وإجلاء سكانها إلى خارج المنطقة خلال تلك العملية ليتشكل ممر يهودي خالص من طبريا وحتى الجاعونة/روش بينا.

بعد هذه العملية وبعد احتلال صفد، شعر سكان الخالصة والجزء الشمالي من سهل الحولة بأن ذلك يشكل تهديدًا مباشرًا لهم. يذكر المؤرخ بيني موريس أن احتلال صفد ساعد قوات البلماخ على تسريع إجلاء سهل الحولة وشريط الجليل من سكانهما العرب. وقد أشاع القادة والمخاتير اليهود بين العرب أن مجموعات يهودية معززة قد وصلت إلى المنطقة، وأنها تنوي أن تحرق جميع القرى في سهل الحولة، ولذلك فمن الأفضل مغادرة المكان قبل وصولهم والنجاة بأنفسهم. بالنسبة لسكان الخالصة الذين كانوا يُعتبَرون أصدقاء لجيرانهم اليهود، قدّموا عرضًا للوصول إلى اتفاقية ما، ولكن قوات الهاجاناه رفضت عرضهم، فشعروا بالتهديد نتيجة لذلك وقرروا المغادرة.

يُستدَل من خلال المقابلات التي أجراها المؤرخ نافذ نزال بعد بضعة سنوات من نكبة 1948 بأن القوة التي أخذت على عاتقها حماية الخالصة كانت تتشكل من 35 إلى 40 مسلحًا، بعضهم حصل على تدريب عسكري والبعض الآخر لم يكن له أي خلفية عسكرية. ويذكر محمد شحادة حامد، وهو أحد سكان الخالصة، أنه قبل أسبوع من الهجوم على صفد قام الجانب اليهودي بتوزيع ملصقات تنادي بالتعاون اليهودي العربي، وتحث القرويين على البقاء في بيوتهم. وبحسب شهادة حامد، فإن السكان لم يقتنعوا ولم يثقوا بالجانب اليهودي، وقال إن اليهود لم يكونوا يريدون السلام مع السكان، ولكنهم كانوا يخططون للهجوم عليهم من جهة كيبوتس المنارة المجاور. بدأ سكان الخالصة بمغادرة بيوتهم بعد سماعهم بسقوط صفد، ووجدوا ملجأً في قرية هونين.

ومن خلال شهادة عبد الله عيسى، أحد أفراد الحماية في البلدة، نجد أن ما يقارب من 100 رجل بقوا في الخالصة بعد إجلاء أغلب سكانها، وبحسب إفادته فإنهم بعد معركة صفد وانسحاب قوات جيش الإنقاذ قابلوا بعض رجال من القوات العربية الذين عرضوا نقل عائلاتهم عبر الحدود لمدة أسبوع، وقد وعدوا بأنهم يقومون بالتنظيم بنيّة استعادة صفد، وقال إنهم صدقوهم، ولهذا غادرت أغلب العائلات. وبعد بضعة أيام، قُصِفت الخالصة من قبل القوات اليهودية من المنارة التي تقع فوقها من جهة الغرب، وقامت قوات أخرى بالتقدم لِما وراء البلدة عبر طريق صفد – المطلة. "لم نستطع تحمّل القصف، فبدأنا المغادرة باتجاه جبل هونين، ولم نستطع أخذ أي شيء معنا لأن الطريق الرئيس مع لبنان أغلقه اليهود".

بعد عدة أسابيع، عاد بعض سكان الخالصة مع حامد إلى البلدة في محاولة لاسترجاع بعض ممتلكاتهم، فقد كان حامد قد أخفى أمواله في الساحة الخلفية لمنزله وأراد استرجاعها على الرغم من أن هذه المحاولة قد تعرّض حياته للخطر. رجع لاجئ آخر اسمه أحمد العلي لأخذ بعض من محصول التبغ خاصته لإطعام عائلته التي كانت تتضور جوعًا في لبنان، فوجد أن البلدة قد أصبحت ركامًا، فبعض بيوت الخالصة كان قد هُدِم والبعض الآخر قد أُحرِق.

لتلخيص هذا القسم، نرى أنه لم تكن هناك معركة في الخالصة، ولكنها تأثرت بشكل مباشر بما كان يحدث في أجزاء أخرى من الجليل، وفي مدينة صفد على وجه الخصوص. وقد أدى سقوط صفد على أيدي قوات الهاجاناه والبلماخ في 10 أيار عام 1948 إلى نزوح السكان الذين ظنوا أنهم لن ينجوا في حال بقائهم.

اغتيال الشيخ كامل حسين اليوسف

دعم كامل حسين قرار الأمم المتحدة بالتقسيم عام 1947، وكان له ارتباطات وصداقات قوية مع بعض النشطاء والقادة في المؤسسات الصهيونية في المنطقة الشمالية، وذلك بحكم الجوار وضرورة تسيير شؤون بلدته، في حين اتهمه البعض بتسهيل بيع بعض الأراضي، الأمر غير المُثبَت وإنما مجرد أقاويل، والدليل على ذلك أن كامل لم يَبِع أي أرض تابعة له أو لعشيرته. وقد أرسل في 8 كانون الأول عام 1947 رسالة شخصية إلى نائب رئيس اللجنة العربية العليا في القدس، نفى فيها بشكل قاطع أنه باع أو ساعد في بيع الأراضي لليهود، وأكّد أنه لم يَخُن أبدًا المصالح الوطنية للشعب الفلسطيني، وطالب اللجنة بالقيام بتحقيق معمَّق حول هذا الأمر وتفحُّص السجلات في مكتب الأراضي "الطابو" التي ستثبت صحة كلامه.

أظهرت الرسالة أن كامل كان يتعرض للضغط، وبأنه كان يخشى أن يتعرض للهجوم عليه، ولكنه استمر في البقاء على رأس المجلس المحلي وزعيمًا للخالصة وللقبيلة. بغض النظر عن مخاوفه، فقد كان لديه عدد من الرجال المسلحين الذين تولوا حراسته منذ 1940.

بعد عام بالتحديد من احتلال الخالصة، أُطلق الرصاص على كامل، وقُتِل هو وسائقه في 10 أيار عام 1949 حين كان في طريقه من قرية الخيام إلى حاصبيا في جنوب لبنان، وحين اقترب من قرية الجديدة تعرض لكمين وأُطلِق عليه الرصاص فأرداه قتيلًا، وقد دُفِن في مقبرة الخيام القريبة من الحدود. من الصعب معرفة دوافع الرجال الذين قتلوا كامل، ولكن في منشور وزّعته عائلته اتهموا فيه الرئيس السوري حينها حسني الزعيم بأنه هو الشخص المسؤول عن الاغتيال وهو الذي كان وراء هذه الخلية.

من الجدير بالذكر أنه مع مرور الوقت وقبل اغتياله كان الوضع السيئ للّاجئين من أبناء عشيرته يقلق كامل، إذ زاد من جهوده لإقناع أصدقائه ومعارفه من اليهود في الجليل بالسماح لقبيلته بالعودة إلى الخالصة والقرى المجاورة لها، ولهذا السبب زار الجليل عدة مرات قبل اغتياله؛ فقد وصل، على سبيل المثال، إلى المطلة، وحثّ معارفه على التوسّط بينه وبين السلطات العسكرية الإسرائيلية، والتقى في 14 و15 من شهر آذار عام 1949 ببنيامين شابيرا ويوسف الناحماني ليخبرهما عن الوضع الصعب للاجئين في لبنان وعن التعامل السيئ من الصليب الأحمر اللبناني مع مأساتهم، وقال لهما "جميع اللاجئين في لبنان يريدون العودة، لم يتلقَّ أي لاجئ أرضًا زراعية، ولا تسمح لهم السلطات نهائيًّا بالعمل، خاصة في مجال الزراعة". وضّح ناحماني لكامل أن على اللاجئين أن يرتبوا أوضاعهم في الدول العربية، ثم فيما بعد كتب في مذكراته أنه بينما أزعجت كلماته كامل إلا أنه غادر وهو متفهم للواقع الجديد.

في مقابلة مع الحاج علي أحمد حليحل الذي يظهر في الصورة المرفقة من جهة اليمين، والذي كان يرتبط بعلاقة صداقة مع كامل منذ أيام سوق الخالصة حيث عمل في تجارة المواشي، أخبرني أن كامل كان قد عاد بالفعل إلى الجليل عدة مرات، وقابل الحاكم العسكري لصفد عمانويل (مانو) فريدمان (الثاني من جهة اليسار) الذي كان يسكن في روش بينا/الجاعونة وطلب مساعدته. بحسب إفادة الحاج علي، فإن مانو عرض على كامل إمكانية عودته مع عائلته إذا رغب إلى واحدة من القرى العربية في الجليل، ولكن ليس إلى الخالصة. رفض كامل هذا العرض، وطلب أن يعود هو وقبيلته بكاملها إلى الحولة، ثم رجع إلى لبنان لدراسة المقترح مع أعيان قبيلته، ولكنه قُتِل وهو في طريقه إلى حاصبيا.

آخر صورة لكامل بعد زيارته الحولة، من اليسار إلى اليمين: كامل الحسين، مانو فريدمان، رشيد حنون، علي أحمد حليحل

משמאל: כאמל אלחוסין, מנו פרידמן, רשיד חאנון, שומר ראש

اللباس القروي النسائي: هوية مطرّزة بالخيطان

بقلم إسكندر عطية

يمثّل الثوب الفلسطيني القروي أكثر من مجرد قطعة قماش ترتديها المرأة؛ إنه سجلّ حيّ للتاريخ وهوية مطرّزة بالحرير والقصب. فقد دأبت الفلسطينيات منذ طفولتهنّ على تعلم فن التطريز من الجدات، فتغزل كل فتاة حكاية عمرها وقصة بلادها على ثوبها. تحمل نقوش الأثواب وألوانها بصمات القرية التي تنتمي إليها المرأة وظروف حياتها، لتبوح بالكثير عن شخصيتها ومكانتها الاجتماعية. ومع كل غرزة تطريز، كانت المرأة الفلسطينية تدوّن بالإبرة حكايات الفرح والحزن، فيغدو الثوب وثيقة عاطفية تربطها بأرضها وتراثها. أمام نكبة 1948، حين هُجّرت العائلات الفلسطينية من قراها، خرجت النساء بأثوابهنّ كإحدى الذكريات القليلة التي حملنها مع مفاتيح البيوت بعد ضياع الأرض. وقد حافظ الثوب على حضوره، ليصبح رمزًا للهوية وميدانًا لمعركة ثقافية في وجه محاولات الطمس والسرقة. في هذا المقال، نستعرض تاريخ هذا اللباس القروي وتطوره، ونحلّل رموز التطريز والألوان ودلالاتها، كما نتناول اختلاف الأثواب بين المناطق الفلسطينية (الجليل، الخليل، الساحل، النقب، وغزة) وأنواع الملابس التقليدية وسياقات استخدامها (كالزفاف والعمل والحداد). سنرى كيف نسجت المرأة الفلسطينية هويتها الفردية والجمعية بخيوط أثوابها، خاصة في ظل التهجير والشتات.

جذور تاريخية وتطورات عبر الزمن

يعود تاريخ الأزياء الفلسطينية إلى أعماق الحضارات التي مرت على أرض فلسطين. يُقدّر بعض المؤرخين أن تصاميم التطريز ورموزه تعود للعهد الكنعاني قبل نحو 3000 عام، حيث ظهرت رسوم لملابس ملكات كنعانيات تحمل أنماط تطريز شبيهة بما وصلنا إليها اليوم، واستخدمت آنذاك خيوط الحرير. تأثرت الأزياء عبر الزمن برموز الحضارات المتعاقبة؛ فنجد مثلًا رسومات الثعابين وأشجار النخيل في بعض التطريزات كأثر من المعتقدات الكنعانية القديمة، كما غلب اللون الأحمر الأرجواني على الأثواب (وكلمة "كنعان" نفسها تعني الأرجوان). مع الفتح الإسلامي، أُضِيفت عناصر جديدة للّباس مثل البرقع (غطاء الوجه) وغطاء الرأس للنساء، فازدادت الملابس احتشامًا مع الحفاظ على جوهرها التراثي.

ازدهرت صناعة النسيج في مدن فلسطين إبان العصور الإسلامية، واشتهرت غزة تحديدًا بوصفها من أقدم مراكز النسيج، إلى جانب المجدل (عسقلان) والناصرة. ظلت القرويات يتقنّ حياكة الأثواب وتطريزها يدويًّا، ونُسجت الأقمشة الكتانية محليًّا فيما جُلب الحرير والقصب من دمشق وحلب والأناضول. حتى بدايات القرن العشرين، كانت ورش الحياكة مشهدًا مألوفًا، وتميزت بعض القرى بصناعة القماش الخاص بها؛ على سبيل المثال، اشتهرت قرية المجدل بحياكة قماش "المجدلاوي" وتصديره للمدن والقرى المجاورة. في تلك الفترة، عكست الأزياء وضع المرأة الاقتصادي وحالتها الاجتماعية بوضوح؛ فكل مدينة وقرية كان لها طراز تطريز ولون مميّز.

لكن قبيل نكبة 1948، مرت فلسطين بضائقة اقتصادية أثرت في وفرة المواد، فارتفعت أسعار الخيوط والأقمشة وصَعُبَ دخولها للأسواق، وأصبح نادرًا أن تصنع النساء أثوابًا جديدة مع اقتراب النكبة. عند وقوع النكبة وتهجير الفلسطينيين عام 1948، توقفت الكثير من الورش، وارتدت النساء ما لديهنّ من أثواب عند الرحيل، فكانت تلك الثياب المطرزة حاملةً قصة أيامهنّ وذاكرة موطنهنّ. حافظت النساء على ما تبقى من أثوابهنّ في مخيمات اللجوء ككنز ثمين يذكّرهنّ بجذورهنّ، حتى إن بعضهنّ اضطررن لبيع أثواب أعراسهنّ إلى المتاحف أو المهتمين بالتراث في سنوات الشح المادي بعد النكبة.

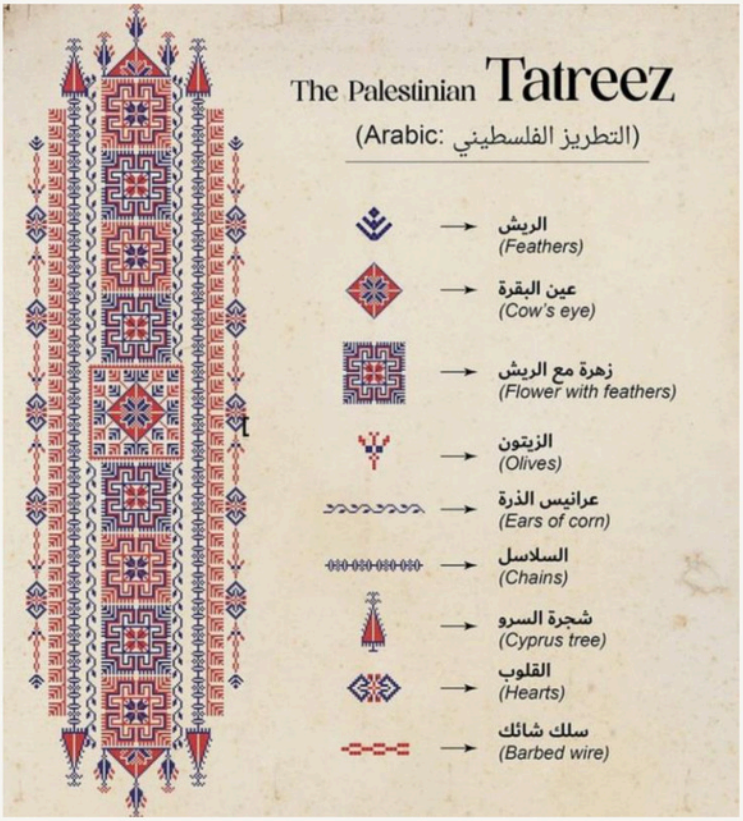
نساج من قرية المجدل/قضاء الناصرة القماش المجدلاوي

وكانت الباحثة وداد قعوار من أوائل من سارعوا لاقتناء هذه الأثواب الثمينة حفاظًا عليها؛ إذ جمعت ما يقارب ثلاثمئة ثوب فلسطيني تقليدي تحتفظ بها اليوم في مجموعتها التراثية في عمّان. وفي ظل اختلاط النساء من قرى ومناطق شتى في مخيمات الشتات، ظهر نمط جديد للثوب الفلسطيني يمزج بين أشكال وغرز من مناطق متعددة، فلم يعد من السهل بعد ذلك تمييز القرية أو المدينة من ثوب صاحبته. برغم ذلك، بقي التطريز الفلسطيني إرثًا حيًّا يتناقله الأجيال، وشكّل قاعدة تنطلق منها محاولات إحياء التراث في كل مناسبة سانحة.

رموز التطريز ودلالات الألوان

التطريز الفلاحي الفلسطيني لغة فنية غنية بالرموز والدلالات. استوحت النساء الفلسطينيات نقوشهنّ من عناصر الطبيعة والبيئة المحلية؛ فكانت الأشكال الهندسية والنباتية هي الغالبة، تحمل في طياتها معاني مرتبطة بالحياة والأرض والخصوبة. أشجار السرو، مثلًا، تظهر في الكثير من الأثواب رمزًا للصمود والقوة، إلى جانب زخارف سنابل القمح وعرجون العنب وأغصان الزيتون التي ترمز للخير والبركة. في القرى الساحلية، رسمت المطرزات زهور البرتقال والليمون تحفّها أشجار السرو تعبيرًا عن بساتين الحمضيات الخضراء خاصة في يافا وحيفا. أما في شمال فلسطين (الجليل)، فغلبت على التطريز أشكال الأزهار وأوراق الشجر بألوان حمراء وزرقاء تنبض بالحياة. وفي بعض قرى الضفة الغربية كشمال طولكرم ونابلس، قلّت التطريزات عمومًا وزُيّنت الأثواب بشرائط قماش ملونة بشكل بسيط بدلًا من التطريز الكثيف، مما يعكس حياة الفلاحة المنشغلة بالعمل الزراعي. تميزت منطقة أريحا، مثلًا، بتطريز مثلثات صغيرة تُسمّى "الحجاب"، تعتقد النسوة أنها تُبعِد الأرواح الشريرة، فكان ثوب أريحا مليئًا بهذه الأشكال الهندسية لحماية لابسته. في المقابل، زخرفت نساء جبال الخليل أثوابهنّ بنقوش مستلهمة من محيطهنّ الزراعي، كعناقيد العنب وأوراق الزيتون رمزًا لخير الأرض وبركتها. وفي صحراء النقب حيث تندر الأشجار، رفعت النساء أبصارهنّ للسماء واستلهمن أشكال النجوم لتزينّ أثوابهنّ، تعبيرًا عن اتساع الأفق والصحراء. هذه الوحدات التطريزية لم تكن عشوائية، بل تحمل رموزًا أسطورية وتاريخية أيضًا؛ فبعضها مستوحى من رموز كنعانية للخصب، وبعضها الآخر استُلهم خلال الحقبة العثمانية كرسومات الهلال والنجمة التي ظهرت تأثرًا بالعلم العثماني آنذاك.

إلى جانب الرموز الشكلية، تحمل ألوان الخيوط المطرزة دلالات اجتماعية ومعنوية خاصة. اعتمدت التطريزات الفلسطينية القديمة على صبغات من مواد طبيعية؛ فاللون الأزرق النيلي استُخرج من نبات النيلة، والأحمر القرمزي من صدف الموركس البحري، والأصفر من زهرة الزعفران، والبني من لحاء الشجر. وقد جرت العادة أن تحكي ألوان التطريز قصة حياة المرأة الفلسطينية؛ فكانت الفتاة العزباء ترتدي ثوبًا مطرزًا باللون الأزرق دلالة على صفاء روحها وترقبها للزواج، وبعد الزواج يصبح التطريز باللون الأحمر تعبيرًا عن الفرح والنضج. أما الأرملة فتميل إلى كتم ألوان الفرح في ثوبها، فتستبدل الخيوط الحمراء بخيوط زرقاء أو خضراء على ثوب أسود كعلامة على الحزن وذكرى الفقد. وفي بعض المناطق الريفية، ترتدي الأرملة ثوبًا أسود مطرزًا بالأخضر رمزًا للأرض ودموع الحزن، فيما تخلع العروس الجديدة السواد وتزدان بالأحمر القاني والبرتقالي وغيره من الألوان الزاهية. حتى المطلّقة كان يُعرف حالها من لون ثوبها، إذ تعود لارتداء الأزرق الداكن تعبيرًا عن ألم الفراق، بينما يبقى الأزرق الفاتح المزدان بالزخارف علامة انتظار الفتاة العزباء لِقَدَرِها السعيد رغم وحدتها. ومع تقدم العمر، كانت المرأة تُخفف من التطريز وتميل للألوان الداكنة الرصينة، ما يعكس وقارها ونضجها.



رموز التطريز

لم تكن دلالة الألوان مقتصرة على الحالة الاجتماعية فحسب، بل ارتبطت أيضًا بالهوية الجغرافية والطبقية. فكل منطقة اشتهرت بغلبة لون معين في تطريز أثوابها؛ فأثواب غزة، مثلًا، تميل إلى تدرجات الأرجواني الضارب إلى البنفسجي، بينما يغلب اللون البني المحمرّ على ثوب نساء الخليل. أما مدن وسط فلسطين كبيت لحم ورام الله ويافا، فقد اشتهرت بأثواب ذات تطريز أحمر خمري (نبيذي) فائق الغنى، في حين تميّزت أثواب بئر السبع في الجنوب بلون أحمر مائل إلى البرتقالي. هذه الاختلافات في الألوان عكست توفر أنواع الصبغيات المحلية وأذواق كل منطقة، لكنها أيضًا أصبحت رمزًا لانتماء المرأة لمكان معين. إضافة إلى ذلك، لعب الوضع

الاقتصادي دورًا في شكل الثوب؛ فالمرأة الميسورة كانت تتمكن من شراء أقمشة أفضل وتطريز أثوابها بخيوط حريرية وذهبية أغلى ثمنًا. في بيت لحم مثلًا، التي لُقبت قديمًا بـ"باريس فلسطين" لرقيّ تطريزها، جرت العادة لدى العائلات الثرية أن يدفع العريس ثمن ثوب العرس الفاخر لعروسه، فيتحول الثوب إلى استعراض للمكانة الاجتماعية للأسرتَين. من هنا، نرى كيف أصبحت غزارة التطريز وفخامته مؤشرًا على رفاهية المرأة ومكانتها؛ فالثوب المترف بتطريزه وكثرة نقوشه يدل على سيدة ميسورة وفخورة بتراثها، فيما يعكس الثوب الأبسط حياة أكثر تواضعًا وانشغالًا بهموم المعيشة. ورغم ذلك، أبدعت حتى النساء الأقل حظًّا في إبراز جمال أثوابهنّ بما توفر لديهنّ من مواد، فكانت كل غرزة تطريز، مهما بلغت بساطتها، تنبض بالفخر والهوية.

اختلاف الأثواب بين المناطق الفلسطينية

شكّل التنوع الجغرافي والثقافي لفلسطين لوحة فسيفسائية أثْرَت الأزياء الشعبية، فتميزت كل منطقة بأسلوب خاص في الخياطة والتطريز. ويظهر ذلك في قصات الأثواب وأنواع الغرز والألوان المستخدمة من منطقة لأخرى. عمومًا، يمكن القول إن المناطق الجبلية ذات الطبيعة الزراعية القاسية اتّسمت أثوابها بالبساطة وقلة التطريز لانشغال النساء بالعمل في الحقول، بينما حظيت نساء المناطق السهلية والصحراوية بوقت أطول للتطريز فجاءت أثوابهنّ أغنى بالزخارف. كذلك، اختلفت الأزياء بين البدو والحضر؛ فلباس البدوية في بادية النقب يختلف عن لباس المدنية في يافا أو القدس، وإن تشاركت جميعها أساسيات التراث الفلسطيني.

بالنسبة للجليل وشمال فلسطين، تكشف المجموعات التراثية عن وجود أسلوب مميز لنساء الجليل منذ منتصف القرن التاسع عشر على الأقل. اعتمدت فلاحة الجليل ثوبًا يتألف عادةً من قطعتَين أو أكثر (مثل الجلابية أو المعطف المفتوح مع قميص وسروال)، وكانت تقنية التطريز البارز (الترقيع) أكثر شيوعًا من غرزة الصليب المعتادة. ففي قرى مثل البصة وإسفيّا، وصف الرّحّالة في ستينيات القرن التاسع عشر أثواب النساء بأنها مزينة بألواح قماش ملونة بأشكال ماسية ومستطيلة بشكل فني فريد. فضّلت نساء الجليل دمج قطع قماش مختلفة الألوان في الثوب (ترقيع) على التطريز التقليدي، لذلك قلّ استعمال الخيوط المتصالبة هناك. كما اشتهرن باستخدام الأصباغ النباتية المحلية لإضفاء ألوان زاهية على أنسجتهنّ؛ فقد كانت منطقة الجليل مركزًا لزراعة نبتة السماق التي يُستخرَج منها لونان ثابتان هما الأزرق والأحمر قبل انتشار الأصباغ الأوروبية. مع بداية القرن العشرين، بدأ التأثير التركي العثماني يتسلل لأزياء الجليل، فظهرت السراويل الفضفاضة تحت الثوب وزخارف كالحبال على الحواف. وبشكل عام، حافظت فلاحة الجليل على بساطة التطريز مكتفيةً برموز البيئة كالورود وأوراق الشجر التي ذكرناها، وكانت أثوابها أقلّ زخرفة مقارنةً بمناطق الوسط والجنوب.

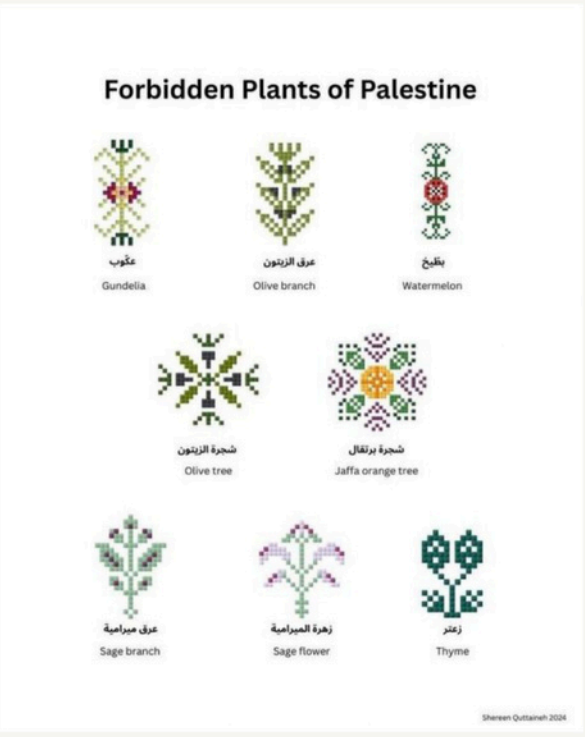
أما بالنسبة لرام الله والقدس ووسط فلسطين، امتازت قرى وسط فلسطين بتطريزات كثيفة ودقيقة التنفيذ. فعلى سبيل المثال، حازت رام الله على سمعة عريقة بوجود نماذج تطريز متقنة ومتنوعة في أثواب نسائها. يغلب على تطريز منطقة رام الله اللون الأحمر النبيذي الغني والذي صار بصمة تُعرَف بها المرأة الراملية. الثوب التقليدي هناك غالبًا ما يكون أبيض اللون ومصنوع من الكتان الطبيعي ومطرز بخيوط حمراء وسوداء حول الصدر والأكمام، ويتفاوت حجم وكثافة التطريز حسب حالة المرأة (عزباء أم متزوجة) وحسب المناسبة. تضع المرأة حول خصرها حزامًا من حرير مخطط يسمى "شَدّة" أو "شَدّاد" لِضَمّ الثوب، ويُعَدّ الحزام جزءًا أساسيًّا من زيّها. أما القدس، فنجد أن لباس نسائها تأثر أيضًا بالطابع المدني الشامي والعثماني. النخبة المقدسية تحديدًا تبنّت في القرن التاسع عشر أزياء أقرب لطراز دمشق الآستاني، فارتدت النساء الأقمشة الفاخرة المستوردة من سوريا وتركيا. ومع ذلك، حافظ ثوب فلاحة القدس وقراها على تفرّده، إذ يجمع في زخارفه آثار كل العصور التاريخية التي مرّت بالمدينة؛ فنجده يضم رموزًا كنعانية (على الصدر ما يشبه قبة ملكات كنعان أو تيجانهنّ)، ونقوشًا صليبية (على الجوانب أنماط تشبه الصليب من زمن الحملات الصليبية)، إلى جانب آيات قرآنية أو أَهِلَّة تطريزية ترمز لعودة القدس للحكم الإسلامي. بعد نكبة 1948، ظهرت آثار الحزن والحنين على أثواب المقدسيات؛ إذ بدأت الألوان الزاهية بالتواري وبرزت التطريزات الداكنة، كما انتشر تطريز الماكينة الرتيب بدل التطريز اليدوي في

مؤشر على تراجع اهتمام النساء بالتطريز تحت وطأة الظروف الاقتصادية القاسية. ومع أن نساء المدن الكبيرة (كالقدس ونابلس)، اتّجهن قُبَيل النكبة إلى ارتداء الملابس الأوروبية الحديثة ضمن الطبقات الراقية، إلا أن الطابع التقليدي بقي محافظًا على وجوده بين عموم النساء خاصة في المناسبات الاجتماعية.

بالنسبة لبيت لحم والخليل وجنوب الجبال، فتُعتبَر منطقة بيت لحم من أشهر مناطق التطريز الفلسطيني جمالًا وإتقانًا. طوّرت نساء بيت لحم أساليب فريدة كغرزة التحريرة وقطبة التَّلحَمِيّة (نسبةً لبيت لحم) التي تُطرَّز بها منطقة الصدر. يتنوع ثوب بيت لحم بين ثوب الفلاحة اليومي البسيط المصنوع عادةً من قماش قطني داكن مطرز بشكل خفيف على الصدر، وبين ثوب العروس الفاخر المعروف باسم ثوب "المَلِك" (المَلَق). يُصنَع ثوب العروس من حرير مُخطَّط بألوان زاهية ويُطرَّز بكثافة بخيوط الحرير والقصب (الخيوط المعدنية الذهبية أو الفضية)، خاصة عند القُبّة (الصدر) وعلى الأكمام. أما جوانب الثوب، فتضمّ قطعًا مثلثة تسمى "البنايق" تُطرّز برسومات تقليدية مثل المشربية (شبكة النوافذ القديمة) والساعة، في حين ترتدي العروس فوق الثوب جاكيتًا قصيرًا من المخمل اسمه "التقصيرة" مُطرَّزًا بخيوط القصب بشكل فاخر. ومن أشهر ملامح زيّ بيت لحم غطاء الرأس الطويل المسمى "الشطوة"، وهو قبعة مزينة بعشرات القطع الذهبية والفضية والمرجان، عادةً ما يكون جزءًا من مهر العروس، وتضعه المرأة على رأسها يوم زفافها رمزًا لفخرها وتراثها. بعد الزواج، تبقى "الشطوة" بمثابة مدخرات زينة للعائلة يمكن التصرف بها عند الحاجة. كذلك، اشتهرت منطقة الخليل بطابع أثوابها المشابه لبيت لحم من حيث غنى التطريز وإن اختلفت الرموز؛ ففضلًا عن أشكال العنب وأوراق العنبرة الخاصة بالخليل، انتشر في بعض قرى الخليل غطاء رأس يُدعى "وقاية الدراهم"، وهو منديل مُطرَّز تُثبَّت عليه عملات فضية لحفظها (مشابه لفكرة الشطوة). وبشكل عام، سادت في جنوب الضفة الأثواب السوداء أو الغامقة اللون المُطرَّزة بخيوط حمراء أو برتقالية كثيفة، بحيث تُكوِّن لوحة زاهية تعكس وقت الفراغ الذي حظيت به النساء للتطريز. يذكر المثل الشعبي الفلسطيني في هذا السياق "قلة الشغل بتعلم التطريز"، أي أن وفرة الوقت تعلم المرأة فن التطريز، في إشارة إلى أن مناطق الجنوب (الخليل وبئر السبع) تفوقت في غزارة التطريز مقارنةً بمناطق الجبال الشمالية.

أما عن الساحل الفلسطيني (حيفا ويافا وغزة)، فعلى امتداده تأثرت الأزياء بالموقع التجاري والانفتاح على العالم الخارجي. ثوب الساحل امتاز بأنه خليط إغريقي وتركي وساحلي بشكل عام؛ ففي يافا مثلًا انتشرت أقمشة مخططة زاهية جاءت عبر الموانئ، وظهرت التنانير والجاكيتات المطرزة على النمط التركي لدى بعض النسوة في أوائل القرن العشرين. ومع ذلك، حافظت القرويات المحيطات بيافا على الثوب الفلاحي التقليدي ولكن ببساطة شديدة في التطريز. تميز الثوب اليافاوي بألوان مستوحاة من طبيعة الساحل؛ زهر البرتقال والليمون بِلَوْنَيه الأبيض والبرتقالي كان حاضرًا في التطريز، وتحيط به زخارف السرو الخضراء رمزًا للبساتين حول المدينة. كما ارتدت بعض نساء يافا في الحقبة العثمانية الملاءة السوداء مع خمار يغطي الوجه، مما عكس امتزاج الطابع الحضري الإسلامي مع الزي التقليدي. في حيفا أيضًا ظهرت تطريزات ثمار الحمضيات كرمز لمكانة المدينة في تصدير البرتقال، وكانت أثواب الحيفاويات تجمع بين التطريز الفلاحي والقصّات الحضرية الأنيقة. أما غزة وقرى الساحل الجنوبي، فقد امتازت أثواب نسائها باللون الكحلي المزركش بالتطريز الوردي والأبيض حول فتحة الرقبة بحسب بعض المصادر الحديثة. وربما يعود انتشار الأزرق النيلي هناك لكثرة استخدام النيلة في صباغة القماش محليًّا. تأثرت أزياء غزة أيضًا بالطابع البدوي والقرب من سيناء، لذا جمعت بعض أثواب الغزّاويات بين قطبة التطريز الفلاحي التقليدية والقصات الواسعة المريحة الملائمة للصحراء. الجدير بالذكر أن غزة إلى جانب المجدل كانتا من مراكز إنتاج القماش الرئيسية كما أسلفنا، وهذا ما جعل بعض أثواب غزة تُصنَع من نسيج يدوي خاص كالقماش المعرق بخطوط ملونة والمعروف محليًّا. وبشكل عام، اتّسمت منطقة الساحل بكون تطريز أثوابها أخف وأقل كثافة من مناطق الجبل والبادية، ربما تأثرًا بأسلوب الحياة المدني المنفتح حيث حلّت الأقمشة المزخرفة المستوردة أحيانًا محل التطريز اليدوي المكثف.

أما النقب وبادية بئر السبع، فيحمل زي المرأة البدوية في النقب طابعًا خاصًا يجمع بين الوظيفة العملية والجمالية الفريدة. فالثوب البدوي هناك واسع وأسود اللون عادةً ليقي من حر الشمس، وتطرّزه النساء بغرز كبيرة وواضحة بألوان زاهية حول الصدر والحواف. أهم ما يميز ثوب بئر السبع هو دلالة لونه على حالة لابسِته الاجتماعية؛ فالفتاة العروس يطغى على ثوبها اللون الأحمر القاني رمزًا للسعادة والخصوبة، أما الأرملة فتلبس ثوبًا يغلب عليه الأزرق كعلامة على الحزن. وإذا تزوجت الأرملة مرة ثانية، فإنها تطرز على ثوبها الجديد أشكال الزهور إلى جانب اللون الأحمر، فيجمع ثوبها بين رمزَي الفرح والحكمة المكتسبة من التجربة. وتضع المرأة البدوية بعد البلوغ وعلى وجه الخصوص العروس غطاء وجه مزينًا بالقطع النقدية يسمى "البرقع". يحمل البرقع وظائف متعددة؛ فهو يحمي الوجه من وهج الشمس وعواصف الرمل الصحراوية، ويؤمّن للمرأة احتشامًا وحماية من أعيُن الغرباء، كما تعكس عملاته الذهبية والفضية ثراء عائلة العروس وذوقها. وتعتبر كثرة الخرز والقطع المعدنية في زيّ البدو دليل مكانة، إذ تتحرك تلك الحلي مع خطوات المرأة لتصدر رنينًا خفيفًا يعلن قدومها بفخر. وبشكل عام، مزجت بدويات النقب في أثوابهنّ بين الألوان الصحراوية (كالأسود والنيلي) والخيوط اللامعة التي حصلن عليه، ما أنتج زيًّا بدويًّا فلسطينيًّا فريدًا يختلف عن أزياء الحضر والفلاحين مع بقائه ضمن نسيج التراث الفلسطيني العام.



الزخارف النباتية على الثوب الفلسطيني

الاختلافات الجغرافية في أنماط الأثواب الفلسطينية

أنواع الأزياء التقليدية وسياقات استخدامها

لم يقتصر التراث الفلسطيني النسائي على الثوب وحده، بل تكاملت مع الثوب مجموعة من الملبوسات والإكسسوارات التقليدية التي تلبّي الاحتياجات العملية والاحتفالية. فيما يلي نظرة على أهم مكونات زيّ المرأة القروية الفلسطينية وسياقات استخدامها في مختلف المناسبات.

الثوب (الفستان القروي): هو القطعة الأساسية لملابس المرأة الفلسطينية. يأتي عادةً بشكل عباءة طويلة بأكمام واسعة تختلف قصّتها من منطقة لأخرى؛ فقد تكون مستقيمة أو ذات اتساع جانبي يُضاف إليه قطع مثلثة (البنايق) لتوسيع التنورة. يوجد من الثوب لونان رئيسيان في العادة: الأسود والأبيض. يُستخدَم الثوب الأسود للعمل اليومي لفلاحات القرى، إذ يكون عمليًّا ولا تظهر عليه الأوساخ بسرعة، وتكون تطريزاته بسيطة وخفيفة تناسب طبيعة العمل. كانت المرأة تشمّر أكمام الثوب وترفع أطرافه أحيانًا أثناء العمل في الحقول لتتمكن من الحركة. أما في المناسبات الاجتماعية وحفلات الأعراس، فتختار النساء أثوابًا مزخرفة بغزارة وبألوان أكثر بهجة. مثلًا، ترتدي العروس ثوبًا خاصًّا مطرزًا بكثافة وبرسومات مميزة (كثيرًا ما يكون ثوبًا جديدًا خاطته لها أمها أو جدتها خصيصًا لهذه المناسبة)، ويكون قماشه من حرير أو قطن فاخر. بعض المناطق عرفت أثواب العرس البيضاء المطرزة بخيوط حرير متعددة الألوان، كما في بعض قرى غزة مؤخرًا، فيما تمسّكت قرى أخرى بالثوب الأحمر التقليدي للعروس. كذلك في الأعراس، ترتدي النساء الكبيرات في السنّ أفضل أثوابهنّ التراثية المطرزة كتعبير عن الفرح والتشبث بالهوية أمام الضيوف.

الشَدَّة (الشَّدّاد أو الحزام أو الزُنَّار): هو حزام عريض كانت تلفّه المرأة حول خصرها لضبط الثوب وإضفاء لمسة جمالية على قوامها. عادةً، يُصنَع الشَّدّاد من قماش قطني أو حريري مخطط بألوان زاهية، ويُربَط بإحكام فوق خاصرة الثوب الفضفاض. في بعض المناطق، زُيِّن هذا الحزام بحجر أبيض صغير يسمى "حجر القُبْلة" يتم تثبيته على مقدمته. ارتبط وجود هذا الحجر بعادة تراثية تقول إن المرأة التي تعيش حياة سعيدة مع زوجها تحتفظ بالحجر في حزامها كرمز للاستقرار والمودة. فإذا ما خلعت المرأة ذلك الحجر عن حزامها أمام الناس، كان ذلك إشارة ضمنية إلى أنها تفككت رابطتها الزوجية (أي أصبحت مطلقة). وهكذا، تحوّل الحزام من مجرد قطعة وظيفية إلى رمز اجتماعي يمكن "قراءة" أحوال المرأة عبره. وكانت أحزمة النساء الثريات تُنسَج أحيانًا بخيوط مذهّبة أو تطرّز برسوم دقيقة، بينما تكتفي المرأة البسيطة بحزام من قماش قطني قوي.

الملاية والملاءة (ألبسة خارجية): إلى جانب الثوب، اعتادت النساء في بعض المناطق – لا سيما المدن – ارتداء غطاء خارجي عند الخروج من المنزل. في بدايات القرن العشرين، حلّت الملاءة السوداء الحريرية مكان الإزار الأبيض القديم. الإزار كان قطعة قماش بيضاء كبيرة (من الكتان أو القطن) تلفّها المرأة حول جسدها كالعباءة وترتديها فوق ملابسها التقليدية، لكنه استُبدِل تدريجيًّا بقطعة أكثر فخامة هي "الحِبرة". "الحِبرة" قماش حريري أسود أو بلون غامق، له في منتصفه حزام أو دِكّة، تشدّه المرأة على خصرها ليصبح الجزء السفلي منه كالتنورة، ثم تغطي كتفَيها وجسمها بالجزء العلوي من "الحِبرة". أما الملاية فهي تطوير لاحق للحِبرة؛ حيث جاءت على شكل معطف بأكمام تلبسه المرأة فوق ثوبها، ويكون له غطاء رأس (برنس) موصول به يُوضَع على الرأس ويتدلى إلى الخصر. ارتدت نساء المدن كنابلس واللد ويافا الملايات أثناء الخروج للأسواق أو الزيارات كعلامة على الاحتشام. يُذكَر أن نساء نابلس، مثلًا، لبسن قبل النكبة عباءة سوداء طويلة وغطين وجوههنّ بملاءة سوداء خفيفة عند الخروج، مما أكسب المدينة لقب "دمشق الصغرى" لتشابه زيّها مع أزياء دمشق المدنية آنذاك. حاليًّا، اندثر استعمال الملاية والحبرة إلا في نطاقات ضيقة جدًّا، وحلّ محله اللباس العصري مع الحجاب، لكن تبقى صور الجدات بالملاية جزءًا من الذاكرة الشعبية الفلسطينية.

أغطية الرأس (وقاية، منديل، شطوة وغيرها): حظي رأس المرأة الفلسطينية باهتمام خاص في الزي التراثي، إذ تنوّعت أغطية الرأس بين منطقة وأخرى كدلالة على الحالة الاجتماعية أيضًا. في الحياة اليومية، كثيرًا ما كانت الفلّاحة تلفّ رأسها بمنديل قطني مطرز بحوافّ مزهرة يسمى "بُشْنِيقَة"، وفوقه تضع أحيانًا شالًا أبيض أو طرحة حريرية لحماية رأسها من الشمس. أما في المناسبات، فتبرز الأغطية المزينة بالنقود المعدنية كأهم أجزاء الزينة. في بيت لحم والخليل مثلًا، نجد الـ"شطوة" التي أَشَرنا إليها، وهي طربوش طويل يُثبَّت فوق الرأس، تُخاط عليه عملات ذهبية عثمانية وفضية تسمى "ليرات" بشكل مُتَراصّ. كانت العروس تستلم مهرها ليلة زفافها على شكل قطع نقدية ذهبية تعلّقها بفخر على شطوتها في حفل الزفاف، وبذلك تعلن أمام الجميع انتقال مسؤوليتها إلى زوجها الذي قدّم لها المهْر. في منطقة الخليل وجنوب الضفة، استُخدِم نوع شبيه يدعى "الصُفَّة"، وهو أيضًا غطاء رأس مطرّز تُثبَّت عليه

نقود معدنية ولكن بعدد أقل من الشطوة. وفي رام الله وقراها، انتشر غطاء رأس يُسمى "العِرْقِيَّة"، وهو عبارة عن طاقية صغيرة مطرزة بخيوط ملونة وتزينها عملات ذهبية أو فضية عند المقدمة. كانت المرأة ترتدي العرقية ثم تلفّ حولها قطع قماش بيضاء تسمى "وقاية" لتثبيتها. عمومًا، اعتادت النساء الفلسطينيات – سواء أكان على رؤوسهنّ شطوة أم عرقية أم غيرهما – أن يضعن منديلًا أبيض فوق غطاء الرأس الأساسي يتدلى على الظهر والأكتاف، وكان هذا المنديل علامة الاحتشام ورمز الأنوثة الريفية. كذلك، انتشرت الطواقي المطرزة التي قد تلبسها الفتيات الصغيرات أو العازبات وحدها دون منديل، خاصة داخل البيت. ومع أن أشكال أغطية الرأس تعددت (مثل الغديرة والعصبة والمنديل المشَجَّر وغيرها)، إلا أنها جميعًا كانت جزءًا لا يتجزأ من الهوية البصرية للمرأة الفلسطينية؛ فلا تكتمل إطلالة الثوب التقليدي دون غطاء الرأس المناسب الذي يحدد ما إذا كانت صاحبته عزباء أم عروسًا أم متقدمة في السن.

الحُلي والزينة المكملة: بالإضافة لِما سبق، اعتادت المرأة الفلسطينية ارتداء مجموعة من الحُلي التقليدية أبرزها العقود الفضية والخرز الملون، وكذلك الأقراط والأساور. لكن المميز أن بعض هذه الحلي كان يُثبَّت في الثوب نفسه أو غطاء الرأس (كما رأينا في حالة الشطوة). فعلى صدر الثوب، كانت تُعلَّق أحيانًا عملات فضية كبيرة تسمى "رُبُعيّة" كزينة إضافية. كما زُيِّنت بعض الأثواب في غزة والنقب بقطع أصداف وخرز تُخاط مع التطريز لتعطي لمعانًا خاصًا. هذه الزينة الإضافية – إلى جانب كونها جماليات – خدمت أيضًا كنوع من الادخار المتنقل؛ إذ تستطيع المرأة في الأوقات الصعبة أن تبيع بعض حليها ونقودها الذهبية المعلقة بثوبها لتأمين احتياجات أسرتها. وهكذا، كانت زينة المرأة ذخيرة مادية ومعنوية تحفظها للمستقبل.

أنواع غطاء الرأس الفلسطيني

لباس المرأة الفلسطينية

العرس والعمل والحداد

THE BRIDE, PALESTINE

كان لكل مناسبة اجتماعية زيّها التقليدي المناسب في حياة القرية الفلسطينية. فخلال حفلات الزفاف، ترتدي العروس – كما أسلفنا – أفخم أثوابها المطرزة وأغناها بالألوان، وترفع على رأسها الشطوة الثقيلة معلنةً انتقالها لبيت الزوجية بكنوزها. كذلك أم العروس وقريباتها يرتدين الأثواب الأجمل لديهنّ، وغالبًا ما تكون أثوابًا قد خاطتها العروس أو أمها ضمن جهاز العروس. تبرز في الأعراس، أحيانًا، أثواب خاصة مثل ثوب "المزوق" أو "المطرز بالخيوط الذهبية" الذي تتباهى به الأسر المترفة. أيضًا، هناك ثوب الزفاف الأبيض الذي ظهر لدى بعض العائلات في المدن ابتداءً من الثلاثينيات، متأثرين بالثقافة الغربية، لكنه كان يُطرَّز أيضًا بوحدات تراثية فلا يخرج عن روح التطريز الفلسطيني.

في المقابل، أثناء العمل اليومي في الحقل أو المنزل، اكتفت المرأة بثوبها الأسود البسيط كما ذكرنا، وربما ارتدت فوقه مئزرًا (مريول) من قماش سادة لحمايته من الاتساخ عند الطهي أو قطاف الزيتون. وكانت المرأة تجمع شعرها بعصبة قماش دون ارتداء كامل الحلي، فتظهر في زيّ عملي خفيف يمكّنها من الحركة السريعة. ومع ذلك، حتى في بساطة زيّ العمل، لم تَغِب لمسات التطريز تمامًا، فتجد على الأقل تطريزًا حول فتحة الرقبة أو الكمّين كحد أدنى يميز الثوب الفلسطيني عن أي لباس آخر.

أما في أوقات الحِداد وفقدان الأحبّة، فللحزن أيضًا زيّه في الثقافة الفلسطينية. اعتادت النساء ارتداء أثواب سوداء اللون خالية تقريبًا من التطريز، أو مطرزة بشكل طفيف بخيوط غامقة كالأسود أو الأزرق الداكن. كانت الأرملة حديثًا تغطي تطريز ثوبها الأحمر بالأزرق كما أسلفنا، وأحيانًا تستبدل ثوبها كليًّا بثوب أسود جديد كتعبير عن دخولها مرحلة الحداد. كذلك تخلع المرأة المُحِدَّة معظم حليّها؛ فلا تضع نقودًا أو ليرات على رأسها، ولا ترتدي العقود البرّاقة خلال فترة الحزن. واستمر هذا التقليد طويلًا؛ فحتى زمن قريب، كانت أمّهات الشهداء في الانتفاضة الأولى مثلًا يظهرن بالثوب الفلسطيني الأسود المطرز بخيوط خضراء أو زرقاء كعلامة جمع بين الحزن والفخر. هذا المزج بين اللون الغامق والتطريز البسيط عبّر عن احترام الفقدان وفي الوقت ذاته عن الصمود، فكأنّ الثوب يقول: "لن نخلع تراثنا حتى ونحن نبكي أحباءنا."

الثوب الفلسطيني كهوية فردية وجَمْعِيَّة في الوطن والشتات

لقد شكّل الثوب الفلسطيني للفلّاحة وسيلة للتعبير عن هويتها الفردية؛ فسردت عبره قصة حياتها ومكانتها وظروفها، لكنه في الوقت ذاته تجاوز الفردانية ليصبح رمزًا للجماعة الوطنية بأكملها، فكلّ امرأة كانت تفخر بهويتها المحلية حين تلتقي غيرها في الأسواق أو المواسم؛ إذ يمكن تمييز القرية التي تنتمي لها كل سيدة من تطريز ثوبها وألوانه، بل وأكثر من ذلك، أتاح التمايز بين التطريزات فرصة للتعارف والتبادل الثقافي؛ فكانت لقاءات النساء في الأعراس والأسواق بمنزلة معارض تراثية متنقلة، تتعرف فيها كل امرأة على نقوش جديدة من قرية أخرى وربما تتبناها في أثوابها اللاحقة. ومع المصاهرة والزواج بين القرى، انتقلت بعض الوحدات الزخرفية من منطقة لأخرى، ما جعل الثوب الفلسطيني لغة مشتركة متعددة اللهجات إذا صَحَّ التعبير. وكل هذا عزّز لدى المرأة الفلسطينية شعورًا

بأن تطريزها جزء من تراث أوسع يمتد من الجليل إلى النقب. وكما عبّر الأديب جبرا إبراهيم جبرا في تقديمه لأحد كتب التطريز "إنه يُمثِّل فرحًا بالحياة وإقبالًا عليها وتجاوبًا معها، حتى يكاد يبدو وكأنه وليد طقوس هي طقوس الخصب ورفض الموت" في إشارة إلى أن كل غرزة في الثوب هي احتفاء بالحياة وتحدٍّ للفناء.

بعد التهجير والشتات عام 1948، أخذ البُعد الرمزي للثوب الفلسطيني يتعمق أكثر فأكثر، فقد أصبح الثوب بالنسبة للّاجئة الفلسطينية قطعة من الوطن تحملها معها أينما حلت. احتفظت النساء اللاجئات بأثوابهنّ القديمة كأغلى ما يملكن، وحرصن على ارتدائها في المناسبات وخاصة الأعراس، وكأنّهنّ يقلن للأجيال الجديدة: هذا هو لباس أجدادنا وأمهاتنا في الوطن. ومع تغيّر الظروف، بدأت مبادرات في المخيمات للحفاظ على التطريز عبر تنظيم دورات لتعليم الفتيات الصغيرات هذه الحرفة، لضمان استمرارها رغم البعد عن الأرض. أدى اختلاط النساء من قرى متعددة في المخيمات إلى مزج أساليب التطريز كما أسلفنا؛ فظهرت أثواب تحمل في آنٍ واحد مثلًا شجرة سرو يافاوية جنبًا إلى جنب مع وردة رام الله على ذات الثوب، وهذا مزيج لم يكن ليحدث لولا ظرف اللجوء الذي جمع التقاليد المختلفة معًا. هكذا، وُلِدَ الثوب الفلسطيني الجديد في الشتات كخليط يوحّد الوطن المفقود؛ ثوب هجيني جمع رموز الجليل والمثلث مع الخليل وغزة في رداء واحد. ورغم أن ذلك جعل من الصعب نسبة الثوب لمنطقة بعينها، لكنه كرّس الثوب كرمز وطني شامل لكل فلسطين. تجلى ذلك بقوة خلال الانتفاضة الأولى (1987) حين ارتدت النساء الثوب الفلسطيني في المظاهرات بديلًا عن رفع العلم الذي كان يُعاقَب عليه. ظهرت آنذاك تصاميم "الثوب الجديد" الذي وحّد الألوان والرموز الوطنية: فاستُخدم علم فلسطين بألوانه الأربعة (الأحمر والأخضر والأبيض والأسود) في التطريز، وتوشّح الثوب بنقوش أغصان الزيتون وحمامة السلام كشعار للتطلع للحرية، بل إن بعض النساء طرّزن حروف "م.ت.ف" (منظمة التحرير الفلسطينية) على أثوابهنّ كرسالة تحدٍّ. كل هذه الإبداعات أكدت أن الثوب أصبح راية مقاومة ثقافية بِيَد المرأة الفلسطينية، تحافظ به على هويتها في وجه محاولات محوها.

لقد حاولت حكومة إسرائيل سرقة هذا الرمز أيضًا، من خلال ادعاء ملكية الأثواب الفلسطينية ونسبها للتراث الإسرائيلي، ففي الستينيات ظهرت زوجات دبلوماسيين إسرائيليين يرتدين الأثواب الفلسطينية المطرزة في المحافل الدولية زاعمين أنها أزياء إسرائيلية، حتى إنه تم تسجيل ثوب عروس بيت لحم الشهير باسم "ثوب الملك" باسم إسرائيل في موسوعة عالمية عام 1993. لكن الجهود الفلسطينية الحثيثة نجحت عام 2007 في تصحيح هذا الخطإ وتأكيد نسب الثوب لأصحابه. وتواصلت الحملات الشعبية والرسمية للدفاع عن الثوب، إلى أن اعترفت منظمة اليونسكو أخيرًا في عام 2021 بفن التطريز الفلسطيني كتراث ثقافي غير مادي عالمي مسجل باسم فلسطين. كان هذا انتصارًا ثقافيًّا كبيرًا؛ فهو يضمن حماية أحد أهم عناصر الهوية الفلسطينية من السرقة والتحريف.

واليوم، لا تكاد تخلو فعالية وطنية أو معرض تراثي من حضور الثوب الفلسطيني، سواء بارتدائه أو بعرضه أو إدخال رموزه في اللوحات والمنتجات الفنية. وقد تنبَّه كثير من الفلسطينيين إلى أهمية نشر تطريز الثوب في الحياة اليومية للحفاظ عليه؛ فنجحوا في إدخاله إلى تصاميم الأثاث المنزلي والملابس العصرية وفساتين السهرة والإكسسوارات. الآن، في بيت الفلسطينية بالداخل أو الشتات، يمكن إيجاد وسادة مطرزة أو حقيبة يد أو لوحة قماشية تطلّ منها غرز الصليب بألوانها الجميلة. إنه الحرص ذاته الذي جعل الأمهات يهدين بناتهنّ الثوب ليلة زفافهنّ في الغربة، لتظل الخيوط تروي للأحفاد حكاية فلسطين كما عرفها الأجداد.

وهكذا، يبقى اللباس القروي النسائي الفلسطيني صفحة مطرزة من كتاب الهوية، فكلّ ثوب هو رواية تسردها امرأة عن أرضها وبيئتها وموروثها، وكل غرزة هي كلمة في تلك الرواية الشعبية المتناقلة عبر الأجيال. في خيوط الثوب، تلتقي الهوية الفردية (بمشاعر صاحبة الثوب وأحوالها) مع الهوية الجَمْعِيَّة (بما تحمله من رموز الوطن)، ليشكّلا معًا لوحة وطنية مقاومة للاندثار. وكما قالت إحدى الجدات الفلسطينيات وهي تزين ثوبها القديم "كل ما أخاط غرزة، بحس إني برجع برسم خريطة بلادي" في إشارة إلى أن التطريز بات وسيلتها لترسم الوطن في غربتها، وتحفظ وجوده في الذاكرة والوجدان. بهذا المعنى الإنساني العميق، يظل الثوب القروي الفلسطيني هوية مطرزة بالخيطان حارسًا للأرض في الغياب، وشاهدًا على حب لا يشيخ للوطن وتراثه.

المصادر:

1. Al-Mutaf Museum (The Palestinian Museum). (2021). Palestinian Embroidery Files: An Archive of Selected Traditional Dresses. Birzeit.
2. Birzeit University – Oral History Center. (2010). Interviews with Refugee Women on Dresses in Camps after 1948.
3. Encyclopedia of Palestine. (1984). Entry: Palestinian Traditional Dress – Thobes and Embroidery. Beirut: Palestinian Encyclopedia Commission.
4. Anani, N., & Mansour, S. (1989). Guide to Palestinian Embroidery Art. Amman: Dar Al-Ahlia for Publishing.
5. Kawar, W., & Nasir, T. T. (2009). Palestinian Embroidery – The Traditional Fallahi Stitch. Amman: Dar Al-Ahlia for Publishing.
6. Frihat, H. (2000). Al-Yamoun: Geography, History, and Folklore. Ramallah: Al-Shorouq.
7. Heritage and Society Magazine. (n.d.). Al-Bireh: Women's Work Society (In'ash Al-Usra Association).

النساء الفلسطينيات في أعمال الرّحّالة الغربيّين: ماري إليزا روجرز، هيلما غرانكفست، والمستعمرة الأمريكية نموذجًا

بقلم: ماري زيتون

كثيرًا ما ينظر الغربيون والمستشرقون إلى النساء الشرقيات عمومًا، والفلسطينيات خصوصًا، على أنّهنّ سلعة يتحكّم بها الرجل الشرقي، فيبيعها ويشتريها، يتحكّم بحرّيّاتها على مختلف أنواعها، ويبسط سيطرته عليها دون أن تجرؤ على التحرّر من وضعها هذا. الأمر الذي عبّر عنه الغرب بكثير من الأعمال، كالأدب والتصوير الفوتوغرافي والفنّ. وبحسب وجهة نظرهم، لا أحد سوى المستشرق الأوروبي يستطيع تنوير هذه الشعوب وتطوير حياتها، بل يتوجّب عليه فعل ذلك.

يُعنَى هذا البحث بكيفيّة تصوير النساء الفلسطينيات في عهد الإمبراطورية العثمانية والانتداب البريطاني في أرض فلسطين كما يُذكَر في أعمال رحّالة غربيّين سكنوا البلاد مُدّةً ودوّنوا ملاحظاتهم، اثنان من هؤلاء الرحالة هما امرأتان؛ أحدهما إنجليزيّة وهي ماري إليزا روجرز (Mary Eliza Rogers)، والثانية سويدية – فنلندية وتُدعَى هيلما غرانكفِست (Hilma Granqvist)، أمّا العمل الثالث للرحّالة الذي اخترتُه في هذا البحث هو الصور الفوتوغرافيّة التي صوّرها أمريكيون من المستعمرة الأمريكية التي تأسست بادئ الأمر في القدس، وهذه الصور هي من مجموعة إريك وإديث ماتسون.

ماري إليزا روجرز

ماري إليزا روجرز هي امرأة إنجليزية، وهي أخت القنصل الإنجليزي إدوارد توماس روجرز. زارت روجرز فلسطين بين الأعوام 1855 – 1859، ودوّنت داخليات الحياة الاجتماعية في البلاد في مذكّراتها باللغة الإنجليزية (Domestic Life in Palestine)،[1] والذي تُرجم للعربية وكتبت مقدّمته الباحثة د. مي صيقلي.[2] تقول روجرز في مقدّمتها للكتاب إنّها اهتمّت بالنساء الفلسطينيات على وجه الخصوص، وإنّ فلسطين تشتمل على عدة فئات وطوائف، لكنّ أفراد الشعب جميعهم يسمّون أنفسهم عربًا أو أبناء العرب، واللغة العربية هي لغتهم الأم، غير أنّ لها هي تصنيفًا آخر عند النظر إلى هؤلاء الفئات؛ فالمسلمون فقط بالنسبة لها أصلهم عرب أما المسيحيون فهم سوريّو الأصل.[3]

في هذا القسم من البحث، أشير إلى تصوير روجرز للنساء الفلسطينيات من حيث الأزياء الشعبية الخاصة بهنّ، والعادات والتقاليد الفلسطينية، ثم أتطرق إلى تداعيات اختلاف الثقافات بين الفلسطينيين والإنجليز في تصرّف النساء.

---

[1] Mary Eliza Rogers, Domestic Life in Palestine (Cincinnati: Poe and Hitchcock, 1865), pp. 3-4.

2 ماري إليزا روجرز، الحياة في بيوت فلسطين. ترجمه عن الإنجليزية جمال أبو غيدا (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013)، 5-10.

3 Mary Eliza Rogers, Domestic Life in Palestine (Cincinnati: Poe and Hitchcock, 1865), p. 4.

الأزياء الشعبية الخاصة بالنساء ومظهرهنّ الخارجي

تصف ماري إليزا روجرز أزياء النساء العربيات المختلفة وفقًا لكلّ منطقة زارتها، فمثلًا تصف الزّيّ الخاص بنساء حيفا التقت بهنّ بأنه عبارة عن سراويل طويلة وسترات ضيّقة، منها ما كان فيه طبعات ملوّنة، ومنها ما كان مخطّطًا ومصنوعًا من الحرير الدمشقي. كذلك، تذكر روجرز أن هؤلاء النسوة يرتدين خمارات عند لقائهنّ برجل، ومثال ذلك عند لقائهنّ بشقيقها حين أراد إعلامها بخبر ما. علاوةً على ذلك، تشير روجرز إلى أنّهنّ لم يرين الزّيّ التقليدي الخاص بنساء بيت لحم من قبل.[4]

في وصفها لزيّ نسوة بيت لحم، تطرّقت روجرز إلى زيّ أمّ حديثة الولادة وأمّها المسنّة. كانت الأولى ترتدي قميصًا كتّانيًّا طويلًا لونه أزرق مفتوح المقدّمة حتى مستوى الخصر، فوقه معطف قصير باللون الأحمر القاني ومخطَّط بالحرير الأبيض، وشالًا ملفوفًا كزنّار على الخصر. على رأسها، طربوش مزيّن بمجموعة من العملات الذهبية الصغيرة وعروق أزهار خضراء، تدلّت منه طرحة سميكة مصنوعة من الكتّان لتغطّي بذلك رأسها وكتفَيها. أمّا والدتها المسنّة، فكانت ترتدي ثوبًا كتّانيًّا ثقيلًا لونه أزرق، أكمامه واسعة، تظهر من خلالها الوشوم والأساور التي تملأ ذراعَيها، وعلى رأسها طرحة بيضاء كتّانيّة طويلة تصل حدّ قدمَيها العاريتَين. هنا، تستذكر روجرز راعوث، إذ تقول: "ربّما كانت راعوث، الأرملة المؤابية الشابة التي التقطت السنابل من البيادر الخصيبة للوادي الرحيب والقريب من هنا قبل ثلاثة آلاف سنة، قد استخدمت طرحة كهذه في حمل المكاييل الستة من الشعير التي قام بوعز، أحد أكثر الرجال ثراءً في بيت لحم وما جاورها آنذاك، بمنحها إيّاها بكرم بالغ".[5]

وفقًا لما رأته في بيت المقدس، تقول روجرز إنّ ما يميّز المرأة عن الأخرى من حيث الزّيّ هو لون البرقع أو النقاب الذي تضعه، وشكل الخُفّ في قدمها أو لونه، إذ إنّهنّ كلّهنّ كنّ يتسربلن بالملاءات السوداء، مسيحيّات أو مسلمات أو يهوديّات على حدّ سواء، أمّا الإماء فكنّ ينتعلن نعالًا حمراء أو صفراء فقط لتمييزهنّ عن سيداتهنّ. بعض السيدات العربيات انتعلن أحذية أوروبية، والبعض الآخر انتعلن نعالًا مصنوعة من الجلد الأصفر وارتدين جوارب.[6] وفي موضع آخر من الكتاب، تصف روجرز فلاحات القدس بأنّهنّ حفاة الأقدام، ملابسهنّ عبارة عن نقابات قطنيّة ممزّقة لونها أبيض، وأثواب محبوكة منزليًّا مصنوعة من الكتّان.[7]

بالنسبة لنساء يافا، يوصَفنَ بأنّهنّ كُنّ يرتدين عباءات بيضاء وبراقع خارج المنزل. أمّا داخله، فتصف روجرز زيّ إحداهنّ، وهي أخت السيّدة خيّاط التي تكون من السكان الأصليين للبلاد، بأنه قطنيّ أبيض مفتوح حتى الخصر، تحته قميص شبكيّ خفيف يبرز منه صدرها ورقبتها، وبنطال حريريّ أزرق تركيّ الصُّنع فوقه تنورة شفافة. بالمقابل، ارتدت أمها جاكيتًا مطرّزًا مخمليًّا، فيه خيوط فضيّة، إضافةً إلى تنورة حريرية بيضاء.[8] أمّا نساء الطنطورة، فتصف روجرز زيّهنّ بأنه عبارة عن سترات ضيّقة، وسراويل طويلة نُسِجَت من قماش بالٍ من مانشستر ملأى بالرّقع غير المنتظمة من حيث اللون والنمط. إضافةً إلى مناديل ملونة من الموسلين توضَع على الرأس، وقطع من العملات المعدنية تزيّن الأعناق، وأساور من الفضة في المعاصم.[9]

---

[4] ماري إليزا روجرز، الحياة في بيوت فلسطين. ترجمه عن الإنجليزية جمال أبو غيدا (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013)، 104.
[5] ن.م.، 63.
[6] ن.م.، 50.
[7] ن.م.، 315.
[8] ن.م.، 27.
[9] ن.م.، 90.

في وصفها للبدويات، تذكر روجرز أنّهن سمراوات، موشومات الأذرع والأعناق والوجوه بالحناء ذات اللون البرتقالي والأحمر. شفاههنّ مكتنزة فيها انحناءات وصفتها بأنها جميلة، زرقاء بسبب صبغها بالنيلة على شكل نقاط متقاربة فيما بينها، أمّا أهدابهنّ فكانت مكحّلة بالسناج الأسود، وكنّ يلبسن ثوبًا واسعًا من القماش القطنيّ الخامّ، وكان الثوب قطعة واحدة مفتوح عند أعلى الصدر، تختلف ألوان الأثواب ما بين الأسود والأزرق والبني. كذلك، كنّ يضعن شالات صوفية سوداء على رؤوسهنّ، وكنّ حفاة الأقدام. بالنسبة لأدوات الزينة، قسم كبير منهنّ كنّ يضعن خواتم وأساور وأطواقًا رديئة الصنع.[10]

أمّا فتيات كفرقرع، فتصفهنّ بأنهنّ سمراوات هزيلات وغير نظيفات، إلّا أنّ أخلاقهنّ رفيعة. هنّ وسيمات وقويّات البنيان، لكنّ أحناكهنّ وأفواههنّ كبيرة، وهو أمر لم يعجب روجرز. هي تشبّههنّ بنساء الناصرة عند وصفها لأغطية الرأس التي تتدلّى منها عملات الفضّة، غير أنّ هؤلاء يُضفنَ ثلاث أو سبع سلاسل فضية في نهايتَي المنديل. أثوابهنّ قطنيّة غامقة اللون، سميكة وخشنة، مفتوحة المقدّمة، وتحتها سراويل قطنية غامقة وقمصان بيضاء،[11] إضافةً إلى حزام على الخصر. بالنسبة للجسد، فإنّ أذرع هذه النساء ووجوههنّ موشومة بنقط ونجوم، جفونهنّ مصبوغة بلون غامق، وأهدابهنّ مكحّلة بكحل أسود. أمّا الزينة، فكانت عبارة عن أساور فضية.[12]

بالنسبة لنساء الناصرة، تصف روجرز فتاة في الحادية عشرة من عمرها، جميلة على حدّ وصفها، شفاهها صغيرة وأنفها مستقيم، رموشها سوداء طويلة، حواجبها دقيقة، جفونها مكحّلة، عيناها واسعتان رماديّتان، محنّاة الأظافر والأصابع، تضع منديلًا بنفسجيًّا من الموسلين مغطّيًا بهذا شعرها الناعم خرّوبي اللون الممتدّ حتى ذقنها، وترتدي ثوبًا أخضر في حوافه قماش أصفر مزركش تظهر منه رقبتها، وتتقلّد قلادة فيها فضة وحجر المرجان.[13] أما نساء الناصرة بشكل عامّ، تقول روجرز إنّهنّ جميلات رغم شحوبهنّ، يضعن الكثير من الكحل على جفونهنّ، والكثير من الوشوم على أذرعهنّ والقليل على وجوههنّ. تقول روجرز عن غطاء رأسهنّ إنه في غاية الغرابة، وهو عبارة عن طاقيّة ضيّقة من الكتّان أو القماش، عليها عصبة سميكة، وشريطَين يربطان هذه الطاقيّة بالوجه، وعليها توضَع عملات فضية كثيرة. أمّا براقعهنّ فهي من الموسلين، لونها أسود فقط أو متعددة الألوان.[14]

وفي موضع آخر، تصف روجرز زوجات إبراهيم الجرّار اللاتي يقطنّ في صانور بأنهنّ صغيرات السن، مرحات أشبه بالأطفال، جميلات، ووجناتهنّ متورّدات باللون الأحمر. ينتمين إلى طبقة الفلاحين، ويرتدين أثوابًا حريريّة ناعمة، طويلة، مفتوحة، مخطّطة باللّونَين القرمزيّ والأبيض. وجوههنّ محاطة بسلاسل من العملات الفضية، وجباههنّ مزيّنة بعملات ذهبية صغيرة مجموعة، شعرهنّ أسود كثيف، قُصِّرَ من المقدّمة لينسدل حتى حواجبهنّ، مُخفِيًا بذلك جباههنّ بالكامل. أمّا عيونهنّ فواسعة وصافية، مكحّلات الأجفان، وصدورهنّ وذقونهنّ موشّمة على شكل نجوم من النقاط.[15]

الجدير ذكره عن أزياء نساء النّوَر – كما تصفها روجرز – أنّها تشبه الأثواب التي تستخدمها النسوة الإنجليزيات عند استحمامهنّ في المنتجعات الإنجليزية. وزيّ نساء النّور عبارة عن أثواب طويلة من الصوف، ثقيلة وغامقة اللون، بلا زنانير على الخاصرة، ومنديل

---

[10] [10] ماري إليزا روجرز، الحياة في بيوت فلسطين. ترجمه عن الإنجليزية جمال أبو غيدا (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013)، 210.

[11] ن.م.، 215.

[12] ن.م.، 216.

[13] ن.م.، 131-132.

[14] ن.م.، 135.

[15] ن.م.، 247.

يوضَع على الرأس يغطّي الشعر الأسود المنسدل. بالنسبة لأدوات الزينة، فهي أساور فضية تملأ الأذرع السمراء الملأى بالوشوم، وخواتم ضخمة من الصوف هدفها حمايتهنّ من الشرّ.[16]

أمّا السّامريّات، فتصف روجرز إحدى نسائهنّ، وهي زوجة رجل يدعى حبيب، كانت ترتدي سروالًا وسترة ضيّقة، صدرها مكشوف بعض الشيء، وهو موشوم باللون الأزرق الفاتح. كانت تتقلّد قلادة ذهبية كبيرة تشتمل على عدد من العملات، محنّاة اليدَين والقدمَين بنقوش بالغة الدقة، مزيَّنة الرأس بِوُرود حمراء وصفراء وعصابة من الكريب.[17] يُذكَر أن المجوهرات تميّز النساء السامريّات المتزوّجات حديثًا، لكنّهن بشكل عامّ يضعن في أيديهنّ أساور زجاجية، وقسم من الفتيات الصغيرات يتزيّنّ بخلاخيل فيها أجراس صغيرة، إضافةً إلى وضعهنّ في مقدمة طرابيشهنّ بعض العملات المعدنية الصغيرة. على العموم، ملابس السامريات بسيطة نسبيًّا، وهي عبارة عن سراويل وسترات مصنوعة من قماش مانشستر، وملاءات بيضاء قطنية، ومناديل للرأس من الموسلين الملوّن، وبراقع يضعنهنّ في الشوارع وبحضور الغرباء، إلّا أنّهن عادةً لا تغطّين وجوههنّ في حضرة رجال الطائفة. نهايةً، تنوّه روجرز إلى نظافة ملابسهنّ رغم أنها تبدو بالية.[18]

أما العروس، فهي تُذكَر بإطنابٍ في الفصل الخامس في الحديث عن حفل زفاف لآل صيقلي، وهي عائلة مسيحية تنتمي إلى طائفة الأورثوذكس الشرقيين، ويُوصَف زيّها في الكنيسة بأنه عبارة عن عباءة بيضاء تغطّي جسدها بأكمله، وخمار متعدد الألوان يغطّي وجهها.[19] بالمقابل، بقيّة النسوة في حفل الزفاف من أصدقاء وأقارب كنّ يرتدين البراقع والعباءات التي تغطّيهنّ بالكامل.[20] أمّا في منزلها، يوصَف غطاء رأس العروس بأنه مليء بسلاسل اللؤلؤ والعملات الذهبية الصغيرة والورود والألماس الصناعي، شعرها طويل مجدول ومزيّن بعملات ذهبية صغيرة، سترتها بنفسجية مخمليّة مفتوحة بشكل كبير من المقدمة بغية إظهار صدرها، تحت السترة ترتدي قميصًا من الكريب الذي يشتمل على عروق ذهبية، وتنورة حريرية باللّونَين الأبيض والأصفر، تُخفي سروالًا حريريًّا أصفر اللون، ويداها مصبوغتان بالحناء. بالمقابل، انتزعت بقيّة النسوة العباءات والبراقع التي كنّ يرتدينها خارجًا، وكانت ثيابهنّ ملوّنة.[21] يجدر التنويه إلى أنّ روجرز نوّهت في سياق الحديث إلى بعضٍ من مزايا نساء أخريات في مواضع أخرى في كتابها، لكن ملاحظاتها هذه كانت هامشيّة غير متعمّقة بتفاصيل دقيقة كما هي الحال في الأوصاف الوراد ذكرها أعلاه، على سبيل المثال وصفها لنساء شفاعمرو بأنهنّ متميّزات بالإشراق والعافية وأنّهنّ لا يحتجن إلى وضع أحمر الخدود،[22] لهذا لم أورد في هذا القسم كلّ ما ذكرَتْهُ فيما يتعلّق بالوصف الخارجي للنساء كافّةً حسبما يرد في الكتاب.

---

[16] ماري إليزا روجرز، الحياة في بيوت فلسطين. ترجمه عن الإنجليزية جمال أبو غيدا (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013)، 222.
[17] ن.م.، 255.
[18] ن.م.، 259.
[19] ن.م.، 106.
[20] ن.م.، 107.
[21] ن.م.، 108.
[22] ن.م.، 173.

العادات والتقاليد في فلسطين

تصف روجرز خلال زيارتها لفلسطين عادات أهلها وتقاليدهم في مواضع متناثرة في كتابها، من هذه العادات الشائعة الفصل بين الجنسَين – الذكور والإناث – في مناحي الحياة المختلفة،[23] كعدم جلوس النساء والرجال في الغرفة ذاتها،[24] وعدم تناول الطعام معًا،[25] إذ تشير روجرز إلى تمنّع النساء عن القيام بهذه الأمور، حتى بعد دعوتها إيّاهنّ إلى مشاركتها الطعام بحضرة الرجال، ودليل هذا ردّ سيدة كبيرة في السن بنبرة جادّة وحادّة على دعوة كهذه من روجرز، إذ قالت: "مش من عاداتنا ناكل مع الرجال يا بنيّتي، هاي عيبة بحقنا"، ووافقتها إحدى الفتيات قائلةً: "يا ستي، رح نغُصّ بالخبز واللحم لو أكلنا بين الرجال".[26]

كذلك، تستعرض روجرز علاقة الأخت الفلسطينية بأخيها نقلًا عن أقوال أحدهم كان قد أبدى إعجابه بالعلاقة الوطيدة التي تجمع روجرز بأخيها، إذ يروي لها عن دهشة النساء الفلسطينيات بتنقّلها هي مع أخيها القنصل ومرافقتها له وسفرها معه رغم أنّ أباها ما زال على قيد الحياة، إذ إنّ شيئًا كهذا ليس مفهومًا ضمنًا ولا هو من عادات الشعب الفلسطيني، فالفلسطينية أقلّ علمًا من الرجل الفلسطيني، وهي تظلّ من ضمن مسؤولية أبيها ما دام حيًّا، وإلّا يتكفّل أخوها بهذه المهمة حتى زواجها، وعادةً ما تتزوّج النساء في سنّ مبكّرة. رغم ذلك، هذا لا يُنقِص من محبة الأخت الفلسطينية لأخيها، بل هي تفتخر بإخوتها خصوصًا إن كانوا كُثُر، ويُقال للفتاة التي لديها الكثير من الإخوة "نيالك، يا أخت السبعة، إن شالله (إن شاء الله) يتزوّجوا عن قريب، وتعيشي لتشوفي ولاد ولادهم"، كما أنها تذكر قصة لامرأة فلسطينية فضّلت تحرير أخيها من السجن بدلًا من زوجها وابنها.[27]

كما ذُكِر سابقًا، عادةً ما تُزَوَّج الفلسطينية وهي صغيرة السن، ومثال هذا قصة عروس في السابعة عشرة من عمرها متزوّجة من رجل في السبعين تقريبًا ترد في الفصل السادس من الكتاب،[28] وقصة زواج رجل من الناصرة أُعجِبَ بابنة جيرانه، فتزوّجها وهي في الحادية عشرة من عمرها.[29] ومن العادات ما يتعلّق بالأعراس والزفاف ألّا يرى العريس عروسه قبل زفافهما كثيرًا أو مطلقًا، كما يظهر في قصة زواج آل صيقيلي؛ إذ يُذكر أن العريس لم يرَ وجه عروسه إلّا مرة واحدة، وهي عندما تقدَّم لخطبتها قبل ستة أشهر من يوم حفل الزفاف.[30] كذلك، كانت العادة أن تذهب النسوة رفقةَ العروس إلى الحمّام العموميّ في اليوم الذي يسبق زفافها كنوع من أنواع حفلات العزوبية التي قد تستمر ثلاثة أيام متتالية. في الحمّام، تُقدَّم القهوة والمرطّبات، وتُحَنَّى العروس بعد استحمامها في الحمّام وتُكَحَّل.[31] يوم الزفاف، ترتدي العروس ثيابها مع الاهتمام بعدم إخفاء وشوم جسدها التي كانت قد وُشِمَت في طفولتها، ويُصفَر شعرها،[32] وعندما تأتي أم العريس وقريباتها لأخذ العروس مساءً، على العروس أن تبكي وأن تبدو كأنها غير راغبة بلقاء العريس، وإن كانت هذه الممانَعَة مُصطنَعة. تذكر روجرز أنها كانت "شاهدةً على مواقف مثيرة للضحك من هذا القبيل" كأن تُؤخَذ

---

[23] ماري إليزا روجرز، الحياة في بيوت فلسطين. ترجمه عن الإنجليزية جمال أبو غيدا (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013)، 116.
[24] انظر: ن.م.، 50.
[25] "لم يسمعن مطلقًا عن امرأة تأكل في حضرة رجل، حتى لو كان أباها أو زوجها"، انظر: ن.م.، 236.
[26] ن.م.، 281.
[27] ن.م.، 278-279.
[28] ن.م.، 173.
[29] ن.م.، 263-264.
[30] ن.م.، 106.
[31] ن.م.، 110-111.
[32] ن.م.، 112.

العروس من بيت أهلها وتُجَرّ بالقوة للذهاب إلى العريس. في هذه الأثناء، قبل وصولها إلى بيتها الجديد، تُغَطَّى العروس بعباءة وتُغمِض عينَيها، وتقوم بجولة في البلدة أو القرية حيث تسكن وهي على الفرس، والنساء والصبايا يغنّين من ورائها ويزغردن.[33]

تذكر روجرز في عدة مواضع في الكتاب أنّ النساء الفلسطينيات كُنّ يدخّنّ الأرجيلة بكثرة، على سبيل المثال لا الحصر في الحمّام العموميّ[34] وجناح الحريم،[35] لدرجة أنّها تقول في أحد المواضع إنها تعلمت التدخين من العرب،[36] كما أنّهنّ يتبادلن الأرجيلة مردّدات جملة "هنيّة إن شالله (إن شاء الله)"، والهدف من جملة كهذه هو الحفاظ على أجواء السكينة بين الحريم حسبما تذكر روجرز، إذ قد يكون الرجل المسلم متزوّجًا من أكثر من امرأة يجلسن في نفس الغرفة ويتبادلن الأرجيلة ذاتها لتدخينها.[37]

بالنسبة للعمل خارج المنزل، النساء الفلسطينيات — حسب ما تورده روجرز في كتابها - لا يعملن في السوق أو البازار، لأن هذا من مسؤولية الرجال والصبية،[38] أما النساء فتتولّى المهامّ البيتيّة كتحضير الخبز وغسل الملابس. الجدير ذكره أن روجرز شبّهت خبز البدو بالخبز الذي صنعته سارة للضيوف الغرباء تلبيةً لطلب إبراهيم، واقتبست الآية من سفر التكوين،[39] أمّا الغسيل فوصفته روجرز على أنه يتمّ بأسلوب للغاية، إذ كانت النساء تضعن الثياب على بلاطة ملساء تحت حافة بركة المياه، ويطرقنها بحجارة مستوية.[40]

من العادات أيضًا أن تُكَنَّى المرأة باسم ابنها، فتُنادَى إحداهنّ مثلًا "أمّ يوسف"، كما يُذكَر في قصة مريم من بيت لحم التي أنجبت طفلًا اسمه يوسف، وعندما أجابت مريم عن سؤال روجرز عن اسمها بقولها "أنا مريم"، قاطعتها أمّها وقالت: "مش صحيح، اسمها مش مريم، اسمها أم يوسف لأنها ولدت صبيًّا اسمه يوسف".[41] تبعًا لهذا السياق، عندما تلد المرأة طفلها، يُمنَع الأب من رؤية زوجته وطفله — ذكرًا كان أو أنثى - أسبوعًا كاملًا، وهذا ما حصل مع صالح بيك الذي أنجبت زوجته طفلةً، فسألته روجرز عمّا إذا كان قد رآها، فردّ عليها قائلًا: "لا، ما بصير أشوف أمها إلّا بعد سبع أيام".[42]

تداعيات اختلاف الثقافات بين الفلسطينيين والإنجليز في تصرّف النساء

إنّ اختلاف الثقافات بين الشعب الفلسطيني والإنجليزي له تداعيات تجلّت في تصرّف النساء كما وصفتهنّ ماري روجرز في مواضع عدّة من كتابها، أستعرض أهمّها. من هذه الاختلافات بين الشعبَين هو رسم الكائنات وانكشاف النساء الفلسطينيات على هذه موهبة، فرسم الكائنات كما تذكر روجرز ينافي تعالم الشريعة الإسلامية، لكنّ هذا لا يُفرَض على روجرز الإنجليزية المسيحية. لهذا، عندما رسمت روجرز إحدى زوجات صالح بيك، دُهشت بقية النسوة الفلسطينيات، إذ - على حدّ اعتبار روجرز — لم ترَ إحداهنّ من قبل أحدًا يرسم وجهًا أو شيئًا آخر، وهذا يظهر في أقوالهنّ: "سبحانك يا ربي، هذا وجه حلوة! هاي عيونها بتبحلق فينا، وهاي عقدها الذهب ع ركبتها! والأرجيلة بيدها! كثير شلبي".[43]

---

[33] ماري إليزا روجرز، الحياة في بيوت فلسطين. ترجمه عن الإنجليزية جمال أبو غيدا (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013)، 109.
[34] ن.م.، 111.
[35] ن.م.، 232.
[36] ن.م.، 117.
[37] ن.م.، 232.
[38] ن.م.، 26.
[39] ن.م.، 211.
[40] ن.م.، 71.
[41] ن.م.، 63.
[42] ن.م.، 372.
[43] ماري إليزا روجرز، الحياة في بيوت فلسطين. ترجمه عن الإنجليزية جمال أبو غيدا (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013)، 229.

إضافةً إلى ذلك، تتطرّق روجرز إلى تداعيات اختلاف الأزياء بين الشعبَين، إذ تذكر ما فعلته النساء الفلسطينيات عندما رأين حقيبة ملابسها، إذ ما إن أُحضِرَت إليها حتى هرعن لتفقّدها وإفراغها من محتوياتها في فترة زمنية قصيرة جدًّا، وتذكر أنّهنّ لم يعلمن كيف يرتدين ثيابها، ممّا اضطرّهم لارتدائها بوضعيات غريبة، على حدّ وصفها، كأن تضع إحدى البنات ياقة على جبهتها اعتقادًا منها أنها غطاء للرأس. تقول روجرز إن هذا الأمر أضحكها كثيرًا، لكنّها اضطرّت فيما بعد "لوضع حدّ للعبهنّ"، فطلبت منهن إعادة الملابس إلى صندوق الثياب، وهنّ استجبنَ لطلبها فورًا، الأمر الذي دفعها لتشبيه النساء العربيات بالأطفال، إذ تقول: "كنتُ قد أدركتُ من قبل بأن النسوة العربيات يتصرّفن كالأطفال في إذعانهنّ للأوامر الصادرة لهنّ بأدب ولكن بحزم".[44] كذلك، تذكر روجرز أن النساء أخبرنها أن ما من غرفة أخرى غير تلك التي يتواجدن فيها مُعَدَّة لتغيير ملابسها، وهي ترجّح أن ما قلنَه لها كان بدافع رؤية ومعرفة كيفية ارتداء ملابسها الغريبة عنهنّ، بسبب الاختلاف بين ملابسها وملابسهنّ.[45]

علاوةً على ذلك، تذكر روجرز تداعيات اختلاف الديانات بينها وبين النساء الفلسطينيات المسلمات، إذ عندما صلّت الصلاة الربانية (الأبانا) لم تفهم النسوة الصلاة، وبدأن يطرحن عليها الأسئلة ممّا دفعها لشرح الجمل، من هذه الأسئلة "بتقدريش تخبزي خبزك لحالك؟" عندما قالت "أعطِنا خبزنا كفاف يومنا"، ومن التعليقات الأخرى كانت في بداية صلاتها إذ قالت "أبانا الذي في السموات"، فقالت لها إحداهنّ "إنتِ حكيتِ إنه أبوكِ في لندن"، فشرحت لها روجرز أنّ لديها أبوَين؛ واحد في لندن والثاني هو الأب السماويّ (الله).[46]

كذلك، نجد اختلاف الثقافات بين الفلسطينيين والإنجليز من خلال نظرة المجتمع للمرأة، وهذا يتجلى بأقوال عدد من الرجال منهم أحد البكاوات الذي ردّ على اقتراح روجرز بتعليم النساء الفلسطينيات العزف على آلة البيانو قائلًا: "خَيتِي، نسواننا ما بيقدروا يتعلموا، روسهم خشب، تعليم الحمير أسهل من تعليمهم". كذلك، تذكر روجرز تفضيل ولادة الذكور على الإناث عادةً، الأمر الذي يتّضح من خلال إجهاش "حلوة" بالبكاء وقولها: "ما عنديش ولد، ولدت بنت، وهاي بتنحسبش".[47] وكما ذكرتُ آنفًا، هناك فصل بين النساء والرجال عند الفلسطينيين، فلا يجلسون أو يأكلون مع بعضهم البعض وإن كان هذا الرجل أباها أو زوجها،[48] بينما تتمتّع المرأة الإنجليزية بحرّيّات أكثر، فتجلس مع الرجال، وتمتطي الجياد، وتسافر دون تغطية وجهها، الأمر الذي شكّل صدمة كبيرة للنسوة الفلسطينيات عند سماعهنّ بهذه المعلومات.[49] كذلك، تفتقد النساء الفلسطينيات لحرية التنقل من مكان إلى آخر، على عكس الرجال العرب والنسوة الإنجليزيات، الأمر الذي ينعكس من خلال أقوال حلوة: "إنتِ مش زيّنا، إنتِ بتقدري تروحي وتيجي كل ما إجا عَبالك، بس إحنا بنقدرش نيجيلك".[50]

---

[44] ن.م.، 227-228.
[45] ن.م.، 228.
[46] ن.م.، 240.
[47] ن.م.، 372.
[48] ن.م.، 236.
[49] ن.م.، 235.
[50] ن.م.، 359.

كثيرًا ما تعرض روجرز في كتابها أنّها تشرح للنساء الفلسطينيات عن عادات الغرب،[51] والعالم بشكل عامّ،[52] وعن طاقاتهنّ التي يجب عليهنّ استخدامها للتطوير من أنفسهنّ وتنويرهنّ،[53] وهي تستعرض اختلاف الثقافات، وبالتالي التصرفات، بين الفلسطينيين والإنجليز من خلال اقتباسها أقوال خادمتها العربيّة حنّة، وهي فتاة في السابعة عشرة أو الثامنة عشرة من عمرها، كانت قد تعلمت عن حضارة الإنجليز، وعند رحيل روجرز عن البلاد والعودة إلى بلادها، قالت بحزن: "ليش أخدتيني من إمي وعلمتيني أحب حياة الإنجليز، إذا بدك ترجعيني أعيش حياة العرب من جديد؟ بقدرش أعيش مع العرب مرة ثانية".[54]

هيلما غرانكفِست

هيلما غرانكفست هي باحثة سويدية – فنلندية قَدِمت إلى فلسطين عام 1925 محمّلةً بمفاهيم استشراقية للبحث عمّا تبقّى من مظاهر العهد القديم (التوراة) في حياة الشعب الفلسطيني المعاصر، لكنّها سرعان ما اكتشفت أنّ الواقع مختلف تمامًا، فتغيّر موقفها في البحث من الدين إلى الإثنولوجيا. تتمحوَر أبحاث غرانكفست، بالأساس، حول النساء، وخصوصًا النساء الفلسطينيات اللاتي تعشن في قرية تقع جنوب بيت لحم اسمها أرطاس، حيث لُقِّبَت بـ"الستّ حليمة". تعتمد أبحاثها التي أجرتها في فلسطين على قصص سُرِدَت على لسان راويات عِشن في فلسطين، منهنّ امرأتان فلسطينيّتان طاعنتان في السن هما حمدية وعليا، وهي تتناول جوانب عدة من حياة الفلسطينيين المعاصرة كالزواج والولادة والطفولة والوفاة، نشرتها في عدّة كتب باللغة الإنجليزية.[55]

في هذا القسم من البحث، أشير إلى تصوير غرانكفست للنّساء الفلسطينيّات من خلال الحديث عن المهر وحالات الموت والتّرمُّل والطّهارة.

المهر وشراء الزوجة

تتناول غرانكفست في كتابها **أحوال الزواج في قرية فلسطينية** مفهوم المهر، فحسب النظرة الأوروبية الاستشراقية لهذا التقليد عند المسلمين، المهر هو عملية شراء الفتاة باعتبارها سلعة يشتريها زوجها مقابل حفنة من المال، لكنها تنفي هذا الادعاء وتُحيل السبب إلى أن هناك عادات وتقاليد مختلفة عند كل مجتمع،[56] وأنه يجب على المرء أن يفهم الطقوس بحذافيرها والاطّلاع عليها قبل أن يدّعي هكذا ادّعاء.[57] كما أنها تطعن في اتّهامات أصحاب النظرة الاستشراقية، وتهاجمهم نوعًا ما من خلال اقتباس أقوال شخص عربيّ من القدس اتّهم النساء الأوروبيات بشراء العريس بسبب تقديمهم له الهدايا والأموال، وهي عادة شائعة في أوروبا، فتقول بهذا

---

[51] ماري إليزا روجرز، الحياة في بيوت فلسطين. ترجمه عن الإنجليزية جمال أبو غيدا (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013)، 235.
[52] ن.م.، 364.
[53] ن.م.، 374.
[54] ن.م.، 400-401.
[55] Kristi Suolinna, "Focusing on fieldwork Edward Westermarck and Hilma Granqvist - before and after Bronislaw Malinowski," *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, vol. 17, no. 2 (February, 1999), 265; Toufoul Abou-Hodeib, "Hilma Granqvist's Discovery of the Holy Land," in Ragnhild Zorgati Johnsrud and Anna Bohlin (eds.). Tracing the Jerusalem Code, 2021, 513-514; Shelagh G. Weir, "Hilma Granqvist and Her Contribution to Palestine Studies," *Bulletin*, vol. 2, no. 1 (1975), 6-8.
[56] Hilma Natalia Granqvist, Marriage Conditions in a Palestinian Village (Helsingfors: Akademische Buchhandlung, 1931), 132-134.
[57] *Ibid.,* 148.

إنّ الأوروبيّين يرفضون اعتبار هذه العادة "شراء العريس"، فإذا قبلوا باتّهام العربيّ لهم فسيقبل العرب اتّهامهم لهم بالمقابل. لإثبات رأيها، تستعرض غرانكفست بعضًا من قصص الزواج التي حدثت في قرية أرطاس الفلسطينية.[58]

قبل الخوض في تفاصيل تلك القصص، وجب التنويه إلى أن غرانكفست تؤكد أن المهر يحفظ حق العرائس، وأن عائلة العروس أو العريس لا حقّ لهم بمشاركتها في مهرها إلّا برِضاها.[59] كما أنّه في حال حرمان الأب ابنته العروس من مهرها، ولم يعطها منه شيئًا، حينها يُلَقَّب بالجَشِع، رغم أن غرانكفست تبرّر فِعلتَه هذه وترفض النظر إليها على أنها عملية بيع العروس أو شرائها، إذ تعتبر أنّ عائلة العروس تخسر عامِلًا يساعد في إعالتها ماديًّا عند تزويج ابنتهم من عائلة أخرى، وبهذا يمكن اعتبار المهر في حالة كهذه تعويضًا عن خسارة اليد العاملة.[60]

كلمة "شراء" تُستَخدَم في سياق الحديث عن النساء والدّيّة عند الفلاحين، علمًا أنّ القاتل وإن نال عقابه من الحكومة، فإنّ الخطر ما زال محدقًا به من أفراد عائلة القتيل الذين يودّون الأخذ بثأرهم على طريقتهم الخاصة، ألا وهي القتل. لهذا، عند خروج القاتل من السجن، كانت العادة أن يستحمّ ويذهب إلى البازار ليتوسّل أحدهم أن يشتري نفسَه، ومَن يشتريه يقول له إنّه جعله حرًّا أمام وجه الله تعالى، فيقبّل القاتل يديه ويشكره قائلًا له إنّه عبده، ثم يذهب بحرية حيثما يشاء. أمّا النساء، يُذكَر أمر شرائهنّ من خلال قصة فتاة زانية ذكرتها غرانكفست، والتي حاول السكان المحليون معاقبتها حدّ الموت، إلّا أنّ شيخًا من بيت لحم، يُدعى سالم شختور، أنقذها بعد أن توسّلته أمّها قائلةً: "مَن يشتري هذه الروح التي خلقها الله؟"، فردّ عليها: "أنا أشتريها". بهذا، لم يستطع أحد معاقبتها في اليوم التالي، وأُنقِذَت حياتها.[61]

كلمة "شراء" تُستَخدَم في سياق ثالث ألَا وهو دفع مبلغ من المال مقابل إعفاء شخصٍ من الخدمة العسكرية. لهذا، يجب أخذ كلمة "شراء" بالحسبان عند الحديث عن شراء عروس. كذلك، قد تقول العروس لزوجها أو أمّه: "أنتِ اشتهيتيني وبمالِك شريتيني" (inti ištahētīni u bmālik šarētīni). والقصد كما تقتبسه غرانكفست من إحدى الزوجات الصغيرات أنه اشتراها بدم قلبه، أَفَلَيس عليها أن تُنجب له أبناء؟[62] كذلك، قد تُستخدَم كلمة أخرى هي "خير" بدلًا من الابنة أو الزوجة أو المهر أو ممتلكات المرأة الخاصة التي حظيت بها بعد زواجها. هذا لا سيّما أنّ النساء الفلاحات يرفضن رفضًا قاطعًا أن تسمّى هذه العادات "عمليات شراء زوجات وبيعهنّ".[63]

تُذكَر النساء في موضع آخر من كتاب غرانكفست ألا وهو المقاربة ما بين الزوجة والحمار، وذلك من خلال قول رجل كسول يرتاح هو بينما يُلقي بالأحمال والأعمال الصعبة على زوجته: "هنا، ثمن الحمار أعلى من ثمن الزوجة". رغم ذلك، يتّضح فيما بعد أن ثمن الحمار أقلّ بكثير من المهر المُتعارف عليه للزوجة، ولا يجب المقارنة بينهما على هذا النحو.[64] خصوصًا في أرطاس، مقولة "في الليل مرتي وفي النهار حمارتي" مرفوضة، رغم أن هناك مناطق معروفة بتعاملها السيّئ مع الزوجات. أحيانًا، تُشبَّه الزوجة بالمهرة الأصيلة،

---

[58] Hilma Natalia Granqvist, Marriage Conditions in a Palestinian Village (Helsingfors: Akademische Buchhandlung, 1931), 134.
[59] *Ibid.*, 132; *ibid.*, 146.
[60] *Ibid.*, 132-134.
[61] *Ibid* 142.
[62] *Ibid.*, 142.
[63] *Ibid.*, 143.
[64] *Ibid.*, 143.

وذلك يأتي في سياقات إيجابيّة لمدح النساء، لأن المهرة الأصيلة هي أهمّ الأشياء عند العرب، وهنا تؤكّد غرانكفست رفضها اعتبار هذه المقاربة مبرّرًا لاتّهام الفلسطينيين بالتعامل مع المرأة على أنها سلعة تُباع وتُشترَى.[65]

علاوةً على ذلك، لا يستخدم السكان المحليون في أرطاس كلمة "حقّ" كمرادف للمهر، وهي تُستَخدم في سياق الحديث عن الحمار أو البضائع، إنّما كلمة "فيد" أو "مَهر"، والأخيرة هي الأكثر شيوعًا. المهر من حيث اللفظ والجذر له علاقة بالمُهرة، حتى إنّ بعض الرجال عند طلبهم الزواج من عروس ما، كانوا يقولون لعائلة العروس إنّهم يريدون مُهرَة، فتسأل العائلة: "أمُهرة تأكل بيدَيها أم بفمها؟"، فيردّ العريس: "مهرة تأكل بيدَيها"، وهذه العادة أدّت إلى تسمية إحدى النساء التي تزوّجت رجلًا من قرية ليست قريتها بـ"مُهرة".[66]

تدّعي غرانكفست أنّ الإثبات الأقوى ضد نظرية "شراء الزوجة" هو أن لا سلطان لزوجها عليها، بمعنى أنّه من واجبه حمايتها لا التحكّم بها أو بممتلكاتها، يشمل المهر أو ما حصّلته بعد الزواج، مثل قطعة أرض حصلت عليها الزوجة كمَهر لها، فزرعتها وجنت ثمارها لتعتاش منها ومن مبيعها، كما حصل مع ظريفة أحمد، وهي أرملة حصلت على بستان كمَهر لها، وبعد أن توفّي زوجها باتت تعتاش من زراعة هذا البستان وحصاده. وكما ذُكر سابقًا، لا يحقّ للزوج مطالبة زوجته بمهرها، لكنّها تستطيع التخلي عنه له إن كان ذلك بمحض إرادتها ورضاها. كما أن المرأة ما زالت مرتبطة بمنزل والدها وباسمه حتى بعد زواجها، إذ كان اسم الفتاة مكوّنًا من اسمها الشخصي يتبعه اسم والدها أو اسم عائلته. كذلك، إن أخطأت الزوجة، فأبوها أو أخوها هما المسؤولان عن معاقبتها لا زوجها.[67]

رغم ذلك، تُورد غرانكفست قصّتَين لحادثتَين يمكن اعتبارهما بيعًا وشراءً في عملية تزويج المرأة حصلتا في أرطاس في عائلات فلّاحيّة. تذكر غرانكفست أنّ حالات كهذه تحدث في أوقات الشدة والضائقة كالمجاعة والقحط إضافةً إلى ظلم الحكومة، والتي فيها قد يُضطرّ البعض إلى بيع بناته كما المواشي أو العَبيد، رغم أن هذا يُعتَبَر مصيبة وأمرًا لا يجب أن يحدث. يجدر التنويه إلى أنّ القصّتَين تعودان إلى أربعين عامًا سابقًا.[68]

القصة الأولى تتحدّث عن فاطمة وعيشة من الشمال اللتَين سِيقَتا إلى السوق في القدس كي تُباعا كما تُباع الماشية أو العَبد، وكان هناك وكيلٌ مسؤول عن عمليّات كهذه لكسب المال، وفي حالة فاطمة وعيشة كان اسمه عبد الجابر. بِيعَت فاطمة إلى رجل اسمه إبراهيم عايِش بغرض أن يُعقد قرانها على ابنه عبد السلام، والذي بدوره كان غاضبًا وشعر بالإهانة، فقال له والده حينها: "اشتريتُ لك هذه الأنثى. إمّا أن تأخذها أو أن تتركها، لكن إن تركتها فلا يجوز لك أن تتزوّج طالما أنا حيّ". بعدها، تزوّجا، وأُلبِسَت ثياب أخت زوجها وإحدى زوجات حَمِيها سارة، ثم ركبت الجمل، ووُزِّعَ الأرزّ واللحم لأبناء القرية، لكن أباها لم يكن راضيًا فقال باكيًا: "عَلِينا دَلَّل الدَّلَّال يا جْواد، وعُفْنَا بَلَدْنَا من الظُّلم يا جْوَاد".[69] أمّا عيشة، فاشتراها درويش يُدعى الشيخ محمد خليل بذات

[65] Hilma Natalia Granqvist, Marriage Conditions in a Palestinian Village (Helsingfors: Akademische Buchhandlung, 1931), 143.
[66] *Ibid.,* 144-145.
[67] *Ibid.,* 145-146.
[68] *Ibid.,* 146-147.
[69] *Ibid.,* 147.

الطريقة. لم يكن الاحتفال بزفافهما احتفالًا نمطيًّا، إذ لم يذهب أهل قريتهما إلى الحفل، ولم يباركوا لهما بعد ذلك. تقول عليا إنّ زفافهما كان سريعًا، يشمل "الطَّبخ"[70] وعقد القران ومراسم الاحتفال.[71]

تذكر الراوية عليا أنّ أخريات كثيرات كُنَّ يُبَعْنَ كالخرفان والماعز، بعضهنّ كُنَّ يُبَعْنَ للكَوافْنِة، والبعض الآخر إلى بيت صفافا. يُقال إنّ الوَلَجِة اشترت مئة امرأة في مثل هذه الصفقات. وهذا يفسر، وفقًا لعليا، سبب زواج رجال أرطاس من نساء من مناطق بعيدة جدًّا كسِنجِل وسِلْواد اللّتَين تقعان ما بين القدس ونابلس. يُذكَر أنّ النساء اللواتي زُوِّجْنَ بهذه الطريقة يُعايَرنَ ويُعاتَبْنَ إذا تشاجرنَ مع إحداهنّ، ويُقال للمرأة حينها: "يا جَلَب يا هَدِيّة نُصّ اللّيل"، في إشارة إلى أن طريقة زواجها ليست مقبولة، أو لِنقُلِ المقبولة بأل التعريف.[72]

رغم أنّ حالات زواج كهذه كانت قائمة، فإنّها كانت غير مقبولة، وتُعتَبَر استثنائية. وحتّى في حالات كهذه، لا يحقّ للزّوج معاملة زوجته بطريقة سيئة، ومن حقّها أن تعترض على تصرّفاته غير المقبولة، كما أنّه مشرَّع لإخوتها – مثلما حدث في أرطاس – أن يذهبوا إلى زوجها للاستفسار عن طريقة معاملته لها. من هنا، تقول عليا إنّ هذا إثبات على أنّ المرأة لا يُمكن أن تُشتَرَى باعتبارها سلعة، وإن زُوِّجَت بطرائق غير مقبولة، ذلك لأنّ من حقها أن تُعامَل باحترام، ولا سلطة مطلقة لزوجها عليها كي يتحكّم بها ويعاملها كما يحلو له.[73]

كي تعزّز غرانكفست فكرة أن المهر ليس عملية شراء للزوجة، تذكر حدَثًا مُمَهِّدَةً له بالكلمات التالية: "كنتُ لأعتبره عملية شراء إن لم أقارن بين مفاهيمي لهذا الحدث وبين آراء النساء الفلاحات وادّعاءاتهنّ – تذكير آخر لمدى أهمية الحذر وعدم استخدام المفاهيم والقيم الغربية". وقع الحدث عام 1926، إذ زُوِّجَت فتاة من أرطاس إلى رجل من قرية لِفْتَا، تنتمي إلى عائلة تمرّ في ظروف مادية صعبة، بعد أن أجرى عمّها (أخو أبيها) صفقة في بازار في القدس وعرض ابنة أخيه للبيع. يُذكَر أنّ الفتاة كانت خائفة من عريسها، وأنها لم تَرَهُ من قبل، وقِيل إنه كان يعاني من إعاقة جسدية، لهذا لم تَتُقِ الزواج من رجل كهذا. زِد على ذلك، عمّ الفتاة اختلس نسبةً من مهر الفتاة دون إذنٍ منها، لكن بسبب احتياج عائلتها إلى المال تمّ الزفاف علمًا أنها ستُزَوَّج إلى عائلة "ثريّة محترمة"، والعريس قد لاقى دعمًا من وجهاء القرية لتعاطفهم معه خصوصًا أنه دفع المهر كاملًا دون نقصان، وكان حفل الزفاف على أكمل وجه.[74]

من الجدير ذكره أنّ عمّها لم يُحاسَب على فعلته بسبب دعم عائلة قويّة له، كما أنّ أهالي قرية أرطاس عندما عرفوا بمقدار مهر العروس كانوا يقولون: "أهي حمار يُباع في البازار؟"، "ألم يعُد هناك عرسان في العالم؟"، "هي كُسْبِة بَايْتِة؟"، وواحد يُدعى عبد السلام قال: "أريد أن آخذها لابني إن كانت رخيصةً إلى هذه الدرجة. أنا أبدا، أنا ابن البَلَد" (ana abda ana ibn il-balad).[75] حدَثٌ كهذا دفع غرانكفست إلى التفكير بصوتٍ عالٍ: ألَا يُعتَبَر هذا بيعًا للابنة؟ مُذكِّرَةً النساء الفلاحات اللاتي كُنّ حولها بقصة فاطمة وعيشة آنفة الذكر، وكان ردّ النساء على تساؤلها بأنّ في حالتَي فاطمة وعيشة كان هناك وكيل عرضهما للبيع في البازار في

---

[70] كلمة كانت مستعملة في تلك الفترة للدلالة على عمليّة طلب يد الفتاة من أهلها، وذلك يتمّ بزيارة أهل العريس لأهل العروس.

[71] Hilma Natalia Granqvist, Marriage Conditions in a Palestinian Village (Helsingfors: Akademische Buchhandlung, 1931), 148.

[72] *Ibid.,* 147-148.

[73] *Ibid.,* 148.

[74] *Ibid.,* 148.

[75] *Ibid.,* 150.

القدس، وأنّه قُدِّمت وليمة واحدة فقط للخطبة والزفاف، وأنّهم لم يقوموا بكامل طقوس الزفاف المعتادة، وأنّه لم يذهب موكب للعروس للاحتفال بالزفاف ولم يزوروا بيت العرسان للمباركة لهم. بينما في حالة حَمْدِة (التي زُوِّجَت لصاحب الإعاقة وحصلت على مهر ناقص)، حُضِّرَت لها وليمتَين في أيام مختلفة احتفاءً بها، وكانت مُكَرَّمَة في زفافها وفقًا للعادات والتقاليد. لهذا، لا تجد النساء الفلاحات أيّ وجه للمقارنة بين القصتَين.[76]

بعد ردّ النساء على سؤالها، قالت غرانكسفت إنّه كان عليها تصحيح رأيها بهذا الخصوص، وإنّها أدركت الأهمية العظيمة المتعلقة بمراسم الزفاف التي تسوّغ الزواج؛ فالتقيّد بالعادات والتقاليد أكثر أهمية من موافقة العروس والعريس على الزواج، كذلك فإنّ هناك دورًا كبيرًا للرأي العامّ وموافقة المجتمع على إتمام الزواج. وتقول غرانكفست إنّه في ظلّ ظروف معيّنة، لا يمانع الناس إن كان هناك خرقٌ لبعض التقاليد، طالما أنّ الرأي العامّ ووجهاء القرية يدعمون العريس، الأمر الذي حدث مع شخص يدعى عثمان محمد، وهو رجل فقير أراد الزواج دون تكبّد كامل المصاريف، فكان حكيمًا في عرض موقفه أمام أقارب العروس الذين دعموه وضغطوا عليها نوعًا ما لأخذ الموافقة منها، إذ قالوا لها: هل ستصبرين وتنتظرين حتى يسدّ كامل المهر أم ستظلّين في بيت والدك؟ ولكن إن صبرتِ معه، فبإمكانك الزواج منه هذا الأسبوع"، أيضًا: "إذا أخذتِ (المال) منه، ستجعلين نفسك فقيرة". فوافقت العروس على الزواج منه وانتظار حصولها على حقّها من المهر في بيته، علمًا أنّه وعد بإتمام المبلغ وتسليمها إيّاه فور توفُّره، وأنّه حظي بدعم وجهاء القرية، من ضمنهم المختار، الذين تعهّدوا بسدّ الدين عنه إن لم يستطع الإيفاء بوعده. رغم ذلك، أكّدت الرّاويتان من النساء لغرانكفست أنّ هذا لن يتحقق، وكل ما حصل من توقيع سندات للعروس وتعهّدات هو مجرد أمور شكلية لن تُفضي إلى شيء.[77]

تعلّق غرانكسفت على هذه القصة بالادّعاء بأنّه يبدو لها أنّ العروس لن تحصل على مهرها كاملًا بسبب الطريقة التي توجّهت لها عائلتها بها عند عرضهم عليها الزواج من العريس الفقير، وتقول إنّه من المثير للاهتمام أنّ عائلة العروس تحرص على أخذ الموافقة من العروس فقط عندما تريد التهرب من إعطائها حقّها، ويمكنهم أن يكونوا متأكدين من عدم مطالبتها به والاحتجاج بسبب عدم خبرتها واعتمادها على أهلها وأقاربها في هذا الشأن.[78]

في حالات أخرى لا يستطيع العريس إيفاء حقّ عروسه بالكامل من مهر وتكاليف حفل الزفاف أو الخطوبة، فإنّه يخطف عروسته إن كانت موافقة على الهرب معه ليتزوّجا بعيدًا عن أهلها الذين قد لا يوافقون على إتمام الزواج. لكنّ أفعالًا كهذه لا يوافق عليها المجتمع، كما حدث مع العريس عطاالله عطيّة الذي هرب وعروسته صَبْحَة من بيت ساحور، فعاداهم المجتمع ولم يقبل بأن يسكنوا في القرية ذاتها التي هربت منها العروس معه، بل وهدّدوه بالقتل. بحسب كلمات الراوية عليا، هذا يسمّى "خَطف"، والعريس "خَطَفها" (أي العروس)، وإن كان ذلك بإرادتها وموافقتها. قد يكون سبب الخطف هو عدم توفّر المال اللازم لدى العريس لإيفاء تكاليف المهر ومراسم الزفاف، وقد يعود السبب في ذلك إلى تأكد العروسان من معارضة الأهل على إتمام الزواج.[79] في حالة الخطف، يعاديهما المجتمع والعائلة لأنهما خرقا العادات والتقاليد، إذ يجب أن يسبق الزواج مراسم معيّنة كطلب يد العروس من أهلها

---

[76]Hilma Natalia Granqvist, Marriage Conditions in a Palestinian Village (Helsingfors: Akademische Buchhandlung, 1931), 151.

[77]*Ibid.*, 151-153.

[78]*Ibid.*, 153.

[79]*Ibid.*, 154.

وأقاربها بشكل رسميّ والتفاوض على مهرها، وتلي هذه الجلسة وليمة الخطوبة التي تُقرَأ فيها الفاتحة، وهذا ما يُسَمَّى بـ"الطَّبْخَة"، ويُقال عن العريس "طَبَخ عليها".[80]

تشير غرانكفست إلى أنّ أهمّ هذه الإجراءات هو عقد النكاح، وفيه ينوب عن العروس أخوها أو أبوها بعد أن سألوها ثلاث مرات إن كانت موافقة أن ينوب أحدهما عنها، كما يسأل العريسُ أو النائبُ عنه نائبَ العروس ثلاث مرات إن كان يريد أن يزوّجه إيّاها، وبعد الرّدّ بالإيجاب تُقرَأ الفاتحة. بعد إتمام الزواج، لا يمكن الفصل بين الزوجَين إلّا بالطلاق، ولا يتمّ الزواج إلّا بحصول العروس على مهرها.[81]

الموت والتَرمُّل

تذكر غرانكفست في الجزء الثاني من كتابها **أحوال الزواج في قرية فلسطينية** معلومات تخصّ موت الزوج أو الزوجة في الإسلام وتداعياته، فتقول إنّ المرأة التي تتوفّى لا يجب أن يلمسها أو يقربها كلّ مَن يستطيع الزواج منها، بالتالي يحقّ للمحرَّمين عليها فقط كالابن أو العمّ إدخالها إلى القبر ووضعها في الوضعية الصحيحة، وهي أن تكون يدها اليُمنى تحت رأسها ورجلاها باتّجاه مَكّة.[82] من هنا، تكمن المصيبة – على حدّ وصفها – في حال وفاة المتزوّجة إلى منطقة غير منطقتها وكانت غريبة فيها،[83] أو مَن توفّي أقاربها المحرَّمون عليها قبل وفاتها. في الحالة الأخيرة، يمكن لشخص غريب عنها دفنها ولمسها بعد تعهّده أن يعتبرها كأخته، ويُقال في العامية "خَاوَاها".[84]

في حال وفاة الزوج قبل زوجته، يحقّ لها توديعه قبل غسله، ثمّ تُمنَع من الاقتراب منه أو لمسه كما هو الحال مع المرأة عند وفاتها.[85] وتقيم الأرملة فترة حداد على زوجها تمتدّ إلى سنة بحسب أقوال حمديّة الراوية، وأخته تحدّ المدّة ذاتها، أمّا أمّه فإن أرادت يمكنها أن تحدّ عليه ما تبقّى لها من العمر، لكن شرعًا تطول فترة الحداد مدّة أربعين يومًا فقط. حسب عليا الراوية، لا أحد يأتمر لوصية الرسول بالنسبة لفترة الحداد (أربعين يومًا). في فترة الحداد، على الزوجة ألّا تغسل منديلها، وألّا تستحمّ، كذلك يجب عليها ألّا تجمّل نفسها وترتدي أجمل ثيابها، وألّا تكحّل عينَيها.[86]

بالنسبة للزواج بعد الترمُّل، تقول حمدية إنّه يحقّ للأرملة أن تتزوّج بعد سنة من وفاة زوجها، وفي حال وجود طفل رضيع فعليها الانتظار حتى فطامه كي تتزوّج مرة أخرى. أمّا عليا فتقول إنّه يحقّ للأرملة الزواج مرة أخرى بعد مرور أربعين يومًا على وفاة زوجها، لكن إن كانت حامِلًا فعليها الانتظار حتى فطام طفلها، أي بعد مرور ستّة أشهر حتى سنة واحدة بعد إنجابه. هذه الفترة تُسَمَّى العِدَّة (ʿidda)، ويختلف طولها وفقًا للحالة، فبحسب الشرع تطول هذه الفترة أربعة أشهر وعشرة أيام للأرملة، وثلاثة أشهر للامرأة

---

[80] Hilma Natalia Granqvist, Marriage Conditions in a Palestinian Village (Helsingfors: Akademische Buchhandlung, 1935), 153-154.

[81] *Ibid.*, 155.

82*Ibid.*, 288-289.

[83] هناك أغنية رثاء خاصّة تُغنَّى عند وفاة الزوجة الغريبة، هي: يَا مِين يْدَلِّينِي بْقَبْرِي، وْيِنْحَى رْجَال الْغُرْب عَنِّي، يَا حَصِرْتِي (حسرتي) مُوت الغَرِيب، كَوَانِي عَلى قَلْبِي صَلِيب (*yā mīn idallīni bqabri uyinḥa rjāl il-ṛurb 'anni yā ḥaṣirti mōt il-ṛarīb čawāni 'ala qalbi ṣalīb*). انظر: *Ibid.*, 299.

84Ibid., 289.

[85] *Ibid.*, 289.

[86] *Ibid.*, 290.

المطلّقة للتأكد من حملها أو عدمه من طليقها، فإن كانت حامِلًا عليها الانتظار أربعين يومًا بعد الولادة كي تتزوّج ثانيةً، ويعيش الطفل مع أبيه، بينما تعود المطلّقة إلى بيت والدها، وإن أرادت الزواج مرة أخرى. من الممكن ألّا تنتظر الأرملة حتى تنتهي فترة العدّة إن عانَت من تصرّفات عائلة زوجها السيئة، كما حدث مع أرملة تُدَعى ظريفة أحمد التي تشاجرت مع حماتها فقالت: "مَاتَت الحْمَارَة وِانْقَطْعَت الزّيارَة".[87]

تذكر غرانكفست بعضًا من الأقوال الشعبية فيما يتعلّق بوفاة أحد الزوجَين، منها: "في الرَّق وَلا في الخَشَب" بمعنى أن لا بأس في موت النساء والأطفال لكن لا الرجال، "المَرَة من المال مَخْلُوفِة والزَّلَمة عَمُود البيت، دامت العمود خَضِر والبيت عَامِر" بمعنى أن المرأة يمكن استبدالها بالمال لا كما الرجل، وهذا دعاء للرجل بالحياة الطويلة. وتقول المرأة في هذا الشأن: "تموت كَنايِنَّا وتِسْلَم بَنِينَّا ونِدْخِلّهُم كُلّ عَام عَرِيس" كشبه دعاء لموت زوجات الأبناء وتزويج الرجال كلّ عام من جديد. بالمقابل، يُقال: "إنْ ماتَت إمّكُو اقُعْدُوا عَ المَزَابِل، وإنْ ماتْ أَبُوكُو اقُعْدُوا عَ المَسَاطِب" بمعنى أن الأبناء يكونون الأولويّة بعد وفاة والدهم لاهتمام أمّهم بهم، بينما قد لا يُعتَنَى بالأبناء في حال موت أمّهم بسبب خطر زواج أبيهم من امرأة أخرى، والتي يُقال عنها في التراث الشعبي "مَرة الأب غضب من الرَّب، لا بِتْجِبّ وَلا بِتِنْحَبّ". كذلك، يُقال عند موت الزوجة كتعبير عن الخسارة الكبيرة "مُوت المَرَة خَراب البيت — بيت الزَّلَمِة"، إذ لا يحسن الرجل القيام بأعمال المرأة مثلها في المنزل.[88]

بالنسبة لزواج الرجل الأرمل بعد موت زوجته، تقول الستّ لويزا الراوية الثالثة لغرانكفست إنّ عليه الزواج في أقرب فرصة، أو إذا كان لديه ابن فعليه تزويجه، وذلك لأنّه يكون عاجزًا عن إدارة شؤونه. أحيانًا، هناك من الرجال مَن يطالب بزوجة جديدة فور وفاة زوجته واقفًا أمام قبرها، والفتاة التي تُزَوَّج له في هذه الحالة تُسَمَّى "عَطِيّة القبر"، أي هدية القبر. في بعض الحالات، قد يحاول الناس إيجاد عروس جديدة له شفقةً عليه، فيسألون بعضهم بعضًا إن كانت لدى أحدهم أخت أو ابنة لتزويجها له عطفًا عليه. وفقًا لعليا، يستطيع كلّ شخص القيام بهذا الأمر، لكن أقرباء الأرمل هم الأولى أن يبادروا للقيام بخطوة كهذه. وقد يتوجّه الأرمل بنفسه إلى عائلة الفقيدة لطلب الزواج من فتيات العائلة، وعادةً ما تكون العروس المقترحة أختها. وهناك حالات يرفض فيها الأرمل العروس المقترحة ويطلب أخرى حسب اختياره كما حدث في قصة حسن أبو شوريّة من بدو بيت تعمر الفلسطينية الذي رفض الزواج من أخت زوجته، وطالَب بالزواج من عليا.[89]

عادةً ما يحصل هذا الأمر عندما يشير الرجل إلى رغبته في الزواج من أخرى من خلال دخوله القبر والتمدد فيه كأنه ميت،[90] لكن هناك قصص أخرى مثل قصة حمديّة من أرطاس التي كانت مخطوبة لحَمدة الزّير لكنّ أباها قرّر تزويجها لمحمد سماعِين كي ينقذوه من الذهاب إلى الخدمة العسكرية بدون أن يطلب أو يشير إلى رغبته في الزواج، وتمّ هذا الزواج لأن المتزوّج من غريبة (أي من منطقة أخرى) معفيّ من الخدمة العسكرية. وتعقّب غرانكفست على هذه الحالة بالقول إنّ هذا مثال على تحكّم الرجل بالفتاة في شأن

[87]Hilma Natalia Granqvist, Marriage Conditions in a Palestinian Village (Helsingfors: Akademische Buchhandlung, 1935), 290.
[88]*Ibid.,* 292-293.
[89]*Ibid.,* 294-295.
[90]*Ibid.,* 294.

الزواج، لكنها تتساءل فيما إذا كان هذا هو السبب أم لأنّ محمد الزّير الذي قرّر هذا القرار في القصة هو زعيم العشيرة، أم بسبب العاملَين معًا.[91]

بالنسبة للمرأة الأرملة، فهي كما الرجّل الأرمل، كلاهما يدخلان إلى قبر شريك حياته للمطالبة بأمر ما، لكن الرجل يدخل لطلب عروس جديدة، بينما المرأة تدخل لطلب عدم تزويجها من جديد كي تظلّ إلى جانب أبنائها.[92] فهي إن لم تفعل ذلك، يَعِش الأبناء في منزل أقارب أبيهم، وهي تعود إلى بيت أبيها، وعادةً ما تعود لتُزَوَّج مرة أخرى،[93] علمًا أنّ بقاءها أرملة في منزل أبيها وإخوتها يشكّل عبئًا اقتصاديًّا على العائلة.[94] رغم ذلك، قد تطالب المرأة ببقائها أرملة دون تزويجها مجدّدًا، وتذكر غرانكفست العديد من القصص التي تُظهِر احترام الإخوة لرغبة أختهم الأرملة كقصة صَبحَة خليل التي قال لها إخوتها: "ما بِنْجَوّزِك إلّا تُطُلْبِي الجِيزِة (الزواج) من لسانك". تتّخذ المرأة هذا القرار رغبةً منها في البقاء إلى جانب أبنائها، كما هي الحال في قصة ذَبلة أخت محمد حَلاوة التي دخلت قبر زوجها الفقيد، وقالت: "سآخذ أطفالي". فوعدها أخوها بألّا يزوّجها من أحد،[95] وكانت العادة أن يُعطَى هِدمًا من الحرير مقابل تعهّدٍ كهذا، فبعد إعطائه الهِدم قال: "هذا لليتامى حجاب بيني وبين النار، لَيْحُطُّوا ثقلها ذهب ما بعطيها لَحَدَا"، بمعنى أنه لن يقبل بتزويجها وإن قدّموا له الذهب مقدار وزنها.[96]

قد تدفع الأرملة لإخوتها مقدارًا من المال[97] عوضًا عن الخسارة المادّيّة التي ستسبّبها لهم لبقائها في منزلهم أو عدم زواجها فيما بعد، بالتالي هذا يعطّل على زواج إخوتها إذ لا يمكن تبديلها بعروس من عائلة أخرى لأخيها،[98] ويُسَمّى هذا المال "حِضانة" (ḥiḍāne) أو "إحْضانة" (iḥḍāne)، ويكون نصف قيمة المهر أو تمامًا كقيمة مهر الأرملة، كما فعلت كلّ من حليمة وسعدة أحمد وأخريات. وقد تكون الحضانة عروسًا بدلًا من المال، كما في قصة عليا أخت نوفَل التي قدّمت ابنتها حضانة، لكنها ماتت قبل إتمام الزواج.[99] هناك جانب آخر تعاني منه المرأة عند ترمُّلها ألَا وهو خشية تبيُّن أنّها حامل بعد وفاة زوجها، فتُتَّهم بالزنى إن اتّضح أنها حامل فيما بعد، كما يظهر في قصة عليا أرملة سالم عثمان، والتي عند دفن زوجها، دخلت قبره، وأعلنت على الملأ أنها لا تعلم فيما إذا كانت حاملًا أم لا، ولكن إن اتّضح أنها حامل في الفترة القريبة فإنّها ستكون حاملًا من زوجها لا من غيره، وبكلماتها: "وإن حبِلْت من جُوزي".[100]

قد تتزوّج الأرملة أخا زوجها الفقيد لعدّة أسباب، هي: لأنها غالية عليه، بمعنى أنّ لها مَعَزَّة عند أهل الفقيد، أو لأنّ لديها أبناء من زوجها، والعمّ هو المسؤول عنهم بعد أبيهم، وإنْ كانت قد أنجبت فتيات من الفقيد فيمكنهنّ أن يبقين مع والدتهم حتى بعد زواجها من عمّهم لأنه محرَّم عليهنّ، أي ممنوع من الزواج من إحداهنّ، فبالتالي يمكن للأرملة أن تظلّ إلى جانب أبنائها. كذلك، يمكن لعائلة الفقيد أن يشعروا بالمهانة إذا عرفوا برغبة أحدهم الزواج من أرملة ابنهم وإنْ لم تكن هناك نيّة مسبقة في زواج أخي الفقيد

---

[91]Hilma Natalia Granqvist, Marriage Conditions in a Palestinian Village (Helsingfors: Akademische Buchhandlung, 1935), 296-297.
[92]*Ibid.,* 302.
[93]*Ibid.,* 301.
[94]*Ibid.,* 302.
[95]*Ibid.,* 299.
[96]*Ibid.,* 300.
[97]*Ibid.,* 301.
[98]*Ibid.,* 302.
[99]*Ibid.,* 301.
[100]*Ibid.,* 298.

منها، كما أنّ هناك مَن يقوم بهذا الزواج كي لا يخسروا المهر والهدايا التي قُدِّمَت للزوجة في فترة حياة زوجها الفقيد إن تزوّجت من رجل غريب،[101] إذ يحقّ لها التصرّف بممتلكاتها بعد وفاة زوجها، وكأنّهم هم الأحقّ بهذه الممتلكات، مثلما حدث في قصة ظريفة أحمد.[102]

من جهة أخرى، ينظر الفلاحون للأرملة على أنها السبب في وفاة زوجها، فيسمّونها "قَشْرَة" (qašra)، إذ بالنسبة لهم المرأة هي المسؤولة عن سوء الحظّ أو حُسنه، وبالتالي مَن تزوّجت ومات زوجها بعد فترة قصيرة من الزواج كأنها جلبت له سوء الحظّ، كما حصل مع جميلة أبو حميدة من بيت لحم التي تزوّجت من رجلَين من أرطاس، الأول توفي بعد أربعين يومًا من زواجه، والثاني بعد أربع سنين وأنجبت منه ولدًا. هنا، تشبّه غرانكفست جميلة بتَمار المذكورة في العهد القديم لتشابه قصّتَيهما.[103] بسبب اعتقاد كهذا، هناك مَن يخاف الزواج من الأرامل بادّعاء أن الأرملة تجلب سوء الحظّ وأنّها "تقتل" أزواجها، رغم ذلك هناك من الرجال مَن يفضّل الزواج من أرملة تحديدًا لا من فتاة صغيرة عذراء.[104]

تتزوّج الأرامل، عادةً، لسببَين رئيسَين، هما: العامِل الاقتصاديّ، إذ في زواجها فائدة ماديّة لإخوتها كما ذُكِرَ في موضع سابق، والهدف الثاني هو حماية العِرض، ما يذكّرنا بتهديد الأرامل إن تبيّن أنها حامل، فهناك خوف من اتهامها بالزنى وإن كانت بريئة، كما حدث مع صفيّة التي بقيت في بيت زوجها بعد وفاته وكبر بطنها، فافتروا عليها بأنها حامل، وقتلها أخوها رغم أنه تبيّن أنها بريئة فيما بعد، وعندما عرف أخوها بالحقيقة شعر بالذنب وانتحر. بالمقابل، كما ذُكر آنفًا، هناك من الأرامل مَن لا تفضّل الزواج مرّة أخرى، وذلك لكي تبقى إلى جانب أبنائها، وهناك سبب إضافيّ هو أنها ستحظى باستقلاليّة أكثر خصوصًا من حيث التصرّف بالأموال والممتلكات.[105]

هناك من الأرامل مَن تتزوّج رجلًا لكنهّما، عادةً، لا يعيشان مع بعضهما في المنزل نفسه، وغالبًا يكون متزوّجًا من أكثر من امرأة في هذه الحالة، ويسمّون هذا الزوج "الجوز المتسرّب"، للإشارة إلى زيارته زوجته.[106] هذا النوع من الزواج مسموح للأرامل فقط،[107] لكن تكمن المشكلة في الابن ثمرة هذا الزواج، إذ لا يكون مستقرًّا في بيت واحد، كما حدث مع أحمد ابن زهور.[108] هناك حالات يعرض الرجل ذاته كزوج متسرّب لأرملة لحمايتها خصوصًا إذا كانت زوجة أخيه المرحوم، ولحماية بناته، بهدف أن يبقيَهم في منزل أخيه الفقيد خصوصًا إذا كان أحد أقارب الأرملة طامعًا بالميراث مثل قصة راشد عبد الله.[109]

حسب غرانكفست، ظاهرة "الجوز المتسرب" نادرة في الشرق وإن كانت موجودة قديمًا، وهي تحدث في ظروف معيّنة. من أهدافها أن تحافظ الأرملة الأمّ على حقوق أبنائها في ميراث أبيهم، لهذا حتى بعد زواجها الثاني تظلّ قاطنة في منزل زوجها الأول المتوفى

[101] Hilma Natalia Granqvist, Marriage Conditions in a Palestinian Village (Helsingfors: Akademische Buchhandlung, 1935), 304-306.
[102] *Ibid.,* 307.
[103] *Ibid.,* 307-309.
[104] *Ibid.,* 310-311.
[105] *Ibid.,* 311-312.
[106] *Ibid.,* 312.
[107] *Ibid.,* 313.
[108] *Ibid.,* 315.
[109] *Ibid.,* 316-317.

عادةً،[110] وهذا من حقّها خصوصًا إذا كان لديها أبناء،[111] وتكون حينها مستقلة اقتصاديًّا وماديًّا، ممّا يجعلها أقوى حتّى على الزوجة الأولى لزوجها الثاني كما حدث مع خليلية بعد زواجها من حسين.[112] بالتأكيد، على الأرملة التي تختار هذه الطريق أن تكون قويّة بما فيه الكفاية حتى تستطيع الحفاظ على حقّ أبنائها الذين تعتبرهم أوتاد البيت وسبب قوّتها، وأن تقف بوجه الرجال إن تطلّب الأمر إذا فكّروا في استضعافها هي أو أبنائها.[113]

الطّهارة والغسل

تقول غرانكفست عن الطهارة في الإسلام إنّ المرأة المسلمة غير الطاهرة – دون تحديد سبب عدم طهارتها – لا يمكنها القيام بالعديد من الأمور، مثل زيارة شخص مريض أو امرأة حديثة الولادة، لأنها ستؤذيهم. كذلك، لا يفضَّل أن تنظر المرأة غير الطاهرة في عينَي رجل يعاني من مشاكل في عينَيه – التهاب غالبًا – لأن هذا يعتبر أمرًا غير جيّد. لا يجوز أن تصلّي أو تصوم في شهر رمضان، ولا أن تدخل ديارًا أو أماكن مقدسة، وإلّا عُوقِبَت. لا يجوز لها أن تلمس شيئًا مقدّسًا، وإلّا سيعود عليها ذلك بالمرض وعدم السعادة. كذلك الأمر، لا يجوز لها المشاركة في الحجّ في موسم النبي موسى، وهو حدث في التراث الفلسطيني، لأن الحج يتطلّب طهارة. زِد على ذلك، لا يجوز للمرأة غير الطاهرة الاقتراب من الميت بعد غسله وإنْ كانت من أقاربه، لأنها ستدنّسه، ولا يجوز لها رؤية الكفن أو لمسه، لأن هذا سيؤذي الميت. وتذكر غرانكفست: "المرأة غير الطاهرة شرعًا هي خطر على غيرها وعلى نفسها".[114]

أمّا بالنسبة للغسل والتنظيف فلا شكّ أنه يلعب دورًا مركزيًّا في الديانة الإسلامية، وهناك عدّة أنواع من الغسل؛ فمنه مَن يكون بهدف العلاج، كذاك الذي يكون في نهر الأردن أو في مناطق كطبريا ونهر الزرقاء إلى جانب البحر الميت حيث توجد الينابيع الطبية القديمة. تذهب النساء إلى هذه الأماكن لتعالج أنفسها من وعكة صحية ألمّت بها. وهناك غسل بهدف التنقية والنظافة، ويكون في أماكن كبيرة كما في نابلس وغزّة حيث نجد الحمامات العمومية التي تكون مخصّصة لغسل النساء والرجال على حدّ سواء، يذهب إليها كلّ جنس بمجموعات في أيام أو ساعات مختلفة لمنع التقائهما.[115]

كذلك، تُعتبَر الحمامات وجهة كلّ من العروس والعريس وأصدقائهما وأقربائهما، مع الحفاظ على ذهاب العروس والعريس إلى الحمام بأوقات مختلفة عن الطرف الآخر، وهذا طقس من الطقوس الخاصة بمراسم الزفاف. أمّا العروس في القرى، فالعادة أن تحمّمها كلّ من أمها وأخواتها في المنزل صباح يوم زفافها. وتقول غرانكفست إنّ النساء القرويّات يغتسلن في المنزل وهنّ جالسات على الأرض.[116]

---

[110]Hilma Natalia Granqvist, Muslim Death and Burial: Arab Customs and Traditions Studies in a Village in Jordan (Helsinki: s.n., 1965), 319.
[111]*Ibid.,* 320.
[112]*Ibid.,* 318-319.
[113]*Ibid.,* 322-323.
114Ibid., 32.
115*Ibid.,* 33.
[116]*Ibid.,* 33-34.

هناك نوعان رئيسان من الاغتسال والتنظيف؛ الغُسل والوُضوء. الغُسل هو طقس يُعنى به غسل كل الجسد لإزالة الدنس، ويكون بعد الجماع وبعد انتهاء فترة الحيض عند المرأة وبعد الإنجاب، ويسمى التطهُّر الأكبر. أمّا الوُضوء فهو يسبق الصلاة[117] وهو شرط لها،[118] ويعني تنظيف أقسام معيّنة من الجسد، ويسمّى التطهُّر الأصغر.[119]

بالنسبة للغسل بعد الحيض، هناك بعض القوانين التي تستعرضها عليا الراوية: على المرأة أن تغسل نفسها في منزلها دون أن يغطي شعرها شيء كي تتمكن من تغسيل رأسها وتنظيفه، وعليها أن تقف منتصبة، وأن تحمل جرة المياه في يدها، وتصبّ المياه على جسدها بأكمله، وتقول دعاءَين أو صلاتَين للاغتسال. مَن تغتسل بعد انتهائها من فترة الحيض ترتدي أجمل ثيابها وأفضلها كدعوة لزوجها بمعاشرتها، وكإشارة للناس أجمع أنها نظيفة وطاهرة.[120]

أحيانًا، قد لا تهتم المرأة أثناء اغتسالها بذكر اسم الله تعالى أو الاستغفار، رغم أنّ هذَين أمران يحميانها من الشياطين علمًا أنهم حاضرون في كل مكان. إنّ ذكر اسم الله أو الاستغفار يُعتبَران تحذيرًا للشياطين بالانسحاب من المكان فورًا، فإن لم تفعل المرأة المغتسلة هذا الأمر قبل صبّ المياه على جسدها ستظلّ الشياطين متواجدة حولها، وقد تلحقها بعض قطرات المياه مما يثير غضبها. بالتالي، ستصاب بالجنون أو الصرع، أو كما تقول الناس ستصبح ممسوسة من الشياطين.[121]

إنّ الاغتسال قد يكون خطِرًا، وعليا الراوية تشارك غرانكفست بخوف الناس من تغسيل الأطفال الصغار. تقول القابلة صبحة إسماعين: هناك أطفال يمكن تغسيلهم، وهناك مَن لا يجرؤ أحدٌ على تغسيلهم. وتُتبع غرانكفست بالإشارة إلى أن ست لويزا – وهي امرأة غير فلسطينية – تستحمّ يوميًّا كلّ صباح، لكن عليا كثيرًا ما حذّرتها من عدم ذكر اسم الله قبل الاستحمام، إذ تقول عليا: كلّ أنواع الاستحمام خطرة.[122]

المستعمرة الأمريكيّة في فلسطين

تأسست المستعمرة الأمريكية في فلسطين، في القدس تحديدًا، عام 1881 بغيةَ انتظار المجيء الثاني للمسيح في الألفيّة الثانية. في البداية، تألّفت المستعمرة من ثمانية عشر رجلًا انتقلوا من شيكاغو إلى القدس،[123] ثم توافد المزيد من الأمريكيين إلى فلسطين تحضيرًا للمجيء الثاني،[124] وعاشوا بناءً على أُسس ومبادئ المسيحية وتأويلهم لها،[125] لكنّ أملهم الدينيّ لم يتحقق، وأصبحت المستعمرة تدريجيًّا تُعنَى بأهداف تجارية. لقد أُنشِئ قسم التصوير الفوتوغرافي للمستعمرة عام 1897،[126] وهو ما يعنيني في هذا البحث،

[117] Hilma Natalia Granqvist, Muslim Death and Burial: Arab Customs and Traditions Studies in a Village in Jordan (Helsinki: s.n., 1965), 34.
[118] *Ibid.,* 35.
[119] *Ibid.,* 34.
[120] *Ibid.,* 34.
[121] *Ibid.,* 34.
[122] *Ibid.,* 34.
[123] Nada Awad, "Waiting for the Second Coming: the New Photographic Collection of the American Colony Archives," Jerusalem Quarterly, vol. 61 (2015), p.1.
[124] *Ibid.,* 2.
[125] *Ibid., 1.*
[126] *Ibid.,* 2.

وكانت هذه الصور عادةً تُقَدَّم للسيّاح والحجّاج الآتين إلى فلسطين.[127] يجدر التنويه إلى أنّ الصور المعروضة في هذا البحث هي من مجموعة إريك وإديث ماتسون.

يتطرّق هذا القسم من البحث إلى بورتريه النساء الفلسطينيّات بعدسة إريك وإديث ماتسون، وتصنيف الأعمال التي تقوم بها النساء الفلسطينيات بالاعتماد على هذه الصور، وتخصيص جزء من هذا القسم من البحث لتحليل سلسلة راعوث من مجموعة الصور هذه لِما لها من أهمية.

بورتريه النساء الفلسطينيات

(Picture 1) Costumes, Characters, etc. Bethlehem Woman, glass, dry plate, between 1900-1920, 4 x 5 in.

صوّر الأمريكيون من المستعمرة العديد من النساء الفلسطينيات من مختلف المناطق في البلاد كالناصرة وبيت لحم. صور البورتريه – أي اللوحة الشخصية – قد تكون صورة لشخص واحد أو لعدّة أفراد معًا. من هذه الصور، نجد صورة لفتاة من بيت لحم (صورة 1).[128] يظهر في الصورة الزّيّ الشعبي لأهالي بيت لحم، إذ نجد الطربوش والمنديل المنسدل الذي يغطّي جزءًا من الطربوش والأكتاف، كذلك تظهر العملات المعدنية التي كانت تتزيّن بها المرأة الفلسطينية. الثوب الذي ترتديه هذه المرأة أكمامه واسعة، وهناك زنّار على الخصر. يتكوّن هذا الثوب من أكثر من قطعة واحدة، وأعتقد أنّه غامق اللون بينما المنديل لونه أبيض. للأسف، تفتقر هذه الصور للألوان، لهذا لا يمكن تكهّن الألوان الدقيقة للأثواب والطرابيش، لكنها تعطي الباحث صورة إيضاحيّة للأمور المختلفة قد تكون أدقّ من كلمات مجرّدة فقط.

من صور البورتريه المتكررة أيضًا، صور تظهر فيها امرأة تحتضن طفلًا، وهي تذكّر بالقديسة مريم العذراء والسيد المسيح عندما كان طفلًا، حتّى إنّ مجموعة من هذه الصور مُسمّاة "مادونا" (Madonna)، أي السيدة العذراء. من هذه الصور، صورة لسيدة – أغلب الظن أنها عربية – من الناصرة تحمل في حضنها رضيعًا (صورة 2)،[129] وهذا يعزّز من تشابهها معنويًّا مع السيدة العذراء الناصرية.

[127] Nada Awad, "Waiting for the Second Coming: the New Photographic Collection of the American Colony Archives," Jerusalem Quarterly, vol. 61 (2015), 3.

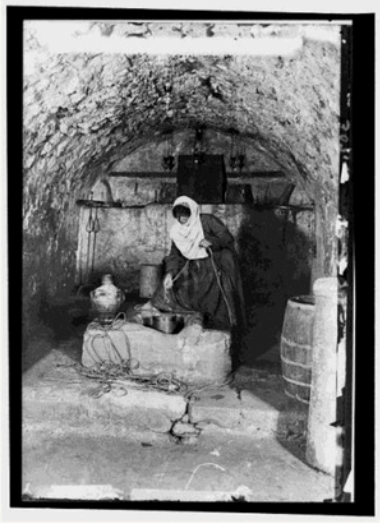
[128] https://www.loc.gov/pictures/item/2019701874/.(تاريخ الدخول: 27/06/2021)

[129] https://www.loc.gov/pictures/collection/matpc/item/2019697056/.(تاريخ الدخول: 27/06/2021)

علاوةً على هذا، هناك صور قد تذكّر بشخصيّات دينيّة مثل راعوث التي سأتطرّق إليها فيما بعد، والسامرية التي التقت بالسيد المسيح عند بئر يعقوب وطلب منها أن تسقيه الماء،[130] والمثال الأخير يتجلى في الصورة التالية (صورة 3)[131] التي تظهر فيها امرأة تسحب الماء من البئر، بئر يعقوب كما هو مذكور في اسم الصورة، وهي تضع غطاء الرأس وترتدي الزيّ التراثي للشرقيّين الفلسطينيّين. صورة أخرى من هذا القبيل، هي صورة لعائلة تتألف من رجل وامرأة وطفل وحمار في كوخ أو مغارة في بيت لحم (صورة 4)[132] التي تشبه إلى حدّ ما قصة العائلة المقدسة أو جزءًا من أيقونة الميلاد[133] (مريم ويوسف ويسوع المسيح والحمار الذي ركبته العذراء لتذهب إلى بيت لحم مع يوسف ليكتتب هناك). من الممكن اعتبار صور كهذه "بريئة" من التأويلات الاستشراقية والدينية، خصوصًا إذا لم يعرف المشاهد بالقصة الدينية، لكنّ عناوين الصور قد تفرض إحالات كهذه.

(Picture 2) Woman of Nazareth (Madonna), glass, dry plate, between 1898-1946, 5 x 7 in.

كذلك، هذه الصور تمكّننا من فهم العادات والتقاليد أو حتى المظاهر الحياتية للنساء الفلسطينيات في تلك الحقبة الزمنية، إذ نجد في الصورة التالية (صورة 5)[134] توثيقًا لثلاث نساء أمامهنّ أرجيلة وقهوة وفناجينها التقليدية، وكانت العادة أن تدخن النساء الأرجيلة كما تبيّن في مذكّرات ماري إليزا روجرز آنفًا. هؤلاء النساء يجلسن على غطاء على الأرض، نلاحظ أنّهنّ يضعن طرابيش على رؤوسهنّ، واثنتَين منهنّ يغطّين طربوشهما بمنديل يصل حتى الكوع تقريبًا. كذلك، تُلاحَظ الزينة من العملات المعدنية على صدورهنّ بالأساس.



(Picture 3) Northern Views. Jacob's Well, Interior, nitrate, between 1900-1920, 4 x 5 in.

(Picture 4) Bethlehem and surroundings. Native home near Bethlehem, glass, stereograph, dry plate, between 1900-1920, 5 x 7 in.

[130] الإنجيل المقدس، يوحنا 4: 5-43.

[131] https://www.loc.gov/pictures/item/2019705885/ .(تاريخ الدخول: 27/06/2021)

[132] https://www.loc.gov/pictures/item/2019698060/ .(تاريخ الدخول: 27/06/2021)

[133] http://sheheet.com/icons-christmas/ .(تاريخ الدخول: 27/06/2021)

[134] https://www.loc.gov/pictures/item/2019698665/ .(تاريخ الدخول: 27/06/2021)

(Picture 5) Three Women Seated on Carpet, Bethlehem, glass, dry plate, between 1898-1946, 10 x 12 in.

الأعمال التي تقوم بها النساء الفلسطينيات

من خلال الصور، يمكن استنباط الأعمال التي كانت ملقاة على عاتق النساء، كتربية الأطفال (الصورة 2)، وإحضار المياه من العين (الصورة 6)، والعمل في صنع السجائر (الصورة 7)، وطحن القمح (الصورة 8)، وغسل الملابس (الصورة 9)، والعمل في التطريز (الصورة 11)، وتحضير الطعام والخَبز (الصورة 12).

إن مهمة تربية الأطفال ملقاة على عاتق المرأة الفلسطينية كما يظهر في الصور، (صورة 2) مثالًا، إذ نرى الأم حاضنةً طفلها، كما أننا نجد الأطفال رفقة أمهاتهم في (الصورة 6)[135] وهنّ يقمن بمهامهنّ الأخرى كإحضار المياه من العين، إذ نرى العديد من النساء مرتديات الزّيّ الفلسطيني التقليدي والجرار على رؤوسهنّ، في هذه الجرار كنّ يضعن المياه من العين لنقلها إلى بيوتهنّ عادةً.

في صور أخرى، يمكن فهم تعدد المجالات التي احتلت المرأة جزءًا منها، كالعمل في صناعة السجائر وفصل أوراق التبغ لتجفيفها كما يظهر في (الصورة 7)،[136] إذ نرى عددًا من النسوة الناصريات الممسكات أوراق التبغ ويقطفنها في معمل السجائر.

(Picture 6) Galilee trip. Saffourieh (near Nazareth). Saforis (Sepphoris). Saffourie[h] water supply, distribution station, 1940 July, nitrate, 4 x 5 in.

(Picture 7) Galilee trip. Nazareth, the Arab Cigarette & Tobacco Co. Ltd. "Tatli-Sert" Cigarette Factory. Group of women separating tobacco leaves for drying. Close up of workers, Nazareth types, 1940 July, nitrate, 4 x 5 in.

[135] https://www.loc.gov/pictures/item/2019711526/ .(تاريخ الدخول: 27/06/2021)
[136] https://www.loc.gov/pictures/item/2019711478/ .(تاريخ الدخول: 27/06/2021)

من المهام الأخرى والأساس التي كانت النساء يقمن بها هي المهام المنزلية، كتحضير الطعام والمؤن، كما يُفهَم من (الصورة 8)[137] التي تظهر فيها امرأتان تطحنان الحبوب "بطريقة بدائية" حسب عنوان الصورة، هاتان الامرأتان تضعان الحبوب على حجر وتضغطان على الحبوب بحجر آخر فتُطحَن. كذلك، غسل الثياب كان من مسؤولية المرأة الفلسطينية، ونجد في صور المستعمرة الأمريكية أكثر من طريقة للغسيل، فهناك مَن كنّ يغسلن عند الينبوع بسبب وفرة المياه، وتظهر في (الصورة 9)[138] امرأة تطرق الثياب الموضوعة على صخرة مسطّحة بأداة لها أوجه مستوية، وهناك طريقة أخرى وهي الغسل في وعاء ضخم فيه ماء للغسيل كما يظهر في صورة لنساء ناصريات (الصورة 10).[139]

علاوةً على ذلك، عملت النسوة في التطريز كما يظهر في (الصورة 11)،[140] إذ نرى النسوة يطرّزن في إطار الاتحاد النسائي العربي في رام الله، والمثير في الأمر أنّهنّ يعملن بحضرة الرجال. إنّ تواجد الرجال عند عمل النساء نراه أيضًا في (الصورة 12)[141] التي تبيّن نساء بدويات يخبزن الخبز على ما يسمى بالصاج، وهو طبق من معدن مقعّر يُخبَز عليه. أخيرًا وليس آخرًا، عملت المرأة الفلسطينية بالفلاحة والحصاد كما يظهر في العنوان التالي.

(Picture 8) Arab women working primitive grain mill, between 1900-1920), glass, stereograph, dry plate, 5 x 7 in.

(Picture 9) Various types, etc. Women washing clothes at a fountain, between 1900-1920, glass, stereograph, dry plate, 5 x 7 in.

(Picture 10) Costumes, characters, etc. Nazareth women washing clothes, between 1900-1920, glass, stereograph, dry plate, 5 x 7 in.

(Picture 11) Arab Women's Union of Ramallah. Spinning & cross stitch embroidering in the A.W.U.R. work rooms, between 1934-1939, nitrate, 4 x 5 in.

[137] https://www.loc.gov/pictures/item/2019697436/ .(تاريخ الدخول: 27/06/2021)
[138] https://www.loc.gov/pictures/item/2019695301/ (تاريخ الدخول: 27/06/2021).
[139] https://www.loc.gov/pictures/item/2019692758/ (تاريخ الدخول: 27/06/2021).
[140] https://www.loc.gov/pictures/item/2019708550/ .(تاريخ الدخول: 27/06/2021)
[141] https://www.loc.gov/pictures/item/2019698120/ (تاريخ الدخول: 27/06/2021).

(Picture 12) Bedouin women baking, between 1898-1914, glass, dry plate, 10 x 12 in.

سلسلة راعوث

راعوث هي شخصية دينية مهمة مذكورة في العهد القديم من الإنجيل في سفر خاصّ يحمل اسمها. تزوّجت راعوث من أحد أبناء أليمالِك ونُعمي بعد أن نزحا من بيت لحم بسبب الجوع، أمّا الابن الثاني فتزوّج من أخرى تُدعى عُرْفَة. بعد فترة من الزمن، مات أليمالِك وابنَاه الاثنان، فأصبحت عُرفة وراعوث أرملتَين. بعد حين، قررت حماتهما العودة إلى أرض يهوذا من حيث أتت، فقالت لكلّ منهما أن تعودا إلى بيتَي أمّهاتهما، وبعد إصرار منها، تركتها عُرفَة بينما راعوث بقيت معها ورفضت التخلي عنها حتى في أحلك الظروف. عندما وصلتا إلى أرض يهوذا، قررت راعوث الذهاب للعمل في الحصاد عند رجل يدعى بُوعَز، والذي احترم تضحيتها ووفاءَها لحماتها. وبعد فترة، تزوّجا وأنجبا طفلًا أسمَياه عُوبِيد، وهو يكون جدّ الملك داوُد، من أهمّ ملوك إسرائيل.[142] تكمن أهمية هذه الشخصية بصفاتها الفاضلة وإخلاصها وتضحيتها التي قدّمتها لحماتها، إذ لم تتركها وحدها في الظروف القاسية التي عانت منها رغم أنّ هذا كلّفها الانتقال من أرضها موآب إلى منطقة كانت غريبة عنها هي بيت لحم، مع أنّه كان بمقدورها أن تظلّ بين أهلها كما فعلت سلفتها. يعتبر بعض المسيحيّين أنّ راعوث ترمز للكنيسة، وأنّ بُوعَز زوجها الثاني يرمز ليسوع المسيح.[143] من جهة أخرى، قصة راعوث وبوعز تمثّل إحدى حلقات سلسلة نسب داوُد الملك التي نُسِبَ إليها السيد المسيح حسب الإيمان المسيحيّ.[144]

---

[142] انظر: الإنجيل المقدس، سفر راعوث.

[143] https://st-takla.org/pub_Bible-Interpretations/Introductions-Elkalima-Arabic-Bible-Fr-A-F/Mokademat-ArabicBible-01-Old-Testament/Scripture-Bible-Study-OT-08-Book-of-Raouth.html (تاريخ الدخول: 27/06/2021).

[144] https://st-takla.org/Full-Free-Coptic-Books/FreeCopticBooks-002-Holy-Arabic-Bible-Dictionary/10_R/R_010.html (تاريخ الدخول: 27/06/2021).

في الصور المنسوبة للمستعمرة الأمريكية، هناك سلسلة كاملة مخصَّصَة لراعوث، وهي تحمل اسمها (Ruth Series). في بعض من هذه الصور، تظهر امرأة – أغلب الظنّ أنها عربيّة – تحصد المحصول (صورة 13)،[145] ترتدي زيًّا شرقيًّا تقليديًّا يشتمل على غطاء للرأس، وفي بعض الصور تظهر بلباس يشبه الزّيّ التقليدي لنساء بيت لحم، إن لم يكن هو ذاته، إذ نرى الطربوش المغطى بمنديل على سبيل المثال (الصورة 14).[146]

(Picture 13) Ruth series, Ruth the Moabitess, between 1898-1946, glass, dry plate; 4 x 5 in.

هناك صور تظهر فيها مَن ترمز لراعوث وهي تحمل طفلًا بين يديها، وهذا الأمر يُشار إليه في عنوان الصورة، والهدف هو الترميز إلى راعوث وابنها عوبيد الذي أنجبته من زوجها الثاني بوعز في بيت لحم، مثال ذلك (الصورة 15).[147] كذلك، هناك صور تجمع ما بين راعوث وبوعَز، أو بكلمات أدقّ المرأة والرجل اللذَين يمثّلانهما، وهما في الحقل يتحدثان كما يظهر في (الصورة 16)[148] و(الصورة 17)[149]. أخيرًا وليس آخرًا، هناك صور في هذه السلسلة، (الصورة 18)[150] مثالًا، تظهر فيها امرأتان بادّعاء أنّهما راعوث وحماتها نُعمي، كإشارة إلى حديثهما بعد انتقالهما إلى بيت لحم وعملها عند بوعز.

(Picture 14) Ruth the Moabitess (and others), between 1925-1946, safety film; 4 x 5 in.

(Picture 15) Ruth the Moabitess (and others), between 1925-1946, safety film; 4 x 5 in.

[145] https://www.loc.gov/pictures/item/2019700595/ (تاريخ الدخول: 27/06/2021).
[146] https://www.loc.gov/pictures/item/2019703350/ (تاريخ الدخول: 27/06/2021).
[147] https://www.loc.gov/pictures/item/2019703351/ (تاريخ الدخول: 27/06/2021).
[148] https://www.loc.gov/pictures/item/2019700659/ (تاريخ الدخول: 27/06/2021).
[149] https://www.loc.gov/pictures/item/2019700658/ (تاريخ الدخول: 27/06/2021).
[150] https://www.loc.gov/pictures/item/2019700591/ (تاريخ الدخول: 27/06/2021).

(Picture 17) Ruth series, between 1898-1946, glass, dry plate; 4 x 5 in.

(Picture 16) Ruth series, between 1898-1946, glass, dry plate; 4 x 5 in.

(Picture 18) Ruth series, Ruth the Moabitess, between 1898-1946, glass, dry plate; 4 x 5 in.

مناقشة وتحليل

كما يتّضح من المذكور سابقًا، تصطبغ نظرة الرحّالة الغربيّين إلى فلسطين بالاستشراق والتعالي أحيانًا على الشعب الفلسطينيّ، والنساء خصوصًا. يمكن تعريف النظرة الاستشراقية، بكلمات شاتوبريان، بأنها نظرة الغربيين للشرق على أنه ميت بحاجة إلى إحياء من جديد وتمكين شعوبه من معرفة طاقاتها وقدراتها الكامنة، ولا يستطيع أحد القيام بهذه المهمة سوى الأوروبي. وللقيام بها، يتوجب عليه الاهتداء بالعهد القديم والجديد من الكتاب المقدس لدى المسيحيين، خصوصًا عند الذهاب إلى فلسطين، إذ إنّ "جميع المشاهد التي وردت في الكتاب المقدس حاضرة هناك".[151]

تتجلّى هذه النظرة الاستعلائية الاستشراقية أكثر ما تتجلّى عند ماري إليزا روجرز من بين المذكورين في البحث، وذلك اعتمادًا على وصفها للنسوة العربيات الفلسطينيات بالأساس، إذ إنها تصرّح بوضوح تامّ عن شعورها ببدائية النساء وغرابة أزيائهنّ وتصرّفاتهنّ

[151] إدوارد سعيد، *الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق*. ترجمه عن الإنجليزية محمد عناني (القاهرة: رؤية، 2006)، 279-280.

وعاداتهنّ، مثال ذلك اتّهامها طريقة غسل الثياب وطرقها بحجارة ملساء بأنها بدائية، ووصفها غطاء رأس أهل الناصرة بالغرابة الشديدة، وتشبيهها لأزياء نساء النَّوَر بالأثواب التي يستخدمنها النسوة الإنجليزيات عند استحمامهنّ في المنتجعات الإنجليزية، عدا عن إظهارها النساء الفلسطينيات على أنّهنّ بسيطات ويتصرّفن بطفولية عندما رأَينَ حقيبة ملابسها، وأنها كانت بحاجة إلى وضع حدّ للعبهنّ بثيابها، وعندما لبَّينَ طلبها، أو أمرها، قالت بأنها كانت تعرف عنهنّ أنّهنّ يتصرّفن كالأطفال في الاستجابة للأوامر الموجّهة لهنّ. الأمر الذي يؤكده الباحث جوديث تكر (Judith Tucker)، والذي يرى في كتاب روجرز نموذجًا من أدب الرّحّالة الأوروبيين في القرن التاسع عشر الذي يتّخذ منحًى استشراقيًّا يؤمن بأفضلية الأوروبي على الشرقي، بالتالي هي وغيرها من المستشرقين لا يصوّرون الحياة في الشرق فعلًا، بل لقاءَهم مع الشرق الأوسط وهم محمّلون بمفاهيمهم ونظرتهم الاستعلائية، لا سيّما أنها أخت قنصل بريطاني في زمن الانتداب في فلسطين.[152]

علاوةً على ذلك، تستذكر روجرز في كثير من المواضع قصصًا وشخصيّات دينيّة مذكورة في العهدَين القديم والجديد (التوراة والإنجيل) عند رؤيتها للأزياء النسائية أو المواقف والأعمال الحياتيّة التي شهدتها، كتذكّرها الخبز الذي صنعته سارة للضيوف الغرباء بناءً على طلب إبراهيم واقتباسها الآية الخاصة بهذا الحدث من سفر التكوين عندما رأت الخبز الذي حضّرته النساء البدويات. كذلك، تشبيهها لطرحة السيدة من بيت لحم بالطرحة التي استخدمتها راعوث في حمل الشعير يعزّز من فكرة ربطها لِما تراه في فلسطين باللّوحات والقصص الدينية المسيحية، وهذا جانب من جوانب الاستشراق.

من الجدير ذكره أنه لا بُدّ من أنّ النساء الإنجليزيات حظينَ بحرية أكثر من العربيات الفلسطينيات آنذاك، وهذا ينعكس باختلاف الثقافات بين الشعبَين، واختلافٌ كهذا شرعيّ، مثال ذلك الأزياء الخاصة بالنساء من البلدَين، رغم أنّ الزيّ الشعبيّ عند الفلسطينيّات – اعتمادًا على وصف روجرز – كان يختلف بحسب المنطقة أو الدين أو الثقافة. بالإضافة إلى الأزياء، يظهر هذا في العادات والتقاليد المختلفة كعدم الفصل بين الرجال والنساء عند الإنجليز، بينما نجد هذا الفصل عند الفلسطينيين، بل ودهشة النساء الفلسطينيات من حرية التنقل التي تحظى بها روجرز رفقةَ أخيها. رغم ذلك كلّه، يمكن ملاحظة الروح الاستشراقية في وصف روجرز للنساء الفلسطينيات بشكل عامّ، لا سيما أنها تقول في أحد المواضع في كتابها إنّ ما يمكنها تقديمه للنساء العربيات المسلمات هو التعاطف معهنّ، ومحاولة إطلاعهنّ على قدراتهنّ وطاقاتهنّ الكامنة التي يُمْكِنُهُنّ استثمارها للتطوير من أنفسهنّ.[153] رغم هذا، لا يمكن إنكار أهمية كتابها؛ إذ وثّقت تفاصيل واقعية من حياة النساء الفلسطينيات كاختلاف الأزياء التقليدية من منطقة إلى أخرى، وعادات التزيّن كوضع الحنّاء وتكحيل العينَين، إضافةً إلى الوشوم على الجسم التي كانت ظاهرة شائعة وسط النساء،[154] كذلك لا

---

[152] Judith E. Tucker, "Orientalist Travels," *Journal of Palestine Studies*, vol. 19, no. 3 (Spring, 1990), pp. 135; انظر أيضًا مقدّمة مي صيقلي لكتاب روجرز المترجم للعربية، إذ تصف نهجها تجاه المجتمع العربيّ بالاستشراقيّ (ماري إليزا روجرز، *الحياة في بيوت فلسطين*. ترجمه عن الإنجليزية جمال أبو غيدا (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013)، 7)؛ انظر أيضًا: Sarah Irving, "An 'Honorary Man' in the Holy Land?: Mary Eliza Rogers, Gender, and British Protestant Imperialism," in Sutapa Dutta (ed.). *British Women Travellers: Empire and Beyond, 1770-1870,* (2019), p. 172.

[153] الجدير ذكره أنّ بعض الفقرات في كتاب روجرز محذوفة، إذ يقول جمال أبو غيدا إنّ الفقرات المحذوفة قد تحتوي على ما قد يُفهَم على أنه إساءة للحضارة العربية والإسلامية. وبالنسبة إلى الإسقاطات والإحالات الدينية، فإنه يدّعي بأنّ معظمها لم يكن في مكانه (انظر: ماري إليزا روجرز، *الحياة في بيوت فلسطين*. ترجمه عن الإنجليزية جمال أبو غيدا (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013)، 11).

[154] تُذكَر هذه المعلومات في توثيقات رحّالة غربيّين آخرين، انظر: Dror Ze`evi, "Women in 17th-Century Jerusalem: Western and Indigenous Perspective," International Journal of Middle East Studies, vol. 27, no. 2 (May, 1995), p. 160.

يمكن غضّ النظر عن أهمية كونها أنثى، فبذلك استطاعت الدخول إلى عوالم النساء الفلسطينيات وأجنحة الحريم، الأمر الذي لا يتمكّن الرَّجل من القيام به.[155]

أمّا بالنسبة للصور، فبعد اختراع الكاميرا وآلية التصوير الفوتوغرافي في فرنسا في القرن التاسع عشر، وبعد حملة نابوليون في الشرق، فُتِحَت أعيُن الأوروبيين على الشرق، خصوصًا منطقة فلسطين لعدّة أسباب أهمّها ارتباطها الوثيق بالروايات الدينية المذكورة في الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل).[156] لقد اهتمّ المصوّرون الغربيون أكثر ما اهتمّوا بالقدس غالبًا،[157] وصوّروا المناطق الأثرية المتعلقة بالقصص المذكورة في الكتاب المقدس. لهذا، نجد تكرارًا بالصور التي صوّرها الغرب من حيث المضامين والعناوين أو الشروحات المرفقة مع الصور، من خلال هذه الصور يُلاحَظ اهتمام المصوّرين بالمواقع ذات الأهمية الدينية ومحاولتهم مسرحة المشاهد الدينية في الإنجيل والتوراة.[158] الأمر الذي نجده في الصور الفوتوغرافية للمستعمرة الأمريكية عن فلسطين، غير أنني سأتطرق في هذا البحث فقط إلى الصور التي تظهر فيها النساء.

يمكن الادّعاء أنّ صور المستعمرة الأمريكية تحمل في مكنوناتها بُعدًا استشراقيًّا هي الأخرى، إذ تَشَبُّهًا ببقيّة الصور المنسوبة للغرب، صوّر الأمريكيّون السكّان المحلّيّين في قسم من الصور باعتبار أنّهم شخصيّات دينيّة مذكورة في التوراة أو الإنجيل، وهذه الإحالة تظهر بشكل صريح أحيانًا في عنوان الصورة أو وصفها، كصور النساء التي يُرمَز من خلالهنّ إلى راعوث الموآبية والسيدة مريم العذراء والدة الإله نظرًا لأهميتهما في العقيدة المسيحية. أمّا الصور غير المُعَنوَنَة بعنوان يحيل مباشرةً إلى المشاهد الدينيّة، فنجد في بعضها إحالة شبه مبطّنة تدفع المشاهد إلى تذكّر المشهد الدينيّ، وهو ما نجده في صورة العائلة الفلسطينية في بيت لحم (صورة 4)، والتي تذكّر بمشهد العائلة المقدسة المؤلَّفة من مريم العذراء الأمّ والقديس يوسف ويسوع المسيح الطفل. بيد أنّ هذه الصور قد لا تذكّر المشاهد الذي ليس على دراية بالقصص الدينية والمسيحية بهذه المشاهد، فيعتبرها بالتالي مجرّد توثيق لمظاهر الحياة الاجتماعية في فلسطين، إلّا أنّ الباحث العالِم بكلّ هذه الأمور وبخلفيّة المستعمرة الأمريكية وغاياتها في أرض فلسطين لا يمكنه غضّ الطّرف عن هكذا إحالات أو إشارات استشراقيّة.

وعلى خُطَى روجرز، وصف المصوّرون من المستعمرة بعض الصور التي ظهرت فيها النساء العاملات – وإن كان العمل من ضمن المهامّ البيتيّة – بالبدائية، كما يظهر في عنوان (الصورة 8) التي تظهر فيها امرأتان تطحنان الحبوب باستخدام حجرَين، تُوضَع الحبوب بينهما، ويُضغَط عليها بواسطة الحجر الثاني فتُطحَن. هذا الحُكم ليس غريبًا على المستشرقين كما ذكرتُ سابقًا، لهذا يمكن الادّعاء أنّ أغلب الصور – إن لم تكن كلّها – متأسّسة على النظرة الاستشراقية التي ترى العرب شعبًا بدائيًّا، والفلسطينيّين خصوصًا أشخاصًا من وحي القصص الدينية المسيحية. رغم ذلك، هذه الصور توثّق بعض الجوانب الحياتيّة والثقافية والاجتماعية للنساء الفلسطينيات، إذ تحفظ لباحث اليوم بعض الحقائق كالزّيّ التراثيّ لبعض المناطق، مثل بيت لحم (الصورة 1)، رغم افتقارها للألوان

---

155 Sarah Irving, "An 'Honorary Man' in the Holy Land?: Mary Eliza Rogers, Gender, and British Protestant Imperialism," in Sutapa Dutta (ed.). British Women Travellers: Empire and Beyond, 1770-1870, (2019), p. 172.

156 عصام نصار، *لقطات مغايرة: التصوير المحلي المبكر في فلسطين 1850-1948 (رام الله: مؤسسة عبد المحسن القطان، 2005)*، 17.

157 ن.م.، 19.

158 ن.م.، 23-24؛ انظر أيضًا: Issam Nassar, "Familial Snapshots: Representing Palestine in the Work of the First Local Photographers," History and Memory, vol. 18, no. 2 (Fall/Winter, 2006), pp. 140-142.

ممّا يجعل دقّتها محدودة، كذلك توثّق عمل النساء في المجالات المختلفة كالتطريز وتحضير التبغ لصنع السجائر والأعمال المنزليّة من تحضير مؤن وتنظيف وتربية أطفال.

على العكس من روجرز وصور المستعمرة الأمريكية، لم تقع غرانكفست في أبحاثها المذكورة عن فلسطين في فخّ التصوّرات الدينية عن هذه المنطقة كثيرًا، رغم أنّ مسألة بحثها الأولية كانت استشراقية للغاية،[159] إذ بعد إدراكها الفرق الشاسع بين تصوّرات الغرب وبين ما يحدث على أرض الواقع في فلسطين، أكّدت في عدّة مواضع من كتبها في خضم حديثها عن أمور مهمّة وحسّاسة اهتمّ بها الغرب كالمهر وعادات الزواج أنّ على الشخص الاطّلاع أوّلًا على الطقوس والمواقف الاجتماعية التي تحدث في الواقع قبل إصدار أحكام مجحفة بحقّ شعب أو دين. لكن لا بُدّ من أنها متأثرة في نظرة الغرب للشرق بعض الشيء، لا سيّما أنّ الهدف الأساس من وراء قدومها إلى فلسطين هو البحث عن آثار الروايات الدينية في فلسطين، من خلال سِيَر حياة النساء تحديدًا، ودليل هذا ما قالته عندما دُهِشَت من موقف أحد الرجال، وهو عبد السلام، عندما أُريدَ تزويج فتاة من أرطاس لشخص غريب، أي من خارج القرية، واعتقد رجال القرية أنّه لم يدفع المهر كاملًا، إذ قال: "أريد أن آخذها لابني إن كانت رخيصةً إلى هذه الدرجة. أنا أبدا، أنا ابن البَلَد". بالتالي، عبّرت غرانكفست عن اضطرارها للتفكير بصوت عالٍ، فتساءلت وكأنها كتمت هذا السؤال فترة طويلة: ألَا يُعتَبَر هذا بيعًا للابنة؟ وكانت قد استشهدت بقصّة كلّ من فاطمة وعيشة اللّتَين زُوِّجَتا من خلال صفقة في البازار.

طالما نظر الغربيّون إلى الأنثى الشرقية على أنها تعيش في حالة سيئة وتُعامَل بِدُونيّة، ودليل ذلك المهر على سبيل المثال إذ يعتبرونه عملية بيع وشراء للأنثى، بافتراض أنّها سلعة في أيدي الرجال،[160] رغم أنّ المهر ظاهرة تعود إلى ثلاثمئة سنة قبل الميلاد، وهي معتمَدة عند كثير من الشعوب المختلفة، علمًا أنّها موجودة في الديانة الإسلامية أيضًا.[161] معنى هذا أنّ المهر ليس حِكرًا على الديانة الإسلامية والعرب، لكنّ الغربيّين ألصَقوا تهمة المتاجرة بالنساء الشرقيات بشعوب الشرق، خصوصًا المسلمين منهم، لدرجة أنه قِيل إنّ الرجل يمكنه شراء القدر الذي يرغبه من النساء. كذلك، كثيرًا ما وُصِفت النساء الشرقيات بالأمّية والجهل، واعتبروا الأخير السبب في مظهرهن الخارجيّ السيّئ كتزيّنهنّ بالكحل والحنّاء. أضِف إلى ذلك انعدام حرّيتهنّ في التنقل بعد الزواج، إضافةً إلى الكثير من الأوصاف والادّعاءات التي تبيّن الوضع المأساويّ الذي تعيشه المرأة الشرقية.[162]

بالمقابل، تجرّأت غرانكفست على تبيين صحة هذه الأقوال من عدمها، فأرفقت الكثير من المعطيات والتفاصيل الدقيقة، إضافةً إلى عرضها وجهة نظر النساء العربيات بالنسبة لأحداث يعتبرها المستشرقون دليلًا على مزاعمهم السلبية تجاه الشرقيين، فحتى الموقف الذي أشرتُ إليه آنفًا بالنسبة لتساؤل غرانكفست الذي يحمل في طيّه اتّهامًا بالمتاجرة بالنساء، كانت قد مهّدت له قائلةً: "كنتُ لأعتبره عملية شراء إن لم أقارن بين مفاهيمي لهذا الحدث وبين آراء النساء الفلاحات وادّعاءاتهنّ – تذكير آخر لمدى أهمية الحذر

---

[159] Shelagh G. Weir, "Hilma Granqvist and Her Contribution to Palestine Studies," *Bulletin*, vol. 2, no. 1 (1975), p. 8.

[160] Dror Ze`evi, "Women in 17th-Century Jerusalem: Western and Indigenous Perspective," International Journal of Middle East Studies, vol. 27, no. 2 (May, 1995), p. 159.

161 Siwan Anderson, "The Economics of Dowry and Brideprice," Journal of Economic Perspectives, vol. 21, no. 4 (Fall, 2007), p. 152.

[162] Dror Ze`evi, "Women in 17th-Century Jerusalem: Western and Indigenous Perspective," International Journal of Middle East Studies, vol. 27, no. 2 (May, 1995), p. 159-161.

وعدم استخدام المفاهيم والقيم الغربية"، لكن جملة كهذه تعزّز من الادّعاء بأنّها لا بُدّ من أنّها تحمل في أعماقها مفاهيم غربية وإن حاولت جاهدةً أن تغيّر نظرتها الأوّليّة عن الشعب الفلسطيني.

تكمن أهمية أبحاث غرانكفست في أنها تعرض الكثير من المعلومات والتفاصيل الدقيقة المتعلقة بالعادات والتقاليد الفلسطينية والإسلامية، كما أنها توثّق قصصًا للسكان المحليين كانت قد نُقِلَت عن لسان نساء أخريات، منهنّ فلسطينيّات، وهو أمر غاية في الأهمية، إذ إنّ نظرة النساء الفلسطينيّات أنفسهنّ تحضر خلال سرد القصة، ما لم يكن شائعًا في تلك الفترة،[163] ولربّما هذا هو السبب الرئيس في عدم سماع الصوت الغربي الاستشراقي كثيرًا في كتُبِها الموثّقة لحياة الشعب الفلسطيني، والمسلم غالبًا. لهذا، يمكن القول إنّ غرانكفست هي الأقلّ استشراقًا من بين روجرز والمصوّرين الأمريكيّين من المستعمرة الأمريكية رغم أنّها هي أيضًا كسابقَيها استذكرت شخصية دينية، هي تمار التوراتية، عند حديثها عن امرأة فلسطينية مات زوجاها كما حصل مع تمار.

ختامًا، يجدر بي الاعتراف أنّه رغم الروح الاستشراقية الظاهرة والخفيّة في الأعمال المذكورة – وهذا يُنقِص من مصداقيّتها وشفافيّتها – إلّا أنّ جميعها على قدر بالغ من الأهمية، فهي توثّق أمورًا بدونها لم يكن الإنسان في يومنا هذا ليعلمها. لهذا، يجب على الباحث أن يكون حذرًا عند قراءته لأعمال الرّحّالة وبحثه فيها، فكلٌّ يُقحِمُ مفاهيمه وآراءه خلال تدوينه ملاحظاته، وإن اختلفت النِّسَب فيما بينهم.

قائمة المصادر والمراجع

مصادر أوّليّة باللّغة العربيّة:

الإنجيل المقدس.

إليزا روجرز، ماري. الحياة في بيوت فلسطين. ترجمه عن الإنجليزية جمال أبو غيدا. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013.

Primary Sources:

Granqvist, Hilma Natalia. Marriage Conditions in a Palestinian Village. Helsingfors: Akademische Buchhandlung, 1931.

Granqvist, Hilma Natalia. Marriage Conditions in a Palestinian Village. Helsingfors: Akademische Buchhandlung, 1935.

Granqvist, Hilma Natalia. Muslim Death and Burial: Arab Customs and Traditions Studies in a Village in Jordan. Helsinki: s.n., 1965.

Rogers, Mary Eliza. Domestic Life in Palestine. Cincinnati: Poe and Hitchcock, 1865.

مراجع باللّغة العربيّة:

سعيد، إدوارد. الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق. ترجمه عن الإنجليزية محمد عناني. القاهرة: رؤية، 2006.

نصار، عصام. لقطات مغايرة: التصوير المحلي المبكر في فلسطين 1850–1948. رام الله: مؤسسة عبد المحسن القطان، 2005.

163Dror Ze`evi, "Women in 17th-Century Jerusalem: Western and Indigenous Perspective," International Journal of Middle East Studies, vol. 27, no. 2 (May, 1995), p. 157.

Secondary Sources:

Abou-Hodeib, Toufoul. "Hilma Granqvist's Discovery of the Holy Land," in Ragnhild Zorgati Johnsrud and Anna Bohlin (eds.). Tracing the Jerusalem Code, 2021, pp. 513-517.

Anderson, Siwan. "The Economics of Dowry and Brideprice," Journal of Economic Perspectives, vol. 21, no. 4 (Fall, 2007), pp. 151-174.

Awad, Nada. "Waiting for the Second Coming: the New Photographic Collection of the American Colony Archives," Jerusalem Quarterly, vol. 61 (2015), pp. 101-112.

Irving, Sarah. "An 'Honorary Man' in the Holy Land?: Mary Eliza Rogers, Gender, and British Protestant Imperialism," in Sutapa Dutta (ed.). British Women Travellers: Empire and Beyond, 1770-1870, 2019, pp. 172-186.

Lu, Yong. "Leadership Characters in the Book of Ruth: A Narrative Analysis," Journal of Corporate Responsibility and Leadership (December 2016), pp. 55-71.

Nassar, Issam. "Familial Snapshots: Representing Palestine in the Work of the First Local Photographers," History and Memory, vol. 18, no. 2 (Fall/Winter, 2006), pp. 139-155.

Suolinna, Kristi. "Focusing on fieldwork Edward Westermarck and Hilma Granqvist - before and after Bronislaw Malinowski," Scripta Instituti Donneriani Aboensis, vol. 17, no. 2 (February, 1999), pp. 263-278.

Tucker, Judith E. "Orientalist Travels," Journal of Palestine Studies, vol. 19, no. 3 (Spring, 1990), pp. 135-137.

Weir, Shelagh G. "Hilma Granqvist and Her Contribution to Palestine Studies," Bulletin, vol. 2, no. 1 (1975), pp. 6-13.

Ze`evi, Dror. "Women in 17th-Century Jerusalem: Western and Indigenous Perspective," International Journal of Middle East Studies, vol. 27, no. 2 (May, 1995), pp. 157-173.

مواقع إلكترونية:

https://www.loc.gov/ (27/06/2021 :تاريخ الدخول).

http://sheheet.com/icons-christmas/ (27/06/2021 :تاريخ الدخول).

https://st-takla.org/Full-Free-Coptic-Books/FreeCopticBooks-002-Holy-Arabic-Bible-Dictionary/10_R/R_010.html (27/06/2021 :تاريخ الدخول).

https://st-takla.org/pub_Bible-Interpretations/Introductions-Elkalima-Arabic-Bible-Fr-A-F/Mokademat-ArabicBible-01-Old-Testament/Scripture-Bible-Study-OT-08-Book-of-Raouth.html (27/06/2021 :تاريخ الدخول).

الترانيم المسيحية وتاريخها في المشرق العربي

بقلم إسكندر عطية

تُشكّل الترانيم المسيحية في بلاد الشام إرثًا ثقافيًا غنيًا يعكس تاريخ المنطقة وتداخل حضاراتها. فقد أشار باحثون غربيون إلى أن "الموسيقى المسيحية العربية تحمل آثار الماضي بوضوح، كونها ثروة ثقافية تراكمت عبر قرون من الحضارات والتقاليد المتشابكة في الشرق الأوسط". فترات العبادة المسيحية الأولى في المشرق ربطت بين تراث الأناشيد القبطية في مصر وألحان الكنائس المارونية اللبنانية، مرورًا بالتراتيل الأرثوذكسية اليونانية في فلسطين، ما يدل على أصالة وتنوّع هذه التقاليد الدينية. رغم هذا، فإن معظم هذه الإرث الحية نادرًا ما تُسمع خارج حدود المشرق. تسعى هذه المقالة إلى تقديم دراسة أكاديمية شاملة عن معنى الترانيم المسيحية ووظائفها، وجذورها التاريخية، وتطورها في كل من لبنان وسوريا وفلسطين، إضافةً إلى خصائصها الموسيقية ودورها في تكوين الهوية الجماعية.

أعضاءُ جوقةٍ مسيحية الترانيمَ الدينية خلال قدّاس أحد الشعانين في 9 نيسان/أبريل 2023 في كنيسة السيدة العذراء للسريان الأرثوذكس في سوريا.

معنى الترانيم المسيحية ووظيفتها الروحية والثقافية

الترانيم المسيحية (أو الأناشيد المقدسة) هي أجزاء من الطقس الديني صِيغت للتسبيح والصلاة وتمجيد الله، وغالبًا ما تستلهم نصوصها من الكتاب المقدس، خاصة المزامير. فقد وضع آباء الكنيسة في القرن الرابع نظامًا طقسيًّا يعتمد على الأناشيد في المناسبات الكنسية المختلفة، تأثروا فيه بالشعر الغنائي في العهد القديم ومزامير داوود. تخدم الترانيم جانبًا روحيًّا مهمًّا، إذ تعبّر عن العقيدة وتُعزّز الحالة التأمّلية للمؤمن، بحيث يغدو لحن الألفاظ المقدّسة "جوهرًا للاهوت الروحي" للكنيسة. في هذا السياق، يلاحظ

باحثون أن ترانيم القداس الماروني، على سبيل المثال، "تشكل جوهر لاهوت الكنيسة المارونية وروحانيتها". كما تمتد الوظيفة الثقافية للترانيم إلى نقل الموروث الجماعي؛ فقد وصف بعض الباحثين القداس الماروني (القربان الإلهي) بأنه "المصدر الأساسي لهوية الموارنة"، مما يبرز دور الترانيم في الحفاظ على ذاكرة الجماعة الدينية. كذلك، تسمح صياغة الترانيم الشعرية بنقل التعاليم الروحية بشكل مؤثر وغير مباشر، إذ تُمكّن المؤمن من استشعار معاني الخلاص بدلًا من تلقينها بشكل تقويمي مباشر.

الجذور التاريخية للترانيم في المشرق المسيحي

يعود نشوء الترانيم المسيحية إلى أعماق التاريخ الكنسي في الشرق. فقد اعتبر المؤرخ المسيحي سقراط القسطنطيني أن أغناطيوس الأنطاكي (توفي 107م) أدخل الصيغ الغنائية إلى العبادة المسيحية المبكّرة بإلهامه من رؤى ملائكية أدت إلى استخدام الترانيم بإيقاع ترديدي بين جوقات الكنيسة. في القرن الرابع، استدعى القديس أفرام السرياني التقاليد الموسيقية الشرقية، حيث استشار علماء عصره وتأثر بالموسيقى الفارسية القائمة على اثنَي عشر مقامًا مأخوذة من بلاد ما بين النهرين. أما في القرن السادس، فقد وضع البطريرك سويرس السرياني تقسيمًا لحنيًّا ثماني النغمات (نظام الألحان الثمانية) أصبح أساسًا للموسيقى الكنسية السريانية والبيزنطية. تشير الأبحاث الحديثة إلى أن معظم الألحان الكنسية في المشرق مبنية فعليًّا على أنظمة المقامات الشرقية القديمة: فقد اقتبست الكنائس الأولى في المنطقة الألحان المحلية المبنية على الهيكل المقامي العربي، وظفتها مع نصوص دينية ملائمة لكل مناسبة طقسية، ويقول بعض المهتمين إن هذه الموسيقى دأبت على الحفاظ على أصولها القديمة إلى درجة يمكن تتبّعها إلى حضارة بابل القديمة قبل نحو أربعة آلاف عام.

استشهاد القدّيس إغناطيوس الأنطاكي

للرسّام بيير ليوني غتسي

الترانيم في لبنان (مارونية، كاثوليكية، أرثوذكسية، إنجيلية)

يضم لبنان مشارب طقسية متعددة، ومن ثم تتنوّع فيه الترانيم الكنيسة المارونية، أكبر الطوائف اللبنانية، تميزت بتراث غني من الألحان السريانية (الآرامية). تشتمل الطقوس المارونية على كثير من الزوامل (وهو ضرب من الأناشيد الحربية والاجتماعية الرّجّاليّة في اليمن) والألحان الكنسية التقليدية المنقولة شفهيًّا؛ وقد وثّقت الدراسات أن هذه الألحان تشكل الجزء الأكبر من صلوات القداس الماروني، وتحمل "جوهر اللاهوت الروحي" لهذا التقليد. وقد أُدمجت نصوص ترانيم قديمة في ما يُعرف بكتاب **بيت غزو**، الذي جمعه البطريرك إسطفانوس الدويهي في القرن السابع عشر، قبل أن يُعتمد تدوينها العلمي لاحقًا على يد الراهب الدومينيكي جان باريزو (Jen Priot) في أواخر القرن التاسع عشر. وينقل الدارسون أن نحو سبعمئة لحن تراتيل مارونية محفوظ في هذا الكتاب، وهو ما يبيّن عمق هذه الألحان التاريخي واستمراريتها. اليوم، تحافظ القداديس المارونية على حضور الترانيم السريانية (الآرامية) ودمجها بالعربية؛ فعلى سبيل المثال، تشير المصادر إلى أن الأناشيد السريانية تظل "جزءًا لا يتجزأ من الليتورجيا المارونية"، وأن غالبية القداس يُقام بالعربية (وهي لغة غالبية الموارنة اللبنانية) مع إدخال بعض الصفات الآرامية التقليدية.

بالإضافة إلى الموارنة، يوجد في لبنان الكاثوليك الشرقيون (كنيسة الروم الملكيين الكاثوليك وكنائس كاثوليكية صغيرة أخرى) والأرثوذكس اليونانيون (الركن الرومي)، فضلًا عن بضع كنائس غربية لاتينية. تتشارك هذه الكنائس في الأصل البيزنطي أو الشرقي، لكنها تختلف في اللغات والألحان؛ فرغم كونها "بيزنطية" من حيث بنية ألحانها، فإن القداس الرومي الأرثوذكسي والملكي غالبًا ما يؤدى باليونانية أو بالعربية حسب الملتقى الثقافي. ويمكن القول إن ترانيم الكنيستَين الأرثوذكسية والملكية في لبنان تتبعان نظام اللحن البيزنطي ذاته، بينما تميل الترانيم المارونية إلى أنماط لحنية خاصة تميزها عن جاراتها، ربما لظروف انعزال الجبال. أخيرًا، ظهرت في لبنان منذ القرن العشرين الكنائس الإنجيلية (البروتستانتية) التي أضافت بدورها ترانيم جديدة مستوحاة من الترانيم الغربية التبشيرية أو من تلحينات محلية حديثة، وغالبًا ما تستعمل الآلات الوترية والإيقاعية الغربية (بيانو وجيتار) في عبادة المحافل الإنجيلية.

الترانيم في سوريا (السريانية والرومية الأرثوذكسية والملكية)

سوريا، مهد المسيحية في بلاد الشام، تجسّد فيها أحد أقدم التقاليد الترانيمية. الكنيسة السريانية الأرثوذكسية (الكنيسة الجاثليقية) سُلّمت إليها نصوص تراتيل قديمة بالآرامية، ألّفها شعراء مسيحيون في العصور الأولى، من أشهرهم مار إسحاق الأنطاكي ومار يعقوب السروجي وغيرهما. وقد بقيت هذه الترانيم غالبًا غير مسجلة موسيقيًّا حتى العصر الحديث، وتُؤدَّى بالآرامية (مع وجود نسخ مترجمة للعربية). ويحتفظ التراث السرياني بما يقرب من سبعمئة سلم لحني محفوظ في ما يُسمى **بيت غزو**، أودعه الكهنة والسريان الشيوخ للحفاظ على الذاكرة الموسيقية للكنيسة. عادةً ما تُنشَد الترانيم السريانية بطريقتَين صوتيتَين متناوبتَين (ككورالات)، وهو منهج يعود تقليديًّا إلى رؤية ملائكية رآها القديس لوسيان الأنطاكي، ومن ثم أصبح أسلوبًا راسخًا في كنيسة أنطاكية.

إلى جانب ذلك، تتواجد في سوريا الكنيسة الرومية الأرثوذكسية والكنيسة الروم الملكية اليونانية الكاثوليكية اللتان تشتركان في الطقس البيزنطي الموسيقي. يستخدم الكهنوت اليوناني في سوريا النصوص اليونانية القديمة بكثرة في صلواتهم، مع بعض الترانيم التي تُترجم للعربية أو تُؤدى بالعربية في مناسبات رسمية. تشترك هذه الكنائس بالأساس المقامي والألحاني مع التقليد البيزنطي العام، لذا فإن أنماط ترسيمها تشبه إلى حد بعيد الترانيم اليونانية الأرثوذكسية. كما تستعمل بعض الكنائس الكاثوليكية الشرقية (السريانية الكاثوليكية في شمال سوريا) بعض الترانيم السريانية ذاتها.

الترانيم في فلسطين (اللاتينية، الأرثوذكسية، والبروتستانتية)

في فلسطين (ومنطقة القدس التاريخية)، تحضر ثلاثة مشارب كبرى من الترنيم المسيحي. البطريركية اللاتينية (الرومانية الكاثوليكية) تنشر قداديسها المأخوذة من التقاليد الغربيّة الكاثوليكية، وغالبًا ما تُقام الصلوات باللغة اللاتينية أو العربية المحلية، مع استعمال الترانيم الغربية مثل التسابيح الغريغورية أو ترانيم القديس فرنسيس. أما الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية في القدس، فتعتمد الطقس البيزنطي بشكل تقليدي، مع الإبقاء على اللغة اليونانية كلغة طقس رسمية، رغم السماح ببعض الترانيم بالعربية، خاصة في المجتمعات المحلية. تجدر الإشارة هنا إلى أن الموقع الرسمي لبطريركية القدس الأرثوذكسية يوضح أن "اللغة الطقسية الرسمية هي اليونانية"، مما يبيّن دور اليونانية في التراتيل الأرثوذكسية في فلسطين. بالمقابل، بدأت الكنائس البروتستانتية (الإنجيلية) تظهر في فلسطين منذ حقبة الاستعمار البريطاني، وهي تستخدم الترانيم المعاصرة والعربية المترجمة، وغالبًا ما تستعير ألحانًا غربية أو عالمية في تسبيحها.

أنواع الترانيم: الليتورجية، الشعبية، والمعاصرة

يمكن تقسيم الترانيم المسيحية في المشرق إلى فئات مختلفة بحسب وظيفتها واستخدامها؛ فهناك التراتيل الليتورجية (الطقسية) التي تُرتَّل ضمن القداديس والصلاة الإلهية الرسمية، فمثلاً في المذهب الماروني تتضمن صلوات القداس أناشيد خاصة بخدمة الكلمة وأخرى بصلاة الشكر (الأنفارو)، وتُرتَّل كلٌّ منها باللغة العربية أو السريانية حسب السياق. بالمقابل، هناك التراتيل الشعبية التي ترتبط بالمناسبات العامة والاحتفالات (مثل أعياد الميلاد والفصح)، وغالبًا ما تُكتب بأسلوب بسيط ليفهمها العامة، وقد لوحظ تاريخيًّا أن كثيرًا من الترانيم الاحتفالية لشعوب الشرق الأوسط تتركّز حول عيد الميلاد (مع نسبة أقل منها لعيد القيامة). أخيرًا، انتشرت منذ القرن العشرين ترانيم معاصرة (أو تبشيرية) يغلب عليها الطابع السهل من حيث الإيقاع ومرافقة الآلات الحديثة (البيانو والجيتار)، وتستخدم نصوصًا دينية تناسب دورات رعية الشباب والكنائس الإنجيلية.

الخصائص الموسيقية: المقامات، الإيقاع، واللغة

لترانيم المسيحيين المشرقيين خصائص موسيقية متميزة ترتبط بالتراث الشرقي؛ فهي تستند عادةً إلى أنظمة المقامات الشرقية، والتي تتميز بنغماتها النصفية وشكلها الواضح. يذكر أحد الدارسين أن "المرجع الأساسي" لحركة الترانيم المسيحية ظل قائمًا على المقامات المبنية بحسب التراث المحلي، كما أنها تشارك الموسيقى العربية والإسلامية في استخدام المقامات ودرجة الربع النغمي، فعلى سبيل المثال، يقول المؤرخ الموسيقي ريتشارد دومبريل إن "التراتيل المسيحية.. تستخدم نظام المقامات لكل خدمة دينية" وأن الفرق بين ألحان أذان المصلى والترانيم الكنسية يكاد ينعدم.

من حيث الإيقاع والتنفيذ الصوتي، تميل الترانيم الشرقية إلى الطابع الأحادي الصوت (لا تترافق غالبًا بآلات) مع أنماط إيقاع مرنة تناسب غناء المجموعات (الجوقات). يوصف الطابع اللحني للترانيم السريانية بأنه هادئ ومقاماته غالبًا صغرى، مع اعتماد صيغ لحنية متكررة وأنغام قصيرة المدى، مما يعطيها طابعًا رقيقًا وحزينا أحيانًا. تقليديًّا، كان الغناء الكنسي في المشرق مقصورًا على الصوت البشري دون آلات؛ فالمارونيون القدامى كانوا يسمحون فقط ببعض الأدوات الإيقاعية البسيطة (مثل الدفوف والمزامير)، ولم يُدرَج الأرغن الموسيقي حتى القرن العشرين.

تختلف اللغات التي كُتبت بها الترانيم أيضًا باختلاف الكنائس؛ ففي الماضي، كانت التراتيل المارونية والسريانية تُنشَد بالآرامية (السريانية)، بينما استُخدمت اليونانية في الترنيم الأرثوذكسي البيزنطي. أما اليوم، فتتنوع اللغات بين العربية واليونانية واللغة السريانية القديمة وحتى اللاتينية في بعض المناسبات. فمثلًا، الطقوس المارونية المُقامَة في الشرق تُدار بالعربية (لغة أهالي المنطقة) مع إضافات سريانية تقليدية، بينما تظل اليونانية لغة التراتيل الرسمية لدى الأرثوذكس في القدس.

الترانيم والهوية: الحفاظ على الذاكرة الجماعية

تشكل الترانيم جزءًا أساسيًّا من الهوية المشتركة للجماعات المسيحية في المشرق؛ فهي تُحفظ شفهيًّا عبر الأجيال، وبالتالي تحمل قيمًا روحية وثقافية متوارثة، كما قيل عن دور الفن والثقافة في التعبير عن الهوية الجماعية، إذ إن هذه الأناشيد الدينية رافقت المصلّين على مدى العصور، وترسخت في وجدانهم، حتى أصبحت "جسرًا" يربط الماضي بالحاضر ويفصح عن روح الوحدة بين الطوائف. تؤكد إحدى الملاحظات الصحفية أن هذه الترانيم "تلعب دورًا جسريًّا، رمزًا لإظهار أننا أكثر وحدة مما يصورها العالم". ومع أن الحكماء واللاعبين السياسيين حاولوا في بعض الأحيان استغلال الانتماءات الطائفية لإحداث انقسامات، فإن الموسيقى الروحية حرصت على كسر تلك الفواصل كما يصف ذلك منظّر غربي: "تلك الموسيقى تبني جسرًا بين الماضي والحاضر وتكسر سردية (الاختلاف) المفروضة". أضِف إلى ذلك أن العديد من الكنائس المشرقية قد نقلت ترانيمها عند هجراتها إلى شتى الأقطار، فحافظت على لغة الكنيسة وتراثها. ويذكر أحد الكتب أن اللاجئين السوريين ظلّوا يتناقلون الترانيم السريانية شفويًّا من جيل إلى جيل كشاهد على ثقافة "تقوّت بدفاعها عن الهوية في مواجهة التهميش".

التأثير المتبادل مع الموسيقى العربية

تُعَدّ الترانيم المسيحية في المشرق جزءًا لا يتجزأ من المشهد الموسيقي العربي العام؛ فهي تتشارك مع الموسيقى العربية والإسلامية نفس الأسس الإيقاعية والحُدُبُ اللحنية (المقامات). وقد لُوحِظ أن الألحان الإنشادية الأرثوذكسية تتشابه في نبرتها مع نداءات المؤذّن؛ فعلى سبيل المثال، قصّت باحثة غربية كيف ظنّت في صباح عيد الفصح أنها تسمع أذانًا فوجدت رجال دين أرثوذكس يرنّمون من على الأسطح بنفس المقامات الشرقية. كذلك، قال خبير موسيقى قديم إن "الأذان الإسلامي يُرنَّم يوميًّا بخمسة مقامات مختلفة، والموسيقى المسيحية المحفوظة في لبنان أيضًا تستخدم المقام لكل خدمة"، مؤكِّدًا أن "لا فرق بينها من حيث الموسيقى أو الآلات". وقد أدى التفاعل التاريخي بين المسيحيين والمسلمين إلى تبادل موسيقي مكّن الترانيم المسيحية من التماهي مع الإيقاعات العربية الشعبية؛ فتكرار الأنغام وترنيم الطقوس المشتركة ضمّنت البنية النغمية للمقامات النظامية في أداء الترانيم. باختصار، تبرز الترانيم المسيحية كحلقة وصل بين التقاليد الموسيقية العربية والمسيحية على حد سواء لتقارب المقامات والأدوات بينهما.

أبرز الشخصيات والفرق

شهد تاريخ الترانيم المشرقية مساهمات لعدد من الشخصيات التاريخية وروّاد الغناء الكنائسي. على سبيل المثال، يُذكر القديس أفرام السرياني (القرن الرابع) كشاعر وباحث موسيقي بارز وضع العديد من الألحان والتراتيل لمواجهة الهرطقات، مستلهمًا الأنظمة المقامية القديمة. كما ساهم القديس أغناطيوس الأنطاكي في بلورة مفهوم الغناء الكورالي في الكنيسة الأولى. وفي القرون الوسطى، عزّز القديس يوحنا الدمشقي (القرن الثامن) نظام الألحان الثمانية بكتابه الشهير "أوكتويخوس"، وجمع فيه ترانيم كثيرة موثّقًا بلُحونها الأساسية.

شهدت العصور الحديثة أيضًا تطورات ملحوظة؛ ففي لبنان، دوّن الراهب الدومينيكي جان باريزو عام 1899م ألحان الترانيم المارونية بالسجلات الموسيقية لأول مرة، سعيًا منه للحفاظ عليها من النسيان. وساهم البطريرك إسطفانوس الدويهي بدوره بجمع نصوص **بيت غزو** وترتيبها في القرن السابع عشر. وفي العصر الحالي، برزت أسماء فنية أيضًا، مثل الأخت ماري كيروز اللبنانية التي نالت شهرة عالمية بغنائها الترانيم المارونية، وكذلك الفرق الجوقية الكنسية المُتخصصة التي أُنشِئت في أديرة بيروت ودمشق وبيت لحم.

البطريرك إسطيفان الدويهي

التحديات المعاصرة

رغم غنى التقاليد، تواجه الترانيم المسيحية في المشرق تحديات معاصرة عدة. أدت الحروب والنزوح السكاني (خصوصًا في سوريا والعراق) إلى تقلّص المجموعات المسيحية وانقطاع سلاسل النقل الشفوية في بعض المناطق. وقد لُوحِظ أن هذه التراتيل التاريخية "نادرًا ما تُسمَع خارج المنطقة" التي نشأت فيها، ما يهدّد انتشارها على نطاق أوسع. من جهة أخرى، يمثّل التحديث الثقافي والغياب التدريجي للّغات التقليدية (كالسريانية) تحدّيًا للحفاظ على النغمات الأصلية. بالمقابل، يُعتبَر التدوين الموسيقي والتحفُّظ على المخطوطات الأصلية أحد الحلول للمحافظة على هذه التقاليد. يُذكَر أن تدوين الترانيم المارونية مثلاً بدأ نهاية القرن التاسع عشر، بيد أن استمرارها شفويًّا حتى الآن يُعَدّ سلاحًا ذا حدَّين؛ فهو حافظ على نقائها في ظروف الاضطهاد، لكنه يُصعّب تأصيلها في المراجع الموسيقية الحديثة. أخيرًا، تبرز تحديات اقتصادية واجتماعية (قلة الموارد للفرق الكنسية، توجُّه الشباب إلى السهرات المُعاصَرة) تعيق جذب الفئات الجديدة إلى تعلم وحفظ التراتيل التقليدية.

أمثلة تحليلية لنصوص تراتيل

تساهم أمثلة نصية مُختارة في فهم عمق الترانيم ومضامينها. على سبيل المثال، ترنيمة بيزنطية تقليدية تعكس حدث القيامة تقول بالآرامية: "يا مرياما لا تحزني، المسيح قام حقًّا قام". هذه العبارة القصيرة تعبّر مباشرة عن فرح القيامة؛ فهي تخاطب مريم العذراء (مرياما) لتشجيعها على الفرح بدلًا من الحزن، وتكرّر لفظ الفعل "قام" بنبرة بهجة. التركيب اللغوي بسيط ومباشر، والأسلوب البلاغي تعتمد فيه التراتيل التكرار والإيقاع المتسارع لنقل المشاعر الروحية للفرح والرجاء.

في الختام يُجمِع الباحثون على أن الترانيم المسيحية في المشرق العربي ليست مجرد طقوس جمالية، بل جسور تربط الماضي بالحاضر وتحتفظ بالهوية المشرقية المشتركة. إنها تحمل في لحنها وكلماتها وديعة الأجيال وموروث الأجداد. وكما يشير بعضهم، فإن هذه التراتيل "تربط بين الماضي والحاضر، فهي بمثابة جسر بين الشرق والغرب"، وأهميتها تكمن في إظهار الروابط المتبادلة بين الثقافات والأديان. إن فهم هذا التراث الغني يساعد في تجاوز الحواجز المفتَعَلة بين "مسيحية أوروبية" و"عالم مسلم عربي"، ويؤكد أن التجربة الموسيقية المشتركة كانت دومًا أعمق من أي انقسام سياسي. لذلك، تبقى دراسة ترانيم المشرق المسيحي وصونها رسالة لاستعادة وحدة التاريخ والتراث رغم التنوع.

الترانيم المسيحية والقدود الحلبية: دراسة مُقارِنة

الأصول التاريخية

نشأت الترانيم المسيحية في المشرق العربي منذ العصور الأولى للمسيحية، لا سيما في سوريا وحلب. فقد اعتمدت الكنائس المشرقية على التقاليد السريانية الآرامية القديمة، ويُعَدّ "الترنيم السوري" ضمن أقدم التراجم الليتورجية في العالم. أشار باحثون إلى أن نظام المقامات في هذه الترانيم يقوم على ثمانية أوضاع موسيقية خاصة تسمى "قدمويو" في الكنيسة السريانية. وعند قدوم المسيحية، اعتمدت الكنائس المحلية ألحانًا شعبية محلية مبنية على نظام المقامات، وأضافت إليها نصوصًا ليتورجية. ترجع دراسات هذا التراث إلى جذور بعيدة تصل إلى 4000 عام، حيث وُجِدت في الشرق الأوسط مراجع موسيقية قديمة احتوت على مفاهيم مقامية مشابهة.

أما القدود الحلبية، فقد استقرت كفنّ شعبي في حلب في العصر الحديث، رغم أشكال بدائية اشتقّت من طقوس دينية صوفية قديمة. يذكر التاريخ الديني المحلي أن القدود كانت موجودة في كنيسة مار أفرام السرياني بحلب منذ القرن الرابع الميلادي. ومع ذلك، نشأت القدود بالشكل المعروف اليوم في القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر في أوساط الزوايا الصوفية والحلقات الدينية، حيث وضع الشعراء والموسيقيون الحلبيون كلمات عربية فصحى على ألحان دينية قديمة وجمعوا فيها سمات الموشحات الأندلسية والأعجمية والأغاني الشعبية. ويُعزَى الفضل في إخراج هذا الفنّ من نطاق المدارس إلى شعراء مثل أمين الجندي الحمصي الذي طوّر الوزن الموسيقي شكلًا ومضمونًا ونقله إلى حلب متأثرًا بالتيارات الصوفية.

الخصائص الموسيقية

الترانيم المسيحية: تعتمد الترانيم في الكنائس المشرقية على نظام المقامات العربية التقليدي. فقد حافظت الكنيسة السريانية على استعمال ثمانية مقامات أساسية ("قدمويو") في ترتيلها. تتميز هذه الترانيم بطابعها المونوفوني (صوت بحت من مرتّل أو جوقة دون مصاحبة آلاتية تقليدية)، مع التركيز على وضوح الكلمات الدينية. الإيقاع في الترانيم عادةً بسيط ومرن، وهو يصاحب التراتيل الإنجيلية والمزامير بحيث يخدم النص الروحي دون تشتيت. تُغنَّى الألحان بأسلوب نزوع مرتفع نحو الارتجال القليل وتنويع المقطع داخل المقام دون الخروج عنه.

القدود الحلبية: تُبنى القدود على لحن ثابت (دورة لحنية) تتكرر أنغامه ضمن وصلات غنائية. يرافق أداء القدود عادةً فرقة موسيقية تقليدية (عود وكمان وقانون وإيقاعات)، مما يجعلها أكثر إيقاعية وحيوية من الترانيم. وتُعرَف حلب بتأدية القدود بصوت جهوري ينوي بلوغ ذروة حماسية تسمى **الطرب**، حيث يستمر المنشد في مدّ الصوت وتكرار مقطع لينقل الجمهور إلى حالة نشوة. تمتد أغلب ألحان القدود في إطار المقامات الشرقية ذاتها، إلا أنها تطويعٌ مَرِنٌ للمقام، إذ يلجأ المنشد إلى التقطيع الارتجالي والتوسيع اللحني وفقًا لنفسيّته وجمهوره. وذكرت اليونسكو أن القدود تُغنَّى لأغراض دينية وترفيهية على حد سواء، ويصاحبها في العادة رقص

خفيف (دبكة) يعكس تفاعل الجمهور. أما موسيقيًّا، فأداؤها أكثر انفتاحًا على الإيقاعات الشعبية، إذ يستخدم المنشدون إيقاعات مثل "**المالوف**"، ويحرصون على تصعيد اللحن نحو المقامات العالية لتحقيق لحن مألوف وأحاسيس مطمئنة للمستمعين.

الوظيفة الدينية والفنية

تُعَدّ الترانيم المسيحية جزءًا من الخدمة الدينية والطقسية في الكنائس؛ فهي تُستخدم للتسبيح والترتيل في القداس والأدعية، وتهدف إلى تعزيز الإيمان وبعث الإحساس الروحي لدى المؤمنين. ومن ثم فإن وظيفتها محصورة بالمجال العبادي وبنمط التأمل، بعيدًا عن المناحي الترفيهية. في المقابل، لعبت القدود الحلبية أدوارًا مزدوجة؛ فقد انتقلت إلى التطبيق العام كموسيقى شعبية للاحتفالات والأفراح، في حين تحتفظ بمضمون روحي أو وديع حين تُغنى في مجال ذكر الصوفية أو المناسبات الدينية. تُظهِر وثائق التراث أن القدود تُغنَّى بغرض "الاحتفال والترفيه" بقدر ما تُستخدم تقليديًّا في الأذكار الصوفية. وتكون مواضيع القدود غالبًا دنيوية (حبّ، حزن، حماسة وطنية)، لكن تظل فيها طرافة روحية خفيفة مثل ذكر الفضائل والغياب بأسلوب مجازي. خلاصة الأمر أن القدود صُمِّمت لتلبية حاجة الثقافة والمجتمع إلى فنّ مسلٍّ وحركي في آنٍ واحد، فيما بقيت الترانيم المشرقية ربّانية الطابع.

التأثير المتبادل

شهدت الموسيقى المسيحية الشعبية والقدود الحلبية تلاقيًا موسيقيًّا متبادلًا؛ فمن جهة، استلهم فنّ القدود —كما يُذكر — ألحانًا دينية قديمة ليغني عليها العامة كلمات جديدة، وحافظ المنشدون الشعبيون على اللحن الأصلي بينما استبدلوا الكلمات بمفردات المحبّة والغزل. مثال لذلك أن العديد من القدود الحديثة حافظت على لحنها الديني أساسًا، ثم وضع الناس فوقه كلمات عامية أو فصحى جديدة. ومن جهة أخرى، استعار فنانو الترانيم ألحانًا شعبية وإسلامية. فقد لحّن مرنّمو الترانيم المعاصرة أغاني دينية على ألحان موشح أندلسي شهير أو أغاني شرقية، من ذلك ما تبيّن في ترنيمة فادية بزّي "يا محبًّا مات عن جنس البشر"، التي تعتمد لحن الموشح الأندلسي "بالَّذي أسْكَرَ مِنْ عَذْبِ اللّمى"، وكذلك ترنيمة لحنها مقتبس من أغنية تركية. هذه الأمثلة وغيرها تشير إلى انسيابية التبادل بين المستويَين: تُعاد صياغة اللحن الواحد سواء في قدّ ديني أو في قدّ شعبي.

حلب ملتقى الموسيقى الروحية والشعبية

تُعَدّ حلب نموذجًا تاريخيًّا لتلاقح الثقافات الموسيقية؛ فقد جمعت طوائفها الدينية المتنوعة (مسلمين ومسيحيين) نتاجًا فنّيًّا مشتركًا. إذ يشير الباحثون إلى أن الترانيم المشرقية والأنغام الإسلامية تشترك في نفس القالب المقامي؛ فالخطّة التنغيمية المستخدمة في إنشاد الأذان والتراتيل المسيحية متشابهة تمامًا، مما يؤكد وحدة الأسس الموسيقية في المنطقة. وقد وُجد أن بعض القدود (كما في تقليد مار أفرام بحلب) كانت تُؤدَّى ضمن سياق ديني مسيحي ثم انتقلت إلى الأغنية الشعبية، والعكس صحيح؛ إذ خُلطت عناصر روحانية في أغاني القدود الشعبية. بذلك، أصبحت حلب ملتقى حيويًّا بين التقليدَين، فمثلًا ما يسمى بـ"قدود المرنّم مار أفرام" يعتبر جزءًا من الذاكرة الموسيقية للمسيحيين في حلب، بينما يستفيد منها المغنون المسلمون في غير مصلياتهم. هذا التلاقح الذي يؤكّده المؤرخون ينبئ باتساع الأفق الموسيقي للمجتمع الحلبي وقُدرته على ابتكار فنّ يجمع روحانية النشيد وإيقاع الأغنية معًا.

اللغة والوزن الشعري

تُغنَّى القدود الحلبية بالعربية الفصحى في الغالب (ويرافقها أحيانًا قليل من اللهجات المحلية)، وتُنظَّم في أوزان شعرية مألوفة من التراث (قالب الموشح أو الزجل الشامي)، بحيث يتماشى البيت الشعري مع الإيقاع الغنائي، فمن الصعب حصر أوزان محددة لها، إلا أن

نمط الزجل الموسيقي (مجموع الحركات 7+7 في كل شطر كما في "القرّادي") يظهر بوضوح في بعض القدود الراقصة. بالمقابل، كانت الترانيم المسيحية الشرقية تؤلَّف بلغات مختلفة: فقد استخدمت الطوائف السريانية اللغة الآرامية في كثير من تراتيلها، كما وظّفت الكنيسة البيزنطية اليونانية، واعتمد الموارنة والبيزنطيون العرب اللغة العربية الفصحى في ترانيمهم. ولأن الترانيم تخدم النص المقدس، فإنها غالبًا ما تتبع أوزانًا لغوية مألوفة من الترانيم القديمة (كالأقسام المزاميرية أو الأناشيد الدينية)، وهي تختلف من كنيسة إلى أخرى ولا تستند إلى بحور شعرية مدوّنة كما في الشعر العلماني. ومع ذلك، توجد حالات تقاطع إيقاعي بين ترانيم مسيحية وأنغام شعبية؛ فمثلًا تنتهي مقاطع ترنيمة سريانية قديمة بنفس تقطيع وزن الموشح الشعبي المعروف، وتشترك أخرى في وزن "الزجل الشامي". وتوثّق هذه الأمثلة التلاقي التقنيّ بين الأمزجة الشعريّة للنص المقدّس والدنيوي على حد سواء.

المصادر:

1. Parisot, Jean. Rapport sur une mission scientifique en Turquie d'Asie. Paris: Ernest Leroux, 1899
2. Dumbrill, Richard J. The Archaeomusicology of the Ancient Near East. London: Tadema Press, 1998
3. Wellesz, Egon. A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford: Clarendon Press, 1961
4. Hage, Louis. Musique Maronite. Kaslik: Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, 1972
5. Shannon, Jonathan H. Among the Jasmine Trees: Music and Modernity in Contemporary Syria. Middletown: Wesleyan University Press, 2006
6. Touma, Habib Hassan. The Music of the Arabs. Portland: Amadeus Press, 1996
7. Socrates Scholasticus. Ecclesiastical History. London: Henry G. Bohn, 1853

عسكرية القرار في الدولة – إقرث وبرعم نموذجًا

بقلم: قاسم بدارنة

مقدمة

أي دولة، أقيمت بقوة السيف العسكري، وليس بقرار سياسي، أو بانقلاب عسكري وليس عبر انتخابات ديموقراطية، يبقى القرار السياسي فيها بأيدي الجيش والعسكر، مهما طال الوقت وزادت أهمية الموضوع.

دولة إسرائيل ليست بشاذة عن القاعدة، وحتى المناصب العليا، كانت وما زالت، من نصيب ضباط الجيش. والجميع يتذكر رد شمعون بيرس (Am I a loser? No!) وفشله بتقلّد منصب رئيس الحكومة، لأنه ليس بخريج الرتب العسكرية، رغم ما قام به عسكريًّا، ومن أبرزها المفاعل في ديمونا وجلب السلاح للبلاد، لكنه قام بذلك بملابس مدنية وليس بدرجات عسكرية.

والموقف العسكري من إعادة مُهجَّري إقرث وبرعم يتعلق بعدة مركبات تتبدل مثل مستوى بحيرة طبريا، منها موقف رئيس الحكومة والوزير العسكري فيها، وموقف القائد العام للجيش، والأحداث وسخونة الحدود الشمالية، والأجواء العامة من سلام مع مصر أو مع منظمة التحرير، ونشوب انتفاضة أو إغلاق مفارق.

التهجير "المؤقت" لأهالي إقرث وكفر برعم كان بقرار عسكري، ونسف البيوت بعد قرار محكمة العدل العليا كان قرارًا عسكريًّا بالرغم من تصريح بن غوريون، رئيس الحكومة ووزير الدفاع حينها، بعدم علمه بنسف البيوت.

بعد قرار محكمة العدل العليا عام 1951، رئيس الحكومة ووزير الدفاع بن غوريون يُصرح: "إن أمن الدولة يقتضي ألا يكون في ذلك المكان، على الحدود، أي بلدة تواجدت هناك قبل قيام الدولة". بالمقابل، هذا التصريح جاء بعد إرسال وعد باسمه من مستشاره يهوشع فلمون يوم 13/6/49: "لا تنوي الحكومة حرمان سكان برعم من أراضيهم ووسائل معيشتهم".

وإذا أردت دفن أي موضوع، فعليك بإقامة لجنة. ورئيس الحكومة يُقرر توصيات اللجنة مسبقًا من خلال اختيار رئيس اللجنة وأعضائها، وعادةً ما يكون ذلك مناسبًا لمواقفه. بهذا القرار، يُخفف رئيس الحكومة من توجّهات أطراف محلية وعالمية حول الموضوع، والرد الدائم: "قمنا بتعيين لجنة وزارية، وبانتظار توصياتها". للحكومات المتبدلة وقت كافٍ لإقامة لجان وزارية، وتسقط الحكومة قبل تقديم اللجنة توصياتها، ومع إقامة الحكومة الجديدة، يبدأ بتعيين لجنة جديدة، دون أي نية لتقديم الحل، لاستعمال القيادات العسكرية حق الفيتو ضد أي حل عادل.

الاحتلال

تم احتلال القريتَين في تشرين الأول 1948، وأقرّت الحكومة التهجير بشكل تراجعي يوم 24/11/48. في أيلول 1949، عشرة أشهر بعد التهجير، يعلن وزير الدفاع عن القريتَين كمنطقة أمنية مُغلقة، لمنع عودة المُهجرين ولتحويل التهجير لقانوني.

إقرث: دخل الجيش القرية يوم 31/10/48، وتم استقباله بأجواء احتفالية. أقامت فيها حينها 95 عائلة على مساحة 24591 دونمًا، وكان عدد سكانها 490 نسمة (460 مسيحيًّا كاثوليكيًّا و30 مسلمًا). عاد الجيش وقائده يعقوب كره يوم 5/11/48

طالبًا نقلهم لأسباب أمنية إلى قرية الرامة لمدة أسبوعَين. تم نقلهم بسيارات الجيش مع قليل من المؤن تكفي لأسبوعين، مع إبقاء 80 شابًّا لحراسة القرية، والذين تم إبعادهم إلى الرامة بعد ستة أشهر، لتتحول القرية إلى منطقة عسكرية مُغلقة منذ يوم 26/9/49.

كفر برعم: خلال الإحصاء يوم 7/11/48، بعد أسبوع من احتلال القرية، أقامت فيها 1050 نسمة على مساحة 12214 دونمًا. حسب مستندات الدولة،[1] أقام فيها 710 شخصًا (700 مسيحي ماروني و10 مسلمين)، مثّلوا 165 عائلة سكنوا في 156 بيت. تم نقلهم إلى قرية الجش المجاورة، ولقلّة بيوت اللاجئين في الجش، نقل الضابط عمانوئيل فريدمان قسمًا من أهالي برعم للإقامة المؤقتة في قرية رميش اللبنانية، على أن تتم عودتهم لبرعم مع المُهجَّرين في الجش. يصل عدد مُهجَّري برعم اليوم (1995) 1900 نسمة من 452 عائلة.

مع انتهاء مدة "الأسبوعين" على الإبعاد، كانت لجان المُهجَّرين من القريتَين تتوجه للقيادات السياسية، وتبني آمالها على وعود لشخصيات مدنية، أهمها مناحيم بيغين، دون جدوى.

قام كيبوتس ساسا، الذي أُقيم على أراضي كفر برعم، باتخاذ قرار يوم 8/7/94 بقبول أي قرار حكومي بشأن إعادة كفر برعم ويؤيد قرار سكرتارية حركة الكيبوتسات (يوم 6/9/77) بالموضوع، والذي يُطالب بوقف الظلم عن مُهجري برعم وإقرث ويُطالب بإعادتهم لبيوتهم وأراضيهم.

منذ التهجير المشترك لأهالي قرية إقرث الكاثوليكية إلى الرامة وقرية كفر برعم المارونية إلى الجش المجاورة، تم تأسيس لجنة تهجير منفردة لكل منهما، وأعدّت كل واحدة منهما ملفات سميكة من المراسلات مع الشخصيات الحزبية على مر السنوات. هناك من يُعلل المسار الموازي للّجنتَين، بدلًا من المسار المشترك، باقتناع أحدها أكثر من الأخرى باحتمال نجاح مساعيهما. حتى الالتماس للعليا كان منفردًا، لإمكانية نجاح واحدة منهما وفشل الأخرى. ويُقال بأن أحد الدوافع للعمل المُنفرد كان الجدل على ترتيب الأسماء، ومَن يكون الأول في تسمية اللجنة.

أمثالنا تقول "المكتوب مبين من عنوانه". مع توقف المدافع، ليفي أشكول من الوكالة اليهودية، ورئيس الحكومة لاحقًا، راسل ليفشيتس من مكتب رئيس الحكومة بن غوريون يوم 5/9/49 بأنه قد وصلته معلومات عن تجدد مطالبة العرب من إقرث وبرعم بالعودة لقراهم: لتذكيرك بأننا قد أقمنا مستوطنة على أراضيهم في حزيران 1949، وننوي إقامة مستوطنات أخرى على طول الحدود، لا نود أن نتفاجأ بقرار منكم. مكتب بن غوريون يرد بعد أربعة أيام: من المؤكد، بعد التشاور مع رئيس الحكومة، بأن مطالب العرب للعودة إلى إقرث وبرعم غير جديدة، يعيدون مطالبهم لكن لا يوجد أي ميول بالاستجابة لهم، فقط سمحنا لأهالي إقرث بجني ثمار بساتينهم هذا الموسم، ولن نسمح لهم بالإقامة فيها.

يوم 12/12/49، تصل عريضة موقعة من مختار ومُهجري إقرث والمقيمين منذ عام في الرامة، طالبين العودة لبيوتهم وفلاحة أراضيهم. مستشار موضوع الأراضي في وزارة المالية لايف يوصي بالرد على فلاحي إقرث بأنه، ولأسباب أمنية، لا نستطيع إعادتكم للقرية، لكن الحكومة ستساعدكم بالاستيطان في الرامة.

[1] ארכיון המדינה: ג-17001/2.

محكمة العدل العليا

عام 1951، يتوجه مُهجرو إقرث إلى محكمة العدل العليا التي أصدرت قرارها (ملف 51/64): "طالما لم يصدر من السلطة أمر منع خروج ضد المهجرين ... يمكنهم البقاء في قرية إقرث". من بعدها، وبشكل تراجعي، يُصدر ضابط الشمال أمر إخلاء ضد السكان مع وجودهم مُهجرين حينها، لتقوم المحكمة لاحقًا برفض استئنافهم ضد أوامر الإبعاد، وأكدت المحكمة عدم الحاجة لإصدار أمر آخر، بل يمكن تقديم شكوى ضد الحكومة على عدم تنفيذ الأمر السابق.

مع رفض التوجهات لإعادة المهجرين، توجهت لجنة مُهجري إقرث للعليا (ملف 69/51)، لتُصدر قرارها يوم 31/7/51 بالسماح للمُهجرين بالعودة إلى بيوتهم لعدم قانونية التهجير، إلا أن السلطات تؤجل العودة حتى قيام الجيش بنسف البيوت ليلة عيد الميلاد 24/12/51. بعدها، تصادر الدولة أراضي القرية يوم 3/9/53 لسلطة التطوير، ليكون هذا المسمار الأخير في نعش العودة. بعد شهر من المصادرة، يتم تفجير بيوت برعم أرضًا وجوًّا.

عام 1981، تتوجه لجنة مُهجري إقرث ثانيةً إلى محكمة العدل العليا، الدولة ردت بأنه، ولأسباب أمنية، لا يمكن إعادة المهجرين للمنطقة الحساسة أمنيًّا. العليا تُصدر رفضها للدعوى (ملف 81/141)، وتضيف أنه في حال تحسن الوضع الأمني على الحدود اللبنانية، على الدول بحث الموضوع بشكل إنساني ومؤيد لعودة المهجرين بعد طول انتظار.

في شباط عام 1997، تقدّم لجنة مُهجري إقرث دعوى لمحكمة العدل العليا (ملف 97/840)؛ عوني سبيت ويوسف عطالله وإلياس خوري ونعمة أشقر، وبتمثيل المحامي أفيغدور فلدمان، ضد حكومة إسرائيل ووزير الدفاع ووزير المالية ومجلس التطوير (مصادرة الأراضي) وضابط الشمال. كان ذلك خلال حكومة نتانياهو الأولى، وتواجد تسحي هنغبي وزيرًا للقضاء الذي يوافق على توصيات لجنة ليبائي. بعد عدة جلسات، تتوجه المحكمة للحكومة طالبة تقديم الشرح لماذا لا تقوم بإعادة مُهجري إقرث وبرعم إلى قراهم. الحكومة تسقط يوم 6/7/99 لتقوم حكومة إيهود براك.

يوسي بيلين، وزير القضاء في حكومة إيهود براك، يتوجه لرئيس الحكومة (يوم 8/8/99) بأن العليا ستبحث بقضية إقرث وبرعم في 22/9/99، وقد تم تأجيل الجلسة عدة مرات منذ عام 1997 بنيّة إيجاد حل خارج قاعة المحكمة. بيلين يوصي بقبول توصيات ليبائي بجلسة الحكومة القريبة لمنع إرغامها بقرار من العليا.

رئيس الحكومة العسكري براك يطلب من مساعديه تأجيل جلسة المحكمة ثمانية أشهر على الأقل لدراسة القضية، والعليا توافق (القرار يوم 22/9/99) بسبب إجراء انتخابات وحاجة الحكومة الجديدة لدراسة عميقة لموضوع قديم ومُركَّب.

يوم 30/4/2000، تُقرّ اللجنة تبنّي توصيات ليبائي وعدم معارضة الشاباك والقائد العام للجيش. مع بداية الانسحاب من لبنان، طالبت الحكومة بتأجيل إضافي من العليا، لانشغالها بالانسحاب ولفحص تأثيره على إعادة المُهجرين، ليتم تعيين الجلسة في تشرين الأول عام 2000. ومع وصول الموعد، تقوم الحكومة بطلب تأجيل إضافي لأربعة أشهر، حتى نيسان 2001، وتحصل عليه بالرغم من عدم رضا المحكمة. وفلدمان يُعارض المماطلة وتأجيل الجلسة للمرة الثامنة وتأجيلها مدة 5 سنوات، لوجود المُهجرين خارج بيوتهم منذ أكثر من 50 سنة.

سكرتير الحكومة يتوجه يوم 19/7/2001 لرئيس الشاباك شارحًا له موضوع الجلسة في العليا ومطلبهم بتقديم مندوب من الشاباك يشرح للقضاء الأجواء العامة في الوسط العربي، وسيتم توجيهه قبل الجلسة حول المطلوب للعرض.

يُدخلون موضوع الشاباك والأجواء في الوسط العربي كسبب لتأجيل جلسة المحكمة لأشهر قادمة. للحكومة "نَفَس" طويل يسمح لها بتأجيل المحاكم وإقامة اللجان لسنوات طويلة جدًّا.

عرضُ مندوبة الشاباك أمام اللجنة[2] يوم 24/7/2001 وطرحها للأوضاع في الوسط العربي يتلاءم وأهداف اللجنة. يطلبون من المندوبة تقديم هذا الموقف خطيًّا لاستعماله في محكمة العدل العليا، كما تُطالب اللجنة جمع أخبار من الصحف العربية تؤيد هذا الوصف والواقع. تقرير مندوبة الشاباك يبقى سريًّا ويُمنع نشره مدة 90 عامًا. تقرير كهذا يُقدَّم للمحكمة بشكل سري، ويُقرر مصير مُهجرين، لأنه بالأمن يُهجَّر العربي أو يُعاد.

لجان وقرارات

القرار عام 1972: الحكومة برئاسة غولدا مئير تجتمع في تموز 1972 لبحث موضوع مُهجري إقرث وبرعم، وتُقرر عدم إعادة المهجرين. وتعود لتجتمع يوم 31/12/72 لانتهاء صلاحية قوانين الطوارئ على مدى 10 كم من الشريط الحدودي اللبناني في منتصف الليل، مما يعني انعدام أي قانون يمنع عودة مُهجري إقرث وبرعم لقراهم. عند اتخاذ القرار بعدم تجديد أوامر الطوارئ، تم اتخاذ القرار بعدم السماح لهم بالعودة من خلال إعلان منطقة عسكرية مُغلقة على القريتين فقط، عدا الشوارع الرئيسية والأماكن الأثرية كالكنائس والمقابر. الحكومة، وبأكثرية 13 ضد 2، تُقرر الإعلان عن منطقة إقرث وبرعم كمناطق عسكرية مُغلقة.

حكومة رابين 1975: اللجنة الوزارية لشؤون العرب، وبمشاركة رئيس الحكومة رابين ووزير الخارجية يغئال ألون، يُقررون يوم 9/7/75 الموافقة المبدئية على إعادة مُهجري إقرث وبرعم، ويوصون على تأليف لجنة برئاسة مستشار رئيس الحكومة لشؤون العرب ومندوب وزارة الزراعة من دائرة أراضي إسرائيل ومندوب عن وزارة الإسكان والقضاء والدفاع. اللجنة تؤكد بأن لعودتهم أهمية أساسية وأخلاقية وسياسية، خاصة بهذه الأيام، ولتهديد المسيحيين من جهات إسلامية عنيفة في لبنان. وتضيف اللجنة لأهمية إعادتهم كونهم مُخلصين للدولة منذ تهجيرهم، وعلينا الإثبات للعرب وللعالم بأن المُخلص للدولة ينال أجره.

لجنة شارون 1977: رئيس الحكومة مناحيم بيغين، وبعد وعده بإعادتهم لقراهم خلال وجوده في المعارضة، يُقيم لجنة وزارية بقيادة العسكري والاستيطاني أرئيل شارون، وزير الزراعة في تموز من عام 1977. اختار شارون وزارة الزراعة لمسؤولياتها على دائرة الإنشاء والتطوير ومن مهامها مصادرة الأراضي، ومن خلالها أقام شارون المستوطنات على جبال الجليل، قام بتركيز البدو ومصادرة آلاف الدونمات في النقب، والأهم بالنسبة إليه إقامة المستوطنات على أراضي الضفة الغربية وداخل مدنها مثل الخليل.

اللجنة تُقدم توصياتها في آب 1978، والتي شملت توصيتَين متناقضتَين؛ توصية الأكثرية (الوزيرَين شارون ويغئال هوروفيتس) المعارضة على إعادتهم، وقرار الأقلية (الوزير شموئيل تمير) المؤيدة لإعادتهم. بينما الوزيران، وزير الإسكان جدعون بات ووزير الأديان أهرون أبو حتسيرا، اتخذا موقف الحياد. بقيت التوصيات سرية، ولم يتدخل بيغين لاتخاذ القرار، خاصة بمعارضة شارون العسكري.

[2] ארכיון המדינה : ג-17001/2.

قرارات حكومية: الحكومة تبحث موضوع إقرث وبرعم عام 1972 برئاسة غولدا مئير، وعام 1988 برئاسة شمعون بيرس، وعام 1992 برئاسة يتسحاك شمير، ليتم رفض إعادة المهجرين بالإجماع. كما قام توفيق زياد بتقديم اقتراح قانون في آب 1993، ونال أكثرية في القراءة الأولى لقيام بيغين في المعارضة بإعطاء حرية التصويت لأعضاء حزبه، دون جدوى.

لجنة ليبائي 1992: بأجواء السلام مع منظمة التحرير الفلسطينية، وبسبب ضغوطات على رئيس الحكومة يتسحاق رابين حول موضوع المهجرين، يقوم بتعيين وزير القضاء دافيد ليبائي رئيسًا للجنة بحث مشكلة مُهجري إقرث وكفر برعم (قرار حكومي رقم 2071، يوم 7/11/93). كما شملت اللجنة كل من أمنون روبنشتاين – وزير المعارف، يعقوب تسور – وزير الزراعة، بنيامين بن أليعزر – وزير الإسكان، ومردخاي غور – نائب وزير الدفاع.

مندوبو الجيش قدموا شهادات مؤيدة، أو على الأقل غير معارضة، بعد اجتياح جنوب لبنان وطرد المنظمة، مما ساهم في تقديم توصيات إيجابية، ولو لم تكن كافية لرغبات المُهجرين.

اللجنة تنشر توصياتها يوم 24/12/95: "توصي اللجنة للحكومة، واستمرارًا لالتزاماتها السابقة وكدفع دين العدل والاحترام، العمل على حل نهائي لأهالي إقرث وبرعم، كحالة استثنائية وحيدة في مركباتها، ولن تكون كسابقة". إلا أن هذه التوصيات تقررت بعد اغتيال رابين، وبعد حل حكومته يوم 22/11/95، ولتبقى توصيات على الورق.

مع إعلان التعيين الرسمي للجنة ليبائي، يبدأ وابل من الرسائل من لجنَي المُهجرين[3] وعفيف إبراهيم رئيس لجنة مُهجري برعم وعوني سبيت رئيس لجنة مُهجري إقرث للمطالبة بتعيين جلسة لتقديم رؤيتهم للحل، بالإضافة لتقديم مُلخص موسع لمعاينة أعضاء اللجنة. كما تم تجنيد القيادة الروحية للطائفتَين، على المستوى المحلي والقطري، مطالبة بالاستجابة لمطالب رعاياهم.

في أواخر عام 1993 وبداية عام 1994، مندوبان من لجنة مُهجري برعم يزوران جميع المجالس والبلديات العربية، طالبَين من رؤسائها تزويدهم برسالة لليبائي بدعم مطالبهم بإعادة مُهجري برعم إلى قريتهم وأراضيهم. من الرؤساء مَن أضاف اسم القريتين، والأكثرية استجاب لمطلب مندوب برعم فقط.

مثال على رسائل السلطات المحلية رسالة رئيس بلدية الطيبة رفيق حاج يحيى يوم 28/12/93: رفيق يشكر وزير العدل على مجهود الحكومة نحو إحلال السلام والمساواة للعرب في البلاد. بقيت بعض المشاكل ويجب حلها، منها إعادة مُهجري قرية كفر برعم لقريتهم. إنّ عرب إسرائيل أظهروا ولاءهم التام للدولة، ومن العدل إعادتهم مما سيرفع من شأنك وشأن الدولة.

أمير مخول، رئيس "مشاركة – رابطة لخلق ظروف ملائمة للمشاركة بين العرب واليهود"، يُقدم رسالة مطولة (يوم 28/3/94) لرابين وأخرى لليبائي، مع نسخة للجنة مُهجري إقرث وأخرى للجنة برعم. طالب مخول بتحفيز إعادة المُهجرين من القريتَين، وإنهاء الظلم التاريخي ومعاناة اللاجئين في موطنهم: عملت مشاركة لأعوام على تقديم اقتراحات بنّاءة لإعادة المهجرين، كما عملت الكثير من أجل الحياة المشتركة بين العرب واليهود، ويبدأ ذلك بعلاج الجراح التي لم تُشفَ بعد، مثل حل مشكلة إقرث وبرعم.

نمر مرقس، رئيس مجلس كفر ياسيف المحلي، يتوجه للوزير (يوم 17/1/94) مطالبًا بإعادة مُهجري برعم وإقرث، وإنهاء ظلم استمر 45 سنة. وقد كان ضمن الأقلية من الرؤساء التي شملت اسم القريتَين.

---

[3] ארכיון המדינה : גל-21680/2.

عشرات الرسائل تُذكر الوزير بإغلاق المنطقة عسكريًّا ونقض الوعود واستمرار الظلم والإجحاف بحق المُهجرين. الرؤساء يُطالبون باستغلال أجواء السلام وتصحيح أخطاء الماضي وإحلال العدل. من الرسائل ما أُرسِل بالعبرية وأقلية تم تقديمها باللغة العربية عام 1994.

مع انطلاق جلسات لجنة ليبائي، تُبادر الكيرن كاييمت بالشروع بإقامة جدار حول أراضي قرية إقرث (رسالة عوني سبيت لليبائي يوم 6/3/94). الوزير يحول الرسالة لوزير الزراعة آفي ديختر، المسؤول عن الكيرن كاييمت، رجل الجيش والشاباك.

عوني سبيت يُزود اللجنة (يوم 27/3/94) بإحصاء سكاني لمُهجري إقرث، هناك 225 عائلة، وعدد اللاجئين 887 مواطنًا، منهم 135 فوق سن الثامنة عشرة.

بالرغم من سنوات المطالبة بالعودة، هناك من توطَّن في الجش والرامة، ومنهم من انتقل إلى حيفا والناصرة وغيرها، وأقام بيته بجهد سنوات. ما هي نسبة مَن سينتقل للسكن على الحدود الشمالية؟ خاصة أن معظم الأحياء والشباب وُلِدُوا مُبعَدين.

المعارضون لعودة المُهجرين يتخوفون من "السابقة"، ومطالبة عشرات القرى بالعودة إلى بيوتهم، والذين تم إبعادهم بطرائق غير قانونية، ومنهم مَن يملك قرار محكمة أو حكومة مثل صفورية والغابسية.

لجنة ليبائي تقيم لجنة ثانوية برئاسة مدير عام وزارة القضاء حاييم كلوغمن في كانون الثاني 1996 لبحث موضوع أحقّيّة العائدين، ولتقدّم توصياتها في نيسان 1996.

لجنة ليبائي تقدّم توصياتها في حزيران 1996 (قرار رقم איק/1)، بعد اغتيال رابين وتأليف الحكومة الجديد، بدون قرار حكومي، ليقوم تساحي هنغبي، وزير القضاء التالي، بتبني التوصيات، وتشمل:

- تنفيذًا لوعود حكومية سابقة وإحلالًا للعدل، ومنعًا لأي مطالب مستقبلية، وبوضع خاص لمنع السابقة.
- تنفيذًا لقرار محكمة العدل العليا والحكومة، وتغيير موقف الجيش وموافقته بإلغاء المنطقة كعسكرية مُغلقَة.
- يتم تقديم مساحة 600 دونم لكل قرية بعد إلغاء المصادرة.
- يحق لكل من كان يملك بيتًا في إحدى القريتَين الحصول على قسيمة بناء، بعد التوقيع على تنازل عن باقي أملاكه في نطاق القرية، بينما يحق له نيل التعويض عن الأراضي الزراعية. لا يعود مَن استلم تعويضًا ماليًّا أو أرضًا مكان سكناه إلا بعد إعادة التعويض.

لجنة مُهجري إقرث[4] تُعقب على التوصيات:

- تحديد مساحة 600 دونم: يجب إضافة مساحة لاحتياجات مستقبلية.
- تحديد مساحة نصف دونم لكل عائلة: يُطالبون بقسيمة كما هو الحال في وزارة الإسكان.
- القسيمة باستئجار لمدة 98 سنة: لجنة المهجرين يُطالبون بملكية طابو.
- إقامة (ישוב קהילתי): يُطالبون بإقامة بلدة عربية حضارية.
- التعويض عن الأراضي الزراعية: بالمال أو بأراضٍ بديلة خارج القرية.

[4] ארכיון המדינה : ג-17001/2

- التوصية بأن الكنيسة موقع سياحي: يُطالبون ببقاء الكنيسة ومحيطها ملكًا لأهالي القرية.

وتُعقّب لجنة برعم يوم 4/1/96 على توصيات لجنة ليبائي:

- إقامة بلدة مجتمعية: نُعارض ذلك لعدم مناسبته لنمط حياتنا.
- مساحة 600 دونم: لا تكفي لإقامة مسكن ومؤسسات للقرية، ولا تكفي للتكاثر الطبيعي.
- تحديد هوية العائدين: عودة رئيس العائلة مع اثنَين من أولاده مرفوضة وغير كافية.
- تحديد أصحاب حق العودة: تصيب العدل وهناك تمييز غير عادل.
- ملكية الأراضي: نعارض الضمان ونُطالب بملكية طابو.
- التعويض: التوصيات لا تتطرق للتعويض عن البيوت التي نُسِفت وبناء بيت بديل، ولا عن فقدان مواسم زراعية بأراضينا منذ عام 1948، ولا عن الألم والمعاناة مدة عشرات السنوات.

موشاف شومرة يردّ بواسطة محامٍ يوم 5/12/99 مُعارضًا إعادة توطين إقرث، لوجود جميع أراضيهم بسيطرة الموشاف: توصيات اللجنة هي الاعتراف بحق العودة، وهناك قائمة طويلة من المُهجرين بانتظار قراركم ويُطالبون بالعودة إلى أراضيهم التي أقيمت عليها عشرات المستوطنات اليهودية. هناك خطورة أمنية وخطورة السابقة. وهكذا، ستفقد إسرائيل يهوديتها. شومرة، البعيدة كيلومترًا واحدًا عن الحدود اللبنانية، ستكون في خطر بعد الانسحاب من جنوب لبنان وإعادة 3000 عربي لمنطقة نفوذها.

لجنة بيلين 2000: رئيس الحكومة براك يُبادر لجلسة حكومة يوم 14/9/99 بمشاركة كل من وزير القضاء بيلين، وزير السياحة أمنون ليفكين شاحك، وزير المعارف يوسي سريد، ووزير العلوم حاييم رمون. كما شارك المستشار القضائي للحكومة، مندوب الشاباك، وغيرهم. رئيس الحكومة يُذكر الحضور بسرية الجلسة، ووزير القضاء يروي ما أوصى به سابقاه، ليبائي وهنغبي.

بعد موافقة محكمة العدل العليا بتأجيل الجلسة لثمانية أشهر، يتوجه سكرتير الحكومة يتسحاق هرتسوغ يوم 24/10/99 للوزير متان فيلنئي، رئيس اللجنة الوزارية لشؤون الوسط العربي، طالبًا منه باسم رئيس الحكومة التداول بموضوع إقرث وبرعم في اللجنة الوزارية وتقديم التوصيات. والوزير بدوره يرفض بردّ له للسكرتير يوم 19/12/99 بحث الموضوع وأن اللجنة الوزارية غير مناسبة.

مطران الكاثوليك بطرس معلم يتوجه (يوم 26/12/99) لرئيس الحكومة براك، معايدًا بمناسبة رأس السنة، ومتمنيًا له جلب السلام، ومن ضمنها إعادة المهجرين المسيحيين لإقرث وبرعم بعد 51 عامًا من التهجير المؤقت لأسبوعَين. إعادتهم هي لصالحهم ولصالح سمعة الحكومة والدولة والعدل في البلاد. براك يرد يوم 21/1/2000 بأنه عيّن لجنة وزارية لتقديم توصياتها بشأن إقرث وبرعم.

الحكومة تُقرر يوم 2/1/2000 (قرار رقم 784) تعيين لجنة وزارية لبحث شؤون إقرث وبرعم وتقديم توصياتها للحكومة. أعضاء اللجنة الوزارية هم: يوسي بيلين – وزير القضاء (رئيس اللجنة)، والأعضاء – نتان شيرنسكي – وزير الداخلية، يتسحاك ليفي – وزير الإسكان، أفراهام شوحط – وزير المالية، يتسحاق كوهين – وزير الأديان، حاييم أورون – وزير الزراعة، يوسي سريد – وزير المعارف، حاييم رامون – وزير لشؤون القدس، يولي تمير – وزيرة الاستيعاب. من القرارات الأولى للجنة (يوم 19/1/2000) تعيين لجنة من وزارات ومؤسسات مختلفة لفحص إذا ما كانت هناك حاجة حتلنة توصيات لجنة ليبائي بسبب الوقت الذي مضى منذ نشرها.

يوم 7/2/2000، تجتمع اللجنة الوزارية للبحث بشؤون إقرث وبرعم، ويلتقي مندوبون عن المُهجرين على انفراد مع لجنة برعم، ومن ثم مع مندوبين عن إقرث. عندما تكون التوصيات موحدة للقريتَين، لماذا لا يظهر مندوبو القريتَين معًا أمام اللجنة الوزارية للشرح والرد على التساؤلات؟ هل هناك أسرار؟ أما الجانب اليهودي، فيجتمع الممثلون عن المجلس الإقليمي والكيبوتسات جميعًا بجلسة واحدة مشتركة.

بعدها، تزور اللجنة الوزارية زيارة ميدانية (يوم 14/3/2000) إقرث وبرعم على انفراد مع مندوبين عن الكيبوتسات التي أقيمت على أراضي القريتَين مجتمعين بمكان وزمان واحد.

لجنة ساعر 2001: أريئيل شارون، رئيس لجنة إقرث وبرعم سابقًا، والمعارض لإعادة المهجرين من خلال توصيات اللجنة التي كان يرأسها، يتعين رئيسًا للحكومة عام 2001، ويعيّن سكرتير الحكومة غدعون ساعر[5] رئيسًا للجنة للبحث بموضوع إقرث وبرعم وتقديم توصياته للحكومة.

يوم 22/1/2001، تُقدم اللجنة توصياتها لشارون (تقرير مؤلّف من 34 صفحة)، بهدف تقديم توصياته لمحكمة العدل العليا. مُعظم التقرير ما زال سريًّا (البنود 79-39)، خاصة الصفحات التي تبحث بالموضوع الأمني. أعضاء اللجنة الوزارية هم: اليميني جدعون ساعر (سكرتير الحكومة)، اليميني داني أيلون (المستشار السياسي لرئيس الحكومة)، أريلا قلعي (مستشارة وزير القضاء)، وبتعيين من رجل الجيش والاستيطان شارون.

اللجنة[6] اليمينية، ولتصديق التهجير، تُدخل فحوى لم تُذكر من قبل بتقريرها لرئيس الحكومة شارون.

تم احتلال القريتَين بعملية حيرام بنهاية أكتوبر 1948 بمساعدة كتيبة شملت 150-100 جنديًّا. الكتيبة تُخبر بوجود مجموعة من جيش الإنقاذ للقاوقجي تمركزت في قرية إقرث، وفي قرية برعم كان هناك مخزن للبترول لجيش الإنقاذ. بموجب التعريف العسكري، تم احتلال برعم والاستيلاء على إقرث. كانت برعم نقطة انتقال مهمة لجيش الإنقاذ، وساهم أهلها بجمع التبرعات والاحتياجات لجيش الإنقاذ الذي وضع بدوره الألغام في محيط القرية.

الضابط يعقوب قرا (יעקב קארא) يطلب منهم مغادرة إقرث لمدة 15 يومًا، بينما الجيش يروي الطلب منهم ترك القرية حتى تهدئة الأمور بالمنطقة.

تنشر اللجنة تلخيصها: توصي اللجنة بعدم إعادة المهجرين إلى قراهم، فإن عودتهم ستسبب أضرارًا جسيمة للدولة، كما يصعب نقل مواطنين تدبروا أمورهم في مكان آخر، وعودتهم ستسبب إضرابات لدى اليهود بالجوار، ومن المتوقع قيام العائدين بالمطالبة قضائيًّا ببقية أملاكهم. الشعب اليهودي أجبر على حرب وكان بها أضرار ويصعب تعويضهم بشكل عادل، وكان هناك العديد من القرى العربية واليهودية التي تضررت أو اضطرت للانتقال.

اللجنة توصي على رفض قضية المهجرين في محكمة العدل العليا.

---

[5] ארכיון המדינה : ג-17001/2

[6] ארכיון המדינה : ג-17001/3

رئيس المجلس الإقليمي معاليه يوسف يهنئ شارون يوم 14/10/2001 على اتخاذ القرار السليم بعدم إعادة المهجرين إلى قراهم، ويؤكد خطأ سابقيه في محاولة إعادة بعض المهجرين والسابقة في الموضوع. للتذكير، مستوطنات المجلس الإقليمي تُسيطر على أراضي قريتَي إقرث وبرعم. شارون يرد ويؤكد له بأن هذا هو القرار الصحيح، ويأمل دحض المحكمة للقضية.

الحكومة تجتمع لاتخاذ قرارها يوم 24/9/2001، ويتغيب عن الجلسة كل من شمعون بيرس وموشيه سنيه. نص التداول ما زال سريًّا حتى اليوم.

يوم 15/10/2001، يقدّم رئيس الحكومة أرئيل شارون رد الحكومة على قضية مُهجري إقرث وكفر برعم لمحكمة العدل العليا. شارون يُذكر نقل ملكية أراضي القريتَين إلى أملاك الغائبين (حينها רשות הפיתוח) يوم 25/8/53، ولا يحق للمُهجرين أو أولادهم الإقامة على أراضي الدولة: مع انتخابي كرئيس وزراء، ألّفتُ لجنة لفحص موضوع مُهجري إقرث وبرعم للعمق، ولتقديم توصياتها. بموجب لجنة ليبائي، تم تعويض معظم المهجرين وتقديم أراضٍ بديلة. وخلال المفاوضات مع الفلسطينيين، كانت مشكلة "حق العودة" وحل مشكلة اللاجئين. إعادة مُهجري إقرث وبرعم سيكون سابقة تعتمد عليها العديد من القرى المهجرة.

في النهاية، يطلب رئيس الحكومة من المحكمة عدم التدخل بالقرارات السياسية، وأن الحكومة ستدرس التعويضات المناسبة للمُهجرين. يوقع شارون على القرار، ويشهد على ذلك المحامي (رئيس اللجنة) جدعون ساعر.

محكمة العدل العليا وفقًا لقرارها يوم 25/11/2001، تُطالب الحكومة خلال 90 يومًا بتقديم برنامج تعويض لورثة أصحاب الأراضي من إقرث وبرعم.

الواقع

يمكن اعتبار أقوال رحباعم زئيفي خلال جلسة الحكومة يوم 28/11/95 بأنه مُلخص لمواقف الدولة من إعادة توطين مُهجري إقرث وبرعم. زئيفي يُعقب: "جميع الحكومات منذ النكبة وحتى اليوم فشلت في حل المشكلة، حتى الحكومات التي صرحت بنيّتها لحلها مثل مناحيم بيغين. والسبب وراء ذلك هو أوّلًا "الأمنية" وثانيًا "السابقة". هناك 85 كيبوتس لحركة (השומר הצעיר) أُقيمت على أنقاض قرى عربية، وحتى الكنيست أُقيمت على أنقاض قرية شيخ بدر. أقترح إقامة قريتَين بمكان آخر مع تقديم تعويضات كاملة، وعدم فتح جروح مُغلقة منذ 50 عامًا".

خذوا أسرارهم من ضباطهم

خلال تداول محكمة العدل العليا قضية إقرث وبرعم في أكتوبر عام 2001، ينشر الضابط يهودا أريئيل موقفه من القضية بصحيفة هتسوفه (10/10/2001).

شارك أريئيل باحتلال قرية إقرث في خريف عام 1948: مع وصولهم للقرية، تقدم المختار والخوري والمعلم، ورفعوا العلم الأبيض، في حين معظم سكان القرية لم يتواجدوا فيها. تقدمتُ مع عدد من الجنود عبر الحدود اللبنانية لنجد مخيمًا كبيرًا للمواطنين مع ممتلكاتهم. كان الادعاء بخروجهم إلى لبنان للمشاركة بعرس، ومع احتلال القرية تخوّفوا من العودة. هل يذهبون إلى العرس مع قطيع مواشيهم وفراشهم؟

بعد أيام طُلب إخلاء المنطقة الحدودية من العرب خوفًا من تعاونهم مع العدو، لأن القرى الحدودية تعاملت بالتهريب والتجسس. منذ ذلك اليوم، ومُهجرو إقرث يحاولون العودة، وينشرون بوعدهم العودة بعد 15 يومًا، ولا وجود لأي مستند يُثبت ذلك.

منذ سنوات الخمسين، كل مُرشح لرئاسة الحكومة يعدهم بالعودة لربح أصواتهم، في حين أن قسمًا منهم حصل على التعويضات، وبعد نجاح رئيس الحكومة، يتملص بأسباب عدة من تحقيق وعوده لهم، خاصة أن الأراضي باستعمال الكيبوتسات المجاورة. وقد حذرتُ من إعادة المُهجرين لمطالبة قرى أخرى بحق العودة.

على الدولة اليهودية الإصرار في العمل لليهود فقط وليس لغيرنا. اليوم يُطالبون بمنطقة البناء، وعند عودتهم سيطالبون بالأراضي الزراعية والوعرية، مما سيهزم الاستيطان في الجليل ويزيد من خطر وضعنا أمام حزب الله والدول العربية.

إصابة الاستيطان ستؤدي إلى انهيار مستوطنات أخرى، وعلينا ألّا ننسى بأن عرب الجليل يُطالبون بقرار التقسيم، وبموجبه كل قرى الجليل تتبع للدولة العربية. هل على شعب إسرائيل في دولة إسرائيل أن يُساهم في تدمير نفسه؟

الخاتمة

عام النكبة، تم تهجير 530 قرية عربية لسكان مسلمين ومسيحيين (750 ألف لاجئ). ومنذ أكثر من سبعة عقود، نسمع فقط عن مطالب مُهجري إقرث وبرعم بالعودة إلى قراهم. يعود ذلك لعدة أسباب متراكمة، منها نجاة الكنائس من الهدم وتحوّلها لمقام يزوره الآباء والأبناء والأحفاد كمخيم صيفي، كمرابطين، لإحياء مراسم أكاليل واحتفالات وطقوس دفن للموتى.

لا نجد تجنيدًا للإعلام، المحلي والعالمي، لقرى مُهجرة مثل صفورية أو البروة. ولو تم هدم الكنائس في إقرث وبرعم، وتم بناء الكيبوتس على أراضيها مكان البيوت، لَما تمكّن مُهجرو القريتَين من زيارة الموقع وغرس حب البلد في نفوس الجيل الجديد.

على جيل الشباب ترميم الكنيستَين ومضاعفة الفعاليات بمشاركة عرب ويهود، وإقامة مراكز معلومات على شبكات التواصل مع حتلنة مستمرة للوثائق التاريخية وصور من الحياة فيها قبل التهجير.

والأهم "إعادة حساب المسار"، خاصة بوجود مُجندين من القريتَين بالجيش وقوات الأمن، ولنتذكر، بأن لا عودة بدون تأييد للمصادر الأمنية في البلاد.

ما ضاع حق وراءه مُطالب.

أحمد جبر حج محمد آخر زعماء مشاريق البيتاوي 1819م – 1908م

بقلم: غسان دويكات

المقدمة

يأتي البحث في سياق كشف التاريخ المحلي اليومي للناس العاديين وعلاقتهم بأحد الزعماء المحليين في ناحية مشاريق البيتاوي في آخر تسعة عقود من عمر الدولة العثمانية، كما يعرّفنا البحث بشخصية أحمد جبر حج محمد، وهو شخصية لم تحظَ بالدراسة من قبل، عدا عن أن زعامته ونفوذه كانا امتدادًا لنفوذ جده ووالده، فقد ساعده بذلك مكانته الإدارية وشخصيته الطموحة والمؤثرة. كان أحمد جبر حلقة وصل ما بين المستويات العليا من رجال الحكم ورجال المال والتجارة وما بين المستويات الدنيا من الفلاحين بما فيهم مخاتير العائلات وذوي الأموال، وهو ما يكشف لنا بالضرورة جانبًا مهمًّا ومهمَلًا ومفصلًا من تاريخ الناس العاديين.

أحمد جبر

هو أحمد جبر صباح صبيح حج محمد، وُلِد سنة 1819م في بيت فوريك، عاش وتربى فيها، وتلقى العلم على أيدي مشايخ نابلس، لا تورد المصادر معلومات عن أخوة لأحمد جبر سوى أن له أختًا أو أختَين، وقد ورد أنه في الحرب الأهلية التي دارت في فلسطين بين السنوات 1853م – 1859م كان مركز آل حج محمد في بيت فوريك، وكان شيخهم جميعًا آنذاك صباح بن أحمد الجابر حج محمد، وكانوا في صف القيسية، ويُعتقد أن صباح هذا هو جد أحمد جبر، كما تشير المصادر لوجود عم واحد لأحمد جبر هو مفلح صباح.

الأسرة

كان أحمد جبر متزوجًا من أربع نساء؛ الأولى ماتت بحياته، وكان قد أنجب منها لبيبة ومحمد، وهذا مات بحياة أبيه، ولم يرد اسمها أو مسقط رأسها، لكن يُعتقد أنها من بيت فوريك لأن المصادر تذكر مسقط رأس بقية الزوجات، والزوجة الثانية هي وردة عبد الغني الناصر من جالود، وأنجب منها سليم ومحمد سعيد وفاطمة وآمنة وصالح، أما الزوجة الثالثة فهي غصينة جبر الأسعد من بيت دجن، أنجب منها زينب وفضية، والزوجة الرابعة هي فطوم أحمد سليمان من عورتا، وأنجب منها حسن وحسين ومصطفى ومريم وسارة، وهناك رواية تقول بوجود زوجة خامسة كانت لأحمد جبر من قرية أبو غوش قضاء القدس، ولكنها لم تنجب وعادت لمسقط رأسها.

إن تحليلًا بسيطًا لأسماء عائلات زوجتَين من زوجات أحمد جبر يكشف لنا عن علاقات طبقة النخبة، وأقصد بهم هنا أبناء وأحفاد الإداريين المحليين السابقين فهم أصحاب مال وجاه ونفوذ لدى السلطة العثمانية الحاكمة، ويدلل بذات الوقت على أن أحمد جبر كان بذات المستوى، فمثلًا وردة عبد الغني الناصر هي حفيدة ناصر المنصور الذي ثار على الحكم المصري وقُبِض عليه وأُعدِم ودُفِن في عكا، فكان من الطبيعي أن يكون أبناؤه ذوي حظوة لدى الحكم العثماني عند عودته. أما فطوم، فهي ابنة أحمد سليمان بشير بشارة من حمولة الضباع من عائلة عواد، وحقيقة الأمر أن زواج أحمد جبر منها كان تتويجًا لعلاقته مع أحمد بشير، وقاد لعلاقة من نوع آخر، ذلك أن الأخير تولى تحصيل الأعشار في عورتا وأودله المجاورة لحساب أحمد جبر، ناهيك عن قيام أحمد جبر بدعمه عند وجود مشاكل في التحصيل، فقد وقف أحمد جبر وكيلًا عن أحمد بشير في محكمة نابلس الشرعية أمام الدعوى التي رفعها الشيخ علي منصور العورتاني موكلًا عن مرشد صالح إبراهيم من عورتا، طالب فيها باستعادة الأرض التي باعها لأحمد بشير سدادًا لديونه،

ويقول إن أحمد بشير أجبره على بيع الأرض سدادًا لديونه، وقد فشل بإثبات ذلك، فحكمت المحكمة لصالح أحمد بشير. وبكلّ الأحوال، كان يُخاطب أحمد سليمان بشير بلقب "الشيخ" و"آغا".

البيت

عاش أحمد جبر في بيت فوريك في حارة "الحنة" أو الحنني، وهي البلدة القديمة كما تُعرَف حاليًّا، في بيت هو عبارة عن بناء واسع مستطيل الشكل يمتدّ شمالًا وجنوبًا، يتألّف من قسمَين؛ القسم الجنوبي، وتبدو حجارته أقدم، يتألّف من طابقَين، ويضم المدخل الرئيسي من جهة الشرق على الشارع العام، ويفضي المدخل إلى ساحة سماوية. والقسم الشمالي، ويتكوّن من ثلاثة طوابق، ويشتمل على "السباط" الممتد أسفل البناء شرقًا وغربًا، وفيه أربعة أبواب، اثنَين في الجهة الجنوبية، واثنَين في الجهة الشمالية، واحد منها – الشرقي – كان مدخلًا واسعًا مع قوس أُغلق لاحقًا، ويبدو أنه كان مصممًا لدخول الحيوانات والأحمال، ويفضي "السباط" إلى شارعَين من الشرق والغرب، كما يضم البناء ساحة سماوية "حوش" من جهة الغرب فيها مدخلان مع قوس واسع من الشرق لدخول الحيوانات والأحمال، وباب صغير من جهة الجنوب يفضي لغرفة يرتفع بحائطها الجنوبي بضع درجات تصعد لداخل القصر.

بلغ طول البناء القائم من جهة الشرق 37 مترًا بما فيه مدخل "السباط"، ومن الغرب 33.5 مترًا ونصف، ومن الجهة الجنوبية البناء القديم 22.70 مترًا ثم يتسع ليصبح بعرض حوالي 27 مترًا بالاتجاه شمالًا. ومهما يكن، فقد قام أحمد جبر بتوسيع بيته من الجهة الشمالية في 17 أيلول 1873م.

ملكَ أحمد جبر بيتًا يتكوّن من غرفة واحدة في خربة طانا كان يتردد إليه بين الحين والآخر، وفي مواسم الحصاد، وما زال قائمًا إلى اليوم، وحُوِّل إلى مسجد. كما اشترى بيتًا في مجدل بني فاضل مكوّن من بيت واحد مع راوية، ولكن لم يرد أنه قطن به.

الجزء الغربي الشمالي لبيت أحمد جبر، ومدخل "السباط" من الجهة الغربية

المكانة الاجتماعية لأحمد جبر

أخذت مكانة جبر الاجتماعية بالتوسع منذ 9 كانون ثاني 1864م حين وكلته فاطمة وزهرة بنتا محمد الخشمان لرفع دعوى في المحكمة الشرعية على كل من يوسف الدبس ومحمد الخرسة وعوض الخضر وعودة أبو سمرة والأخوين نصر الله وبشارة أبو حيط، يطالبهم فيها بإعادة أرض وضعوا أيديهم عليها، كانت فاطمة وزهرة ورثاها من والدهما، وقد أثبت المدعى عليهم أنهم اشتروها من عبد الجواد – أخي فاطمة وزهرة – فخسرت الأختان الدعوة، وقد ورد اسم أحمد جبر هنا دون لقب.

وفي 25 تشرين ثاني 1865م، وكّله كلّ من خليل الإبراهيم والأخوان قدورة ومصطفى اليامين وحمدان الشمالي ليمثّلهم في المحكمة أمام دعوى رفعها أحمد الغلمي الموكل عن محمد الخضر وقاسم الناصر وعلي الفرحان وجوهر المرعي وأحمد الناصر، طالب فيها أحمد جبر بدفع البدل العسكري عن محمود أبو مدقة وفقًا لاتفاق سابق بين الأطراف، وقد ربح أحمد جبر الدعوى، وظهر اسمه هنا أيضًا من دون لقب.

وفي 22 أيار 1882م، عيّنته المحكمة الشرعية وصيًّا على القاصر أحمد إسعيد السعيد من قرية قصرة، علمًا أن للقاصر أخًا بالغًا كان أحد المخبرين والشاهدين على قدرة وأمانة أحمد جبر للقيام بأمور الوصاية، وهو أمر يدلل على مقدار الثقة التي كان يحظى بها أحمد جبر آنذاك خارج بيت فوريك.

مهما يكن، فقد بدا أنه حتى عام 1873م كانت مكانة أحمد جبر الاجتماعية ناتجة عن تأثير من مكانة عائلته آل حج محمد عمومًا، وخصوصًا جده صباح الذي ورد اسمه مسبوقًا بلقب "الشيخ" حتى بعد مماته، وهو أمر يشير لمكانة راسخة وليست عابرة، ثم والده جبر صباح الذي ورد اسمه أيضًا مسبوقًا بلقب "المكرم" و"الشيخ"، وعمه مفلح صباح الذي تولى دفع البدل العسكري عن محمود أبو مدقة لخزينة الدولة، وفي حقيقة الأمر هناك عبارة وردت في سياق تلك الدعوى تشير لتردده على الخزينة وهي "وأذنوا له بدفع المايه ليرة للخزينة".

وفيما يتعلق بجبر صباح، فإنه حتى يوم 17 أيلول 1873م كان على قيد الحياة إذ ورد ذكره "الشيخ أحمد ابن الشيخ جبر الصباح"، ثم ظهر اسمه لاحقًا على النحو التالي "السيد أحمد آغا ابن المرحوم الشيخ جبر الصباح" بتاريخ 22 أيار 1882م. وعليه، تكون وفاة والده في الفترة بين 17 أيلول 1873م و22 أيار 1882م، وهو أمر يفيدنا في معرفة مقدار الدعم والتأثير الذي استمده أحمد من والده جبر صباح وساهم في ترسيخ شخصية أحمد جبر.

إن علاقة أحمد جبر بالسلطة الحاكمة ليست وليدة الصدفة أو بسبب تغيّر الأحوال بقدر ما هي امتداد لعلاقة جده ووالده وعمه بالسلطة، فقد ورد اسم أحمد جبر مسبوقًا بلفظة "الشيخ" منذ يوم 17 أيلول 1873م في سياق دعوى، وربما خُوطِب بلقب "شيخ" قبل هذا التاريخ، وهو لقب لم يأتِ من كونه ذا مال فقط أو لكونه من آل حج محمد كما سيظهر لاحقًا.

بعدها، برزت مكانته اجتماعيًّا بشكل أوضح بما لا يدعو للشك حين وكّله ورثة حسين القويق من بيت فوريك ليمثّلهم في قضية مقتل والدهم حسين أحمد القويق بالخطإ – إذ تدحرج عليه حجر كبير من أعلى جبل الجدوع أثناء قيام فلاحين من قرية عورتا باستصلاح أراضي في الجبل فقتله – ونجاحه في إتمام مراسم الصلح ودفع الدية وإثبات براءة المتهمين من التسبب بالوفاة غير العمد، وهو أمر يؤكد الحضور القوي وقدرة أحمد جبر على التأثير ليس في بيت فوريك وعورتا وحدها بل في ناحية مشاريق نابلس.

المكانة الإدارية

بدأت مكانته الإدارية تتجلى رسميًّا عام 1879م حين أصبح أحمد جبر ملتزمًا لدى الدولة العثمانية على أكثر من 18 قرية وخربة في ناحية مشاريق البيتاوي، هي: عقربا، ويانون، وخربة كفر عاطية للشرق من جوريش، وخربة كفر بيتا على مدخل بيت فوريك، وعسكر، وروجيب، ومزرعة عين السارين للغرب من روجيب، ومجدل بني فاضل، وجوريش، وبيتا، وجالود، وخربة جبعيت الواقعة

شمال شرق المغير، وعورتا، وبيت دجن، وبيت فوريك، وعزموط، وقصره، والمغير، بالإضافة لمنطقة غور الفارعة وغور المساعيد، وقريتان تتبعان رسميًّا ناحية جماعين هي كفر قليل ويتما.

ارتبط أحمد جبر بشبكة من المتعهدين الذين حصّلوا الأعشار لحسابه أو باعهم قيمة الأعشار، وللحقيقة فإن دفتر حساباته يكشف لنا الكثير — عدا عن البيانات التفصيلية حول الأعشار وأصحابها ومقدارها – حول كيفية تحصيل الأعشار التي كانت تُباع كعهدة لأكثر من شخص هم عادةً مخاتير العائلات والحارات وذَوُو الأموال، ولنأخذ عقربا مثلًا عام 1880م كما يوضح الجدول التالي المنقول عن دفتر حساباته.

أعشار قرية عقربا عام 1880م

قطاني	شعير	حنطة	بيان مبيع أعشار حنطة في عقربا 98 بطبة البازار واردة لنابلس
--	--	100	لعهدة مختارين واختيارية وأوجه قرية عقربا
--	--	900	لعهدة حسين اليوسف وولده يوسف وصالح الاحمد عدا أعلاه براني
43	50	413	لعهدة مختارين وأوجه قرية المجدل [مجدل بني فاضل]
80	40	--	لعهدة أسعد البرهم براني أرض عسكر بها [سهل البها] وفي بلاطة وروجيب قطاني فقط
--	113	--	لعهدة عبد الهادي وحسن وحسين عمر
--	--	80	لعهدة سلامة الأسمر وشركاه الداخل على بلاطة [حساب بلاطة]
--	--	120	لعهدة جبر الحمود العثمان
--	8	100	لعهدة عبد الجبار والطيراوي
--	--	500	لعهدة حسن وحسين وعبد الهادي عمر وحسن المالك الحمزة
--	--	280	لعهدة سليمان عبد الجليل وشركاه الحارة الفوقا
--	--	410	لعهدة محمود أبو سعادة ومحمد الرزق وعبد الرازق ومحمد أبو غنيم ومحمد الهندي الحارة التحتا

بالإضافة للأسماء أعلاه، فقد ارتبط أحمد جبر في عقربا مع حسين أبو شهاب وقاسم الحسين ويعقوب ومحمد سلمان والحاج عبد الرحمن الرطروط وكنعان، وفي بيتا مع منصور ومصطفى العرميط، وفي المغير وجالود وخربة جبعيت مع رشيد عبد الغني، وبشكل أكبر مع جبر أبو جربا من المغير الذي يرد ذِكره كثيرًا ككفيل لعدد كبير من الناس لدى أحمد جبر، وهو أمر يدلل على مقدار الثقة التي حازها جبر أبو جربا لدى أحمد جبر، وفي كفر قليل مع عبد الجليل العيروط، وفي عورتا وأودله مع أحمد سليمان بشير. كما ارتبط في جوريش مع الحاج عبد الجليل إسماعيل، وفي بيت دجن عن أراضي الغور مع حسن زهر. ومهما يكن، فقد تعامل أحمد جبر أحيانًا مع المزارعين مباشرةً دون المرور بالمتعهدين، إلى جانب تعامله مع المتعهدين أنفسهم في كثير من قرى التزامه مثل بيت دجن وبيت فوريك وجوريش وقصره وروجيب وبلاطة ويتما وقبلان وعزموط.

إن تعامل أحمد جبر بطريقة مباشرة مع المزارعين والمتعهدين على حد سواء تنمّ عن ذكاء ومرونة، فكلتا العلاقتَين تعفيانه من مشاكل كثيرة كانت تنشأ عن عدم انسجام بعض المزارعين مع بعض المتعهدين، وتعفيانه أيضًا عن جهد ومشاكل تحصيل الأعشار من عدد كبير جدًّا من المزارعين وما يستدعيه ذلك من وقت تاركًا ذلك لعدد من متعهّديه، كما أن ذلك يُبقي على علاقاته مع الطرفَين، وهي علاقة ضرورية لجميع الأطراف بلا شك.

وعلى أية حال، فإن مكانة أحمد جبر الإدارية وشبكة العلاقات هذه استغرقت وقتًا طويلًا لبنائها، إذ إنه منذ عام 1863م ولربما قبل ذلك بقليل، وبالتزامن مع تصاعد مكانته الاجتماعية، كان عنوانًا قصده كثير من الناس طلبًا لمساعدته في حلّ خلافاتهم الشخصية، وللحصول على الأموال النقدية من خلال عقود السَّلَم (السَّلَم أو السَّلَف هو بيع شيء موصوف بثمن معجل، وهو مأخوذ من التسليف، لأن الثمن مقدم على المبيع) والشراء بالدّين، كما رهنوا أراضيهم لديه، وأخذوا منه قروضًا شخصية.

وبالرغم من بقاء أحمد جبر ملتزمًا لمدة ثلاث سنوات فقط خلال الأعوام 1879م – 1881م، فإنّ ذلك فتح آفاقًا مالية جديدة لديه كما بدا واقع الحال من خلال دفتر حساباته، إذ إنه بدأ يعطي عقود السَّلَم منذ نهاية 1881م ومطلع 1882م وبمبالغ كبيرة، وقد أعطى أكثر من 830 عقد سَلَم خلال خمس سنوات.

تحصيل الديون

واجه أحمد جبر صعوبات في تحصيل ديونه، فلجأ للمحكمة الشرعية في نابلس خلال الفترة الواقعة بين 1 تشرين ثاني 1870م و4 تموز 1906م اثنَين وعشرين مرة لحل بعض خلافاته المادية المتعلقة بتحصيل قيمة عقود السَّلَم والديون أو حل الخلاف حول ملكية بعض الأراضي.

وقد بلغ مجموع ديون أحمد جبر المسجَّلة على الفلاحين وأرباب الأموال الصغار في دفتره خلال الأعوام 1879م –1886م فقط ما مجموعه 379328 قرشًا، سُدِّد منها ما مجموعه 40837 قرشًا، ليبقى مجموع صافي الديون غير المُسددة 338941 قرشًا، وهو مبلغ كبير آنذاك يدفعنا للتساؤل ما مدى تأثيره على الوضع المالي لأحمد جبر؟ مع ملاحظة أن مبلغ صافي الديون 338941 قرشًا يشمل تفاصيل كل عقود السَّلَم بأصنافها وأسعارها وفتراتها المختلفة والأعشار والقروض الشخصية.

بإحصاء بسيط للدعاوى التي رفعها أحمد جبر للمحكمة الشرعية، نجد أن سِتًّا منها فقط في عام 1896م، وهو أمر لا شك استدعى وقتًا وجهدًا وانشغالًا من قبل أحمد جبر الذي شارف على سن السبعين آنذاك، وبالتالي – لربما – لم يعد جسده يحتمل السفر والتعب، على أن طبيعة الحال تشير إلى كثرة مشاغله وتشعبها، وتلك أمور يؤكدها تعيينه لوكلاء ينوبون عنه في المحكمة الشرعية؛ ففي يوم 26 كانون أول 1896م، نجده قد وَكّلَ عنه "عبد الفتاح زيد القادري" من حارة الغرب في نابلس، "وكانت وكالته عامة مطلقة مفوضة لرأيه وفعله في كل شيء جائز شرعًا ونظامًا في الدعاوى والخصومات التي له والتي عليه مع أي شخص كان بأي خصوص كان في المحاكم الشرعية والنظامية والتجارية وفي كافة تعلقاته في جميع الدوائر الرسمية بنابلس وخارجها، وفي الإجراء والتنفيذ وإعادة المحاكمة والاستئناف والتمييز والاعتراض والتبلغ والتبليغ وتقديم الاستدعاءات وانتخاب مميزين للدرجة الأخيرة النهائية ما عدا الصلح والإقرار والإبراء والقبض". ثم في 24 تشرين أول 1897م، عيّن وكيلًا آخر من حارة الياسمينة في نابلس هو شحادة محمود الخماش، وبكل حال فإن هذا الإجراء كان مؤقتًا إذ إنه تولى رفع الدعاوى بنفسه لاحقًا.

علاقة أحمد جبر مع محمود حامد النابلسي

كانت سنة 1899م صعبة بالنسبة لأحمد جبر على الصعيدَين الشخصي والمالي، ذلك أن ابنه البِكر محمد قد توفي في الربع الأول من هذا العام، فتقدم أحمد جبر بطلب من المحكمة الشرعية لتعيينه وصيًّا على أحفاده القاصرين أولاد محمد؛ يوسف وسليمان وفاطمة ووسيلة وزكية. أما على الصعيد المالي، فقد عانى أحمد جبر من أزمة مالية حقيقة بين شهرَي شعبان وذي القعدة من ذات العام على وجه الخصوص، ويظهر ذلك في بيعه لجزء كبير من أملاكه سدادًا لعقود سَلَم وديون لأحد كِبار تجار نابلس؛ ففي 25 كانون أول 1899م، باع أحمد جبر ست عشرة قطعة أرض يملكها في كفر عاطية إلى التاجر محمود حامد محمد النابلسي من حارة الغرب بنابلس بيعًا وفائيًّا – كان على ما يبدو آمِلًا في استردادها لاحقًا – بثمن مقداره 644 جرة زيت زيتون خالية من

الغش واردة نابلس، سدادًا لديونه كما تشير عبارة "تقاصصا بالثمن". وفي 31 كانون أول 1899م، باع حصته 18 قيراطًا في "البدّ" الجديد إلى التاجر نفسه بثمن مقداره 7400 قرش و56 جرة زيت، أيضًا سدادًا لديونه كما تشير عبارة "تقاصصا بالثمن". ثم في 20 آذار 1900م، باع إحدى عشرة قطعة أرض يملكها في بيت فوريك إلى التاجر ذاته بيعًا وفائيًّا بثمن مقداره 740 جرة زيت خالية من الغش واردة نابلس و50 ليرة ذهبية سدادًا لديونه كما تشير عبارة "تقاصصا بالثمن"، وقد وكّل أحمد جبر عنه أمين سعيد البشتاوي من حارة العقبة بنابلس لينهي تعاملات الدعاوى الثلاث.

يبدو جليًّا أن أحمد جبر كان ملزَمًا بعقود سَلم زيت زيتون مع محمود حامد محمد النابلسي كما تشير عبارة وردت على لسان أحمد جبر في سياق دعوى "مما له بذمتي من الدّين والزيت المسَلم فيه إليّ"، وإن لم يَرِد في المصادر التي بحوزتنا تاريخ بداية ونهاية وقيمة عقود السَّلَم بين الرجلَين.

هنا، تصبح الصورة أوضح؛ فأحمد جبر أخذ عقود سَلَم زيت زيتون من محمود النابلسي بكميات كبيرة، ففي الدعوتَين أعلاه بلغ مجموع جرار الزيت 1384 جرة تشكّل تقريبًا نصف ديونه من الزيت، مدفوعًا بطموحه بالتوسع والدخول إلى عالم المال والسياسة، ساندَه بذلك المكانة الاجتماعية والمالية والإدارية لعائلته. في المقابل، وبطبيعة الحال، أعطى أحمد جبر عقود السَّلَم لفلّاحي قرى منطقة التزامه الرسمية، تحديدًا بيت فوريك ثم بيت دجن ثم بقية القرى بدرجة أقل، وما حصل أن كثيرًا من الفلاحين عجزوا عن سداد عقودهم لأسباب كثيرة، فلجأ أحمد جبر للمحكمة، ولكن ديونه كانت أكبر من قيمة ما حصله، بالتالي عندما طُولِب بسداد عقود السَّلَم لمحمود النابلسي اُضطُرّ لبيع جزء من أملاكه.

لا شك أن هذه الأزمة أثرت عليه ماديًّا ونفسيًّا، ولكنها لم تكن قد أثّرت على صورة أحمد جبر عمومًا حينذاك؛ ففي 5 تشرين ثاني 1902م، قامت فضية مصطفى العابد أرملة يوسف محمد العمران والموكلة عن ابنها القاصر يوسف بن يوسف محمد العمران وبناتها البالغات سعودة وحبسة وآمنة وحمدة بنات يوسف محمد العمران بتوكيله عنهنّ، ".. وكّلن وأنّبن وأقمن مقام أنفسهنّ عوضًا عن شخصهنّ الرجل المدعو أحمد آغا ابن الشيخ جبر الصباح المعروف الذات من سكان القرية المذكورة في جميع الدعاوى والمحاكمات والمخاصمات فيما لهنّ وللقاصر وعليهنّ وعلى القاصر المرقوم مع أي شخص كان بأي خصوص كان فيما هو متعلق بخصوص استحقاقهنّ واستحقاق القاصر المرقوم من تركة مورّثهنّ يوسف محمد العمران المرقوم وغيره في أي محكمة كانت شرعية أو نظامية بنابلس وغيرها وكالة عامة مطلقة مفوضة لرأيه وفعله وقوله، وطلب كل حق لهنّ وللقاصر المرقوم، وفي إقامة البينات وطلب التحليف، وفي تقديم الاستدعاءات واللوائح والتبلغ والتبليغ، وفي الاعتراض وإعادة المحاكمة، وفي الاستئناف والتمييز، وفي الصلح والإقرار وانتخاب مدققين ومميزين للدرجة الأخيرة النهائية، وقد أذن له بتوكيل من شاء وأراد بما هو وكيل فيه أو ببعضه وعزل من يوكله ويقيم غيره متى شاء"، كما تكشف لنا هذه الدعوى عن استمرار حضور شخصية أحمد جبر في أذهان الكثيرين وتأثيره، خاصةً بعد أزمته المالية مع محمود النابلسي، آخِذِين بعين الاعتبار أنه ما زال حينها يُخاطَب بلقب "الشيخ الآغا" و"آغا" و"ابن الشيخ".

وفاته

تُوفّي أحمد جبر يوم 27 تشرين ثاني 1908م، ودُفِن في مقبرة بيت فوريك القديمة، ونقش أحمد البسطامي من نابلس على قبره أبياتًا من الشعر قُرِئَت على النحو التالي: "ضريح ضمّ شهمًا أي شهم جليل القدر في العلياء مفرد، أجاب المهيمن إذ دعاه فنال العفو والعز المخلد، دعوه لجبر سائلة عطاء بجبر فاغتدى في المجد أوحد، ومذ منح الرضا أرحت جودا تبوأ ساحة الفردوس أحمد"، ونقش تحتها سنة وفاته.

المصادر والمراجع

1. سجلات محكمة نابلس الشرعية المودعة في مكتبة جامعة النجاح الوطنية، النسخة الإلكترونية، ملفات رقم من 10 إلى 49.
2. أوراق خاصة، دفتر حسابات أحمد جبر، 1298هـ/1880م – 1304هـ/1886م، بحوزة مطيع مصطفى حج محمد، بيت فوريك.
3. دروزة، محمد عزة، **العرب والعروبة من القرن الثالث عشر إلى القرن الرابع عشر الهجري**، مجلدان، دار اليقظة العربية للتأليف والنشر، سورية، دمشق، 1960م.
4. النمر، إحسان: **تاريخ جبل نابلس والبلقاء**. 4 أجزاء. نابلس، مطبعة جمعية عمال المطابع التعاونية، 1395هـ-1975م.
5. دويكات، غسان محمد عبد الحليم: **الحياة الاقتصادية والاجتماعية في منطقة مشاريق نابلس 1214هـ-1336هـ/1799م-1918م**. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2014م.
6. سابق، محمد السيد: **فقه السنة**. 3 أجزاء. ط1. القاهرة، مصر. دار الفتح للإعلام العربي. 1241هـ - 2000م.
7. سرحان، نمر: **موسوعة الفلكلور الفلسطيني**. 3 أجزاء. ط2. عمان. 1989م.
8. غلمي، محمود عودة: **تاريخ بيت فوريك**. نابلس، فلسطين، مطابع النصر حجاوي. 2001م.
9. مقابلات شخصية؛ محمد يوسف محمد أحمد جبر حج محمد. بيت فوريك. 2013/12/1م. صايل أحمد مصطفى حنني. بيت فوريك. 2014/5/5م.
10. جولات ميدانية؛ بيت فوريك، خربة طانا. 2012/3/13م. بيت فوريك. 2014/4/2م.

السكنات المصرية في يافا وفلسطين في القرن التاسع عشر

بقلم: إسكندر عطية

المقدمة

يُعَدّ القرن التاسع عشر من أكثر المراحل التاريخية حيوية في فلسطين، فقد شهدت هذه الفترة تحولات سياسية واقتصادية واجتماعية تركت أثرها العميق في المدن والقرى الفلسطينية. ومع توسع النفوذ العثماني والإصلاحات الإدارية وبروز المشاريع العسكرية لمحمد علي باشا وابنه إبراهيم باشا، تبلورت أنماط جديدة من العمران والاستيطان البشري. في هذا السياق، برزت **السُّكنات المصرية** كظاهرة عمرانية – اجتماعية فريدة في مدينة يافا ومحيطها، ثم امتدت لتترك بصمة واضحة على الخارطة الفلسطينية.

تكمن أهمية دراسة هذه الظاهرة في أنها تكشف عن التفاعل بين **الهجرات القسرية والطوعية** وبين **تشكّل المجال العمراني**، كما تبرز الدور الذي لعبته الهجرات المصرية في صوغ هوية مدن ساحلية مثل يافا. وعليه، يهدف هذا المقال إلى استعراض نشأة السكنات المصرية، خلفياتها التاريخية والاجتماعية، طبيعتها العمرانية، وأثرها الممتد في الذاكرة الفلسطينية.

السُكنات في يافا

أولًا: مفهوم السُّكنة ودلالتها

السُّكنة في معناها اللغوي هي مكان السكن والإقامة، غير أن استعمالها في فلسطين أخذ دلالة اجتماعية – إثنية محددة؛ فقد أُطلق هذا المصطلح على الأحياء أو التجمعات التي سكنها القادمون من خارج البلاد، وخاصة المصريين، حيث تشكلت تجمعاتهم على هيئة أحياء متميزة خارج أسوار المدن القائمة

ومع مرور الزمن، لم يبقَ المصطلح مقصورًا على المصريين وحدهم، بل أصبح يُستخدَم في تسمية أحياء أخرى مرتبطة بأصول مختلفة، مثل "سكنة العبيد" أو "سكنة الجبليّة". هذه الدلالة تكشف عن كيفية توظيف اللغة كأداة لتمييز الهويات الاجتماعية والإثنية في الفضاء الحضري. ومن الجدير بالذكر أنّ المصطلح انتقل في القرن العشرين إلى الاستعمال الإداري الحديث، ليدل على "الإسكان" أو المشاريع السكنية الحديثة، كما في "حي الإسكان" في غزة وجنين والخليل.

ثانيًا: خلفية الهجرة المصرية إلى فلسطين

لم يكن ظهور السكنات المصرية في يافا حدثًا عرضيًّا، بل جاء نتيجة مسار طويل من الهجرات المصرية إلى فلسطين. فقد بدأت أولى ملامح هذا الوجود مع **حملة نابوليون على بلاد الشام عام 1799م**، إذ رافقت الجيش الفرنسي مجموعات مصرية استقرت لاحقًا في فلسطين بعد انسحاب نابوليون. إلا أن الطور الأهم من هذه الهجرات جاء في فترة حكم **إبراهيم باشا (1831م – 1840م)** عندما احتل فلسطين وبلاد الشام ضمن مشروع محمد علي باشا التوسعي.

سياسات الحكم المصري لعبت دورًا مركزيًّا في دفع المصريين إلى الهجرة من خلال ما يلي:

1. **التجنيد الإجباري** الذي فرضه محمد علي على الفلاحين المصريين دفع العديد منهم إلى الهرب شمالًا.
2. **الضرائب الباهظة** على الأراضي والمحاصيل أدت إلى موجة من النزوح نحو فلسطين، حيث كانت الضرائب أقل قسوة.
3. **سياسات إبراهيم باشا** نفسه شجعت الجنود المُسَرَّحين على الاستقرار في فلسطين، إذ كان ذلك وسيلة لإحكام السيطرة على الأرض وتعزيز الوجود المصري فيها.

نتيجة لذلك، أخذت يافا خصوصًا دورًا محوريًّا كمركز استقبال للمهاجرين المصريين، كونها ميناءً تجاريًّا ومركزًا إداريًّا مهمًّا في الساحل الفلسطيني.

ثالثًا: نشأة السكنات في يافا

تطورت السكنات في يافا تدريجيًّا خلال القرن التاسع عشر. في البداية، أُقيمت المساكن من مواد بسيطة كاللّبن والخشب والأخصاص، ثم تحولت في أربعينيات وخمسينيات القرن إلى مبانٍ حجرية أكثر رسوخًا.

كانت السكنات تُقام **خارج أسوار يافا القديمة** التي ظلّت قائمة حتى هدمها عام 1887م/1888م. وقد شكّلت هذه الأحياء الجديدة نقطة انتقال من مدينة مُحصَّنة بأسوار إلى مدينة مفتوحة تتوسع باتجاه الضواحي.

ومن أبرز هذه السكنات:

- **سكنة أبو كبير**: نُسِبت إلى بلدة أبو كبير المصرية في محافظة الشرقية، وكانت من أكبر السكنات حيث بلغ عدد بيوتها 136 بيتًا و880 نسمة عام 1870م.
- **سكنة رشيد**: تأسست حول أرض عُرِفت بـ"خط رشيد" عام 1813م، أي قبل حملة إبراهيم باشا، ما يدل على جذور مصرية أقدم.

- **سكنة الدمايطة/الدنايطة**: ارتبطت بمهاجرين من دمياط المصرية، وكان فيها 33 بيتًا و194 نسمة.
- **سكنة درويش/أبو طه**: أسسها الشيخ درويش أبو طه، وضمّت 140 بيتًا و708 نسمة.
- **سكنة المسلخ**: قامت قرب مسلخ المدينة شمال الأسوار، وكان فيها 126 بيتًا و550 نسمة.
- **سكنة العبيد**: ضمّت المحرّرين من نظام الرقّ الذين مارسوا أعمالًا في الزراعة والبيارات.

هذا التعدد في السكنات يعكس تنوع الأصول الاجتماعية للمهاجرين، لكنه يشترك في كونه نتيجة مباشرة للحركة المصرية نحو فلسطين.

رابعًا: البنية الديموغرافية والعمرانية

تشير إحصاءات الرّحّالة سونسين (التي اعتمدها الباحث بن أريبه) إلى أن عدد سكان السكنات لم يكن قليلًا؛ ففي عام 1870م كان مجموع سكان بعض السكنات يتجاوز المئات، الأمر الذي يجعلها أقرب إلى أحياء حضرية متكاملة. تميزت هذه الأحياء بأنماط عمرانية بسيطة في البداية، لكنها سرعان ما تحولت إلى تجمعات مستقرة مزوّدة بمقابر ومقامات دينية وأسواق صغيرة. على سبيل المثال، تضم سكنة أبو كبير **مقام الشيخ مراد** الذي لا يزال قائمًا حتى اليوم.

كما أنّ التوزيع الجغرافي للسكنات أظهر أنها لم تكن مجرد "أطراف" للمدينة، بل ساهمت في **إعادة توجيه النمو العمراني** ليافا، فكل سكنة شكّلت مركزًا مصغّرًا حوله نشأت بساتين ومحلات وأسواق.

خامسًا: الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية

لعب سكان السكنات دورًا مهمًّا في الحياة الاقتصادية ليافا؛ فقد عمل معظمهم كعمّال في **بيارات الحمضيات** التي كانت المصدر الاقتصادي الأهم للمدينة، كما شاركوا في أنشطة الميناء كحمّالين وصيادين وتجار صغار. إلى جانب الاقتصاد، شكّلت السكنات مجالًا لإعادة إنتاج البنى الاجتماعية – الطائفية، فهناك سكنات ارتبطت بمجموعات عائلية (العراينة والدنايطة)، وأخرى ارتبطت بالمحرّرين من العبودية، وأخرى ارتبطت بهوية دينية (الشيخ إبراهيم العجمي). هذه البنى منحت السكنات خصوصية داخل النسيج الاجتماعي ليافا، لكنها في الوقت نفسه أسهمت في دمج المهاجرين المصريين في الحياة المحلية.

سادسًا: الامتداد الطوبونيمي

أحد أبرز آثار السكنات يتمثل في **الطوبونيميا الفلسطينية**، فقد تأثر ما لا يقل عن 40 موقعًا بالمصطلح ومشتقاته. نذكر على سبيل المثال:

- "حي الإسكان" في غزة وجنين والخليل.
- "مفرق الإسكان" في العيزرية.
- "سكنة أبو كبير"، "سكنة درويش"، "سكنة العجمي"، "سكنة رشيد".

هذا الامتداد يثبت أن المصطلح انتقل من حالة إثنية – اجتماعية خاصة إلى جزء من اللغة العمرانية العامة، وهو ما يعكس **رسوخ الظاهرة في الذاكرة الجمعية** وفي الجغرافيا الفلسطينية.

سابعًا: السكنات والتوسع العمراني

كان لظهور السكنات دور أساسي في دفع يافا إلى تجاوز حدودها التقليدية. فبعد فتح بوابة في السور عام 1869، بدأ العمران يتمدد باتجاه هذه الأحياء الجديدة. وبحلول أواخر القرن التاسع عشر، ظهرت أحياء مثل **المنشية والهريش** التي تطورت من نواة سكنات صغيرة إلى أحياء حضرية كبيرة.

بهذا المعنى، يمكن اعتبار السكنات **مرحلة انتقالية** بين المدينة التقليدية المُحصَّنة بالأسوار والمدينة الحديثة المفتوحة التي ظهرت مع مطلع القرن العشرين.

في الختام، إن دراسة السكنات المصرية في يافا وفلسطين تكشف عن تداخل مركّب بين الهجرات والسياسات الاستعمارية – الإدارية والتحولات الاقتصادية. فقد مثّلت هذه السكنات من جهة **تعبيرًا عن هجرات قسرية** هربًا من التجنيد والضرائب في مصر، ومن جهة أخرى **آلية لإعادة إنتاج العمران الفلسطيني** على أسس جديدة.

لقد لعبت هذه الأحياء دورًا تأسيسيًا في إعادة تشكيل مدينة يافا، وترك المصطلح بصمته في عشرات الأحياء الفلسطينية حتى اليوم. إن استعادة هذا التاريخ تمثل مدخلًا لفهم جذور التحولات العمرانية والاجتماعية التي مهّدت للقرن العشرين، وتؤسس للذاكرة الحضرية الفلسطينية التي لا تزال حاضرة في أسماء الأحياء والخرائط.

الشرطة تعتدي على وفد سكنة درويش في قاعة المجلس البلدي
ممثلو كتل الحزب الشيوعي واليسار والمبام يتركون الجلسة احتجاجا

في حيفا للمطالبة بالعمل والمساعدة
سكرتير مكتب العمل للاعتداء على العمال العرب

القيم يصادر اراضي ٣٦٠ مواطنا في الرامة

صورة من صحيفة الاتحاد بتاريخ 15 كانون الثاني/يناير 1954، بعنوان:

الشرطة تعتدي على وفد سكنة درويش في قاعة المجلس البلدي...

مقابلة مع الشيخ أبو بهجت نايف أجود خريس بحضور ولده يوسف

بقلم: مالك صلاحة وعادل خطار

(ستُنشَر في كتاب "بيت جن ممرّ ومقرّ" الذي سيصدر قريبًا)

في ساعات ما بعد الظهر من تاريخ 23 حزيران 2015، توجّهنا إلى زيارة الشيخ الجليل أبو بهجت نايف أجود خريس في بيته في المغار، حيث كان في انتظارنا الأخ يوسف.

رحّبوا بنا أيّما ترحيب، وسُرّ الشيخ بالزيارة، وطلبنا منه أن يحدّثنا عما جرى معهم أثناء عام الهجيج 1948.

بدأ حديثه بالبسملة، وقال: كل ما أتذكره أنه في أواخر عام 1947 صدرت الأوامر من الجيش العربي (جيش الإنقاذ) بأن يغادر سكان المغار البلد لأنها تقع على خط المواجهة مع القوات اليهودية (الإسرائيلية)، فغادرنا بلدنا كباقي الناس، وحملنا أغراضنا ومتاعنا على الدواب، وتوجهنا صوب بلدة عين الأسد، وهناك قضينا ليلة واحدة في العراء بين كروم الزيتون بالقرب من البلدة إلى الغرب من العين بحوالي 100م.

كان المرحوم والدي على معرفة بالمرحوم الشيخ أبو يوسف قبلان قبلان، فتوجّه إلى بيت صديقه الشيخ أبو يوسف، ولمّا عرف بالأمر، هَبّ لنجدة والدي، ورافقه مصطحبًا فرسًا وحمارًا، فساعدنا على تحميل الأغراض على الدواب، وتوجّهنا إلى بيت جن سالكين درب العقبة الشاقة، وكانت أول مرة أسلك هذه الطريق "الهوينة!"، وكنت أحمل أخي إسعيد الذي لم يتجاوز من العمر أربع سنوات على ظهري، وكانت أختي ضْحِيّة تحمل بدورها أخي الصغير أمين. وأخيرًا، وصلنا إلى بيت جن، وحللنا ضيوفًا في بيت صديق والدي الشيخ أبو يوسف قبلان وأهل بيته. "الجماعة احترمونا كثير، ويعني ضيّفونا، وأعطونا أوضة حد البير، كان عنده دكانة، وكلهن أوادم"، كان ابنه سلمان يبلغ من العام حوالي سنتَين، وكان لديه أختان: يمامة (متزوجة من ابن عمها سعيد حسين قبلان) ونعايم (متزوجة من ابن خالها أبو سمير جمال حسين حرب).

بقينا في رحاب الشيخ الفاضل أبو يوسف ما يقارب ستّة أشهر. في هذه الفترة، تردّدت إلى بيتنا في المغار مرّتَين ("كل شهرين ثلاثة"). في هذه الفترة، كانت المغار شبه خاوية من سكانها، لأن غالبيتهم نزحوا خوفًا من الحرب وويلاتها، خاصةً بعدما توارد إلى أسماعهم قصص المجازر في بعض القرى كعيلبون.

في إحدى المرات، بينما كنتُ مارًّا بالقرب من بناية المجلس المحلي اليوم، كانت هناك دار للوجيه العبد عايدة التي كانت مقرًّا ومركزًا للشرطة/البوليس المدني في زمن إسرائيل، كان العبد عايدة الزعيم الذي يحكم البلد، وكان لداره بابان، أحدهما للشرق والآخر للجنوب. مررتُ بجوارهما وكنتُ أتفرج، وكان بجوار الدار شاحنة من نوع فُورد بِلَون رصاصي (تندر)، فلما رآني الجنود نادوا عَلَيّ "فُوت يا وَلَد"، وسألوني إن كنتُ أعرف دار أبو غالب نمر أبو حسين مختار الحارة الشرقية، فقلتُ له: "آه بعرفه"، فأخبرني أن أبو محمد العبد عايدة متواجد عنده، وأمروني قائلين: "خوذ هاي الورقة وفهّموني شو فيها"، كان هناك مدرعتَين واحدة كبيرة وأخرى صغيرة.

توجّهت إلى دار أبو غالب ودخلت داره، وكان لديه برندة (بلكون)، وكانا جالسين هناك، يلعبان الطاولة (النرد)، فسلّمتهم الورقة ولم يسألاني من أنا، وفتح العبد عايدة الورقة وقرأها، وخاطبني دون أن يسأل من أنا! وقال لي: "قلهن يوخذوا المدرعة الصغيرة"، وبقيا مستمرَّين باللعب بطاولة النرد، فأَوصَلتُ الرسالة لِمَن أرسلني.

في اليوم التالي، ذهبتُ إلى بيت حن، وهناك "انبسطنا كثير، الحقيقة معاملة منيحة، احترمونا، وجماعة أحسن من هيك ما فش".

عندما لجأنا إلى بيت جن عام 1947، كان "تِرِم عنب" أي موسم عنب، وهناك قام المرحوم الشيخ أبو يوسف قبلان بإعطائنا كرم عنب "حتى نِتمَوَّن منه"، كي نأكل ونقطف من ثماره ونبيع حتى نتزود بما نحتاجه من ملابس ومؤن للأكل.

كان والداي يعملان بالتجارة معًا، وكانا يقصدان بيروت لشراء البضائع، وقد كانت عين الجرون بعيدة عن البلد القديمة نحو الشرق، لذا اهتم الشيخ أبو يوسف وبنى بئرًا منذ بناء داره، حتى يوفر على زوجته وأهل بيته المعاناة في جلب الماء من العين.

في المشوار الثاني عندما عدت للقرية، كان جيش الإنقاذ متواجدًا في البلد، وكان مكوّنًا خليطًا من عدة دول عربية: مصر والسعودية والأردن وسوريا والعراق ولبنان، أَضِف إليهم المتطوعين من أهل البلاد فلسطين.

كان هناك فرن فوق كنيسة البلد، يقوم بخبز وتحضير الطعام لأفراد الجيش العربي، وصادف أني كنت متوجّهًا إلى بيت خالي، كان في طريقي عقدة في أحد الدور، خرج منها جندي ونادى عليَّ: "اِرجَع يا ولد، خوذ هاي القَرَوانة (الطنجرة) للجيش اللي موجود في الخلوة مغرّب. وأنا من طبيعتي شفت الطنجرة، فيها بطاطا ولحمة وبندورة، وأنا ما باكل اللحمة، ولا بطيق ريحتها، والطنجرة كانت ثقيلة عليّ والدرب كانت تراب وحجارة وفش زفتة"، وفي منتصف الطريق شعرتُ بالتعب فجلستُ لأستريح حيث يتواجد اليوم "بابور السراحنة" (دار معدي اليوم)، فتلفتُّ حولي، وعندما لم أرَ أحدًا في الجوار، تركتُ الطنجرة، وحتى اليوم لا أحد يدري مَن أخذها وأكلها.

بعد أن عدتُ لبيت جن، وصلنا الخبر أن اليهود احتلوا البلد وأبقوا على مَن يتواجد فيها، وأنّهم يسجّلون من بقي من السكان، وأن مَن لا يتواجد ليسجّل اسمه، يسجّل الجيش أملاكه تحت اسم "أملاك الغائبين" ويصادرونها، فسارع والدي ليعود بنا إلى المغار، إذ لا يُعقَل أن يبقى ضيفًا كي لا يُثقِل على صديقه أبو يوسف. هكذا عُدنا، وبمساعدة مَن لهم علاقات جيدة مع الجيش اليهودي (الهجاناه) سُجِّلنا وبقينا في البلاد.

وتابع ليحدّثنا عن عمله في شركة السوليل بونيه، فقال:

كنتُ أعمل في شركة السوليل بونيه، واستأجر فضيلة الشيخ أمين طريف، الرئيس الروحي للطائفة في البلاد، الشركة لتقوم بأعمال توسيع وبناء في المقام، فأشار إلى المرحوم فضيلة الشيخ أمين أن يبادر لشق شارع جديد يكون أوسع وأسهل للسيارات من الشارع القديم، وأطلعه عن مسار الشارع الذي يمكن أن يُشقّ (الشارع الحالي)، ولكنه سأل من أين سيكون التمويل؟ إذ إنّ شقّه يحتاج مبالغ طائلة، فتكفّلت بالتوجه إلى المسؤول في شركة السوليل بونيه، وكانت تربطني به علاقة جيدة، فتوجّهتُ إليه وعرضتُ عليه أن يساعد في شقّ الشارع، مبيّنًا له العلاقة الوثيقة التي كانت تربط النبي موسى والنبي شعيب، عليهما السلام، وكيف زوّجه من إحدى البنات المدعوة (تسيبورا) اللواتي كنّ تحت كنفه ورعايته، وكم كان النبي موسى يكنّ له الاحترام ويعتبره معلمه وقدوته، وهو من أعطاه العصا السحرية وشجعه على الاستماع لطلب الله وأن يتوجه إلى مصر ويُخرِج شعبه من نير العبودية، وتوسّل إليه أن يكون له دليل في الصحراء، وأن الوحيد الذي له فصل خاص (פרשה) أو قصة خاصة في التوراة هو النبي شعيب عليه السلام.

بالفعل، استجاب مدير الشركة لطلبه، وتمّ شقّ الشارع الحالي وتعبيده، في سبيل راحة الزائرين.

نُوثّق هذه الحادثة لأن نشر الفضيلة واجب، وحتى لا يضيع المعروف، لنبيّن مدى المعروف وعمل الخير الذي قام به الشيخ الفاضل أبو بهجت نايف أجود خريس في سبيل خدمة المقام.

الرّحّالة الرّقميّون

بقلم نتالي الزيناتي

في الآونة الأخيرة، جميعنا يحلم ويرغب في حياة مليئة بالسفر والرحلات، ونرى كمًّا لا يُستهان به من "الرّحّالة" و"صُنّاع المحتوى" يعيشون حياة تبدو خيالية ومختلفة عما اعتدنا عليه وترعرعنا على وجوده، لكن تخفق تلك الصور والفيديوهات في إيصال الصورة الكاملة لأسلوب حياة ربما لا نرغب في عيشه. فمن هم الرحالة الرقميون؟ ولمن يناسب هذا الأسلوب في الحياة؟ أسئلة سنتطرق إليها في مقالي هذا كوني مثل الجميع حلمت في أسلوب حياة مختلف لأجد فيه صعوبات وتحديات رغم جماله، فأشارككم من تجربتي ومن خبرتي في المجال.

البداية

علينا أن نعي أن "الرحالة الرقميين" هو أسلوب ونمط حياة كغيره، تجدون فيه الإيجابيات والسلبيات، وفي حين نحن نتعرف عليه في الآونة الأخيرة إلا أن المصطلح "رحالة" أو "بدو رقميين" قد ورد ذكره في الغرب منذ 1997م في كتاب "The Digital Nomad"، والجميع يقول إنه تم تنبّؤ أسلوب حياة نتبنّاه جميعًا اليوم أو نرغب في ذلك، إلا أنني أعتقد أن الرحالة الرقميين كانوا من العرب بادئ الأمر، تحديدًا ابن بطوطة، وذلك لأن هؤلاء الرحالة يمتازون بأنهم أشخاص يستطيعون العمل من أي مكان وفي كل مكان، ويعتمدون على التكنولوجيا، ويستخدمون الحواسيب أو الهواتف النقالة لإتمام عملهم، وبحسب موقع "تشات جي بي تي": "الرحالة الرقميون هم أشخاص يعملون عن بُعد معتمدين على تقنيات الاتصال الرقمي، ويعيشون نمط حياة متنقّل يسمح لهم بالإقامة والعمل من أماكن مختلفة داخل بلدهم أو خارجه لفترات قصيرة أو طويلة، من دون ارتباط بمكتب أو مقر ثابت". أما بحسب "جيماني": "الرحالة الرقميون (Digital Nomads) هم أشخاص يعملون عن بعد عبر الإنترنت، مستخدمين التكنولوجيا والاتصالات للبقاء على اتصال مع العملاء أو الزملاء، دون التزام بالعمل من موقع جغرافي محدد. غالبًا ما يسافر هؤلاء الأفراد، متنقلين بين بلدان ومدن مختلفة، ويعملون من أماكن متنوعة كالمقاهي ومساحات العمل المشتركة والفنادق".

أما عن أهم سمات الرحالة الرقميين، فهي:

أ) العمل عن بعد: الرحالة الرقميون يعتمدون بشكل أساسي على التكنولوجيا والإنترنت لأداء مهام عملهم.

ب) الحرية في التنقل: لا يتقيد الرحالة الرقميون بمكتب تقليدي بل ينتقلون بين أماكن مختلفة حول العالم، مما يتيح لهم العيش في بلدان متنوعة.

ت) تنوُّع المهن: يمكن للرحالة الرقميين العمل في مجموعة واسعة من المهن الحرة أو الوظائف التي يمكن تنفيذها عن بعد، مثل الكتابة، التصميم، البرمجة، التسويق الرقمي، والتعليم عبر الإنترنت.

ث) نمط حياة: يمثّل هذا النمط من الحياة مزيجًا من العمل والسفر، حيث يدمج هؤلاء الأفراد شغفهم بالسفر مع حياتهم المهنية.

ج) استخدام التكنولوجيا: الرحالة الرقميون بارعون في استخدام أدوات التكنولوجيا، مثل أجهزة الكمبيوتر المحمولة والهواتف الذكية، للبقاء على تواصل وإنتاجية.

من هنا، نستنتج أن حرية اختيار مكان العمل هي ميزة أساسية بالإضافة إلى حرية التنقل، وابن بطوطة اعتاد أن يتجول في العالم ويشارك بعد ذلك تجربته في البلدان التي زارها، والتي وصلت إلى حوالي أربعين حتى أربعة وأربعين بلدًا، والتي امتدّت على مدار سبعة وعشرين عامًا، ويجب أن نتذكر أنه في حينها لم يكن السفر والتنقل متوفرَين أو سهلَين كما هو اليوم.

متى تعرّفت على الرحالة الرقمين؟

ستكون إجابتي مركّبة بعض الشيء لأنني كإنسان بالغ وناضج أستطيع الاعتراف أنه كلما تقدّمتُ في مهنتي وعملي أيقنت أنني أرغب في حياة مختلفة، وعندما بدأت مسيرتي مع السفر وهبطت في شاطئ بوندي في سيدني – أستراليا، تعرّفت على مبرمج أمريكي يجلس ومعه حاسوبه على الشاطئ ويعمل عن بعد، حينها انهلتُ عليه بالأسئلة، وهو كان قد ترك مكان عمله في هونج كونج لأنه أراد "حريته"، فابتسمتُ، ومرّت ثلاث سنوات ووجدتُ نفسي في عام 2019 في اليابان، ومن ثم في نيو أورلينز أستمع لموسيقى الجاز في مهرجان الخمسين وكنتُ ما زلتُ أجيرة في هاتَين الرحلتَين اللتَين كانتا مصيريّتَين بالنسبة لي، إذ في إحدَيهما أدركت أنني منضبطة جدًّا وفي الأخرى أدركتُ أن المغامرات تستهويني، فأنا أعشق المغامرات منذ صغري، واختياراتي كانت دائمًا تبدو غريبة. فجأة، بدأت فكرة الاستقالة تجتاح تفكيري، لم تكن المرة الأولى التي أفكر بها، لكنها كانت الأقوى لأنها جلبت معها نوعًا من الإحباط وجمودًا معينًا، فمع عودتي إلى مكان عملي – وكنت حينها جزءًا من طاقم المحتوى في قسم التسويق – ظلّ تفكيري متمحورًا حول تلك اللحظات التي لم أعِشها وأنني ما زلتُ صغيرة وعليَّ أن أجرّب وأخوض أساليب مختلفة في الحياة، ولم أدرك أنني اتخذت القرار إلا بعد أربعة أشهر، فقدّمتُ طلب استقالتي، ورغم أنني لم أخطط أو أَبْنِ برنامجًا إلّا أنني شعرتُ بشيء من الفخر، فها أنا مرة أخرى أمام مغامرة أكبر مما اعتدتُ.

هل علينا السفر بشكل دائم كرحالة؟

قد يظن البعض أن الرحالة يغيرون مكان سكنهم كل يوم، ولكن الأمر ليس كذلك، إذ يمكنك أن تكون "رحالة رقميًّا" في بلادك كزائر أو مبتدئ يكتشف قدرته على العيش في أي مكان وتحت أي ظرف دون أن يملك شيئًا سوى حاسوبه وجوّاله.

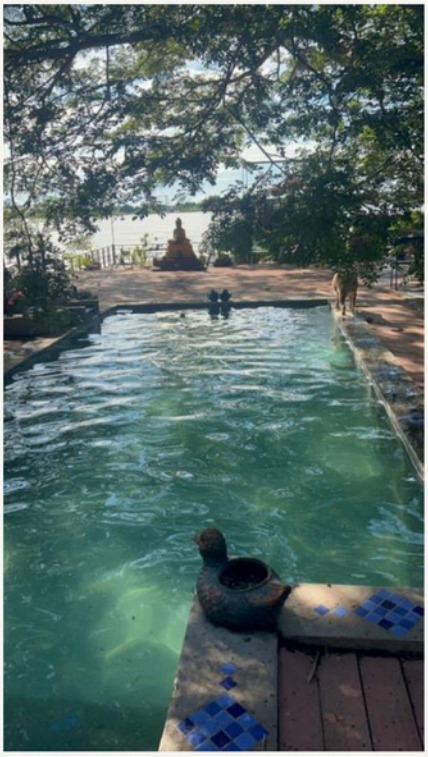
أما بالنسبة لمدة الإقامة، فهي تختلف بين رحالة وآخر، وهي تتعلق بالاختيارات الشخصية، فالبعض يفضّل التنقل مرة كل ستة أشهر، وهنالك مَن يفضّل التنقل مرة كل سنة أو شهر، لكن المشترك هو اختيار المكان المناسب للمعيشة من حيث جودة الحياة وقيمة الضرائب وسرعة الإنترنت كونه عاملًا أساسيًّا في هذا العمل، فعندما تتخذ القرار في اختيار أسلوب حياة مغاير فأنت تتحدى منظومة قديمة في أغلب البلدان والتي تريد مقاسمتك دخلك، فمؤخّرًا أيقنت بعض الدول المكاسب التي تجنيها بفضل الرحالة الرقميين، وبحسب التقديرات والترجيحات يصل عدد مَن يعرّف نفسه على أنه رحالة رقمي إلى ما يقارب 17 مليون شخص في عام 2022، واليوم تشير التقديرات والمؤشرات إلى أن أعداد هؤلاء الأشخاص تتراوح بين ثلاثين وخمسين مليون شخص، ومع الأيام من المرجح أن تتضاعف هذه الأعداد وتتغير.

الحلم والواقع

اليوم، وبعد مرور خمس سنوات من تلك الخطوة المصيرية، أستطيع أن أقول إن حدسي كان صحيحًا، لأنني بعد ذلك انكشفت على عالم كامل يعيش في أسلوب حياة مشابه لما أريده، زِد على ذلك أنّ جائحة الكورونا أثبتت لنا جميعًا أننا لسنا بحاجة للعمل في مكتب أو مكان واحد معيّن، فبإمكاننا العمل في أي مكان وأي ساعة نختارهما نحن ومَن نعمل معهم من شركات ومصالح ومؤسسات.

الجدير ذكره أنّ تغييرًا معيّنًا طرأ بعد الكورونا فيما يتعلق بوجهة النظر حول عدة أمور من ضمنها مجال العمل بطبيعة الحال، وما على الإنسان فعله ليصل إلى هدفه. فبدأت أبحث عن مجموعات في العالم، ووجدتُ مبادرات في العديد من الدول للرحالة الرقميين، فالتحقتُ بأحد المؤتمرات، وما أثار فضولي إن كان جميع الموجودين اكتشفوا "الترند" مثلي، لأُفحَم بقول بعضهم إنهم يتبعون هذا النمط لأكثر من عشرين عامًا، فذُهِلتُ وشعرتُ بالضياع لأنني اكتشفت عالمًا كاملًا فقط عام 2017 بينما يعيش بعض البشر منذ بداية الألفية الثانية أسلوب حياة مغاير بلا هم العمل في مجال البرمجة أو التسويق، فبعضهم يعملون في مجال الموارد البشرية، والبعض الآخر في الاستشارات، وأنا ما زلتُ أقف حائرة من أمري؛ هل تم إقناعي على مدار السنوات أن العمل يكون في مكتب أو مصنع وعلينا البوح بكلّ شيء للمدير/ة؟

البداية ونقطة التحول



الآن، حان الوقت لأعترف متى غُرِس في رأسي أسلوب حياة مختلف، متى بدأت أشعر أن الحياة تحمل في داخلها أكثر مما نرى وأن العالم أكبر مما نعي، وأن هنالك العديد من الأمور مغيبة عنا لعدة أسباب. لقد كان هادي هو السبب، الشخص الذي طالما رحل لعدة حلقات ومن ثم عاد حاملًا حقيبته وكان الأمر يبدو طبيعيًّا جدًّا، كان يظهر ويختفي فجأة، ينتمي للمكان ويحبّه، لكنه يحب أن يسافر ويغامر ويتعرّف على بلدان أخرى، وأنا مثله، أحبّ بلادي، لكن بين الحين والآخر أرغب بالسفر والتعرف على أماكن أخرى.

أكتب مقالي هذا من قرية صغيرة في كمبوديا، قرية نائية بعيدة ومختلفة عما اعتدتُ عليه، وما زلتُ مستمرّة في مغامرتي نحو هدفي وحلمي. ختامًا أقول إنّ من ميزات الرحالة التأقلم مع الأوضاع الجديدة، أما الاستقرار فهو أمر يمكن الاستغناء عنه، والأشخاص التي نصادفها منها مَن يصبح صديقًا ومنها مَن يكون رفيقًا في رحلة قصيرة، أما البلدان والدول والقارات فكلّها بيتي، وأنا أختار المكان الأفضل لي للعيش، فأنا خُلِقتُ لأكتشف ذاتي وعالمي بنفسي.

الحرش الفلسطيني: كتاب جديد يكشف الذاكرة المخفيّة بين جذوع الأشجار

تحرير: فريق المجلة

إصدار مشترك بين مركز الدراسات القروية ودار طباق، وجولة إطلاق في رام الله وحيفا والناصرة عام 2026

بين ظلال السنديان وأعشاب البطم وإبر الصنوبر اليابسة، تولد الذاكرة الفلسطينية من جديد في كتاب جديد يصدر عام 2026 بعنوان **"الحرش الفلسطيني: الذاكرة والطبيعة بين المحو والمقاومة"**، من تأليف **إسكندر عطية** و**الدكتور شكري عرّاف**، في إصدار مشترك بين **مركز الدراسات القروية** و**دار طباق للنشر والتوزيع**.

لا يقدّم هذا الكتاب نفسه كمجرد دراسة بيئية أو توثيق نباتي، بل كعمل بحثي – ثقافي عميق يقرأ التحولات الرمزية والسياسية التي مرّ بها "الحرش" في فلسطين عبر قرون، من فضاء طبيعي مقدّس وملاذ شعبي إلى أداة استعمارية ناعمة، ثم إلى رمز مقاومة يعيد الفلسطيني من خلاله كتابة المكان واستعادة الذاكرة.

ينطلق الكتاب، الذي يشكّل ثمرة سنوات من البحث الميداني والتحليل التاريخي الذي أنجزه عطية وعرّاف، من فرضية أساس مفادها أن الطبيعة في فلسطين لم تكن يومًا حيادية، وأن الأشجار والأحراش – كما البيوت والحجارة – شكّلت جزءًا من الصراع على الأرض والمعنى. فمنذ ما قبل النكبة، كانت الغابات الطبيعية مثل السنديان والخروب تمتزج بالحياة اليومية والدينية والاجتماعية للفلسطينيين، وتُمنح هالات من القداسة والبركة. لكن هذا المشهد الطبيعي بدأ يتعرّض لتغييرات جذرية منذ أواخر العهد العثماني، وتفاقم في فترة الانتداب البريطاني، ليبلغ ذروته بعد عام 1948 حين استخدم المشروع الصهيوني "التحريش" كأداة سياسية لطمس القرى الفلسطينية المدمّرة وإعادة تشكيل الجغرافيا بما يخدم سرديته القومية.

يُحلّل الكتاب، عبر فصوله الأربعة التي صاغها المؤلّفان بلغة تجمع بين الدقة الأكاديمية والبعد الوجداني، البنية البيئية للأحراش الفلسطينية والرمزية الاجتماعية والدينية للأشجار في الوعي الجمعي، كما يوثّق التحوّلات التاريخية التي طرأت على وظيفة "الحرش" في ظل الحكم العثماني والانتداب البريطاني والمشروع الاستيطاني. كذلك، يتناول الكتاب بالتفصيل الدور الذي لعبته مؤسسات مثل "الصندوق القومي اليهودي" و"سلطة الطبيعة والحدائق" في إنتاج مشهد طبيعي يخفي الوجود الفلسطيني ويستعرض كيف تحوّل "التحريش" إلى أداة هيمنة وإقصاء.

لكنّ الأهمّ أنّ عطية وعرّاف يقدّمان في هذا العمل قراءة مُغايِرة للطبيعة بوصفها فضاءً سياسيًّا وثقافيًّا وميدانيًّا للمقاومة؛ ففي الشعر والرواية والفن، لم يختفِ "الحرش" كرمز، بل عاد ليظهر مثل "كفن أخضر" يفضح الخراب الذي أُخفي تحته، ومثل "قناع بصري" لمحو الذاكرة لا يصمد أمام قصيدة أو لوحة أو حكاية تعيد للقرية اسمها ومكانها. من هنا، يفتح الكتاب أفقًا جديدًا لإعادة التفكير في العلاقة بين الطبيعة والهوية، وبين الجغرافيا والسياسة، في سياق فلسطيني يتجاوز فكرة الملكية المادية للأرض إلى التمسك بجذورها الرمزية والثقافية.

وسيُرافق صدور الكتاب جولة ثقافية واسعة في عام **2026** تشمل **رام الله وحيفا والناصرة**، تتضمن لقاءات حوارية، ندوات نقدية، ومعارض بصرية تستحضر حضور الحرش في الذاكرة الفلسطينية، ليصبح الإصدار حدثًا ثقافيًّا يربط البحث الأكاديمي بالنقاش العامّ ويعيد طرح الطبيعة الفلسطينية كمساحة صراع وذاكرة ومقاومة.

بهذا الإصدار، يواصل **مركز الدراسات القروية** مشروعه في توثيق وتحليل عناصر التراث المادي والرمزي الفلسطيني، مسلّطًا الضوء هذه المرّة – بجهد **إسكندر عطية** و**الدكتور شكري عرّاف** – على "الحرش" بوصفه نصًّا حيًّا للصراع بين المحو والاستعادة، وشاهدًا أخضر على ما جرى وما لا يزال يتجدّد في وجدان هذا الشعب.

الدروز لغير الدروز: نافذة مفتوحة على عقيدة عريقة وتاريخ حافل

تحرير: فريق المجلة

إصدار جديد عن مركز الدراسات القروية، وجولة إطلاق في رام الله وحيفا والناصرة عام 2026

بين قمم الجبال الشاهقة ووديان التاريخ العميقة، حيث ما زالت أصداء الدعوة التوحيدية تتردّد منذ أكثر من ألف عام، يصدر في عام **2026** كتاب جديد بعنوان "**الدروز لغير الدروز**" من تأليف **الدكتور شكري عرّاف ومالك صالحة وإسكندر عطية**. الكتاب ليس مجرد دراسة في العقيدة أو توثيقًا لمسار جماعة دينية، بل هو مشروع ثقافي – معرفي شامل يفتح نافذة للقارئ العربي وغير العربي لفهم تاريخ الموحدين الدروز وفلسفتهم الروحية العميقة، ودورهم السياسي والاجتماعي والثقافي في المشرق العربي وفلسطين عبر القرون.

ينطلق المؤلفون من قناعة بأن "الإنسان عدو ما يجهل"، وبأن المعرفة هي الطريق الأضمن لهدم الصور النمطية وكسر الحواجز الثقافية. من هذا المنطلق، يقدّم الكتاب سردًا تفصيليًّا لنشأة الدعوة التوحيدية في القرن الحادي عشر في ظل الدولة الفاطمية، ولأهمّ أعلامها أمثال **حمزة بن علي وبهاء الدين أبو الحسن**، كما يتناول طبيعة العقيدة التي تقوم على **التوحيد الفلسفي العميق** و**مفهوم التقمص** و**التقية** بوصفها نهجًا للحفاظ على المعتقد في وجه الاضطهاد والتحديات التاريخية.

ولا يقتصر العمل على الجانب العقائدي، بل يمتد ليحلّل السياقات التاريخية والسياسية التي مرّ بها الدروز في المشرق العربي؛ ابتداءً من مقاومتهم للصليبيين والعثمانيين، وأدوارهم المركزية في ثورة سلطان باشا الأطرش ضد الانتداب الفرنسي، وصولًا إلى وجودهم في فلسطين والجليل والكرمل، وعلاقاتهم المعقدة مع السلطات العثمانية والبريطانية ثم مع دولة إسرائيل بعد عام 1948. كما يوثّق الكتاب حضور الدروز في سوريا ولبنان والأردن، وعلاقاتهم مع القوى الإقليمية والدولية، وما رافق ذلك من تحالفات وصراعات شكلت ملامح تاريخهم السياسي والاجتماعي.

ويبرز مؤلّفو الكتاب الجانب الروحي والثقافي للطائفة، من خلال التوقف عند **الخلوات** كمؤسسات دينية باطنية، و**طبقة العُقّال** الذين يحملون سرّ التعاليم، و**المقامات المقدسة** مثل مقام النبي شعيب في حطين، والنبي اليعفوري في الجولان، والأمير السيد في لبنان. هذه المقامات ليست مجرد أماكن للعبادة، بل محطات روحية تربط بين عالمَي الظاهر والباطن، وتشكل ركائز للهوية الجماعية والذاكرة التاريخية.

ويشتمل الكتاب على قراءة معمّقة لبنية المجتمع الدرزي، مكانة المرأة فيه، مفهوم الموت والروحانيات، المصطلحات التوحيدية الخاصة، إلى جانب توثيق واسع للقرى الدرزية القديمة والحديثة في فلسطين/إسرائيل، وتحليل علاقاتهم بالحركة الصهيونية وبالسلطات البريطانية، ما يجعل العمل مرجعًا غنيًّا للباحثين والمهتمين بتاريخ الدروز وتراثهم.

وسيُرافق صدور الكتاب **جولة ثقافية واسعة عام 2026** تشمل **رام الله وحيفا والناصرة**، تتضمّن لقاءات حوارية وندوات نقدية ومعارض وثائقية وندوات مفتوحة للقرّاء تهدف إلى تعميق الفهم المتبادل وبناء جسور معرفية بين الدروز والمجتمعات المحيطة بهم، وإعادة طرح تاريخهم وثقافتهم في سياقهم العربي الأوسع.

بهذا الإصدار، يقدّم **مركز الدراسات القروية** مساهمة نوعية في تعريف القارئ العام والباحث المختص على واحدة من أكثر الجماعات الدينية العربية تعقيدًا وعمقًا، ويؤكد المؤلفون أن هذا العمل ليس مجرد كتاب عن الدروز، بل كتاب **من الدروز ولغير الدروز**، وهو دعوة إلى الفهم بدلًا من الجهل، وإلى الحوار بدلًا من الصور النمطية، وإلى الاعتراف بثراء التنوّع الثقافي والروحي في هذا الشرق.

مسارات الذاكرة المكانية: تعاون بحثي جديد بين مركز الدراسات القروية ومركز رواق – مركز المعمار الشعبي

تحرير: فريق المجلة

في المشهد الثقافي الفلسطيني، تتقدّم بعض المؤسسات بِخُطًى ثابتة نحو إعادة كتابة التاريخ الاجتماعي من بوابة التفاصيل الصغيرة، تلك التي تُهملها السرديات الكبرى وتغيب عن كتب التاريخ الرسمي رغم أنها تشكّل جوهر الحياة اليومية للفلسطينيين. من بين هذه المؤسسات، يبرز **مركز الدراسات القروية** و**مركز رواق – مركز المعمار الشعبي** اللذان أسّسا معًا مسارًا معرفيًّا مهمًّا لإعادة الاعتبار للعمارة التقليدية وللمؤسسات الحضرية التي رافقت نشوء المجتمع الفلسطيني وتطوره.

منذ سنوات، يعمل مركز رواق على إصدار سلسلة من الكتب البحثية التي توثّق البنية المادية والاجتماعية لمؤسسات كانت تشكّل عصب الحياة في فلسطين. وقد ظهرت هذه السلسلة لتملأ فراغًا في المكتبة العربية، من خلال تقديم دراسات ميدانية وتاريخية عميقة حول عناصر عمرانية ارتبطت مباشرةً بأنماط العيش والعمل والتنظيم الاجتماعي. ومن أبرز هذه الإصدارات:

- **دور الحَمّام في فلسطين**
- **مطاحن فلسطين**
- **خانات فلسطين**
- **الشرطة في فلسطين**

تميّزت هذه الأعمال بأنها تناولت المكان بوصفه كائنًا حيًّا، تكشف جدرانه عن أحوال الناس وحاجاتهم وطقوسهم وصِلاتهم اليومية بالمدينة والقرية. وقد أرست هذه الكتب منهجًا بحثيًّا يجمع بين التاريخ الشفوي والوثائق العثمانية والمسح المعماري والرصد الإثنوغرافي للعادات والتقاليد.

كتاب جديد... ورؤية موسّعة للمكان الفلسطيني

في هذا السياق، ينضمّ **مركز الدراسات القروية** إلى هذه المسيرة البحثية عبر تعاون جديد مع مركز رواق لإصدار كتاب حول **الحمّامات العامة في فلسطين** ضمن **دورة منشورات عام 2026**. ويأتي هذا الإصدار ليكمل المشهد الذي بدأته سلسلة رواق، خصوصًا أن الحمّام كان – لقرون طويلة – مؤسسة حضرية متكاملة، تتقاطع فيها الوظيفة الصحية مع الاجتماعية، والطقسية مع الاقتصادية، والجندرية مع المعمارية.

إن تناول الحمّامات الفلسطينية في كتاب مستقلّ يفتح أمام الباحثين نافذة نوعية لفهم التاريخ المجهول للمدينة الفلسطينية، حيث تتجسد العلاقة بين الجسد والمكان، بين الطهارة والعمران، وبين الطقس الشعبي والحياة اليومية. فالحمّام لم يكن يومًا مجرّد مكان للاغتسال، بل شكّل فضاءً اجتماعيًّا مركزيًّا عبّر عن بنية المجتمع الفلسطيني، ووفّر مسرحًا طقسيًّا لطقوس العروس والنفساء والطهور والعلاج والاحتفال بالتحولات المفصلية في حياة الإنسان.

لماذا هذا التعاون اليوم؟

يأتي هذا المشروع المشترك في لحظة تُواجه فيها المعالم التقليدية في فلسطين موجات من الإهمال والاندثار والتحويل التجاري والتغييب الرمزي. لذلك، يجتمع مركز الدراسات القروية ومركز رواق حول رؤية بحثية مشتركة تقوم على:

1. **إعادة توثيق المؤسسات اليومية المنسية** التي لعبت دورًا جوهريًّا في تشكيل الهوية الاجتماعية الفلسطينية.
2. **جمع الرواية المعمارية مع الرواية الشعبية** لتقديم فهم شامل لطبيعة الحياة في المدينة والقرية.
3. **إحياء ذاكرة المكان** من خلال قراءة الحمّام بوصفه مؤسسة اجتماعية وجندرية وثقافية، وليس فقط بنية معمارية.
4. **تقديم مرجع علمي للأجيال الجديدة** يعيد وصلها بتاريخها المهمل خارج الكتب المدرسية والسرديات الرسمية.

صفحة جديدة في مشروع التوثيق الفلسطيني

يشكّل هذا الكتاب المرتقب خطوة جديدة في مسار إعادة رسم الخريطة الاجتماعية للمكان الفلسطيني، فهو يعيد الحياة إلى مؤسسة كانت مركزًا للحركة اليومية، وفضاءً للنساء والرجال، ومرآةً لتحولات الزمن. كما يُتوقَّع أن يُلحَق هذا العمل بإصدارات مستقبلية تتناول عناصر أخرى من التراث الاجتماعي المادي، ضمن شراكة بحثية تتطلّع إلى بناء مكتبة فلسطينية غنية ومتخصصة، قادرة على مواجهة النسيان والتهميش والطمس.

بهذا التعاون، يُعيد مركز الدراسات القروية ومركز رواق التأكيد على أن **كتابة التاريخ لا تبدأ من القلاع والقصور وحدها، بل من الحمّامات والخانات والمطاحن والساحات**، من الأماكن التي شكّلت نفَسَ المجتمع وذاكرته وملامح حضوره في المكان.

إنه مشروع يعيد للعمارة روحها، وللمكان حكايته، وللمجتمع ذاكرته الحيّة

مَن يحمل عبء البقاء؟

تحرير: فريق المجلة

قراءة في مداخلة إسكندر عطية حول المرأة الفلسطينية بين الذاكرة والمحو

في مؤتمر "**نبقى بالفعل: التكافل المجتمعيّ في مواجهة محو الوجود**" الذي انعقد في سوق الناصرة، قدّم الباحث ومدير مركز الدراسات القروية **إسكندر عطية** مداخلة استقطبت اهتمام الحضور لِما حملته من قراءة تاريخية عميقة ورؤية نقدية للواقع الفلسطيني الراهن. مداخلته، التي جاءت تحت عنوان "**مَن يحمل عبء البقاء؟**"، لم تكن استعادة لصفحات من الماضي بقدر ما كانت تفكيكًا لمسار طويل من الصمود تقف فيه المرأة الفلسطينية في الصفوف الأولى، بوصفها الحارسة الأولى للمعنى وللحياة.

انطلق عطية من سؤال بدا بسيطًا في ظاهره، لكنه شديد القسوة في عمقه: مَن يحمل عبء البقاء حين تتفكك البنى وتتبدل الأدوار ويُعاد تشكيل المجتمع تحت الضغط؟ هذا السؤال، كما أوضح، ليس سؤالًا رمزيًّا، بل سؤال تاريخي يمكن تتبّع إجاباته في أرشيف القرى، وفي صور البيدر والطابون، وفي صوت الأغاني الشعبية التي حملتها النساء من جيل إلى جيل. ففي مداخلته "**من يحمل عبء البقاء؟**" الذي استند إلى وثائق وصور قديمة أظهر بوضوح الدور المحوري الذي أدته النساء في الحضارة القروية الفلسطينية من صناعة الخبز إلى إدارة دورة الغذاء كاملة، ومن تنظيم العلاقات الاجتماعية عبر "العونة" إلى حفظ سرديات المكان والذاكرة الشفوية.

لم يقدّم عطية هذا التاريخ بوصفه رواية تراثية، بل بوصفه **بُنيَة صمود** متكاملة لا تزال آثارها جليّة حتى اليوم. وأشار في تحليله إلى أن "العونة" لم تكن مجرّد منظومة عمل جماعي، بل كانت نظامًا اجتماعيًّا متكاملًا صاغته النساء، يتحرك وفق توازن دقيق بين الرعاية والمقاومة، بين الواجب الفردي والمسؤولية الجماعية.

تقرير حول المداخلة

أظهرت مداخلة عطية كيف انتقلت النساء من الدور الاجتماعي إلى الدور الوطني، خصوصًا في ثورة 1936، وفي سنوات النكبة، وفي فترة الحكم العسكري، حيث تحوّلت البنية التقليدية للعونة إلى شبكة مقاومة غير مرئية حافظت على تماسك المجتمع الفلسطيني في أحلك الظروف.

غير أن قيمة هذا الطرح لم تتوقف عند حدود التاريخ، إذ ما لفت الحضور في المؤتمر هو قدرة عطية على **ربط الماضي بالحاضر، والريف بالفضاء الرقمي**، فقد أشار إلى أنّ الامتحان الجديد للمجتمع الفلسطيني لا يحدث فقط في الجغرافيا، بل في **الوعي الرقمي**؛ في الطريقة التي تفرض بها المنصّات الكبرى سرديات محددة وتهمّش أخرى، وتتحكم بما يبقى وما يختفي. وفي هذا السياق، رأى أنّ المرأة الفلسطينية تواجه اليوم نسخة جديدة من معركة البقاء، معركة لا تُخاض في البيدر أو ساحة الثورة، بل في مساحة رقمية تُمارَس فيها أشكال جديدة من المحو الرمزي الذي يحاول إخفاء الوجود الفلسطيني وتهميش صوته.

ووفق قراءة عطية، فإن ما حملته النساء على أكتافهنّ قبل 100 عام من حيث صياغة التكافل وحفظ الذاكرة وإعادة بناء الحياة بعد النكبة يتجدد اليوم بصيغة مختلفة، لكن بروح واحدة: القدرة على تحويل الهشاشة إلى قوة، والخسارة إلى فعل، والذاكرة إلى أداة

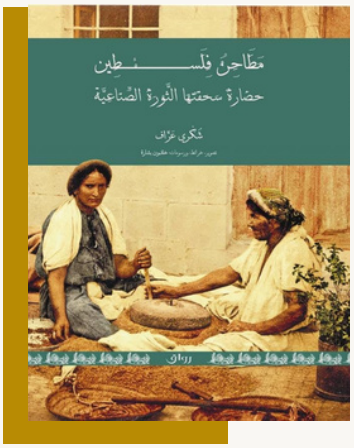
مواجهة. فمن المبادرات النسوية المحلية والتوثيق الرقمي والمنابر الثقافية التي تعيد كتابة السردية الفلسطينية من جديد، تبدو المرأة اليوم امتدادًا للماضي، لا مجرد شاهدة عليه.

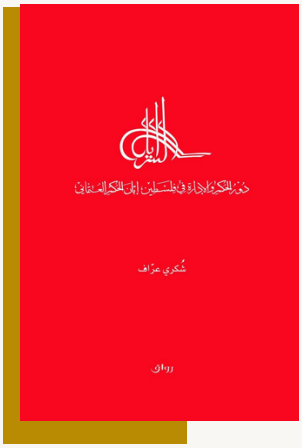
مداخلة عطية أعادت إلى الواجهة سؤالًا نادرًا ما يُطرَح في النقاشات الأكاديمية والسياسية: **هل يمكن لأي مشروع وطني أن ينهض من دون النساء؟** أما الإجابة، كما خَلُص إليها، فهي واضحة في التاريخ كما في الحاضر: لا صمود بلا نساء، ولا ذاكرة بلا سردهنّ، ولا مستقبل يمكن بناؤه بمعزل عن الدور الذي حملته المرأة الفلسطينية، وما تزال تحمله، في مواجهة التفكك والمحو وإعادة تشكيل الوعي.

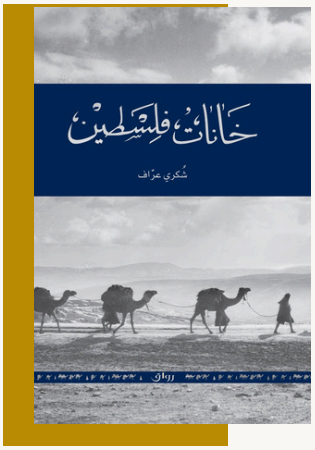
وهكذا خرجت مداخلته من إطار الندوة لتصبح جزءًا من نقاش أوسع، نقاش حول معنى البقاء في زمن تتغير فيه أدوات السيطرة، وحول ضرورة إعادة الاعتبار للبنية الاجتماعية التي طالما صاغتها النساء، سواء في العونة التقليدية أو في فضاء المنصّات الرقمية. وفي قلب هذا كله، يبقى السؤال مفتوحًا لكنه أكثر وضوحًا بعد تلك الجلسة: **من يحمل عبء البقاء؟**

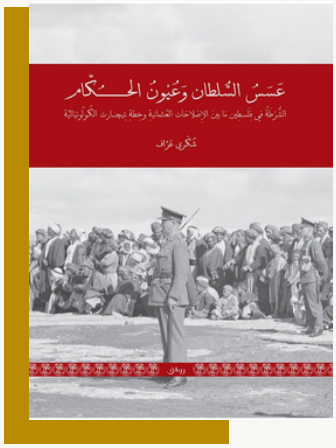
التاريخ يجيب: المرأة أولًا، والمرأة أخيرًا.

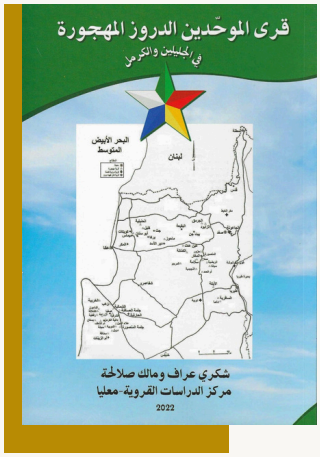
الكتب التي متوفر في المركز











نقاط البيع المحتلنة:

- مركز الدراسات القروية - معليا.
- مكتبة مي وزيادة - الناصرة - السوق.
- دار ليلى للنشر والترجمة - https://darlaila.com/.
- مكتبة السعدي/ جاليري نوايا - عكا.
- أو الإتصال على الرقم 0545719331.

Rural Research Centre
مركز البحوث الريفية