خالد عايد*

مقدمة في التاريخ الشعبي: الحالة الفلسطينية **

تُعتبر أبحاث التاريخ الشفوي حديثة العهد فلسطينياً وعربياً، فهي لم تبدأ إلاّ في الربع الأخير من القرن العشرين، بينما كان السائد، وربما لا يزال، هو نموذج التاريخ السياسي النخبوي الذي كان يسعى للتصدي للرواية الصهيونية والتعريف بالقضية الفلسطينية وبالعدو الصهيوني. لكن كثيراً ما يجري الخلط بين التاريخ الاجتماعي والفولكلوري ودراسات الذاكرة، وبين منهج التاريخ الشعبي الذي تتناوله هذه المقالة، والذي يتعامل مع جميع تلك المصادر على قدم المساواة.

لقد عيّنْتَ أبناء الذوات في الوظائف، وأجلسْتَ أبناء بعض العائلات على الكراسي فغدوا رهائن لديك، وارتبطوا بالسلطة ارتباطاً مادياً عجيباً أنساهم واجباتهم الوطنية. وأرضيتَ في التعيين والترقية وإقامة الكراسي طبقة من الناس، وهذه الطبقة التي حرصتَ على إرضائها وعلى تعيين أبنائها لن تنكر جميلك أبداً، وستذكر أياديك البيضاء عليها وشعارها دائماً: الحسنة بعشرة أمثالها والتحية بأحسن منها.

إن الأحزاب القائمة لا تمثل روح الأمّة الناقمة الساخطة المتألمة، ومعظمها في كيفية تأليفها والأسس التي قامت عليها لا علاقة لها بالمصلحة العامة التي تفترض كفاح الغاصب دون مواربة، بل إن بعضها لم يقم إلاّ لظروف محلية أو عائلية أو شخصية.

... وهؤلاء الذين دفعهم اليأس من الإنصاف إلى ركوب المركب الخشن وسلوك السبيل الوعر، إذا كانوا قد انفردوا في أسلوبهم وسلكوا سبيل [عز الدين] القسّام، فهم لم ينفردوا في اليأس والتذمر. وقد بلغ التذمر في النفوس حداً

* كاتب فلسطيني.

** في تطبيق عملي لمنهج التاريخ الشعبي، كنت قد أعددت بحثاً غير منشور حتى الآن، بعنوان "مواسم الاقتلاع والتجذّر: الأرض والفلاح في الريف الفلسطيني"، بالاتفاق مع مركز المعلومات العربي للفنون الشعبية. وقد اعتمدت هنا إلى حد كبير على نتائج ذلك البحث، وعلى المصادر المعتمدة فيه.

جعل الناس في السنة الماضية يعنون بأخبار لص شقي قاطع طرق كأبي جلدة لا يحمل فكرة وطنية !!

(أكرم زعيتر في رسالة إلى المندوب السامي البريطاني، ١٨/٤/١٩٣٦) [١]

بداية، لا بدّ من التنبيه إلى ضرورة تمييز "التاريخ الشعبي" من أنواع البحث التاريخي التي ربما يبدو أنها تتشابه معه، كالتاريخ الاجتماعي أو تاريخ الفولكلور أو ما يسمى التاريخ الشفوي أو دراسات الذاكرة، وإن كان التاريخ الشعبي يتقاطع معها ومع سواها بدرجات متفاوتة، وبأشكال متنوعة، فيتفاعل وإياها، ويأخذ منها نصيباً ويضيف إليها آخر.[٢] فالتاريخ الشعبي ليس مجرد سجل للأغاني والأشعار والحكايات والأمثال الشعبية، وإن كانت هذه جميعاً تشكل مصادر أساسية إضافية له (إلى جانب المصادر المكتوبة على اختلاف أشكالها)، بل إنه يتعامل مع جميع المصادر على قدم المساواة من حيث إخضاعها للتقويم والنقد والمقابلة.

ومن باب التبسيط، موقتاً، نقول إن التاريخ الشعبي هو نتاج التفاعل ـ بشروط محددة ـ بين التاريخ الاجتماعي من وجهة نظر الشعب وبين تاريخ الشعب الشفوي؛ إنه وليد التزاوج بين التاريخين: الاجتماعي المكتوب والشفوي (غير المكتوب) الخاصَّين بالشعب، لأن الشعب هو المجتمع ناقصاً النخب السائدة فيه. وسنفصّل في ذلك أدناه.

في الحالة الفلسطينية (والعربية إجمالاً)، لم تبرز بشائر التاريخ الشعبي ـ دراسات التاريخ الاجتماعي وتدوين "التاريخ الشفوي" ـ إلاّ منذ الربع الأخير من القرن العشرين. فحتى ذلك الحين، ظل الطابع السياسي طاغياً على الكتابة التاريخية الفلسطينية، واشتغلت النخب الثقافية الفلسطينية (ومعها العربية) في التصدي للرواية الصهيونية بشأن الصراع العربي ـ الصهيوني، تحت عنوانين رئيسيين: التعريف بالقضية، و"اِعرف عدوك" (احتلت ترجمات أمهات الكتب والمقالات الصحافية العبرية إلى العربية حيزاً واسعاً في التعريف بالعدو).

لقد كان الاشتغال بالتاريخ السياسي ـ ولا يزال ـ أمراً مشروعاً وضرورياً، وإن لم يكن كافياً، لكن "العدو" في منظور التاريخ النخبوي كان الحركة الصهيونية فقط لا غير، بينما كان خطاب النخب السياسية يسعى لخطب ودّ رعاة هذه الحركة، البريطانيين في البداية والأميركيين لاحقاً، إلى جانب القضية، أو أقلّه ليقفوا على الحياد. كما أن تلك النخب السياسية صاغت القضية من منظورها، فنسبت إلى نفسها شرف قيادة الجهاد الوطني، وأحالت الهزائم إلى "نكبة" لا تتحمل هي المسؤولية عنها أو تشارك في تحمّلها، من دون بذل جهد يُذكر في مجال المراجعة التاريخية النقدية، وأولت عناية مفرطة باليوميات والمذكرات والأوراق الخاصة التي أنتجتها هذه النخب في سالف عهدها. وهكذا، سعى السرد التاريخي النخبوي للاستحواذ على التاريخ الفلسطيني تحت غطاء استحواذه على شرف التصدي للسرد الصهيوني، والتعريف المبتسر والمجتزأ بالقضية وبالعدو.

خلال الربع الأخير من القرن المنصرم، شهدت الكتابة التاريخية العربية، والفلسطينية ضمناً وتحديداً، تطوراً ملموساً في كتابة التاريخ الاجتماعي، وهو الأقرب نسباً إلى التاريخ الشعبي. وبرزت في هذا المجال دراسات حنا بطاطو في شأن الاجتماع السياسي في العراق بصورة خاصة (وفي سورية أيضاً)، وكتاب صادق أحمد سعد عن تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي، وبعض المؤلفات العربية الأُخرى.

أمّا على الصعيد الفلسطيني، فشهدت الكتابة التاريخية تطورين بارزين: ازدياد الاهتمام بالتاريخ الاجتماعي ـ الاقتصادي من طرف بعض الباحثين (عادل غنيم وماهر الشريف وبشارة دوماني، على سبيل المثال)، وحملات تسجيل الروايات الشفوية على نطاق واسع في إطار ما سُمي "التاريخ الشفوي". ويصبّ هذان

التطوران في مَعين التاريخ الشعبي ـ وإن في حالات معينة.

تتناول المقالة هذه الحالات، بعد أن تعرض أبرز التطورات التي طرأت ـ بفضل تصاعد دور "الجماهير" ـ على مناهج الكتابة التاريخية خلال القرن العشرين عامة، والربع الأخير منه خاصة. كما تتطرق إلى خصائص التاريخ الشعبي من حيث المنهجية والمصادر، وتعرض نماذج لمسائل تؤدي إعادة النظر فيها، في ضوء منهج التاريخ الشعبي، إلى حلّ بعض الإشكاليات التاريخية، وإلى إنتاج معرفة تقرّبنا من فهم بعض "حقائق" الماضي ومن كشف المستور منها، وتضيء بعض الزوايا في دور الشعب الفلسطيني في التاريخ.

I ـ المنابع النظرية لمنهج التاريخ الشعبي

شهد القرن العشرين، وخصوصاً الربع الأخير منه، تحولات رئيسية على غير صعيد: اجتماعي ـ اقتصادي، وعلمي، وفكري، شملت فيما شملت العلوم الإنسانية، وبينها التاريخ، وكانت بدورها استمراراً للتحولات الموروثة من القرن السابق، وتجاوزاً لها في آن.[٣] وكان بين أبرز الموروثات عن القرن التاسع عشر (ومن قبله عصر التنوير) في حقل الكتابة التاريخية مدرستان:

١ـ "التفسير الراديكالي للتاريخ" (The Whig interpretation of history)، الذي أطلقه المؤرخ البريطاني توماس ماكاولي (Thomas Macaulay) في كتاب له صدر في سنة ١٨٤٨. وقد أرسى هذا المؤرخ نموذجاً تقدمياً للتاريخ البريطاني، تخلصت البلد وفقه من الخرافة والاستبداد والاضطراب لتنشئ دستوراً متوازناً وثقافة تنظر إلى الأمام، وتشتمل على حرية المعتقد والتعبير. وكلمة Whig هي في أصلها اللغوي اختصار لكلمة إنجليزية تعني "سائق الماشية"، أمّا المصطلح الذي أُطلق على المدرسة التاريخية فظهر في سنة ١٩٣١، للدلالة على "المقاربة التاريخية التي تصوّر الماضي على أنه تقدّم حتمي نحو المزيد فالمزيد من الحرية والتنوير، يبلغ أوجه في أشكال حديثة من الديمقراطية الليبرالية والملكية الدستورية."

٢ـ التفسير الماركسي للتاريخ كما تجلى في مؤلفات فريدريك إنجلز (Friedrich Engels)، وخصوصاً في كتابَيه: "حرب الفلاحين في ألمانيا" (في سنة ١٨٥٠)، و"أحوال الطبقة العاملة في إنجلترا" (في سنة ١٨٤٥).

وقد تعددت مناهج البحث التاريخي في القرن العشرين على نحو لا يمكننا هنا إلاّ الإشارة إلى أبرزها، والتوقف قليلاً عند ما له علاقة بموضوعنا في هذه المقالة:

ـ "مدرسة الحوليات" الفرنسية: غيّرت هذه المدرسة مركز اهتمام البحث التاريخي في فرنسا، بتشديدها ـ بين أمور أُخرى ـ على التاريخ الاجتماعي الطويل الأمد، بدلاً من الموضوعات السياسية والدبلوماسية. وكان هدف "الحوليات" تحطيم عمل "السوربونيين" (أي خرّيجي جامعة السوربون، أو مَن يتبنّون الآراء الفلسفية والدينية التي تُدرّسها)، وتحويل توجه المؤرخين الفرنسيين من التاريخ السياسي والدبلوماسي الضيّق نحو آفاق جديدة في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي.

ـ "النظرية النقدية" في علم الاجتماع والفلسفة السياسية. ومصطلح "النظرية النقدية" (أو "النظرية الاجتماعية النقدية") يشير إلى فلسفة "مدرسة فرانكفورت" النيو ماركسية التي ظهرت في ألمانيا في ثلاثينيات القرن العشرين. وقد وصف ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) الفلسفة التي تسعى "لتحرير البشر من الأوضاع التي تستعبدهم"، بالنقدية.

وفي بريطانيا، أثار كتاب: Edward Hallett Carr, *What is History* (New York: Random House), 1961 جدلاً واسعاً بشأن ماهية التاريخ، والعلاقة بين الماضي والحاضر، وبين المؤرخ و"الوقائع" التاريخية التي يراكمها.

أمّا في الولايات المتحدة الأميركية، فكان في مجال الكتابة التاريخية "سلسلة من المقاربات الرئيسية في القرن العشرين"، منها مقاربة "المؤرخين التقدميين"، والمقاربة التاريخية لليسار الجديد، و"التاريخ الاجتماعي والسياسي الجديد".

وفي منتصف القرن، افتتح عالم الاجتماع الفرنسي موريس هالبواش (Maurice Halbwachs) حقل "دراسات الذاكرة" الجديد بكتابه "الذاكرة الجماعية" *La mémoire collective* (Paris: Presses Universitaires de France/Bibliotheque de Sociologie Contemporaine, 1950). وتركز هذه الدراسات على كيف تُنشئ الأمم والمجموعات (والمؤرخون) ذكرياتهم بشأن الماضي، فيختارون هذه الذكريات بغية الاحتفاء بمظاهر رئيسية (أو شجبها)، متخذين بذلك موقفاً من قيمهم ومعتقداتهم الراهنة.

هذه المدارس والمقاربات جميعاً تؤثّر بدرجات متفاوتة في كتابة "التاريخ الشعبي"، لكننا سنشير بصورة خاصة إلى مصدرين نظريّين رئيسيين على الصعيد العالمي لهذا التاريخ: مفهوم "الشقي الاجتماعي" عند المؤرخ البريطاني الماركسي إيريك هوبزباوم (Eric Hobsbawm)، ومنهج "مجموعة دراسات التابع" (subaltern studies group) الهندية.

١ ـ هوبزباوم ومفهوم الشقي الاجتماعي

يُعرف إيريك هوبزباوم (١٩١٧ – ٢٠١٢) بأنه مؤرخ بروز الرأسمالية الصناعية والاشتراكية والقومية، وتشتمل أشهر أعماله على ثلاثيته بشأن ما سمّاه "القرن التاسع عشر الطويل"، والفكرة التي قدمها عن "التراث المفبرك" / أو الملفق (invented traditions) الذي تشكل الصهيونية أحد أمثلته. كما أنه ابتكر مفهوم "الشقي الاجتماعي" (social bandit or social crime)[٤] في كتابه "ثوار بدائيون: دراسات في الأشكال القديمة للحركات الاجتماعية في القرنين التاسع عشر والعشرين" (Eric Hobsbaum, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th centuries*, Manchester: Manchester University Press, 1959)، والذي يُعدّ دراسة لأشكال المقاومة الشعبية التي تشتمل على سلوك يتميز بالخروج على القانون. وقد توسّع هوبزباوم في هذا الحقل من خلال دراسته التي صدرت بعد ذلك بعشرة أعوام، فوفقاً له، فإن "الشقاوة الاجتماعية" ظاهرة واسعة الانتشار عرفتها عدة مجتمعات طوال التاريخ المكتوب، وبرز فيها الشقي البطل الخارج على السلطة السائدة في أكثر من صورة: "اللص الشريف" الذي يسلب أموال الأثرياء ويوزعها على الفقراء؛ "المنتقم" الذي تكون أفعاله العنيفة مثالاً يمكن للفقراء المضطهدين أن يحذوا حذوه؛ "المقاوم المسلح" الذي يواجه السلطة المركزية بصورة مباشرة. ومع أن هؤلاء الأشقياء كانوا مجرمين في عيون النخب، إلاّ إنهم كانوا يحظون بالإعجاب والاحترام لدى الفلاحين المضطهدين. ومن شأن العلاقة الوثيقة بين الأشقياء وجمهرة الفلاحين أن تفضي إلى ثورة فلاحية أشمل وأعنف.

تنطبق مقاربة هوبزباوم النظرية هذه على المجتمعات الفلاحية في المقام الأول، وتجد سنداً تطبيقياً لها في التاريخ الفعلي لظاهرة الأبطال الشعبيين التي عرفتها الأرياف العربية في إطار حركات المقاومة الشعبية للاحتلالات الأجنبية ووكلائها من النخب الاجتماعية المحلية. وهي تصلح، في الوقت نفسه، إطاراً نظرياً مساعداً في دراسة وتحليل الظاهرة التي يمثلها هؤلاء الأبطال وهذه الحركات، كما تصلح للتمييز الضروري بين بطل شعبي يمثل حقيقة اجتماعية تاريخية (أبو جلدة في فلسطين، أو طانيوس شاهين وأدهم خنجر في لبنان، أو أدهم الشرقاوي في مصر ـ على سبيل المثال لا الحصر)، وشخصية أسطورية من نسج الخيال

الشعبي (روبن هود في بريطانيا، مثلاً) هي أقرب إلى صورة "المخلّص المنتظر" الوهمي منها إلى صورة الثائر الواقعي المتحرك في بحر الفلاحين والمعذبين في الأرض.

٢ ـ "دراسات التابع"

منهج "دراسات التابع" / أو الخاضع[٥] أشمل من مقاربة إيريك هوبزباوم الخاصة بشأن "الشقي الاجتماعي" و"الأشكال القديمة للحركات الاجتماعية"، وقد يكون سياقه التاريخي أقرب إلى سياق التاريخ الفلسطيني، والعربي إجمالاً، في واقعه الكولونيالي "التابع".

يشير مصطلح "التابع"، في "النظرية النقدية" و"ما بعد الكولونيالية"، إلى "الفئات السكانية التي تقع اجتماعياً وسياسياً وجغرافياً خارج بنية السلطة المهيمنة للمستعمرة والوطن الأم الكولونيالي"، ويصف الطبقات الدنيا والفئات الاجتماعية التي تقع في هامش المجتمع، فالتابع هو شخص من دون قوة تمنحها المكانة الاجتماعية.

وهذا المصطلح، في وصفه "التاريخ المرويّ من تحت"، مشتق من كتاب عن "الهيمنة الثقافية" وضعه المنظّر والسياسي الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي (١٨٩١ – ١٩٣٧)، وحدّد فيه المجموعات المستثناة من بنيات المجتمع الخاصة بالتمثيل السياسي، والمحرومة بالتالي من الوسائل التي تجعل كلمة الناس مسموعة في مجتمعهم.

دخل مصطلح "التابع" و"دراسات التابع" إلى دراسات ما بعد الكولونيالية من خلال أعمال "مجموعة دراسات التابع"، وهي مجموعة من المؤرخين الجنوب آسيويين عملت على استكشاف الدور السياسي الفاعل الذي قام به الرجال والنساء الذين يشكلون الجماهير، بدلاً من الأدوار السياسية التي أدّتها النخب الاجتماعية والاقتصادية، في تاريخ جنوب آسيا. وفي سبعينيات القرن الماضي، بدأ مصطلح "التابع" يشير إلى الشعوب المستعمَرة في شبه القارة الهندية، ويصف منظوراً جديداً في تاريخ المستعمرات كما يُروى من وجهة نظر المستعمَرين لا المستعمِرين. وقد تحولت دراسات التابع من نموذج للخطاب الثقافي إلى منهج في نقد ما بعد الكولونيالية.

لقد تطور هذا المنهج مع قيام مجموعة من المؤرخين الهنود، بدءاً من سنة ١٩٨٢، بنشر دراسات في تاريخ الهند الكولونيالي، ولا سيما تاريخ الثورات الفلاحية فيها، وكان من أبرز هؤلاء المؤرخين رانجيت غوها وغياتري سبيفاك (Ranjit Guha and Gayatri Spivak). وقد سعت هذه المجموعة لإعادة كتابة هذا التاريخ "من وجهة النظر المميزة والمنفصلة للجماهير، باستعمال مصادر غير تقليدية أو مهملة مأخوذة من الذاكرة الشعبية والخطاب الشفوي والوثائق الإدارية الكولونيالية التي لم يجرِ تفحّصها من قبل"، ولتقديم تاريخ جديد يكون **"بديلاً من التاريخ الرسمي"** الذي يقدمه مؤرخون هنود.... يتبنّون صيغاً وروايات ـ والأهم من ذلك كله ـ أيديولوجيا للكتابة التاريخية مأخوذة من تحالفاتهم الطبقية النخبوية مع الحكم البريطاني."[٦]

بعد أن عرضنا أبرز التطورات في الكتابة التاريخية على الصعيد العالمي، ننتقل الآن إلى الصعيد الفلسطيني.

II ـ تطوران في كتابة التاريخ الفلسطيني

أشرنا أعلاه إلى وقوع تطورين أساسيين على صعيد الكتابة التاريخية الفلسطينية في أواخر القرن العشرين، هما:

١ ـ التاريخ الاجتماعي

تحت وطأة الانهماك في الكتابة التاريخية السياسية ذات الأهمية الإلحاحية والراهنة، قلّت الدراسات المتخصصة بالتاريخ الاجتماعي (والاقتصادي) الصادرة باللغة العربية إلى درجة

الندرة، وبقي تناول الواقع الاجتماعي لفلسطين الانتدابية يأتي في ثنايا التاريخ السياسي والتاريخ العام، وفي الأبحاث الصادرة باللغة العبرية ـ من وجهة نظر صهيونية ـ وسواها من لغات أوروبية. وفي ظل استئثار النخب بالرواية الرسمية، بقيت الرواية الشعبية الفلسطينية غائبة، أو كادت.

قلنا إن التاريخ الاجتماعي هو من التواريخ الأقرب نسباً إلى التاريخ الشعبي، لكن الدراسات في هذا الحقل تكاد تُعدّ على الأصابع. ونذكر منها مؤلفات عادل حسن غنيم،[٧] وماهر الشريف،[٨] وبشارة دوماني،[٩] علاوة على كتاب محمد يونس الحسيني،[١٠] "التطور الاجتماعي والاقتصادي في فلسطين العربية"، الذي كان قد صدر في إبان عهد الانتداب (١٩٤٦).

كتاب الحسيني، القديم نسبياً، والذي لم يكن تاريخاً اجتماعياً بالمعنى الحصري، ولم تكن رياح التغيير في الكتابة التاريخية قد هبّت حين تم وضعه وصدوره، ينطلق من أن "العلم المجرد لا يتعدى وصف الأشياء." ومع ذلك، يتضمن الكتاب فصلين عن "أسباب المعيشة" و"مستوى المعيشة"، اشتملا على موضوعات ومعلومات جديدة (مثل "المناطق الحقيرة" بترجمتها من الإنجليزية slums) ندر تناولها في المؤلفات التاريخية بشأن فلسطين ـ مع أنها صادرة عن المؤسسات الانتدابية البريطانية. وهو بهذا، يقدّم مثالاً لإمكان استفادة التاريخ الشعبي حتى من المصادر المكتوبة بمنهجية مختلفة عن منهجية هذا التاريخ.

أمّا كتابا غنيم والشريف، فيقدمان تحليلاً طبقياً للمجتمع الفلسطيني من وجهة نظر التاريخ الماركسي الكلاسيكي، ويمثلان إضافة نوعية إلى التاريخ الاجتماعي والاقتصادي، تساعد في فهم أفضل للاستنتاجات التي توصّل إليها البحث التاريخي السياسي في عهدِ غَلَبَتِه على البحث التاريخي الفلسطيني.

يتميز كتاب الشريف بأنه حاول النظر في التطورات التاريخية الطويلة المدى، وانطلق من فرضية محددة في هذا الشأن (لا يعنينا هنا الاتفاق أو الاختلاف معها). فقد استهلّ البحث ببدء انتشار العلاقات الرأسمالية في المجتمع الفلسطيني خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وخصص القسم الأول من الكتاب بأكمله لمعالجة التغيرات في البنية الاقتصادية ـ الاجتماعية التي بدأت تحدث بفعل الدينامية الناجمة عن انتشار تلك العلاقات، وتركت بصماتها على الحركات السياسية والاجتماعية.

يصف الشريف نفسه هذه المحاولة الريادية في مقدمة كتابه بأنها "محاولة أولية متواضعة، لا تدّعي لنفسها أكثر من كونها تطرق باباً لم يطرقه البحث التاريخي الفلسطيني في الماضي كما ينبغي، بالرغم من أهميته القصوى."[١١] وقد ساهمت هذه المحاولة في فتح الباب الذي طرقتُه على أفق واسع من البحث الاجتماعي بمنهجية ماركسية، لكن متجددة، تأخذ في الحسبان مجمل التطورات في الكتابة التاريخية خلال نحو قرن مضى، وتعتمد ـ في الحالة الفلسطينية خاصة ـ المصادر الإضافية الغنية بالمعرفة التي يتوفّر التاريخ الشعبي عليها، وكذلك مصادر النخبة المخبوءة، كتلك التي اعتمدها دوماني.

يسعى كتاب بشارة دوماني "لإدخال أهالي فلسطين في سجل التاريخ"، ويحاول أن يبعث "الحياة في مجتمعهم وفي معاملاته الداخلية بالاستماع إلى أصواتهم وإدراك العالم من خلال عيونهم." كما يسعى للمساهمة في إعادة التفكير في التاريخ العثماني، "ولا سيما دور التجار والفلاحين في تشكيل العلاقات المدينية ـ الريفية..."، وفق ما جاء في مقدمة الكتاب. ويدعو المؤلف في كتابه "إلى إعادة اكتشاف فلسطين العثمانية من خلال جذب الانتباه إلى المراحل الطويلة الأمد التي مرت بها، ومن خلال تسليط الأضواء على فعالية الأهالي في صنع تاريخهم الخاص."

وسنكتفي هنا بالإشارة إلى بعض ما نعتقد

أنه ذو صلة بموضوعنا: التاريخ الشعبي.

إن "الأهالي" الذين يقصدهم الكاتب هم "التجار والفلاحون" في جبل نابلس، وهذا ما قد يفسر استعمال كلمة "الأهالي" في عنوان الكتاب بديلاً من "Merchants and Peasants" في العنوان الأصلي باللغة الإنجليزية. وفي أي حال، كان لـ "التجار" (ومَن هم في مثل مرتبتهم الاجتماعية) نصيب الأسد في الكتاب، مثلما كان نصيبهم في الواقع التاريخي. أمّا الفلاحون، فلم يحظوا في الكتاب، كما في التاريخ، سوى بالنزر اليسير، وانعكس ذلك، مثلاً، في استعمال مصطلح "تسليف المال" و"عقود السَّلَم" التي يستعملها التجار وأقرانهم في وصف واحدة من أبرز معاملاتهم مع الفلاحين الذين كانوا يصفون المعاملة نفسها بـ "الفايز" (مع تفخيم الفاء) أو "الفايض"، والتي ما هي في الحقيقة سوى الربا الفاحش.

ومن جهة أُخرى، استند دوماني في كتابه على وثائق بِكْر، كانت في جزء منها بعيدة عن متناول الباحثين، مثل الأوراق العائلية التي ظلت في حيازة إحسان النمر حتى وفاته. مثال تلك الوثائق، "المعروض" [العريضة] الذي وقّعه "فُقَرا عصيرة من أعمال نابلوس"، وقدّموه في سنة ١٨٥٢ إلى متصرف القدس. وتدور هذه العريضة حول شكوى فقراء قرية عصيرة من أنه على الرغم من دفعهم كامل ضريبة الميري، فإن أحمد اليوسف، شيخ مشاريق الجرار، طلب منهم مبلغاً "بوجه الجرم والرشوي [والرشوة]"، واستحضر خيّالة من مدينة نابلس اعتقلوا عشرة أنفار من القرية وسجنوهم في المدينة.

وتكتمل القصة في ردّ مجلس شورى نابلس على رسالة وكيل متصرف القدس إلى محمود بك عبد الهادي، ممثل السلطة المحلية في نابلس التي تسيطر على الخيالة وتدير سجن المدينة. وبحسب الرد، فإن سبب واقعة عصيرة هو أن تاجر زيت الزيتون الشيخ محمد أبو حجلة استعان بالشيخ أحمد الجرار لتحصيل الزيت من أهل القرية بموجب عقد تسليف كان قد توصل إليه معهم.

وهكذا نجد أن "معروض فقرا عصيرة"، الفلاحين، يلقي الضوء على جانب من حقيقة "العلاقات المدينية ـ الريفية" في جبل نابلس في أواسط القرن التاسع عشر، وهو بذلك يشكل وثيقة في غاية الأهمية في منهج التاريخ الشعبي، ويؤكد مرة أُخرى إمكان استفادة هذا التاريخ حتى من وثائق "النخبة" التي لم يُكشف عن مكنونها كاملاً حتى الآن.

لقد استعان بعض دراسات التاريخ الاجتماعي بالمنهج الماركسي الكلاسيكي في المادية التاريخية، وحقق نتائج طيبة. ويمكن للدراسات اللاحقة أن تجني أكثر من ذلك، وأن تحقق "اختراقاً" معرفياً من خلال منهج ماركسي متجدد، متحرر من الجمود العقائدي، يأخذ في الاعتبار التطورات النظرية التي توازي التطورات الفعلية الهائلة التي شهدها العالم خلال نحو القرن ونصف القرن المنصرمين.

وهذه الدراسات أيضاً زاخرة بالمصادر، باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية، وهي ضرورية في أي منهج بحثي، لكنها خالية من المصادر "الشعبية"، كما كانت خالية من المصادر العبرية، بينما كان للمشروع الصهيوني تأثير شبه حاسم في التحولات الاجتماعية الاقتصادية التي جرت داخل فلسطين الانتدابية.

٢ ـ "التاريخ الشفوي"

منذ أواسط القرن الماضي، اشتغل نمر سرحان في جمع "التراث الشعبي" الفلسطيني، من فولكلور وأغنيات وأشعار وحكايات شعبية، ونشرها في عدة مؤلفات، على امتداد نحو ٤٠ عاماً. لكن هذه المؤلفات ظلّت في إطار "أرشفة" الفولكلور، ولا تشكّل "تاريخاً" في حد ذاتها، ومع ذلك، كانت تبشّر بولادة ما سيسمى التاريخ الشفوي.

في الربع الأخير من القرن العشرين، شرع يتكوّن على الصعيد العربي (والفلسطيني ضمناً) وعيٌ بضرورة كتابة "تاريخ بديل"، تاريخ "من تحت"، بديلاً من تاريخ "من فوق" النخبوي

الرسمي، الذي ظل يسيطر على الكتابة التاريخية طوال عهود. وبدأ مثل هذا الوعي بالنشوء على خلفية أزمة المنهج الرسمي السائد في سعيه لـ **إنتاج معرفة** جديدة تحفر في طبقات التاريخ إلى ما هو أعمق ممّا وصل هذا المنهج إليه حتى الآن ـ وهي أزمة تعكس الأزمة الأشمل المتمثلة في عجز **النخب** السائدة عن تحقيق أي إنتاج اجتماعي جديد من أي نوع، معرفي أو مادي. لكن هذا الوعي جاء أيضاً على خلفية تزايد بروز الدور الذي تقوم به عامة **الجماهير** على المسرح التاريخي منذ أوائل القرن العشرين.

وجرت في هذا الإطار محاولات متنوعة في مجال "التاريخ الشفوي" (the oral history)، فقد برز خلال العقود الثلاثة الماضية اهتمام متزايد بهذا "التاريخ" من جانب مؤسسات وأفراد داخل فلسطين وخارجها. وكان بين المؤسسات: جامعة بير زيت؛ جمعية إنعاش الأسرة في البيرة؛ مركز "شمل" في رام الله؛ مركز إحياء التراث العربي في الطيبة؛ مركز مدى الكرمل؛ مركز المعلومات العربي للفنون الشعبية؛ المؤسسة الفلسطينية للتبادل الثقافي؛ موقع "فلسطين في الذاكرة" في الإنترنت، وسواه كثير من المواقع الإلكترونية الخاصة بقرية أو مدينة أو مخيم أو عائلة أو عشيرة.

وبرز في مجال الاهتمام بالروايات الشفوية الفلسطينية عدد من الباحثين الفلسطينيين وغير الفلسطينيين، منهم مصطفى كبها وصالح عبد الجواد وفيحاء عبد الهادي وسونيا النمر وتيد سويدنبرغ (Ted Swedenburg) وآخرون، كلّ بمقاربته الخاصة. وقام كبها، بصورة خاصة، بالمزاوجة بين الرواية الشفوية والرواية التاريخية والأرشيفية، بينما قدّم عبد الجواد مساهمات بحثية، نظرية وتطبيقية، جادة في هذا المجال، لكنهما ظلاّ يعتبران أن أبحاثهما تقع في حقل ما يسمى "التاريخ الشفوي". وهناك مَن اهتم بالروايات الشفوية في تدوين تاريخ البدو، مثل شكري عرّاف، أو في تدوين تاريخ الأنساب، مثل فايز أبو فردة ومحمد بن رفيع.

ولأغراض هذه الدراسة، وعلى سبيل المثال، فإننا سنتناول بإيجاز أعمال اثنين من الباحثين في مجال "التاريخ الشفوي":

ـ روز ماري صايغ، الرائدة على صعيد استعمال الروايات الشفوية في كتابها عن الفلاحين الفلسطينيين.[١٢] وتتجسد ريادية عملها هذا، في رأينا، بتجاوزها مجرد تدوين المقابلات الشخصية مع لاجئين فلسطينيين في لبنان، في اتجاه تحويلها إلى مصدر مهم ودمجه مع المصادر الأُخرى المكتوبة لتنتج معرفة تاريخية تثري التاريخ الفلسطيني. وبذلك، فإن هذا الكتاب يندرج في إطار التاريخ الشعبي، أكثر ممّا يندرج في تصنيف "التاريخ الشفوي" اللاطبقي.

وتشير صايغ في مقدمة النسخة العربية من كتابها، إلى "مدى قصور هذه المحاولة الابتدائية لجمع التاريخ الشفوي عن أن تكون التاريخ الفعلي للطبقة الفلاحية الفلسطينية"، وتقترح، لتدارك هذا القصور، إجراء دراسة أوسع وأكثر منهجية، تشمل مختلف المناطق الفلسطينية والطبقات الجديدة التي نشأت من الطبقة الفلاحية منذ الاقتلاع في سنة ١٩٤٨. ونحن نقترح، علاوة على ذلك، ألاّ يقتصر الأمر على جمع شهادات الناس وذكرياتهم عن الماضي، بل أن يشتمل أيضاً على مصادر التاريخ الشعبي الأُخرى، من حكايات وأغنيات وأشعار عامية وآثار مادية، إلخ.

ـ عادل يحيى، "حارس الذاكرة"، الذي "رحل مبكراً، وفي جعبته روايات شفوية لا تُعدّ ولا تحصى، جمعها من أفواه المهجَّرين، والمنتفضين، وأبناء المخيمات، الذين انتمى إليهم، وإلى آلامهم وآمالهم."[١٣]

لم يقتصر دور يحيى على جمع الروايات الشفوية، بل تجاوز ذلك أيضاً إلى محاولة تطبيق "منهج" التاريخ الشفوي من خلال "توثيق ودراسة الانتفاضة الفلسطينية المعاصرة، بالاعتماد على روايات نشطاء الانتفاضة من الشبان الذين لهم الدور الأساسي في تفجير

واستمرار هذه الانتفاضة العظيمة والتي هي بالتأكيد أهم أحداث التاريخ الفلسطيني الحديث"، كما يقول في تقديم كتابه "التاريخ الشفوي".[١٤]

ولعل هذا الكتاب هو أول محاولة فلسطينية في تنظير مفهوم "التاريخ الشفوي"، وفي شرح مستفيض لـ "تقنيات" جمع المقابلات الشفوية ونسخها كتابياً. لكن المؤلف يكتفي بإشارة سريعة إلى فهرسة هذه المقابلات وأرشفتها، وهنا ـ في الأرشفة والفهرسة، بالذات كما في النسخ الكتابي ـ تكمن واحدة من المشكلات "التقنية" القائمة الآن في مجال "التاريخ الشفهي"، وهي مشكلة الكمية على حساب النوعية: تكدُّس عشرات آلاف الساعات المسجلة في الأشرطة الصوتية أو أشرطة الفيديو، مع تعذّر رجوع الباحثين إليها كمصادر تاريخية.

ولا يقف الأمر في "التاريخ الشفوي" عند حدّ مشكلة تقنية أو أُخرى، بل يصل أيضاً إلى ماهية هذا النوع من التدوين و"منهجه" ومسوغاته. فهو، بحسب يحيى، "منهج" يُعنى بدراسة الماضي من خلال الكلمة المحكية المحفوظة في الذاكرة والمنقولة مشافهة، ويشتمل على "التراث الشفوي" الذي يتناول الماضي البعيد من خلال الروايات المتعلقة بمجتمع ما، و"تاريخ الحياة" الذي يتناول دراسة الماضي القريب من خلال روايات الأفراد. ويضع المؤلف هذا "المنهج" في تضاد كامل مع "السجل المكتوب" الذي هو بحسب تعبيره "فقير ومشوّش، والجزء الأكبر منه مصادر أجنبية يصعب افتراض موضوعية جزء كبير منها. فالكتّاب لا ينفصلون عن غاياتهم، وكثير ممّن كتبوا في التاريخ العربي متحاملون على هذا الشعب، أو معادون له."[١٥]

وهكذا، يبدو حفظ الذاكرة الشعبية مرادفاً لحفظ أكبر كمية ممكنة من التسجيلات الصوتية والصوتية ـ المرئية لمقابلات مع فلسطينيين / فلسطينيات، بصرف النظر عن مضامين هذه المقابلات، وعن خلفية أصحابها الاجتماعية وتجربتهم الحياتية. وتبدو "الموضوعية" كأنها حكر على الرواة، بينما يبقى إمكان التوليف (synthesis) بين التاريخ الشفوي والتاريخ المكتوب خارج اهتمامات المؤرخ.

وباستثناءات قليلة، أشرنا إلى بعضها أعلاه، فإن محاولات تدوين التاريخ الشفوي لم ترقَ إلى مستوى إنتاج معرفة تاريخية جديدة، على الرغم من ضخامة الجهد المبذول، وحجم "التدوين" المتحقق مقاساً بالساعات، باسم "التاريخ الشفوي". فقد غاب عن معظم جامعي / مدوّني الروايات الشفوية، المتكررة والمتعددة من حيث أشخاص الآباء والأجداد، أنها في جوهرها إنما هي رواية واحدة يختلط التاريخ فيها بتصورات التاريخ المعدَّلة بالأيديولوجيا وبالتجربة المُعاشة اللاحقة وبثقوب النسيان الإنساني وانتقائية الذاكرة، كما اعتبر كثيرون أن هذه الروايات قائمة بذاتها، وأنها المصدر / المرجع البديل الموثوق به للسرد التاريخي الموضوعي. علاوة على ذلك، غصّت الأخبار التاريخية (المستندة إلى الروايات الشفوية بصورة شبه حصرية) المدرجة في مواقع الإنترنت خاصة، بالأخطاء والمغالطات وفبركة سير الأشخاص والعائلات والعشائر وسائر العصبيات، بل إن بعض مؤرخي "النخبة" استعمل أداة التدوين للمقابلات الشخصية سلاحاً لشحذ الرواية النخبوية القديمة، من خلال إجراء مزيد من المقابلات مع شيوخ هذه الرواية، بما يتيح المجال لتحديثها وتعزيزها فاستدامتها.

وهكذا، بدلاً من أن يرفد المدونون "التاريخ الشعبي" بمادة خام تخضع للنقد والمقابلة، شأنها في ذلك شأن أي مادة تاريخية خام أُخرى، وجدناهم يجردون "التاريخ الشعبي" من ترسانة أسلحته الأُخرى، متمثلة في جملة الأغاني والأشعار العامية والحكايات الشعبية والآثار المادية، إلى جانب الوثائق والسجلات التي احتكرها مؤرخو "النخبة" الرسميون، وتلاعبوا بانتقاء أجزاء منها فإبرازها أو تزويرها، وإغفال أجزاء أُخرى فطمسها وإعدامها.

III ـ ...إلى التاريخ الشعبي

في مثل هذا الإطار العالمي لتطور مناهج / مدارس البحث التاريخي، يستفيد التاريخ الشعبي من الـ "تقنيات" التي تقترحها مختلف المدارس، ويوظف هذه التقنيات بالذات ليتجاوز تلك المناهج / المدارس في خدمة سرد تاريخي يكون الشعب محوره ونقطة ارتكازه.

ويستطيع التاريخ الشعبي خاصة، أن يستفيد ممّا تحقق على الصعيد الفلسطيني من دراسات في التاريخ الاجتماعي، ومن تسجيلات "التاريخ الشفوي" في حال تمت فهرستها وأرشفتها ووُضعت في متناول الباحثين.

ويكمن التمييز الجوهري بين الدراسات الاجتماعية والروايات الشفوية من جهة، والتاريخ الشعبي من جهة أُخرى، في أن الأولى ما هي إلاّ "حقول" أو "تقنيات" في البحث التاريخي تتوسل مناهج متباينة كل التباين في البحث، في حين أن التاريخ الشعبي هو منهج مستقل بحدّ ذاته، يقدّم المادة التاريخية من منظور"الشعب" تحديداً، منظور كفاحه ومصالحه، وآلامه وآماله، وأفراحه وأتراحه، في ماضيه وحاضره ومستقبله، لا من منظور "النخب" السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة في المجتمع. بل إن هذا المنهج يأتي بالتضاد مع الممارسات التاريخية للنخب، ومع المنظور النخبوي للتاريخ، باعتباره تاريخ الأعيان والأعلام والرجال والرجالات والذوات والقيادات والشخصيات والزعامات؛ تاريخ "أهل الحل والعقد"، على غرار ما كان الطبري (في كتابه "تاريخ الرسل والملوك") وابن كثير (في كتابه "الكامل في التاريخ") وسواهما يؤرخون منذ قرون خلت.

مصادر التاريخ الشعبي الفلسطيني

إن "ندرة المصادر" الورقية التي يكثر الحديث عنها في الدراسات التاريخية الخاصة بفلسطين، لم تكن من نصيب "النخب" التي احتفظت بالأوراق والوثائق الخاصة والعائلية، ونقلتها معها إلى المدن التي استقرت فيها. بل إن مثل هذه الندرة كان من نصيب التاريخ الشعبي في ضوء "الانقطاعات" المتكررة التي رافقت "الهجرة" القسرية، وما تلا "النكبة" من حروب ومجازر ونشاط سياسي سري وتهجير وتدمير مخيمات. وأدت عدة عوامل إلى استدامة هذه الندرة: انخفاض مستوى التعليم وانتشار الأمية في صفوف الطبقات الشعبية حتى وقت متأخر من القرن الماضي؛ غياب وعي ومناهج وتقنيات لحفظ التراث الشعبي وروايات التجارب الشفوية.

ومع ذلك، فإن جزءاً كبير من هذا التراث الشعبي والروايات الشفوية لا يزال محفوظاً في صدور الرجال والنساء، وقليله وجد فرصة ضيقة للانتقال إلى بطون الكتب والدراسات، لكن مؤخراً، مع ثورة الاتصالات، أصبح الفضاء الافتراضي ميداناً رحباً تسرح فيه فرس الذاكرة وتمرح!

وبالإجمال، يعتمد التاريخ الشعبي نوعين من المصادر يُخضعهما لمقاييس البحث العلمي المعهودة، من دون مفاضلة بينهما، وهما:

أ ـ المصادر المكتوبة (كما في الدراسات الأكاديمية) باللغة العربية وسواها: الوثائق المنشورة أو المخطوطة؛ الأوراق الخاصة؛ اليوميات؛ المذكرات؛ الكتب؛ الصحف والمجلات؛ أدب الرحّالة؛ مراسلات القناصل، إلى ما هناك من مصادر يعود جلّها إلى الحكم الكولونيالي، أو إلى النخب التابعة لهذا الحكم. ولأنها كذلك، فإنه يجب إيلاء عناية خاصة لضبط المبالغة المفرطة في الأهمية، والتي توليها الأكاديميا لبعضها عادة.

ويشكل بعض المصادر المكتوبة (كتب الرحّالة؛ كتب بالعبرية؛ تقارير قناصل...) مادة خاماً ينبغي لنا إعادة التنقيب فيها لاستخلاص شذرات التاريخ الشعبي: فالقنصل أو الرحّالة يلفت نظر الواحد منهما، كغريب، تفصيلات لا يتنبه إليها "ابن البلد"؛ وكذلك حال المستوطن

الصهيوني، الأمر يعطي بعض الكتب المنشورة باللغة العبرية أهمية خاصة، أكان واضعها باحثاً (مثل كتاب طوبيا أشكنازي عن بدو الساحل الفلسطيني)، أو سمساراً للأراضي (مثل يوميات "رجل الجليل" يوسف نحماني)، أو عسكرياً أو ضابط استخبارات في الهاغاناه (مثل عزرا دانين الذي نشر بالعبرية مراسلات ووثائق تعود إلى بعض قادة ثورة ١٩٣٦).

ب ـ التراث الشعبي والروايات الشفوية: تتنوع مصادر التاريخ في التراث الشعبي والذاكرة الجماعية والروايات الشفوية، بين الكلمة المحفوظة: أغانٍ أو قصائد عامية أو حكايات أو"خراريف" أو أمثال أو عادات وتقاليد أو صفحات في المواقع الإلكترونية، وبين الآثار المادية من أدوات عمل ومأكل ومشرب أو ملابس أو أبنية أو آثار، أو ما إلى ذلك. ونكتفي فيما يلي بالإشارة إلى أمثلة لهذه المصادر:

١ ـ الأغاني الشعبية

تتنوع مناسبات هذه الأغاني، وتختلف إحداها عن الأُخرى في عدة وجوه: المضمون، والسياق التاريخي ووضوح هذا السياق، ووجود نص / لحن تراثي واحد لها، أو وجود أكثر من نص وأكثر من لحن لها. لكن الأغاني الشعبية تشترك بالتأكيد في أمر واحد، فهي تأليف جماعي، ولا وجود لمؤلف منفرد معروف لها، وقد سكنت الذاكرة الشعبية، وضربت جذورها في وجدان الشعب والتاريخ. ونجد حالياً وفرة منها في المواقع الإلكترونية، بكلمات وألحان مختلفة قليلاً أو كثيراً. وعلى المؤرخ أن "يشتغل" على الأغنية، جمعاً للأغاني، وتدقيقاً في كلماتها، ووضعها في سياقها التاريخي ودمجها في نصه بصورة متناغمة ـ اعتماداً على مصادره الأُخرى.

تحكي كل أغنية من أغاني الأعراس والعمل والحب سطراً في التاريخ الشعبي، كما تفعل كل من الأغاني التالية على سبيل المثال: "يا زارعين السمسم"؛ "قطعن النصراويات / المرجويات مرج ابن عامر"؛ كلمات الأغنية المصاحبة لقصة الفارس أبو الهمايم؛ "منجلي يا من جلاه"؛ "راحت أم الغيث تجيب الرعود / يا قمحنا الغربي يباري البارود". والمؤرخ هو الذي يستنطق الأغنية ويستخرج منها هذا السطر ويدوّنه في بحثه.

٢ ـ القصائد العامية

تشبه القصائد العامية الأغاني الشعبية من حيث تنوّع مناسباتها واختلافها في عدة وجوه، كما أن كلاً منها يحكي شيئاً عن التاريخ الشعبي. لكن القصائد التي تخلدت في الذاكرة، وانتقل بعضها إلى صفحات الكتب ووسائل التواصل الاجتماعي، كانت تتمحور حول المقاومة والأبطال الشعبيين. ولا نبالغ في قولنا إنها كانت أكثر رسوخاً في الوجدان، وأكثر تأثيراً في الإدراك من الشعر باللغة الفصحى.

ومن الأمثلة لهذه القصائد: قصيدة عودة بن موسى السويركي في سنة ١٩١٣، ضد بيع الأراضي للصهيونيين؛[١٦] القصيدة "الشروقية" التي تحكي السيرة النضالية للبطل الشعبي أبو إكْباري وصولاً إلى استشهاده؛[١٧] قصائد الشاعر والمغني الشعبي نوح إبراهيم المعايش لثورة ١٩٣٦؛ قصيدة "يا ليل خلي الأسير تَ يكمل نواحو" لثائر مجهول الهوية يدعى عوض. ويقال إن القصيدة وُجدت مكتوبة على جدران زنزانة في سجن عكا، وهي تنتهي بالمقطع التالي، الغني عن كل تعليق:

ظنّيت إلنا كبار تمشي وراها رجال
تخسى الكبار إن كان هيك كبار أنذال
والله اللي عا روسهم ما تصلح إلنا نعال
إحنا اللي نحمي الوطن ونبوّس جراحو

٣ ـ الحكايات الشعبية

غالباً ما تشتمل الحكاية الشعبية على أغنية أو قصيدة عامية، أو تأتي في صيغة واحدة منهما، وكلمات بعض الحكايات (كما الأغاني) تختلف عن بعضها البعض قليلاً، كما تختلف في

المنطقة الأصل التي تُنسب إليها: فنجد حكايات عن "الروزنا" مثلاً تنتشر في فلسطين ولبنان وسائر بلاد الشام وفي العراق ومصر، وهناك أيضاً حكايات ظلت تُروى طوال قرون في مقاهي الأحياء الشعبية ومضارب البدو في أكثر من بلد عربي ـ وبينها فلسطين ـ من دون التوقف عند أصلها وفصلها. مثال ذلك "حكاية الزير سالم"، و"تغريبة بني هلال" التي تعكس جزءاً من التنقلات السكانية الضخمة التي خبرتها المنطقة عبر التاريخ العربي المكتوب، و"حكاية سيف بن ذي يزن" التي نشأت في عهد انحطاط الدولة العباسية، وتدور حوادثها الأسطورية فوق مساحة شاسعة تشتمل على اليمن وشمال شبه جزيرة العرب ووادي النيل.

وإلى ذلك، ثمة حكايات فلسطينية "محضة"، أو هكذا يُفترَض أن تكون، مثل الروايات الشفوية عن أبو جلدة والأبطال الشعبيين الآخرين، وحكاية الفارس أبو الهمايم الذي ينقذ حبيبته من سجن / قصر الإقطاعي. كما أن هناك حكايات شعبية تتعلق بتكوّن ملكيات الأرض الكبيرة والمتوسطة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مثل "حكاية الأمير الحارثي"، وقصة زيارة الوالي العثماني لعشيرة التركمان في مرج ابن عامر، عارضاً عليها تسجيل أراضٍ باسمها. تقول الحكاية:

نزل الوالي العثماني ضيفاً عند عرب التركمان، فأكرموه وبالغوا في إكرامه، وعندما أخبرهم برغبة الحكومة العثمانية في تسجيل أراضي المرج والسهل باسم القبائل، أنشده أحدهم ناطقاً بلسانهم:

روسنا من طوط الطوابير شابت يا بيك
وإن تقبل براطيل ٢٠٠ حايل سمينة جبنا ليك

(أي: أيها البيك، إن رؤوسنا شابت بسبب أصوات الأبواق في الجيش. نحن لا نريد تسجيل الأراضي باسم العشيرة في مقابل أن تجنّدوا أبناءنا في الجيش، أمّا إذا كنت تريد رشوة فنحن مستعدون لأن نعطيك ٢٠٠ حائل سمينة، والحائل هي الأنثى من ولد الناقة ساعةَ تُولد).

في صباح اليوم التالي، استيقظ الوالي فلم يجد أثراً لـ "العربان"...

لقد رحلوا في أثناء الليل، وتركوه.[١٨]

٤ ـ الآثار المادية

أول ما يتبادر إلى الذهن هو مقتنيات المتاحف، لكن المتاحف الفلسطينية الناشئة لم تتطور بعد بما يجعلها مجمعاً لمثل هذه الآثار. ولا يسعنا في هذه المناسبة إلاّ التنويه بالجهد الشخصي الذي بذله محمود دَكْوَر في إقامة متحفه الخاص في بيته في مخيم البرج الشمالي في الجنوب اللبناني.

ومع ذلك، يجب ألاّ يقف هذا الأمر عائقاً في وجه المؤرخ الجدّي. فهناك قرى على الأرض الفلسطينية (بما فيها القرى المدمرة في سنة ١٩٤٨) تشكل نوعاً من المتحف المفتوح. وسأضرب على ذلك مثالاً هو مسقط رأسي قرية صير التي لم تكن موجودة في الخريطة الرسمية، مع أنها كانت مملكة مزدهرة في ماضٍ ما، كما يدّعي أهلها!

تقع قرية / خربة صير في السلسلة الجبلية المشرفة على الساحل الفلسطيني، وكانت حتى أواسط القرن المنصرم تنتمي إدارياً إلى "ناحية قلقيلية، قضاء طولكرم، لواء نابلس"، وتبدو في مظهرها كما نشأت في أواخر العهد العثماني.

كانت صير محاطة بمجموعة غنية من "الآثار" ينظر إليها أهل القرية على أنها جزء من محيطهم الطبيعي، ويُخضعون بعضها لحاجاتهم اليومية العادية، من دون أن تثير لديهم أي اهتمام أو تساؤل بشأن أصلها. وفيما يلي أبرز هذه الآثار:

ـ عدد من "المعاصر"، منحوتة في الصخر الصلد بأدوات دقيقة نسبياً، ولا تزال تحتفظ بشكلها الأصلي، لكنها لا تدخل في استعمال السكان اليومي (إذا استثنينا لهو الأطفال بمياهها في فصل الشتاء!). وقطعاً، لم تكن هذه المعاصر معاصر للزيتون الذي تمتد كرومه حول

القرية، فلمعصرة الزيتون "أثر" آخر بالقرب من القرية. إذاً، هل كانت معاصر عنب، وأشجار العنب أصبحت نادرة جداً في صير؟؟ ربما. هذه مجرد فرضية بحاجة إلى أدلة تاريخية أُخرى.

ـ "البَدّ": وهو أشبه بكهف مهجور تحت الأرض، اكتشف أهل القرية حقيقته في وقت متأخر لاحق: إنه معصرة الزيتون القديمة (لعل أصل التسمية يعود إلى اللغة الآرامية)، وليس مكاناً "مرصوداً" يسكنه الجن ـ كما ظلوا يعتقدون ويروون عنه الحكايات فترة طويلة. لكن، حتى متى ظل "البدّ" معصرة زيتون وحلّت محله معصرة حديثة نسبياً في قرية جيوس المجاورة؟ ربما حتى أواخر القرن التاسع عشر، أو أوائل القرن العشرين. وهذه أيضاً فرضية أُخرى.

ـ "الخربة": آثار قرية صغيرة مدمرة بالكامل، وتقع لصق صير "الجديدة"، ويفصلها عنها مقبرة ومسجد خرب مهجور يُستخدم لحفظ تابوت الموتى والتبن الذي يُستعمل طعاماً للمواشي في فصل الشتاء. ولا تزال أجزاء من جدران البيوت المبنية من الحجر قائمة وبارزة من تحت أكوام من تراب "الخربة"، لكن سكان صير لم يتجشموا عناء السؤال عمّن / عمّا ألحق بـ "الخربة" كل هذا الدمار في ماضٍ مجهول. في أواسط القرن العشرين، كان أهل صير يجدون عظاماً بشرية وقبوراً كلما حفروا الأساسات لبيوتهم الأسمنتية الجديدة، وكانوا يلقون بالعظام جانباً... فهي "مجرد عظام"!

ـ خربة بيت جِفّة: آثار قرية خربة أُخرى، تقع قبالة القرية على الجبل المجاور. بيوت مهدمة على رأس تل يشرف على القرى المجاورة، وبعض أشجار التين، وعلى مسافة نحو كيلومتر واحد من الخربة، تقع "مغارة الشفاء"، وهي نبع في كهف يمتد عميقاً داخل الأرض، ويقال إنه ينتهي في بيت جفّة. لم يغامر أحد بمحاولة الوصول إلى آخره، وظلت الأسرار دفينة. وجاء في مجرى الأمثال: هنيئاً لمَن شرب من مياه بئر صير، وأكل من تينات بيت جفّة. لكن جاء المحتلون الإسرائيليون ووضعوا أيديهم على منطقة المغارة والخربة.

لعل خربة صير وخربة بيت جفّة كانتا توأماً، في الحياة وفي الممات: في الحياة، ربما كانتا مركزين زراعيين مزدهرين، ويُرجّح ذلك وجود "المعاصر"، ووجود مياه الينابيع الغزيرة في "بير صير" و"مغارة الشفاء" و"النزازة" ـ ظلت قبيلتا القيسية والتعامرة تسوق قطعان مواشيهما من منطقة الخليل إلى منطقة صير للرعي والشرب من مياه بئرها حتى أواسط القرن العشرين. أمّا في الممات، فربما يكون أحد الزلزالين الكبيرين اللذين ضربا أجزاء من فلسطين (في سنتَي ١٨٣٧ و١٩٢٧) هو الذي تسبب بخراب القريتين، وقد يعود السبب إلى هجرة سكانها منها، خلال حروب أمراء الإقطاع (١٨٤٠ – ١٨٥٨) التي كان الفلاحون وقودها، والتي أدت إلى تدمير قرى، وإتلاف آلاف الأشجار في الريف الفلسطيني. لا جواب قطعياً حتى الآن.

الجواب في الخرافة الشعبية هو: الغول، وبالأحرى زوجة الغول، فقد صارت "غولة بيت جفة" رمزاً للقبح والشر، ومصدراً للخوف والتخويف.

يحوط بقرية صير آثار أُخرى غامضة المنشأ، لا مجال للتفصيل فيها الآن ("نواميس"؛ كهوف طبيعية ومنحوتة في الصخر؛ "القصر"؛ "المنطار"؛ بئر "غرة"؛ و... قبر أبو نجيم)، ويقع في وسطها بناء حجري متهالك هو مقام علقمة، وهذا المقام ربما يتطلب دراسة منفصلة. أمّا البناء الذي يقع في منتصف الطريق، فهو بلاطة ملساء كبيرة تغطي قبر علقمة الذي كانت النذور تُنذَر له، وكان المقام يضاء بسراج الزيت وفاء لنذر، وكان "البصرتش"(هكذا كان يُلفظ اسمه) يؤذّن فيه للصلاة، قبل بناء الجامع الجديد. والأهم من ذلك، أن المقام كان مركز الطقوس الغريبة التي يؤديها الأطفال في أعوام الجفاف، قبل أن يمارس أهل القرية صلاة الاستسقاء! والأطرف في الأمر أن الأهالي كانوا يعتقدون أن علقمة كان.. امرأة!

تُرى، بعد هذا كله وغيره، ما هي الحقيقة التاريخية في "مملكة صير" الأسطورية؟

طبعاً، ليس كل القرى الفلسطينية مثل قرية صير بينابيع أسرارها ومياهها ولا بآثارها المادية، بل إن لكل قرية حكاية خاصة ترويها للتاريخ الشعبي عندما تجد آذان المؤرخ الصاغية.

IV ـ خاتمة: مسائل في عهدة التاريخ الشعبي

يمكن إنتاج معرفة تُضاف إلى السجل التاريخي الفلسطيني (والعربي إجمالاً) باعتماد منهجية في البحث تنهل من المنابع النظرية العالمية المشار إليها آنفاً، ومن آخر ما توصلت إليه الدراسات الاجتماعية ـ الاقتصادية، وبالتناول النقدي للمصادر المكتوبة التقليدية، وبإضافة المصادر المشتقة من التراث والروايات الشفوية. ويمكن إنتاج هذه المعرفة على صعيدين:

الصعيد الأول هو إعادة النظر في جوانب من التاريخ الرسمي / الأكاديمي، مثل:

ـ تطور ملكية الأرض في سياق التوسع الرأسمالي الأوروبي بما فيه الغزو الاستيطاني الصهيوني ـ وخصوصاً تكوّن الحيازات الكبيرة والمتوسطة وآليات انتقالها اللاحق إلى الأيدي الصهيونية، والنتائج الاجتماعية والسياسية التي ترتّبت على ذلك، بما فيها نشوء فئات التجار / مالكي الأراضي و"الحرّاثين" والمزارعين المرابعين / المحاصصين والبدو المزارعين...

ـ الحركات الاجتماعية في القرن التاسع عشر: ثورة ١٨٣٤ الإقطاعية ضد الإصلاحات المندرجة في إطار حملة إبراهيم باشا على فلسطين وسائر بلاد الشام، وهي الثورة التي نسب التاريخ الدارج إليها فضل بداية تشكّل الهوية الفلسطينية. وكذلك "تمرّد القدس" (١٨٢٤ – ١٨٢٦) الذي لم ينصفه التاريخ بعد، باعتباره أول ثورة اجتماعية وطنية شاركت فيها الفئات والشرائح الشعبية المدينية المتعددة، بمختلف طوائفها الدينية، والفلاحية والبدوية في سنجق القدس، الأمر الذي يجعلها ربما الأجدر بما نُسب إلى "ثورة" ١٨٣٤ من فضل.

يُضاف إلى ذلك حروب قيس ـ يمن بقيادة أمراء الإقطاع ووقودها الفلاحون، والتي استمرت متقطعة نحو عقدين من الزمان (منذ خروج جيش إبراهيم باشا حتى بدء صدور قوانين الأراضي العثمانية). وقد جلبت هذه الحروب على الريف الفلسطيني من الخراب أكثر ممّا فعلت موجات الجفاف والجراد والزلازل.

ـ ثورة ١٩٣٦ – ١٩٣٩ الكبرى: والأمر هنا يتطلب إعادة النظر في العناصر الداخلية ـ تحديداً ـ الفاعلة في نشوبها وفي إخفاقها على حد سواء، ومن هذه العناصر:

أ) الدور المقاوم للأبطال الشعبيين في الريف (مثل أبو جلدة وأبو إكباري)، وللحركات السرية في المدن (مثل "الكف الأسود" بما قد يكون لها من صلة بقبضايات الأحياء وصغار الحرفيين)، وكذلك دور البدو المزارعين (مثل عرب وادي الحوارث) ـ وهذه كلها أشكال من المقاومة طبعت النصف الأول من ثلاثينيات القرن الماضي، وشقّت الطريق أمام الثورة الكبرى، بدءاً بانتفاضة القسّام؛

ب) مقارنة هذا الدور بالدور الفعلي للمؤتمرات والأحزاب السياسية والحركة النسائية؛

ج) دور الانقسام الداخلي، العائلي والمناطقي، والتنافس الشديد بين قيادات الثوار المحلية التي تنتمي إجمالاً إلى فئة مالكي الحيازات المتوسطة، في إفشال الثورة (وفق عدد من المؤشرات منها: دواعي مؤتمر المصالحة الاستعراضي في دير غسانة في سنة ١٩٣٧؛ تشكيل "فصائل السلام" المضادة للثورة على يد بعض زعماء النخبة؛ ظروف اغتيال قائد الثورة العام عبد الرحيم الحاج محمد، وغير ذلك من مؤشرات).

أمّا الصعيد الثاني لإنتاج المعرفة في التاريخ الشعبي فيتمثل في طَرق مجالات جديدة في البحث، كان قد جرى إغلاقها من خلال الإغفال أو الطمس أو التلاعب. وبين هذه المجالات، نختار اثنين على سبيل المثال: الكشف عن المسكوت عنه في التاريخ النخبوي، ممثَّلاً في "فصائل السلام" من جهة، وإشكالية البطل الشعبي في التاريخ الفلسطيني من جهة أُخرى (بالمناسبة، المرة الأولى التي سمعتُ فيها عن فصائل السلام أو أبو جلدة كانت من خلال الروايات الشفوية، وخصوصاً من "البحري" ـ المرحوم والدي).

ويُعدّ قيام "فصائل السلام" بين أبرز الوقائع التاريخية التي تناولها التاريخ النخبوي بالإغفال والطمس، حتى كأنها لم توجد قط، أو كأنها ـ في أحسن الأحوال ـ مجرد حدث عابر لا يكاد يُذكر في التاريخ الفلسطيني.

لقد نشأت هذه الفصائل المضادة للثورة، ونشطت خلال ثورة ١٩٣٦، بالتنسيق والتواطؤ مع السلطات الاستعمارية البريطانية والحركة الصهيونية، وبدعم منها. وفي المقابل، قدّمت هذه الفصائل لتلك السلطات والحركة الصهيونية خدمات "جليلة" في مجالات الدعاية والتحريض السياسيين، ومن أجل "إحلال السلام"، وتقديم المعلومات الاستخباراتية عن الثوار، وتجريد القرى من السلاح، وصولاً إلى ملاحقة الثوار في الجبال. وأصدرت قيادة الثورة حُكماً بإعدام مؤسّسَيها الاثنين: فخري بك النشاشيبي الذي اغتيل بعد الثورة في العراق، وفخري بك عبد الهادي الذي اغتيل في معقله في بلدة عرّابة في منطقة جنين ـ في ظروف غامضة.

ومع ذلك كله، فإن ما يدعو إلى الاستغراب لأول وهلة، هو الإغفال شبه التام، في الرواية النخبوية، لواقعة "فصائل السلام"، ولمغزى الظاهرة التي مثّلتها هذه الواقعة، وحتى إغفال ذكر اسم "الفصائل" في العديد من المصادر والمراجع الكلاسيكية ذات الصفة الرسمية، بينما تحفل هذه الرواية بذكر عدد من أبطال تلك الفصائل، من أبناء العائلات الكبرى، على نحو يستنكف عن الإدانة أو النقد، ويصل إلى حدّ التبرير والمجاملات، بل إلى شيء من التقريظ أحياناً. وهكذا غدا مجرد وجود "فصائل السلام" أصلاً موضع تساؤل، أو موضعاً للاختلاق الناجم عن حمّى التنافسات العائلية التقليدية، لولا ورود اسم "الفصائل" وواقعة تشكيلها ونشاطها المضاد للثورة على لسان مجاهدين "عاديين" اشتركوا في الثورة، وورودها في عدد من المؤلفات العربية (وإن عَرَضاً ولماماً)، ولولا شيوع ذكرها في المصادر الإنجليزية والعبرية الأساسية التي أرّخت لتلك الفترة.[١٩]

أمّا الإشكالية المتعلقة بالبطل الشعبي، فسبق أن تناولناها في مناسبة سابقة:[٢٠] ما هو الأمر الأقرب إلى الحقيقة التاريخية بشأن أمثال أبو جلدة والعرميط وأبو إكباري؟ أهو الرواية الكولونيالية ـ النخبوية التي تعتبرهم لصوصاً وقطّاع طرق، أم الرواية الشعبية التي تراهم أبطالاً شعبيين ثائرين ضد السلطات البريطانية والنخب الفلسطينية؟ وماذا عن كثير من "الأشقياء" الذين التحقوا بالثورة وأصبحوا من قادتها المحليين؟ ومجموعة "الكف الأسود" السرّية، أكانت جماعة إرهابية تمارس الاغتيالات الاعتباطية، أم مجموعة من الثوار أخذت على عاتقها الاقتصاص من عملاء السلطات والسماسرة وبائعي الأراضي إلى المستوطنين الصهيونيين؟ وما وجه الحق، مثلاً، في تسمية هبّة ١٩٢١ بـ "ثورة يافا" أو "ثورة شاكر أبو كشك"، في حين أن ٩٠٪ من شهداء الهبّة جاءوا من ٣٢ قرية وعشيرة بدوية في المنطقة المحيطة بيافا، وأن ثمة روايات تشير إلى تورط بعض متزعمي الهبّة ـ من أفندية يافا والشيوخ القبليين ـ في عمليات بيع الأراضي إلى المستوطنين الصهيونيين، أقلّه أراضي بلدة ملبّس التي أُقيمت مستعمرة بتاح تكفا عليها؟

نقتصر الآن على ذكر هذه الأمثلة لمجالات البحث التي يمكن للتاريخ الشعبي أن يتناولها، فالحيز هنا لا يتسع لمزيد من التفصيلات بشأن

مجالات أُخرى تتراوح بين الفولكلور وقضايا الهوية والحداثة مثلاً، وبين مسألة الاستمرار / الانقطاع بفعل "النكبة" في التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي طالت كلاً من النخب والشعب، وأدت ـ بين أمور أُخرى ـ إلى نشوء "مجتمعات" فلسطينية متفرقة، وإلى ولادة طبقة جديدة من رجال الأعمال، من رحم "المقاولة من الباطن" في الدول النفطية الخليجية.

هذه المسائل وغيرها يظلان في عهدة التاريخ الاجتماعي ـ الاقتصادي إجمالاً، والتاريخ الشعبي خاصة. ■

المصادر

١ أكرم زعيتر وبيان نويهض الحوت (إعداد)، "وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية، ١٩١٨ – ١٩٣٩: من أوراق أكرم زعيتر" (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط ٢، ١٩٨٤)، ص ٤٠٧ – ٤٠٩.

٢ كمثال لـ "الخلط" بين "التاريخ الشفوي" (وبالتالي منهج التاريخ الشعبي)، وبين التراث والفولكلور ودراسات اللاجئين و"الشهادات" و"الوثائق" ...إلخ، انظر: نايف جراد، "التاريخ الشفوي على الصعيد الفلسطيني: واقع وآفاق"، بديل ـ المركز الفلسطيني لمصادر حقوق المواطنة واللاجئين، في الرابط الإلكتروني التالي:
http://www.badil.org/ar/publications-ar/periodicals-ar/haqelawda-ar/item/277-article06.html

٣ راجع مادة Historiography بشأن تطورات الكتابة التاريخية خلال القرن العشرين، في الموسوعة الإلكترونية العالمية ويكيبيديا، في الرابط التالي:
https://en.wikipedia.org/wiki/Historiography

٤ راجع مادة social bandit، في المصدر نفسه، في الرابط الإلكتروني التالي:
https://en.wikipedia.org/wiki/Social_bandit

٥ مثلاً، راجع مادة subaltern studies، في المصدر نفسه، في الرابط الإلكتروني التالي:
https://en.wikipedia.org/wiki/Subaltern_Studies

٦ مقدمة إدوارد سعيد لكتاب: Ranjit Guha and Gayatri Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies* (New York: Oxford University Press, Inc., 1988), p. VI.
والتشديد في داخل الاقتباس من الكاتب.

٧ عادل حسن غنيم، "القوى الاجتماعية في فلسطين فيما بين الحربين العالميتين" (القاهرة: مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٨٠).

٨ ماهر الشريف، "تاريخ فلسطين الاقتصادي ـ الاجتماعي" (بيروت: دار ابن خلدون للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٥).

٩ بشارة دوماني، "إعادة اكتشاف فلسطين: أهالي جبل نابلس ١٧٠٠ – ١٩٠٠"، ترجمة حسني زينة (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٨). وكانت النسخة الإنجليزية الأصلية صدرت في سنة ١٩٩٥.

١٠ محمد يونس الحسيني، "التطور الاجتماعي والاقتصادي في فلسطين العربية" (يافا: مكتبة الطاهر إخوان، ١٩٤٦).
١١ الشريف، مصدر سبق ذكره، ص ٨.
١٢ روز ماري صايغ، "الفلاحون الفلسطينيون: من الاقتلاع إلى الثورة"، ترجمة خالد عايد (بيروت: مركز الأبحاث العربية، ١٩٨٠). وكانت النسخة الإنجليزية الأصلية صدرت في سنة ١٩٧٩.
١٣ فيحاء عبد الهادي، "الأيام" (رام الله)، ١٧ / ١ / ٢٠١٦.
١٤ عادل يحيى، "التاريخ الشفوي" (بير زيت: جامعة بير زيت، دائرة التاريخ، ١٩٩٠).
١٥ المصدر نفسه، ص ٢ – ٣.
١٦ وليد الخالدي، "كتاب السِّيُونِزم، أو المسألة الصهيونية، لمحمد رُوحي الخالدي المتوفى سنة ١٩١٣"، في "دراسات فلسطينية: مجموعة أبحاث وُضعت تكريماً للدكتور قسطنطين زريق"، تحرير هشام نشّابه (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٨)، ص ٨٠.
١٧ انظر كلمات القصيدة في: حسن الباش، "الأغنية الشعبية الفلسطينية" (دمشق: دار الجليل للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٨٧)، ص ٦٤ – ٦٥. انظر أيضاً: نمر سرحان، "أبو إكباري: سيناريو يتناول سيرة بطل شعبي فلسطيني" (عمّان: منشورات رابطة الكتّاب الأردنيين، ١٩٧٥).
١٨ انظر رواية شفيق أحمد غزاوي في: شكري عراف، "بدو مرج ابن عامر والجليلين بين الماضي والحاضر" (معليا: مركز الدراسات القروية، ٢٠٠١)، ص ٧٤٩.
١٩ انظر: خالد عايد أبو هديب، "فصائل السلام في ثورة فلسطين ١٩٣٦ – ١٩٣٩"، "العرب والعالم"، العدد ١ (ربيع ٢٠٠٩)، ص ١٢٥ – ١٣٣، والمصادر المثبتة هناك. وقد فصّلت تلك الدراسة "إغفالات المؤرخين" لواقعة "الفصائل"، واستثناء بعض المؤلفات من شبهة الإغفال. ونستدرك هنا لنضيف إلى هذه المؤلفات كتاب محسن محمد صالح، "القوات العسكرية والشرطة في فلسطين ودورها في تنفيذ السياسة البريطانية ١٩١٧ – ١٩٣٩" (عمّان: دار النفائس للنشر والتوزيع، ١٩٩٦).
٢٠ انظر: خالد عايد، "قصة الثائر أبو جلدة: بطل التاريخ الشعبي بين الشطط الروائي وخلل الكتابة التاريخية"، "مجلة الدراسات الفلسطينية"، العدد ١٠٤ (خريف ٢٠١٥)، ص ١٧٤ – ١٨٠.