

2016

Folktales in Walid Saif Poetry

Nader Qasem

An-Najah National University, nader.kasem@najah.edu

Diana Nada

Al-Quds Open University

Follow this and additional works at: https://digitalcommons.aaru.edu.jo/anutr_b

Recommended Citation

Qasem, Nader and Nada, Diana (2016) "Folktales in Walid Saif Poetry," *An-Najah University Journal for Research - B (Humanities)*: Vol. 30 : Iss. 6 , Article 1.

Available at: https://digitalcommons.aaru.edu.jo/anutr_b/vol30/iss6/1

This Article is brought to you for free and open access by Arab Journals Platform. It has been accepted for inclusion in An-Najah University Journal for Research - B (Humanities) by an authorized editor. The journal is hosted on [Digital Commons](#), an Elsevier platform. For more information, please contact rakan@aarj.edu.jo, marah@aarj.edu.jo, dr_ahmad@aarj.edu.jo.

الحكاية الشعبية في شعر وليد سيف

Folktales in Walid Saif Poetry

نادر قاسم^{1*}، وديانا ندى²

Nader Qasem & Diana Nada

¹قسم اللغة العربية، كلية العلوم الانسانية، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين

²جامعة القدس المفتوحة، نابلس، فلسطين

*الباحث المراسل، بريد الكتروني: nader.kasem@najah.edu

تاريخ التسليم: (2015/7/1)، تاريخ القبول: (2015/12/23)

ملخص

تعني هذه الدراسة بالحكايات الشعبية التي وظفها الشاعر وليد سيف في دواوينه الثلاثة، قصائد في زمن الفتح، وشم على ذراع خضرة، تغريبة بني فلسطين، وقصيدتي البحث عن عبدالله البري والحب ثانية. وقد قدم البحث في البداية حديثاً مختصراً عن الحكاية الشعبية وتوظيفها في الشعر الحديث ثم عالج توظيفها في شعر وليد سيف فحصر النماذج الشعرية التي بدت فيها الحكايات جلية ووضح مقصد سيف من توظيفها رابطاً بين النص الشعري والحكاية الشعبية الاصلية.

الكلمات المفتاحية: حكاية شعبية، تناص، أسطورة، تراث.

Abstract

This research is concerned with studying the use of folktales in three collections of poetry written by Walid Saif's: Poems at the Time of Conquest; A Tattoo On Khadra" Arm and Taghribah bni Falstin in addition to his two poems titled Searching for Abdullah Al-Barri and Love Again. The research starts with a brief account on the deployment of folktales in contemporary poetry in general and in Walid's Saif poetry in particular. Then the research moves to delimit those poems that include clear folktales so as to discuss Saif's objective behind using these tales through analyzing that possible relationship between poetry and original folktales.

Keywords: Popular Tale, Intersexuality, Myth, Heritage.

المقدمة

سيتم في هذا البحث الموسوم ب (الحكاية الشعبية في شعر وليد سيف)، تناول مدى تأثير الشاعر وليد سيف بالحكايات الشعبية، وهو بحث مستل من رسالة ماجستير بعنوان: (الأسطورة والتراث الشعبي في شعر وليد سيف). وقد تم اختيار هذا المبحث بالذات بداية لأن وليد سيف استلهم كثيراً من الحكايات الشعبية في شعره، فهو ابن الذاكرة الشعبية، إذ حول الحكايات إلى نسيج شعري يبني به لحمه قصائده، ليواجه بها واقعها، فالحكايات تعيش في أعماق نفسه، ومثلت الجذور الأساسية لتكوينه الفكري والوجداني، لأن بيئته الشعبية كانت زاخرة بالحكايات. ومن أهم أسباب توظيف الشاعر للحكاية الشعبية: ارتباطها الوثيق بالوطن، وما يجري على أرضه من صراع سياسي وعسكري، وقد اتجه الشاعر للحكاية للتعبير عن وجعه، فهي مرتبطة بهموم الشعب وهواجسه ومجسدة لعاداته وتقاليده، وثقافته فقد أفاد الشاعر من معطياتها وأجوائها؛ لخلق مزيد من التفاعل مع الوسط الاجتماعي الذي يريد أن يعبر عنه ومن خلاله عن تجربة فردية وجماعية. وقد اتبع في البحث النمجه التكاملية، لأن طبيعة الدراسة اقتدت ذلك، فقد استخدم المنهج التحليلي لذوق النص الشعري، وتوضيح مغزاه، وتفسير الإشارات الشعبية وربطها بالنص. واستخدم المنهج الوصفي لرصد المواضيع التي تأثر فيها وليد سيف بالحكايات الشعبية، والمنهج النفسي للدخول إلى نفسية الشاعر ورصد تأثير أصوله الفلسطينية، وحبه للتراث على شعره.

ومن أهم الدراسات التي تناولت هذا الموضوع:

المضامين التراثية في الشعر الأردني المعاصر ليويسف أبو صبيح، خرايف شعبية لتودد عبد الهادي، الغول مدخل إلى الخرافة العربية لعلي الخليفي، القصص الشعبي العربي في كتب التراث، إضاءات من التراث الشعبي الفلسطيني لمحمود عبد الحفيظ الزيتاوي.

الحكاية الشعبية

الحكاية لغة: "ما يحكى ويقص، وحكى الشيء حكاية: أتى بمثله، وهذا مرتبط بالمحاكاة، أي محاكاة حال واقعة بحال متخيلة"⁽¹⁾.

"الحكاية الشعبية نوع خاص قائم بذاته من أنواع الأدب الشعبي، وهي أجمل المأثورات، وأحفلها بالحكمة بما تحتويه من خيال وواقع، وهي حكايات تناقلتها الأجيال مشافهة، ولم يعرف مصدرها، ولم تثبت روايتها على صيغة واحدة، فهي لون من ألوان التمثيل الكلامي يعتمد في البداية على فرد واحد غير معروف، وهو الذي يبتدع الحكاية ويرويها للناس"⁽²⁾.

"كانت الحكاية في صورتها الأولى مجرد خبر أو مجموعة أخبار التي تتصل بتجارب روحية ونفسية عاشها الناس منذ القدم، وحرصوا على الاحتفاظ بها، ونقلها عبر الأجيال عن

(1) عبد اللطيف، محمد فهمي: الحدوتة والحكاية في التراث القصصي الشعبي. دار المعارف. ص19.

(2) المؤتمر الأول للتراث الشعبي الفلسطيني في جامعة القدس المفتوحة، ص75.

طريق الرواية الشفوية. وترتبط الحكاية بمعظم الأحيان بالأساطير وحكايات البطولة التي تعطيها حيوية وجدة⁽¹⁾.

"نشأت الحكاية الشعبية على يد رواة متأدبين، ثم أهملتها الطبقات الخاصة، إلا أنّ الطبقات العامة تلتفتها واحتفظت بها ومنحتها طابعها الشعبي، وما زال الفلسطيني يتناقلها أباً عن جد حتى في المهجر والغربة، وما زالت العودة إلى الوطن هي الأمل في كلّ حكاية"⁽²⁾.

"الحكايات والقصص الشعبية كانت وما زالت شائعة، وكانت النساء يقصصن على الصغار حكاياتهن، وتلك الحكايات بشكل عام خرافية. والحكاية تعتبر من أقدّر الأداب على تمثيل الأخلاق، والعادات، إذ تخزن تراث الأمة، وتصون اللهجات من الاندثار"⁽³⁾.

فهي وسيلة تعبير إنسانية، وهي نمط أدبي اختاره الإنسان ليكون إطاراً ينقل به أفكاره ومعتقداته وفلسفته، في غلاف من التسلية والتشويق، يجعل الحفاظ عليها أمراً طبيعياً، وحتماً⁽⁴⁾.

وتمثل الحكاية جانباً من الثقافة للشعب وحياته الروحية، فضلاً عما تحمله من لمحات تاريخية لها دلالتها الخاصة، وتعبّر عن حب الناس للعدل والحرية والسلام، وعادة ما تكون لغتها بسيطة⁽⁵⁾.

"والحكايات بمجملها قديمها وحديثها من كنوز المعرفة التي لا تقدر بثمن، فمضمونها وقف على تاريخ الإنسان، لذلك تعدّ مصدراً خصباً من مصادر دراسة تفكير الشعوب، ورؤيتها للكون، ومعرفة مواقفها من القضايا الجوهرية"⁽⁶⁾.

وهناك تشابه كبير بين الحكايات الشعبية والأساطير، ولكن هناك دائماً اختلاف، رغم وجود تشابه في الشخصيات، والأحداث العجيبة، هناك فرق في طريقة الاتصال. ببساطة نستطيع القول: إنّ الأسطورة تنقل أحداثاً مذهلة لا يمكن أن يصادفها أحد منا. وعلى النقيض من ذلك الحكاية الشعبية التي بالرغم من أنّها خيالية تقدّم أحداثاً يمكن أن يصادفها أي إنسان. والخاتمة في الأساطير غالباً ما تكون مأساوية، وفي الحكايات الشعبية غالباً ما تكون سعيدة فالحكايات الشعبية في معظمها متفائلة⁽⁷⁾.

- (1) دير لاين، فردريش فون: الحكاية الخرافية. ترجمة نبيلة ابراهيم. مراجعة عز الدين اسماعيل. ط1. بيروت. دار القلم. 1973. ص 6، 11.
- (2) حسونة، خليل: التراث الشعبي الفلسطيني ملامح وأبعاد. ص 53.
- (3) الزيتاوي، محمود عبد الحفيظ: إضاءات من التراث الفلسطيني. ص 286.
- (4) الحسن، غسان: الحكاية الخرافية في ضفتي الأردن. ط1. دمشق. دار الجيل. 1988. ص 11.
- (5) ينظر: الأشهب، رشدي. كان يا ما كان حكايات شعبية من مدينة القدس. بيرزيت. دار علّوش للنشر. ص 7.
- (6) بلحاج، كامل: أثر التراث الشعبي في تشكيل القصيدة المعاصرة. ص 50.
- (7) بتلهائم، برونو: التحليل النفسي للحكايات الشعبية. ترجمة طلال حرب. ط1. بيروت. دار المروج. 1985. ص 59.

إنَّ السَّحْرَ الخاص الذي تمثَّله الحكاية الشعبيَّة هو من ضمن السَّحَر العام للتراث الشعبي بشكله الأصيل، وبقابليته للحضور والتوظيف من جديد وإعطاء التَّجربة الأدبيَّة خصوصيتها المميزة لا سيَّما أنَّ تراثنا الشعبي مليء بالإيحاءات ورموزها ودلالاتها العميقة⁽¹⁾.

أما الحكايات الشعبية الفلسطينية فقد ارتبطت بعدة مؤثرات أهمها: العامل التاريخي: إذ يظهر في الحكايات آثار العصور بداية من العصر الجاهلي وحتى العصر الحديث، وقد حملت الحكايات أفكاراً وحقائق تتعلق بهذه العصور. العامل الجغرافي: وله أثر عميق في بناء الحكاية، فحكايات الصيادين والتجار والحكام الجبارين كلها من البيئة الفلسطينية. التأثير الديني: إذ يؤثر الدين كثيراً على مضمون الحكاية، والعبارة منها ولا يقتصر التأثير على الدين الإسلامي. وأخيراً الأوضاع الاقتصادية فما يصيب الشعب من هزات يترك أثره في الحكاية⁽²⁾.

ولا شكَّ أنَّ الحكايات الشعبيَّة تحتلّ مكاناً مميزاً في استلهاش الشعراء والأدباء لها على مرَّ العصور ممَّا شكَّل تقليداً فنياً ما زال مستمرّاً يثري النُّوع الفنّي الذي يستخدم الرَّمز الشعبي ليعيد صياغته وتفسيره بما يخدم غرضه، ويوصل رسالته.

ومن أسباب توظيف الشَّاعر المعاصر للحكاية الشعبيَّة ارتباطها الوثيق بالوطن، وما يجري على أرضه من صراع سياسي وعسكري، ونرى توظيف الحكاية الشعبية والتراث الشعبي بشكل عام عند شعراء فلسطين، فقد اتَّجه الشعراء للتعبير عن أوجاعهم الناجمة عن أوجاع الوطن، وفراقهم القسري له جعلهم يبحثون عن جذور قديمة. محفورة في وجدان الجمهور الشعبي؛ لإبراز التعلُّق بالوطن، والتعبير عن أحاسيسهم نحوه. وليس من قبيل المبالغة أن يشعر ابن الشعب بالحرارة العاطفية المتدفقة عندما يستمع إلى أغنية شعبية، ومن هنا كان إدخالها في الشعر عنصراً مثيراً للعاطفة، وللوجدان الشعبي، ومذكراً بالرباط الأوثق بين الوطن وأبنائه، عن طريق إعادة الرِّبط بين الماضي والحاضر⁽³⁾.

ولعلَّ ارتباط الأغنية المباشر بهوم الشعب وهواجسه وتجسيدها لعاداته، وتقاليد، وثقافته، هو الذي دفع بالشاعر المعاصر إلى الإفادة من معطياتها، وأجوائها، ومعانيها بغية توظيفها في نصه الشعري؛ لإثراء صورته الشعرية، ولخلق مزيد من التفاعل مع الوسط الاجتماعي الذي يريد أن يعبر عنه ومن خلاله عن تجربة فردية أو جماعية.

الحكاية الشعبيَّة في شعر وليد سيف

ووليد سيف من الشعراء الذين وظفوا الحكاية الشعبية في قصائده، ويعود ذلك إلى حبه الشديد، وانتمائه للتراث، فقد كانت البيئة الرِّيفية التي ولد فيها زاخرة بالحكايات. ومن أهم الحكايات التي وظفها في شعره:

- (1) الفرحان، إحسان: مقدمة كتاب الحكاية الخرافية في ضفتي الأردن. ص9.
- (2) الأشهب، رشدي: مقدمة في الحكاية الشعبية. مجلة الفجر الأدبي. ع75. 1987. ص40.
- (3) أبو صبيح، يوسف: المضامين التراثية في الشعر الأردني المعاصر. ط1. عمان. وزارة الثقافة. 1990. ص213.

حكاية إبريق الزيت

وظف وليد سيف هذه الحكاية في إحدى قصائده، التي اتخذت العنوان نفسه، وقد استفاد من الحكاية نصًّا ومضمونًا.

استخدم وليد سيف الحكاية في قصيدته حيث يقول:

هل أحكي قصة إبريق الزيت؟!

إن قلتُم نسمعها أو قلتُم لا

هل أحكي قصة إبريق الزيت?!

هل أحكي قصة إبريق الزيت?!

ودعت الأهل وكرم اللوز وسور الدار

وكلاب الحارة تنبح في باب الجزار

وحملت على كتفي القيثارة....

وينهي القصيدة بقوله:

يا هذا الجمع الملتف على أرض البيت

هل أحكي قصة إبريق الزيت

إن قلتُم لا.. أو نسمعها

هل أحكي قصة إبريق الزيت

هل أحكي قصة إبريق الزيت؟⁽¹⁾

نص الحكاية

يتحلق الأطفال حول أمهم، ويقولون: خرفينا خرفية. فتقول الأم أخرجكم إبريق الزيت.

خرفي، وحدوا الله، لا إله إلا الله. الأم: أخرج ولا ما أخرج؟ أخرجكم إبريق الزيت؟

الأطفال: احكي الأم احكي ولا ما احكي؟ احكي لكم إبريق الزيت؟ الأطفال: يا الله، الأم: يا الله ولا ما يا الله، أخرجكم إبريق الزيت؟ الأطفال بضجر: قولي الأم: أقول ولا ما أقول؟ أخرجكم إبريق الزيت؟ الأطفال: بدناش، الأم: بدناش ولا ما بدناش، أخرجكم إبريق الزيت؟ الأطفال: أف

(1) سيف، وليد: قصائد في زمن الفتح، ص 11، 9.

عاد، الأم: أف عاد ولا ما أف عاد أخرفكم إبريق الزيت؟ الأطفال: بدنا انّام، الأم: بدنا انّام ولا ما بدنا انّام، أخرفكم إبريق الزيت؟⁽¹⁾ وهكذا ييأس الأطفال وينامون دون سماع الحكاية.

ترمز حكاية إبريق الزيت إلى اللاجدوى، إذ لا يوجد حكاية أصلاً، فقد بقيت الأم تصير أولادها حتى يناموا. وهكذا يوظف الدلالة العميقة للحكاية. فقد هاجر 1948 بعد أن احتلت فلسطين، وودّع الأهل والأحبة وترك الوطن، ولا جدوى الآن من الحديث ولا الكلام. ولكنّه مصرّ أن يقول حكاية إبريق الزيت سواء أسمع أم لا. وقد أراد الشاعر أن يقول: لقد خذلت الزعامات العربية أهل فلسطين المشردين، ولم يلتفت إليهم أحد وهم يتركون بلادهم، فلا فائدة الآن من أي شيء يقال، فالواقع صعب، والبلاد ضاعت، ولا أحد يُصغي، وحتى الإصغاء تكون نتيجته سبات عميق فلا فائدة منه.

لقد ردّد الشاعر السؤال هل أحكي قصة إبريق الزيت؟ عبر سطور القصيدة، ولكن في فراغ واقعيّ مقبوت؛ لذا يرجع الصدى مع كلّ ترديدة، لينتهي القارئ دون جواب فيصاب بخيبة أمل⁽²⁾.

حكاية الغول

ينفرد الغول بأهمية كبيرة في الوجدان الشعبي العربي، فهو قوة خارقة تتراوح بين البطش الخارق حيناً، وبين الطيبة حيناً آخر، وقد تصل هذه المراوحة المرعبة إلى شكل ثالث أكثر إبلاماً وشذوذاً، يأخذ صورة التلاعب بالإنسان وإخضاعه لحالة من السخرية والذعر⁽³⁾.

وتعدّ الغيلان أشهر أنواع القوى الغيبية ((فوق طبيعية)) وأكثرها وروداً في الحكايات الشعبية، إذ ما تزال أصدائها ماثلة تتردد في المأثور الشعبي، ويكثر ورودها مقارنة مع الكائنات الغيبية الأخرى⁽⁴⁾. ويستعمل الغول في اللغة عند العرب للدلالة على الذاهية⁽⁵⁾.

وتتخيله الذاكرة الشعبية في كائن غريب، خارق العادة، رهيب في صفاته⁽⁶⁾. ويعرّفه القزويني بأنه حيوان مشوّه لم تحكمه الطبيعة وخرج منفرداً، لذا فقد عاش في القفار، وهو يتناسب مع الإنسان والحيوان⁽⁷⁾.

- (1) عبد الهادي، تودد: خرافة شعبية، ط1، دار ابن رشد للطباعة والنشر، 1980، ص92.
- (2) خلّاف، ميسر: مظاهر الإبداع الفني في شعر وليد سيف. ص290.
- (3) الخليبي، علي: الغول مدخل إلى الخرافة العربية. ط1. القدس. منشورات الرّواد. 1982. ص37.
- (4) عجينة، محمد: موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها العربية. ط1. ج2. تونس. محمد الحامي للنشر والتوزيع. 1994، ص13.
- (5) عجينة، محمد: المرجع نفسه، ص10.
- (6) الصباغ، مرسى: القصص الشعبي العربي في كتب التراث. الإسكندرية. دار الوفاء للنشر والطباعة. 1999. ص77.
- (7) القزويني، زكريا: غرائب المخلوقات وعجائب الموجودات. تحقيق ومراجعة سعد كرم الفقي السيد الأزهرى. الإسكندرية. دار ابن خلدون. ص370.

وتحتلّ حكايات الغيلان مكانة مرموقة أيضاً بين الحكايات الشعبيّة العالميّة، وتستنأثر باهتمام السامعين وخاصّة الأطفال؛ لأنّها تميل إلى الخرافة والغرابة والمفاجأة⁽¹⁾.

وأكثر صور الغول المعروفة في الحكاية الشعبيّة أنّه يتشكّل بأشكال مختلفة، ويخطف الجميلات ويتزوجهن ومن الأمثال الشعبيّة في الغول (الغول أكل كلّ النّاس إلاّ مرتّه)، وكانوا يقولون في الخرافات أنّ من له حاجة يتقدّم من الغول فيقصّ له شعره وأظافره، فيدعو له الغول ويسير معه مليباً طلبه، وينقله بطرفة عين إلى أماكن بعيدة يصعب الوصول إليها ثمّ يودّع صديقه قائلاً هذه حدود إمكانياتي وقدرتي ويدعو له بالتّوفيق⁽²⁾.

ويبدو أنّ عرب الجاهليّة كانوا يؤمنون بوجود الغول، ممّا حدا بالرّسول صلّى الله عليه وسلّم إلى القول ((لا عدوى ولا طيرة ولا غول))⁽³⁾. ومن صفات الغول الواردة في الحكايات الشعبيّة أنّ له عيوناً حمراء متوهّجة، كأنّها نار ترمي بشرر، وله صوت مخيف يسمّى التّهمير، يشبه صوت الكلب المتحفّز للهجوم، وله أظافر طويلة وشعر طويل، ويظهر في الليل ويختفي في النهار، وله قدرة خارقة بكلمة منه يتحقّق المراد، وهو جنس من الجن والشياطين⁽⁴⁾.

"والغول كائن خرافي، والكائنات الخرافيّة تعبر مسيرة تحوّل واقعيّ ودلاليّ؛ إذ يلاحظ أنّ أوّل ولادة لهذه الكائنات حدثت في اللاوعي عاكسة عنصراً من عناصر الغموض الكوني، ثمّ أخذت طريقها إلى الوعي حينما مشّت في ركب الخرافة للتشويق، وإضافة الأجواء الواقعيّة إلى التجسيمات اللاواقعيّة، ونظراً لسكونها في اللاوعي فقد اقتربت من الجمهور الشعبي كثيراً حتّى آمن بوجودها"⁽⁵⁾.

ولم تختلف نظرة الشاعر وليد سيف عن نظرة الجميع التثاؤمية لهذا الكائن، فقد استلهمه من ذاكرته الشعبيّة ليوظفه في شعره بصورته المرعبة.

يقول:

ماذا حملت يا نبوة الخريف

للساغين فوق هذه الدروب

ماذا حملت للشقي إذ يموت مرتين كلّ يوم

ترهبنّي عيناك... مثلما يقال للصغار

- (1) سرحان، نمر: الحكاية الشعبية الفلسطينية. ص60.
- (2) الزيتاوي، محمود عبد الحفيظ: إضاءات من التراث الفلسطيني. ص261.
- (3) الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي: النهاية في غريب الأثر. ط1. ج3. بيروت. المكتبة العلمية. 1985. ص396
- (4) الحسن، غسان: الحكاية الخرافية في ضفتي الأردن. ص205، 207.
- (5) خليفة، أحمد داوود: الأسطورة في الشعر الأردني الحديث. رسالة ماجستير. الأردن. الجامعة الأردنيّة. 1996. ص87.

((الغول)) قادم...ينز حلقه بنار**عيناك طولكرم..(1)**

في المقطوعة السابقة يستعين وليد سيف بالغول، ليقدم لنا الصورة المرعبة التي أراد أن يقدمها، فلسطين اغتصبت، واغتصبت طولكرم وكلّ المدن الفلسطينية، واكتوت كلها بنار العدو الصهيوني الغاشم الذي رمز له سيف بالغول ولم تجد أحداً يحميها منه.

وفي موقع آخر يقول سيف:

ويرقد الصغير فوق حجرها**((ويا حبيب نم))****تخيفه بغولة مسلوخة القدم****وربما تغرغر اللهاة في نعم****أرجوحة دفيّة حنون****فيسبل العيون(2).**

يعود سيف لتوظيف الغول هنا ولكن بصيغة المؤنث (الغولة) أو أبو رجل مسلوخة، المصطلح الذي سمعناه كثيرا في الحكايات الشعبية ونحن صغار في حضن أمهاتنا وجداتنا لكي نخاف ونخلد للنوم.

و(أبو رجل مسلوخة) صورة أخرى من صور الغول المحفورة في الذاكرة الشعبية، وهو كما قالوا عنه مخلوق نصفه الأعلى إنسان، ونصفه الأسفل حمار، وله ذنب، وفخذه مسلختان، يبدو منهما لحمه الأحمر⁽³⁾.

وظف الشاعر هذه الحكاية لإنعاش الذاكرة الشعبية من جهة، وليذكر بأننا شعب مقهور نهدد بالخوف منذ طفولتنا، ولكن النتيجة جميلة إذ يسبل الطفل عيونه في حضن الأم ويغفو بأمان. قدم سيف توازيا محكما بين الخوف والأمان وهذا ما يحدث تماما في الوطن فلسطين رغم الخوف ورغم القهر هناك حلم عند الشاعر وعند كلّ لاجيء بالعودة يوما إلى أحضان الوطن.

حكاية عروس البحر

في قديم الزمان وفي أعماق البحر السحيقة عاشت حورية البحر (أريل) صاحبة الصوت الساحر ابنة ملك البحر الذي كان يحبها كثيرا ويدللها كثيرا، وكانت (أريل) تقضي معظم الوقت

(1) سيف، وليد: قصائد في زمن الفتح، ص45.

(2) سيف، وليد: قصائد في زمن الفتح، ص47،48.

(3) يونس، عبد الحميد: معجم الفلكلور، ط1. بيروت. مكتبة لبنان. 1983. ص13.

في اللعب واللهو مع أصدقائها الحيوانات البحرية، وكانت تستمع إلي حكاياتهم عن عالم البشر الذي هو فوق سطح الماء.

وتمنّت (أريل) أن تشاهد هذا العالم لكثرة ما سمعت عنه فذهبت إلى والدها وأخبرته برغبتها هذه ولكن والدها حذّرها من هذا الأمر تحذيرا شديدا، وقال لها: إنّ عالم البشر عالم شرير، وخطير جدا، ومن الأفضل أن تبتعدى عنه تماما حتى لا يصيبك منه أي مكروه أو أذى. ولكنها لم تستجب، فجازفت وصعدت إلى سطح الماء بجوار سفينة كانت تمرّ من ذلك المكان فرأت ولأول مرة مخلوقات من بني البشر على ظهر هذه السفينة، وقد كانوا مسرورين جدا وهم يغنون ويرقصون بمناسبة يوم ميلاد الأمير الخامس والعشرين.

بقيت (أريل) تراقب هؤلاء الأشخاص دون أن يروها، فجأة هبّت عاصفة قويّة وتحطّمت السفينة وسقط كل من فيها في الماء، واستطاع الجميع النجاة بوساطة مراكب النجاة عدا الأمير الذي غاص في مياه البحر، فأسرعت (أريل) لنجدته وسحبته إلى الشاطئ، بمساعدة صديقها النورس ثم بدأت تغني له بصوتها الساحر إلي أن بدأ يفتح عينيه فأسرعت وغاصت في مياه البحر خوفا من أن يراها.

شعرت (أريل) أنّها قد وقعت في غرام الأمير وتذكّرت أن الساحرة تستطيع مساعدتها، قالت الساحرة: (أساعدك ولكن أحصل بالمقابل على صوتك الجميل، وسأعطيك مهلة ثلاثة أيام يجب أن تحسلي خلالها علي قلب الأمير وإلا فستصبحين خادمة لي طوال عمرك.

وافقت الحورية (أريل) على هذه الشروط، فجعلتها الساحرة توقع على شروطها في صحيفة سحرية لا تفتح إلا عند زواج الأمير من الحورية وإلا ستظل مغلقة إلى الأبد. تمتت الساحرة ببعض الكلمات السحرية وما أن انتهت حتى شعرت (أريل) وكأنها قد دخلت في دوامة شديدة رمت بها علي شاطئ البحر في نفس المكان الذي أنقذت فيه الأمير من قبل وكانت تشعر بدوار شديد في رأسها، وبعد ذلك نظرت الحورية إلى قدميها الجديتين، ففرحت بهما كثيرا ولكنها فقدت صوتها الجميل بناء علي الاتفاق الذي وقعت عليه مع الساحرة. وبينما هما كذلك فجأة مر الأمير الوسيم علي عربته فرأى (أريل) ملقاة علي الشاطئ، فأمر الخدم أن يعطوها ثيابا فاخرة ليأخذها معه إلى القصر.

وبينما كانا في نزهة داخل البحر تجرأ الأمير وحاول أن يقول لها شيئا عن حبه لها، ولكن الساحرة كانت هي وأعاونها بالقرب من المكان فأرسلت ثعبانين شرسين ليقلبا المركب الذي كانت (أريل) تركب فيه مع الأمير، مما منع الأمير من الحديث في هذا الأمر.

بدأت الساحرة تشعر بالقلق لأن الأمير كاد أن يصارح (أريل)، فحولت نفسها إلى فتاة جميلة ووضعت علي صدرها قلادة كان بداخلها صوت (أريل) الذي أخذته منها الساحرة، وصارت تتحدث بنفس الصوت وقالت له بأنها هي التي أنقذته من الموت فقرر الأمير أن يتزوج منها في الحال، سمع النورس ما حدث وقرر أن يساعد صديقه وذلك بمهاجمة احتفال الزواج، وبالفعل هجمت الطيور علي الضيوف أولا حتى غادروا المكان مذعورين، ثم هجموا علي

الساحرة حتى سقطت منها القلادة فانكسرت وخرج منها صوت أرييل وعاد إليها مرة أخرى فنادت الأمير بصوتها الجميل حينئذ عرفها الأمير مباشرة ولكن وقيل أن تقول أي شيء آخر كان قد انتهى النهار الثالث كما خططت الساحرة الشريرة تماما، وبانتهاء النهار الثالث تكون المهلة المحددة لها قد انتهت، وهي لم تستطع أن تحصل من الأمير علي كلمة واحدة تدلّ على أنه يحبها، فأخذت الساحرة أرييل إلى البحر ثانية لتجعلها خادمة لها، وعندما جاء أبوها محاولا تخليصها أظهرت الساحرة العقد له ورفضت إعادتها ولكن الأمير لم يرضَ بهذا وحارب الساحرة بكل ما يستطيع من قوة، فاسترجع أرييل وتزوجها في حفل بهيج⁽¹⁾.

يقول وليد سيف:

هنالك حورية البحر تصنع من زبد الموج ردفا كدعص الرمال

وقدّا كنخل العوالي

ونهدا تداعبه الريح حتى اشتعال الخيال

تمتّع

تمتّع من العمر قبل الرّحيل..

وعرّج على الفلك المستحيل

ومل نحوها مثلما تشتهي

فإنّ من العجز أن لا تميل

وشمّ العرار على صدرها

وأشعل عليه جريد النخيل

تبصّر، تبصّر!

لها رمش ليلي الغويّ ونظرتها النّاعسة

هي الآن تقبل نحوك، يشتعل الماء فيك...

ويبعث جذوتك اليانسة

وتوميء نحوي، أكاد أمّدي يدي نحوها

فيصفعني النّهد والرّدف في حومة الماء..

(1) <http://www.katakeet.com/stories/world/st245.html> فبراير 2010.

تنحل قامتها، وتذوب كما غيمة اللحم في زرقة البحر..(1)

تشكل عروس البحر الأنثى البديل، لكنّها أنثى وهميّة، وتظهر لدى الشعراء نوعاً من التعويض عن الأنثى الحقيقية⁽²⁾. عبد الله البري الصياد يبحث عن حورية البحر ويتمناها ولكنه لا يجدها، ورمزت عروس البحر هنا إلى العدم أو اللاشيء. هذا الوهم الذي تجسده يوازي الوهم الواقعي، والزيغ الإنساني الذي سرعان ما ينكشف أمره. وهذا الوهم لا يوصل إلى الأهداف العظيمة. واستيقظ وعي عبد الله على حقيقة الموج حوله ليبحث عن شيء حقيقي ينقذه، فأشبه كفه في الصخر بعيداً عن الخيال⁽³⁾.

أنشب في الصخر كفي لأحمي روعي من فتنة الهاوية..

إذن هذه الصخرة العارية..

هي الآن روعي، هي الآن جسمي

وجسري إلى البرّ والنخل والناس والشرفة العالية..(4)

يجسّد عبد الله البرّي مع عروس البحر صورة أراد سيف التعبير عنها، وهي أنّ لا شيء يأتي ونحن مكتوفي الأيدي، ويجب المقاومة لاسترجاع المفقود، ولا بدّ أن نفيق ونترك الأوهام. فالتمني وحده لا يكفي.

من حكايات ألف ليلة وليلة

تعدّ ألف ليلة وليلة نموذجاً فلكلورياً للشرق عامة، وللغرب خاصة⁽⁵⁾. وتعدّ من المصادر المهمّة للشاعر الحديث، فهي مجموعة من القصص الشعبي العربي بلغة بين الفصحى والعامية، يتخللها شعر.

وهذه القصص تحوي شخصيات ضخمة، ذات دلالة غنية، ونظراً لأهميتها وثرانها بالشخصيات، فقد تواصل بها الشعراء المحدثون بحيث لا تجد ديواناً شعرياً إلا ويظالمنا وجه من وجوه شخصيات ألف ليلة وليلة، ولأهميتها على المستوى العالمي فقد ترجمت إلى لغات كثيرة.

وليالي ألف ليلة وليلة لا تنتمي إلى قطر عربي واحد، ولكنها تنتمي إلى بغداد وتصور في جوانب منها الحياة في عاصمة الرشيد، وتنتمي نماذج من تجارتها وأسواقها وأحداثها وحركتها.

(1) سيف، وليد: قصيدة البحث عن عبد الله البرّي. (ملحق رقم 1 من البحث).

(2) خليفة، أحمد داود: الأسطورة في الشعر الأردني الحديث. ص95.

(3) خلّاف، ميسر: مظاهر الإبداع الفني في شعر وليد سيف. ص293.

(4) سيف، وليد: قصيدة البحث عن عبد الله البرّي.

(5) البرغوثي، عبد اللطيف: الفلكلور والتراث. مجلة عالم الفكر. مجلد17. ع1. الكويت. 1986. ص93

وهي خليط من قصص الحب، والمغامرة، والنوادر التاريخية، والمقطوعات الفلسفية والأخلاقية⁽¹⁾.

وتقسم ألف ليلة وليلة إلي نوعين من الحكايات:

* الحكايات الواقعية التي تتمثل فيها صور المجتمع العربي في بعض مدنه، والتي تستمد عناصرها من الواقع مباشرة، ويمكن من خلال تتبع هذا النوع من الحكايات، تمثّل صورة الشخصية العربية في التاجر، والصياد، والأمير، والخليفة، والخطاب. والصور النسائية المصاحبة وما تدلّ عليه من صفات الشخصية كالقتاعة، والطمع، والخوف، والرغبة، والرجاء، والصدق والكذب ونحوها.

* الحكايات الخيالية التي نسجت نبعاً من واقع المجتمع لمحاولة تفسير بعض النزعات الإنسانية السابقة كقصص رحلات السندباد، وعلاء الدين ومصباحه السحري، وحديث الجن والخرافة⁽²⁾.

وقد قدّمت ألف ليلة وليلة للمسرح العربي الكثير من المحاور التي قامت عليها أعمال مسرحية في كافة المستويات، وقدمت العديد من الشخصيات التي غدت محورية عند أصحاب المسارح الشعبية ومسارح الاستعراض⁽³⁾.

شهرزاد

وهي من أبرز الشخصيات التراثية توظيفا عند الشعراء المعاصرين، وهي الشخصية الرئيسية التي تدور حولها ويلسانها حكايات القصة الشعبية، وهي غنية عن التعريف، وقد استخدم الشعراء هذه الشخصية بأنماط متعددة، فبعضهم جعل منها عنصراً في صورة جزئية بيانية تشبيهية. كقول وليد سيف:

يقول:

يا صاحبي...

وغيم المكان بالضباب مثل وهم

شرانق قوسية الألوان

غامضة الذبيب مثل راهبة

شرقية كأنها أحلام شهرزاد

(1) الموسوي، محسن جاسم: الوقوع في دائرة السحر. العراق. منشورات وزارة الثقافة والإعلام. 1982. ص12

(2) بدير، حلمي: أثر الأدب الشعبي في الأدب الحديث. ص109.

(3) خورشيد، فاروق: الموروث الشعبي. ط1. القاهرة. دار الشروق. 1992. ص194.

أو غلائل القيان⁽¹⁾

لم يوظف الشاعر هنا حكاية شهرزاد، بل وظّف الشّخصية محمّلاً إيّاها دلالات معينة فقد سيطرت الروح التشاؤمية على تلك المقطوعة، إذ خيم الضباب والوهم على المكان، وقد كانت شخصية شهرزاد خير معبر عن النفسية السيئة لوليد سيف، فهي تشترك معه في أحلامه الوهمية هي تماما كأحلامها الخادعة⁽²⁾. ويقول في موقع آخر:

يا طفلي الموعود يا سكينّة الحنين

حملت لك

أشواق موسم دفين

وقصّة قديمة من شهرزاد

وظفت ألف ألف بحر

شربت ماءه.. غسلت فيه جرحي الحزين⁽³⁾.

يوظف الشاعر هنا حكاية من حكايات شهرزاد، لكنّه لم يحدد حكاية بعينها، ولم يذكرها بنصّها، وإنما أراد القول بأنّه جاء يحمل أحد حكايا شهرزاد ليشعرنا بعبق الماضي وأصالته، وحبّه للطفل الفلسطيني الذي يجب أن لا ينسى حكاية وطنه مهما طال الزمن ويجب أن تبقى محفورة في الذاكرة كحكايا شهرزاد. فالشاعر هنا ليس معنيا بالحكاية وتفصيلاتها، بل وظفها كرمز حمّله الدلالة التي يريد.

حكاية السندباد

السندباد بطل حكاية من حكايات ألف ليلة وليلة، يظهر في صورة البحار المغامر الذي يملؤه حب التحدي والاكتشاف تاركا مدينته بغداد بحثا عن الكنوز والمغامرة، مواجهها مصاعب خرافية، وكان متشوقا إلى اختراق المجهول⁽⁴⁾.

وقد استمرت مغامراته في ألف ليلة وليلة على امتداد سبع رحلات مليئة بالمخاطر، والعجائب والغرائب وكان يعود منتصرا محمّلاً بالكنوز، وبالخبرات الجديدة والحكايا المثيرة التي تخلب لب أصدقائه الذين كانوا ينتظرون عودته من كلّ رحلة، ليغدق عليهم الكنوز، وليمتعهم بالحكايات المثيرة، والأعاجيب التي صادفها⁽⁵⁾.

(1) سيف، وليد: قصائد في زمن الفتح، ص13-14.

(2) أبو صبيح، يوسف: المضامين التراثية في الشعر العربي المعاصر، ص188.

(3) سيف، وليد: المصدر السابق، ص54.

(4) داوود، أنس: الأسطورة في الشعر العربي الحديث، القاهرة، دار المعارف، 1992، ص138.

(5) ينظر: ألف ليلة وليلة، دار صادر، ج2، ص31.

وهناك حكاية أخرى توظف الحكايات السبع، وتقوم شهرزاد بروايتها لشهريار، حكاية لقاء السندباد البري بالسندباد البحري⁽¹⁾.

وثمة دوافع عميقة قادت الشاعر المعاصر إلى توظيف شخصية السندباد، فقد أعاد الشاعر العربي المعاصر قراءة حكايته قراءة رمزية حولته من مغامر إلى مغترب، ولم يعد سفره من أجل المغنم والشهرة، بل هو بديل لواقع مؤلم يرفض السندباد الاستمرار فيه، فيضطر إلى التغرب بحثاً عن المعادل، وعودته مرهونة بالتغيير إما في شخصيته أو في واقعه المرفوض⁽²⁾.

ولا يكاد ديوان من دواوين الشعر الحديث إلا ويظالعنا فيه وجه السندباد من خلال قصيدة أو أكثر من قصائده، وما من شاعر معاصر إلا وقد اعتبر نفسه سندباداً في مرحلة من مراحل تجربته الشعرية⁽³⁾.

وقد تعددت ملامحه ووجوهه في الشعر العربي الحديث بتعدد أبعاد تجربة الشاعر، وتنوع ملامحها النفسية والاجتماعية والفنية⁽⁴⁾.

واستخدمه الشاعر المعاصر بأكثر من وجه، علّ أنضجها، وأكثرها عمقا هو الوجه الفكري، وجه الإنسان المغامر الباحث عن ذاته عبر سلسلة من المواقف والتجارب والمغامرات الفكرية والاجتماعية والوجدانية⁽⁵⁾. يقول وليد سيف:

لغتي انبثاق النورس البحري من موج يكفنه المساء

لغتي بحار ضلّ فيها السندباد

بحثاً عن امرأة تعيد الروح للروح التي صعّدت بها ربح الرماذ...⁽⁶⁾

لقد أصبحت أسفار السندباد معادلاً للشعور بالغربة، والضياع والشفاء، ومأساته تنحصر في لغز الحياة المعقّد، فتلك المرأة هي رمز الحياة، لكنّها فقدت وهنا يسقط الشاعر على نفسه ما أسماه التقاد القلق السندبادي⁽⁷⁾.

وهذا المعادل وظّفه وليد سيف هنا، إذ يشعر بالضياع بعد أن فقد تلك المرأة، وفقد روحه معها، وقد ارتدى الشاعر ثوب السندباد، ومأساته هنا ولغز حياته المعقّد هو تلك المرأة التي يبحث عنها ولا يجدها، تماماً كما كان السندباد يبحث عن حياة جديدة وواقع جديد يفتقده ويتمناه.

- (1) كيليطو، عبد الفتاح: الأدب والغرابية ط3. المغرب. دار تويقال للنشر. 2006. ص107.
- (2) خليفة، أحمد داوود: الأسطورة في الشعر الأردني الحديث. ص82.
- (3) أبو زيد، شوقي أحمد: التواصل بالتراث في أعمال سميح القاسم الأدبية. رسالة ماجستير. الأردن. الجامعة الأردنية. 1992. ص37.
- (4) أبو زيد، شوقي: تواصل الشعر الفلسطيني الحديث بالتراث. ص122.
- (5) زايد، علي عثري: السندباد بين التراث والشعر المعاصر. مجلة الثقافة العربية. ع4. 1974. ص63.
- (6) سيف، وليد: قصيدة الحب ثانية: (ملحق رقم 2).
- (7) ينظر الصكر، حاتم: كتابة الذات. دراسة في واقعية الشعر. ط1. عمان. دار الشروق. 1994. ص49.

حكاية عبد الله البري

عبد الله البري من حكايات ألف ليلة وليلة، وهو شخصية عادية كان يعمل صياداً، وهو كثير العيال، وكان يؤمن أنّ رزق أولاده مكتوب، لكنّه يجب أن يسعى، وتتعدّد حكاية عبد الله حين خرج للصيد، ولم يحصل شيئاً في ذلك اليوم، وعاد مكسور الخاطر، ولكنّه كان واثقاً من أنّ الله لن ينسى أولاده. إذ أشفق الخباز على حاله فأعطاه العيش لأولاده، والنقود ليشتري لهم اللحم. وفي يوم اصطاد عبد الله آدمياً من البحر ظن في البداية أنه عفريت فهرب، وناداه الأدمي المسمّى بعبد الله البحري، وقال: أنا مثلك لا تهرب، وعقد معه اتفاقاً، قال له: أنت تأتيني بثمار البر من تين وعنب وأنا أتيك بثمار البحر من لؤلؤ وياقوت وغيرها، وبعد هذا الاتفاق تغيرت حال عبد الله البري إلى أن تزوج بنت الملك وأصبح وزيراً⁽¹⁾.

وقد تواصل وليد سيف مع تلك الحكاية تواملاً كاملاً في قصيدته الطويلة التي عنوانها بـ (البحث عن عبد الله البري)، وقد أوردتها في الملحق الأول من الرسالة، ولكنّ عبد الله وليد سيف شخصية مأرومة أكثر من عبد الله في ألف ليلة وليلة.

فكلاهما يبحث عما يريد داخل البحر، ولكن عبد الله ألف ليلة وليلة يستطيع العيش في البحر والتلاؤم معه، والتفاهم مع عبد الله البحري. لأنه في الحكاية يدهن عبد الله البحري أقدام عبد الله البري بدهان من ديدان البحر ليستطيع العيش فيه والتلاؤم مع تلك البيئة الجديدة⁽²⁾.

ولكن عبد الله وليد سيف يبحث عن عروس البحر، وعن طريقة تمكنه من العيش في البحر، فهو مثابر باستمرار، ولا يبأس رغم وضعه السيء والصعب، يظنّ مؤمناً بأن الله سيبيعه له رزق عياله، وباستمرار يحاول الصيد كل يوم واثقاً من أنّ الله سيبيعه له رزقه، ويبقى متشبّثاً بالأمل. ووليد سيف يثق أيضاً بأنّ النصر قادم ويؤمن بأنّ المقاومة يجب أن تستمر إذ يقول:

يقول:

أنشأ في الصخر كفي لأحمي روعي من فتنة الهاوية

إذن الصخرة العارية

هي الآن جروحي، هي الآن جسمي

وجسري إلى البر والنخل والناس والشرفة العالية³.

يتفق عبد الله ألف ليلة وليلة مع عبد الله وليد سيف في إيمان كل منهما أنّ البحر مصدر السعادة التي ستأتي يوماً ما، ولكنّ تلك السعادة تحققت لعبد الله ألف ليلة وليلة وتغيّرت حاله وأصبح وزيراً، ولكنّ عبد الله سيف لا زال يتمنّاها.

(1) ينظر: ألف ليلة وليلة. ج2. ص566-576.

(2) القلماوي، سهير: ألف ليلة وليلة، القاهرة، دار المعارف، 1966، ص56.

(3) سيف، وليد: قصيدة البحث عن عبد الله البري.

ورأى إبراهيم خليل أنّ شخصيّة عبد الله البرّي تتطوّر، وتمتدّ في الحاضر والمستقبل ليولد من جديد من رحم الأنثى، ويعود طفلاً يقتحم الخطر، فهو الطفل الذي يولد ثانية من رحم يافا أو القدس⁽¹⁾.

وعبد الله البرّي في الحكاية يرى فرقا في فكرة الموت بين أهل البرّ، وأهل البحر، فأهل البحر يفرحون ويقيمون الولائم إذا مات عندهم ميت، أما أهل البرّ فإنهم يؤمنون أنّ الروح أمانة لله تعالى ولا بدّ أن يستردّها يوما⁽²⁾.

وهذه الفكرة أيضا وجدت في قصيدة سيف حيث يقول:

ها أنذا أولد ثانية من حجر ينبض في ذاكرة القدس

ها هي تولد من ضلعي المسنون القدس

يا هذا الطفل تقم

ما بين يديك وشاطيء حيفا إلا الحجر

ما بين يديك وبين حواصل طير الجنة إلا الحجر⁽³⁾

يجسد فكرة البعث بعد الموت، والحياة الأبدية للشهيد الذي تنتقل روحه إلى حواصل طيور الجنة.

حكاية علاء الدين والمصباح السحري

يقول:

ليس في كفي حكاية

عن علاء الدين والختم الذي يأسر جنّا

وبساتين الزمرد

كل ما أملكه حلم مورّد

ودم ينتظر الثقب الذي ينبت عسبا

وصغارا وأغاريد وحبّا⁽⁴⁾.

(1) خليل، إبراهيم: الضفيرة والذهب (دراسات في الشعر العربي الحديث والمعاصر). ط1. الأردن. منشورات

أمانة عمان الكبرى. 2000. ص73.

(2) عبد الفتاح، بلال: قراءة تحليلية لحكاية عبد الله البحري وعبد الله البرّي من قصص ألف ليلة وليلة. مجلة

أفكار. ع150. 2001. ص95.

(3) سيف، وليد: قصيدة البحث عن عبد الله البرّي.

(4) سيف، وليد: قصائد في زمن الفتح. ص78.

تشكل كل من حكاية علاء الدين وحكاية الخاتم السحري في ألف ليلة وليلة آلات سحرية، يستطيع مالكاها القيام بفعل أشياء خارقة، فكأنها بذلك تسد عجز الإنسان في تغيير الواقع، فخاتم سليمان إذا فُرك يظهر مارد جني يلبّي كل مطالب فارك الخاتم مهما صعبت⁽¹⁾.

وفي المقطوعة السابقة يجمع سيف الحكايتين معا ليقول: إنه لا يريد مصباح علاء الدين ولا يريد الخاتم السحري ولا يريد الخوارق. كل ما يريده حلم يسعى إلى تحقيقه ولا يريد غيره وهو تحرير فلسطين والعودة إلى أرض الوطن. فهو لم يقصد الحكاية بحد ذاتها، فلا يريد لها بل وظفها ليقول أنّ حلمه بسيط جدا وأسهل منها بكثير.

ويقول في موقع آخر:

يا طفلا سرقوا منه القمر ومصباح علاء الدين وشعر الجنّيات...⁽²⁾

وظّف مصباح علاء الدين من زاوية أخرى فقد أراد وليد سيف بوظيفته الأصيلة وهي فعل الخوارق. لقد سرق هذا المصباح من الطفل الفلسطيني فوق مكتوف اليدين أمام سرقة أحلام الطفولة، وأحلام تحرير الأرض، ولم يعد قادراً على شيء فقد سلب منه كل شيء منذ نعومة أظفاره.

وبعد:

بعد قراءة دواوين وليد سيف الثلاثة لمس الباحث امتلاك وليد سيف عمقاً ثقافياً واسعاً، فقد ارتفع بتوظيفه للحكاية الشعبية إلى مستوى فني وأدبي عال، إذ لم يكن توظيفاً سطحياً، وإنما اتسم بالنضوج. ومن الواضح أن معظم الرموز التراثية، استدعت لإبراز التلاحم بين أفكار وليد سيف وأحلامه ورؤاه من جهة، وقضيته الفلسطينية من جهة أخرى. فقد استحوذت كثيراً على اهتمامه، إذ لم يكن توظيف الحكاية الشعبية تقليدياً بل مثل أنموذجاً متميزاً لم يقصد به تعقيد النص كغيره من الشعراء بل أراد خدمة تجربته الشعرية، إذ مثل البيئة الفلسطينية خير تمثيل فقد كانت دواوينه شاهداً على الأصالة.

Sources and References

- Abed alhadee, tawadod. (1980). *Folklore Tales*. Ibin Rushd. for publishing and distribution. Bairoot.
- Abed Allateef, Mohammad Fahmi. (1979). *The story and in The Popular Fiction Heritage*. Almaaref for publishing and distribution.

(1) أبو صبيح، يوسف: المضامين التراثية في الشعر العربي المعاصر. ص200.

(2) سيف، وليد: قصيدة البحث عن عبد الله البري.

- Abo Sobah, Yosif. (1990). *The Implications of Heritage in Contemporary Arabic Poetry*. Ministry of culture. Amman.
- Ajeena, Mohammad. (1994). *The Encyclopedia of Arab Legends or Ignorance and its Arabic Implications*. Mohammad alhamee for publishing and distribution.
- Alashhab, Rushdi. (1994). *Once Upon a Time*. allosh for publishing and distribution. Birzait.
- Alhasan, Gasaan. (1988). *The Fable Tale in Both Banks of the Jordan River*. aljeel for publishing and distribution. Damascus.
- Aljawzi Abo alfaraj abed alrahman. (1985). *The End in The Strange legacy*. Scientific Library.
- ALkalili, Ali. (1982). *An iterance to Arabic legend*. Jerusalem. Alrowad. for publishing and distribution.
- ALkalmawi, Sohair. (1995). *A thousand Night and A night*. almaaref for publishing and distribution. Cairo.
- Almosawi, Mohsen Jasim. (1982). *Falling into Magic Circle*. Iraq. Ministry of culture.
- Alsabag, Morsee. (1999). *The Arab Popular Stories in Heritage Books*. Aliskandaria. Alwaffa for publishing and distribution.
- Alsaker, Hatim. (1994). *A study in Reality of Poem*. alshorooq for publishing and distribution. Amman.
- Alzetawi, Mahmood. (1973). *High Light from Palestine Heritage (Folklore)*. Ammar for publishing and distribution. Amman.
- Balhaj Kamili. (2004). *The Influence of Popular Heritage in Forming the Contemporary poem*. The Arab writers union. Damascus.
- Bodair, Hilmi. (2002). *The Influence of Popular literature in Modern literature*. alwafaa for publishing and distribution. Aliskandaria.

- Brono, Bitlahim. (1985). *The Psychological Analysis to Popular (common) Fables*. almorj for publishing and distribution.
- Dawood, Anas. (1992). *The Legend in Arabic Poetry*. Almaaref for publishing and distribution. Cairo.
- Farhan. *The Introduction of the Folklore Book in the Two Banks of Jordan River*.
- Farooq, korrshed. (1992). *Inherited Folklore*. Alshoroq for publishing and distribution. Cairo.
- Fredrish, Foon. Deer Lain. (1973). *Fable Tale*. alkalam for publishing and distribution. Bairoot.
- Hassona, Kalil. (2006). *Palestinian Popular Folklore: Features and Dimensions*. alyaziji library. Gaza.
- Kalil, Ibraheem. (2000). *Studies of Modern and Contemporary Arabic Poetry*. Jordan.
- Keleto, Abed Alfatah. (2006). *Literature and Strangeness*. tobkal for publishing and distribution. Morocco.
- Saif, Waleed. *The search Poem about Abdullah Al- Bari*.
- Saif. Waleed. (1969). *Poems at the Age of Conquest*. altailaa artist for publishing and distribution. Bairot.
- Sarhan, Nimer. (1974). *Our Popular Songs*. culture and artist for publishing and distribution. Amman.
- Yonis, Abed Alhameed. (1983). *Folklore Dictionary*. lebanon library. bayroot.

Master Thesis

- Ahmad dawood kalifa. (1996). *Jordanian legend in modern poetry*. Amman.
- Muyassar Salem Mahmoud Kallaf. (2007). *Features of Artistic Creation in Poetry of Waleed Seif*. Hebron University. Palestine.

- Shawqi Abo Zaid. (1995). *Communicate in heritage in the works of Samih al-Qasim*. Amman.

Periodicals

- Abed Alfatah. Bilal. Analytical reading of the tale for abdalla albari poem
- Alashhab, Rushdi. (1987). *Introduction to the folk tale*. alfajr magazine.
- Albargothi, Abed Allatif. (1986). *Myth and Heritage*. Allam alfikr magazine.

Conferences

- The first conference of the Palestinian folklore. Edit Hassan Silwade. (2007).