شعرية المعبود في الشعر الجاهلي

د. منال سعيد الخصاونة

أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية في جامعة نجران

Study Conclusion

This research shall show the religious direction of pre-Islamic poets towards the idea of the idea of Worshipped in Worshipped Poetry in the pre-Islamic Period. It focuses on how extent this poetry goes instead of focusing on the poetry itself through describing it as just signals or recording of historical or religious information about Arabs before Islam.

Although there are several ancient and modern books handling the religions and beliefs of Arabs in Islam and recording their witnesses from poetry. The common characteristics of this period was that it didn‘t focus on the poetic vision of the Worshipped idea in Arabs before Islam. It has just recorded the idea historically.

It is worthy to mention that the poetic inherit that represents the religious life of Arabs before Islam is little when it is compared to the poetic inherit that represents the other aspects of their lives. Perhaps this happened because the Arabs, after adopting Islam, were shy to narrate poetry, the religion may not have been deepened in their spirits, or perhaps their poets were too busy to narrate religious poetry because of their Bedouin nature. However, researching in the "Poetry" of worshipped is worthy try because it may uncover us an artistic image about the depth of religious awareness in the hearts of pre-Islamic poets through the poetic awareness of Worshipped.

This research consists of four sections: The first section is Arabs‘ religions before Islam". It shows the most important religious directions in the pre-Islamic persons illustrating how the history

books, that handled religion in pre-Islamic period, had depended on documenting information they have mentioned in their books as an introduction to explore this kind of poetry within its own circle.

The second section is "The Poetic Lexicon of Arabs، Beliefs before Islam". It gives an idea about the frame which had shaped the concepts of pre-Islam persons to religion and belief through the pre-Islamic poetry itself as an introduction to focus on the idea of Worshipped in the next chapter.

Hence, the study, in its third section " The Poetic Lexicon of Worshipped at Arabs" , has handled "The worshipped" pointing at the diversity of this lexicon and its different poetic significance.

In the fourth section "The Poetic Lexicon of Religious Rituals at Arabs", we tried to draw an integral image of rituals and rites through taking into consideration the poetic lexicon of all religions, beliefs and the worshipped that were handled in the first three chapters and through taking into consideration the relation between the pre-Islamic poem itself and the idea of primitive rituals and rites in which some of the modern researchers had depended on in their studies to the pre-Islamic poetry. Finally, we can say that this current study has taken a curve that is different from most of the previous studies that handled the same subject.

تمهيد...

ماهية ?لدين ??لتدين.

ليس هنالك جماعة إنسانية ظهرت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره، وفي تعليل ظواهر الكون وأحداثه، ودون أن تتخذ لها رأيا معيناً حقاً كان أم باطلاً تُصوّر به القوة التي تخضع لها الظواهر في نشأتها، والحال التي يصير إليها الكائنات بعد تحولها.(١) يقول برجسون،لقد وُجدت جماعات إنسانيّة من غير علوم وفنون، ولكن لم توجد قط جماعة بغير ديانة.،(٢)

وقد اختلف العلماء في تعليل ظهور فكرة التدين؛ إذ رأى أنصار مذهب التطور التقدمي، أو التصاعدي، الذي ساد في أوربا في القرن التاسع عشر في غير فرع من فروع العلوم، أن الدين بدأ في صورة الخرافة والوثنية، وأنّ الإنسان أخذ يترقى في دينه على مدى الأجيال، حتى وصل إلى الكمال في علومه وصناعاته، وحتى زعم بعضهم أن عقيدة،الإله الأحد، عقيدة جد حديثة، وأنّها وليدة عقلية خاصة بالجنس السامي.(٣)

أما أصحاب نظرية، فطرية التوحيد، وأصالته، التي انتصر لها جمهور من علماء الأجناس، وعلماء الإنسان، وعلماء النفس. فقد أبطلوا بالطرق العلمية، ما ذهب إليه أصحاب مذهب التطور التقدمي أو التصاعدي، وأثبتوا، على النقيض من الرأي السابق، أن عقيدة الخالق الأكبر هي أقدم ديانة ظهرت في البشر، مستدلين بأنها لم تنفك منها أمة من الأمم في القديم والحديث، فليست الوثنيات إلا أعراضاً طارئة،أو أمراضاً متطفلة بجانب هذه العقيدة العالمية الخالدة.(٤) فقد كان الدين الرسالة الكبرى التي خلق لأجلها

(١) مصطفى عبده، الوثنية والأديان، ط٢، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٩، ص٢٥.
(٢) محمد عبدا لله دراز، الدين، دار القلم، ١٩٩٨م ص٨٣. (أي مدينة)
(٣) دراز، الدين، ص٨٣.
(٤) دراز، **الدين**، ص٨٣.

الإنسان، وكان الأمانة التي لا يطيقها سواه. وهذه في مقياس العقل البشري أمانة التوحيد ورفع راية ،لا إله إلا الله، منذ خلق آدم، وإلى أن يرث الله الأرض وما عليها.(١)

وكما اختلف العلماء في ظهور التدين، فقد اختلفوا في تحديد ماهيته، وتعريفه، حتى صار من المستحيل وضع إطار يُتفق عليه لصورة يُجمع على أنّها تمثل الدين.(٢) فقد ذهب فريزر إلى أنّ الدين هو محاولة استرضاء، واستعطاف، أو مصالحة بين القوى، أو الكائنات العليا، التي يُعتقد أنّها توجه وتسيطر على الطبيعة وحياة الإنسان.(٣) وذهب كانط في كتابه الدين في حدود العقل إلى أنّ الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية.(٤) وذهب سبنسر في كتابه المبادئ الأولية إلى أنّ الإيمان بقوة لا يمكن تصّور نهايتها الزمانية ولا المكانية، هو العنصر الرئيس في الدين.(٥)
وقد تأثر العرب المحدثون ــ بشكل أو بآخر ــ بتعريفات الغربيين للدين، فكان عند بعضهم إيماناً وعملاً، أي إيمانٌ بوجود قوى خارقة فوق طبيعة البشر العقلية، ولهذه القوى تأثير في مجرى حياة الإنسان وهذا ما ذهب إليه فريزر، وعملٌ في أداء فرائض معينة، تفرضها الأديان السماوية والأرضية (لعبادة الأصنام والأوثان والأنصاب) لاسترضاء الآلهة.(٦) (وهذا ما ذهب إليه كانط). وكان عند آخرين ما اعترف به البشر طوال

(١) ليلى حسن سعد الدين، **أديان مقارنة**، عمان: دار الفكر للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص١١-١٢.
(٢) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ط٢، بيروت: دار العلم للملايين، بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٧٢، ص٢٨.
(٣) جيمس فريزر، **الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين**، ترجمة بإشراف أحمد أبو زيد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١، ص١٨.
(٤) انظر إيمانويل كانط، **الدين في حدود العقل**، بيروت: جداول للنشر والترجمة ترجمة فتحي المسكيني، وهناك ترجمة أخرى، انظر إيمانويل كانط، **الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص**، ترجمة محمد المزوغي، لندن: دار الساقي للطباعة والنشر بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، ٢٠٠٧.
(٥) دراز، الدين، ص٣٤.
(٦) علي، المفصل، ج٦، ص٢٨.

تاريخهم منذ وجود الخليقة بأنهم مدينون به للآلهة، وقرارات الغيب، والإرادات غير المرئية.(١)

ومن الجدير بالذكر أن تعدد الدراسات التي تناولت الدين، والتي حاولت كشف ماهيته في سبيل الوصول إلى تعريف محدد له تشير في نهاية المطاف إلى أهمية الدين للمجتمعات الإنسانية، فليس هناك على وجه الأرض قوة تكافئ قوة الدين، أو تداينها في كفالة القوانين واحترامها، وضمان تماسك المجتمع، واستقرار نطاقه والتئام أسباب الراحة والطمأنينة فيه.(٢) فالذي يؤدي واجبه رهبة من قانون لا يلبث أن يهمل متى ما أطمأن إلى أنه سيفلت من طائلة القانون ولكن العقيدة والإيمان يضبطان المجتمع في السّر والعلن ولهذا كان التديّن خير ضمان لقيام التعامل بين الناس على قواعد العدالة. فهو بذلك ضرورة اجتماعية كما هو فطرة إنسانية.(٣)

(١) علي، المفصل، ص٢٧.
(٢) علي، المفصل، ص٢٧.
(٣) علي، المفصل، ص٢٧.

الدين عند العرب في العصر الجاهلي.

الواضح اعتماداً على ما وصل إلينا عن تاريخ العرب قبل الإسلام ــ أنّ العرب في ذلك الوقت لم يكونوا على دين واحد، وإن كان الدين الأساسي لسكان مكة عند ظهور الإسلام هو الوثنية. فقد كان لمجتمعات عربية أخرى ديانات غيرها.(١) منها من آمن بالله، وآمن بالتوحيد، ومنها مَن دانَ باليهودية والنصرانية ومنها مَن دانَ بالمجوسية، ومنها من تزندق، ومنها مَن آمن بتحكم الآلهة في الإنسان في هذه الحياة وببطلان كل شيء بعد الموت، فلا حساب ولا نشر، ولا كتاب، ومنها مَن توقف.(٢) وهم اللا دينيون (الدهريون) الذين قالوا: إن هي إلا أرحام تدفع، وأرض تبلع، وما يهلكنا إلا الدهر، فأنكروا الإلوهية والبعث معاً.(٣)

ولا يمكن لدراسة أحوال العرب الدينية، أن تتم دون تلمس تلك الآثار التي تركتها علاقاتهم مع من حولهم من الشعوب المجاورة؛ إذ انتقل كثير من معتقدات هذه الشعوب إلى العرب. فقد جعل الموقع الجغرافي شبه الجزيرة العربية صِلَةَ وَصْلٍ بين ما عرف في القديم بالممالك البابلية، وبين مصر. وجعلت الطرق التجارية الممتدة من الشمال إلى الجنوب، ومن الشرق إلى الغرب هذه الجزيرة ممراً مُهمّا بين الغرب والشرق الأقصى، أي بين بلاد الروم، وبيزنطة والحبشة ومصر من جهة، وبلاد الهند من جهة أخرى.(٤)

بسبب هذا الموقع، اختلط العرب بالسومريين ــ الذين كانت ممالكهم تقع على تخوم شبه الجزيرة العربية، خصوصاً في الشمال على أرض الرافدين، وبلاد الشام ــ وأخذوا منهم ما عرف بالخدمة الكهنوتية وتعرفوا أيضاً على آلهة الآشوريين، كما تعرف الآشوريون على آلهة العرب. وتأثر عرب تيماء بعبادات الكلدانيين.(٥) وفرض الفرس

(١) حسين العودات، الموت في الديانات الشرقية، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦، ص١٣١.
(٢) علي، المفصل، ج٦، ص٣٤ .
(٣) محمود الشريف، الأديان في القران، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠، ص٤٦.
(٤) لطفي عبد الوهاب، العرب في العصور القديمة، ط٢، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ص٢٩.
(٥) سميح دغيم، أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥، ص٣٨ وما بعدها.

بعضاً من معتقداتهم على عرب الحيرة. وسعى الأحباش إلى نشر عقيدتهم النصرانية بين أهل اليمن، وكادوا يصلون إلى مكة لولا تدخل العناية الآلهية.(١)

وكان من نتيجة اختلاطهم (العرب) بالعبرانيين (الذين فروا إلى بلاد العرب، وأقاموا فيها بعد خراب أورشليم عام ٧٠ على يد الرومان) أن تعلموا تقديس النار، كما تعلموا من الرومان عبادة الأصنام وتأليه الشمس.(٢) وغير ذلك من التأثيرات التي لا يمكن حصرها والتي تبقى في الوقت نفسه مجرد تأثيرات دخيلة على الديانات والمعتقدات الأصيلة السائدة في الجزيرة العربية.

وقد كانت غالبية العرب ــ في ذلك الوقت ــ وثنيين، يعبدون الأصنام، مع إقرارهم بالله سبحانه وتعالى.(٣) وذكر ابن إسحق (ت ١٥١هـ) أنّ أول من نقل عبادة الأصنام إلى جزيرة العرب، هو عمرو بن لحي؛(٤) إذ خرج إلى الشام، ورأى قوماً يعبدونها، فأخذ منهم صنماً، وأتى به بلاد العرب ونصبه في الكعبة، وأمر الناس بعبادته وتعظيمه.(٥)

ولقد بلغ من اهتمام العرب بعبادة الأصنام بعد انتشارها أنّه كان لا يظعن من مكة ظاعن إلا احتمل معه حجراً من حجارة الحرم.(٦) حتى اتخذ أهل كل دار في دارهم صنماً يعبدونه. فممّا هو جدير بالذكر أنّ العرب قبل دخول عبادة الأصنام إلى جزيرتهم كانوا على دين إبراهيم.(٧) ولهذ مزجوا في عبادتهم بين التمسك بتعظيم البيت من الطواف به والحج والعمرة، والتلبية بوحدانية الله، وبين عبادة الأصنام. وكان بعضهم يشرك في تلبيته، إذ كان لكلّ قبيلة تلبية خاصة بها.(٨)

(١) علي، المفصل، ج٣، ص ٤٦٢.
(٢) علي، المفصل، ج٣، ص ٤٦٢.
(٣) ابن حبيب، المحبِّر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت، ص٣١١.
(٤) عبدالملك بن هشام، سيرة النبي، القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩، ج١، ص ٨٧.
(٥) ابن هشام، السيرة، ج(١)، ص٨٢.
(٦) ابن الكلبي، الأصنام، ط٤، القاهرة: دار الكتب المصرية، ٢٠٠٠، ص٦.
(٧) ابن هشام، السيرة، ج١، ص٨٦-٨٧.
(٨) ابن حبيب،المحبر، ص٣١١ .

والدارس لموقف العرب من الأصنام، يلحظ أنهمّ لم يكونوا قانعين بإقامة هذه الحجارة أصناماً لهم بدليل أن كلمة صنم عندهم لا تدل على إله إنّما تدل على رمز.(١)

ولا شك أنه كان هناك كثير من الأصنام والأوثان والأنصاب، ولكنّ حصر عددها غير ممكن، فقد كان لكلٍّ قبيلة غير صنم، وكان منها عند الكعبة كثير. وقد فرّق الدارسون بين الصنم، والوثن، والنصب، فقالوا: الصنم ما كان له جسم، ويصنع من الحجر، أو الخشبة، أو المعدن. أمّا الوثن، فيكاد يرادف الصورة أو الرسم. ويضيفون بأنّ الصنم كلمة أعجمية الأصل مشتقة من كلمة (شتم)، غير أنّهم لا يحدّدون اللغة السامية التي اشتقت منّها هذه الكلمة ولعلها كلمة آرامية دخلت البادية العربيّة.(٢) أما الأنصاب فجمع نُصب، وهو كلّ ما جعل علماً على ما عُبد من دون الله، وقيل هي من الأصنام وقيل غيرها، فالأصنام منقوشة ومنحوتة، والأنصاب حجارة حول الكعبة يُنصب عليها ويذبح.(٣)

ويمكننا القول أنّ توجه العرب القدامى نحو الأصنام،أو إلى غيرها من المخلوقات التي يمتلىء بها واقعهم كان لاعتقادهم بأنّها تفيدهم في حياتهم الدنيا، وتمنع منهم الشر والأذى، وتحميهم من أعدائهم وتقويهم أمام المصاعب. إلا أنّ هذه الأصنام لم تكن آلهة بذاتها، بل وسيلة لدى الأله الأعظم،غير المنظور ولا المرئي، وهي تجسيد له ووساطة للوصول إليه.(٤) ويؤكد النص القرآني ذلك:"ألا لله الدين الخالص، والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى" (الزمر: ٣).

وبالتالي فإن الوثنية التي عاشها القدامى، لم تكن " ديناً متكاملاً، وشاملاً، يعالج قضايا الإنسان وهمومه الكبرى، بل كان نوعاً من الإيمان الساذج البسيط، المعتمد على الأوهام والأساطير، ولذلك كان مفهوم " الدين" الوثني مختلفاً من شخص لآخر، ومن

(١) مصطفى عبده،الوثنية والأديان، ص٦٦ .
(٢) محمد بن مكرم،ابن منظور، لسان العرب، مج(٣). ص٣٤٩ .
(٣) ابن منظور،لسان العرب، مج (١١).ص٧٥٩.
(٤) علي،المفصل، ج(٦)، ص١١.

قبيلة لأخرى.(١) ويدل على ذلك تنوع أفكارهم وعقائدهم، وعباداتهم، وتداخلها، وتعارضها أحيانا أخرى، وإختلاف الآلهة المعبودة بين القبائل.(٢)

ولم تقتصر عبادات العرب الجاهليين على الأصنام والأوثان، والأنصاب، بل وجد بينهم من عبد " النجوم والكواكب"، التي عُدّت عند بعضهم العبادة الأولى، أو الأصل، فكل ما في هذا العالم إنما هو على قدر ما تجري به الكواكب، عن أمر الله، لكن عندما رأي الناس الكواكب تخفى بالنهار، أو في بعض أوقات الليل، لما يعرض في الجو، من السواتر، أمرهم بعض من كان فيهم من حكمائهم أن يجعلوا لها أصناماً وتماثيل على صورها وأشكالها.(٣)

وعبد العرب القدامى " النار"، وذلك نتيجة لاطلاعهم على المذهب المجوسي، (الزرادشتيه المحرّفة)، فكان لها دور مهمّ في كثير من عاداتهم وتقاليدهم، فإذا بها نار للتحالف تُعْقد حَوْلها الأحلاف، فيكون لها من الحرَمه والقدسية، ما تضفيه عليها النار المقدسة التي أضرموها، وتقسم اليمين عندها في مواقف الخصام.

وتضرّعوا لها للاستمطار، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى، فاختلطت معتقداتهم فيها بالخرافات والأقاويل، فنارهم هي "نار المهول"، و"نار الحرب"، و"نار العيد" و "نار العداء".(٤)

وقد تلمّس عدد من الدارسين بعض المظاهر الدالة على مرور العرب القدامى بمرحلة الطوطمية، دليلهم على ذلك عبادتهم، لأنواع من الحيوانات (كالثور، الفرس)،

(١) حسين العودات، الموت في الديانات الشرقية،ص ١٢٨/١٢٧.
(٢) علي،المفصل، ج(٦)، ص١١.
(٣) علي بن حسن المسعودي، مروج الذهب، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،١٩٩٤،ج ٢،ص ٢٣٦ .
(٤) جواد علي،المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج(٦)، ص٦٩٥.

وتسميهم بأسمائها.(١) واعتقادهم بوهمية بعض الطيور كالهامة، والعنقاء، والرخ، والفينيق والسمندل.(٢)

الديانات السماوية في العصر الجاهلي.

الحنيفية:

الحنفاء كما يفهم من روايات أهل الأخبار، كانوا طرازاً من النساك، نسكوا في الحياة الدنيا، وانصرفوا للتعبد للإله الواحد، إله إبراهيم، وإسماعيل.(٣)

وتمثل الحنيفية الطور الأول من مراحل تطور الدين والمتمثل في دور التوحيد والعبادة النقية، حين كان يُعبد الله وحدةً دون شريك أو وسيط، ثم تحوّرت عنها الوثنية.(٤)

والحنفي لغة هو المستقيم، وقال أبو عبيدة من كان على دين إبراهيم فهو حنيف عند العرب، فلما جاء الإسلام سموا المسلم حنيفاً.(٥) وذكر بعض أهل الأخبار أنّ الحنيف عند أهل الجاهلية من أختتن وحج.(٦) وينسب أهل الأخبار إلى الأحناف امتناعهم عن أكل ذبائح الأوثان، وكلّ ما أُهِلّ لغير الله، كمانسبوا إليهم تحريم الخمر على أنفسهم، والنظر، والتأمل، في خلق الله، وأداء شعائر الحج.(٧) وقد أشار القرآن الكريم إلى الحنفاء بقوله: "وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا،قل بل ملة إبراهيم حنيفاً" (البقرة: ١٣٥).

وقد تحدّث ابن اسحق عن أربعة أشخاص، قرشيين من الجيل السابق لجيل الرسول صلى الله عليه وسلم، تركوا عبادة قومهم الوثنية، وخرجوا يلتمسون الحنيفية.

---

(١) عمر بن بحر بن محبوب الجاحظ،الحيوان، ج(١)،دار الكتب العلمية،بيروت، ط٢ ص٣٠٣/٣٢٤ .
(٢) احمد إسماعيل النعيمي، الإسطوره في الشعر الجاهلي،سينا للنشر ١٩٩٨، ص١٤.
(٣) سميح دغيم،أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام، ص ٨٥.
(٤) مصطفى عبده،الوثنية والأديان . ص٢٢.
(٥) ابن منظور،لسان العرب،ج(٩)،ص٥٦.
(٦) ابن منظور،لسان العرب،ج(١٠)،ص ٤٠٢.
(٧) علي، المفصل، ج(٦)،ص٤٥٢.

ويُذكر أنّ السبب الذي دعا هؤلاء النفر إلى ترك الوثنية هو أنّ قريشاً اجتمعت يوماً عند صنم من أصنامهم كانوا يعظمونه وينحرون له، ويعكفون عنده ويطوفون به، وكان ذلك من أعيادهم التي يحتفلون بها في يوم معين من كل عام. ورأى هؤلاء النفر الأربعة: ورقة بن نوفل، وعبد الله بن جحش، وعثمان بن الحويرث، وزيد بن عمرو بن نفيل، أنّ قومهم على ضلال، وقال بعضهم لبعض: تعلموا والله ما قومكم على شيء، لقد اخطأوا دين أبيهم إبراهيم، ما حجر نُطيف به لايسمع ولا يبصر، ولا يضر، ولا ينفع، ياقوم التمسوا لأنفسكم ديناً، فإنّكم والله ما أنتم على شيء، وخرجوا إلى البلدان المختلفة يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم. فأمّا ورقة بن نوفل، وعبدالله بن جحش، وعثمان بن الحويرث، فقد تنّصروا، وعبدوا الله على الطريقة النصرانية التي كانت معروفة في الجزيرة في أيامهم. وأما زيد بن عمرو بن نفيل فلم يدخل في يهودية،ولا نصرانية،وفارق دين قومه، فاعتزل الأوثان، والميتة، والدم، والذبائح التي تذبح على الأوثان، ونهى عن قتل الموؤدة وأعلن أنه يعبد رب إبراهيم.(١)

وقيل أنّ زيداً خرج إلى الشام، يسأل عن دين يتبعه، فقابل أشخاصاً يهوداً، ونصارى، وشرح لهم آراءة الدينية، وأعلمهم أنه يريد ديناً غير اليهودية والنصرانية، فقالوا له: لانعلم إلا أن تكون حنيفاً. فقال: وما الحنيفية؟ قالوا: هي دين إبراهيم. وأنّه لم يكن يهودياً ولا نصرانياً، وأنّه كان يعبد الله. وبعد هذا النقاش رفع زيد يديّه إلى السماء وقال: اللهم أنّي أشهدك أنّي على دين إبراهيم. (٢)

والصورة التي رسمها المفسرون، وأهل الأخبار عن عقيدة الحنفاء ليست واضحة، فهي صورة غامضة، مطموسة في كثير من النواحي، تخص الناحية الخُلُقيّة أكثر مما تخص الناحية الدينية، فليس فيها شيء من عقيدتهم في الله، وكيفية تصوّرهم،و عبادتهم له، وليس في إمكاننا في الوقت الحاضر، وضع حد صريح واضح لمفهوم

(١) عبد الملك بن هشام،السيرة،ج(١)ص ٢٢٢.
(٢) عبدالرحمن بن عبدالله السهيلي، الروض الأنف،ج(١) دار احياء،التراث العربي،بيروت،ط١٩٩١،١،ص ١٤٦.

الأحناف، والدين الحنيفي عند الجاهليين لعدم ورود أي شيء عنهم في نصوص جاهلية.(١)

والشيء الوحيد الذي يُجزم به هو إنتشار الحنيفية بين العرب، في العصر الجاهلي، إذ لم تعتنق فئة اليهودية، ولا النصرانية، ولم تشترك في عبادة الأوثان، وغيرها من العبادات الوضعية. وذلك ما أكده القرآن الكريم، حين أجراهم مجرى أهل الكتاب تحت اسم مستقل هو الحنفاء.(٢)

٢. النصرانية (المسيحية):

تنصّر عرب من قبائل عديدة، وفي مناطق كثيرة من شبه جزيرة العرب، منها قوم من قريش من بني أسد بن عبد العزى، ومن تميم تنصر بنو امرىء القيس بن زيد بن مناة، ومن ربيعة بن تغلب، ومن اليمن طيء،ومذحج، وبهراء وسليح، وتنوح، وكذلك غسان ولخم.(٣)

وكان للنصارى تنظيم خاص بدور العبادة، وبالتعليم، والإرشاد، أخذوه من التنظيم الكنيسي العام ومن التقاليد المتبّعة والموروثة عن آباء الكنيسة من أوائل البشارة النصرانية.(٤)

ويقوم الدين المسيحي على الاعتقاد بأنّ المسيح يسوع الناصري يمثل في شخصه تَجْلّي الله الكامل للبشرية. وهو الذي ولد من مريم العذراء (بين ٧ ق م، ٧م). متجسداً من الروح القدس، ومات على الصليب (٢٩ أو ٣٠ م) في أورشلي، أي القدس، لخلاص البشرية، وقام من القبر في اليوم الثالث، وصعد إلى السماء واعداً بأن يبقى مع العالم.(٥)

---

(١) علي، المفصل،ج(٦)،دار الساقي،ط٤،٢٠٠١،ص ٤٥٢.
(٢) عبد الباقيء محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم،مادة (حنف)،دار الحديث،١٩٨٧.
(٣) احمد بن اسحق اليعقوبي،تاريخ اليعقوبي،ج(١).ص٢٩٨/٢٩٩.
(٤) علي، المفصل.ج(٦)،ص٦٣٨.
(٥) الحسن بن طلال، المسيحية في العالم، مكتبة عمان العربي،١٩٩٥، ص١٣.

" كلّ الأيام إلى انقضاء الدهر" (إنجيل مِتّى: ٢: ٢٠).

وقد لعبت كلّ من الحيرة، والحبشة، أدواراً هامة، في نقل المعتقدات المسيحيةونشرها في جزيرة العرب: فمن الحيرة انتقلت المسيحية إلى البحرين. وقطر، وبعض جزر الخليج.(١) ومن الحبشة انتقلت المسيحية إلى اليمن، وجنوب شبه الجزيرة.(٢)

وعلى الرغم من انتشار المسيحية في مناطق متفرقة في أنحاء شبه الجزيرة، لكنها لم تكن ديانة جماهيرية، بل ديانة النخبة المثقفة، وبعض الشرائح الاجتماعية، والفئات،الارستقراطية، ومهما اختلف المؤرخون في حجم تأثيرها في حياة العرب الثقافية، ومعتقداتهم، فمن الصعب أن يختلفوا على وجود هذا التأثير، وعلى وجود نشاط الرهبان، والقسس في شبه جزيرة العرب قبل الإسلام، إذ كانوا يردون أسواق العرب، ويعظون، ويبشرون، ويذكرون البعث والحساب، والجنة والنار.(٣)

٣ـ اليهوديّة:

انتشرت اليهودية في جزيرة العرب قبل الإسلام، لأسباب يمكن تلخيصها فيما يلي:

ازدياد عدد اليهود في فلسطين زيادة جعلت قدرة البلاد على الاستيعاب وتوفير الغذاء قدرة ضعيفة مما اضطرهم للهجرة.

هجوم روما في القرن الأول للميلاد على فلسطين، وتقويضها أركان الدولة اليهودية مما اضطر اليهود للهرب إلى الجزيرة العربية هرباً من الحكم الروماني.(٤)

واليهوديه في جذورها الأولى، دين سماوي مقدس، وعقيدة أصحابها عقيدة إلهية مقدسة.(٥)

(١) علي،المفصل،ج(٣)،ص٤٥٧.
(٢) علي،المفصل،ج(٢)،ص٤٥٣.
(٣) أحمد امين، فجر الاسلام، دار الكتب العلمية٢٠٠٤، ص٢٧ .
(٤) احمد بن اسحق اليعقوبي، تاريخ العرب القديم،بنية عاقل،ص٣٠٦.
(٥) محمود الشريف، الأديان في القران،ص٩٥.

ويؤكد التاريخ أنّ اليهود من سلالة "يهود" بن يعقوب عليه السلام، وأنّ يعقوب كان يُطلق عليه اسم " اسرائيل" لذا يسموْن باسم "بني اسرائيل". (١)

وقد ظهرت اليهوديّة في حمير، وبني كنانة، وبني الحارث بن كعب، وكندة وغسان.(٢) وممن تهوّد من العرب اليمن بأسرها، كما تهوّد قوم من الأوس والخزرج بعد خروجهم من اليمن لمجاورتهم ليهود خيبر وقريظه والنظير. ولليهودية أثر واضح على معتقدات العرب الجاهليين فقد نشر اليهود بينهم تعاليم التوراة، وتفاسير المفسرين لها من تاريخ خلق الدنيا ومن بعث وحساب، وميزان، ونشروا تفاسير المفسرين للتوراة، وما أحاط بها من أساطير وخرافات، وأدخلوا للعربية مصلطحات دينية لم يكن للعرب بها علم مثل: جهنم،الشيطان وإبليس... إلخ.(٣)

في ضوء ما سبق، تَبيّن أَنّه يمكن تصنيف أديان العرب الرئيسة، في العصر الجاهلي في أربع فئات هي: الوثنية وتضم معظم العرب، واليهودية وكان معتنقوها في جنوب اليمن وفي جنوب الحجاز والنصرانية وأصحابها موزعون بين الحيرة في بادية العراق، وبصرى في جنوب الشام وادي القرى، وفي أواسط الحجاز ومدينة نجران في شمالي اليمن. والحنيفية التي كانت تضم جماعة من عقلاء الحجازيين، آمنوا بالله وبيوم الحساب، بعد أن تنكروا للأوثان وأمسكوا عن تكريمها، ولم يعرف عنهم أنهم التحقوا بيهود أو نصارى.

(١) محمود الشريف، الأديان في القران،ص٩٥.
(٢) علي، المفصل .ج(٦).ص٥١٤.
(٣) أحمد امين، فجر الاسلام.ص٢٤/٢٥.

الفصل الثاني:

شعريّة ألفاظ المعبود في الشعر الجاهلي

تتّبع هذه الدراسة في هذه الزاوية المفردات أو المصطلحات الدينية الدالة على المعبود في الشعر الجاهلي _ خاصة تلك التي تداخلت مع البنية الشعريّة، فأججت أبعاداً جماليّة، وفنية، وأنتجت شعريّة تمثلت أبعادها في رسم الصورة وتشكيلها.

ولا بد من الإشارة بداية إلى أنّ الصورة الشعريّة، التي تحوي الألفاظ الدالة على المعبود (الله، الرحمن، الرحيم... إلخ)، تنقسم وفقاً للتصوّر الديني الوثني عن الجاهليين إلى ثلاثة أنواع:

١- صورة تتضمن ذكر المعبود (الله) مقترناً بذكر دلالة وثنية تحملها الأصنام، أو الأوثان، أو الأنصاب.
٢- صورة تتضمن ذكر المعبود (الله)، دون أن يقترن بدلالة وثنية.
٣- صورة تتضمن الدلالة الوثنية المتمثلة بالصنم أو الوثن، أو النصب، دون أن يقترن بذكر المعبود (الله).

وإذا كانت هذه الصور الشعريّة، تعكس من الناحية الدينيّة _ عند الإنسان الجاهلي الوثني تحديداً _ فكرة " الشرك " في المفهوم الإسلامي لأنّ من جعل لله شريكاً في ربوبيته، أو عدل به غيره من خلقه فهو كافر مشرك، فإنّها تعكس من الناحية النفسيّة احتياجاً، إلى مصدر يمده بالقوة، وينزع منه عوامل اليأس والقنوط. يقول الحصين بن عمرو بن معاوية:

ُقسم بالله بما حجّت بليَّ	وما على العُزّى تعزِّة غنىّ
وقد حلفت عند منحر الهدى	أعطيكُم غير صدور المشرفي[1]

(١)عبدالكريم يعقوب. اشعار العامريين الجاهليين. الحوار.ط١. ١٩٨٢. ص٨١.

إذ تتشكل أبعاد الصورة الدينية عند الحصين بن عمرو، من خلال الجمع بين " الله "، و" العزى "، في مكان يتسم بالقدسيّة، "عند منحر الهدي"، مؤكِدّة دلالة حتميّة الثأر والانتقام "وقد حلفت".

والمتأمل لمضامين الصورة الشعرية_ التي رسمها الشاعر _ يجد تقابلاً حاداً بين "أنا" الشاعر، الثائرة: " أقسم، حلفتُ" وبين الآخرين /الأعداء: " أعطيكم"، يخالطه شعور بحتمية النصر، من جّراء مساندة القوى الإلهّية له. (الله، العُزّى).

وقد شكل "الحصين" مفارقة حادة، حين جرّد لفظة "العطاء" المتمثلة في قوله" أعطيكم"، من دلالتها الإيجابية، المقترنة بالخير والسعادة، وألبسها دلالة سلبية تتمثل بالموت والعذاب "صدور المشرفي"، ليتناسب مع فعل الانتقام _ مع وقفته في هذا المكان المقدس "منحر الهدي"، الذي يستلزم بذل العطايا والهدايا.

ولا شك أنّ الصورة الشعريّة التي تضمنتها الأبيات السابقة، تحمل رؤية الشاعر الجاهلي، إلى الكون، والإنسان، والحياة، وكيفية التعامل مع القضايا والأحداث، والأشخاص، والمشكلات، في ذلك العصر. وهذا ما نتمثله أيضاً في قول سلامة بن جندل:

وكرُّنا خيلنا أدارجها رجُعا كسَّ السنابك من بدءٍ وتعصب

والعادياتُ، أسابيُّ الدماء بها كأنَّ أعناقها أنصاب ترجيب

كم من فقير بإذن الله قد جبرت وذي غنّى بوأته دار محروب[1]

إن شعريّة الصورة في أبيات سلامة بن جندل، لا يمكن أن تتحقق إذا ما سلبناها الأجواء الدينيّة التي تتخللها، هذه الأجواء التي تقوم بالاساس على الثنائية الدينية التي يؤمن بها: الله (المعبود)/ الأصنام، الوثن، النصب.

فأعناق العاديات هنا، تذكّره بما كانوا يتخذونه عند هياكل الأصنام، والأوثان من حجارة "أنصاب" والتي يصبون عليها الذبائح تقرباً للآلهة.

(١) سلامة بن جندل. الديوان، تحقيق: فخر الدين مباوة. دار الكتب العلمية. بيروت.١٩٨٦ . ص١٣-١٧.

وتكتمل الصورة الدينية لديه، حين يجعل هذه العاديات فاقدة لقدرتها على إحداث النفع (بما تجنيه من غنائم)، أو إحداث الضرر (بما تسلبه من الأعداء)، في حال فقدانها لتأييد، ومشيئة "اللّه" سبحانه وتعالى لها " كم من فقير بإذن اللّه قد جبرت أو ذي غنىً بوأته دار محروب"

وما دامت هذه العاديات، أداة من أدوات الشاعر، للانتقام، وتحقيق هدفه، فإن مشيئة اللّه سبحانه وتعالى(المعبود)، أقرب لأن تكون المطلب الذي يأمل أن يرافقه في تجربته هذه. يقول المهلهل بن ربيعة:

أكثرت قتل بني بكرٍ بربهم حتى بكيتُ، وما يبكي لهم أحد

آليت باللّه، لا أرضى بقتلهم حتى أبهرج بكراً أينما وُجدوا[1]

إنّ مبالغة المهلهل في تقديره لقوته، وبطشه، ولصلابته أمام الشدائد، تجعلنا نرسم له صورة، أقرب ما تكون إلى الصور الأسطورية، التي تمتلك قوى خارقة، لا يقف أمامها أحد من البشر " أكثرتُ قتل بني بكرٍ".

ثم إنَّ استمرارية امتلاكه لهذه القوّة الخارقة_ إن صح لنا التعبير _ حتميّ، لارتباط هذه القوّة_ وبطريقة غير مباشرة_ بتأييد اللّه له. "آليت باللّه".

فهو يقسم ب"اللّه" أنه لن يتوقف من الانتقام لكليب، حتى يُفني بني بكر، جاعلاً من هذا القسم رابطاً روحيّاً، ونفسياً، ودينياً بينه، وبين اللّه، من جهة، وبينه وبين هدفه من جهة أخرى.

وممّا يلفت الأنتباه أن الشاعر لم يأتِ على ذكر أصنامه، أو أوثانه، أو أنصابه، على مستوى القصيدة كاملة، مما يجعلها ممثلة للنوع الثاني من الصور، القائمة بالأساس على النفس الديني، الذي يتخلله ذِكر ألفاظ "المعبود" على أنّ هذا النوع (ذكر ألفاظ المعبود، دون أن يقترن بذكره الأصنام أو الأوثان أو الأزلام)، قليل في ديوان الشاعر إذا ما قورن بتلك التي تحوي النوع الأوّل مثال ذلك قوله:

(١) المهلهل. الديوان. تحقيق. انطوان محسن الفوال.دار الجيل. بيروت.١٩٩٥. ص٢٤

لمّا نعى الناعي كُليبا اظلمتْ شمس النهار فما تُريد طلوعا

قتلوا كليباً ثم قالوا ارتعوا كذبوا لقد منعوا الجياد رتوعا

كلاّ وأنصاب لنا عادية معبودة قد قُطِعت تقطيعا

وتذوق حتفاً آل بكر كُلها وتُهدُّ فيها سمْكها المرفوعا[1]

فأوّل ما يلفت الانتباه في الأبيات السابقة، سعي الشاعر جاهداً لإثبات مقدرته على الانتقام "لأخيه كليب" وذلك لأن فعل الانتقام مظهر من مظاهر الحياة في المكان الذي يعيش فيه. على الرغم مما يجلبه للأطراف المشتركة به من ويلات وآلام.

وقد رسم المهلهل صورة مؤلمة للأثر الذي يخلّفه الانتقام، والمتمثل بهلاك الأعداء وتشردهم:

وتذوق حتفاً آل بكر كُلُّها وتُهدُّ فيها سمْكها المرفوعا

بيد أنّه يكشف عن صراع نفسيّ دفين، مصدره خوفه من أنّ يأتي يوم ويتراجع فيه عن فعل الانتقام، مما يضطره إلى إجبار نفسه على الالتزام بهذا الفعل، وضرورة تحقيقه:

كلاً وأنصاب لنا عادية معبودة قد قطعت تقطيعا

إنّ هذا القسم، هو الإجراء الاحترازي، الذي اتخذه الشاعر كي يواصل مسيرة الانتقام والثأر، وكي يكون القتال واجباً لا مفر منه. فإلغاء القسم الديني، يعني وبطريقة مباشرة إلغاء صورة الانتقام، بشكل كلي.

ومما تجدر الإشارة إليه في دراستنا هذه، أن التقسيم الداخلي لقصائد ديوان الشاعر الجاهلي، التي تحوي صوراً دينيّة باحتوائها على المفردات أو المصطلحات الدالة على المعبود(الله) يوضح في نتيجته الكليّة، الثنائية الدينية، التي عاشها الجاهليون الوثنيون،

(١) الديوان. المهلهل. ص٢٤

ويؤكد بالتالي، أنّهم لم ينسوا " الله"، فهم يقرّون بأن "الله"، هو الخالق، وهو الرازق، وهو المدبر، لكنهم عبدوا الأصنام وقربوا لها القرابين.

وتظهر صورة الشرك، الناجمة عن الثنائية، عند الوثنيين الجاهليين، لدى كلّ من اليهود والنصارى، إذ قال اليهود: عزير ابن الله، وقالت النصارى المسيح ابن الله. يقول الله عز وجل، واصفاً حالهم في كتابه الكريم:" وقالت النصارى المسيحُ ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون* اتخذو أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أُمروا إلا ليعبدوا إلها واحداً لا اله إلا هو سبحانه عما يشركون" (سورة التوبة ٣١، ٣٢).

ومما يدل على عبادة النصارى للمسيح عليه السلام، خبر قبة نجران، الوارد في الأغاني، إذ يقول صاحب الأغاني: كان عبد المسيح بن دراس بن عربي بن معيمر من أهل نجران، وكانت له قبة من ثلاثمائة جلد أديم" قال: ولم يأت القبة خائف إلا أمن، ولا جائع إلا شبع، وقد زوج ابنته ليزيد بن عمر الحمدان، وهو من بني الحارث، وعندما مات انتقل ماله ليزيد، فكان أول حارثي حل نجران، وفي ذلك يقول أعشى قيس بن ثعلبة:

فكعبة نجران حتمُ عليـ كِ حتى تُناخي بأبوابها
تزور يزيد وعبد المسيح وقيساً هم خيرُ أربابها[1]

إذ تبرز الأبيات السابقة صفة القداسة التي أسبغتها النصارى على المسيح عليه السلام من خلال قوله:"عبد المسيح" من الناحية الدينية فالعبودية تدل على الخضوع والاستسلام التامين للمعبود، مما أدخلهم بالتالي دائرة الشرك، والتي كما أشرنا سابقاً، تعد سمة بارزة عند الجاهليين الوثنيين.

ثم إنّ تقديس النصارى الجاهليين للمسيح، ارتبط بتقديس كل الرموز التي تشير إليه من قريب أو بعيد مثال ذلك البيت المنسوب إلى عدي بن زيد:

(١) أبو العزم الأصفهاني. الأغاني، ج٤. تصحيح أحمد الشنقي، مطبعة التقدم، مصر ١٩١٦، ص٢٦٨.

سعى الأعداء لا يألون شراً عليٍّ وربَّ مكّة والصليب[1]

فالصليب هنا إحدى الرموز المتعلقة بسيدنا عيسى عليه السلام، واتكاء عديّ في قسمة على هذا الرمز " الصليب "، جنباً إلى جنب مع "اللّه" سبحانه وتعالى " رب مكّة"، يدل على الهالة القدسيّة التي منحها النصارى الجاهليون لعيسى عليه السلام، والتي لا زالت مستمرة إلى عصرنا الحالي.

وإذا كان التصوّر الديني عند العرب الجاهليين: وثنيين ونصارى ويهود قائم على مبدأ الشرك، الذي أظهرته الثنائية الدينية، فإن التصوّر الديني عند الأحناف الجاهليين قد سار في اتجاه معاكس تماماً، حيث تلاشت عندهم هذه الثنائية وحلت محلّها صورة التوحيد الخالصة لـ"اللّه" عز وجل يقول عبيد بن الأبرص:

واللّه ليس له شريك علاّم ما أخفقت القلوب

باللّه يُدرك كلّ خير والقول في بعضه تلغيب[2]

إن العقل السليم في تفكيره المنطقي يستلزم عدم نسبة " الشرك " "للّه" فالعقل لا يقبل تعدد "الإله"، لأن "اللّه" حتى يكون كذلك "اللّه"، لابد من تفرده، لذا يُفترض فيمن يكون "اللّه" أن يكون ليس له شريك: "واللّه ليس له شريك".

وقد أدرك العرب الجاهليون على الرغم من تنوّع التصوّر الديني لديهم، صفات اللّه، سبحانه وتعالى، وكانت صفة "الرحمن" من أكثر الصفات، ظهوراً في دواوينهم الشعريّة. وجاءت عندهم مفردة، لتشابه في وضعها هذا تلك الحال التي وردت فيها في القرآن الكريم فيما بعد، وهي من هذه الناحية تشبه لفظ اسم الجلالة "اللّه".[3] وتعادل من

(١) عدي بن زيد. الديوان. تحقيق محمد جبار المعيبد، وزارة الثقافة والإرشاد. بغداد. ١٩٦٥. ص٢٥.
(٢) عبيد بن الأبرص. الديوان. تحقيق أشرف أحمد عذره.دار الكتاب العربي. ط١. ١٩٩٤. ص١٥.
(٣) خليل أبو رحمة. قراءة في تلبيات العرب في العصر الجاهلي.ص١١٦.

ناحية اخرى الاسم الذي لا يشركه فيه غيره،[1] قال تعالى: " قل أدعو الله أو ادعوا الرحمن (سورة الإسراء: ١١٠).

قال امرؤ القيس في الرد على عبيد بن الأبرص حيث سأله:

ما السُّود والبيضُ والأسماء واحدة لا يستطيع لهنّ الناس تمساسا

فأجابه:

تلك السحاب إذا الرحمن أرسلها رؤى بها من محول الأرض أيباسا

فقد عكس امرؤ القيس حاجة الجاهليين للمطر، فهو عندهم مادة الحياة التي خُلق منها كلّ شيء. وبه يتم قهر الجدب، وبعث الخصب.

وبما أن هذه الحاجة تستلزم وجود من يتصف بالرحمة، لتوفيرها لهم، فقد كان "الرحمن" بما يتصف به من عطاء غير محدود، وإفاضة في سد الحاجات، هو الملجأ الذي توجهوا إليه في تجربتهم هذه.

وتكمن شعرية لفظه " الرحمن"، بارتباطها بالصورة التي يرسم الشاعر بين ثناياها، الحياة المثالية، التي يحتاج إليها، هذه الحياة التي تخلو من هموم التفكير بالموت والزوال، التي تذكره بها، مظاهر الجدب والقحط، واليباس، المحيطة به، وتمتلئ بعناصر السعادة والاستقرار المرتبطة بدورها باستمرارية نزول المطر.

إنّ هذه الحياة المثالية، هي الاحتياج الحقيقي للإنسان الجاهلي _ على الإطلاق، والنقص الذي لن يخلّصه منه إلا " الرحمن ".

وقد استخدم العرب الجاهليون لفظة "الرب"، في شعرهم _ للدلالة على "الله" عز وجل، رب كلّ شيء ومالكه وتأكيد ربوبيته على جميع الخلق:

يقول قيس بن الحدادية:

يميناً برب الراقصات عشيةً وإلا فأنصابٍ يمرن بغبغب[2]

(١) ابن منظور. اللسان. مج١٢.ص٢٣١.
(٢) قيس بن الحدادية. الديوان. تحقيق حاتم صالح الضامن. بغداد ١٩٧٩. ص٢٠٥.

فإذا كان "المطر"، عنصر الحياة الأساسي في العصر الجاهلي، فإنّ قيس بن الحدادية يشير إلى عنصر مهم آخر: الراقصات (الإبل).

إذ قلما تخلو قصيدة من ذكر لها، سواء كان وصفاً مباشراً أم تشبيها لحيوانات أخرى بها. ولا ريب أن هذه الأهمية أتت من طبيعة الحياة آنذاك، ففي تلك الصحاري المترامية الأطراف في الجزيرة العربية، لا يوجد وسيلة لاختراقها والتنقل عبرها إلا الناقة، فضلاً عمّا يستفيده العربي من لحمها ولبنها، ووبرها، في تلك الأرض الشحيحة الرزق القليلة العطاء، فلا يستغرب بعد ذلك أن يعدها أثمن ما لديه من مقتنيات، وأن يجعلها نصب عينيه لا يفرط بها مهما كانت الأسباب، وما أكثر ما كانت تقوم الخلافات حولها، وما أكثر المعارك التي احترقت من أجل الاستيلاء عليها.[1]

وقد نتج عن ذلكَ كلّه، أن رأى العرب قديماً كلَّ شيء في الإبل، بحيث حينما يريدون الحديث عن الحياة والموت، يأتون بأمثلة فيها ذِكر الإبل[2].

ولعل وصف الشاعر. في البيت السابق _ بالراقصات، لكونها ترتفع بصاحبها، وتخفض به أثناء سيرها، يمثل الاهتزازات النفسيّة التي يشعر بها أثناء تفكيره، بهذه الحياة التي تسير به نحو الموت. وبذلك كان من الطبيعي أن يستذكر رب هذه الراقصات لأنه هو من يملك سلبه هذه الحياة.

هكذا شكل قيس بن الحدادية رؤيته وفقاً لإدراكه لما يدور حوله في الواقع الذي يعيش فيه، فبدأ بالأبل وارتباطاتها باستمرارية الحياة، هذه الاستمرارية التي جعلته يقف أمام باب موصد لا يعلم ما وراءه إلا رب العالمين. ممّا يجعله يستذكر أنصابه، التي يشكل وجودها المادي،والملموس، على أرض واقعة، مُسكناً لاضراباته ومخاوفه.

وكما كان للفظة "الرب"، الدالة على المعبود، عند الشعراء الوثنيين، ارتباطاتهما بتجربة الحياة والموت، فقد حافظت على هذا الارتباط عند الشعراء النصرانيين، فهذا عدّي بن زيد، يقول:

وما يبقى على الأيّام باقٍ سوى ذي العِزّة الرب القدير[3]

(١) حنا الفاخوري. الجامع في تاريخ الأدب العربي.ص١٤٩.دار الجيل: لبنان.١٩٨٦م
(٢) فؤاد أفرام البستاني. المجاني الحديثة. ج١ .بيروت:دار المشرق ط١.ص٨٨.
(٣) عدي بن زيد الديوان.١٥٩

فـ "الرب" هنا هو "الله" عز وجل، والذي لن يبق، بعد فناء الخلق غيره.

وأظهرت اللفظة ذاتها "الرب"، الحقيقة الدينية، المتمثلة بالشرك، لدى النصارى، فممّا نُسِب إلى أبي قيس صيف بن أبي الأسلت، واصفاً حال النصارى، ممن يسكنون حوله:

وله شمس النصارى، وقاموا كل عيدٍ لربهم واحتفال[1]

إنها إشارة واضحة إلى الصورة الدينيّة التي عاشها النصارى في العصر الجاهلي، إذ يعدّون عيسى عليه السلام ربّاً لهم، فأقاموا له الاحتفالات والأعياد، بهدف التقرّب إليه ونيل رضاه. وقد ردّ قيس بن ساعدة على مثل هذا المُعتقد، فقال:

كلاّ بل هو الله إله واحد ليس بمولود ولا والد.

أما لفظة الصمد، ومشتقاتها، فترد في الشعر الجاهلي في السياق الديني، لأنّهم يُصمدون إليه الأمور فلا يقضي فيها غيره. يوضح ذلك ما نُسب إلى عبد المطلب، جد الرسول(صلى الله عليه وسلم)، في أثناء حفره بئر زمزم، إذ يقول:

ياربُّ أنت الأحد الفرد الصمد إن شئت الهمْت الصواب والرشد[2]

وصمْدُهم إليه كل شيء نابغ من إدراكهم أن الله عز وجل، قد خلق الأشياء كلها لا يستغني عنه شيء وفي ذلك دلالة على وحدانيته.[3] وهي فكرة توجد بعمق عند الحنفاء الجاهليين على وجه الخصوص.

أن تتبع الصورة الشعريّة التي حوت الألفاظ التي استخدمها الجاهليون للدلالة على المعبود، تُظهر إخضاعهم لهذه الألفاظ لمتطلبات حياتهم الآنية، والمستقبليّة، فالشاعر الجاهلي يبدو حائراً قلقاً متسائلاً، حين يقف أمام حقائق الوجود وعيوبه فاحتاج إلى وجود إله بجانبه يدفع عنه الحيرة، والقلق. يقول طرفة بن العبد.

(١) أبو قيس صيف بن الأسلت. الديوان.ص٨٦.
(٢) أحمد اسحق اليعقوبي. ج١. دار صادر للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٩٥م.
(٣) ابن منظور. اللسان. مج٣. ص٢٥٨-٢٥٩.

بدا لي أن الله حقّ فزادني إلى الحق تقوى الله ما قد بدا ليا

بدا لي أنني لست مدركٌ ما مضى ولا سابقاً شيئاً إذا كان جائيا[1]

"فالحق" ضد الباطل، وهو من أسماء الله عزّ وجل، وقيل من صفاته،ثمَّ إنّ الجاهليين إلى إله أسمى يحميهم من غوائل الغيب والحاضر، دفعهم إلى وصف "الله"، عز وجل بصفات تدل على قوته، وعلى مقدرته الإلهه، التي تتجاوز مقدرة كل شيء من حولهم.يقول خداش بن زهير:

رأيتُ الله أكبر كل شيء محاولة، وأكثرهم عديدا[2]

ويقول الحصين بن الحمام:

فهل لكم إلى مولى نصور وخطبكم من الله العظيم[3]

هكذا يمكننا القول إن شعريّة ألفاظ المعبود، في الشعر الجاهلي، تظهر من خلال إظهار إحساسه القوي بمواقف الحياة المتعددة، وغير قليل من الممارسات التي استهدف من خلالها زيادة قدرته على التكيف مع ذاته، أو مع العالم الخارجي الذي يعجز أن يحيط بمجرياته.

(١) طرفة بن العبد.الديوان.ص٦٥.
(٢) أشعار العامريين الجاهليين تحقيق د.عبدالكريم يعقوب ١٩٨٢. ص٢٦.
(٣) أبو الفرج الأصفهاني. الأغاني. مج١٤. ص٢٥.

الفصل الثالث:

لا شك أنّ الحقيقة الوحيدة التي تمركزت حولها رؤيـة الـشعراء الجـاهليين الـشعريّة والتي تمثلت أمامهم على شكل معتقد مؤلم، هي"انّ الحياة ستنتهي بالموت الأكيد حيـث شعروا دائما بأنهم قريبون من الموت، وبعيدون عنه، فالوجود صيرورة متجهة إلى الأمـام، مشكلتها مستقبل الحياة الداخلية، وهدفها العمل العياني، فالصيرورة تركيـب مـن العـدم الموجود(١). يقول النابغة:

أَمستْ خلاءً، وأَمْسَى أهلُها احتَمَلوا أَخْنَى عليْها الذي أَخْنَى على لُبد (٢)

أنّ شعريّة الصورة عند النابغة تكمن في رسمه طريقة تفكـيره بوجـوده هـذا الوجـود، الذي يُعد الموت جزءاً أساسيّاً فيه. فكان من الطبيعي أن يبـدو متماسـكاً، سـاكناً، وغـير جازع أمامه (الموت) أمست خلاءً.

أما زمن الموت عندهم، فهو زمن غير معروف من ناحية ولا يمكن توقعه أو التنبـؤ بـه من ناحية أخرى _ يقول طرفة:

لَعَمْرُكَ إنّ الموتَ ما أخطأ الفتى لكالطوْل المُرْخى وثنياهُ باليدِ(٣)

إنّ صورة الموت عند طرفة يُشعرنا بوجود يدٍ خفيّةٍ، تُدير الموت، وتعمل فيـه تحكّمـاً، كالحبل المثنيّ على اليد، واليد تتحكم بذلك الحبل شداً ورخيـاً. وهـذا التـشبيه يقتـضي تفكيرا عاجلا بتلك اليد الـتي تـتحكم بتوزيـع ذلـك القـدر المحتـوم بدقـة علـى النـاس، وبتقديره أصلا عليهم جميعاً، فالموت حائق على الجميع لا محالة.

وإسناد فعل الموت لقوى غيبية يشار إليهـا بـالزمن أو الـدهر أو الأيـام أو مـا شـابه، سمة واضحة في الصورة التي تتناول المـوت عنـد الجـاهليين الـشعراء، ولعـل سـبب تلـك النسبة (الإسناد) يعود إلى أن صورة الـزمن مرتبطـة بالحركـة والاسـتمراريّة، وهـو الـشيء الوحيد الذي يبقى، إذ يتغير كل شيء إلا الأيام تبقى تتداول، والـزمن يتعاقـب (ليـل —

(١) أمير مطر ، أبو الوجودية سورين كير كيجارد ، ص٦٩
(٢) النابغة الذبياني،الديوان ،ص٣٠-٣١
(٣) طرفة بن العبد ، الديوان ، ص٣٢ .

نهار، ليل– نهار..) فجاءت نسبة الموت إليه، بملاحظة أن الأقدار تأتي مع الزمن، فكأن الزمن هو الذي قدرها. قال عنترة:

تعالوْا إلى ما تعملونَ فإنّني أرى الدهرَ لا يُنجي من الموتِ ناجيا(١)

وقال لبيد:

وأفنى بناُ الدهرِ أربابَ ناعِطٍ بمسْتَمع دونَ السَّماءِ ومَنْظِرِ (٢)

بنات الدهر: الأيام والليالي

وقال أحدهم:

والدَّهْرُ أَبْلاني وما أبليْتُهُ والدَّهْرُ غيّرني، وما يتغيّرُ

والدّهْرُ قيّدني بقيدْ مُحْرَمٍ فمشيْتُ فيه وكلَّ يومٍ يقصُرُ(٣)

إنّ ممّا يُلاحظ في تلك الأبيات نعتهم إصابة الدهر لهم بالموت ب:"خيانة الدهر، لا ينجي الدهر أحد، بلي الدهر للإنسان، إفناء الدهر للإنسان "، وكلها تتضمن فعل "مكروه" للدهر يوقعه بالإنسان. ونتيجة لذلك كانت نظرة الجاهلي للدهر، نظرة تنم عن عداء له، وتوجس منه . يقول امرؤ القيس:

ألمْ أُخبرْكَ أنَّ الدَّهْرَ غُولٌ ختورُ العَهْدِ يلتهُم الرِجالا(٤)

إنّ تصويرَ امرئ القيس للدهر بالغول يُشعر بمدى رهبة الجاهليين منه، وإحساسهم بعدم جدوى مقاومته، مما ولد بالتالي كراهيتهم له.

ومما نسب إلى أمية بن أبي الصلت:

فاجعلْ الموْتَ نُصْبَ عينيك واحْذَر غَوْلةَ الدَّهْرِ،إنَّ للدهر غولا (٥)

(١) عنترة بن شداد ، الديوان ، ص٢٢٧ .
(٢) لبيد بن ربيعة ، الديوان ، ص١٠١ .
(٣) أبو تمام ، كتاب الوحشيات ، ص٢٩٠.
(٤) امرؤ القيس ، الديوان ، ص٤٨٧–٤٨٨ .
(٥) أمية بن أبي الصلت ، الديوان ص٤٩ .

إنّ شعريّة الصورة التي تربط الجاهلي بالدهر، تحمل ملامح عدائية للدهر، سببها طبيعة حركته، المتجهة بهم نحو الموت. فكل طلوع الشمس، وكل غروب، يمثل نقصا من ذخيرة الحياة لديهم.

ثم إنّ صورة الموت، المرتبّطة بحتمية وقوعه من جهة، واستحالة مقاومته من جهة أخرى، قد ارتبطت بفكرة المصير،يقول امرؤ القيس:

لـيْـتَ شِـعـري ولـلّـيـثِ نـبـوةٌ أيـن صـارَ الروحُ إذ بانَ الجسدُ (١)

فبعد الإيمان الجازم، القاطع، بحتمية الموت يجيء التفكر بما بعد الموت، بمصير ذلك الجسد، وتلك الروح الكائن فيه، إلى أي عالم ستذهب الروح، بعد بينونتها عن الجسد. فنلحظ استخدام (أين) عند امرئ القيس، فهو مهتم بمصير الروح في الإنسان التي هي محل الحياة، لذا يستخدم ظرف المكان (أين) ليشي بانتقال الروح لعالم آخر تصير إليه. لكن تبقى أسئلته بدون إجابة. كُلّ ما يعرفه أو يعتقده أنّه " مركب من جسد هو الجسم (مادة)، ومن شيء لطيف ليس بمادة هو الروح أو النفس، وهما مصدرا القوة المدركة في الإنسان، ومصدر الحياة " (٢)، ومما يدل على اعتقادهم بهذا التركيب الخاص بالإنسان، الصورة التي نسجها عنترة، إذ يقول:

قسماً بالذي أماتَ وأَحيـا وتولّى الأرواحَ والأَجساما (٣)

إذ يظهر من خلال هذا القسم، إيمان عنترة بتلك القوة الغيبية، المتحكمة بالإماتة، والإحياء، وبمصير الأرواح والأجساد بعد الموت، إضافة إلى إيمانه بثنائية تركيب الإنسان الروحية والجسدية.

ووفقا لهذا التصور (ثنائية التركيب)، فقد تنوعت اعتقادات الجاهليين المتعلّقة بما يحدث لروح الإنسان بعد الموت، فمنهم من ذهب إلى أن الروح لا تفنى، و إنما تنفصل عن الجسد،وتحل في الشجر، والحجر، وتستقر في الأماكن المهجورة،والآبار القديمة، فإذا غم عليهم أمر الغائب، جاءوا إلى بئر قديمة بعيدة الغور، ونادوا : يا فلان، أو أبا

(١) امرؤ القيس ، الديوان ، ص٢١٧ .
(٢) جواد علي ، المفصل في أديان العرب قبل الإسلام ، ج(٦) ، ص١٤١ .
(٣) عنترة بن شداد ، الديوان .

فلان ثلاث مرات، فإن كان ميتا لم يسمعوا – في اعتقادهم – صوتا(١) قال الشاعر معبرا عن هذا المعتقد:

دعوْتُ أبا المغوارِ في الحفرة دعوةً فما آضَ صوتي بالذي كُنتُ داعيا

أظنُ أبا المغوارِ في قَعْرِ مُظْلِمٍ تجرُّ عليه الذَّاريات السواقيا (٢)

فهذا الشاعر ينادي روح أبى المغوار في الحفرة، اعتقادا منه بانفصالها عن الجسد، وحلولها في تلك الحفرة وبعد أن ينادي ولا يجيبه أحد يعرف أنّ أبا المغوار في قعْر مظلمة (قبر)، تخطر عليه الذاريات السواقي. وأن يد الموت قد طالته، وهذا ما نلمسه في قول آخر:

وكمْ ناديْتُه في قَعْر ساجٍ بعاديّ البئار فما أجابا (٣)

ويأتي اعتقاد الجاهليين ببقاء الروح، ردّا على قدر الموت المحتوم، فهو الجانب الوحيد الذي من الممكن النفاد من خلاله للرد على الموت، يقول أحدهم:

ألم تعلمي أنّي دعوتُ مجاشِعاً من الحفْر والظلْماء بادٍ كُسُورها

فجاوبني حتى ظننتُ بأنَّه سيطلُعُ من جوفاء صَعْبٍ حدورُها(٤)

فهو يسمع روح المنادى يجيبه من بئر عميقة، حتى ظنّ بأنّ المُنادى سيطلع من الحفرة، وما هذا الاهتمام بمعتقد بقاء الروح لدرجة الممارسة العملية له، والذهاب به إلى هذا الحد من اليقين إلا تمثيلاً لاعتقادهم بإمكانية بقاء الروح، على الرغم من زوال الجسد.

(١) الألوسي ، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ، تحقق محمود شكري ، الناشر :دن ، ١٩٢٥ ، ص ٣ .
(٢) المصدر السابق نفسه .
(٣) الألوسي ، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ، ج ٣ ، ص ٣ .
(٤) الألوسي ، بلوغ الأرب ، ج ٣ ، ص ٣ .

ومما يؤكد اعتقاد الجاهليين، ببقاء الروح، بعد انفصالها عن الجسد، صورة الهامة حيث تتحول روح المقتول إلى طائر "الهامة". يرفرف فوق قبره، يصيح ويضج، اسقوني، أسقوني، فإذا قُتِل قاتله كفّ عن ذلك. قال ذو الأصبع العدواني متناولا هذا المعتقد:

يا عمرو إنْ لم تدعْ شَتْمي ومَنْقَصَتي أضربْك حتى تقولَ الهامةُ أسقوني (١)

لقد بلغ هذا المعتقد منهم مبلغاً، حتى أصبح متعارفاً عليه مفهوماً بأبعاده لديهم، فهذا ذو الأصبع العدواني يهدِّد عمرا في موضع جدٍّ لا هزْل بصريح ذلك المعتقد، وكأن السامعين يعرفون ما يحمل هذا المعتقد من أبعاد. وكونه (الشاعر) يهدد (عمرا) بقول الهامة: "أسقوني"، فهذا يعني ضربه إياه حتى الموت، فتتحول روحه إلى طائر يرفرف فوق قبره صائحا: أسقوني، أخذا لثأره من الشاعر. فكأن ذلك المعتقد أصبح متواضعا عليه، لدرجة أنه أصبح كالكناية المستخدمة للروح الباقية بعد الموت، وهذا يشي باعتقادهم القوي ببقاء الروح بعد بينونتها عن الجسد، ومما نُسب إلى أمية بن أبي الصلت:

هامي تُخبِّرني بما تستشعروا فتجنَّبُوا الشنعاءَ والمَكْروها (٢)

وكون الهامة تنقل الأخبار يشي بعلاقة قائمة بين من هو ميت (القتيل)، ومن هو على قيد الحياة (أهل القتيل) مما قد يعني أن هدف تمسك الجاهليين بوجود "الهامة" هو الإبقاء على علاقتهم بالحياة التي سيحرمهم منها حلول الموت بهم.

ومن الجاهليين من اعتقد أنّ الروح لا تفارق الجسد، الذي كانت مستقرةً فيه، ولا تنفصل عنه (٣). قال عبيد بن الأبرص:

هل نحنُ إلا كأرواح تمرُّ بها تحت الترابِ وأجسادٍ كأجساد (٤)

(١) ذو الأصبع العدواني ، الديوان تحقق عبد الوهاب محمد علي العدوان ، مطبعة الجمهور : الموصل ، ١٩٧٣ ، ص٢٠١

(٢) أمية بن أبي الصلت ، الديوان ، ص٢٥ .

(٣) أنور أبو سويلم ، دراسات في الشعر الجاهلي ، ص٤٢ .

(٤) عيد بن الأبرص ، الديوان ، ص٧٣.

فإشارة الشاعر إلى وجود"الروح" تحت التراب، يعني بالتالي وجودها مقترنة مع الجسد، لا تفارقه بعد الموت.

وتظهر شعريّة الصورة، من خلال الهدف الذي يرمي إليه عبيد بن الأبرص وهو المساواة، بين عالم البشر الأموات، وما جاءت هذه التسوية إلا لاعتقاده بحتمية المصير الذي سينتهي إليه البشر الأحياء: الموت.

ثم إن مثل هذه الاعتقادات التي يتبناها الإنسان في العصر الجاهلي، لتحمل دلالة واضحة على تمنيهم "الخلود"، ورفضهم فكرة الفناء الأبدي، حتى رأى بعضهم أن "الخلود"، متمثل فيما يتركه الإنسان بعد موته من طيب الذكر، وجليل الأثر في الحياة الدنيا. قال عروة بن الورد:

ذريني ونفسي أمّ حسّانٍ، إنني بها، قبل أنْ لا أمْلكَ البيعَ مُشتري

أحاديثَ تبقى، والفتى غيرُ خالدٍ إذاً هو أمسى هامةً فوق صيِّرِ(١)

فهذا عروة ينفق نفسه، ويبيعها في حال حياته وقبل موته.

ويتبنى زهير بن أبي سلمى المعتقد ذاته، فيقول:

ألمْ ترَ أنَّ الناسَ تخلُدُ بَعْدَهم أحادِيثُهم، والمرءُ ليسَ بخالدٍ (٢)

ف"الحياة" في معتقد الجاهليين، هي الفرصة الوحيدة لأن يصنع الإنسان مجدا يخلده بعد موته. وقد بدا اعتقادهم باستحالة الخلود، واضحا من خلال تأملهم لمصير الأمم التي سبقتهم.

يقول عبيد بن الأبرص:

يا حارِ ما راحَ من قوْمٍ ولا ابتكروا إلا وللموتِ في آثارهِمْ حادي

(١) عروة بن الورد ، الديوان ، تحقق سعدي ضناوي ، دار الجيل : بيروت ،١٩٩٦ ، ط(١) ، ص٦٦.
(٢) زهير بن أبي سُلمى ، الديوان ، ص٢٣٦ .

يا حارِ ما طلعَتْ شَمْسٌ ولا غربت إلا تقرّب أجيالٌ، لميعـــاد(١)

وهذا يعزز ما ذهبنا إليه من سبب نسبة الموت إلى الـزمن، فتعاقـب الـزمن المتمثـل في طلوع الشمس وغروبها، يؤدي إلى وصول الموت للأجيال. وهذا مـا نلمحـه فيمـا نـسب إلى حاتم الطائي، إذ يقول:

يسعى الفتى وحمامُ الموتِ يدركُهُ وكلُّ يَوْمٍ، يُدْني للفتى الأجلا (٢)

وقد أظهر احساس الجاهليين بمثل هذه المشكلة الوجودية (حتميـة المـوت، واسـتحالة الخلود) اعتقادهم أو إيمانهم أنَّ "اللّه" سبحانه وتعالى، هو الوحيد الذي لن يطاله الموت، ولن يفنى كما يفنون. يقول عبيد بن الأبرص:

ما نبتغي من بعد هذا عيشَةً إلا الخلودَ، ولن تنال خلودا

وليفنيَنْ هذا وذاكَ كـــلاهُما إلا الإلـــهَ ووجـهـه المعبودا (٣)

وقال زهير بن أبي سلمى:

ألا، لا أرى على الحوادثِ باقياً ولا خالداً إلا الجبالَ الرواسيا

وإلا السمـاءَ، والبـــلادَ، وربَّنا وأيّـــامنا، معدودةً، والليالِيا (٤)

إنّ كلّ ذلك يشير إلى حاجة الشعور الداخلي للإنسان الجاهلي، للإحساس بنوع مـن العدالة الكونية. والتي يظهرها وجود إله خالق، باق، لا تطاله يد الموت، أو الفناء.

وقد دعمت هذه المشكلة الوجوديـة أيـضا اعتقـاد الجـاهليين بحتميـة وقـوع "القـضاء والقدر"، وأنه لا راد له. قال عنترة بن شداد:

أدفـعُ الـحادثاتَ فـيـكَ، ولا أطـيـقُ دَفْـعَ الـقـضـاءَ والـقَـدرْ (٥)

(١) عبيد بن الأبرص ، الديوان ، ص٣٣ .
(٢) حاتم الطائي ، الديوان ، ص٧٨.
(٣) عبيد بن الأبرص ، الديوان ، ص٦٢ .
(٤) زهير بن أبي سُلمى ، الديوان ، ص١٦٩ .
(٥) عنترة بن شداد ، الديوان ، ص٩٤ .

ويؤكد الشعر الجاهلي أنّ اعتقاد الجاهليين في "القضاء والقدر"، إنّما هو اعتقاد في قدرة الله عز وجل، وأنّ كلّ شيء في الكون مسير وفق إرادته. قال الأعشى:

وَعلِمْتُ أنّ النّفس تلقى حَتْفَها ما كان خالِقُها المليكُ قضى لها (١)

وتأتي وقفة الجاهليين التسليمية الراضية أمام قضاء "الله"، وقدره كنوع من الرد على وحشية الموت، وحتميته الآتية على الإنسان فناءً وزوالاً، فالتسليم لقضاء الله فيه نوع من التعليل للنفس بحتمية ذلك المصير المؤلم.

يقول لبيد:

ولا أقولُ إذا ما أزمةٌ أزَمَتْ يا ويْحَ نفسي ممّا أحدثَ القدرُ (٢)

وترتبط قضية الموت والفناء، واستحالة الخلود، بقضية أخرى مهمة جدا، هي: قضية البعث والنشور، والحساب، والثواب، والعقاب. وهما قضيتان متلازمتان في أذهان الجاهليين، ومعتقداتهم.

والبعث هو: "المعاد الجسماني، وإحياء العباد، والنشور مرادف له في المعنى، يقال: نشر الميت نشورا، إذ عاش بعد الموت، وأنشره الله أحياه " (٣).

والواضح أن عقيدة "البعث" في الجزيرة العربية، لم تعرف عند العرب قبل الإسلام، إلا لدى أفراد قلائل، لذلك فقد قابلوها بالإنكار الشديد، وكانت مثاراً للغرابة، ومدعاة إلى الجدل، مثل عقيدة التوحيد.، وهذا ما يثبته قول شداد بن الأسود في قصيدة يرثي بها مشركي قريش يوم بدر، وكان أسلم، ثم ارتد.

فالجاهليُّ ماديٌّ بطبعه، ينظر إلى الأشياء نظرةً واقعيّة، لذا فقد كان من الصعب اقتناعه بالبعث بعد الموت، وبعد فناء الجسد، لأن مثل هذه القضايا الماورائية لا تتناسب مع نظرته هذه.

(١) الأعشى ، الديوان ، ص١٨٤ .
(٢) لبيد بن ربيعة ، الديوان ، ص٨٤
(٣) عمر الأشقر ، اليوم آخر ، يوم القيامة ،دار النفائس للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٤ ، ص٥١ .

حياةٌ، ثم موْتٌ، ثم بعثٌ حديثُ خُرافةٍ يا أمّ عمرو (١)

ومن المؤشرات الدالة على اعتقاد بعضهم بالبعث، إيمانهم برجعة الميت فقد كانوا يقولون أن" الميت يرجع إلى الدنيا، ويكون فيها حيّاً كما كان "(٢)، قال عامر بن الضرب العدواني، في قصة طويلة له: إني أرى أمورا شتى وحتى، قيل له: وما حتى ؟ قال: حتى يرجع الميت حيا !.

وكانوا إذا مات منهم الرجل بلوا ناقته أو بعيره، فعكسوا عنقها، وأداروا رأسها إلى مؤخرها، وتركوها في حفرة لا تُطْعَم ولا تُسْقى حتى تموت، وربما أُحرِقت بعد موتها، وكانوا يَزْعُمون أنّ من مات ولم يبل عليه حشر ماشيا، ومن كانت له بلية حشر راكبا(٣).

وقد أكثر الشعراء الجاهليون، من استخدام صورة "البليّة" في شعرهم، على تعدد أغراضه، فهذا لبيد يقول:

تأوي إلى الأطنابِ كلُّ رذيّةٍ مثلُ البليةِ، قالصٍ أهدامها (٤)

ولعل إكثار الجاهليين من استخدام صورة "البليّة" في الشعر، مُتْأتٍ من إشعارها لهم، بعدم فنائهم، وتأميلهم بإمكانية الخلود بعد الموت، وهذا شيء يحقق في دواخلهم نوعا من العدالة المنشودة.

وقد ارتبطت مسالة "البعث أو النشر"، بمسألة الحساب (المحاسبة) حين يجد كل إنسان منهم جزاء ما قدم في دنياه. قال زهير بن أبي سلمى:

لا تكتُمنَّ اللهَ مـــا في نفوسِكُمُ ليخفى، ومهما يُكتَم اللهُ يُعلَمِ

يُؤخِّر فيوضع في كتاب فيدّخرُ ليومِ حســابٍ أو يعجّل فيُنعِمُ (٥)

(١) أبو الفتح الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج٢ ، ص٤٣٣ .
(٢) ابن منظور ، لسان العرب ، ج٨ ، ص١١٤ .
(٣) ابن حبيب ، المحبّر ، ص٣٢٣ .
(٤) لبيد بن ربيعة ، الديوان ص٢٣٧ .
(٥) زهير بن أبي سُلمى ، الديوان ، ص٢٧٩ .

وقال زيد بن عمر بن نفيل:

فلنْ تـكـونَ لنفْسي فك واقيةً يوم الحسابِ إذا ما يُجْمع البشَرُ(١)

وقال عَلْقمه ذو جدن الحميري:

صـاروا إلى اللهِ بـأعـمـالِـهِـمُ كلُّ امـريءٍ يـحصـدُ ما قـدْ زرع (٢)

إنّ المعاني السابقة، التي حوتها الأبيات الشعرية المذكورة، مستمدة بطبيعة الحال من روح الديانات السماوية، التي أكدت حقيقة الحساب والعقاب والثواب، بعد البعث.

(١) أبو الفتح الشهرستاني ، الملل والنحل ،ج٢ ، ص٢٤٩ .
(٢) القرشي ، جمهرة أشعار العرب ، ص٢٥٨ .

الفصل الرابع:

كانت للعربي في الجاهلية شعائر، مارسها أمام بيوتاته الدينية، في مناسبات ثابتة، وفي أوقات مختلفة أو عند حدوث أمر طارئ.

وقد ظهرت شعائره في صورة سلوك فردي أحيانا، وجماعي أحيانا أخرى. وكان تكراره لهذه الشعائر السمة التي ضمنت لها الاستمرارية عبر كل زمن وجيل.

ومن الطبيعي أن يكون هدف الجاهلي من إقامة شعائره، هو التقرب إلى القوى الإلهية، التي كانت تقلقه وتهيمن عليه في نفس الوقت، مما يعني بالتالي حصوله على التوازن الداخلي المنشود، فتتأكد بذلك حقيقة كون وظيفة الشعائر الدينية، دفاعية قبل كل شيء.

وتتوزع شعائر العرب في الجاهلية، بين ثلاثة أنواع:

١- شعائر تطهيرية، كالحج،والعمرة.

٢- شعائر شفوية كالصلاة.

٣- شعائر عطائية، كالتضحية، والنذر، والقرابين.

نتناول منها:

١- الحجّ:

الحج لغة: القصد، حجَ فلان أي قَدِم، وحجَّه يحُجّه حجّاً، قصده(١)قال الأعشى يمدح آل جفنه، ملوك الغساسنة:

فإن كُنتَ منْ وُدِّها يائسا وأجمْعتَ فيها بحجٍ قلوصا

فقرِّبْ لرحلِك جُلْذيةً هَبُوبَ السُّرى لا تملُّ النصيصا(٢)

(١) أبن منظور، اللسان، مج(٢) ، ص٢٢٦.
(٢) الأعشى، الديوان ص١٢٤.

فقوله: "بحجٍ" من حجَّ فلاناً: قَصَدَهُ، وحجَّ فلانٌ علينا: أتانا، وقِدم

ويقول ابن السكيت: ثم تُعورف استعماله في القصد إلى مكة للنسك والحج إلى البيت خاصة، والحج قصد التوجه إلى البيت بالأعمال المشروعة.(١)

وتؤكّد صورة الحجّ، التي حملها الشعر العربي الجاهلي أنَّ القبائل العربية كانت تؤمن في حجها بالله إلها أسمى، رب البيت بمكة، وفي حجَّهم إلى مكة، كانوا يتوجهون إلى هذا الإله الذي يحتفظ بسلطته وتفوقّه على آلهتهم القبليّة التي كانت تُذكر معه أحيانا. ويتضمن ذلك معنى الشرك الذي تنص عليه صراحة بعض تلبياتهم أثناء الحج. (٢)ومن ذلك هذه التلبية: : لبيْك اللَّهم لبيْك، لبيك لا شريك لك إلا شريك هو لك، تملكه وما ملك، أبو بنات بفدك ". (٣)

ومن الشعر قول النابغة:

فلا لَعمْرُ الذي مسَّحتُ كعبته وما هُريق على الأنصاب من جسد (٤)

فقد تضمن هذا البيت ذكر الله سبحانه وتعالى (الذي مسَّحتُ كعبته، أي أتيتُ بْيتهَ بقصدِ الحَج)، والأنصاب، التي أوضحت بظهورها المقترن بذكر الله – انحراف عقيدة الجاهليين من التوحيد إلى الشرك.

ومن أخبار الحج في الجاهلية ما ورد عن هاشم بن عبد مناف، الذي كان يقول لقريش إذا حضر الحج: "يا معشرَ قريش، إنّكم جيران الله، وأهل بيته، فأكرموا ضُيّافة، وزُوّار بيته، يأتونكم شعثاً غُبْراً من كل بلد(٥)" يقول النابغة معتذراً للنعمان بن المنذر يعتذر فيها للنعمان بن المنذر:

حلفْتُ فلم أتركْ لنفسك ريبةً وهل يأْثَمَنْ ذو أُمّةٍ وهو طائعُ

(١) أبن منظور، اللسان، مج(٢) ،ص٢٢٦.
(٢) خليل أبورحمة، قراءة في تلبيات العرب، ص١٠٠-١٠٣.
(٣) ابن الكلبي، الأصنام . ص٧
(٤) النابغة، الديوان، ص٢٥
(٥) الأزرقي ، تاريخ مكة، ١٩٤/١-١٩٥

بمصطحباتٍ من لصافٍ وَثبرْةٍ يزُرْن الالاً سيْرُهُنّ تدافُعُ
عليهن شُعْثٌ عامدون لبرهم فهُنَّ كأطراف الجنيّ خواضعُ
سمامٍ تباري الشَمس خوصاً عيونها لهُنّ رذايا بالطريق ودائعُ
إلى خير دينِ نُسْكُهُ قد علمتُه ومِيزانُه في سَوْرةِ البرِّ ماتعُ(١)

ف"الشعث" هنا: الحجاج. الدين: الحج

ولقد اتخذ الحج إلى مكة أهمية كبرى ليس فقط لأهمية المقام الدينية، بل لأهمية موقع مكة التجاري. إذ كانت مكة خاتمة المقامات الدينية، وخاتمة الأسواق التجارية. ويؤكد ذلك أن سبب حلف الفضول، أنّ رجلا من أهل اليمن قدم مكة ببضاعة، فاشتراها رجل من بني سهم فلوى الرجل بحقه فسأله متاعه، فأبى عليه، فقام في الحجر فقال:

يال قصيّ لمظلومٍ ببضاعته ببطن مكّة نائي الدار والنَّفرَ
وأشعثَ مُحْرم لم يقضِ حُرْمته بين المقامِ وبين الركن والحجر (٢)

أما طقوس الحج التي حملها إلينا شعرنا القديم فتتجلى في:

١ - الإحرام:

والإحرام لغة مصدر أحرم، يقال: الرجل يحرم إحراما، إذا أهل بالحج أو العمرة، وباشر أسبابهما وشروطهما. والأصل فيه المنع، فكأن المحرم ممتنع.(٣)

أما الحُرمات فجمع حُرمة وهي ما لا يحل انتهاكه وتعظيم الحرمة، هو أن يخلع عليها المرء لونا من المهابة والقداسة فلا يقترب منها ولا يتعداها. ويُسمى الحاج مُحرماً إذا دخل في الأشهر الحرم: وهي الأشهر الثلاثة المتوالية: ذو القعدة، وذو الحجة،

(١) النابغة، الديوان ، ص٥١-٥٢.
(٢) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني ، ج(١٧) ، ص١٨٤ .
(٣) ابن منظور، اللسان . مج(١٢) ص١٢٢.

ومحرم، وهي توافق موسم الحج الذي يقصد فيه الحجيج بلاد الحجاز من كل صوب، فتكثر الحشود وتروج التجارة.

ولما كان من المعذر أن تقوم عبادة أو ينتشر الأمن في الطرقات تحت سيف الرعب أو الخوف، كان حقا على الشارع أن يحرم القتال في هذه الفترة من الزمان..

والحُرمات مكة والحج والعمرة، وما نهى الله من معاصيه كلها(١). وقال الليث: الحَرَم، حَرَم مكة وما أحاط إلى قريب من الحرم، قال الأزهري: الحرم قد ضُرب على حدوده بالمنار القديمة التي بيّن خليل الله، عليه السلام، مشاعرها، وكانت قريش تعرفها في الجاهلية، لأنهم سكان الحرم (٢). قال عوف بن الأحوص:

إنّي والذي حجّتْ قريش محارِمه، وما جمعت حِراءُ(٣)

ولما بعث الله عز وجل محمدا صلى الله عليه وسلم، أقر قريشا على ما عرفوه من ذلكَ، وكتب ابن مربع الأنصاري إلى قريش: أن قرّوا على مشاعركم، فإنّكم على إرث من إرْثٍ إبراهيم، فما كان دون المنار، فهو حرم، لا يحل صيده ولا يُقطع شجره، وما كان وراء المنار فهو من الحِلّ، يحلّ صيده، إذا لم يكن صائده مُحْرما.

وقد امتنع الجاهليون عن سفك الدماء في الحرم، تقديسا له ولمكانته الدينية، وفي ذلك قال خداش ابن زهير:

يا شدَّة ما شددنا غير كاذبةٍ على سخينة لولا الليل والحرم(٤).

إذ تتضح الحرمة الدينية، والقداسة التي منحها الجاهليون للحرم من كلام خداش بن زهير الذي أقام "حرمة الحرم"المانع الحقيقي لقومه من الهجوم على سخينة وقتالها، فهو يقول: ("لولا": الليل والحرم)، "لولا" التي تفيد امتناع لوجود، فامتنع شدّهم (هجومهم) على سخينة لوجود الليل (الظرف الزمني غير المناسب) والحرم (الظرف المكاني ذو الحرمة الدينية العظيمة في نفوسهم).

(١) ابن منظور، اللسان . مج(١٢) ص١٢٢.
(٢) ابن منظور، اللسان . مج(١٢) ص١٢٢.
(٣) أشعار العامريين الجاهليين ص٤٦.
(٤) ابو فرج الأصفهاني، الأغاني ، ج(٢٢) ص٣١١.

وأما المواقيت التي يُهّل فيها للحج، فهي بعيدة من حدود الحرم، وهي من الحل، ومن أحرم منها بالحج في الأشهر الحرم، فهو مُحْرِم مأمور بالانتهاء ما دام محرما عن الرفث، وما وراءه من أمر النساء وفي ذلك قال النابغة:

حياكِ ربّي فإنا لا يحلَ لنا لهو النساءِ، وإنَ الدين قد عزما (١)

قوله حيّاك ربي: وإنما حيّاها على جهة الإعراض عنها، والإبعاد لمواصلتها، وإنما كان بعكاظ، في نيّة الحج، فعرضت له، فقال لها: حياك ربي، فإنا لا يحل لنا ما تريدينه من اللهو، والصَّبا، لأننّا حجّاج والدين هنا الحج. وقوله: عزما، أي عزمنا عليه، وقويت نياتنا فيه، فذلك يحجزنا عن الصبا واللهو.

ترتبط صورة الإحرام عند الجاهليين الانتهاء عن الصيد، ويدل على ذلك قول النابغة:

والمؤمن العائذات الطيْر يَمْسحُها رُكبانُ مكةَ بينَ الغَيْلِ والسَّعْدِ(٢)

"المؤمن العائذات" هو الله سبحانه وتعالى، ويريد أنه أمنّها أن تُهاج أو تصاد في الحرم. والعائذات: التي عاذت بالحرم. وقوله: تمسحها، أي يمرون عليها، ولا يهيجها أحد ولا ينفّرها.

بيد أنّ بعض العرب لم يتقيد بقدسية وإحرام هذه الأشهر الأربعة، فخرقوا القاعدة، واستباحوا المحرمات، واستحلّوا المظالم في الأسواق، وأجازوا الأخذ بالثأر، ولذلك سموا ب"المحلين"، فأنكر عليهم البعض ذلك، ونصبوا أنفسهم لنصرة المظلوم، والمنع من سفك الدماء، وارتكاب المنكر، فسموا ب"الذادة المحرِّمين".(٣)

ومما قيل في تفسير الإيلاف: "إنّ هاشما جعل على رؤوس القبائل ضرائب يؤدونها إليه لتحمي بها أهل مكة. فإن ذؤبان العرب، وصعاليك الأحياء، وأصحاب التطاول،

(١) النابغة، الديوان ص٦٢.
(٢) النابغة، الديوان، ص١٢٢.
(٣) ابن هشام، السيرة . ابن هشام، ص٢٩.

كانوا لا يؤمنون على الحرم، ولا سيما وناسٌ من العرب كانوا لا يروْن للحـرم حُرْمـة، ولا للشهر الحرام قدرا مثل طيء وخثعم وقضاعة، وبعد بلحارث بن كعب.(١)

ويمثل ما فعله الشنفري مثالا واضحا، على هذا الخرق الديني، حين كان في مِنى، وقيل له أن بهما حرام بن جابر، وهو قاتل أبيه، فشدّ عليه وقتله، وأنشد يقول:

قـتـلْـتُ حـراماً مـهدياً بـملـبـدٍ

ببطنِ منىً وسْطَ الحجيجِ المصوت

أي قتلت مُحْرِما برجل محرم (٢)

إنّ الصورة الشعرية التي نسجها الشنقري تؤكد معرفتـه لهَـوْل الفعـل الـذي قـام بـه والمتمثل باختراقه الحُرْمـة الدينيّـة الـتي يتخـذها وسـيلة يوضـح بوسـاطتها حُرْقـة الثـأر المختزنة في قلبه، والتي دفعته لارتكاب مثل هـذا الخـرق، الـذي يقابلـه التقليـد الـديني الجاهلي بالإنكار الشديد.

ومما يذكر في هذا المجال أن الجـاهليين حـين رأوا أن الأشـهر الحـرم طالـت، وقـد تضجرهم عن تحصيل رزقهم بالإغارة وغيرها، فقد طلبوا من بعـض كهـانهم وعـرّافيهم، وأسياد وأشـراف بيوتـاتهم الدينيـة أن ينـسئوا لهـم مـن أشـهر الحـرام، فيحلـون شـهرا محرما، ويحرمون شهرا مُحلّلا. وهذا ما يُسمّى في اللغة ب"النسيء" أي التأخير (٣)

٢ – الطواف:

طاف البيت، أي دار حوله، والمطاف: موضع المطاف حول الكعبة، قال زهير بـن أبي سلمى:

(١) الثعـالبي، ابـو منـصور عبـد الملك،ثمـار القلـوب،دار المعـارف، القـاهرة،ط(١)، ٢٩٦٥،ص١١٥.
(٢) الخطيب، شرح اختيارات المفضل الضبي، ج(١) ص٢٨.
(٣) ابن هشام، السيرة، ص٢٩.

فأقسمتُ بالبيتِ الذي طافَ حَوْلَهُ رجالٌ بـنوه من قريش وجُرْهـم (١)

ف"البيت" هنا: الكعبة، وجُرْهم: اسم لقوم كانوا ولاة البيت قبل قريش، والطـواف أول ما يفعله الحاج حال وصوله الكعبة.

وكان العرب الجاهليون يختلفون في طوافهم، فمنهم من يطوف عريانـا وهـم الحُلَّـة، ومنهم من يطوف في ثيابه،وهم الحُمْس من قريش وكنانة.

وخزاعة(٢). قال الشاعر:

أَقْـدِم قُـطـيْـنُ إنّـهـم بـنـو عَـبـْسٍ المعشر الحِلّة في القوم الحُمْس(٣)

الحلّة: لم يكونوا يتشددون في دينهم.

وقال سلامة بن جَنْدَل:

من الحُمْس،إذ جاؤوا إليه بجمعهم غـداة لـقـيـناهم، بجأواء فـيلق

كـأنّ النعـامَ بـاض فـوق رؤوسهـم بنهي القذاف أو بنهي مُخفـّق

فمـن يك ذا ثوبٍ تـنلْه رُمُـاحُـنـا ومـن يكُ عُرْيانا يوائل فيسبـق(٤)

وتذكر بعض الروايات أنّ العرب من غير الحمس كانت تطـوف بالبيـت عـراة إلى أن تعطيهم الحُمْس ثيابا، فمن لم يكن له مـن العـرب صـديق يعـيره ثوبـاً طـاف عريانـاً، أو طاف في ثيابه فإذا فرغ من طوافه ألقى ثوبه، فلم يمسّه أحد، وكـان ذلـك الثـوب يـسمى الملقي. (٥)

(١) زهير بن ابي سُلمى، الديوان.
(٢) جواد علي، أديان العرب قبل الإسلام، أديان، ص١٩٨.
(٣) أبو فرج الأصفهاني، الأغاني، ج(١)، ص١٠٠.
(٤) سلامة بن جندل، الديوان، ص٣٨-٤١.
(٥) الأزرقي، تاريخ مكة، ١٧٨/١.

وينسب إلى ورقة بن نوفل:

كفى حزنا كرّي عليه كأنّه لقيٌّ بين أَيْدي الطائفينَ حريمُ

وكان الغرض من طوافهم عُراة، إن لم يجدوا ثياب أحمس، هو طرح الثياب التي اقترفوا فيها الذنوب فقد تدنَّستْ بما أتوا من معصيةٍ.(١)

ويرتبط طواف الجاهليين حول الكعبة ب"التلبية"، والتي يبدأ بها المحرم للحج من وقت الإحرام إلى رمي حجرة العقبة. أما المعتمر، فيلبي حتى يستلم الحجر الأسود.

قال الشاعر:

إنّني والذي تحجُّ له شُمْط إيادٍ، وهلَّلوا تهْليلا(٢)

٣ – السعي بين الصفا والمروة:

بعد انتهاء الحاج أو المعتمر من الطواف بالبيت الحرام، يخرج من باب الصفا، وهو الباب المقابل لضلع الكعبة بين الركن اليماني، والحجر الأسود ويبدأ شعيرة السعي، والسعي القصد والسعي بين الصفا والمروة، عادة وثنية قديمة، وكان على الصفا والمروة الصنمان أساف ونائلة، يسعون بينهما ويمسحون بها، قال النابغة:

فلا لعمر الذي مسَّحتُ كعبته

ما هُريق على الأنصاب من جسد (٣)

مسحت كعبته أي أتيت بنية حاجا، وطفت به.

ويعود طقس "السعي بين الصفا والمروة" إلى هاجر زوجة إبراهيم عليه السلام، وأم ولده إسماعيل، والتي أخذت تسعى للماء حتى وجدتها، في مكان يدعى زمزم بين الصفا والمروة.(٤)

(١) ابن هشام، السيرة،ص٣٢.
(٢) ابو الفرج الأصفهاني. الأغاني، ج(١)، ص١٨٦.
(٣) النابغة، الديوان، ص٥٤.
(٤) سميح دغيم، أديان ومعتقدات العرب قبل الاسلام، ص٢١٤

قال الأعشى:

فما أنتَ مِنْ أهلِ الحُجونِ ولا الصَّفا ولا لكَ حقُّ الشربِ من ماءِ زمزمِ

وما جعلَ الرحمنُ بيتَكَ في العُلى بأجيادِ غربيَّ الصَّفا والمُحرَّم (١)

وقال الحارث بن حلزه اليشكري:

كفى شاهداً بمباح الصَّفا إلى مُلْتقى الحجِّ بالموسم (٢)

أما مصطلح "السعي" بين الصفا والمروة، والذي يعد طقسا أساسيا في "شعيرة الحج"، فلم يذكر فيما وصل إلينا من الشعر الجاهلي، على الإطلاق.

ومن الممكن أن يعزى عدم ذكر الجاهليين لمصطلح "السعي"، إلى انشغالهم بذكر التطبيق العملي الذي تضمنه هذا المصطلح كشعيرة دينية، فالنابغة ذكر التمسيح (الطواف) والشاعر الآخر ذكر"الشرب من ماء زمزم"، والحارث بن حلزه، ذكر "ملتقى الحاج بمباح الصفا"، وهذه كلها متضمنة في شعيرة "السعي" دالة عليها، وإن لم يرد المصطلح (السعي) بهذا اللفظ.

٤ – الوقوف بعرفة:

قال عبيد بن عبد العزى السلامي:

وقد حَلَفَتْ والسِتْرُ بيني وبينها بربِّ حجيجٍ قد أهلَّوا وعرَّفوا (٣)

أهلَّوا: أي رفعوا صوتهم بالتلبية عند الحج، عرفوا: وقفوا بعرفات، يُقال: عرف الناس إذا شهدوا عرفات عند الحج.

(١) الأعشى، الديوان، ص٢١٤.
(٢) الحارث بن حلّزة اليشكري، الديوان، ص١٤٠.
(٣) يحيى الجبور، قصائد جاهلية نادرة، الشركة المتحدة للنشر والتوزيع، ص١٢٦

ومما يُلْحظ أنّ الشاعر هنا قد لخصَّ أَهمْ أعمال الحج عند الجاهليين، بشعيرتين أساسيتين هما: الإهلال، والتعريف (أهلوا، وعرفوا)، وكأنه قد أوفى الحجاج حقهم من التعريف، فالإنسان عندما يُعرِّف شيئاً يأتي على أكثر صفاته شهرة وجوهرا، فيكون بذلك الحاج (استنادا على بيت الشاعر) هو من قام بالتلبية، والوقوف بعرفة.

ولعل الشاعر قد اختار لِقسمِةِ هذه اللحظات التي يمر بها الحاج، لإحساسه بقرب "اللّه" عز وجل (رب الحجيج) من الحاج، المندمج بأداء شعيرة الحج، ارضاء له (اللّه). فيكتسب بذلك هذا القسم مصداقية مستمدّة من هذه اللحظات المقدسة التي تلف المرحلة كاملة.

٥ – المبيت بمنى:

وبعد أن يقضي الناس يومهم بعرفات، ينتقلون مسرعين إلى المزدلفة، قبل غروب الشمس ومع طلوع الشمس يذهبون إلى وادي منى.

وقد ذكر الشعراء الجاهليون "منى"، بكثرة، فهذا قيس بن جروة يقول مُهدِّدا عمرو بن هند (عمرو بن المنذر بن ماء السماء):

وأُقسم جَهْداً بالمنازل من منىً وما خَبَّ في بطائهن دَرادقة

لئن لـم تغير مـا قد قـلـتـم لا نحّين العظم ذو أنا عَارقه (١)

فالصورة التي اعتمدها الشاعر، والمحتوية على قسمه بـ "المنال من منى" دالّة على الأهمية الدينية الكبيرة لهذا المكان، الذي اكتسب قدسيته، من خلال كون المرور به مرحلة هامة من مراحل شعيرة الحج عند الجاهليين. وهذا ما يؤكده أيضا قول زهير بن أبي سلمى:

فأقسمْتُ جهداً بالمنازل، من منىً مـا سُحِقتْ فيه المقادمَ والقمْلُ

لارتحِلْنْ بـالـفـجر، ثـم لأدأبـنْ إلى الليل، إلا أن يُعرّجني طفل (٢)

(١) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج(٢٢)، ص٣٩٩.
(٢) زهير بن ابي سُلمى، الديوان ص٣٢.

فاستحضار الشاعر (زهير) لطقس مرور الحجاج بوادي منى، من خلال القسم بها يشير إلى أهمية هذا الطقس في شعيرة "الحج"، حتى عُدت الإشارة إليه (طقس الوقوف بمنى)، إشارة إلى الشعيرة كلها (شعيرة الحج) يقول طرفة بن العبد:

حَلَفْتُ برب الراقصاتِ إلى مِنىً يبارين أيام المشاعِرِ والنَهْضِ (١)

الراقصات: الإبل، وقوله: "الراقصات إلى منى" يعني المتوجهة لأداء شعائر الحج، فجعل صورة التوجه إلى "مِنى" توجها للحج بكلّيته. وقد يرجع ذلك إلى احتواء هذه المرحلة (مرحلة النزول بوادي منى) على طقسين عمليين هامين هما:

١- رمي الحجارة في أماكن معينة.

٢- الذبح وتقديم الأضاحي.

وقد تناول بعض الشعراء الجاهليين، صورة الطقس الخاص برمي الحجاج الجاهليين للحجارة في منى، من ذلك قول الشنفري:

قتلنا قتيلاً مُحْرماً بملبدٍ جمارَ مِنىً، وسْطَ الحجيجِ المصوِّتِ(٢)

فقد قتل الشنفري قاتل أبيه، أثناء رميه الحجارة في وادي منى، مع بقية الحجاج

ويقول حاجز بن عوف:

وجَـمْعُ صُـداءٍ قـد أتانـــا ودُعـمْيٌ وجَـمْعَ بنيٍ شعـار

فلم نشعر بهم حتى أتونـا كحميرٍ إذا أناخت بالجمـار(٣)

فهو يشير ب"الجمار"، إلى موضع رمي الجمار في "وادي منى"، أيام الحج والنحر- الذي يتسبب في إراقة الدماء – أو الذبح، وهو طقس يعبر بوساطته الجاهليون

(١) طرفة بن العبد، الديوان: ص٢١.
(٢) الشنفري، الديوان: ص٣٥
(٣) يحيى الجبور، قصائد جاهلية نادرة، ص٧٥.

عن توجههم إلى رب البيت وطاعته، ويُشير إلى ذكريات قديمة من عهد إبراهيم عليه السلام، وما تلاه، وهي ذكريات الطاعة والإنابة والتوجه إلى الله ويمثل هذا الطقس، طقسا عطائيا، تتضمنّه شعيرة "تطهيرية" وهي الحج، إذ يقدم (أو يعطي) الحاج للآلهة أضحيته، لتحقق له بالتالي الالتماس المطلوب (من أمنْ ونصْرٍ وما شابه): فتكون "الأضحية" وسيلة تبادل لا أكثر. قال عَوْف بن الأحوص:

إنـيّ والذي حجّت قريـش محارمّهُ، وما جمعتْ حراء
وشهْر بني أميّة والهدايـا إذا حُبستْ مضرِّحها الدِّماء
أذمَّك ما ترقرق ماءُ عينـي علـيَّ إذاً مِن اللهِ الـعَـفَـاءُ(١)

الهدايا: ما يذبحه الحاج، في منى

وقال النابغة:

حلفتُ بما تُساق له الهدايا على التأويبِ يعْصِمُها الدَّرينُ(٢)

وتتضمن الصورة الشعريّة التي تشير إلى طقس الذبح عند الجاهليين، أعرافاً محدّدة منها: أنهم كانوا يسوقون ما يريدون ذبحه (تعتيره) إلى النصب الخاص بالصنم أو إلى الصنم نفسه، ثم يذبحونه بعد التسمية باسم ذلك الصنم، وبيان السبب في ذبح هذه الذبيحه، ثم يلطخ رأس الصنم بشيء من دم تلك الذبيحة(٣)

قال زهير بن أبي سلمى:

فزلّ عنها وأوفى رأس مرقبةٍ كناصِب العِتْرِ دِمى راسهُ لِنُسكِ(٤)

(١) عبد الكريم، أشعار العامريين الجاهليين، ص٤٦-٤٧.
(٢) النابغة الذبياني، الديوان، ص٤٦.
(٣) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج(٦)، ص٢٠
(٤) زهير بن ابي سُلمى، الديوان، ص١٢٨.

العتر: الصنم الذي يصاب رأسه من دم العتيرة. والمقصود بالنسك العبادة عامة، ويطلق على أعمال الحج خاصة، وقد يطلق النسك على الذبح تقربا للمعبود.

إن شعريّة صورة الحج تنبثق من تأكيدها لحالة الشرك عند الجاهليين،الظاهرة أثناء أدائهم لشعيرة الحج فهم يتوجهون إلى الله سبحانه وتعالى من خلال آلهتهم القبليّة: قال قيس بن الحُدادية:

يميناً بربِّ الراقصاتِ عشّيةً وإلا فأنصابٍ يمُرن بِغَبْغَبِ (١)

إذ تظهر صورة الشرك، من خلال جمع الشاعر بقسمه، بين "الله" عز وجل (رب الراقصات)، والأنصاب التي ينحرون عندها عتائرهم.

ومع ذلك فقد تواجد في ذلك العصر، بقية من ذكريات دين إبراهيم، وإسماعيل عليهما السلام، تطيف برؤوس المتحنفين، والمتألهين منهم، وبخاصة ما اتصل منها بشؤون الحج، فإنه (الحج) كان أوضح مظاهر ذلك الدين القديم، وإن كان مختلطا بما لابسه من مذاهب وبدع وخرافات. قال أبو قيس صيف بن الأسلت:

فقُوموا فَصَلّوا لربّكِم وتَمسّحوا

بأركانِ هذا البيتِ بين الأَخاشيا(٢)

فصورة "شعيرة الحج" عنده مرتبطة بالله سبحانه وتعالى وحده، بعيدا عن الاصنام، والأوثان، والأنصاب.

العمرة :

العُمْر والاعتمار لغة القصد كالحج، وقد سميت العمرة بالحج الأصغر، وتختلف العمرة عن الحج بأنّها ليست محدودة بمرة واحدة في السنة، بل يمكن القيام بها في أشهر معروفه: شوال، ذي القعدة، وعشرون من ذي الحجة. وفي العمرة إحرام أيضا، وهي تقتضي الطواف حول البيت، ولا يمكن أن يقوم بها أحد في شهر الحج، وغالبا ما كانوا يعتمرون في رجب، وذلك لأجل حرمة هذا الشهر،

(١) قيس بن الحُدادية، الديوان، ص٢٠٥.
(٢) أبو قيس بن الأسلت، الديوان، ص٦٩.

حيث كانوا يفدون إلى مكة آمنين على نفوسهم، وأموالهم عند الاعتمار.

ولم تأتِ كلمة اعتمر/يعتمر في الشعر العربي القديم ولعلّ فيما أورده صاحب الأغاني عن سبب حلف الفضول تأكيد لمعرفة الجاهليين لشعيرة العُمْرة وتحريمهم القتال وتوفيرهم الأمن أثناء أداء الناس لهذه الشعيرة. إذ قال رجل قصد مكة بهدف العمرة فسلب أحدهم منه ما يملك:

أقائمٌ منْ بني سهم بذمّتهم

أم ذاهب في ضلالٍ مالُ مُعتمِرِ

إنَّ الحَرامَ لِمنْ تَمَّتْ حُرامته

ولا حرامَ الثواب الفاجر العُذر(١)

إذ تُبّين هذه الأبيات، أنَّ للمعتمر الحُرْمة الدينية ذاتها التي يمتاز بها الحاج، فتساؤل الشاعر الاستنكاري المشوب بالتوبيخ (أم ذاهبٌ في ضلالٍ مالُ مُعتْمر) يُوضَحّ صورة المهابة الدينية التي منحها الجاهليون للمعتمر، في ذلك الحين.

ولعل "الاعتكاف"، الذي مارسه الجاهليون الوثنيون، دلالة أكيدة على وجود شعيرة "الصلاة" عندهم. وعكف على الشيء يعكف ويعْكُفُ عكْفاً، وعُكُوفاً: أقبل عليه مُواظباً لا يصرفُ عنه وجهه، وقيل: أقامَ، ومنه قوله تعالى: "يعكفون على أصنام لهم "، أي يقيمون، ومنه قوله تعالى " ظَلْتَ عليه عاكفاً"، أي مُقيماً. وعَكَفُوا حول الشيء: استداروا.(٢)

قال:

تراهُم حَوْل قيلهم عكوفاً كما عكَفتْ هُذيْلُ على سواع

تظلُّ جنابّةُ صرعى لديه عـتائر مـن ذخـائر كـلّ داع (٣)

(١) أبو فرج الأصفهاني، الأغاني . ج(١٧) ص١٨٤.
(٢) ابو الفرج الأصفهاني، الأغاني،مج٩، ص٢٥٥.
(٣) ابن الكلبي، الأصنام . ص٥٧.

و"سواع" صنم لهذيل، وقوله "عكوفا حَوْله": دلالة على دورانهم حوله، وملازمتهم لهذا الصنم.

وقد يصح لنا القول أن صلاة الجاهليين الوثنيين ترتبط بتواجدهم حول أصنامهم التي يعبدونها، ولا تصح هذه الصلاة دون توفر مثل هذا الشرط المكاني.

الشعائر العطائية

١- القرابين.

كانت القرابين عند الجاهليين أبرز من العبادات السابقة (التطهيرية والشفوية)، لأن الإنسان الجاهلي لم يكن يفهم آنئذ من الحياة إلا مفهومها المادي. وهو يرى بعينيه ويدرك أنَّ ما تُقدَّم إليه من هدايا يؤثر في نفسه كثيرا، ولذلك كان من الطبيعي أن يتصور بعقله أن القرابين أوقع في نفوس آلهته من أي شيء كان، فقدمَّها (القرابين) على كل شيء، وجعلها عبادة يتقرّب بها إلى الآلهة،

قال طرفة بن العبد:

إنيّ وجدّكِ ما هجوتُك والأنصاب يُسْفحَ بينهنّ دَمُ (١)

فسفح الدماء بين الأنصاب، دلالة على كثرة ما ذبحوه لاصنامهم، بهدف التقرب للّه.وقال زهير بن أبي سلمى:

فتجُمع أيمنٌ، مِنّا ومنكم بمقسمةٍ تمورُ بها الدماء (٢)

أي تجمع أيمان منا، وأيمان منكم على هذا الحق الذي قبلكم، و المقسمة: موضع القسم، وأراد بها مكة حيث تنحر البدن، فتمور بها الدماء، أي تسيل.

(١) طرفة بن العبد، الديوان، ص١٥٨.
(٢) زهير بن ابي سُلمى، الديوان، ص٧٩.

٢- النذور :

وكان بعض أهل الجاهلية، إذا طلب أحدهم أمرا، نذر لئن ظفر به ليذبحن من غنمه في رجب كذا وكذا أو أن يقول: إن بلغتْ إبلي مائة عترتْ عنها عتيرة، فإذا ظفر به، أو بلغتْ مائه، فربما ضاقت نفسه عن ذلك، وضن بغنمه، فصاد ضبياً فذبحه، أو يأخذ عددها ضباءً، فيذبحها مكان تلك الغنم، وتسمّى: الربيض (١). وإلى ذلك أشار الحارث بن حلزه اليشكري:

عنتاً باطلاً وظُلْماً كما تعـ تر عن حجرة الربيض الظباء

وفي ذلك نوع من أنواع التحايل للتخلص من الوفاء بالنذور، وكان الوفاء بالنذور واجبا دينيا، لأن الله شاهد على ذلك، قال عبد قيس بن خفاف:

اللهُ فاتّقه وأوفِ بنذرْه وإذا حلفْتَ مماريا فتحلَّلِ (٢)

ويشكل "النذر"، ايضا شعيرة عطائية، لأن صاحبها يقدّم–إن تحقق مطلبه الذي نذر من أجله النذر– شيئا ما (وفي الغالب يكون أُعطية حيوانية) لآلهته.

والنذر شعيرة دينية، لأنّ الطرف المقابل للطرف الإنساني، هو طرف إلهي، تماما كما هي الحال في بقية الشعائر.

هذه هي أهم الشعائر (الأفعال) التي تضمنتها أشعار الجاهليين والتي تظهر شعريتها من خلال محاولة الإنسان الجاهلي لإحداث تقارب ملموس بينه وبين القوى العليا،والتي شكلّت بالنسبة إليه مصدراً للقلق والخوف، من ناحية، والأمل والرجاء من ناحية أخرى.

(١) جواد العلي، المفصل . ج(٦) ص١٩٩.
(٢) الحارث بن حلّزة، الديوان، ص٣٦.

المراجع:

- ابن الكلبي، الأصنام، ط٤، القاهرة: دار الكتب المصرية، ٢٠٠٠، ص٦.
- ابن حبيب، المحبِّر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت، ص٣١١.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار لسان العرب مج(٣) ١٩٧٠م.
- ابن هشام، عبد الملك، سيرة النبي، القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩، ج١، ص ٨٧.
- أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، تحقق محمد سيد الكيلاني، لبنان: دار المعرفة.
- أبو العزم الأصفهاني. الأغاني، ج٤. تصحيح أحمد الشنقي، مطبعة التقدم، مصر ١٩١٦، ص٢٦٨.
- أحمد امين، فجر الاسلام، دار الكتب العلمية٢٠٠٤.
- احمد إسماعيل النعيمي، الإسطوره في الشعر الجاهلي، سينا للنشر ١٩٩٨، ص١٤.
- الثعالبي، ابو منصور عبد الملك الثعالبي، ثمار القلوب، دار المعارف، القاهرة، ط(١)، ٢٩٦٥، ص١١٥.
- الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تحقق محمود شكري، الناشر :دن، ١٩٢٥، ص ٣.
- إيمانويل كانط، الدين في حدود العقل، بيروت: جداول للنشر والترجمة ترجمة فتحي المسكيني، وهناك ترجمة أخرى، انظر إيمانويل كانط، الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، ترجمة محمد المزوغي، لندن: دار الساقي للطباعة والنشر بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، ٢٠٠٧.
- أنور أبو سويلم، دراسات في الشعر الجاهلي، دار عمان: عمان، دار الجيل بيروت١٩٨٧، ص٤٢.
- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط٢، بيروت: دار العلم للملايين، بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٧٢، ص٢٨.
- جيمس فريزر، الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين، ترجمة بإشراف أحمد أبو زيد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١، ص١٨.

- الحسن بن طلال، المسيحية في العالم، مكتبة عمان العربي، ١٩٩٥، ص١٣.
- حنا الفاخوري. الجامع في تاريخ الأدب العربي.ص١٤٩.دار الجيل: لبنان.١٩٨٦م
- حسين العودات، الموت في الديانات الشرقية، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦، ص١٣١.
- الخطيب التبريزي، شرح اختيارات المفضل الضبي، تحق فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧ ج(١) ص٢٨.
- خليل أبو رحمة، قراءة في تلبيات العرب، قراة في تلبيات العرب في العصر الجاهلي.المجلة العربية للعلوم الإنسانية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت.
- ذو الأصبع العدواني، الديوان تحقق عبد الوهاب محمد علي العدوان، مطبعة الجمهور : الموصل، ١٩٧٣، ص٢٠١.
- سلامة بن جندل. الديوان، تحقيق: فخر الدين مباوة. دار الكتب العلمية. بيروت.١٩٨٦ . ص١٣-١٧.
- سميح دغيم، أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥، ص٣٨ وما بعدها.
- عبد الباقيء محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم،مادة (حنف)،دار الحديث،١٩٨٧.
- عبدالكريم يعقوب. اشعار العامريين الجاهليين. الحوار.ط١. ١٩٨٢. ص٨١.
- عبدالرحمن بن عبدالله السهيلي، الروض الأنف،ج(١) دار احياء،التراث العربي،بيروت،ط١،١٩٩١،ص ١٤٦.
- عبيد بن الأبرص. الديوان. تحقيق أشرف أحمد عذره.دار الكتاب العربي. ط١. ١٩٩٤. ص١٥.
- عدي بن زيد. الديوان. تحقيق محمد جبار المعيبد، وزارة الثقافة والإرشاد. بغداد. ١٩٦٥. ص٢٥.
- عروة بن الورد، الديوان، تحقق سعدي ضناوي، دار الجيل : بيروت،١٩٩٦، ط(١)، ص٦٦.

- علي بن حسن المسعودي، مروج الذهب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ج ٢، ص ٢٣٦.
- عمر الأشقر، اليوم آخر، يوم القيامة، دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤، ص٥١.
- عمر بن بحر بن محبوب الجاحظ، الحيوان، ج(١)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢ ص٣٠٣/٣٢٤.
- فؤاد أفرام البستاني. المجاني الحديثة. ج١. بيروت: دار المشرق ط١. ص٨٨.
- قيس بن الحدادية. الديوان. تحقيق حاتم صالح الضامن. بغداد ١٩٧٩. ص٢٠٥.
- لطفي عبد الوهاب، العرب في العصور القديمة، ط٢، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ص٢٩.
- ليلى حسن سعد الدين، أديان مقارنة، عمان: دار الفكر للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص١١-١٢.
- محمد عبدا لله دراز، الدين، دار القلم، ١٩٩٨م ص٨٣. (أي مدينة).
- محمود الشريف، الأديان في القران، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠، ص٤٦.
- مصطفى عبده، الوثنية والأديان، ط٢، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٩، ص٢٥.
- يحيى الجبور، قصائد جاهلية نادرة، الشركة المتحدة للنشر والتوزيع، ص١٢٦.
- اليعقوبي، احمد بن اسحق، تاريخ العرب القديم، بنية عاقل، ص٣٠٦.