

هنري لامنس

العرب من أفول الوثنية إلى بزوغ الإسلام

بحث في التحوّل الديني والاجتماعي

إعداد وتحقيق: سعدون هليل



المركز الأكاديمي للأبحاث

العرب من أفول الوثنية إلى بزوغ الإسلام

بحث في التحوّل الديني والاجتماعي

تأليف
هنري لامنس

إعداد وتحقيق
سعدون هليل

العرب من أقول الوثنية إلى بزوغ الإسلام

بحث في التحول الديني والاجتماعي

rabs from the Decline of Paganism to the Rise of Islam

A Study of Religious and Social Transformation

تأليف: هنري لامنس

إعداد وتحقيق: سعدون هليل

إخراج الكتاب وتصميم غلافه: القسم الفني

الناشر: المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت: الطبعة الأولى 2026

العراق/ تورنتو - كندا

The Academic Center for Research

TORONTO -CANADA

مؤنق بدار الكتب والوثائق الكندية.

Library and Archives Canada

ISBN : 978-1-998556-53-3

naseer.alkaabi@uokufa.edu.iq

كافة حقوق النشر والاقباس محفوظة للمركز الأكاديمي للأبحاث.

Copyrights©The Academic Center for Research 2026

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو تخزينه في نطاق إستعادة المعلومات أو نقله أو استساخه بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من الناشر.

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن آراء المركز الأكاديمي للأبحاث واتجاهاته.

مقدمة المحقق

لقد سررت كثيراً بالهدية التي قدمها لي أخي، فعندما تأملت محتويات تلك النصوص وجدت نفسي أمام مجموعة من المقالات المتناثرة، التي نشر أغلبها في مجلة المشرق بين عامي 1900 و1937. وبعد تأمل محتويات هذه النصوص شعرت بأنني أمام دراسة شاملة طغى عليها الإهمال. والمكتبة العربية اليوم في أمس الحاجة إلى مثل هذه النصوص المهمة، خاصة في ضوء التنوع هذا الذي سيجمع في عمل واحد.

ووجهات النظر الموجودة بالكتاب هي من أكثر الأسئلة إثارة للاهتمام وأهمية لفهم أصول الإسلام وما تلاه. ولا شك أن نشر هذه المقالات اليوم أفضل من عدم نشرها. وليس سراً أن قلة قليلة فقط من الأفراد هم الذين اطلعوا على هذه المقالات. ولذلك بذلت جهداً كبيراً في تنظيم هذه النصوص وترتيبها بحيث يسهل على القارئ العربي الوصول إليها. كما تطرقت إلى جوانب أخرى مهمة تتعلق بالمؤلف. لذا أمل أن يكون عملي المتواضعة جدية بأن يطلع عليها المثقفون العرب.

من هو الأب هنري لامنس

لقد كان اسم الأب لامنس مصدر قلق دائم، ولا سيما في مجال الدراسات الفكرية والإسلامية، حيث لم تحظ هذه الشخصية بدراسة كافية، ومع ذلك فقد حظيت بمكانة وسجال كبير بين أقرانها من المستشرقين. لذلك سوف نستكشف في هذه المقدمة الجوانب المهمة المتعلقة بمسيرة لامنس الفكرية ودراسته للإسلام، وغير ذلك من الأنشطة، أيًا كانت طبيعتها.

وصل لامنس إلى بيروت في سن الخامسة عشرة، والتحق بالربان اليسوعيين في بيروت. بدأ تعلم اللغة العربية، التي ألتقنها بمثابرتة وذكائه. وفي عام 1889، نشر أول قاموس له باللغة العربية بعنوان «الفرائض في الفروق».

وقد بنى قواعد كتابه وفقاً لمناهج المؤلفات العربية الكبرى في اللغة والحكمة التي درسها، وأتقنها، مثل كتاب «كليات أبي البقاء» و«تعريفات» الجرجاني ومؤلفات نور الدين الجزائري والحريري والطوسي، وابن قتيبة والسيوطي، والثعالبي وغيرهم الكثير، ويضيف احد تلاميذ لامنس فردينان (1) قائلاً: ان لامنس قرأ كتاب الاغاني لأبي فرج الاصفهاني ثمانية عشر مرة، واكتشف في قراءته الشعراء ما لم يكتشفه ابناء العرب انفسهم من تلميحات تاريخية وفوائد. جميع هؤلاء المفكرون نجح هنري لامنس في استيعاب أفكارهم وحفظ حكمتهم، وفهم أهداف مقالاتهم، وذلك قبل بلوغه الثلاثين من العمر.

وُلد هنري لامنس في 1 يوليو 1862 في مدينة غنت (Gent) في بلجيكا، وهي مدينة قريبة من الحدود الهولندية والفرنسية حيث يتحدثون اللغة الفلامنكية (2). ترك والده إخوة وأخوات، بسبب مشكلة الخمر عندما كان هنري طفلاً صغيراً، ولم يكن لديهم مستقبل مضمون ينتظرهم.

ومع طلب أحد المدرسين في الابتدائية، تم قبول هنري في المدرسة الرسولية في بلجيكا التي يديرها اليسوعيون بغرض تخريج الرهبان والراهبات الجدد.

كان هنري سعيداً ومهووساً بأن يصبح راهباً ليتمكن من تنفيذ ما كان يتمناه دائماً - وهو أن «يتنزع بعض الأرواح من مغالب الشياطين». تحققت رغبته هذه، وهو لم يتجاوز سن الخامسة عشرة، إذ غادر تلك المدرسة والبلاد أيضاً لمتابعة دراسته حتى وصل إلى لبنان.

(1) فردينان طونل : مستشرق وكاهن يسوعي فرنسي عاش في القرن التاسع عشر. كرس حياته للدراسات العربية والإسلامية، واستقر في منطقة الشام (سوريا ولبنان) كجزء من البعثات اليسوعية. نشط في الكتابة بمجلة المشرق، حيث قدم العديد من المقالات، ومن أبرز إسهاماته توثيق نشاطات المستشرق هنري لامنس في المدرسة اليسوعية وجهوده الفكرية.

(2) اللغة الفلامنكية - والفلمنك يتحدثون اللغة الهولندية والبلجيكية والفرنسية .

في عام 1878 التحق بجامعة القديس يوسف⁽¹⁾ المرموقة، التي كانت أهم جامعة في لبنان في ذلك الوقت. كمتبدأً، ثم واصل حياة رهبانية من العزلة والتدريب اللغوي الصارم، حيث أخذ دورات مكثفة ليصبح يسوعياً كاملاً. إلى جانب لغته الفرنسية والفلمنكية، تعمق في اللغات الشرقية، وأتقن اللاتينية واليونانية القديمة والسرانية ومعظم اللغات الأوروبية. اكتسب معرفة جيدة باللغة العربية، وكان أحد أساتذته العالم الشهير يوسف شيخو في الأدب العربي. واصل دراسته وعُيّن مدرساً للجغرافيا لمدة عام، وكذلك مدرساً للغة العربية من عام 1885 إلى عام 1891. اكتسب معرفة واسعة بالمفردات والقواعد العربية، وبلغت ذروتها في كتابة الضخم «فروض اللغة في الفروق»، الذي أصبح منهجاً لطلاب الجامعة فيما بعد.

قال فيه تلاميذ لامنس «فردينان توتل» في مقال عنه: فألف من اقوالهم (أي اللغويين) ألف 1639 عبارة، كل منها تحتوي على مرادفات واختلافات، علمتنا كيف نغربل الألفاظ، ونحتفظ فقط بتلك المناسبة للمعنى الدقيق مع التخلص من العناصر الزائدة. لقد جمع المواد اللغوية المتناثرة، ورتبها ترتيباً علمياً، وضمن بنيتها المناسبة⁽²⁾. وأصبح ملماً بأسرار اللغة العربية، فأصبح خبيراً فيها، وترقى ليصبح أستاذاً في فنونها البنيانية. وأتاح له هذه الخبرة الأولى فرصة لإثبات قدرته ومعرفة أمام العلماء، حيث أثبت أنه واسع الإطلاع دقيق الملاحظة قوي الاجتهاد⁽³⁾. وقد

(1) جامعة القديس يوسف في بيروت (بالفرنسية: Université-Saint-Joseph) هي مؤسسة تعليمية عريقة أسسها الآباء اليسوعيون عام 1875. بدأت كمدرسة للاهوت واللغات الشرقية، ثم تطورت لتصبح جامعة كاملة. لعبت دوراً مهماً في نشر الثقافة والتعليم في لبنان والشرق الأوسط، وكانت مركزاً مهماً للدراسات العربية والإسلامية. من أبرز إنجازاتها تأسيس مطبعة الآباء اليسوعيين التي نشرت العديد من المؤلفات المهمة، وإصدار مجلة المشرق الشهيرة التي ساهمت في نشر البحوث والدراسات العربية والإسلامية. كما ضمت نخبة من المستشرقين والباحثين البارزين الذين أثروا الحياة الفكرية والثقافية في المنطقة. أسهمت الجامعة في تكوين النخب المثقفة في لبنان والعالم العربي، وحافظت على مكانتها كمؤسسة تعليمية مرموقة حتى يومنا هذا، حيث تواصل تقديم التعليم باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية.

(2) فردينان طونل، «الآب هنري لامنس (1863-1937)»، المشرق، العدد 4، سنة 1937.

(3) العفيفي، الاستشراق، الجزء 3، الصفحة 169.

كتب أيضًا عدة كتب في قواعد اللغة العربية وتعليمها، وبعض هذه الكتب قد أصبحت منهجًا دراسيًا معترفًا به، وتدرس في الجامعة نفسها ومن أهمها.

- 1- دورة الدراسات العليا في الترجمة بين الفرنسي - والعربية.
- 2- فرائد اللغة في الفروق 528 صفحة، (المطبعة الكاثوليكية 1889).
- 3- في اللغات السامية وغيرها : أثر اللغات الشرقية في الاشتقاق المعاصر (تحددات تاريخية 1891).
- 4- ملاحظات على المفردات الفرنسية المشتقة من العربية 312 صفحة (المطبعة الكاثوليكية 1890).

الأب هنري لامنس الجغرافي

قام برحلات عديدة إلى إنكلترا وسويسرا والنمسا كجزء من تدريبه. بعد عودته إلى بيروت، أصبح محررًا لمجلة اليسوعيين (البشير) التي تأسست في عام 1870، وهي مجلة تبشيرية تنشر ضد الدعوات البروتستانتية والأرثوذكسية بين اللبنانيين. تهدف المجلة إلى إطلاع السكان الكاثوليك على نشاطات الفاتيكان، وتشارك في مناقشات حادة، وتظهر عداءً صريحًا تجاه الكنائس الشرقية غير الكاثوليكية. في بعض الأحيان، يتم عقد حوارات مع المجموعات البروتستانتية والأرثوذكسية، بالإضافة إلى المسلمين. يتميز الأب هنري لامنس بأنشطته الأثرية والجغرافية، حيث يبحث في الماضي المسيحي القديم لشرق الشرق وفترة الحروب الصليبية. يهتم لامنس بعدة أبحاث تهدف إلى إعادة توحيد الكنائس المسيحية المنشقة عن الفاتيكان، وتعزيز الوحدة بينهم منها.

- 1- في تاريخ نصارى الشرق: الروم المالكيون نبذة عن أصلهم وجنسياتهم (مجلة - المشرق 1900).
- 2- أسرة يوحنا الدمشقي (نشر في المشرق - 1930).
- 3- روسيا والشرق المسيحي (نشر في المشرق - 1902).

4- الشيعة الركوسية (مجلة - المشرق وهم الركوسية: فرقة لها دينٌ ومذهبٌ بين النصارى والصابئين.

5- اللحية والشعر في الكنيسة الشرقية (مجلة- المشرق 1899).

وذكر أيضًا أجداده الصليبيين الذين شدوا الرحال إلى الأراضي المقدسة كانوا جنودًا وأمراء الذين خرجوا من السهول والشمال البلجيكي لجهاد⁽¹⁾ وهناك مقالات كثيرة في مجلة (البشير) تركنا ذكرها اختصاراً.

لبنان وسوريا والمناطق المجاورة.

عاش لامنس هناك سنوات طويلة، منذ شبابه حتى وفاته. كان لبنان بالنسبة إليه أكثر من مجرد وطن، ووقف إلى جانب شعبه في حياته العامة والمراحل السياسية الخطيرة التي مرت بها البلاد. وقد نال الميدالية الذهبية للاستحقاق اللبناني عام 1937. كان لامنس يعتقد أن تبني الشعبين اللبناني والسوري للغة العربية لا يقلل من ارتباطهما بأصولهما غير العربية. فهما لا يزالان من نسل الآراميين والآشوريين والموارنة الذين يسكنون جبال لبنان، ويتحدثون لغتهم القديمة. وجذورهم الحقيقية تكمن في حضارات الفينيقيين واليونانيين والرومان والمسيحيين والكنعانيين التي سبقتهم. لكن اللغة لم تكن العنصر الذي يعزز الوحدة الوطنية المنسجمة بين الشعوب؛ بل كانت تتعلق بالعرق فقط. فاللبنانيون والسوريون ليسوا عرباً عبروا الصحارى؛ بل المسيحية جزء من جغرافيتهم. لكن العرب عملوا على طمس وتدمير هذه الهويات القديمة الأصيلة في بلاد الشام، واعتبرها أكبر كارثة واجهتها المنطقة وحضارتها المسيحية.

لقد سافر لامنس كثيراً، وتعرف إلى أحوال وتقاليده تلك المناطق، فضلاً عن جغرافيتها. وبفضل معرفته باللغات القديمة، تمكن من قراءة النقوش على الصخور في لبنان وشمال سوريا، وصولاً إلى حمص في قادش. ودخل في نقاشات مع علماء الآثار حول مواقعهم، ومن هنا ركز على البحث عن الصليبيين والفينيقيين. وأخبرنا عن

(1) فردينان طونل، «الأب هنري لامنس (1862 - 1937)» المشرق، العدد 4، سنة 1937.

أماكن سكنهم ومواقعهم. كما ذكر مجموعات أقلية مثل الدروز والعلويين والنصيريين واليزيديين، وأجرى مسحاً شاملاً لتفاصيل أخرى مثل الطبيعة ووفرة الحياة وآثار الأمم التي مرت بالمنطقة. وقد خصص لأمنس كثيراً من الدراسات المهمة لسوريا ولبنان، ومن أهمها:

- 1- تسريح الأبصار فيما يحتوي لبنان الآثار - نشرها أولاً في مجلة المشرق ثم جمع ذلك الأثر في مجلدين.
- 2- تاريخ سوريا - في جزأين 558 صفحة طبع في المطبعة الكاثوليكية 1921.
- 3- وموجز تاريخ سوريا ولبنان - طبعة فرنسية وطبعة عربية - 1932.
- 4- وخمسون سنة في جامعة القديس يوسف - المطبعة الكاثوليكية - 1921.
- 5- سوريا ورسالتها التاريخية (محاضرة بالقاهرة 1915)
- 6- التطور التاريخي للجنسية السورية (محاضرة في الإسكندرية 1916)
- 7- الحياة في بيروت قبل الإسلام (مجلة - المشرق).
- 8- لماذا الفتح الإسلامي (مجلة - المشرق).
- 9- سوريا في زمن الفتح الإسلام (مجلة - المشرق).
- 10- تاريخ الدولة الأموية في الشام (مجلة - المشرق).
- 11 - البادية والحيرة في عهد بني أمية (مجلة - المشرق).
- 12- دولة العلويين (مجلة - المشرق) كذلك جزء من كتابنا هذا.
- 13- اليهود في فلسطين ومستعمراتهم (مجلة - المشرق).

منهجية لأمنس بين المستشرقين

إن لأمنس الذي تعرض لانتقادات واسعة بين المستشرقين يعد من أكثر الشخصيات إثارة للجدل في الدراسات الشرقية، فمجرد ذكر اسمه يثير القلق

والجدل، ومع أن المستشرقين بوجه عام يثيرون الشكوك ونادراً ما تترجم دراساتهم إلى العربية أو تقبل دون نقد، إلا أنني أعتقد أن الجميع متحيزون إلى حد ما، فكل إنسان نتاج عصره وثقافته، ولذلك فإن لأمنس ليس معفواً من هذا، ونحن لا نتوقع منه أن يدافع عن الإسلام، ولكن في رأيي أن مساهمات لأمنس ودراساته قيمة، سواء اتفقنا معه أو اختلفنا معه، وذلك لأننا بحاجة إلى فهم ماضينا وحاضرنا وقراءة كل ما يكتب عنا، فقد استكشف هؤلاء المستشرقون الكثير من جوانب ثقافتنا، وتناولوا كل ما يتصل بديننا وحضارتنا، واتبعوا في دراساتهم ونتائجهم أساليب بحثية منظمة وعلمية، ولا ينبغي أن نمنع من قراءة ما كتبوه، فهذه القراءات لا تخلو من الفوائد، فالمثقف يستطيع أن يأخذ ما ينقصه، ويميز الجيد من الرديء. لذلك، قبل الحكم على لأمنس بناءً على اسمه وكلماته فقط، يجب أن نفهم من هو لأمنس حقاً. إنه راهب مسيحي دافع بشراسة عن الأفكار التي تعلمها من الكاثوليكية ضد إخوته البروتستانت والأرثوذكس. لا يمكننا أن نتوقع من الكاهن أن يكون له رأي مختلف لقد تعامل مع الكنائس الأخرى بنفس الجراءة تقريباً التي تعامل بها مع الإسلام والنبي محمد، ولكن من العدل أن نقول ما الصواب، وما الخطأ في نهجه.

لقد كانت منهجية لأمنس في تلك الفترة تليخص في ترسيخ مكانته مستشرقاً ومؤرخاً إسلامياً، وقد تأثر بمستشرقين بارزين مثل جولدزهر (1) ونولدكه (2)

(1) جولدزهر (1850 - 1921) : مستشرق مجري وأستاذ بجامعة بودابست، من رواد الدراسات الإسلامية في أوروبا. زار سوريا ومصر والتقى الشيخ محمد عبده وعلماه الأزهري. من أبرز أعماله : العقيدة والشريعة في الإسلام، دراسات محمدية، والأساطير عند العربانيين. نشر العديد من المخطوطات والدراسات العربية.

(2) ثيودور نولدكه (1836 - 1930) : أحد أبرز المستشرقين الألمان في جامعتي جوتنجن وستراسبورغ. ترك إرثاً علمياً مهماً في الدراسات الشرقية والإسلامية، من أشهر أعماله «تاريخ القرآن» وترجمة قسم «الساسانيين» من تاريخ الطبري. وقد سبق لأخي الذي أهداني تلك المقالات فقد ترجم أحد كتائيه نولدكه «حياة محمد» و«مقالات ونصوص تاريخية».

وكايتاني⁽¹⁾ في منهجهم في فهم النصوص ونقدها. وقد سار كثير من المستشرقين على نهج مماثل، إلا أن لأمنس بدا أكثر صرامة وصلابة في تمسكه بهذا المبدأ.

ولست متأكدًا مما إذا كان لأمنس يسعى إلى تأدية الدور نفسه الذي قام به الدكتور طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي» عام 1926: «أريد أن أقول: إنني سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة، أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعًا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن تمامًا فيه خلواً تامًا، والناس جميعًا يعلمون أن هذا المنهج الذي سَخِط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثرًا، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديدًا، وأنه قد غيّر مذاهب الأدباء في أدبهم، والفنانين في فنونهم، وأنه الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث»⁽²⁾.

فقد كان يعتقد لأمنس أن دور المستشرق هو تفكيك النصوص والروايات، وقد فعل ذلك في كتبه، من أجل ترسيخ سمعته بين المستشرقين الآخرين ولفت انتباه العلماء الآخرين له. إلا أنهم كانوا في الوقت نفسه قلقين وخائفين من الدمار المحتمل الذي قد تسببه منهجيته النقدية الصارمة. ولذلك نجد متقدين ومؤيدين لمنهج لأمنس في الوقت نفسه.

(1) الأمير ليون كايتاني (1869 - 1926)، مستشرق إيطالي بارز عُرف بدراساته في تاريخ الإسلام. استمر ثروته في العلم والسفر، جمع الكتب والمخطوطات، ونشر أعماله، لكنه انتهى بالإفلاس. من أبرز مؤلفاته «دراسة التاريخ الشرقي» (1911) في أربعة مجلدات، وكتاب «حوليات إسلامية» (1905) في تسعة مجلدات. مَوْل ثلاث بعثات لرسم خرائط المناطق الجغرافية والطوبوغرافية، واعتمد منهجًا نقديًا لتحليل المصادر العربية، السريانية، واللاتينية. تعاون مع جوزيبي غابريلي لإعداد قاموس سيرة الشخصيات البارزة في العالم الإسلامي، لكن المشروع توقف عند المجلد الثاني بسبب وفاته. انظر: «المستشرقون» للعفيفي 429/1.

(2) في الشعر الجاهلي ص 12، 11.

لامنس والدراسات الإسلامية

تمتد أعماله إلى آلاف الصفحات ومئات الدراسات المختلفة، مما يجعله باحثًا غزير الإنتاج ومبدعًا. كان لامنس أحد المستشرقين البارزين في عصره، والمعروف في المقام الأول كمفكر ولغوي موهوب في مجال التاريخ الإسلامي والأدب واللغة العربية. غطت دراساته جغرافية وأثروبولوجيا شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده. تظل مساهماته العديدة في الدراسات الإسلامية مهمة، وستظل مرجعًا رئيسيًا في تاريخ الفكر حتى اليوم. أعرب عن اهتمام خاص بالتراث الإسلامي، بما في ذلك العصر الجاهلي، والأيام الأولى للإسلام، والسيرة النبوية، والخلافة الأموية، ومقالات مختلفة عن تاريخ وحضارة الإسلام، من بين موضوعات أخرى. يبلغ مجموع منشوراته 185 كتابًا ومقالة باللغة الفرنسية، و127 باللغة العربية. وهذا العمل بين يديك ليس سوى جزء صغير من كتاباته.

يعود تاريخ بداية مسيرة لامنس كمؤرخ إسلامي إلى أول بحث له عن حياة الشاعر الأموي الأخطل في عام 1894. وتركزت أنشطته الرئيسة آنذاك على خلافة معاوية الأول وخلفائه يزيد ومعاوية الثاني ووالي العراق زياد بن أبيه. وقد دفعته معرفة لامنس الواسعة بالمنطقة التي عاش فيها، أي بلاد الشام، إلى متابعة هذه الدراسات. في البداية، كانت دراساته تتألف من سلسلة من المحاضرات في كلية سانت جوزيف، التي نُشرت لاحقًا على مر السنين في مجلة ثم جُمعت في كتاب ضخم. ومن أبرز ما يميز هذا الكتاب الضخم هو تعاطف لامنس الواضح والكبير مع الأمويين، ولا سيما معاوية ويزيد. ويرجع هذا في المقام الأول إلى سياسة معاوية المتساهلة تجاه المسيحيين في عهده، مما دفع لامنس إلى الثناء على معاوية مرارًا وتكرارًا لحكمته وانضباطه. كما أبرز لامنس دعم معاوية للمسيحيين، حتى في أثناء الصراعات الداخلية والمعارك السياسية مع الخليفة علي. علاوة على ذلك، ذكر لامنس وجود قبائل مسيحية، مثل تغلب، تحالفت مع الأمويين، ورفعت الصليبان وصور القديس «سيرجيوس» في أثناء معركة صفين. كل هذا حدث في مجتمع يهيمن عليه المسلمون. كان نهج لامنس تجاه السلالات الحاكمة التي تلت معاوية مشابهًا. فقد كان يعتقد أنهم حكموا أكفأ ومهرة

نجحوا في تأسيس الحكم الأموي والحفاظ عليه على الرغم من الظروف الفوضوية التي سادت خلال تلك الفترة.

ويرى لأمنس أن ذاك العصر لم يشهد صحافة محايدة، وتم تشويه تلك السلالة بشكل عمد من قبل الحكام العباسيين وكتب التاريخ التي كتبوها، كذلك الشيعة العلويين لهم دور بذلك التشويه المتعمد. ويذكر لأمنس في كتاب عن سوريا أنه بعد هزيمة الأمويين في معركة الزاب في 25 يناير 750م، طاردهم العباسيون في مصر والعراق والشام، فأسروهم وأعدموهم، وعرضوا رفاتهم للكلاب، وأعلنوا الحرب على قتلاهم، ونبشوا جثثهم من القبور، وأحرقوها، ودمروا قصورهم وخربوا بيوتهم.

لاقت هذه الدراسات التي أجراها لأمنس عن الأمويين، بمنهجها غير التقليدي، تأييداً ونقداً بين المستشرقين، ورسخت مكانتها بينهم. ووصف جولدزير معاوية بأنه «أحد أهم الشخصيات في التاريخ الإسلامي». وقد ذكر المستشرق الشهير نولدكه (1836-1930) أن دوافع لأمنس الكاثوليكية وتعاطفه الشديد مع الأمويين كانت سبباً في تحيز وجهة نظره بشأن المصادر. ووصف المستشرق الفرنسي بول كازانوفا لأمنس بأنه كان «لديه مشاعر وحنان مسيحي مبالغ فيها».

لامنس والسيرة النبوية

ومنذ عام 1910، حدث تحول ملحوظ في تركيز دراسات لامنس عن النبي محمد وأصحابه، نحو موضوعات حساسة ومهمة تتعلق بحياتهم. وقد أدى هذا إلى إنشاء كثير من الكتب حول هذه الفترة، باستخدام نهج عميق ونقدي لدراسة النصوص والروايات التاريخية لسيرة النبي وحياته النبي المبكرة. وقد فتحت هذه الدراسات آفاقاً جديدة في مجال الاستشراق وغيره. في كتابه، يذكر لأمنس أن مصادر معرفتنا بحياة النبي تأتي في المقام الأول من القرآن ومجموعة مختارة من نصوص الأحاديث. ومنذ نهاية القرن الأول الهجري، كان المسلمون يجمعون، ويوثقون المواد المتعلقة بحياته، ولكن مع مرور الوقت، دُمج عدد كبير من النصوص التي لا تمثل السيرة بدقة. ومع ذلك، على مدى نصف القرن الماضي، وبجهود المستشرقين، خضعت هذه النصوص

الوفيرة لنقد وتحليل صارمين. وتبقى فترة العصر المكي الأقل وضوحًا وشهرة، ومع ذلك الأكثر استفزازًا وموضوعًا للنقاش. ولكن ابتداء من مرحلة الهجرة أصبحت المعلومات الأساسية المرتبطة بحياة النبي أكثر دقة ووضوحًا.

يعتقد لامنس أن القرآن وحده هو المصدر الحقيقي لسيرة النبي، وأن الروايات التي قدمها المؤرخون في القرون اللاحقة ليست سوى أكاذيب ومغالطات لا تتوافق مع ما يوجد في القرآن أو في المجتمع المكي. ويزعم أن الأحاديث، باعتبارها روايات للأحداث، يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، وليست المقصود منها استكمال تعاليم القرآن كما كانت تُرى في العصور الحديثة. بدلاً من ذلك، فهي تعليقات وتفسيرات وإضافات تخدم أغراضًا مختلفة، بما في ذلك الدوافع السياسية والدنيوية. ويشير لامنس أيضًا إلى أنه عندما غزا المسلمون أراضي المسيحية الشرقية، وتفاعلوا مع المسيحيين، أصبحوا على دراية بالشخصية الإلهية والمعجزة ليسوع، وكذلك المصادر التاريخية عن حياته. وبمقارنة هذه المصادر بما كان لديهم عن نبيهم محمد، شعروا بالإحباط، بسبب التناقضات بين الأصول. ولقد بدأ هؤلاء الباحثون في البحث عن آثار نادرة ومفقودة لا نجدها إلا في بعض الأحاديث الفقهية التي لم تؤرخ على أنها إشارات إلى سيرة النبي، بل كانت اختراعات. ثم قاموا بدمج هذه الآثار في السيرة، ورتبوها زمنياً لتتوافق مع حياة النبي قبل وفي أثناء وبعد ميلاد المسيح، واستعانوا بالمراجع القرآنية لإضاءة طريقهم في هذه الشكوك. ونتيجة لهذا خرجت السيرة من هذا الجهد كمجموعة تفقر إلى أساس متين من الحقيقة التاريخية باستثناء ما هو موجود في القرآن. وكانت مهمة لامنس هنا تفكيك ونقد هذه النصوص والروايات، إلى الحد الذي جعله يقول: «يجب أن نعيد كتابة حياة النبي محمد من جديد.»

ويبدو أنه اقترح ذلك على الكنيسة العليا، ولكن رُفض، بسبب مخاوف من أن الكتاب قد يسبب بعض الاضطرابات. وقد أثارت مثل هذه الاستنتاجات ردود أفعال متباينة بين المؤيدين والمعارضين، سواء كانوا على حق أو على باطل. وقد فتحت هذه الدراسات أبوابًا جديدة كثيرة في مجال الاستشراق، حتى بين بعض علماء المسلمين. والقضية مثيرة للجدل، وهناك اليوم فريق يسمى «القرآنيين» يعتقدون أن القرآن هو المصدر الوحيد للعبادة وحياة النبي، مع اعتبار معظم الأحاديث موضوعة.

قال الإمام «الدارقطني» ذات مرة: «الحديث الصحيح في الحديث الموضوع كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود». وفي سياق القول في الاحاديث تذكرت مقولة للشاعر العراقي معروف الرصافي في كتابه «الشخصية المحمدية يقول فيها»:

فما كتب التاريخ في كل ما روت لقرائها إلا أحاديث ملفق
نظرنا لأمر الحاضرين فرابنا فكيف بأمر الغابرين نصدق

فقد كنت أكتب للتاريخ، وكنت أحسب للتاريخ حساباً، وأصبحت لا أقيم للتاريخ وزناً، ولا أحسب له حساباً لأنني رأيته بيت الكذب ومناخ الضلال ومتشجم هواء الناس، إذا نظرت فيه كنت كأني منه في كتابان من رمال الأباطيل قد تغلغلت في ذرات ضئيلة من شذور الحقيقة... الخ⁽¹⁾.

أهم الدراسات التي تناولت حياة وسيرة الرسول .

1- الإسلام: عقائد ونظم.

2- أخلاص محمد.

3- فاطمة وبنات محمد.

4- الحكومة الثلاثية.

5- عمر ومحمد.

6- البادية والحيرة : مقالة موجودة في هذا الكتاب.

7- الطائف المدينة العربية قبيل الهجرة : مقالة ضمن هذا الكتاب.

8- مكة قبيل الهجرة : مقال ضمن هذا الكتاب.

9- المعابد في غربي الجزيرة العربية.

(1) الشخصية المحمدية الشاعر معروف الرصافي.

خاتمة

في نهاية هذه المقدمة، أود أن أعبر عن عميق امتناني لكل من دعمني خلال هذه المرحلة الصعبة التي كنت أعتقد أنها مستحيلة، فكل عمل بشري معرض للخطأ، وقد يجد القارئ بعض الهفوات غير المقصودة، لكن هدي الأساسي كان تقديم عمل جدير بالقراءة والاهتمام للقارئ العربي.

أهدي هذا العمل إلى أبي وأمي، الذين غرسا في حب المعرفة والإصرار على تحقيق الأهداف مهما كانت الصعاب. أتوجه بشكر خاص لأخي الصغير، صاحب الهدية التي ألهمتني الكثير من التأمل وخطوة نحو المعرفة والتنوير.

ما بدائي في البداية مشروعا سهلا، تطلب في الواقع الكثير من الجهد والصبر من كلينا ليخرج بهذا المستوى. أتمنى أن يكون هذا العمل بداية لمشاريع أكثر نجاحا في المستقبل.

سعدون هليل

بغداد 2025

توطئة عامة

امتازت مباحث ودراسات هنري لامنس بحس تاريخي عظيم، وقد تمخضت جهوده العلمية المضيئة بشار معرفية وخدمات منهجية ثمينة مهداها أمام حقل الدراسات العربية الإسلامية، وللتراث العربي الإسلامي عموماً.

وقد استطاع أن يميز تمييزاً منهجياً حاسماً، بين طبيعة التراث الإسلامي المدوّن خلال القرون التي تلت عصر الرسالة المحمدية، وبين الحقيقة الروحية والبيانية للنص القرآني القائم بذاته، كحقيقة نصية احتفظت بكل لحظات الولاء الأولى ولم يحدث على النص الأصلي أي تغيير على الإطلاق، فالمخطوطات القرآنية التي وصلت إلينا يرجع بعضها إلى زمن الخليفة الثالث، أي إلى زمن التأسيس وزمن الانشقاق دون أدنى تغيير يذكر فيها هنا لدينا كنز معرفي لا ينضب يسجل بأمانة تاريخية زخم لحظات الولادة الأولى، ويحفظ للنص القرآني قواه الروحية كاملة.

إن ما انتجه المسلمون بعد ذلك، كان محاولات بشرية مرتنة بعصورها وبظروفها التاريخية لفهم النص القرآني أو قراءته... وهذا النتاج التاريخي المرتنن بالعوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أثمرته، لا يمكن أن يكون إستمراراً منطقياً أو تاريخياً للنصّ التنزيلّي نفسه، هناك في الحقيقة قطيعة معرفية وروحية بين نمط وسياق النصّ القرآني كنصّ روحي موصى به، وبين التراث الذي يحاول أن يستثمر النصّ القرآني لخدمة أغراض سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية..

بهذه العقلية المفتوحة أدرك لامنس طبيعة النزاع غير المعلن بين التراث وبين النص القرآني.

على الرغم من رؤية لامنس للتراث كانت ذات فائدة عظيمة، فمن خلال هذه الرؤية كان بالإمكان تصحيح كثير من المسارات الخاطئة، ومن تلك المسارات جعل القرآن تابعاً للحديث أو الرواية، فالنص القرآني يفسر من خلال الرواية أو الحديث، علماً أن تفسير النص القرآني مجرد مسألة لاحقة وهامشية هوامش على متن الظاهرة القرآنية الفريدة من نوعها، أذن الاسلام القرآني أو النص القرآني الموصى به لنبي الاسلام ليس التراث الاسلامي، النص القرآني ظاهرة روحية قائمة بذاتها، أما التراث الاسلامي فهو نتاج عقل بشري يخضع للعوامل التاريخية والسياسية والاقتصادية، وهو يتعرض لدوافع الصراع السياسي والعالم مصالح البشر فمن المستحيل ان نظن أن فرق الشيعة أو السنة أو الخوارج أو الاسماعيلية أو المعتزلة يمثلون الظاهرة القرآنية، أو انهم امتداد لسيرة النبي محمد بن عبد الله، قتل الفرق والمذاهب وتلك المقالات نشأت تحت ظروف وعوامل مختلفة، إنها لا تنتهي الى زمن النبوة، ولا تتعلق ظروفها التاريخية والبيئية بالظروف والعوامل التي نزل تحتها القرآن الكريم.

إنّ الاب هنري لامنس يتوخى الحقيقة التاريخية لشخصية الرسول الكريم من القرآن الكريم وحده، ولكنه يستنير بالتراث الاسلامي بمقدار موافقة ذلك التراث مع السياق القرآني فإنّ اختلف مع السياق القرآني، فان ذلك التراث لا يزيد عن كونه هوامش وشروحات اضافية على المتن القرآني، ليس أكثر.

هذه الرؤية الثابتة التي يسجلها لامنس، وهي واحدة من اكبر انجازاته العلمية الرائدة التي لو أخذ بها المسلمون اليوم، لكان بالإمكان أن يضعوا أقدامهم على الطريق الصحيح، وإن قرأها بعضهم، فقد ضلوا مثابة من مثالب المستشرقين غرضها تحييد التراث الاسلامي وبالتالي تدمير أو تحطيم الاسلام نفسه، وعلى العكس من ذلك تماماً، فان تميز الاب لامنس الدقيق بين التراث باعتباره نتاجاً للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية وبين النص التنزيلي للقرآن الكريم كظاهرة روحية عالية الوتيرة، هو تمييز عبقرى ورؤية ابستمولوجية ثابتة وبصيرة.

إن أكثر المفكرين والمثقفين المسلمين لا يدركون أن الشيعة والسنة والخوارج والمعتزلة والاسماعيلية وغيرهم من فرق ومذاهب الاسلام الذين أنتجوا كل التراث الاسلامي، هم مجرد أحزاب سياسية متنازعة على الحكم، وتلك الاحزاب تمثل مصالح طبقية واجتماعية تتعلق بمراحل تاريخية واجتماعية معينة، وتلك الاحزاب استخدمت الدين غطاء ايديولوجياً وتعبوياً لها وهكذا وضعت الأحاديث والمرويات والأقاصيص وفشرت القرآن الكريم بما يتلائم مع مصالحها الطبقية والفئوية والسياسية، بل وأعادت تفسير سيرة الرسول الكريم وبما يتلائم مع توجهات حكام المسلمين في الغزو السبي والنهب.

فالحاكم والسلطان والخليفة والامام حين يغزو بلاد الكفر أو حين يقمع تمرد داخلي أو ثورة فإنما يفعل ذلك لأنه يقتدي بالرسول الكريم نفسه الذي يبدو هكذا في السيرة التاريخية، لا يخلو من غزوة حتى يعد العدة لغزوة أخرى، إن الاب هنري لامنس يشك بأحداث وروايات تلك السيرة ويضع التفسير والمرويات الاسلامية موضع التسائل وموضع النقد.

إن القرآن الكريم هو المصدر الوحيد الموثوق به، يمثل أصدق تمثيل سيرة النبي محمد، وهنا نجد هنري لامنس سيرة وأخلاق النبي محمد في القرآن تختلف عن سيرته التي نجدها في كتب التراث، فكيف حصل هذا الاختلاف بين شخصية النبي الذي جاء ليعلن المساواة بين كل البشر، النبي الذي جاء أيضاً ليتمم مكارم الاخلاق، ويأمر بالعدل والانصاف ويعلن مبدأ الرحمة والعفو والاحسان لمن اساء الينا ((ولئن تغفو لهُو خير لكم)) وبين محمد الذي نجده في السيرة يحمل سيفاً بثاراً ويقتل أعداءه، ويسبي نسائهم دون رحمة ... ان الفارق بينهما مذهل.

لقد أمعن الاب هنري لامنس النظر، وأجال الفكر في سنن أبي داوود وجامع الترمذي، والبخاري، ومسند، وابن ماجه، وسنن الشيباني، ومصابيح السنة، ونهاية ابن الاثير...، والقائمة تطول، ويضيق المكان هاهنا بذكرها، وفضلاً عن كل ما ذكرناه فقد استعان بالمجموعات اللغوية والأدبية مثل مؤلفات النويري، والقلقشندي، وابن عبد ربه، والجاحظ... قابل وعارض بينهما، أمعن النظر وتفكر، تدبر فيها بصبر العالم.

كان الاب لامنس واثقاً مما يقول في الحقيقة لم يكن الاب هنري لامنس منحازاً لشيء على حساب شيء آخر، لم يكن يدفعه لعمله الدؤوب هذا أي دافع آخر سوى البحث عن شخصية محمد النبي العربي التاريخية، أراد أن يستخلص شخصية محمد النبي العربي التاريخية، أراد أن يستخلص شخصية محمد الانسانية من بين ركام التراث، ويظهرها من شباك العنكبوت المقدسة، التي ما برحت تنسج حول شخصية النبي الاساطير والأوهام والخيالات.

إن الاساس المتين للبحث عن سيرة النبي محمد هو القرآن وحده، ففي القرآن وحده يتجلى خلق وطبيعة النبي لا يصح من سيرة النبي محمد الا ما وافق سياق القرآن الكريم اما رواة السيرة النبوية كما جاء ذكرها في التراث فلا تنسجم أكثر أجزائها مع طبيعة النص القرآني، عمد رواة الاخبار الى اختراع اسماء الرواة أو تلفيق عصورهم، مطولين ماكان قصيراً في الاصل، او يعمدون الى حذف مالا ينسجم مع أهواء السطان، أو أهوائهم هم.

تقييم عام في شخصية هنري لامنس

مما لا يخفى على باحث أو دارس ان الاب هنري لامنس باحث صبور وأكاديمي من الطراز الاول يتمتع بكل سمات العلماء من صبر وأناة، وقدرة فائقة على التدقيق، وهو ثاقب النظر بعيد الرؤية ملم واسع الاطلاع، لا يكاد يكلّ عن البحث والتقصي وربما يقطع المسافات الطوال بحثاً عن كتاب. ويمكنه أن يسهر الليالي يتقّب في اسطر كتاب أو يبحث في مخطوطة.

خلق الاب هنري لامنس من اجل البحث العلمي الرصين وله الصبر على الصمود على اقصى الظروف طلباً للمعرفة أو حباً بها، ولكن مع كل ذلك فإن هنري لامنس ليس فيلسوفاً حراً، يطلب الحقيقة لذات الحقيقة، ويتقبل الحقيقة ويسلم بها مهما كانت جافية أو مرّة، ومن طبيعة الفيلسوف كذلك انه لا ينتمي لمذهب أو عقيدة، ولا يتحزب لفكرة أو ايديولوجيا، وهذا ما يميز الفيلسوف، ويمنحه رتبة التفرد بين كل رجال المعرفة الاخرين، كان هنري لامنس راهباً يسوعياً مؤمناً بعقيدته اليسوعية

معتقداً اعتقاداً راسخاً بالوهية السيد المسيح، وإن الحقيقة المطلقة ان وجدت فهي بمقدار ما يتم الاعلان أو التسليم به بذكر الخلاص على يد السيد المسيح..

حقيقة الانقاذ أو الخلاص لا تتم مطلقاً الا بدماء المخلص ذاته، اذن لماذا يبحث هنري لامنس عن شخصية محمد بن عبد الله، اذا كان مؤمناً ايهاً قطعياً بالحقيقة الروحية الكلية لرسل السيد المسيح؟

ربما ظنَّ هنري لامنس ان محمد بن عبد الله يحمل بعض روحانية أو وحي المتجسد الالهي في شخصية المسيح وهذا يعني ان الاسلام هو استمرار لرسل السيد المسيح لكنها جاءت لتستجيب الى عوامل ومؤثرات تاريخية مختلفة، فالاسلام في نصه القرآني هو استجابة مسيحية لظروف وعوامل بيئية مختلفة، والاسلام يبدو مختلفاً عن المسيحية بسبب عوامل التراث وذلك يتمثل في محاولة العرب في عصور لاحقة تقديم تفسير ينسجم مع عقلية الانسان العربي ويتأثر تحت ضغوط العوامل السياسية لأمة متعطشة للفتوحات أو فرض الهيمنة.

من المرجح أن نفترض أن هنري لامنس اعتقد ان شخصية محمد النبي قد تعرضت الى تحريفية كبيرة أخرجتها عن أصولها القرآنية الاصلية التي كانت وحسب النص القرآني تتعاطف مع روحية السيد المسيح، وأمه السيدة العذراء... والقرآن ينظر الى السيد المسيح والى أمه البتول باحترام كبير، وينسب للسيد المسيح المعجزات مثل إبراء الاكمة وإحياء الموتى، وهو يستشهد بها للقرآن كدليل

ثبوتي بمصادقية نبوة السيد المسيح فهنري لامنس لم يكن باحثاً حراً في بحثه. وأنا كان يبذل الجهد الكبير كي يجد الدليل على صدق عقيدته اليسوعية.

بقلم الدكتور

عدنان عبيد السعودي

الفصل الأول

الحالة الدينية في بلاد العرب قبل الاسلام⁽¹⁾

لا يزال المستشرقون يواصلون الأبحاث عن وجود العاطفة الدينية في الشعب العربي قبل الإسلام ثم عن عمق هذه العاطفة؛ وانهم يبحثون طويلاً في هذا الموضوع. أما القرآن فإنه يسم ذلك الشعب بالكفر بكل صراحة ووضوح (في السور 9: 98-100؛ و3: 14). هذا واننا نفتش عبثاً في ما وصل إلينا من آثار الأدب الجاهلي عن شعور ديني عميق أو مظهر تقوي صحيح. فلا نجد أثراً من ذلك كله في بقايا الشعر الجاهلي، ذاك الشعر الذي نسبته «ارنست رينان»⁽²⁾ إلى «العبث وعدم التقوى» فأصاب، لا كما حصل له اذ نسب القفر إلى التدين قائلاً «ان القفر لموحد» فأخطأ كل الخطأ.

(1) المشرق، العدد، 8 - 9، 1933. [المحقق]

(2) إرنست رينان (1823 - 1892) : فيلسوف ومستشرق فرنسي، اشتهر بكتاباتة حول الفلسفة والتاريخ والدين. من أبرز مؤلفاته كتاب «ابن رشد والرشدية» الذي أكد فيه أنه لو لا ابن رشد لما تمكن من فهم فلسفة أرسطو، وقد ترجمه عادل زعير إلى العربية. من أعماله المهمة أيضاً «تاريخ شعب بني إسرائيل» في خمسة مجلدات، و«حياة المسيح»، و«تاريخ أصول المسيحية». تناول في مؤلفاته موضوعات متنوعة مثل اللغات السامية، الأديان، الأخلاق، والنقد، ومن أبرز كتبه : «دراسات في تاريخ الأديان»، «قضايا معاصرة»، «الإصلاح الفكري والأخلاقي في فرنسا»، «مستقبل العلم»، و«مذكرات إرنست رينان. [المحقق]

الكعبة

واننا نبدأ بحثنا بذكر الكعبة وما كان يجري فيها من مظاهر العبادة، وما الكعبة سوى بناء مستطيل الشكل⁽¹⁾ غير مسقوف في أصله، كان يُستعمل كإطار «للحجر الأسود» وهو أشهر معبودات القرشيين الذين لم يكونوا ليكتفوا بمعبود واحد. وقد رُممت الكعبة مرات وأدخل عليها اصلاحات عدة كان آخرها في القرآن السابع عشر فأصبحت مساحتها اليوم اثني عشر متراً في عشرة أمتار، وعلوها خمسة عشر متراً، ولها باب يعلو مترين عن سطح الأرض ويغطي جدرانها الأربعة من الخارج قماش ثمين يدعى «الكسوة». أما «الحجر الأسود» فموضوع في الزاوية الجنوبية الشرقية على علو متر ونصف المتر من سطح الأرض، غير بعيد عن حجر آخر يسمى «الأسعد». وهذا الأخير ينال شيئاً من مظاهر العبادة، فليمسه المؤمنون لمساً، ولكنهم لا يلثمونه كما يفعلون بالحجر الأسود. وإذا ألقينا نظرة عامة على بلاد العرب قبيل الإسلام نرى في جميع أنحاءها، ولا سيما في الحجاز، على تعدد العبادات وتنوع الطقوس المحلية، صفة مميزة شاملة ألا وهي عبادة الحجارة الإلهية أو المؤلهة. كان البدو يدعون هذه الحجارة «بيوت الله» ويعتبرونها مقاماً للالوهية أو تماثيل لها، يتناقلون ذلك بالتقليد ويتوارثونه دون أن يهتم أحد منهم بنقد هذه الحقائق أو بالنظر في مضمونها. ولما كانت الكعبة في مكان موافق مستفيدة من وجود بئر زمزم، التي لم تلبث أن أصبحت بئراً مقدسة، غدت نقطة مركزية جذب إليها جماعات من البدو فتحضروا وآلفوا مدينة مكة.

عدم وجود الاوثان بالمعنى الحقيقي

على الرغم من خلو الجزيرة العربية من نظام مرتب للآلهة يُشبه ما نعرفه بالميثولوجيا اليونانية، اننا نرى في بلاد العرب عدة آلهة ذكوراً وإناثاً نذكر منها المثلث الانثوي أي «اللات والعزى ومناة»، ثم ما يدعونه «بنات الله». على ان علاقات هذه الآلهات بالآلهة لاتزال غامضة. بل ان الآلهات انفسهن لا يظهرن بوضوح تم في مجموع آلهة الجنوب أو بلاد اليمن. ويجدر بنا القول ان الحجاز خصوصاً لم يعرف

(1) اتفقت معظم المصادر على أن الكعبة ذات شكل مربع. [المحقق]

الأوثان بالمعنى الحقيقي، أي التماثيل المصنوعة أو المنحوتة لتمثل الآلهة. وهو ما يشرح لنا سكوت القرآن عن الصور والرسوم الحقيقية؛ لأن عمداً، لئلا يصادف في الجاهلية ما يثير الخواطر ويهدد التوحيد من تلك التصاوير والأوثان، لم ير حاجة إلى القيام عليها ومحاربة أربابها وتحريمها في القرآن. وذلك أن آلهة العرب كانت بمجملها من الحجارة على اختلاف أنواعها وهيئاتها من صخور تائهة، ونصب قائمة، واعدة مفردة أو متعددة، توالى عليها العوامل الجوية فأكلت منها وأثرت فيها تاركة لها هيئات غريبة قد يشبه بعضها هيئة الأدمي شهباً بعيداً. وكان من هذه الحجارة ما كان يظل ناشباً بالأرض أو عالقاً بالصخر؛ ومنها ما يُنقل فيوضع ضمن إطار خاص «كالحجر الأسود»؛ ومنها ما يُنقل فيوضع ضمن إطار خاص «كالحجر الأسود»؛ ومنها ما يُكتفى بأن يُرفع حوله دائرة من الحجارة ليس غير وكان كثيراً ما يُحفر في جوار «الحجر» أو النصب بئر يستقي منها الناس فيشربون ويغتسلون. وقد تكون شجرة قرب المكان فلا تلبث أن تُصبح بدورها مركزاً للالهية أو الهاً متجسماً، يكرمها القوم فيعلّقون عليها اسلاب الحرب، أو الأسلحة المقدّمة، أو غير ذلك من النذور التي قد تكون خرقة من قماش أو قطعة من ثوب.

وحول مركز الإله يمتد «الحرم»، وهو مساحة من الأرض مقدسة حتى لا يمسّ من يتلجئ إليها سواء كان من الناس أو الحيوانات، بل من الشجر أيضاً فلا يجوز لناس أن يقطعوا غصناً واحداً من شجر الحرم. ولا يظن المطالع أن هذه المعابد البرية كانت أهلة بالسكان. لا فإنها كانت تظّل مقفرة أكثر أيام السنة حتى تأتي القبيلة - إذ كان لكل قبيلة أو مجموع قبائل آلهة خاصة - فتجتمع فيها في أيام معلومة تُقضى بالاحتفالات، منها الموسم المعقود في أوائل الخريف، وموسم أوائل الربيع، فيقدّم أفرادها الضحايا وأكثرها من الإبل، ويقومون بالطواف حول الحجر فيلثمونه أو يكتفون بلمسه أو استلامه في دوراتهم. وكان من واجب الحاضرين أن يقوموا ببعض التطهيرات والتحرّيات الطقسية منها انهم كانوا يمتنعون عن الصيد واستعمال الاطياب. على أن الضحية المحرقة التي أوصي بها في التوراة كانت مجهولة عند العرب. فكانوا يكتفون بصب دم الذبيحة - الذي كانوا يبدلون به الحليب بعض الأحيان على النصب المعبود، أو في حفرة منقورة في أسفل النصب. ثم ينصرفون إلى

طعام طقسي كانوا يتناولون فيه لحم الذبيحة بعد أن يكونوا قد حلّقوا رؤوسهم. حتى إذا تمت هذه الحفلة خرج المحتفلون من حالة الحرم فدخلوا حالة الحَلِّ فعادوا إلى مشاغلهم وأعمالهم وسائر مظاهر حياتهم العادية. ومن تلك الانصباب أو الحجارة المؤلمة ما كان يُحمل إلى ساحة الحرب. وذلك أثناء المواقع المهمة الفاصلة بين القبائل وكذلك كانت تُحمل تلك الانصباب في بعض الاحتفالات كصلاة الاستسقاء مثلاً التي كانت تُقام في زمن الجذب والجفاف. وكانوا يضعون الحجر المؤلّه ضمن قُبّة من آدمٍ أحمر تُخرج في موكب من النساء يُعلن بها ويوقعن التراتيل الطقسية والهتاف الديني على انغام الصنوج.

ثم تختتم تلك الاحتفالات بالطواف سبع مرّات حول النصب. ومثل هذه الطوافات كانت تُقام مدة الحج فتقود المحتفلين إلى المواقع المختلفة أو تصل بين الهياكل والمعابد المتجاورة. ومن عادات العرب الدينية التشوّف إلى معرفة المستقبل بواسطة القِداح، أي السهام الخاصة بذلك، يخرجها «الكاهن» أمام النصب، فتجيب عن السؤال المطروح بالنفس أو الإيجاب. وكثيراً ما كانت تقوم «الكاهنة» مقام «الكاهن» المذكور.

إلى هذه العبادات البسيطة العريقة في القِدَم تمت عبادة القرشين الظاهرة في الحجّ إلى مكة بها فيه من مواقف في عرفة ومنى وما إليهما، ومن دورات وطوافات في الصفا ومروة وغيرهما من الهياكل داخل مكة.

وقد احتفظ الحجّ الأسلامي بأشهر مظاهر هذه الاحتفالات القديمة. على أنه غير فيها بعض الشيء ليجرّدها من صفات الشّرك، فألحقها بعبادة الله، وجعل مؤسسها إبراهيم باني الكعبة.

أما في ما خصّ الحياة الأخرى وخلود النفس البشرية فلم يكن للعرب معلومات واضحة عن ذلك، وهم على ما فُطروا عليه من الاستسلام المطلق للقضاء والقدر. لكنهم كانوا يعتقدون بوجود الجنّ، والجنّ، في عرفهم، مخلوقات غير واضحة التحديد، متوسطة بين الشيطان والانسان، تتزوج وتوالد كالناس، يخافها البشر لأن بإمكانها أن تختفي عن عيونهم، ولكنها خاضعة لشرعية الموت.

ومهما يكن من أمر تلك المعبودات المتنوعة، فإننا نرى، في القرن السادس، وهو القرن الذي ولد فيه محمد، ان «الله» أخذ بالبروز شيئاً فشيئاً والسموّ فوق جبهة الألهة الخاصة ومجموع الأنصاب المؤهلة. لقد ظل العرب يكرمونها جميعاً، ولكنهم بدأوا يعترفون مع أوس بن حجر «ان (الله) منهم أكبر».

خدمة طقوس العبادة

لم يكن للعرب نظام مقرر تتدرّج فيه مراتب القائمين بطقوس العبادة على نحو ما ندعوه اليوم بالاكليروس. بل كان خدمة الهياكل على فئات متنوعة من كهنة، وسدنة، وعزّافين، وزاجرين، وعائفين، وقائضين ... كان الكهنة أو الكاهنات يرحمون بالغيب، ويسألون القداح، ويقومون باحتفالات الاستسقاء ابتغاء المطر، يلهمهم في كل ذلك أحد الشياطين أو الجن. أما السدنة جمع سادّين، فكانوا حفظة الهياكل والمعبود. وأما العائفون والقائفون فكانوا يشرّحون مظاهر التفاؤل والتشاؤم، ويفصلون الخلاف في الأنساب.

وكان العائف يختصّ بشعائر الزجر، والقائف يستدلّ بشبه الأقدام وآثارها على النسابة والحق الابن بأبيه. وقد كان المحلّ العلى للكاهن فيسمو على هؤلاء جميعهم. بيد أن صفته لم تكن وراثية كصفة السادن. ومن خصائص الكهّان ان يسيروا مع الجيوش الى الحرب، فيرافقوا القبة المشتملة على الاله، وان يلجأوا الى الغيب فيطلبوا قومهم على نيات العدو وسير جيوشه.

كما انهم يقومون بوظيفة الحكم أو القاضي ويفصلون في الخلافات، وكان العرب يعتقدون في الكاهن، وخصوصاً في الكاهنة، قدرة سرية على استئزال المطر، وزجر الارواح الشريرة، وشفاء الأمراض، وردّ اللعنات، والعمل بواسطة أقوال غريبة سرية - كما نرى في حادث بلعام التوراة - على اضعاف العدو فيكل سلاحه وتُشلّ جميع حركاته.

بقي أن نقول كلمة في وأد البنات الذي كثيراً ما جرّ المستشرقون الى الاعتقاد بشموله بلاد العرب، يستندون في ذلك الى احتقار العرب لبناتهم وعدم الاكتراث

لمن في أكثر مظاهر الحياة؛ وإلى ما ورد في القرآن (16: 61) من سؤال بسيط توسّع فيه الشعراء، ولا سيما الفرزدق ذلك الفخور المدّعي، في صدر الاسلام. أما الحقيقة فهي ان ليس لدينا ما يؤيد وجود هذه العادة بين العرب، ما خلا في قبيلة تميم التي قد تكون وأدت بعض بناتها أبان مجاعة شديدة.

اليهود

من المعروف ان اليهود احتلوا واحات الحجاز وقاموا بزراعتها واستثمارها. وقد كان أكبر جواليهم في المدينة حيث كانوا يقومون بأهم المصالح والصنائع كالتيجارة والصياغة وما شاكلها. ثم سمحوا لبعض العرب - وهم الذين دُعوا في ما بعد «بالأنصار» - بأن يقيموا معهم بصفة «موالي» لهم ولكن لما تكاثر عدد هؤلاء الموالي وشعروا بتفوقهم على اليهود، أخذوا يعملون على الاستقلال بالسيادة. فأخذ البغض يتأصل بين الشعبين حتى أن محمداً، بعد الهجرة، قاسى من بغض اليهود ومقاومتهم له ما نرى صداه في القرآن. وكان في الطائف أيضاً جالية من اليهود. أما في مكة فلم يمثل اليهود الا بعض التجار الجوالين. وأما في اليمن فكانوا كثيري العدد حتى توصلوا زمناً الى تأسيس دولة يهودية لم تخل حياتها من مواقع دموية بينها وبين نصارى الاقليم.

وكان لليهود حاخامون وهاكل ومدارس وسائر مظاهر النظام مع جميع الآراء والأحكام الخاصة بالدين الموسوي التلمودي، التي كانت تدفعهم الى الترفع على العرب فيدعونهم «أميين» نسبة الى الأمة الغريبة، لا الى الجهل بالقراءة والكتابة كما قد يفهمه البعض حتى في عصرنا، أو نسبة الى عدم وجود كتاب موحى بين أيديهم؛ وينظرون اليهم من عل، على كون اكثر اليهود من اصل اسعاعيلي اعتنق اليهودية في بلاد العرب. وقد تأثر اليهود بهذه العاطفة في مقاومتهم للاسلام ومجادلاتهم للمسلمين على ان ذلك لم يمنعه أن يخوضوا أنواع الشعر العربي ونبغوا فيه نبوغ غيرهم من العرب، منصرفين الى الموضوعات المدنية الصرفة دون أن يخافوا زملاءهم الوثنيين في إهمال ما يدل على كل أثر ديني، حتى اننا لا نكاد نرى في شعرهم ما يشير الى يهوديتهم. وكان جميع اليهود من المتحضرين، فلا نرى بين البدو قبيلة واحدة من اليهود، بخلاف ما كان عليه مسيحيو العرب.

المسيحيون

كان المسيحيون أقل حظاً من اليهود في الحجاز من حيث الأقاليم التي نزلوها، ومن حيث التعاون الجنسي. فلم تكن لهم تلك الواحات المخصصة التي احتلها اليهود ولم يكن لهم ذلك النظام المتضامن. على أن النصرانية كانت واسعة الانتشار بين العرب المقيمين على حدود سورية، ثم في دولة الغسانيين، وفي اليمن حيث كانت تقاوم بنجاح اليهودية. وكان يعضدها في منظر البدو نفوذ الدولة المسيحية كدولة البيزنطيين، ودولة الحبش، ودولة الغسانيين واللخمين. وهو قد لم يعرفه الدين الموسوي. فكان في وادي القرى، ثم على حدود سورية، كثير من النساك والرهبان يعيشون أفراداً وجماعات، متمتعين باحترام البدو وإجلالهم كما نرى ذلك في الشعر الجاهلي، وفي القرآن الذي حفظ صدى تلك العاطفة اللطيفة (في السور 5: 24؛ و 27: 35؛ و 57: 85).

ولا نرى في مكة الا قليلاً من المسيحيين الوطنيين أي من بني قريش على انه كان فيها عدد لا يُستهان به من نصارى الأحباش تجاراً وعبيداً. أما أعمال المسيحيين فكانت تشبه اجمالاً أعمال اليهود منحصرة بالتجارة وما إليها، خصوصاً بنقل البضائع بين المدن والواحات وأحياء القبائل.

وقد كان جميع هؤلاء النصارى من تبة البدع القديمة يتتسبون خصوصاً الى الشيع البعقوبية والنسطورية والى نصرانية الحبش المتأثرة بالمبادئ اليهودية. ويظهر من القرآن (16: 105؛ و 25: 8) ان محمداً في مكة كان يرغب في مجالستهم.

على أن معاشره هؤلاء النصارى المتكلمين لغة غريبة (القرآن 16: 105) والذين لا يعرفون دينهم حق المعرفة فيختلفون في الطقوس والعقائد (القرآن 19: 35 و 38) لم تسهل لمحمد إقرار فكره في ما خص عقائد النصرانية وقيمتها. فلم يتمكن أولاً من تمييزها عن اليهودية، ومن تمييز هاتين الديانتين من ديانة قديمة موحاة. وكذلك القول عن الوهم العالق بتلك الجماعة الصغيرة التي عاصرت النبي ودُعي دينها بالحنيفية، وكانت موحدة لا من النصارى ولا من اليهود. فاعتقد محمد، في أول الأمر وقبل هجرته الى المدينة، أنه متفق مبدئياً وأصحاب الديانتين الكتابيتين، حتى انه كثيراً ما

كان يطلب شهادتهم (القرآن 16: 45؛ و21: 7 وما بعدها) فيرى في اتفاقه وإياهم على العقائد التوحيدية برهاناً على صحة دعوته، ودافعاً ليتابع عمله بين قومه في سبيل انتصار التوحيد. وقد تمنى بكل اخلاص (القرآن 30: 1) ان ينتصر البيزنطيون على الفرس المشركين. أما في المدينة، بعد الهجرة، فتحقق، على اثر مناظراته مع اليهود، البون الشاسع بين ما كان يدعو اليه وتيك الديانتين، فاستنتج سوء النية عند أهل الكتاب جميعاً؛ واتهمهم، ولاسيما اليهود، بأنهم أخفوا عنه كتبهم المقدسة أولاً، ثم بأنهم حرقوها فأفسدوا معناها.

الفصل الثاني

نفسية البدو قبل الإسلام⁽¹⁾

يقسم سكان جزيرة العرب الى فئتين: البدو أو الرعاة الرحّل؛ والحضر، وهم في أكثرتهم من البدو الذين استوطنوا المدن والقرى فتحضروا. وليس من فرق بين الفئتين في ما خصّ اللغة والعادات والديانة، فكلها واحدة سواء في ذلك البدو والحضر. ويقيم هؤلاء في مناطق خصّتها السّماء ببعض الخصب الدائم، فميزتها عن سائر مناطق الجزيرة، فألفت ما ندعوه اليوم «بالواحات»؛ ومنها أماكن قليلة يزدحم فيها السكان حتى يمكننا تسميتها «بالمدن» كالمدينة أو يثرب، ومكة، والطائف. أما مدينة جدّة ومرفأها (وهي تعد اليوم نحو 30,000) فلا ترقى الى زمن الهجرة.

كان البدو في الجاهلية يؤلفون الأثرية الساحقة من السكّان، كما لا يزالون حتى عصرنا على التقريب، فيعادلون 83 ٪ من المجموع العام. وهم الذين قبلوا من حضّر الحجاز، دون حماسة والدفاع، عن شريعة الاسلام، فوجب عليهم أن يمدّوا برجالهم الجيوش المسيرة للفتح العربي، الى ان اتسعت الفتوحات وأجبرت الشعوب المغلوبة من سوريين، وفرس، وأتراك، وبربر، على الحلول محل البدو في الصفوف المحاربة. فيهمنا إذاً أمر البدو لأنهم كانوا الهادة الاولى في جيوش الفتح، وخصوصاً لأنهم حفظوا حفظاً تاماً، المثال والخلق المختصين بالشعب العربي. ولا يمكننا القول نفسه عن حضّر الحجاز. لأنهم، على الرغم مما كان يحدّد عناصرهم من البدو الطارئین

(1) المشرق، العدد 2، 1932.

عليهم من الصحراء، كانوا لا يخلون من التأثير بالمؤثرات الأجنبية، بل كان يتسرب الى عروق الكثير منهم دم غير عربي تظهر آثاره بما لا سبيل الى إنكاره. فكانت الطائف قريية الى اليمن. اما مكة فكانت قد أصبحت وسطاً متعدد المظاهر لا صبغة حجازية له، يؤمه تجار الخارج، ويقصده النخاسون بعيدهم خصوصاً من بلاد افريقية. وكان في مة طارئة من الاحباش. وأما المدينة فكانت نصف يهودية، وقد احتل أبناء اسرائيل اكثر واحاتها ان لم نقل كلها. هذا ولم يكن شيء من هذه المؤثرات الخارجية يفعل في البدو، وقد حتمهم فقارهم من الاجانب، ومنعهم انفرادهم من تسرب العادات الغريبة.

وصف العرب

ما هي صفة العربي؟

ونحن إذا قلنا «العربي» و«العرب» نقصد البدو وحدهم، لا سكان ما جاور الجزيرة العربية من لمناطق كسورية ومصر والعراق، تلك الشعوب التي نجح فاتحو العرب في اجبارها على التكلم بلغتهم، ولكنهم لم يعربوها إلا سطحيًا.

وإذا ما هي صفة البدوي العربي؟.

وكيف دفع ذلك الشعب، الذي كاد يكون مجهولاً في العالم القديم حتى قبيل الهجرة، الى الدخول في مجرى الحوادث العظيمة وتمثيل ذلك الدور المهم على مسرح التاريخ؟

قال رينان: «ليس من خطأ أعظم من أن تصوّر العرب قبل الاسلام أمة جليلة، جاهلة، مأخوذة بالخرافات». وقوله على صواب، فإن العرب شعب متفتح الذهن لقبول المعارف على اختلاف أنواعها. حتى ان من يصادف البدوي لأول مرة، يرى فيه، على رغم مظاهره الجافية، صفات متعددة تميزه عن أفراد القبائل المتأخرة، أو الأقوام البربرية. وان يكون للصحراء المقفرة من فضل فهو ظاهر في خلق البدوي وأشهر صفاته الخلقية. وهذا أمر جدير بالانتباه.

فان الصحراء بمناخها الشديد، واحوال معيشتها الصعبة، والمشايق العديدة التي تحمّلها سكانها، وبيئتها القاسية، تقتل دون شفقة كل طفل ضعيف البنية بل كل فرد لا يقوى على مقاومة تلك العناصر، فتُنتج شعباً منتخباً، يمثل البدوي بما يبدو فيه من هيئة العزم، ومظهر الرجولية.

أضف الى ذلك الموافقة والدقة في اجوبته الصريحة المسكتة، والسهولة اللائقة التي يتصف بها اذ يستقبل أضيافه، فلا يتردد ولا يتلعثم.. يتأمل الباحث هذه الصفات فيشعر بشيء من جلال الصحراء يجلب ذاك البدوي الظاهر بمظهر حفيد شيوخ الأقدمين المذكورة مآتيهم في العهد القديم. يعزز ذلك كل شيء في مظاهر البدوي حتى تلك الثياب الخلقة المؤثرة، وتلك الشمائل الدالة على الرزانة والجلال، وتلك التعابير الحكمية. وقسمات وجهه الجامعة بين التحفز والهدوء، المتقطعة بغضون كأنها من آثار نار محرقة ... هذا البدوي، إذا نُقل الى بيئة أوفر مرافق من بيئته الصحراوية، يستطيع بسرعة أن يتمثل كل ما نفاخر به من رقي وتقدم، وكل ما تمتاز به المدنيات العصرية من مظاهر واختراعات.

وهو ما حدث للشعب العربي، آخر من ظهر من الشعوب الشرقية على مسرح الثقافة. واننا نذكر، بطريق العرض، الامبراطور الروماني فيليبوس العربي، من عرب سورية في حوران، وزينوبيا الزباء، وما تُرك من آثار البدو في تدمر وُصِّلَع (بترا).

اللغة العربية والشعر العربي

منذ القرن السادس للمسيح، نرى الشاعر يحتل في القبائل العربية، مركزاً سامياً الى جانب سيد القبيلة و«الكاهن» أو العرّاف. ويُعتبر الشاعر كالكاهن متصلاً بشيطان خاص يلهمه آياته البيانية. ويحيط به جماعة من الرواة والتلاميذ ينشدون أشعاره حتى يصبحوا بدورهم من الشعراء، ينتج مما تقدم انه كان للبدوي، من ذاك الحين، لغته الوطنية يستعملها آلة مرنة في التعبير عن الموضوعات الأدبية. وكانت تلك اللغة جديرة بأن تُصبح يوماً ما آلة للتعبير عن العلوم المختلفة. وفعلاً فلُحِث أصبحت كذلك في بغداد على عهد العباسيين.

ومن صفات ذاك البدوي الأثمي انه كان يحب الشعر حباً فائقاً ويستعمله منشداً وناظماً. ولم يكن ليحتكره دون النساء، فقد حفظت لنا تواريف الادب أساء عدد وفر من الشواعر جاري بعضهن أشهر الشعراء. أما ميزة ذاك الشعر الجاهلي، فاننا اذا درسنا الآثار القديمة التي وصلت الينا عن طريق تقليد أدبي لم يصادف من النقد الا القليل، والتي ترقى في مجملها الى مائة سنة قبل الهجرة، والتي حُور بعضها دون شك في العصر العباسي الأول، نتحقق ان الشعر الجاهلي ذو صناعة نظمية راقية، وذو ابحر عروضية متنوعة.

على انه يظهر مركزاً في قالب لا يتنوع، محصوراً ضمن اطار صلبة شديدة تضغط على الإلهام الشخصي فتكاد تختفه. وفي ما عدا ذلك، فالشعر العربي يبدو غنياً بالتعابير الحكيمة، طافحاً بمظاهر العزم وعوامل الاهواء، اكثر منه جامعاً للأفكار والمعاني. وهو على قسط وافر من التصوير الحسي والفة الايقاع، ومن التعابير الجامعة المتنوعة خصوصاً. على انه فقير، في مجمله، بوصف العواطف الرقيقة، وباستعمال الصور المبتكرة المثيرة للأفكار والمعاني، وخصوصاً بالاشارة الى الآثار الدينية والاخلاقية. فكان الشعراء يخلّون كل ذلك جانباً، أو كأن القالب الشعري التقليدي لا يتسع لمثل هذه الأمور، حتى ان الجاحظ لا يرى شيئاً، في ذلك الشعر، مما لم يُستعمل في الآداب الأجنبية.

وعلى الجملة نرى الشعر العربي يعنو للمقاطع لخطابية حتى لا يكاد يثير الشعور الرقيق ولا يدفع السامع والمطالع الى التأملات العميقة والتذكارات الشائقة. فهو يكتفي بتصوير الحياة الخارجية التي يتقلب فيها البدو، على فقرها بالمرافق المختلفة والمظاهر المتنوعة. فيصورها الشعر تصويراً عجيبياً بدقته، وشدة تحقيقه، ووحدة سياقه على طريقة قد تصبح مملة مضجرة كوحدة الصحراء، وكوحدة القافية الاجبارية في القصيدة مهما بلغ طولها. والبدوي الشاعر يجتهد في أن يثير، باستعمال الكلمات الوضعية ووصفها، ما تثيره أشكال الموصوفات وألوانها. وهذا ما يجعل لذلك الشعر صفة خاصة تمنعه من ان يحتمل الترجمة الى لغة عصرية، وإذا تُرجم فقد خسر الكثير من ميزاته ان لم نقل كلها.

على انه كان من المتظر أن ينجح البدوي في فن آخر من الفنون الأدبية فإن لغته الموسيقية، ودقة ملاحظاته، مع ما فطر عليه من شدة الأهواء، وحب الاستقلال حتى الفوضى، أنالته الصفات المهمة، بل الشروط الأساسية للخطابة. ولكن التنظيم

الاجتماعي والسياسي الضعيف في العصر الجاهلي لم يكن ليوجد له المجال المتسع لتطبيق هذه الشروط. اما في الإسلام، فإن استبداد العباسيين كان يقتل كل فكرة استقلالية، فيخلق في المهد كل نزعة الى الخطابة العالية.

هذا واذا اعتبرنا ان اللغة تنم عن نفس الشعب، وروح الأمة، فنستنتج من تقدم اللغة العربية اذ ذاك وتطورها نحو الكمال ما يمنعنا من وضع العرب الجاهليين موضع الأقوام الممجبة والشعوب المتأخرة في الرقي والتقدم.

اخلاق العرب

هذا ما خصّ المزاي الأديبة. أما صفات العرب الخلقية فيحتاج حكمنا فيها الى شيء من التحفظ، لأنها لم تكن على مستوى واحد والصفات الأديبة. وان حب الحقيقة والانصاف يدفعنا الى الخفض من حماسة بعض الاوروبيين من الذين تحملهم الرغبة في كل عجيب وغريب، ويجدو بهم الميل الى موضوعات الاعجاب والاستغراب، فيندفعون في تصوير البدوي جامعاً لمكارم الأخلاق، ومحاسن الشئال، ممثلاً في شخصه شروط الكمال البشري لا أكثر ولا أقل فيسيثون الى الحقيقة ويضلون طلابها. فنرى من واجبنا إذا أن ننعّم النظر في الموضوع فنقوم ما اعوجّ من تلك الأحكام، ونتقد تلك الصورة الخلابة التي صور بها بعض المستشرقين البدوي الجاهلي، فرفعوا الى منطقة المثال الأعلى من يمثل أفضل تمثيل العنصر البشري العادي بها فيه من قوة أنانية، وعمل دائب على تحقيق رغباته الأرضية. فقال رينان مثلاً: «اني لا أعرف هل يشتمل تاريخ المدينة القديمة على مشهد الطف، وأحب، وأوفر حياة، من مشهد الحياة العربية قبل الاسلام، كما تظهر لنا خصوصاً بهذا المثال الجدير بالإعجاب، الا وهو عنتر». وقد جاء «تين» على الأثر لأمريتين، فشبه عنتر بأشهر ابطال الأقدمين.

أما عذر رينان ففي اطلاعه السطحي على الآداب العربية. واما لامريتين وتين وغوستاف لويون فكانوا يجهلون حتى الابدجية العربية. ولم يهتم رينان، في تسرّعه وميله الى التوسيع اللفظي، بالبحث عمّا تتضمنه من حقيقة تاريخية اساطير عنتر وحاتم طي ومجمل الحوادث القطعية في «أيام العرب» التي كان يخترع أكثرها قصاصو بغداد

والكوفة ليمجدوا اجدادهم من قدماء البدو.

واننا نرى صفة واحدة. تتفرّع عنها جميع نقائص البدوي وتلخص، كل ما كان ينقص ذاك الرجل من المزايا الخلقية، ألا وهي صفة الفردية. البدوي رجل فردي (individualist) ولهذا لم يرتق قط الى مستوى «الحيوان الاجتماعي» فيؤلف نظاماً سياسياً واجتماعياً ثابتاً. وقد لاحظ هذا الأمر المفكر بن خلدون، فشرحه في صفحات من مقدمته، لا تقوى عليها كرور الأيام؛ مبيّناً في فصوله الخالدة، ان العرب ابعد الأمم عن سياسة الملك، «وان العرب اذا تغلبوا على اوطن عامرة اسرع اليها الخراب». هذا وتاريخ الخلافة ظاهر واضح، وهو كفيل بتبيان هذه الحقيقة. بدأت حركة الفتح العربي فأفادت البدو بأن نزعتهم من يبتهم المملة المظاهر، فصرقتهم عن تأثيرها الحاطّ المشبط القوى. فاندفعوا الى الغزو والاكساح. ولكنهم لم يشتركوا بشيء في تنظيم الدولة بتنظيم الخلافة الأموية، كما اشتغل الفرس بتأييد الخلافة العباسية. فدامت الدولة على رغم ما ظهر فيها من الشغب والخروج على السلطة، مدة طويلة، بفضل هؤلاء الأجانب.

هذا وإن تلك الصفة «الفردية» وحدها تشرح ما نراه في البدوي من عدم الاخلاص للمصلحة العامة المشتركة بل من هل بهذه المصلحة العامة، وما تحققه في حُلُقهِ من خلوه من عواطف الشفقة والرحمة، بل من عواطف الانسانية.. وفضلاً عما في فطرته من النزعات الفردية، فان طبيعة الصحراء الحشنة، وحياتها الشظفة، تزيد هذه النزعات قوة واستحكاماً. فتدفعه الى المعيشة المنعزلة منفرداً بأعضاء اسرته، يغالب جيرانه على ماء البئر النزر، وعلى عشب المرعى الضئيل، باذلاً جهده في تحقيق حياة ماشيته المتعلقة بها حياته وحياة أهله.

يتصف البدوي بنقائص الفطرة الفردية جميعها، كما انه يتحلّى بفضائلها القليلة المضطربة المتقلقلة التحديد وهي: الثقة بالنفس، والعزم القاطع الجازم، والانانية الشديدة، وشدة النهم واشتهاء مال الغريب. على ان هذه الصفات التي كانت تدفع البدوي الى الاتكال على نفسه وحدها في تلك العزلة الموحشة، والى الاستخراج من قواه الفردية كل ما يُمكن أن يُستخرج منها، منعت من نقيصتين مهمتين في أخلاق الشعوب والأفراد، ألا وهما: الكلل أو التواكل، والهوان أو التذلل.

الضيافة

قلنا عن البدوي انه أناني، لا يمكنه التجرد عن المصلحة الفردية، بعيد عن عواطف حب القريب والتضحية بالنفس. ولكنه ليس بالقاسي الجاني الأخلاق، فانه يبعد البعد كله، بل تمنعه فطرته، عن سفك الدماء؛ لا إجابة لداعي عواطفه الرقيقة، بل لأنه يخاف نتائج القتل الوحشية كما قررتها تلك الشريعة الهائلة، شريعة «الثأر» التي لا مرّة لأحكامها، والتي كان يعتبرها البدوي أدس أنظمة القفر، بل ديانة بنفسها على ما تفرضه من واجبات صعبة قاسية لم يكن يمرّ بخاطر الموتور، أيّاً كان، بأن يتخلص منها. والموتور الواجب عليه طلب الثأر كان أقرب الناس الى القتل. أما اذا أمكن البدوي تجنب اهراق الدماء، فلم يكن ليتأخر عن سلب القريب، ولا سيما إن كان هذا مسافراً لا جوار له يلتجئ إليه، ولا ولا.. يمتّ به الى أحد من أفراد قبيلة المعتدي. يفعل البدوي ذلك فلا يستشعر ندماً ولا يؤخذ بشفقة. فان مال الغريب، وان عريباً، اذا لم يدفع عنه «جاراً» من أهل القبيلة، مألّ مستساغ لا ربّ له، بل هو «مال الله»، كما كان يقال، أي عرضة لسلب من فاق غيره بالحذف والاحتياال أو بالقوة والبطش. ولا تولّد السرقة العار الا اذا كان ضحيتها رجلاً من أهل القبيلة، أو من جيرانها، أو من مواليها. أما من تبقى من الناس فعليهم باليقظة والحذر.

وهكذا يبرّر البدوي نظرية الغزو وما تنطبق عليه من أعمال السلب والنهب وفي الاعوام المخصصة، اذا ما هطلت المطار غزيرة، فأنست وحشة البدوي، وضخت أنداء قطعانه، ظهر سليل اسماعيل بمظهر جدّه الشيخ ابراهيم من الكرم وحب الضيف. فتحوّل الى سيد شريف يقوم بواجبات الضيافة على غاية من الحفاوة واللطف. ولا سيما إن كان في جواره شاعر يطبق انحاء البلاد العربية بذكر أفضاله ونعمه. فيقوم الشاعر اذ ذاك بمهمة الصحافي في عصرنا، فيقيّد الرأي العام بما ينشره ويتناقله الرواة. والبدوي شديد الحسّ بجمال الشعر وافر التأثر بالثناء، يعترف بأن الشهرة لجديرة بأن تُشترى بالذهب.

الشجاعة

من الاحكام الجارية ان البدوي شجاع وكثير الشجاعة، حتى ان بعض المدققين من علماء أوربة بلغوا بذلك أن نسبوا نجاح الفتوحات الاسلامية الى قيمة البدوي وشجاعته الخارقة العادة. وهو رأي نتردد في النزول عنده، بل نميل فيه الى كثير من التحفظ، وإن من درس بدقة مغازي محمد، ومعالم حياته الحربية، يرى اسباب تحفظنا هذا. فلم يكن صاحب الشريعة الاسلامية نفسه ليخدع بمظاهر البدو ولا ليغش عن قيمتهم الحقيقية، يتضح ذلك لمن يطالع القرآن (202: 2، 174: 4 و86). والبدوي ينفر - ولا سيما بعد اختراع الاسلحة النارية- من القتال الا وراء متراس او ملجأ أياً كان. وحيثا نضع نحن الشجاعة الحقيقية، يرى هو تهوراً لا معنى له ولا فائدة وهو لا يستعمل عن أنواع الحرب الا الغزو، هذا ان امكنا ان نعد الغزو من أنواع الحرب. ثم انه في سعيه وراء مادة الحياة، وقاتله في سبيلها، يحل للاحتيال النصب الأوفى على نحو القول: «الحرب خدعة». فهو يفضل مفاجأة الخصم وتبسته متشبهاً، في ذلك، بالوحوش المفترسة الالهة بها فيافي بلاده. اما الفرار فيعده البدوي من خطط الحرب. وأخيراً نلفت النظر الى أمر مهم في ما خص فهم البدوي للشجاعة، وهو ان البدوي لم يكن ليقدر فضل الشجاعة المغفلة، شجاعة الجندي المجهول الذي يحارب في الجيش دون ان ينشر أحد اسمه، أو يسقط في الخندق دون ان يطبل الشعراء بذكره فيذهب ضحية مجهولة من ضحايا الواجب والشرف. فهذه القيمة الفردية المغفلة لا يقدرها العرب ولا يفهمونها، وهي ملاحظة مهمة تساعدنا في تحديد «شجاعة» العرب، ويساعدنا على ذلك أيضاً ما نتحققه في عاداتهم الحربية. فإنه بينا يكون النساء نادبات على قبور الموتى، مرددات: «لا تبعد أبها الخيال الكريم». نرى الرجال قليلي الحماسة تجاه هذا الرثاء، تلخص عواطفهم بما رددته كثير من الشعراء.. ومعنا: «يا للتعزية النافعة! وهل يردي الى الحياة بكاء النساء وندب النادبات». وهي أقوال علينا أن نتدبرها ملياً، حق الفهم، عقلية العرب في هذا الموضوع.

الصبر

على أن أشهر فضيلة يتصف بها البدوي، وهي أيضاً من نتائج فطرته الفردية، هي الصبر. واننا لنخطئ اذا توهمنا الصبر كما نفهمه بالمعنى العصري، أي صفة سلبية تدفع صاحبها الى التوقف عن رغبة من الرغبات. فان الصبر، عند العرب، صفة ايجابية تفرض تجلداً شديداً وقوة ارادة مستديمة. بهذا المعنى نرى اللفظة في اللغة القديمة، وبهذا المعنى تظهر لمن تصفح القرآن (3: 140؛ 8: 66) وهي فضيلة المقاتل في الجهاد، وهي تجلّد دائم بل عراك متواصل لمقاومة الطبيعة المعادية، والانتصار على العناصر المناوئة، والتحفّظ من وحوش القفار، بل من الاعراب أنفسهم، وهم أعظم خطراً من الذئاب والضباع على ماشية البدوي المكونة ثروته الوحيدة. وكان من فضيلة الصبر هذه ان اكتسب البدوي خلقاً صلباً كالفلواذ، ولكنه مرّن أين يقوى على مقاومة العقبات فتمكن من الرخاء، فضلاً عن الحياة، تحت سماء صاهرة وفي بيئة يضمحل فيها كل شيء ما عدا البدوي والجمال، رفيقه الأمين ومركبه في القفار.

وفي تلك الأجسام الظاهرة الاحناء، البارزة العظام، التي لا يفتأ يلفحها الهواء الجاف القاسي، ولا تنفك تحرقها الشمس بأشعتها اللاذعة، تنفذ الاحساسات سريعة شديدة كرؤوس الحراب. فتدفع البدوي الى ما يمتاز به من الحماسة الفجائية، وبوادر الغضب، مظاهر الرغبات والشهوات التي لا حد لها.

الفوضى

جاء في سفر التكوين (16: 12) في وصف اسماعيل، جد العرب: «ويكون رجلاً وحشياً يده على الكل ويد الكل عليه، وامام جميع اخوته ينصب مضربه». هكذا كان اسماعيل. وهكذا يظهر لنا حفيده البدوي في عزله وانفراده، لا يخطو قيد شعرة عن صفة جدّه. ولا يزال كذلك حتى يومنا هذا، ولن يزال في صحرائه التي لن تزال منطقة حرب الجميع للجميع. وما ذاك الا لأنه عاجز عن ان يرتفع، بنفسه، الى ما فوق فكرة الحي أو القبيلة. عاجز عن أن يتصوّر نظاماً اجتماعياً أوسع وأرقى. وإذا ارتفع الى شيء من ذلك بمساعدة قوة خارجية، فلا يلبث أن يرجع الى قسماته وتشعباته،

عندما تتركه تلك القوة الخارجية. وسواءً كانت هذه القوة نبوغاً سياسياً كنبوغ معاوية الأول، أو حزمًا إدارياً كحزم زياد ابن أبيه والحجاج وغيرهما. فيعود البدوي القهقري إلى فطرته الفوضوية.

سيد القبيلة

لقد قيل عن بعض دعاة الديمقراطية العصرية من المتحيزين لثوران الشعب «انهم يرضون بالألا يكون أحدٌ فوقهم، ولكنهم لا يرضون بالألا يكونوا فوق غيرهم». وهي صفة ما أشدها انطباقاً على البدوي. كان رئيس القبيلة يلقب في ما مضى «بالسيد». أما اليوم فقد أبدل به لقب «الشيخ» لأن الأول اختص بالدلالة على ذرية الحسين بن علي بن أبي طالب، حفيد محمد.

قد سأل الخليفة معاوية يوماً أحد أسياد البدو عن الشروط التي يتطلبها القوم في الصحراء من سيدهم فأجاب بقول يجدر بنا أن نُنعم النظر فيه، وخلاصته: على السيد أن يجعل بيته مفتوحاً للضيافة، وحديثه لطيفاً، ولا يتطلب شيئاً، بل يرحب بالكبير والصغير فيعدهم جميعاً من أمثاله. وهي صفات تفرض التجرد والتضحية الدائمة. وقد جمعها حكمة العامة في أمثالها فقالت: «سيد القوم أشقاها» وقالت أيضاً: «سيد القوم خادمهم».

أما تعيين «السيد» فمتعلق بإرادة القبيلة الحرة، تختار لذلك المقام من تراه لائقاً به، ناطرةً إلى القوانين التقليدية في صفات السيد. ومن ذلك أن السلطة كانت تنتقل «كأبراً عن كابر». وإذا فأول شروط السؤدد العمر الكامل المزين باختبارات عديدة في أحوال الحياة. هذا لأن أولئك البدو الديمقراطيون في كبرياتهم، لم يكونوا ليخلصوا من بعض الادعاءات الأرستقراطية. فكانوا لا يطبقون أن يخضعوا لأوامر شاب لم يحنكه الدهاء مهما كانت قدرته وفضائله. ولنا في لفظة «شيخ» دليل على نفورهم من تولية الأحداث.

وقد جرّم هذا الأمر إلى النفور من مبدأ الوراثة الدولية، فانهم كانوا يرفضون كل الرفض أن يقيموا بالطاعة تجاه أسرة مسودة مهما كان من فضائل السيد المتوفى،

ومهما كانت مزايا ابنائه. وعليه فإن السيادة كانت تنتقل من الرجل الى أخيه، أو من العم الى ابن أخيه، بل كثيراً ما كانت تمرّ من حي الى حي، أو من قبيلة الى قبيلة. حتى أصبح من النواذر المستحقة الذكر ان تعدّ أساء نالوا السيادة متسلسلة عن آبائهم وجدودهم. أما سيادة الغسانيين واللخميّين فهي من الأمور الشاذة التي فرضها على العرب البيزنطيّين والفرس. ولم يكن البدو الخلقاء ليرضوا بهذا الأمر. فإن انتقال السلطة بطريقة نظامية من الأب الى ابنه، أو ما يعرف بالملكية الوراثية التي أسسها الأمويون، كانت تغضب العرب في كلّ آن فيثورون على الظلم والاستعباد. ومن هنا يتضح كم كان ذلك الشعب بعيداً عن قبول العادات السياسية المعقولة التي تقرر السلطة المنظمة، فتخفف وطأة النزاعات الفردية، وتضبط الغرائز القوضوية.

الفصل الثالث

الثأر عند العرب وصفته الدينية⁽¹⁾

تقدم لنا كلام في سطحية العاطفة الدينية في النفس العربية قبل الاسلام⁽²⁾ وفي بُعد هذه النفس عن الاكترات للمشاكل الدينية، وفي خلو الشعر الجاهلي، ذاك الشعر الذي نسبته ارنست رينان الى «العبث وعدم التقوى»، من أي أثر للشعور الديني العميق وللتقوى الصحيحة.

على أننا نشعر، في القرن الذي وُلد فيه محمد، بأن «الله» بدأ يظهر شيئاً فشيئاً، فيعلو اسمه اسماء تلك الآلهة والالهات، بل تلك الحجارة المؤهلة التي اعتاد العرب أن يولوها بعض التكريم. من الحق انهم ظلوا يحلفون «باللات والعُزَّى»، ولكنهم بدأوا يزيّدون عليهما - مع الشاعر أوس بن حجر -

اسم الله،

ان الله منهنّ أكبر!

الله أكبر!

هو هتاف التوحيد الذي سوف ينشره الإسلام في أنحاء الجزيرة.

(1) المشرق، العدد 2، 1932.

(2) اطلب مقالنا في «الحالة الدينية في بلاد العرب قبل الاسلام» (المشرق 29) (1932) (815 - 833)،

ولكن كيف كان معاصرو أوس من الجاهليين يتصورون هذا الإله الأكبر؟ أكانوا يعتقدونه أباً لتلك الالهات كما قد يتبع من قول القرآن (37: 149؛ 52: 39) - ام كانوا لا يميزون بينه وبين «الدهر» على ما في هذه اللفظة نفسها من الغموض؟.

كلها أمور بحاجة الى عناية شديدة في درسها وتمحيصها، وبحاجة الى الكثير من الشواهد القديمة. وهي عقبة نصادفها كلما قصدنا الى تفهم عاطفة أولية غامضة، أو الى شرح لفظة قديمة شملت مدلولات متأخرة عن عصرها من ذلك عجزنا اليوم عن تعداد الواجبات الأخلاقية التي كانت يفرضها على عرب الجاهلية مدلول «الدين» القديم. وقد تُسرّع ونسب الى تلك اللفظة ما تحتوي عليه اليوم من دلالة على عقائد مقررة معروفة، وفروض ثابتة محدودة، فنُضِلُّ ونُضَلَّ. ولهذا فلا بد من التحفظ الكلي، اذا ما أردنا مثل هذا التحليل.

بيد اننا لا نخطئ اذا ما جعلنا بين الفروض التي كان يفرضها على البدوي «دينه» القديم، «دين العرب»، فرض الثأر⁽¹⁾. وقد كان البدو يعتبرون هذا الواجب من أثبت مؤسساتهم التقليدية، بل من أفضل الضمانات لحياتهم في تلك البلاد. وليس للبدوي الا اسلوب واحد في احترام عادة أو شريعة، ليس له الا طريقة واحدة في الإقرار بقيمتها الاجتماعية، هي أن يصبغها بالتقديس ويدخلها بين الفروض القليلة التي تؤلف مادة «الدين». وهكذا كان فعله بهادة «الثأر». وقد رأيت أن أحاول درس مدلول الثأر، وتبيان مركزه المهم من تلك الآراء والعبادات الضئيلة التي كانت تؤلف «دين العرب» قبل الاسلام.



لم يقم شعب من الشعوب بما قام به البدو في سبيل تعزيز صلات القرابة الدموية. وليس هذا لاهتمامهم بما وراء الحياة، أو لأن الموت شغلهم أسراره الغامضة، فطمحوا الى معرفة الحياة الأخرى. انما كانوا يعتقدون ان في الدم المبدأ الحيوي أو

(1) يراصد الثأر «الوتر»، ومنه «الموتور»، أي المصاب الذي يقع عليه واجب الأخذ بالثأر، ويسمى هذا ايضاً «الولي» (القرآن 17: 25؛ 27: 50) ويكون عادة أقرب أقرباء القتيل.

«النفس السائلة» كما قالوا⁽¹⁾. ولهذا فقد رأوا أن سفك الدم يتطلب الانتقام ضرورة. وانه، لم يأخذ «ولي» الثأر بثأره، أي اذا لم ينتقم قريب القتل لقتله، فإن الدم المسفوح يقع اثمه على رأس الولي، حتى آخر نقطة. وما زاد هذا الاعتقاد رسوخاً في أذهانهم، فرفضهم فوق الانانية والفردية اللتين اتصفوا بهما، هو تحقيقهم ان طل الدم، أو عدم الانتقام، يفكك أواصر الأسرة، وهي آخر الحلقات الاجتماعية، بل الحلقة الوحيدة المعروفة في تلك الحياة الفوضوية في بلاد العرب.

ومن ثم فإن مصرع النسيب أو الجار يزيل حالاً ما يكون من الاختلافات بين أفراد الأسرة أو القبيلة، فيعيد الاتفاق الظرفي ويوحد النزعات في سبيل طلب الثأر بل ان هذا الواجب، طلب الثأر، يفعل الأفاعيل العجيبة في تلك الطبيعة البدوية الجانحة الى التواكل والكسل، وحب اللذة السهلة، والراحة الدائمة، المنصرفة فطرة عن الرغبة في الحروب وسفك الدماء، على ما يبدو من عصبيتها وسرعة احتدامها انه يحول الفتيان الضعاف، بل الجبناء، الى رجال شدة لا يتراجعون أمام عقبة، ولا يخشون حرماناً في سبيل غايتهم. ولا يخرج النساء عن هذا المظهر الذي كاد يكون قاعدة عامة. فان أمهات القتل وأخواتهم يعادلن الرجال، وقد يفقهنهم، حاسةً واندفاعاً في إظهار تلك العاطفة الانتقامية بأشعارهن، وأناشيدهن المهووسة حتى يُثرن ما كمن في صدور الرجال ويدفعنهم الى الإسراع في طلب الثأر وهو الفرض الديني، كما سنرى. أو لم يجعل هذا الفرض من امرئ القيس، ذاك الشاعر العايب، معاقرة الخمرة ورفيق الملاهي، بطلاً تائهاً لا يرتوي ظمأه من الدماء، ولا يبدأ اضطرابه الا اذا أخذ بثأر أبيه؟. ولا يخالف القارئ أن الدافع الى طلب الثأر فطرة دموية في البدوي أو غريزة انتقامية هائجة. لا انما هو عاطفة برّ بالأهل تهيب به الى ارواء «صدى» القتل بدم القتال، حتى وإن كان ذاك القتل قد نبذ وليّ ثأره في حياته، فطرده من اسرته كما فعل حجر الكندي بابنه امرئ القيس. فلم يمنع هذا ابنه أن يطالب بدمه قائلاً «ضيّعتني صغيراً، وحلّني دمه كبيراً»⁽²⁾. هو دين الأسرة يفهمه البدوي كل الفهم ولا يناقش فروضه، بل يخضع لها الخضوع التام، بيد أنه لا يغفل عما تجره عليه هذه الفروض

(1) المسعودي: مروج الذهب 3/309.

(2) الأغاني 8: 67.

من اقتحام عقبات وتعرّ للموت. هو يرى المخاطر فيخافها ويظهر قلقه واضطرابه، ولكنه يشجع نفسه على الثبات فيقول:

أقول لنفسي لا يمضُ بمثلها أقلي العتاب، أنني غيرُ مدبر⁽¹⁾

يتعلّق بالحياة ولا يخفي تعلقه، ولكنه يرى طلب الثأر واجباً دينياً، فيحصّ نفسه عليه، ويرفع صوته عالياً، لعلّه يدفع ارادته الضعيفة الى تحقيق هذا الواجب الصعب المولم الدافع الى المخاطر والأهوال، ولكنه واجب ديني لا مهرب منه. ولقد أدّى الأمر بالبدوي، في هذا النزاع بين واجب الثأر ونفور النفس من القيام به، الى اختراع قيود مختلفة دخلت في «طقسيات» الثأر، إذا جاز لنا التعبير، وكانت الغاية منها مساعدة البدوي في تذكره الدائم بواجبه، وتقوية ارادته، ودفعه الى قتل القاتل. من ذلك انه عمد الى نفسه المفطورة على الحرية بل على الفوضى، النافرة من كل نظام، المنصرفه من كل رغبة زهدية فيها شيء من الحرمان والقشّف، فقيّدها بسلسلة من التقشّفات والتضحيات تضير أنانيته وشهوانيته معاً. بل تذهب الى أبعد من ذلك إذ تبدو لديه، وعليها مسحة دينية من «الاحرام»، فتضعه في «الحرم»، على لغة الكتاب المقدس⁽²⁾، حتى يقوم بواجبه فيبرّ بإيماؤه. وهذا «الحرم» أو «الاحرام» كان من شأنه أن يفصل «المحروم» عن الجماعة، عن القبيلة وعن الأسرة، فيسمه بسمة الضحية البشرية المعدّة لتنفيذ واجب ديني سام، حتى ان «الاحرام» و«الثأر» اصبحا كلمتين متوافقتين في طرق التعبير القديمة لا تُذكر الواحدة منهما الا أردفت بها الثانية. أما مدلول الاحرام أو ما يشمله من «التحريمات» فكان بأن يمتنع وليّ الثأر عن الكحل، والدهن، والطيب، واللحم، والخمر، وألّف النساء، والاجتماع الاى أفراد أسرته. هذا في أول الأمر، ولنا عليه أمثلة عديدة. الا ان العادة خففت شيئاً فشيئاً من هذه التحريمات، فرفعت منها هجر النساء والأسرة. ومن أوضح الحوادث دلالة على شريعة الاحرام هذه، وعلى ان

(1) حماسة البحرني (طبعة شيخو) ص 9 - وهو من المعاني المتواردة في الشعر. قابل بها ورد في الحماسة نفسها رقم 3 و 16 عامر بن الطفيل: الديوان (طبعة 11 : 11 Lyall)؛ والجاحظ: الحيوان 6 : 144 - 145؛ وابن هشام : سيرة الرسول (وينفيلد) 433 : 4؛ وحماسة ابي تمام 482 البيت 2.

(2) راجع : ديلبورث، «لعنة جابوت : أبحاث حول الـ 'ميريم' ما قبل السي» (أبحاث في العلوم الدينية، المجلد الخامس، ص. 321، 331). [المؤلف]

العرب كانوا يلجأون إليها تقييداً لأنفسهم، وتكفيراً عن إهمالهم القيام بهذا الواجب الصعب ودفعاً لهم في طلب الثأر؛ وعلى ما كان يقوم به النساء من التحريض كذلك، ما ذكره صاحب الأغاني عن ريمانة بنت معد يكرب من انها «قالت لدريد بن الصمة بعد حول من مقتل اخيه: «يا بني، ان كنت عجزت عن طلب الثأر بأخيك، فاستعن بخالك وعشيرته من زيد». فأنف من ذلك، وحلف لا يكتحل ولا يدهن ولا يمس طيباً ولا يأكل لحماً ولا يشرب خمرأ حتى يدرك ثأره. فغزا هذه الغزاة، وجاءها بدؤاب بن اسياء فقتله فبنائها. وقال: «هل بلغت ما في نفسك؟

«قالت: «نعم، متعت بك»⁽¹⁾.

وقد كان البدوي ينظر الى هذه التحريمات نظرة الى أسمى مظاهر الزهد، وهو لا يعرف غيره من التضحيات التي ترفعه الى العالم السامي، الى «التأله»، كما كان يُقال. وعلى مطالع اليوم، كي يفهم شمول هذا الاحرام، ان يلقي نظرة على ما كانت تمثله في حياة البدوي تلك المواد التي يحرمها الولي على نفسه.

كانت الخمرة شراب السراة تدل على يسر شاربها ورخاء حياته، وتشير الى أنه «سيد»، وكل بدوي كان يرمي الى السيادة. ثم ان قلة الهاء كانت تحرم العرب من متابعة الاغتسال والنظافة. ولولا حليب النوق لهلك نصف البدو عطشاً. ولنقس على ما تقدم باقي المحرمات، فنفهم ما كان يشعر به العربي، المفطور على اللذة والأنانية، عندما كان يحرم على نفسه كل ما تقدّم ذكره من اللذائذ الرفيعة فينظره، فيرتقي الى أعلى درجات «التأله»، كما اشرنا اليه، ويرى نفسه انه قام بما يفرضه عليه «دين العرب». ويدلّ هذا «الاحرام»، فوق ذلك، على قيمة الحياة البشرية في نظر البدوي، وعلى احترامه تلك الأواصر التي تربط أعضاء الأسرة العربية حتى ما وراء القبر.

ثم ان البدوي يعتبر الوفاء بالذمم من صفات السادة الكرام، بل هي فضيلة لا يسطوع بها الا السراة الأغنياء في القبائل الكبيرة. وهو يفتخر اذا ما حفظ العهد ووفى بالذمة، بينما غيره من الأقوام يخونون ويخفرون، فيردد الشعراء اقتخاها، فهو السموأل يقول:

إذا ما خان أقوامٌ وفيتُ

وما هو حاتم الطائي يفتخر:

لعمرك ما أضاع بنو زيادٍ دمارَ إبيهم فيمن يضيعُ⁽¹⁾

وهم الشعراء يمدحون الأوفياء:

فهيك ابن هندٍ لم تعكك أمةً وما المرء الا عقده ومواقفه⁽²⁾أنت السوفي فما تُذم، وبعضهم يوفي بذمته عُقاب مَلاع⁽³⁾غدرت بأمرٍ أنت كنت احتذيتنا عليه، وشرَّ الشيمة الغدر بالمعهد⁽⁴⁾

ويؤيد البدوي عهده بالأيان المحرجة التي يحتفل بحلفها، حتى إذا ضعفت فيه عاطفة الشرف، وهي لا تقوى أحياناً على مجابهة أنانية البدو وشراستهم، دفعته الأيـان الى القيام بالعهد والأخذ بالثأر. ولهذا فأننا نرى القيام بالثأر يتصل دائماً بحلف اليمين. وأن هذه اليمين لترفع البدوي، الى حين، فوق انانيته بل فوق فطرته النازعة الى الكسل والراحة والتذذ، فتجعله «قاضي نذور» يشعر مسؤوليته وبأهمية الواجب المقدس الملقى على عاتقه، «والنذور لها وفاء»، وتدفعه الى القيام بتلك الأعمال العظيمة النادرة المحفوفة بالجلبة والضجيج افتخاراً واعلاناً. فيمدحها الشعراء المعاصرون، ويأتي بعد ذلك، أرباب البحث من المستشرقين فيعمّمونها، ويشاركون شعراء الجاهلية في تضليلنا اذا ما أردنا الحكم، حكماً صائباً، على القيمة الأخلاقية في ذلك الكائن المحفوف بالأسرار والالغاز، الا وهو البدوي من أي عصرٍ كان!

أما اذا قام الولي بنذره، اذا وفي عهده وأخذ بثأره، فإنه يعود الى الحياة العادية فخوراً بعمله محللاً لنفسه كل ما كان قد حرّمه، ولا سيما الخمر، منصرفاً اليه بكل ما اوتيـه من اندفاع في اللذة وسير وراء الشهوة، لا يخشى انثماً ولا يخاف عاقبة؛ فيقول كما قال امرؤ القيس، بعد ادراك ثأره:

(1) ديوان حاتم الطائي 1: 1.

(2) المفضليات 12: 24.

(3) الأغاني 19: 128.

(4) الأغاني 19: 128.

حَلَّتْ لي الخمر، وكنت امرأً
فاليوم أسقى، غير مستحقٍ
عن شربها في شغلٍ شاغلٍ
إثماً، من الله ولا وأغلي⁽¹⁾
أو كما قال المثلَّث بن عمرو الكندي، مشبهاً واجب الثأر بالهم الثقيل كالجبل:

إني أبسى الله أن اموت
يمنع مني طعمم الشراب
وفي صدري همٌّ كأنه جبلٌ
وإن كان رحيقاً مزاجه عسل
حتى نقضت الوتر العظيم
ودا نيتُ بيوتاً وبينها خللٌ⁽²⁾

وهذا قول خالد بن عمرو بن مرة الشيباني:

اليوم حلَّ لي الشرابُ، وما
وجزيتُ سعداً بالذي فعلوا
وألجدلُ لي، ماوية، القتل
ولقد أبأتُ باخوتي مائةً
منهم، فل لومٌ ولا عدلٌ⁽³⁾

ومثله قول ربيعة بن أبي عمرو القيني:

حَلَّتْ لي الخمر، إذ غادرت سيدهم
مازلتُ أبغي أبا ليلى وأندبه
في جيب سرباله من نفسه دُفَعُ
في الحَيِّ، طفلاً لي أن نالني الصلغُ⁽⁴⁾

وهذا يدلنا أيضاً على التطوير في الأخذ بالثأر مما يؤيد قولنا في أن البدوي كان يتحجّن الفرص الموافقة للقيام بذاك الواجب الديني، وقد يباطل في تأدية ما عليه، مقاوماً كسله الفطري ونفوره من القتل بتلك التحريبات والنذور والايان التي ذكرناها. وقد يستعين، في ثأره، بغيره من ذوي البأس والجاه كما جرى لقيس بن الخطيم في حادثة قد تكون أفضل شاهد على تلك المؤسسة الدينية الاجتماعية، وما تفرضه على الولي من فروض، وما يلجأ إليه من حيل في القيام بها.

(1) حاسة البحرّي (طبعة شيخو) الرقم 152.

(2) حاسة البحرّي (طبعة شيخو) الرقم 153.

(3) حاسة البحرّي (طبعة شيخو) الرقم 154.

(4) حاسة البحرّي (طبعة شيخو) الرقم 156.

ولا بأس في أن نروي الحادثة، كاملةً على طولها، وهي فوق ما فيها من الفوائد التاريخية أثر أدبي قصصي لا بأس به. وهذه هي، كما ذكرها صاحب الأغاني عن ابن الكلبي.. عن محمد بن عمار بن ياسر، وكان عالماً بحديث الأنصار، قال:

«كان من حديث قيس بن الخطيم أن جدّه عدي بن عمرو قتله رجلاً من بني عمرو بن عامر بن ربيعة بن عامر بن صعصعة يُقال له مالك. وقتل أباه الخطيم ابن عدي رجلاً من عبد القيس ممن يسكن هجر. وكان قيس يوم قُتل أبوه صبياً صغيراً. وقُتل الخطيم قبل أن يثار بأبيه عدي. فخشيت أم قيس على ابنها أن يخرج فيطلب بثار أبيه وجده، فيهلك. فعمدت إلى كومة من تراب عند باب دارهم، فوضعت عليها أحجاراً وجعلت تقول لقيس: «هذا قبر أبيك وجدك؟». فكان قيس لا يشك أن ذلك على ذلك. ونشأ أيداً شديد الساعدين، فنازع يوماً فتى من فتيان بني ظَفَر، فقال له ذلك الفتى: «والله، لو جعلت شدة ساعدك على قاتل أبيك وجدك لكان خيراً لك من أن تخرجها علي!». فقال: «ومن قاتل أبي وجدتي؟». قال: «سل أمك تُخبرك». فأخذ السيف ووضع قائمه على الأرض وذبابه بين يديه وقال لأمه: «أخبريني من قتل أبي وجدتي». قالت: «ماتا كما يموت الناس، وهذان قبراهما بالفناء»، فقال: «والله لتُخبريني من قتلها أولاً لا تُعاملنّ على هذا السيف حتى يخرج من ظهري». فقالت: «أما جدك فقتله رجلاً من بني عمرو بن عامر بن ربيعة يُقال له مالك؛ وأما أبوك فقتله رجلاً من عبد القيس ممن يسكن هجر». فقال: «والله لا أنتهي حتى أقتل قاتل أبي وجدتي». فقالت: «يا بُني، إن مالكَ قتل جدك من قوم خدّاش بن زهير، ولا بيك عند خدّاش نعمةً هو لها شاكر، فأته فاستشره في أمرك، واستعنه يُعنك». فخرج قيس من ساعته حتى أتى ناضحه⁽¹⁾، وهي يسقي نخله، فضرب الجريز⁽²⁾ بالسيف فقطعه؛ فسقطت الدلو في البئر، وأخذ برأس الجمّل فحمل عليه غرارتين من تمر، وقال: «من يكفيني أمر هذه العجوز؟ (يعني أمّه) فإن ميتاً أنفق عليها من هذا الحائط⁽³⁾ حتى تموت ثم هو له؛ وإن عشت فمالي عائِد إليّ، وله منه ما شاء أن يأكل من تمره». فقال

(1) ناضحه: أي يبره الذي يسقي عليه الباء.

(2) الجريز: الحبل.

(3) الحائط: البستان.

رجلٌ من قومه: «أنا له»، فأعطاه الحائط.

ثم خرج يسأل عن خدش بن زهير حتى دُلَّ عليه بمر الظهران، فصار إلى خيابه فلم يجده. فنزل تحت شجرة يكون تحتها ضيافه. ثم نادى امرأة خدش: «هل من طعام؟» فاطلعت إليه فأعجبها جماله، وكان من أحسن الناس وجهاً، فقالت: «والله، ما عندنا من نَزْلٍ نرضاه لك إلا تمرًا». فقال: «لا أبالي، فأخرجي ما كان عندك». فاستل إليه بَقْبَاعَ في تمر. فأخذ منه تمر، فأكل شَقَّها وردَّ شَقَّها الباقي في البَقْبَاع. ثم أمر بالبَقْبَاعِ فأدخل على امرأة خدش بن زهير. ثم ذهب لبعض حاجاته. ورجع خدش فأخبرته امرأته خبر قيس، فقال: «هذا رجلٌ متحرِّمٌ». وأقبل قيس راجعاً، هو مع امرأته يأكل رُطْباً.

فلما رأى خدش رجله، وهو على بعيره، قال لامرأته: «هذا ضيفك؟»، قالت: «نعم» قال: «كأنَّ قدمه قدم الخطيم صديقي الشربي». فلما دنا منه قرع طُنْب البيت بسنان رمحه واستأذن. فأذن له خدش. فدخل إليه. فنسبه، فانتسب وأخبره بالذي جاء له، وسأله أن يعينه وأن يشير عليه في أمره. فرحَّب به خدش وذكر نعمة أبيه عنده، وقال: «ان هذا الأمر ما زلت أتوقعه منك منذ حين. فأما قاتل جدك فهو ابن عمِّي، وأنا أعينك عليه، فإذا اجتمعنا في نادينا جلسْتُ إلى جنبه وتحدثت معه، فإذا ضربتُ فخذَه، فوثب إليه فاقتله». فقال قيس: فأقبلت معه نحوه حتى قمت على رأسه لما جالسه خدش؛ فحين ضرب فخذَه ضربت رأسه بسيف يقال له ذو الحُرْصين. فثار إلى القوم ليقتلوني. فحال خدش بينهم وبينه، وقال: «دعوه؛ فإنه، والله، ما قتل إلا قاتل جدّه».

ثم دعا خدش بجمل من إبله فركبه وانطلق مع قيس إلى العبدى الذي قتل أباه حتى إذا كانا قريباً من هجر أشار عليه خدش أن ينطلق حتى يسأل عن قاتل أبيه فإذا دل عليه قال له إن لصاً من لصوص قومك عارضني فأخذ متاعاً لي فسألت من سيد قومه فدللت عليك فانطلق معي حتى تأخذ متاعي منه فإن اتبعك وحده فستال ما تريد منه وإن أخرج معه غيره فاضحك فإن سألك مم ضحكك فقل إن الشريف عندنا لا يصنع كما صنعت إذا دعي إلى اللص من قومه إنما يخرج وحده بسوطة دون سيفه فإذا رآه اللص أعطى كل شيء أخذ هيبه له فإن أمر أصحابه بالرجوع فسيب

ذلك وإن أبي إلا أن يعضوا معه فأتني به فإني أرجو أن تقتله وتقتل أصحابه ونزل خداش تحت ظل شجرة. وخرج قيس حتى أتى العبيدي فقال له ما أمره خداش فأحفظه فأمر أصحابه فرجعوا ومضى مع قيس فلما طلع على خداش قال له: «اختر يا قيس إما أن أعينك وإما أن أكفيك» قال: «لا أريد واحدة منهما، ولكن إن قتلتني فلا يفلتلك» ثم ثار إليه فطعته قيس بالحرية في خاصرته فأنفذها من الجانب الآخر فمات مكانه فلما فرغ منه قال له خداش: «إننا إن فررنا الآن طلبنا قومه ولكن ادخل بنا مكانا قريبا من مقتله. فإن قومه لا يظنون أنك قتلتهم وأقمت قريبا منهم ولكنهم إذا افتقدوه اقتضوا أثره، فإذا وجدوه قتيلا خرجوا في طلبنا في كل وجه، فإذا يتسورا رجعوا قال فدخلنا في دارات من رمال هناك وفقد العبيدي قومه فاقتضوا أثره فوجدوه قتيلا فخرجوا يطلبونها في كل وجه ثم رجعوا فكان من أمرهم ما قال خداش. وأقاما مكانهما أياما ثم خرجا فلم يتكلمتا حتى أتيا منزل خداش فقارقه عنده قيس بن الخطيم ورجع إلى أهله ففي ذلك يقول قيس من قصيدة طويلة:

ثَارَتْ عَدِيًّا وَالْحَطِيمُ فَلَمْ أُضِغْ وَصِيَّةَ أَشْيَاحٍ جُعِلَتْ إِزَاءَهَا⁽¹⁾

وليس أبلغ من هذه الحادثة في البرهان عما قدمناه من صفات «الثار» عند العرب، ومما توليه شريعة التحريم من واجبات يتحمل المضيف كل نتائجها، مهما كان فيها من مصاعب أو من فروض قد ينفر من القيام بها. لنسلم بأن الراوي قد بالغ في سرد الحادثة وقد جمل فيها وبذل ما شاء؛ إنما هناك أمر لا سبيل إلى انكاره هو تلك المؤسسة، بل تلك العقيدة، التي تمثلها الحادثة.

وهناك حادثة أخرى عن بدوي اسمه عُمير بن سلمى يثار لجاره من أخيه، فيستحق لقب «أوفى العرب»⁽²⁾.

وفي حماسة البحري حادثة من هذا النوع اختار فيها الراوي اسماً لا تفتأ يبطله فدعاه «وفاء»، قال:

(1) الأغاني 3: 160 - 162.

(2) ابن حريد: كتاب الاشتقاق (طبعة Wustefeld)، ص 209.

حج وفاء بن زهير المازني في الجاهلية.. وقدم على أهله، فوجد أخاه وقد غدر بجارٍ له فقتله. فانتضى سيفه. فناشده الله والرحم، وخرجت أمه كاشفة شعرها قد أظهرت ثدييها تناشده الله في قتل أخيه، فقال لها: علام ستيتني وفاء إذا كنت أريد أن أغدر؟ ثم ضرب أخاه بسيفه حتى قتله وقال:

يناشدني قيس قرابة بيننا	وسيفي بكفي وهو منجرد يسمى
غدرت وما بيني وبينك ذمة	تجبرك من سيفي ولا رحم ترعى
سأرحض عني ما فعلت بضربة	عقيم البدي لا تكر ولا تننى ⁽¹⁾

قد يتسرع مطالع هذه الحوادث، فينسب البدو الى الأخلاق الممجية ويمحکم عليهم بالانبطاع على اهراق الدماء. فيخطئ الخطأ الفظيع. ولا تظهر الحقيقة الا اذا تابعنا التدقيق في ماهية «الثأر» العربي، فنشعر بأنه أفضل المؤسسات البدوية عائدةً علينا في درسنا العقلية الدينية في بلاد العرب قبل الاسلام.

لا يؤخذن الدارس بذاك المظهر الجافي الذي يخفي خلق البدوي؛ فيحول بينه وبين فهم حقيقته، ويضل في أحكامه سواء السبيل. فالبدوي ليس شرساً من فطرته، ولا ميلاً الى سفك الدماء، على رغم ما ينسب اليه الحضريون من أعمال القسوة والهمجية. وُلد البدوي في بيئة قاسية، محرومة، فنشأ فردياً أنانياً لا يتكل الا على نفسه. فكان انه قدر كأفضل ما يكون قيمة الحياة البشرية، ونفر، على توتر أعصابه وسرعة تأثيره، من التسرع في إهراق الدم. هو يكره القتل، ولا يلجأ إليه، الا في ما ندر، وفي حالة الدفاع عن النفس وحدها. وما كان الثأر الا من هذه الحالات تصبغه العادة بالصبغة الدينية، فترفع به الى مرتبة المؤسسات والعقائد. وليس نفوره من اهراق الدم نتيجة التآثم، أو الندم، أو التوبة. لا فان البدوي، إذا ما دُفع الى قتل مثيله، لا يشعر بأنه ارتكب عملاً شائناً من تلك الأعمال التي يسميها «الفواحش» أو «المخزبات». وهذه أشد ما في قاموسه الأخلاقي من مفردات يسم بها الشعراء أعظم المجرمين في نظرهم. وهؤلاء هم الذين يسيئون، لا الى الفرد، بل الى القبيلة باعتدائهم أما على أفرادها واما

(1) حسانة البحري (طبعة شيخو) الرقم 728.

على النازلين عليها وجيرانها. اما الغريب عن القبيلة فلا حقوق له معروفة، ولا ضمانة قضائية تضمن حياته أو أمواله. بل ان لكل انسان، اذا كان قادراً، أن يستبيح حماه كما قال أوس بن حجر:

نُبِّحَ حَى ذِي الْمَرْءِ حِينَ نَرِيدهُ وَنَحْمِي حَمَانًا بِالْوَشِيحِ الْمَقُومِ⁽¹⁾
أو أن يقتله، على غير جرم، دون أن يشعر بإثم. وهذا قول عامر بن الطفيل من فرسان الجاهلية المشهورين:

قتلنا يزيد بن عبد المسدان على غير جرم، ولم نظلم⁽²⁾
ومما يظهر هذا الشعور بالبراءة ويدل على عدم تحرّج البدوي، حالته اذا ما دُفع الى قتل رجل، فأصبح «حامل دم». اننا نراه مرتفع الرأس، يحول بين الأحياء من مضرب الى مضرب، ومن جوار سيّد الى جوار آخر، بل يتجاوز مضارب قبيلته الى منازل الحلفاء، يمدّ يده مستعطياً كي تكتمل له قيمة الدية فيجمع عدداً من الإبل كافياً لدفع ثمن الدم. يمدّ يده دون خجل ولا حيرة، فيستقبله قومه وحلفاء قومه بارتياح ان لم نقل بترحاب. ولا يرى أحد منهم لنفسه الحق بلومه أو باستيضاحه لسبب عمله. ذلك أن القتل حادث نادر في تلك الحياة المضطربة في القفر. والجميع يرون في القاتل، لا مذنباً، بل شقيّاً مسكيناً تهوّر في اندفاعه ولم يتمالك أعضابه، أو خائنه الأحوال، فدفع الى القتل. فيجتهدون، كلّ على قدر استطاعته، في تخليص ذاك المسكين من مأزقه وفي معاونته على تأليف الدية⁽³⁾؛ كما يجتهد الناس في انقاذ اسير أو اعانة فقير؛ وهم معتقدون أن كلاً منهم قد يصيبه يوماً ما أصاب هذا المسكين فيصبح بحاجة الى معاونّة أفراد القبيلة وحلفائها في جميع نياق الدية⁽⁴⁾. ولا يخفى أن سادة القبيلة ورؤساء أسرها يكونون أول من يتسابقون في اعانة القاتل، فهم «يحملون الدم» عنه. فيندفع الشغراء الى نعت السيّد منهم، في جملة ما ينتعونه به، بأنه «حمال» و«حامل

(1) ديوان أوس بن حجر 17: 43.

(2) ديوان عامر بن الطفيل 1: 35.

(3) راجع كتابنا مهد الإسلام 1: 247.

(4) اطلب المصادر في مهد الإسلام 1: 249-250.

ديات» و«حامل دماء» و«حامل أثقال»، وإذا بلغ الذروة العليا في هذا الحمل غدا «حامل مئين» أي أنه يعطي مئاة الإبل في سبيل دفع الديات. هذه شريعة القفر، تلك الشريعة التي يذكرها الشاعر زهير بن أبي سلمى الناطق بلسان الحق العربي القديم:

تُعَفَى الكلوم بالمئين، فأصبحت يُنَجِّمها من ليس فيها بمُجْرِم⁽¹⁾

هذا النفور من اهراق الدم ينتج عند العرب من شريعة الثأر، تلك الشريعة القاسية التي أفهمت البدوي أن كل قاتل يُقتل. فشعر، بغريزته وعقله، بمنفعتها الجمّة، وفهم أنه لولاها لكانت معيشته عرضة للأخطار الدائمة في ذاك القفر، بل لكانت حياته مستحيلة. وهو ما أقره القرآن الكريم بقوله {ولكم في القصاص حياة}⁽²⁾.

في القصاص حياة، وفي الثأر حقن الدماء؛ ولاسيا أبان الغزوات المستديمة في الجزيرة. ولا يخفى من مخاطر ومهالك يزيد هولها أن هذه الغزوات أصبحت، على قدم عهدها، من العادات المألوفة في كسب المعاش عند العرب. على أن حياة البدوي تضمنها شريعة الثأر، حتى في تلك الغزوات.

والعرب إذا تكلموا عنها قلّما يذكرون القتل. انما يلجؤون إليها طريقةً للكسب، ويتخذونها وسيلةً لليسر مخطرةً، دون شك، ولكن قلّما يصل خطرهما الى الموت. وهذا حاتم الطائي، اذا ما وجد نفسه عاجزاً عن أداء حقوق ضيوفه، صرفهم معتذراً طالباً منهم أن يعودوا اليه «بعد الغارة». وقد يتارم على الطالب من أموال يكون قد نهبا من قبيلته، كما جرى له مع أبي جبيل، وكان هذا من «حامي الدماء»، على ما جاء في ديوان حاتم، قال الشارح:

«كان ابو جبيل وهو عبد قيس خُفاف البرجمي أتى حاتماً في دماء حملها عن قومه اسلموه فيها، وعجز عن أدائها فقال: «والله لأكثين من يحملها عني». وكان شاعراً شريفاً. فأتى حاتماً فقال: «انه قد كان بين قومي دماء فتواكلوها؛ واني حملتها في مالي وابلي؛ فقدّمت مالي، وكنت أُملي. فان تحملها فربّ حقّ قد قضيته وهم قد كفيته؛ وان حال دون ذلك حائل لم أذم يومك، ولم أئس من غدك. ثم أنشأ يقول:

(1) شعراء النصرانية (طبعة شيخو) ص 517.

(2) القرآن الكريم، سورة البقرة: الآية 175.

حلت دماءً للبراجم جنةً
وقالوا سفاهاً: لم حلت دماننا؟
فجئتكم لما اسلمتني البراجمُ
فقلت لهم: يكفي الحماله حاتمُ

فقال له حاتم: «ان كنت لأحبُّ أن يأتيني مثلك من قومك. هذا مرباعي من الغارة على بني تميم (ولا يخفى أن البراجم من تميم) فان وقت الحماله، وإلا كملتها لك. وهي ماتتا بعير سوى نبيها وفصالحا. مع اني لأحبُّ أن لا تريس قومك بأموالهم». (قال) فضحك ابو جبيل ثم قال: «لكم ما أخذتم منا، ولنا ما أخذنا منكم، وإيها بعير دفعته إلي ليس له ذنب في يد صاحبه فأنت منه بريء...» فأخذها منه وزاده مائة⁽¹⁾.

هذا الكرم الحاتمي لم يسغه بيرون، فقال: «انها لطريقة غريبة في فهم الكرم والاحسان»⁽²⁾. على أن بيرون نفسه يتابع شارحاً نشأة الغارة في بلاد العرب فيقول: «ان الغارة لازمة في القفر وما تجرّه من تلك الهجمات الدالة على الفروسية. هذه هي الحياة المنظّمة. إذ لولاها، ما عسى أن يفعل الانسان في تلك العزلة الصامتة؟» ولا يخفى ان الشرح أقرب الى الدعاية والعبث. على أن تلك الغزوات كانت أبعد الأشياء عن التسلية التي يتصورها بيرون، اذا ما سُفكت الدماء.

وليته الدارس، اذا ما فكّر بالتأثر، الى ما يبذله اولئك المتعاركون من جهود في اجتناب الضربات القاتلة. هم لا يقصدون، في غاراتهم، الا أموال المغار عليهم. أما حياتهم فليس من يرغب في الاعتداء عليها. ولا ينبغي للهاجمين ولا للمدافعين ان يصلوا الى اهراق الدم. هو عراك على المواشي يقومون به بغاية ما يمكنهم من رباطة الجأش. ولنا من الأمثلة المتعددة ما يزيد هذا القول؛ فان حوادث الجرح والقتل قليلة جداً في الغزوات حتى في أيامنا هذه، بعد أن أخذ البدو يستعملون البنادق الحديثة. فهناك كثير من دخان البارود ودوي الرصاص؛ وقليل من الجرحى والقتلى. أما اذا أدتهم الحوادث الى سفك الدم، فيكون الحظ قد خانهم، ففقدوا السكينة اللازمة في هذه المعارك، واندفعوا باندفاع اعصابهم الشائرة، فنسوا صفتهم الأصلية وتحولوا الى مقاتلين⁽³⁾.

(1) ديوان حاتم، ص 40 - 41.

(2) بيرون، النساء العربيات، ص 144.

(3) اطلب المصدر في «مهد الإسلام»، 240:1.

على أن العادة الجارية حينذاك تفرض على الضاربين ألا يجهز على الجريح، والا يسلب القتيل⁽¹⁾.

أما فيما خصّ الثأر، فإن البدوي يطيع العادة الجارية التي أصبحت من مظاهر «دين العرب» كما يفهمه الجاهليون. ومن ثمّ فإن هذه العاطفة وحدها تسيطر على «وليّ الثأر» أو «الموتور» وهو صاحب الحق الشرعي بالاتصاص من القاتل. وتكون الغاية المثلّ أن يتمكن الوليّ من القيام بواجبه بسرعة، فيقول مع عبد الله بن سلمة الغامدي:

نقمت الوتر منه، فلم أعتّم إذا مُسحت بمغيطه جنوب⁽²⁾

على أن هذه السرعة في الانتقام لم تكن في الغالب الا وهمية. فقد يمرّ على الموتور الأشهر بل السنون، بل قد «يناله الصلح»، كما في قول ربيعة بن ابي عمرو القيني⁽³⁾، قبل أن يدرك ثأره. فهو خال من الحماسة في القيام بهذا الواجب، لأنه يرى ما سيعترضه من مخاطر يعدّها سراً⁽⁴⁾ فينفر من مجابته.

الا انه يشعر بضرورة القيام بواجبه، فيحتال في ذلك، لاجئاً الى الدوافع الخارجية من تحريبات ونذور وإيمان وما إليها من قيود فصلناها في ما تقدم. ولا يسهوّ باله عن أن يضيف إليها الرجاء بأن لا يميتة الله قبل أن يدرك ثأره. فهو اذا يوسّع على نفسه في البرّ بهذه اليمين؛ بينما يصرخ وينادي بأن همّه في إدراك الثأر ثقيل كالجليل يمنعه لذة العيش والشراب خاصة.

وإذاً فإن الموتور لا يُسرّع متحمساً الى قتل واثره و«شفاء غليله»، كما قد تصوّره بعض الحكايات الشعبية المتأخرة عن العصر الجاهلي. بل اننا نراه يتمرر من حمل هذا الواجب، واذا قبله فلائ لا مناص له منه، ولأن العادة والرأي العام واردة القتل نفسه تفرض عليه ذلك، فهو يقبله كأنقل الواجبات الدينية، ويهتف مستقلاً مع امرئ

(1) اطلب حادثة صخر، أخي الخنساء، في الأغاني 13: 145.

(2) المفضليات (طبعة Lyall) ص 185 البيت 9.

(3) راجع الصفحة 8 من هذا البحث.

(4) ابن هشام: سيرة الرسول، 4، ص 133.

القيس عندما أخبر بقتل أبيه: «حَلَنِي دمه!» هو حمل باهظ يحول بين الموتور وملذات الحياة العادية، يحول بين امرئ القيس والخمر، لا بسبب ما يوليه إياه من الحزن والأسى وحرمان العطف الأبوي - ولا عطف في حالة امرئ القيس، وقد طرده أبوه وخلعه - بل لما يفرضه عليه هذا القتل من ضرورة التقيّد بالحرمانات التي من شأنها أن تدفع الموتور إلى القيام بطلب ثأره. فتحول ذلك الاناني الفردي إلى كائن اجتماعي يُدفع، على الرغم منه، إلى التضحية بشهوته وبراحته في سبيل الأسرة والجماعة.

والأفانه يتعرض لغضب الالهة النازل بكل حائث بالايهان المغلظة وهي التي لا تحتمل الكفارة، ولا تحلّ صاحبها الا اذا قام بها يفرضه عليه «الوتر العظيم»، فيعود حين ذلك الى حياته السابقة فيستريح، دون إثم ولا حرج، كل ما كان قد حرّمه على نفسه، ويكتسب، فوق ذلك، «شرف الدهر»⁽¹⁾.

اما اذا تهامل في القيام بهذا الفرض، او خالف مادةً من مواد هذه الشريعة، أو لم يبرّ هذا الايهان، فانه يقترب «إثماً من الله»، كما يقول. ولنا أن نجب اذ نسمع من فم البدوي ما يدلّ على شعوره بالمسؤولية الأدبية، بل بالخطيئة اللاهوتية. ذلك انه يتقيد بمادة الثأر، ويفهم ضرورة هذا الواجب في سبيل التكفير عن اثم لحق اثره المجتمع العائلي بكامله. في الثأر شفاء نفسه المقروحة، وبراءة دائه الدخيل، على نحو ما قاله العبي:

دعوت الله اذ قدنا اليهم	لنلقى منقراً، أو عبدَ عمرو
وكانت حلقة حُلقت لوتر	فشاء الله ان ادركت وتري
واني قد سقمت، فكان يرني	بفراواش بن حارثة بن بدر

وقد علّق الجاحظ على هذا الايات بقوله: «والاعراب تعدّ القتل سقماً وداءً، ولا يبرئه الا أخذ ثأره دون اخ أو ابن عم». فذلك الثأر المنيم»⁽²⁾.

ولهذا نراه يشجع نفسه ويحمّسها بكل ما لديه من وسائل شعورية، وبكل ما في منطقته من حكم قصيرة سائرة. فيقول لها تارة قول عمرو بن الاطنابة:

(1) الاغاني 8 : 67.

(2) الجاحظ : الحيوان 6 : 142.

واقدامي على المكروه نفسي.
وقولي، كلما جشأت وجاشت:
وضرب هامة البطل المشيح
مكاثك، ثمهدي أو تستريحي⁽¹⁾
وطوراً يعزيها بقول أبي الغيران:

ان السُراة قصيرة الاعمار⁽²⁾

ودائماً يردّد عليها بلسان الشعراء كافة أن ادراك الثأر افضل دلائل الشجاعة
والوفاء، بل هو أفضل الوسائل لبناء المجد الخالد، ونيل شرف الدهر.
فلا عجب، والحالة هذه، ان نرى البدوي الموتور لا يسمع له الحديث، ولا يأوي
مطمئناً الى فراشه:

لا أسمع اللهو في الحديث، ولا
يتفمني في الفراش مضطجع⁽³⁾
واذا عرض له الابتسام فذلك على الرغم من نفسه الحزينة:
أعائب نفسي، ان تبسمت، خالياً؛
وقد يضحك الموتور، وهو حزين⁽⁴⁾

فلا يكاد يعرف الراحة والمهجوع، انما يقضي الليل مضطرباً يرقب النجوم في
سيرها البطيء⁽⁵⁾، ولا هم له الا العمل على ادراك ثأره. فهو يجتنب، في ذلك، قول
الشعر نفسه حتى المهجائي منه⁽⁶⁾، لأن ما بينه وبين الواتر «أجل من القذع» على قول
صخر اخي الخنساء⁽⁷⁾. ولا نكاد نخطئ اذا قلنا انه يخشى أن يفرّج الهجاء كربته،

(1) الجاحظ: الحيوان 6 : 144.

(2) جاحظ: الحيوان 6 : 143.

(3) البيت لimalك بن عمرو العاملي، في حماسة البحرّي 148.

(4) البيت لخلف بن خليفة، في حماسة أبي تمام، ص 404.

(5) هي صورة كثيراً ما ردها الشعراء. أطلب مثلاً حماسة البحرّي 149 - 150، الأغاني 14 : 2، ديوان
حاتم الطائي 29 : 2، سيرة ابن هشام، ص 728، المفضليات (Thorbecke) ص 46، ديوان التابعة
3 : 1 الخ.

(6) على ان النساء قد يدخلن الهجاء في الرثاء احياناً، راجع ديوان حاتم الطائي 4 : 34.

(7) الأغاني 13 : 145.

فيضعف ارادتهن ويوهن من عزيمته في ادراك الثأر فتبقى نفسه في سقامها، وهي لا يشفيها الا الدم، كما قدّمنا. وقد يبلغ من قوّة هذه الرغبة في «شفاء الغليل» ان الموتور قد يُنكر على الله حقّه في الحؤول بينه وبين ثأره⁽¹⁾. على انه يرى الحق لأعدائه في ادراك ثأرهم أيضاً. وقد نرى بعض السادة من ذوي الأخلاق العالية، اذ لم يعرف الموتور واتره، أقروا باشتراكهم في القتل فعينوا أنفسهم هدفاً لسهامه⁽²⁾. بيد أن هذا الإقرار لا يأتي عفواً. انما يرمي اليه الموتور بواسطة «العزيمة» و«المناشدة»، وهما من نوع تحليف اليمين التي يُشرك فيها اسم الله، ولا يجوز أحد من البدو على الكذب فيها.



اعتباراً من حلف اليمين، تُصبح كل الوسائط، التي يقوم بها البدوي في سبيل غايته، صالحة لا إثم فيها ولا حرج، مهما كانت ومهما اشتملت عليه من غدر وخيانة واحتيال. الغاية تبرر الوساطة في مادة الثأر. انما تبرر لا أعمال وليّ الثأر فحسب، بل اعمال كل من اجاره وعاونه في طلب ثأره، كما رأينا في حادثة قيس بن الخطيم وغيره. يجول الوليّ بكل طمأنينة، في أحياء العرب، مفتشاً عن ضحيته، فيطوف الأسواق والمجمعات، ويدخل المضارب، ويختلط بالناس، حتى اذا ظفر بواتره، انقضّ عليه، على حين غفلة، فقتله، وإن نائماً، خلافاً لما كان قد تفرّر في عاداتهم من التأثم من قتل النائم، وإن عدواً⁽³⁾.

ذلك أن شريعة الثأر فوق تلك العادة فهي أجدر الشرائع بالاحترام في دين العرب لأنها أبعداها عن الأنانية والمنفعة الشخصية. وقد عزّز ذلك الشعراء، وهم حكماء البدو والسنة فقههم ولاهوتهم.

بيد أن وليّ الثأر قد يتردد في تنفيذ قصده، اذا خاف ان يخالف مبدأ دينياً آخر، كأن يخشى، اذا ما قام بثأره، ان يخفر ذمة الجار، أو ينتهك حرمة المعبد، أو الأشهر الحرم، أو حرمة قبل مكرّم جعل ملجأ وملاذاً. عند ذاك يحصل اشتباك بين مبدأين دينيين،

(1) ابن هشام : سيرة الرسول 803.

(2) الأغاني 13 : 145.

(1) راجع الأغاني 13 : 120؛ ابن هشام : سيرة الرسول، ص 326، ثم ص 650.

فيحار البدوي في أيهما يتبع. وإن في الروايات القديمة أمثلة عديدة للحلول المختلفة. منها ما تدلّ على تقدّم الحق بالثأر، ومنها ما تفيد التراجع في تجاه حرمة الجوار أو تلك الحرمات التي ذكرناها. من الأولى ما حصل للحارث بن عباد، عندما أتاه واثره بآبن أخيه، وهو لا يعرفه، فاحتال في الحصول على الجوار، فنجا من الخطر⁽¹⁾. ومن الثانية ما نراه في حوادث متعددة قتل فيها أولياء الثأر واثريهم في الأسواق التي كانت تُعقد في الأشهر الحرم، بل في البيت الحرام نفسه⁽²⁾. وقد جاء في المفضليات:

قتلنا قتيلاً مهدياً بمُلبّدٍ جاري منى وسط الحجيج المصوّت
وقال الشارح: «أي قتلنا رجلاً محرماً برجل محرم»⁽³⁾.

وفي ما عدا هذه الظروف الاستثنائية، فإن العادة تبرّر كل ما يقوم به الموتور في سبيل ثأره من غش، وخداع، ومداينة، ومجاملة للأعداء حتى تتمكن الفرصة. وهذا البحري يفرد في حماسه بآبن لهذا الموضوع عنوانها: «الباب الرابع: فيما قيل في مجاملة الاعداء وترك كشفهم عمّا في قلوبهم»، «والباب الخامس: فيما قيل في الاطراق حتى تمكن الفرصة».

فللبدوي، والحالة هذه، أن يظهر الابتسام لخصمه ومجامله، على أمل اغتياله:

أكاشر ذا الضغن الميّن صغنه واضحك حتى يظهر الناب اجمع
وادهنه بالقول دهناً؛ ولو رأى سريرة ما أخفي، لبات يُفرّغ⁽⁴⁾

ولا اثم عليه إذا ما أظهر ميله إلى القبول بالدية حتى يقتر من واثره فيقتله⁽⁵⁾، بل قد يقبلها فعلاً، ويظهر الصفح حتى إذا أمكنته فرصة وثب⁽⁶⁾. أمّا إذا كان الواتر متيقظاً متحفظاً حتى لا يمكن قتله، فلا بأس على الموتور إذا تغلغل خلال الجماعة

(1) أبو تمام: الحماسة، ص 254.

(2) مقدمة ديوان قيس بن الخطيم؛ ابن هشام: سيرة الرسول، ص 865 - 866.

(3) المفضليات (205) Lyall، البيت 27.

(4) البيتان لعن بن أوس في حماسة البحري، الرقم 44؛ واطلب كذلك الأرقام: 47، 48، 52، 53.

(5) المفضل: الفاخر (Storey) ص 220 - 221.

(6) ابن هشام: سيرة ص 738.

فيصل إليه على حين غفلة؛ بل لا بأس عليه، كما يظهر من عدّة حوادث، إذا ما التجأ إلى الواتر نفسه، فعاش في جواره الشهور بل السنين طاوياً كشحه على العداوة حتى تمكنه الفرصة. يشهد ذلك قول الاخنس بن شهاب التغلبي:

لعمري، لقد جاورت في حيّ عامرٍ	لأدرك تأري منهم، حججاً خُصاً
أبيت، إذا نام الخليلُ كأنني	سليمُ افاع لا يلاقي له أنسا
ولما رأيت الثأر قد جيل دونه	مشيت لهم قَطَوًا، وكنت لهم جِلسا
ولاحظت تأري فيهم لأناله؛	متى ما أنله أشفٍ من عامرٍ نفساً ⁽¹⁾

وقد فات بيرون، دون شك، أن يتبّه لهذه الحادثة وكثير مثله. وإلا لما أقدم على كتابة ما كتب من أن «الفروسية كانت مزدهرة، في بلاد العرب، بكل جمالها وكل اخلاصها، قبل بدء تاريخنا، بعدة قرون، وانها اخت الفروسية الغربية الكبرى.. وان الفروسية في الغرب عارض مقلّد. اما في بلاد العرب فهي مبدأ»⁽²⁾. قلنا: وسواء كانت الفروسية العربية مبدأ أم لا، فلا يمنعنا ذلك من التحقق أن الموتور لا ينجل من الالتجاء إلى هذه المخاتلة الواضحة الجارة إلى الخيانة والغدر، وأين هذا من مبادئ الفروسية الغربية؟ بل ان البدوي يفخر بتلك المخاتلة، ويوصي بها:

والفأخا الضغن بايناسه	لستدرك الفرصة في أنسه
كالليث لا يعدو على قرنه	إلا على الامكان من فرسه ⁽³⁾

وقد ظنّت هله العادة متأصلة في طبيعة البدوي، على رغم الاسلام، مدّة طويلة. حتى ان عبد الملك بن مروان، عندما ظهر بعدوّه عمرو بن سعيد الاشدق، فقتله، لم يعد في شيء طور اولئك الثائرين قبل الاسلام، فقال:

أدينه مني ليسكن نقره،	فأصول صولة حازم مستمكن
غضباً ومحبةً لديني، انه	ليس المسيء سبيله كالمحسن ⁽⁴⁾

(1) حاسة البحري رقم 54.

(2) بيرون، النساء العربيات، p. 76.

(3) حاسة البحري رقم 55.

(4) حاسة البحري : الرقم 53؛ المسعودي : مروج الذهب 5 : 237؛ الطبري 2 : 695.

هذا ولا يمكن أن يموت الثأر بمرور الزمن. فإن هذه القاعدة الشرعية لا يعرفها البدو. أنها يعرفون ويرددون:

وقد نبئت المرحى على دمن الثرى، وتبقى حزازات الصدور كما هيا
بل انها:

كالعرّ يكمن حيناً ثم ينتشر
وتظل حقوق الثأر دائمة يورثها الآباء البنين:
فلن تبيد وللآباء أبناء⁽¹⁾

وهذه حرب البسوس دامت اربعين سنة في سبيل الأخذ بثأر كليب. ثم ان العقلاء سعوا بالصلح، فتظاهر ولي الثأر بالإذعان، ومشى شاكي السلاح حتى اذا صادف واثره جسّاساً، صاح: «لا يترك الرجل قاتل ابيه، وهو ينظر اليه». ثم طعنه فقتله، ولحق بقومه. «فكان آخر قتيل في بكر بن وائل»، على قول الاغاني⁽²⁾، لأن بقتله أدرك الثأر.

ولنا شواهد على هذا الأمر في اقوال بعض الوفود التي كانت تغد على محمد. فان منها من كان يؤخر اقراره بالاسلام الى ما بعد الفراغ من حوادث الثأر المعلقة. وكان من رجال الوفود من يُظهر ترك تلك العادة الجاهلية فيسرّ بقبول الاسلام، بل يقبل الدية دالاً بذلك انه عدل عن ثأره، كما فعل مقيس، حتى اذا صادف واثره مطمئناً طعنه في ظهره.

ولا غرابة في ذلك فقد قام مقيس بفرائض الدين القديم. وهكذا فعل عبد الملك بن مروان في الحادثة التي قدّمنا ذكرها، بعد خمسين سنة من انتشار الدين الجديد. ولم يغفل مقيس ولا عبد الملك ان يفتخرا بعملهما فيذكراه بالشعر، وهما لا يتوقعان لوماً ولا استغراباً من الرأي العام. والرأي العام أبعد من أن يلومهما. بل هو، اذا عرض لهذه المسألة، يقول ما قالته اخت مقيس في هجو نُميلة، نسيبها الذي شاء ان يعاقب

(1) راجع حاسة البحري: الباب السادس، الأرقام 57، 58، 60، 61.

(2) الاغاني 4: 151.

اخاها على فعلته الشنعاء وخيانتته المزدوجة فصرخت انه «اخزى قومه!». ولماذا؟ لأنه جعل حقوق الفرد، القتل، فوق حقوق القبيلة، قبيلته وقبيلة مقيس القاتل، وهو أمر لا يعرفه العرب؛ فالمجرم، في نظرهم ليس مقيس الخائن الغادر، بل نميلة لأنه «أخزى قومه».

ولم يلبث هذا الفخر بإدراك الثأر، حتى بالغدر والخيانة أن حوّر شيئاً فشيئاً نظر العرب الى الدية، فأصبحوا يعتبرونها حاطة بمن يقبلها، ولا يرضون الا الدم بالدم، ويحتجون جيعاً بلسان أبي أذينة:

أيجلبون دماً متاً، ونحلبهم رسلاً؟ لقد شرفونا في الوري حلباً

مفتخرين بلسان عبد العزى بن مالك الطائي:

إذا ما طلبنا تبّلنا عند معشر، أينا جلاب الدرّ، أو نشرب الدما
ليعلم اقوام مضاضة وترناً، وتنبح ذات اللوم من كان ألوما
وعمداً قتلنا، بعد ما عرضوا لنا مغاريمهم شعثاً، وألقاد مرغماً⁽¹⁾

وهكذا أصبح قبول الدية دليل الضعف واللوم، ومن ثم فهو مادة للهجاء.

قال الأخطل:

لا يثأرون بقتلاهم، اذا قُتلوا، ولا يكرّون يوماً عند اجحار⁽²⁾
يريد انهم يرضون بالديات.

قبول الدية تعدي على دين العرب، ومظهر من مظاهر الجبن، والانانية، والمنفعة الخاصة. هو مساومة أئمة على الاواصر التي تربط الاسرة؛ هو بيع الدم بالتمر، على قول الحرث بن زيد الخيل:

قتلنا بقتلاتنا من القوم عصبية كراماً، ولم نأكل بهم حشف النخل⁽³⁾

(1) حاسة البحري: رقم 112.

(2) ديوان الأخطل (صالحاني) ص 226.

(3) حاسة ابي تمام، ص 289، البيت 2.

ولهذا غدا الشعراء من الموتورين، أو الذين يحتمسونهم من رجال ونساء، يصوِّرون القتل يوصي أولياء ثأره بالا يقبلوا الأب بدل الدم:

وارسل عبد الله، اذ حان يومه، الى قومه: الا يعلّوا لهم دمي
ولا تأخذوا منهم إفاًلاً وإبكرأً، وانزل في بيت بصعدة مظلم⁽¹⁾

الا لا تأخذوا لبنأً؛ ولكن اذيقوا قومكم حدّ السلاح
فلان لم تشاروا عسراً بزيّد، فلا درّت لبون بني رباح⁽²⁾

يقسم المحتضر على شاهدي موته، بل على انسابه جميعاً حاضرين كانوا أم غائبين، بالايان المغلظة بأن يدركوا ثأره باهراق الدم. فيقبلون ذلك، فيكون نذراً عليهم⁽³⁾. كما فعل داود الملك، وقد شعر بالموت، فدعا بابنه سليمان، وكن من جملة ما أوصاه به أن يُنزل العقاب بمن فات الهائم عقابه من الواترين قال:

«.. ثم انك تعلم ما صنع بي يُوآب بن صّروية، ما صنع بريسي جيوش اسرائيل أبير بن نير وعماسا بن ياتر حيث قتلها وسفك دم الحرب في السلم، وجعل دم الحرب في منطقته التي على حَقويه وفي نعليه اللتين برجليه؛ فاصنع به بمقتضى حكمتك، ولا تدع شيبته تنزل الى الجحيم بسلام.. وعندك شمعى بن جيرا من بني بنيامين من بحوريم، وهو الذي لعنتي لعنة فظيعة يوم انطلقت الى محنائيم؛ ثم نزل للقاتي عند الاردن، فحلفت له بالربّ اني لا أقتلك بالسيف. والآن فلا تُبرّته، فانك رجل حكيم، فاعلم كيف تصنع به وانزل شيبته بالدم الى الجحيم»⁽⁴⁾.

وكذلك لم يكن البدو ليفهموا معنى لمرور الزمن، ولا للعفو؛ بل لم يكونوا ليتصوروا امكان ذلك، لفرط ما وقر في نفوسهم من فروض شريعة الثأر الدينية.

(1) حاسة البحرى : الرقم 110.

(2) حاسة البحرى : الرقم 111.

(3) حاسة أبي تمام، ص 441 - 442.

(4) سفر الملوك الثالث 2 : 5 - 10.

لقد اتهم بنو خزاعة، قبيل الهجيرة، وهم منافسو القرشيين، بقتل الوليد سيد بني مخزوم. وكان الوليد قبل أن يفيض بروحه، قد رفع عنهم تلك التهمة. على أنه لم يمنع ابناءه طلب ثأره من خزاعة. ولماذا؟ لأنه خشي، إذا لم يطالبوا بثأره، «أن يُسبوا به بعد اليوم»⁽¹⁾. وإن هذا الحادث يدفعنا إلى الكلام عن «الوصية» وفيها ما يؤكد نظريتنا في صفة الثأر الدينية. ولنبدأ بأن ننفي كل شبه بين هذه «الوصية» الجاهلية و«الوصية» القرآنية المعروفة في الشرع الاسلامي. أما الوصية الجاهلية فقد لاحظ فلها وزن انهم «أقرب إلى الأوامر والنواهي المطروحة على الورثة منها إلى تقسيم الميراث بينهم»⁽²⁾. على أن هذه الملاحظة غير كافية. فلنزد عليها ان غاية الوصية المهمة كانت دينية محضة. كانت ترمي إلى نقل نظام العبادة، من الأب إلى أولاده، كما كان معروفاً ومتبعاً إلى القبيلة؛ محتوية على «العهد الروحي» أو مجموع العقائد والعبادات يلقاها السلف على خلفائه. وقد كان لكل قبيلة وصيتها الخاصة، على زعمه، يحترمها افرادها ويذكرها شعراؤها. على أن ما قام به علماء العصور الاسلامية من اصلاح في الأدب الجاهلي القديم، وما صنعه الرواة من الشعر المنحول أفسد، لسوء الحظ، قيمة تلك الوثائق القديمة؛ ولم يبق منها إلا ما استند إلى الحكم والتوصيات المبتذلة⁽³⁾. هذا إذا لم يضع الناحلون قطعاً كاملة في سبيل تشويه تلك العصور التي نسبها الاسلام إلى «الجهل». وإن يكن النبي يفرض على المسلمين الاهتمام بكتابة «وصيتهم»، وإن يكن يدقق في ذلك حتى يجعلها من فروض الوحي الالهي، وهو معنى «كُتِبَ عليهم»⁽⁴⁾، فذلك دليل على بعد نظر في المشتري الرامي إلى تحقيق الأمور في مجالها العملي؛ ولكنه دليل كذلك على اهتمام جدي بمحو ذكرى تلك «الوصية» البدوية الجاهلية وما تجرّه من آثار الشرك القديم.

(1) ابن هشام : السيرة، ص 273.

(2) بقايا الوثنية العربية 191 ص

(3) راجع السجستاني : كتاب المعمرين، ص 19... ومقدمة جولدسيهر عليه، ص 19 أيضاً. وقابل بوصية قس بن ساعدة في السيوطي : موضوعات 1 : 96. ولا يخفى ان اصحاب تلك الوصايا يظهرون، على الغالب من المعمرين، وقد يزعم الرواة انهم عاشوا عدة مئات من السنين. ابن دريد، الاشتقاق، ص 321، والمفضليات (Thorbecke)، ص 25.

(4) القرآن الكريم، سورة البقرة : الآية 176، وفي لغة القرآن، كتاب = وحي.

كان أفراد القبيلة يجتمعون حول فراش الشيخ الراحل، كما كان بنو اسرائيل يجتمعون حول الجد المحتضر⁽¹⁾ ليسمعوا آخر كلماته فيحفظوا «وصيته»، قاصدين القيام بكل ما فيها. وكان يتم الجد، وهو رئيس قومه وكاهنهم، فضلاً عن تقسيم الميراث، أن يعمل على متابعة العبادة التقليدية. فكان يعين من خلفائه من يعهد اليهم بحفظ «القبة»، وهي المظلة المقدسة؛ ويسدانة «البيت»، وهو هيكل القبيلة؛ وبحراسة الحجر المؤله⁽²⁾. فيكون هذا الرجل «الوصي» أي الوارث الديني. وقد نرى شيئاً من هذا المعنى القديم للوصية، في معتقد الإماميين من الشيعة، وهم يعتبرون علياً «وصي» النبي، لا وارث ثروته وخلافته السياسية فقط، بل صاحب «وصيته» الدينية، أو خلفته في عقيدته السرية. أما الأئمة الاثنا عشر عندهم فهم أوصياء «الوصي»، وارثو علم علي الفائق⁽³⁾.

وإذا رجعنا الى الجاهلية نرى الشواهد المختلفة على مدلول «الوصية» الديني. وهذا الشاعر عباس بن مرداس، يتسلم من أبيه، بفضل الوصية، الحجر المؤله دَماد أو دمار⁽⁴⁾ فيحافظ عليه. ولقد كان الشيخ الراحل يوصي أيضاً بالمحافظة على الجوار، والبر بالعهد. وكذلك كانت الوصية تهتم بحل ما بقي من مشاكل الدم قيد الثأر⁽⁵⁾، كما رأينا في وصية داود الملك لابنه سليمان. وهي «ولاية الأشياخ»⁽⁶⁾ لابد من القيام بها. ولهذا كان جميع الحاضرين يُقسمون بقبولها و«ينذرون» بأن يقوموا بها. يدفعهم الى ذلك «العزيمة» باسم الله، وخصوصاً خوفهم من التعرض لدعوة الشيخ الراحل.

(1) راجع سفر التكوين : 48 - 49؛ والمفضليات (Thorbecke) ص 25، البيت 7. حاتم الطائي، ديوانه 9؛ وابن سعد : الطبقات 1 : 82.

(2) اطلب بحثنا في : (الحجارة المؤله) والمواكب الدينية عند العرب قبل الإسلام في غرب الجزيرة العربية قبل الهجرة، ص. 135 - 136.

(3) راجع كتابنا «فاطمة وبنات محمد» ص. 111

(4) لم تُضبط اللفظة ضبطاً صحيحاً؛ راجع : صحيح مسلم 1 : 219؛ اسد الغاية 3 : 41؛ سيرة ابن هشام، ص 832؛ الاغانى 13 : 65؛ وقابل بها ورد في بقايا الوثنية العربية، فلهاوزن، p.66.

(5) سيرة ابن هشام، ص 272؛ الاغانى 19 : 120.

(6) ديوان قيس بن الخطيم (Kowalski) 1 : 4 - 5.

وهم يعتقدون أن الشيخ، إذا ما حضره الموت، كان «مُجَاب الدعوة»⁽¹⁾ ولا سيما ما كان منها بالشرّ. وكان القتيّل، قبل أن ينزل «بيته»⁽²⁾ الأخير، يعزم على حاضري نزاعه ألا يتركوه، دون ثأر، في بيتٍ مظلم:

واترك في بيتٍ بصّعةٌ مُظلم⁽³⁾

ومن هذا ما جاء في حاسة أبي تمام عن جُويّ المزني، وقد قتله الخزرج بعيداً عن قومه، فرفع رأسه، وهو يجود بنفسه، فقال مخاطباً أحد الخزرجيين: «اعطي الله عهداً لِمُتَلَنّ منكم خسون ليس فيهم أعور ولا أعرج». فسارت كلمته حتى بلغت مزينة فأخذوا بثأره. وفي ذلك يقول كعب بن زهير، وفيه إشارة إلى كل ما تقدّم ذكره من واجب القيام بوصية الميت، ووفاء النذور، وعدم الرضى بالدية:

لقد ولّى اليّته جُويّ	معاشر غير مطلول أخوها
ولو بلغ القتيّل فعلاً قوم	لسرّك من سيفوك متضوها
لننذرك، والنذور لها وفاءً	إذا بلغ الخزاية بالغوها
فما عثر الظباء بحمي كعب	ولا الخمسون قصر طالبوها ⁽⁴⁾

أما في ما خصّ خلود النفس، فلا نتحقق في فكر البدوي الا معلومات غامضة. ولا نراه اهتم اهتماماً جدياً بهذا المشكل. وهؤلاء شعراء الجاهلية، إذا ما عرضوا لما بعد الموت، يعبرون بلهجة عابثة عن فكرة غير مستقرة ولا دافعة إلى الاهتمام. فيقول أوس بن حجر:

إن اشرب الخمر، أوارز أهاثمتاً،	فلا محالة، يوماً، انني صاحي
ولا محالة من قبرٍ بمنحنية،	أوفي مليح كظهر الترس وضّاح ⁽⁵⁾

(1) اطلب في ذلك كتابنا معاوية 181-180. p.

(2) راجع في معنى بيت - قبر بحثنا، ص، الأحجار المؤلفة 144؛ ديوان ليبد (الحالدي) ص 77، البيت 2، و78، البيت 2؛ ديوان حاتم 37: 15؛ والمفضليات 19: 33.

(3) حاسة أبي تمام ص 107.

(4) حاسة أبي تمام، ص 441 - 442.

(5) ديوان أوس بن حجر 4: 8 - 9.

ويردد طرفه:

كريمٌ يسروي نفسه في حياته مخافة شرب في المساء مصرّد
فذرني أروي هامتي في حياتها؛ ستعلم، ان متنا، صدى إينا الصدي⁽¹⁾

وإن يكن البدوي لا يعتقد الاعتقاد الواضح بحياة النفس في عالم آخر⁽²⁾، فهو لا يرى أن الموت فصل حالاً بينه وبين جسده. ولهذا نرى أنهم يضعون الميت «موسداً» أو «متوسداً»⁽³⁾ في قبره؛ أي متكئاً رأسه على زنده المبسوط خلف عنقه، كما كانت عاداته أن يستريح في الليل. وهم لا يجسونه في تابوت، إذ يعتقدون أنه نائم في «بيته المظلم» نوماً أعمق من النوم العادي ولكنه لا يفقده الشعور التام بل يسمح له بشيء من الحس الضئيل على مدة ما. ثم يندفعون، في سبيل معاونة هذا الحس الضئيل، وإطالة مدته، إلى القيام بكثير من مظاهر الجلجلة الدالة على الأسى، كالمنادب والمناحات المستطيلة على بضعة أيام، والطواف المزدوج، والاحتافات العالية بقولهم: «لا تبعدا»، وصراخ النساء الحاد كأنهن يرغبن في تأخير مدة الانفصال التام بين الروح والجسد؛ بينما يقوم الرجال بالمواعيد والايان المعظمة بالاسراع في الثأر. هذا من الأهل والأصدقاء. أما الأعداء فانهم، إذا ما قتلوا العدو، يسرعون في فصل نفسه صارخين مردين: «أبعد»، وهي أعظم دعوة وأهل لعنة تقع على العربي الهائت. من ذلك قول حاتم:

وحتى تركت العائدات يعدنه ينادين: «لا تبعدا» وقلت له: «أبعدا»

وكان من تأثير هذا الاعتقاد أن البدو كانوا ينفرون من «المثلة» نفورهم من أفظع الشرور، والمثلة تشويه جثة القتيل بعد قتله. وتأثير العقيدة نفسها، كانوا ينفرون كذلك من قبول شرعية حدّ السارق الذي سنّه القرآن⁽⁴⁾، وهو قطع اليد⁽⁵⁾. أما حريق

(1) ديوان طرفه. 61-64: 1 (Seligsohn)

(2) راجع في ذلك السعودي: مروج الذهب 3: 209.

(3) حاسة أبي تمام، ص 439، السطر 33؛ 459، البيت 2؛ ديوان حاتم، 38، البيت 7؛ المفضليات (Lyall) ص 62؛ الاصمعيات 63: 8؛ ابن عبد الحكم: سيرة عمر بن عبد العزيز (طبعة عُيُيد القاهرة 1937، ص 41 الخ.

(4) القرآن الكريم، سورة المائدة: الآية 43.

(5) ومن هذا القبيل ما ينصح به بعض اتقياء المسلمين من عدم اجراء العمليات الجراحية، لأنه ليس من اللائق، في نظرهم أن يتقدم الانسان، يوم القيامة، وهو أقطع أو اصرج.

الجثة فكان من نتيجته، في نظرهم، أن يفصل حالاً بين النفس والجسد⁽¹⁾. وقد تسرّب هذا الاعتقاد إلى التقليد الإسلامي، فمنع «الحديث» حرق المجرمين، لأن عذاب النار⁽²⁾ من خصائص الله وحده⁽³⁾.

وفي إمكان الموتى أن يقبلوا وداع ذويهم، كما انهم يسرون من تحية البارزين⁽⁴⁾. وتظل نفوسهم عطشى في قبورها يروها الخمر، إذا كان أربابها من السكارى، أو الدم إذا كانوا قد قُتلوا، ولم يؤخذ بثأرهم بعد. وعلى هذا يدور الكثير من الشعر الجاهلي في ظمناً «الهامة» و«الصدى» كقول طرفة المتقدم، وقول حاتم:

أماوي، أما متّ، فاسمي بطنفؤ من الخمر رتاً، فانضحني على قبري⁽⁵⁾
وما يروى عن الأعشى من أن الفتيان، كانوا إذا جلسوا للشرب على قبره، اعتبروه واحداً منهم فأهرقوا الكأس على تراب القبر، إذا وصل إليه الدور⁽⁶⁾.

أما في «الهامة» العطشى للدم فنعرف الكثير من الشعر كقول ذي الاصبع:
يا عمرو، إن لا تدع شمني ومتقصني اضربك، حيث تقول الهامة: اسقوني⁽⁷⁾

(1) آدم ميز، غصة الإسلام، ص 226

(2) راجع كتابنا يزيد بن معاوية، Ist, p.475، الذهبي: ميزان 3: 267؛ اسد الغابة 5: 53؛ الجاحظ: الحيوان 5: 33، وقابل 4: 149؛ النسائي: السنن 3: 170؛ سيرة ابن هشام 469؛ ابن عساکر: تاريخ دمشق (بدران) 5: 102.

(3) على أن هناك بعض كبار المجرمين والزنادقة أنزل بهم عقاب النار من أمثال بابك الذي قُلت أعضاؤه حياً ثم أحرق بالنفط، اطلب التنوخي: جامع التواريخ (مارجيلوت) ص 75؛ الحلاج، اطلب، ماسينيون، كتاب الحلاج، A. Mez, op. cit, p.209, 304; I, Paris, 1922، وياقوت: ارشاد الأريب (مارجيلوت) 1: 397، 307.

(4) حاسة أبي تمام ص 409، 437، 438، 489؛ البخاري: الصحيح 3: 101.

(5) ديوان حاتم 46: 7.

(6) الأغاني، 8: 86.

(7) المفضليات (Thorbecke)، ص 33.

ولا يطفئ هذا العطش إلا دم الواتر. أما إذا مات الرجل حثف أنفه فيُستسقى الغمام على قبره. وإذا مر المسافر بالقبر وقف فحيّاه، أو وضع عليه اغصاناً خضراء، أو ازهاراً طيبة الرائحة، وإن لم يكن لديه شيء من هذا وضع حجراً⁽¹⁾. ثم إن أهل الميت يزورون القبر من آن إلى آن، وقد ينصبون إلى جواره مضرباً⁽²⁾ يقيمون فيه دفعا لضجر العزلة عن صاحبه. من هذا ما أوصى به عمرو بن العاص، فاتح مصر، عندما أتته ساعته، فالتفت إلى ذويه وقال: «اقعدوا عند قبري.. أستاذس بكم»⁽³⁾. وبناءً على ما تقدم فإننا نفهم أي ذعر إن يستحوذ على البدوي إذا ما فُكر بالموت بعيداً عن قومه⁽⁴⁾، فهو يصرخ طالباً بأن لا يترك في «بيت مظلم» في محل قصي، حتى وإن كان من مشهوري الأبطال كزيد الخيل، أو من دهاء الصعاليك كمالك بن الربيع؛ وذلك خوفاً من أن لا يجدوا:

سوى السيف والرمح الرديني يا كيا!

وهو بكاء، وإن كان مادةً للفخر الشعري، لا يكفي لتعزية الميت وإيناسه في وحدته المظلمة!

للتنفري إن يقول، بتجرده المعهود عن أهله:

إذا ما أتنني ميتي لم أبالها، ولم تذر خالات الدموع وعمتي⁽⁵⁾

وهو لا يهتم بأن يبكي عليه أهله لأنه لم يعتد حياة القبيلة، بل عاش عمره متشرداً بفضل الذئب والضباع على قومه. ثم هناك سبب آخر. هو أن من واجبات النساء:

(1) ديوان اوس بن حجر 5: 33، 16-17: 33 (Geyer)؛ ديوان لييد (الحالدي) ص 79، ديوان النابغة (34: 26 - 27).

(2) الأغاني 11: 144؛ 15: 121؛ 19: 108؛ الطبري 3: 1107؛ ابن حنبل: المسند 3: 292؛ البلاذري (Ahlwardt) ص 40؛ ديوان حاتم 38: 4.

(3) ابن عبد ربه: العقد 2: 4؛ مسلم: الصحيح 1: 60.

(4) حسانة أبي تمام، ص 395؛ 408. - ولم يكن العرب يثأرون للخليع. ومن ثم فقد كانوا يمشون هذا الحرم الذي يتبعهم حتى ما بعد الموت.

(5) المفضليات (Thorbecke) ص 25، البيت 2.

العَمَاتِ والخَالَاتِ، وسائر ذوات القربى، ان ينحن على الميت نواحاً مستطيلاً كي يذكرن أولياء الثأر بواجبهم، ويدفعنهم الى القيام بهذا الواجب. أما الشنقري فلم يكن بحاجة الى هذا، لأنه كان قد سبق فأنار لنفسه الى ما وراء الحد⁽¹⁾. فلم يخف ما يخافه غيره من الموت في الغربة، فالحرمان من الانتقام الذي يُطفئ ظمأ النفس العطشى، ويوسع القبر المظلم⁽²⁾.

هذا ما رأيناه جديراً بالنظر في ما خصّ صفة الثأر الدينية. وسنفرد بحثاً آخر لما كان يقوم به نساء العرب خاصة في تحريض أولياء الثأر على القيام بواجبهم؛ ولما كان يستغله الشعراء من تلك المواقف.

لقد حاولنا، في ما سبق، ان نحدد ما كان يكتنف عادة الثأر من مظاهر وصفات تُلحقها بالمؤسسات الدينية عند العرب الأقدمين.

وها اننا اليوم نعرض لدور النساء، نوادب وشواعر، في تحريض الموتور على الأخذ بثأره؛ منتقلين الى موقف الموتور من واثره عند الاثثار؛ وما كان يقوم به، بعد ادراك الثأر، نم اعلان عن عمله ونشر لمأثرته. وقد وصلنا، في كل هذه الأبحاث، الى بُعيد الهجرة، وعقلية العرب لم تزل هي هي في ما خصّ شريعة الثأر.

اذا تردد ابناء القتيل، أو اخوته، في القيام بواجب الاثثار واحياناً كانوا يترددون متراجعين أمام العقبات والمخاطر العديدة - عند ذاك كانت تتبري النساء، فيرفعن اصواتهن، مذكرات الرجال بالواجب المقدس، ويذكين في الأفئدة المتناسية شعلة الثأر، فضطرم مثيراً عصية البدوي، معيدة، الى وقت ما، حماسه الأولية، دافعةً به الى اقتحام الأحوال في سبيل ثأره. تلك حالة دريد بن الصمة وريحانة بنت معديكرب، اذ حفّضته على القيام بواجبه قائلة: «يا بني، ان كنت عجزت عن طلب الثأر بأخيك، فاستعن بخالك وعشيرته من زبيد». فانف، وخرج غازياً حتى جاءها بالقاتل فقتله أمامها،

(1) المفصلات (Lyall) ص 206.

(2) راجع نولدكه، «الخمس معلقات» 1، 64؛ حماسة أبي تمام، ص 395؛ الأغاني، 15 : 138.

في فنائها⁽¹⁾. وتلك حالة عمرو بن معديكرب، وقد قتل أخاه رجلاً من بني مازن. فجاء أهل القاتل ورجوا منه أن يقبل الدية. فهم عمرو بذلك، وقال: «أحدى يدي أصابتنى» فبلغ الخبر اختاً لعمرو يقال لها كبشة.. فغضبت. فلما وافى الناس من الموسم قالت شعراً تعبر عمراً:

أرسل عبد الله إذ حان يومه.	إلى قومه لا تعقلوا لهم دمي
ولا تأخذوا منهم أقالا وأبكرا	واترك في بيت بصعدة مظلم ⁽²⁾
ودع عنك عمرا أن عمرا مسالم	وهل بطن عمرو غير بشر لمطمم
فان انتم لم تشأروا واتديتم	فمشوار بأذان النعام المصلم ⁽³⁾
أبقتل عبد الله سيد قومه	بنو مازن، ان سب راعي المخزّم ⁽⁴⁾

فانصرف عمرو عن قبول الدية، واغار على بني مازن⁽⁵⁾.

وتلك حالة مصعب وجناح ابني عمرو السلولي، عندما قتل ابن الدمينه اخاهما مزاحماً. فسعى قوم في الصلح بين اهل القاتل واهل القتيل لما كان بينهما من صلة النسب، فقالت امه ترضيه وتحضها على ادراك ثأره:

بأهلي ومالي بل بجعل عشيرتي	قتيل بنى تميم بغير سلاح ⁽⁶⁾
فهلا قتلتم بالسلاح ابن اختكم	فتظهر فيه للشهود جراح
فلا تطمعوا في الصلح ما دمت	حية ومادام حيا مصعب وجناح
ألم تعلموا ان الدوائر بيننا	تدور وأن الطالبين شحاح ⁽⁷⁾

(1) وقد ذكرنا هذه الحادثة في المقال الأول : «مشرق» هذه السنة، ص5. وراجع : شيخو : شعراء النصرانية، ص761، الاغاني 9 : 7.

(2) بسعدة : وفي رواية : بصعدة.

(3) وقد ذكر الجاحظ الشطر الاول من هذا البيت : فان أنتم لم تأثروا بأخيكم.

(4) وفي الجاحظ : جدعتم بعبد الله آف قومكم، بني مازن، ان سب راعي المخزّم.

(5) الأغاني 14 : 34 - 35، الجاحظ : الحيوان 4 : 127.

(6) بغير سلاح : وذلك ان ابن الدمينه كان قد قتله ثوب فيه حصى جعل يضرب به كبده.

(7) الاغاني 15 : 153.

وأكثر ما كان يتجلى دور النساء في المآتم. فإن الامهات، والأخوات، والزوجات - إلا إذا كانت الزوجة من قبيلة غريبة⁽¹⁾ - وسائر ذوات القربى يبدأن بإنشاد المراثي؛ وفي كل مرثية مكان خاص للتحريض⁽²⁾. يشهد بذلك شعر الخنساء بمجمله، وأكثر الشعر الرثائي الجاهلي، حتى أن البحري افرد فصلاً من «حماسه»، هو الفصل العاشر، «لما قيل في التحريض على القتل بالثأر وتركه قبول الدية» وفصلاً آخر، هو الفصل الحادي عشر، «لما قيل في الامتناع عن الصلح»⁽³⁾ جمع فيهما عدة مقاطع من شعر الرجال والنساء.

وقد كان من تأثير هذه العادة في الشعر ان المراثي فقدت كثيراً من قوة الابتكار، فغدت تدور على محاور معروفة وتقسيم مقرر، فتراجع التعابير نفسها، على وتيرة واحدة، بل أضحى كأنها نسخ متعددة لصورة أصلية واحدة، كلما زاد عددها فصل رواؤها، وضعفت شخصيتها. وهو ما نراه في شعر الخنساء نفسها، فنأسف لتلك لمراجعات المتواترة، وتخفف من اعجابنا بشواعر العرب قبل الاسلام. ذلك ان العادات الرثائية كانت تفرض عليهن النذب في سبيل التحريض، ما قدمنا، وواجب التحريض كان يفرض المراجعات، بل الدوران في محيط ضيق.

ونتيجة أدبية أخرى اذى اليها واجب التحريض في المراثي، هي تلك المبالغات الشعرية المضحكة التي كانت تصل اليها الشواعر في ندهن وبكائهن. كان عليهن أن يدفعن القوم الى الأخذ بثأر القتيل. وإذا فقد كان يجب أن يظهر القتيل بمظهر من يستحق ان تهتم القبيلة جمعاً. بأخذ ثأره. وهكذا فقد كان ادنى رعاة الابل خطراً يتحول الى سيد كريم يحمي الأرامل، ويطعم الأيتام. وقد شعر العرب انفسهم بها في هذا النوع من مبالغات مضحكة، وأكاذيب تدفع الى الهزء، فقالوا:

وبعض الباكيات كذوب⁽⁴⁾

(1) الأغاني 4 : 151؛ ابن سعد : الطبقات 3 : 81.

(2) اطلب : Rhodokanaki، هانزا وأغانيها الحزينة، 85، p.

(3) البحري : الحماسة (طبعة شيخو)، ص 28 و 31.

(4) الأصمعيات (17 : 11) Ablwardt.

وجمعوا النوادر المتنوعة على النوادر. وقد لا يخلو من فائدة ذكر واحدة منها نقلها ابن عساكر منسوبة إلى الأصمعي، وذلك في ترجمته لأساء بن خارجة، قال: «كان أساء، ذات ليلة، جالساً في منزله، على سطح، ومعه نساؤه، إذ سمع في جوف الليل نادية تندب، وهي تقول:

ألا فابكي على السيد	لأتمش نيرائه
ولما يطل العهد	ولما تقل اكفائه
عظيم القدر والجفنة	ما محمد نيرائه

فاستوى أساء جالساً، وقد اشتد جزعه، وهو يقول: «أنا لله وأنا إليه راجعون! يا غلام، يا غلام». فأتاه جماعة من غلمانه فوقفوا قريباً منه حيث يسمعون كلامه. فقال لأحدهم: «أنه قد حدث في بعض أشرافنا حدث. فانطلق إلى منزله عكرمة بن ربعي التميمي؛ فانظر هل طرقهم شيء؟» فذهب الغلام ثم عاد، فقال: «ما طرقهم الا خير». فقال له: «اذهب إلى منزل عبد الملك بن عبد الله التميمي؛ فانظر هل طرقهم شيء؟» فذهب، ثم عاد، فقال: «ما طرقهم الا خير». ثم لم يزل يبعث إلى منازل أشراف الكوفة رجلاً رجلاً ممن يقرب جواره، فيسأل عنهم، إلى أن قال له بعض جيرانه: «أصلحك الله! ليس الأمر كما تظن». قال: «فما هذه النادية؟» فقالوا: «هذه ابنة فلان البقال توفي أبوها فهي تندبه». فقال أساء: «سبحان الله! ما رأيت كالييلة قط!». ثم أقبل على نسائه فقال: «عزمت على كل واحدة منكن، أن أحدث بي حدث، أن لا تندبني نادية بعد ليلتي هذه ابداً»⁽¹⁾.

على أن التحريض نفسه، بصرف النظر عن مواد الرثاء من تعظيم قدر المرثي وشمول المصيبة به، كان يسمو في أكثر الأحيان فوق التقليد والمبالغات، فيخرج من القلب طبعياً شخصياً. وذلك أن شعور الأمهات والأخوات والزوجات أسهل استثارة من شعور الاخوة والأبناء والآباء، وادعى إلى الأخذ بالخيال والتصور، حتى أنهن يتناسين، أو ينسين فعلاً، كل ما يحول دون ادراك الثأر من مخاطر وعقبات، بل يصبحن مستعدات لقبول مصائب جديدة في سبيل ادراك ثأر قديم. ذلك أن نداء «الدين»، نداء العاطفة العيلية، يرفعهن حيناً فوق نزعات الحنو النسائي المعتادة.

(1) ابن عساكر: تاريخ دمشق (طبعة بدران) 3: 45 - 46.

فضلاً عن أن المعيشة القلقة في ذاك القفر المخوف عملت نوعاً ما على تقوية صبرهم تجاه المخاطر الدائمة. حتى أصبحت حياة البدو خاضعة الخضوع التام لشريعة الثأر وما تثيره من واجبات ومشاكل، وحتى أصبحت مراحل تلك الحياة تُقطع حسب هذا النظام الذي لخصه دريد ابن الصمة بقوله:

يُغار علينا، واثرين، فيُشتفى بنا، إن أصبنا؛ أو نُفبر على وتر⁽¹⁾

وان لنا في ديوان الخنساء المثال الأعلى لهذا النوع من الشعر الرثائي التحريضي. من الحق أن الشاعرة لم تخترع شيئاً، لأن صفة النوع التقليدية الدينية كانت تحول بينها وبين الاختراع فتدفعها إلى المراجعات الدائمة والدوران المتتابع، ولكن من الحق أيضاً أن الخنساء أظهرت شيئاً من الشخصية حتى ضمن ذاك المجال الضيق، فأخذت تردد عوامل التحريض بعاطفة، وطول نفس، وتفنن، أوصلتها عن جدارة إلى أعلى مرتبة بين شاعر العرب على كونها لم تخلُ من مبالغة في دفع قومها بين سليم إلى الاثثار لأخويها. فان اخاها صخراً مات في فراشه بعد مرض طويل تحمّله على اثر طعنة أصابته. أما معاوية فكان مدفوناً في ليته، جنوبي الطائف⁽²⁾. وقد يكون طول المدة، وبعد القبر، دفعا للسليمين إلى النسيان، فقامت الخنساء بواجب التذكير والتحريض. والنساء، في مثل هذا الموقف، ينسبن الرجال إلى الجبن، والرغبة في الطعام والشراب إذا ما قبلوا الدية، فينادبن بالويل والعار، حتى يأنف الموتور من بيع فقيده باللبن، أي من قبول الدية. وإذا أصرّ عليه رجال الحيّ، قال قول مسور بن زياد الحارثي، وقد عرض عليه سعيد بن العاصي سبع ديان، فأبى وانشد.

يقول رجال ما أصيب لهم أبّ ولا من أخ: أقبل على المال تُعقل⁽³⁾

وإذا أدرك الموتور هذه الحالة، بفضل التحريض والتذكير، فانه يترفع عن كل رغبة في المال، مهما كان فقيراً، فأبى نياق الدية مهما بلغ عددها من مئات وألوف، ويربأ بقييلته ان ترضى بالعقل، لأنه:

(1) شيخو: شعراء النصرانية، ص 754.

(2) راجع: لامنس، المدينة العربية للطائف عشية الهجرة، الصفحة 75، الهامش 3.

(3) ابو تمام: الحماسة، ص 120، البيت 2.

دنسُ تسودُ منه ثيابها

وان ابن عم المرء خيرٌ من التي تبينت تعاوى بافلاة سقايتها⁽¹⁾
ولا يرضى حتى يذيق الواترين «حد السلاح» فيمكنه أن يردد مع عبد العزى بن مالك الطائي:

إذا ما طلبنا تبلنا عند معشر، أبينا حلاب الدرّ أو نشرب الدما
وعمد: قتلنا، بعد ما عرضوا لنا، مقاريمهم شعثاً، وألقاً مرغها⁽²⁾

وفتخر ولي الثأر بأنه لا ينسى قتيله مدى الدهر، فهو ان «لم ينل ثأره من اليوم أو غد، فالدهر ذو متطول»⁽³⁾. وكثيراً ما يسمع اسمه تردده «ابنة الجبل» أي الصدى، على ما في قول سدوس بن ضباب:

اني الى كل أيسارٍ ونادبة أدعوحيشاً، كما تُدعى ابنة الجبل⁽⁴⁾

هذا شيء مما يردد على مسامع الموتور لتحريضه، يرذّه النساء خاصة، وقد يردده الموتور فيحترّض نفسه على قبول واجبات «ولي الدم». والموتور هو أقرب أقرباء القتيل، كما قدّمنا، الا ان يكون هذا قد عيّن وليّ ثأره قبل موته.

فاذا أخذ على عاتقه هذا الواجب المهم، امتنع عليه أن يكلف غيره القيام به، أو يشركه بذلك. انما يجب عليه أن يضحي بنفسه في سبيل ادراك ثأره. من حقّه أن يلجأ الى المعاونين والمساعدين من كبار قبيلته أو من غير قبيلته⁽⁵⁾. فيمهدون له سبيل الوصول الى مهمته، كأن يدلّونه على الواتر، أو ينصبون الحباله فيقع هذا فيها.

(1) حسانه البحتري: الرقم 115.

(2) حسانه البحتري: الرقم 113.

(3) حسانه أبي تمام، ص 119.

(4) ابر زيد الانصاري: النوادر، ص 124. وقد قال شارحاً: «ان ابنة الجبل هو الصوت الذي يبيح من الجبال والصحراء.. يقول: اذا نذبت المرأة ميتها دعوت لها هذا الرجل، فيجيني للأخذ بثأرها كما تحب ابنة الجبل».

(5) الأغاني 15: 13.

الا انهم جميعاً يجب أن يختفوا في ساعة الثأر، فيتأخروا عن صاحبه، تاركين للولي وحده حق القيام بثأره وقتل واثره وهو حق لا يتخلى عنه الموتور لحظة، وكثيراً ما سمعنا يطالب به بالحاح، فيقول قول خالد لرفيقه نافع، وقد اعانه في ادراك واثره، فلما رآه صاحب نافع: «اياك أن تعرض له، فاني اضربه»⁽¹⁾. أو قول الحصينين: حصين بن زهير بن ذيمة، وحصين بن أسد بن جذيمة العباسيين لقومهما: «يا بني عبس، دعونا وثأرنا». وفي رواية أخرى انها قالوا: «قفوا علينا حتى نعلم علمه (الضمير للواتر) فقد امكنتا الله من ثأرنا». ولم يريدوا ان يشر كهها فيه أحد⁽²⁾.

وهناك واجبات شبه طقسية على الموتور ان يحافظ عليها اثناء قيامه بالثأر. من ذلك ان يصبح بواتره، في هجومه عليه، أو قبل أن يضربه الضربة القاضية، فيذكر سبب عمله، ويذكر القاتل باسم القاتل، صارخاً: «يا لثأرات فلان!»⁽³⁾.

في هذه الدقيقة الرهيبة يخرج البدوي من التخفي والتستر، وقد جاز له ان يلجأ اليهما حتى هذه الآونة، فيبدو دياناً وحاكماً ومنفذاً، فلا بدّ، والحالة هذه، أن يسمع المحكوم عليه حيثيات الحكم في فم قاتله!

وقد تجاوزت هذه العادة في ذكر «الثأرات» العصر الجاهلي الى صدر الاسلام، فكانت كلمة التوحيد بين افراد العثمانية، ينادون بها في مطالبتهم بثأر الخليفة الثالث، فيصيحون: «يا لثأرات عثمان!»⁽⁴⁾ وهي الكلمة التي نادى بها، بعد العثمانية، «توابو» العراق، عندما ارادوا أن يثأروا للحسين بن علي، قتيل كربلاء، فيكفروا عن تخيلهم عنه اثناء المعركة.

(1) الأغاني 15: 13، السطر 14.

(2) الأغاني 10: 9 و11؛ ابن دريد: الاشتقاق 185، -3 وراجع قصة قيس بن الخطيم التي نشرناها في القسم الاول من هذا المقال: «مشرق» السنة الحالية، ص10.

(3) راجع الأمثلة العديدة على هذا في الدينوري: الاخبار الطوال (طبعة Guirgass)، ص2-3؛ البلاذري: فتوح البلدان، ص416؛ الأغاني 12: 77 (وفيها مثل مضحك)، 17: 164؛ ديوان حسان بن ثابت 30: 4؛ ابن دريد: الكتاب المذكور، ص185؛ رحلة ابن بطوطة (طبعة مصر) 1: 72؛ لامنس يزيد... p.168.

(4) راجع كتابنا في معاوية ص109 وما بعدها.

على أن العرب كانوا يمتنعون عن هذه المنادة في أشهر الحرام⁽¹⁾ امتناعهم عن الغارات. فكانوا يوقفون شريعة الثأر بتأثير شريعة دينية أخرى.

وكان من الممكن أن يتنوع التعبير في المنادة. إلا أن اسم القتل ضروري ذكره وقد يُكتفى بذكر الكنية، كما قال أنس بن عباس حين قتل ابن ورقاء الخزاعي في ابن اخته أبي الزبآن طعيمة بن عدي، يوم بثر معونة.

تركت ابن ورقاء الخزاعي ثاوياً بمعترك تسفي عليه الأعاصيرُ
ذكرتُ ابن الزبآن، لما رأيتهُ، وأيقنتُ أني، عند ذلك، ثائرٌ⁽²⁾

وقد يستعمل الموتور تعبيراً آخر هو قوله، قبل أن يضرب الوتر: «بوء بدم فلان!» أي مُت به! وليكن دمك كفوءاً لدمه! كل ذلك لأن الموتور يريد أن يعين الغاية نم ضربته، فهو يوضح نيته بطريقة ترفع الالتباس، حتى إذا كان في الأمر ما يشكل، لم يتراجع عن أن يوضح حقيقة غايته. كما جرى لحليس النصري، وقد لقي خويلداً الخزاعي، قاتل أحد أقاربه المدعو هريم بن مرداس، فقتله. فقال بنو نصر: بوء بدم فلان النصري، رجل كانت خزاعة قتلته. فقال الحليس: «لا بل هو بوء بدم هريم بن مرداس»⁽³⁾.

وهكذا نرى أن عادة الثأر عند العرب، كمادة البراز عند معاصرنا، مقيدة بنظام دقيق على الموتور أن يتبعه، منذ يبدأ بحمل «الوتر العظيم»، أي منذ يصبح وِلي الثأر، فيتقيد به تقيداً طقسياً يشبه تقيداً بالعبادات القليلة في «دين» العرب.

بيد أنه لا يتقيد بهذه الطقسيات، من واجب اظهار شخصيته وذكر اسم القتل، إلا في آخر دقيقة، وقد سهل عليه إدراك الثأر فلم يبقَ إلا الضربة القاضية. أما أول المر فيمكنه الالتجاء الى جميع الوسائط ما صلح منها وما فسد. له أن يختفي وراء الشجر، وله أن يغير زيه، وله أن يصبغ غرة فرسه، وله أن يلتجئ الى واثره نفسه، حتى إذا

(1) الأغاني 10 : 33.

(2) ابن هشام : سيرة الرسول، ص 651؛ ووردت الحادثة مع شيء من التحريف في الاعلام، في ابن عساكر: تاريخ دمشق 3 : 138.

(3) الأغاني 13 : 69.

حانت منه غفلة هجم عليه فقتله غيلة. وقد ذكرنا عدة شواهد على هذه الحالات في القسم الأول من المقال. وإن لنا شاهداً جديداً في حادثة معاوية أخي الخنساء.. وكان قد أغار على قوم هاشم ابن حرملة فخرج إليه هاشم وإخوه دريد. فأردى معاوية هاشماً عن فرسه. وأنفذ هاشم سنانته من بطن معاوية. ثم كرّ دريد على معاوية، وهو يظنه قد قتل هاشماً، فضربه بالسيف، فأجهز عليه⁽¹⁾. وظلّ بنو سليم، قوم معاوية، مدة يجهلون من القاتل، فيتهملون بإدراك ثأره. فكانت الخنساء تفرعهم وتحرضهم بتلك القصائد التي ضخمت ديوانها. حتى عرف القاتل رجلاً اسمه عمرو بن قيس الجشمي فلحقه وقال: «هذا قاتل معاوية، لا وألت نفسي إن وأل». فلما نزل هاشم وخلال لحاجته، كمن له عمرو بين الشجر، حتى إذا كان خلفه أرسل إليه معبلة فقتله⁽²⁾.

أما اليوم فإن اغتيال هاشم على هذه الصورة لأبعد من أن يثير فينا عاطفة تقدير واعجاب. وأما في ذاك العصر فإن البدوي لا يرى في الحادثة إلا القيام بواجب مقدس. لقد أدرك غايته من الثأر فاطمأنت نفسه إذ اطمأنت نفس القاتل؛ فهو لا يهتم بالوسائل التي استعملها في سبيل ذلك، بل لا يهمه أن يفكر فيها. فلا عجب إذا ان سمع الخنساء. تفدي الفارس الجشمي بكل عزيز لديها، فتقول:

فدى للفارس الجشمي نفسي	واقديه بمن لي من حميم
أفديه بكل بني سليم:	بظاعنهم وبالأنس المقيم
كما من هاشم أقررت	عيني، وكانت لا تنام ولا تنيم ⁽³⁾

وقد استغرب الأب دي كوييه، مترجم ديوان الخنساء إلى الفرنسية، هذا المدح الرفيع «لحادثة اغتيال متصفة بالجبين». وزاد «انه يدلنا، أكثر من أي وثيقة، على ما وقر في نفوس البدو من حقهم المزعوم بالثأر. وإن مقتل العدو كان لديهم من المآتي الرفيعة⁽⁴⁾». على أن هذا الشرح لم يصب كبداية الحقيقة تماماً، لأنه أهمل معنى الثأر

(1) الأغاني 13 : 141.

(2) الأغاني 13 : 146. والمعبلة : السهم إذا كان نصله عريضاً.

(3) الأغاني 13 : 146. واطلب ديوان الخنساء (طبعة شيخو)، ص 80.

(4) ديوان الخنساء، ترجمة دي كوييه، الصفحة 171.

الخاص عند البدو. قد يمكن ان نسمي الثأر «حقاً» في جماعاتنا المنظمة، أما في البيئة البدوية اذ ذاك، فكان واجباً مقدساً، كما قدمنا. وعليه فلم يكن العرب ليتفقوا في الحكم على شرعية الوسائط المستعملة للقيام بهذا الواجب المحتّم؛ وإذا فقد كانوا أبعد من أن يعتبروا صفة القتل، كما في حادثة الجُشمي، هل هو من المآتي الرفيعة أم لا؟

وما رأي معاصرنا في عمل مقيس الكناني الذي يفوق عمل الجُشمي غدرًا وخيانة؛ حتى اننا لا نكاد نجد في مفرداتنا العصرية كلمة شديدة الوقع تصم بها هذا العمل الشائن. وتفصيل ذلك انه كان لمقيس اخ اسمه هاشم أسلم وشهد غزاة المريسيع مع النبي. فاتفق ان قتله رجل من الأنصار خطأ، وهو يظنه مشركاً. فقدم مقيس على النبي، ففضى له بالدية. فقبلها، وأسلم، دالاً بذلك انه عدل عن طلب ثأره، حتى اذا صادف واتره مطمئناً هجم عليه وقتله وهرب مرتدّاً عن الاسلام، مفتخراً بعمله:

شفى النفس أن قد بات بالقاع	مسنداً يضرج ثوبه دماء الأخادع
ثأرتُ به قهراً، وحملت عقله	سراة بني النجّار أرباب فارغ
حللتُ به وتري، وادركت ثورتِي؛	وكنّت عن الاسلام أول راجع ⁽¹⁾

هذا عمل مقيس، أما اليوم فليس من شك في خيائته وغدره؛ وأما في ذاك العصر فلم يلمه احد، اذا استثنينا المجتمع الاسلامي في المدينة الذي نظر خاصة الى ارتداد الخائن عن الاسلام. بل ان قومه عرفوا له تلك الجرأة في الأخذ بالثأر، والقيام بالواجب المقدس، حتى انه عندما قتله أحد بني قومه المدعو نُميلة، مال الرأي العام الى تبرير نُميلة دالاً على المجرم في نظره، ليس مقيس الخائن الغادر، بل نُميلة الذي «أخزى رهطه»، على قول اخت مقيس:

لمعري! لقد أخزى نُميلة رهطه	وفجع اضياف الشتاء بمقيس
فلله عيناً من رأى مثل مقيس،	اذا النساء أصبحت لم تُحرّس ⁽²⁾

واذا فإن الخيانة وما اليها، اذا كانت من مقدمات الثأر، ليست بالخلة المذمومة في نظر البدو. بل انهم كانوا يعتبرون الخداع من معدّات الحرب فيقولون: «الحرب

(1) البلاذري: فتوح البلدان، ص 41، وراجع القسم الاول من مقالنا، ص 22.

(2) ابن هشام: السيرة، ص 820.

خدعة». ويتكلمون على السرعة اتكالمهم على المقدرة، فيذكرون في صفات الجواد الحسن سرعته في ادراك الثأر⁽¹⁾.

خيانة، وغدر، وإسراع في الهجوم وفي الفرار، مع جميع أنواع التخفي والتستر، من انكار الاسم، والانتفاء الى غير القبيلة، وصبغ الناصية، وتسويد غُرّة الفرس، والتظاهر بالنسيان، والصبر للفرصة مدة طويلة. كلها أساليب يلجأ إليها الموتور، فينيم حذر الواتر، ويسهل على نفسه القيام بفرائض الثأر. على أن هناك من الأبطال الفُتاك من لم يكن يرضى بهذه الطرق الهاتة الى الجين. فكانوا، كالحِث بن ظالم المرّي، يتهددون اعداءهم علانية، وينهبونهم الى قرب يوم الثأر:

تعلم، أبيت اللعن، أني فاتكُ من اليوم، أو من بعده، بابن جعفر
أخالد، قد نهيتي غيري نائم، فلاتأمنن فتكي، يد الدهر، واحذر⁽²⁾

ولكن ستار التخفي، أيأ كانت صفة الموتور، يجب أن يسقط اثناء ضرب الواتر، كما قدما. عند ذاك يخرج الولي من تستره، فيعلن اسمه واسم القاتل الذي يثار به، ويشير الى نسبه منه، ان شاء، ويذكر اسم الواتر الذي يقتله، على نحو ما سبق لنا فأشرنا اليه. وهو لا يكتفي بكل هذا، بل يعمل على اعلان عمله بالشعر، ونشره مع الركبان في انحاء البلاد العربية. وكانه يعوّض عما بدا من مظاهر التخفي سابقاً، فينادي الآن باسمه، فعل خُفاف بن ندبة إذ قتل مالك بن حمار الشمخي:

أقولُ له والرُمحُ يَاطُرُ مَتَنَهُ: تَأْمَلُ خُفَافاً إِيَّيْ أَنَا ذَلِكَا⁽³⁾

أو فعل علقمة بن سباع حين قتل عمرو بن الجعيد:

قلت له: خذها فاني امرؤ...⁽⁴⁾

(1) ابن قتيبة: كتاب العرب (طبعة كرد علي في «رسائل البلغاء»، ص 373؛ الأغاني 4: 151.

(2) الأغاني، 10: 18.

(3) الأغاني 15: 76.

(4) الأغاني 15: 76.

ويستشهد الناس على فعلته:

الا سائل النعمان، إن كنت سائلاً وحي كلاب: هل فتكتُ بخالد! ⁽¹⁾

ويتبسّط في ذكر الحادثة، واصفاً المكان والزمان، كما في ابيان خُفاف المتقدم مطلعها:

وَقَفْتُ لَهُ عَلَوَى وَقَدْ خَامَ صُحْبَتِي
لَدُنْ دَرَّ قَرْنِ الشَّمْسِ حِينَ رَأَيْتُهُمْ
تَيَمَّمْتُ كَيْشَ الْقَوْمِ حَتَّى عَرَفْتُهُ
حَيْثُ لَهُ يُمْنَى يَكْدِي بَطْعَنَةً
لَا بَنِيَّ مَجْدًا أَوْ لَا نَارَ هَالِكَا
يِرَاعَا عَلَى خَيْلٍ تَوْؤُمُ الْمَسَالِكَا
وَجَانِبْتُ شَبَانَ الرِّجَالِ الصَّمَالِكَا
كَسَبْتُ مَتْنَهُ مِنْ أَسْوَدِ اللَّوْنِ حَالِكَا
بِهِ أُدْرِكُ الْأَبْطَالِدَ قَدَمًا كَذَلِكَا
أَنَا الْفَارِسُ الْحَامِي الْحَقِيقَةَ وَالَّذِي

وقد يصف عاطفته المضطربة بين الخوف والشجاعة، بين الإقدام والاحجام، بين حب الحياة والقيام بالواجب، عندما يرى واثره القويّ يظن انه ليس بكفوء له، ولكنه يشجع نفسه ويُقدم. وذلك قول مكرز بن حفص بن الأخيف القرشي وقد ثار لأخيه الاصغر من سيد بني بكر، عامر بن يزيد:

لما رأيت أنه هو عامرٌ،
وقلت لنفسي: إنه هو عامرٌ،
وأيقنت أني إن أجلله ضربة،
حفظت له جاشي وألقيت كلكلي
ولم أك لما التف روعي وروعه
حللت به وتري ولم أنس ذحله
تذكرت أشلاء الحبيب الملحِب
فلا ترهبه وانظري أي مركب
متى ما أصبه بالفرافر يعط
على بطل شاكي السلاح مجرب
عصارة هجن من نساء ولا أب
إذا ما تناسى ذحله كل غيب ⁽²⁾

وهو حريص على ابلاغ الناس انه قام بواجبه في رائعة النهار:

ولم اقتلكم سرّاً، ولكن علانيةً، وقد سطع الغبار ⁽³⁾

أو في الصباح:

(1) للحرث بن ظالم، بعد ان قتل خالد بن جعفر، الاغاني 10 : 19.

(2) ابن هشام : السيرة، ص- 422 الغيب : الذي لا عقل له.

(3) البيت لحذيفة بن بدر الفزاري، الاغاني 16 : 33.

نحن الذين صَبَّحُوا صباحاً يوم النُّخيل غارةً ملحاحاً
نحن قتلنا الملك الجحجحا ولم ندعُ لسارحٍ مراحاً
الا دياراً او دماً سُفاحاً، نحن بنو خويلدٍ صراحاً

لا كذب اليوم ولا مزاحاً⁽¹⁾

لا كذب ولا مزاح! بل هي الحقيقة بهم الوليُّ الناصر أن يعلنها كما هي، دون تعمية ولا اسرار، وقد خرج من طور التخفي، فأخذ يخاطب الركبان ويكلفهم نشر عمله بين الناس، وطريقة النشر الوحيدة، اذ ذاك، هي الشعر:

يا راكياً، إنا عرضت، فبلغن أبا غالب ان قد ثأرنا بغالب!⁽²⁾
ألا أبلغ بني العشاء عني علانيةً وما يغني السَّراؤُ
قتلت صراكم وحسنت منكم حسيلاً مثل ما حصل الويارُ⁽³⁾

وقد نخطئ اذا نسبنا غاية البدوي في نشر قيامه بثأره الى الفخر المعتاد بين العرب، او الى عاطفة الحقد والرغبة في اوراق الدماء. انما غايته الحقيقية ان يُطلع القوم على قيامه بالواجب الديني. هي عاطفة الاطمئنان، وراحة الضمير بالخروج من الاثم، تدفعه الى نشر عمله المبرور:

من مبلغ افناء مذحج انني ثأرتُ بخالي، ثم لم أثنائم⁽⁴⁾
هي الغبطة بقيامه بالوصية، «بولاية الاشياخ

ثأرت عدياً والخطيم، فلم أضع ولاية اشياخ جعلت ازاءها
ضربت بذئ الزَّين ربة زمالك، فأبَّتْ بنفسي قد أصبت شفاءها⁽⁵⁾

(1) الأبيات لأبي حرب بن الاعلم العُقيلي. ابو زيد : النوادر، ص 47.

(2) دريد بن الصمة؛ الاصمعيات 8 : 1 - وكثيراً ما يتردد هذا التعبير في شعر الثأر؛ اطلب ديوان اوس بن حجر 30 : 1؛ المفضليات ص 354 الخ.

(3) شداد بن معاوية العبسي. الأغاني 16 : 33.

(4) عدي بن حاتم؛ حماسة البحري : رقم 151.

(5) ديوان قيس بن الخطيم 1 : 4 - 5.

هي ذكرى الفقيد، والأمل بأن ادراك الثأر يسهل عليه الإقامة في ذاك «البيت المظلم»، فيسكن صدهاء، وقد ارتوى ظمأه. كل ذلك يحمله على اعلان عمله، وان تعرض بدوره لثأر جديد.

ثم من شروط الثأر ألا يستفيد الولي الثائر فائدة مادية، فلا يسلب قتيله، ولا يأخذ راحلته. وهذا دليل جديد على صفة الثأر الدينية. وان هذا القيد لمن أصعب القيود على البدوي الذي لا يتراجع عادةً عن السلب والذي كثيراً ما يشتهي أن يكون له فرس خصمه! فإذا قام بالثأر، كما يجب، وسواءً أقتل القاتل نفسه أم غيره من قبيلته أو من دينه⁽¹⁾، أم قتل عشرة بدل الواحد، أم مائة، كما يقول بعضهم، «فلا لوم عليه ولا عذل»⁽²⁾.

وسواءً أكان القتل من عامة الشعب أم من الملوك:

ألا تستحي منا ملوكٌ، وننقي
نعاطي الملوك السمل، ما قصدوا بنا؛
عمارنا؟ لا يئوئ الدم بالدم!
وليس علينا قتلهم بمحرّم⁽³⁾

ويجدر بنا أن نلاحظ ذاك الاهتمام الذي يبديه جميع الثائرين بذكر قداسة عملهم وانه فوق التأثم واللوم والعذل، يريح الضمير ويشفي النفس. هم يفتخرون بذلك وحق لهم الفخر! لأن أخذ الثأر أصعب المظاهر الدينية القديمة تنفيذاً، وأعظمها خطراً على القائم به، وأقربها الى التجرد والاخلاص. وان تكن العواذل والنوادر قد أكثرن من اللوم والتحريض، بسبب الإهمال أو التناسي، فهذا ان الثائر الآن، وقد أخذ

(1) في الأغاني 13 : 124 ان رجلاً أتى حصين بن الحزام السهمي فقال له : «ان جار حصيناً اليهودي قد قتل ابو جوشن، جار بني صرمة». فقال حصين : «فاقتلوا اليهودي الذي في جوار بني صرمة». فاتوا جهينة بن ابي حمل فقتلوه. فشدّ بنو صرمة على ثلاثة من حميس بن عامر، جيران بن سهم، فقتلوه. فقال حصين : «اقتلوا من جيرانهم بني سلامان ثلاثة نفر». ففعلوا.

(2) حماسة البحري : الرقم 154.

(3) جابر بن حنيّ التغلبي في المفضليات (ص 15 : 18 - 51. - ولا يخفى ما في قوله : «لا يئوئ الدم بالدم» من إعجاز غامض، صعب الشرح والتأويل. أراد أن يقول ان الدم لا يمحى الدم وان القتل لا يشفي من القتل؟ أم شاء الإشارة الى ان الثأر يدعو الى ثأر جديد، وهكذا الى ما لا نهاية له؟ أم رأى، في عنجبيته البدوية، ان ليس دمٌ يصلح كفوءاً لدم قتيله؟.

بثأره «وغسل عاره» يرّد على أولئك اللاتيات، عالي الصوت، مرتفع الجبين. ويجب ألا ننسب كل ما يقوله إلى مفاعيل الافتخار.

قد لا نصدقه في تعداده القتل وفي كل ما تمده به مخيلته من وصف المخاطر والصعوبات. ولكن من الصعب ألا يؤخذ المطالع بذلك الاخلاص، عندما يتنفس البدوي الصعداء، كأنه، بإدراك ثأره، وضع عن عاتقه حملاً باهظاً، بل «شفى نفسه» كما يقول. هي عاطفة الخاطيء كَفَّر عن اثمه، هتاف المؤمن أتى بعمل صالح. يشترك في ذلك النصراري كعدي بن حاتم، والمشركون كقيس بن الخطيم، فيملأون القفر شعراً. وكثيراً ما يكون ادراك الثأر سبباً لظهور شاعريتهم.



قادنا ذكر بعض الحوادث الى تجاوز العصر الجاهلي حتى أوائل العصر الاسلامي، فكان من المفيد أن نعرف موقف نبي الدين الجديد من تلك الشريعة القديمة. لم يتردد محمد في إقرار أصلها الديني، فذكرها بين الأحكام المدونة في «الكتاب» أي في الوحي القديم. ولم يرَ لنفسه الحق في حذفها. على انه، لما كان أرقى من عامة معاصريه عاطفةً، وأوسع فهمًا ومدارك، حاول أن يخفف من وطأة الثأر في الحياة العملية. نتحقق ذلك في القرآن، إذ يجعل القصاص «مكتوباً» على المسلمين، أي موجوداً في الوحي منذ القدم: «كُتِبَ عليكم القصاص: الحر بالحر، والعبد بالعبد، الأنثى بالأنثى»⁽¹⁾. وهو لا يختلف، في هذه اللهجة، عن الشعراء الجاهليين.

واذا رضي عن القتل بالدية - وهذه من مؤسسات اسماعيل الجد الأعلى، كما يتج من التقليد⁽²⁾ - فهو يُظهر هذا التجديد، لا مظهر شريعة تحل محل الشريعة السابقة، بل مظهر «تخفيف» لها، و«رحمة» من الله: «ذلك تخفيف من ربكم ورحمة»⁽³⁾ ولا يخفى أن هذا الموقف تقريرٌ بين للعقيدة البدوية القديمة في شريعة «القدود»، وما يلحق بها من عادة «الثأر». ولو لم يفهم النبي عقلية البدو في نظرهم الى هذه الشريعة، فيدرك

(1) القرآن الكريم: سورة البقرة: الآية 173.

(2) ابن قتيبة: كتاب العرين ص 391.

(3) القرآن الكريم: سورة البقرة: الآية 174.

أنها فرض مقدس، بل «حق» بالمعنى الذي تظهر به هذه اللفظة في لغة القرآن⁽¹⁾، لما احتاط هذا الاحتياط في تخفيفها بعض الشيء، ولما كان من معنى لهذه اللهجة في سن القوانين. أما لو كانت عادة الثأر وليدة حقد البدوي ورغبته في اهراق الدم، أو أثراً من الآثار الهمجية الراقية الى «العصور الجاهلية»، لما تردّد القرآن في نسخها، ونسبتها الى «الكفر»، كما فعل بعدد من تلك العادات القديمة، كالنسيء مثلاً⁽²⁾.

وهل يبقى من شك في صفة الثأر الدينية اذا ما اطلعنا على ما ذكره ابن هشام في حادثة مكرز بن حفص القرشي، قاتل عامر بن يزيد، سيد بني بكر، بثأر أخيه. وخلاصة ذلك ان القاتل، بعد أن رمى واثره، «خاض بطنه بسيفه (بسياف الواتر) ثم أتى به مكة فعلقه من الليل بأستار الكعبة»⁽³⁾. كما يعلّق الرجل التقى نذراً جديراً بشكر الآلهة. واننا نأخذ عن ابن هشام نفسه، كاتب سيرة الرسول، حادثة تدلّ على قوة هذه العقيدة، وتمكنها حتى من المسلمين، وهي واحدة من كثير مما ذكرناه في هذا القسم وفي القسم الأول من مقالنا:

كان عبد الله بن أبي من سادة المدينة. وكان لا يرى بعين الرضى تقدم المهاجرين في مدينته - وذلك بعد الهجرة - وتدخلهم في كل شيء. فحاول أن يضع حداً لهذه الحالة، دون أن يجابه الإسلام واصبح من أشد المسلمين غيرةً على دينه الجديد، وعلى سياسة النبي. فلما علم بالخلاف بين الرجلين، وخشي أن يبعث النبي من يقتل أباه، أتى محمداً فقال: «يا رسول الله، انه بلغني انك تريد قتل عبد الله بن أبي فيما بلغك عنه. فان كنت فاعلاً فمروني به. فأنا أحمل اليك رأسه.

فوالله لقد علمت الخزرج ما كان لها من رجل أبرّ بوالده مني إني أخشى أن تأمر به غيري فيقتله، ولا تدعني نفسي أنظر الى قاتل عبد الله بن أبي يمشي في الناس، فاقتله، فاقتل رجلاً مؤمناً بكافر، فأدخل النار»⁽⁴⁾.

(1) راجع القرآن 2: 58، 6: 152، 17: 35، 25: 68.

(2) القرآن 9: 37.

(3) ابن هشام: السيرة، ص 421، الواقدي (Kremer) ص 32.

(4) ابن هشام: السيرة، ص 727 - 728.

مهما يكن من المبالغة في هذه الحادثة، فإنها تصوّر خير تصوير تأصل عقيدة الثأر الدينية. ولنلاحظ أن هذا المسلم المتدين لا يخالجه أدنى ريب في شرعية الثأر، فهو لا يخشى من أن تحمله نفسه على قتل قاتل أبيه - وقد يكون خشي ذلك لو كان الاسلام قد حرّم الثأر - انما يخشى أن يقتل بأبيه «رجلاً مؤمناً» وبكلمة أخرى لا يخشى الثأر، انما يتراجع أمام صفة الواتر، فيما لو كان مسلماً.

هذا ما رأينا ذكره في المقال الحاضر، واعدن القراء بالعود الى الموضوع، في قسم ثالث، فنجرّب وصف الضحية التي يثار منها الموتور، متهين الى ذكر تلك المحاولات التي أخذ حكماء العرب يقومون بها، قبيل الاسلام، في سبيل تخفيف نتائج الثأر بإقرار الدية. اننا عرضنا دور النساء، نوادب وشواعر، في تحريض الموتور على الأخذ بثأره. ثم انتقلنا الى موقف الموتور من واثره عن الاثثار، وانتهينا الى اثر هذه العقيدة حتى بُعيد الاسلام. وبمنا الآن ان نبحث في الضحية المختارة هدفاً للثأر فنجرّب وصفها، متطرقين في القسم الأخير الى ذكر تلك المحاولات التي أخذ بها حكماء العرب، قبيل الاسلام، وغايتهم تخفيف نتائج الثأر بإقرار الدية.

وان لنا في حكاية قيس بن الخطيم ما يدفعنا الى التعمق في فهم عقيدة الثأر وما كانت تمثل في عقلية البدوي الجاهلي. وقد سردنا تلك الحكاية في القسم الأول من المقال. على أن ما لم نسرده هو كيفية موت الشاعر المذكور.

ونفصيل ذلك انه، بينا كان ماراً في حيّ بني حارثة في المدينة، أصيب بثلاثة أسهم، فخرّ صريعاً ولم يُعرف مُطلق الأسهم. إلا أنها طارت من أطم لبني حارثة. فكان على أقرباء قيس واصحابه أن يأخذوا بثأره، وهم لا يعرفون الواتر على انهم لم يتراجعوا، ولم يترددوا لحظة في اختيار الضحية.

وإذا بهم يهجمون على أبي صعصعة يزيد، لا لكونه ظهر على شيء من الاضطلاع بالجريمة، بل لأنهم لم يروا سواه كفواً لقتيلهم، وهو من سادة بني النجار المنتسبين الى بني حارثة. فقتلوه، وساروا حتى اتوا قيس، وهو يحتضر، فوضعوا رأس أبي صعصعة امامه على الأرض. فطابت نفس قيس، ومات⁽¹⁾.

(1) اطلب ديوان قيس بن الخطيم، ص 1 - 3.

ولا يخفى ما كان قد وقر في اذهان العرب في ما خصّ الضحايا، وسلامتها من كل عيب أو دنس، كي يتقرب بها المضحى من مقام الالهية⁽¹⁾. وكلّما كانت الضحية سالمة صحيحة، زادت قيمتها، فرضي الاله عنها. وهكذا نظر العرب الى ضحاياهم الدينية، وهكذا نظروا الى ضحاياهم في سبيل الضيف، والضيافة مظهر من ظاهـر «الدين» القديم كذلك، فافتخروا بأنهم لا يقرون الضيف الا ما كان صالحاً من اللحم: وإنا لنُفري الضيف، إن جاء طارقاً من الشحم ما أمسى صحيحاً مسلماً⁽²⁾

وهكذا نظروا أيضاً الى ضحاياهم في سبيل الثأر. فلا يقوم بثأرهم فينفس عن الميت، الا قتل السيد، أو أكرم شخص في قبيلة الواتر. «ان الدم الكريم هو الثأر المقيم!»⁽³⁾ كما قالوا، أو كما قال الشيبانيون، على اثر مقتل بسطام بن قيس: «لا يوفي بسطام قتيلاً»⁽⁴⁾ ذلك أن الثأر، كان قد اصبح هو أيضاً عملاً دينياً تُفرض فيه الضحية. فكان يُنظر فيه الى سلامة الضحية وأهميتها لتزداد قيمةً في نظر المضحى والمُضحى له، وتخفف به وطأة المصيبة على أسرة القتيـل.

لقد كان في مبدأ الثأر ان العقاب يجب أن يتناول الواتر نفسه، أي قاتل القتيـل. على أن الموتور كان يقوم بمعادلة بين الجرم وعقابه، بين القتيـل والضحية.

فكان الحرّ، عضو القبيلة، يُقتل بالحرّ، والمولى بالمولى. وهو المبدأ الذي القرآن فيها بعد، فقال: «الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى»⁽⁵⁾.

والذي دلّت عليه حادثة حصين بن الحمام السهمي، المروية في الأغاني، وتفصيلها

(1) راجع في ذلك : ابو داود : الشُّنن (طبعة الهند) 2 : 3؛ الدارمي : الشُّنن (مخطوطة المكتبة الملكية في القاهرة) ص 285.

(2) حسان بن ثابت : الديوان 4 : 30.

(3) الجاحظ : الحيوان 3 : 3.

(4) الاصمعيات (طبعة 7 : 65؛ Ahlwardt)؛ ابو تمام : الحماسة، ص-459 ولا يظهر دور بسطام السياسي الا بصعوبة من ذاك الدرس العميق، الظاهر، مع ذلك، على شيء من الابهام والغموض الذي نشره : «إيريش براونليك، بسطام بن قيس، أمير ويطل بدوي قبل الإسلام. لايزيف، 1923.

(5) القرآن الكريم : سورة البقرة : الآية 173.

انه كان له جار يهودي فقتله ابو جوشن، أحد جيران بني صُرمة⁽¹⁾؛ فجاء الخبر حصيناً، وكان حصين من أعقل أهل زمانه، فلم يتردد بأن يجيب المخبر بقوله: «فاقتلوا اليهودي في جوار بني صُرمة» - جار يهودي بجار يهودي! - فاتوا جهينة بن أبي حمل، فقتلوه. فشدّ بنو صُرمة على ثلاثة من حميس بن عامر، جيران بني سهم، فقتلوه. فقال حصين: «اقتلوا من جيرانهم، بني سلامان ثلاثة». ففعلوا⁽²⁾.

وهكذا لم يكن الانتقام ليقف عند منطوق العدالة البدوية الهائلة بالتعبير الموجز: «رجل بر رجل».

على أن القرآن، وهو أقرب إلى الانسانية من ممثلي تلك العدالة، صرح عالياً بأنه «لا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»⁽³⁾. ولكن كان من الصعب أن يسمع له أولئك البدو، وان يعملوا بأحكامه. وهم، فوق ما كانوا يعتبرون من التبعية الشاملة الملقاة على عاتق أسرة القاتل كلها بل على عاتق قبيلته جمعاء، كانوا يعتبرون حالة أخرى لا تدخل في مجال قياساتنا، وعنصر أصعب التحديد، الا وهو مركز القتل من المجتمع.

ولا يخفى ما في تقدير هذا المركز من الافتتاح، والاستبداد بالرأي، والانتكال على تقدير البدوي الشخصي، وهو ميّال بالفطرة إلى التأثر بالهوى، مُتَشَبِعٌ بيا وقر في ذهنه من سمو قدره، وأهمية مقامه الاجتماعي.

ولنا في عدة حوادث أدلة ساطعة على ما قدمنا، من ذلك حادثة جُوي المزني، وقد أصابه الخزرج في قتالهم للأوس، فلما أحسّ بالموت، رفع رأسه، وقال: «اعطني الله عهداً ليقتلن منكم خمسون ليس فهم أعور ولا أعرج»⁽⁴⁾. وهكذا قدر ذاك البدوي العامي نفسه بخمسين من أفاضل الرجال! غير مكتفٍ بالشرعية السائرة: رجل بر رجل! فكيف لو كان من السادة الكبار! كالزبير بن العوام مثلاً، حوارى محمد، الذي قُتل غدرًا في يوم الجمل. فلم يكن أهله ليرضوا برأس القاتل، وهو من عامة الناس⁽⁵⁾. وعلى هذا القياس، لم يكن أهل القتل ليرضوا برأس القاتل، اذا كان

(1) الأغاني 13 : 134.

(2) ابن هشام : السيرة، ص 431، 541.

(3) القرآن الكريم : الانعام : الآية 164.

(4) ابو تمام : الحياصة، ص 441.

(5) الاغاني 16 : 122.

من اولك «الخلعاء» المنبوذين الذين «تخلعهم» قبيلتهم للتخلص من تبعة اعمالهم، وتصرّح بأنها لا تأخذ بثأرهم اذا قُتلوا⁽¹⁾. فيقول الموتورون، اذ ذاك، وحق لهم القول، ان لا نسبة بين فقيدهم وقاتله «الخلع».

على أن البدوي الموتور، حتى في غير هذه الأحوال الخاصة، يدعي دائماً أن لا نسبة بين فقيده والواتر. فالفقيد الكريم، وكل فقيد كريم في نظر أهله بل هو «خير الناس»⁽²⁾ أفضل من القاتل. وإذا على الموتور أن يرمي أفضل أهل الواتر، أي سيد القوم. عليه أن يرمي بقتيله «خير الناس» أو «أفضل الناس»⁽³⁾ كما يقول، ولا يعني بخيرهم اعظمهم فضائل أخلاقية، بل ارقاهم مركزاً في المجتمع، وهذا المركز وحده يحميه في ادراك ثأره. فهو يضرب «كيش القوم»⁽⁴⁾، ذاك الذي يكون «أعز فقداً وهالكاً»⁽⁵⁾. وهو مادام لا يرتاح الى انه رمى أفضل القوم وأشرفهم، يظل قلقاً مضطرباً، ولو قتل بقتيله سيدين بدل السيد. فان دمهما لا يفي بدم فقيده، كما يقول:

ونحن قتلنا سيديهم بشيخنا سويد، فما كان وفاء به دما⁽⁶⁾

والسيد، في حياة القفر، يمثل قبيلته؛ فلم يكن له مندوحة عن ان يتحمّل شيئاً من مساوئ أفرادها. على أن العادة التي شاعت ان تحمله دم من يقتلهم ذوهه كان من شأنها أن تدفع البدو الى الغلو والمبالغة في المطالبة بثأرهم. حتى اذا كان القتيل ذا خطر في المجتمع، وكل قتيل ذو خطر في نظر ذويه، كان الموتور لا يكتفي بقتل سيّد واحد، بل يجمع بين المركز الاجتماعي والعدد. فيرمي الى قتل ثلاثة سادة بسيّده⁽⁷⁾

(1) الاغاني 19 : 76.

(2) ابن عساکر : الكتاب المذكور 5 : 8؛ وإن يكن ظاهراً فهو «خير الناس» اطلب كتابنا : مهد الإسلام، الجزء الأول، الصفحة 127.

(3) هي التعابير التي يرددها الشعراء الثائرون حتى تصبح من القوالب الانشائية - اطلب الاغاني - 19- 129؛ 31 : 276؛ البلاذري : فتوح البلدان، 413؛ عبيد بن الأبرص : الديوان (طبعة 9 : 17 Lyall).

(4) الاغاني 13 : 142؛ 16 : 129؛ السمهودي : وفاء الوفاء 3 : 373.

(5) عبيد بن الأبرص : الديوان 7 : 17.

(6) الاغاني 16 : 116؛ وراجع الاغاني 15 : 75 - 76؛ 16 : 33، 53 - 54؛ البحري : الحماسة : الباب الثالث عشر.

(7) الواقدي (طبعة Kremer) 22.

«فيدرك ثأره ويزيد»، على قول الافوه، أحد حكماء العرب⁽¹⁾. وإذا جرى البدوي هذا المجري، فلا حد ولا تحفظ، ولا اعتبار يوقفه عند عدد معلوم. بل هناك تسعة قتلى بقتيل واحد بعض الأحيان، وهناك هجوم على قبيلة الواتر صميمها ومواليها⁽²⁾. وكلما زاد عدد الضحايا عظمت قيمة السيد الفقيد. وقد لا يكتفي الناصر بكل ما تقدم، إذا لم يضرب سيد القوم فيقتله⁽³⁾. فيظل نشيد فخره خافتاً إذا لم يختمه بنغمة الثأر المتواترة: «قتلتُ سيدكم!»⁽⁴⁾ وقد أصبحت هذه النغمة كتعبير طقسي يلفظه القاتل، على اثر قيامه بذاك الواجب. حتى اننا نسمعها بعد الاسلام، دالة على تأصل تلك العادة في البدو، وفي الشعر البدوي وهو أجلى صورة للعادات القديمة. وها أن قاتل حفيد النبي، الحسين بن علي بن أبي طالب، في كربلاء، يصيح مفتخراً:

قتلتُ خيرَ الناسِ أمساً وأباً؛ وخيرهم، إذا يُنسبون، نسباً⁽⁵⁾

هذا ما يستتج من أقوال الناصر الشعري الفخرية. أما الحقيقة فلم تكن دائماً لتوافق هذه الأقوال⁽⁶⁾. حتى ان البدو انفسهم عرفوا «كذب الباكيات»⁽⁷⁾ ومبالغة الشعر الناصري أيضاً.

كان من همّ الناصر أن يزيد عدد ضحاياه ويضخم أهميتهم في المجتمع⁽⁸⁾، فيصبح كل قاتل سيداً كريماً، بل يصبح القاتل عدة قتلى، فتزداد أهمية الفقيد المطالب بثأره، وتزداد شجاعة الناصر كذلك. وهذا دريد بن الصمة لا يرضى، في ثأر أخيه عبد الله، إلا بأن يقتل «خير لداته»⁽⁹⁾.

(1) الاغاني 11 : 41؛ الاصحيات 38 : 23.

(2) ليبد : ديوانه (طبعة Huber) 3 : 48.

(3) ابن هشام : السيرة، ص 431.

(4) البحرني : الحماسة، عدد 148 - 5؛ حسان بن ثابت : ديوانه 11 : 16.

(5) ابن الأثير : أسد الغابة 2 : 21.

(6) راجع في «اسراف الشعراء وافرطهم اقوال الجاحظ : كتاب الحيوان 6 : 141 - 142، وكتابتنا Tuif، p. 145-146.

(7) راجع القسم الثاني من هذا المقال : المشرق، ص 430 - 431.

(8) راجع القسم الثاني من هذا المقال : المشرق، ص 430 - 431.

(9) شيخو : شعراء النصرانية، 761.

وهذا حسان بن ثابت يقاتل كل السادة، وكل الأشراف⁽¹⁾، دون تمييز. بينما غيرهما من الشعراء الثائرين يهتمون بالتدقيق فيعدّون ضحاياهم، ويذكرون مركزهم. فهم ثلاثة، أو ستة، كما في قول الاجدع بن مالك:

ولقد قتلنا من بنيك ثلاثة: فتنزعن، وأنتَ غير مطاع⁽²⁾
أو قول العباس بن مرداس:

قتلنا به في ملتقى الخيل خمسةً وقاتله زدنا، مع الليل، سادسا⁽³⁾
بل هم سبعة من خير القوم:

أصبنا به من خيرة القوم سبعةً كراماً: ولم نأكل به حشف النخل⁽⁴⁾
حياة البدوي ثمينة في نظر أهله، ودمه غالٍ لا يُعدل به دم رجل آخر أبداً كان.

فبئس الآية القديمة: «رجل برجل»! وبئس ما فيها من مساواة لا يرضاها السري من البدو، وكلهم سراة! وهكذا أبدلت بتلك الآية آية جديدة قبيحة: «سيد بسيد»، و«كريم بكريم»⁽⁵⁾. على أنها لم تحلّ المشكل لأن البدو أشراف كرام، كما قدّمنا. وإذا فقد ظلّ الموتور يرمي رأس القوم، فينتصر من سيد قبيلة واتره، وسواء أصاب الواتر المذكور أم لم يصبه. بل قد لا يفتش عن شخص الواتر، فيضرب لا يبالي من يصيب على شرط أن يصيب رجلاً من السادة الأشراف:

وشريف لشريف مساجد لا نباليه، لدى وقع الأسل⁽⁶⁾

وعلى هذا فإننا نرى الرثاء الممتزج بالثأر يشاطر الفخر، بل يزيده، افراطاً ومبالغة، مستنداً في ذلك، وفق العواطف الحالية، إلى ما وقر في ذهنه من أساليب الشعر القديم

(1) حسان بن ثابت: ديوانه 11: 15 - 18.

(2) في الاصمعيات: 6: 45.

(3) الاصمعيات 24: 38.

(4) الأغاني 16: 58؛ الجاحظ: الكتاب المذكور 153.

(5) أبو تمام: الحماسة، ص 280؛ الأعشى في كتاب الاضداد (طبعة صالحاني - هَنتَر)، ص 85.

(6) حسان بن ثابت: الديوان 11: 17.

وكلها تأخذ بالقسط الوافر من المبالغات. ولا يخفى ما في الشعر العربي من تأثير الأسلوب والأخذ بالقوالب المتوارثة⁽¹⁾. حتى لا يتمكن البدوي الشاعر من أن يتخلص من حكم تلك الحكيم والمثلة الموجزة الجامعة التي تختصت، في الشعر القديم، عقائد البدو في مناحي الدين والأخلاق والاجتماع، فقامت لهم مقام الكتب المنزل متصفة بصفة تقرب من التقديس.

إذا عرفنا ذلك، أدركنا بعض ما أهاب بمحمد فدفعه الى شئ تلك الغارة على الشعراء، رغباً في أن يخلّ القرآن محل تلك الأخلاقيات والحكميات الجاهلية. بيد أنه لم ينجد الا بجهد وصعوبة. تتحقق من أقوال المؤرخين المسلمين الذين يذكرون أن البدو ظلوا، حتى العصر الأموي، يخلطون بين الآيات القرآنية وحكم شعرائهم وأمثلة حكمائهم الأقدمين؛ بل ان هذا الخلط كان يتجاوز جهلة البدو الى خطباء المسلمين أنفسهم، أثناء خطبتهم الطقسية، من على منابر الجوامع⁽²⁾.

ولا يخفى ان هذا الشعر القديم مشحون بعواطف الثأر، وما تجرّه من فخر وحاسة وتحريض، ملآن بمآتي الموتور قبل إدراك ثأره وبعده. يردد الموتور ذلك فيزداد حزنه حتى اليأس، ويندفع في سبيل التضحية حتى لا يرضى بالثلاثة القتلى، ولا بالسته، ولا بالتسعة، وان زاد عليهم ستة من السادة الكرام!⁽³⁾.

وهو يسير، في كل ذلك، على اثر الشعراء الأقدمين، متخذاً قوالبهم الفخرية، متحلاً عواطفهم نفسها، فيصبح، ولا فرق بينه وبينهم، بفضل ما غدّى به مخيلته من مفاخرهم القديمة فسحر لبه، وجعله لا يكاد يميز بين أقواله وأقوالهم، ولا بين مآتيه ومآتيهم. فيرى أفضل مظاهر الحياة الفخر بالبطش والشجاعة، بل غاية الحياة نفسها غزوة مستديمة:

ليدرك ثأراً، أو ليدرك مَغْنَمًا⁽⁴⁾

(1) راجع في ذلك نولده المعلقات الخمسة، 3-5، I.

(2) ابن عساکر : الكتاب المذكور 5 : 83؛ الاغانى 16 : 112.

(3) الاصمعيات 38 : 24، 6 : 45.

(4) الاصمعيات 9 : 3.

وإذا قُتل أحد أنسابه في غزوة بسيطة، فلا يرى الا حشد جيشه من «خيالة ومشاة»⁽¹⁾ في سبيل الثأر، وهو في الحقيقة لا يسخر بتعويض جواده للخطر، هذا اذا كان له جوادا⁽²⁾. على ان الشعر غير الحقيقة، الشعر المحفوظ المردد في ذاكرته، والذي يهيب به الى المعارضة، ومن شروطها المبالغة في كل شيء. وهذا نراه يقتل، شعراً، أهل بيت «على دم واحد»⁽³⁾ أي ليثأر برجل واحد. بل هو يلقي تبعة القتل على القبيلة كلها، وقد يهدد بإفناء قبيلتين كاملتين: خزاعة وبكر، مثلاً⁽⁴⁾؛ وهل من حاجة الى القول ان خزاعة وبكر لم ينلها الفناء!.

وهكذا كان موقف المهلهل، على اثر مقتل اخيه كليب، عندما صرّح بأنه سيفني حيي قيس وذهل، بل أراد أن يفني آل بكر عن آخرهم، ففرض أربعين سنة، على قول الرواة، في طلب ثأره. وهو مطلب يشبه ما طلبه صخر في ثأر أخيه معاوية اذ شهر حرب الفناء على آل مرة، وعلى بني غطفان⁽⁵⁾. حتى اذا اصاب منهم من اصاب، عدّ القتلى وصاح بأنه غير راضي أو يفني القبيلة، أو يبيعها فرداً فرداً.

على اننا نتساءل: هل كان صخر مؤمناً بما يقول؟ وهل كان يتقيد فعلاً بواجبات الثأر؟ وقد نرانا مضطرين الى الجواب بأنه لا هو، ولا سابقه المهلهل⁽⁶⁾، ولا رجال قريش بعد انكسارهم في بدر، ظلّوا محافظين على التحريمات الشاقة التي كانت تفرضها عادة الثأر الدينية. وهذا ما يدفعنا الى القول بأن تلك الطقسيات القديمة، لم يبقَ منها قبيل المهجرة الا القليل الرامز الى أصلها.

حتى انها لم تكن تحول في شيء دون متابعة الحياة العادية في مكة. وهذا صخر لا نراه يتفصل عن أسرته؛ كما اننا نرى المهلهل يتزوج عدة مرات اثناء طلبه بثأر أخيه.

(1) وهو قول دريد: تَكَرَّ عليهم رجلي وفوارسي، وأكره فيهم صدقي، غير ناكب (الاصمعيات 8 : 5).

(2) راجع كتابنا : ص 147.

(3) حاتم الطائي : الديوان، ص 13.

(4) ديوان المُدَلِّين 20، 7 المفضل : الفاخر، 252.

(5) De Coppier, op. cit, p. 17.

(6) الاصمعيات 4 : 69.

أما في ما خصّ عدد القتلى، فيحقّ لنا أن نحتاط الاحتياط نفسه. وهذا صاحب الأغاني يقر بصراحة أن قتل قبيلتي بكل وتغلب، طول حرب البسوس التي دامت أربعين سنة، لم يتجاوز العشرة. بيد أن هذا العدد من يكن ليرضي الشعراء، كما لا يخفى. ولا تتغذى غيبتهم بأقل من عشرين إلى خمسين قتيلاً⁽¹⁾ وأحياناً كان القتل نفسه يفرض هذا العدد، قبل وفاته، كما قدّمنا⁽²⁾.

وقد يُضاعف عدد الخمسين، فيبلغ القتلى مائة في ثار رجل واحد. كما في حادثي امرئ القيس والشغرى الشهريتين⁽³⁾. وهناك غيرها من الحوادث تبلغ فيها القتلى مائة⁽⁴⁾ وتزيد، يرى حسان مائة قتيل لا تكفي في ثار فقيده⁽⁵⁾. ويبلغ بها غيره سبعمائة⁽⁶⁾، بل تبلغ أحياناً ألف قتيل في ثار أمير.

ولا يخفى ما في كل هذا من فخر وتبجّح أصيلين في العنصر العربي⁽⁷⁾.

وما يجب ذكره أن الموتور كان شديد الايمان بأن الله لا يميتة الا بعد أن يدرك ثاره ويقوم بنذره، فيزيح عن صدره «هتماً كأنه جبل»⁽⁸⁾. والله حقيق بأن يسهّل عليه هذه المهمة، فيكلم الجرح الذي أحدثه في نفسه مقتل قريبه.

عنك ذاك يستريح الموتور، فيتخلّص كالغزال الناشط من حباله⁽⁹⁾. ولم تكن هذه الحبال الا تلك التحريمات المفروضة على الموتور في سبيل ادراك وتره، والتي

(1) ابو تمام : الحماسة 442؛ المفضل : الفاخر 230.

(2) ابو تمام : الحماسة 451.

(3) الأغاني 8 : 67 - 68 ؛ 9 : 158 ؛ المفضليات (Lyall) 196.

(4) البحري : الحماسة 154.

(5) حسان بن ثابت : الديوان 203 : 6.

(6) الأغاني 9 : 159 ؛ 21 : 142 - 143 ؛ المطهر المقدسي (Huart) 5 : 201 ؛ وراجع : جاكوب، «حياة البدو القدماء»، الصفحة 145.

(7) بل تبلغ أحياناً ألف قتيل في ثار أمير.

(8) البحري : الحماسة 1 : 153.

(9) الجاحظ : الحيوان 6 : 142.

عدّناها سابقاً. ولا نجاة منها، في الأصل، الا بالثأر؛ وهو الذي يولي الحياة للموتور «الميت»، على قول مالك بن عمرو:

فليجدوا مثل ما وجدت، فإنني كنتُ ميتاً قد مسني جزعاً
ويعيده الى معيشة القبيلة يشرب ويلهو⁽¹⁾، ويقول الشعر، مردداً:

وأصبحت قد خلّحت يمين، وأدركت بنو ثُمَلٍ تيلي، وراجمني شعري⁽²⁾

وكان، قبل ذلك، قد ترك حتى قول الشعر في هجاء أعدائه. وبالتالي فقد ترك النسب وما اليه مما قصده عمرو بن مالك بقوله:

لا أسمع اللهو في الحديث...⁽³⁾

كما ترك الفخر بأعماله وبأعمال قبيلته. وكلّها تحريبات مفروضة على الحجاج أيضاً⁽⁴⁾، مما يدل على صفتها الدينية. فاذا قام بثأره عاد الى كل ما تقدم، فدخل في «الحل».

غير مستحق إثمًا من الله، ولا واغلي⁽⁵⁾

هذا ما يظهر من الشعر العربي في الثأر، وهو صورة تلك المؤسسة القديمة في «دين» البدو.

أما التعبير «إثم من الله» فليس من السهل الوصول الى معناه الحقيقي. هل يقصد به الشاعر جنائية على الله أو أمام الله؟ أم هل ينبغي أن نرى فيه معنى الخطيئة؟ هذا ما رمى اليه فلهاوزن⁽⁶⁾. على أن قلة استعمال هذا التعبير تفسح مجالاً للتأمل. ونحن

(1) راجع الشواهد التي اوردناها في الصفحة 7 و8 من القسم الاول من هذا البحث، مع اصلاح البيت الاخير من الصفحة 7 بما يلي: وأحلّ لي ماويةً القتلى، اي ان ادرك ثأره احل له امرأته ماوية.

(2) ابو تمام: الحماسة، 301.

(3) البحتري: الحماسة 3: 148.

(4) قابل بما ورد في القرآن، (سورة البقرة: الآية 193).

(5) البيت لامرئ القيس في حماسة البحتري 2: 152.

(6) فلهاوزن، بقايا الوثنية العربية، 224.

لا نراه إلا في شعر امرئ القيس هذا، ثم في اسطورة تأبط شراً اذ تلومه امرأته لتركه أحد اقربائه وحيداً امام عدوه⁽¹⁾. ثم ان ما يخافه الموتور خاصة هو «وَجَدُ الْإِلَهِ»⁽²⁾، اذا أهمل القيام بواحدة من التحريمات التي يفرضها عليه واجب الثأر. أما اذا قام بكل ذلك فأدرك ثأره فانه يلقى الله، ولا إثم عليه ولا حرج.

وقد قدّمنا أن البدوي، في ادراك ثأره، يستحلّ كل الطرق حتى ما يحرمه منها دينه، كما يظهر في حادثة رواها ابن هشام عن بني الدّيل من بكر، وكان لهم ثارات في بني خُزعة. فخرج نوفل بن معاوية الديلي، وهو يومئذ قائدهم، حتى بيّت خزاعة، وهم على ماء لهم اسمه الوثير.

فأصابوا منهم رجلاً، وتابعوا القتال. فراجع بنو خُزعة مستفيدين من الظلام، ولجأوا الى حرم مكة مستأمنين. فلحقهم بنو الدّيل الى حدود الحرم، فتوقفوا هيبّة.

وأرادهم قائدهم على متابعة الهجوم. فصاحوا به: «يا نوفل، إنّنا قد دخلنا الحرم، الهلك! الهلك!» فقال كلمة عظيمة، على ما روى ابن هشام، وزاد: «لا إله له اليوم. يا بني بكر، أصيبوا ثأركم. لعمرى أنكم تسرقون في الحرم»⁽³⁾. «أفلا تصيبون ثأركم فيه»⁽⁴⁾.

وإن هذا المثل وغيره من الأمثلة التي عدّناها في أقسام المقال تدلنا، في ما تدلّ عليه، على أن العرب قبيل الهجرة كانوا قد رموا الى التحرر شيئاً من أكثر تلك التحريمات: تحريمات الثأر، وتحريمات غيره من مؤسساتهم الدينية القديمة. أما ما بقي من جوهر الثأر، أي حق الموتور بدم الواتر فقد ظلّ مقررّاً، على ما يذله الاسلام، عن طريق الخلافة والجماعة، من جهود كانت ترمي الى دعوة صاحب الحق الى المحكمة المنظمة هذه الهادة. وقد أظهر البدو، كما عرضت لهم الفرصة، بأنهم ينكرون هذا

(1) الاغانى 18 : 313.

(2) أوس بن حجر : ديوانه 5 : 2.

(3) كان البدو في جوار مكة يسمون «سراق الحبيج»، وهو اسم طالما استحقوه، ولم يكونوا يحتجون على من يدعوهم به.

(4) ابن هشام : سيرة الرسول، 803.

التدخل في شؤونهم الخاصة، معلنين ان الجماعة البدو وحدها - سواء كانت حياً أو قبيلة - الحق المطلق بالمطالبة بدم أحد أعضائها، وانه لا يمكنها ان تتنازل عن هذا الحق. ولنا في بعض الحوادث المهمة، الجارية بعد الاسلام، خير شاهد على هذه العقلية في أولئك البدو، ولم يصبغهم الاسلام الا صبغة سطحية.

كان مصعب بن الزبير، والي العراق، قد سمح بقتل أحد شدّاذ البدو، فقتل. فأخذ أخوه ابن ظبيان يُعدّ العدة لإدراك ثأره، حتى اشترك في مقتل مصعب الثائر على الخليفة عبد الملك. على أن القاتل رفض مكافأة عبد الملك كي لا ينقص شيئاً من قيمة عمله في ادراك ثأره⁽¹⁾. وهذا مثل آخر في مقتل المختار بن أبي عبيد الثقفي، وكان قد ثار على الخلافة بل على الاسلام الصحيح، فقتله مصعب بن الزبير نفسه. فهللت الجماعة الاسلامية بكاملها، ولم يُستثنَ منها الثقفيون أنفسهم قوم المختار، وأمناء الدولة الأموية⁽²⁾. بيد أنهم، على الرغم من اخلاصهم الديني والوطني للدولة الحاكمة، اعتبروا أنفسهم مدفوعين الى المطالبة بثأر المختار، ولا سيما اذا رأوا ان مصعباً أمر بتسمير يدي الثائر على باب جامع الكوفة⁽³⁾؛ ولم يعتبروا ان هذا الثقفي قد سقط قتيلاً في ساحة الحرب في ثورته على الخلافة⁽⁴⁾، انما يهمهم قبل كل شيء هو أن دمه ذهب هدرأ. وعليه، فقد تطوّع أحد افرادهم للثأر له من مصعب. حتى اذا حيت المعركة، اقترب من مصعب، وقبل أن يضربه، صاح الصيحة التقليدية: «يا لثأرات المختار!»⁽⁵⁾ دالاً بذلك انه يقوم بواجبه كرجل ثقفي، لا كجندي أموي. وهذه الفكرة نفسها هي التي قادت الحجاج، والي خلفاء دمشق، واداتهم التنفيذية العمياء، الذي

(1) الطبري: تاريخه 3: 809.

(2) راجع كتابنا: ص الطائف عشية الهجرة. 188-199.

(3) الطبري: تاريخه 3: 741؛ واطلب: فان خيلدر، مختار الشخصية الفارسية، الصفحة 134.

(4) وهناك حوادث تدل على ان شريعة الثأر تطبق حتى في المعارك الحربية، راجع ابن هشام: السيرة، 579، وقابل بحدادة يوءب، وكيف اغتال ابنير لأنه قتل عسائيل اخاه «يجعون في الحرب» (سفر الملوك الثاني 3: 26 - 31).

(5) ابن دريد: الاشتقاق 185؛ الطبري: تاريخه 2: 809.

قضى حياته الادارية الطويلة مكافحاً عقلية البدو الجاهلية⁽¹⁾. هذا الرجل نفسه، عندما دخل الكوفة، والياً عليها، كان من أول مآتيه انه أمر بأن يرفع من باب الجامع ذاك الأثر الدامي المائل شاهداً على ثورة المختار. وما ذاك الا لأن المختار كان من قبيلته من ثقيف. ونحن، لو سألنا الحجاج، وقد خلا الى نفسه فتخلص من واجبات الولاية، رأيه في المختار، لأجاب: «لله دزه رجلاً وديناً»⁽²⁾، ولا شك في أنه يقصد «بالدين» ما اكن يفهمه بهذه اللفظة عرب الجاهلية. ولا يزال البدو الى يومنا هذا، يصيحون: «النار ولا نترك النار»!



لنعد الآن الى قبيل الهجرة. فإننا نرى حركة مباركة ترمي الى وضع حد لها تجرّه عقيدة الثأر من تعديت ظالمة. وقد أخذ بعض المفكرين يتصورون حلاً قد يكون أفضل من تلافي اهراق الدم بالدم. ولم يكن بدّ، في هذه الحركة المباركة، من الالتجاء الى الشعر؛ والشعراء في طليعة المفكرين، إذ ذاك. وهذا زهير بن أبي سلمى، الشيخ الحكيم، يقرظ التحكيم، ويمدح المصلحين بين القبائل المتعادية، عارضاً أن «تُعفى الكلوم» لا «بكلوم» جديدة، بل بالنياق يُعطيها، لا القاتل أو قومه، بل حَكْمٌ يكون غريباً عن موضوع الخلاف، فهو «ليس بمجرم»:

تُعفى الكلومُ بالمئين، فأصبحت يُنجمها مَنْ ليس فيها بمجرم⁽³⁾

وهكذا عمل زهير وزملاؤه من الشعراء على تقريب التحكيم من عقلية البدو شيئاً فشيئاً، فأصبح هؤلاء لا يستبعدون، أو لا يرون مستحيلاً، أن يُحلّ مشکل الدم بغير اهراق الدم. وقد سارت هذه الفكرة، معبراً عنها بأسلوب لطيف يسنده مدح السادة الكرام الذين كانوا يقبلون بهذا الشرف العالي، شرف التحكيم، فيدفعون ثمناً غالياً، وينالون عليه ثناء الشعراء الخالد، من شاعر الى شاعر حتى دخلت التشريع القرآني. وكان السادة الكرام يتنافسون في الحصول على ذاك الشرف، فيعملون على

(1) راجع etc 190 p...

(2) الطبري: تاريخه 2: 525.

(3) شيخو: شعراء النصرانية 517؛ واطلب: شرح نولده، الخمس معلقات، الجزء الثالث، الصفحة 29.

إقرار الطمأنينة شأن «فاعلي السلام»⁽¹⁾؛ وهم يقبلهم أن يحلوا محل «صاحب الدم» متعهدين بدفع الدية البالغة مائة ناقة، على أقل تقدير، كانوا يعملون على نزع وليّ الثأر من تأثير النوادر المحرّضات. ومما يدلّ على ما لاقاه تعبير زهير من أثر صالح ان كثيراً من السادة كانوا يطمحون الى لقب «حامل مئين»؛ وهو تعبير سنراه كثيراً في الشعر العربي بعد زهير. وها ان القرشيين الذين سقطوا يوم بدر يصبحون كلهم من واهبي المئين⁽²⁾.

ويتناول الشعراء هذا الاسم فيضعونه الى جانب صاحب «المرباع»، أي ربع السلب بعد الغارة، وهو نصيب الرئيس المغوار⁽³⁾، فيرفع حامله، في نظر الرأي العام، الى مقام الملوك المتوجّين⁽⁴⁾ فيقول حسان:

حَمَالُ أُنْقَالِ الدِّيَاتِ مَتَوَّجٌ⁽⁵⁾

ويتقل هذا الشرف من الآباء الى البنين، فيفتخر الولد بكونه «ابن حمال مئين»⁽⁶⁾. وينتهي تأثير زهير الى الاسلام، فيعجب أرباب الحديث بتعبيره فيرون من اللائق أن ينسبوه الى النبي، أو الى جدّه عبد المطلب، مع موافقة النبي عليه⁽⁷⁾.

ثم يطلّ العصر الأموي، واذا بخلفائه، وهم حفدة سادة العرب وورثاؤهم، يطالبون بلقب «واهبي المئين»، ولاسيا بعد أن يدلّهم الاختبار على جزهم عن التدخل في شؤون القبائل الخاصة، وبالتالي على صعوبة صرف البدو، بطريق النظام التشريعي، عن عادة الثأر والانتقام الفردي.

(1) انجيل متى 5 : 9.

(2) ابن هشام : السيرة، 522؛ واطلب كتابنا مهد الإسلام، I, p. 249-251.

(3) الواقيدي (طبعة Kremer) ص 186.

(4) اي الغساسة والمنافرة.

(5) حسان بن ثابت : ديوانه 80 : 6 - ونسمع صدى ذلك في قول الأخطل :

(6) راجع مهد الإسلام ... I, 250.

(7) اطلب الترمذي : الصحيح (طبعة الهند) 1 : 166 - 167؛ ابن سعد : الطبقات 1 : 54؛ ابن قتيبة : معارف (طبعة مصر) 186.

ويجئنا البحث إلى ذكر حادث مهم دلّ على تأصل هذه العادة الثأرية في عقلية لبدو، حتى في ما بعد الاسلام. هو حادث «العثمانية». بعد وفاة محمد بخمس وعشرين سنة، تألف حزب خطير من مؤمني المسلمين للمطالبة «بثأر» ثالث الخلفاء الراشدين، عثمان «المظلوم» و«الشهيد».

وقد فرضوا عليهم هذه المطالبة كما تُفرض الواجبات الدينية⁽¹⁾. ولا يمكن القول بأن السياسة أثرت في عقيدتهم هذه. فإن أكثرية حزب «العثمانية»، في أول الأمر، رفضت أن تلتحق بالحزب الأموي. انما كان يهيب بها «دين عثمان»⁽²⁾ وحده، وقد اتحد، في نظر أولئك المؤمنين، «بدين الله»، فولد فيهم الصفة الفرضية نفسها⁽³⁾.

ولم يتحوّل دين عثمان إلا بعد منتصف القرن الأول للاسلام، فأخذ يميل الى نوع من الإيمان بالدولة الأموية وبالاخلاص لها. وجعل خلفاء دمشق يوصون ولاتهم في المناطق البعيدة بالسهر على هذا «الدين» وباستعماله آله للحكم⁽⁴⁾.

وفي رأينا ان جولدسيهر لم يوفق إذ قال ان اسم عثمان كان منذ البدء «رمزاً بل كلمة تلخص مرامي الأمويين، معاكسةً لاسم علي الذي كان يستخدمه أعداؤهم السياسيون»⁽⁵⁾. فان هذا الوصف لا ينطبق الا على ما آل اليه هذا الحزب بعد الحقبة الأولى. ثم ان جولدسيهر يصرّح بأنه «لا يفهم كيف نُسب الى العثمانية صُحار بن عباس الخارجي»⁽⁶⁾، وهو تضادٌ ظاهري لا غير، اذا فهمنا حقيقة «العثمانية» في أصلها⁽⁷⁾.

(1) وقد أعلن خطة هذا الحزب الشاعر الانصاري كعب بن مالك، الاغانى 15 : 28.

(2) معاكسة «الدين علي»، اطلب ابن جُرَيْد : الاشتقاق 246 - 247، وكتابه 167 - 168 p. ولا يخفى ان لفظة «دين» لا تختمل هنا معنى الخضوع والطاعة (شعراء النصرانية) 554، سطر 1، لأن «دين عثمان» ظلّ «ديناً» حتى بعد وفاة الخليفة بأكثر من قرن كامل.

(3) راجع كتابنا : معاوية، الصفحة 109 وما بعدها.

(4) اطلب كتابنا معاوية، 183 - 182، 125 - 123 p.

(5) راجع، جولدسيهر، دراسات محمدية، الجزء الثاني، الصفحة 119.

(6) ويدعى ايضاً ابن عياش، اطلب ابن الأثير : اسد الغابة 3 : 11.

(7) ولا يدل كتاب الجاحظ في «العثمانية» على انه كان من هذا الحزب المنقرض في عصره. فان الكاتب الظريف لم يَر في الموضوع الا مجالاً لعرض معلوماته وآرائه.

وعلى هذا فإننا نرى بين الحنابلة أنفسهم، مع ما نعرفه من تقيدهم وتضييقهم، أنصاراً متعصبين بل «غلاة» في التعصب لمعاوية⁽¹⁾. ولم تكن غاية هؤلاء الغلاة ان يدخلوا في المشاحنات بين الأمويين وخصومهم، ولا ان ينتصروا للعباسيين أو للعلويين أو عليهم، انما كانوا يحتجون بتكريمهم ذكرى معاوية على ما كانت تظهره بعض المذاهب الاسلامية، حتى خارج البدع الشيعية، من الاحتقار لشخص معاوية⁽²⁾؛ معتبرين ان كونه من الصحابة ومن خلفاء الاسلام لجدير بأن يفرض احترامه على جميع المؤمنين المخلصين. أما الخوارج فانهم ادخلوا في الاسلام كل عقائد المساواة الديمقراطية المتأصلة في البدو الأقدمين. ولم تكن لهمتهم المشاحنة الدينية بين علي ومعاوية، الا ما كانت تذكرهم به من مرامي السيطرة القرشية القديمة التي تحاول استعادة مركزها حتى في الإسلام. ولهذا لم يكن بإمكان الأخذيين بالمنطق من الخوارج، كصُحَّاح مثلاً، أن يكتفوا بالانحياز الى الحياتين «المعتزلة»⁽³⁾، ولا أن يعتبروا مقتل عثمان أمراً مفروغاً منه. وهكذا كانت البصرة «عثمانية»⁽⁴⁾، وهي أكثر مدن الخلافة العربية فوزي، وأقربها الى التعلق بعادات الفقر البدوية⁽⁵⁾.

وقد صرح كعب بن مالك، والنعمان بن بشير، وحسان بن ثابت، باسم هذا الحزب، في حضرة علي بن أبي طالب، عندما أخذ علي يحتج في مقتل عثمان ويعتذر قائلاً: «لكم عندي ثلاثة أشياء: استأثر عثمان فأساء الأثرة، وجزعتهم فأسأتم الجزع، وعند الله ما تختلفون فيه الى يوم القيامة». فقالوا: «لا ترضى بهذا العرب، ولا تعذرنا به»⁽⁶⁾.

(1) راجع في «غلاة» معاوية مقالاً لحبيب زيات في المشرق 26 (1938)، 410 - 415.

(2) راجع: Yzid, p. 187 etc.

(3) راجع كتابنا معاوية ص. 113-125 والمقصود بالمعتزلة حزب سياسي.

(4) الجاحظ: ثلاث رسائل (طبعة de Goeje) ص 9، الذهبي: ميزان الاعتدال 3: 229؛ 3: 227. هناك «عشاني غال» يُذكر في الكوفة لغرابة وجوده فيها، الذهبي: الكتاب المذكور 1: 449؛ اطلب، في ذلك، كتابنا: زياد ابن أبيه، p. 47..

(5) زياد بن عربي، الصفحة 27 وما بعدها.

(6) الاغانى 15: 30.

فتتحقق من ذلك ان العرب داوموا على الأخذ بدين القفر القديم، حتى في الاسلام، وبعد استقراره. اما زمن المروانيين، ولاسيما منذ خلافة عبد الملك، فان اسم «عثماني» أصبح يعني المنتمي الى حزب بني أمية. وفي هذا الزمن يصيح الشاعر ابن الزبير مهدداً ثوار العراق، دائماً بدين عثمان:

إلى رجب أو غرة الشهرة بعده تصبّحكم حمر المنايا وسودها
ثمانون ألفاً دين عثمان دينهم كتائب فيها جبريل يقودها⁽¹⁾

وقد آن لنا أن نختم هذا البحث في صفة الثأر الدينية عند العرب الجاهليين، بعد أن جرّنا على اثر المطالبين بثأر عثمان، الى ما بعد الحد الذي وضعناه له في القسم الأول.

(1) الاغاني 13 : 38 - وابن عساكر (طبعة بدران 5 : 138) ينسب الايات لابن خزيمة، وهو أحد شعراء بني اسد أيضاً، الا انه عاصر معاوية.

الفصل الرابع

الحجارة المؤلّهة وعبادتها عند العرب الجاهليين⁽¹⁾

اذ درسنا مظاهر العبادات، قبيل الإسلام، في بلاد العرب، ولا سيما في منطقة الحجاز وما يجاورها من انحاء نجد، في تلك المنطقة التي اصبحت «مهد الإسلام» فنالت من اهتمامنا القسط الأوفر: إذا درسنا مظاهر العبادات نجدها تكن، وراء تنوعاتها المحلية، صفة شاملة هي النزوع الى تكريم الحجارة المؤلّهة، تكريماً لا يختص بقبيلة، ولا ينفرده بلد. وهذا القرآن والشعر القديم شاهدان على انتشار الأنصاب في انحاء الجزيرة. وهل يمكن ان نرد تأييد هذا الانتشار إلى شهرة المعبدتين القرشيتين، الصفا ومروة - وكلاهما اسماء الحجارة⁽²⁾ - فتزعم أنها عملا على ايام الرواة وجماع الاحاديث الإسلامية بان عبادة الحجارة كانت عامة في بلاد العرب؟ ومهما يكن من أمر فان أثريي العرب القدماء، والعانين بشؤون الديانات من مؤرخيهم، أولوا مثل هذين الاسمين، وفهموا مثل هذه المعلومات على طريقة ظاهرية بحتة⁽³⁾، جارين في ذلك على مزاعمهم التقليدية في شمول عبادة الكعبة، وتفوق قريش حتى في ايام

(1) المشرق، العدد 1 - 2، 1938.

(2) اطلب ابن دريد، الاشتقاق، ص 47.

(3) ابن هشام: السيرة، 51؛ الأزرقى 13؛ الدارمي: الثاني (مخطوطة ليدن) ص 3. وقال: ابن دريد: في الكتاب المذكور 76، وفيها: «وإذا وجد حجراً أحسن من حجر أخذه وعبده».

الجاهلية⁽¹⁾. فاخذوا يزعمون ان كل الحجارة التي تكرمها القبائل مأخوذة في اصلها من الحرم المكي: على حد ما روى ابن هشام عن ابن اسحق، فقال: «يزعمون ان اول ما كانت عبادة الحجارة في بني اسماعيل انه لا يظعن من مكة ظاعن منهم، حينما ضاقت عليهم والتمسوا الفسح في البلاد، الا حمل معه حجرا من حجارة الحرم، تعظيماً للحرم، فحينما نزلوا وضعوه، فطافوا به كطوافهم بالكعبة. حتى سلخ ذلك بهم الى ان كانوا يعبدون ما استحسنا من الحجارة واعجبهم⁽²⁾».

وقد رأينا ان ندرس، في الصفحات الثانية، بعض مظاهر العبادة، والمؤسسات الدينية عند العرب الجاهلين مهتمين خاصة ما أهمل درسه حتى اليوم من تأثير الطواف الطقسي في عبادة الحجارة المؤهلة.



تنتقل القبائل البدوية، ولكن لا يتنقل موضوع عبادتها، فان الحجارة لا تحمل مع الطعن، كم كانت الحال في مظلة يهوه⁽³⁾ هذا حكم فلها وزن بعبارة الموجزة الجازمة، وبما يميز أسلوبه من رغبة دائمة في التفتيش عن الأشياء في الكتاب المقدس ونحن لا ننكر ان كتابه أفضل ما لدينا من بحث في الشرك الجاهلي. على ان احكامه المطلقة الحاسمة قد تكون بحاجة الى شيء. من التحفظ والاحتياط. وسنعرض لمناقشة واحد منها، كما سبق لنا فناقشنا بعض قراراته في «الأحايش»⁽⁴⁾ وفي «نصارى مكة»⁽⁵⁾.

قد يمكن الدفاع عن حكم فلها وزن في الحجارة المؤهلة، اذا ما حصرنا درسنا في العهد الاخير من الشرك الجاهلي، وقد وصل الى اقرب حالاته الينا، اي إلى ما قبل الهجرة بقليل. بيد اننا نرى، في هذا العصر نفسه، شواهد على نقل هذه الحجارة

(1) اطلب كتابنا، يزيد، ص 38.

(2) ابن هشام: السيرة، 51.

(3) يهوه (יהוה) هو الاسم المقدس لله في الديانة اليهودية اي «الذي هو» و«يه أوحى تعالى إلى موسى في سفر الخروج».

(4) راجع: الأحايش والنظام العسكري في مكة زمن الهجرة، في «المشرق»

(5) النصارى في مكة قبيل الهجرة، في «المشرق» - 1937.

المكرمة. من ذلك شهادة ابن سعد بشأن الحجر الأسود الذي «أنزلته قريش من أبي قيس قبيل الإسلام بأربع سنين»⁽¹⁾. وليس لنا أن نناقش قيمة هذا القول، ولا أن نقابل بينه وبين ما تورده «سير» الرسول جمعاء من أن محمدا أعاد الحجر الأسود نفسه إلى ركن الكعبة، وقد تم ترميمها. على أن ما يهمننا من الحادث هو أن المؤرخين، إذا ما عرضوا لهذا الموضوع في العصر الجاهلي المتأخر، ولا سيما في العصور التي تقدمته، يميزون بسهولة، في القول عن الحجارة المؤلفة أو تلك الاصنام التي تمثل المعبودات الجاهلية: الحجارة المحمولة أو المنقولة، والحجارة الثابتة. وهذه الحجارة الأخيرة وحدها كانت مر كوزة لا تترشح من محالها. وقد تكون منها المعابد الخاصة بالحجاز، ولا سيما معبد مكة. هذا ما قد يظهر من درس تلك الوثائق المتركمة المضطربة التي جمعها منظمو «السيرة» الرسمية⁽²⁾.

أما الحجارة من النوع الأول، فيجب على الباحث أن يقرأ بسرعة غريبة، وسهو عجيب «أيام العرب» القدماء، وأخبار «الغزاة» النبوية، لينكر أنها كانت تنقل مع القبائل من منزل إلى منزل، ولا سيما في تنقلاتها الحربية وحركاتها العسكرية. وهذا خبر وقعة أحد، وقد أنزلته «السيرة» على الرحب والسعة، يظهر لنا أبا سفيان «يحمل اللات والعزى»⁽³⁾. ولا يخفى أن أبا سفيان يبدو، في هذه المجموعة، سيد مكة المطاع (وقائد الناس)⁽⁴⁾، بل «رب تهامة»⁽⁵⁾. وهكذا يولي المحدث أو الراوي أعمال السيد المدنية والدينية، تلك الأعمال التي اختص بها في القبائل العربية الكبرى من جمعوا بين صفة الرب، أو السيد، وصفة الكاهن. وقد أخذ راوي الواقعة بهذه الصفة المزدوجة في شخصية أبي سفيان حتى أنه في آخر ذاك اليوم المشؤوم على المسلمين، يعود فيلمح

(1) ابن سعد : الطبقات 1 : 13.

(2) وقد يبدو في بعض أقسامها تجاهل بأمر من الحجارة المؤلفة، إلا في ما خص والحجر الأسود، ومعبد الصفاء ومروة.

(3) الطبري : 1 : 1395؛ الأغاني 15 : 16، 21. والحادث، مأخوذ عن السيرة، ابن إسحاق، وإذا فهو يرقى إلى أقدم المصادر.

(4) ابن هشام : السيرة 557، في شأن أحد؛ وقابل بها في ص 670.

(5) قابل بها ورد عن كاهن سيد أهل تهامة (ابن دريد : الاشتقاق 279)، وسنعود إلى ذكر الجمع بين رتبتي السيد والكاهن. وكذلك (الطبري 1 : 1418؛ ابن دريد : الاشتقاق 316)

الى وجود تلك الرموز الدينية - اي الحجريين المقدسين - في حوزة ابي سفيان، اذ يجعله يصبح مخاطباً اصحاب النبي:

ألا ! لنا العزى، ولا عزى لكم !⁽¹⁾

ولعل من المفيد ان ندرس الاسبقية بين روايتي هذا الحادث، وعلاقتها الواحدة بالأخرى. ولكننا نخشى أن نوليها أكثر مما يستحق الحادث من أهمية⁽²⁾. فنكتفي بالقول ان الحديث حفظ ذكر وجود الحجارة المنقولة حتى في ما بعد الهجرة بقليل. وليس المثل الذي ذكرناه بالوحيد من نوعه. فان اخبار الطائف الجاهلية على وجود «اللات»، في إحدى المعارك المهمة من حرب الفجار. وهناك خباء او «بيت» نصب قبل المعركة ليكون محلاً، على ما يظهر، لالاهة الطائف، او «ربة الطائف». وكان «مدار» الخباء يمثل حد حرم منيع لا يمكن خرقه، فيظل ملاذاً آمناً للاجئين⁽³⁾. وهذا ما اشار اليه احد الشعراء المعاصرين، ضرار بن الخطاب الفهري، ذاكرة انكار الثقفيين، وفرارهم مضطربين لاثنيين بحمى حجرهم المؤله، فقال:

وفسرت ثقيفٌ إلى لاتهمَا بمقلب الجانِبِ الخاسر

ولقد كان من الممكن ان نستنتج من البيت السابق ان المقصود معبدٌ للات مبني في المدينة، لو لم تكن مطلعين على تفاصيل «اليوم» او المعركة⁽⁴⁾، عارفين بان اهل ثقيف لجأوا الى ما حول الخباء المقدس، وقد ضرب في ساحة المعركة.

(1) «العزى»، القوية، القادرة، كما لا يخفى. وقد يكون هذا السبب في ذكرها هنا مفردة. وهي تجمع عادة مع اللات، بل تتقدمها اللات في الأيمان.

(2) أو ترى فلهاوزن سها عن هذا الحادث. ام انه يوليه ثقة اقل مما يولي اسطورة ذبح عبد المطلب، وقد اكتشف فيها تفوق بل على سائر المعبودات القرشية؟ وسنعود الى ذلك.

(3) الأغاني 79: 19 - 80 - وكان هذا المباء يُدعى «بيتاً» لا مضرّباً عادياً (راجع الأغاني 79: 19 في أسفل الصفحة). ويجب أن نفهم «بالييت» هنا لا Hans كما ترجم فلهاوزن (194)، بقايا الوثنية العربية، بل قبة، طقسية تظل الحجر المؤله، بل الحجر المؤله نفسه أحياناً؛ وهو بيت إيل أي بيت الله.

(4) الأغاني: 19 - 80.

وعلى مقربة من الطائف، مقاطعة جُرش، كان أهلها يعبدون الصنم يَغُوث. وهو من الآلهة اليمنية الأصل التي كثيراً ما نقلت من حي الى حي وقد لخص فلهاوزن نفسه تنقلات هذا الإله استناداً الى مرويات ابن الكلبي⁽¹⁾.

وهناك بيت شعر على شيء من الغموض، لسوء الحظ، من قصيدة لعبيد بن الأبرص قد يشير الى ان بني جديلة تركوا معبودهم الخاص في ساحة القتال. وهو: وتبدلوا اليسوب بعد الالههم نساء، ففروا يا جدليل وأعدبوا⁽²⁾.

وليس من شك عندي في اننا، لو درسنا آثار الشعراء الجاهليين بإمعان وترتيب، لوقفنا على تلميحات عديدة من هذا النوع. وكذلك قد تصل الى النتيجة نفسها في درسنا الرقم الجاهلية في بلاد العرب، وهذا فلهاوزن نفسه ينتهي الى الإقرار بوجود بعض الاشياء المقدسة التي تنقل زمن الحرب⁽³⁾.

على أنه إقرار غير كاف اذا ما انتبهنا للأمثلة المذكورة اعلاه. وهو، فوق ذلك، لا يتفق مع ما نعرف عن اثر الكهان وتنوع اعمالهم وصلاتهم، كما سنبين فيما بعد.

وكان فلهاوزن ورجال مذهبه أغمضوا عيونهم حين مروا بهذه الآثار من «بقايا الشرك العربي»، القديم. والله أعلم بما كانت تحتله في هذه «البقايا» مظاهر «الدوار»، و«الطواف» و«المسعى»⁽⁴⁾ و«الإفاضة». ولقد كان في غنى هذه المترادفات⁽⁴⁾ منه لهم لو شأوا ان ينتبهوا. ومن الحق اننا لا نعرف ديانة مثلت فيها الطوافات الطقسية دوراً يشابه أهمية واختصاصاً هذا الدور الذي مثلته في الديانة الجاهلية. ولم يكن الحج الا طوافاً طويلاً في موكب عام تقطعه سلسلة من المحطات، وقد هجي القرشيون بأنهم لا يحسنون الا السير في هذه المواكب، فقليل:

(1) الأغاني: 19 - 80.

(2) وقارن بها ورد في L. Delporte, Reste, 21, لعة يهوه وال berem ما قبل السبي في إسرائيل, 302, في أبحاث العلوم الدينية، المجلد الخامس، 297.

(3) لاحظ خاصة التباير: «طاف بين»، «سعى بين»... (صحيح مسلم 486، 485: 1).

(4) ولنصف إليها «العمرة» وهي طواف مكى في شهر رجب. وقد جردها الإسلام من معناها الاصيلي القديم، كما سنرى.

فأما القتال، لا قتال لديكم ولكن سيرا في عراض الموابك⁽¹⁾

ولنذكر من كانوا يستعملونه من أفعال للدلالة على هذه الحركات. كانوا يقولون: «أطاف به» «ودار به» ومعنى هذا، في نظرنا، لا الطواف العادي أو الدوران حول الحجر المؤله، بل «الزياح» أو الدورة التي كان يحمل فيها الحجر نفسه «فيطاف به» أو «يدار به»⁽²⁾.

ولا يخفى أن العرب الجاهليين كانوا لا يقومون بغزوة مهمة إلا إذا اصطحبوا معهم كاهناً يصل بينهم وبين إرادة الآله، وسادناً يخدم هيكل هذا الإله، وبعض العائفين والقافيين⁽³⁾ من المهرة في معرفة الغيب وتأويل الإشارات، وإطلاع القبيلة على حركات أعدائها. وكان هؤلاء الموهوبون يفيدون المحاريين بمعلوماتهم الغيبية، ومقدرتهم السرية قبل الرحيل، وطول الطريق، ولا سيما في أثناء المعركة. ولم يكن أحد يشك في هذه القدرة الفائقة الطبيعة⁽⁴⁾. حتى أن عبيد بن الأبرص ذكر ما يتعرض له من النتائج السيئة في الحرب من يحتقر استشارة هؤلاء العرافين. ومن هذه النتائج تولد الإيجاس وعدم الثقة في نفوس المحاريين⁽⁵⁾. ولم يكن من الغريب في شيء، ولا من النادر، أن يجمع الشخص نفسه، في أيام الجاهلية البعيدة، بين رتبتي الكاهن والسيد. وكان من الطبيعي إذا أن يرأس هذا الكاهن الجيش المحارب فيقود الغزوة حيث شاء، من هؤلاء القواد - السادة - الكهان كان زهير بن جناب الكلبي، وزهير بن جذيمة

(1) الأغاني 20:1.

(2) راجع ابن هشام: السيرة، 143.

(3) يذكر ابن دريد قبيلة فيها أشهر الطائفين والقافيين: الاشتقاق، 288.

(4) راجع الأغاني، 10: 28، وفيها صفة نادرة هي «حازر»، «حزارة» في الكلام عن بني أسد (والأغاني، 73: 10، وفيها ذكر كاهن يستشير الناس قبل الغزوة) (عبيد بن الأبرص: ديوانه، القصيدة 0003: 3). (البحتري: الحماة، الرقم 862، وفيها أشهر أقوال العراقيين) (وفي أسد الغابة، 7: 5، ذكر لكاهن يستشير الصنم).

(5) الأغاني، 13: 41، وديوان عبيد في الموضع المذكور.

العبيسي. ولقد كان مسعود، زوج سبيعة، قائد الثقفيين في حرب الفجار، من سدة معبد اللات⁽¹⁾. ولهذا رأيناه، قبل ابتداء المعركة، ينصب الخباء، الملجأ، ذاك الخباء الذي نعتقد انه كان يحتوي على (الرّبة) أو إلهة مدينة الطائف⁽²⁾.

وقد ورث خلفاء الإسلام وولاتهم عن الكهنة - السادة القدماء حقهم في الصلاة بالناس، وترؤس الحفلات الدينية. وهذا كان ما يقومون به من «عزيمة» أو «مناشدة»⁽³⁾ ثابت المفعول مضمون التأثير، كما كان الشأن بعزائم الكهان ومنشاداتهم. ولهذا كان لهم الحق بصلاة «الاستسقاء» أيام الجذب. كل هذه الميزات من تراث العهد الجاهلي. وقد ظل الخلفاء حريصين عليها طول ما كانوا قريبين من العهد البدوي، متعلقين بالتقاليد العربية. ولما بعدت الشقة بينهم وبين العروبة، اخذوا يحملون هذه الميزات شيئاً فشيئاً، حتى تخلص منها العباسيون، فكلفوا القيام بها بعض رجال دولتهم. ومن ذاك الحين أصبح من الصعب الاطلاع على المؤسسات العربية القديمة من خلال المظهر الجديد الذي اتخذته الإسلام.

ليس في بلاد العرب - بل في المناطق التي ندرسها من بلاد العرب⁽⁴⁾ - طبقة اكليريكية خاصة اذا يقوم مقام هذا النظام المعروف في الديانات الكتابية، طائفة من المتصلين بالآلهة على طريقة بسيطة كالعرافين، والزاجرين، والقانفين، والسدنة. تقول: على طريقة بسيطة، لأنه ليس هذه الطائفة ما يميزها او يرفعها عن سائر الناس. فلا مسحة خاصة، ولا رتبة، ولا رسامة، ولا إعداد للوصول إلى هذه الدرجة. فلا فرق في أساليب المعيشة بينهم وبين ابناء قبيلتهم. لهم ما لها وعليهم ما عليها، لا

(1) يخطي فلهاوزن (130 بقايا الوثنية) اذ ينفي وجود هذه المراتب الاكليريكية. وليس في النصوص القديمة، ولا الحديثة، ما يميز له هذا النبي. بل اننا نرى الأمر على ضد ما ذهب اليه. وقد نقل ابن هشام (السيرة 55) ما كان معروفاً من ان بني عجب كانوا كلهم من سدة اللات وحجاجا في الطائف. وبفضل هذه الميزة أرسل النبي المغيرة بن شعبة ليضبط ما في بيت الالامة المذكورة. راجع بحثنا في «يزيد» 3, p.

(2) الأغاني، 79: 19 - 80.

(3) الأغاني، 16: 14 - 15: 10.

(4) تاركين بلاد العرب السعيدة في الجنوب، او اليمن، ديني خاص.

يتراجعون عن غزوة، ولا يتأثمون من اهراق دم.

بل كان منهم من يقود الجيوش فينعت «بكثير الغارات»⁽¹⁾ ومنهم من يجمع إلى لقب «صاحب بيت» القوم، أو «السادن»، نقب «صاحب فتاحتهم»⁽²⁾ دلالة على بلائه في الغزوات والغارات المهمة، ومثل هذا كثيرون ترة يسدون قرب المعبد أو «بيت الله»، وطورا يدافعون على ظهر الفرس المطهم، جامعين بين الكهانة والفروسية⁽³⁾ وقد ينسب الرواة اسم الاله أو الحجر المؤله الذي يخدمه هؤلاء الفرسان - الكهنة، ولكنهم لا ينسبون اسم الفرس، رفيق البطل في غزواته المشهورة.

وهكذا عرفنا ان الكاهن المشهور عمرو بن الجعيد الملقب بالأفكل⁽⁴⁾، كان له جواد ذائع الصيت، نادر الصفات، اسمه هبود فكان يُنسب اليه فيقال: «فارس هبود»⁽⁵⁾. وقد قتل هذا الكاهن - الفارس في احدى الغزوات⁽⁶⁾. وكانت هذه الميته جديرة به بعد ان اشتهر بالبطش مدة سيادته بني ربيعة كما اشتهر بالبغي كذلك⁽⁷⁾.

(1) راجع كتابنا: مهد الإسلام، 1: 257.

(2) البكري: المعجم، 24.

(3) في ابن دريد: الاشتقاق، 229، ذكر كاهن-فارس، و«الفارس» من مرادفات «السيد» في اللغة القديمة.

(4) نقائض جرير والفرزدق (طبعة 100، 154 (Bevan)؛ ابن دريد: الاشتقاق 197. وهو اسم لا صفة كما كان الأب جوسين في 1911، Revue biblique؛ اطلب زهير (في طبعة Alwardt)؛ ابن السكيت: تهذيب الألفاظ (طبعة شيخو) 183؛ حسان بن ثابت: الديوان 6: 10؛ ابن سعد: الطبقات 4: 11، 13، 311؛ ياقوت: معجم البلدان (الطبعة المصرية) 1: 253؛ الأغاني 75: 5، 31، 186؛ الجاحظ: البخله 247؛ أسد الغابة 3: 362؛ ابن الأثير: النهاية 211؛ وراجع أيضا المعاجم كلسان العرب والتاج...».

(5) كثيرا ما كان يشتهر الفارس بجواده في العصر الجاهلي. راجع ابن دريد: الكتاب المذكور 85، 86، 116، 121، 214، 222، 221، 286، وذلك أن الجواد حيوان ثمين عزيز لا يتمكن من اقتنائه إلا الأغنياء المترفون: الأغاني 13: 53، 14: 66، 20: 16، 21: 20، 165؛ وقابل بها في الأغاني 13: 10، 17، 44؛ 11: 1؛ ومهد الإسلام، 140؛ نقائض جرير والفرزدق 247؛ ابن قتيبة: المعارف 140؛ العقد 2: 62، 64. ولم يكن العربي يملك عادة إلا جوادا واحدا، وإذا زاد فجوادين: الأغاني 47: 16.

(6) الأغاني 15: 75.

(7) قال عنه ابن دريد: «كان سيد ربيعة وكان ذا بغي» (الاشتقاق 197).

وقد يدعى الكاهن أحياناً «باحكم».

وهي رتبة تفرض عادة رتبة السيادة⁽¹⁾ وتدعو الناس الى استشارة صاحبها ضرورة الناس الى استشارة صاحبها ضرورة قبل القيام بآية غزوة أو غارة⁽²⁾.

ولا يخفى أن تأثير هؤلاء «الحكماء» واختبارهم الشخصي، إذا قرن بما كان يُنسب اليهم من انوار علوية، افادنا مبلغ النفوذ الذي كان لهم، والأثر البعيد الذي كان لا قواهم وإشاراتهم. وإذا فليس بغريب أن يستشيرهم القوم، في طريق الغزو، وأن يطلبوا اليهم الدلالة على الغيب. هذا إذا لم يلجأوا الى ساحرة أو كاهنة، أو «ساحرة عجوز» يرجون منها معاونتهم على الأعداء.

فترسل «الأسجاع» النافذة. والأسجاع فقرات غامضة المعنى، غريبة المبنى، مسجعة المقاطع، ناجعة التأثير حتى أنها تقيد حركات العدو عن بعد، فتشوش خططه، وتفسد سلاحه⁽³⁾. وقد ظل أثر هذه العادات الدينية متشراً الى ما بعد الإسلام. فرأينا في وقعة الجمل امرأة تنشد رجلاً تدعو به على جمل علي⁽⁴⁾ آخذة في عملها هذا، دون قصد ولا اعتد، بذاك التقليد القديم الذي عرفناه لكاهنات الجاهلية. وليس من فرق كبير بين «الرجز» وسجع الكاهنات الساحرات.

وكان الجاهليون يلجأون أحياناً في اطلاعهم على الغيب، الى إجمالة السهام أو «الأزلام»⁽⁵⁾. وكان لا بد لهذه الاستشارة في مكة من أن تكون قرب الكعبة، أي أنها

(1) البكري: المعجم 43.

(2) في ابن قتيبة: المعارف (الطبعة المصرية) 21، 101: «حكيم العرب» ترد اللفظة على صورة «حكم» أو «حاكم» أو «حكيم»، وكلها تدل على اضطراب القراءات الأولى بسبب أحوال حروف المد (الأغاني 72: 15). راجع ابن دريد: الاشتقاق 47، في شأن الترادف بين «حاكم» و«حكم».

(3) الأغاني 71: 12، 70، 18، 317، 20، 43. وفيها ذكر «كامة تسجع لهم».

(4) مطهر المقدسي (طبعة): قابل بها في الأغاني 3: 189.

(5) اليعقوبي: تاريخه، 200: 1، وهناك ذكر لكاهنة كانت حكيماً (اليعقوبي، 1: 287) (ابن سعد: الطبقات، 49: 16، 11، وقد تُستعمل الحصى في معرفة الغيب) (ابن دريد: الكتاب المذكور، 277: «الكاهنة تطرق الحصى») (الأغاني، 19: 970-98) (ابن هشام: السيرة، 97-98، وهناك «الدية» التي تُنصب للحكم) (الأغاني، 54: 13-55).

تفرض قربها من المعبود الخاص بالقبيلة. ولهذا كان القوم، اذا سافروا، اهتموا بنقل «البيت» اي «بيت الله» = بيت إيل او الحجر المؤله. ولقد كان له المركز المهم في التشوف الى معرفة الغيب بواسطة الأزلام او الهام المقدسة⁽¹⁾.



لسنا أول من نبه الى عادة العرب القدماء بوضع جمل وقبة في صفوف المتحاربين. اما الغاية من ذلك فهي هياج حمية القوم في الدفاع عن القبة حتى آخر نفس، بل الموت في سبيل القبة. وهو معنى تلك اليمين التي كانوا يقسمونها بان لا يتراجعوا الا اذا تحركت القبة. وكثيرا ما كان السيد يحلف عنهم فيقسم «ان لا يفرّ حتى تفر القبة»⁽²⁾. ولم هذه الحماسة في الدفاع عن القبة ؟ لم القيام بكل هذه التضحيات على طريقة احتفالية. ولم نرى البكرين، يوم ذي قار، يستعيدون حميتهم وشجاعتهم، امام الجيوش الفارسية المنظمة، لمجرد ظهور القبة! ذلك اننا نشهد حفلة دينية تظهر رمزا مقدسا، فان نصب القبة في ساحة الحرب دليل على اهمية المعركة، وخطورة الحالة التي تتعلق بها سلامة القبيلة بل كيانها نفسه. ولم تكن القبة لتنصب الا في مثل هذه الخطوب، لا في غزوة بسيطة، او غارة عادية، او ثار فردي وان تعلق بشخص السيد نفسه، والحال ان هذا الاحتفال المؤثر لا ندرك كل معناه الا اذا انتبهنا للصفة المقدسة التي كان العرب يولونها القبة والجمل الذي ترفع عليه. يولونها هذه الصفة المقدسة لأنها يحملان الحجر المؤله، او الشيء الرامز إلى الاله المعبود. وقد لا أخطئ القصد اذا رأيت اشارة إلى شيء من هذه العادة في بيت للكميّ يقول:

وقد آلت قبائل لا تسالي مناة ظهورها منحرفينا⁽³⁾

(1) راجع فلهاوزن 132، «بقايا الوثنية العربية»؛ الطبري: 105. ذكر أسرة مشهورة بالعرفاء: «بيت عيافة رقيافة»؛ الأغاني 14: 3.

(2) (1) الأغاني 20: 136؛ الطبري: 1028؛ مهد الإسلام، 1، 193، notes؛ أسد الغابة: 206؛ مسلم الصحيح 2: 122. وفيه مثل هذا القسم منسوبا إلى النبي تحت شجرة الحديبية. - وقد يستبدل حجر بالقبة - اطلب نصر بن مزاحم: كتاب صفين (طبعة الهند الحجرية) 117.

(3) ابن هشام: السيرة 55؛ الأغاني 113؛ ابن هشام: السيرة 55: «هذا البيت في قصيدة له».

ومعناه ان هذه القبائل أجمعت أمرها في الحرب وأقسمت بانها لا توالي ظهورها للصنم مناة الموجود في المعركة، اي انها «لا تفر حتى تفر القبة» ولا يخفى ان الكمية كان «خبيراً بأيام العرب»⁽¹⁾ وقد طال العم النظر هو وزملاؤه من شعراء الأمويين، في منظومات الشعر الجاهلي. ومما يؤسف له ان ابن هشام لم يورد الا هذا البيت المفرد من قصيدة للكمية. وهو لو اكثر من مثله لاستفدنا من آثار هذا الشاعر شيئاً غير «هاشمياته» المملة المتابعة على وتيرة واحدة.

وبعد ظهور الإسلام، في معركة الجمل، نرى الجمل المقدس نفسه وعليه القبة. ولكن الحجر المؤله غير موجود طبعاً، وقد حلت محله عائشة نفسها، «أم المؤمنين»، تهيج المقاتلين من هودجها أو من «قبتها»⁽²⁾.

وما عدا هذا الإبدال فان المشهد لا يختلف عما عهدناه في يوم ذي قار. ولا شك في أن بعث هذه العادة الطقسية القديمة للدليل على أن مقتل الخليفة عثمان أثر في كيان «الجماعة» الإسلامية نفسها. وليست هذه الجماعة الا وحدة اجتماعية نظرية عمل القرآن على احلالها محسن الوحدة القبلية. وقد عمل كذلك على اقضاء المرأة عن القيام بالشعائر الدينية مع الجمهور. «فأشير عليها اشارة لا تختلف كثيراً عن الأمر بأن تبقى في بيتها»⁽³⁾ ولهذا رأينا جل عائشة: في الوقعة المشهورة، يقوم بالمحافظة عليه حرس من الرجال⁽⁴⁾.

ولم يكن الجاهليون ليقروا بطيبة خاطر هذا الفصل الجازم في الاسرة البشرية. ذلك انهم، في المظاهرات النادرة في حياتهم الدينية، كانوا ينحسون المرأة بالمركز الأفضل، وقد يفوق عدد الساحرات العرافات عدد العرافين في ذاك العصر⁽⁵⁾. وفي مكة نفسها كان مفتاح الكعبة بيد امرأة، هي بنت خيل الخزاعي، لتستودعه مدة طويلة حتى

(1) الأغاني 113.

(2) ابن هشام : السيرة 55 : «هذا البيت في قصيدة له».

(3) المسعودي : مروج الذهب 226 - 229، الطبري 1 : 2216.

(4) مطهر المقدسي (طبعة Huart) 5 : 312.

(5) راجع 166، انيس بيرون، وهو ما يشعر به مطالع «السيرة»، ولا سيما سيرة ابن هشام 133، 797، الأغاني 3 : 185، 13 : 110، 21 : 275، ابن سعد : الطبقات 11 : 41، 110، 126.

تنازلت عن ملكيته لقصي⁽¹⁾ وفي زمن الفتح، كان المفتاح نفسه في حوزة أم عثمان بن طلحة، ولقد مانعت كثيراً في إعارته للنبي⁽²⁾. وهناك حوادث عديدة ترى فيها النساء لا يتأخرون من مرافقة الرجال حتى إلى الحرب. هذا الفند الزماني، البطل المشهور، يدخل حرب بكر وتغلب، وإلى جانبه ابتاء، «شيطانان من شياطين الانس... حتى إذا احتدمت المعركة، وتردد النصر، تقدمت احدهما، فخلعت ثيابها ورمتها وسط الممعة... فتقتدي بها اختها وتتقدم متجردة بين الصفوف، صائحة بهذه المقاطع التي استعادت هدام معاوية في ظرف آخر⁽³⁾»:

ان تقبلوا نمانق ونفشر الشمارق
او تدبروا نفارق فراق غير وامق⁽⁴⁾

وفي هذه الحرب نفسها، حرب بكر وتغلب، قام أحد البكرين، عوف ابن مالك، فرغ ابته على جمل له وسيره وسط مضيق، هو ثنية قضة، حتى إذا توسطها ضرب عرقوبي الجمل. ثم نادى بعد أن أقسم «بمحلوته»: «لا يمر بي رجل من بكر بن وائل أي رجل فار - الا ضربته بسيفي هذا»⁽⁵⁾.

وان مشهد الاستعداد، قبل معركة ذي قار، لأوفر تأثيراً. كان العرب متجمعين ينتظرون أن يكمل عدد سادتهم، وهم يتباحثون بشأن مقاومة الفرس. حتى وصل سيدهم حنظلة بن ثعلبة، وقد قرر مجابهة الأعداء، فأمر «بالقبة» فضربت. وكان يتبعها عدد وافر من النساء. ثم قام حنظلة نفسه إلى جمل امرأته فقطع وضينه - والوضين بطان الناقة، في شرح صاحب الأغاني، أي حزامها. ثم تتبع الظعن بقطع وضهن⁶ وذلك كي لا يدع سبيلاً لهرب النساء، فيجتمعن كلهن حول القبة.

(1) راجع ابن دريد: الكتاب المذكور 272؛ الأزرقى 62.

(2) سلم: الصحيح 1: 509.

(3) وفي هذا دليل على أن هند كانت تعيد فعلة طقسية أو معروفة على هذه الصفة بفضل التقاليد. وانظر التفاصيل في الأغاني 11: 126.

(4) الأغاني 30: 144.

(5) الأغاني 20: 136 و 137؛ وفيها ذكر للقبة، الأغاني 30: 136؛ قابل بها في الطبري 1: 1038، والشاعر المذكور في الأغاني 20: 140؛ وأنا أترح أن يقرأ في البيت الرابع «حارم» بدل «حارب».

وبعد هذه التفاصيل الدقيقة عن حرب بكر وتغلب، وعن حرب ذي قار يُصبح من السهل ان نحزر دور النساء في المعارك. وقد عرض لشرحه بيرون فقال⁽¹⁾ «وكيف نحكم اليوم، بتأثير آرائنا وأخلاقتنا الأوربية، على ابنتي الفارس البطل الزماني؟ لقد رأينا ضباطاً يرمون بقبعاتهم امام العدو⁽²⁾ ولكن كم رأينا من فتيات يتدعن القوم بتقطع حماسي، ويرمين بمظاهر جملهن وفتنتهن، ليهجن المحاربين !»

حماسة وطنية، أو هوس ديني! ليكن ما يشاء بيرون على شرط ان يصرف وهمه عن الرغبة في إثارة الشهوات المنحطة. فان حركة الكاهنات البدويات تنجبه لا الى حواس رجال قومهن بل الى عاطفتهم الدينية القبلية. وليس لأرا. الأوربيين وتقاليدهم من دخل بهذا الشأن. ولا يخفى ان مؤلف «النساء العربيات» يتوقف في ابحائه خاصة لدى النواحي التصويرية من حياة البدو. ولهذا كانت اكثر مقابلاته وتشبيهاته لا تستند إلى برهان وثيق. بيد ان وهمه الحاضر ناتج مما في رواية صاحب الاغاني من انتقال فجاني، وتفصيل دقيق يحول بينه وبين النظرة الشاملة في التأليف الموحد. وهذا من ميزات الأصبهاني في اكثر رواياته التي انما يسرد فيها كل ما بلغه من دقائق تفصيلية حريصاً على امانة النقل اكثر من حرصه على حسن التأليف الفني. وهو لو شاء ان يؤلف وحدة متناسقة الاقسام لأخبرنا - كما رأينا في احدى روايات معركة ذي قار - أن «القبة» المشتعلة على «البيت» نُصبت الى جنب الجمل المقدس الذي كان يحملها؟ ولتغير عند ذلك دور «الشيطنتين» الزمانيتين، والنساء البكريات، وابنة عوف بن مالك، ملتحقاً بادوار الكاهنات، أو المبصرات، او حارسات «البيوت». ومنهن زرقاء اليمامة، التي كانت تُبصر على المسافات البعيدة. ومنهن تلك المرأة في

(1) قابل بها في ابن دريد : الكتاب المذكور 263، عن أحد المغاتلين أنه : «ركز الرمح في قدمه وقال : ترون أفر...» وفي طبقات ابن سعد 23 : 117؛ وأسد الغابة 4 : 206؛ أن أحد الأنصارين رمى حجراً بين الجيشين وصاح : لا أفر حتى يفر هذا الحجر. والنشر - إلى أن المرأة التي تنذر بالشر تتجرد أحياناً من ثيابها، الأغاني 19 : 15؛ قابل بها في الأغاني 17 : 138، وهو معنى القول : «النذير العريان». راجع ابن هشام : السيرة 4 : 430؛ الطبري 2 : 718؛ ابن الأثير : النهاية 3 : 10.

(2) وفيها ذكر للعبة، الأغاني 30 : 136؛ قابل بها في الطبري 1 : 1038، والشاعر المذكور في الأغاني 20 : 140؛ وأنا أفتتح أن يقرأ في البيت الرابع «محارم» بدل «محارب».

مكة التي تنبأت بمستقبل محمد المجيد⁽¹⁾ ومنهن سجاح المتنبئة، كانت ساحرة وزوجة كاهن وبعد الهجرة بالسنين الطويلة، ظلّ بعض الصحابة يذكرون من جداتهم من كن «ريات بيت في الجاهلية»⁽²⁾. وقد تكون البدويات من زمان ومن بكر من هؤلاء الربات، فلا عجب أن يتحسن في حراسة القبة حتى الهوس؛ ولا عجب أن يقودهن قومهم إلى ساحة الحرب، وقد اعتادوا نقل الحجر الموله إلى هذه الساحة كما قدمنا، كما اعتادوا أن يحملوا أيضا الكاهنات «النفاثات في العقد»⁽³⁾ ولهن الباع الطويل في إرسال «الأسجاع» أي تلك الفقرات الموسيقية الغامضة المعنى، الحاملة مقدرة عجيبة على سحر الأعداء، فوقف حركاتهم وفساد اسلحتهم⁽⁴⁾. ومن العيب أن يفتش الباحث عن معنى صحيح هذه التعابير، فانه يضيع في متاهات نبراتها الموسيقية، وإيقاعها السريع المقطع، وقوافيها الجناسية المتوافقة في سبيل النفس الصوتي ليس غير. بيد أن هذه «الأسجاع» لم توضع ليذكر معناها الانس، وكفى بالجن لها مدركين اذ يعرفون لغتهم، فيسرعون مسرورين في تلبية تلك الدعوات الملحة المتابعة.

وهذا النبي نفسه يعظ الناس ممتطياً ظهر جمل⁽⁵⁾ وكان الكاهنات البدويات قد تقدمته في استعمال هذا المنبر. وقد اجمعت كتب «الصحيح» على ذكر ما كان يقوم

(1) ابن هشام : السيرة 1998، الأغاني 11 : 161؛ مسلم : الصحيح 3 : 93، وفيه ذكر امرأة رأت شيطان النبي.

(2) مطهر المقدمي : الكتاب المذكور 5 : 164.

(3) القرآن 113 : الفلق 4.

(4) ولهذا ترى البدو يتأثرون دائماً، حتى الخوف، من السجع. وقد لجأ المختار إلى هذه الطريقة بعد «عهد السجع»، بكثير. - اطلب في ذكر الكاهنات المسجعات، والساحرات الأغاني 30 : 34؛ 71 : 10، 75 : 12؛ 51 : 12؛ ابن حنبل : المسند 3 : 51، وفيه التعبير : «سجع أساجيع» - أي لفظ الأقوال السرية الغامضة، وهي لغة الكرمات، ولغة الجن، ولغة الحيوانات المتكلمة بإعجوبة... الأغاني 19 : 19؛ ابن هشام : السيرة 2011 : 10؛ أسد الغابة 2 : 136؛ ابن حنبل : الكتاب المذكور 3 : 420. ويستعمل السجع في الرقى والعزائم : مسلم - الصحيح 3 : 108، 183. وقد جمعت عدة أمثلة للسجع في Zeitschr. für Assyriol., XXVI, 273000. وقد يرد السجع في الأحلام الغريبة : ابن هشام : السيرة 11، 93؛ وفي دعاء الشهيد حبيب : الكتاب المذكور 641.

(5) مسلم : الصحيح، 2 : 28 - 29.

به نساء دوس من اختلاجات، والعواجات، في طوافهن الاحتفالي حول الصنم ذي الخلصة⁽¹⁾ ولم يكن في هذه المظاهر ليرمين في شيء الى هياج الخواص الشهوانية في أبناء قومهن. كما ان عمل الزمانيتين ليس فيه ما يرمي الى مثل هذا الهياج. انما هو من نوع كشف البدوية الحرة شعرها لتدفع الرجال الى حمايتها والدفاع عنها، بل هو عمل فاطمة بنت النبي، اذ القت بقناعها عندما اراد عمر انتهاك حرمة منزلها⁽²⁾.

وكذلك فعلت نائلة، امرأة عثمان، اذ كشفت ورفعت عن ذيلها ليكون ذلك ردعاً لهم⁽³⁾. ولا يخفى ان اظهار شعر المرأة لمن الحوادث الخطيرة. حتى ان الصلاة تفسد اذا ما حلت المرأة شعرها⁽⁴⁾. وكان الملك جبريل يختفي اذا ما القت خديجة حجابها⁽⁵⁾ وذلك ان لهذا الشعر حرمة مقدسة خاصة. وغاية الحجاب ان يغطي شعر المرأة قبل ان يغطي الوجه. ويعتبر النساء ان نزع الحجاب، واظهار صفات الشعر، لا يكاد يبدو اقل غرابة من ظهورهن عاريات⁽⁶⁾. واذا فليس من شك في ان عمل الزمانيين، على جرائه، كان دافع الى هياج الحماسة في قلوب المحاربين، فألى حشدهم «حول البيت» يجاربون وقد دبّت فيهم شجاعة اليأس او الاستقبال⁽⁷⁾.

وقبل الهجرة ببضع سنوات، في اثناء حرب بين بني دوس وبني الحرث، قدم احد السادة بيناته الأربع الى ساحة القتال، «فانزلهن وبنين بيتا» القبة المعروفة التي «تظل البيت» بمعنى الحجر المؤله. وكان البنات من حارساته او سادناته شأن الفستال في

(1) مسلم : الكتاب المذكور 2 : 504.

(2) اطلب كتابنا في 110 فاطمة؛ نقاض جرير والفرزدق 89؛ الأغاني 15 : 139.

(3) الجاحظ : رسالة في الثابتة 116 (المؤتمر الشرقي 11)؛ الأغاني 11 : 11؛ البحرني : الحماسة رقم 738.

(4) مالك : الأحاديث المدونة 1 : 94. / ابن هشام : السيرة 154؛ أسد الغابة 5 : 437. / راجع، في «حرمة» شعر المرأة، الأغاني 15 : 71 - فلهاوزن، بقايا الوثنية العربية، 199 (Y) أما الجارية فهي حرة في إظهار شعرها : ابن دريد : الكتاب المذكور 139.

(5) ابن هشام : السيرة 154؛ أسد الغابة 5 : 438.

(6) راجع، في «حرمة» شعر المرأة، الأغاني 15 : 71 - فلهاوزن، بقايا الوثنية العربية، 199. أما الجارية فهي حرة في إظهار شعرها : ابن دريد : الكتاب المذكور 139.

(7) وقد تكون الغاية من ذلك دفع الأعداء، كما فعلت فاطمة. وذكر عن نساء قريش.

رومة القديمة في القيام على حراسة النار المقدسة. ودورهن في الحرب ما عرفناه في مواقع البكرين والتغليبين ومعارك ذي قار، وغيرها.

وقد تجاوزت هذه العادة زمن الهجرة، وقرون الاسلام المتابعة، فظلت في بلاد العرب حتى اليوم. ولا يزال البدو يقودون الى ساحة الحرب جملاً مكرماً يعرفون عليه فتاة انبل فتاة في القبيلة، ويكون منتهى العار عندهم أن تقع هذه الفتاة في ايدي الأعداء. هذا كل ما حفظه الإسلام من تلك الذكرى الدينية الجاهلية.



كنا في مصر نراجع مواد البحث المتقدم⁽¹⁾ عندما وصلنا كتاب «الدروس السورية» للأستاذ فراس كومون⁽²⁾ واول ما لفت نظرنا فيه الفصل المعنون: «حظ الساميين المزدوج، والطواف على ظهر الجمل (ص 263 وما يليها) وقد رأينا في الصفحة 264 رسم قطعة خزفية مكتشفة في دمشق. وفيها صورة جمل يحمل الاهتين في محمل كالمزدوج. وقرب سنم الجمل، ثم على مؤخر عنقه، وعلى الشخصين الالهيين نفسيهما يخال للناظر انه يرى شبه خيمة ابتدئ بتمثيلها او شبه قبة على شكل نصف دائرة⁽³⁾. ويقابل الاستاذ كومون بين هذه القطعة وقطعة اخرى خزفية مكتشفة في سورية، ومحفوفة في متحف اللوفر⁽⁴⁾ وهي تمثل كذلك امرأتين على ظهر الجمل، تنفخ احدهما بالزمار، وتضرب الأخرى على الدف. وعلى «رأسيهما تنتصب خيمة نصف مستديرة، او قبة من جلد تحفظهما من وقع حرارة الشمس» (273) ويرى العالم الأثري البلجيكي في هذا الزوج من الالهات رمزاً الى ازدواج الحظ في اعتبار الساميين. وليس لنا ان نتوقف لدى هذا الرأي. انها نكتفي بالاشارة الى قيمة هذه التماثيل، واهميتها في التدليل على ما وصلنا اليه في المحاولات السابقة. ونحن نرى فيها كل العناصر التي اشرنا اليها في ابحاثنا: الجمل المقدس، والالهات، والقبة

(1) اطلب (مشرق، السنة الفاتحة. 17-11 [1938] 36

(2) فر. كومون، دراسات سورية. باريس، بيكارد، 1917.

(3) كومون، المرجع السابق، 265.

(4) كومون، المرجع السابق، 273.

نفسها، مظلمة (البيت) أو الحجر المؤله، وعلى الجملة كل ما يتطلبه الطواف الديني من عناصر.

ويقول الأستاذ كومون: (أن الجمل يظهر لنا من الدواب الدافعة الى الهزء والسخرية، وإن اسمه ليثير باللغة الفرنسية عاطفة بعيدة جداً عن الاحترام)⁽¹⁾ بيد انه كان محترماً في نظر العرب. كان لبنى ياد ناقة مكرمة «يتبركون بها». وكانت القبيلة، أيام النكبات، تسير باجمعها وراءها⁽²⁾. وكان الطائيون يكرمون التكريم المطلق جلاً لهم اسود⁽³⁾ ويحدثنا القرآن عن ناقة الله التي أرسلت الى ثمود⁽⁴⁾. فليس من شك إذا أن وجود الجمل يدلنا الدلالة الواضحة على جنسية الاشخاص، وعلى مهمتهم الدينية. فنستنتج ان امامنا مشهداً يمثل طوفاً دينياً على عهد الجاهلية. اما الشخصان المؤلمان فموطنها تلك المناطق العربية التي أثرت فيها اليونانية بعض الأثر، مناطق «الولاية العربية» Provincia Arabia الممتدة جنوبي دمشق.

ولا عجب ان يكون التأثير اليوناني، الذي ولد في تلك الجهات تمثلاً خاصاً لرفس عُرف (بزفس الصقاني)⁽⁵⁾ والذي حول اللات الى شه «أثنا - مينرف»⁽⁶⁾ قد عمل على احلال التماثيل المصنوعة محل «البيوت» أو الحجارة المؤهلة القديمة. وإذا ما اراد علماء الإسلام ان يؤرخوا دخول الأوثان مكة فانهم يقولون انها جلبت من هذه الانحاء⁽⁷⁾.

(1) راجع في مدح الجمل، القرآن 16 [النحل] 8246. وكثيراً ما يشبه البطل العربي بالجمل. راجع -132- 1,11 لامنس، «مهد الإسلام». حسان بن ثابت : ديوانه 13 : هـ؛ ابن هشام : السيرة 679-565؛ الجاحظ : الرسائل 75؛ الواقدي : المغازي 333.

(2) الأغاني 97 : 15.

(3) الأغاني 48 : 16.

(4) القرآن - [الأعراف] 71.

(5) دوسو وماكلر، «رحلة أثرية إلى سافو»، 23.

(6) وادينغتون، «نقوش سوريا»، رقم 2203، 2308.

(7) ابن هشام : السيرة 51.

وزيد الأستاذ كومون في وصفه أن الألوان المتعددة الفاقعة كانت تزيد في جمال الشكل الأول. وكان أجدرها بالذكر وأقواها صبغاً الأحمر والأخضر⁽¹⁾. قلنا: ولو حفظت هذه الألوان لظهر أن الأحمر منها كان مختصاً بالقبة⁽²⁾. وكثيراً ما سمعنا بتلك «القبة الحمراء» أو «القبة من آدم أحمر» التي كانت تُصب على الحجارة في الحل والترحال. أما فيها يخص الشكل الثاني، فيلاحظ الأستاذ كومون أن «الزمرات ما كن في خدمة الآلهة... وأن الطبول والدفوف كثيراً ما استعملت، في بلاد الشام، في الحفلات الدينية». بل إن من ضاربات الدفوف من ظهرن في جامع المدينة، على مرأى من النبي، أثناء الاحتفال بأعياد منى، وهي من الأعياد الدينية. فهل كان ذلك من مظاهر الصدقة والاتفاق؟ وقد ذكر منهم اثنتان في المدينة⁽³⁾، وهو العدد الظاهر في القطعة الخزفية الثانية. ولا يتردد الأستاذ كومون في أن يعتبرهما من متمات الموكب الديني. فيقول إن التماثيل المؤهلة كان يتبعها الموسيقيات فيحملن على الجمل كما حملت الأشخاص الإلهية⁽⁴⁾، وهو ما يظهر من مصادرنا العربية كما سيتضح من البراهين الآتية.

يسأل الأستاذ كومون لماذا عُرض لعبادة المؤمنين تماثلان لا تماثل واحد؟⁽⁵⁾ ويجيب بأن السبب في ذلك يستخرج من أن في سورية مظهرًا لتقدير الحظ أو النصيب المزدوج. بيد أننا قد نرى سبباً آخر، إذا ما دققنا في درس مصادرنا العربية. فنستفيد معلومات قد نفهم بواسطتها حق الفهم هذه «الأثار» المهمة من جاهلية العرب، التي كان من فضل الأستاذ كومون أن كشفها وأبان ميزاتها الدينية. ولا يخفى أن معرفتنا الضئيلة بمظاهر الشرك العربي القديم تحول بيننا وبين الشرح التام النهائي لهذه التثنية أو الازدواج في عرض التماثل. وسنرى، فيما بعد، أن مكة المشتركة كثيراً ما كرمت

(1) كومون، المرجع السابق، 265.

(2) يذكر الطبري في تاريخه (1: 316) أن عائشة كانت، يوم الجمل، في هودج أحمر على ظهر جمل أحمر.

(3) البغوي: المصاييح 197: 2؛ النسائي: السنن 236: 1. وفي موكب المحمل عدد من الطبالين (الطلب البتوني: الرحلة الحجازية 141: 168، ج. دي نيرفال، «رحلة إلى الشرق»).

(4) كومون، المرجع السابق، 276.

(5) كومون، المرجع السابق، 265.

الحجارة المؤهلة أو الأركان أزواجاً أزواجاً، كما قد يستخرج من أبيات شعرية منسوبة إلى أبي طالب يذكر فيها «المروتان»⁽¹⁾، وكما قد يستخرج كذلك من بيت لحسان بن ثابت يشير فيه إلى ازدواج في الطواف⁽²⁾. ثم إن اختلاف الرواة في تعيين مقر الزوج الإلهي، إساف ونائلة المكرمين معاً⁽³⁾، قد يكون سببه الانتقال بها في تطوافات متكررة.

رأينا أبا سفيان في موقعة أحد يحمل اللات والعزى⁽⁴⁾ ولاحظنا في سرد الحادثة، اشتراك هاتين الإلهتين، على نحو ما رأينا في الأثر الدمشقي الأول. ويجب أن نفهم لفظة «يحمل»، بمعنى يتجاوز المعنى الوضعي الضيق. فإن أبا سفيان بصفة كونه زعيم الحملة أمر بان تنقل الإلهتان مرفوقتين بعدد من الحرس دون شك.

ولكن هل نقل الحجاران بنفسيهما؟ لم نقل رمز أو مثال لهما؟ هو ما لا نستطيع معرفته بواسطة النص الغامض. على أن رقم «الائتين» يظل واضحاً. وهو الظاهر في طريقة الطواف القرشية المشركة.

وقد يكون في أصله مأخوذاً عن تقليد عريق في القدم حتى ظل معروفاً، على ما رمى إليه القرآن من إشارة معاكسة، إذ جمع بين الآلهات ثلاث: اللات والعزى ومناة⁽⁵⁾. فنسب إلى الشعب احترامها مثلية. ذلك أننا نلاحظ اللات والعزى تؤلفان زوجاً⁽⁶⁾ يمثل وحده أفضل تمثيل آلهة العرب المشركين جميعهم. يؤيد ما ذهبنا إليه،

(1) ابن هشام : السيرة 172.

(2) حسان : ديوانه 2 : 57.

(3) ابن هشام : السيرة 94، وقابل بها في الصفحات 54، 71، 98، 173.

(4) الطبري 1 : 1395؛ الأغاني 15 : 16. وكثيراً ما ذكرت اللات في منطقة الصفاء، اطلب :

دوسو-ماكلر، «مهمة في المناطق الصحراوية بسوريا»، 55.

(5) القرآن 19 : 20-53. إن القرآن نفسه يجمع في آية واحدة بين اللات والعزى، ويبقي مناة وحدها في الآية 30. وقد يكون ذلك من أجل السجع أو على أن مناة كانت تعتبر الأمة مدنية خاصة. راجع التصوص التي جمعها فلهاوزن (2000، فلهاوزن، «الرعاة»). وقد تكون هذه الصفة المدنية هي التي دفعت رواية معركة أحد إلى إخراجها من روايتهم.

(6) راجع مظهر المقدسي : الكتاب المذكور : 82.

فضلاً عن النصوص القديمة، حديث ينسب إلى النبي أورده مسلم⁽¹⁾. وفيه يقول: «لا يتقضي الليل والنهار حتى يعود الناس إلى عبادة اللات والعزى». وقد شاء صاحب الحديث أن يصوّر عودة الناس إلى الشرك أو الوثنية قبل نهاية العالم، فلم يرَ أفضل من أن يمثل هذا الشرك بعبادة اللات والعزى. هذه من الأمثلة النادرة التي نرى فيها السيرة ومجاميع الأحاديث تستقل قليلاً عن القرآن، فلا تتبعه حرفياً في ما خص المعلومات عن الشرك الجاهلي. فليس إذاً من صدفة عارضة في ازدواج الإلهتين في موقعة أحد. وإن من يحاول شرح الحادث بتأثير القيم أو اليمين الحالفة باللات والعزى⁽²⁾ دون ذكر مناة، فإنه لا يشرح بل يرد المشكل إلى مشكل آخر.

نقل لنا ابن إسحاق، في ما نقله من قصائد منحولة، قصيدة نسبها إلى زيد بن عمرو المكي - وهو من أولئك الزهاد الحنفيين القرشيين الذين لا تكاد تخرج شخصيتهم من ضباب الأساطير - وفيها أن الشاعر ينكر عبادة اللات والعزى، وبتتي اللات، وصنمي بني عمرو⁽³⁾.

وهذا كعب بن مالك، الشاعر الأنصاري، يعلن أن الناس ينسون قريباً اللات والعزى⁽⁴⁾. وفي حماسة أبي تمام⁽⁵⁾ يحلف أحد الشعراء بالعززين، ولعله أراد بهما الإلهتين اللتين حملهما أبو سفيان، واللتين يحلف بهما الشعراء عادة، كما تقدم، وكما فعل أوس بن حجر أيضاً. فهل يمكننا، بعد كل ما تقدم، أن نرى اللات والعزى ممثلتين في القطعة الدمشقية؟

(1) مسلم : الصحيح 504 : 2.

(2) راجع النسائي : السنن 2 : 140؛ البخاري : الصحيح (طبعة القسطنطينية) 7 : 333؛ الأغاني 1 : 31 ابن سعد : الطبقات 1 : 101 (وفي ص 123 تذكر اللات وحدها، وهو حادث غريب في الإيمان)؛ الواقدي : المغازي (طبعة كرمير)، 25 - 26، 248. في ابن هشام : السيرة 744، تذكر اللات منفردة عن رفيقتها. اطلب أيضاً : ابن هشام : السيرة 305، 306؛ الأغاني 139 : 30؛ مسلم 19 : 2، 467.

(3) ابن هشام : السيرة 53؛ ابن دريد : الاشتقاق 84؛ الأغاني 3 : 15.

(4) ابن هشام : السيرة 52. ويظهر أن الشرك في مكة كان يقتصر على عبادة الأصنام فقط. راجع أيضاً ابن هشام 738-33-307؛ ابن سعد : الطبقات 101 : 1.

(5) أبو تمام : الحماسة 5 : 190.

لا شك في أن الجواب يصبح سهلاً، لو كنا نعرف الشيء الواضح عن الحالة الوثنية في بلاد الغساسنة. بيد أنه يكفيننا أن نرى في القطعة المذكورة تمثيل بعض الطقوس الدينية، حتى لا ننسبها إلى عبث الخراف برسم هيئات لا معنى لها ولا غاية، كما ذكرت «المجلة الكتائية»⁽¹⁾. وإن هذا الشرح البسيط لا بد أن يكون قد عرض لفكرة الأستاذ كومون الثاقبة، فلم يتردد لحظة في إطراره.

تطلعنا مجاميع الحديث على أن النبي قام بالطواف حول الكعبة، على ظهر الجمل، وكذلك كان سعيه بين الصفا والمروة⁽²⁾. أو لم يرم بهذا الطواف الجديد في بابه إلى محو تلك العادة الوثنية القديمة القائمة بالطواف مشياً. ولا يخفى أن الطواف على الجمل يجعل من المستحيلات استلام الحجر الأسود⁽³⁾، وهذا الاستلام من ضروريات الحج، كما يُقال. وإذا فما الحكمة في هذا التجديد؟ أما علماء الدين الإسلامي فليس عندهم ما يشرحون به شرحاً مقبولاً عمل النبي هذا في سنه للمؤمنين منهاج الحج الإسلامي حتى في أدق مظاهره وأبسط مراحل⁽⁴⁾. وأما القطعة الخزفية فتفيدنا أن هناك في الجاهلية نوعاً من الطواف كانوا يقومون به على ظهر الجمل، نوعاً يؤكد وصف معركة أحد، ويقره الشرح المعقول للآفاظ: «مسعى، إفاضة، طواف»، وكلها تفرض فكرة الجولان أو «الرياح» الطقس مدة الحج.

وفي وصف معركة أحد إشارة إلى أمر قد يحل لنا مشكل القطعة الخزفية الثانية. هو ما ذكرناه آنفاً من عادة العرب بأن يجعلوا حول «القبة» المقدسة موكباً من النساء. وقد يختلف عدد مؤلفات الموكب أو حارسات القبة⁽⁵⁾، فيقوم بحراستها اثنتان، على نحو ما ورد في الأغاني عن فند الزماني إذ عهد إلى «شيطانيتين» من بناته بحراسة القبة. وهو ما رمى إليه صانع القطعة الخزفية إذ مثل اثنتين فقط. وقد تتولى الحراسة امرأة واحدة

(1) المجلة الكتائية، عام 1918، الصفحة 290.

(2) السائي: الإنسان 27: 3.

(3) السائي: السنن 29: 32، وقابل بها في 37. ويستفاد من بعض النصوص أن محمداً يلمس الحجر بعصاه (الأغاني 13: 166؛ مسلم: الصحيح 1: 486، 488).

(4) السائي: التن 3: 43؛ مسلم في المواضع المذكورة.

(5) الأغاني 144: 30.

كسبيعة الثقفية، وابنة عوف بن مالك البكرية. وقد تتولاها أربع⁽¹⁾.

ومهما يكن من أمر، فإن القرشين قبل سيرهم إلى أحد، أخذوا معهم عددًا من النساء، وكذلك حصل قبل موقعة بدر. ولم ذلك؟ وما هو السبب الحقيقي لهذه الاستعانة بجمهور من النساء⁽²⁾ في معركة ليس من طبيعتهن أن يصطلبن بحرًا؟

هو ما فات مؤرخي المسلمين، بعد الهجرة بقرن واحد، فجعلوا السبب الحقيقي، وخفي عليهم الدور الديني الذي تمثله النساء في المعارك⁽³⁾. فأخذوا يقولون إن الغاية من ذلك أن يحمسن الرجال، ويستفروهم، ويذكرهم بانكسار بدر المخجل، إلى غير ذلك من الأسباب التي يمكن تصورهما بعد وقوع الحادثة... بيد أن المؤرخين أنفسهم يعلمون أن النساء كن، أثناء الموقعة، «يضربن بالأكبار والدفوف والغرايل»، وكلها آلات موسيقية حربية يجهلها قدماء العرب في موسيقاهم، ولا نرى لها ذكرًا إلا عندما يتبع النساء الرجال إلى ساحات الحرب. وليس ما يشين العادات العربية الأصلية، والتقاليد البدوية العتيقة كاتخاذ النساء مثل هذه الآلات. حتى إن المرأة الحرة لتأنف كل الأنفة من مسها. ولهذا كانت الموسيقى متروكة للعبيد من الجنسين. وهو برهان جديد على أننا، في هذا النص الحربي، أمام مظهر من مظاهر الدين، وفي احتفال من الاحتفالات الطقسية. ولولا الدين لما خرجت حرائر مكة في هذا المشهد، تنشده، على أنغام الموسيقى، تلك المقطوعات نفسها التي نسبت إلى الكاهنات في موقعة ذي قار وأيام بكر وتغلب⁽⁴⁾. وليس من ذكر للمزمار بين الآلات الموسيقية - على أننا نكتفي بهذه المقابلات، فهي وافرة الإيحاء بشأن الموضوع الذي يهمننا. ومن العبث أن نطلب وصفًا أوفر، وتدقيقًا أوفى من مؤرخي تلك «الغازي». ولا يههم، بعد أن أشاروا إلى وجود المعبودتين القرشيتين، أن يفصلوا دور النساء القرشيات وعملهن

(1) الأغاني 55: 12. أما بشأن ذي قار، فراجع الأغاني 20: 136 - 137.

(2) الواقدي: المغازي ص 301.

(3) راجع الواقدي: الكتاب المذكور؛ ابن هشام: السيرة 557؛ ابن سعد: الطبقات 35: 3؛ الأغاني 14: 14.

(4) الأغاني 17: 14؛ ابن هشام: السيرة 563؛ ابن سعد: الطبقات 3: 38؛ الواقدي: المغازي 306 - 307 - 331، وقابل بها في الأغاني 20: 14 - 144.

على جمع المحاربين حول القبة، أو الحباء المقدس، مظلل المعبودتين. ومع ذلك فقد يلمح الواقدي إلى شيء من ذلك عندما يقول إن النساء تراجعن إلى «الحجرة»⁽¹⁾. ولا يخفى أن «الحجرة» ترادف «القبة».

على هذا الشكل كان يجتهد النساء في بث الحماسة في صدور الرجال «لئلا يفروا»⁽²⁾، وهو الدور الذي عرفناه لنساء البكرين يوم ذي قار، عندما قام السيد حنظلة بن ثعلبة «إلى وضين راحلة امرأته فقطعه. ثم تتبع الظعن يقطع وضنه»⁽³⁾ فيمنع النساء، وبالتالي الرجال، ترك الموقعة. وقد تجرأت إحدى نساء المكين، يوم أحد، فرفعت اللواء⁽⁴⁾. وإننا لنكون أكثر قرباً من الحقيقة إذا ما استبدلنا العذارى بسيدات قریش في أقوال «السيرة». وعند ذاك يقوى الشك في ما نسب إلى هند من تمثيل بجثة حمزة. وقد يكون هذا من مخترعات العباسيين في سبيل الخط من خصوم الدولة المباركة.

وترى عادة نقل النساء إلى ساحة الحرب شاملة حتى النصارى من البدو، وهؤلاء التغالبة لا يشذون عنها. فينقلون نساءهم إلى ساحة الحرب، يوم الحشاك، ويتعاقدون على أن لا يفروا، فتساعدهم هذه الحالة على الظفر⁽⁵⁾. وقد ذكر الرواة عدداً من النساء مع النبي في مغازيه. فجاء في صحيح مسلم⁽⁶⁾ إنهن كن يقمن بما يقرب من أعمال سابقات الجرحى والممرضات. فإذا صح ذلك، وكان هذا أصل مهمتهن، لا التأثير بذلك التقليد الديني القديم، فلم لم تتابع هذه العادة ولم يتأثر المسلمون بنيههم في إقرار هذه المؤسسة الإنسانية زمن الحرب. أما في يوم الجمل فلم يكن من النساء إلا عائشة ممثلة في قبتها الحمراء، «بيت الإله» القديم أو الحجر المعبود. ولنشر أخيراً إلى خباء سييعة الذي نصب قبل ابتداء المعركة في حرب الفجار، وكانت تحرسه امرأة مسعود،

(1) الواقدي: المغازي 337.

(2) الأغاني 12: 14؛ مسلم: الصحيح 557، 1؛ 562.

(3) الأغاني 137: 20.

(4) الأغاني 17: 10؛ ابن هشام: السيرة 610؛ راجع أيضاً في «الأحايش في المشرق» 43 (1936) 42.

(5) ديوان الأخطل (صالحاني) ص 367، وأطلب بحثنا في «مغني الأميين»، ص 137.

(6) مسلم: الصحيح 103: 2.

أحد سدنة معبد اللات في الطائف.

ذكر أحد قدماء الرحالة عن سلطان مراكش إنه إذا سار إلى معركة مهمة على رأس رجاله السود حمل معه «صحيح» البخاري محفوظاً بمظاهر التكريم، ومجالي الاحترام، وكأنه تابوت العهد في الزمن القديم. وكان كتاب الصحيح يوضع في غلاف ثمين، ويظله خباء خاص ينصب حتماً إلى جانب خباء يرافق السلطان⁽¹⁾. يقرب هذا مما توهمه المختار في القرن الأول للهجرة من مظلة أو خباء يرافق الجيوش إلى الحرب، منصوباً على ظهر بغل، ومكسواً بأغطية الحرير والأطلس⁽²⁾. وأنه ليصعب علينا الإيمان بأن هذا التقفي الغريب الأطوار - هذا الخلف المتأخر للكهان، كما يدعوه فلهاوزن⁽³⁾ - لم يفكر في اختراعه هذا بتأثير القبة الجاهلية!

ولقد ظل ذكرها محفوظاً في أوساط مكة العسكرية حتى أن معاوية بعد ذلك بنصف قرن، فكر فيها، قبل معركة صفين، «فرع قبة عظيمة. فألقى عليها الثياب، وباعه أكثر أهل الشام على الموت. وأحاط بقبته خيل دمشق⁽⁴⁾. أو ليست هذه القبة القبة الجاهلية بعينها، التي رفعها أبو سفيان والد معاوية، في معركة أحد؟ اللهم ما خلا الحجارة المؤلمة، معبودات قريش سابقاً، التي أдал الإسلام دولتها بقضائه على الشرك. كل هذا الباطني يمحوه فلهاوزن بجرة قلم عندما يكتفي بذكر القبة المرفوعة في صفين فيسميها قبة معاوية العسكرية⁽⁵⁾.



ووضح لنا، في كل ما تقدم، كم كان للمواكب الدينية من تأثير في أهل مكة. حتى

(1) جولدتسيهر، 115 «الظاهرة»، ذكره.

(2) راجع الجاحظ: كتاب الحيوان 99: 3؛ ابن دريد: الاشتقاق 391؛ الطبري: تاريخه 703: 3، 704، 706.

(3) فلهاوزن، «بقايا الوثنية العربية»، 137.

(4) ابن الأثير: الكامل (طبعة تونبرغ) 364: 3؛ نصر بن مزاحم: الكتاب المذكور 130.

(5) فلهاوزن، «بقايا الوثنية العربية»، 73.

تحركت في هجائهم قرائح شعراء البدو⁽¹⁾. وإن لنا شاهداً مقنعاً في مفردات القرآن الخاصة بالحج، والطواف، وسائر الشعائر الدينية المتعلقة بالكعبة، والصفاء، ومروة. وفي كلها إشارات إلى المساعي، والمواقف، والدورات، ورؤساء الحج، والأدلاء. كما قد يبرهن عن أصالة هذه العادات، وتعود مكة مثل هذه الطوافات الدينية. ولم يكن هناك حج عرفة فقط، أو عمرة رجب، بل كانت مكة تحفل بعدد من الطوافات البدوية في سنتها الطقسية، لوفرة ما كان في حرمتها، قبل الإسلام، من «أنصاب» أو «أعلام»: كما تذكر بعض النصوص مستبدلة إياها «بالأنصاب»، لأنها ألطف وقمًا وأخف دلالة على الشرك⁽²⁾. أما بعد الهجرة فيظهر أنه استعير عنها شيئاً فشيئاً بعالم مرتفعة (كالأبراج)⁽³⁾. وكان العرب، قبل الإسلام، يكرمون هذه الأنصاب بزيارات وذبائح دورية هي «العنائر» دون شك. وكان لحم الضحية يظل متروكاً لكواسر الجو ووحوش القفر. ولم يكن محرماً على الحاضرين أن ينالوا من هذا اللحم. وهذا ما رأيناه في الأضحية التي فدى بها عبد المطلب ابنه عبد الله فبقيت «لا يصد عنها إنسان ولا سبع»⁽⁴⁾. وإني لأظن القرآن يشير إلى هذه العادات عندما يتكلم عن «الإفاضة»، في تلك المواكب المتحركة نحو لحوم الذبائح المضحى بها حول الأنصاب. وليس من شك في أن دقائق هذه الحفلات، لو حفظها لنا التقليد، لظهرت شبيهة بدقائق الحفلة التي قام بها بدو منطقة سينا في استعدادهم للتضحية بالشاب تيودول، ابن القديس نيلوس⁽⁵⁾.

فلا بدع إذا أن يكون النبي العربي أنف من هذه المظاهر الهمجية، ففضى على عبادة الأنصاب وعدها من «الرجس»⁽⁶⁾. وقد اهتم الإسلام، بعد الفتح، على عهد النبي⁽⁷⁾

(1) الأغاني 20: 1.

(2) راجع في ذلك الطبري: تاريخه 336: 3؛ ابن هشام: السيرة 702، 803؛ ابن سعد: الطبقات 33: 4؛ ابن الأثير: النهاية 4: 181؛ وقابل بها في الجاحظ: الحيوان 4: 83؛ المقدسي 77؛ أسد الغابة 63: 1.

(3) ابن جبير: رحلته (طبعة دي خويه) 113.

(4) ابن هشام: السيرة 100.

(5) مجموعة الآباء اليونان لمن 611: 26.

(6) القرآن. [المائدة] 92.

(7) ابن سعد: الطبقات 99: 3.

ثم على عهد الراشدين، بتعيين مواقع هذه الأنصاب⁽¹⁾. فكان هذا العمل التخطيطي دالاً على معالم تلك الطوافات القديمة التي كانت الأنصاب محجات وأهدافاً لها، والتي عمل الإسلام شيئاً فشيئاً على ملاحقتها أو على تحويلها إلى شعائر إسلامية.

ومن لوازم هذه الطوافات، في العصور الجاهلية، المظلة أو الخيمة المسماة «بالبيت»، والتي عرفناها باسم «القبّة»، وهو الأشهر. على أن «القبّة» هذه يجب أن تميز عن الخيمة العادية⁽²⁾ أو «الحباء» أو «بيت الشعر»⁽³⁾ الذي تأوي إليه الأسرة البدوية. أما الميزات بين الخيمتين فهي أن القبّة - المظلة الدينية تكون أصغر من الحباء العادي⁽⁴⁾؛ ويكون رأسها مستديراً منتهياً بحربة⁽⁵⁾ وتكون ذات لون خاص هو الأحمر على الغالب، وأخيراً تمتاز بالمادة التي صنعت منها وهي الجلد أو الأدم. وهي في أصلها صغيرة جداً حتى إنها كانت تحمل منصوبة. ولكنها تطورت شيئاً فشيئاً حسب الحاجات الزمانية والمكانية حتى أصبحت سرادقاً فخماً يُرفع في عظام الأحوال في سبيل غايات بعيدة عن الدين. وقد غفل فلها وزن عن تتبع هذا التطور السريع بتأثير الإسلام، ففاته إدراك الأصل الديني والطقسي للقبّة الجاهلية.

ولا يخفى ما كان من أهمية الجلد أو الأدم عند قدماء العرب⁽⁶⁾ حتى إن هذه الصناعة كانت من موارد الثروة المهمة في الطائف. وكان العرب يصنعون مضاربهم

(1) الذهبي: الميزان 39: 3؛ أسد الغابة 1: 36,314.

(2) البكري: المعجم 34؛ راجع أيضاً لسان العرب 153: 2؛ الجاحظ: المحاسن 101، وفيها ذكر «قبّة الأسد»، ويريد بها قفصه.

(3) وكثيراً ما ترادف هاتان اللفظتان في النصوص القديمة. اطلب الأغاني 50: 15.

(4) ابن الأثير: النهاية 333: 3؛ ويقول لسان العرب (2: 153) عن القبّة إنها صغيرة مستديرة من جلد.

(5) وقد تُعلّق «القبّة» على المحمل (الأغاني 6: 73؛ 115: 3). ويكون محل الحج مرمي الشكل في قسمه الأعلى، منتهياً بقبة صغيرة (راجع الدكتور صالح صبحي: «الحج إلى مكة»، 39).

(6) قابل بها في القرآن 16 [النحل]: 82: «وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً...». ثم الجاحظ: الحيوان. غيدي، «عن الموطن الأصلي للشعوب السامية»، 180: وراجع 143. كانت الخيام القديمة كلها من جلد (ابن دريد: الاشتقاق 18). وقد اعتبر العلماء أن ذكر القيود الحديدية أو السلاسل في القصيدة دليل على نحلها وحدائثها (ابن هشام: السيرة 81). ولندكر أن سن الرماح كانت في القديم من القرون لا من الحديد، ابن دريد، الاشتقاق 301.

النفيسة أول الأمر من جلود الجمال. وكذلك كان القسم الأكبر من مواعينهم، كالآنية، والقرب، والدلاء، والوسائد، والفرش. ونحن نعلم أن البدوي لم يكن يبيطر خيله، قبل الهجرة، بل كان «ينعلها» أي يضع لحوافها نعالاً من الجلد⁽¹⁾. حتى إن وجود القدر المعدنية أو أية آتية أخرى من المعدن كان دليلاً على الثروة والترف⁽²⁾. فإذا توفي صاحبها ورثها أبناؤه من بعده⁽³⁾. وإذا عرف بها الشعراء علقوا بوصفها معجبين، وبالغوا ما شاء خيالهم في كبرها وسعتها⁽⁴⁾. ولقد شاء الدين أن يظل أميئاً على هذه التقاليد، وهو ما رأيناه في كعبة نجران العريقة، فقد كانت، هي أيضاً، آدم على سعة مساحتها⁽⁵⁾. وقد يمكن القول نفسه عن كعبة مكة. بل هو ما يرجع إذا ما أخذنا بالتقليد القائل إن قبة أو خيمة كانت تُنصب، في الزمن القديم، موضع البناء الذي قام على الحجر الأسود. وهذا ما روى الأزرقى وغيره من أن الله بعد أن طرد آدم من الفردوس منحه «خيمة من خيام الجنة وضعها له بمكة في موضع الكعبة قبل أن تكون الكعبة»⁽⁶⁾.

وفي «السيرة الحلبية» إشارة إلى أن الكعبة كانت خيمة في أصلها⁽⁷⁾. أو لا نرى أثر هذا الوضع القديم في العادة المتبعة حتى أيامنا بتجليل الحجارة المكرمة، أو الأبنية المحترمة، وبما يوضع عليها من أقمشة وستائر متنوعة. ولا تختص هذه العادة «بالكعبة المستورة»، كما يقولون، بل تتجاوزها إلى غيرها من أماكن الحرم. وقد ذكر

(1) أسد الغابة 158: 4. ويشير الجاحظ إلى اختراع الركاب الحديدي في «البيان والتبيين» 540: 3. أما بشأن العرب المعاصرين، فراجع دوتي، «رحلات»، 1، 309.

(2) الأغاني 138: 14، 13: 55-56.

(3) الأغاني 67: 8.

(4) انظر الشواهد العديدة في الجاحظ: البخلاء 345.

(5) اطلب بحثنا في «يزيد»، 340. ويذكر البكري في المعجم، ص 46، «بيتاً لبني ياد اسمه ذو الكعبة».

(6) الأزرقى (طبعة وينسفيلد) 358، 307؛ ابن قتيبة: المعارف (الطبعة المصرية) 189.

(7) السيرة الحلبية 160: 1. وفي المجموعة نفسها (293: 3) يذكر النبي في «قبة من خشب عليها مسوح»، ولا أدري مصدر هذا النص.

كاظم زاده (حجرًا عاليًا يجلله ستار أسود. ويعتقدون أن هناك صرة حواء)⁽¹⁾. وكان بنو تميم يكرمون (بيتًا من عثائم وثياب)⁽²⁾. وهذا شاهد آخر في يمين لقيس بن الخطيم يقول فيها:

والله ذي المسجد الحرام وما جُلِّل من عنة لها خنف⁽³⁾

وليس من الضروري أن نفهم «المسجد الحرام»، في قول هذا الشاعر الشريفي، بمعناه الحضري فنعني به مسجد مكة. إن المساجد كانت كثيرة في ثرب وفي غيرها من قرى الحجاز. وقد كان لنا أن برهنا عن هذا في بحث خاص درسا فيه كلمة مسجد ومدلولاتها⁽⁴⁾. فابننا أنه لا يجوز من ثم أن نتابع ما رمى إليه المفسرون واللغويون من إيهام الناس أن المعبودات القرشية كانت هي السائدة في الجاهلية. ويستخرج من قول قيس بن الخطيم أن انتشار الأقمشة اليمنية عمل شيئا فشيئا على إحلالها محل الجلد. فظل هذا مختصا بالقباب الدينية المستعملة مظال في أثناء الطواف بالحجارة المؤهلة، أو حولها.

وعندما كان القرشيون - أو على الأخص «الحمس» من القرشيين⁽⁵⁾، أي تلك الأسر الإكليريكية، إذا صح التعبير - عندما كان هؤلاء يشتركون في حفلات منى كان لهم الحق بضرب قبابهم الجلدية، على نحو ما جاء في قول للبلاذري هذا نصه: «كانت قباب قريش من الأدم لا يضرها غيرهم بمنى»⁽⁶⁾.

وكانوا لا يستخدمونها لسكنائهم الخاصة. وليس ما يبرهن أنها لم تأو في البد. مجموع الحجارة المؤهلة المعبودة في القبيلة، أو في الحي المكي، من التي كان يطاف بها في

(1) رحلة حج إلى مكة في 1910 - 1911، ص 26.

(2) ابن دريد: الاشتقاق 155، الحاشية.

(3) ديوان قيس بن الخطيم (طبعة كوالسكي) 14: 5، وراجع في معنى «خنف»، ج. خنيف، ابن دريد: الاشتقاق 289. وكذلك كانت مستورة المظلة أو القبة التي رقمها المختار. اطلب ابن دريد، ص 291؛ الطبري 706: 3؛ ثم فان خيلدر، «المختار النبي الكاذب»، 92.

(4) لامنس، «المقدسات ما قبل الإسلام في غرب الجزيرة العربية». راجع: . 1926، 2.

(5) ابن دريد: الاشتقاق 153؛ ابن هشام: السيرة 136؛ ابن سعد: الطبقات 41: 1. ويذكر بنو قريش سدنة الكعبة، ابن قتيبة: كتاب العرب، 290؛ «وآل الله»، ابن دريد: المرجع السابق، 94.

(6) البلاذري: كتاب الأنساب (مخطوطة باريس) 34 قفا.

أثناء مشاعر الحج أو في زياحات شهر رجب. وعلى كل فهي قباب دينية لا تستخدم إلا في مناسك الحج الأكبر⁽¹⁾ أو مدة الإحرام⁽²⁾. ولهذا لم يهتم القرشيون، في شؤون عباداتهم هذه، بنسج مظال الشعر. وهذا قول ابن سعد: «كانوا لا ينسجون مظال الشعر وكانوا أهل القباب الحمر من الأدم⁽³⁾». ولا شك في أن الذين نقلوا لنا هذا النص التقليدي من جماع حوادث السيرة ينتهوا لفائدته الدينية الكبرى. وإلا فما معنى بيوت الشعر لبني قريش وأية فائدة منها لقوم متحضرين ينزلون قرية عامرة؟ بيد إنهم كانوا يحفظون بإجلال وإكرام قباب الجلد فيخرجونها في مظاهر عباداتهم الموروثة - وكيف لا يمكن أن نرى في هذه المعلومات إشارة إلى تلك القبة القديمة من الجلد الأحمر التي كانت تظلل الحجارة المؤلفة في مكة المكرمة؟

وإلى جنب القبة كان يذكر قدماء العرب «الأعنة»⁽⁴⁾، دلالة على وظيفة المتقدم القرشي الساهر على قبة المدينة والآخذ بعنان الجمل المخصص بجملها في منازل الحج. ولهذا غدت «القبة» مرادفة «للمحمل» الذي اتخذ هيئتها الخارجية⁽⁵⁾. فحل محل المتقدم القرشي كبار رجال الدول الإسلامية في طموحهم إلى الأخذ بزمام جمل المحمل. وإن هذا المشهد الإسلامي ليذكرنا بأبي سفيان، في طريقه إلى أحد، «يحمل اللات والعزى»، ويعاون كبار أبناء قصي حتى مكان المعركة. أو لا نرى في الزياحات

(1) اليعقوبي: تاريخه 1: 398. وفي أسد الغابة (5: 185) أن المؤمنين المختارين حتى في السماء يتكونون وقياباً من الجلد.

(2) ابن هشام: السيرة 138. وكان الرسول مستنذاً إلى قبة من جلد يعني. البخاري: الصحيح (طبعة إسطنبول) 330: 7.

(3) ابن سعد: الطبقات 41: 1. يشهد النبي الحج في قبة من آدم (ابن سعد: الطبقات 2: أسد الغابة 1: 351)، وفي نص آخر (مسلم: الصحيح 1: 461؛ أبو داود: السنن 1: 1900) تذكر «قبة» من شعر. و«السيرة» المتأخرة، كالسيرة الحلبية مثلاً (3: 138)، تقول إن الأنصار اجتمعوا في قبة من آدم. ولا شك أن في هذا سهواً عن مساحة القبة الأصلية الضيقة.

(4) اطلب شرحاً تقليدياً في العقد 3: 37. ويذكر أسد الغابة 1: 101 أنهم كانوا يجتمعون في القبة «ما يجهزون به الجيش»، وأعجب بهذا التحول الذي يحول ذلك الحياء الضيق إلى مخزن للأسلحة! اطلب لامنس، «مكة»، 67 - 68.

(5) راجع صالح صبحي: الكتاب المذكور 29.

المسيحية كبار الرجال يتنافسون في الأخذ بجبال المظلة تكريمًا وإجلالًا. كذلك حالة الأشخاص التي تمثلها القطعة الخزفية المكتشفة في دمشق.

ولا يصعب علينا بعد أن عرضنا الشواهد المتنوعة وحللناها وفهمنا مضمونها، أن نتصور تلك الحفلات التي كانت تقام في مكة مدة (العمرة)، ذاك العيد الديني الوطني الواقع في شهر رجب⁽¹⁾. شوارع ضيقة مزدحمة بالعابدين والمتفرجين، مواكب متتابعة تطوف بحجارة الأحياء، جمال مترنحة حاملة القباب المتمايلة الفاقعة الألوان، يقودها زعماء القوم، ويسير وراءها، على الجمال أيضًا، نساء قريش، وقد حللن الشعور، وضربن الدفوف والغرايل، وصحن بأصوات الفرخ والحامسة. حتى يصل الجميع إلى فناء الكعبة. وإني لإخال القرآن يشير إلى هذه الحفلات الوثنية عندما يقول عن المشركين: «وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية»⁽²⁾.

ومهما يكن من أمر فإن التقليد الإسلامي نظر نظرة سيئة إلى عمرة رجب. ولا شك أنه عبر، في هذا، عن كره النبي لهذه «العتائر»⁽³⁾، أو الضحايا التي كانت تذبح وتخلى لحومها للطيور. ويظهر أن النبي حرّمها أو منعها فقط مدة شهر رجب⁽⁴⁾ لما كانت تحتوي عليه من شعائر الشرك البارزة في عمرة رجب حتى إن «الرجبية» و«العتيرة» أصبحتا من المترادفات⁽⁵⁾. أما أهل مكة فكانوا على تعلق شديد بهذه الأعياد الضاحجة، لا يتنازلون عنها بالسهل، ولا يغيرون شيئًا من مناهجها ولا سيازمين العمرة. حتى كانوا يعتقدون أن من الخطأ أن يقوموا بشعائرها في أثناء الحج إلى عرفة⁽⁶⁾. ولقد رمى النبي إلى محو هذه الذكريات العريقة المتأصلة في ماضي مكة الجاهلي، وفي فخامة حفلاتها المشتركة

(1) قابل بيا في ابن جبير : الرحلة 39، 138، 133.

(2) القرآن 8 [الأفقال] 35.

(3) النسائي : السنن 2 : 19؛ ابن هشام : السيرة 659.

(4) النسائي : السنن 2 : 189؛ مسلم : الصحيح 2 : 165.

(5) أسد الغابة 339 : 4، وقابل بيا في 267؛ ابن الأثير : النهاية 66 : 2؛ ابن هشام : السيرة 534، 569؛

الجاحظ : الحيوان 9 : 1؛ أبو داود : السنن 2 : 53.

(6) مسلم : الصحيح 1 : 483؛ النسائي : السنن 34 : 3.

عندما شاء أن يقوم بالعمرة في غير شهر رجب⁽¹⁾، ثم عندما جمع بين العمرة والحج⁽²⁾.



هذا الماضي العريق ترك في تقاليد القرشيين لقبًا طالما طمح إليه «السادة» وهو «أهل القباب الحمر»⁽³⁾، لقب يختصر أحيانًا فيقال: «أهل القباب» محذوفًا منها نعت اللون وهو معروف⁽⁴⁾. ويقال أيضًا: (رب القبة) و «صاحب القبة». وكلها تعادل أعظم الألقاب شرفًا وفخرًا، كما يقول عبيد بن الأبرص:

«أهل القباب الحمر والنعم المؤيل والمدامة»⁽⁵⁾

وهو الذما كان يُمدح به أمراء الحيرة وملوك الغساسنة⁽⁶⁾. وقد مدح والدا مرئ القيس بأنه «الرب» و «ذو القباب»⁽⁷⁾. حتى غدت الكلمتان «الرب» و «القبة»، تتداعيان وتكملان الواحدة الأخرى. ولقد أصاب ذاك البدوي الهائم في القفر عندما شاهد ألوان القبة الفاقعة، فصاح: «ما لهذه القبة بد من رب!»⁽⁸⁾ وكانت لفظة «الرب» تدل على أعلى رتبة في الدرجات الاجتماعية. فكان أصحابها من العرب، وهم «أفخر الأمم»، يرغبون في المباهاة بهذا الفخر، فينشرون القبة الحمراء الدالة على «الربوبية» إذا صح التعبير⁽⁹⁾.

(1) مسلم: الصحيح 483: 1، ولعل أكثر هذه المرويات المنسوبة إلى النبي تفتقر إلى ما يؤيدها. وقد تكون وضعت لتبرر غياب النبي عن الحج الأكبر، الذي لم يتم به إلا في آخر سنة من حياته.

(2) راجع لامنس، «المقدسات ما قبل الإسلام...»، ص 131.

(3) ابن حريد: الاشتقاق 308، 315؛ وقابل بها في الأغاني 136: 20.

(4) كما يلاحظ الجاحظ: الحيوان 143: 5؛ الأغاني 16: 116.

(5) ديوانه (طبعة لويل) 3: 29.

(6) الأغاني 50: 8، 9؛ 173، 176؛ 10: 16، 165.

(7) شيوخ: شعراء النصرانية 3، 13، 72.

(8) الأغاني 16: 5.

(9) اطلب بحثنا في «فاطمة وبنات محمد»، 7، و«مغني الأمويين»، 157؛ ابن قتيبة: الشعر والشعراء 37،

322، الأغاني 16: 138؛ نفاض جرير 140؛ عبيد بن الأبرص: الديوان 10: 25، 27؛ 229: 5. وقد

كان مضرب نزار جد العرب، أهر اللون. وهذا الخليفة هشام بن عبد الملك ينزل الصحراء فيضرب

خيامه الحمر (الأغاني، طبعة صالحاني 14: 1) محفظًا باللون الأرسقراطي القديم.

ويتنافس شعراؤهم في تلك المنافرات، فيتنازعون اللقب ويمنحونه لرجال قومهم جميعاً وكلهم متحدرون من دم ملوكي شيفي الكلبي⁽¹⁾.

حتى غدت دعواهم طبيعية فأصبحوا جميعهم من «أهل القباب»⁽²⁾. وكثيراً ما كان الأشراف من العرب ينصبون إلى جنب مضرب الأسرة، قبة من الجلد الأحمر يدلون بها على شرفهم، ويحتفظون لها، من تلك الصفة الدينية القديمة، بحق الإعادة أي إجارة كل من يلجأ إليها. وهذا قول ابن دريد: «هم أشراف في الجاهلية لهم قبة وهي التي يُقال لها قبة المعادة من لجأ إليها أعادوه»⁽³⁾. وما أشبهها بقبة سبيعة في حرب الفجار. وهؤلاء الشعراء ينال أرفعهم حق القبة الحمراء في سوق عكاظ، فيستظلها التابعة الحكم المشهور⁽⁴⁾. وهناك قبة المنافسة⁽⁵⁾ تنصب في المساجلات التي يشهدها كاهن حكم وتنتهي عادة بذبح الأضاحي⁽⁶⁾.

أما اختيار اللون الأحمر الفاقع للعبة الدينية فقد يبدو على شيء من الغرابة إذا ما تذكرنا أن سكان البادية يسكنون منذ القدم الأخبية القائمة الألوان⁽⁷⁾.

وهذه عروس «نشيد الأناسيد» تشبه سمرتها بلون «أخبية قيدار»⁽⁸⁾. وإذا فمن أين جاء البدوي باللون الأحمر، وهو الذي يتجنب طبعاً وعادة إظهار مضربه فلا ينام على مفرق الطرق، ولأقرب المياه لثلا يشعر به أعداؤه؟ فلا بد أن يكون أثر للأصل الديني في اختيار هذا اللون. وإن «الدين» وحده يدفع البدوي إلى الخروج عن

(1) شيوخ: شعراء النصرانية، ص 404؛ الأغاني، ج 74، ص 16؛ ج 7، ص 15.

(2) شيوخ: شعراء النصرانية، ص 293.

(3) ابن دريد: الاشتقاق، ص 315.

(4) الأغاني، ج 53، ص 2؛ ج 7، ص 170 (وفيها يضاف القول: «نماد له جبال بين وتدين». ولعل ذلك إشارة إلى تحديد حرم؟). أما بشأن عكاظ، فراجع شعراء النصرانية، ص 640 و687.

(5) وقد تحتوي على الحجر المؤلمة.

(6) وقد تكون الأضحية جلاً يوزع لحمه على الحاضرين. انظر الأغاني، ج 54، ص 15؛ ج 55، ص 57. وراجع ابن هشام: السيرة، ص 93، 284 (وفيها ذكر رئاسة الكهنة المحكمين).

(7) راجع شعراء النصرانية، ص 770. على أن هناك ذكرًا للمغرب الأحمر في الجاحظ: المحاسن، ص 202.

(8) نشيد الأناسيد، 4: 1.

المألوف. وإذا قلنا الدين فهمنا العادات الأصيلة المتوارثة بالتقليد. وقد جاء عن ياد، أحد جدود العرب القدماء، إنه قبل أن يموت، وهب ولده مضر «القبّة الحمراء وهي من آدم»⁽¹⁾، فكانت من أعظم الهبات.

وعلى أثره سار شيوخ القبائل مدة الأجيال المتتابعة. فكانوا يوصون لخير أبنائهم بالقبّة المقدسة يولونهم بها السلطة الدينية في القبيلة، وقد ينصون على ذلك بالعبرة التقليدية فيوصون «بالقبّة والبيت»، أي بالحجر المؤله ومظله⁽²⁾. وهكذا تنتقل أدوات العبادة هذه من أسرة إلى أسرة، من حي إلى حي، مدة القرون المتتابعة، وعلى رغم الأحداث والانقلابات المتنوعة، في شعب سطحي الإيمان، عديم التقوى، بعيد عن النظم والترتيبات الإكليريكية، ولكنه وافر المحافظة، شديد التقيد بها كان عليه أبائوه.

وإن هذه الانتقالات تشرح لنا تلك التعابير المتناقلة منذ القدم في كتب السير والأنساب، فنفهم معنى: «صار البيت إلى» أو «تحول البيت إلى...»⁽³⁾ أو «فيهم كان بيت ربيعة». وقد يتسع التعبير فيقال: «فيهم البيت والعدد»⁽⁴⁾. ولا يخفى أن العدد له أهمية كبيرة في حياة الففر. وكانت الأسر السرية تتنازع «القبّة» حتى إذا نالتها نالت قسطها من المجد والرياسة⁽⁵⁾ على سائر عيال القبيلة. وقد يكون من اهتمام العرب في

(1) البخاري: الصحيح، ج 88، ص 4، عدد 42؛ فلهاوزن 2، ص 135، 142-139. ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 41، ومن هنا القول: «مصر الحمراء» (شعراء النصرانية، ص 682) يشمل قبائل مضر جميعها. وقد أوصى لها أبياد بالقبّة الحمراء. أما ربيعة، فلا يعطيه أبوه إلا الحياء الأسود. (فلهاوزن II، ص 135). ولنتنبه إلى المقابلة بين «القبّة» و«الحياء». وهو ما اتبته له المفسرون، فجاوزوا الحد في استغلال هذه الوصية حتى استخرجوا من القبّة الحمراء حق مصر في النبوة والخلافة. أما ربيعة صاحب الحياء الأسود، فليس له إلا الطاعة والانصراف عن الطموح إلى الخلافة.

(2) Chroniken II، ص 141، وفيها لفظة «رئاسة» مرادفة للقبّة الحمراء. ولا يخفى أن هذا الترادف يرقى إلى عصر متأخر، مما يدل على غفلة الرواة المتأخرين.

(3) Chroniken II، ص 139 - 140، 141، 142.

(4) المقصود بنو حنظلة - لسان العرب، ج 2، ص 219؛ Lane, Lexicon، ص 1280. واطلع على المقدمة، ج 2، ص 53؛ الأغاني، ج 10، ص 85؛ ابن دريد: الاشتقاق، ص 107، 120، 143. وأحال الجملة «إليهم البيت، مقتضبة من صار أو تحول إليهم البيت». ابن دريد: الاشتقاق، ص 173، 174.

(5) كما يقول الشاعر جميل في الأغاني، ج 7، ص 99.

هذه الانتقالات انتباههم لصفة المشيخة⁽¹⁾. وقد ظهروا في أطوار حياتهم جميعها على تعلق بهذا المبدأ الذي نقلوه إلى الخلافة بعد الإسلام⁽²⁾.

إن تكن هذه المؤسسات الوثنية في العهد الجاهلي قد خفيت مدة طويلة عن علماء عصرنا حتى أطولهم باعاً وأعمقهم درساً، فإن السبب في ذلك يرد إلى جماع الأحاديث الإسلامية وأرياب التفسير. وقد يصعب علينا اليوم أن نقيس سماكة الغشاء الذي طرحه الحديث الإسلامي بين العهد الجاهلي ونظر علماء العصر. ولنذكر مثلاً واحداً دلالة على الكثير من نوعه.

نرى في الشعر القديم ذكرًا مستفيضًا «للبيت»: ملكيته، وانتقاله، وتحوله من أسرة إلى أسرة ومن قبيلة إلى قبيلة. فما يكون موقف المحدثين والمفسرين من هذه المعلومات؟ يريدون أن يعتقدوا، وأن يعتقد الناس معهم، أن الشعراء الجاهليين، وهم من الأنحاء والقبائل المختلفة، يقصدون بكل هذا بيت مكة أي الكعبة.

وإليها يردون قول القرآن في سورة إبراهيم: «فاجعل أئفدة⁽³⁾ من الناس تهوي إليهم»⁽⁴⁾. وقد أدت هذه الشروح الخيالية، بعد أن عززتها السيطرة القرشية بعد الإسلام، إلى حكايات وأساطير نرى فيها حراسة الكعبة في أيدي قبائل يضعها التاريخ، زمن ولادة محمد، على الوف الأميال من مكة⁽⁵⁾.



(1) راجع: مهد الإسلام، ص 110.

(2) كان البيت من ضبة في الكبر من بني ثعلبة (Chroniken I، ص 142)، وكذلك في الكلام عن الكعبة: ابن هشام: السيرة، ص 75.

(3) من ذلك قول قيس بن الخطيم (الديوان، ص 13 : 13): «الحمد لله ذي البنية». ولا يخفى أنه يقصد بالبنية: البيت، أي «بيت» القبيلة، أي حجرها المؤلفة، وليس الكعبة، كما وهم المترجم، كوالسكي متبعاً أسلوب المحدثين. وهو ما يطبق على يمين أحد شعراء طي: «وبيت الله» في نوادر أبي زيد، ص 78. وعلى الأكثر، فإن «البيوت» في الشعر القديم تشير إلى هذا المعنى.

(4) القرآن، سورة إبراهيم (14)، الآية 40.

(5) راجع: مهد الإسلام، ص 116؛ الأغاني، 138 : 8.

سنحاول الآن، بالاستناد إلى كل ما تقدم، أن ترتقي إلى أقدم المعروف عن صفة «القبّة الحمراء» أو القبّة من آدم أحمر التي كانت تحتل المركز الأول في منازل القبائل الكبرى أو في أحياء السادة الأشراف. وذلك زمن الجاهلية. حتى إذا جاء الإسلام، ظلت هذه القبّة على مركزها من الأهمية والرفعة في معسكرات الخلفاء والقواد، ولاسيما في الأحوال الحرجة، في تلك المآزق التي يكون فيها مستقبل الدولة أو «قبّة الإسلام» على قول بعض النصوص⁽¹⁾ عرضة للخطر، كما حصل يوم صفين. وقد أكد بعض الأحاديث أن النبي نفسه، ومزاحمه مسيلمة الكذاب، اتخذوا هذه العادة باستعمال القبّة الحمراء⁽²⁾.

من ذلك القبّة الحمراء التي نُصبت للاجتماع بين مسيلمة وسجاح⁽³⁾. وقد كان النبي يقدر، دون شك، أهمية المظاهر الخارجية. بيد إنه، في اتخاذ القبّة الحمراء، كان يرمي إلى إضعاف الخصائص الدينية الجاهلية بإخضاعها لشخصيته وتحولها عما كانت ترمز إليه.

وهكذا كان بشأن كلمة «الرب» التي أصبحت، في لغة القرآن، تعني لقباً دينياً فقط. وغدا النبي يحتاج على استعمال «الكاهن»، وما شاكل من الأساء التي كانت تفيد ميزة ثقافية في العصر الجاهلي. حتى إنه منع كلمة «الرب» في العلاقات الاجتماعية⁽⁴⁾.

(1) الأغاني، ج 20، ص 14.

(2) راجع: كريم، ص 89؛ فاطمة وبنات محمد، ص 73. النسائي: السنن، 3: 303؛ البخاري: 4: 89؛ الصحيح. ويذكر أن النبي كان يحمل في سفره مضربه من الأدم الأحمر، ويرتدي الأحمر الواحدي: أسباب النزول، 101؛ البخاري: الصحيح (طبعة القسطنطينية)، ج 1، ص 99؛ أبو داود: السنن 104؛ السيوطي: الموضوعات، ج 1، ص 220. وهناك أمثلة أخرى: في زمن الحج (ابن سعد: الطبقات، 2، ص 88؛ أسد الغابة، ج 1، ص 251). في تبوك (أبو داود: السنن، طبعة الهند، ج 1، ص 199). في حنين (البخاري: الصحيح، طبعة القسطنطينية، ج 7، ص 50؛ مسلم: الصحيح، 1، ص 191، 193). في المندق (السيرة الحلبية، ج 2، ص 354).

(3) الأغاني، ج 18، ص 116؛ وراجع: فاطمة (فاطمة وبنات محمد)، ص 61. وكان لعمر بن أبي ربيعة «قبّة حمراء من آدم» يتخذها زمن الحج. الأغاني، ج 10، ص 53: وهو تقليد مأخوذ عن «الحسن»، إن لم يكن إضافة أحد الرواة المعنيين بالشؤون القديمة.

(4) مسلم: الصحيح، ج 2، ص 261.

وقد دعا نفسه «الحكم» في العهد، يوم استسلام المدينة، وهو الحاكم المطلق الذي يجب أن يطيعه جميع المسلمين، بعد أن يطيعوا الله: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول».

أما القبة فعاشت بعد كل هذه التطورات. وقد رأينا أن استعملها الأول قديم يرقى إلى عهد كان سيد القبيلة يضرب خيمته إلى جنب «البيت» أو الحجر المؤله الذي كان من حقه وواجهه أن يحافظ عليه⁽¹⁾. ويذكر فلهاوزن⁽²⁾ «الآلهة المنزل»، ويقول إنها كانت في حوزة السيد. وكلها آراء عرضة للشك والخطأ كانت نتيجة التسرع وعدم التدقيق في درس فلهاوزن ومن سبقه من مؤلفي المسلمين لدور «القبة» الحقيقي في دين الجاهلية. ونحن لا نرى أي ذكر «للآلهة المنزلية»، كما يفهمها فلهاوزن، إلا في الأساطير المعروفة في «السيرة» و«دلائل النبوة»، وهي أخبار تكتنف صحتها بكثير من الشك. وفيها روايات عن أعمال المؤمنين الأولين وانتقامهم من الأصنام بتكبيرها وإحراقها، وهي من الحجر! حتى تصبح هذه الغيرة على تحطيم الأصنام من الأجداد التي يتنازعها رجال الطبقات⁽³⁾.

أما الحقيقة فهي أن الأشراف كان من حقهم، لا امتلاك «الآلهة المنزلية»، بل المحافظة على البيت أو الحجر المؤله. وهم يحرسونه لا في المنزل أو المضرب بل في القبة الخاصة به، وهي قبة القبيلة. وكانت هذه القبة تضرب إلى جانب خيمة السيد. وهو معنى المزية الخاصة بالقول «ضربت عليه القبة»⁽⁴⁾. وفي بعض الأحيان يفسر النص، بأن هذه القبة هي التقليدية المتوارثة فيقال: «ضربت عليه القبة الحمراء»، وهي قبة مضر الحمراء، المقدسة التي انتقلت جيلاً فجيلاً إلى تمثل السيادة في المجتمع البدوي⁽⁵⁾. ويمكن الملاحظ أن يرى صلة دائمة بين انتقال البيت وامتلاك القبة⁽⁶⁾.

(1) كان السادن ينام قرب الحجر المؤله. وفي أسد الغابة، ج 1 ص 152: «نمت أنا في بيت الصنم». أي في القبة - المصلة.

(2) فلهاوزن، كتاب «بقايا الوثنية العربية»، ص 49.

(3) ابن سعد : الطبقات، ج 3، 34؛ ابن هشام : السيرة، ص 354، 303، 833؛ أسد الغابة، 3، 55؛ السهمودي : الوفاء، 178، 1؛ مطهر المقدسي، 5، 117.

(4) قابل بها في الأغاني 105: 14.

(5) البكري : المعجم 34، 15، 16؛ Chroniken 11، 141.

(6) البكري : المعجم 34، 464، 11؛ نقاض جرير والفرزدق 671.

حتى إن الواحد لا يكون دون الآخر، أو يبقى عقيماً لا منفعة منه. أما إذا اجتمعا للرجل فإنه يضمن لقب «السيد» أو «الرب» خاصة⁽¹⁾.

ويصبح هو وذووه، حراس أو حفاظ الحجر المؤله لا يدافعهم في ذلك أحد؛ وهو معنى القول السائر: «هم البيت غير مدافعين»⁽²⁾، مقتضياً من القول: «هم أرباب البيت غير مدافعين»⁽³⁾. بهذا المعنى يمكن القول إن الآلهة، وبالتالي القبة، كانت في أيدي الأشراف⁽⁴⁾ أو سادة الأسر الأرستقراطية، أي البيوتات⁽⁵⁾، كما قيل في ما بعد. ونتيجة أخرى لهذا الأمر أنه ليس في القبيلة المجتمعة من أصل واحد، إلا «بيت» واحد، أو «قبة» واحدة.

وإذا فمن الاعتبار أن نتكلم عن «الآلهة المنزلية» أو عن العبادة الفردية. فإن عربي الجاهلية لم يعرف إلا العبادة الشاملة، تلك الشعائر التي تقوم بها القبيلة بكاملها في ظروف خاصة ومظاهر قليلة كانت كافية لاستنفاد جلده التقوي. وكان إذا خاف تأثيراً سبباً من بعض القوات اللا بشرية لجأ إلى التشاؤم، وهي أفضل وأنجع في نظره من وجود تماثيل الآلهة في خبائه أو داره.

ولنسأل الآن: هل تذكر «الحديث» هذا الباهي العريق المصطبغ بعض الشيء بالشرك، عندما جعل النبي يشجب اللون الأحمر بكونه لون الشيطان المفضل؟⁽⁶⁾



(1) راجع 141، 11، Chroniken. وقد تستعمل كلمة «رئاسة» مرادفة لهذه السنة.

(2) ابن دريد: الاشتقاق 180، 173.

(3) راجع مهد الإسلام 1، 268.

(4) يشير فلهاوزن إلى هذا الأمر (19) دون أن يستخرج النتائج التي لم يتبها لها.

(5) ابن هشام: السيرة 303. أما بشأن «البيوتات»، فراجع ابن دريد: الكتاب المذكور 338؛ مهد الإسلام 316؛ لسان العرب 3: 319. وفيه يقال: «فلان بيت قومه».

(6) أسد الغابة 5: 13؛ راجع: فاطمة وبنات محمد، 71. واطلع في شأن قبة النبي الحمراء، البخاري: الصحيح 1: 107، 2: 289، 298.

إن «البيوت» المتنقلة أو الحجارة المحمولة، والقبيب - المظال عملت على تعزيز الطوافات الدينية⁽¹⁾. وذلك أن الحجارة المؤهلة لم تكن لتنتقل إلا في موكب من الكهان والكاهنات والسدنة ومن إليهم من ذوي العلاقات المباشرة بالقوة الإلهية. وفي أي زمن أقلع العرب عن اتخاذ الحجارة النقال؟ لا شك أنهم اقتربوا شيئاً فشيئاً من هذا الأمر في تطور متتابع حتى إنه كان على تقدم، قبيل الهجرة، ولا سيما في الحجاز وما جاوره من أطراف نجد، وهي المناطق التي كانت مهد الإسلام، وبالتالي فهي التي تهمن وحدها في أبحاثنا هذه،⁽²⁾ كما إنها كانت موضوع انتباه الأثريين الإسلاميين ومؤلفي السيرة. ولا يخفى أن وجود بعض الحجارة المؤهلة في عكاظ يرافقه ما نعرفه عن صفات الأسواق العربية من أنها كانت أيضاً أماكن للعبادة. وقد كان لعكاظ حرم، على قول الأغاني⁽³⁾. وقد يكون وجود اللات والعزى في أحد آخر مظهر لعرض هذه «البيوت» أو الحجارة المؤهلة. فيكون أن سراة مكة، وقد منوا بانكسار بدر فتداعت أركان جمهوريتهم، شأؤوا هز الشعور القومي هذا عنيفاً، فلجأوا إلى إحياء هذه المشاعر القديمة في مظاهرة غريبة يدفعون بها الوطنيين إلى التأثير بمرأى آلهة مدينتهم العريقة، فاستعادة الثقة بها والإيمان بتأثيرها، بعد أن كاد هذا الإيمان يمحي بها فطر عليه البدوي من عبث وعدم تقوى.

بيد إننا في هذا المبحث أيضاً ترانا مضطرين إلى الأخذ بنصوص منقوصة لم يبق منها الرواة الأولون إلا ما شاءت نزعاتهم⁽⁴⁾. وقد كانوا مدفوعين إلى تجاهل هذا الباطني الجاهلي، ولا سيما في ما خص النظام الديني؛ فلم يبقوا من النصوص والوثائق القديمة إلا ما وافق فكرتهم أو فكرة من أثر عليهم من أرباب السلطة. وكلها ترمي إلى تناسي «القبيب الحمراء»، «فخر العرب»⁽⁵⁾، و«مجد الجاهلية»، كما يقول الفرزدق، وما إلى ذلك من المظاهر المكية في طوافات رجب «والعتائر» الدامية، والاختلاطات

(1) قابل بالتعبير «قبة الإسلام»، الشاعر عدلي في الأغاني 14 : 20، و«قبة الكرم» الأغاني 105 : 14.

(2) وهكذا فإننا نحمل بلاد اليمن، وهي تختلف فيما يخص مظاهر التطور الديني.

(3) الأغاني 10 : 39.

(4) فلم يروا في قبة سبيعة إلا الملجأ. وقابل بها في قول ابن حريد : الكتاب المذكور، ص 215.

(5) الجاحظ : الحيوان، ج 5، 143

الصاخبة التي أنف منها النبي لما فيها من دلائل الشرك الوثنية.»

ويجب ألا ننسوه عن مثل هذه الأمور كلها طالعنا القرآن. وليس فيه ذكر «البيوت» تعني الحجارة المؤلفة، ولا «اللقباب - المظال». ظلت الحجارة العديدة مدة طويلة تحتل فناء الكعبة، أي الساحة المحيطة بها⁽¹⁾. على أنها لم تبلغ ذاك العدد الكبير الذي ترقى به الأسطورة إلى 360 يحطمها النبي يوم الفتح. وكان ذاك الفناء الضيق، وقد حصرت المنازل المتقدمة من كل جهة، يكون «مسجد الكعبة»، ومجتمع القرشيين. ويزعم القرشيون أن نظام مجتمعهم هذا، أو دستور جمهوريتهم، يرقى إلى جدهم قصي. وإليه ينسبون كل ما يأخذون به أو يطبقونه عليهم من مؤسسات وقوانين وشعائر مدنية ودينية⁽²⁾.

وقد يكون قصي، عندما شاء ترميم الكعبة⁽³⁾، انتخب عددًا من تلك الحجارة المكرمة⁽⁴⁾. من ذلك أننا رأينا، بعد الترميم، إلى جنب الحجر الأسود، وهو أهم مؤلفات قريش، عددًا من «البيوت» و «الأركان» و «الحجارة»، تحتل جوانب الكعبة. ويبدل التقليد السني جهودًا كثيرة في سبيل ستر هذه المظاهر الانتقائية في الدين، بعد أن دلّ عليها التراجم اللغوي، كما دل عليها عدد الحجارة المحفوظة مكرمة في الإسلام الموحد. فيحاول التقليد حصر انتباهنا في الحجر الأسود وحده. بيد أن الشعراء الجاهليين لا يهتمون بهذه المرامي المتأخرة عن عهدهم. وهم، إن لم يذكروا الحجر الأسود، فلاهم لم يسمعوا بعلاقته بالتوحيد الإبراهيمي، بل لم يتصوروا وجود هذه العلاقة، خلافاً لما يزعمه ابن هشام⁽⁵⁾. وهم، فوق ذلك، يذكرون، غير الحجر الأسود من المعبودات في مكة. يشهد بذلك هذا البيت لحسان بن ثابت، شاعر النبي، في هجاء بني هذيل:

(1) وهو ما يسمى «مسجد الكعبة»، أسد الغابة، 4، 57. وبعض الروايات تضع الحجارة داخل الكعبة، أي ضمن السور الحجري، لأن الكعبة لم يكن لها إذ ذاك سقف ولا بلاط.

(2) قابل بها في حسان بن ثابت: الديوان، 5، 127.

(3) ابن دريد: الاشتقاق، ص 97. وقد يكون تميم غير في مساحة الفناء، وزاد في بناء الكعبة.

(4) كان النبي يكرم خاصة الحجارة الموجودة، من نحو دور الجمحين؛ مسلم: الصحيح، ج 1، ص 487.

(5) السيرة، ص 55.

وما لهم، إذا أعمروا وحجوا من الحجريْن والمسمي نصيب⁽¹⁾

والقصيدة متأخرة بضع سنوات عن زمن الهجرة، كما يظهر من النص نفسه. وقد أوحى بها أمر «الرجيع»⁽²⁾، موحى سائر الهجائيات الموجهة إلى بني هذيل. أما «الحجران»، فقد نظن أنها الصفا ومروة⁽³⁾، لولا أن القرآن سماهما «المشعرين»⁽⁴⁾، وجرى الشاعر المدني نفسه على هذه التسمية في إحدى قصائده⁽⁵⁾. وأما «المسمي» فقد يمثل طوافاً غير طواف الصفا ومروة.

وكانت الحجارة المصطفة في فناء الكعبة⁽⁶⁾ عرضة للسيول التي كثيراً ما لطختها بالوحل، أو جرتا إلى أماكن بعيدة⁽⁷⁾. فوجب من ثم العمل على وقايتها. وأحياناً كانت مياه السيل تدخل الكعبة⁽⁸⁾، وتخلخل أساسها. فيقوم القرشيون على ترميمها دون اهتمام بحسن الهندسة أحياناً⁽⁹⁾. وقد جرت إحدى هذه الترميمات في حادثة النبي، فأعيد الحجر الأسود إلى مكانه من جدار الكعبة⁽¹⁰⁾.

(1) ديوان حسان، ج 68: 3.

(2) ابن هشام: السيرة، ص 638.

(3) وكلتا اللفظتين تفيد معنى «الحجر».

(4) القرآن، سورة البقرة (2)، الآية 153.

(5) راجع ديوان حسان، ص 68: 3.

(6) راجع مسلم: الصحيح، ج 2، ص 86.

(7) ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 13: حصل سيل جارف على عهد المأمون؛ الجاحظ: المحاسن، ص 19. وقد عرضنا إلى ذكر هذه السيول المؤذية في بحثنا عن «مكة قبيل الهجرة»، ص 103 وما بعدها.

(8) مما أثار احتجاج النبي، راجع جغرافية المقدسي، ص 74.

(9) ابن هشام: السيرة، ص 122. ولا يخفى أن ابن إسحاق، وهو من موالي العباسيين، يميل في هذا الخبر إلى تأييد الدعوة العباسية أكثر منه إلى الدقة التاريخية.

(10) وكثيراً ما ترى الإشارة إلى هذه الحجارة بصيغة الجمع، فيقال: «الأركان». وفي سنن أبي داود، ج 1، ص 187، يُذكر «ركنا اليمن». قابل بها في رحلة ابن جبير، ص 83. وهناك ذكر «الحجارة» داخلة في بناء الحائط. اطلع على: سنوك هورخرونيه «مكة» ج 1 وابن هشام: السيرة، ص 29. وفي طبقات ابن سعد، ج 1، ص 64: «الله ذو الأركان» في قصيدة منحولة إلى عبد المطلب.

على أن السيرة تتناسى مصير باقي الحجارة أو «الأركان»، فلا تذكر عنها شيئاً. ولا يشير «الحديث» إلى عدد «الحجارة» الموجودة في بناء الكعبة. وهي ولم يكن هذا العدد بالقليل. ولا ننس أن أرباب الأحاديث يجعلون منها، أمام النبي يوم الفتح، 360 وهي «الأنصاب» التي تُركت في فناء الكعبة الضيق، على قولهم⁽¹⁾. وقد استفادت المجموعات من المعنى المزدوج للفظ «ركن»، وهي تفيد «الحجر» و «الجهة» أو «الناحية». وهكذا غدا الحجر الأسود يدعى «ركناً» أو «الركن» على الإطلاق⁽²⁾، مما يدل على أن «الركن» كان مشهوراً في مكة بمعنى الحجر المؤله.

ويظهر، في زمن الهجرة، أنه كان لأكثر الأسر القرشية المهمة «أركان» خاصة، تنفرد كل واحدة بركن منها. وقد ذكر منها «ركن بني جمح»⁽³⁾. على أن المفسرين حاولوا تخفيف هذا التعدد في معبودات القرشيين، فزعموا أن ليس الركن هنا بمعنى «الحجر المؤله» بل بمعنى الجهة أو الناحية من الكعبة «من نحو دور الجمحين»⁽⁴⁾.

وقد نفهم من هذا كيف عملت الأسر المكية الكبرى على إقامة أُنديتها أو مجالسها في فناء الكعبة، كل واحدة بقرب معبودها أو حجرها المؤله، دون شك. وهناك ذكر للحجر الأسود والذي بجواره⁽⁵⁾. على أن الذكر المستفيض في كل هذه المجموعة الحجرية في فناء الكعبة يختص به «الركنان اليمينيان»⁽⁶⁾.

(1) راجع البلاذري: فتوح البلدان، ص 40؛ ابن حنبل: المستند، ج 1، ص 277؛ مسلم: الصحيح، ص 86.

(2) راجع مثلاً ابن هشام: السيرة، ص 789، وفيها يسمى: «الركن الأسود». ابن الأثير: النهاية، ج 2، ص 147؛ كتب الصحيح والسنن في كتاب الحج؛ ثم مسلم: الصحيح، I، Chronike، ص 138؛ البخاري: الصحيح، ج 3، ص 161، 162، 163؛ ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 93 - 94.

(3) البغوي: مصابيح السنة، ج 1، ص 135؛ النسائي: السنن، ج 2، ص 39؛ مسلم: الصحيح، ج 1، ص 487.

(4) مسلم: الصحيح، ج 1، ص 487؛ النسائي: المكان المذكور.

(5) مسلم: في المكان المذكور.

(6) أو الركنان، فقط؛ البغوي، ج 1، ص 132؛ ابن هشام: السيرة، ص 134؛ مسلم: الصحيح، ص 486، 487؛ أبو داود: السنن، ج 1، ص 187؛ النسائي: السنن، ج 2، ص 24، 39؛ الدارمي: السنن (مخطوطة مكتبة القاهرة)، ص 263؛ وفي صحيح مسلم، ج 1، ص 487: «الركن الأسود وركن بني جمح».

وقد شئت إحدى الروايات أن تحولها إلى «ركن يمني أو يمني، واحد»⁽¹⁾. وهناك ذكر لحجرين يُكرمان في الصفا ومروة ولغيرهما من الحجارة مزدوجة⁽²⁾.

يتج مما تقدم الميل إلى تكريم الأركان مزدوجة. وهذه الفكرة في الازدواج هي التي أثرت في الطوافات المكية من «عمرة» و«دوار» و«مسعى». ولم تختص مكة بهذا الازدواج. وقد رأينا مظاهره في غير مكان من البلاد العربية⁽³⁾: في معركة أحد مثلاً. وفي بيئة القطعة الخزفية التي درسها الأستاذ كومون. ومن السهل أن نعدد الأمثلة والشواهد على هذا الازدواج في عبادة الجاهليين، وعلى ميلهم إلى ذكر الحجارة أو المعابد مزدوجة. وهذا حسان بن ثابت⁽⁴⁾ يسمي مطعم المكي «رب المشعرين»⁽⁵⁾، وقد ذكرنا له بيتاً يشير فيه إلى «الحجرين». وهذا شاعر مدني آخر، قد يكون تأثر به حسان، وهو ابن الحدادية، يذكر «سعاية بين المشعرين»⁽⁶⁾. ولنشر إلى الازدواج المعروف في الصفا ومروة، وفي عرفة والمزدلفة، وأخيراً في «الغريين»، حجري الحيرة المكرمين، المصطفيين بالدم كما يدل اسمها. وقد يكون هذا الازدواج القديم أثر في تعميم التعبير الإسلامي «المسجدين» الدال على مكة والمدينة⁽⁷⁾.

وكان من عادة الجاهليين، في الأيمان المعظمة أو في الاتفاقات المشهورة، أن يغسلوا بئاء زمزم «أركان البيت» ثم يوزعون ماء الغسيل على أبواب العقد فيشربونه⁽⁸⁾. رأينا أن الازدواج غالب في ذكر الحجارة. على أن كثرتها وتنوعها يميز الجمع في لفظة «الأركان». ولنشر إلى النص الذي يذكر فيه «ركنان» مجاوران للحجر الأسود⁽⁹⁾. إلا

(1) مسلم، ج 1، ص 487.

(2) الطبري: التفسير، ج 3، ص 208.

(3) الدارمي: المخطوطة المذكورة، ص 263؛ النسائي، ج 3، ص 24، 29؛ ابن هشام: السيرة، ص 228.

(4) ديوان حسان بن ثابت، ج 2، ص 61.

(5) ديوان حسان بن ثابت، ج 3، ص 88.

(6) الأغاني، ج 6، ص 13؛ ج 3، ص 99.

(7) قابل بها في القرآن، سورة المعارج (70)، الآيات 16 - 17: «إن الله رب المشرقين والمغربين».

(8) الأغاني، ج 16، ص 66.

(9) ويذكر البتوني في «الرحلة الحجازية»، ص 105، حجراً في الركن البهائي اسمه «الحجر الأسود». أمر

حجر أم حجر؟ راجع مسلم: الصحيح، ج 3، ص 51؛ النسائي: السنن، ج 3، ص 34.

أن يكون المعنى ركنان مجاوران للحجر⁽¹⁾. وكلتا القراءتين ممكنة. ومهما يكن من موقع هذه الحجارة فإن جميعها جدية بالتكريم تكريم الحجر الأسود نفسه. وإذا فلا غرابة أن يكون معاوية وابن الزبير يكرمان جميع «الأركان» الداخلة في حيطان الكعبة دون تمييز⁽²⁾. وهي عادة لا شك في تأثرها بالعادة الجاهلية⁽³⁾ شارحة كيف أصبح «المسجد الحرام» وقد احتل وسطه «بيت الله» المعبد الوطني الجامع آلهة قريش وقبائل تامة.



والخطيم الواسع الذكر في الأيمان الشرعية؟ إن الغيوم المتراكمة بالشروح المختلف لأكتف من أن تسمح لنا بتحديد طبيعة «الخطيم» وأصله⁽⁴⁾.

هل هو حائط الكعبة المجاور للحجر؟⁽⁵⁾ أم هو مرادف حجر؟ وهكذا نرى النبي يقوم في الخطيم⁽⁶⁾ بالشعائر التي تقام عادة في دائرة الحجر⁽⁷⁾. هو شرح لا خطر

(1) البخاري: الصحيح، ج 2، ص 163. ويظهر أن النبي والصحابة كانوا يكرمون كليهما هذين الركنين، أسد الغابة، ج 3، ص 34.

(2) البخاري: الصحيح، ج 3، ص 163؛ ابن حنبل: المسند، ج 4، ص 14 - 95، 98. إن معاوية وابن الزبير يمثلان في نظر أرباب الحديث، تيارين متعاكسين، ولا ينفى.

(3) راجع الجدل في ذلك في ابن الأثير: النهاية، ص 1630. وقد يتج من ذلك أن النبي لم يكرم إلا «الركن الغربي».

(4) كني خزاعة وغيرهم من القبائل المجاورة الذين كانوا في مكة قبل القرشين، وتركوا فيها المتهم. (ل. روش، «عشر سنوات عبر الإسلام»، ص 297 - 298).

(5) أما في يومنا هذا، فالخطيم والحجر واحد. راجع: رحلة ابن جبير، المقاطع المذكورة في الفهرست، وزد عليها ص 103، 180، وفيها أن الخطيم هو القبة التي يقف فيها أئمة المذاهب السنية الأربعة. وكذلك في رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 274، 292، الذي كثيراً ما نقل عن ابن جبير. راجع في ذلك الانتقادات المنشورة في: Journal Asiatique، 1974.

(6) ابن هشام: السيرة، ص 124. قابل بالرأي المنسوب إلى ابن عباس: الخطيم الجدر بمعنى جدر الكعبة. ياقوت، ج 3، ص 390. أما الجدر، فهمناء الحجر. البخاري: الصحيح، ج 2، ص 156؛ ابن الأثير: النهاية، ج 1، ص 148، 150.

(7) ابن ديع: تيسير الأصول، ج 3، ص 224.

فيه أقره أرباب الحديث، وأخذ به فلهاوزن من بعدهم⁽¹⁾. وقد أيد رأيه بالتعبير «حطيم البيت». قلنا: وهي طريقة لم يكن لينكرها ابن دريد وابن سيده وأمثالهما من هواة «الاشتقاق» والتخريج.

أما نحن فلنمكن من إقرار نتيجة كهذه يجب أن يثبت لنا أن الحجر كان منذ القديم قسماً من الكعبة. من الحق أن أحد الأحاديث يقول بهذا. ولكن أي قيمة تاريخية له؟ ثم إن فلهاوزن يذكرنا برأي معاصري النبي أن الحطيم اسم شيطان أو صنم⁽²⁾.

وإذا فكيف نوفق بين معادلة الحطيم للحجر⁽³⁾، وهذا الرأي الأخير⁽⁴⁾ وأقوال الشعراء وتلميحاتهم؟⁽⁵⁾ فإن أقوالهم الغامضة، التي زادها التباساً واضطراباً عمل الرواة والشرح، تضع «ركن الحطيم»⁽⁶⁾ إلى جنب «رب مكة» فيكون الحطيم

(1) ابن هشام: السيرة، ص 93، 171، 264؛ ابن حنبل: المسند، ج 4، ص 21؛ الطبري: تاريخه، ج 1، ص 1157؛ البلاذري: أنساب الأشراف، ص 163 وجه؛ مسلم: الصحيح، ج 1، ص 82.

(2) فلهاوزن، «بقايا الوثنية العربية» ص 74؛ ابن الأثير: النهاية، ج 1، ص 237.

(3) فلهاوزن، «بقايا الوثنية العربية»، ص 4. وفي ياقوت: معجم البلدان، ج 2، ص 290: إن الحطيم «ما بين الركن الأسود إلى الباب إلى المقام حيث يتحطم الناس للدعاء». وقال ابن دريد: كانت الجمالية تتحالف هناك يتحطمون بالأيمان. وكل من دعا على ظالم وجاني، عجلت عقوبته. «كذا!!» وفي اشتقاق آخر، في الموضوع نفسه: «سُمي حطيماً لأن البيت رُبع وترك معطوماً.

(4) راجع جغرافية المقدسي، ص 73، 75، وفيها أنه الحجر، أي الناحية مما يلي الميزاب. اطلع على ياقوت: الموضوع المذكور؛ أبو تمام: الحماسة، ص 710؛ لسان العرب والتاج في مادة «حطم». على أن هذا الميزاب لا يرقى إلا لسنوات قليلة قبل الهجرة، لأن الكعبة في الأصل لا سقف عليها. وقد أورد اللسان عن ابن سيده أنه سُمي الحطيم لأنهم كانوا يملفون عنده فيحطم الكاذب، وزاد على هذا الشرح أنه «ضعيف». أما الحمداني في «جزيرة العرب» (ص 373) فإنه يميز بين الحجر والحطيم. وهناك غير ما تقدم من شروح واشتقاقات في لسان العرب، ج 8، ص 29 - 30؛ وتاج العروس، ج 8، ص 251: وقد تمحص نحو اثني عشر منها. (Lane, Lexicon)

(5) أضف إليه الرأيين التاليين: «الحطيم ما بين المقام أو الباب»، «الحطيم ما بين الركن والمقام وزمزم والحجر». ياقوت: معجم البلدان، ج 20، ص 291-390، 629 - 646؛ ابن بطوطة: رحلته، ج 1، ص 216، يجعل الحطيم ومقام إبراهيم واحداً.

(6) ابن ملجم يملف قرب الحطيم بأنه يقتل علياً. ابن الأثير: الكامل، ج 3، ص 339. ولا يمكن استنتاج شيء في تحديد الحطيم من قول أبي داود: السنن، ج 1، ص 186.

«ركنًا»⁽¹⁾ أي حجرًا. ولا يخفى أن الكلمتين مترادفتان في مكة. وهل نخطئ، بعد هذا، إذا اعتبرنا وجود حجر مؤله أو معبود لم يُذكر في لائحة «الحجارة»، اسمه الحطيم؟ وكان ينافس سائر «أركان» الكعبة في احترام الشعب فيكرمه الحجاج تكريمهم «رب البيت العتيق»⁽²⁾. ومن اضطراب الشراح أن بعضهم لجأوا إلى التوحيد بين الحطيم والكعبة. وقد يكون من أثر هذا الجمع ذاك الحديث الذي عده السيوطي بين «الموضوعات» والذي ينسب إلى النبي قوله إن درهم الذي عده الربا أفضع من ستة وثلاثين زنى في الحطيم⁽³⁾. على أن هذه المحاولة في التوحيد بين الحطيم والكعبة تصطدم بوجود التعابير القديمة من مثل «حطيم البيت» و«حطيم الكعبة»، وكلها تفيد علاقة لا معادلة بين الأثرين. وهذا التعبير الأخير وارد في بيت شعر قديم يذكر الحطيم موضعًا للإيمان⁽⁴⁾. وسرعان ما يتحقق المطالع تجاه هذه الشروح والتفسيرات المتعددة اضطراب الرواة والمحدثين واجتهادهم في تغطية ما قد يشتم منه رائحة الشرك.

وقد رأينا الكثير من هذه الحجارة المحفوظة في جوانب الكعبة تتمتع حتى يومنا بمظاهر التكریم كما يتمتع بها الحجر الأسود. أما شكل الكعبة القديم بجدرانها الملساء، الخالية من السقف، المفتوحة لاستقبال الحجارة المؤلمة، فإنه يرقى، على الأرجح، إلى عهد الترميم الذي قام به قصي. وفي ذاك العهد أحدثت منشآت مختلفة بجوار الكعبة، كدار الندوة⁽⁵⁾. فقدت الكعبة مع فنائها الدائر بها المستعمل للطواف

(1) وقد ورد في بيت للبحرین، في حاسة أبي تمام، ص 710: «وإذا فلا يمكن جعله الحجر نفسه، وليس الحجر بركن». أما بشأن نسبة البيت، فراجع الأغاني، ج 16، ص 78، 79. ولا ينفي ذلك المعادلة بين الحطيم والحجر الأسود. وليس لنا نتيجة من قول الأغاني، ج 13، ص 40.

(2) في بيت منسوب للفرزدق، الأغاني، ج 19، ص 41؛ وفيه أن الحطيم يُقبل، وهو عمل لا يصح بالنسبة إلى الحجر.

(3) السيوطي: الموضوعات، ج 3، ص 83.

(4) ابن هشام: السيرة، ص 556.

(5) ابن دريد: الكتاب المذكور، ص 97. أما الغاية الحقيقية من هذه الدار فلا نعرفها تمامًا. راجع:

La Mecque, ص 101-627.

الديني، تكون المسجد الأرستقراطي، أو المعبد الخاص بأبناء قصي الذين كانوا يغارون عليه ويقومون بخدمته وحراسته⁽¹⁾.

أما ما سوى ذلك من تاريخ تطورات هذا البناء في العهد الجاهلي فلا نعرف عنها شيئاً. وليس في مرويّات الأزرقى وأساطيره التي جمعها في القرن الثالث للهجرة ما يفيدنا شيئاً في هذا النقص. وإذا فترنا مضطرين إلى ترك البحث عن أصل «الحجر» الغريب⁽²⁾ وغايته، وعن ذلك الجدار القليل الارتفاع المستدير من الكعبة، وعن حقيقة القرار المتخذ بشأن «مقام إبراهيم»⁽³⁾. ولهاذا ترك الحجر في مكانه قرب هذا المعبد خلافاً لما قرر بشأن سائر الحجارة أو «الأركان» التي أدخلت في الكعبة. وقد كان من نتائج هذا الإدخال أن الأركان المذكورة جددت في مراكزها فلم يعد من المستطاع نقلها في أثناء العمرة، أشهر الطوافات السنوية في مكة⁽⁴⁾. وبهذا فقدت تلك المظاهر كثيراً من أهميتها القديمة. وقد تقدم لنا أن النبي شهد إحدى هذه الطوافات في حديثه، فأله ما تحقق فيه من مظاهر الصخب الممجى والشرك الصارخ. وإلى هذا قد تشير الآية التي تقضي على القائمين بتلك المظاهر الفاسدة بالعذاب الأبدي فتقول: «ذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون»⁽⁵⁾. ويقول الحديث إن جميع طوافات العمرة التي قام بها النبي كانت في غير رجب⁽⁶⁾، وهو الشهر الذي كان يقع فيه عيد مكة في الجاهلية. وفي هذا دليل جديد على محاولات النبي في محو المظاهر الوثنية في عبادة المكيين.



(1) كان نادمس على فناء الكعبة. قابل بها في القصيدتين 173 و 17 من ديوان حسان، إن كانتا صحيحتي النسبة. ولا يخفى أثر الدولة العباسية في تكييف قصائد الشاعر المدني على رغباتها.

(2) وفي بعض النصوص، يُرمز على المصلي أن يتجه نحو الحجر في صلاته. راجع جغرافية المقدسي، ص 73.

(3) راجع المقدسي، ص 72 - 73، سنوك هورخرونيه «مكة»، ج 2.

(4) بصرف النظر عن سائر المواكب الدينية، وكانت في كثيرها كثيراً ما تستدعي تحكيم البدو الشاكنين أحياناً.

اطلع على الأغاني، ج 1، ص 20.

(5) القرآن، سورة الأنفال (8)، الآية 35.

(6) ابن سعد: الطبقات، ج 2، ص 123.

قبل أن تلاشت معالم «البيوت» النقاله، أخذت تتلاشى صفات الأشخاص الجامعين بين خصائص الكهانة والسيادة، الحاملين بفضل هذا الازدواج في المهنة لقب «الرب» الفخم⁽¹⁾. وقد عرضنا مرة إلى هذا التعبير في درسنا الألقاب التي كان يحملها أرباب السلطة في الصحراء⁽²⁾. فيلزمنا الآن أن ندقق، قدر المستطاع، في قيمة هذا اللقب الذي يظهر نافراً في تلك البيئة، لما نعرفه من تقيد البدو بمظاهر المساواة الديموقراطية. وإذا فلا شك في أن الاهتمام الديني وحده كان بإمكانه أن يفرض على البدو الديموقراطيين قبول هذا الامتياز الاجتماعي. وهذا نولده يميل إلى الشك بصحة القول إن الجاهليين كانوا ينادون أحد كهتهم العظماء (يارنا)⁽³⁾ ومهما يكن من أسباب شكه، فإن حكمه بأن القول المذكور (صورة إسلامية تمثل جهل المشركين الأعمى)⁽⁴⁾ ينزع على شيء من البساطة. فإن فيه إهمالاً للاستفادة من بعض «بقايا الجاهلية» على لغة فلها وزن. من الحق أن كثيراً من المرويات عن ذاك العصر، التي تضمخ مجموعات الأغاني⁽⁵⁾، يكتنفها الشك. وقد يكون منها هذا الخبر: ولكن من الحق كذلك أن الرواة والقصاصين، في إنشائهم لها، استفادوا من بقايا وذكريات شعرية وتاريخية لا يمكننا الاستفادة منها اليوم. ولهذا لا نرى من الحكمة أن نطرح جانباً كل ما جاءنا من المرويات القديمة، قبل أن ندرسها ونحللها واحدة واحدة علنا نستفيد تقدماً في درس الضمير الديني في مجتمع أبناء إسماعيل.

(1) الأغاني، ج 8، ص 18؛ ج 10، ص 70؛ ابن قتيبة: المعارف (الطبعة المصرية)، ص 198؛ الجاحظ: الحيوان، ج 1، ص 160 (وفيه أمثلة عديدة). ويدعى المتحدرون من سلالة الكاهن شق «أرباب بجيلة». الأغاني، ج 19، ص 52.

(2) اطلاع على: مهد الإسلام، ص 203. في تفسير الطبري، ج 1، ص 46: «الرب» يعادل «السيد المطاع».

(3) قابل بالقول عن أحد القرشيين من غزوم: «ريكم»؛ ابن دريد: الكتاب المذكور، ص 62.

(4) في (مهد الإسلام)، في نقده كتابنا «Der Islam»، ص 211.

(5) وهي في أكثرها تعمل على شرح المقطوعات الشعرية، فتستخدم معلومات تاريخية وجغرافية قد تكون موضوعة بعد الوقوف على المقطوعة الشعرية المتوي شرحها. ولا يخفى أن كل شارح يحول فيها ويبدل على ما يوافق هواه ونزعه.

ذكرنا في كتابنا «مهد الإسلام»⁽¹⁾ في الكلام عن أعمال «الكهنة القدماء»، أنه كثيراً ما كان يعرض لهؤلاء القائمين بخدمة الآلهة، في أثناء استعمالهم وظيفتهم، أن تتغلغل في شخصيتهم أهمية دورهم، فيخالوا أنفسهم مكان تلك الآلهة المخدومة وإذا بهم يستعملون طريقة الإنشاء الخاصة بها. من هذا القبيل ذاك الخبر المروي عن كاهن بني أسد، عوف بن ربيعة، الذي أجاب دعاء قومه: «يا ربنا» بقوله: «يا عبادي»⁽²⁾. هذا الخبر الذي يوقع نولدكه في الاستغراب، لا نراه بعيداً أن يكون مستتبجاً من بيت حسان بن ثابت.

في ديوان حسان، قصيدة يرثى بها الشاعر المدني سيّداً من قریش اسمه مطعم بن عدي فيسميه «سيد الناس» و «رب المشعرين».

وبعد إعطائه هذا اللقب الفخم، هل يتردد الشاعر الأنصاري في القول إن المكيين أصبحوا «عباد» مطعم ما قاموا بشعار حجهم! كل هذه الملحوظات تدفعنا إلى إعادة ما قلناه⁽³⁾ من أن لقب «الرب» مختصر من «رب البيت»، أو «رب القبة»، وهو لقب عال يضع صاحبه فوق سائر «السادة» فيرفعه إلى مقام إكليزيكي أو ديني، إذا صح التعبير الكامل: «رب القبة»، أو «رب القبة الحمراء»⁽⁴⁾. وقد مر أمام عيني القارئ كثير من هذه الأمثلة⁽⁵⁾ نرى هؤلاء الأشخاص، المرتفعين عن جمهرة زملائهم في السيادة، يخلقون «الكهنة» الذين أشارت إليهم الرقم النبطية⁽⁶⁾، والذين كانوا

(1) مهد الإسلام، 204، 1.

(2) الأغاني، ج 8، ص 66.

(3) مهد الإسلام، الجزء الأول، ص 204.

(4) أو «أهل القباب»، كما ذكرنا. وقد يطبق هذا اللقب على الأمير اللخمي، ملك الحيرة، كما نرى في قصائد التابعة للذبياني وحسان بن ثابت، حتى بعد اعتناء اللخميّين إلى النصرانية. فهل يكون المعنى الأصلي للتعبير دخل منذ ذاك في حيز النسيان؟

(5) أو «رب المشعرين»، كما في قول حسان.

(6) وهذا مثل أشوي. فقد ذكر في سنن أبي داود، ص 195؛ والأغاني، ج 21، ص 60؛ وأسد الغابة، ج 1، ص 17: «ربة بيت في الجاهلية». ولا يظن القارئ أن المقصود بهذا التعبير «سيدة بيت» أو «مديرة أسرة»، فإن هذه الصفة لا مبرر للإشارة إليها في المجتمع الجاهلي. إن المقصود كاهنة متعلقة بخدمة بيت أو حجر مؤله.

يقومون بحفظ المظلة المقدسة أو البيت أو قبة القبيلة⁽¹⁾. وفي الجزء الأول من مهد الإسلام ذكرنا أسماء عدد منهم يتسبون إلى أشهر الأسر العربية. ونضيف إليهم هشام بن المغيرة المخزومي المشهور بكرمه حتى قيل «كان سيداً مطعماً» وعندما توفي أخذ المنادي يحترق شوارع مكة صياحاً: «اشهدوا جنازة ربكم»⁽²⁾.

ولا يخفى أن تراجم هؤلاء الأشخاص الذين تقاسمت حياتهم الأسطورة، فبلغت بيعتهم إلى أعمار كثيراً مما تجاوزت المائة بل المئات⁽³⁾، فعدوا بين المعمرين، تنفيذنا الكثير من التذكارات والتلميحات الراقية إلى آثار المؤسسات في الجاهلية الأولى.

يبد أنه يجب أن لا تخطئ بينهم وبين أمراء الغساسنة وملوك الحيرة.

كما قد يقود إليه لقب «الرب» المشترك، «كرب الشام» الدال على الأمير الغساني. و«رب الخورنق»⁽⁴⁾ المشير إلى ملك الحيرة. كذلك يجب أن نفصل بينهم وبين بعض أمراء البادية من الذين كان من حظهم أن يتسموا، لمدة قصيرة، «برب الحجاز»، و«رب تميم»⁽⁵⁾ وكلها ألقاب ضخمة نقلها شعراء البلاط، فيما بعد، إلى الخلفاء⁽⁶⁾.

(1) جوسين وسافيناك، البعثة الأثرية في الجزيرة العربية، الجزء الأول، ص 213، 217، رقم 57. ويستغرب المؤلفان العالمان عدم وجود أثر لأي بناء ديني في جوار هذه الرقعة (58 - 59)، وهو استغراب لا مبرر له إذا تبنينا لما استخلصناه من نتائج عن صفة «البيت» العربي الذي لا يفرض وجود هيكل أو معبد بمعنى البناء الخاص. قابل ملاحظتها (ص 215). يقول إي. ليتان، حول النقوش النبطية في البتراء، في مجلة آشوريات، الجزء 17، 1914، ص 268 - 269. أما أصل هذا الالتباس والوهم، فإقبال العلماء من فرنسيين وألمان على ترجمة «بيت» بمعنى المنزل المعصري.

(2) كان زهير بن جناب المشهور بنام «في قبة له من آدم»، الأغاني، ج 9، ص 176، 214. مهد الإسلام، الجزء الأول، ص 320.

(3) ابن دريد: الكتاب المذكور، ص 62.

(4) من مثل زهير، وشق، وسطيح... اطلع على ابن دريد: الاشتقاق، ص 263، 303. والمجلد الذي خصه السجستاني بالمعمرين، ونشره جولدسيهر.

(5) الأغاني، ج 16، ص 7، 15؛ ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص 113، 239.

(6) ابن دريد: الاشتقاق، ص 220؛ الأخطل، الديوان (طبعة صالحاتي)، ص 205. وهناك تعبير «رب العزى»، يميل فلهاوزن إلى نسبته إلى الله (بقايا الوثنية العربية، ص 352). أو ألا يكون من الأصح أن تتم التعبير فنقول: «رب بيت العزى»؟

ولم يرض عنها التقليد السني فأشار إلى أن النبي حرصها بالنسبة إلى البشر⁽¹⁾، ذاكراً أن القرآن يجعل منها لقباً إلهياً⁽²⁾، شاجباً عمل «أهل الكتاب» في تلقيب أفراد أكليروسهم «بالأرياب» و«الربانية»⁽³⁾. ولا يخفى أن الإسلام يخلو من نظام أكليريكي. وإذا أضفنا إلى هذا تذكارات الشرك الجاهلية العالقة بهذا اللقب، فهما موقف الحديث والتقليد من لقب «الرب» موقف الحذر والإعراض. وسنرى كيف أن الشروح اللغوية تفيدنا عن قيمة هذه التذكارات القديمة في مركز «رب القبة» أو «رب البيت» في البيئة الجاهلية.



في أقوال النسابة، إذا ما ترجعوا للأسر الشهيرة والشخصيات الرفيعة المعروفة في تاريخ البادية، كثيراً ما نرى قولهم: «هم البيت» أو «هو بيت قومه»⁽⁴⁾. وأحياناً تأتي هذه الجملة على صورة أخرى قد تكون أقرب إلى الأصل وهي قولهم: «فيهم البيت» أو «إليه البيت»⁽⁵⁾. فما هو هذا «البيت» أساس الشرف والعظمة في المجتمع العربي الأرسطوقراطي؟ ولسنا أول من يلقي هذا السؤال. ذلك أن مهرة النسابة وحذاق اللغويين اهتموا قبلنا بجعل هذا المشكل إذ اعترضتهم صفات مثل هذه

(1) البخاري: الصحيح 2: 125؛ مسلم: الصحيح 3: 197، وفيه «رب الناس» عن أحد السادة البادين. شعراء النصرانية، ص 479، ويجب، فيما أرى، أن نقرأ «رب» بالرفع، بدل «رب» بالنصب. وتقابل بالقول «سيد الناس» في بيت حسان عن أحد القرشيين. على أن هذا اللقب يصبح «الحيا» في كلام صخر أخي النساء، الأغاني 13: 145، إن لم يكن هناك تحريف متأخر العهد.

(2) اطلع على فهراس القرآن في مادة «رب». وينقل ابن هشام (السيرة، ص 251) بيتاً لحسان بن ثابت (الديوان 2: 138) فيستبدل بكلمة «رب» كلمة لا تأثير لها.

(3) القرآن، سورة آل عمران (3)، الآية 57؛ وسورة التوبة (9)، الآية 1. ولاسيا بعد كفاح النبي ضد يهود المدينة، راجع بحثنا «اليهود في مكة عشية الهجرة».

(4) ابن دريد: الكتاب المذكور، ص 107، 120، 142، 180، 188، 214، 216، 237، 283، 289؛ لسان العرب 2: 219.

(5) ابن دريد: الكتاب المذكور، ص 107، 130، 143، 174، 173، 339، 383، 389؛ تقاض جريز والغزذوق، ص 587؛ الأغاني 2: 30، 13؛ الطبري: تاريخه 1: 1038؛ وفيه: «البيت يومئذ من ربيعة في آل ذي الجدين». قابل بها في البكري: المعجم، ص 39، 30. ولاسيا القول: «فلان... هو بيت (كذا)»؛ ابن دريد: الكتاب المذكور، ص 107، 130؛ لسان العرب 3: 31.

عن بعض الأسر: هم بيت سليم، أو بيت غطفان، أو بيت هوازن، أو بيت ضبة، أو بيت قيس...⁽¹⁾ فأخذهم الهم بشرحها وتأويلها. وهو هم علمي يشكر عليه أولئك الأساتذة القدماء، لولا ما كان من تسرعهم في الإجابات واندفاعهم إلى تعديد المترادفات للتعبير المذكور⁽²⁾، دون أن يتبهاوا المطالع لما كان في الأصل ولما زادوه من عندياتهم. ولا تخفى هذه الإصلاحات المتأخرة، ولا هذه المترادفات المقحمة، على ذوي البصيرة من أرباب النقد إذا ما قابلوا بين الأصول القديمة في آثار الشعراء أو المؤرخين الأول، وما ولده تسرع الشراح والرواة، وتكثر مؤلفي كتب التراجم وجماع المعاجم التاريخية⁽³⁾. حتى أن البيت أصبح، في نظر متأخري المؤلفين⁽⁴⁾، لا يختلف عن الأسرة أو القبيلة التي تؤلف البيت الأشهر أي المنزل الشرفي⁽⁵⁾. ولذا أخذوا يسرعون فيستبدلون بالبيت مترادفات عديدة «كالرياسة والحكومة» أو «العدد والشرف» أو «الشرف والرياسة»⁽⁶⁾ أو «الفرسان والعدد».

- (1) ابن قتيبة: المعارف، ص 35، 28؛ ابن دريد: الكتاب المذكور، ص 156، 173.
- (2) من مثل قولهم في «تواريخ الإسلام» (Chronike)، ص 142: «تحول البيت يعني الشرف والرياسة». ويلاحظ المؤلف أن الشرح بعد لفظة «يعني» من قلم شارح متأخر، وذلك يخالف معنى الترجمة السابقة العهد. وهذا قوله: «وذلك يخالف المعنى المقصود بهذه الترجمة، والله أعلم بالصواب».
- قابل بيا في «تواريخ الإسلام» (Chroniken)، الجزء الثاني، ص 142-139.
- (3) من مثل «العقد» و«أسد الغابة» وما شابهها.
- (4) قابل بيا في «تواريخ الإسلام» (Chroniken)، الجزء الثاني، ص 142-139.
- (5) وقد رأينا بدل «البيت» كلمة «حجرة» في نقائض جرير والفرزدق، ص 130: «والحجرة يومئذ لبني عاصم». والحال أن «الحجرة» تعادل «القبة». راجع شيخو: شعراء النصرانية، ص 680.
- (6) البكري: المعجم، ص 39، 30؛ البقوي: تاريخه، ج 1، ص 357-356، 361-360. وكان يتجنب كلمة «البيت»؛ ابن قتيبة: المعارف، ص 27، 21، 23. على أنه في ص 28 يذكر «البيت والشرف»، وفي ص 22: «المدد والبيت». قابل بيا في «العقد»، ج 3، ص 44: «بيت فزارة ومركزه بنو بدر»، وفي ص 52: «فيهم كان بيت ربيعة». قابل بيا في «تواريخ الإسلام» (فلهاوزن)، الجزء الثاني، ص 142.

إننا رأينا في بعض التراجم جملة يقصد منها مدح الخليفة العباسي⁽¹⁾ بدغدغة كبريائه، فيقولون عن أسرة ما «هي قريش القبيلة الفلانية»⁽²⁾. أما شعراء الأمويين الذين ظلوا على اتصال بالعقلية البدوية القديمة، فكانت ثقافتهم جاهلية محضة، فإننا نرى في شعرهم الجمع بين الفكرتين. وهذا جميل يدعي لقبيلته «بالبيت والعدد»⁽³⁾. وهذا الأقيشر يقول:

وبسنو دودان حي سادة حل بيت المجد فيهم والعدد⁽⁴⁾
قد يكون هذا الجمع في قول الأقيشر طبيعياً متأثراً بتطور الأفكار، أو مقصوداً لغاية ما، وهي الأرجح في نظرنا.

ولا تطول المدة حتى يتناسى المؤرخون وجماع التراجم كلمة «البيت» فيستعيضون عنها بإحدى المفردات التي عددها. وهو نصيب الكثير من الكلمات الجاهلية التي حولها مؤرخو العصور التالية عن معناها الأصلي، وفقاً لتزعاتهم الدينية⁽⁵⁾ والسياسية التي عجلت سير هذا التطور اللغوي.

وكان القرآن قد بدأ عهد احتقار أجداد القديمة: «ظن الجاهلية»، و«حمة الجاهلية»، وكل ما ينتج من «حكم الجاهلية»⁽⁶⁾، ذاك العهد البائد المتصف بالجهل والهمجية، الجدير بأن يغلفه النسيان والإهمال. فكان ضرورياً من ثم أن تحتجب هذه الذكريات المشبوهة، فلا تذكر «بيوت» الشرك، ولا ينسب السادة إلى جدودهم من

(1) «تواريخ الإسلام» (فلهاوزن)، الجزء الثاني، ص 142.

(2) ابن قتيبة: المعارف، ص 33.

(3) الأغاني 2: 99.

(4) الأغاني 10: 15. وراجع، بشأن بني دودان، ابن دريد: الكتاب المذكور، ص 110؛ أسد الغابة 2: 138.

(5) من ذلك أن كلمة «البيت» كانت تذكر بالشرك الجاهلي، أو بالكمية نفسها، وفي كلا الأمرين لا توافق الترعات الجديدة.

(6) القرآن، سورة آل عمران (3)، الآية 148؛ سورة المائدة (5)، الآية 55؛ سورة الأحزاب (33)، الآية 22؛ سورة الفتح (48)، الآية 26؛ ابن هشام: السيرة، ص 821.

كبار الكهان⁽¹⁾ في تلك البيئة الجديدة التي كان ساداتها يتنافسون بالأقاب العقبي، والبدري، والأحدي، والشجري⁽²⁾، والأنصاري، والتي كان الانتساب فيها إلى أبي بكر وعمر والمبشرة⁽³⁾ يفوق بما لا يقاس ذلك الانتساب القديم إلى أشهر السادة وأعظم الأرباب في الجاهلية⁽⁴⁾.

هذه العقلية الآخذة بالآراء المعاكسة للجاهلية وما إليها عملت العمل الناجع في نشر التفاسير والشروح الموافقة للحالة الجديدة. فكان من ذلك أن التطور اللغوي لم يسر السير الطبيعي، فانتقل سريعاً معنى «البيت» من الحجر المؤله إلى الأسرة الأرستوقراطية في البادية⁽⁵⁾. وإذا لدينا الفصول الممتعة في أسر العرب القديمة أو، كما في لغة أرباب المجاميع، «بيوتات فاخرة متقدمة»⁽⁶⁾.

وكانت هذه التعابير، في أصلها، تشير إلى أن القبائل المذكورة أو الأسر كان من حقها وحدها المحافظة على «البيت» أو خدمة «البيت»، أي الحجر الموروث في القبيلة وهو معنى القول: «فيهم عذرة بن سعد»⁽¹⁾. وقد رأينا، فيما تقدم تلك الموافقة بين «الرب» و«القبة» وما كان من صلة بين اللفظتين حتى إنه كان لكل «رب» «قبة»⁽⁸⁾. وها إننا نتحقق صلة مماثلة بين «رب» و«بيت».

(1) هناك ذكر لكاهن صحابي (ابن دريد، ص 279). على أن أسد الغابة يقول: قد يكون اسمه «ابن الكاهن»!

(2) نسبة إلى الاشتراك بمعارك العقبة، وبدري، وأحد، وصلح شجرة الحديبية. وقد انتهى بهم الأمر إلى أن عينوا ثلاث معارك في العقبة؛ أسد الغابة 4: 158.

(3) هم العشرة من الصحابة الذين «بشرهم النبي بالجنة»، أي ضمنها لهم.

(4) لام أحدهم خالد القرني على انتسابه إلى أحد الكهان، فصاح به: «تعمري بشرقي»، الطبري: تاريخه، ج 2، ص 1813.

(5) اطلع على ملاحظة القاضي في «تواريخ الإسلام» (فلهاوزن)، ج 11، ص 142، بشأن اللبس في استعمال «البيت» = الحجر المؤله، و«البيت» = الشرف والنبل.

(6) راجع «مهد الإسلام»، الجزء الأول، ص 326. راجع أيضاً «العقد»، ج 3، ص 44؛ الأغاني، ج 2، ص 16؛ ج 13، ص 105 - 106.

(1) البكري: المعجم، ص 30.

(8) فهو «ذو القبة»، كما يقول النابغة (شعراء النصرانية، ص 651)، أو «صاحب القبة»، الأغاني، ج 20، ص 126.

وهكذا فإن الأسر التي «فيها» أو «إليها» البيت هي الأسر نفسها التي كان منها في الجاهلية، «أرباب» ذوو قباب⁽¹⁾. ومن السذاجة مكان أن ننسب هذه الصلات المتوافقة إلى الصدفة. ولنتقدم إلى ذكر تعابير تزيد في إظهار الصفة الدينية في هذه المؤسسة.

إن كثيراً من هؤلاء الأشخاص رؤساء الأسر، ذوي القباب الأحمر، الساهرين على «البيت»، يتصفون بصفات أكليريكية إذ يحق لهم أن يتسموا باسم «الكاهن» أو «الحازر» أو «السادن» أو «الحاجب»⁽²⁾، وبعضهم باسم «الحكم». ولا يخفى أن أكثر «الحكام» في الجاهلية كانوا في الوقت نفسه من «الكهان»⁽³⁾، وهؤلاء أشهرهم: شق، وسطيح، وقس بن ساعدة جمعوا بين الصفتين⁽⁴⁾. ومن حق هؤلاء أن يحكموا في الشؤون الخطرة فيصدروا القرارات الحاسمة. فتنتقل القبيلة من مكانها، متحولة إلى منزل آخر⁽⁵⁾. وهو معنى القول في أفخم ما يقال عن أحد هؤلاء الكهان أو الحكام دلالة على احترام قومه: «كانوا يصدرون عن رأيه» أو «كانت مذهب في أمره تتقدم وتأخر»⁽⁶⁾. ولا يخفى أن هذه الحركات كانت مقرونة بالحفلات الدينية، ولا يأتيها القوم إلا عن رأي العرافين والزاجرين.

ولا يدلي هؤلاء برأيهم إلا بعد أن يسألوا «البيت» الموكولة إليهم سدائته⁽⁷⁾،

(1) راجع الجاحظ: الحيوان، ج 1، ص 160. كان «البيت» في بني بدر، فكان حذيفة، رئيس هذه الأسرة، يدعى «رب معد»، ابن قتيبة: المعارف، ص 198، وغيره من الأمثلة في ص 28. وقد تحول «القبعة» إلى خباء يلجأ إليه ويلاذ به، ابن دريد: الاشتقاق، ص 215. على أن هذا التحول يفرض الصفة الدينية.

(2) الحاجب، مرادف «السادن»؛ راجع ابن دريد: الكتاب المذكور، ص 383.

(3) و«الحاكم»؛ ابن قتيبة: المعارف، ص 137 وقابل بها في المفضل: الكتاب المذكور، ص 181: «شيخنا وصاحب ديننا»؛ الأغاني، ج 13، ص 16: «سيد وحاكم».

(4) هم «حكام أهل الجاهلية»؛ يعقوبي: تاريخه، ج 1، ص 388؛ ابن هشام: السيرة، ص 260؛ البحتري: الحراسة، الرقم 441. يظهر أنه يميز بين «الكاهن» و«الحازي»؛ ابن الأثير: النهاية، ج 1، ص 225-224.

(5) ابن هشام: السيرة، ص 260؛ الأغاني، ج 16، ص 41؛ ابن دريد: الكتاب المذكور، ص 286، 203. «سطيح كاهن العرب»، يعقوبي: تاريخه، ج 1، ص 388.

(6) «الأغاني»، ج 11، ص 44؛ «مهد الإسلام» (Berceau)، الجزء الأول، ص 267. وهي الانتقالات التي تضطر إليها القبيلة على أثر الأزمات الداخلية أو الطبيعية كالجذب والغزو وما أشبه.

(7) ابن دريد: الكتاب المذكور، ص 239؛ ابن الأثير: النهاية، ص 406، وفيها أن «العراف» يرادف «الكاهن».

ويجبلوا القداح، ويؤولوا مظاهر الزجر⁽¹⁾.

وقد لا تختلف أقوالهم، عندما ينادون القبة - المظلة المرفوعة على ظهر الجمل، عن التعابير المدونة في سفر العدد: (35: 10):

«قم، يا رب، فتبدد أعداءك ويهرب مبغضوك من أمامك»⁽²⁾

وكذلك القول عن صلاة «الاستسقاء»، وعن الميزة أو الكرامة التي اختص بها بعضهم في استئزال المطر، زمن الجذب. وهي ميزة يبررها عادة كون صاحبها يحفظ «بيت» القبيلة «وقبتها»، وللييت والقبة مركزهما الأسمى في هذه الأدعية الحافلة⁽³⁾. وكان الخلفاء، بصفتهم ورثة «أرياب» البادية العربية، ورثوا كذلك هذه الميزة في الاستسقاء؛ كما تشهد لغة الشعر في القرن الأول للهجرة⁽⁴⁾. وإن يكن فات عالمًا أمثال تولدكه، الانتباه لهذه النتيجة، فلأنه أهمل العامل التاريخي الجاهلي. ونزيد أن هذه الميزة، أو الكرامة، يختصون بها بصفتهم سادة الناس، وخلفاء الله، كما يقول الفرزدق⁽⁵⁾.

ولا نرانا مبالغين إذا قلنا الأصل نفسه لميزة أخرى يوليها العرب سادتهم أو ملوكهم، بل أفراد بعض الأسر الشهيرة، المحافظة على «القبة»، وهي أن دمهم يشفي من الكلب⁽⁶⁾. وذلك لأن آباءهم اتصفوا بصفة الكهانة. وقد اتسعت هذه الميزة حتى

(1) إن أصحاب «البيت» والعدد والشرف هم أيضًا من «سدنة» و«خزنة» الكعبة. اطلع على «تواريخ الإسلام» (فلهاوزن)، الجزء الثاني، ص 139، 138.

(2) قابل بها في المزامير 67 : 680، 8 : 131.

(3) انظر، فيما يخص مظلة مختار، ابن دريد : الكتاب المذكور، ص 291.

(4) اطلب أبحاثنا في «الشاعر الملكي» ص 17، 11؛ و«المغني» ص 70. وقد تقع هذه الميزة فتشمل الأمويين جميعهم. الأخطل : ديوانه (طبعة صالحاني)، ص 56؛ الفرزدق : ديوانه (طبعة Boucher)، ص 10، 108، 137، 174؛ «تواريخ الإسلام» (فلهاوزن)، الجزء الثاني، ص 6، 302. وفي الأغاني ذكر صلاة الاستسقاء يرثها أسيد القبائل، الأغاني، ج 31، ص 26؛ ج 17، ص 18، 79. أما تولدكه (DMG, 1898, 75) فلا يرى فيها إلا صورة شعرية لقدرة الخليفة غير المحدودة. راجع في الكندي (طبعة Guest)، ص 83، كلامًا عن ولاة الأمويين والاستسقاء.

(5) الأغاني، ج 16، ص 86.

(6) اطلب الأمثلة الكثيرة في الجاحظ : الحيوان، ج 2، ص 4-3؛ ابن دريد : الكتاب المذكور، ص 138.

استفاد منها كهنة النصارى وربهانهم في البادية، فغدوا أطباء العرب ومعالجهم. كل هذه الأسباب تبرر وتشرح وجود القبة الحمراء في معسكر معاوية وخلفاء الأقربين، ورثة كرامات السادة في الجاهلية. ولم يتجاوز معاوية أن تابع عمل أبي سفيان، وقد نام في أحد إلى جنب القبة المضروبة على الاهتي قريش. ولسنا لنغفل عن اهتمام الخليفة الكبير بالمظاهرات الخارجية⁽¹⁾.

وكثيراً ما جمع السيد بين صفتي «الرب» و«الكاهن»، كما فعل زهير ابن جزيمة «رب» بني عبس، بل إننا نعرف له «ريثة» أو تابعة من الجن⁽²⁾، وهي من ميزات العرافين⁽³⁾. وكذلك القول عن سادن «كان له قدر» في بني ضبة⁽⁴⁾. وفي نجران كانت سدانة الكعبة لآل عبد المدان، «بيت» قومهم⁽⁵⁾.

وهكذا نرى أن فكرة الشرف، وكرامة «البيت»، تظل عالقة بصفة المحافظة على معبد، كما حصل لبني عبد المدان حتى بعد اهتمامهم إلى النصرانية. هذا زهير بن جناب، جد أشهر الأسر الشريفة في بني كلب⁽⁶⁾، وسيدهم المطاع وقائدهم الأعلى، كان في الوقت نفسه كاهناً وحازراً⁽⁷⁾. وهذا مطعم بن عدي، صاحب المقام الرفيع في

(1) راجع كتابنا «معاوية».

(2) الأغاني، ج 10، ص 13، 12، 15.

(3) ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 110، 136. وهو يذكر كاهنة أنثى: السيرة الحلبية، ج 1، ص 39. وقد يطلق على هذا الجنّي الأليف اسم «الربي» و«الصاحب»، الأغاني، ج 3، ص 188، 189؛ ج 20، ص 13؛ و«الآتي»، وهو المكلف تفسير الأحلام المنبئة بالشيء، الأغاني، ج 9، ص 183. قابل بها في ابن الأثير: النهاية، ج 1، ص 109؛ ج 2، ص 55؛ أسد الغابة، ج 3، ص 6، 126، 133؛ السهوي: الوفاء، ج 1، ص 123؛ ابن هشام: السيرة، ص 122، 186، 188.

(4) ابن دريد: الكتاب المذكور، ص 119.

(5) ابن دريد: الكتاب المذكور، ص 227.

(6) ابن دريد: الكتاب المذكور، ص 316.

(7) راجع «مهد الإسلام» (Berceau)، الجزء الأول، ص 204، 267. «الحازر» جمع «حزارة»، نوع من العرافين يقرب من «القائف»، الأغاني، ج 10، ص 38.

شرفاء قريش⁽¹⁾، نعرف، بواسطة حسان⁽²⁾، أنه كان يجمع بين الصفات الاجتماعية والدينية فكان «عظيم المشعرين وربها».

وهذا كليب أخو المهلهل، كان «رب» وائل. فكانت بكر وتغلب لا تصدران ولا تنتقلان إلا عن رأييه. وهو ما رأيناه في حديث زهير بن جناب والأفوه الأودي⁽³⁾ حتى أمكننا القول إن هناك كثيراً من السادة شاركوا زهيراً وكليباً والأفوه بهذه الميزة العالقة بالصفة الدينية. ولإلى هذه الصفة الدينية⁽⁴⁾ ترتقي الأجداد التي افتخر بها أحفادهم، فدونها النشابة بقوفهم: «هم أول بيت في قضاة»⁽⁵⁾ أو «هم بيت قيس» أو «بيت بني الديان»⁽⁶⁾.

ومن هنا نفهم موقف زهير بن جناب من بني غطفان. وكان هؤلاء تحت سيطرة الكليبيين مدة طويلة حتى شأوا الاستقلال فقاموا بثورة عامة. فأراد زهير، سيد الكليبيين، أن يعاقبهم ويقتص منهم. وكان أول أعماله أنه أمر بهدم حرمهم وانتهاكه، والحرم المذكور دلالة استقلالهم⁽⁷⁾. ولا يخفى أن الحرم يفرض وجود «البيت».

(1) ابن دريد: الكتاب المذكور، ص 540.

(2) ديوانه، ج 3، ص 88. ولنا في بعض النصوص تصريح باسم الإله الذي يحفظونه أو يستندون له، مثل «ود» و«فلس»، ابن دريد: الكتاب المذكور، ص 227؛ البكري: المعجم، ص 34. ويصرح بصفة «الكاهن» عند ذكر بعض السادة، البكري، ص 34. ويذكر ابن هشام: السيرة، ص 275، أن حليلاً، حماقي، كان سيد مكة وسادن الكعبة.

(3) شيخو: شعراء النصرانية، ص 70، 1660. الأغاني، ص 151. ويفرض اجتماع السيادة والدانة، الجاحظ: الرسائل، ص 75. جرير بن عبد الله «رب».

(4) البكري: الكتاب المذكور، ص 34، 54؛ الأغاني، ج 19، ص 53. مروان، الأغاني، ج 18، ص 214. وهل يكون مروان اسم «بيت» أو حجر مؤله؟

(5) البكري: الكتاب المذكور، ص 34؛ ابن دريد: الكتاب المذكور، ص 279؛ كاهن - سيد.

(6) الأغاني، ج 17، ص 105.

(7) الأغاني، ج 31، ص 14. ولا شك في أن هذه الحكاية، الرامية إلى إقرار سيادة كلب على القيسيين، متأخرة عن زمن المعارك المتتابعة بين الحزبين على عهد الأمويين. وقد يكون فيها الكثير من مبالغات الحزب السوري - الأموي، ولا سيما في الحوادث البطولية المنسوبة إلى زمير. راجع بحثنا «صعود المروانيين وخلافة مروان» (L'avènement des Marwanides et le califat de Marwan)، في مجلة الدراسات الشرقية (MUSJ)، الجزء 12، العدد 2، ص 21 وما بعدها.

وهكذا فإن الميزة الدينية الأصل أصبحت مقرونة بل متوحدة بفكرة المجد الوطني والاستقلال السياسي. أولاً نرى الظاهرة نفسها في الكنائس الشرقية التي كان يتقدم استقلالها الديني استقلالها السياسي وكثيراً ما كان يعدّه ويعمل في سبيله⁽¹⁾. وهذا تاريخ البلقان كفيّل بإقرار هذا القول!

درسنا في الإجابات السابقة بعض الصور لعلاقة الحيرة بين العرب الجاهليين. وتابعنا البحث إلى ذكر دور الطوائف في الشعر الديني القديم، كما حاولنا فهم لفظة «البيت» وأنواع تطبيقاتها النبوية. ولا شك في أن هذه الإجابات تبدو ناقصة، إذا أهملنا الإشارة، وإن كانت مختصرة، إلى علاقات هذه الصور والشعار الدينية بتكريم ذكرى الأجداد تكريماً دينياً في العصر الجاهلي.

ولا يخفى أن المكان الذي يحفظ ذكرى الجد الفقيد، المدفون ترابه، كان يطلق عليه في الزمن الجاهلي اسم «البيت». ينبئ بذلك كثير من الشعر الجاهلي كقول زيد الخيل، شاعراً بدمي الجاهل، خافياً من أن يُرْزَق منفرداً في قبره في بيته غريبة:

أمرغل صبحي المشرق غدوة واترك في بيت بفردة منجد⁽²⁾

وقول كبشة، أخت عمرو بن معد كرب، بميزة أخاها عمرأ لتركه ثار أخيه، تقول على لسان القتيل:

ولا تأخذوا منهم افالاً وأبكراً وترك في بيت لسعدة مظلم⁽³⁾
وقول لييد:

وصاحب ملحرب فجننا بيومه وعند الرذاع بيت آخر كوثر⁽⁴⁾

(1) كما جرى للشعب البلغاري.

(2) الأغاني، ج 16، ص 49.

(3) الأغاني، ج 14، ص 35.

(4) 3. لسان العرب، ج 21، ص 20: قال ما في البكري: معجم ما استعجم 347.

وأقرب إلينا رثاء جرير لامرأته:

لولا الحياء العادي اعتبار ولزرت بيتك، والحبيب بزار⁽¹⁾

في هذه القصيدة العاطفية يقترن الشعور الحق بالتعبير الطبيعي. وهما ميزتان نادرتان في تلك الكثرة من المراثي البدوية⁽²⁾ التي غالباً ما اتصفت بالتعبير المبتذلة، والصور والتخييلات المرتجلة⁽³⁾. حتى بلغ الأمر بالخنساء ومثيلاتها أن احتلن المركز الأول في هذا النوع؛ من حيث الكمية. أما مراثي الرجال فهي أقل مرتجلات، وأخف ابتداءً.

وجدت المراثاة لتسجيد ذكرى السادة الأشراف، وتعداد مآثر الأبطال، فلم يكن لها، والحالة هذه، أن تبكي إحدى إناث القبيلة. ولم يكن لحادث طفيف كموت امرأة أن يضعض صبر البدوي المأثور. فإذا أظهر الرجل عاطفته لمثل هذا الحادث، كان كمن خالف أصول اللياقة والاحتشام. فحق لعائشة مثلاً أن تعاتب ذاك الأنصاري النادب شريكة حياته بقولها: «أتحزن على امرأة؟»⁽⁴⁾.

كان من حق النساء أن يصمدن الزفرات على الرجل الراحل، ولا سيما الأم والأخت، وهما أقرب نسباً إليه من امرأته التي قد تكون «نزيعه» أو «سيبة». من قبيلة أخرى.

(1) البكري: الكتاب المذكور، ص 347. وفي نقائض جرير والفرزدق أبدلت «بالبيت» لفظة «قبر»، وكذلك في معجم ياقوت (طبعة مصر)، ج 2، ص 384. ولعل هذا الإبدال مقصود، في سبيل النية التي نشير إليها. وانظر كيف تتعذر عائشة عن زيارة قبر أخيها في الأغاني، ج 14، ص 70. وقابل، بشأن الحياء، بها في الأغاني، ج 19، ص 108.

(2) راجع كتابنا في «فاطمة وبنات محمد»، ص 120-121، واطلع على ابن تقيية: الشعر والشعراء، ص 399. وقد أعجبت هذه القصيدة مدحتها سكية، حفيد علي بن أبي طالب، الأغاني، ج 7، ص 40.

(3) راجع في الحكم على هذه المراثي، ما ينسب إلى عنتر، في الأب شيخو: شعراء النصرانية، ص 833-831.

(4) ابن هشام: السيرة، ص 698. وفي ابن سعد: الطبقات، ج 3، ص 12، مثل آخر. وراجع «مهد الإسلام»، الجزء الأول، ص 106.

ولسنا نعرف في قديم الشعر مرثاة خصها رجل بامرأته ⁽¹⁾. وقد غفل التقليد الشيعي عن هذه الظاهرة الاجتماعية، عندما شاء أن يخرج عليًا من صبره الصامت لدى وفاة فاطمة ⁽²⁾، فنسب إليه قطعة من الشعر الرثائي ⁽³⁾.

ولا شك في أن الإسلام أضعف من أهمية المرأة في الحياة الاجتماعية. ولكن هذا لا يخفف من حيرتنا إذا ما فتننا عن أسباب تخوف جرير الحرين، وجهوده في تسكين ما قد تثيره من الاستغراب مرثية الجريئة. حتى إن التقليد الأدبي، الذي كثيرًا ما ظهر ميالاً إلى جرير بل متعصباً له ⁽⁴⁾، لا يتكلف تبرير موقف الشاعر المفجوع. وما إن الفرزدق ⁽⁵⁾، خصمه الوقح، يتناول بفظاظة على الهزء بألم زميله، دون أن يشير أي احتجاج. بل إن جريراً نفسه نراه يتردد في إنشاد قصيدته العاطفية في حلقات المدينة، معقل السنة المحافضة على الإيثار الخالص.

ونحن نعرف أن الإسلام أظهر دائماً إعراضه التام عن تكريم القبور ⁽⁶⁾. لأنه كان يشتم فيه خطراً على خلوص التوحيد. حتى إن أرباب «الصحيح» و«اجتماع السنن» إذا ما أرادوا تبرير زيارة القبور، احتاجوا إلى التسلح بلأذن خاص من النبي، يظهر منه أنه تراجع، أسفًا، عن تحریم سابق ⁽⁷⁾.

(1) ولا نرى من هذا الشعر إلا في العصر الأموي كمرثاة الوليد الثاني لامرأته، الأغاني 6 : 132؛ وفي الأغاني 19 : 108 مثل آخر من العصر الأموي، ولكن الشاعر يخاف الهار والحياء فيقول : «لولا الحياء ولولا رغبة الهار». وراجع «معارف» ابن قتيبة (طبعة مصر)، ص 92.

(2) ولا نرى من هذا الشعر إلا في العصر الأموي كمرثاة الوليد الثاني لامرأته، الأغاني 6 : 132؛ وفي الأغاني 19 : 108 مثل آخر من العصر الأموي، ولكن الشاعر يخاف الهار والحياء فيقول : «لولا الحياء ولولا رغبة الهار». وراجع «معارف» ابن قتيبة (طبعة مصر)، ص 92.

(3) اطلع على كتابنا «فاطمة وبنات محمد»، ص 116.

(4) وأكثر من هذه تلك المرثيات المخصوصة بالجوراري. اطلع على الأغاني 12 : 115، 142، 144؛ الجاحظ الحيوان 6 : 172؛ وخصوصاً المقدمة 2 : 22، إذ إن فيها مقطعاً قصيراً ينحصر أحد البدو بزوجه.

(5) راجع كتابنا في «المغني» : الأغاني 34 : 7.

(6) وهو يرفض زيارة قبر امرأته، الأغاني 19 : 19.

(7) قابل بتشديد النبي على فاطمة، وقد ظننا زائرة أحد القبور، أبو داود : السنن 2 : 24.

وقد يشعر الباحث بهذا الاختلاف في الآراء بشأن القبور إذا ما زار المقابر الإسلامية القديمة، فشاهد تلك الصفوف من القبور المتأثلة، وميزاتها المساواة المطلقة، والرغبة في إغفال أعلامها⁽¹⁾. هي روح السنة إذ تشجب القبور «المستطيلة»، وتنتهي عن البناء فوق القبور حتى لا تتحول إلى مساجد كما يفعل أصحاب الكتاب⁽²⁾. بل إنها تنهى أن تظلى القبور بالكلس الأبيض، وأن تنقش عليها الرقم أو الكتابات⁽³⁾.

ولم تكن لفظة «البيت» الدالة على القبر في اللغة القديمة، تلك اللغة الأثرية لدى شعراء الأمويين، إلا لثنته أرباب السنة فتثير حذرهم وتخوفهم. تتحقق ذلك في ما نراه من اختلاف الروايات في بيت جرير المذكور، ومن محاولات إبدال «القية» بـ «البيت» في بعض النصوص القديمة. وقد ذكر غولدتسيهر «بيتاً» أقامه الطائيون على قبر السيد قيس الدارمي⁽⁴⁾ بعد أن قتلوه فندموا، وزاد محذراً قراءه من أن يفهموا التعبير فهماً ظاهرياً⁽⁵⁾. بيد أن هذا التحذير، على فائدته، كان من الممكن أن يستغنى عنه، لو دقق المستشرق في ترجمة لفظة «بيت». إذا لما شكونا نتائج هذا الالتباس.

ذلك أننا نجهل الكثير من شؤون العصر الجاهلي وآثاره. وليست كتب اللغة التي بين أيدينا كـ «اللسان»، أو كتب الأدب كـ «العقد» وأمثاله، لتسد هذه الثغرة الواهية في المعلومات عن ذاك العهد السحيق، ولا سيما في هذه النقطة الخاصة. ولهذا ترانا

- (1) فهي كما رأها درون : «إنها هنا وهناك، متواضعة وبلا ظل، كلها متشابهة لكائنات مختلفة... جميعهم تركوا هناك قلق أن يكونوا بشرًا،
كما الجمال المجروحة بالسيور، في المساء
تركم أخيراً لتبدأ نومها،
والمناخير منمشة بياض الشرب.»
ألف. درون، «أنشودة المغرب».

- (2) راجع «فاطمة»، المرجع السابق؛ صحيح مسلم، ج 1، ص 357؛ أبو داود : السنن، ج 3، ص 43.
قابل بها في أسد الغابة، ج 5، ص 150 من أنه أقيم مسجد على قبر صحابي توني في توجهه إلى النبي.

- (3) الذهبي : الميزان، ج 3، ص 384.

- (4) قابل بها في الأغاني، ج 14، ص 89 : «بنوا عليه بيتاً»، أي أنشأوا من الحجارة المترامية أو المستديرة على شكل حظيرة.

- (5) جولدتسيهر، «دراسات إسلامية»، ج 1، ص 233.

مضطرين إلى المقابلات والاستنتاجات. ونحن، وإن كنا لا نتصور بسهولة ما يمثله ذلك «البيت» المقام على القبر، فإن القدماء من العرب كانوا إذا ما رأوا «البيت» - وهو لا يعدو أن يكون حجراً مرفوعاً، أو نصباً، أو شاهداً، أو «قبة»، وهي من مرادفات «البيت»، قائمة في دائرة من الحجارة أو «حرم»⁽¹⁾ - تمثل لهم معنى ديني يتعلق بتكريم الموتى. ومن هذا النوع كان الغريان في ظاهر الحيرة، وهما بعيدا الذكر في تاريخ اللخمين. وكل قبر معروف مشهور، على هذا الشكل، كان يصح «حرماً»⁽²⁾، وبالتالي مذبحاً أو مكاناً للتضحية. ولهذا يسمى نصبه أو شاهده «القرى»، أو «المغري»، إشارة إلى تلطخه بالدم، دم الذبائح أو الأضاحي. ومن النوع نفسه كانت تلك «الإرم»⁽³⁾ والحجارة المرتبة مستديرة على قبر معاوية، أخي الخنساء، تعلوها أغصان السلم السمر:

إلى آدم وأحجار وصير وأغصان من السلمات سمر⁽⁴⁾

وكثيراً ما كانت هذه الإرم تجاور «الأنصاب» التي لم يبق شك في الغاية من رفعها. وقد رأينا الشعراء يميلون إلى القسم بها، وإعلان صفتها المقدسة، وذكر دماء الضحايا المهرقة عليها في أيمان لا تقل في نظرهم عن الأيمان بأقدس الأشياء الهياكل.

وهم يتكلمون عن الميت أحياناً كما لو كان لا يزال في قيد الحياة، يلجأون إليه، ويعودون بقبره أو «بيته» أو «قته»، كما في قول الشاعر:

أتيت سليماً فمعدت بقبره وأخو الزمانة عائد بالأمع⁽⁵⁾

(1) راجع حديثاً ظاهر الغموض والالتباس في الكلام على قبر أبي رغال، أبو داود: السنن، ج 2، ص 21؛ وفي الأغاني، ج 4، ص 76 نص أوفر تحريفاً، وليقرأ «كان في الحرم» بدل «هذا الحرم».

(2) اطلع على، في منى «إرم»، ابن دريد: الاشتقاق، ص 194.

(3) تاريخ ابن عساكر (طبعة بدران)، ج 5، ص 182؛ راجع الأغاني، ج 9، ص 14؛ ج 13، ص 144؛ شيخو: شعراء النصرانية، ص 170.

(4) الأغاني، ج 9، ص 9؛ ياقوت: للمعجم (Wistenfeld)، وقابل بها في ابن هشام: السيرة، ص 626؛ ج 14، ص 121.

(5) ابن دريد: الاشتقاق، ص 22.

يتضح من كل هذا أن أرباب السنة كانوا على حق في حذرهم من هذه البقايا الجاهلية. ومنها تلك «القبّة»⁽¹⁾ التي كانت تنصب على قبر الجد، أو الميت السيد المشهور، فتختص هي وما يحيط بها من الأرض بحق الحرم، أو الملاذ والمملجأ. وليست هذه الصفة، في الحقيقة، إلا امتداداً، حتى ما وراء القبر، للنعمة أو الحمى الذي كانت تختص به «قبّة» القبيلة وفناؤها، بل إنها توسع في معنى «البيت» بدلالاته الدينية والمدنية. وكما كان اللاجئ إلى صاحب «القبّة» في حياته يدعى «جاره»، كذلك اللاجئ إلى القبر أو العائذ بالقبّة المنصوبة عليه يسمى باسم «الجار»⁽²⁾. فتؤمّه وتحميه شريعة الضيافة النعّية. هو ضيف الميت يقوم بحقته أبناءه الساهرون على القبر، كندي بن حاتم يستقبل الأضياف على قبر والده في الجاهلية⁽³⁾، وكالفرزدق الشاعر يفعل الفعل نفسه في الإسلام⁽⁴⁾. وهكذا نرى قبر السيد الفقيد يكون حمى أو حرماً يحافظ عليه أولاده وحفدته، حتى إذا طال الزمن، ومرت الأعوام بوقار التاريخ، تحول القبر شيئاً فشيئاً إلى مقر للعبادة التقليدية.

ولنا في تاريخ الخليفة هشام بن عبد الملك⁽⁵⁾ ما يزيد هذه العادة. كان الخليفة قد غضب على الشاعر الشيعي الكميّ بن زيد، فنذر دمه.

وجعل لمن يأتي برأسه جعالة. فاحتال الشاعر حتى وصل إلى قبر معاوية ابن الخليفة، فلاذ به ونصب عليه «قبّة»، معتبراً قبر الأمير الشاب اعتباره قبر بطل شهير أو جد معروف. فنال بفضل هذه المظاهرة العريقة، رضى الخليفة وأمانه.

(1) ولتنبه لاسم «القبّة»، فهي ليست خباء أو بيتاً من شعر؛ اطلع على شيخو؛ شعراء النصرانية، ص 175. وقابل بها في الأغاني، ج 11، ص 144؛ الطبري؛ تاريخه، ج 2، ص 1107؛ البخاري؛ الصحيح (طبعة القسطنطينية)، ج 2، ص 10؛ ابن حنبل؛ المسند، ج 2، ص 292.

(2) راجع الأغاني، ج 15، ص 121؛ أبو زيد؛ النوادر (طبعة بيروت)، ص 161؛ الأغاني، ج 19، ص 26، 42، 50، 100؛ ابن عساکر؛ تاريخه، ج 5، ص 261؛ الجاحظ؛ المحاسن، ص 82.

(3) ابن دريد؛ الكتاب المذكور، ص 147. واطلع على ترجمة الفرزدق في الأغاني.

(4) الأغاني، ج 10، ص 115 - 116.

(5) اطلع على ديوانه (طبعة Lyall)، ص 11.

وإن كان لنا ما نستخلص من هذا الحادث فهو أثر «الدين» العربي الجاهلي العميق، الذي كان لا يزال متملكًا على نفوس المسلمين، وقد مر على الإسلام ثلاثة أرباع القرن!

وكان من القبور ما يظهر أجدر من غيره باسم «البيت»؛ كقبر حاتم طي، وقبر عامر بن الطفيل⁽¹⁾، وقد أحيط كل منهما بدائرة من الحجارة المركوزة أو الأنصاب، مشيرة إلى الهامة بصفة القبر المتينة، صفة الحمى أو الحرم.

وقد تقدم لنا القول إنهم كانوا يضحون بالذباح على أكثر هذه الأنصاب القبرية، تضحية التكريم والإجلال⁽²⁾. ولم يكن أحد، في القرن الأول للهجرة، ليجعل هذه الشعائر والعادات الطقسية. فلا عجب أن تكون أثارت احتجاج السنة، فاندفعت إلى تحريمها بجديّة وصرامة شاملة بمناهيها القاسية: الذبائح على القبور⁽³⁾، ونصب الفساطط أثناء الجنائز وبعدها.



ولتذكر الآن قبر أبي رغال، وما أحاط به من أحاديث:

معروف أن قبيلة ثقيف أبعد القبائل الحجازية همة وأشهرها مساعي بعد قبيلة قريش. فلم تكن لتتصرف عن تكريم ذكرى جدّها الأعلى، واحترام مركز قبره، وقد أصبح «القبر» على الإطلاق. ولكن الحزب المعارض للأمويين، المتغلغل تأثيره حتى الشؤون التاريخية واللغوية، تظاهر بجملة معنى الاسم «عبد ثقيف»، مستندًا إلى إعراض النسابة المسلمين وأرياب الحديث عن ذكر كل معنى ديني لتلك الأسماء الجاهلية المبدوءة بـ«عبد»، مع قولهم إن النبي كان يكرهها ويسرع بوضع غيرها لتابعي دينه.

(1) حتى إن البار ينحر راحلته كما سنرى.

(2) أبو داود: السنن، ج 2، ص 43.

(3) البلاذري: أنساب الأشراف، ص 82 (طبعة)؛ السهري: الوفاء، ج 2، ص 100؛ ابن ديع: الكتاب المذكور، ج 3، ص 299؛ البخاري: الصحيح، ج 2، ص 18؛ ابن حنبل: المستدرك، ج 2، ص 312؛ مطهر المقدسي. وقد يحتج بعضهم لنصب الفساطط برداءة الطقس من شدة حر أو انهماك مطر...

على أننا نميل اليوم إلى القول إن «عبد ثقيف» يدل الدلالة الواضحة على عبادة عريقة أو تكريم ديني لثقيف⁽¹⁾. وثقيف، وأبو رغال، وقسي، في نظر النسابة، ثلاثة أسماء لمسمى واحد هو جد بني ثقيف. وإذا فبدل أن نرى في هذا الاسم دلالة على مهانة الثقيفين - تلك التي شاء أن يلصقها بهم بعض جماع الأخبار القديمة من الذين كانوا يكتبون، عن جهل وسوء نية، في سبيل التزلف للعلويين أو العباسيين، فيتعمدون إساءة بني أمية بتذليل قبيلة أشهر ولادة لهم - نرى فيه بيئة ظاهرة على دين ثقيف القديم، لا تقل في شيء عن دلالة «عبد قصي» على مظاهر التكريم الديني الذي كان يوليه قدماء القرشيين لجد سراتهم، وواضع شريعتهم المكية، كما يزعمون.

ولا تبالغ إذا قلنا إن بعض الشيعة والعباسيين لبني أمية⁽²⁾، وولاتهم المخلصين كزياد بن أبيه⁽³⁾، وعبيد الله، والحجاج، دفع الرواة وجماع الأخبار إلى استغلال أسطورة أبي رغال على أقبح شكل وأسمج، يرمون في ذلك إلى النيل من الثقيفين خاصة، وأهل الطائف إجمالاً. ولم تقل الشيعة، ذاكرة حادثة كربلاء وعدد ضحاياها، عن دعاة الهاشميين المأجورين، في تسويد ماضي الثقيفين، وقد نجحت هذه الخطوة بفضل إجماع الفريقين.

على أن هذه الأحقاد السياسية التي بلغت أقصاها، بعد سقوط الدولة المروانية، لم تستقل في التحامل على قبر أبي رغال. وقد لا نخطئ إذا أشرنا إلى اشتراك ممثلي التوحيد القرآني في العمل على الخط من هذا المظهر العبادة الجاهلية القديمة في تكريم الأجداد. ولا يصعب على الباحث أن يدل على محاولات التوحيد في هذا الموضوع، محاولات لم تستر بمهارة كافية. وليس من عجب في أن يقوم أرباب السنة لمحاربة هذه البقايا، وقد رأوا في المظاهر المختلفة لتكريم الموتى، في هذه الآثار البسيطة الدالة على مواقع قبور الأجداد، فعلى أهداف عبادة الحفدة، أو صفائح مرتبة، أو رجم⁽⁴⁾ مر كومة، من «بيوت أو أنصاب»، كما كان يقال في لغة الشرك القديم، خطراً على

(1) راجع كتابنا في «مهد الإسلام»، ص 67، 66، 57، 34.

(2) ولا سيما يزيد المدعو «أشقى الأشقياء»، مطهر المقدسي (Heart) 177: 5.

(3) راجع بحثنا في «يزيد»، ص 124.

(4) الأغاني، ج 16، ص 143. وليقرأ في السطر الثامن قبل الأخير «رجي، لا رجم».

سلامة العقيدة التوحيدية، ومهدداً لمستقبل السنة الخالصة. فكان أن استعملوا، في هذه الغاية، المخاصمات السياسية، والمنافسات بين القبائل، وهكذا استعانوا بعصية الأسر الأرستقراطية في مكة، حتى حولوا قبر الجد قصي⁽¹⁾، الذي كان مقراً للعبادة، إلى ما دعوه «دار الندوة»، رامين إلى إقرار مؤسسة تجعل حقوق الهاشميين وراثية كابراً عن كابر. فنجحوا كل النجاح بأن صرفوا الانتباه عن صفة القبر الدينية في العبادة الأصلية، إلى تمجيد الخلافة الهاشمية، والتكثير من عدد المأخوذين بهذا السراب.

ولكنهم لم يأخذوا بالاحتياط نفسه، فيما يخص الطائف، منافسة مكة في العهد القديم، ومخالفة الأمويين، وبالتالي موضوع سخط العباسيين وهدف حقدهم الجامح. وكان من هم القائمين بهذه الحملة، من ملهمين ومنفذين، أن يحلوا، قبل كل شيء، من شأن المعابد الجاهلية، معاقل الشرك القديم. ولا بأس أن يستجندوا بالمتخيلات والأساطير. حتى إذا كثرت المعلومات المنحولة، المتقطعة المقتضبة عن قصد وتصميم، كان منها ما يحرف ويبدل في معنى الشعائر المقامة على قبر أبي رغال جد الثقيفين، حتى تخرجها من صفة التكريم إلى مجال الازدراء وانتهاك الحرمه. من ذلك أنهم يصورون النبي، في سيره إلى حصار الطائف، يقف على قبر أبي رغال ليبيته. ويقولون: «استخرج منه غصناً من ذهب». وهو قول ضعيف وصل بطريق مورد غير صاف. وكأنه تحريف لقول قديم لعل لأصله أثراً في ما نقل الأغاني⁽²⁾ عن «عمود من ذهب»؟.

ولا يخفى أن غاية الإسلام كانت أن يستبدل بالمجتمع الجاهلي القديم المؤلف من وحدات قبلية أمة واحدة هي «أمة محمد»⁽³⁾. فكان أن المسلمين أخذوا بهذه النظرة الجديدة، ولم يقلعوا عن عقليتهم العريقة، فتوصلوا إلى القسم بقبر محمد⁽⁴⁾ منزليه

(1) راجع كتابنا «مكة عشية الهجرة»، ص 301، 226، 101. إلا إذا كان مقر هذا القبر الأصلي على مرتفع قرب مكة، كان يربط بالحجارة، وقد عينه بعضهم مركزاً لقبر أبي لهب.

(2) الأغاني، ص 76.

(3) والإسلام لا يرضى عن التعبير العريق البداءة «دين محمد»، والقرآن لا يعرف إلا «دين الله». الأغاني، ج 16، ص 69. وقابل بها في ابن هشام، ص 713: «ملة الله».

(4) الأغاني، ج 6، ص 91؛ ج 16، ص 12؛ ديوان حسان بن ثابت، ج 1، ص 30، وهو أقدم نص يذكر فيه قبر محمد.

منزلة قبور جدودهم المكرومة، دالين على رغبة الساميين إجمالاً في تعداد الأبيان، جارين في هذا على مثال القرآن، وقد كثرت فيه الأقسام ولا سيما في مطالع السور القديمة. وقد رأينا في بعض الأبيان القديمة الحلف بقبر أبي رغال. ولعل ذلك كان جارياً مجرى العادة في الحجاز.

يزيده ما نقله الأغاني⁽¹⁾ عن أشعب في حادثة يجمع فيها بين اليمين بقبر جد الثقيين وأغلظ الأبيان التي اعتاد البدو الحلف بها. وقد يكون من غاية التقليد أن يزري بهذه الأبيان القديمة، المتنافرة والدين الجديد، فوضعها على شفني أشعب، ذاك المهرج الظريف الذي كان يضحك مأجوراً على المجتبع الأرستقراطي العايب في المدينة، أواخر القرن الأول للهجرة⁽²⁾. «ولا مرسى للاعتراض بضالة الشخص العدد هذه الأبيان أو بيرته الهاجنة. أما إذا كانت هذه الأبيان نادرة في ذلك المجتمع، فما معنى تحريم السنة للحلف بالآباء والجدودا⁽³⁾



يقول فلهاوزن:⁽⁴⁾ «إن رمي الحجارة على القبر، في الإسلام، يعني احتقار الميت. أما في الزمن القديم فإن هذا العمل كان يعبر عن احترام الرامي⁽⁵⁾.

ولنصف: وكذلك وضع أغصان الشجر على القبر، كما يشهد دريد بن الصمة ذاكراً أغصاناً من السلالات السمر في بيته المذكور في أول هذا البحث، والذي شرحه صاحب الأغاني بقوله: «أي ألقيت على قبره»⁽⁶⁾. وتذكر مجاميع «الصحيح» أن محمداً

(1) انظر مطالع السور، ص، 91، 96، 95، 93، 91، 89، 86، 85، 75، 68، 53.

(2) الأغاني، ج 10، ص 133-131.

(3) اطلع على ترجمة أشعب في الذهبي: الميزان، ج 1، ص 121-120. ويلاحظ المؤلف قائلاً: «لا يكتب حديثه».

(4) الأغاني، ج 8، ص 193، وفيه يمين بنان؛ أبو داود: السنن، ج 2، ص 45؛ مسلم: الصحيح، ج 2، ص 18-19؛ ابن النهاية، ج 5، ص 114؛ النسائي: السنن، ج 2، ص 129؛ البخاري: الصحيح، ج 2، ص 221-222.

(5) فلهاوزن، «بقايا الوثنية العربية»، ص 112.

(6) قابل بها في الأغاني، ج 14، ص 184: «يرمي من وراء جرتنا، أي يدافع عنا»؛ ابن هشام: السيرة، ص 63.

احتفظ بهذه العادة القديمة، فرآه الناس يفرس الأغصان الخضراء على القبور في المدينة. على أن أرباب هذه المجاميع القانونية يجتهدون في إلحاق هذه الظاهرة بنظرية «عذاب القبر»⁽¹⁾، متكلفين في ذلك مشقة لا تحفى. وهذا ليبد الشاعر المخضرم يوصي بأن يطرح على قبره الخشب وأغصان الشجر⁽²⁾. وصية تظهر على عكس ما تختتم به أوراق النعي اليوم: لا زهور، لا أكاليل. ولكن الفكرة الملهمة تظل ذاتها، وهي فكرة تكريم الموتى.

والى من كان يتجه فكر مشركي الجاهلية في ترتيبهم الحجارة؟ وهي من تلك الشعائر الطقسية القديمة التي احتفظ بها الإسلام في شعائر الحج؟

من الصعب أن نجيب عن هذا السؤال قنعين بدقة إلى من كانت توجه تلك الحجارة؟ ولكن مما لا نشك فيه أنها لم تكن تستهدف الشيطان، كما شرح التقليد الرسمي منذئذ. قد يظل معنى هذه الظاهرة الدينية غامضاً. على أننا لا نخطئ إذا قرئنا بها عادة الجاهليين في رمي الحجارة على قبور موتاهم؟ فنسبناها إلى فكرة دينية واحدة. ولم يكن قبر أبي رغال، وأرض منى، الوحيديين في الحجاز من مناطق رجم الحجارة. ومن الثابت أن منطقة ذي الحليفة كانت تشاركها في ذلك. وذو الحليفة أول محطة من محطات الحج للذهاب من المدينة. أما كونها مركزاً لمعبد قديم فثابت بوجود شجرة مقدسة وعلم أو نصب⁽³⁾. وحتى عهد السهودي ظل «بعض الجملة من الحجاج يرمون بها الحجارة وغير ذلك». وهي عادة قام عليها أرباب السنة فنسبوها إلى الجهل والأخذ بالخرافات. قال السهودي: «لا يرمى بها حجر ولا غيره، كما يفعل بعض الجهلة»⁽⁴⁾، تقوى قبل الهجرة، جهل بعدها!

(1) الأغاني، ج 13، ص 144.

(2) ابن ديبع: بتسير الوصول، ج 3، ص 208-206، النسائي: السنن، ج 1، ص 261-286، البخاري: الصحيح، ج 7، ص 102؛ مسلم: الصحيح، ج 2، ص 100-102.

(3) مسلم: الصحيح، ج 1، ص 446، 468. وراجع كتابنا «المعابد أو المقدسات ما قبل الإسلام»، ص 56.

(4) السهودي: الوفاء، ج 3، ص 294.

ذكر الرائد هوير⁽¹⁾ في واحة خيبر ركامًا من الحجارة يدعوها الناس «رجوم اليهود»، لأنهم يعتبرونها قبورًا لليهود قديمة. وكلما مر رجل من هناك وضع حجرًا فوق الكومة. وقد أشار السهمودي إلى أنهم لا يكتفون بوضع الحجارة وحدها. وإذا ففكرة الرجم ليست في أصل هذه العادة. وفي موضع آخر كتب هوير في يوميات رحلته⁽²⁾: «تمر الطريق إلى جنب كومة من الحطب. وإذا بتحارب» (وهو اسم دليله) «يتقدم فيزيد عليها بضعة أغصان... ويقول لي الدليل إن هذه الكومة تتعلق بقصة غرام ترقى إلى الف. وقد أقيم هذا الأثر من الحطب تذكيرًا بالحادث، فنذا منذئذ معلمًا يفيد في قطع النفود⁽³⁾. ولا سبيل إلى تضمين فكرة الإهانة والاحتقار في هذا العمل.

إنها هي تظهر متفية بكل صراحة. وذلك أن البدوي المار، إذا أضاف غصنه إلى الحطب، أو زاد حجره فوق حجارة الكومة، لا يرمي إلى إهانة صاحب الأثر، بل يرى نفسه مشاركًا في إحياء تلك الذكرى التي يخلدها الأثر. فهو وإن فاتته الزهرات في البادية، فلا أقل من أن يضع ما يقع تحت يده من حطب أو حجر، وهكذا ترداد الكرمة فتعلو شيئًا فشيئًا⁽⁴⁾.

أما في الحجج الإسلامي، فكان لقائد الحج، أو أميره، أن يبدأ هذه الرتبة الطقسية في منى. وكان الحجاج الحاضرون يشاركون بالفعل، فيضع كل منهم حجره⁽⁵⁾. وفي ضواحي مكة تكثر المعابد والمناسك أو مشاعر الحرام والأنصاب، والجبال المقدسة، والمضبات المباركة، والرجوم أو كوم الحجارة، حتى نسب إلى النبي القول إن كل ما

(1) ش. هوير، «رحلة في وسط الجزيرة العربية» (مقتطفات من نشرة الجمعية الجغرافية في باريس، 1884 - 1885)، ص 124.

(2) المرجع السابق، ص 35.

(3) رمل عاليه المذكور في النصوص القديمة. ويقول هوير (ص 26) إن البدو يستعملونه «أرسل عالي». وقد يكون هذا التحريف ناتجًا من خطأ في تدوين اللفظ المسموع. ومن الشواهد على أن النقود هي «رسل عاليه» قول حسان في ديوانه، ج 16، ص 7: «إذا هبطت حوران من رسل عاليه». والمعروف أن المسافرين يصل من نجد إلى حوران بعد أن يمر بالنقود. ويأتي المديني بشاهد جديد إذ يقول في «صفة جزيرة العرب»، ص 178، 305، 306.

(4) الأغاني، ج 14، ص 121؛ ج 6، ص 64.

(5) ابن هشام: السيرة، ص 77-76.

هناك «موقف ومنحرف»⁽¹⁾. فكان الحاج، في ذلك الطواف المستند على بضعة أيام، يشترك في الذكريات القديمة: جد إلى حجر مكرم، إلى موقف مبارك، تتابع المحطات فتجمل شيئاً من التنوع في ذلك الطواف المل.

هكذا قضى البدوي القرون العديدة في الجاهلية يكرم هذه الآثار. وكلما مر، في أسفاره المتعددة، أمام القبر المكرم، أوقف راحلته متأثراً، محترماً⁽²⁾ لدى تلك الصفائح المركومة دون ترتيب، أو لدى تلك الأنصاب الملطخة بدماء الذبائح⁽³⁾، مذكرة الخفدة باسم الجدد الكريم. يوقف راحلته فيضع حجره، ويستمطر على القبر «الغواوي الرائحات» أو «الوابل المتحلب» ويحيي صاحبه تحية صخر لأخيه معاوية: إذا ما أمرؤ أهلى لميت تحية فحيالك رب الناس عني، مساوياً⁽⁴⁾

ولهذا قال صاحب «المحاسن» عن عادات ذلك العهد: «كان الميت منهم إذا مات تجعل فوقه الحجارة لم تكن القبور»⁽⁵⁾. وكان هذا العمل يقوم به الأهل والخلان. وإذا فليس من فكرة رجم أو إهانة في رمي هذه الحجارة. ولا يجوز أن نفهم بهذا العمل ما تضمنته كلمة الرجم في عصرنا من دلالة احتقارية. ولم يكن البدوي ليضرب القبر بالحجارة، ضرب الراجم، بل كان يضع حجره⁽⁶⁾ رهياً فيزيد به الكومة الحافظة لجسد الميت. هو عمل محبة ومؤاسة للميت⁽⁷⁾. بل رتبة طقسية يأتيها البدوي مشاركاً أبناء القبيلة في تكريم جددهم، مجدداً العهد بينهم وبين الشيخ الراحل، آخذاً نصيبه في هذا المظهر الديني للعاطفة النبوية.

(1) وقد توسعنا في درس هذا القول. وما كان من اختلاط بين مباني العبادة الجاهلية القديمة ومناسك الحج الجديد في كتابنا «المعابد أو المقدسات ما قبل الإسلام».

(2) كما فعل محارب، دليل هوبير، في صحراء النفود. وكما فعل أدلاني في شرق الأردن إذ كانوا يتوقفون قليلاً في الطريق فيرمون بجارتهم على الكوم المتعالية فوق قبور بعض القتلى، كما قالوا.

(3) وهو معنى القول: «وأنصاب لدى الجرات مقر»، ابن هشام: السيرة، ص 534.

(4) الأغاني، ج 13، ص 145، 146؛ ج 14، ص 133؛ ج 16، ص 7، 102، 164؛ المقدمة، ج 1، ص 26.

(5) المحاسن المنسوب للجاحظ، ص 371.

(6) الأغاني، ج 16، ص 144. قابل بها في جزيرة العرب البترائية، الجزء الثالث، من تأليف A. Musil (أليس موزيل) وهو الشرح الوحيد الذي يعرفه أدلاني ورفقائي من البدو.

(7) الأغاني، ج 16، ص 102.

وكثيراً ما كانت الذبيحة تتم هذه الرتبة ⁽¹⁾ فتؤيد فكرة التكريم الديني. كان البدو يضحون بالإبل خاصة، وذلك بأن يقرأوا البعير، أي يقطعوا رجله، ويتركوه على القبر يتخبط ويتألم حتى يموت ⁽²⁾. ويصعب جداً أن تنفي فكرة تكريم الميت في هذه الذبيحة التي قال صاحب «المحاسن» إنها تقام في حفل من الناس «تعظيماً له» ⁽³⁾. وكان المسافر، إذا مر بالقبر المكرم، ولم يمكنه عقر راحلته، اعتذر بأنه لم يأت براحلة ثانية يعود عليها إلى قومه ⁽⁴⁾. وكثيراً ما ندم على هذا السهر. والويل للنفس التي لم تكرم بهذا المظهر. الآخر من البر والتقوى. ولا ينفعها في شيء، إذ ذاك، ما يصيح به أقرباؤها عند الدفن من صراخ تقليدي متردد: «لا تبعدا» فإن هذا الدعاء يضع في مجاهل التفرّد أن يحدث أي صدى. أو لا تشعر بعاطفة الوحدة المؤلمة في ذاك القبر الذي ناء في القفر فلم تعقر عليه راحلة، هي العاطفة الصارخة في قول عامر بن الطفيل عن قبر والده المنفرد وحيداً في بادية هرجاب:

ألا إن خير الناس رسلاً ونجدة بحر جاب، لم تجلس عليه الركائب ⁽⁵⁾

وها إن الأمراء الغسانيين، حتى بعد اهتدائهم إلى النصرانية، لا يمكنهم الإقلاع عن هذا الواجب التقليدي. فكانوا، في المواسم الحافلة، يخرجون إلى قبر جدهم جفنة، فيتهافت نحوهم بدو نجد والحجاز يشهدون:

(1) الأغاني، ج 11، ص 138، 168؛ ج 14، ص 144؛ ج 16، ص 7، 102، 164؛ المقدمة، ج 1، ص 26.

(2) الأغاني، ج 16، ص 144. قابل بها في A. Musil, Arabia Petraea III. وهو الشرح الوحيد الذي يعرفه أدلتي ورقفاتي من البدو.

(3) بيرون، النساء العرييات، ص 80.

(4) المحاسن. ويذكر ابن عساكر في تاريخه (طبعة بدران)، ج 5، ص 80 جواذاً يمر على قبر.

(5) ديوان عامر بن الطفيل، ج 2، ص 32. انظر في معنى «الرسل» و«النجدة» - وهي من التعابير المرددة حتى الآن - كتاب الجاحظ في البخل، ص 254 - 255: «المقر هو النجدة واللبن هو الرسل... وإذن فيكون معنى النجدة إطعام الإبل. أما التعبير «لم تحبس»، فيفيد عقر الراحلة على قبر الميت حتى تموت مكانها، وقد شاء التقليد الإسلامي أن يضع لهذه الهادة معنى آخر فقال: إن هذه الراحلة توقف على قبر الميت حتى يركبها صاحبه في العالم الآخر»، ابن الأثير: النهاية، ج 3، ص 110، 112 - 114.

أولاد جفنة حول قبر أبيهم قبر ابن مارية الكريم، المفضل⁽¹⁾

ينحرون المئات من الإبل في سبيل تكريمه وتعظيمه. فيتقاسم البدو أشلاءها ويأتي الشعراء كالنابغة وحسان، فيصورونهم، لدى قبور أجدادهم، في حلق وصيدا⁽²⁾... محافظين على التقاليد الجاهلية المأثورة، فيعجب بهم العرب ويجعلونهم في عداد «واهي الميتين»⁽³⁾.

وإذا قضى البدوي أن يقوم بكل ما تفرضه عليه الرتبة الدينية، طابت نفسه، فركب ناقته راجعاً رجوع المطمئن القائم بواجبه. حتى إذا نفرت الناقة لما تراه على القبر من آثار الضحية الحديثة⁽⁴⁾، هذا اضطرابها بصوته وكنه وقال:

لا تنفري، يا ناقة، منه فإنه باء خمر؟ مسعر الحروب⁽⁵⁾



في سبيل وقف هذا المجري، ووضع حد لهذه التكريات الجاهلية الخطرة، لم يتراجع أرباب السنة عن التحريف في معنى التقاليد العربية القديمة فصرفها عن هدفها الأصلي. ولهذا رأيناهم يميزون، دون برهان، بعدم التمييز بين أبي رغال، جد الثقيفين، وذلك الخائن الذي أقام من نفسه دليلاً لجيش أبرهة⁽⁶⁾. فمكتهم

(1) البيت لحسان في ديوانه، ج 13، ص 18 الأغاني، ج 1، ص 167؛ ج 16، ص 201.

(2) شعراء النصرانية، ص 645.

(3) راجع «Berceau»، ج 1، ص 135-134؛ الجاحظ: المحاسن، ص 89، 107.

(4) اطلع على ابن هشام: السيرة، ص 52.

(5) الأغاني، ج 14، ص 131. ولا ينبغي أن ذكر الخبر من شأنه أن يدل على كرم الميت وغناه. أما في معنى «مسعر»، فاطلب ابن دريد: الكتاب المذكور، ص 132.

(6) راجع الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 47، وفيه أن هذا القبر كان قريباً من مكة. يؤيد ذلك بكثير من الشواهد الشعرية، منها قول المسكين يظهر منه أن عادة رمي الحجارة لم تكن حديثة. حتى إن مناسكها الأصلية بدأت يكتنفها الغموض منذ منتصف القرن الأول للهجرة. كذلك نراه يرحلون قبر مسلم بن عقبة، كما يقول السهودي: الوفاء، ج 1، ص 10: «يرى كما يرى قبر أبي رغال». راجع ابن المحي: خلاصة الأثر، ج 2، ص 362؛ السهودي: مروج الذهب، ج 3، ص 161.

هذه الأسطورة الخيالية من تحويل وضع الحجارة على القبور «تعظيماً» لأصحابها إلى «رجم» يقوم به العرب احتقاراً لقبر ذاك المجرم تجاه أمته (1).

وكان من شأن هذه الخطة الجريئة أن تصيب أيضاً عبادة الحجارة المؤلفة عامة، ولاسيما تكريم العرب لقبور أبطالهم وسادتهم في العهد الجاهلي (2).

(1) الأغاني، ج 4، ص 76. قابل برواية أبي داود: السنن، ج 2، ص 21، وهي أضعف وأقدم. استنتج منها صاحب الأغاني أسوأ الدوافع، وقد أسند الخبر لا إلى عبد الله بن عمرو بن العاص الذي اختاره أصحاب السنن سنداً لروايتهم لما كان له من أملاك واسعة في الطائف (راجع «Taifi»، ص 127)، بل إلى ابن عباس، ذاك الذي كثيراً ما نلجأ إلى اسمه واسمه في الأحاديث في العهد العباسي. ولا يخفى أن ابن عباس قضى آخر حياته في الطائف.

(2) يذكر ابن جبير: الرحلة، ص 111، في إحدى ضواحي مكة كومتين من الحجارة برجهما الناس ويعبدونها قبر أبي لب و امرأته.

الفصل الخامس

الأحابيش والنظام العسكري في مكة زمن الهجرة⁽¹⁾

لم تكتفِ مكة، في الجاهلية، بكونها مدينة تجارة واسعة ينعم بها الراسميون والمرابون. بل كانت، فوق ذلك، مركزاً دينياً يؤتمه، في المواسم، كثير من القبائل العربية. إلا أن مكانها من الحرم كان يجلب إليها⁽²⁾ عدداً كبيراً من شذاذ القفر الخارجين عن نطاق قبائلهم، من أولئك «الخلعاء» و«الصعاليك» و«الفتاك» و«المنشيطنة» و«اللبصوص» و«الذؤبان»⁽³⁾.

ولا يخفى أن تعدد هذه الأسماء يكفي للدلالة على عدد أولئك الشذاذ، وعلى ما كان من ضعف في تنظيم السلطة العربية القديمة. وقد أشرنا مراراً⁽⁴⁾ إلى تلك الطبقة من الشذاذ الذين كانت قبائلهم «تخلعهم» رسمياً، «فتتبرأ من جرائرهم»⁽⁵⁾ وتتخلص من تبعه أعمالهم.

(1) المشرق، العدد 10 - 11 - 12، 1936.

(2) اليعقوبي: تاريخ (هوتسا) 3: 14 - 15؛ الأغاني 31: 62 - 68.

(3) الراقي: تاريخ (فان كريم) 58؛ الطبري 1: 1438؛ الأغاني 8: 65. وقد سمي هؤلاء اللصوص ذؤباناً لأنهم يشبهون الذئاب (ابن الأثير: النهاية 3: 52). وهناك (الريل) أو (الرتبال) وهو اللص الذي يفتك وحده بالذئب (ابن الأثير 3: 63) ويذكر بين هؤلاء الذؤبان بعض الصحابة أو أصحاب النبي (أسد الغابة 5: 178).

(4) اطلب كتابنا مهد الاسلام، 193 - 194.

(5) الأغاني 2: 13.

من أهم صفات «الخليع» الجرأة والبطش، وانه ليفوق فيها أشهر أبطال العرب وأبعدهم صيتاً من الذين كانوا يتحينون الفرص في إظهار شجاعتهم، ويراقبون الأحوال فيستغلون ظروفها في العمل على نشر مفاعيل سطوتهم وبطشهم، كما روي عن عنترة، وهو أوسع أبطال الجاهلية ذكراً، من انه سُئل عن أسباب شهرته فقال: «كنت أقدم اذا رأيت الإقدام عزماء، وأحجم اذا رأيت الإحجام حزماء، ولا أدخل مرضعاً لا أرى لي منه مخرجاً»⁽¹⁾.

أما «الخليع» فانه كان على نقيض هذا القول يندفع هاجماً فلا يبالي، ولا يفتش عن المخارج. فكان من تأثير هذه الصفات الجريئة ان الكثيرين من بني قريش، من أرباب الأموال، وأصحاب القوافل، لم ينفروا من تكاثر الشذاذ والخلعاء في أرض الحرم. لأنهم كانوا يرون فيهم زبائن ذوي أموال لم يبذلوا الجهد الكثير في تحصيلها، فينفقوها بسهولة في حوانيت مكة. وكانوا يرون فيهم، فوق ذلك، معاونين و«حلفاء» يستأجرونهم للمحافظة على قوافلهم الغنية في رحلاتها البعيدة⁽²⁾. وكان لكل من أسياد مكة جماعة من الشذاذ ينتمون اليه، ويختصون به، فهو «أوى المطرد»⁽³⁾، على قول الشعراء؛ وهم رجاله وحلفاؤه؛ فالبراد، وحاجز، وأبو الطمحان، والحريث ابن ظالم يبذلون نفوسهم في سبيل الأمويين، والمخزوميين، والهاشميين⁽⁴⁾، ويلقون العرب في أنحاء الجزيرة بذكر فتكاتهم وأهوالهم. وكذلك نرى أمراء غسان، وملوك الحيرة، وأقيال اليمن يعملون على أن يقرّبوا منهم أولئك الشذاذ فيحسنون صحبتهم، حتى اذا أرادوا تنفيذ خطة أو نصب مهلكة، قذفوا بهم فكانوا لهم خير عون. وقد رأينا عدداً من سادة القبائل، اذا احتاجوا الى ذوي جرأة وبطش، أتوا الحرم فاستأجروا من صادفوا فيه من «الصعاليك»⁽⁵⁾. وهي عادة عهدا أرباب السلطة منذ القدم. أو

(1) الاغانى 8: 152، وقول عنترة هذا يعاكس قول عباس بن مرداس (أسد الغابة 3: 112)؛

أقاتل في الكنية، لا أبالي أفيها كان حنفي أم سواها

(2) راجع مهد الإسلام، 334، 1؛ الأزرقى 462؛ الواقدي 20.

(3) ديوان زهير (34: 3)؛ (Ahlwardt)؛ الاغانى 10: 28، 33.

(4) الاغانى 13: 49، 19: 76.

(5) الاغانى 31: 62، 68.

لم يستأجر أبي ملك، بسبعين من الفضة، «رجالاً بطالين أشقياء»⁽¹⁾. فتبعوه في غزوته، أولم يستأجر امرؤ القيس «أخلاقاً من شذاذ العرب» في طلبه بثأر أبيه!⁽²⁾

إذا دقق الدارس في أخبار مكة في العصر الجاهلي ثبت لديه ما كان يقوم به القرشيون من محاولات في سبيل توسيع تلك المنطقة الممتازة الواقعة تحت شعار العاطفة الدينية، المعروفة بالحرم. وذلك ان هذا الامتياز الديني كان يضمن لهم، على الغالب، سلامة أرزاقهم؛ وكان يضع حوائثهم ويوت أموالهم على مسافة بعيدة عن جيرانهم من ذوي المطامع الجريئة التي كانت تدفعهم أحياناً الى غزوة منطقة الحرم نفسها فينهبون حتى الكعبة⁽³⁾.

كان أولئك البدو شر سكان تامة يرددون حول الحرم، كما كانت قريش نفسها قبل أن ترتقي الى مركزها الحالي، تروء حول تلك المنطقة، فتؤجر دوابها، وتسير في خدمة القوافل هادية محافظة، هذا اذا لم ترابط متسترة في غوري تامة، منتظرة مرور القوافل فتهمج عليها وتنهبها. لقد طال عهدا بحياة التشرد هذه، فمرن أربابها على الاحتيال والنهب، حتى أهاب بهم سيد جري. هو قصي فأخرجهم من فوضاهم، وأدخلهم قلب مكة فأقامهم فيها أسبداً.

لم يكن عهد قريش يبعيد بهذه الحياة. الا ان سادة البطحاء، وأصحاب المصارف الكبرى، وأرباب المضاربات الهالية، كانوا ينفرون من تلك الذكريات، دون أن يملوا الحذر ممن حل محلهم في مترفات تامة المجدة، ولاسيا بنو غفار⁽⁴⁾. المتصلون مثلهم بجذع كنانة. ولم نذكر غفاراً، بين القبائل الضاربة حول الحرم، الا لأنها تمثل خاصة تلك الطوائف الفقيرة الجريئة التي كانت تحتال على الحياة، في جوار مكة⁽⁵⁾، بجميع الطرق المشروعة وغير المشروعة.

(1) سفر القضاة 9: 4.

(2) الاغانى 8: 68 - 70، وفيه (ص 72) ذكر «الذويان من قيس».

(3) الاغانى 8: 189.

(4) الاغانى 11: 47.

(5) وقد ذكر بعض الغفاريين في ارض المدينة (الاغانى 4: 20) وهناك أحد صغارهم برشق نخل لانصار (ابو داود - السنن - طبعة الهند - 1: 259؛ الذهبي: الميزان 1: 455).

ولم تكن غفار وحدها في تلك المنطقة، بل هناك قبيلة بني أسلم⁽¹⁾ وهي لا تقل عن الولي في شيء من الخبث، والدهاء، وعدم التحرج. وكثيراً ما جمعها أصحاب كتب «الصحیح» بل إن النبي نفسه جمعها في دعائه⁽²⁾.

وبنو أسلم يمثلون في قبيلة خزاعة ما يمثله بنو غفار في قبيلة كنانة المنافسة، على فرق أن الخزاعيين تقربوا من النبي، منذ أول عهده، نكايَةً بالقرشيين منافسهم وخلفائهم في مكة⁽³⁾.

ولهذا رأينا أن نذكر منذ الآن غفاراً وأسلم⁽⁴⁾، على ما بينهما من عداوة أصيلة⁽⁵⁾. ذلك إن قریش اعتادت أن تختار من هاتين القبيلتين ضباطاً لعسكرها المأجور المعروف باسم (الأحايش).

على أن هذه العلاقات بقریش ما كانت تمنع أفراد القبيلتين عن متابعة مفاسدهم فتراهم يذهبون، ويقتلون من يستفردونه من أهل مكة، دون أن يستثنوا المسلمين أنفسهم⁽⁶⁾، وهي مآت قد تمتاز بها غفار على أسلم.

أما الأوتار بني افراد القبيلتين، بدواً وحضراً، فكانت دائمة كلما انقضى وتر منها تجدد آخر⁽⁷⁾. وكان الغفاريون مشهورين بالتلصص ونهب المسافرين حتى الحجاج منهم، فسموا «سراق الحجاج»⁽⁸⁾، يفعلون ذلك فلا يحترمون أرض الحرم ولا أشهره. وكانوا ينزلون منطقة بدر⁽⁹⁾ وأرض فُرع⁽¹⁰⁾، فيجتمعون شذاذاً من السراق

(1) الاغانى 21 : 68.

(2) الترمذي : الصحيح (طبعة الهند) 3 : 224؛ الطبري 1 : 1619.

(3) لقد انتزع قصي الرئاسة من خزاعة، على أنه لم يطردهم من أرض الحرم.

(4) الجاحظ : البخلاء 248.

(5) حسان بن ثابت : ديوانه 160 : 9 يذكر معاً غفاراً وأسلم.

(6) الواقدي 21؛ ابن هشام : سيرة الرسول 431؛ اسد الغابة 2 : 225.

(7) ابن هشام : السيرة 431.

(8) الطبري 1 : 1620، 1650؛ الأغاني 16 : 63؛ ابن هشام : السيرة 803؛ اسد الغابة 3 : 150.

(9) السهمودي : وفاء الوفاء 3 : 259.

(10) المصدر نفسه، 3 : 390.

والفتاك⁽¹⁾، يعرقلون سير القوافل، ويفسدون على تجار مكة أموالهم ومساعيمهم. وقد ظلّ البراد مثلاً أعلى لأولئك الخلعاء الغفاريين، يقوم بمغامراته خفية ثم ينشرها في أنحاء الجزيرة بكل ما تقتضيه شروط التمثيل المسرحي من ظهور وافتخار. حتى ضجّ القرشيون من أعماله فاستلحقه بنو أمية وجعلوه حليفاً لهم، وأنزلوه مكة. بيد أنه لم يفارق ما شجّ عليه من أعمال النهب والسلب، فعاد القرشيون إلى التدمير منه. فترك المدينة دون أن يترك حلف الأمويين. ثم علقت الأسطورة بمغامراته وما انتصفت به من جرأة وحيلة وبطش، فتوسعت فيها، ولدت منها آثاراً أضيفت في ما بعد إلى المجاميع الأدبية المختصة بـ«الصوص»⁽²⁾.

وإذا ذكرنا بني غفار وبني أسلم فأننا لانفي وجود الخلعاء في سائر القبائل والبطون. فلكل قبيلة، شريفة كانت أو حقيرة، لصوصها وخلعاؤها تدفعهم فطرتهم الفوضوية إلى الخروج عن الأنظمة والشرائع. حتى أنه ليصعب علينا، إذا ما دققنا البحث في حياة كبار السادة أنفسهم كحاتم طيء، وعروة بن الورد، وتوبة بن الحخير، أن نميز في شخصياتهم أخلاق الفارس الكريم من صفات اللص الصعلوك؛ كما أنه يصعب علينا أن نفصل، في تلك الحروب العربية، بين الغزوة المشروعة في نظر البدو، والسرقة البسيطة.

ولم يكن هذا الجمع بين صفات الفروسية ومظاهر الصعلكة ليحجف بحق أولئك السادة، أو يحطّ من قدرهم في نظر السلف⁽³⁾. فإن شريعة القفر ما كانت لتصم هذه الأعمال بالوصمة الشائنة، بل جلّ ما كان ينال الصعلوك تعرّضه للخطر، وتعرضه قبيلته للثأر بعض الأحيان. أما ما سوى ذلك من عار أو احتقار فلا وجود له. وكثيراً ما كان الشعراء من أولئك الصعاليك يفتخرون، بكل اخلاص، بأنهم يموتون، كما عاشوا على سُنّة الإباء والشرف⁽⁴⁾. ولم يرتفع صوت واحد منهم فيخرجهم من غرورهم وأذعائهم. أما الفرق بين الغزوة والسرقة فهو أن الغزوة

(1) سلم: الصحيح 3: 267 - 268؛ ابن سعد: الطبقات 4: 161، 162، 164.

(2) الأغاني 19: 75 - 76؛ واطلب ابن عبد ربه: العقد 3: 92؛ ابن هشام: السيرة 118 - 119.

(3) مهد الإسلام، I، 191.

(4) الأغاني 11: 45، 159، Berceau, I.

كانت شرطاً من شروط الحياة البدوية، بل هي صناعة وطنية في ذلك القفر⁽¹⁾، لا يُلام عليها إلا إذا خرجت عن كونها عمل الجمهور فانفرد بها واحد أو اثنان في سبيل منفعة خاصة لا تهم القبيلة بمجملها. على أنه، حتى في هذه الحالة الخاصة، لم يكن البدو ليخفوا اعجابهم بأعمال الصعاليك الجرئة، وخصوصاً بحيلهم الغريبة. وكثيراً ما كان الصعاليك يتحدون فيؤلفون جمعية من اللصوص لا تقف في وجهها العقبات، كما نرى في بني غفار نفسها، وقد ساعدتهم في أعمالهم هذه ان بلادهم كانت على عمر القبائل من مكة إلى الشام⁽²⁾. والأغرب ان سادة هذه القبيلة لم يفكروا بخلع هؤلاء الصعاليك⁽³⁾. حتى عُرفت قبيلتهم بهذا، ورأى بعض الشراح أنهم هم المقصودون بحملات القرآن على البدو في مثل الآية: «ومن حولكم من الأعراب منافقون»⁽⁴⁾. فاذا صَحَّ هذا الشرح، كانت هذه الآيات ترقى إلى عهد كانت غفار لا تزال على حلف قريش تحذمها في صفوف الأحابيش. ولكن لم يكن العهد بعيداً بيوم يُغدق فيه النبي الدعوات والبركات عليها، وعلى منافستها قبيلة بني أسلم.

وانتاهيهم الآن لإذا كان يردد الغفاريون في ذكر نسبهم أمام أهل مكة، وقد سبق ان آذوهم بنهب أموالهم. وقد كان يجتنب ذكر هذا النسب حتى مَنْ يُقبل على الاسلام من الغفارين، وكأنهم يستيحون من ذكره أمام النبي نفسه، كما حصل لأبي ذر عندما التحق بالنبي، فقال بعد ذلك: «كره اني اتعنيت إلى غفار»⁽⁵⁾. وكان ابو ذر، أول أمره، من أولئك الصعاليك.

ثم قدّسه الاسلام، واتخذته الشيعة خاصة من أوليائها⁽⁶⁾. بيد ان الغفارين أدّوا خدماتهم جليلة للنبي، فوجب على كتب الحديث ان تدوّن مناقبهم. وقد اكتفى النبين

(1) Berceau, I, 177

(2) أسد الغابة 5: 187؛ وفيها ان غفاراً كانت تنزل في عرج، متوسط الطريق بين مكة والمدينة (5: 142)، وفي الكتاب نفسه ان بني أسلم كانوا ينزلون ذلك المنزل (5: 142).

(3) بل قد يفتخرون بهم كما قالوا، وقد رأوا رجلاً مجهولاً لا يحترم الكعبة: «ما اخلق ان يكون من بني بكر» (أسد الغابة 3: 150). أما التسمية ببني بكر فان غفاراً كثيراً ما دُعيت «بكر بن عبد مناة».

(4) القرآن 9: 102؛ راجع الواحدي: اسباب النزول 194؛ الطبري 1: 1619؛ ابن هشام: السيرة 896، 927.

(5) ابن حنبل: المُستد 5: 175.

(6) ابن سعد: الطبقات 4: 162؛ أسد الغابة 5: 187 - 188؛ مطهر المقدسي (93: 5 Huart).

في عقابهم على سيئاتهم العديدة، بأن أظهر أسفه⁽¹⁾، طالباً من الله أن يعفو عن هذه السيئات، مستنداً الى الاشتقاق البياني مقابلاً بين اسم القبيلة «غفار» وفعل الغفران، قائلاً: «غفار غفرها الله»⁽²⁾ ولا يخفى ان حاجته الى من يتكفل عليهم في مقاومة أعدائه دعت به الى التسامح، والتجاوز عن مساوئ رجاله⁽³⁾، فضلاً عن كون الاسلام «يجب ما كان قبله» أي يحو ما تقدّمه من السيئات⁽⁴⁾.

فعمل على استجلاب شذاذ الغفارين، عاهدأ إليهم بقيادة الغزوات المخطرة، تلك التي كان يخشى من السير فيها بعض الصحابة من قريش.

ذلك ان النبي، وهو القرشي، لم يكن لينسى شجاعة هؤلاء الشذاذ وتفوقهم الحربي على المهاجرين من التجار والسامرة الذين اقتلعتهم الهجرة من حواشيتهم ومصارفهم في مكة. وفي أثناء تغيباته عن المدينة، كان يعهد للغفارين أيضاً في السهر على نظام العاصمة⁽⁵⁾ الجديدة؛ أو في غير ذلك من الشؤون⁽⁶⁾. حتى كان منهم أحد خدمه⁽⁷⁾. على انه لم يكن يهمل مراقبتهم والحذر منهم أحياناً⁽⁸⁾.

(1) مسلم : الكتاب المذكور في الموضع المذكور؛ ابن حنبل : المسند 3 : 230، 269، 420، 4 : 55، 57؛ الدارمي : المسند (خطوطه ليدن) 213 - 214؛ البغوي : المصاييح 3 : 191 - 192؛ الترمذي : الصحيح (طبعة الهند) 3 : 333 - 334؛ ابن التّيج : تيسير الاصول 3 : 109؛ وقابل بها ورد في السيوطي : موضوعات 1 : 75.

(2) أسد الغابة 3 : 178، 298... مسلم : الصحيح 1 : 254؛ ابن الأثير : النهاية 3 : 165؛ 4 : 233.

(3) الطب بحثنا في زياد ابن أبيه ، 3، وفي معاوية، 423؛ وابن حنبل : المسند 4 : 74.

(4) أسد الغابة 5 : 154؛ ابن هشام : السيرة 717 - 718.

(5) ابن سعد : الطبقات 3 : 44، 77، 87. وذلك لأنهم، وهم من كنانة، كانوا أبعد من أن يتحدوا مع العناصر الوطنية أو تلك العناصر المضطربة المتذبذبة في المدينة، قابل بها في أسد الغابة 4 : 250؛ وقد ذكر أبو ذر بين أولئك الغفارين (الطبري 1 : 1627)؛ ابن هشام : السيرة 540، 662، 668، 725، 905، 966.

(6) ابن هشام 716، 719.

(7) اسد الغابة 5 : 77.

(8) قابل بها في أسد الغابة 4 : 127؛ وفي مصدر آخر ان بعض الغفارين حضروا يوم بدر حضور الشاهدين المتطرين نهاية العراك ليسلبوا المغلوبين (اسد الغابة 5 : 260). على ان غيرهم من العبيد الغفارين كانوا يجارون مع النبي في بدر (اسد الغابة 4 : 338؛ ابن الاثير : النهاية 3 : 96).

أما وقد تحققنا صفات الغفاريين هذه، فسَهِّل علينا أن نفهم رغبة أهل مكة في جذبهم إلى حلفهم، واسراعهم إلى الاحتفاظ بهؤلاء الجيران المندفعين إلى النهب⁽¹⁾ المضطرمين رغبة في الإفساد، حتى انهم كثيراً ما أزعجوا القائمين بسوق عكاظ⁽²⁾. فوجب من ثم أن يعمل القرشيون على صرف هذا النشاط وتسيير تلك القوة إلى ما فيه مصلحتهم والدفاع عن منافعهم السياسية والتجارية.

وهكذا نشأت فكرة استخدام أولئك البدو، بدو تهامة، سواء أكانوا يتمنون إلى كثانة أو إلى خزاعة. فجعل القرشيون يختارون منهم عدداً من العسكر المأجور ألف النواة الأولى، أو الضباط الموظفين أو «أركان الحرب»، كما نقول اليوم، في ذاك الجيش من «الأحايش» المتصف بالشهرة الواسعة في «المغازي»، أو حروب محمد. ولما تمّ ملك الجيش الخارجي بأولئك البدو المأجورين، عمد بنو قريش إلى تعبئة أقسامه بعدد من الأفريقيين النازلين مكة⁽³⁾. وقد كان من تقاليد العرب أن يستخدموا، عند الحاجة، من كان يرتقي في بلادهم من الأفريقيين عبيداً كانوا أم فعلةً ومهنةً؛ وذلك لما عُرف من شجاعتهم، وجلدهم، وطاعتهم. حتى أن سادة القبائل الحجازية، و«ملوك العرب»، كانوا يؤلفون من أولئك الحبشان حرسهم الخاص. وهذا ابن سعد يذكر عن أحد سادة هذيل أنه كان «يمشي وراءه الأحايش».

وليس من شك في أن هؤلاء «الأحايش» من سودان افريقية، لا من العرب أحلاف بني قريش. وهذا صاحب الأغاني يذكر أن الملك سيف بن ذي يزن قد استخدم في جيشه رجال أبرهة، بعد تلك الغزوة الأكسومية الناعمة⁽⁴⁾.

ومهما يكن من خطر في اتخاذ هؤلاء العساكر، فإن خبراء العرب بالشؤون الحربية

(1) جاء في أسد الغابة (3: 19)، أن اخت أبي سفيان كانت زوجة لسيد غفاري من حلفاء قريش.

(2) الأغاني 19: 74؛ المقد 3: 91، وأن العشرة الأميال المذكورة في الصفحة 92، السطر الأول، لا تمثل المسافة بين عكاظ والطائف، كما يتوهم المؤلف، بل هي طول سوق عكاظ.

(3) الأغاني 1: 52؛ الطبري 1: 1620.

(4) الأغاني (طبعة صالحاني) 3: 53؛ وقابل بالأغاني 11: 133، 16: 75؛ الجاحظ: البهلاء، 249؛ جريه، محمد (1904)، p. 7.

كانوا يفضلون السودان لحسن طاعتهم⁽¹⁾. على رجال البدو النافرين من كل نظام، الرافضين الحرب إلا إذا كانت منفعة قبيلتهم الخاصة تدعو إليها. وفي عصرنا هذا لا يزال أفراد الجيش، في حضرموت، من المستعبدين⁽²⁾.

وإذا فقد كان أبناء جبال الحبشة، قبيل الهجرة، رجال الجيش وأفراد الشرطة في بلاد العرب⁽³⁾. ولم تكن من صفاتهم الغالبة الأمانة والاخلاص، بل قد يرتدون على ساداتهم ويقتلونهم. على أنهم كانوا يتصفون بالشجاعة الجريئة، والمهزء بالخطر، والخضوع للنظام. وهي صفات اختص بها عنصرهم على عمر الأجيال⁽⁴⁾. وكان من حق العرب أن يعجبوا بها وهي قليلة في ما بينهم. حتى غدا أشجع العرب، وأجرأهم، وأفتكهم، أولئك الأبطال من ذوي الدم المختلط. الدم الحبشي أو السوداني⁽⁵⁾، الذين دعوا بحق «اغربة العرب»، وكان أشهرهم عنتره بلا خلاف. وليس بعيداً أن يكون لبيد قد أشار إلى هذا الحرس الأفريقي في قوله:

يضيء ربابه في المزن حبشاً قياماً بالحرب وبالإلال⁽⁶⁾
ولا بن ذئبة، أحد شعراء ثقيف من غير المشهورين، أبيات يشهد فيها بتذكار ما تركه في نخيلة ساكني جبل سراة والحجاز مرور الحبشيين ظافرين في سهولة تامة، وقد دخلوا بلاد اليمن وأخضعوها، قال⁽⁷⁾:

أبعد قبائ من حير أبعدوا صباحاً بذات العبر

(1) الجاحظ : رسائله الثلاث (طبعة فان فولتن) 65 - 66.

(2) سنوك هورخروني في مجلة الآشوريات، المجلد 26، الصفحات 223 و236، الحاشية رقم 3.

(3) الأغاني 16 : 75؛ اسد الغابة 5 : 530.

(4) وقد استخدم علي بك الكبير هذه الصفات، فجيش في مصر آيات من السودان (راجع تاريخ الشريقات) وكذلك الكلام عن الجيش المصري قبل محمد علي وبعده (اطلب ماسيرو، تنظيم مصر البيزنطية، ص. 64.).

(5) الجاحظ : رسائله 65 - 66، وكل رسائله المعنونة : «كتاب فخر السودان على البيضاء» في المجموعة المذكورة، ص 57، الأغاني 7 : 150؛ البلاذري : الأنساب (Ahlwardt) 206 - 207؛ مهد الإسلام، 192.

(6) الجاحظ : الكتاب المذكور 70.

(7) ابن هشام : السيرة 27؛ الطبري 1 : 929؛ تولدك، الفرس - العرب، 194 وفيما يخص الشاعر ذا جَدَن يقول تولدك : «يظهر أن الشاعر يرى ما يراه الحديث التقليدي بالشر»، قلت : ولا غرابة في الأمر فإن

بِأَلْفِ الْوَفِّ وَحُرَابَةٍ كَمَثَلِ السَّيَاءِ قَبِيلِ الْمَطَرِ
يُصَمِّمُ صِيَاهُمْ الْمُقْرَبَاتِ وَيَنْفُونَ مَنْ قَاتَلُوا بِالذَّفَرِ
سَعَلِيٍّ مِثْلَ عَدِيدِ التَّرَابِ تَيْسُ مِنْهُمْ رَطَابُ الشَّجَرِ

ولم يكن النبي، وقد أصبح أمير المدينة، ليخرج عن هذه العادة فكان عنده من «الأحابيش» بلال، وأخوه أبو رويحة⁽¹⁾ - وهي كنية بعيدة الدلالة - وكان بلال يمشي أمامه مستلاً سيفه. على أن الأخوين لم يكونا الوحيدين من بني جلدتهما في بلاط يثرب. فقد أشار المحدثون إلى وجود غيرهما من الحبش في حاشية النبي، حتى أنهم ذكروا من هؤلاء أخا النجاشي نفسه⁽²⁾. وقد اهتمت «السيرة» ببلال اهتماماً خاصاً، لأنها رأت فيه «سابق الحبشة»، كما تسميه تراجم الصحابين⁽³⁾، أي السابق من رجال الحبشة إلى الدين بالإسلام. ثم صار بلال، بعد ذلك، في نظر أرباب الحديث، مثلاً لجميع المؤذنين، أولئك الأشخاص ذوي المركز المتواضع في الجماعة الإسلامية وذوي الفائدة الجمة إذ يدعون المؤمنين إلى الصلاة. بيد أن هذه النزعة في أصحاب الحديث لإظهار بلال على هاتين الصولتين قد أهملت، دون شك، كثيراً من المعلومات عن بلال الحبشي فأفسدت ما كان من الممكن أن نستخلصه عن دور بلال في حاشية النبي قائماً بها كما يقوم به أمثاله من الأحابيش في حاشيات سرة القوم من القرشيين. ولعلنا كنا نوقفنا إلى وجود نظام «للأحابيش» في المدينة، كما وجدنا نظاماً لهم في مكة⁽⁴⁾.

الحديث جرى هنا أيضاً على طريقته المعروفة، فاستقى معلوماته من الشعر. ولعلنا نتوقف يوماً إلى إقرار هذا المبدأ الأساسي في نقد «السيرة» و«الحديث».

(1) أسد الغابة 2: 87. ذكر أبو رويحة، ووعد صاحبه بالحديث عنه في المجلد الخامس، لكنه جعله شخصين، أحدهما حل الرابة. في المجلد الخامس، تكرر ازدواج الصحابة في عدة صفحات، وفي الجزء الثالث أيضاً. بعض الصحابة تثلث عددهم. ابن الأثير شك في هذه الازدواجات وأشار إليها في مواضع عديدة، وذكر أن الالتباس بين «الأب» و«الابن» أدى إلى تكثير الصحابة، بل ذكر صحابياً وهيباً وآخر من الجن.

(2) راجع في ما تقدم أسد الغابة 3: 36، 5: 286، ابن حنبل: المسند 4: 90، أبو يوسف: الخراج 119، وكتابتنا في «فاطمة وبنات محمد»، 66، 69 - وقد ورد ذكر عدد من السودان في حرس بعض الأسر المكية الكبيرة (أسد الغابة 4: 253).

(3) اطلب ترجمته في أسد الغابة لابن الأثير، وفي الإصابة لابن حجر.

(4) قابل بها سنوداد أنه من أن النبي استقبل بحفاوة عدداً من سودان مكة. وهناك غيرهم من السودان

كان المكيون ينتخبون رجال شرطتهم من جمهور بدور تامة، وعبدان افريقية، فيؤلفون القوة العسكرية المدافعة عن تلك الجمهورية التجارية. وكان الغفاريون كثيراً ما يتولون قيادة تلك القوة فيكون الملاك او اطار الجيش منهم، اما البداة فمن «الأحابيش»⁽¹⁾. وليس في هذا الجيش المأجور من العناصر الوطنية المكية ما يستحق الذكر. ذلك ان قريش كانت قبيلة قليلة العدد حتى انها لم تكن لتحتل منطقة الحرم بكاملها. فكانت كلها تنزل وادي الكعبة الضيق⁽²⁾. ولا نرى ان عدد القرشيين ازداد منذ ان ترك أجدادهم حياة البداوة، فتحضروا في مكة. بل اننا، لولا من كانوا يستلحقونهم بهم من الخلفاء، لتحققنا نقص عددهم الأصلي. ولا يخفى ان مرافق الحياة في ذلك الوادي، وادي الغور، الضيق المعرض دائماً للفتح السموم، الخالي من الهواء، ومن الهواء اللطيف، ومن الشجر - حتى نعته القرآن بأنه «غير ذي زرع»⁽³⁾ - كانت أبعد من أن تسهل النمو الطبيعي في حياة شعب حضري.

ولهذا لم يوافق نمو القبيلة ازدهارها الاقتصادي العجيب، فكان بعض كبارها يتنمرون من مناخ مكة، فيقولون ما قاله صفوان بن أمية وزملاؤه من رجال «الملاء» أو مجلس الشورى القرشي: «ليس لنا بها مقام»⁽⁴⁾. هذا على الرغم من انهم كانوا يتمتعون بالراحة المستطيلة مدة الصيف في قصورهم البهجة في الطائف⁽⁵⁾ وجبل سراء.

وعليه فقد اضطرت مكة الى استخدام المأجورين في سبيل المحافظة على الأمن الداخلي، والدفاع عن منافعها التجارية، وان تعرضت أحياناً الى مخاطر سياسية كأن

كانوا يرافقونه مسلحين في غزواته (ابن سعد : الطبقات 3 : 90).

(1) في الاغانى 19 : 76 ذكر لاحد الغفاريين سيد الاحابيش. واني اميل الى الرأي بأن الغفاريين الذين قادوا رجال النبي في المدينة، كانوا اولاً من مادة احابيش مكة.

(2) قابل بها في ابن هشام : السيرة 73، وهو يشرح اسم «بكة» بما كان فيها من الازدحام.

(3) وإذ غير ذي زرع «القرآن 14 : 40. وقد طلب القرشيون آية على صحة نبوة محمد ان يوجد لهم نخيلاً وجنائن (القرآن 17 : 93؛ وراجع اسد الغابة 3 : 118) واطلب شهادة القديس يوحنا الدمشقي المورد في مجلة الآشوريات، - 182 المجلد 36.

(4) الراقي 116.

(5) راجع كتابنا «المدينة العربية للطائف عشية الهجرة» في الفصل 45 وما يليها.

تخلص منها بالدهاء والحيلة. وفضلاً عن ذلك، فإن أولئك المأجورين من الشذاذ والفتاك والخلعاء واللصوص والاحاييش اللاجئين الى ضواحي مكة أو «الظواهر» كانوا يفوقون بها لا يُقاس رجال قريش، «قريش البطحاء» أو «قريش الوادي»، أي سكان وسط المدينة من السراة، رباطة جأش، وشجاعة، وجرة. ولنا شاهد في يوم بدر، وقد انتصر فلاّحو المدينة على القرشيين على رغم الزيادة في عدد هؤلاء، والتفوق في تسلّحهم، وذلك لأن القرشيين لم ينتظروا تنظيم الأحاييش.

يدفعنا كل ما تقدم، وما سيلي، الى الإقرار ان البدو لم يكونوا يعتبرون في شيء شجاعة القرشيين. ولم يشأ شعراء الجاهلية أن نجعل ذلك وهو رأي جدير بأن نقف قليلاً في فهمه، وقد يكون منه فائدة في تمحيص تلك الأساطير المتعددة التي حاكتها المخيلات حول أبطال «المغازي»، اذا توقفنا يوماً الى درس القسم الحربي في سيرة الرسول⁽¹⁾.

وقد أثار هذا المشكل أحد مترجمي النبي من الأوربيين، في سيرة كتبها في النصف الثاني من القرن الثامن عشر؛ وجرب أن يحلّه بشرح رأينا ان نوردّه على طوله، قال: «قد يبدو غريباً أن يكون العرب، ولا سيما المكيين منهم، الغارقين بالشؤون التجارية، قد ظهروا دائماً على قسطٍ من الشجاعة والميل الى الحرب. ولا يخفى أن شعباً دائم الاهتمام بكنز الأموال لجديرٌ بأن يعرض عن ذلك المجد الذي يوليه الرأي العام حملة الأسلحة. ولكن التجارة في بلاد العرب كانت مرتبطة بمهنة الحرب. كان لا بد من اجتياز المغازات المقفرة.. يعيث فيها الشذاذ فينهبون المسافرين. فوجب الاستعداد الدائم للهجوم أو للدفاع، لنهب القوافل او للمحافظة عليها. وهكذا غدت حياة العرب حالة حرب دائمة، فألفوا المخاطر، وكان لهم ما يعزز شجاعتهم القومية»⁽²⁾.

هذا ما حاول تورين أن يشرح به تلك الشجاعة المنسوبة للمكيين. وهو يظهر طبعياً لأول وهلة، حتى اننا لا نكاد نتردد في اثباته لو لم يكن هناك، قبل تأليف «السيرة»، وخارجاً عنها، تقليد أدبي شعري يناقض هذه النظرية المتأخرة المنشأ. وقد

(1) اطلب الجزء الثاني من طبقات ابن سعد، وهو مختص بالمغازي.

(2) توبين، تاريخ حياة محمد، باريس، 1773، الجزء الأول، ص. 304 - 305.

كما تجرّأنا على الشك في صحة هذه النظرية، إذ عرضنا لتلك الأعمال البطولية الجبارة المنسوبة لعلي بن أبي طالب، ولحمزة⁽¹⁾.

فرد علينا المرحوم كليان هوار قائلاً: «إن أولئك العرب كلهم، حضراً كانوا أم بدو، كانوا يولدون رجال حرب»⁽²⁾. والحال أن هؤلاء البدو أنفسهم يعلنون، بلسان منشديهم وشعرائهم، اعراضهم عن تلك الأناشيد المأتمية التي تُردد على قبور الأبطال، ونفورهم أن يكونوا في تلك القبور. ذلك أنه مهما يبالغ النساء في التذب والبقاء، ومهما يرددن «لا تبعد»، فإن تلك الأناشيد لا «تعيد البطل إلى الحياة»⁽³⁾.

أما قبيلة قريش الحضرية فقد اهتمت بشديد الاهتمام بأن تؤيد شهرتها، فتحمي نفسها، بعدد من الأقوال والوصايا منسوبة للنبي⁽⁴⁾. ويراها المطالع مبسوطاً في كتب «الصحيح»، و«السنن». وكلها تنطق بيقظة الخلافة العباسية، وغيرها على حفظ هذه الشهرة السائرة. وإن يكن وصل الينا شيء من الشعر البدوي القديم يناقض هذه الشهرة⁽⁵⁾، فلاشك في أن ذلك من نتائج الصدفة التي ابعدهت عن عيون المراقبة العباسية. فعرفنا، بالاستناد إلى هذا القليل من الشعر، أن البدو كانوا ينظرون إلى قريش غير نظرة جماع الأحاديث. كانوا يرون أن قريش تجاراً لا هم لهم إلا جمع الهال والإكثار من الأرباح، وهم ما عدا ذلك، جنباً. لا يجروؤن على تسير قوافلهم إلا إذا دفعوا لبعض سادة القفر مبلغاً من الهال في سبيل خفارة تلك القوافل⁽⁶⁾، ففسير أمانة «بها فيها من الحماة والخفراء»⁽⁷⁾. ثم إن البدو كانوا ينفرون من الإقامة بمكة، لأنها

(1) راجع كتابنا في فاطمة وبنات محمد، ومهد الإسلام، 332-334، I, 191...

(2) وهي حجة تورين المذكورة سابقاً، Journ. Asiat., 1913, 216.

(3) اطلب في ذلك ص 58 ديوان الخنساء،

(4) راجع مثلاً: ابن الديبع: تيسير الوصول 3: 108، 110؛ ابن سعد: الطبقات 1: 2.

(5) كذلك الشعر الذي حذفه ابن هشام، عندما أعاد النظر في «السيرة»، ص 572.

(6) وهو أمر لا بد منه. اطلب الموقد 3: 91؛ الاغانى 19: 75- حتى أن محمداً يذكر من العجائب أنه يأتي

يوم تسير فيه المرأة بلا خفير، اسد الغابة 3: 393.

(7) الجاحظ: رسائله 55؛ العقد 2: 80 - واطلب، في شجاعة المكين، الاسانيد العديدة التي يوردها سنوك، كتاب مكة، 31-32، I، حتى أن القرشيين تركوا الغزوا لما كان يعزهم له من الرقة

كانت تمثل لهم مكاناً لا راحة فيه.

ولا مرتع للعين، أو متقنص ولكن تجراً، والتجارة مُحَرُّ⁽¹⁾

وهم يفتخرون أحياناً بأنهم يفلقون جاجم أولئك التجار، ويشقون زقاق خورهم، فينتقمون لأنفسهم أو لذويهم، وقد أجحف القرشيون بحقهم، في تلك الأيام العصيبة التي كانوا يلجأون بها إلى مكة فيقفون على أبواب المصارف القرشية يطلبون قليلاً من المال على سبيل القرض⁽²⁾. فكان لابد من أخذ الثأر، ومن أن يتنصر البدو لأنفسهم من أولئك التجار الذين أهانوهم فألوا كبرياءهم. ولهذا كانوا ينتظرونهم خارج مكة، فيهاجمونهم على رغم ما كان يعلقه القرشيون على أنفسهم من لحا الشجر ليموهوا على الناس انهم حجاج فلا يتعرضوا لهم. ذلك ما نستنتجه من قول الشاعر معاوية بن أوس، وهو جاهلي:

وزق سبأت لدى متجر أسبود كالرجل الأسحم
ضربت بفيه على نحره وقائمه كيد الأجذم
إلى التاجر العربي الشحيح أو خر ذي النطف الطمطم⁽³⁾

ومن شرح الجاحظ: «اراد بهذا كله قريش. يقول هم تجار، وقد اعتصموا بالبيت، وإذا خرجوا علقوا عليهم المقل ولحا الشجر حتى يعرفوا فلا يقتلهم أحده»⁽⁴⁾. وكان البدو، إذا اكتشفوا هذه الحيلة، تزداد نغمتهم على أكلة «السخينة»، والسخينة نوع من الطعام يُتخذ من الدقيق ويؤكل في شدة الدهر وغلاء السعر، وكانت قريش تأكله فعميت به وهُجيت⁽⁵⁾، حتى لُقبت بـ«السخينة» قال خداس بن زهير:

والغصب. السيرة الحلبية 1: 323.

(1) الجاحظ: رسائله 63. ويقول الطبري في تفسيره 35: 172، عارضاً للسورة 106 من القرآن، ان البدو كانوا لا يتعرضون لقوافل قريش. وهذا من تأثير تلك النظرية الرسمية الرامية إلى إقرار السيادة القرشية حتى في العصر الجاهلي.

(2) راجع كتابنا «المدينة العربية للطائف عشية الهجرة» 55.

(3) الجاحظ: رسائله 163 البكري: المعجم 699؛ الأزرقى 155، 489.

(4) الجاحظ: ك. م. 63.

(5) اطلب المصادر في كتابنا يزيد 45، N.3؛ ابن هشام: السيرة: 705؛ ابن الأثير: النهاية 1: 6، 3:

يا شدة ما شددنا، غيرَ كاذبةٍ على سخينة، لولا الليلُ والحَرَمُ
وقال عبد الله همام:

إذاً لضربهم حتى يعودوا لمكة يلمقون بها السخينة⁽¹⁾

واننا لنسمعُ صدى هذا القلب، خسين سنة بعد الهجرة، في أهجية مرة للنجاشي
لذع فيها القرشين، حتى ان ابن قتيبة المتعصب للعروبة زمن العباسيين، لم يغفر لهذه
الجرة، فقال عند ذكره: «هجا قريشاً لعنه الله!»⁽²⁾. اما الأبيات فمنها:

سخينة حي يعرف الناس لؤمها قديماً ولم تُعرف بمجد ولا كرم
فيا ضيعة الدنيا وضيعة أهلها إذا ولي الملك التناقلة القزم

هذا الهجوم المؤلم اذاعه الشاعر في عهد معاوية الأول، فدلّ على ما كان لا يزال
واقراً في أذهان العرب من ازدراء قريش، على رغم ما أتاه ذاك الخليفة الكبير،
بشخصيته الجلذابة وبناتصراته السياسية، في تقريب العرب من الإقرار بسيادة قبيلة.
ومن ذاك العصر أيضاً أهجية أخرى للنجاشي في قريش منها هذا البيت الذي يفوق
ما تقدّم يلاماً ولذعاً:

وحقّ لمن كانت سخينة قومه اذا ذكر الأقسام، أن يتغنيا⁽³⁾

وهناك أمر آخر كان يحطّ من شجاعة المكيين في نظر البدو، هو ما أشرنا اليه من
تعود القرشين في الجاهلية الالتجاء الى ماجوري الاحابيش في الدفاع عنهم والمحاربة
دونهم. وقد ذكر الرواة قطعاً شعرياً مزدوج الفائدة لأنه يطلعنا على قدم هذه العادة
في اتخاذ «الأحابيش»، دالاً على انها ليست من الطرق التي لجأ اليها القرشيون مرة

152 - 153، 194.

(1) الجاحظ: البخلاء (فان فولتن) 258.

(2) ابن قتيبة: الشعر والشعراء (دي خويه) 190 - أما في شأن عصبية ابن قتيبة للعرب وسيادة قريش
فلترجع رسالته المعنونة «كتاب العرب» المطبوعة في «رسائل البلغاء» الطبعة الثانية، نشر محمد كرد
علي. ويبقى ان تثبت نسبة الكتاب لابن قتيبة.

(3) ابن قتيبة: الكتاب المذكور، ص 190.

مفردة أو مراراً قليلة، في عصر قريب من الهجرة؛ كما يطلعنا على تلك العاطفة المتأصلة في سكان البادية تجاه هذا المظهر القرشي. ذكر صاحب الأغاني المقطع المذكور، وأشار إلى قدمه قائلاً: «هذا شعر هجوا به قديماً»⁽¹⁾ وهو:

فَصَحْتُمْ قُرَيْشاً بِالْفِرَارِ وَأَنْتُمْ قُمْدُونٌ سُدَانٌ عِظَامُ الْمَنَاكِبِ
فَأَمَّا الْقِتَالُ لَا قِتَالَ لَدَيْكُمْ وَلَكِنَّ سَبْرًا فِي جِرَاضِ الْمَوَاكِبِ

وإذا فلم يبقَ من شك في أن المكين كانوا يستأجرون «السودان» الأفريقيين في حروبهم، سوداناً لا شك فيهم، «عظام المناكب». ولا يخفى أن هذا الوصف ذو قيمة جليلة لأنه يطلعنا على أبناء حام فيحول بيننا وبين ما قد يتوهم البعض، إذ ينفون وجود السودان ويفترون «الأحايش» بالعرب المسودة وجوهم بتأثير شمس الحجاز، أو المنسوبين إلى ما يتصوره اللغويون من وجود جبل اسمه الحبشي أو الحبشي. مما سنعود إليه. هؤلاء سودان يختلفون، «بعرض المناكب»، عن العرب المسودة وجوهم في مناطق الغور.

ولكن مَنْ كان بالحقيقة أولئك «الأحايش» الذين ذكرناهم مرّات في الصفحات السابقة، يحل فلها وزن المشكل بكل بساطة إذ يحكم، بإيجازه المعتاد، أنهم «حلفاء قریش السياسيون»⁽²⁾؛ وهو قول «السيرة» ترجمه إلى مدلوله العصري ولغته الألمانية. على أن لفظ الاسم، وما يثيره من تفكير بسكان الحبش، يحولان بيننا وبين الإيمان المطلق بالشرح التقليدي⁽³⁾. ولا يخفى أن اسم الجنس «حبش» يجمع على «أحبوش» و«أحبوش» يجمع على «أحايش»⁽⁴⁾.

(1) الأغاني 1 : 20.

(2) فلها وزن بقايا الوثنية العربية، 86، 3. n.

(3) قابل بما ذكره كليان هوار في : هوارت، أبحاث جديدة حول هيئة سيهتان في فارس، ص. 3. فقال : «الأحايش.. لا يمتنع إلا أن تقارب بين هذا الاسم واسم الحبش».

(4) ابن دريد : الاشتقاق 119 : تاج العروس 4 : 292. دوزي، الملحق... I. 2045. ويجمع أيضاً على «حُشبان» الأغاني 3 : 68. أما في قول ابن قيس الرقيات (ديوانه ص 179 البيت الأول) : «رجال من الأحايش» فإن النقطة تعني هنا البدو. وسنرى سبب ذلك في ما يأتي.

وكلتا اللفظتين تدل على السودان، على سكان حدود اريتية. وكانت تشير في اوائل القرن السابع خاصة الى اولئك العساكر السودان المأجورين⁽¹⁾. ذلك ان أقبال اليمن، على الرغم مما تناقلوه أباً عن جد من التذكارات المؤلمة عن احتلال الحبش بلادهم، كانوا يتخذون حرسهم من رجال الحبش، كما قدّمنا. حتى اصبح الأمر زياً معروفاً يتبعه الأمراء والسادة، وقد كان من الدوافع اليه نفور العرب من الخضوع للنظام العسكري فأصبح لكل بلاط في اليمن، مهما كان حقيراً، عدد من أولئك «الأحابيش» ذوي الحراب، يقومون بما كان يقوم به في أوربة الحرس السويسري. ولنا في شعر ابي الطمّحان صورة حية لهذا الحرس الاسود؛ وأبو الطمّحان من جملة الصعاليك الشعراء المخلوعين الذين عرفناهم بين اللاجئين الى مكة. ولاشك في انه خدم القرشيين خدماً تُذكر حتى شرفوه برتبة (الحليف)⁽²⁾. على ان ما يهمن الآن شهادته القيمة بشأن «الاحابيش»، قال:

ولو كنت في ريمان يحرس بابه اراجيلُ أحبوش، وأغضفُ ألفُ
اذا لاتنتي، حيث كنت منيتي يحب بها هادِ بامري، قائفُ⁽¹⁾

(1) الأغاني 16: 73، 75؛ الجاحظ: الكتاب المذكور 70؛ ابن السكيت: تهذيب الألفاظ (طبعة شيخو) 52 وهو يورد قول العجاج «أحبوش من الانباط». وإذا فهو غريب عن العنصر العربي. وفي غير ذلك «الاحابيش» = السودان كما في الجاحظ: الحيان 2: 167، وفيها يذكر خصياناً من السودان فيقول: «فتيان من الأحابيش»؛ وراجع ابن جبير: رحلته 194؛ ابن بطوطة 1: 278.

(2) كان حليفاً للزبير بن عبد المطلب الهاشمي، وهو رجل لا تعرف عنه شيء.

(1) الأغاني 11: 122؛ البحتري: الحياصة (طبعة شيخو) الرقم 440، وراجع، بشأن ريمان القصر اليمني، الحمداني: صفة جزيرة العرب 224، وشأن اراجيل، وهو جمع رجال او رجالة، ابن الاثير: النهاية 3: 70: وبانت سباه (طبعة 196 - Gaidi) - وفي حاشية البحتري فصل كامل (الفصل الثالث والخمسون) لما يشبه بيتي ابي الطحان في ذكر الموت وشسولة وادراكه الانسان حيث كان. وما أشبه قول الشاعر العربي بمقطع مالرب (Malherbe) على ان يدل اللوفر بقصر ريمان، والحرس السويسري بالاحابيش: الفقير في كوخه، أو القش يغطيه، هو خاضع لقوانينه الخاصة، والحراس الذين يراقبون حواجز اللوفر، لا يحمون ملوكنا منه. راجع، في ذلك، فؤاد افرام البستاني: توارد الخواطر بين بعض ادباء العرب وغيرهم من ادباء الاجانب والمشرق 37 (1939): 602 - 603.

وإذا فان «احاييش» السيرة والحديث يؤلفون هذا الجيش الاسود، وتكون مكة قد حلت مشكل تجنيد السودان⁽¹⁾ قبل اوروبا المتقدمة بثلاث عشر قرناً. فلا عجب ان صادفنا في جيش القرشيين فرقاً من هؤلاء السودان، وبعد ان نظم الجيش العربي في القرن الأول للهجرة⁽²⁾، بمساعي معاوية الكبير، وبفضل تجنيد عرب الشام الذين كانوا قد الفو نوعاً ما النظام الروماني. وقد دفعت هذه الذكريات الجاحظ الى تأليف رسالة ظريفة في «فخر السودان على البيضان» يُرخى فيها العنان لبلاغته وظرفه، فيدل على تفوق السودان في الحروب خاصة على البيضان، اي على العرب⁽³⁾.

ولنعد الى زمن الهجرة فنرى من مآتي «الاحاييش» فيه ان اهل مكة، لما اسرعوا الى موقعة بدر، لم ينتظروا تحييش «احايشهم» وكان كذلك، كما قدمنا، من هفوات زعمائهم ارباب المصارف الذين لم يتعودوا الحروب. فكان انهم اكتفوا ببعض الرجال من الجيش انفسهم خرجوا «يتقاذفون بالحرا» كما يقول الواقدي⁽⁴⁾ ونحن نعرف ان الحرا سلاح الاحباش العادي⁽⁵⁾. ولا يخفى ان الحبش هنا لاتفيد العبيد، فان المكيين كانوا ابعد من ان يسلّموا عبيدهم السلاح، وكذلك القول عن وحشي الاسود قاتل حمزة، وابن الاثير يعده «من سودان مكة»⁽⁶⁾، وقد كان من دون شك من اولئك الجنود الذين الذين القو مهنة الحرب، وكان يستعمل الحربة كغيره من ابناء جلدته

(1) انظر في هذا الموضوع : دارمي نوار في مجلة العالمين، 15 أغسطس 1912، ص. 849-870.

(2) الجاحظ : رسائله 7107 : الازرقمي : 194، وفيه ذكر لجنود من السودان في جيش الحجاج محاصر مكة : البلاذري : انساب الاشراف (مخطوطة) ص 697، وهناك ذكر لشرطة من السودان في المدينة على عهد الروانين، الاغانى 3 : 112 : ولحرس السود في حاشية خالد القسري، ابن عساكر (طبعة بدران) 3 : 412.

(3) طُبعت الرسالة في مجموعة من ثلاث رسائل : (مناقب الترك، فخر السودان على البيضان، التريبع والتديبر) وقد اهتم بطبعها فان فولتن، فظهرت بعد وفاته، سنة 1903.

(4) الواقدي (تحقيق، كريم) 23.

(5) ابن هشام : السيرة 582 : الطبري 1 : 1285 في كلامه عن وحشي : «يقذف بحربة له قلعة الحبشة» : السهمودي : الكتاب المذكور 1 : 187، 189 : وراجع بيت لبيد المذكور سابقاً، ص 10.

(6) اطلب ترجمته في اسد الغابة 5 : 82.

«وقلما أخطأ بها شيئاً» على قول الواحدي⁽¹⁾، وقد شاء ابن هشام⁽²⁾ ان يخرج وحشياً من المعركة، بعد قتله حمزة، ليوهم ان السودان لم يكونوا يحاربون كعسكر منظم، ولكن لامستند لقوله. بل اننا نرى وحشياً يحارب حتى في عهد ابي بكر، فيشترك في حرب مسيلمه وليس لنا ما يدل على انه كان وحيداً من ابناء جلدته، بل اننا لا نخطئ اذا اعتبرنا كل الحبش الذين حاربوا في بيوت قريش، في بدر وأحد، من اولئك الاحابيش النظاميين، فخالفنا بذلك اقوال مؤرخي المغازي، وكلهم يضمنون على السودان بهذه الصفة، فلا يرون فيهم الا عبيداً غايتهم الهاء سادتهم بالعاب السيف والترس، كما كانت تلهيهم بالغناء تلك الجوارى اللواتي كان يشترين تجار قريش بالثمن الغالي. حتى ان كتب الحديث تذكر لنا في المدينة بعض الحبشان يسلون عائشة لاعبين بالسيف، اما نحن فيمكننا ان نرى في اولئك العبيد السود فوق ما يريد ان يراه ارباب الحديث، فلا نتراجع عن السؤال: أو لم يكن حبشان المدينة المذكورون من حرس النبي الاسود؟

ولنتقدم في ذكر النصوص القديمة في الحبش والاحابيش، ذكرت السيرة انه كان في معركة احد «احابيش وعبدان اهل مكة»⁽³⁾. ولا يخفى ان واو العطف لانفيد هنا التفرقة بل الشرح. فتتج ان «الاحابيش» المذكورين لا يمكن ان يكونوا الا من اهل الحبش، وهو معنى «العبدان» ايضاً. وذلك ان الاكثرية الساحقة من الرقيق في بلاد العرب الغربية كانت من السودان في هذا العهد. وقد مال بعض علماء المسلمين الى هذا الشرح منذ أقدم العصور. فتخيلوا، في ما تخيلوه من شروح لاسم «الاحابيش»⁽⁴⁾، ان هؤلاء المحاربين سموا كذلك «لاسودادهم»⁽⁵⁾. كل هذا يدفعنا

(1) الواحدي: اسباب النزول 215 - 216 : واطلب، في مهارة الاحباش بالبراز واستعمال السيف والترس، صحيح مسلم 1 : 228، وصحيح البخاري 1 : 116 - 117 : 3 : 2.

(2) ابن هشام : السيرة 564.

(3) ابن هشام : السيرة 561 - 562 : الواقدي : ك.م. 221، 278 - 279، يذكر «عبيد قريش» (من السودان) يحاربون في أحد، وبينهم وحشي، وصواب، وسنعود الى ذكر هذا الاخير.

(4) ابن الاثير : النهاية 1 : 196 : وادلب ماسيلي من الشروح اللغوية للفظه.

(5) تاج العروس 9 : 212.

الى الاستنتاج ان الاحايش كانوا من عنصر افريقي، وكانوا يؤلفون كتائب سوداء، في الجيش العربي، وما اشبهها بكتائب السودان في الجيوش الأوروبية اليوم، بكتائب «العسكر» الاريتري في الجيش الايطالي، وقد كثر الكلام بشأنها في يومنا هذا. يسمى الايطاليون هؤلاء الجنود الافريقيين (askari) من لفظ المفرد العسكري. ومن غرائب الاتفاق ان اللفظة نفسها «عسكر»، «عساكر» كانت تدل، في عرف العرب الاقدمين، على المحاربين المأجورين، بخلاف من كانوا يقاتلون في سبيل الذود عن قبيلتهم ومنازلهم، هذا ما يظهر من قول قيس بن الخطيم، الشاعر الشري، المتوفي قبل الهجرة بسنوات قلائل⁽¹⁾، ولعله فكر، في قوله ذلك، باخلاط البدو والسودان اللاحقين بالجيش القرشي، ملتصقاً الى ان قومه أنف من ان يقلبوا معاونة «العسكر» المأجور، ولا تراثاً مبالغين في استنتاجنا هذا، اذا ما انتبهنا لتلك المنافسة الدائمة بين المدينتين: مكة ويثرب.

بيد ان ما توصلنا اليه من نتائج بشأن المكين واستعانتهم «بالاحايش»، وباصل هؤلاء ومركزهم من الجيش القرشي، لأبعد من ان يقر به التقليد الاسلامي المستند خاصة الى حوادث «السيرة» و «المغازي»، وكلها متأثرة بالرأي العام الاسلامي، على عهد العباسيين، من سيادة قريش، وشجاعتها، وتقدمها في كل شيء منذ العصر الجاهلي، ولا غرابة في الامر، فان ما ينسب الى خالد بن الوليد وعمرو بن العاص⁽²⁾ وغيرهما من كبار القرشيين، قادة الفتوح العربية، لا يتفق وما ذكرناه من ميل قريش عن الحرب والكفاح الى التجارة وتدبير الاموال، وما يتبع ذلك من تأصل الحذر والخوف الدافعين الى الجبن، ولا يخفى ان هذه الصفات تلقي ظلاً من الشك يخفف من لمعان تلك المآثر الاسطورية المنسوبة الى علي وحزمة⁽³⁾ وغيرهما من ابطال «المشاهد» او معارك الجهاد الملحمية، واننا نكتفي الآن بالاشارة الى هذا التناقض، على ان قدماء المؤلفين انفسهم لاحظوا شيئاً من ذلك، فحاروا في تعليل تلك الاعمال

(1) راجع ديوانه Kuwalski: 18 : 2.

(2) كان عمرو، قبل هجرته الى يثرب، ينفق كل وقته في اعمال التجارة والمناقشات الهالية والادارية.

(3) يذكر عن حمزة انه قتل بيده، في يوم أحد وحده 312 رجلاً (اسد الغابة 3 : 185)، اما علي فراجع ملخص مآثيه في اسد الغابة 6 : 19 - 21.

الخطيرة المنسوبة الى العبيد من السودان، فأخذوا يخرجونها على طرق متنوعة، منها ماتوقفا فيها، ومنه ما ظهر تكلفه وتمثله، من ذلك انهم جعلوا «أحابيش» مكة يلتحقون، في يوم أحد، باليتربي ابي عامر الراهب، فأصابوا هدفين: عللوا شجاعة الاحابيش بطريقة لاتنال من شجاعة قريش المزعومة، وعملوا على خفض شأن السيد النصراني وقد غدا مكروهاً في نظر التقليد المدني لانه فضل استقلاله الشخصي على الخضوع للنظام الشديد الذي سنه النبي في المدينة. وهناك رواية ثانية عملت على انكار شجاعة الاحابيش انكاراً تاماً، فزعمت ان قريش منعتهم الاشتراك في المعركة، وتركهم يحفظون الاعتدة والامتعة⁽¹⁾. وكلها محاولات تنم عن حيرة الرواة الاقدمين، والغريب انها لم تلفت نظر علماء المستشرقين قبل عهدنا، فظلوا مدة على اعتقاد وهوسن يكون «الاحابيش حلفاء قريش السياسيين».

هكذا يحاول الرواة ومؤرخوا المغازي الخط من عمل الاحابيش في موقعه أحد، وفي غيرها من المواقع، ليظهروا شجاعة قريش، حتى في زمن كانت لاتزال فيه على شركائها، فتناوى النبي وتكسر جنوده وانصاره كما حصل في موقعة أحد نفسها. على ان التاريخ ينسب هذا الانتصار لشجاعة الاحابيش وكثرة عددهم في الجيش المكبي، ولكن لا بأس بذكر شيء من تلك المحاولات، سواء كانت في تخفيف وقع الانكسار على النبي وانصاره، ام في الاشادة بشجاعة القرشيين المتصرين، ولا يخفى ان موقف مؤرخي المغازي هنا على غاية من الدقة والحرص، فهم في حيرة مزدوجة، ولا مصادر لهم في الحقيقة الا ذاك الشعر القليل الراقي الى عهد الحوادث او الى ما بعها بقليل، فكان لابد لهم من استغلاله، الا انهم لم يصرحوا بهذا الاستغلال، بل عرضوا ما استفادوه من الشعر، كأنه معلومات مستقلة، ثم اتوا بالآيات المستغلة شواهد عليها، بيد ان النقد الحديث كشف الستار عن هذه العملية، اذ تحقق وهن معلومات السيرة حيث لا شعر يسند لها، ولا حظ ترافق معلومات السيرة والشعر القديم في مواضع النقص والاهمال. اما في ما يهمننا من موقف قريش والاحابيش اثناء المعركة، فان حسان بن ثابت، الشاعر اليثري، ذكر ان لواء قصي، جد القرشيين في مكة وواضع دستورهم، نقل من واحد الى واحد في معركة

(1) اطلب هذا الاسم في فهرس ابن هشام : السيرة : السهموري 1 : 202.

أحد حتى قتل من حملته عشرة رجال⁽¹⁾، فأسرت السيرة إلى تدوين هذا الحادث، وفيه تظهر شجاعة قريش. ولقد كاد اللواء يؤخذ، بعد مقتل هؤلاء العشرة، لولا أن تقدمت امرأة من اللواتي كان القرشيون كانوا قد اتوا بهم إلى المعركة «لثلا يفروا»⁽²⁾ واسمها عمرة الحارثية فحاطرت بنفسها ورفعت اللواء وهذا ما يشير إليه حسان بقوله:

فلولا الحارثية، أصبحوا يباعون في الأسواق بيع الجلاب⁽³⁾
وهو لا يدع تلك الفرصة نفوته، فيحمل على القرشين ويعتبرهم بأن رجالهم لم تطق
حمل اللواء، لأن اللواء لا يحمله إلا «الأشراف المعوقون» وهو معنى «النجوم» في قوله:
لم تعلق لاحلة العوائق منهم أنما يحمل السواء النجوم⁽⁴⁾

ومهما يكن من تلميحات السيرة، فإن السودان، فضلاً عن وحشي، قد اشتركوا في معركة أحد، وها إن أحدهم صواب الحبشي⁽⁵⁾ يتناول الدواء أخيراً فيحميه حتى

(1) حسان : ديوانه 5 : 17 : الواقدي 222.

(2) ابن هشام : السيرة 557 : السهمودي 2 : 200.

(3) ابن هشام : السيرة 571.

(4) الديوان 5 : 122 وشرحه، ص 19 - ولا بأس بإيراد عدد من أبيات هذه القصيدة، فندل على روح حسان المجاتية ونقمتة على قريش، كما يشير إلى المقطع الذي استقى منه مؤرخو «السيرة» في وصف تلك الحادثة. قال مخاطباً بني عبد الدار بن قصي، وهم من المشركين، يوم أحد :

ولي البأس منكم، إذ حضرتم	أمرة من بني قصي، صميم.
تسعة تحمل اللواء، وطارت	في رعاك من القنا، غزوم
لم يولوا حتى أيدوا جميعاً	في مقام، وكلهم مذموم
بدم عاتك وكان حفاظاً	أن يقيموا أن الكريم كريم
وأقاموا حتى أزيروا شعوباً	والقنا في نحرهم خطوم
وقريش تلوذ ولنا لوذاً	لم يقيموا، وخف منها الخلوم
لم تطلق حلة العوائق منهم	أنما يحكل اللواء النجوم

(5) وقد شاء بعض المؤرخين إرضاء الجميع، فجعلوا صواب المذكور عيدا لبني عبد الدار، حلة اللواء الرسميين (الواقدي 225 : ابن الأثير : النهاية 1 : 470. على أن السيرة لا تذكر كيف انتقل اللواء من عمرة إلى صواب. وإني لما ذلك ولا مصادر لديها إلا بيت حسان المذكور (السيرة : 570 - 571 : 610)، فحينما كثر الشعر القديم زادت معلومات السيرة، والصد بالصد.

يقطع عليه، ولم يغفل حسان عن هذا الامر، فاستغله على طريقته من هجو القرشيين بذلك الاسلوب اللاذع، فقال:

جعلتم فخركم فيه لعبيد من الثم من يطأ عفر التراب⁽¹⁾

من الحق ان حسان مر المهجاء، لاذع اللسان، وافر الفحش⁽²⁾. ولكنه يبذل جهده في تخريج انكسار قومه في أحد، وبالتالي فشل المسلمين. وما كنا لنلومه في هذا الاجتهاد، اما الغريب فهو ان تكتفي السيرة بحل ابيات حسان مقتتعة بمعلوماته وحدها في تاريخ الحوادث، فتذكرها دون اسناد، او بأسناد غامض لا قيمة له كقولها: «حدثني بعض اهل العلم»⁽³⁾. بيد اننا لا نأسف لهذه السذاجة التي تطلعنا، من حين الى آخر، على طرق السيرة في جمع الاسانيد وتفقد المعلومات، فترفع ما قد يعلق لافي ذهننا من شك في سياسة القرشيين النفعية، وعدم تعرضهم، ما امكنهم ذلك، لمخاطر الحروب.

وقد شعر البدو، منذ القدم، بهذه الصفات في اهل مكة، فعبروا عنها بأسلوبهم الشائق ذي الصورة الفطرية، مشبهين قريش بالضب، لانها تتراجع فتجتمعي بالحرم اذا ما احسنت بالخطر، كما فعلت في اوائل حرب الفجار، وذلك قولهم: «سمي قريش البطاح الضب للزومها الحرم»⁽⁴⁾. «وقريش البطاح»، تعني سكان اوساط مكة، وهي احياء السراة من كبار الراساليين، مقابلة «بقريش الظواهر»⁽⁵⁾. وكذلك الكلام عن اهل المدينة من الانصار، وهم اخبر من غيرهم من القرشيين، واقل تلطفاً في نعتهم، اذ كانوا يشبهونهم بالعجائز الصلع في جنبهم وضعفهم في مواطن القتل⁽⁶⁾، حتى ان يهود يثرب انفسهم نبهوا النبي كي لا يغتر بانتصاره على قريشي مكة لانهم «اغمار

(1) الديوان 300 : 2.

(2) حتى ان ابن هشام يحذف عددا من ابياته بسبب اقذاعها (السيرة : 522، 524، 573، 581).

(3) ابن هشام : السيرة 570. اما الواقدي فيحذف هذا الاسناد في سبيل ايجاز روايته.

(4) البلاذري : الانساب، المخطوطة المذكورة، ورقة 22 قفا.

(5) اطلب اسد الغابة 3 : 172 المدينة العربية للطوائف عشية الهجرة 33...

(6) قابل بايات كعب بن مالك في يوم بدر : ابن هشام : السيرة 528 : ابن الاثير : النهاية 3 : 273.

لا يعرفون القتال»⁽¹⁾. ولقد ازداد احتقار اليربيين لأهل مكة، دون شك، كما يستتج من احتجاج النبي أمام الانتصار ودفاعه عن شجاعة قريش⁽²⁾ كما دافع أيضاً عن جاهلهم، أمام انتصار المدنيين انفسهم⁽³⁾، ولا بأس في ان نذكر من جملة تلك المنازعات بين القرشيين والمكيين، ما وقع لحسان بن ثابت، والحرث بن هاشم المخزومي، وقد فر هذا في وقعة بدر، فهجاه حسان وعيره بجنه وفراره فلم ينكر الشاعر وقد كان الحرث شاعراً - ولم يجد غير هذا العذر دفاعاً عن موقفه، بل فراره المخجل، قال:

وعلمت اني، ان اقاتل واحداً
أقتل ولا يضر عدوي مشهدي⁽⁴⁾

أو هناك اوضح من هذا الاقرار بجنه وجبن قومه، وفرارهم جميعاً؟ على ان هذا البيت المشؤوم، الذي لا ينتهي جماع المنتخبات الادبية من الاعجاب به⁽⁵⁾ لم يمنع الشاعر المخزومي من التمتع باحترام عشيرته، فعندما اراد هجر مكة، لعشر سنوات مرت بعد الحادثة، ودّعه سكانها وداعاً قل ان يحدث مثيله، فشيّعوه والحسرة في قلوبهم، والدموع بعيونهم حتى «لم ير يوم كان أكثر باكياً وباكية»⁽⁶⁾. ولا شك في ان اولئك الرجال تدارسو بعضهم بعضاً، فتهاوموا، وتساعوا ما قد يعده غيرهم من مخازي الرجولة. يؤيد ذلك ان النبي نفسه شعر بالحاجة الى تحليفهم اليمين كي لا يفروا في الحديبية⁽⁷⁾. كلها اسباب دفعت مؤلفي السيرة وارباب التأريخ الرسمي الى العمل على اخفاء بعض هذه المخازي، متناسين مقاومة قريش المستطيلة للنبي، مجتهدين في سدل الستار على مظاهر جنههم، واتقائهم مخاطر الحرب، يوم أحد، بأحايشهم وعبدانهم.

(1) ابن هشام : السيرة : 283 : الواقدي 178 : ابن الاثير : النهاية : 3 : 170.

(2) الواقدي : 110، 178.

(3) اسد الغابة : 3 : 273.

(4) ديوان حسان : 3 : 11 : 151 : ابن قتيبة : المعارف (الطبعة المصرية) : 95 : ابن هشام : السيرة : 523 : ثم 517، 520، 569.

(5) راجع العقد 1 : 42.

(6) والتعبير من القوالب التي يرددها الحديث مئات المرات، اطلي الاغاني 11 : 152، السمهودي 1 : 237، 2 : 409، مهد الإسلام ، 196، L.

(7) اسد الغابة : 3 : 265.

وهل من حاجة الى المراجعة وقرار الترادف بين هاتين اللفظتين؟ ان يكن الاحابيش «حلفاء قريش السياسيين» على ما يريد فلها وزن، فاي معنى محقر في اسمهم، وكيف صارت اللفظة «الحابيش» من اقلدع الشتائم واقبح النعوت كما نراها في قم نابغة المهجاء حسان، وهو من اعرف ابناء عصره بقيمة الالفاظ المهجائية، ومواضع السباب، اذ نراه لا يتردد في استعمالها، عندما اراد هجو بعض اعداء النبي، من البدو، فقال:

انتم احابيش جمعتم بلا نسب⁽¹⁾

هذا السهم الدقيق المسدد يقع دون الهدف، وبالتالي فلا يخلق بحسبان ان يرشه، اذا فهمنا «بالاحابيش» ما يقصد المحدثون ان يفهمونا اياه من كونهم «حلفاء قريش السياسيين» وهم لا يتعبون هذا التعب الا في سبيل تحليل قريش من عار الالتجاء الى عيذان اجانب عن العرب. فتراهم يتمثلون للفظ «احابيش»، شروحا تُرضي السيادة القرشية، مسلمين بأن قوم ابن جدعان، وابي أحيحة، وابي سفيان، كانوا يلجؤون الى جيرانهم البدو، الى الخلعاء، الى اللصوص من أسلم وغفار، ولا بأس في ذلك مادام هؤلاء من العرب وهو ما تفهمه السيرة بلفظة «احابيش» أو لم يقر معاوية الكبير هذا الحادث، وهو أشهر من يمثل العلم السياسي عند العرب⁽²⁾، فهنا البدو على محاربتهم في سبيل قريش⁽³⁾. وقد كان خليقاً بهذا السياسي الداهية ان يتكلم بما شئت له مهارته البليغة. على انه لم يتوصل الى اقناع شعراء البدو، وفيهم من كان يجمع السذاجة الظاهرة الى دقة الملاحظة وتفهم حقيقة الامور، فيقول:

تولت قريش لذة العيش، واتقت بنا كل فيج من خراسان، اخبرا⁽⁴⁾

(1) الديوان 61 : 3.

(2) اطلب كتابنا معاوية، واستنتاجنا في مهد الإسلام، 332-334، I.

(3) العقد 3 : 41 - كان النبي افضل من يمثل الشجاعة المكية، في نظر المسلمين : النبي ثم ابو بكر، وقد ظهر كلاهما في العرش، أي الخيمة من ورق الشجر، في بدر، يراقبان تطورات المعركة، ويصدران الاوامر عن بعد (اسد الغابة 3 : 1212. حتى ان الملك جبريل لام النبي بكل بساطة، فقال : «انت في المقال، واصحابك يقاتلون في الشمس» (اسد الغابة 5 : 166).

(4) ابو تمام : الحياصة (Freitag) 667 : قابل بايات عمرو بن سعد يكر : (الاغاني 14 : 40). وفي اسد الغابة (3 : 380)، ان البدو «مادة الاسلام»، راجع مهد الاسلام، I، 332.

هذا في الاسلام، وقد اخذت الامبراطورية العربية تنشر السيادة القرشية بانتشار اعلامها وجيوشها، اما قبل الفتوح فلم يكن البدو ليصبروا على ادعاء القرشيين، ولا يحترموا «سبخية». وشاهدنا ذلك الشعر الجاهلي الذي يفتخر فيه ارباب بانتصارهم على اهل مكة، ويحملهم على «سبخية» حملات لم يوقفها الا الليل ومنطقة الحرم. وقد ذكرنا شيئاً منة هذا الشعر في ما تقدم. ولا بأس باعادة بعضه، من ذلك قول خدش بن زهير:

يا شدة ما شددنا، غير كاذبة على سبخية، لولا الليل والحرم⁽¹⁾

بيد ان بني غفار لم يكونوا يحترموا الحرم، كما تقد لنا فذكرناه في اول هذا المقال. اما غيرهم من البدو فكانوا يتجاوزون ذلك في ذكر شجاعتهم وبطشهم بالقرشيين، فيقولون ما قال عبد الله همام:

اذا لضررتهم حتى يعودوا لمكة يلهفون بها السبخية⁽²⁾

واننا لنخطئ اذا صدقنا هذه الاقوال، كما هي. ولكن مهما كان فيها من المبالغة، فان القرشيين كانوا، في العصر الاسلامي، يشعرون بشدة وطأة تلك التذكريات القديمة، ويعدم توافقها والسيادة الحالية على العالم العربي. فكان لابد من محوها شيئاً فشيئاً، والعمل على ان تبدل بها سيادة قرشية تستند الى اقدم العصور. هذا ما كان من واجبات المؤرخين الرسميين، وهم يكتبون تحت مراقبة خلفاء بغداد، اشهر من يهمهم هذا الابدال.

ولنعد الى الاحايش او العساكر السود. فكر النبي، بعد فتح مكة بالسير على بني هوازن، فنصح ابنه وطنه ان يستخدم، في ذلك، الحبشان واكثرهم من رقيق بني مخزوم⁽³⁾. واذا فقد كان هذا النوع من التجنيد معروفاً، على ان النبي اجاب، كما

(1) الجاحظ: البخلاء 258: الاغاني 19: 76: العقد 3: 92.

(2) الجاحظ: البخلاء 258: يزيد، 46 - وهناك بيت في هجو «سبخية» اوردته صاحب الاغاني 151: 29 وهو:

همت سبخية ان تغالب ربهيا وليغلبن مغالب الاغلاب

(3) الاغاني 1: 23.

يزعمون، بقوله: «لاخير في الحبش، ان جاعوا سرقوا، وان شعبوا زنوا»⁽¹⁾. واي حكم اوضح من هذا، واشد وقعاً، وكيف لنا بالرهان على شجاعة القرشين المشركين، الذين كُسرُوا في بدر، والتخندق، ويوم فتح، وكانوا يدفعون بالعسكر المأجور ليحارب عنهم، حتى انهم حضروا وقعة حنين حضور المشاهدين ليس غير ولم يخطيء الانصار اذ وصفوهم فقالوا: «كثير شحم بطونهم». وهي صفة رجال الاعمال المستقرة، والتجارة المطمئنة، لارجال الكد والسفر والحروب. وهناك مشكل جديد يقتضي بعض الشروح. وهو النبي نفسه الذي يحكم الحكم الشديد على الحبش في هذا القول فينفي صلاحهم للحرب، يمدح، في قول آخر، خالد بن الوليد لانه وقف «ريقة في سبيل الله»⁽²⁾ اي في سبيل الجهاد، في سبيل الحرب المقدسة، ولم يكن رقيق خالد، وهو غزومي، الا من اولئك العبيد، لان الرقيق الابيض كانوا نادراً في مكة انذاك⁽³⁾. ومهما يكن من امر، فان المؤرخين الرسميين لا يرضون، بحال من الاحوال، ان يخلط بين هؤلاء العبيد الحبشان «واحابيش» قريش. وهم يزعمون ان «الاحابيش»، يبدو من قبائل تهامة، وقبائل جنوبي الحجاز، من كنانة⁽⁴⁾ وخزاعة، واذا فهم عرب خالص⁽⁵⁾، كانت قريش، استنادا الى معاهدات ومحالفات سابقة، تستدعيهم للاشتراك معها في الحروب. وهذا معنى ما يوردونه من اقوال عن قريش وانها كانت «تستجلب العرب في بواديها»⁽⁶⁾، واحيانا كانت تستأجر حياً كاملاً من قبائل العرب⁽⁷⁾.

(1) الغاني: الموضع نفسه، والسيوطي: الموضوعات 1: 221.

(2) ابو عبيد: غريب الحدث (مخطوطة كوبرولو، ستانبول)، ص 10، ابن الاثير: النهاية 3: 20.

(3) راجع الاغاني 1: 22.

(4) قابل بشرطه يورده ابن هشام: السيرة 701، لشاعر مكّي معاصر، «جمع من كنانة غير عزل»

(5) ابن قتيبة: المعارف (طبعة مصر) 27: العقد 2: 47، الازرقعي: 7، البكري: معجم 262 - 264، ابن دريد: الاشتقاق 119، ياقوت: معجم (طبعة مصر) 3: 211، الاغاني 19: 79، وقد ذكر ميل خزاعة الى محالفة محمد منذ الهجرة خاصة، الواقدي 229، الطبري 1: 1525.

(6) الواقدي 211: وقابل بقول حسان المذكور اعلاه: «انتم احابيش جُعتم بلا نسب»

(7) الواقدي 263 - او يصح ان نرى الاحابيش في اولئك الشذاذ من «اوباش واتباع قريش»، الذين قاوموا خالد بن الوليد، يوم الفتح؟ الطبري 1: 1625، الحازمي: ناسخ ومنسوخ 154، ابن الاثير: النهاية 4: 19 - وعلينا ان نشير هنا ان مادة «الاحابيش» غير موجودة في دائرة المعارف الاسلامية.

أما من لا يكتفي بهذه الشروح الواضحة في نظر المؤرخين الرسميين، فلا يستحق الجواب الشافي، على أن هناك مشكلاً لم يحل، وهو الشبه الغريب بين لفظ «الاحابيش» واسم سكان حدود الأريترية الغربية، وهنا أخذت تخيلات لغويي العرب بتوليد الشروح والمشابهات المتنوعة، ولاشي يعد تلك المخيلات في سبيل الشرح والتعليل، فكلما غرب اللفظ غرب شرحه وبعد استخراجه يسهل ذلك ما في أصول الفقه من مرونة، وما في تصاريهها وصيغها من لين وتنوع، فكانت النتيجة أن من يشرح لفظ «الاحابيش» بقرابته، من «الحيش» و «الاحبوش» يفضل ويضلل، أو ليس في اللغة فعل «تحبش» بمعنى «اجتمع» يعززه عدد من أقوال الأئمة ونصوص القدماء⁽¹⁾، وإذا «فالاحابيش» غير سكان بلاد الحبش.

يسلم اللغويون والمؤرخون بأنهم من العسكر المأجور الذي كانت تستخدمه قريش، لأنهم لا يمكنهم إنكار كل الحقائق التاريخية، على أنهم يراجعون أمام الفكرة بأن قريش استعانت بالحبش، فيجعلون الاحابيش من العرب، تحالفوا مع قريش، قديماً⁽²⁾، فكانت تستعين بهم لتعبئة جيوشها⁽³⁾، أما الاسم «الاحابيش» الذي يطلق على هؤلاء العساكر فيشتقه اللغويون من اسم جبل حبشي الذي تحافوا عنده. وهذا قول ابن دريد عنهم: «حلفاء قريش تحت جبل يقال له حبشي فسموه الاحابيش»⁽⁴⁾. أي شرح أبسط من هذا، واقطع السؤال والاستيضاح والتقد. على أن النقد لا يؤمن بهذه البساطة، فيسأل: ولماذا سار المكيون بعيداً، ففتشوا عن موضع لأجراء ذلك التحالف، خارجاً عن حرمهم؟ ولا يخفى أن المعابد كانت كثيرة في مكة، ويقول الحديث أن العرب كانوا يقدمون إليها من جميع أنحاء بلادهم، بل من الشام والجزيرة ليعقدوا محالفاتهم أو ليجددوها⁽⁵⁾، ولا يمكن القول أن موقع الحلف

(1) اطلب ابن السكيت: تهذيب الالفاظ (طبعة شيخو) 52 : 706، ابن قتيبة : المعارف 202، نقلا عن حماد الراوية : حسان بن ثابت : ديوانه 63 : 3، وابن هشام : السيرة 246 : 2 : 80.

(2) اطلب رواية نقلها صاحب الاغانى 16 : 66، 67، ولكنها غير قديمة، وعليها مسحة الوحي العباسي.

(3) وهو معنى «استأجر» الواردة في الكثير من النصوص القديمة. اطلب الاغانى 18 : 212.

(4) ابن دريد : لاشتقاق 119، ابن هشام : السيرة 2 : 80.

(5) وهو معنى «استأجر» الواردة في الكثير من النصوص القديمة. اطلب الاغانى 18 : 212.

اختاره «الأحابيش» أنفسهم واضطروا قريش لقبوله. فإن أولئك المعاهدين، في نظر الرواة، كانوا من خزاعة ومن كنانة. ويظهر أن بعض المؤرخين شعروا بإمكان هذا الاعتراض، فحاول اليعقوبي التخلص منه واضعاً في فناء الكعبة مكان حلف الأحابيش⁽¹⁾. ولا شك في أنه بهذا الوضع أولى الحلف روعة دينية لم تكن له، ولكنه، بحذفه جبل «حبشي»، أفسد على اللغوين شرحهم واجتهادهم في تخريج أصل «الأحابيش» من غير سكان الحبش.... بيد أن هؤلاء لم يتنازلوا عن جبلهم «حبشي»، بل ظلوا متمسكين به، على حيرتهم واضطرابهم في وضعه من تلك الأرض. النبي وأقاربه المكيين أن (سيادة) الأحابيش كانت تتقل من واحد إلى واحد، فلا تطول مدة (السيد) في منصبه. والسبب أن المكيين، على حاجتهم إلى معونة أولئك البدو، لم يكونوا ليغفلوا عما ينصف به سادة القفر من نزوع إلى الاستبداد بالسلطة، وميل إلى العتب بالأوامر، فكانوا لا يدعون السيد منهم مدة طويلة على رأس الجيش خوفاً من سيطرة عسكرية.

وهكذا عملوا على إضعاف نفوذ السيد، إلا في ماخص قيادة الجيش أثناء الحرب، قيادة زمنية وقتية، وهو ما تشير إليه النصوص القديمة بقولها: (وكان يومئذ الأحابيش)⁽²⁾.

ولا يخفى أن هذا التقليل في المنصب، وهذه المراقبة الغيري من قبل القرشيين لمن أوضح الأدلة على التقاليد الديموقراطية، وعلى تنبه المكيين وحذرهم المتيقظ⁽³⁾.

ثم أن هؤلاء التجار الحاذقين كانوا أبعد من أن يغفلوا عما قد يجره من خطر ذلك الجيش الأسود المسلح، إذا ما ترك دون رقابة ولا ضبط. وهم لم ينسوا بعد ما اتصف

(1) اليعقوبي: تاريخه 1: 278، 279، وقد استند التاريخ إلى الشعر على طرقة المعروف. قابل بها في ابن هشام: السيرة 556، وهو يذكر الحطيم «والحطيم» معبود لم تحقق هويته بعد.

(2) أبو سعد: الطبقات 2: 70: الأغانى، 1: 20: 19: 79: ابن هشام 245، 742: العقد 2: 47: وكان من أشهر أولئك السادة «سيد القارة»: البخاري: الصحيح (طبعة 59: 3: Krehl): والقارة بطن من كنانة مشهورة برماته Wustenteld, Register, 119: الطبري 1: 1528: أسد الغابة 3: 297، ويظهر فيها القارة من أسد خزيمة، قابل بها في ابن هشام 245.

(3) مسلم: الصحيح 1: 486.

به جدد أحاييهم، أبناء مملكة أكسوم القرية، من بطل وتنكيل، عندما اكتسحوا الحجاز، عام «الفيل»، فأحتلوا مكة نفسها.

تلك الذكريات، على غموضها، كانت جديرة بأن تثير في أذهان السودان المتقلقة نزعات قد تكون شديدة الخطر على أهل مكة. ولا يخفى أن مملكة الحبش، اذذاك، كانت دولة حربية شديدة الوطأة، لاتزال تتحين الفرص للعودة الى التدخل بشؤون جزيرة العرب⁽¹⁾. هذه الدولة التاريخية القوية، الطموحة غير تلك الدول الحبشية الوهمية، المتولدة من تصورات جماع كتب «الصحيح»، يحكمها نجاشي ميال للإسلام⁽²⁾ له أخ يأتي المدينة متطوعاً لخدمة النبي⁽³⁾.

يفيدنا التاريخ ان رجال الدولة الحبشية كانوا ينازعون المكين انفسهم، وفي مدينتهم مكة، تجارة الهند، وكان أسطولهم يسيطر على البحر الاحمر. لهذه الاسباب وما يماثلها كان القرشيون شديدي الحذر من رجالهم السود، فعملوا على ضبطهم بأنشاء ذلك النظام العسكري الذي اشرنا اليه.

فأحاطوا الاحايش بعدد من الضباط والقواد العرب مسؤولين عن اخلاص رجالهم وطاعتهم. وهو ما قام به أولئك «السادة» من بدو تهامة. ولقد كان من غاية القرشين، فوق ضبط الاحايش ومراقبتهم، ان هذا النظام يعزز العاطفة الوطنية في اولئك البدو، فيدفعهم الى الالتفاف حول قریش، متناسين احقادهم وثاراتهم. ولم يختص «الاحايش» بسيدهم المستقل فقط. بل كان لهم، فوق ذلك، رايته الخاصة يحاربون وراءها الى جانب القرشين⁽⁴⁾. وكان لهم ايضاً ميزات متعددة مدونة كتابة في معاهدة تنص بالتفصيل على كيفية معاونتهم للجيش للقرشي، وعلى مدة خدمتهم العسكرية، وما يتمتعون بها من حصانات وامتيازات، وما يتناولون من مرتبات مقررة. حتى اذا اراد القرشيون ان يتملصوا من تنفيذ شيء من هذه الشروط، هاج

(1) راجع كتابنا المدينة العربية للطائف عشية الهجرة 290

(2) ابن هشام 717.

(3) اسد الغابة 2 : 144، 5 : 272.

(4) الواقدي 199، 201.

الأحابيش فذهب سيدهم، وانذر رؤساء قريش باحترام شروط الحلف والمعاهدة⁽¹⁾، مكالاً لرجالهم بحقهم من الحماية والمنعة في أرض مكة.

وكان العرب من «الأحابيش» اعلق ببديتهم من أن يتصاغروا للحضرين من أهل مكة. هم يعاونونهم في الحرب، ولكنهم لا يرضون بأن يعاملهم المكيون معاملة المأجورين. فوجب على أهل مكة أن يترضوهم دائماً، وذلك لاسيما «سادتهم» لثلاثي وثلاثين ألفاً من الجيش معهم، أو لثلاثي وثلاثين ألفاً من «الأحابيش»، كما كان يقال⁽²⁾.

كل ما تقدم من التفاصيل يقودنا بالفكر إلى قرطاجة، إلى البندقية، إلى تلك الجمهوريات التجارية التي تشترك مع مكة الجاهلية في الكثير من مظاهرها. ولا يجد الباحث صعوبة في أن يستخرج من النصوص المتعلقة «بالأحابيش» مواد صالحة لتأليف رواية قرشية لا تبعث في شيء عن سالبو "Salammo" فابن جدعان، وأبو سفيان⁽³⁾، وغير واحد من زملائها «الأشراف»، سراً «البطحاء» يحلون بسهولة على أبطال قلوبين من أمثال أمليكار، وهانون، وغيرهما. وفي تلك البيئة الجاهلية الخليعة، التي كثيراً ما شكى القرآن من عبثها وفساد أخلاقها، لا يندر أن يرى الباحث واحدة من «ذوات النطاقين»⁽⁴⁾ العديديات، تقوم

(1) قائلاً: «حالفناكم وعاقبناكم..» (الطبري 1: 1521 - يذكر ابن جبير في رحلته (Trauels, 97, 131) أن حرس امراء مكة الخاص كان، في عصره، مؤلفاً من السودان. ولم تكد الحالة تتغير من ذلك العهد إلى يومنا. راجع بوركهات، رحلات الجزء الأول، ل. روش، عشر سنوات عبر الإسلام، 18، 4 - 1844، ص. 110 ثم ص. 152، 328، 329.

(2) وهو معنى: «لأنفرن بالأحابيش»، ابن سعد: الطبقات 1: 70.

(3) قابل بها في الأغاني 19: 75.

(4) لا تختص لفظة «البطحاء» بالدلالة على «مجرى السيل» إنما تفيد أيضاً «الحصى» أو «الحصاة». قابل بها في اسد الغابة 4: 42: «فبحث بيده في البطحاء». نذكر هذا لنبرر شرح هوير في رحلته: ش. هوير، رحلة في وسط الجزيرة العربية، ص. 54: (مقتطف من نشرة الجغرافيا، 1884 -) فنرد على نقد وجهه إليه قلم التحرير في المجلة المذكورة. ولا شك في أن هوير، المتضلع من اللهجة البدوية، دون الشرح الذي سمعه في ذلك المكان، فلم يخطئ القصد مستعملاً «الشامل بدل المشمول» كما نرى في تعليق المجلة. ولقابل ذلك أيضاً بهذا التعبير في اسد الغابة 6: 72: «أناخ بالابطح ثم كوم كوماً من البطحاء»، وبها في السهمودي: الرفاء 1: 94، 2: 164: ابن الأثير: النهاية 1: 82، 4: 328: شيخو: شعراء النصرانية 771.

مقام بطله الرواية المذكورة⁽¹⁾. فالمحيطان يتشابهان بسيطرة الهالين من أرباب التجارة، واصحاب رؤوس الاموال، وبحاجتهم جميعاً الى حماية الجنود المأجورين.

ديمة الغارقة في غموض التاريخ الجاهلي، منتقلين الى مظهر حديث في الجيوش العصرية لا يخلو من شبه بنظام الاحابيش. وهو نظام الفرق الايطالية المعروفة «بالعساكر» «askaris» او نظام جيوش المستعمرات وفيها تتألف الجنود من السودان، وضباط الجيش من البيضان، كما كان في جيش الاحابيش، ان جاز لنا ان نطلق لفظ البيضان على بدو الحجاز السمر الالوان. وقد أشرنا الى ان جميع الضباط والقواد والموظفين في ذلك الجيش الافريقي، من المدعوين بالسادة، والرؤساء، والعرفاء، كانوا كلهم من العرب ولهم وحدهم الحق «بالأنفال» او اسلاب العدو⁽²⁾. وقد كان من الطبيعي ان تفكر قريش لتعين هؤلاء الضباط بمن يلبأ الى حرماها من الخلعاء والمشردين كالبراد، وابي الطحان، وحاجز، والحرث بن ظالم، فتسلحهم⁽³⁾ وتعينهم على رأس أحابيشها. ولما كانت «الحرب خدعة»⁽⁴⁾ ولما كانوا اشهر ما يشتهرون به من الصفات الخداع والجراة، كان لا بد ان يتكل عليهم رجال الملاء، او مجلس القبيلة الاعلى، فيتنادون من انحاء الجزيرة، ويؤجرون الملاء سيوفهم، متضجرين من اقامتهم بالسكنية والراحة في ارض الحرم⁽⁵⁾.

ولم تكن مكة لتجهل قيمة مساعدتها هؤلاء، فلا تبخسهم حقهم، بل تعاملهم معاملة الضيف الكريم والجار العزيز، وان اساء الجوار⁽⁶⁾، فتغض النظر عن المساوي

(1) راجع كتابنا في فاطمة وبنات محمد 5... P.

(2) وقد يعد السادة عبيدهم بالعناق، اذا ما انتصروا، كما جرى لوحشي في أحد، وهو ما كان يجري عليه في جيوش النبي أيضاً. اما المقاتلة من الاحرار فكان لهم الحق بسهمهم في الاسلاب.

(3) الاغاني 10 : 38.

(4) راجع مهد الإسلام ، I، 248، وكثير من هؤلاء الحلفاء كانوا يسبقون الجواد في ركضه، اسد الغابة 5 : 178 : مهد الإسلام ، I، 248، وتراجع اللصوص تتوسع معجبة بهذه الحيل.

(5) كابي الطحان، راجع مهد الإسلام ، I، 172.

(6) قابل بها في الاغاني 19 : 75 عن موقف البراد في مكة، وكيف جرّ القبيلة، بافعاله وتعدياته، الى حرب الفجار.

وتنعم عليهم بلقب «حلفاء قريش»، وهو لقب يجز منافع مادية، وواجبات حرية⁽¹⁾. وكان من فضل هذا التدبير أن يشغل هؤلاء الشذاذ فيصرف الى طريقة نافعة ميلهم الفطري للغزو⁽²⁾.

ثم ان مكة كانت تستلحق غفاراً، وخزاعة، وغيرهما من القبائل البدوية البطاشة بما تدفعه لسادتها من مال، فتستخدمهم جميعاً في المحافظة على مصالحها الخاصة. قد لا يكون في هذه التدابير مظاهر جليلة للشجاعة القرشية، ولا دلائل على جرأة اولئك الراساء، ولكنها تشير الى ما اتصفت به قريش من دهاء وحذق ومرونة في السياسة والادارة، حتى اصبح من نوع الامثال الكلام عن «احلام قريش» و «حلماء قريش»⁽³⁾.

أو هل نستغرب، بعد كل ما تقدم، الا يكون مدونوا «السيرة» انتبهوا لجميع الامور المتشعبة المتشابهة، وهم الذين أثرت فيهم العواطف القومية المتأخرة، فقادتهم الى ضيق المجال في البحث والتصور، والى الايمان الدائم بسيطرة قريش⁽⁴⁾ حتى في العصر الجاهلي، أو هل نستغرب ان يكون المستشرقون انفسهم أخذوا بهذا العمل، فظلوا مدة طويلة لا يشعرون بضرورة النقد الدقيق في درس أصول ذاك التاريخ⁽⁵⁾.

وقد عرضنا لهذا الموضوع في كتابنا «فاطمة وبنات محمد» (ص 29) فاوردنا تحفظات قليلة في ما خص تلك الاعمال الفائقة قدرة البشر العاديين، ينسبها المؤرخون،

(1) راجع ابن سعد : الطبقات 3. وكان حلفاء الانصار العديدون من البدو يشتركون في «مشاهد النبي»، ولتكتف بالاشارة الى حلفاء بني، اسد الغابة 3 : 227، 247، 269، 298، 5 : 106، 144، 146، وهناك حليف ثقفي يحارب مع قريش في حنين، اسد الغابة 4 : 7.

(2) راجع Berceau, I, 177.

(3) اسد الغابة 1 : 271، 5 : 21، حلم ابي سفيان، في الاغانى، 10 : 11.

(4) ولنا الامثلة العديدة على الايمان بهذه السيطرة القرشية، كقول ابن هشام : «كانوا امام الناس وهاديم» (السيرة 922) : قابل بها ابن اسعد : الطبقات 1 : 2، ابن الديبع : تيسير الوصول 3 : 108. وقد درسا الموضوع في كتابنا عن «يزيد».

(5) قارن مع ما ورد في شارل دي بيرسيغال في كتابه إيرى (الجزء الأول، الصفحة 253)، وسبرينغر في كتابه محمد (الفهرس، تحت المدخل «أهويس»)، وغريمو في كتابه محمد (الجزء الأول، الصفحة 106)، وكلود هوار في كتابه تاريخ العرب (الجزء الأول، الصفحتين 106 و 144).

دون احتياط، إلى إبطال الهاشميين، ولا سيما علي ابن أبي طالب⁽¹⁾. ويمتاز الواقدي⁽²⁾ الشيعة، بين جميع المدوني «المغازي»، بازدرائه كل قياس في مروياته⁽³⁾. أما الآن، وقد دققنا بعض الشيء في فهم المؤسسات العسكرية المكية، فتساءل الابنغي لنا إن نزيد من تلك التحفظات ونستفيد من هذه الأبحاث التمهيدية في نظام مكة الجاهلية، مواد لنقد «السيرة» نقداً داخلياً. وقد قُيِّضَ لنا إن نبحت في «السيرة»، في مقال نشرناه منذ ربع قرن بعنوان «عمر محمد وطريقة التاريخ في السيرة»⁽⁴⁾، وقلنا فيه عن هذه المجموعة: «لا ترمي إلى طرح كل شيء... وبدل أن نقرب هذا البناء الضخم الذي عمل الحديث على رفعه، لنكتف بتفكيكه حجراً حجراً، فنفحص قيمة ما استعمل فيه من مواد. هو عمل محل، ولكنه ضروري» ولنا الأمل بأن هذا البحث في «الاحباش» يأتي ببرهان جديد قولنا السابق. وعلى من تقع التبعة إن عمل هذا البرهان على إضعاف الثقة بتلك المواد الإسلامية القديمة.

ثم إن استندنا إلى الأقوال الرسمية المتداولة، نرى علماً ينشأ في كنف محمد، من عرفناه بعميله طبعاً إلى السلم والطمأنينة⁽⁵⁾. وإذا فلم يكن لهذا المحيط الهادي، محيط خديجة وبناتها⁽⁶⁾، إن يعزز تلك النزعات الحربية التي نراها، بعد ذلك، في زوج فاطمة. ولا يخفى أنه كان من آخر من هاجر ملتحقاً بالنبي في المدينة. وهو لا يظهر، قبل وقعة بدر، في أي معركة من تلك المعارك البسيطة، المعروفة بالغزوات، التي كانت تحدث من وقت إلى وقت فتتمدد شيئاً من ملل العهد الأول، عهد الاستقرار في المدينة. إذا

(1) راجع Futima, 45، أما ترجمة علي الواردة في أسد الغابة 4: 16 فاكترها مستندة إلى النصوص الشيعة.

(2) الواقدي 179 - وفيه التعبير: «منعوني... من الأحمر والأسود» وقد يدل «الأسود» على الكتاب السوداني، راجع Caetani, Annali, II, index s. v, Ahabis.

(3) لا يظهر الأمويون في كتابة البظهر يثير الضحك فالأزدراء، مثلاً في ص 286 - 269 أما الهاشميون فكلهم، حتى النساء، على غاية الكيال، ص 281 - 282، 267.

(4) راجع Fatima, P. 23. وقد استغلت الشيعة هذا القول لتحل، بين علي وإبي بكر، مشكلة «أول من أسلم». راجع كذلك ترجمة علي في أسد الغابة 4: 66 - 68.

(5) راجع Fatima, P. 23. وقد استغلت الشيعة هذا القول لتحل، بين علي وإبي بكر، مشكلة «أول من أسلم». راجع كذلك ترجمة علي في أسد الغابة 4: 66 - 68.

(6) وفي القرآن (33: 95): «قل... لبناتك» وهو يفرض اثنتين على الأقل، ونظر كتابنا، «فاطمة» 2.

استندنا الى هذه المعلومات، وكلها مستقاة من «السيرة»، ومن أجدر كتب «الصحيح» بالثقة، فلا نرى ما يبرر ذلك الانقلاب السريع في أطوار الهاشمي الشاب، ولا كيف انتقل من حياة هادئة خفية مدة السنين الاولى الى حياة حربية يظهر فيها، منذ اول معركة، ودون ان يمر بطور انتقالي طبيعي، صفات فروسية عجيبة، ومهارة في العراك تفرض اختباراً وتمرنأً طويلين⁽¹⁾.

شاء بعضهم ان يرى في تجارة القوافل دافعا الى النزعة الحربية في باعة مكة وسامسرتها، ومن ثم داعياً الى تمرينهم على استعمال الاسلحة المتنوعة. واننا لنود ان نشارك هذا البعض بقبول فرضية قد تظهر طبيعية، لو لم يكن القرشيون قد تخلصوا قديماً من الهم العسكري، في تنظيم القوافل، فعهدوا الى غيرهم في حفظها والسهر عليها، كما رأينا. ولم تكن حادثة الحرث بن هشام المخزومي، المستقيل عن الحرب حباً لعائلته⁽²⁾، بفرديّة في ذلك المحيط. من الحق ان البدو كانوا يتتقون لأنفسهم من الاهانات المتعددة اللاحقة بهم في مصارف مكة ومتاجرها، فيهزأون بجبن القرشيون، ويبالغون. ولكن من الحق ان تهكمهم وحده لا يكفي لتبرير هذه الشهرة الواسعة اللاحقة بجبن أهالي مكة. والا فكيف امكن اعداء محمد من القرشيين ان يتكلموا على اولئك البدو - وهم من عرفوهم بضعف الاخلاص والميل الى النهب والسلب - في الدفاع عن مديتهم وعن اموالهم؟ وكيف امكنهم ان يظلوا مدة طويلة على هذه السياسة الشديدة الخطر؟

ولنا الشواهد العديدة على ضعف الاخلاص في البدو، نكتفي بالإشارة، في ذلك، الى ما قام به بعض الخزاعيين والغفاريين من مصانعة النبي ومخالفته، بل من التجسس له على القرشيين⁽³⁾ بينما كانوا ذوو قرباهم من ابناء غفار وخزاعة يحاربون، مأجورين، في الجيش القرشي. ولنلاحظ ان مجموعات التراجم تتردد على الغالب في

(1) ولقد أنكر على علي هذا الاختبار، فيما بعد، راجع Fatima, P. 29، وكيف جرب ان يدافع عن نفسه، الاغانى 15 : 45.

(2) راجع الايات المنسوبة الى الحرث بن هشام في السيرة 522.

(3) ولا سيما بنو خزاعة : اسد الغابة 4 : 290. وهناك غفاري يطلق محمداً على بعث قريش، الواقدي 202، قابل بها في Cactani, Annali, II, 1071, 1072.

نسبة الصحابة البدو، تتردد بين غفار، وأسلم، وخزاعة⁽¹⁾.

وهناك رجل من مشاهير غفار، التحق أولاً بالأمويين ونال لقب حليف، ثم نراه يقتل، في سبيل الاسلام، لدى ابراج خير⁽²⁾. وليست هذه الحادثة بوحيدة من نوعها. بل ان البدو، وكأنهم تعودوا هذا التقليل السياسي، يتقلون بسهولة من جيش الى جيش وفقاً ليلهم المتردد او لمبلغ اراحهم المالية، وكثيراً ما كانوا يتلون بركات النبي في مساعدتهم له، كما نالوها كثيرة، مدونة في كتب الحديث القانونية، لانخراطهم في الجيش المدني⁽³⁾. واذا بقي من شك في تفهم خلق القرشيين الحربي، ونفورهم فطرة من المعارك والمخاطر، نراه يتبدد اذا ما القينا لمحة دقيقة على ما اتخذ المكيون من تحفظات واستدراكات عديدة خوفاً من مفاجآت تقلب عليهم عسكرهم المأجور. ولم يكن رئيس ذلك العسكر يتردد في تهديد القرشيين⁽⁴⁾، اذا ما ابدى هؤلاء اقل معاكسة.

ويجب الا نتوهم وجود نظام عسكري مستقل بشكائته او معسكراته، وكتائبه الدائمة. انها الخدمة المأجورة⁽⁵⁾، او الاتفاق، كان لمدة الحرب فقط، بل لمدة غزوة واحدة احياناً. هذا اذا لم يترك البدو القتال قبل نهاية الاتفاق، فيفرون جماعات، او يتقلون الى جيش العدو. نتحقق فيهم هذه النزعات الفوضوية بتاريخ حصار المدينة، وحوادث واقعة الخندق. اما زمن السلم، فكان الخلعاء ومن على شاكلتهم يعيشون في جوار مواليتهم من ارباب المصارف القرشية⁽⁶⁾. ويتقلون معهم، في رحلاتهم من مكة، ليدافعوا عنهم، او ليدافعوا عن اموالهم وتجاراتهم، وفي هذه الحالات كانوا يسافرون مع القوافل كما كان يفعل البراد. وهكذا كانت مهمة بني غفار وانسابهم

(1) اسد الغابة 3 : 244.

(2) اسد الغابة 3 : 270، وكان الغفاريون عديدين في هذا الحصار.

(3) وقد استفادت اسطورة ابي ذر من هذه الحالة، اسد الغابة 5 : 187 - 188.

(4) يحددهم بالاتصال الى جيش النبي، الطبري 1 : 1539.

(5) اما في ما يخص عدد الجيوش فلا يتفق المؤرخون، هذا الواحد يذكّر «الفين» وابن سعد يشير الى «اربعة الاف» من الاحابيش والبدو (الطبقات 2 : 47).

(6) كان الغرياء، في مكة، يتعلّقون بخدمة الاشراف، اطلب اسد الغابة 3 : 288، وعلى الغريب ان يلتحق الى احد اما عن طريق ((الحلف))، او عن طريق «الجوار».

من بدو تهامة ان يحفظوا التجار، ويسهروا على القوافل القرشية، يؤجرون اربابها ابلهم وسيوفهم بثمان باهظ بعض الاحيان.

اما شأن الاحباش، او سودان افريقية، فكان يختلف عن شأن البدو. كان السودان مفروضاً عليهم خراج، او ضريبة يومية، يؤدونها الى ساداتهم، وقد لا يصلون الى تأديتها الا بشق النفس والعمل المجهد في حوانيت المدينة، وهم، فوق ذلك، حاضرون مستعدون لتلبية مواليهم لدى اي طلب، وكان أكثر هؤلاء الموالي من سراة المخزومين، ارباب الاموال الذين كانوا يستغلون تجارة الرقيق استغلالهم سائر مرافق الحياة الاقتصادية اذ ذاك، فاذا دنت ساعة الخطر، وسمع «الصريخ» وهو صوت الانذار⁽¹⁾ كان يهجم القرشيون بتنظيم العساكر، وكثيراً ما تطلب هذا التنظيم الاسابيع الطويلة، بل الاشهر بكاملها. وهو ما حدث في بعثة أحد، فقد أضع المستعدون سنة كاملة. وكان يقوم بالتجيش، او التعبئة، بعض الاشراف او كبار الصيارفة من اهل مكة، اولئك الواسعوا العلاقات، الكثيرون المعارف والاصدقاء والاقارب⁽²⁾ في القبائل البدوية. فيذهبون من حي الى حي في مجاهل تهامة ومناطق الغور، يستأجرون الرجال⁽³⁾. وقد يرتقون جبال السراة في جنوبي شرقي الطائف، ليستزلوا الأزد، وهم من أشجع سكان الحجاز. فيعدون الجميع بالمال الكثير والأسلاب العديدة، ويرجعون ووراثهم مجموعة من الابطال والصعاليك واللصوص، «حرشة الضباب» و «أكلة البراييع»، قطاع الطرق⁽⁴⁾، «وسراق الحجيج». بينما كان الباقون في مكة من السادة يهتمون بتسليح «الاحابيش»⁽⁵⁾ وتنظيمهم، وهم، في تلك الاحوال، يسترضونهم بالاكل الطيب الذي لا يذوقونه في حياتهم العادية، فيطعمونهم الخزيرة،

(1) او «منزل الجيش»، مسلم : الصحيح 1 : 219، قابل بما في ابن الاثير : النهاية 3 : 90، 4 : 126.

(2) ولقد كان من شيوخ البدو وساداتهم من يشاركون القرشيين بتجارعتهم، ومنهم من يصاهرونهم، راجع ابن هشام 373، ثم Berceau, I, 289.

(3) ابن هشام 556.

(4) هم حلفاء الهاشميين وغيرهم من اشراف مكة (اسد الغابة 3 : 25، 5 : 111) وحلفاء امية (اسد الغابة 3 : 402). وقد شهد الحديث بشجاعتهم فورد : «نعم الحي الازد والاشعرن لا يلقون في القتال ولا يفلون» (اسد الغابة 5 : 229).

(5) ابن الاثير : الكامل 1 : 2247، الاغانى 19 : 77.

وهي حساء فيه من العجين ومن اللحم المقطع⁽¹⁾. ولا تكاد تنتهي الحرب حتى تتفرق هذه الكتائب جميعها، والا فأن القرشين يعجلون في تفريقها، كما جرى لهم بعد وقعة الخندق. ذلك انهم كانوا يخافون من حرب داخلية تتلو المعركة، فلا تقل شدة عليهم من العدو الخارجي، لما تعرض اموالهم ومتاجرهم ومصارفهم ويوتهم لطمع اولئك الشذاذ المسلمين، واذا فمن الضروري ان يعود البدو الى منازلهم من سهول تهامة، والعبيد الى معاملهم في المدينة. وكذلك تعود المطايا، واكثرها الابل - لأن الخيل من خصوصيات السادة وحدهم⁽²⁾ - الى المراعي، او الى اصحابها من البدو الذين استؤجرت منهم، وتعود الأسلحة الى مخازنها الخاصة في مكة.

ولم تكن هذه الأسلحة وافرة، بل لم تكن كافية لجميع الاحايش، كما قد يستخرج من قول كعب بن مالك في موقعة أحد - ولا نرى ما يبرح صحة قوله - مشيراً الى احايش منهم حاسر ومقتن⁽³⁾.

وقد يكون الخاسرون من اولئك المكلفين حفظ الامتعة، ألا ان يقصد الشاعر رماة الجيش المشهورين باستعمال الحراب⁽⁴⁾، وهي آلات لا يقر العرب بانها من اسلحة الحرب.

هذا، ولا يخفى ان وجود الجيش المسلح، وان وقتياً، يفرض وجود مخازن للأسلحة في يد السلطة الحاكمة، نقول هذا مع شعورنا بصعوبة الاستدلال على وجود الادارات العامة، والنظم البلدية، في مكة قبل الاسلام⁽⁵⁾. فليس، في كل ما بين ايدينا

(1) ابو يوسف : كتاب الخراج 128، وخاصة الجاحظ : البخل 258، وقابل بها في ابن هشام 274، من ان الخزيرة اكلة مكية. يطبخها الانصار لمحمد في المدينة، اسد الغابة 3 : 259، 5 : 480، 481، ابن الاثير، النهاية 1 : 291 - 292، تطبخها فاطمة للنبي، السهمودي 1 : 22، 266، البخاري 1 : 110.

(2) اطلب Futima, p.82, Bareau, I, 137... ولم يتفق العرب مرة بان ضحوا بفرس للقيام «بالحقيقة» (اسد الغابة 3 : 242). وهذا على خلاف ما يزعمه المحدثون، فيدلون على جهلهم بالحياة في الفقر وبما يمثلته الفرس في نظر سكان البادية.

(3) ابن هشام : السيرة 214.

(4) اطلب القسم الاول من هذا البحث، ص 10.

(5) اطلب كتابنا المدينة العربية للطائف عشية الهجرة ص 62...

من النصوص، إشارة واحدة إلى عمل الأسلحة والمعدات الحربية، ولا إلى حفظها، في تلك العاصمة التجارية، التي طالما اغدق المؤرخون على سكانها مجاناً صفات الشجاعة والبطش والفروسية. كانت تأتيها جميع الأسلحة من الخارج: من الهند، واليمن، والشام. فكان سكانها، من السراة خاصة، ومن ورائهم أهل البدو يتفاحرون «بشرفيات» بصرى⁽¹⁾ وبلاد الروم أو «مشارف الروم»، وخاصة بالدرع النفيسة الثمينة التي كان يبلغ من افتخارهم بها، وحرصهم عليها، أنهم كانوا يتوارثونها أباً عن جد⁽²⁾. وقد بلغوا بشمن واحدة منها، مع الحسام، مائة دينار⁽³⁾. وكان أكثر السلب قيمة، بعد وقعة بدر، بضع دروع⁽⁴⁾ أصاب علياً واحدة منها حفظها حتى جعل منها صدقات أمراته فاطمة بنت النبي. ويذكر الرواة أنه كان لصفوان بن أمية الجمحي ثلاثون درعاً، فكان يُعد من أغنى أرباب المصارف في مكة⁽⁵⁾.

لم يكن في مكة خزائن عامة للسلاح، إنما كان فيها خزائن خاصة. كل بطن، كل أسرة، كبني جكح وبني جدعان وغيرهم كان لهم مخازن ومستودعات يجمعون فيها الأسلحة⁽⁶⁾.

فيستعملونها، إبان السلم أدوات واغراضاً للمقايضة، أو يسلحون بها حرس قوافلهم. وهكذا رأينا ابن جدعان وحده يسلح ألف بدوي من كنانة⁽⁷⁾، وتشير

(1) ابن الكيث : تهذيب الالفاظ (طبعة شيخو) 165، الاغانى 11 : 91، 13 : 125، 126.

(2) قابل بنا في القرآن 31 : 80، وفيه دورة تعبيرية للدلالة على الدرع : «وعلمناه صنعة لبوس لكم لنحصبكم من بأسكم فهل انتم شاكرون». وهؤلاء هم الشعراء يفخرون بقولهم أضرم «أكثر دروعاً صافيات» (أبو عجمن (201 : 11 (Abel)، وراجع La Merqne, p. 191, 204.

(3) اسد الغابة 5 : 93.

(4) الغاني 4 : 29. وكان لمحمد درعان، او درع مضاعفة تغطي الظهر والبطن (اسد الغابة 5 : 184) والدرع سلاح واقر الثمن في بلاد العرب، اسد الغابة 5 : 259، الغاني 10 : 14.

(5) أبو داود : السنن (طبعة الهند) 3 : 69، ابن سعد : الطبقات 3 : 108.

(6) الطبري 1 : 1659، 1620، الواقدي 25 - 26، ابن الاثير : الموضع المذكور. وكذلك كانت الحالة في الطائف، أبو عجمن : الموضع المذكور.

(7) الاغانى 19 : 76، 78، الواقدي 202.

النصوص إلى مبالغ عظيمة من الحراب والسيوف والدروع يحتفظ بها أرباب المصارف المكية، ومنهم صفوان بن أمية المذكور آنفاً⁽¹⁾ ونوفل بن الحرث الهاشمي، ولم يكن غزوه ليقبل كثيراً عن مخزن صفوان. ونحن نعرف أنه افتدى نفسه من النبي، في معركة بدر، بألف من الحراب⁽²⁾. ولم يكن النبي ليغفل عن هذه المستودعات الخاصة في مسقط رأسه، فاستغلها كما استغل المصارف القرشية في تنظيم جيشه واستعداده لغزوة هوازن، فأخذ من نوفل وحده ثلاثة آلاف حربة⁽³⁾.

ولنعد إلى سياسة الحذر واليقظ التي كان يقوم بها المكيون بالنظر إلى أحابيشهم وحلفائهم من البدو، فانها تذكرنا بسياسة البيزنطيين تجاه معاوينهم من الغساسنة المكلفين مراقبة الحدود السورية. وقد كان البيزنطيون، قبيل المعركة أو الغزوة، يفتحون للغساسنة مخازن دمشق⁽⁴⁾ وبُصرى، فيسلحونهم، ويضاعفون ذخيرتهم العادية من الحنطة، حتى إذا انتهت الحرب نزعَت الأسلحة من البدو، وأعيدت إلى مستودعاتها البيزنطية. تلك سياسة حكيمة دفع إليها اختبار البيزنطيين أخلاق البدو المضطربة المتقلبة، فحذروا منهم، واحتاطوا. وكانوا يبالغون في تلك الحيلة حتى أنهم كانوا، إذا ما شكوا في إخلاص الغساسنة، قطعوا عنهم ذخيرة الحنطة نفسها⁽⁵⁾، واقفلوا في وجههم حدود الامبراطورية.

(1) ابن حنبل: المسند 3: 401، 465؛ اسد الغابة 3: 22. وهذا خالد بن الوليد «جعل دوابه في سبيل الله» أبو عبيد: الغريب (المخطوطة المذكورة) ص 100: ابن الاثير: النهاية 1: 195؛ 3: 20.

(2) اسد الغابة 5: 46. وقد كان مستودع أسلحته في جدة. وكان المسلمون، في أول عهدهم، تعوزهم الأسلحة ولم يكن يصنعها إلا اليهود في يثرب. قابل بها في اسد الغابة 3: 416. وهناك ذكر لعصا يعطيها النبي أحد المتحاربين فتتحول إلى سيف (اسد الغابة 4: 3) وثلاثمائة درع وجدت في دومة الجندل (ابن سعد: الطبقات 3: 120).

(3) اسد الغابة 5: 45. ويذكر المصدر نفسه دروع خالد بن الوليد (اسد الغابة 5: 225)؛ ابن الاثير: النهاية 3: 59 - 60.

(4) لم يرد ذكر لمدينة دمشق في النصوص العربية القديمة. إنما كان الذكر بُصرى، وهي آخر محطات القوافل القرشية مما يلي الشام.

(5) راجع لذلك، أمراء الغساسنة، ص. 29.

على نحو من هذه السياسة كانت سياسة القرشيين بالنظر الى احابيشهم وحلفائهم، الا ان هناك استثناء في ما يخص «سيد الاحابيش» وبعض «الخلفاء» و «الطرءاء» من الذين أنعم عليهم بلقب «حلفاء قريش». فان هذا اللقب كان يوليهم، من الحقوق المتنوعة، حق الإقامة في مكة⁽¹⁾، ذاك الحق الذي نالوه بتضحياتهم العديدة، بل بدمهم يسفكونه في سبيل الدفاع عن تلك الجمهورية التجارية. وهؤلاء قتلى بدر فيهم العديد العديد من «حلفاء قريش».⁽²⁾ فكان اذا لسادة الاحابيش، ممثلي اولئك الغفارين الفوضويين، مركز منظور اليه في مكة بل مقام شبه رسمي. وكان لهم نادهم الخاص⁽³⁾، في النقطة المتوسطة من المدينة، في فناء الكعبة المقدسة، لا في ضواحي البلدة من «الشعاب» و«الظواهر»⁽⁴⁾.

كان لهم الحق الاشتراك بالاجتماعات القرشية، ويتكلمون فيها بجرأة، وقد يفرضون ارادتهم، كما جرى لابن الدجنة⁽⁵⁾ اذ دافع عن ابي بكر فاتخذته تحت حمايته، عندما وجد عليه قومه بسبب ما اظهره من الميل للدعوة الاسلامية، قبل الهجرة⁽⁶⁾.

وابان مفاوضات الحديبية، ترى القرشيين يختارون سيد الاحابيش فيوقفونه الى محمد مندوباً مفوضاً. وذلك وقت كانت مكة تحاول، بهذه المداورات السياسية، ستر عجزها الحربي في كفاح النبي.

واذ رأت نفسها مضطرة الى عقد الصلح، ولما لم تشأ ان ترسل لمفاوضة محمد احد اشرافها القرشيين، فتدل بذلك على اضطرابها وحاجتها الى السلم، عهدت الى رئيس معاونيها وحلفائها من البدو، وهو «سيد الاحابيش» واسمه حليس ابن علقمة، وقد

(1) ولم يكن ليتزع منهم هذا الحق الا تنازل رسمي يقومون به امام الكعبة، راجع اسد الغابة 3 : 286 ؛ 4 : 54.

(2) ابن هشام 507.

(3) كان للاسر الأرستقراطية انديتها الخاصة قرب الكعبة، ابن هشام 822، 992؛ ابن سعد : الطبقات I : 127.

(4) وفيها كانوا يحشرون السوق ورعاع القوم؛ الاغانى 1 : 159.

(5) ابو الدجينة، اطلب ابن هشام : السيرة 246، والاسم مضطرب الضبط.

(6) ابن هشام 245 - 246؛ البخارى : الصحيح 3 : 159؛ وهذا حليس يلوم ابا سفيان بنيرة قوية في احد؛

الاغانى 14 : 21 - 22، قابل بها في ابن سعد : الطبقات 3 : 70.

وصفه لنا التاريخ الرسمي رجلاً تقياً «يتاله»⁽¹⁾، وهي صفة نادرة جداً في بدو تهامة الاجلاف. وبينما كانت المفاوضات تجري بصعوبة، كاد احد موفدي النبي في مكة يلاقي حتفه لولا تدخل بعض بني قومه من خزاعي الاحابيش⁽²⁾.

وكان سكان مكة، اذا ما ارتحل عنهم جيش الاحابيش وسائر المأجورين من العسكر، يدل ان يتنفسوا الصعداء لتخلصهم من هؤلاء الشذاذ الفوضويين، يوجسون خوفاً ويعتريهم القلق اذ يرون المدينة، ولحامية فيها، عرضة لأول غاز⁽³⁾. هكذا كانت عاطفة السكان من القلق، بعد ان ارتحلت عنهم تلك الكتية المأجورة المنظمة، على غاية ما يمكن من السرعة، المرسله لنصرة قافلة بدر. حتى اضطر احد سادة البدو الى تهدئة الخواطر في مكة⁽⁴⁾. ومع هذا، فلم يكن قد ذهب من «الاحابيش» الا عدد قليل لم يقو القرشيون على جمع اكثر منه، فالحقوه بسادتهم المسرعين الى مكان الحادثة. اما الباقيون فلم يكن موقفهم على شيء من الوضوح بالنظر الى تلك الحرب الجديدة. أيقون على عهدهم لمكة؟ أم تغويهم التجارب فينضمون لبدو الجوار ويهجمون متقمين من هذه المدينة التي طالما أهانتهم واغاثتهم بطامع اهليها، ومظاهر ترفعهم وازدرائهم⁽⁵⁾؟ فكان للمكيين، والحالة هذه، ملء الحق بان يخافوا، ويحاذروا، قلقين مضطربين كلما فكروا بتلك الاحقاد المتراحة المتداعية في المعامل، والمصانع، ومحلات الاشغال الشاقة المنتشرة في ضواحي المدينة يملأها العبيد من سودان وغيرهم، ومن حولهم من «الباقيين»⁽⁶⁾ المتغلغلين في مجاهل تهامة ومطايي الفور. حتى اذا قام فيهم رجل ابرز شخصية من عامتهم، كأبي بشير⁽⁷⁾ مثلاً، التفوا حوله، ولجأ اليهم فضخم

(1) ابن هشام : السيرة 742 - 745 : الطبري 1 : 1528 - 1529 : الاغانى 4 : 19 ؛ ابن سعد : الطبقات 3 : 70 وفيها ان جلس «كان يتاله» وابو يوسف في كتاب الخراج (طبعة مصر) 248 يدعو ابن المجلس.

(2) الواقدي 253؛ ابن هشام 745 - 746 : الطبري 1 : 1541؛ اسد الغابة 3 : 16.

(3) ولم يكن فيها شرطة بلدية. راجع : المدينة العربية لللطائف عشية الهجرة، 64 p....

(4) ابن هشام 422 : الطبري 1 : 1296؛ الواقدي 21 - 22.

(5) الاغانى 8 : 190، 11 : 89، 95 : 13 : 25.

(6) كان الكثير من العبيد يلجأون الى الحرب، «فيايقون» تاركين لسادتهم حصراً وهما؛ اسد الغابة 5 : 520.

(7) وقد تحول «صحائباً» فاستغله «السيرة» لتضخيم الحادثة.

عدددهم كثير من المظلومين، من ضحايا النظام الاجتماعي في مكة، من «المستضعفين»، على قول «السيرة»، ومن أولئك الذين لا يرضيهم نظام فيقضون الحياة مفتشين عن غيره، متفائلين بأي انقلاب كان. ثم ينتقل هؤلاء جميعهم الى المدينة، فيستقبلهم النبي، ويرسلهم في «حرب العصابات» كما نقول اليوم، فيقطعون الطرقات ويسلبون المسافرين، ويقتلون سادتهم بالأمس⁽¹⁾، لا يظفرون برجل من قريش - على حد قول ابن هشام - الاقتلو، ولا يمر بهم بغير الا اقتطعوها⁽²⁾، وفقاً لما عرف من التقاليد المتقدمة في بني غفار.

وما كان ينشر الذعر بين المكيين في تلك الاحوال الاضطرابية، اعتقاد قديم متداول بين القرشيين، ومحفوظ صداه في عدد من الاحاديث، مفاده ان الكعبة يهدمها الاحباش⁽³⁾. وقد ظل هذا الاعتقاد راسخاً حتى في الاسلام، فحاول ابن الزبير، بعد الهجرة بسبعين سنة، ان يستأصل هذا الوهم من عقول المكيين، فلجأ الى خطة ساذجة مضحكة عندما اعد بناء الكعبة⁽⁴⁾. اماما يهمننا من الامر فهو ما يدل عليه من صدى بليغ في اذهان العرب لانتصار الاحباش عليهم، ومن ذعر تملك في عقول المكيين لدى رؤية هؤلاء السودان بالسلح الكامل. كانوا يحذرون، في ما لو نزل رجال النجاشي على ساحل تهامة، ان يلتحق بهم ابناء قومه من الاحابيش. وهو فرض لم يكن من الغرابة في شيء⁽⁵⁾.

أو لم يهجم، بعد ذلك، عدد من الاحباش على ساحل مكة في حياة النبي⁽⁶⁾؟

(1) النسائي: السنن 3: 112.

(2) ابن هشام: السيرة 752: اسد الغابة 3: 260، 5: 150. وهناك ذكر الكثير من السودان والعبيد الاباقين اللاحقين بمحمد في اسد الغابة 6: 26.

(3) الازرقى 192: 81، III، Chromken: ابو داود 3: 122: ابن الديبع: تيسير الوصول 3: 110 ابن الاثير: النهاية 3: 192، 4: 264، 188.

(4) السيرة الحلبية 1: 182، 81، III، Chromken.

(5) راجع الازرقى 193 - 194.

(6) ابن سعد: الطبقات 3: 118.

أو لم تتمدد هذه الغزوات بعد وفاة النبي، فيضطر عمر بن الخطاب الى ارسال حملة خاصة على بلاد الحبش، فهلك كلها⁽¹⁾.

أو لم يقل النبي من حديث: «لا تبعثوا الرابضين الترك والحبشة. اي المقيمين الساكنين، يريد: لاتهجروهم عليكم ما داموا لا يقصدونكم»⁽²⁾. ولا يخفى ما في ذكر الترك الى جنب الحبش، من اشارة الى دور الاثراك المقبل في جيوش الخلافة العباسية، وهو اشبه بدور «الاحابيش» في الجيش القرشي.

يظهر من كل ما تقدم مركز مكة الحرج بالنظر الى اولئك العساكر المأجورين الذين كانت تتكل عليهم في الدفاع عنها، وتحذر سيطرتهم عليها، اذا مكنتهم الظروف. يظهر كذلك تجرد المكيين عما ينسب اليهم عادة من صفات الشجاعة والرجولية.

وهو ما يؤيد حكم اسطرابون منذ العصور القديمة، وقد قال: «العرب تجار وسامسة، ولكنهم من اضعف الجنود»⁽³⁾. وقد كان لنا ان نشير الى هذه النتيجة في بحث سابق⁽⁴⁾، وها انتا نساق اليها اليوم في درسنا النظام العسكري في مكة.

ويدو لنا ان النبي ادرك هذا الامر وقد وقف بنفسه على نظام الاحابيش الفاسد، ولم ير خيراً في التهور بحروب عقيمة، فنصح قومه بأن لا يلجأوا الى السلاح الا وهم على ثقة من احراز النصر، والا فعليهم بالسعي بالصلح. اما اذا كانوا على نصر فلا صلح ولاسلم. وهو معنى الاية: «فلا تهنوا وتدعوا الى السلم وانتم الاعلون»⁽⁵⁾. وقد رأى النبي انه ادرك هذا التفوق الحربي، بعد معاهدة الحديبية، وكان قد عمل على استئالة القبائل التي كانت قريش تتخذ منها ضابط الاحابيش⁽⁶⁾. فاستال اولاً بني

(1) اسد الغابة 4 : 14.

(2) ابن الاثير : النهاية 3 : 59؛ ابو داود 3 : 122؛ ابن الديبع 3 : 110؛ قابل بها في السيوطي : الموضوعات 221 - 222.

(3) جغرافية اسطرابون 16 : الفصل 4، الرقم 22.

(4) مهد الإسلام، 191، آقابل بها في اربا 3 : 2.

(5) القرآن 47 : 37، وقابل بها في 3 : 122.

(6) وقد احتل ابو رهم الغفاري منصب عامل المدينة على مرتين (اسد الغابة 5 : 197؛ ابن هشام 810، 905).

خزاعة، من عرفنا حقدهم على قريش، ثم بني غفار⁽¹⁾ وأقربائهم من كنانة. وكان انه جرب شجاعة هؤلاء، في حصار خيبر، غاضاً النظر عن وجود النساء الغفاريات بين العسكر بصفة بائعات وممرضات⁽²⁾.

حتى اذا استفاد من هذه التجربات، وإيقن ضعف المتمولين القرشيين، وبأسهم من الحرب بعد ان تركوا شجاعتهم الخاصة، عزمه على ان يضرب مسقط رأسه الضربة القاضية، فينال «فتحاً ميبئاً»⁽³⁾ بل «فتح الفتوح» كما يقول الحديث.

كان من نتائج هذا القمح انه جعل مكة ولاية متعلقة بحكومة المدينة، فاضمحل جيش الاحابيش⁽⁴⁾ وما اليه من نظام عسكري قديم، بل اضمحل اسم «الاحابيش» بعدئذ في تاريخ المدينة القرشية.

(1) السهمودي 1 : 547. وفيها ان النبي اعطاهم ارضاً في المدينة. وهناك ذكر لمسجد وارض غفارية في المدينة (السهمودي 3 : 547 - 548) ومرافق غفارية في خيبر (اسد الغابة 5 : 576).

(2) ابن هشام 767 - 769 : اسد الغابة 5 : 405، وهو الشرح الرسمي في الحديث الاسلامي. راجع كتابنا في الطائف عشية الهجرة، p. 123....

(3) القرآن 48 : 1.

(4) ولكن لم تتلاش الكتائب السوداء من الجيوش الاسلامية. وهناك عدد كثير من السودان في بلاد العرب (جغرافية المقدسي، 95) واكثر العبيد في الحجاز من الحبش (ابن الاثير : النهاية 1 : 159)، وحراس مسجد المدينة من الاحابيش (السهمودي 1 : 491) وفي بعض كتب الحديث مدح صارخ للحبش، كما في السيوطي : الموضوعات 1 : 220، وكنز العمال 6 : 614 العدد 2728، وفيه : 5 «قسم الشجاعة عشرة اجزاء تنسعة في السودان وجزء في سائر الناس....» (كذا) وظل الحجازيون يستخدمون العبيد في الحرس الرسمي حتى عصرنا هذا، فكان حرس الشريف الأكبر من السودان. قال عنهم ديبدي : «وكان من الضروري ظهور وجوه الابنوس هذه كي لا يظهر العرب سود الوجوه تماماً» Didier, Sejour cbc Le Grand Cherif, p. 244.

الفصل السادس

المساجد والمشاعر في العصر الجاهلي⁽¹⁾

في اللغة الدينية الجديدة التي ابتكرها «النبى الأمي»⁽²⁾ عدة مفردات اتخذها من البيئة الجاهلية، وكانت تدل على آثار ومؤسسات دينية راقية إلى عهد الشرك. فعمل الإسلام على تنقيتها من مدلولاتها القديمة، كما عملت هي على أن تكسب الإسلام صبغة شخصية وطنية خاصة ميزته عن الديانتين الموحدين الكتابيتين.

ولنرى أولاً هل يجوز لنا أن نعد، بين هذه المفردات القديمة، كلمة «مسجد»⁽³⁾ باحثين فيها قبل التطور المتتابع الذي انتهى إلى أن شاء المسجد الجامع في الإسلام. ويجب القول إننا، في هذه المحاولات، نتخذ الطريقة المباشرة، لا الطريقة الرجعية،

(1) المشرق، العدد 7، 1941. نشرنا في الستين السابقتين للمشرق، أبحاثاً من آثار الأب لامنس في «الحجارة المؤهلة وعبادتها عند العرب الجاهليين». وها إننا نتممها الآن بسلسلة من الأبحاث جلية في مساجد الجاهليين ومعاييرهم، المستند فيها المؤلف خاصة إلى القرآن وهو البت ما لدينا من معرفة من ذاك العصر السحيق، وأوضحه دلالة على مظاهر الشرك التي كافحها.

(2) لا إخال أحداً من العلماء يشك في عصرنا، في معنى الأمي، ودلالته على أنه منسوب إلى الأمة، وإن النبي كان من «الأمم» الأجنبية، في نظر اليهود، الشعب المختار: وليس منسوباً إلى الأمية بمعنى الجهل بالقرأة والكتابة، وهو معنى عصري لا يؤيده شيء في النصوص القديمة.

(3) هذه المحاولة في تحقيق معنى (المسجد الجاهلي) قدمت إلى مؤتمر المستشرقين المنعقد في أثينة سنة 1913. أما القسم الثاني من البحث الذي يتناول أواخر العصر الجاهلي فقد ألف زمن الحرب الكبرى، وأنهى سنة 1936.

التي يفضلها العلماء عادةً، إذ تتنقل بهم على مهل، من المعروف إلى غير المعروف، راجعة عصرًا فصراً حتى تصل بهم إلى أصل الشيء الذي يدرسون. إلا أنها كثيراً ما تقود إلى الوهم والضلال إذ تسهل عليهم الخلط بين زمن وزمن، وإذا بهم ينسبون مدلولاتهم الحاضرة إلى سابق. وهي في الموضوع الذي يهنا خاصة، كثيراً ما عملت على نشر الاعتقاد الخاطئ، بأن المسجد الجامع، كما نراه اليوم في الجماعة الإسلامية، يرقى إلى عهد النبي، بل إنها لا تزال توهم عدداً من المستشرقين فيؤمنون بصحة هذا الأمر، من أولئك الذين لم يجدوا مصادر أبحاثهم منذ عهد فون كريمر⁽¹⁾ وسبرنجر⁽²⁾.

ولا يخفى أن هناك مادة لكتاب كامل في نشأة المفردات الدينية وتطورها في لغة القرآن⁽³⁾. وما أخذت هذه اللغة من المفردات السابقة المعروفة في تعابير أصحاب «الكتاب» الدينية⁽⁴⁾، ذلك أن النبي، وقد تأكد له أنه يعمل مع أرباب الكتاب على مكافحة الشرك، لم يتراجع عن اتخاذ بعض مفرداتهم، مقاوماً بجهد جبار، وبنجاح باهر أحياناً، تلك الصعوبات في «إيجاد مفردات خاصة للتعبير عن أفكار ومدلولات أجنبية عن لغته الوطنية، وعن بلده⁽⁵⁾. وهذا كان شأنه فيما خص قصص الأنبياء و«أساطير الأولين». فكان فضله عظيماً في خلق إنشاء ديني غير معروف قبله في بلاد

(1) ألفريد فان كريمر (1828 - 1889) مستشرق نمساوي اهتم بدراسة الفكر والمجتمع الإسلامي، خاصة في العصر العباسي. من أبرز أعماله تاريخ الأفكار السائدة في الإسلام وتاريخ الحضارة الشرقية تحت حكم الخلفاء، حيث تناول الجوانب الثقافية والاقتصادية للحضارة الإسلامية. يعد من أوائل المستشرقين الذين درسوا الإسلام من منظور اجتماعي واقتصادي. [المحقق]

(2) ألويس سبرنجر (1813 - 1893)، مستشرق نمساوي تنحس بالجنسية البريطانية. عُين عميداً لكلية إسلامية في دلهي لإحياء الأدب العربي والفارسي. من أبرز مؤلفاته كتاب حياة محمد وتعاليمه (1851) في ثلاث مجلدات، اعتمد فيه على مصادر غير مسبوقة، كما كتب محمد والقرآن (1898) في 80 صفحة. تعد دراسته عن حياة النبي محمد من المؤلفات المؤثرة على المستشرقين والمسلمين. [المحقق]

(3) قارن في: تولدك، مساهمات جديدة في دراسة اللغات السامية، 1: 130 ج. هوروفيتز، الأسماء العبرية في القرآن وأصولها في حوايل كلية الاتحاد العبرية المجلد 21، ص 145 - 227، ريتشارد بيل، أصل الإسلام في بيته المسيحية، لندن، 1926، ص 51.

(4) ولتذكر منها: الجلبت والطاغوت - والأغلب في أصل هذه اللغة، ملاحظات. ر. بيل، المصدر نفسه، ص 118، 121 وما يليها.

(5) هوروفيتز، المصدر نفسه، ص 184

العرب. ولم تكن أسجاع الكهان - تلك التي اتهمه بتقليدها معاصروه من المشركين⁽¹⁾ - تقوى على احتمال المقابلة بينها وبين هذا الإنشاء العربي المبين⁽²⁾. بيد أن النبي عرف الأسجاع معرفة المطلع الحبير فرد التهمة بقوة، ونسب غيره إلى تقليد الكهان فقال عن بعض زائريه، من الأخذيين بالأسجاع المتوازنة، والمراجعات المتقابلة: «هذا من إخوان الكهان». قال ذلك «من أجل سجعه الذي سجع»⁽³⁾.

وإذا شئنا أن نفتش عن رأي النبي الأصيل في «المسجد» و«المساجد» وما كانت تعنيه هذه اللفظة، وعن دور العبادة في المجتمع الإسلامي الأول، فلا يجوز لنا أن نأخذ بما تألف حول ذلك من معلومات وإشارات وآراء متأخرة عن زمن النبي. إنما مصدرنا الثابت هو القرآن الذي لا يشك في صحته وتاريخيته. نستند إذاً إلى القرآن، صارفين النظر عن مجموعات الحديث التي قد يكون فيها الضعيف والمضطرب والموضوع.

نجد في القرآن كلمات قد تأتي منعزلة مفردة من أمثال «خاتم» و«ماعون»⁽⁴⁾. وليس منها لفظة (مسجد) التي وردت 238 مرة في القرآن. على أن هذه الكثرة لا تأتي بالفائدة المطلوبة في تحديد اللفظة لما فيها من مراجعات القوالب نفسها، دون أن يأتي التعبير التالي بما يزيد عما أورده الأول. ولكننا نضحي بنصف هذه المراجعات في سبيل شيء من التحديد في وصف تلك «المساجد» المذكورة، أو في سبيل الإشارة، وإن سطحية، إلى شيء من شكلها وهيئتها، وطرق العبادة فيها. ولكن لا سبيل إلى ذلك. ولا شك أن تأثير الإنشاء الشفهي عمل على ترك هذه اللفظة غامضة، كما عمل على ذلك كون السامعين يعرفون ما تمثله، ويفهمون ما كانت ترمي إليه. وإذا فهي لفظة معروفة لديهم تشير إلى مدلول معهود. وإلا لما أحجم القرآن عن تحديدها والإشارة إلى الغاية منها. فلنحفظ هذا لحينه.

(1) اطلب القرآن: [الطور] 43؛ 69 [الحاقة] 43.

(2) القرآن 16: 105 [النحل]، [الكهف] 1.

(3) مسلم: الصحيح 40: 3؛ ابن حنبل: المسند 14: 4-15، 18 قابل بما في أبي داود: السنن، 3: 162.

(4) القرآن 33 [الاحزاب] 40، 107 [الماعون] 7، وليس معنى الاتم آخر وهو الشرح الالتي، كما قد نرى في بعض الشروح، بل «مصدق لما قبله من الانبياء» المستخرج من منون النص

ولنتقدم إلى القول إن نصف هذه الإشارات الثماني والعشرين تردد، دون أي تنوع في التعبير، القالب نفسه وهو «المسجد الحرام». أما معنى هذا التعبير في لغة القرآن، فقد يدل على بناء الكعبة فقط، كما قد يدل على الكعبة مع «فنائها»، القريب، أي جوارها، وقد يدل على حرم مكة كلها⁽¹⁾، بل على كل ما تقدم معاً. وأما الشروح المختلفة فيقوم بتعيينها ومناقشتها، بعد هذا العصر، جمهور الشراح والمفسرين، فيميزون في مكة «مسجد الكعبة». ويكتفي أكثرهم بالقول إن «الحرم كله مسجد»⁽²⁾⁽³⁾. وكي نعمل على الخروج من هذه المراجعات التي قد تحتمل الشروح المختلفة، نبدأ بالنظر في التعابير القرآنية التي وردت فيها هذه اللفظة بصيغة الجمع، فجاءت «مساجد»، فنقابلها بمضمون نصوصها، وقد تخرج من الغموض الذي تولده تعابير «مسجد الحرام» المتأثلة المتعددة.

ولا يأسف المستشرقون على الوقت الطويل يُنفق في درس بعض التعابير القرآنية من تلك التي يتردد في الحزم بمعانيها علماء التفسير التقليدي. والواقع أن استعمال الجمع في لفظ «المساجد» لما يحير هؤلاء العلماء. حتى إن بعضهم لم يتردد في وضع «مسجد» بدل «مساجد»⁽⁴⁾. ولجأ غيرهم إلى لهجة عامية تعبر، في زعمهم، عن «المسجد» المفرد بصيغة الجمع، يؤيدون ذلك بالاستناد إلى بدوي مجهول تناولوه من الضاريين في تلك الصحاري الفسيحة فقالوا: «قد حُكي سماعاً عن بعض العرب مساجد في واحد المساجد»⁽⁵⁾. ولا يخفى التلاعب والتحكم في مثل هذه التفاسير. بيد أنهم كلهم يجمعون، في النتيجة، على أن المسجد المقصود في الآيات المذكورة جميعها إنما هو الكعبة. فلنستفد من هذا الإجماع الغريب، ولتتابع محاولتنا في فهم المقصود

(1) القرآن الكريم: سورة الحج (22): الآية 25-26.

(2) مسلم: صحيح مسلم، الكتاب المذكور، 1: 522، رقم 521؛ ابن الأثير: أسد الغابة، 2: 283، 5: 114، 57. الساندي: السنن (طبعة مصر)، 1: 112، 117؛ 3: 34.

(3) الأزرقى: أخبار مكة (في «تواريخ مدينة مكة»، إعداد 100: 16، Wüstenfeld)، البلاذري: فتوح البلدان، ص 43. سنوك هورخروني: العيد المكي، 1: 38.

(4) الفخر الرازي: التفسير الكبير، 1: 601.

(5) تفسير الطبري، 1: 275.

«بالمساجد» بصيغة الجمع.



لم ينفرد التفسير الرسمي بالعمل على هذا الإجماع في توحيد «المسجد». بل هناك التاريخ الرسمي الناطق بلسان «السيرة»، ومجموعات «الصحيح» و«السنن» و«السند»، في روايتها المتنوعة، وكلها تفرض، ضمناً على الأقل، أنه لم يكن في بلاد العرب جميعها، زمن بعثة النبي، إلا مسجد واحد.

في بطن تلك البطحاء المتكونة بانخفاض وادي مكة، وسط ساحة ضيقة، تضيق حدودها من كل جهة البنايات المجاورة⁽¹⁾. وتزدحم فيها الحجارة المؤهلة منصوبة أو ملقاة - ولندكر منها مقام إبراهيم - كان يرتفع بناء مكعب الشكل هو الكعبة. وكان هذا البناء، بما يتصل به من حائط الحجر⁽²⁾ الملتف على شكل نصف دائرة، ومن بشر زمزم، يكون «المسجد»، على الإطلاق، «البيت العتيق»، «بيت الله». فإذا كان ذلك كذلك فما القصد إذاً من لفظ «المساجد» بصيغة الجمع؟ وكيف التوفيق بين النظرية السنية التقليدية في المسجد الوحيد، وتعدد المساجد المستتج من الآيات القرآنية؟

ولنتنبه خاصة للآية 41 من السورة 22 وهي سورة «الحج»: «الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله. ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يُذكر فيها اسم الله كثيراً. ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز».

واضح أن هذا النص يشير إلى «المساجد» المعروفة على عهد النبي، لا إلى مساجد المستقبل، كما يرمي إليه أرباب التفسير من أولئك الذين لا يترددون في شرح ولا تأويل. ولا يخفى أن وضع «المساجد»، بجانب الصوامع والبيع و«البيوت»

(1) ابن الأثير: النهاية، 13: 3؛ قطب الدين: في «تواريخ مدينة مكة» (إعداد Wüstenfeld): مكة على عشية الهجرة، 87. واطلب كتاب: سنوك هورغرونيه، مكة، الجزء الأول، الصفحات 11 - 12.

(2) ويقال إن هذا الحجر «بقية مسجد» مستقل عن الكعبة، راجع الإصطخري: جغرافيته (إعداد de Goeje)، 16. ويبلغ ارتفاعه مترًا ونصف متر؛ اطلب: ليون روش، «عشر سنوات عبر الإسلام»، الصفحات 297 - 298.

الصلوات التي يُذكر فيها اسم الله، يستدل منه تعدّد المساجد أولاً، وثانياً أنها من البنايات التي يمكن أن «تهدم» كما ورد في الآية نفسها.

فلنحفظ هذا لحينه. ونحذر من المبالغة في الاستنتاج. فإن الآيات القرآنية لا تفيدنا شيئاً عن الفرق بين المترادفات الدالة على المعابد⁽¹⁾، كما أنها لا تفيدنا شيئاً كذلك في هندسة تلك المعابد وأشكال بنائها. وقد يسأل الباحث: ولم لم تذكر هذه الآيات - وأكثرها، إن لم نقل كلها، من العهد المدني - بين المعابد المتعددة (كنائس)، اليهود⁽²⁾.

وفي آية أخرى يشير القرآن إلى ظلم غير المؤمنين⁽³⁾ بمن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها⁽⁴⁾. وهذه هي المرة الثانية التي يرد فيها لفظ التهديم أو التخریب بالنسبة إلى المساجد. فهل يجوز أن نرى فيها غير التهديم الهادي بتقويض بناء مادي؟ ثم أليست الآية «إن المساجد لله»⁽⁵⁾ تشير الإشارة الصريحة إلى تعدّد المساجد، خلافاً لما تفرضه نظرية المسجد الوحيد؟ وستعود إلى درسها.

وإذا كان المقصود بالآيات المتقدمة، مساجد المستقبل، تلك التي سيقوم الإسلام ببنائها بعد عهد نبيه - كما يعمل على تأويلها أكثر الشراح، حتى أوفرهم تغلفاً ومناقشة كالجاحظ⁽⁶⁾. فما القصد من تهديد مشركي قريش بأنهم ما كان لهم أن يدخلوا

(1) فلا يمكننا مثلاً أن نميز، بواسطة النص القرآني، بين «الصوامع» و«البيع»؛ قابل فرانكل، «الكلمات الأرامية الدخيلة»، 274. وقد تدل لفظة «بيعة» على كنية في الأغاني 17: 19، إنها هذه الدلالة صيغة الإقرار. انظر جريم، «مجلة الدراسات السريانية»، 161، XXVII أن أصل اشتقاقها من لغة الحسوب. أما المترادف بين «الصومعة» و«الدير» فلا مشاحة فيه؛ راجع مسلم: الصحيح 27: 3؛ السيوطي: الاقتان 140: 1 وفيه أن الصلاة مضاهياً بالمرانية وبيت الصلاة. أما في تفسير الطبري 113: 16 فتدل «الصوامع» على «الديورة» و«البيع» على الكنائس.

(2) لا نرى النقصة «كنيسة» أو «كيس» في القرآن، أو تكون داخلية ضمناً في الصلوات؟

(3) وقد يقصد بهم الروم البيزنطيون (3) كما في البيضاوي 8: 41 (فليشر).

(4) القرآن 2 [البقرة] 108

(5) القرآن 72 [الجن] 18

(6) قابل بها في الطبري: التفسير 277: 1. وقد تشير الإشارة إلى النصارى الذين يضطربون خوفاً من أن يعاقبوا إذا دخلوا المسجد مارقة!

إلا خائفين⁽¹⁾، معابد لا وجود لها إذ ذاك؟ وما الغاية من منعهم أن يقيموا فيها الشعائر الدينية ولا سيما شعائر الحج؟ وهو المعنى الصحيح للتعبير: «يعمر مساجد الله» في الآية: «وما كان للمشركين أن يعمرُوا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر أولئك حبطت أعمالهم وفي النار هم الخالدون. إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخشَ إلا الله فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين»⁽²⁾.

وواضح أن المقصود العمرة المكية، وبالتالي الحج، الذي انتهى النبي بتحريمه على المشركين. وقد بينت، في بحث سابق⁽³⁾ أن العمرة الجاهلية كانت تقوم بالطواف والسعي إلى المعابد القديمة المنتشرة في أرض الحرم. والواقع أن المعابد الإسلامية في هذه المنطقة متأخرة كلها عن وفاة النبي. وإذا فقط لا تخطئ إذا أطلقنا على مكة الجاهلية ذلك اللقب الذي تطلقه الذكريات الدينية القديمة على أماكن المعابد، فسميناها «ذات المساجد»⁽⁴⁾، كما لقب وادي ثقيف «ذات الأنداد» لكثرة ما كان فيه من الحجارة المعبودة. وهو لقب قد لا يبعد في المعنى عن اللقب الأول.

ثم إن الغاية من الرد على المشركين لا نراها تتجاوز حاضر المناقشة بين النبي وأعدائه من مشركي قريش، والقرآن يمنحهم أن «يعمرُوا مساجد الله» فينجيهم لكفرهم، كي يعمر تلك المساجد النبي وأتباعه من «آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة».

والنبي لا يكتفي بالكعبة وحدها، بل إنه يطالب بحقه في سائر المساجد المنتشرة في أرض الحرم. أو ليست المساجد كلها لله؟ وإذا فمن حق رسول الله أن يشرف عليها، ويديرها، وينظم سداستها، ويراقب أو يصلح «عمارة المسجد الحرام» أي القيام

(1) القرآن 2 [البقرة] 108

(2) القرآن 9 [التوبة] 17 - 18

(3) الحجارة المؤلمة وعبادتها عند العرب الجاهليين، في المشرق 37 [1939] 82 - 89.

(4) ورد النقب في شعر عبيد بن الأبرص: الديوان (اليال)، ولكن لا يمكن تعيين موقعه.

بالعمرة في مكة، وفقاً للمنهاج المسنون في سورة التوبة أو البراءة⁽¹⁾. هذا «أذان من الله ورسوله»⁽²⁾.

وإذا احتج مشركو قريش بحقهم في السقاية من بئر زمزم⁽³⁾، وما إلى ذلك من خصائص الأسر القرشية النبيلة، أجابهم القرآن بأن تلك الحقوق القديمة لا تقوم أمام حق الله، وحق المؤمنين بالله، والمجاهدين في سبيله: «أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله؟ لا يستوون عند الله، والله لا يهدي القوم الظالمين»⁽⁴⁾. مضى عهد تلك الخصائص والشعائر. ولم يبق إلا نقضها مؤسسات جديدة، أو إدخالها مكيفة في النظام التوحيدي الجديد. وهو ما يقوم به النبي شيئاً فشيئاً، باسطاً حكمه، على جميع محطات العمرة القديمة من مساجد العاصمة الدينية وطريق الحج السنوي. حتى إذا خلص له الحرم المكي بكامله، استقل المسلمون بالمساجد دون المشركين من قريش وغيرها، «أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين»⁽⁵⁾.

إلى هذه المساجد القرشية الأصلية تشير الآية، لا إلى ما سيحدثه المسلمون من جوامع في المستقبل. ولا يخفى أنه لم يكن من هم مشركي قريش أن يدخلوا المساجد الإسلامية المقبلة، إنها كانوا ينازعون الجماعة الإسلامية الناشئة في ملكية المساجد الجاهلية القديمة.

(1) القرآن 9 [التوبة] 19 - وسرعان ما يتبين معنى العبارة، حتى قال بعض الشراح إنها تقوم بتحريم كل كلمة فاحشة أو بذئية في المسجد، اطلب أسد الغابة 109: 3 - وكذلك نجد أن معنى المسرة قاله الكثير من الأعلام، راجع سنوك هورغرونيه، «عيد مكة». وقابل بها في ابن هشام: السيرة 740: العمرة مشتقة من عمارة المسجد.

(2) القرآن 9 [التوبة] 19

(3) راجع في سقاية الهاشميين آياتاً منسوبة للعباس بن مرداس في الأغاني 16: 65، غودفروا-ديمومين، «حج مكة»، وليس ما يزيد صحتها، قابل بها في مكة، 87.

(4) القرآن 9 [التوبة] 19

(5) القرآن 2 [البقرة] 108

ولنعد إلى المفسرين وعلماء السنة، فترى أن «المساجد»، بصيغة الجمع، كثيراً ما حيرتهم، وعاكستهم في تأييد زعمهم بوحدة المسجد أي الكعبة؛ فدفعتهم إلى استخراج الشروح والتأويل الغريبة. حتى إن الإمام أحمد بن حنبل لا يحجم عن القول بكل جد وريانة إن المقصود «بالمساجد» أعضاء الجسد السبعة التي تتعاون في السجود⁽¹⁾. ولا يقل جداً عنه أولئك الذين يصرحون أن الجمع يقصد به الأرض كلها. هذا إذا لم يعتبروا أن الجمع يقصد به الكعبة لأنها قبله المساجد، ويقترح غيرهم أن المقصود «شيء من المساجد»، ثم يعيدنا إلى مسجد مكة، لأن من يزوره فكأنه زار «المساجد»، جميعها⁽²⁾.

كل هذه الشروح، بما فيها من آثار التكلف والتداهي، ومظاهر الرزانة الجادة، تثير دعاية الجاحظ⁽³⁾، فيشارك في التفسير عابثاً، على عادته. إلا أنه يستر وراء أبي إسحق⁽⁴⁾ ويقول على لسانه: «لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للمهمة وأجابوا في كل مسألة.

فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس. وكما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم. وليكن عندكم عكرمة، والكلبي، والسدي، والضحاك، ومقاتل بن سليمان، وأبو بكر الأصبم في سبيل واحدة. فكيف أثق بتفسير وأسكن إلى صوابهم وقد قالوا في قوله، عز وجل: «وأن المساجد لله»، إن الله، عز وجل، لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها، بل إنما معنى الحياة وكل ما سجد الناس عليه من يد ورجل

(1) وقد يكون المنع رعباً إلى جلاء غير القرشيين. قابل بما في القرآن 9 [التوبة] 28. لأن المشركين لم يطردوا من مكة بعد الفتح. بل ظل كثير من القرشيين على شركهم في مكة حتى وفاة النبي، فعملوا على إثارة الفتنة.

(2) ابن حنبل: المسند 255؛ 1؛ قابل بابن سعد: الطبقات 211؛ 6؛ تاج العروس 2: 271.

(3) كتاب الحيوان 1: 168؛ راجع البلاذري: الأنساب 583، قفا، وفيه عن ابن ملجم قاتل علي: «كان... مسجداً يثبون أن في وجهه أثر السجود». قابل بما في أسد الغابة. هورتن، «النظم الفلسفية» 28 - أما بشأن آراء الجاحظ الفلسفية فيمكن الرجوع إلى: «اللاهوت التأملي في الإسلام»، 320 إلخ.

(4) شغلي، ابن سعد، الطبقات، الجزء الثاني، المقدمة: أبو يوسف، «كتاب الضرائب العقارية»، ترجمة إ. فانيان، ص 12. الذهبي: ميزان الاعتدال (طبعة مصر) 241: 3.

وجبهة وأنف وتقنة⁽¹⁾.

ها هو الجاحظ يوقفنا على حيرة التفسير الرسمي التقليدي أمام «المساجد» بصيغة الجمع. ولكنه، على ما فيه من ظرف وفكاهة، لا يتقدم بنا في سبيل الحق المعقول.

قلنا سابقاً إن جميع «المساجد» بصيغة الجمع، تشير إلى منطقة الحرم في العهد السابق لفتح مكة. هذا ما يستتج من مقابلة النصوص في القرآن، ومن الجدل بين النبي ومشركي قريش، أرباب هذه «المساجد» إذ ذاك. ولا يخفى أن مظاهر هذا الجدل ترقى إلى زمن وجود النبي في المدينة حيث كان يعد الحملة على مكة، ويعد رجاله من مهاجرين وأنصار للقيام بهذه الحملة. فإذا أيدنا ذلك، فلندع المحدثين والمفسرين يتخيلون وجود مسجد وحيد، هو الكعبة، يدعم نظريتهم في التوحيد الإبراهيمي. بيد أن هذه النظرية تسبنا سائر الذكريات الدينية في مكة المشركة. وهي عديدة مهمة في قاعدة تهامة، وكثيراً ما نازعت «البيت العتيق» في التجلة والإكرام.

وقد لا نخطئ إذا شبهنا مكة بأورشليم من جهة أنها كانت تحتوي عدة معابد أو أماكن مقدسة، فهناك «الأنصاب» و«المنازل والمواقف» و«الجمرات». وكلها مذكورة بصيغة الجمع في النصوص القديمة.

ولا يبرر استعمال هذه الصيغة القول بأنها أجريت مجرى صيغة «المساجد» في القرآن. وهذا زهير بن أبي سلمى يقسم «بالمنازل من منى». ومثله الشاعر الطائي قيس بن جررة القائل:

وأقسم جهراً بالمنازل من منى.

وليس أكثر وروداً في أيان الجاهليين من القسم بالأنصاب المشبعة بدماء

الضحايا، على نحو قول الشاعر:

(1) قابل بها في صحيح مسلم : 189-188 : «أمرت أن أسجد على سبعة أعظم» (حديث)؛ ابن الأثير : النهاية 24 : 1؛ السائي : السنن 1 : 165، 166، 167؛ البخاري : الصحيح (طبعة إستانبول) 1 : 197، 198، 199؛ الدارمي : السنن 174، وفيها تعدد الأعظم السبعة التي يسجد عليها...

فاقسم بالذي قد كان ربي وأنصاب لدى الحمرات مفر⁽¹⁾

أو لا يدل هذا على تعدّد تلك الأنصاب والمواقف المقدسة التي كان يُذبح فيها ويُضحى. ويسير ذكرها الديني في الشعر. ولا شك في أن تلك الجلبة الغالبة على هذه الحفلات المشتركة، وما كانت تنتج من فوضى واضطراب، أثارت اشمئزاز النبي فمثلت له صورة القيامة («يوم يخرجون من الأجداث سراعى، كأنهم إلى نصب يرفضون»⁽²⁾).

وكان المؤمنون بهذه الأنصاب يقومون بالطواف الطقسي حول الحمرات⁽³⁾، ويرمونها، أي يضيفون إليها حجراً أو أكثر، كما كانوا يرمون قبور جدودهم المشهورين⁽⁴⁾. وبديهي أن الأيمان بها يدل على صفتها الدينية، كما أن ورودها بصيغة الجمع يشير إلى تعددها⁽⁵⁾. وسنذكر، ما يؤيد قولنا من أسانيد، على رغم قلة معلوماتنا بشأن الميثولوجية القرشية خاصة والحجازية عامة.

ولا بد من القول أولاً أنه لا وجه الشبه بين الكعبة والهيكل الدينية المعروفة، بل لا تحوز المقابلة بينها وبين البناء العادي. إن في قرانا وضياعنا كثيراً من المعابد الحقيرة في مساحتها وهندستها. إلا أنه يظل لها صفة الفن البنائي.

أما الكعبة فلم تكن على شيء من ذلك. وقد بقيت مدة طويلة دون سقف. فهي أشبه بجدار منها ببناء، بجدار جعل إطاراً للحجر الأسود. وكان هذا الحجر أهم معبودات قريش، ولكنه لم يكن وحدها. ولعله كان قطعة باقية من الحجر المؤله

(1) ابن هشام: السيرة، 524: وهو لا يضمن صحة نسبة القطعة. إنها يكفيها أن تعد «من اصبح أشعار أهل بدر». ولا شك في أنها صُنعت - إن كانت مصنوعة - على مثال مقاطع جاهلية أدخلت فيها تعابير ذات صبغة قديمة، كما في استعمال «كان» بصيغة الباضي حيث يقتضي المقام الحاضر. ولا يخفى أن القرآن يستعمل أحياناً هذه الظاهرة التركيبية بوضع الباضي مكان الحاضر.

(2) القرآن 70 [المعارج] 42.

(3) فلهاوزن: «بقايا الوثنية العربية»، 111 (3).

(4) راجع بحثنا في «الحجارة المؤلمة» في «المشرق» 37 [1939].

(5) قابل بما في السيرة، 173، من آيات منحولة إلى أبي طالب.

القديم، من «بيت» القبيلة النقال، المحمول. في الحفلات والطوافات، كما هو الحال في «المسجداء» النبطية. وكانت الكعبة، مع الحجر الملتصق بها - وقد يسمى أيضاً الجدار والجدر⁽¹⁾ - تكون مركز هذه الحفلات الدينية في مكة. حتى أصبح كل ما فيها موضوعاً للإكرام والعبادة، على نحو القول المأثور: «ليس من البيت شيء سجور»، أي «ليس من أركانه شيء مهجور»⁽²⁾. وعلى هذا، رأينا أتقياء المشركين، قبل الإصلاح الذي قام به، يمرون شفاهم وأيديهم على جهات الكعبة الأربع، وعلى كل ما برز من الحجارة المثبتة في الجدران أو الملقاة في الزوايا، والتي تركتها رموزاً وآثاراً إلهية أجيال القدماء من سكان مكة.



هل خصت الكعبة دائماً بهذه الميزة الرئيسية في تاريخ مكة الدينية؟

أقر بأنني لا أرى برهاناً كافياً لتأييد هذه الرئاسة، على الرغم مما يبذله التفسير الرسمي من جهود في هذا السبيل، بل بسبب هذه الجهود لمحاولة إقرار الاعتقاد العام بالرئاسة المذكورة. وواضح أن منسكي الصفا والمروة قاوما مدة طويلة كل الحملات التي وُجّهت إلى المناسك القرشية القديمة. ذلك أنها كانا يحتلان مركزاً مهماً في تاريخ المدينة. ولعلمها نازعا الكعبة تأثيرها⁽¹⁾، بل لعلمها تفوقتا عليها مدة، كما كانا يرتفعان فوقها في المركز الجغرافي. وقد يظهر أن بعض المؤمنين غير القرشيين، في حاشية النبي، كانوا يرغبون في تجريد هذين المنسكين الوثنيين من صفتها الدينية⁽⁴⁾ على الأقل، إن لم يكن تخريبها⁽⁵⁾ تماماً. ذلك أن الطواف بهما، في الإسلام، كان يولي أولئك المؤمنين

(1) راجع، فيما يخص عصرنا الحاضر: بوركهارت: «رحلات»، 1، 183. سنوك هورخروني: «مكة»، 1، 16.

(2) البخاري: الصحيح (طبعة كريل)، 400، 401.

(1) ابن حنبل: المسند 1406 - 95، 98؛ البخاري: الصحيح 406: 1، وهي أقوال كثيراً ما نسبت إلى معاوية. عل أنها تمثل، دون شك، العقيدة القرشية القديمة. وراجع في عبادة «الأركان»، بحثنا في «الحجارة المولمعة».

(4) كما رغبوا في إلغاء العمرة، راجع مسلم: الصحيح، 1: 468.

(5) الترمذي: الصحيح (طبعة الهند)، 2: 121.

شكوكاً مشروعة⁽¹⁾، إذ أن الطواف يفرض وجود «بيت»، أي حجر مؤله، وبالتالي منسك منافس: «بيت الله» أي الكعبة. بيد أن النبي رأى من الحكمة أن يتردد في النزول على رغبة أنصاره المؤمنين، إذ أن قومه من قريش لم يكونوا مستعدين بعد لمثل هذا الإصلاح، فانتظر مدة، ثم ترك الأمر لله، ليتدخل بسلطته العالية، ويقدم عليهما («البيت»)، على أنها من شعائر الله. «إن الصفا والمروة من شعائر الله». فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما. ومن تطوّل خيراً فإن الله شاكراً عليم⁽²⁾.

وهكذا لم ينفر زعماء قريش، وقد كان بعضهم نوعاً من السدانة على منسكي الصفا والمروة⁽³⁾، ويكونوا قد أشرّبوها بعد روح التوحيد المطلق الذي جاء به النبي.



إذا ما غرّبل النقد بعض نصوص مجاميع الصحيح، كصحيح مسلم مثلاً، توصل إلى نتائج غريبة بشأن نظرية المسجد الوحيد. من ذلك أن في منسكي الصفا والمروة كان يقوم الناس بالشعائر نفسها التي يقومون بها في «البيت العتيق». فكانوا يطوفون سبع مرات. ويقصون شعورهم، ويذبحون الأضاحي⁽⁴⁾.

أما الطواف بالصفا والمروة، فقد ظل مألوفاً غير محظور في الإسلام بدليل الآية السابقة؛ وأما قص الشعر فقد قام به النبي نفسه⁽⁵⁾، وأما التضحية ففريضة نراها أهملت شيئاً فشيئاً في الكعبة⁽⁶⁾. فهل خاف قدماء القرشيين أن يحولوا مسلخاً فناء البيت حيث كان لكل قوم منهم نادٍ معروف. أما بعد الفتح، فغدا الناس يضحون

(1) قد يُستبدل «الطواف» كلمة «سعي» على أنها أخف وطأة؛ الترمذي 1 : 181؛ مسلم 489 : 1 - 490؛ وقد يتملّون في الكلام عن الصفا والمروة «طاف ب» و«طاف بين». النسائي : السنن 2 : 20، 21، 27.

(2) القرآن 2 [البقرة] 153.

(3) ورد ذكر مكة في شعر منحول مطبوع على غرار الشعر الجاهلي، أورده ابن هشام على أنه معاصر للبعثة، السيرة 173، 217.

(4) مسلم : الكتاب المذكور 10 : 468، 481، 485.

(5) ابن حنبل : المسند 4 : 16، 97، 98، الترمذي : الكتاب المذكور 1 : 181.

(6) أما تضحية عبد المطلب، فزعم لا سند له. انظر أقوال ابن هشام نفسه في السيرة. ومن الحق أن القرآن [5] [المائدة] 96، و22 [الحج] 24 يفرض التضحية في الكعبة. على أي لا أرى النبي قام بهذا الأمر.

حول البيت، وحول الصفا والمروة. بيد أن التقليد والتفسير الرسميين رأياً في إشراك الصفا والمروة مع «البيت» ما يمس نظرية توحيد المعبد الإبراهيمي فأخذوا بالجهود العديدة المتتابعة في سبيل الحط من خطر المنسكين القرشيين المشركين. ولما لم يكن ممكناً إنكار الشعائر التي قام بها النبي نفسه في الصفا والمروة، أخذ أرباب الحديث، بواسطة طرقهم المعروفة من تعدد «الروايات» في إدخال بعض التحفظات، يعملون على تقليل أهمية هذه الشعائر. فهم تارة يبدلون «بالطواف»، «السعي»⁽¹⁾، المتعلق أصلاً بالعمرة، وهو أخف خطراً في نظرهم؛ وحيناً يحولون إلى طواف واحد الطوافات السبعة التي قام بها النبي⁽²⁾.

على أن مهمهم الأكبر أن يجعلوا النبي يتجه نحو الكعبة، في قيامه بالشعائر الإكرامية للصفا والمروة⁽³⁾. وهكذا يعتقدون بأنه يوجهون ذاك الإكرام، الذي قام به النبي جرياً على عادة القرشيين القدماء، إلى «البيت»، الوحيد في زعمهم، فيحولونه عن تلك «البيوت» أو الحجارة المؤهلة الخاصة⁽⁴⁾.

كان في مكة الجاهلية عدد كبير من المواقف، والمنازل، والمناسك الثنوية، من تلك التجارة أو «البيوت»، تكرم في عبادة القرشيين الرسمية ولا سيما أثناء العمرة، وقد رأينا أشهرها الصفا والمروة يظل لهما ذكر في الإسلام. أما ما بقي فقد عمل مؤرخو المكين على طمس ذكره، لأن وجوده لا يوافق نظريتهم في مسجد الكعبة، ولأن القرآن لم ير أن يذكر. ولا يخفى أن القرآن والحديث لا يمكن أن يكونا مصدرين مختلفين لمعلوماتنا عن نشأة الإسلام وما يقدمها. إنها كلاهما يهتمان بالنقاط نفسها، فيأتي الحديث موسعاً بما أوجز القرآن في ذكره.

(1) وكثيراً ما أقر المحدثون اعتباراً ترادف المطلق بين «طواف» و«سعي»، البيهقي: مصابيح السنة 1 : 133؛ مسلم : الكتاب المذكور 10 : 485.

(2) ابن سعد : الطبقات 3 : 125، 88؛ مسلم : الكتاب المذكور 1 : 460.

(3) وعلى هذا، أصبح من ضروريات الحج أن يتجه المضيف بالصفا نحو الكعبة؛ راجع الشافعي : كتاب الأم 2 : 178، واطلب غودفروا-ديمومين : «حج مكة»، 227.

(4) مسلم : الكتاب المذكور 1 : 468؛ 3 : 487. ويذكر الطبري : التفسير 3 : 26، حجرين مكرمين في الصفا والمروة.

وقد أشرت في بحثي عن «الحجارة الموهلة وعبادتها عند الجاهليين»، إلى تلك المواكب الدينية في مكة الجاهلية. فتخيلتها طائفة من حي إلى حي، كما يفعل الحجاج في عصرنا بقيادة الطواف. وكان الطواف الأصيل في مكة معروفاً بالعمرة، وهي تقع، على الأغلب، في شهر رجب. وكانوا يتجنبون أن يوافق موعدها مواسم الحج السنوي.

كان الموكب يتوقف في طريقه لدى المساجد، والأنصاب، والأركان، والحجارة، وسائر تلك المعبودات القديمة التي تركتها ماثلة القبائل المتعاقبة على احتلال المنطقة منذ القدم كجرهم، وخزاعة، حتى قريش، فيولها الإكرام وفقاً لأهميتها⁽¹⁾. حتى إذا وصل أمام المناسك المشهورة، من أمثال تلك التي تعلق بها اليوم ذكريات إسلامية، جدد الطواف والنسعي بين حجرين أو أكثر كما يفعل مثلاً في منسك الصفا والمروة المزدوج، وكأنه يود إشرافها أو إشرافها جميعاً في عبادته. ويختم الطواف⁽²⁾ «بالوقوف» في المنحر، أي محل التضحية؛ وكأن أفراد الموكب جميعهم يشتركون في هذا القران، وهو أسمى مظاهر العبادة.

هذه الطقوس والشعائر المتعددة لم يكن الشعب ليفهم تماماً أصلها وتطورها، على الأقل في العصر الذي ندرسها فيه⁽³⁾. ولعلها نتيجة شعائر عديدة تلخص تاريخ المدينة الديني، منذ أن وصلها، في العصور القديمة، أوائل الإسماعيليين، فتزوجوا حول بئر زمزم. أما قبيل الهجرة فيظهر أن أكثر أصنام الأحياء المختلفة، وبيوتها ومساجدها، وأركانها، أخذت تتضاءل بالنسبة للكعبة المحتوية على «بيت» الحلي الأرسطوقراطي، أو «قريش البطحاء»، سمي كذلك تمييزاً له عن الأحياء المتفرقة في

(1) ولا يزال، حتى يومنا هذا، عدد من الحجارة المكربة في مكة، راجع ابن بطوطة: رحلته 1: 60؛ كرونيكين، فوست، 46، III، بوركهارت: رحلات، 167-168، I، سنوك هورخروني: عيد مكة، 82.

(2) وقد نرى بدل «طاف» «دارب ومنه المطوف، والمطور؛ اطلب عامر بن الطفيل: ديوانه (طبعة Lyall)، ثم المقطع 8؛ ابن هشام: السيرة 143، 51، 54، 100؛ امرؤ القيس: المعلقة، 58.

(3) إلى أخالف، فيها يخصص فهم «العمرة»، رأي سنوك هورخروني: «عيد مكة»، 80. راجع ابن سعد: الطبقات 1: 129؛ ابن جبير: رحلته (طبعة دي خويه).

الضواحي أو «قريش الظواهر»⁽¹⁾، وكانت الكعبة تتأخم بناء يقبل نحوها بواجهته يسمى («دار الندوة»). وهو بناء يصعب تحديده وبيان الغاية منه.

إلا أنه متعلق بذكرى قصي، جد الأسر النبيلة في مكة، التي كثيراً ما اعتزت وحدها بمجاهرة بانفرادها عن «قريش الظواهر» و«الأحلاف»⁽²⁾. وحول الكعبة، في تلك الفسحة الضيقة، كانت تزدهم «الأندية» و«المجالس» المشهورة في قريش؛ يجتمع فيها كبار القبيلة وأصحاب القول فيها من أمثال أبي سفيان، وأبي لهب، وأبي جهل، فيتناقشون في شؤون تلك «الجمهورية التجارية». ولم يكن وجودهم في جوار المسجد⁽³⁾ دليلاً على تقواهم. إنما هو الدليل على أن هذا البناء كان يتصف بصفة دقيقة التحديد إذ يجمع بين الحرم والسوق. فهو مسجد ومجلس معاً.

يبد أن أفضلية الكعبة أو سيادتها، إذا صح التعبير، تعززت منذ أن ركز فيها الحجر الأسود، وكان «بيتاً» نقالاً في أصله، فاحتل مركزاً خاصاً إلى جنب غيره من الأنصاب، ضمن إطار الكعبة. ولم يلبث، وهو بيت قريش البطحاء، أن كف رواء غيره من التذكارات الدينية القديمة بفضل قربه من بشر زمزم. ففاقت أهميته أهمية الحجر، والحطيم⁽⁴⁾، ومقام إبراهيم وهو «بيت» ترك بجوار الكعبة - وبالتالي سائر الحجارة المتفرقة في أحياء المدينة وضواحيها. إلا أن هذه المساجد لم تُهَجَّر تماماً، وإن ضعف تأثيرها، بل ظل العرب يولونها الإكرام فيحجون إليها ويطوفون بها. وهذا ما يحير أرباب النظرية الرسمية في وحدة المسجد الإبراهيمي⁽⁵⁾، فيسعون إلى تلافي ذلك

(1) راجع كتاب: «حج مكة»، ص 50 - 62.

(2) راجع ابن سعد: الطبقات 39: 1؛ ابن جبير: «رحلته» دي خويه 181.

(3) في الحجر مثلاً، أسد الغابة 1: 55، 56، 58، 149. وسنعود إلى ذكر هذا. راجع أيضاً مسلم: الكتاب المذكور 3: 11؛ ابن هشام: الكتاب المذكور 472؛ الأغاني 16: 65، 19-18؛ أسد الغابة 3: 46؛ البخاري: الصحيح (إستانبول) 1: 70؛ لامنس: «مكة»، 175، 226.

(4) الأزرقى: أخبار مكة (فوستنفلد)، 267.

(5) أو ينبغي أن نصيف الحزورة، «هو موضع يلي البيت»، كما في البكري: معجم ما استعجم 278، 379؛ ابن الأثير: النهاية 1: 234. وقد ذكره «الشعر الجاهلي»، ياقوت: معجم البلدان 2: 426 (فوست). وهو يدون غودفروا-ديومبين: «حج مكة»، 72، هامش 5.

بمختلف الطرق، كما تقدم. ولا حاجة إلى القول إننا نهمّل تلك الأسطورة المضطربة الأساس التي تجعل من الكعبة هيكلًا شاملاً لمعبودات الجزيرة، تجمع داخل بنائها وفي فنائها الضيق 360 صنًا أو نصبًا⁽¹⁾.

المرتفعات والجبال المقدسة ويمجد بنا، في ذكر المناسك القرشية، أن نفرد إشارة خاصة للمرتفعات والجبال المقدسة، وهي وافر العدد⁽²⁾. وأشهرها حراء⁽³⁾، وأبو قيس، وغيرها. وكثيرًا ما كان في أعلى الجبل بناء إلى جنب شجرة مقدسة. أما في الإسلام فقد تُخصّص بعض هذه المناسك الجبلية بذكريات عن حياة النبي وآله، وأهل سائرهما فأُسدل عليها النسيان شيئًا فشيئًا. وأما في العصور القديمة، فكانت هذه القمم تشارك سائر المساجد والمناسك في احترام الشعب وإكرامه. لنا على ذلك شهادة الشعراء، إذ يحلفون بها كما يحلفون بالبيت العتيق نفسه. قال أحدهم:

فلإني والسذي حجت قريش خارمه، وما جمعت حرًا⁽⁴⁾

وكانوا يحلفون بحراء ويدّونون أيمانهم في أسفل المعاهدات المعقودة بين القبائل ليضمنوا المحافظة عليها، فلا يخفّر المتعاقدون ذمهم. ويذكر الشاعر خفاف بن نديبة السلمي، مع ثبير: «ركني حراء»⁽⁵⁾ أي الحجرين المؤهلين فيه، وليتبه لاستعمال المثني. وقد كانت نقشة حراء ميزة خاصة، فكان يرتقي إليها كبار القرشيين ليلقوا فيها اللعنات الحافلة على أعداء مكة، كما فعل عبد المطلب لنعنة غزاة الحبش⁽⁶⁾.

(1) مسلم: الكتاب المذكور 3: 85، 86، وفيه الروايتان: صنم ونصب؛ أسد الغابة 1: 200.

(2) غردفروا-ديموميين: المرجع السابق، 436، وهو يذكر أصنامًا من الرصاص! وقد آمن بهذه الأسطورة مع شيء من التحفظ سنوك هورغروني: «مكة»، 1: 22. وقابل بما في السهمودي: وفاء الوفاء 3: 109.

(3) عل فرسخ من مكة، ابن بطوطة: رحلته 1: 227. ويلقب اليوم «جبل النور»، بوركهارت: رحلات، 1: 79، 236، هامش. وهو مخروط الشكل. ويزعمون أن عبد المطلب لمن غزاة الحبش من أعلى قمته،

ابن سعد: الطبقات 1: 56؛ الجاحظ: الحيوان 7: 60.

(4) البكري: الكتاب المذكور 272؛ يعقوبي: تاريخه 1: 279، وهو يكتب «حري» بالقصر؛ الأغاني 164: ابن جبير: الكتاب المذكور 113.

(5) الأغاني 16: 143.

(6) ابن سعد: الطبقات 1: 56.

وكانها قمة الجلبوع⁽¹⁾ لبني إسرائيل، على فرق أن حراء يبدو أجدع وأوحش من جبل السامرة، خلافاً لمزاعم سبرنجر الذي يحول حراء إلى مصيف يصعد إليه «من أهل مكة من لا تمكنه ثروته من الذهاب إلى الطائف»⁽²⁾. ومهما يكن من أمر، فقد اجتمع المحدثون وأرباب التفسير على قداسته. وقد يخلطون محله بجبل ثبير وجبل ثور، وكانوا يلعبون بهذه الأسماء لهوم المعتاد بالأرقام. حتى إن التقليد المدني ينقل جبل ثور إلى المدينة فيقيمه في بلد الأنصار.

قمة حراء الجرداء، على هذه الأسماء، قمة حراء الجرداء المشرفة على أوديتها المنقفرة الموحشة، وفي الكهوف المنخرقة في جوانبها الشوواء، مكونة مشاهد خليقة بإثارة الرؤى والتخيلات. وفقاً لقول سبرنجر⁽³⁾، كان بعض القرشيين في الجاهلية يندفعون في سبيل التحنث⁽⁴⁾.

وما التحنث؟ هي نقطة قديمة يُفرض فيها الدلالة على طريقة في السلوك إلى الزهد، على نوع من التنسك العربي الذي لا يحدد تماماً، وعلى مجموعة من أعمال التوبة والرياضة الروحية التي تنافي ما نعرفه من طبيعة أولئك التجار الذين كانوا يأخذون بالواقع البادي الحي قبل كل شيء، والضيقة الصدر بمظاهر العبادة والتقوى، لا سيما إذا طالت⁽⁵⁾. ومهما يكن من أمر، فإن هذه الأوصاف الروحانية كان من شأنها أن تهيج الناس للاعتقاد بالاندفاع الديني المنسوب إلى «الخمس»، ثم بوجود الحنفاء ودورهم الديني. ولا يهمننا الآن مناقشة هذه الأمور والبحث في تاريخها. أما المهم فهو أنها - تاريخية كانت أم موضوعية - تدلنا دلالة واضحة على أهمية جبل حراء الطقسية أو

(1) اطلب سفر الملوك الثاني 21 : 1.

(2) اطلع على مناقشة في ذلك، في السهمودي : وفاء الوفاء 1 : 64 - 65.

(3) سبرنجر : « حياة محمد » 1، 296 - 297.

(4) البلاذري : أنساب الأشراف (مخطوطة باريس)، ص 63 (وجه)؛ الأغاني 16 : 64. وإن تكن القطعة صحيحة النسبة، وفيها يدل حراء على جبل من الجبال دون تخصيص، والشاهد... قوله : « من سهلها وحرائها ». وهناك زعم بأن عبد المطلب كان أول من قام بالتحنث في حراء، وذلك في شهر رمضان (كذا!)، البلاذري : الكتاب المذكور 490 (قفا)؛ ابن هشام : السيرة.

(5) راجع : وينسينك، « رأس السنة العربية وعيد المظال اليهودي »، ص 8 وما بعدها.

المنسكية في «دين» قريش القديم. إلى هذا الجبل كان يلجأ الخفيف الغامض الشخصية زيد بن عمرو فيعيش منفردًا، هاربًا من المشركين⁽¹⁾. وإليه لجأ محمد منصرفًا إلى «الجوار»، ولا يخفى ما تفيد هذه اللفظة من وجود مكان مقدس يجاوره. وقد قام النبي بهذه الزيارات، و«جاور» مختلفًا في رياضة روحية، وهو لا يزال على دين قريش القديم، بشهادة «السيرة» نفسها. فنستفيد دليلًا جديدًا على صفة حراء المقدسة زمن الشرك، وعلى قيمة تلك الشعائر في دين قريش الجاهلي. وقد ظل النبي، في الإسلام، على تكريمه لجبل حراء، فقاد إليه مرات أصحابه (العشرة المبشرة)⁽²⁾.

جبل أبو قبيس، وهناك جبل مقدس يحتل مركزًا خاصًا في تاريخ مكة⁽³⁾، حتى إنه قد يفوق شهرة جبل حراء، هو أبو قبيس، الذي يشرف على مكة وعلى أكمة الصفا المتصلة به بواسطة طريق تصعد بدرج. هذا الدرج، الضخم التقاطيع، الأخذ من المنحدر الشرقي، أنصوره وقد انخفضت مراتبه تحت أقدام الحجاج الصاعدين⁽⁴⁾ إليه مواكب مواكب. وكان الكثيرون من هؤلاء الحجاج لا يرضون إلا بأن يُتموا «مسعاهم» إلى الصفا والمروة، بزيارة أبي قبيس ويطوافهم حول «بيته» الخاص، أي الركن أو الحجر المكرم فيه⁽⁵⁾. ومن ميزات أبي قبيس الخاصة كونه صالحًا لدعاء الاستسقاء، فكان الناس يصعدون إليه زمن الجذب ليستمطروا الغيث على بلادهم⁽⁶⁾. وذلك لأن الصلوات والأدعية كانت مستجابة على قمته، لا سيما أدعية المظلومين

(1) أسد الغابة 3: 228؛ ابن هشام: السيرة 152.

(2) الأغاني: 87؛ الترمذي 2: 310، 311، 317؛ أبو داود: السنن 2: 167.

(3) غودفروا-ديموبين: المرجع السابق، 139، 378، 3308، 198. أسد الغابة 3: 3308، 198. وهو يخلط بين «العشرة المبشرة» و«الصحابية العشرة الأولين». وبعض المبشرة، كعمر مثلاً، لم يكونوا من قدامه الصحابة. ويستفاد من أسد الغابة 3: 102 أن النبي حتى بعد اعتدائه، اشترك في مكب حج يرثه المشركون.

(4) الأزرقى (فوستن)، 477؛ الأصطخري: جغرافيته 16؛ المقدسي: جغرافيته 74؛ ياقوت: معجم البلدان (الطبعة المصرية) 1: 151؛ ابن جبير: الكتاب المذكور 1080.

(5) ابن سعد: الطبقات 1: 12.

(6) وقد يكون فيه أكثر من ركن. قابل بها ورد في البيت المذكور آنفاً: «وما جمعت حراء». واطلع في ابن سعد: الطبقات 1: 13، ذكر الصلوات القديمة بين أبي قبيس والحجر الأسود.

الذين كانوا يقصدونه فيستشهدونه رب «بيته» على أحقادهم مستعينين بقدرته الغلابة⁽¹⁾. ويردد اسم أبي قبيس في رؤى عاتكة الهاشمية، أخت العباس، عندما أخذت تتكهن بانكسار بدر⁽²⁾.

أما الغاية من إقحام هذه الرؤيا التكهنية في رواية العباسيين للسيرة فهي صرف النظر عن الموقف الشائن الذي وقفه العباس، جد خلفاء بغداد، في تلك الموقعة الشهيرة. ويرد أخيراً ذكر أبي قبيس في لائحة «المشاهد»، أو الأماكن المقدسة، التي يزورها الحجاج المسلمون⁽³⁾. وقد لا تكون هذه اللائحة تامة، إلا أنها تذكر عدداً من مواقف العمرة القرشية القديمة، تلك التي كان يقوم بها خصوم النبي.

وفي الحوليات المكية القديمة ان ابا قبيس «اول جبل على الارض»⁽⁴⁾، تكون من ارتفاع قشرة الأرض، قبل ان تثبت وتتمركز. ويقول ارباب الحديث وعلماء التفسير، كي يبرروا ذلك الإكرام الذي ظلّ المسلمون يؤثرونه ابا قبيس، ان هذا الجبل آوى الحجر الاسود زمن الطوفان، فحفظه في احضانه⁽⁵⁾. وقد لا نخطئ اذا قلنا أنّ حجراً اسود، ماثلاً لحجر الكعبة، كان يُكرّم في الزمن القديم على قمة الجبل المذكور. أو لا يجوز الظنّ أن الحجر الأسود نفسه - وقد كان «بيتاً» تفاؤلاً في اول الأمر، كما تقدّم - انزلته قريش من ابي قبيس⁽⁶⁾. ومهما يكن من أمر، فان التقليد الاسلامي يطلق على ابي قبيس لقب «الأمين» لامانته في حفظ الحجر، ويضع فيه قبر آدم، خاتماً لمحاولاته

(1) ابن سعد : الكتاب المذكور 10 : 54؛ البلاذري : الكتاب المذكور 18 (قفا)؛ أسد الغابة 5 : 454-

455؛ الأغاني 16 : 66. ويضع التقليد الإسلامي في أبي قبيس قبور عدد من الأنبياء. يعقوبي : تاريخه

3 : 16؛ كرونيكين (فوست.)، 442-443، III.

(2) الأغاني 4 : 18؛ الواقدي (كريم) 22 - 23.

(3) المقدسي : جغرافيته 103.

(4) الأزرقي : أخبار مكة (فوستفالد)، 478.

(5) وفي ابن سعد. دوزي : «الإسرائيليون في مكة»، 12، 477 (17)؛ الأزرقي : الطبقات 1 : 13، 17،

رواية غريبة لهذا الحديث.

(6) راجع ابن سعد : الطبقات، في المواضع المذكورة.

في إسلام الجبل المذكور⁽¹⁾، وتنمية ذكريات الشرك فيه، وفي غيره من تلك المرتفعات المقدسة التي كانت لا تزال تلفت انظار المسلمين فتجذبهم اليها جرياً على القيام بالشعائر الوطنية التقليدية .

لا شك في انه كان بناءً على قمة ابي قبيس . على ان الرواة لا يذكرون صفته، ولا الغاية منه، ولا اشكاله الهندسية⁽²⁾ . ولا يُرى هذه التفاصيل تهمهم ان لم تقل انها تضاهيهم . فهل كان البناء يشبه الكعبة ؛ أو لم يكن فيه حجارة مكرمة نُقلت الى الكعبة في ما بعد ؟ لقد يستتج شيء من هذا من مرويات التقليد . ولا نرى الامر غريباً، ولا سيباً في العصور القديمة، اذ كانت منطقة الحرم معرضة للسيول المتكاثرة⁽³⁾ التي كانت تجتاحها مرة بعد مرة، فتجرف « بطن مكة »⁽⁴⁾ وتهدم الكعبة نفسها . وحتى بعد الاسلام نرى ابا قبيس يبدو اقدس المرتفعات القديمة المقدسة بجوار مكة . فيستفيد من قربه الى الكعبة، ومن سهولة الصعود اليه، بالنسبة الى جبل حراء الصعب المرتقى . ويظل المسلمون يعيدون فيه الشعائر التي جروا عليها منذ الجاهلية . يعزز ذلك وجود « البناء » المذكور الذي بقي قائماً مدة عشرات السنين بعد الهجرة .

ونعرف من اشهر زوّار ابي قبيس، في الاسلام، عمر بن ابي ربيعة، المستقلّ برأيه لمخزوميته، والمائل الى التقليد الفني بشاعريته⁽⁵⁾ . يرتقي الجبل، برفقة بعض المخزوميين، وهو بلباس الاحرام، لباس الحفلات الدينية الخاصة، فيتلطف، على القمة، يميناً غريباً خالفاً « وربّ هذه البنية ! » وليس من شك في معنى هذا القسم الواضح . ألا ان التقليد الاسلامي لا يرضى به، ولا يدع عمر ابن ابي ربيعة يحلف

(1) ابن جبير : رحلته 108؛ ابن بطوطة : الرحلة 1 : 226 - ولا ذكر لأبي قبيس في سيرة ابن هشام .

(2) الأزرقي 478؛ قطب الدين في كرونيكين (فوست)، 442، III.

(3) اطلع على كتابنا : «مكة»، ص 103.

(4) التعبير في القرآن 48 [الفتح] 24 . يزعم المفكرون أن هذا في جوار الحديبية، سلم : الكتاب المذكور 30 : 102-102 . وهو تفسير لا مبرر له . وواضح أن السورة تشير إلى معركة بين المسلمين والمشركين، معركة لم تذكرها «السيرة»، ولم يبحث فيها في مكة . نولدكه-شفالي : «تاريخ القرآن»، I، 216.

(5) سال . غاندر : «معلقة امرئ القيس»، 125-122، في «وقائع أكاديمية العلوم في فيينا»، 1913.

«بالبنية» القائمة على قمة أبي قبيس. بل يجعل الشاعر يرقى الجبل بلباس الاحرام، لينجيه بنظره نحو الكعبة⁽¹⁾، ويحلف بيتاً هي لا بنية أبي قبيس القريبة منه⁽²⁾ ذلك لأن اليمن بغير «البيت العتيق» لا توافق نظرية وحدة المسجد الإبراهيمي التي أشرنا إليها. أمّا نحن، وقد رأينا الدلائل الوافرة على ضعف هذه النظرية، فلا نرى ما يمنع ان نفهم قسماً عادياً حمل الشاعر الظاهر، غير محتاج إلى تأويل أو تخريج. والأفم الذي يدفعه إلى ارتقاء مشارف أبي قبيس ليستشهد من تلك المسافة، ومن فوق أكمة الصفا، ببنية الكعبة؟

وعلى قمة أبي قبيس، شهدنا المغني ابن سريج يترنم، ليلاً، بجوقاته المؤثرة التي خضبت بقتلى قريش في معركة الحرّة⁽³⁾ على عهد يزيد:

يا عين جودي بالدموع السّفاف وابكي على قتل قريش البطاح⁽⁴⁾

ولا نستغرب اختيار المكان والزمان من قبل رجل فنان كابن سريج ولكن ما القول في زيارة عبدالله بن الزبير لأبي قبيس، في تلك الساعة؛ وهو «الخليفة القوّام الصّوّام» الذي لم يُبره على خلافته إلا السهر على مصالح الدين، كما يزعم؟⁽⁵⁾ حتى إذا سمع، في جوف الليل، ترنّات المغني المكّي، تحيّل هواتف الجنّ تنداعى في أبي قبيس⁽⁶⁾.

في عهد مروانين، تحمراً القوم على التخلص من تأثير هذه الذكريات الجاهلية الموروثة من عهد الشرك، ففتحوا في جوانب أبي قبيس مقلعاً للحجارة. وهو ما تذكره رواية تحتاج إلى تأكيد. وتخطى ذكر الجبال المقدسة في جوار مكة ليصل إلى الشعر المنحول نفسه، حيث استغل واضعوه تلك المشاعر والمناسك المرتبطة بالمرتفعات.

(1) كما فعل النبي نفسه من على أكمة الصفا، في نظر التقليد. مسلم: الكتاب المذكور 1: 468.

(2) اطلع على تفصيل المشهد في الأغاني 1: 36.

(3) اطلع على كتابنا يزيد في: 237.

(4) الأغاني 1: 99.

(5) راجع يزيد: 182؛ مسلم: الكتاب المذكور 2: 275.

(6) الأغاني 1: 104، 5808. ولنذكر أن للجن مسجداً في مكة يدعى «مسجد الجن». وقد ورد ذكر هاتف

على أبي قبيس في السهويدي: الكتاب المذكور 1: 271، 173؛ أسد الغابة 2: 283.

ومن ذلك أن ابن هشام أورد في «السيرة» بيتاً منسوباً إلى أبي طالب يذكر فيه صعود الحجاج ونزولهم على مراقبي حراء، وثور، وثبير⁽¹⁾.

واستند واضح هذا الشعر إلى تعابير قديمة وألفاظ غريبة، كان يعتقد أنها تبرر قدم القطعة وثوهم بجاهليتها. وهذا عمل اعتدناه في نحل الشعر القديم عامة، والشعر المستشهد به في السيرة خاصة. حتى إن ابن هشام نفسه، وهو أقرب رواة «السيرة» إلى الإخلاص العلمي، كانت تساوره الشكوك أحياناً حول تاريخية هذه الشواهد، فيشير إلى شكه بكلمة لطيفة أو بتلميح دقيق ينبه ذهن القارئ دون أن يجرح أمانته تجاه سابقة ابن إسحق.

ولنعد إلى جبل ثبير، فنرى له مركزاً خاصاً في الاحتفال بالحج العربي القديم. فقد كان قائد تلك الجموع الصاخبة يراقب قمة الجبل، فإذا شاهد عليها أشعة الشمس الأولى - وهو الحدث المعبر عنه بالقول السائر: «الشرق ثبير» - أشار بالسير فتحرّك الموكب⁽²⁾. وبهذا تشير إلى جبل مقدس. ويؤيد هذا وجود اسمه في الأيمان، وفي معاهدات التحالف⁽³⁾.

قد يذكرنا جبل ثبير، في بعض نصوص مجموعات الصحيح، بطابور الإنجيل، أو جبل الطور؛ إذ نراه يضطرب على قواعده تحت خطى محمد صاعداً إليه، مع خلفائه الثلاثة الأولين، أو مع «العشرة المبشرين»⁽⁴⁾. فنسأل: وما الذي كان يدفعهم إلى ارتقاء هذا الجبل؟ أليس السبب نفسه الذي كان يدعو مؤمني الجاهلية إلى ارتقائه؟ وكان

(1) ابن هشام: السيرة 173؛ ياقوت: الكتاب المذكور 3: 26.

(2) أبو داود: السنن 1: 194، وكل مجموعات «الصحيح»، وراجع، بشأن التعبير: «أشرق ثبير»، الحمداني: صفة جزيرة العرب (مولر)، 260؛ ابن الأثير: النهاية 3: 170.

(3) اليعقوبي: تاريخه 1: 279، 3: 16.

(4) ياقوت: الكتاب المذكور 3: 6-7؛ البكري: الكتاب المذكور 213، 222-223، الترمذي: الكتاب المذكور 30: 310، 311، 317. وفي بعض النصوص أن هذه المعجزة حصلت على جبل حراء: وبينها أهل المدينة على جبل أحد - وهو من الجبال المقدسة كذلك. اطلع على مسلم: الكتاب المذكور 2: 229، والترمذي: في المكان المذكور. بيد أن تعيين موضع ثبير يظل عرضة للمناقشة. ومنهم بوركهات: المرجع السابق 1: 386؛ كرونيكين (فوست). 79-78: II من يذكر عدة جبال باسم ثبير. أما سنوك هورخرونيه فلا يذكر ثبيراً في كتاب «مكة»، 122.

طبيعياً أن جماع الحديث ورواة الأخبار التقليدية لم يكونوا ليتصوروا هذه النتيجة. لكن المهم في نظرهم كان أن يجعلوا جميع المناسك القرشية للإسلام، حين قالوا: «إنها المساجد لله»، وهو ما حاولوه في ثبير، كما فعلوا في حراء وأبي قبيس. ولم يكن التقليد ليغير طرقه وأساليبه.

وبعد وفاة النبي، رأينا أرملة عاتشة تصعد مراقبي ثبير المقفرة لتفرغ لله المجاورة أو التنسك، قائمة بنوع من الرياضة الروحية⁽¹⁾.

وهو حدث قد يستغرب لأول وهلة بالنسبة لامرأة معروفة بانغماسها في اضطرابات السياسة المعاصرة. ولكننا نستفيد من لفظة «المجاورة»⁽²⁾، الدالة على وجود بناء مقدس مجاوره للتنسك، فيستجاب دعاؤه. وقد يكون هناك على القمة الجرداء نصب ضخم يمثل «البيت» القديم، وهو ما وصف بقولهم: «حجر كأنه قبة»⁽³⁾. وبالقرب منه شجرة وحيدة منفردة تتم ما نعرفه من مظاهر المساجد الجاهلية في تهامة⁽⁴⁾. ونذكر أخيراً أن ثبير كان يتمتع بالحصانة المتعلقة بمناطق الحرم⁽⁵⁾.



سمعنا أبا طالب يحلف بجبل ثور⁽⁶⁾، في بيت رجحنا أنه منحول. وسواء كان منحولاً أم صحيحاً، فإن اليمين لا تفقد أهميتها. لأن النحل يدل على كثرة هذه الأيمان في الشعر، كما أن الأيمان تدل على حرمة وقدسية الأشياء المتخذة موضوعاً لليمين. وفي النص الذي يهمننا، تدل على قدسية جبل ثور، على أنه يبدو أقل مرتفعات قريش

(1) راجع وينسك : المرجع السابق، ص 13 - 17.

(2) البخاري : الصحيح (كريم). 1: 308.

(3) ياقوت : الكتاب المذكور 6 : 220، البكري : الكتاب المذكور 704.

(4) ياقوت : الكتاب المذكور 6 : 249. ويظهر أن الحجاج، بعد القيام بشعائر منى، كانوا يزورون ثبيراً. اطلع على بيتاً غامضاً في ابن دريد : الاشتقاق 173.

(5) ابن هشام : الكتاب المذكور 16 (وهو منحول ولكنه قديم). وفي التعبير الشعري : «حرك ثبيراً وحراء» يعني : حاول المستحيل. الأغاني 16 : 143.

(6) وللشاعر ابن زبير، من رجال القرن الأول للهجرة، بيت يحلف فيه بجبل ثبير؛ نجد فيه القالب نفسه المنسوب إلى أبي طالب. الأغاني 8 : 39.

حرمة وقداسة إذا قورن بها حوله من الجبال المقدسة في جوار مكة. ويستتج من قول ابن جبير أن الحجر المكرم على قمة هذا الجبل كان على شكل عمود⁽¹⁾. وكان من فضل ثور أنه أوى النبي في هجرته مع أبي بكر. وكان من عادة النبي أن يلجأ إليه منفرداً⁽²⁾، بعض الأحيان، كما كان ينفرد في جبل حراء قبل الهجرة⁽³⁾. أما ما يهنا خاصة في روايات الحديث المتكاثرة حول هذه العبادات أو الزيارات التقوية فهو الدلالة على الأهمية الدينية التي كان يوليها قدماء العرب لهذه الجبال والمرتفعات. وهو ما قصدنا الإشارة إليه، وما دل عليه أرباب الحديث والتفسير وعلماء السنة - عن غير قصد - في محاولاتهم نفي هذه الصفات الجاهلية عن المعابد المذكورة لجعلها مناسك الدين الإسلامي، تذكر بزيارات النبي وغيره من آل البيت وكبار الصحابة.

وظل النبي يقوم بهذه الزيارات التقوية أثناء سكنته المدينة. إلا أنه، في العشر سنوات الأخيرة من حياته، كانت بدائته تحول بينه وبين السير الطويل⁽⁴⁾، فضلاً عن أنه لم يكن يرغب في كثرة التنقلات⁽⁵⁾. لكننا نراه على جبل أحد. وهذا إن لم تكن عصبية الأنصار قد دفعتهم إلى إشراك جبلهم - وهو من القمم المقدسة كذلك - بفضيلة زيارة النبي له. وكان من ذكريات معركة أحد أن لفتت أذهان المسلمين عن قمة الجبل المكرم في الجاهلية، إلى سفحه حيث جعل التقليد قبور حمزة ورفاقه من شهداء ذلك اليوم المشهور. فكان إذا رجع النبي من أسفاره أو غزواته، وشاهد عن بعد قمة أحد المخروطة، خاطبها كما يخاطب الكائن الحي فقال: «هذا جبل يحبنا ونحبه»!⁽⁶⁾

وهو هتاف غريب إن كان أحد لا يذكر إلا بذلك الانكسار المؤثر!

(1) ابن جبير: الرحلة 117.

(2) الأزرقي: الكتاب المذكور 427 - 438، وفيه وصف الطريق التي اتبعها النبي بين حراء وثور، أو أبي ثور (كذا) كما يسميه ابن جبير. (ص 116) ويقع ثور في جنوبي مكة على قول سنوك هورخرونيه: «مكة»، 22، I.

(3) أنا فهم «الاعتكاف في المساجد» (القرآن 2 [البقرة] 183) بمعنى الحج أو العمرة في مناسك الجبال خاصة.

(4) قابل بما في ابن الأثير: النهاية، في مادة: «بدن» وكتابنا: «معاوية»، 98.

(5) البخاري: الكتاب المذكور 1: 19045؛ مسلم: الكتاب المذكور 3: 145.

(6) مسلم: الكتاب المذكور 1: 522، 520، وفي سائر مجموعات «الصحيح». السهمودي: الكتاب المذكور 3: 107، 108، وفيها روايات مختلفة. أسد الغابة 3: 276.

ولنختم هذا البحث في القمم المقدسة بملاحظة للمجاذب ينبه فيها إلى أن العرب الذين يطلقون على أبنائهم أساء مثل جبل وطور لا يسمونهم بإعلام الجبال مثل أحد، وثبير، وأجا، وسلمى، ورضوى وما إلى ذلك. ومع أنهم كانوا يرون رؤوس هذه الجبال كلها خرجوا من مضاربهم⁽¹⁾، أو كان ذلك احتراماً لصفة هذه الجبال المقدسة؟ أو يكونون قد احتراموها كما احتراموا آلهتهم فلم يطلقوا أساءها على أبنائهم⁽²⁾. وعلى أننا رأينا، في بعض النصوص، كنية «أبي أجا» ثم اسم «سلمى»، وهو جبل طيء الثاني⁽³⁾. وهناك رجل خزاعي من مشركي الجاهلية كان اسمه عبد ثور⁽⁴⁾. فإن كان ثور يدل على الجبل المقدس، كما أرجح، فحق لنا أن نسأل: ولماذا لا نرى أساء المرتفعات المقدسة تكثر في تركيب الأسماء المسندة إلى الآلهة؟

لم تكن هذه الأماكن المقدسة الوحيدة من نوعها في منطقة الحرم. وها هو الأستاذ سنوك هورغروني يذكر، في زيارته مكة المعاصرة، عدداً من «الحجارة المكرمة»، حجارة سوداء وخضراء، أصلها جميعاً أصل الحجر الأسود ومقام إبراهيم⁽⁵⁾. وقد عرض مرتان هرمتان فرضية تجعل من قصي، جد سرة القرشيين الأسطوري، معبوداً مكيّاً، وتجعل من دار الندوة هيكل هذا المعبود⁽⁶⁾. وهكذا يكون للقرشيين في مكة مقابل ما كان للثقيف في الطائف⁽⁷⁾. ولا يخفى أن الدور الذي مثلته دار الندوة في نظام قريش السياسي لا يزال غامضاً. وما أسرع ما لجأ العلماء إلى الشرح اللغوي، فحولوا

(1) راجع كتاب الحيوان 1 : 158.

(2) ومع ذلك فقد رأينا اسم «مبل» في نسب زهير بن جناب الكلبي. على أنه نسب موضوع.

(3) الأغاني 11 : 65؛ المجاذب : الكتاب المذكور 1 : 159.

(4) أسد الغابة 1 : 49. وليتب إلى أن المضاف إليه غير مرفوع، خلافاً لما ورد مثلاً في الاسم : «عبد الأسد».

(5) سنوك هورغروني، مكة، 21، I، وأطلب أيضاً 183، I، Burckhardt. وهناك ذكر لحجارة يلبسها الحجاج كما يلبسون أركان إحدى المناط، راجع ابن جبير : الرحلة 111، 115، 116.

(6) مجلة الدراسات الآشورية 43، XXXVII... راجع، في شأن موقع الدار بالنسبة إلى الكعبة، ابن هشام : السيرة 80؛ ابن سعد : الطبقات 1 : 36؛ ابن جبير : ك.م. - 181 وهذا الأخير لم ير إلا الموقع التقليدي، أو ما شاء القوم أن يدلو عليه.

(7) ابن هشام : ك.م. 80، 83، 232؛ وكتابتها في مكة 62، La Mecque... أما البحث عن «دار الندوة» في دائرة المعارف الإسلامية فإنه يلخص المعلومات التقليدية دون أن يناقشها.

الندوة، وهي بيت قصي، إلى شبه مجلس شيوخ في مكة الجاهلية⁽¹⁾.

ومن يعرف ما انتصف به الجزيرة العربية من القوضى في النظام السياسي يستغرب أن يكون في مكة منظمة من هذا النوع ولا تترك أثراً في حوليات المدينة. والواقع أنه ليس في التاريخ ما يؤيد هذا الزعم المستند إلى تحذلق اللغويين ومخيلة الأثريين. ولم تظهر الدار مرة بمظهر المجلس الجامع يومها «الملا»، أو تلك المشيخة القرشية التي كانت تعقد اجتماعاتها في الفضاء⁽²⁾، أمام الكعبة، على نحو عشر خطوات من «البيت العتيق». وكان إجماع الزعماء المكيين ضرورياً لإبلاء تلك المقررات صفة القوانين، بينما نرى دار الندوة لا تفتح أبوابها إلا لأبناء قصي وحدهم، دون غيرهم من أهل مكة.

أما بعد الهجرة، فتُسرع الحوليات القديمة إسراعاً مريباً في التخلص من هذا الأثر، قائلة إنه عُرض للبيع على عهد معاوية⁽³⁾، وكأنها تود التخلص من شاهد مزعج؛ مع أنه كان يعد «مكرمة قريش»⁽⁴⁾.

ولنا في الاسم «عبد الدار»، الذي يحمله أحد أبناء قصي⁽⁵⁾ - كما في مماثله «عبد الكعبة»⁽⁶⁾ - شاهد على وجود هيكل مبني أو «دار»، لعلها «دار الندوة». وهناك في تاريخ «الدار» الجاهلي إشارة تدفع إلى النظر. وهي قول بعضهم إن هذا المجتمع القرشي حوّل فيما بعد إلى مسجد جامع. وقد فاتهم أن الجاهلية لم تميز تماماً بين المسجد والمجلس. وها إن السيرة، ومجاميع الحديث، وسلسلة الأخبار وال نوادر، وأقوال المفسرين والشراح تضع مجالس قريش أو أُنديتها قرب المسجد الحرام، بل داخله

(1) باقوت: معجم البلدان (طبعة مصر) 6: 12-13؛ وراجع كتابنا في الطائف 68-66 Taif.

(2) وهكذا نرى في المدينة أن المجلس كان يفتح على الشارع. اطلب مسلم: الصحيح 2: 368؛ وراجع La Mecque, 88, 226.

(3) اطلب كتابنا معاوية، 244، 246؛ ابن سعد: الطبقات 1: 45؛ أسد الغابة 3: 46...4: 7. وهم لا يتفقون على اسم البائع.

(4) أسد الغابة 3: 41 يصبح مقراً للحكومة، في ابن سعد: الطبقات 1: 45.

(5) البلاذري: الأنساب (المخطوطة المذكورة) 30.

(6) أسد الغابة 3: 268، 305، 312.

حتى تكاد تأخذ من فناء الكعبة. فنرى حياة مكة المدنية والدينية، في أوائل القرن السابع، تتمركز في هذا الحرم المنكشف بلا سقف. فيبحث المجتمعون في شؤون البلد التجارية، بينما تمر أمامهم مواكب الحجاج في طوافهم التقليدي.

هنا ينض قلب مكة، ويختلج دماغ تلك النقابة الهالية المتحددة من قصي. وكان كل فريق من القرشيين يحرص على احتلال قسم من هذا الحرم للبحث في شؤونه حتى قيل: «لم يكن من قريش فخذ إلا وله نادٍ معلوم في المسجد يجلسون فيه». وكانوا كثيراً ما يخوضون في المناقشات الحادة من أجل المسائل التافهة، وهم مستندون إلى الجدران في ظل الكعبة، أو محتبون في دائرة الحجر. وفي هذا المقام الضيق كان «المسجد» و«المجلس» يتداخلان حتى لا يميز أحدهما الآخر. ولو صح أن «الدار» كانت مجتمعاً لمشيخة مكة، أو مقراً لمجلس بلديتها، كما نقول اليوم، لما فهمنا إصرار القوم واهتمامهم بأن يحولوا هذا المركز المدني إلى مسجد جامع. وإذا فقدت دار الندوة اجتماعات غير هذه الاجتماعات المدنية البلدية. ولهذا نرى أرباب الحديث، وقد أنفوا من وجود هذا المسجد الوثني قرب «الكعبة»، يسرعون في تحويله بطريقة لا يخفى معناها علينا اليوم.

كانت القوافل بعد رجوعها من الرحلات الرسمية، «رحلة الشتاء ورحلة الصيف»، تحط رحالها أمام دار الندوة. «كذلك كانوا يصنعون»⁽¹⁾. هناك كانوا يرحلون. وكان رحيل القوافل الكبرى من الأحداث المهمة في حياة المجتمع، كانتقال القبيلة في سبيل النجعة وتغيير المنازل في البادية. وكلها تقترن بالحفلات الدينية، موافقة لإشارة الكهان والعرافين. ولا يشير هؤلاء بالرحيل إلا إذا سألوا رب «البيت» الموكلة إليهم حراسته، فيجيبون القداح ويزجرون الطير⁽²⁾. وكيف يمكن أن تقف مئات الإبل - بل الآلاف كما كانت تعد القوافل الكبرى - في ذاك المجال الضيق؟ ونحن نعرف أن واجهة دار الندوة كانت مما يلي فناء الكعبة. وأن هذا الفناء لا يتصل بالمدينة إلا بواسطة الطرق الضيقة المعروفة «أبواب» المسجد⁽³⁾. فينبغي أن نستنتج

(1) اطلب كتابنا مكة، 73، 136، 175، 298

(2) اسد الغابة 3: 150

(3) هكذا كان يعظ النبي: ابو داود: الشُّنن 2: 161؛ اسد الغابة 1: 106

أن الحفلات الدينية، السابقة لرحيل القوافل، كان يُقام بها في الدار نفسها، على بعض خطوات من الكعبة.

وفي رجوع القوافل، إذا حصل ما يمنع توزيع الأرباح على المساهمين، كان من المتفق عليه أن يظل المال موقوفاً في دار الندوة⁽¹⁾ كما جرى بعد وقعة بدر⁽²⁾. وهو برهان جديد على صفتها الدينية. وفي هذه الدار وحدها، على قول مؤرخي مكة، كانوا يقومون بالأعمال المهمة في حياة المجتمع⁽³⁾، تلك الأعمال التي وسمتها الشعوب القديمة جميعها بالصفة الدينية. كانوا يحفظون في الدار لواء قصي المعروف «بالعقاب»⁽⁴⁾. ومن هناك يخرجونه منشوراً دلالة على قرب الدخول في الحرب. ولعلنا لا نخطئ إذا قلنا إنهم كانوا يحفظون، في تلك الدار أيضاً، القبة المعروفة، التي كانت تظلل البيت، وتحمل آن الطواف، في عمرة رجب⁽⁵⁾. ولا نرى في أقوال المؤرخين كلمة واحدة في هذا الموضوع. ذلك أنهم أخطأوا في فهم دور القبة الحقيقي، وأهمية الطوافات الدينية في حياة مشركي قريش. وفي دار الندوة كذلك، كانوا يعلنون بلوغ الصبيان سن الرجولية. أما الصبايا فكان عليهن أن يدخلن الدار قبل أن يرضين بالخطاب⁽⁶⁾. وفي كل هذه الحفلات كان من الضروري حضور بني عبد مناف، وهم المتحدرون رأساً عن قصي، وإليهم وحدهم كانت حراسة الدار⁽⁷⁾.

وكيف لا يفكر الباحث، بعد كل هذه المعلومات، بوجود صفة دينية لحراس هذه الدار، من كهانة أو سدانة، يحتكرها سراة قريش. وقد أشرت، في بحث عن الحجارة المؤهلة⁽⁸⁾، إلى وجود شيء غامض من هذه المنظمات الإكليريكية في بعض

(1) وقد يكون هذا المكان محفوظاً لاجتماع السادة. ابن سعد : الطبقات 1 : 136؛ ابن هشام 472.

(2) اطلب بحثنا في زياد ابن أبيه ، 88

(3) الأزرقى (وينفيلد) 67.

(4) القرآن 106 [قريش]

(5) ابن سعد : الطبقات 1 : 39 واطلب مكة، 78 .

(6) أو بابا كما في ابن سعد : المكان المذكور.

(7) راجع مكة، 88-87؛ اسد الغابة 4 : 57.

(8) راجع مكة، 73 .

مناطق الجزيرة، ولا سيما في الطائف حيث كانت سدانة معبد اللات للحلاف في تلك المدينة⁽¹⁾. ولقد كان يمكننا زيادة الإيضاح والتأكيد، لو كان الرواة والمؤرخون، الذين نأخذ عنهم، أوفر ذكاء وأقل غموضاً. بيد أن معلوماتهم المتبددة، المفتقرة إلى كثير من التناسق، تعمل على إلقاء نور غير منتظر على تلك العبادة التي كان يوليها القرشيون جدهم، تلك العبادة التي يشير إليها التقليد بشيء من الحفر، إذ يسميها «دين قصي»⁽²⁾. ولنضف إلى ما تقدم ما كان يناله قبر قصي من الإكرام التقليدي⁽³⁾. وقد لا نخطئ إذا قلنا إن هذا القبر كان من محطات الاحتفال بالعمرة المكية، قبل أن تدخل في الشعائر الإسلامية.

أما مؤرخو الإسلام السني فيُنفقون كثيراً من الحذق والمهارة لينزعوا أثر الشرك عن هذه البقايا الجاهلية. ويجهدون في إيلائها شيئاً من القداسة الإسلامية يعمل، في نظرهم، على صرف انتباه المؤمنين عن هذه المظاهر الوثنية، وتبديد شكوكهم في صلاح هذه الشعائر الراقية إلى عهد الشرك الجاهلي. وقد حفظ لنا القديس يوحنا الدمشقي في كتابه عن البدع مثلاً لا يخلو من البذاءة عن هذه المحاولات في إسلام تلك الشعائر القديمة. ولعل المثال المذكور - ما انتبهنا لعصر الذي ينقله إلينا - أقدم مظهر لهذا النوع الأدبي الذي كان من نصيبه أن يتسع اتساعاً عجيلاً في تطور العلوم الإسلامية. وقد عمل النبي على إدخال العمرة المكية والحج العربي في إصلاحه الديني، عندما أعلن «أن المساجد لله»⁽⁴⁾، أي أنه ينبغي أن تخصص للإله الواحد، إله إبراهيم وإسماعيل، تلك المعابد القديمة، والحجارة المؤهلة من أنصاب وأركان وسائر ما كان يولييه المشركون العبادة والإكرام.

بيد أن هذه البقايا الجاهلية لم تمثلها الدين الجديد بالسرعة المطلوبة، فظل منها ما يتناثر في مظهره الوثني والتوحيد القرآني الصارم. فكان من مهمة مؤلفي السيرة، وأرباب الحديث والتفسير أن يعملوا على التخفيف من هذا التناثر، فخالوا أنهم يحلون

(1) ابن سعد : الطبقات 2 : 35، الواقدي (Kremer) 168.

(2) ابن سعد : الطبقات 1 : 36.

(3) الأغاني 19 : 76.

(4) القرآن 22 [الجن] 18.

المشكل، إذا ما ألحقوا هذه الآثار والذكريات الجاهلية بأسماء مكرمة كأسماء إبراهيم وإسمايل ومحمد نفسه. حتى إذا لم يوفقوا إلى هذا الإلحاق تصوروا العلاقات بين هذه البقايا وخديجة، أو عائشة، أو علي، ومن إليهم من أبطال الإسلام الأول⁽¹⁾. ولعل من آثار هذه الغيرة ما نراه من ألقاب غريبة لبعض كمجد الكيش⁽²⁾، ومسجد الشجرة، ومسجد الجن، ولا حاجة إلى التوسع في ما تدل عليه هذه الأسماء⁽³⁾، ولا سيما اسم مسجد الشجرة، من عبادات بعيدة عن التوحيد!



سواء كانت دار الندوة في أصلها مسجداً أم لا، فلا شك في أنها كانت ملتقحة بالفناء الضيق الذي يؤلفه الحرم المركزي أو حرم البطحاء⁽⁴⁾. وكانت هذه المنطقة، دون شك، أقدس مناطق مكة، وفيها كان يظهر «بيت الله» في بساطته القديمة، فيدعى «مسجد الكعبة». أما بيتا الصفا والمروة فإن القرآن أدخلهما في التوحيد، مؤيداً صفتها المقدسة، عاداً إياهما «من شعائر الله»، ومن «المشاعر»، ومن «المناسك»⁽⁵⁾.

وقد يضاف إلى هذه الأسماء أحياناً اسم «المواقف»⁽⁶⁾. ولكن التفسير الإسلامي لم يدق، لسوء الحظ، في تحقيق هذا الترادف. إذ ظل مهتماً، فوق كل شيء، بأن يجد الآيات على التوحيد الإبراهيمي في جميع المظاهر. فصرفه هذا المهم عن النقد والمتابعة.

(1) راجع الجداول الأبجدية في «المكتبة الجغرافية العربية» (دي خويه). الأزرقى 422: ابن جبير 113، 113؛ كرونيكين (فوست)؛ سنوك هورخرونيه : «مكة»، 1، 21 - 22.

(2) ابن جبير : الكتاب المذكور 110.

(3) دوزي : المرجع السابق، 91 - 92.

(4) سنوك هورخرونيه : «عيد مكة»، 50. قابل بها في : دوزي : المرجع السابق، 19.

(5) وهناك «ذات أنواط» وهو مسجد مشهور، الأزرقى 83. وهناك «ذات الساق»، شجرة مقدسة صل بقربها محمد؛ البكري 483؛ الهودي 3 : 181. ولنذكر شجرة الحديبية. وفي السيرة، ذكر لعدد من الأشجار المقدسة منها «ذات الرقاع»، ابن هشام 258، 662؛ الواقدي 2 : 212. «مسجد الشجرة» في ذي الحليفة، السهيلي 2 : 162، وأحياناً يسمى «الشجرة» دون زيادة، كأن التعيين مترادفان، كما تدل عليه مقابلة الأحاديث. راجع الدارمي : السنن (مخطوطة المكتبة الحديبية) 256.

(6) راجع في حي البطحاء كتابنا : «مكة»، ص 88.

أو ليست الكعبة تمثل آية التوحيد العريق⁽¹⁾، والاحتجاج الدائم على مظاهر الشرك المتعددة؟ لهذا وضعها القرآن وسط العبادة الإسلامية ومركز نظامه الطقسي «فجعلها الله البيت الحرام قيامًا للناس»⁽²⁾.

ويعد بحثنا في الصفا والمروة، لم يبقَ من شك في أن القدماء كانوا يقومون حولها بالشعائر التي كانت تقام حول الكعبة، وكان هناك «بيت»⁽³⁾ يظهر موضوعًا لهذه الشعائر. وإن لنا في الألفاظ المتعددة من مشاعر ومناسك ومواقف دليلًا على تعدد مظاهر تلك الشعائر وتنوعها. ولكنها لا تفيدنا شيئًا في تنسيقها، ولا في وصفها وتحديدها. ولا تسعفنا مفردات القرآن في ذلك بأكثر مما أسعدتنا في شأن تحديد «المساجد».

إنها هو الغموض نفسه يحير الشراح والمفسرين، كما يحيرنا اليوم، لدى هذا الغنى في المترادفات. على أننا نعتقد أن «الشعائر» تدل أولًا على الأماكن المقدسة، ثم على مجموعة من الحالات والأعمال الطقسية أقرها القرآن بالتوحيد⁽⁴⁾، وحرّم انتهاكها وإمتهانها⁽⁵⁾. أما «المشاعر» فهي «مواضع النسك»، في نظر المفسرين، أي تلك الأماكن التي تقام فيها العبادات والتضحية، ولا يخفى أن التعليل اللغوي يؤيد هذا الشرح، على ما فيه من غموض⁽⁶⁾. في ديوان حسان بن ثابت قصيدة يمدح بها أحد

(1) القرآن 2 [البقرة] 122، 152، 194؛ ولا يخفى أن فعل «نسك» يفيد إراقة الدم في معناه الأصلي. اطلع على النسائي: السنن 2: 28، وفيه: «أنك شاة، أي ضحيته». وقابل بها في سميث: «ديانة الساميين»، 229. والمشاعر المناسك، اطلع على أسد الغابة 3: 272، فلها وزن: «بقايا الوثنية العربية»، 118، 130، 115.

(2) الطبري: التفسير 3: 25 - 26. وفي ابن هشام 173 يصلح والحوسن كلمة «معشر» بـ «مشعر». واطلب رأي ابن هشام في هذه القطعة المنحولة، ص 177.

(3) أو الحفنية وبقايا دين إسحاق: ابن قتيبة: كتاب العرب (طبعة محمد كرد علي) 291. والناطقة الجعدي يسميها «دين إبراهيم»، أسد الغابة 5: 2. ولهذا احتاج التفسير إلى «تعمير» هذا الشاهد المزعوم على التوحيد الجاهلي فسرّه إلى ما وراء أخذ. وهو من رجال العصر الأموي بل الرواني.

(4) القرآن 5 [البائدة].

(5) البخاري: الصحيح 1: 44 (20).

(6) القرآن 22 [الحج] 22، وفيها: «ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب». ثم 22 [الحج] 27، وفيها: «والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير».

مشركي مكة فيسميه «عظيم المشعرين وربها»⁽¹⁾. ولا أرى النعت إلا جاريًا مجرى النعت القرآني «عظيم القريتين». ولا شك في أن تأليف القصيدة - وهي مدحة لا طرفة فيها ولا فن - متأخر عن ظهور السورة الثالثة والأربعين، راق إلى عهد إسلام الشاعر⁽²⁾. أما الممدوح الظاهر بهذا اللقب الضخم فيدعى مطعم بن عدي، كان من سراة قريش وأجار محمدًا على أثر رجوعه من رحلته المخفقة إلى الطائف. فحفظ له النبي هذه المكرمة، حتى إنه أعلن، بعد وقعة بدر، أنه لو كان مطعم بقيد الحياة لما تردد في إطلاق أسرى القرشيين إكرامًا له⁽³⁾. ومن الممكن أن يكون حسان قد قلّد بعض سلفائه فاستوحى منهم التعبير المذكور. وهذا الشاعر المشرك، قيس بن الحداذية، يذكر «المشعرين» في قصيدة مدح بها عدي بن نوفل المكي، ويظهر أنه يعين مركز المشعرين في منطقة الحرم⁽⁴⁾.

وهذا التعيين نفسه يستتج، على ما نرى، من قصيدة للشاعر المخزومي الحارث بن خالد⁽⁵⁾ في أواخر القرن الأول للهجرة، يتناول فيها تعبير حسان بن ثابت.

لم تأخذ الجاهلية العربية بالتوحيد في مظاهرها الدينية. بل كثيرًا ما كانت ترمي إلى الثنائية في احتفالاتها وشعائرها، كما بينا في بحثنا عن الحجارة المؤفة. يظهر ذلك في الأيمان المعروفة باللات والعزى، كما يظهر في الطوافات الدينية التي كان يحمل فيها الطائفون «بيتين» مؤلهين. وكذلك القول عن «الركنيتين البيانيتين» والألهين إساف ونائلة.

(1) والشعائر هنا تفيد الضحايا، وهو معنى لا يوافق ما ورد في السورة الثانية من القرآن. البقرة 152: «إن الصفا والمروة من شعائر الله...» ولا ما في السورة الخامسة [البائدة] 1: «يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام...». والمعنى في هاتين الآيتين بعيد عن الضحايا، بل إنه في السورة الثانية يدل بوضوح على الأماكن المقدسة. اطلع على فلهاوزن: «بقايا»، II.

(2) القرآن 5 [البائدة] 2.

(3) اطلع على تاج العروس 3: 204؛ لين: المعجم، 1562، IV. ويضع الحديث «مشاعر» في منى، ومزدلفة، وعرفات؛ ابن جبير 172؛ مسلم: الصحيح 1: 449؛ الدارمي: المخطوطة المذكورة 266. ويستتج من القرآن 2 [البقرة] 194، وجود «مشعر حرام».

(4) ديوان حسان 2: 88. وقد يكون «المشعر» لغة في «المشعر»، اطلع على كرونيكين (فوست)، II، 9.

(5) الأغاني 19: 3 - وفي شعر أبشار ترى المشعر «الحرم». الأغاني 21: 3 - وقريش المشعر «قريش البطحاء»، أي سراة قريش.

وهكذا كان الطائفون يجتهدون، في أثناء العمرة والحج، في أن يجمعوا بين معبدين أو منسكين بالإفاضة، والنفر، والدفع، وكلها من أساليب السعي أو الطواف الديني. وعلى أن هذا لا يقدم لنا في فهم حقيقة «المشعرين». وإن كانت البديهة تدفعنا حالاً إلى التفكير بالوصف والمروة وقد جمعهما القرآن، والحديث من بعده. وأي أثرين أحق منها بلقب «المشعرين» دالاً على العلاقة بينهما علاقة الازدواج أو الثنائية؟ أما من جهة اللغة، فإن التعبير قد يظهر الترادف بين «المشعر» و«المسجد». ومن أن يكون مطعم بن عدي، بصفته من أبناء عبد مناف⁽¹⁾، أي من أعظم سراة مكة، قد قام بالحجاجة أو بالسدانة لدى المكائين المقدسين؟ أو أن يكون له، على الأقل، بعض الحقوق عليهما. وكان بيته⁽²⁾ قرب «المسعى»، أي الطريق الجامع بين الصفا والمروة. ولا يخفى أن كلمة «رب» في التعبير «عظيم المشعرين وربها» لما يبرر استنتاجنا. وهي من المفردات الدينية في لغة قدماء العرب تدل على درجة أو رتبة في النظام الكليريكي زمن الجاهلية⁽³⁾. وهكذا يكون أبناء قصي، ومنهم مطعم بن عدي، قد بسطوا نفوذهم على الأماكن المقدسة الثنية، وأخذوا يراقبون الحفلات الدينية مستغلين ما تفيده من ثروة وجاه.

وكانت هذه سياسة طالها رمى إليها سراة القرشيين في سبيل مصلحة قبيلتهم، قبل أن يقوم بها النبي باسم الله. وكان حسان شاعره الخاص، كما لا يخفى، فلم يكن من الممكن إلا أن يُطلع النبي على نتائج قريحته. ولم يكن النبي ليدعه وما تلهمه تلك القريحة في ما خص الشؤون المكية. وإذا فلا يمكن أن يكون التعبير «عظيم المشعرين وربها» قد فات انتباه الرسول، ولا سيما في زمن كان فيه القرآن⁽⁴⁾، ينازع القرشيين حقوقهم في مناسك مكة. ولا شك في أن هذا الموقف يدل على تساهل النبي تجاه

(1) الأزرقي 212، 463. وقد تحول، في ما بعد، أن قصر زائته «القوارير». ولا يقصد Gaudetfroy-De-mombynes في كتاب «حج مكة» (صفحة 134) بالقوارير «المراني» كما فهم، بل أنواع السفهاء، كما يظهر من نصوص الأزرقي التي أشرنا إليها في هذه الحاشية.

(2) بيتليس. وقد نظم النبي استعمال كلمة «رب»، مسلم 3: 269 - (1) راجع 270؛ البغوي: مصابيح السنة 102: 2، 205، 1، بيرسيان.

(3) اطلب: فوستنيلد، جداول الأنساب، ص 21.

(4) القرآن 2 [البقرة] 108، ولا سيما 9 [التوبة] 17-19.

العبادة الوطنية في مجتمعه، كما يدل على رغبته في مخالفة الأسر الكبيرة في مكة، وكان هو نفسه مديناً لمطعم بأشياء، لا شك في أهميتها حتى استحق مطعم هذا المدح الفخم من شاعره الخاص. ومن الصعب أن لا نرى فيه إشارة إلى شيء من الرقابة على شعائر العبادة القرشية كان يضطلع به مطعم. وهذا قول حسان:

أجرت رسول الله منهم، فأصبحوا عبادك، ما لي، ملب وأحرماً⁽¹⁾

وكم كنا نود إشارة صريحة إلى ما يمننا من هذا الأمر. ولا شك في أن منهم مؤلفي السيرة استغلوا هذا البيت في سعيهم الدائب وراء الشعر المعاصر للهجرة. فاكثفوا باستخدام ذلك في تزويق حكايتهم عن رحلة النبي الغامضة إلى الطائف⁽²⁾. وكان من الحق أن يقوموا بأفضل من هذا العمل.



وبعد كل ما تقدم، لا نستغرب استعمال القرآن «للمساجد» بصيغة الجمع، وإذا سمعناه يطالب بحق ملكيتها لله، فينبغي أن نفهم المقصود بها كل المؤسسات الدينية في مكة. من الكعبة إلى ملحقاتها القريبة كدار الندوة، والحجر، وزمزم، ومقام إبراهيم؛ إلى مناسكي الصفا والمروة. وقد أفادنا تدخل القرآن ما كان لتلك المناسك الجاهلية من أهمية يجتهد الحديث في إضعافها⁽³⁾. وبعد ذلك نفهم المناسك الثنوية، كالمعابد، كبيرة كانت أو صغيرة، والمذابح، والبيوت أو الحجارة المؤلفة ذات الألوان المتعددة، والهياكل المتباينة، والأسماء المتكاثرة من مشعر، ومسجد، ومنحر، وموقف، وبيت، وحجر، وركن، ومقام، ونصب، وجرة إلى ما شاكل من تلك الحجارة مبنية كانت أو منصوبة، مطروحة على الأرض أو مكومة، مفردة قائمة بنفسها أو مقطوعة من صخور الجبال، نابتة على شكل المسلات أو مصفوفة على شكل النواويس، تلحق بها الأشجار المقدسة وتعاليقها من أسلحة ونذور متنوعة. ثم رؤوس الجبال، وفقرات الكهوف والغاوير، المنتشرة

(1) الديوان 4: 88.

(2) ولا يذكر حسناً ابن هشام ولا ابن سعد. (راجع ابن سعد: الطبقات 1: 143). على أي حال، لا أشك في أن حكاية الإجارة التي قام بها مطعم مأخوذة عن هذا الشاعر.

(3) راجع النسائي: السنن 2: 41-40.

جميعها في منطقة مكة، تولي هذه الناحية من تهامة شكلها الخاص وجاذبيتها القوية. فكان من هم الإصلاح الديني الرامي إلى التوحيد أن يتمثل جميع المظاهر الجاهلية، جميع بقايا الشرك بما تجره من شعائر ومراتب واحتفالات طقسية، كما شاء أن يتمثل أصحاب تلك المراتب كالحجاب، والسدنة، والكهان، والعرافين، وزاجري الطير، وسائلي القداح، وضاربي الحصى، والكواهن، والساحرات النافثات في العقد، والمكلفين تنظيم التاريخ وعد النسيء، والقائمين على السقاية⁽¹⁾، أو توزيع مياه زمزم، وأدلاء العمرة والحج أصحاب الإجازة والإفاضة⁽²⁾. كل هذه المظاهر رأى النبي أن يلاشيها في سبيل التوحيد. وهكذا كان استعمال صيغة الجمع في «المساجد» مقصوداً، لتصبح كلها لله. ولا تنصرون مساجد مبنية كما نرى اليوم. إذ لم يكن في مكة إلا مسجد واحد له شيء من مظاهر البناء، هو مسجد الكعبة. ولم يكن فيه، أول الأمر، إلا أربعة جدران لا سقف عليها. ثم أخذ القوم يكثررون فيه من معبوداتهم الحجرية، فاستقبل بين جدرانها، إلى جانب الحجر الأسود، أهم الحجارة التي كانت مبددة في فناء الكعبة. هي الأركان التي يجتهد الحديث في إخفاء تعددها، وطمس أصلها، فيعمل، قاصداً أو غير قاصد، على الخلط بينها وبين زوايا الكعبة⁽³⁾. ولا يزال بعض هذه الأركان هدفاً لإكرام الحجاج حتى يومنا هذا.

نفهم الآن سعة القصد ذاك التعبير البسيط المظهر: «إن المساجد لله».

إنما الله يمثل هنا الإسلام ونيه. وإذا فهي عمل وضع اليد على كل مظاهر الشرك القديم. وهكذا أمكن القول: «إن الصفا والمروة من شعائر الله...»⁽⁴⁾.

وهو أمر كافٍ في نزع أثر الشرك عن المناسك والمعابد الجاهلية، فليهدأ الأنصار؟ وليخففوا من حماسهم في مجاهدة تلك المناسك⁽⁵⁾. فالتبني أخبر بالأمر،

(1) اطلب القرآن. [التوبة] 19.

(2) وهم سباق «المطوفين»، في عصرنا.

(3) البخاري: (20) 406؛ ابن حنبل: 94؛ 4-15، 98؛ مسلم: 1، 486، 487.

(4) القرآن - [البقرة] 153.

(5) النسائي: السنن 41؛ 2؛ مسلم: ك. م. 489 - 490.

وهو العارف بأن سياسة اللين والتساهل والانتظار تؤدي إلى ما لا تؤدي إليه سياسة العنف والمجاهدة. ولعل من تطبيقات هذه السياسة الدينية الناجحة موقفه مما أشار إليه القرآن في الآية التاسعة عشرة من السورة الثالثة والخمسين وما أورده «السيرة» بعنوان «الغرائيق العلى».

وذلك أنه قد يكون تساهل بشأن المثلث الإلهي المعروف باللات، والعزى، ومناة، على شريطة أن تحط رتبتهن عن رتبة الله ⁽¹⁾؟ («إن الله منهن أكبراً»)، كما قال أوس بن حجر.

يظهر من استعمال القرآن «للمساجد» أن هذه اللفظة، بصيغة الجمع، كانت معروفة مستعملة في لغة قريش الدينية ⁽²⁾. ويظهر أنها كانت تدل، مع لفظة «المشارع»، وهذه أقرب إلى اللهجة البلدية، على ما نرى - على جمهرة المناسك والاحتفالات في العبادة الحجرية في بلاد العرب الغربية. ولم فازت لفظة المساجد على زميلتها في استعمال القرآن، ومن ثم في اللغة الدينية الإسلامية؟ لعل ذلك للعلاقة اللغوية ما بينها وبين (سجد) ⁽³⁾. أما هذا الأصل فيكاد يكون مجهولاً في اللغة الجاهلية. ولا أخاله عُرف إلا في لهجات القبائل التي كانت على اتصال مع الأراميين في بلاد الشام وما بين النهرين. وقد استعمل القرآن فعل «سجد» ⁽⁴⁾ للدلالة على كيفية الصلاة الإسلامية الدخيلة، أي التي لم يعهدها البدو في جاهليتهم. فكان على النبي أن يجتهد في سد الثلم الواهي في تلك اللغة الدينية الضئيلة. وكثيراً ما عمد إلى المفردات السامية القديمة فحملها المعاني الجديدة ⁽⁵⁾ التي كانت تتضح شيئاً فشيئاً مجارة لحركة إصلاحه الديني.

(1) تولده-شغلي، تاريخ القرآن، (30) راجع في صدد هذا الشأن (1، 100)...

(2) وهي لا تدل حتّى على بناء، اطلب سنوك هورخرونيه، مكة في العصر الحديث.

(3) راجع في معاني «سجد»، حماية البحري (طبعة شيخو) عدد 139؛ صلاحاني - هافتر، ثلاثة مصادر عربية عن الأضداد، 43.

(4) ولم يستعمل من الفعل إلا صيغة الباسي، وكأنها وحدها المستعملة، ولنلاحظ أن هذا الأصل لم تدفع مشتقاته في اللغة العربية.

(5) من مثل المحراب، والحنيف، والفرقان، والزكاة.

ولا يخفى أن المجال متسع، في هذا الموضوع، لدرس ناحية جديدة من التطور اللغوي والنفسي في لغة القرآن. ومن مظاهر هذا التطور أن لفظة «المسجد» فازت على مرادفتها لفظة «المشعر»، في التعابير العربية، ثم تجاوزتها إلى لغاتنا الغربية فأغنتها بكلمة جديدة هي كلمة mosque.

أما «المشعر»، فلا يزال معناه الأصلي غامضاً، ذاك المعنى الذي كان الجاهليون يفهمونه به؛ ولعله كان على اتصال «بشر» الذي معناه «عرف» و«حُدس»⁽¹⁾. فيكون «المشعر» دالاً على المعبد الذي يقوم فيه الكاهن أو العراف بمعرفة الغيب وتعريفه⁽²⁾. ويكتفي الطبري بشرح «المشاعر» «بالمعالم»⁽³⁾. وهو ترادف غامض لا يقدمنا خطوة في طريق الحل. وقد لا تخطئ إذا فهمنا «المشعر» بمعنى المكان المقرر للقيام «بالإشعار»، وهي عملية تعين الأضاحي المعدة للذبيحة⁽⁴⁾. ومن ثم قد يكون أطلق الاسم «المشعر» على المعبد نفسه الذي كانت تقاد إليه الذبائح فيُضحي بها، وهو مكان «الشعائر». وقد رأينا في النصوص القديمة كثيراً ما تبدل «الشعائر» بـ«العتائر»⁽⁵⁾. وكان قدماء اللغويين المسلمين رأوا في «العتائر» أثرًا لأضاحي رجب تلك التي تسمى الرجبية أيضاً⁽⁶⁾. ولا يخفى أن رجب كان شهر الاحتفالات الدينية

(1) راجع مسلم: ك. م. 500: 1.

(2) جولدسيهر، أبحاث، 1، 3، 5، 17 - 21.

(3) الطبري: تفسيره 161: 2 - وقد دلت زميلي الأب صالحاني على شرح «المشاعر» في لسان العرب 8006 جاء فيه: «المشاعر كل موضع فيه خر وأشجار، وإذا فهو من الأمكنة».

(4) ابن السكيت: تذييل الألفاظ (طبعة شيخو) 104، 738: ابن سعد: الطبقات 66: 3: البني: الكتاب المذكور 141: 1: مسلم: ك. م. 481: 1. أما تلك المسلية فكانت تقوم بأن ترحم الأضحية قليلاً في جانبها الأيمن، وهو معنى القول: «أشعرها في سنامها الأيمن». وقابل بقول الفرزدق الذي أوردته الطاهري في تاريخه 2: 108: «سنوك هورخرونيه، مكة في العصر الحديث 15 مشعر.....».

(5) فلهاوزن، بقايا الوثنية العربية، 118.

(6) أسد الغابة 14: 5: ابن الأثير: النهاية 66: 3؛ ثم أسد الغابة 229: 4، 267 وفيها يقرر النبي الترادف بين التعبيرين؛ أبو داود: السنن 202: 5؛ المتأثر تعني الضحايا المتروكة للسباع: ابن هشام: السيرة 659: الجاحظ: الحيوان 9: 1: الدارمي: المخطوطة المذكورة 288 وقد ظل عيد مكة المهم، اطلب ابن جبير 138، 139، 123، 62، 78، Bityles.

في العصر الجاهلي⁽¹⁾. ولهذا شاء الإسلام أن يلاشي ذكره فبدل بالتعبير الدال على ضحاياه تعبيراً أيده لغة القرآن⁽²⁾.

على أن لفظة «المشعر» في دلالتها الخاصة على موضع التضحية، قرب المعبد، أو المنحر، الذي كانت تنحر فيه الشعائر أو العتائر، كانت أضيق من أن تفي بمقصود النبي. فلم يتردد في تفضيل لفظة المسجد الجديدة الخالية من كل أثر للشرك الجاهلي⁽³⁾.

ولم يكن العرب، في الجاهلية، يعرفون من الصلاة إلا تلك التعابير المقتضبة الجامدة التي تكون الدعاء. فكان من إصلاح النبي، وقد عرف الصلوات الطقسية عند أهل الكتاب، أن أدخل في الدين الجديد الصلاة القرآنية المعروفة بها تفرض من حركات منظمة خاصة «بالسجود»، سواء كانت فردية أم جامعة. ولا يخفى أنها أوضح مظهر للعبادة الخارجية⁽⁴⁾. وقد كرر القرآن ذكر هذه الصلاة مقترناً بها ذكر السجود⁽⁵⁾. وهو سبب جديد في الميل إلى تفضيل «المسجد» على «المشعر».

أما «المشعر» فتراه مقروناً عادة بالموقف، أي محل وقوف الحجاج و«الموقف» يعين حالة الخشوع الطقسي التي يتخذها العباد والحجاج المشاركون بحضورهم في التضحية، عندما يدعوه إلى هذه الشركة القائم بالذبيحة أو السادن. وهو خشوع قصير الأمد تتلوه فجأة حركة «الإفاضة»، والإفاضة تعني تارة ذلك الهجوم الصاخب⁽⁶⁾، صخب النهر الفائض، الذي يقوم به الحجاج على الأضاحي⁽⁷⁾ وطهوراً ذلك السعي الضاحج المعروف «بالنفر» أو «الإغارة»⁽⁸⁾، يندفع فيها الحجاج نحو معبد

(1) وكان المشاركون يحضون هذا الشهر بالعمرة، النسائي: السنن 24: 3.

(2) القرآن 2 [البقرة] 153 5 4 [المائدة] 22: 3 [الحج] 27.

(3) لم ترد لفظة «المشعر» في القرآن إلا مرة واحدة (2 البقرة 164)، وهي بصيغة المفرد، وكان القرآن لا يريد أن يعرف إلا مشعراً واحداً.

(4) القرآن 3 البقرة 119؛ 33 [الحج] 27: 68 [الفتح] 36.

(5) اطلب «جد»، في جداول القرآن.

(6) شك فلهاوزن في هذا المعنى انظر (120) «بقايا الوثنية العربية» ولم يكن صائباً في شكه. على ما أرى.

(7) قابل بنا في القرآن (20) [المعارج] (42): «إلى نصب يوفضون».

(8) كما في القول: اشر من ثبير كيا نفير.

قريب، وراء القبة التي تظلل البيوت أو الحجارة المحمولة في الطواف⁽¹⁾، وإلى جنب كل «مشعر حرام» يذكر التقليد موقفاً خاصاً⁽²⁾.

ذلك ان التضحية، وهي ارفع مظهر للعبادة البدوية، كانت تشتمل على ثلاثة اقسام: عملية النحر والاستعداد لها، وذلك في «المشعر» الذي يُدعى أيضاً «المنحر» لهذا السبب ثم «الوقوف»، وقوف الحاضرين واشترائهم في عمل المضحي بالنية و«بالدعاء» الصاحب خاصة، واخيراً «الإفاضة» وهي اشتراك الحاضرين بالفعل وتناولهم لحوم الأضاحي. بيد ان التقليد السني جهل او تجاهل هذا الترتيب، عاملاً على نشر شيء من الالتباس بين معاني المشعر، والمنحر، والموقف والإفاضة، اما في الحج الاسلامي فلم يبق من معنى «للموقف»، اذ فقد علاقته المعقولة بسائر شعائر الحج. ذلك ان الاسلام ألغى الأضاحي لدى المعابد القديمة جميعها. فاصبح الحجاج يقفون الساعات الطويلة، أمام هذه المحطات، ولا يعرفون لماذا.

(1) كما في مزدلفة : الطبري : تفسيره 164 : 3 بالقرب من معبد الإله.

(2) الدارمي : السنن (المخطوطة المذكورة) 372 : أبو داود : السنن 1: 222، وفيها أن كل أرض في مكة تعتبر منحرًا.

الفصل السابع

الحلم عند العرب محاولات في تحديده⁽¹⁾

من أكثر الألفاظ دوراناً على السنة خطباء العرب، وعلى أقلام كتابهم، إذا ما أرادوا وصف سيد كريم مطاع، لفظة «الحلم». فهم يجمعون فيها الصفات المتعددة المتتابعة من رباطة الجأش، إلى تسكين الغضب، إلى مفاجأة الخصم بعدم اللوم، إلى التظاهر بالصفح والتجاوز عن الاساءة، إلى غير ذلك من اخلاق تظهر جديرة بكل تقدير في نظر العرب، ذاك الشعب السريع التأثر الهياج الاعصاب، ولكنها لا تسام من الغموض اللاحق حتماً بكل لفظ اضطرب استعماله وتشعبت غايات مستعمليه.

قد رأينا أن نعيد النظر في مدلول «الحلم»، فنستعين بمواقف التاريخ، وشواهد الشعر القديم، محاولين جمع هذه التشعبات، فالعمل على تحديد اللفظة وتفصيل ما تتضمنه من المعاني في نظر العرب.

ونبدأ بالقول أن الحلم صفة مركبة، بل مزيج من صفات عديدة. فلا هو الصبر وحده، ولا التساهل، ولا الصفع، ولا تحتل الاساءة، ولا رباطة الجأش، ولا نضج العقل. إنما يكتفي بأن يتخذ من كل هذه الصفات بعض المظاهر الخارجية فيغتر بها الناظر لأول وهلة، حتى لا يمكن فهم المقصود بالحلم إلا بفضل المعنى الاجمالي⁽²⁾

(1) (المشرق، العدد 10 - 11، 1934.

(2) ترى الحسين بن علي، في كربلاء، يحض أخته الباكية الصاخبة على أن لا تفقد «حلمها» «الطبري» 1434:

2 (وقد يأتي الحلم بمعنى العقل، كما في قول المتلس الديوان 18 : 4 والأغاني 10 : 6) : فتى السن كهل

الحلم... وسنعود إلى هذا المعنى.

في الفقرة فينتج من هذه الاستعارات الخارجية صفة عربية محضة، عجيبة التركيب، مضطربة التحديد، وافرة الغموض حتى ان الانسان ليحار في الحكم عليها اهي من الفضائل ام من النقائص. وهي صورة لعقلية الشعب العربي ولطبيعته المركبة من الازدواج المتنافرة، طبيعة عصبية، راغبة في الظهور، محددة الاطراف، تزدهم فيها الاخلاق المتباينة دون توازن ولا تتابع في دقائق العواطف، فتتصادم في تلك الطبيعة التي عرفت مدينة عربية⁽¹⁾ ولكنها هبطت بتأثيرات المناخ العميقة، فانحطت الى حالة تجاوز الهمجية.

عما يسهل علينا الوصول الى ماهية الحلم الحقيقية ان تبدأ اولاً فنذكر ما ليس بحلم، فنفصله عما قد يخلطه به بعض الناس من الصفات المشابهة خارجياً: اننا نخطئ خطأ فظيلاً اذا شبهنا الحلم بالوداعة الانجيلية. لان هذه الفضيلة تنتج من كون الانسان يفهم نفسه حق الفهم، وتستند خاصة الى التواضع. والحال ان ليس من مكان للتواضع في الحلم، بل ليس من محل للوداعة الانجيلية في الصفات العربية الاصيلية، في تلك «المروءة» القديمة التي طالما افتخر بها العرب⁽²⁾ وقد شعر قداماؤهم بهذا الفرق بين «مروءتهم» والمثال النصراني الاعلى، فكانوا، على احترامهم وداعة اخوانهم المسيحيين، ينفرون من ان تنعت رماحهم بالنصرانية⁽³⁾، فتنسب اليهم عاطفة وداعة وتساهل لم يعرفوها قط. لان ذاك الشعب المعجب كل الاعجاب بصفات الرجولة والقوة كان يفتش في غير الوداعة عن مثال «مروءته»، او فضيلة «المروء» اي الرجل.

وهكذا فأننا نرى اشهر من مثل الحلم عند العرب - وسنعدد اسماءهم في ما يلي يهتمون، قبل كل شيء، بابعاد كل ما من شأنه ان ينسب اليهم الاتضاع، بل يفرقون من ان تظهر على حلمهم امارات الضعف التي ينسبونها الى الذل، فيقولون، اذ ذاك:

(1) كاتاني. حوليات الإسلام 188، 2.

(2) إيج. جولدتيسهر، دراسات محمدية، 11 - 40.

(3) وقد زعمت جبراء أن رماحن رماح نصارى لا تخوض إلى الدم. الأب لويس شيخو: شعراء النصرانية 160: 4.

«الحلم هو الذل»⁽¹⁾ أو: «آفة الحلم الذل»⁽²⁾ ولا يكفي الحلم بكونه لا يستند الى التواضع، بل انه يرمي الى اذلال الخصم وخزيه اذ يفاجئه الحلم بسمو عواطفه ورباطة جأشه، والى افحامه بالجواب الموجز المسكت على ظهور السكينة والطمأنينة.

ثم ان الحلم لا يرمي الى تهذيب قريبه، وان رغب في «تقليم اظفار جهله» احياناً واذا ظهر على الحلم احتمال الغلبة مرة فذلك كي لا يقاسي غلبة اشد منها. «ومن لم يصبر على كلمة سمع كلمات»⁽³⁾ هي فكرة الاحنف، اشهر الحكماء بعد معاوية.

وهناك فرق آخر بين الحلم والمغفرة المسيحية. وهو ان هذه الفضيلة تنزع من صاحبها حتى فكرة الانتقام او الرغبة في ضرر الغير، فتكن حتى نزوات القلب الداخلية. وليس شيء من هذا في الحلم العربي. فان الحلم يسكت لسانه فلا يرد على الشتام، ولكن اذنه تظل متنبهة لسماعها، وقلبه يقطاً لتذوق مرارتها، على حد قول القائل: «حلمي اصم، وأذني غير صماء»⁽⁴⁾

ولا شيء يمنع الحلم ان يتفق والرغبة في الانتقام. يدلنا على ذلك شواهد عديدة منها ما جرى لمعاوية، افضل من يعرضه العرب مثالا للحلم التام، ونحن نكتفي باثنين منها دلالة على الفرق بين الاموي «الحلم» وبين رجل «وديع» كالقدس فرنسيس سالس مثلاً:

اجتمع قوم من قريش فذكروا حلم معاوية، فقال بعضهم: «ما اظن معاوية اغضبه شيء قط» فقال غيره: «ان ذكرت امه غضب». فقال مالك بن اساء المني القرشي⁽⁵⁾: «انا اغضبه ان جعلتم لي جعلاً ففعلوا. فاته في الموسم فقال له: يا امير المؤمنين ان عينيك لتشبهان عيني امك» قال: «نعم كانت عينين طال ما اعجبنا أبا

(1) كقيس بن عاصم، والاحنف، وغيرهما ممن سنذكرهم بالتفصيل.

(2) ابن قتيبة: عيون الأخبار (بروكلمان) 241: 6.

(3) الحصري 1: 57.

(4) العقد الفريد 228: 1.

(5) هو غير مالك بن اساء بن خارجة، فهذا فزاري عاصر الحجاج، وكان ابن سيد فزارة الأموي الهوي (راجع المسعودي 5: 398 - 299، والطبري 3035: 1).

سفیان»، ثم دعا مولاة شقران فقال له: «أعدد لاسماء التي دية ابنها، فاني قد قتلته قد قتلته وهو لا يدري»⁽¹⁾ يريد انه بحلمه واغضائه عنه قد جرأه على التهجم. وهكذا كان فان مالكاً بعد ان رجع الى جماعته وقبض الجمل قالوا له: «ان أتيت عمرو بن الزبير فقل له ما قلت لمعاوية أعطيناك كذا وكذا ! فاتاه فقال له ذلك. فامر بضربه حتى مات. فبلغ معاوية فقال: انا، والله، قتلته واقراراً لقوله هذا، بعث الى امه بديته.

وهناك حادثة اخرى لعلها توسيع لهذه مفادها ان اعرابياً راهن قوماً على جعل أنه يسمع معاوية ما يكره. فكظم معاوية غيظه، حتى اذا تجرأ الرجل، وقاطع زياداً في احدى خطبه، امر به زياد فضربت عنقه. فقال معاوية لما اتاه الخبر: «لو اصلحته في الاولى لما اتى الثانية»⁽²⁾.

وقد روى البيهقي⁽³⁾ عن الاحنف بن قيس ان رجلاً جاءه فلطم وجهه.

فقال: «بسم الله، يا ابن اخي، ما دعاك الى هذا ؟ قال: «أليت ان الطم سيد العرب من بني تميم». قال: «فبر يمينك، فما انا بسيدها. سيدها حارثة ابن قدامة. فذهب الرجل، فلطم حارثة. فقام اليه حارثة بالسيف فقطع يمينه. فبلغ ذلك الاحنف فقال: «انا، والله، قطعتها».

يستتج من هذا ان العرب كانوا لا يرون بأساً في الجمع بين عاطفة الانتقام والتظاهر بالعفو، وان صفة الحلم لم تكن تمنع الحقد وكتم الضغينة. وكثيراً ما كان الحلیم يعمل على ايقاع من يتظاهر بالعفو عن ذنبه في ورطة لا خلاص له منها. وكلها عواطف بعيدة عن الروح الانجيلية بعدها عن فضيلة المغفرة المسيحية. ولكن العرب لا يأبهون للتدقيق في تحليل هذه الصفة، فهم لا يألون جهداً في اكار من قدمنا ذكرهم من مثلي الحلم. حتى ان النصاري منهم لا يختلفون عن جمهورهم في هذا التقدير. يشهد بذلك الاخطل، شاعرهم الاكبر، فانه اذا اراد ان يهجو قوماً فيذلهم، قال:

(1) البيهقي: المحاسن والمساوي (شغالي) 554: 553.

(2) العقد الفريد 22: 1؛ وقابل بما يروى عن عمرو بن العاص.

(3) المحاسن والمساوي 554.

قبيلة ما يسفرون بذمة ولا يظلمون الناس مثقال درهم
ولا يردون الماء الا عشية على طول أظهاد، ووجه ملضم⁽¹⁾

فأثر المهجاء كل التأثير حتى أصبح القوم عرضة لهزء العرب، لأن من طبيعتهم ان يخلطوا بين اللين والضعف ويجعلوا الشراسة من شروط السؤدد.

وإذا فلا يمكننا ان نعتبر التساهل والوداعة من فضائل العرب الاساسية، وهم يهجون بعضهم بالعجز عن اتيان الشر، بل بخشية الله، كما قال الشاعر يهجو من قومه:

لكن قومي، وان كانوا ذوي عددٍ ليسوا من الشرّ في شيء، وان هان
كان ربك لم يخلق لخشيتي سواهم، في جميع الناس، انساناً⁽²⁾

وقد قالوا: «الحليم مطية الجهول»⁽³⁾ واطهروا، في جميع مواقفهم، اعجابهم بالقوة الباطشة واكبارهم لمظاهرها المختلفة. هذا فضلاً عن كون الحلم نفسه، بذلك التحديد المذكور اعلاه، قد انتهى عهده بانتهاة الدولة العربية الخالصة اي بانتهاة العصر الاموي، فدفنه العباسيون باستبدادهم مع ما دفنوه الصفات العربية القديمة:

وقد جهد ابن عبد ربه نفسه، في مجموعته العجيبة، ليرهن ان المثال الاعلى للأخلاق البشرية ان يجمع الانسان بين المقدرة على عمل الخير والمقدرة على عمل الشر كذلك. فلا يرضى العاقل ان يكون الا اماماً في الخير والشر. أو لم يقل الشاعر في مدح احد المحسنين اليه:

ولكن فتى التيان من راح واغتنى لضرب عدوّ اولنفع صديق⁽⁴⁾

(1) ديوان الأخطل (طبعة صالحاني) 2008 - 2 وقد أخذ عن الحطّية، إلا أن ما يحسننا في الموضوع كونه استغل هذا المعنى ففسه لنفسه. وقد استمته قبله الشاعر النجاشي.

(2) الحماة 225، البيت 9.

(3) العقد 303: 1.

(4) العقد 1: 2238، وفي عيون الأخبار لابن قتيبة 222: «العلم مطية الجوده».

وهذا موضوع رائج في الشعر العربي القديم استغله المدح والمهجاء على السواء، كما نرى في شعر الحطيفة⁽¹⁾ وفي الكثير من شعر الحماسة إذا فهمنا هذه الدقائق رأينا أن الحلم يفرض لا القوة والبطش فحسب، بل المقدرة على استعمالها في سبيل الضرر دون الخوف من العواقب، على نحو ما جاء في الكامل في تحديد «الحلم المحض» قال: «يُقال: حلم إذا ترك أن يقول الشيء لصاحبه متصراً، ولا يخاف عاقبة يكرهها، فهذا الحلم المحض»⁽²⁾. ولقد كان من الواجب أن نشير إلى هذه الميزات في النفسية العربية قبل أن نباشر درس الحلم. وسنرى في الشواهد التالية ما يزيد هذه الوجهة من النظر:

كان حارثة بن بدر في مجلس صديقه زياد، فذكر أحدهم حلم الأحنف وإثنى عليه. فابتسم حارثة وقال: «ما يبلغ حلم من لا قدرة له ولا يملك لعدوة ضراً؟»⁽³⁾ وقد يكون الأحنف نفسه يرى هذا الرأي، إذ أجاب من سأله أي أوسع حلماً أهو أم معاوية، فقال: «تا الله، ما رأيت أجهل منكم! إن معاوية يقدر فيحلم، وأنا أحلم ولا أقدر، فكيف أقاس عليه أو أدانيه؟»⁽⁴⁾ ولقد كان للأحنف أسباب تدفعه إلى اجتناب المقايسة. كان بشع الهيئة⁽⁵⁾: «أصعل الرأس، أحجن الأنف، أغضف الأذن، متراكب الأسنان، أشدق، مائل الذقن، ناتئ الوجنة، باخق العين، خفيف العارضين، أحنف الرجلين» وكان إلى ذلك بخيلاً يزعم أن الرأي من آرائه يساوي عشرة آلاف درهم⁽⁶⁾. فلم يبق له، والحالة هذه، في طلب السوداء⁽⁷⁾ إلا أن يستند إلى الحلم⁽⁸⁾ وهي فضيلة

(1) القصيدة 77: 22 وتعليق جولدتسيهر في 16-169 «DAMG» وقابل بها في 191. «DMG» 1893.
p - وانظر كذلك عدداً من الأحاديث جمعها ابن قتيبة في عيون الأخبار 269 - 270 ليبين أن من شروط السوداء مقدرة السيد على الضرر؛ وأن من أشهر ما انتقد على آفة الشرك القديمة أنها «لا تنفع ولا تضر».

(2) راجع رأي الجاحظ: البيان 154: 2؛ وسنعود إلى هذه الفكرة.

(3) العقد 303: 1.

(4) الكامل 102، 10.

(5) الأغاني 142: 21.

(6) العقد 318: 1.

(7) الحصري 2: 363، 368؛ الجاحظ: البيان 2: 26-27.

(8) الحصري 2: 260 - 262. ومع ذلك، فإن الجاحظ لا يذكره في كتاب «البخلاء». ويذكر الكامل فضله على الأرامل. وللاحنف شطرييت يفيد أن الكرم فضيلة الأغنياء في (الجاحظ: البيان 26: 2).

لا ينازعه إياها الكثير من العرب.

وهناك الشعراء وهم لا يختلفون في وصف الحلم عن حارثة والاحنف. قال الحطيئة في مدح أحد السادة:

وقس إذا ما شاء حلماً، ونائلاً،
وان كان امضى من أحد وقيع⁽¹⁾

وقال النابغة الجعدي، ذاك المخضرم المصطبغ على جاهليته بصبغة صدر الاسلام:

ولا خير في حلم، إذا لم تكن له
بواذر تحمي صفوه ان يكذرا⁽²⁾

وقد سمع محمد هذا البيت فهنا الشاعر ودعا له بان «لا يفض الله فاه»⁽³⁾ وهو دعاء يفيدنا رأي نبي الاسلام في الموضوع، وما ابعده عن «تطويبات» الانجيل⁽⁴⁾

وقال شاعر آخر:

ان من الحلم ذلا انت عارفه
والحلم عن قدرة فضل من الكرم⁽⁵⁾

ولا يخفى ذاك التأثير الذي أحدثه في الخليفة عبد الملك وفي معاصريه⁽⁶⁾ بيت الاخطل في بني امية:

شمس العداوة حتى يُستفاد لهم
واعظم الناس احلاماً، اذا قدروا⁽⁷⁾

(1) ديوان الحطيئة القصيدة 1: 58.

(2) العقد الفريد 7: 319؛ 1؛ وابن قتيبة: الشعر والشعراء 403/159، وفيه بيت آخر للنابغة الجعدي يقابل فيه بين الحلم والجهل، وسنعود إلى ذكر هذه المقابلة. وقد يكون مفيداً أن نشير إلى الاتفاق في الفكرة بين البيت المذكور أعلاه وهذا البيت لمالك بن حريم (حماسة أبي تمام 520؛ وابن دريد: الاشتقاق 15: 254؛ 3: 385):

متى تجمع القلب الذكي، وصارماً وأنقاً حياً، تحتنيك المظالم

(3) العقد 1: 140، 7؛ 319؛ 8: الأغاني. 131: 4

(4) وليراجع، مع هذا، ابن قتيبة: عيون الأخبار 221، وفيه روايات سببها الاختلاف في نشأة الحديث.

(5) جولدستهر، المرجع السابق، 224: الحماسة 516، البيت 4، واطلب

(6) أطلب كتابنا «تاريخ الأمويين» (مغني الأمويين) الصفحة 72.

(7) ديوان الاخطل 104

فقد سار البيت سير المثل حتى اجمع النقاد على انه امدح بيت وافخره في الشعر العربي ولا سر في ذلك سوى ان الشاعر توفق الى الجمع بين البطش والدين، بين القدرة والعفو⁽¹⁾ وما الى ذلك من الصفات المتعاكسة فجعلها متوازنة في نفس سامية. ولولا هذا لاضحى الحلم ضحكة في نظر العرب.

واذا فليس في الحلم من عنصر مطلق مجرد. بل ليس، في نظر العربي، من وجود لتلك الفضيلة السامية⁽²⁾ فوق تغير الظروف، وان من لا يتكيف ليس بالرجل العاقل. أو لم يقل الشاعر دالاً على تغير اخلاق قومه نسبة الى الحوادث العارضة:

أحلامنا تزن الجبال رجاجة ويزيد جاهلنا على الجهال⁽³⁾

فالحلم فضيلة وقتية⁽⁴⁾ اذا صح لنا التعبير، بل فضيلة ظرفية⁽⁵⁾. يستند في الحكم عليها الى حالة الحليم ومركزه من الهيئة الاجتماعية. فان كان قوياً بطاشاً، ان كان اميراً او على الاقل «سيداً مطاعاً»⁽⁶⁾ فهي فضيلة. وان كان ضعيفاً او لا يمكنه ان يضر، فهي نقيسة لا شك فيها.

ومن عناصر الحلم الجوهرية أن يعنو لارادة القبيلة سواء كانت هذه الارادة ترافق مصلحة صاحب الحلم ام لا. فلا يمكن الحليم، والحالة هذه، ان يلجأ الى حلمه اذا لم

(1) الاغانى 10: 5.

(2) وقد لاحظ عبد الملك وفي رواية اخرى تنسب هذه الملاحظة الى معاوية ان الشعراء، اذا ارادوا وصف الأمويين، شبهوهم بالاسود الزائرة، أما اذا مدحوا العلويين فاحم يكتفون بذكر صفاحم الدينية .
الاغانى 13 : 63, 58 ; 21 : 10 ؛ وابن قتيبة : الشعر والشعراء 301 : 11.

(3) الحماسة 725، البيت 5

(4) قابل بها جاء في الحماسة 5 : 50210 : «وقد يتجهل الرجل الحليم». والفعل فيه بصيغة المجهول، وما أراه إلا معلوماً، ومن المفيد أن يرجع إلى تلك المقابلة التي ذكرها النابغة الجعدي بين الحلم والجهل (ابن قتيبة : الشعر والشعراء 106) ولا ضرر في الصفتين إلا بتجاوز الحد.

(5) قابل بها في الأغاني 56 : 13

(6) راجع في هذه التعابير : «سيد مطاع، غير متنازع، غير مدافع، لا يعصونه، مطاع» : 1 : 655؛ الراقي 8 : 58 : أسد الغاية : 4 : 315؛ الطبقات 1 : 48.

يوافق رجال عشيرته⁽¹⁾. وقد قال يزيد بن الحكم في رثاء ابنه عنبس:

جهولٌ، اذا جهل العشيرة يبتغى حلِيمٌ ويرضى حلمه حلماًوها⁽²⁾

ومن فضل الحلِيم أن يستخدم حلمه من بصيرة وترو فيترفع عن دواعي التزق من جهة، ويرتفع من جهة أخرى من دواعي الشفقة والانسانية. فيستر حلمه كيف شاء، كما قال الشاعر:

عليهم وقار الحلم حتى كأنما وليدهم، من أجل هيته، كهلٌ
اذا استجهلوا، لم يعزب الحلم عنهم؛ وان آثروا ان يجهلوا عظم الجهل⁽³⁾
او كما قال عمرو بن كلثوم:

الا لا يجهلن احد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا
وهاكم بيتاً في المعنى نفسه:

وللحلم خيرٌ، فاعلمن، مغبة من الجهل؛ إلا أن تشمس من ظلم⁽⁴⁾
وهذا، وهو أوضح:

لئن كنت محتاجاً إلى الحلم، انني إلى الجهل، في بعض الأحيان أحوجُ
ولي فرسٌ للحلم بالحلم ملجئٌ؛ ولي فرسٌ للجهل بالجهل مُسرج⁽⁵⁾

(1) راجع معلقة عمرو بن كلثوم : البيت 52.

(2) ولا شك أن عاطفة حاتم طي أقرب إلى الإنصاف في قوله (الديوان (شولتن) القصيدة 14 : 37) :
سانسره إن كان للحق تابهاً؛ وإن جار، لم يكثر عليه التعطف.

(3) الأغاني 2 : 11 41. وجولدتسيهر، المرجع السابق، الحماسة 770، واطلب وهو يشبه قول ليل الأخييلة في توبة، الأغاني 10 : 79 :

وكن أكيس الكيسى، إذا كنت فيهم وإن كنت في الحمقى فكُن أنت أحقاً.
وقد هجي بنو تغلب بما يماثل هذه الفكرة فقل :

تلقاهم حلماً عن عدائهم وعلى الصديق تراهم جهالاً

(4) الحماسة 490 - وقد قال الشارح : «إلا أن تنفر من ظلم يركبك فإن الجهل في ذلك الوقت أرجح من الحلم»

(5) جولدتسيهر، المرجع السابق، 1، 328-223) المقد 303 : 1 : وعيون الأخبار 338.

وليس احق من هذه الاستعارة الغريبة في الدلالة على اخلاق العربي. فان له فرسين في اصطبل صفاته: احدهما يختال عليه مظهراً الحلم، والثاني - وقد يكون اميل الى استخدامه - يركبه اذا اراد الاسراع في ادراك غايته. اما اذا اراد ان يجمع التقيضين فيستحق المدح بالحلم دون ان يناله الهزء بالضعف فيجب عليه ان يعمل بقول الشاعر:

وتجهل ايدينا، ويحلم رأينا ونشتم بالافعال لا بالتكلم⁽¹⁾

هكذا ظهر قيس بن عاصم، سيد بني تميم، بل «سيد اهل الدير» على قول محمد وهو من مشاهير الحكماء اخذ عنه خاصة الاحنف بن قيس التميمي. ولم يكن في الحقيقة على شيء من الوداعة واللفظ، وقد ضرب ابن عمه، في بعض مناقشاته، بقوسه فهشم اسنانه⁽²⁾ وعرف في التاريخ العربي بوأد بناته⁽³⁾ اي بدفنهن حيات على اثر الولادة، لا تأخذه في ذلك شفقة ولا شفاعة. ويُذكر ان امرأته تمكنت من اخفاء احداهن بضع سنوات، فلما رآها ابوها تسير في خيمته عزم على دفنها، فصاحت الام واعولت الفتاة. ولكن كل هذا لم يثنه عن عزمه⁽⁴⁾.

وبينما كان قيس عند النبي رآه يشم احدى بناته فاستغرب الأمر. فرد عليه محمد بان الله نزع من قلبه، دون شك، عاطفة الحنو. فلما اذا اكتفى النبي بهذا الرد البسيط ولم يفرض على قيس ان يعده بالمحافظة على بناته؟ قد يكون ذلك لان سيد تميم وقد على النبي في سبيل معاقبة سياسية لا دينية⁽⁵⁾ فوجب ان يراعى جانبه.

ومن الواضح ان رجلاً كهذا⁽⁶⁾ كان ابعد من أن يظهر، امام قومه، مظهر الوداعة

(1) الحماسة 3: 311.

(2) اطلب ترجمته في الأغاني 149: 12؛ العقد 134: 1؛ الحصري 8: 1.

(3) ابن دريد: الاشتقاق 154؛ الأغاني 13: 1154؛ الحصري 8: 1.

(4) وعددهن 12؛ وقد رزق أيضاً 23 ولداً ذكراً (أسد الغابة 1330: 4). وفي الأغاني ذكر لغير ما تندم من فظائع قيس، على أن شخصيته ظلت محبة في نظر التقليد الإسلامي لأنه وقف مع النبي، ولأنه حرم على نفسه الخمر في الجاهلية، كما يزعمون. ومهما يكن من زعمهم، فقد ظل يشرب الخمر ويسكر حتى بعد وقوفه إلى المدينة (الأغاني 12: 151). أما أسطورة أبنائه الاثنين والثلاثين فقد يكون أصلها في البيت المذكور في الأغاني 155: 12.

(5) كانت غاية الوفود، على الغالب، أن تقر بحكومة المدينة ليس غير؛ وكانت، بعض الأحيان، تدنن بالإسلام.

(6) يسكر ويكاد يعتدي على عفاف أخته؛ يظهر أمام النبي في مظهر مريب (الأغاني 13: 155).

واللطف. ولكن الاحنف يؤكد انه تعلم الحلم من قيس⁽¹⁾ قلنا: لعل قيساً استحق هذه الشهرة على اثر حادثة خارقة طالما تسامر بها الناس تحت المضارب، فجمعها هوة الاحاديث، ودونها ارباب النواذر.

وملخصها انه «كان قاعدا بغناء داره، محتبياً بحمائل سيفه، يحدث قومه حتى أتى برجل مكتوف، ورجل مقتول. فقيل له: «هذا ابن اخيك قتل ابنك». فوالله ما حل جبوته ولا قطع كلامه. ثم التفت الى ابن اخيه فقال له: «يا ابن اخي، اثمت بربك، ورميت نفسك بسهمك، وقتلت ابن عمك. ثم قال لابن له آخر: قم، يا بني، فوار اخاك، وحل كتاف ابن عمك، وسق الى امه (اي الى ام اخيك) مائة ناقة دية ابنها، فانها غريبة⁽²⁾، فكان هذا المشهد المسرحي كل ما قام به في سبيل ادراك ثاره.

بيد ان هناك حادثة من النوع نفسه، الا انها تفوق هذه بساطة وصدق عاطفة، ورباطة جأش، كما انها تبعد عن حب الظهور. وهي ان احد الاعراب _ وكان يجدر بالتاريخ ان يحفظ اسمه! - قدم اليه قاتل ابنه ليقتاد منه، وكان اخاه؛ فالقى السيف من يده، وقال:

اقول للنفس تأساء وتمزية
احدى يدي اصابتني ولم ترد
كالاهما خلف من فقد صاحبه
هذا اخي حين ادعوه، وذاولدي⁽³⁾

يظهر من كل ما تقدم ان الحلم صفة الدهاء الاقوياء. وهي تفرض الغنى كما يقول حسان:

رب حلم اضاعه عدم المال
وجهل غطى عليه النعيم⁽⁴⁾

كما انها تفرض المقدرة على الضرر، دون ان يخاف الحليم عواقب اعماله⁽⁵⁾ وهكذا

(1) عيون الأخبار 226؛ العقد 217: 1.

(2) العقد 1: 317؛ الأغاني 12: 151.

(3) الحماسة 100.

(4) المحاظ: البيان 27: 2.

(5) انظر الفصل الذي يخصه ابن عبد ربه بذكر الحلم (العقد: 317 - 319). وهذه الصفة تبين لماذا لم يذكر علي بن أبي طالب في ذوي الاحلام على تقواه ولينه وحنوه؛ ذلك أنه لم يكن على شيء من الذكاء السياسي أو الدماء، ولا من الحزم وقوة الإرادة حتى كان يعجز عن أن يفرض طاعته على أهل العراق من حزبه (راجع خاصة ابن سعد: الطبقات 5: 43-76). ولقد كان من واجب السيد الحميري، ذاك الشيعي

فإن الحلم لا يضاف إلا إلى السادة والأشراف، فيقال (احلام، سادة) ⁽¹⁾ كقيس بن عاصم المتقدم الذكر، وأبي سفيان شيخ مكة، وطلحة ⁽²⁾ 'حواري' النبي الغني الكريم، وسعيد بن العاص ⁽³⁾ الأموي المعروف بكرمه وعطفه، وستان بن أبي حارثة المري، أحد سادة غطفان ⁽⁴⁾ وعتاب ابن ورقاء الرياحي ⁽⁵⁾ وعمرو بن العاص وقد أكثر التاريخ الرسمي من الإجحاف بحقه بسبب ما آداه من الخدم لمعاوية. على أن حلمه، وكبر نفسه، وحزمه أشهر من تذكر ⁽⁶⁾ ثم الأحنف بن قيس، ومالك بن مسمع ⁽⁷⁾ وقد

المتحمس، أن يفخر بهذه الصفة في شخصية علي بها ذكر الجاحظ: البيان 3: 137 راجع المسعودي 43: 5، وقابل بها قد ورد فيه: «محدود» بدل «معدود» وهي دقة طالبا وصف بها علي. وقد يكون التصحيف مقصوداً في العقد وأمثاله. وهناك نصوص تمدح حلم الهاشميين إجمالاً فتقول إن الحسن بن علي تنازل عن الخلافة حلياً (النووي 205). أما مداح العباسيين فيكتفون بالإشارات البعيدة إلى حلم معدوحيهم، وكانى بهم يخافون أن يذكروهم بيت الاخطل... الخالد في حلم الأمويين....

(1) الأغاني 133: 11.

(2) ابن سعد: الطبقات 157: 3.

(3) ابن حجر 2: 195؛ الجاحظ: البيان 131: 1.

(4) راجع الأغاني 9: 153، وغير ذلك من المعلومات المتفرقة في هذه المجموعة، وليس فيها ما يشير إلى حلمه الذي يذكره صاحب العقد 319: 1. وقد راجعت غير الأغاني من المجاميع كالطبري والمسعودي فلم أر ما يبرر حلم ستان المذكور، إلا أن يكون كرمه الذي مدحه به زهير ابن دريد: الاشتقاق 175. (5) وهو من مشهوري القواد، أبل البلاء الحسن على عهد عبد الملك (الطبري 105: 3- ابن دريد: الاشتقاق 126).

(6) اطلب في حلمه العقد: 22، 17، 90؛ كتاب الفاضل 373؛ السيوطي: تاريخ الخلفاء 768، ابن حجر 2: 3. وقد كان متساهلاً مع النصارى؛ وظهر في مصر رفيقاً، أو على الأقل، أرفق ممن تبعه من الولاة الذين فاعفوا الضرائب (البلانزي 2180216). وأظهر دماً، ومرونة في حادث عبيد الله بن عمر قاتل الهرمزان (ابن سعد: الطبقات 8: 5- 9). وراجع في بغض الشيعة لعمر (جولدسهر، KM X3331). ويمكن أن يرد على هذا البغض بمدح ابن العربي: مختصر الدول 176. ومن أدلة رزائنه وحكمته أن طلحة والوزير اختاراه حكماً في أحد اختلافات (ابن قتيبة: عيون الأخبار 323؛ واطلب أيضاً 222). أما العباسيون فقد ضبطوا أملاك ذريته (الأغاني 169: 10).

(7) العقد 51: 33 1: ابن قتيبة 1372 واطلب أيضاً الطبري 1: 179، 447، 584، 682-684، 720..

وكانت بكر، عشيرة مسمع، تحبه حباً جماً حتى عبرت بذلك فليل:

ويكر ترى أن النبوة أنزلت على مسمع في الرحم، وهو جنين

قبل عن كل منهما: اذا غضب، استلّ مائة ألف سيوفهم من اغمادها، دون ان يسأل عن سبب غضبه⁽¹⁾ وهي من المبالغات العربية التي اقر بها الاحنف نفسه⁽²⁾ ولنصف الى هؤلاء الحكماء اساء بن خازجة الفزاري وقد «ذكر بالحلم والصبر والعقل»⁽³⁾ وزياد ابن ابيه ذاك الولي الحازم⁽⁴⁾ واخيراً سلمه _ او سلم _ بن نوفل سيد بني ذؤل يُذكر عنه ان رجلاً وثب على ابنه وابن اخيه فجرحهما. فأتي به فقال: «ما أمكنك من انتقامي؟» قال: «فلم سردناك الا ان تكظم الغيظ وتحلم عن الجاهل وتحتمل المكروه؟» فاحتمل جهله، وخلي سبيله⁽⁵⁾.

هذا ولا يخفى ما في الحلم، كما في غيره من الفضائل العربية، من الرغبة في احداث الجلبة وحب الظهور فهو صفة للهية الخارجية اكثر منه فضيلة نفسية، بل هو مظهر من مظاهر التجلد الرواقي تشوبه صبغة فريسية. في تلك البيئة الميالة الى المشاهد المسرحية، في ذاك الشعب المتحدر دون شك عن سلالة عريقة في المدينة قبل ان تعود الى حالتها الفطرية، يكفي الانسان بان يقوم بالفعل البارزة المؤثرة او بالقاء الجواب المسكت الرنان كي يتصف بصفة الحلم، فيذكر اسمه الى جانب الحكماء المشهورين. وليس من الضرورة، في اكتساب تلك الصفة، ان يكبح الانسان شهواته او ان يقاوم كبرياءه او ان يطرد عن فكره الرغبة في الانتقام. بل ان من الممكن ان يتفق الحلم وما تثيره الحياة اليومية من الميول الشرسة والاحقاد المتأصلة. وها ان مثال قيس عاصم من اوضح الادلة على ذلك، كما ان من اوضحها ايضاً حوادث القتل السياسي التي كان يعززها النبي، والتي تتفق والحلم في اعتبار المسلمين⁽⁶⁾.

(1) دوزي، مسلمون إسبانيا 1، 139.

(2) وقد ينسب الأحنف له أحياناً (الطبري 2: 463) حتى في حضرة معاوية (الكامل 4: 40) فيرفع يده على منافسه (ابن قتيبة: عيون الأخبار 335). وإن في ترجمة حارثة بن بدر (الأغاني 20: 21) ما يدل على ضعف نفوذ الأحنف حتى في قبيلته.

(3) الأغاني 13: 38.

(4) كتاب الفاضل 394.

(5) كتاب الفاضل 375؛ العقد 1: 230 - وراجع، عن سلم بن نوفل، ابن دريد: الاشتقاق 108؛ الكامل 75-76؛ والطلب، في مركز «السيد العربي»، كثيراً من الأمثال كقولهم: «سيد القوم أشقاهم» (الحجاسة 133) و«سيد القوم خادهم» (الحصري 21: 1) ولم أكن سيدكم حتى بدت لكم» (ابن قتيبة: الشعر

يجهتد الحليم في أن يبرهن لنفسه، وأقومه خاصة، بأنه فوق الاهانة فيتجنب الرد على الشاتم احتقاراً له⁽¹⁾ أو خوفاً من شتم. اشد وقعاً⁽²⁾ كما كان يفعل بعض الشعراء اذ يظهرون الترفع على منافسيهم فلا يردون على هجائهم. وقد كان من عادة الاحف ان يقول مفسراً حلمه: «رب غيظ تجرعتة مخافة ما اشد منه»⁽³⁾



بقي ان نتقدم خطوة اخرى في تحليل «الحلم»، وذلك بدرس الصفة او النقيصة التي تناقضه، فكلما حللناها حللنا طبيعة الحلم.

نقيض «الحليم» «الجاهل» او «السفيه». وهو امر لا اختلاف فيه، بل ان التناقض بين الصفتين بليغ حتى ان البشرية باجمعها تقسم، على قول احد الشعراء⁽⁴⁾ الى حلما وجاهال. ومن المنتظر ان تكون الاكثرية المطلقة في القسم الثاني، فلا يرى في الف رجل الاحليم واحد⁽⁵⁾ جدير بهذا الاسم.

وقد ادركنا اجمالاً معنى الحليم، فلزمننا ان نسأل ماذا كانت تمثل للعرب قبل الاسلام كلمة «الجاهل»؟ هل هو «الجهل» بمعنى الامية او الخلو المعارف؟ هذا ما يبدو للمتسرع في الفهم لان «الجهل» يناقض «العلم» كما يناقض «الحلم». ولا شك في كون الجهل بمعنى عدم العلم يقترن غالباً، لسوء الحظ، بضيق النظر، والحمق، والتسرع وكلها من منافيات الحلم⁽⁶⁾.

والشعراء 1897، والجاحظ: البيان 151: 1). وكل الفصل في السؤدد (عيون الأخبار 369... وخاصة 271 - 373). ويذكر وابن حجر (242: 3) شيئاً عن حلم سلم مع ابن الزبير.

(1) ابن حجر 53: 3، وفيه المقابلة بين الحلم والجهل، كما ستري.

(2) وقد يشعر الشاتم بهذه المنطقه أحياناً (ابن قتيبة: عيون الأخبار 233).

(3) رايت، أويوسكولا: كجريد مثلاً (المقد 3: 146) وغيره في الأغاني 11: 41 وابن قتيبة: عيون الأخبار 373.

(4) العقد 1: 318: عيون الأخبار 337.

(5) الكامل 9: 435.

(6) ابن قتيبة: عيون الأخبار 6: 337.

ولهذا رأينا ان اشهر حلمااء العرب يعرفون بالذكاء بين معاصريهم. ذكرنا منهم ابا سفيان، ومعاوية، وعمرو بن العاص، وزيداً، وها اننا نضيف اليهم المغيرة ⁽¹⁾ فتم سلسلة «دهاة» العرب في صدر الاسلام. وقد اتينا على الاسباب التي تمنعنا من ان نضيف اليهم علي بن ابي طالب، وهو «محدود» بعيد عن الدهاء السياسي.

وان من المفيد ان نلقي الآن نظرة على التخريج اللغوي للفظ «عقل». للغويي العرب تحليلات عميقة دقيقة حتى انها تتجاوز الحد احياناً، منها انهم قالوا: «سمي العقل عقلاً لأنه يعقل (اي يربط) الجهل». فلو قبلنا بهذا المعنى الاصلي، أو كفيينا في

تحليل كل ما تحتوي عليه لفظ «الجهل» ⁽²⁾ اذا ما قول بها العلم خاصة؟ اننا لا نرى ذلك، لأنه يقودنا الى ان ننسب البدو قبل الاسلام اهتماماً بالامور العقلية والثقافية لا يمكن ان نسنده الى شيء... كان العرب قبل الاسلام يخصصون باعتبارهم صفة واحدة، بل فضيلة انسانية شاملة، هي «المروة». اما «العلم»، فقد وجب عليهم ان ينتظروا ظهور الاسلام وانتشاره كي يعرفوا وجوده. واذا فليس «الجهل» نقض «العلم» بالمعنى الحصري. هذا من جهة. ومن جهة اخرى فأنا نراهم كثيراً ما يفتخرون «بجهلهم» وقد تقدمت لنا الشواهد على ذلك. أو يكونون، حتى في «جاهليتهم»، على تلك الدرجة من الانحطاط كي يفتخروا «بعدم العلم». ليس في «الجاهلية» شيء من مبررات الاحتقار، ولا من دوافع الازدراء. انها هي ذاك الزمن «السعيد» الذي كان يعيش فيه الناس مستريحين، دون ان «يعرفوا ما محمد»، كما يقول الاخطل ⁽³⁾ دون ان

(1) قابل بها ورد في العقد 173: 3: «لا يجهلون بعد علم» و«يجهلون» تتضمن المعنيين: فتناقض العلم والحلم مقاً. والمسعودي 5: 30152 (وهو مثل غريب في ذاته وفي نسبه إلى يزيد الأول، ذلك الأمير المتصف المحب للعلم، ولا شك في تصحيح النص، على ما نرى). والأغاني 8: 307، 21: 00. أما في المسعودي 1007: 108-5، فأقترح أن يُقرأ النص: «سبق جهلهم حلمهم» لا «عليهم»، وهو أمر كثيراً ما يقع في ناموس الإبدال اللغوي، فتبدل الحاء من الميم والعين من الحاء في اللفظ، كما في قول العامة: «عم = معهم». وفي النصوص القديمة كثير من التقارب بين العلم والحلم، حتى أن من الشراح من يفسر «حلم» بـ«عقل». راجع: برينلي، شراح ابن إسحاق واختلافاتهم، ص. 53.

(2) قابل بما في ابن دريد: الاشتقاق 39/50146: العقل يمنع عن الجهل، ثم: إن لكم أحلاماً وعقلاً. (الأزرقى 262)

(3) الديوان 4: 331.

يخافوا من «السلطان» و«الحدود» التي سنّها القرآن. هذا هو معنى الجاهلية الأصلي ليس غير. أما كل ما علق باللفظة بعد ذلك من معاني الاحتقار والازدراء فإنها كان بتأثير العباسيين. من السهل أن تعدد الأمثلة والنصوص القديمة التي يظهر فيها فعل «علم»، مناقضاً لفعل «جهل»⁽¹⁾ وفي كلها يتقدم «علم». وهناك نصوص تبدأ فيها الجملة ب«جهل» وتنتهي ب«علم»⁽²⁾. وغيرها نرى فيها مقابلة بين «علم» و«حلم» على طريقة في الانشاء أثيرة لدى العرب⁽³⁾ ومهما يكن من أمر فيمكننا القول أنه كلما رأينا في المقطع الأول من الجملة لفظة «حلم»، كان لا بد أن تأتينا المقابلة والتضاد بلفظة «جهل». وإذا أتى في المقطع الأول جهل، أو «سنه»، وهما مترادفان، أتى على الغالب في المقطع الثاني «حلم»⁽⁴⁾ نستنتج مما تقدّم صلة بين هذه المعاني، أو، على الأقل، أن «الجاهل» لا يناقض «العالم» دائماً، وأن الجهل بمعنى نقىض العلم، وإن كان مضموناً في أصل اللفظة: فهو لا يمنع كون اللفظة تدلّ أيضاً على التسرع والاندفاع والحمق والشراسة وما إلى ذلك مما كان يراه العرب بعض الأحيان من صفات الرجولة. حتى يظهر من الصعب أحياناً أن يميز المفسر أو الشارح في لفظة «الجهل» ومشتقاتها بين هذين المعنيين «التجاورين» وقد استفاد الإسلام من هذا الازدواج بالمعنى فوصم عصر الجاهلية بالجهل نقىض العلم، والصق بابي جهل - وهي في الأصل كنية لا احتقار فيها - هذا المعنى الازدراحي الظاهر في بيت حسان:

- (1) أضف إلى ما تقدم ذكره من الأمثلة: الأغاني 171: 11: القرآن 18: 11: المتلمس: الديوان 2: 3
(2) الأغاني 11: 110: ابن دريد: اشتقاق 16: 93: اليعقوبي 2: 350 - وقد يخلط بين «علم» و«حلم» في الكتابة كما يخلط بينهما في اللفظ. وما يجدر بنا ذكره أن المثل العربي المشهور «إن العمى قرعت لذي العلم» (الحماسة 9) يقابل قولنا: «القليل يكفي للفهم» ولم يفهمه بعض العرب حق الفهم في عهد تفسير النصوص القديمة. اطلب، بيكر، معنى الذكاء، يؤيد هذا المعنى. ثم إن الآية الإنجيلية المشهورة (متى 10: 16) عبر عنها «فولررز»، قصائد المتلمس، الجزء الأول، البيت 8 (و «كوزيل»، ص. 339 وفيه يترجم «ذو الحلم» ترجمة لا غبار عليها بلفظة «الشخص الفاهم» (ترجمة der Verständige). والشرط الثاني من البيت: «وما علم العرب الأقدمون بقوله: كونوا حلياء كالحيات... (ابن قتيبة: عيون الأخبار 323).

- (3) النروي 202: الجاحظ: البخلاء 211: 6: 27: البيان 1676: 1: 102: 008: ابن قتيبة: عيون الأخبار 74: العقد 1: 161.

- (4) الخطيبة 2: 26: البلاذري 14: 343: وابن أبي الحقيق في الأغاني 21: 93: الحماسة 113

سماه معشره ابا حكم ⁽¹⁾ والله سماه ابا جهل

اما في اصلها، فمعناها المتسرع، المتدفع، الذي لا يضبط عواطفه ولا يملك نفسه. ولقد كانت خليفة بان تطبق على غير واحد من اقارب ابي جهل من آل مخزوم، وهم مشهورون بانفتهم وترفعهم وتيههم؛ او لم يقل معاوية: «إذا لم يكن المخزومي تباه لم يشبه قومه». ⁽²⁾ وان يكن الحديث قد حفظ هذه الكنية باغتباط ليعبر بها ابا حكم، فلقد فعل ذلك لما اظهر الرجل من مقاومة عنيفة للإسلام ⁽³⁾ وإذا استعمل «الجهل» نقيضاً للحلم... ولنا الشواهد العديدة على ذلك _ يدل به على جميع الصفات، فضائل ونقائص، الناتجة حياة البداوة الشظفة غير المثقفة يمدّها تسرع الشباب ⁽⁴⁾، ومجازرة الحد في استعمال القوة إذا لم يضبطها العقل. فالجاهل عدو لمحِب السلام ⁽⁵⁾ ظُلم لا يعرف العدل الصحيح ⁽⁶⁾ وقد يذهب ضحية أهوائه فتضله النساء ⁽⁷⁾. والجاهل ضعيف الرأي، قليل التفكير عاجز عن ضبط بواذر غضبه، شبيه بمن يعرف عند السلّتين بـ «stain impotens» ⁽⁸⁾. الجهل هو جفاء البدو في عاداتهم الجاهلية ⁽⁹⁾

(1) حسان: الديوان 1: 128.

(2) الجاحظ: البيان 117: 3.

(3) ابن دريد: الاشتقاق 92، وانظر في ابن قتيبة: عيون الأخبار 376، ما كان يوليه من الاعتبار أهل مكة.

(4) الجاحظ: المحاسن 338، وهو يشير إلى أن الإنسان كلما طعن في السن نقص جهله: الحماصة 499.

(5) قابل بها في القرآن 64: 25: «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا»

(6) في القرآن 73: 33: «وَمَحَلَّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»

(7) في القرآن 12: 22: «وَلَا تُصِرْفْ عَنْكَ كَيْدَ مَنْ أَصْبَ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ». راجع بيتي الافوه الأودي في «الشعر والشعراء» 100، حيث يقابل «الجهال» بأهل الرأي.

(8) يجب أن نفهم هذا المعنى في قول المثل: «المنى والحلم أخوان» (ابن قتيبة: عيون الأخبار 309)

(9) الحصري 348: 3. قابل بالمر الذي تقيمه ليل لصاحبها توبة: «كان قتي له جاهلية»، وكل هذا النص يدل على أن ليس في لفظ «جاهلية» معنى عدم العلم. إنها تريد الشاعرة أن تبين أن صاحبها المسلم لم يتمكن من الأخذ بالعادات الإسلامية الجديدة التي تعاكس حياة اللهو القديمة. وفي «دالاهو» مرادف للجاهلية. وهناك من يذكر عادات بعض القرشين الفتن قبل الإسلام، ويزيد تفسيراً لها: «كانوا أهل جاهلية» (الأغاني 8: 53). وقد يذيع الجهول الأسرار (عيون الأخبار 61).

وفي كلامهم الخشن البذي⁽¹⁾. وفي تناسيهم واجبات المخالفة والمصانعة. الجهل يعرض أربابه لخضر الذم، ولانتهاك حرمة قانون الشرف الذي سته عادات الفقر، بل لاحتقار شرائع الضيافة، وواجبات الصداقة⁽²⁾، والجهل يمنع صاحبه الاضطلاع بالروح الجديد الذي ادخله الاسلام بين العرب، والذي كان من الصعب على اول المسلمين، كنوبة صاحب ليل الاخيالية، ان يسيروا بموجبه.

وقد احتج كثير من ولاة الأمويين على بقاء تلك الصبغة القديمة، فاكثروا من الخطاب في الجوامع⁽³⁾ ولكن دون جدوى. فقد ظلت روح «الجاهلية» سائدة مدة طويلة. وكان افضل السامعين واكثرهم اذعاناً للمذهب الجديد، من امكن ان يقال عنهم: «ستر حلمهم جهلهم»⁽⁴⁾ على ان ما لم يصل اليه ولاة الأمويين بخطبهم التهديدية في منابر الكوفة والبصرة، ادركه العباسيون اذ جهدوا في ذلك النظام الاجتماعي العربي القديم فاخضعوا الحياه لسلطتهم المطلقة، فلاشوا تلك الصفات القديمة، وقضوا على «المروءة» العربية وما فيها من عناصر صالحة كان من الممكن استخدامها في سبيل النظام الجديد، لو كان لهم شيء. من الدهاء السياسي المرن.

(1) الأغاني: 116/119/114: «كان حديداً جاهلاً». الجهل مرادف للمنى، في الأغاني 146: 11: ابن قتيبة 65.

(2) الأغاني 14: 16، وقابل بقول حارثة بن بدر: «إن سبني جهلاً نديمي» (الأغاني 43: 21). وإن من صفات الكمال أن يظل الإنسان حليماً حتى في سكره (الأغاني 11: 147).

(3) راجع خطابة زياد في البصرة (الطبري 72: 3).

(4) قابل بها في الجاحظ: المحاسن 339، والحماسة 533، 531، والحصري 3: 306. وفي الآداب العربية النصرانية القديمة نرى «جهل» بمعنى «خطأ، أذى، ضرر». راجع د. ج. غراف، استخدام اللغة في الأدب العربي المسيحي القديم، ص. 56

وقد ورد في الحماسة (654) «جهل» بمعنى «أهان حتى الضرب»، فجاء:

وهم جهلوا عليك بغير جرم ويلوا منكبيك من الدماء

وجاء فيها أيضاً (636) «الجهل» بمعنى «الكيد، وحب الضرر»:

جهلاً علينا وجبتاً من علوهم لبست الملتان: الجهل والجن

وليت هذا البيت الغريب وفيه «الجهل» بمعنى «جيشان القُدور على النار» (الحماسة 750):

ودهم تصاديا الولائد جلة إذا جهلت أجوافها لم تحلم

قد ينتج من كل ما قدمنا ان «الحلم» العربي مظهر خارجي، وهيئة ظاهرة موافقة للحالة الحاضرة اكثر منها فضيلة عميقة على قول الاحنف: «لست حليماً ولكنني اتحالم!»⁽¹⁾ وهو مظهر ضروري في تلك البيئة الديمقراطية حتى الفوضى، فوجب على من شاء الانصاف بالحلم ان يبالغ في كظم غيظه، فلا يتسرع في القول ولا في العمل، والا فتكون العاقبة وخيمة اذ ان لكل فعل تأثيره البعيد في المحيط العربي. فتعلم البدوي الحلم خوفاً من عواقب تسرعته، كما تعلم اجتناب اهراق الدماء خوفاً من الثأر، لا حبا للمواخاة الانسانية. واخذ «السيد» يعمل على تلافي البوادر حفظاً للتوازن في القبيلة. وكان من العادات البدوية القديمة، التي لا نخطف اذا دعوناها» بالبرلمانية «ما فتح له المجال الواسع لاستعمال الحلم، فغدت هذه الصفة من اشهر الصفات السياسية والادارية، وغدا اربابها جميعهم من كبار رجال الدولة، وقد اضطرتهم الاحوال لمخالفة الجماهير ومداهنة الرأي العام.

هذا في مجرى الحياة العامة. اما اذا عرضنا الحلم في الصفات الشخصية، وانتبهنا لما في طبيعة البدوي من الكبرياء واحتقار الغير والميل الى التخلق بالاخلاق الحكيمة، فانه يبدو لنا صورة مصغرة، بل مشوهة لفضيلة الوداعة المسيحية.

ولقد عرف العرب فضل الحلم لما فيه من هذا المزيج الغريب الرامي الى التوازن بين الفضائل والنقائص، وهم أبعد من ان يقدروا قيمة الفضيلة البسيطة الوديدة التي لا تظهر جلبة ولا تحدث ضجة فلا يعرفها الا ضمير الانسان ولا يراها الا الخالق» الذي يرى في الخفية». وهل كان من وجود لحاتم الطائي، ذاك المثال الاعلى للكرم والوجود، لو لم تنشر مآثره الشعراء؟ أو لم يكن حاتم نفسه يرى في الكرم، لا الاحسان الى بني جنسه، بل مادة الفخر والمجد السائر المذكور، فيقول متبجحاً:

أماوي ان المال غادر ورائع ويبقى من المال الاحاديث والذكر⁽²⁾

(1) المقد الفريد 1: 218؛ وانظر بعض مواقف الأحنف، ورأي معاوية فيه، في ابن قتيبة: عيون الأخبار 374.

(2) اطلب ابن قتيبة، الشعر والشعراء 137.

وان من الصعب الانحكم مثل هذا الحكم على الحلم، اذا ما ذكرنا مواقف الحلماء، ورغبتهم الشديدة في الظهور، وميلهم الى الافتخار بحلمهم في اشعارهم واقوالهم. ولا يخفى ان هذه التحفظات تحط، دون شك، من قيمة تلك الصفة الاخلاقية. بيد اننا ل ننكر منفعتها العظيمة في تلك البيئة العربية التي كثيراً ما حاول المصلحون ان يخففوا فيها من نتائج الفوضى ومساوئ القوة الغاشمة، فلم ينجحوا. حتى ان الاسلام نفسه عجز عن تثقيف العرب ثقافة سياسية دائمة.

الفصل الثامن

نظرة في حاضرة الاسلام⁽¹⁾

مرت عدة سنوات على قرار أصدرته الحكومة التركية، فقضت فيه، بجرة قلم، على مؤسسة عاشت قروناً طويلة، ألا وهي الخلافة الاسلامية. على أن هذا القضاء السريع لم يحدث شيئاً من العقبات التي كان يتوقعها الناس في داخل الاسلام وخارجه. وذلك ان هؤلاء كانوا على وهم من تأثير الخلافة في العالم الاسلامي، اذ كانوا يشبهونها، من بعض وجوها، بالبابوية في العالم المسيحي، فتصبح، والحالة هذه، عظمة الخطر، تكاد تكون ضرورة لحياة الشعب الدينية. الا أن الواقع على عكس هذا الوهم فان الاسلام عاش مدّات متفاوتة، في حياته الطويلة، دون خليفة، كما انه عاش أيضاً مع وجود عدة خلفاء يُظهر في كل منهم العداوة للآخر. وهكذا، بعد أن مضى ست سنوات على القرار الكمالي القاضي على الخلافة في آذار سنة 1924، نرى الاسلام يعيش، وهو لا يكاد يشعر باضمحلال تلك المؤسسة العليا.

ولكن هذا لم يمنع من يهمهم الأمر ان يبحثوا في تأليف هيئة ينزلونها منزلة الخلافة، فافتكروا بالمؤتمر الاسلامي الدولي الشامل، وجربوا ذلك، فعُقد مؤتمر في صيف سنة 1926، الواحد في القاهرة، والآخر في مكة.

(1) المشرق، العدد 11، 1930.

فلم يصل إلى نتيجة. إلا أن مؤتمر مكة، بعد أن تحقق استحالة تعيين خليفة جديد، دون ادعاءاته ومطالبه للمستقبل، ووضع الأساس لما يراه لازماً من تأليف اتحاد عام بين الشعوب الإسلامية. وعليه فلم يبقَ من هذين المؤمرين، اللذين كثيراً ما تناقش فيهما الأعضاء، سوى صدى المناظرات والمقترحات التي سرعان ما نسيها الجميع. وقد ألقى السيد بركات الله، أحد مسلمي الهنود المتصلين بشيوعي الروس، فكرة جديدة ترمي إلى إيجاد لجنة دائمة تحل محل الخلافة. وهذه اللجنة تؤلف من أربعة أعضاء، يتم أولهم بالسهر على العقائد الدينية، والثاني بجمع الزكاة، والثالث بأمور التربية، والرابع بأسلوب الدفاع عن الدين ونشر الدعاية للإسلام. ويبيّن أن صاحب هذا الاقتراح استمدّ مشروعه من المؤسسات البرلمانية، ومن نظام الإدارة في الكنائس المسيحية. كما أنه يظهر من ذلك أن الإسلام يشعر بحاجته إلى سلطة تديره؛ وقد كانت الخلافة توهمه وجود هذه السلطة، نقول: توهمه، والبرهان أنه لم يكن للخليفة أدنى صلاحية في ما خصّ العقائد، حتى أنه لم يكن له حق إصدار الفتوى المعطى لأبسط العلماء.

وهنا يجدر بنا السؤال عن هذه المشاريع وهل يُعاد النظر فيها؟ وهل يحقق شيء منها يوماً ما؟ من الصعب أن نجيب جواباً مقنعاً. لأن الصعوبات جمة تنشأ عن أسباب عديدة منها تعدد الشيع التي تتقاسم الإسلام، وبقظة الروح القومية وتباين مصالح الشعوب الإسلامية المختلفة.

ولو سلّمنا بأن السنيين يتفقون جميعهم على إقرار هيئة جديدة، لكان هذا الأمر سبباً كافياً لحمل سائر الشيع على الابتعاد عنه. على أن هذا التسليم صعب التحقيق لأن بين السنيين انفسهم كثيراً من المحافظين التقليديين الذين لا يفيقون بسهولة من الحلم بإعادة الخلافة القديمة. ومن أيّ الشعوب يكون الخليفة الجديد. أليكون تركياً وقد جرى ما جرى في الخلافة العثمانية؟ أم يكون عربياً، والأتراك لا يقبلونه كما أنهم لا يقبلون شيئاً يأتيهم عن طريق العرب؟ وهذا نتيجة من نتائج اليقظة القومية التي أخذت توسع الخروق وتعلي الحواجز بين المسلمين من الأمم المختلفة، حتى أن تلك الحركة القومية القديمة، التي ظهرت في القرون الأولى للإسلام وعُرفت بالحركة الشيعوية، لا تظهر أقوى مما نراه اليوم من النزعات القومية، فضلاً عن أنها لم تبقى كما كانت عليه في صدر الإسلام من طلب المساواة بالعرب فحسب، بل تجاوزته إلى

أبعد من ذلك، لأن النفوذ العربي هبط هبوطاً عظيماً في العالم الاسلامي الحاضر. وكان السابق في هذه الطريق الشعبية الشعب التركي، فترك كل شيء حتى الديانة.

ولم يكتفِ بأن نسخ الأبجدية العربية مستبدلاً بها اللاتينية، حتى ادخل لغته الخاصة في الصلاة الجامعة، وفي حُطبة الجمعة، وأخذ ينفي من قاموسه كل المفردات العربية والفارسية الأصل. وقد سار الفرس على طريق الأتراك في هذه النهضة الوطنية التي تظهر عزيزة على قلب الشاه الحالي. ويجب، في ذكر هذه الظواهر الشعبية، ألا ننسى المصريين الذين لا يدعون فرصة ألا ويباهون بمجد القراعنة. وما القراعنة في القرآن، ألا مثل الكفر والظلم. فأصحت الشعوب الاسلامية تحوز التاريخ الى ما قبل الاسلام لتتصل بأجدادها حتى قبل الهجرة، إذ لم يبقَ «للجاهلية» تلك الصفة الشائنة التي أقام منها العرب في صدر الإسلام فزاعة تمنع المسلمين الجدد من الاتصال بأجدادهم الأقدمين. من الحق أن هذه الحركة لا تزال في أولها، إلا أننا لا ندرى هل تتوقف بعد وقد سارت على هذا السبيل الذي اختطته تركة امام الجميع فأصبحوا على وشك السير عليه. أما مصر فان كل مآتيها منذ الحرب الكونية تدل على أنها تتبع سياسة شعبية ضيقة، قليلة الاكتراث، أو عديمته، لخير الاسلام العام.

ومن مظاهر هذه الحركة أن الشعوب الاسلامية بدأت، منذ الحرب، تحصى رجالها، وتباهي بعددها، مطالبة بتحقيق مصالحها القومية قبل كل شيء.

ومن المفيد، في هذا الباب، ان نطلع على العدد الحقيقي لأهم الشعوب الاسلامية. فتتحقق اننا، على مجموع 240 أو 250 مليون مسلم (حسب احصاء سنة 1929)، لا نجد أكثر من 12 مليوناً من العرب الخالص. فاذا أضفنا اليهم الستة والعشرين مليوناً من الاسلام الذين يتكلمون العربية، ويعدّهم أكثر الناس خطأ من العرب، كان لنا 38 مليوناً من المنعوتين بالعرب على غير حق؛ ومهما يكن فهو عدد ضئيل بالنسبة الى سائر المسلمين. أما الاكثرية فيؤلفها الهنود وعددهم 70 الى 73 مليوناً؛ ثم يأتي الخمسون مليوناً من الهاليزيين، وهم سكان المستعمرات الهولندية في أوقيانية كجزيرة جاوى وسومطرة وغيرهما. وقد يبلغ الأتراك 34 مليوناً منهم 11 مليوناً فقط في تركة. وظاهر أن أعظم هذه الكتل الكتلة الهندية ليس فقط بعددها، بل بمعداتها الهائلة أيضاً، وبسيرها على طريقة منظمة اقتبستها من المؤتمرات السنوية التي تعقدها. وهذه

الطريقة المنظمة تفنن فيها كل الافتقار الكتلة العربية كما انها تفنن في توحيد آرائها في سبيل الأخذ ببرنامج مشترك. أما هذه الوحدة الفكرية فلا يمكن الانتكال في تحقيقها على مصر المنصرفه كل الانصراف الى تعزيز استقلالها السياسي. وما كانت «مملكة نجد والحجاز وملحقاتها» لتقوى على السير في مقدمة هذه الحركة، وان كره بعض المغرورين بابن سعود. فان مملكته فقيرة، ولم تنل، حتى اليوم، ثقة العرب أنفسهم، اذ انها لا تزال تقاوم العقبات الداخلية، من ثورات القبائل الى معارضات العلماء الذين يعتبرون ابن سعود متطرفاً في تقدمه نحو المدنية؛ فضلاً عن الفظائع التي ارتكبتها الوهابيون مدفوعين بتعصبهم الذميمة مما ترك أسوأ أثر في نفوس المسلمين اجمعين.

يؤلف السنيون الأكثرية الساحقة في الإسلام اذ يبلغ عددهم نحو 220 مليوناً أي 91 ٪ من مجموع العالم الاسلامي. وقد يوهم هذا العدد العظيم بقوة حقيقية، ووحدة متينة ثابتة، من لا يتنبه الى انه ينطوي على عشرات الملايين من الأتراك العلمانيين العاملين في طول الاناضول وعرضه، ومن المسلمين الشيوعيين المقيمين في الجمهوريات السوفيتية الروسية، ومن «العصرين» المنتشرين في مصر والهند وغيرها. ومن هؤلاء جميعاً كتل قوية يؤلفها أدباء متعلمون يعملون عملاً هداماً يضعف قوى الاسلام القديم ويفرق أجزائه.

فيكونون ما ندعوه «بحزب اليسار المتطرف» في المجموع الاسلامي. وتجاهه نرى حزباً متطرفاً من جهة اليمين يؤلفه الوهابيون، وهم حنبلليون على غاية ما يكون من التعصب، يعتقدون ويدعون بأنهم وحدهم المسلمون الحقيقيون.

وقد تدفع بهم الجراءة أن يُحلّوا أنفسهم، على قلة عددهم، محل تابعي المذاهب الثلاثة جملة: أي الحنفيين (118 مليوناً) والشافعيين (73 مليوناً) والماكيين (30 مليوناً). أما عدد الحنبلين، فلا يبلغ الثلاثة ملايين.

وفي الجانب الأيمن من الاسلام أيضاً، ولكن على بعد من الوهابيين وتطرفهم، نرى فئة المحافظين القدماء. وخلاص الاسلام، في نظرهم، يكون بالرجوع جملة الى الاسلام التقليدي دون انتباه للتقدم العصري، ولا اهتمام بالمدنية الحاضرة والاستفادة منها. وان من هؤلاء من يتأسف على السلطنة المطلقة في أمور الدين والدنيا كما كانت

في تركية القديمة؛ ومنهم من يرجو الرجوع الى عهد خلافة تقليدية تذكر الشعب بعهد الخلفاء الراشدين، ذاك العهد الذي لا يزال البعض يتوهمون انه كان عصر الاسلام الذهبي. وأقلهم مطالب يرضون بخلافة دستورية، على شكل الخلافة التركية بعد ثورة تركية الفتاة سنة 1908، بل يرضون بخلافة اسمية خالية من كل سلطة سياسية، كما كانت الخلافة العثمانية من سنة 1922 الى سنة 1924. وفي اليمين أيضاً، بل في الوسط الأيمن من الاحزاب الاسلامية، يجب أن نفرّد مكاناً خاصاً «للسلفية» الذين يدعون المحافظة والاصلاح معاً. وانه من الصعب أن نعيّن في أية حدود يمكنهم تطبيق هذين القسمين، اللذين يتنافيان كما يتنافى الجمود والحركة.

أما لسان حال هذا الحزب «المحافظ المصلح» فهو المجلة الشهرية «المنار» التي وقف نفسها ايضاً على خدمة ابن سعود، ونشر الدعوة لسياسته.

ورب قائل يقول: أولاً يمكن التوفيق بين هذه الأحزاب المختلفة؟ فنجيب ان كل تجربة في هذا السبيل يعترضها، فضلاً عن التباين في الأفكار الدينية، نموّ النزعات القومية الرامية من جهة الى توسيع النفوذ التركي، ومن الجهة الأخرى الى توسيع النفوذ العربي. هذا اذا لم نتكلم عن معارضة الشيعيين الذين يبلغون نحو 22 مليوناً. وأفضل جواب نجيب به من يسأل عن إمكان الاتفاق بين السنة والشيعة هو أن نطلعه على المناظرات الشديدة اللهجة الدائرة منذ سنين بين مجلة «المنار» ومجلة «العرفان». فيرى ان الفريقين أبعد من أن يذكرّا قاربتها الدينية.. وقد تألف في القاهرة حزب جديد غايته العمل على التقريب بين قلوب المسلمين، وهو حزب «الرابطه الشرقية»، ولكنه لم ينجح؛ لأن المتطرفين يهتمونه بالرجعية، والمحافظين بالتطرف والخروج.

فكان من نصيب «الرابطه» انها اختبرت صحة القول: ان المتساهلين المصلحين يُرمون بالخطأ في غالب الأحيان.

ومهما يكن من أمر فإن عدد المسلمين يظهر على ازدياد متواصل، وقد قدرهم الأستاذ ماسينيون في آخر السنة الفائتة، بـ 246 مليوناً. ولما لم يكن من احصاء دقيق في أكثر البلاد الاسلامية، فاننا نرى هذا التقدير أدقّ ما صُنِع من نوعه، وأجدره بالاقتراب من الحقيقة. على أن الأستاذ ماسينيون نفسه يُقرّ بأن إحصائيات الحكومة

الوهابية «زيدت بمعدل مائتين في المائة» (كذا!) ولكن هذا لم يمنعه قبولها في مجموعة عن أهل العالم الاسلامي، وعن سكان جزيرة العرب. وكان التقويم نفسه قد ذكر، في السنة 1926، مجموعاً لعدد المسلمين يبلغ 227 مليوناً.

فما هي أسباب هذه الزيادة المهمة، أي زيادة عشرين مليوناً في أربع سنوات؟

من أسبابها الأولية زيادة المواليد. وهنا يجدر بنا الانتباه الى امر اشرنا اليه سابقاً. وهو ان المسلمين، ما عدا نحو 35 مليوناً منهم، يعيشون جميعهم في بلدان خاضعة لسلطة الدول الغربية إما مباشرة أو عن طريق الحماية أو المراقبة أو الانتداب. وقد ظهر ان المقاطعات الاسلامية المستقلة يظل عدد سكانها على ما هو، ان لم يتناقص شيئاً فشيئاً، بسبب الحروب الأهلية، وتكاثر وفيات الأطفال، وغير ذلك من الأوبئة المجتاحة. هذه بلاد الجزائر التي لم يكن يتجاوز سكانها المليون سنة 1830، نراها اليوم، بعد مئة سنة مرت على الحكم الأوربي فيها، وقد زاد عدد اهليها حتى بلغ خمسة أضعافه. ويمكثنا القول نفسه عن جزيرة جاوى، من أملاك هولندة، فان سكانها كانوا يبلغون سنة 1812، من اربعة الى خمسة ملايين. فلم تمض عليها مئة سنة، حتى بلغوا سبعة أضعاف ما كانوا عليه، فتجاوزوا الثلاثين مليوناً. فاذا قابلنا حالة هذين القطرين بحالة بلاد الأفغان المستقلة، وما ينزل بسكانها من مصائب الحروب الأهلية، والمجاعات، والأوبئة، تحققنا فضل الادارة الغربية، وعملها في تحسين معيشة المسلمين وزيادة عددهم.

وسبب ثانٍ في زيادة عدد المسلمين ينتج عن أن هؤلاء يقومون بنشر الدعاية لدينهم، فيستميلون بعض جيرانهم من الزنوج في افريقية، ومن أبناء اللغوف السفلى في الهند. وقد دفعت الرغبة في نشر الدعاية الاسلامية بعض ذوي الإقدام منهم الى تأسيس مدارس خاصة يُربى فيها المرسلون. فرتبوا فيها صفوف اللاهوت والآداب، وطرق التمارين الجدلية يتمرن فيها المرسلون على المناظرات الدينية. وأنشئ فيها مجلات خاصة بنشر الدعاية. وأشهر هذه المدارس مدرسة الشيعيين في كنهو بالهند، ومدارس الاحمدية في قاديان ولاهور، بالهند أيضاً. أما في مصر فان مدرسة «دار الدعوة» التي انشئت سنة 1913 في جزيرة الروضة (القاهرة) لم تعش ستين. هذا واننا نفتقر الى معلومات واحصائيات دقيقة عن اعمال الارساليات الاسلامية، وعدد

ما يكتسبونه بغيرتهم من المسلمين الجدد. ولا يكفي في ذلك افتخار الاحدية، ولا مناداتهم بالنصر والظفر، ولا احتفالاتهم في جامعتهم في برلين أو قرب لندرة، كما دان أحد أفراد الانكليز أو الالمان بالدين الاسلامي.

اما التعليم القرآني فاننا نراه في تأخر مستمر ومطرّد حتى في البلاد الاسلامية المستقلة. واجلى مظهر لذلك تطوّر التعليم الرسمي، ولاسيما في المعاهد العالية والثنوية، فهو يتجرّد شيئاً فشيئاً من تأثير الدين حتى يُصبح لا دينياً محضاً كما هي الحالة في تركيا. وقد مدّ دعاة التطور العصري اصابعهم حتى داخل الجامع الأزهر، فاغتنموا حاجته الى الاصلاح، وتدخّلوا في ادارة الدروس وتعديل البرامج التي حُورت مرات دون نتيجة تُذكر حتى غدا تأثير ذلك المعقل العلمي على شفير هيار، ففقد في عشرين سنة، ثلاثة أخصّاس طلابه.

وهكذا القول عن مدرسة «الزيتونة»، وهي أعلى مدرسة دينية في تونس. واذا أضفنا الى ذلك الروح العصري السائد في الجامعة المصرية الجديدة، والمستمد مبادئه من النقد الغربي، وفهمنا انه ابعد من أن يثبت الشيبة الاسلامية في مبادئها الدينية وعقائدها، ادر كنا الصدمة القوية التي يعانيها اليوم الاسلام التقليدي. واننا نذكر، بهذه النسبة، القلق الذي احده، لسنوات قليلة، مؤلفات الاستاذ طه حسين العلمية، هو من خريجي الأزهر القدماء، ومن اساتذة الجامعة المصرية الحاليين.

وحتى ايماننا هذه، كان السنيون يتفقون جميعهم على تفسير القرآن. على ان السلفية، وهم الاصلاحيون المحافظون الذين أشرنا اليهم سابقاً، أخذوا يضعفون هذا الإجماع بكثرة ما يدخلونه من آراء جديدة في التفسير والتأويل، قصد أن يطبقوا القرآن على ذوق العصر والأفكار العصرية. فخالفوا جميع الأئمة القدماء بمزاعم غريبة عن روح التقليد، منها ان القرآن يُشير بوحدة الزواج (4: 3) ومنها انهم يرون نسخ الآية 230 من السورة الثانية. هذا فضلاً عن الميول الظاهرة في أكثر انحاء العالم الاسلامي للتخلص من المحرّمات القرآنية الشديدة في ما خصّ فائدة الهال، وآراء الأئمة الأقدمين في الإدانة والربا.

فأنشئت مصارف كثيرة برؤوس اموال وادارات اسلامية خالصة ليس في تركيا فحسب، بل في مصر، وجاوى، والهند، وغيرها من الأقطار الاسلامية.

وتقوم هذه المصارف بجميع اعمال البنوك المعروفة من استقبال الهال وادانته بالفوائد المقررة، كما انها توزع ارباحها على مساهميها كالمصارف غير الاسلامية. وكذلك يشترك كثير من المسلمين بشركات التأمين على أنواعها المختلفة. وكلها اعمال مخالفة للشريعة والقرآن.

وفي العالم الاسلامي اليوم حركة نسوية قوية ترمي الى نزع الحجاب، واعتناق النساء؛ وتحتج على استئثار الرجل وحده بحق الطلاق، وعلى انتقاص حق المرأة بالإرث والشهادة. على أن هذه الحركة المتقدمة تقدماً عظيماً في تركيا، لا تزال تلاقي العقبات والمعاكسات في بلاد العرب، وسورية، والعراق، والجزائر، ولاسيا مراكش. أما في مصر فقد ابتدأت الدعاية النسوية على يد المرحوم قاسم أمين، سنة 1899، وسارت شوطاً بعيداً منذئذ، ومديرتها اليوم السيدة هدى شعراوي باشا. وقد شاعت دمشق ان تجاري مصر في هذا المضمار فعقد نساؤها مؤتمراً في الصيف الباهي، واحتججن كلهن على الحجاب ولبس الخمار احتجاجات شديدة، ولكن لم يكن منهن من تجرأت فرفعت زاوية من خمارها. ومهما يكن من أمر، فإن الفكرة قد بُثت، ويُدعى بحركة يؤمل اصحابها انها ستعمد في المستقبل القريب. وقد حدثنا قراءنا سابقاً (المشرق 26 [1928] 366) عن تأليف الأنسة نظيرة زين الدين في هذا الموضوع.

لقد اكتفينا، في ما تقدم، بعرض حالة الاسلام الحاضرة، على طريقة وضعية بحثة نجنبنا فيها كل ما يشتم منه رغبة في المناظرة أو ميل الى الجدال. وهي نظرة تظهر كيف يجتهد الاسلام بالسير مع الرقي العصري واتباع الأفكار العصرية، وتظهر خصوصاً تأثير هذه الأفكار في الاوساط الاسلامية، ولاسيا في الشبيبة المتعلمة. وعلى الجملة نرى ان الاسلام واقف بلزاء معضلة مهمة دقيقة.

فاذا استثنينا بعض المحافظين القدماء، أمكننا القول ان جميع المسلمين يشعرون بضرورة الاصلاح، وبالحاجة الى الاتفاق مع الرقي العصري. وهو أمر تتعلق به حياتهم أو موتهم. فقد طالما عاش الاسلام حياة العزلة والانفراد. اما اليوم فلا يمكنه

الاستمرار على تلك العزلة، ولا البقاء بعيداً عن الحركة العامة التي تدفع بالمجتمعات الى مجال الحياة المشتركة فتجدها.

يجب عليه أن يسير مع التيار العصري، وإلا كان عرضة للصدمة فالسقوط. هذا ما تحققه الأتراك، بعد أن اهابت بهم روح الوطنية، فهبوا يتخذون المؤسسات الغربية بكاملها قصداً أن يحاربوا اوروبية بسلحها نفسه، فيمنعوها عن مزاحمتهم في عقر دارهم. أما باقي المسلمين، وهم لا يقلون وطنية عن الأتراك، فانهم يهتمون، قبل كل شيء، بتأمين معتقداتهم. ولهذا فهم يودون أن يختاروا من المؤسسات الاوروبية ما يوافق القرآن ويحفظ روحه سالمة.

فهل ينجحون في هذا الاختيار؟ وهل يتمكنون، قبل فوات الحين، من تلافي التأثير السيء المفسد الذي تؤثره المبادئ العصرية في الشبيبة الاسلامية؟ ان العضلة كلها في هذه النقطة، وسيرينا المستقبل كيف يتوفق قادة الأفكار الاسلامية الى حلها.

الفصل التاسع

تاريخ الدولة الأموية في الشام⁽¹⁾

اقتداء بالمجلات الأوربية أخذت مجلة بالمقنطف الغراء في مصر تستفتي الأدباء عن بعض الأمور الدائر عليها البحث في الصحافة. وهذه الطريقة كما هو معلوم تتوقف على عرض مسألة خاصة على بساط المفاوضات ليجيب عنها بعض الأداء. وفائدتها ظاهرة للسائل والمسؤول معاً فالسائل وهو صاحب المجلة يريح لمجلته ما يغنيه نوعاً عن التحرير بما يروييه من قام غيره. وأما المسؤول فينال بعض الشهرة بتأنيبه إذ يقيم نفسه حكماً في ذلك الموضوع يعطي فيه فتواه.

فما فرضته مجلة المقنطف على قرائها في عددها الصادر في شباط الماضي (ص 129) أن يبدوا رأيهم في النهضة الشرقية الحديثة. فكان أول من سبق وأعلن برأيه في ذلك هو السيد محمد كرد علي. قد ارتأى - ونحن نوافقه على رأيه - أن شرقنا العزيز ترقى ترقية ظاهرة. لكننا رأينا في كلامه بعض المغالاة حيث يقول (ص 130) أن «مصر أصبحت بمعارفها أرقى من اسبانيا اليوم» فحكم كهذا لئلا يدهش سامعيه.

فكتفتي بذكر كاتب واحد من أهل اسبانية الأستاذ آسين بلاسيوس. فأين في مصر من يشبهه في معرفته لفلسفة الإسلام وللتصوّف الإسلامي. فما أبعد من أبحاثه المتعة بعض الأبحاث القليلة الجدوى التي تُنشر في مجلة الجامعة العربية الدمشقية

(1) المشرق، العدد 3، 1927.

نفسها. فلو قوبل بين هذه وتلك لا نظن أن أحداً يفضل فيها نهضة الشرق على الغرب. وعلى كل حال اتنا نضرب الصفح الآن عن النهضة العلمية في الشرق ونقصر نظرنا في العلوم التاريخية التي لم نرها قد ترقّت رقياً محسوساً. فإن كتبه التاريخ لا يزالون يجرون في وضعه على طريقة ابن الأثير وإبي الفداء أعني انهم يكتفون بنقل ما سبق إليه غيرهم دون انتقاد رواياتهم والرجوع الى الأصول التي نقلوا عنها ولعلهم تصرفوا فيها كما انهم لم يطلعوا على ما ورد عنها في كتب الأجانب ليقابلوا بينها ويتحققوا صحتها. فهذا الانتقاد والاطلاع على المصادر الأجنبية والمعارضة بينها كل ذلك لم يكثر له المؤرخون الأقدمون فيعتبرونه من بقايا الجاهلية مما لا قيمة له.

فكثير من المؤرخين المحدثين يتقلّدن أولئك الكتبة فينقلون روايات سخيفة لا تثبت في نظر العقلاء المحققين ويروون ما أثبتوه من الاحصاءات التي لا تنطبق على نظر معقول. وقد ضربنا في ذلك مثل بلدة معرة النعمان التي لم يبلغ قط عددها عشرة آلاف نفس فيروون دون انتقاد انه قُتل مئة ألف من أهلها استناداً الى راوٍ قديم. فيدونون ذلك جزافاً كأن قوله ضربٌ من الوحي لا يجوز تخطئته.

فعلى هذه الطريقة كان الشرقيون الى عهدنا القريب يكتبون التاريخ.

وقد لحظنا في الأجزاء الأربعة التي ألفها السيد كرد علي تحت عنوان خطط الشام بعض التقدم من هذا القبيل لكننا لا نراه كافياً فإن المؤلف الأديب سارع في العمل ولم يكن على أهبة تأتمّة لمباشرته وإتمامه ولا سيما للزمن السابق لعهد العرب وذلك لجهله اللغات المدرسية القديمة اللاتينية واليونانية بل لم يعرف الانكليزية والالمانية من اللغات الحديثة. ثم لم يعدل عن أوهام سابقة طائفية وجنسية تؤثر في أحكامه فتكتب به عن جادة الحق.

ومن هذا الوجه الأخير قد وجدنا على عكس ذلك إفراطاً في الدكتور طه حسين فإنه قد بالغ في نقضه لأثار قديمة راهنة. وإنما استحسنا طريقته في تحرره من أوهام غلبت على عقول كثيرين كما فعل مثلاً بتزيينه لقصائد قديمة منسوبة الى الجنّ في سيرة ابن هشام وفي كتاب الأغاني. فإن حسن الذوق وأصالة الرأي في نقض هذه المرويات الباطلة يفوقان على الأسانيد واعتبار روايتها.

وهذا ما يدفعنا الى الإقرار بفضل الشاب الأديب «انيس افندي زكريا النصولي» في كتابه الحديث المعنون «بالدولة الأموية في الشام» المطبوع حديثاً في بغداد في مطبعة دار السلام فإنه أخذ على نفسه طلب الحقيقة دون الاستسلام الى أوهم شائعة فكتب تاريخ بني أمية بعد وقوفه على التأليف التي نشرناها قبل عشرين سنة. فقرأه يجري على آثارنا في ما كتبناه عن معاوية منشئ الدولة الأموية وعن ابنه يزيد الأول. فتُحِيلُ القراء الى مطالعة فصله الثاني المعنون مأساة الحسين فإنه بكل جدٍ وحزم مع كونه مسلماً لا يتردد في نسبة المظالم للصحابية (29) ويفتد ما نسبوه زوراً الى الدين والدينُ بريء منه (ص30) ويبيّن ان مأساة كربلاء انما كانت مسألة سياسية ليس إلا. وهذا عين الحق أعلن به المؤرخ الأديب لم تأخذه في ذلك لومة لائم من أهل جلدته الذين لا يرون عموماً هذا الرأي (ص37 الخ). وهذا لا يصدّه عن تأييم بعض الأعمال التي صدرت عن يد خلفاء بني أمية (ص262) قال حفظه الله:

«فحمد للأمويين اهتمامهم بالعمران وانصرفهم اليه وبذلهم الأموال الطائلة في سبيله. ولكننا لا نحمد لهم صنيعهم في تخريب التماثيل فقد أساؤوا بذلك الى العلم والفن. اساءوا الى العلم لأننا فقدنا بفقدنا آثاراً ناطقة عن الأمم التي سكنت هذا الشرق الاسلامي قبل العرب. وأساؤوا الى الفن لأن التماثيل تخبرنا عن مبلغ ما وصلت اليه تلك الأمم من رقة الشعور ومعرفة الجمال، فأمر يزيد بن عبد الملك سنة اربع ومائة (333م) بكسر الأصنام في انحاء البلاد كلّها فكُسرت ونُحيت التماثيل وخصوصاً في مصر» (الولاء والقضاة ص71 - 72).

هذا واننا مع موافقتنا لآراء المؤلف في بعض الأمور الجوهرية لا نراه مصيباً في أمور أخرى. فاننا مثلاً ندع المسؤولية على عاتقه في ما كتبه (ص117) عن النصيرية حيث قال:

ولا ريب عندنا ان جماعات النصيرية في بلاد العلويين من أعمال سورية قد ورثوا كثيراً من العقائد النصرانية والهندية لاختلاط الجراحة والزط بهم. وإنّا لنرجّه أنظار من يدرسون العقائد النصيرية الى هذه النقطة في ابحاثه.

«وكذلك قد بالغ المؤلف في اطراء الخليفة عمر بن عبد العزيز (ص220 - 238).

ثم أنه ضَيَّق نطاق جند دمشق (ص 240 س 4) إذ قصره على الغوطة وقراها وبساتينها لأن هذا الجند كان يشتمل على لبنان وجبل الشيخ وسواحل فينيقية - لم يَشُد الخليفة هشام كما زعم (251) مدينة الرصافة لأن هذه المدينة سبقت عهد العرب وإنما عُنِيَ بإصلاحها - وكذلك شَطَّ في وصفه للطرق التجارية في عهد بني أمية (ص 265) فقال انهم نهجوا طرقها الى بغداد ولم تُبْنَ بغداد إلا بعدهم في زمن بني عباس.

ولم يُصَب المؤلف في ذكره للبريد في خدمة التجار (ص 270) فإنَّ البريد كان مختصاً بخدمة الدولة وحدها. أما الأفراد فما كان لهم أن يستفيدوا منه إلا شذوذاً.

وكذلك بالغ أنيس افندي (ص 2316) بنسبته انشاء الشيعة العلوية الى الأعاجم من الفرس، والصحيح ان منشئها كانوا كلهم عرباً وإِنَّمَا انتمى إليها الأعاجم بعد ذلك بمدة طويلة لَمَّا اتحد بنو عباس مع العجم لمحاربة الأمويين.

هذا ثم نثني ثناء طيباً على مؤلف الكتاب اذ لم يكتفِ بتسطير تاريخ الأمويين السياسي لكنه أيضاً أضاف إليه فصلاً حسنة روى فيها ترقى التمذُن في عهدهم والحركة الاجتماعية بعنايتهم واهتمامهم بالأدب. ونراه قد أحسن في توجيه نظره لموضوع قريب المنال كتاريخ بني أمية في الشام. على خلاف كتابه السابق في ذكر الأندلس إذ كان يحتاج الى معارف خصوصية وموارد متعددة لا يستطيع الحصول عليها. ونشير إليه بأن يواصل دروسه التاريخية ويسعى في بث حب المطالعة لأثار الأقدمين وانتقادهم في الناشئة بكل نزاهة فيخدمون الوطن مثله خدماً مشكورة ان شاء الله.

الفصل العاشر

الفقه الإسلامي تاريخه وتطوراته⁽¹⁾

1 : نشأة الفقه

ان انتشار الدين الإسلامي خارج حدود الجزيرة العربية، مع انشاء الخلافة وتنظيم مؤسساتها، دفع الى تقرير «الفقه»، ومعناه الأصلي الفطنة والحكمة. فهو يقابل اذا مثيله عند الرومانيين (Juris prudentia) ويشبه الحق الروماني ايضاً بتجديده القائل انه علم بالأحكام والشرائع الالهية والبشرية (reratn divinarum qtque buntanarum notitia) الا ان تحديد الفقه الإسلامي لا يتسع لما يتسع له تحديد الحق الروماني. أما في ما خصّ موضوع هذا الفقه فان النظرية الاسلامية السنية تقرر، خلافاً للمعتزلة، انه ليس من أعمال حسنة او سيئة بحدّ نفسها وخارجاً عن أحكام الشريعة المنزلّة.

وان القيمة الأدبية للأعمال تتعلق بإرادة الله وحدها، تلك الإرادة المدونة في القرآن. فالاسلام اذاً، في جوهره، ديانة شرعية صرفة. وليس فيه ما يترك لاختيار المؤمن أو لتقديره الشخصي. وعليه فان الفقه يشمل جميع الواجبات التي تفرضها الشريعة القرآنية على المسلم بصفته المثلثة مؤمناً، ورجلاً، وفرداً من رعية حكومة دينية. فيكون نص القرآن، في نظره «خطبة في التاريخ العام» يطلعه على مصير الشعوب من حيث تطوّراتها الدينية، ويظهر له سمو الجماعة الاسلامية على ما سواها

(1) المشرق، العدد 4، 1933.

من الجماعات البشرية. ويكون للشرعية أن تشرح وتؤول هذا الوحي الالهي، لتفرض على المؤمنين أحكام الحقوق الشخصية، والجزائية، والحق العام، والحق الدولي بما يجره من تحديد للعلاقات بين المسلمين وغيرهم. ثم تفرض عليهم تنظيم حياتهم الدينية والسياسية والاجتماعية فتراقب مظاهرها المتنوعة وترتبها كلها على رغم تشعباتها، حتى لا يبقى عمل واحد دون صفة مميزة، بل ترى جميعها مقسومة الى «واجبات» أو «فروض»، والى أعمال «مباحة» أو «جائزة»، والى أعمال «محرمة» أو «مكروهة» فقط. ثم أن هذه الشرعية لا تقف عند حدود أرضية بل تتعلق بالمؤمن وتتبعه أتى ذهب حتى في «دار الحرب» فليس للمؤمن من جنسية الا الجنسية الإسلامية. ولا تعتبر الشرعية غيرها، إذ تسم كل عمل يأتيه المسلم بسمته الخاصة.

فتج من ذلك ان الفقهاء أو العلماء المنعكفين على هذه الدروس كانوا فوق صفتهم القضائية أو الفقهية، لاهوتيين واخلاقيين تحيطهم الشريعة الالهية بإطار خاص يشير الى انهم مفسرو تلك الشريعة السامة. هذا في أول الأمر.

ثم أخذ القوم يميزون بين «المتكلم» أو اللاهوتي المهتم بعقائد الإيمان و«الفقيه» العاكف على درس الحق الوضعي او الواجبات. ذاك الحق الذي تأثر في بعض اقسامه بالحقوق الاجنبية كالحق التلمودي البادي اثره خصوصاً منذ هجرة النبي الى المدينة، والحق الروماني - البيزنطي الذي كان منتشرأ في انحاء سورية ومصر عندما وصل اليها العرب. على ان اختراع الأحاديث مكن الفقهاء من أن ينسبوا الى النبي أو الى كبار الصحابة كل المقتبسات الاجنبية. ثم أتى الاجماع فأدخل كل هذه العناصر الغربية وبلدها، ومزجها بغيرها من العناصر الأصلية الوطنية، فألف منها مجموعاً متناسكاً حتى ان الناظر الى الفقه الإسلامي يشعر بوحدة ظاهرة بل بابتكار واضح.

«اصول» الفقه

اذا اخذنا بالوجهة النظرية نرى ان الفقه حقٌ موحى بكلياته وجزئياته. وعليه فهو متصف بالحمود بعيد نم المرونة وقابلية التنوع. وهو يستمد حياته من الأصلين المهمتين في الوحي الاسلامي وهما القرآن والسنة. هذا من الوجهة النظرية.

أما من حيث العمليات فإن الحاجة لم تلبث أن اجتهدت في توسيع هذا المدلول النظري لاجئته إلى غير ما تقدم من «الأصول». وكما أن السُّنة أنت شارحة ومتممة القرآن، كذلك دُفع القوم بالاختبار إلى القول أن الفقه لا يستغني عن معرفة المنطق. فتقرر من ثم أن تحل المشاكل الجديدة بأن يُطبق عليها مبادئ وُضعت لها شابهها من المشاكل السابقة. كما استنتج مثلاً من كون الخمر محرمة تحريم كل شراب مسكر. وكما استنتج أيضاً من كون «الميتة»، وهي لحم الحيوان الميت، تصبح حلالاً في الضرورة القصوى، قاعدة قائلة أن ليس للحاجة من شريعة. وهكذا أصبح «القياس» أصلاً جديداً من أصول الفقه، على رغم بعض الأحاديث المعاكسة التي أوردها البخاري في «صحيحه». على أنه إذا كان بعض القرآن أو في السنة حكم سابق يعاكس ما قد يحكم به القياس فلا يمكن أن يتعدى هذا الأصل حكم الأصليين السابقين. من ذلك أن السارق تقطع يده، ولكن لا يقطع لسان النّمام أو المجذّف كما قد يحكم به القياس. ومن ذلك أيضاً أن «الكلب الأسود يقطع الصلاة» ولكن لا يقطعها سائر الكلاب، لأن الحديث نص على «كلب أسود». وهلمّ جراً. وهناك «أصل» رابع للفقه وهو ما يُدعى «بالإجماع» المقابل لما كان يعرفه الرومانيون بـ «*Conesus Universalis*» وستتكمّل عنه بعيد هذا. وأخيراً أن لم يكن للفقهاء من نص واضح في القرآن أو في السنة، وإن لم يكن من سابق يمكنهم أن يقيسوا عليه، فانهم يلجأون إلى «الرأي» أو الحكم البشري. على أنه من المقرر ضمناً أن الالتجاء إلى هذه الطريقة لا يمكن أن يكون إلا من قبيل الشذوذ ولا يمكنه أن يخوّل «الرأي» الحق بأن يُعتبر «أصلاً» خامساً للفقه. وهو تحديد نظري ليس غير. وهناك أيضاً من «أصول» الفقه الثنوية ما يُطلق عليه اسم «العرف» أو «العادة» وهو الأمر الذي يستند إلى الفائدة العامة الدائمة ولا يُخالف في شيء الأصليين الأولين أي القرآن والسُّنة. ثم تأتي أيضاً «المصلحة» أو الخير العام، وهو غاية الشريعة. وقد توسّع الحنفيون بهذا المبدأ فولدوا «الاستحسان» يأخذون به عندما يرون أن نتائج القياس الدقيقة قد تؤول إلى ضرر كبير.

المذاهب القديمة

ان من يعتبر أصول الفقه المختلفة ويرى فيها تفوق العناصر التقليدية أو النظرية ظاهراً كان أم ضمناً، ويعتبر من وجهة أخرى أهمية كل من الأصول الأربعة حقيقة كانت أم مزعومة، لا يلبث ان يتوقع ظهور طرق مختلفة في الاستنباط والتطبيق. وهكذا كان. أما هذه الطرق او المدارس الفقهية فتعرف باسم «المذاهب». وقد نشأت من عهد قديم اذا كان كل من الفقهاء يفتش عن طريقه، فحصل تنوع مهم في الآراء ولأحكام أذى، في كثير من الأحيان، الى مناظرات قوية بل الى عراك فعلي في الأسواق والمجامع. وكان على المظنونين بانهم من أصحاب «الرأي»، المنصرفين الى هذا الأصل اكثر من انصرفهم الى القرآن والسنة، ان يبذلوا الجهد كله في تلك المعارك كي يحصلوا على مكان مريض. على أن تلك المناظرات الشديدة لم تكن في سبيل تعزيز المبادئ وحدها، بل كانت خصوصاً وقبل كل شيء، في سبيل استهواء الجماعات من الشعب، وفي سبيل الحصول على رضا السلطة، وهي وحدها توزع المناصب القضائية. الا ان تلك المذاهب القديمة لم تلبث ان تلاشت الواحد بعد الآخر على اثر الحملات القوية التي كانت تقوم بها منافساتها من المذاهب الجديدة.

هكذا تلاشى مذهب الامام الاوزاعي السوري (المتوفى 774). وهكذا تلاشى أيضاً مذهب المؤرخ والمفسر المشهور الطبري. وهكذا كان نصيب المذهب الظاهري الذي أسسه داود بن علي (المتوفى 883) والذي انتشر في بلاد فارس والأندلس والمغرب. وقد دُعي بالظاهري - ويدعى بالداودي أيضاً نسبةً الى المؤسس - لأن اصحابه لا يقبلون من أصول الفقه الا القرآن والسنة وهم يشرحونها حسب المعنى «الظاهر» أو الحرفي الخارجي، معرضين أشد الاعراض عن كل العناصر النظرية والشروح التأويلية. على أنهم قد يعودون اليها أحياناً بطرق غير مباشرة. من ذلك ان القرآن يحرم على المرء أن يتشتم والديه (17: 24) فنستج جميع المذاهب انه يحرم ضرب الوالدين أيضاً. أما الظاهرية فيقولون ان الأمر «مفهوم» فلا حاجة الى ذكره. ومن ذلك ان بعض الأحاديث يحرم «الشرب» في آنية الذهب والفضة. فيستج السنيون أنه يحرم الأكل فيها أيضاً. أما الظاهرية فلا يقرّون ذلك بل يكتفون بالنص الحرفي.

المذاهب السنية

على انه اعتباراً من القرن السابع الهجري، هدأت هذه المعارك الفكرية، وأجمع القوم على إقرار اربعة مذاهب اعتُبرت كلها سُنَّة أي صحيحة ارثوذكسية، كما نقول. اما انتشار هذه المذاهب في المناطق المختلفة فكان مسيئاً عن علل ثنوية بسيطة اكثر منه عن أسباب جوهرية. من ذلك ان تابعي المذهب كانوا أقل تعلقاً بقيمة المذهب نفسه منهم بشخصية الإمام المؤسس أو بشخصيات تلامذته التابعين، كما نتحقق ذلك في أبي يوسف القاضي عند الحنفية وفي تلميذه الامام الشيباني (المتوفى 805). وكانوا يتأثرون خصوصاً بميل السلطة الى أحد المذاهب ويتدخلها الفعلي في نشره كما فعل امراء الأتراك في نشر المذهب الحنفي حيثما كانوا يحلون. من ذلك أيضاً ما يلاحظه بكل دقة وصواب الجغرافي المقدسي اذ يقول ان المذهب الشامي الذي أسسه الإمام الازاعي والذي بلغ انتشاره بلاد الأندلس، كان سبب تلاشي المطرّد انه كان، في مناطق انتشاره الجغرافية، خارجاً عن الطرق المتبعة في سير الحجاج الى مكة.

أما مذهب الإمام الشافعي (المتوفى 819) الذي درّس مدة في بغداد، فقد انتشر انتشاراً يُذكر في أول عهد العباسيين الذين كان يمت اليهم المؤسس بصلة النسب، وظلّ على تفوقه حتى ظهر أبو يوسف تلميذ الإمام ابي حنيفة، فنازعه التفوق في العراق. أما في سورية فطرّد المذهب الشافعي المذهب الازاعي المذكور آنفاً وكان أن أتى بعد ذلك الحنابلة فأجهزوا على هذا المذهب السوري الوطني. وكان الشوافع قد ساروا من العراق منتشرين على شواطئ خليج العجم، وفي جنوبي الجزيرة العربية انتشارهم في افريقية الشرقية، والارخبيل الهندي، وفلسطين، والحجاز، ومصر السفلى. وفي القاهرة قبر الإمام المؤسس مع الجامع الازهر الشهير، الذي أسسه الفاطميون، والذي يوزّع اليوم على طلابه الأتني من مختلف أنحاء العالم الاسلامي، التعليم الشافعي. هذا وقد اشتهر كثير من العلماء الشافعيين كالغزالي، والنسائي المحدث صاحب «السُّنن»، والاشعري، والهاوردي (المتوفى 1058) وغيرهم.

أما مذهب الإمام مالك بن أنس (المتوفى 795) فقد نشأ في المدينة، مهد الحديث الأصلي و«دار السُّنة». فهو يزعم اذا انه يحفظ العقيدة صحيحة طاهرة راقياً في

أحكامه إلى السنة الأولى التي تبعها النبي وأصحابه الأولون. وقد دَوَّن «موطأ» مالك العادات الجارية في المدينة، وشرعة الحجاز التقليدية وقد تجاوز هذا المذهب الحجاز فانتشر في الأندلس حيث حلَّ محل المذهب الأوزاعي، وعمل أصحابه بكل ما أوتوا من الوسائط في سبيل إقصاء المذاهب السنيّة الأخرى. ولا يزال منتشرًا حتى اليوم في المغرب، وإفريقية الغربية، والسودان وفي سائر أنحاء إفريقية الشالية ما عدا مصر السفلى، ومذهبها شافعي كما ذكرنا. ثم في المناطق العربية المحاذية لخليج العجم.

وأما المذهب الحنفي المنسوب إلى أبي حنيفة (المتوفى 767) فساند في جميع البلاد التركية، والبلاد التي انفصلت عن السلطنة العثمانية - وقد نشر الأتراك كما قدمنا المذهب الحنفي كمذهب رسمي للدولة - وفي جهات آسية المتوسطة والمهند.

ويبلغ عدد أتباعه نحو نصف عدد المسلمين في العالم. ويأتي بعد هذا المذهب من حيث العدد، المذهب الشافعي الذي كان أوفرها عددًا قبل ظهور الأتراك.

بقي مذهب الإمام أحمد بن حنبل (المتوفى 855) صاحب «المُسند» في الحديث، وهو يكاد يكون على وشك الإضمحلال. ولم يتمكن الحنابلة من إقرار أنفسهم كاتباع مذهب رسمي إلا منذ القرن السادس للهجرة، وذلك بعد كثير من المعارك المصطبغة بالدم أحياناً. ولم يكن الإسلام يعتبرهم قبل ذلك إلا من أصحاب الحديث، ولا يظهر أن مؤسسهم رمى إلى أبعد من هذه الغاية. وما يميز هذا المذهب روحه الضيقة وميله الشديد إلى المشاحنة والعراك فهو أكثر المذاهب تعصباً، حتى أن الخوف من الحنابلة دفع معاصري الطبري، ذاك المفسر المسالم المحافظ، إلى تحجته ليلاً لأنه لم يكثر في كتبه من مدح ابن حنبل إمامهم ومؤسس مذهبهم. زد على هذا تعلقهم الشديد بنصّ القرآن والحديث على طريقة الظاهرية، إلا أنهم أقل تطرفاً ومبالغة. وليس بين المذاهب الأربعة من بغض الصوفية وبغض الحنابلة، كما أن ليس بينهما من يبلغ شأوا الحنابلة في تضييق مجال الاجماع والقياس. وهم، فوق ذلك، يعارضون كل المعارضة طريقة الأشعري «بالأخذ بالوسط» تلك الطريقة المناسبة الموقفة بين نظريتي الحنابلة والمعتزلة.

والحنابلة يرفضون كذلك كل حجة في الفقه لا تستند إلى سلطة النبي أو أحد صحابته. هذا وقد انتشر المذهب أولاً انتشاراً يُذكر في سورية والعراق، حتى ظهر

السلاجقة فعملوا على ملاشاته بنشرهم المذهب الحنفي. وكان ان ظهر في القرن الرابع عشر ابن تيمية وتلامذته فعملوا نوعاً على انهاضه في سورية. الا ان تأثير الأتراك تابع الحركة التي احداثها السلاجقة فكاد يقضي على مذهب ابن حنبل في تعزيزه مذهب ابي حنيفة، المدعو أحياناً «بالامام الأعظم». وذلك ان هذا المذهب الذي نشأ في محيط العراق المتنوع الشعوب الكثير المشاغل، يظهر اقرب المذاهب الى التساهل المعقول، وأدناه الى استعمال «الحيل والمخارج» الفقهية والأساليب النظرية.

هذا وقد ظهر مؤخراً، في منتصف القرن الثامن عشر، الوهابيون فجددوا المذهب الحنبلي، وأقروه في وسط البلاد العربية بعد أن زادوا في تضييقه، وفي مقاومته كل تجديد.

2: طرائق المذاهب السنية

نسب بعضهم الى أبي حنيفة فضلاً جزيلاً بقولهم انه فهم ما لم يفهمه نظراؤه من وجوب إحلال «الرأي» محلاً عالياً في الفقه. وعاب عليه غيرهم انه حطّ، في ذلك، من أهمية السنة. ونحن اذا اعتبرنا هذا المظهر نرى ان الحكمين كليهما على نصيب من التطرّف.

والواقع ان مذهب ابي حنيفة العراقي الأصل اصطدم، منذ أوائل عهده، بالمذهب المدني المنتسب الى الإمام مالك. وكان هذا يرى من واجبه أن يدعي الأخذ أولاً بالسنة النبوية وبحقوقها التي لا تزول. وان من الأسباب التي صرفت الإمام مالك عن الاستناد الى القياس والرأي أن «الفقه» لم يكن في زمانه قد انفصل الانفصال كله عن «الكلام» وألف علماء يهتم بالحقوق خاصة. أما الامام الشافعي «فالقياس» عنده لا يتميز عن «الرأي»، هذا وان الحنابلة ليظهرون أشد وطأة من المالكية على «الرأي»، فلا يأخذون به إلا في أقصى الحاجات، في المشاكل التي لا يجدون لحلها نصاً قرآنياً ولا حلاً سابقاً في السنة.

ولا يخفى أن هذا الميل يدفعهم الى الإكثار من قبول الأحاديث حتى اضعفها وأوهنها. ولقد يشعر من يطالع كتابات أرباب الجدل من ائمتهم كابن الجوزية (المتوفى 1200) وابن تيمية بروح ضيق يدفع به حالاً الى تذكر «الكتبة» الذين يشير

اليهم الانجيل. يظهر الحنابلة، كما يظهر اولئك «الكتبة»، منصرفين بكليتهم الى حرفة التقليد، فلا يرون الخلاص إلا بالتقيّد بها ورد عن «السلف الصالح»، حتى ان السنة تصبح شعارهم ودارهم، كما يقول الذهبي (تذكرة الحفاظ 4: 121) ولا يدعون شيئاً في بيوتهم «الا مستقبل القبلة تعظيماً لها».

هذه كانت حالة المذاهب الفقهية، اذ ظهر مذهب الإمام الشافعي فحاول أن يوفق بينها ويمجد الحد الأوسط بين الحنفية وخصومهم من المالكية والحنابلة.

فنتج من ذلك ان هذا المذهب نجح في ما قام به من طرق الترجيح، بأن حدّد، على نوع أفضل مما أتته المذاهب السابقة، قيمة كل من «الأصول» الأربعة، وقيمة «الإجماع» خصوصاً، فدقق في نصيب «القياس»، وعيّن تقريباً حالات الأخذ «بالرأي»، فمنع ما قد تجرّأ اليه تلك التخريجات والمقابلات من المبالغات في الاستتاج وسوء الاستعمال. ولهذا الأسباب يعدّ الكثيرون الإمام الشافعي منشئ علم الفقه.

أما وقد قمنا بما تقدّم من التحفظات فبقي علينا القول ان ميول هذه المذاهب وطرقها تظهر متباينة في الظاهر اكثر منها في الواقع، كتفضيل بعضها الحديث على الإجماع مثلاً، أو أخذ غيرها بضد ذلك. ثم ليس مذهب منها يمكنه أن يستغني عن الرأي أو القياس. أما ما تختلف عليه فعلاً هذه المذاهب فهو نقاط ثنوية متعلقة بتصنيف بعض الأعمال وترتيبها، وبعض قرارات لا تمس الجوهر في شيء. وكلها امور يمكن للمسلم أن يأخذ بأي منها دون أن يضطرب ضميره أو يخالجه ريب بصحة ما يفعل. هذا وان اتفاق المذاهب يقرر الشريعة العامة او الإجماع. أما اختلافها فلا يتجّ الا احكاماً خاصة تُقرض على أتباع المذهب المقرر فقط. وعلى كل مسلم ان ينتمي الى مذهب من المذاهب الأربعة السنية، ويسير في حياته الدينية والمدنية وفقاً لفقه مذهب. ولكن ليس عليه أن يظلّ طول حياته متميّماً لمذهب واحد. بل يمكنه ان ينتقل من مذهب الى آخر، كما فعل ابن عبد البر الأندلسي (المتوفى 463هـ) مثلاً فانه انتقل من المذهب الظاهري الى المذهب المالكي، ثم مال اخيراً الى اتباع مقررات المذهب الشافعي. وكذلك المقرئزي (المتوفى 1430) المؤرخ الشهير فانه كان حنفيّاً فانتقل الى المذهب الشافعي، ثم جنح سرّاً الى الظاهرية، فضلاً عن ميله وتعصبه للمطاميين، وليس ما يمنع وجود مذهبين أو أكثر في العائلة الواحدة، فيمكن الاب

ان يكون من مذهب وابنه من مذهب آخر. بل يجوز للقضاة أنفسهم الممتنمين لمذهب مقرر أن يطبقوا في بعض أحكامهم مقررات مذهب مخالف. كما يفعل قضاة المالكية في ما يخص الوقوف، فانهم يطبقون أحياناً أحكام الفقه الحنفي، وهو أكثر مرونة من فقههم. كل هذا يُشبه ما تحققه عند المسيحيين من ان اللاهوتي يمكنه، في حكم ما، أن يستند الى التوميين أو المولينيين أو الاغوسطيين أو السكوتيين أو الى غيرهم من ارباب اللاهوت. أما العلماء الذين لا ينتمون الى مذهب ما فانهم نادرون جداً، على قول الذهبي، (تذكرة الحفاظ 3: 196) نذكر منهم ابن تيمية. وهم يستندون رأساً الى القرآن والسنة.

وقد رأينا، تسهلاً لفهم ميول المذاهب الأربعة واتجاهاتها المختلفة، ان نعرض عليها مشكلاً صريحاً قد كثرت المناظرات بشأنه في هذه الأيام ولا سيما منذ حركة الكماليين في تكرية وجرائهم التجديدية في اللغة، وهو: هل يجوز أن يترجم القرآن؟.

لا يخفى ان جميع المذاهب تتفق على أهمية القرآن الطقسية، أهمية خاصة فوق كل شك واعتراض. ثم ان الشافعي يفرض على المؤمن أن يتلو صلاته باللغة العربية، وهو الحد الأدنى من واجباته. فعليه، اذا شاء نيل الاجر جزئياً، أن يعمل على التضلع من هذه اللغة اداة الوحي الخاتم النبؤات. اما ابو حنيفة، الفارسي الأصل، فلا يرى مانعاً من الشذوذ من هذه القاعدة لفائدة المؤمن الاجنبي الذي لا يمكنه أن يلفظ بصحة ودقة آيات الصلاة باللغة العربية.

وهناك مسألة ثانية: هل يجوز تعليم القرآن لغير المسلمين اذا جرّ هذا التعليم الى ترجمة بعض النص المذكور؟ أما ابو حنيفة فلا يجد صعوبة في ذلك. وهو يستند في حكمه الى بعض الأحاديث فيظهر بمظهر الوفاق، هذه المرة، مع المذهب الحنبلي. أما الشافعي فيذكر وجهتي المشكل من حيث الفائدة والضرر، ولا يعطي حكماً نهائياً. وأما مالك فيرفض وحده هذا التجديد الخطر. وكذلك يرفض، دون استثناء، جواز ترجمة القرآن ترجمة كاملة. بينا يظل الشافعي متردداً بين القبول والرفض محافظاً على مركزه المذكور سابقاً. أما الحنفية والحنابلة فيوافقون على الترجمة على شرط أن تكون موضوعة بين الأسطر العربية، كما نرى في التراجم الفارسية والاوردية والمالزية وما شاكلها، أو تكون مقابلة للنص العربي.

بعض الاختلافات العملية في مفردات المذاهب

اشرنا، في ما تقدم، الى كثير من الاختلافات النظرية بين المذاهب السنية والى شيء من اتجاهات ميولها في ما خص بعض الأحكام العامة. ولكن هناك كثير من التطبيقات الخاصة بالمحيط العملي لا تتفق عليها أحكام المذاهب نرى من المفيد أن نعرض لشيء منها. من ذلك مسألة الختان التي يعتبرها كثير من الناس علامة فارقة للمسلمين بل شرطاً واجباً للدخول ضمن الجماعة الاسلامية.

وانهم لعل وهم. فان المذاهب لا تتفق على وجوب الختان، بل ان بعض مجاميع الفقه لا تذكره مطلقاً أو، ان ذكرته، فعرضاً مشيرة الى أنه يمكن تأخير هذه العملية حتى يبلغ الغلام الخامسة عشرة من عمره.

ومن ذلك مناقشات عديدة في طرق اقامة الصلاة. وأي الصلوات يجب ان يذكرها الحاضرون، وراء الإمام، «ذكرأ جهرياً» وايها يجب أن يذكروها «ذكرأ خفياً»؟ فالشافعية يقرّون الذكر الجهري بخلاف الحنفية. وهل يجب ارسال اليدين على طول الجسم اثناء الصلاة كما يقرر الإمام مالك، أم لا؟ والى اي علو يجب رفعهما اثناء «التكبير»؟ واين يجب وضع اليدين وقت الصلاة أفوق السرة أم تحتها؟ ومن ذلك ان الصلاة على الجثة في الجامع التي يحرمها الإمام مالك لا يمتنعها الشافعي ولا غيره من الأئمة. ويستند كل منهم الى عدد من الأحاديث يستخرج من بعضها التحليل ومن البعض الآخر التحريم. ثم هل تظل الصلاة جائزة اذا اتت امرأة فجلست جنب المؤمن في وسط المصلين؟ وهنا نشير الى أن أبا حنيفة يظهر معاكساً للنساء. وهناك خلاف ايضاً في ما خصّ «زكاة الفطر» التي يوزعها المؤمنون في آخر رمضان، فبينما يعتبرها الشافعية «فرضاً» الزامياً، يراها الحنفية «واجباً» والواجب اقل الزاماً من الفرض، أما المالكية فلا يرون فيها إلا «سنة» أو عادة ثنوية. وهناك ايضاً مدلول «الخطأ» (المخالف «العمد») وهو المخالفة غير المقصودة الواردة لا عن عمد وتصميم. فالمعتزلة يتغاضون عن «الخطأ» وكذلك الظاهرية الى حد ما، بخلاف المذاهب الأربعة التي تعتبر في ذاك العمل تبعةً نسبية.

والمذاهب المذكورة تختلف أيضاً في مسألة غسل جثة الشهيد، أي الذي يُقتل في الجهاد، والصلاة عليه. وكذلك في مسألة تحريم الخمر (عصير العنب) والنبذ (عصير التمر). فالحنفية وحدهم يحللون النبيذ.

ومن مظاهر الخلاف أيضاً: هي يمكن للمسلم أن يقول: «أنا مؤمن»، دون أن يضيف إلى شهادته «إن شاء الله». يقرر أبو حنيفة ذلك معاكساً لسائر المذاهب.

ثم ما هو الحد الأدنى لقيمة الشيء المسروق حتى يحكم القاضي بقطع يد السارق؟ هو عشرة دراهم في فقه الحنفية، وثلاثة عند غيرهم. وهناك خلاف أيضاً في ما خصّ الشهادة القضائية في المواد التي تكون من صلاحية النساء كالحمل وما إليه. فيينا يتطلب الشافعي شهادة أربع نساء، يفرض مالك وجوب شهادة امرأتين فقط، ويكتفي أبو حنيفة والزيديون بشهادة امرأة واحدة.

وما هو مصير أسرى الجهاد؟ أما أبو حنيفة فيحكم عليهم بالإعدام أو بالعبودية. وأما الشافعي فيسمح بإطلاقهم مقابل فدية، أو بدون فدية أحياناً.

فنرى أن تساهل أبي حنيفة متقطع غير مطرد. على أنه يتساهل بأن يتزوج المسلم امرأة من أهل الكتاب. وهو ما ينفر منه الشافعي بحجة غريبة، وهي أن أهل الكتاب الحاليين حرّفوا نص كتبهم ففقدوا الحقوق بأن يعتبرهم المسلمون من «أهل الكتاب» فعلاً. وليس بين أتباع المذاهب الأربعة من يعادل الحنابلة تعصباً وتشديداً على غير المسلمين.

ولنتنقل إلى غير ذلك من الحوادث والحالات: كيف ومتى يجب على المفطر في رمضان أن يعوّض عن افطاره؟ - أوجب على الجاحد التائب أن يقوم بجميع الصلوات والأصوام التي تركها منذ جحوده؟ يتفق أبو حنيفة والشافعي على إهمال هذه الحسابات الدقيقة الصعبة مخالفين بذلك المذهبين الباقيين. - أوجب أن يُعتبر الطفل اللقيط مسلماً؟ يوجب أرباب المذاهب بالإيجاب، إلا أبو حنيفة فإنه يوجب بالنفي إذا وُجد اللقيط في مكان يسكنه غير المسلمين. ويعتبر أبو حنيفة أيضاً أنه إذا أُلقي القبض على مسلم خارج عن السنة إلى إحدى البدع، فيجب أن يُدعى إلى الاستابة قبل أن يُحكم عليه. وهي دعوة لا يهتم بها المالكية.

وهؤلاء بالاتفاق مع الشافعي يحكمون بالإعدام على الجاحد دون أن يميزوا بين الجنسين. أما أبو حنيفة فيميز، ولا يعدم المرأة الجاحدة بل يكفي بحبسها.

وهناك خلاف في دية الذمي الذي يقتله المسلم. فهي تبلغ نصف دية المسلم في المذهب المالكي، ولا تتجاوز ثلثها في مذهب الشافعي. وهنا أيضاً يخالف أبو حنيفة فيحكم بدفع الدية كاملة إذا كان المقتول من أهل الكتاب.

ولا يخفى أن ليس من مخرج لمشركي جزيرة العرب إلا الإسلام أو الموت. لا خلاف في هذا. أما مشركو سائر الأقطار، فيسمح لهم مالك أن يدفعوا الجزية فقط إلا إذا كانوا من قريش. ولا يوافق أرباب سائر المذاهب مالكاً على هذا الحكم، ثم هم يختلفون أيضاً في ما خصص العلاقات الزوجية مع هؤلاء المشركين. ثم إن المالكية يحرّمون على الذميين دخول الجوامع لئلا ينجسوها. أما الحنفية فلا يرون بأساً في ذلك.

كل من أهان النبي أو أظهر قلة الاحترام لذكره يجب أن يُعاقب عقاباً صارماً قد يصل إلى الإعدام في رأي أرباب المذاهب، إلا أبا حنيفة الذي يتساهل في الأمر إن كان المذنب من أهل الكتاب. ثم إن أبا حنيفة يُقرّ إعدام المسلم إذا قتل ذمياً، وهو ما لا يوافق عليه الباقيون. وهناك مسألة الإعارة فإن مالكاً وأبا حنيفة لا يريان بأساً في أن المستعير آلة أو ماعوناً أو ما شاكل يعيره لغيره دون أن يستأذن من صاحب القطعة. وهو حكم لا يقره الشافعي بل يرى أن اذن صاحب القطعة ضروري في ذلك. أما الخلاف الغريب ففي المدة الشرعية للحمل. فإن المالكية والشافعية يبالغون في هذا الأمر فيرون أن مدة الحمل قد تبلغ أربع سنوات. بل إن بعض المالكية يصل بها إلى ست سنوات.

أما الحنفية فلا يتجاوزون في ذلك الستين. ومن المفيد أن نذكر أن أقصى مدة للحمل في مذهب الشيعة لا تتجاوز العشرة أشهر. وهكذا فإن مالكاً والشافعي يحكمان أن الابن المولود أربع سنوات بعد وفاة أبيه المزعوم يحقّ له المطالبة بميراثه أمام المحاكم! وإتنا نختم هذه السلسلة من الاختلافات بذكر تضارب آراء الأئمة في تحريم بعض اللحوم وتحليلها كالحم الخيل، ولحم الضواري والكواسر. ولا يحلّل هذه إلا الإمام مالك وحده.

المخارج والحيل

لا شك ان المطالع يستتج من كل هذه الاختلافات في وجهات النظر وطرق التطبيق انها أدت الى مشاحنات عديدة ومناقشات ملأت المجلدات الضخمة. وقد أظهر فيها العلماء مقدرة غريبة على المناظرة والتلاعب بالقياسات المتنوعة حتى توصلوا، وهم على أعظم مظهر من الجدل، الى فرض حوادث غريبة مستحيلة كحق الجدل من الدرجة الخامسة بميراث حفيد حفيده المتوفى دون عقب، وكالحوادث الوراثية الناتجة من الزواج بالجن، ولا يخفى ان الفقه يقرّ إجمالاً إمكانية هذا الزواج. وقد جرّت صعوبات المعاملات وشدة وطأة الشريعة في بعض الأحكام الى السؤال بأي «حيلة» يمكن الانسان ان يخرج منها فيتخلص من الواجب الشرعي او من اليمين المحرّجة او من حكم لا يوافقه؟ فنشأ عن ذلك علم مستقل اظهر فيه تلامذة ابي حنيفة من أمثال ابي يوسف الشيباني كل ما حُصّوا به من موهبة غريبة على الاستخراج وتخوير الأحكام الشرعية حتى كان من ذلك شعبة مهمة في الفقه الحنفي تُعرف «بالمخارج» و«بالحيل» ايضاً إشارة الى ما تولي صاحبها من المقدرة على الخروج من نص الشريعة أو من حيلة تتخلّصه من أحكامها⁽¹⁾. وقد آلف في هذه «المخارج والحيل» كتب خاصة حتى في الفقه الشافعي الذي اكن أولاً من خصوم هذه الطريقة. أما في المذهب الحنبلي، وهو معاكس «للحيل»، فان ابن قيم الجوزية يقبل منها ما يمكن المؤمن من الوصول الى غايته المشروعة بطرق محللة. وان هذه المجاميع من المناقشات والحيل وطرق التخلص من بعض الفروض التي يشير بها الفقيه على من يستشيره قد ادخلت في الفقه السني عدداً من التقاليد والاستعمالات المستندة في أكثرها الى الحث وسوء النية. فهي تمكّن مستعملها أن يحافظ في الظاهر، على نص الشريعة أو حرفها كي يعث بروحها في الحقيقة. من ذلك ان القرآن (5: 91) يشير الى ما يجب على الحالف عمله كي يقوم «بالكفارة» عن يمينه. على ان هذه اليمين يجب أن تُلفظ مشروطة بالقول «ان شاء الله». والواقع ان هذه الزيادة، او الاستثناء، هو ما يفتح الباب واسعاً «للحيل». من ذلك ايضاً أن ارباب الحيل يادخلهم بعض المبادئ والاعتبارات الثنوية يتوصلون بسهولة الى تخوير درجة الفروض وكثيراً ما يحولون

(1) اطلب المشرق، 1931/29: 641.

«الواجبات» الى «نوافل» وبالعكس. كما نرى في الآية التالية:

يقول القرآن (4: 3) «انكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع..». وظاهر ان ذلك ساهل لا إجبار. على ان بعض الفقهاء، من الظاهرية أولاً، استخرجوا من الآية واجباً محتملاً حتى انه يجرّم العزوبة. وهو مظهر من مظاهر انتصار المخارج والحيل. تلك الطريقة التي تمكن أربابها من أن يكتشفوا في نصّ القرآن أو في خفايا الحديث أحكاماً تطابق اغرب الحوادث وتسهّل على من أراد الخروج من واجب حالة ما.

هذا وقد فتحت «المخارج» باباً واسعاً للمجددين والعصريين فاستفادوا منها الشيء الكثير، ونالوا من المحافظين «الذين يقفون عقبة كأداء في طريق التقدم العصري».

3: الفقه وتطبيقه المصري

قدّمنا ان الفقه يُعتبر صادراً عن الوحي القرآني. ولذلك قلنا انه متّصف بالجمود، بعيد عن المرونة وقابلية التتوّع. إذ ليس للانسان أن يحوّر مقررات الوحي. على أن من يراقب الحياة الإسلامية يشعر بنزاع شديد، وان ضمناً، بين مبدأ عدم التحوّل هذا وما تجرّه حوادث تلك الحياة في بيئات أوفر مدينة وأوسع مرافق من بيئة العرب على عهد النبي، وهي البيئة التي سنّ لها محمد شرائعه. فضلاً عن أن تلك الصفة الجمودية حالت دائماً بين المبدأ الفقهي وتطبيقه التطبيق الكامل المطلق، الا في ما خص مواد قليلة يذكرها القرآن صريحاً أو تتعلق ببعض أحكامه كحوادث الاحوال الشخصية، والأوقاف، وما الى ذلك. وكان من نتيجة ذلك النزاع انه حتى في البلاد الخاضعة للسلطات الاسلامية كالقطر المصري اليوم، والامبراطورية العثمانية سابقاً، كانت الحكومات لا تتأخّر عن سنّ شرائع مدنية مستقلة عن الفقه تصدرها بصورة «قوانين» أو «مجلة» الخ.. فكانت تترك للفقهاء أن يقرروا دوام التشريع القرآني، وتتدخل عندما تشعر بأن تطبيقه قد يحجف بالنظام الاجتماعي. وهكذا حتى أصبح الفقه علماً نظرياً يتعلق بموضوع بعيد التطبيق، يرتقي الى حق يؤلف مثلاً أعلى للمحقوق، ويستند الى

تنظيم «كلامي» محض خرج عن الحوال الحاضرة منذ إقفال باب «الاجتهاد» فأصبح بعيداً عن مقتضيات الحياة المعاصرة إلا في بعض حوادث جزئية يطبق فيها عن طريق «العادة» والاستحسان» أما في ما خصّ الحق التجاري فإن العادة ظلت متابعة سيرها دون أن تهتم بمقررات الفقه وتحفظاته.

وان من العجيب أن دارس احوال الفقه الحاضر لا يزال يرى الفقهاء ينصرفون - بجذّ ورزانة لا ينقصان في شيء عن جد الهاوردي ورزاقته إذ كان يبيّن النظريات في أوائل القرن الحادي عشر في السلطة الاسلامية وصفاتها - الى درس دولة اسلامية مطلقة لم يبق لها من وجود في أيامنا. فيدققون في وصف مؤسساتها، ويعتنون كيفية سير نُظُمها وترتيباتها، ويرسمون خطة ادارتها، ويستون طريقة توزيع الواردات الرومية لهذه الدولة الخيالية. وهم يسرون في ذلك من مبدأ خلافة عالمية تخضع المسكونة كلها للشريعة الاسلامية، ويفرضون إقرار العبودية، وما يجرّه هذا المبدأ من امكانية التعويض والتفكير عن اهمال الواجبات. فيدرسون كيفية الاعناق، وتمكن العبيد من الوصول الى أعلى مراتب الجماعة الاسلامية. ثم يقررون القواعد الأساسية للحقوق الدولية، وحق الحرب، وما يجب فرضه من الاهانات ومظاهر الصغار والاذلال على الذميين. ومن ثم يندفعون في وصف هيئة ثيابهم والوانها، وانواع التحريات الواجب عليهم اتباعها كركوب الخيل وحمل السلاح واداء ضرائب خاصة. وفي ما عدا ذلك فهم يسمحون لهم بالقيام بشعائر دينهم «بكل حرية».

ثم ان فكرة الفقه في ما خصّ الحقوق التجارية والاتفاقات المدنية تصطدم بنظام الاعتماد الهالي والعلاقات الاقتصادية بين الشعوب العصرية. فانه لا يزال يحرم طرق الضمان والتأمين معتبراً إياها من نوع القمار او لعب الميسر.

وكذلك لا يزال الفقه يشرح حقاً جنائياً لا يجيد عمّا احتفظ به القرآن (2: 175) من مبدأ «القصاص» البدوي القديم الذي يحوّل الموتور حق الانتقام بنفسه، تاركاً لولي الحق او لأهله الخيار بين العفو وقبول الدية.

حتى اذا رضوا لم يعد للحكومة من حق بمعاينة المذنب. وان ما يفتح الباب لتدخل الحكومة هو حق الموتور في أن يسهّل له ارباب الحكم قصاص وأثره. على ان

الحكومة ترى نفسها، في كثير من الحوادث، مدفوعة الى الوقوف عند «حدود الله» أي عند العقوبات المذكورة في القرآن. هذا، فضلاً عن ان الفرق المنشقة لها فقهها الخاص في ما يتعلق بالسنة والتفسير.

الإجماع

نسب الى النبي قول مفاده: «ان جماعته لا تتفق على ضلال». وهو معنى ما يُعرف «بعصمة الأمة» أي تلك الخاصة المترفعة عن الخطأ الناتجة عن نوع من الإلهام المشترك قد يُعادل ما يُعرف بـ «صوت الشعب من صوت الله». وقد نسب أيضاً الى النبي القول: «اختلاف الآراء رحمة من الله» ومعناه ان اختلاف العلماء في التفسير رحمة للمؤمنين اذ تولي ضمايرهم سعة ورحمة في اختيارهم بين المقررات المتنوعة. فاذا جمعنا بين القولين وقفنا على الغاية منها وهي شرح تنوع المذاهب السنية، وإقرار شرعية «الإجماع».

أما أول من فكّر «بالإجماع» ووضع له الصيغة الأولى فكان مالك بن أنس، على ما يظهر. وهو مؤسس المذهب المدني المستند الى العادة الجارية في المدينة الراقية، على زعمه، الى النبي نفسه. وهذه العادة كانت تمثل الإجماع في عرفه، وقد شاءها سلاحاً يحارب به أبا حنيفة متهماً إياها بالانحراف عن السنة الحقيقية.

ثم أتى الإمام الشافعي فتوسع في نظرية الإمام مالك وربتها نوعاً، وجعلها قادرة على اصدار القرار الحاسم في أحوال جديدة لم يكن لها من حل في أصول الفقه الثلاثة الأولى وهي القرآن والسنة والقياس. ومن ثم لم يلبث الإجماع أن تجاوز الحدود الضيقة التي أرادها له الإمام مالك. فاعتبر الفقهاء ان من حق الإجماع أن يقرر ما يستخرج من الأحكام بواسطة القياس. ثم طلق القرار نفسه على السنة فوجب على مقرراتها أن تخضع لإجماع المؤمنين. ولكن بقي عليهم تحديد هذا «الإجماع»، وتحقيق وجوده، ومن يكون شهوده؟ ومن يقوم شرعاً بالتعبير عنه؟..

لا يخفى ان ليس في الإسلام من نظام ديني ذي تدرّج واصل الى رتبة عليا تفرض الأحكام الحاسمة، كما هو الحال عند المسيحيين. ولهذا كان من الصعب أن يتفق المسلمون الاتفاق التام على حقيقة الإجماع، وعلى الذين يعتبرون عنه.

لقد فكروا أولاً بالصحابة والتابعين. وحجتهم في ذلك أن الصحابة تلقوا التعليم عن الرسول مباشرة، وعاشوا كلهم في تلك الحقبة التي أرادوا أن يعتبروها عصر الاسلام الذهبي. وهو رأي الإمام مالك المدافع عن السُّنة المدنية.

وقد مال اليه وأقره كثير من الحنابلة ومن الروابية في ما بعد. اما الظاهرية فلا يقبلون الاجماع الصحابة. على ان الحاجة اضطرت الفقهاء الى توسيع هذه الحلقات الضيقة، واعطاء (الإجماع) تحديداً أوسع، والا أصبح عسيراً حل الكثير من المشاكل الجديدة.

وقد نسب الى النبي قوله ان «العلماء ورثة الأنبياء». فاليهم تعود اذا مهمة «الحل والعقد». أوليس الراسخون في العلم وحدهم يعلمون تأويل الكتاب؟ (القرآن 3: 5) وعليه فقد حُدد الاجماع بأنه اتفاق العلماء والمجتهدين في عصر من العصور. على ان هذا الاتفاق لا يتجاوز حد التأويل. فللعلماء والمجتهدين أن يشرحوا ويؤولوا ما أشكل، ولكن ليس لهم أن يشترعوا ويسنّوا القوانين. وإن ما يقوم به جيل من العلماء من الشرح والتعليم يعتبره الجيل التالي ممن مظاهر الإجماع. وهو ما يُعرف به إجماع المجتهدين» سواء أوافق المعاصرون على هذا الإجماع بالقول أم بالفعل، أم بالسكوت والتقرير. وميزة هذا الإجماع في عيون الأئمة ان ينقل تعليم «السلف الصالح» دون أن يمسّه بشيء، وأن يظل، مع ذلك، مرناً ليناً حتى يوافق احتياجات الأيام المقبلة.

وليس من حاجة في إقرار الإجماع الى الاستفتاء العام. ولا يخفى ان النظام الاسلامي لا يسهّل هذا الاستفتاء. فيكفي عند الضرورة أن قرار بعض العلماء في موضوع ما يصادف موافقة زملائهم، وإن موافقة صامتة، أي يكفي انه لا يصادف احتجاجاً من قبل غير المقررين من العلماء. أما الجماهير فليس لها ان تتدخل في هذه الشؤون. بل عليها أن تتبع سبيل المؤمنين، و«من يتبع غير سبيل المؤمنين نُؤلّو ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا» (القرآن 4: 115) وإن أصحاب البدع الحقيقية في الإسلام، أو الهرطقة، هم الذين يرفضون اعتبار الإجماع. ولهذا يدعو السنيون انفسهم لا «أهل السنة»، فحسب، بل «أهل الجماعة» أيضاً.

واذا فهمنا الإجماع على هذه الصورة من المرونة واللين نرى غايته أن يقوم في الدين الاسلامي مقام تعليم الكنيسة المعصومة في الدين المسيحي، فيضمن، ضمن

نطاق واسع، اتفاق الجامعة الاسلامية على العقائد الدينية.

وهو يتساهل بتطور الشريعة نوعاً ما تطوراً تفرضه الأحوال ولا يمكن الإجماع ان يقف في وجهه. على ان الاجماع يتدخل في ذلك التطور ليمنع التصرفات وسوء الاستعمال التي قد تجرّها حرية لا حدود لها. وتنتج مقررات الاجماع عادة من الخلاف والشقاق بين النظريات المتعاكسة حتى التطرف، ومن المعارك الدموية بعض الاحيان التي كثيراً ما سببها واطال مدتها تعصب الحنابلة.

على أن هذه المقررات لا تلاقي اتفاقاً عاماً حتى داخل المذهب الواحد. ولكن الاختلافات الثنوية لا تمس ما يمكن أن نسميه، بكل احتياط وتحفظ، كاثوليكية النظام الاسلامي. فان «الإجماع» يتخذ لحسابه كل هذه الحلول المختلفة، ويضمن لها جميعها ميزة العصمة.

هذا وبفضل الاجماع قبل المسلمون النصّ القرآني العامي بقراءاته السبع المعروفة. وكذلك بفضل الاجماع قبلوا تفسيره المقرر. واذا كان الاسلام يقر رسمياً كتب الحديث الستة للبخاري ومسلم والترمذي. التي تستند اليها المذاهب الأربعة، فان الفضل في ذلك يعود الى الاجماع أكثر منه الى حسن اسلوب المؤلفين أو تأثير شخصياتهم. واذا كانت تلك الحركة الروحانية الاخلاقية المعروفة بالصوفية السنية قد نالت، وان متأخرة، الإقرار الرسمي، فان الفضل للاجماع ايضاً. على اننا لا ننكر ان الصوفية مدينة ايضاً في نجاحها، على رغم مقاومة الحنابلة، الى شخصية الامام الغزالي، تلميذ المذهب الاشعري، الذي اصبح بالحقيقة «محيي الدين» بمقاومته ما كانت تجرّه من المساوئ تطرفات النظريات الفلسفية والفقهية. وان من ميزة الاجماع ان يترك الباب مفتوحاً لدخول كثير من الآراء الجديدة في الدين. فيحاربها الأئمة أولاً بدعاً خطيرة. ثم تسكن الحركة شيئاً فشيئاً ويتضاءل الخلاف حتى ان المذاهب السنية تقبل بعض تلك «البدع» بتحفّظ شديد أولاً ثم لا يلبث الإجماع أن يقرها بدعاً حسنة، أو يكتفي بغض النظر عن سيرها.

من هذه البدع أو التجريدات كل الأعياد المؤسسة لتكريم النبي كعيد المولد وغيرها، والاعتقاد بعجائبه وكراماته وعصمته وهو اعتقاد لا يقره القرآن.

ومنها الاعتقاد بقداسة الأولياء وشفاعتهم، ولم يكن الاسلام في أول امره يقرّ بالقداسة إلا للأنبياء وحدهم. ومن ذلك ايضاً تكرم القبور وما يجر اليه من طرق العبادة.. وكل هذه البدع تظل مبدئياً معاكسة لروح التوحيد القرآني الذي لا يقبل من شفيع ولا من وسيط بين الله والمؤمنين. على ان الإجماع أقرها، على الرغم من معارضة الحنابلة، مستنداً في ذلك الى موافقة الاسلام العالمي في عاداته وأعماله، وإلى سكوت الأئمة عن تلك العادات الشعبية.

وكذلك أقرّ الإجماع شرعية لقب الخلافة المعطى لسلطين آل عثمان، على كونهم لا يتمتعون الى بني قريش، والقرشية كانت في ما سلف شرطاً أساسياً للخلافة تبعاً لقرار الاجماع نفسه. وكذلك دُفع الاجماع الى تحليل استعمال التبغ والقهوة، وإلى السماح بطبع القرآن على الحجر. على ان طبعه بالحروف لا يزال يعرّض ضمائر المغالين الى الشكوك والوساوس. ولا نرانا مبالغين اذا قلنا ان الاجماع لا يلبث ان يقرّ شرعية استعمال الرسم والتصوير للكائنات الحية ريثما يصل الى الإقرار بشرعية الفونوغراف وما شاكله من الاكتشافات الحديثة.

ومن صفات الاجماع انه ظاهرة غريزية تبدو دون سابق رؤية وتعمل، مدفوعة بالحاجة الى الوفاق والتوازن بين العقيدة والاحوال. بل هو مظهر لما يمكن تسميته بالغريزة الدينية في الشعب المؤمن، وقد رأينا كيف ان الاسلام، بعد الكثير من الاضطرابات والتجربات والمحاولات، توصّل الى الموافقة على مدلول «الاجماع» المرن الذي تظهر فائدته الجزيلة بعد ان أقفل «باب الاجتهاد» دون أن يجرّ ذلك الى المناظرات العقيمة.

وقد خال بعض علماء الاسلاميات من الغربيين ان هذه المرونة تكفي لتطبيق الشريعة على حاجات العصر، فتدخل فيها كل التجريدات الضرورية فزعموا «ان ما أقره إجماع ما يمكن أن يغيره إجماع آخر». وعلى هذا النحو يقيس «العصريون» من المسلمين نظرياتهم في تجديد الفقه الذي يرونه أصبح قديماً قاصراً عن حاجات العصر. ولو كان قداما الأئمة من الذين عملوا على إقرار نظرية الاجماع قد سمعوا هذه المزاعم لاستنكروها أشد الاستنكار. فان الاتفاق على العقائد لا يولّد شيئاً. والاجماع لا يُخلَق ولا يُرتّب دفعةً واحدة. ولا يمكن للعلماء الا ان يتحققوا وجوده.

وهو ينظر الى الوراء لا الى الامام، ويهتم لا بالمستقبل بل بالماضي. فاذا لجأ اليه الائمة فانها يلجأون لتبرير بعض البدع او لتحليل بعض العادات التي دخلت الجماعة وفرضت نفسها مع الوقت، فيجتهدون بإقرارها ونسبتها الى سنة السلف الصالح، أي الى شريعة ثابتة وطيدة مستمرة حتى لا يجوز الشك في دوامها التقليدي.

وعليه فاننا نرى من التطرف والتهور ان يُنظر الى الاجماع كالى آلة يتمكن العصريون بواسطتها من ادخال الاصلاحات في الشريعة، فيجعلونها موافقة لحاجات العصر التي تتحول وتتغير يوماً فيوماً.

4: التعليم الحي

تؤكد النظرية ان الشريعة تشتق مباشرة من القرآن ومن الحديث النبوي. فيكون من الضروري اذا ان العلماء والمؤمنين يبدأون، في رأس واجباتهم، بدرس هذين «الأصلين» للعقيدة الإسلامية. على ان الواقع يختلف عن هذا، حتى في نظر أشد المفكرين استقلالاً بالرأي كالظاهري ابن حزم (المتوفي 1064) والحنبلي ابن تيمية وامثالهما من يدعون عدم التقيد إلا بالقرآن والسنة. ويكفيها الاشارة الى ان ابن حزم يُغدق الشتائم وافرة على مؤسسي المذاهب السنية، ويترك مذهب الشافعي متخذاً مذهب الظاهرية، ثم لا يلبث أن يُعلن انه لا يتعلق الا بنفسه. أما تلاميذه ومريدوه فيتسمون «بالحزمية». بيد ان الفعل الواقع يظهر ان المقياس الحقيقي لحل المشاكل الدينية لا يستند الى ظاهر الآيات القرآنية، ولا الى مضمون السنة، بل الى تأويل التعليم الحي القائم بشخص العلماء. فليس للقرآن والحديث، بعد هذا، الا قيمة النصوص الدينية يطالعها المؤمن على سبيل الفائدة والغذاء الروحي. فلا يدرس آياتها ولا يناقش شروحها ولا يسأل نفسه هل تقدم تفسيرها أم لا منذ ثلاثة عشر قرناً.

هذا ومن المتفق عليه انه، منذ القرن الرابع للهجرة، «أُغلق باب الاجتهاد». وعليه فقد دُفع العلماء والمؤمنون جميعاً الى «التقليد» أو الخضوع الأعمى، دون تحفظ ولا احتياط، لمقررات أحد المذاهب الأربعة السنية. وقد وافق ختام القرن الثالث الهجري تأسيس هذه المذاهب، وجمع كتب الحديث الستة للبخاري ومسلم ومن اليهما، كما

انه وافق إقرار العقيدة التقليدية التي لم تلبث أن قلبت نظرية الاشعري في التوحيد فأقرتها هي والحلول المتوسطة التي عُرف بها المذهب الاشعري. ثم ان هذه القرون الثلاثة الأولى مكنت الاسلام من ملابسة المحيط الخارجي في المناطق التي احتلها، فاستفاد منه العناصر الضرورية لتطوره العقائدي والقضائي. ولم يلبث ان بنى هذه العناصر المستعارة ومسحها بسلطة النبي، عارضاً إياها باسمه وباسم كبار الصحابة كالخليفة عُمر وأمثاله. ثم أقر ان المشاكل المهمة جميعها قد نوقشت ووضعت حلولها في تعليم المذاهب الأربعة. وهذه هي الظاهرة التي سَمّاها الأستاذ ميز (A.Mez)، المستشرق السويسري «بنهضة الاسلام»، فأساء في اختيار التعبير، اذ ظنّ فيها ظهور اسلام جديد.

الاجتهاد

ليس الاجتهاد - أو «الاجتهاد المطلق» كما يحدد البعض - «ذاك الحق الذي يَحْوِلُ صاحبه أن يسدّ ثلم القرآن والحديث بواسطة أنوار العقل وحدها» كما يدّعي كازانوفنا. انما الاجتهاد يقوم بدرس «أصول» الوحي القرآني درساً نقدياً، ومناقشتها في ما خصّ علاقتها بالعقائد ونظام السلوك الديني. وهو الحق الذي يَحْوِلُ صاحبه تحطّي تعاليم المذاهب السنية وآراء مؤسسيها الأئمة الأربعة مالك، والشافعي، وإبي حنيفة، وابن حنبل، الى تأليف شرح جديد وابداء رأي حديث يركز على فهم نص القرآن ومضمون السنة فهماً جديداً أدق من الفهم السابق. وذلك بفضل درس هذه النصوص درساً نقدياً، كما يُدرس أي نص كان، وبفضل كون المجتهد لا يتوقف عند التأويل المتداول والشروح التقليدية. فهو يتعمق أكثر ممن تقدمه في فهم معنى الشريعة الحقيقي ويستخرج من ذلك نتائج عملية وعقائدية جديدة. فدوره دور خلق وابداع، لا دور تقليد وتعليق. على أن هذا الحق بالارتقاء الى أصول الدين الأولية، يعتبر الاسلام ان الأجيال المتابعة في الثلاثة القرون الأولى للهجرة قد قامت به حق القيام حتى انما استخرجت كل ما يمكن استخراجه بواسطته دون استثناء.

وإذاً فلا من مبرر اليوم لأن يُعاد النظر في قرارات مرّ عليها الإجماع المتوالي مدة القرون العديدة. وإذاً فقد أُغلق باب الاجتهاد المطلق، ولم يبقَ الا الاجتهاد

النسبي. وهو الاهتمام بحلّ بعض المشاكل الثنوية ممّا لم يتنبه له القدماء، والحق بشرح التأويلات الخاصة بكل من المذاهب الأربعة، وترتيبها، وتجديدها، بعض الأحيان، بإيجاد تطبيقات جديدة لها.

وان أعظم ما يمدح به عالم هو القول انه «أدرك درجة الاجتهاد». وقد قيل عن بعضهم انهم كانوا مجتهدين يستغنون عن التقليد. من هؤلاء كان داود ابن علي مؤسس المذهب الظاهري، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، والسيوطي، ومؤسس مذهب الوهابية، وغيرهم.

أما العلماء فيحصرّون اهتمامهم بدرس مقررات السلف، المجموعة في كتب وملخصات معروفة مستعملة والمرتبة على أبواب وفصول لا يمكنهم تجاوزها.

وانما يجتهدون في التعليق على تلك المتون، دون أن يرقوا الى «اصلي» الفقه الأولين أي القرآن والسنة اللذين عوضت عنهما هذه المتون. ثم ان العالم الفقيه لا يتجاوز في تعليقه الآراء التقليدية، ولا يجرؤ على اصدار رأي شخصي الا في قليل من النقاط الثنوية لم يتفق عليها مؤلفو تلك المجاميع المدرسية. وقد لا يخرج هذا الرأي نفسه، غالباً، عن محاولة التوفيق بين الحلول المتباينة. ثم تكاثرت هذه التعليقات وتتضاحم حتى انها تقوم اخيراً مقام المتون السابقة في التعليم، فتفرض بدورها تعليقات جديدة وحواشي اضافية تتحول هي أيضاً الى متون فارضة الحواشي والتعليق، وهكذا دواليك! على ان جوهر الموضوع لا يتغير، ولا يتأثر بشيء من هذه الجهود في الشرح والتعليق.

فيكون من ثم ان التعليم ينحصر بعمل انتخابي من هذه المجاميع الضخمة. فهو يقوم بقراءة أحد هذه النصوص على أحد العلماء، فيعلق هذا، من حين الى آخر، على ما يُقرأ عليه شيئاً من الشروح اللغوية والقضائية يلخصها من شروح سلفائه. وان هذا المظهر وحده يكفي للدلالة على الحدود الضيقة التي تحصر ضمنها «الاجتهاد النسبي». وعلى ما تقوم به نظرية «التقليد» من فرض التقيد. الكلي بأراء المذهب المقررة، ومن التضييق الشديد على التطور العقائدي وعلى تقدم الأسلوب النظري في الدين الإسلامي. على ان اغلاق باب الاجتهاد لم يخلُ من إثارة بعض احتجاجات قام بها «العصريون» من المسلمين، فأروا في ذلك «جريمة اقترفها العلماء على الاسلام

باسم الدين». وكان غيرهم من المتحفظين قد أخذوا على العلماء انهم بالغوا في اعتبار الأئمة من البشر، وإن كانوا من أمثال أبي حنيفة والشافعي، حتى تناسوا في ذلك اعتبار القرآن والسنة. وقد فات جميع المحتجين أنه إن كان الاسلام قد تمكن من مقاومة الزعازع الكثيرة التي أصابته، فإن الفضل في ذلك يعود إلى «إغلاق باب الاجتهاد». وإن كان الاسلام قد عاش محافظاً على حياته العقائدية القديمة، فذلك لأنه عاش حياة بطيئة سليمة، بعيداً عن المناظرات والمناقشات التي كان من شأن الحرية، ولو وُجدت، أن تثيرها عنيفة هوجاء دون شك.

لا مجامع في الاسلام

لقد انتقد الشيعة نظرية «الإجماع» فتيّنوا ما يكتنفها من ضعف واضطراب، كما انهم بيّنوا ما في «التقليد» من حط للأراء والأفكار الشخصية. على انهم قرروا مبدئياً، في أوساطهم التعليمية، عجز العقل البشري، عجزاً أساسياً، عن ادراك الحقيقة المطلقة في ما خصّ الأمور العقائدية. فاستبدلوا «بالتقليد» السني تقليدهم هم وأقاموا تجاه «الاجماع» المضطرب المتفاوت، أداة رسمية دائمة لمعرفة الحقيقة. وليست هذه الأداة إلا الحكم المعصوم الذي يصدره امامهم المستور. وهم يؤمنون أن هذا الإمام المنتسب إلى عليّ مطلع على تأويل القرآن الحقيقي الذي وصل إليه من سلفائه أباً عن جد، وقد وصل إليهم من علي نفسه صهر النبي. ويدعو علماء الشيعة أنفسهم «بالمجتهدين»، معتبرين ذواتهم مفسري الشريعة الأحياء وأعضاء الإمام العلوي المستور؛ وهذه الصفة يشتركون معه بالعصمة. وعليه فليس في الشيعة الإمامية من مجال للمذاهب المختلفة ولا لتباين الآراء، فهي لا تقر إلا مبدأ السلطة.

ويجب أن نذكر هنا أن ليس «الإجماع» عند السنيين، كما قد يخاله من يقابل بين الاسلام والنصرانية. فليس في الاسلام نظام ديني متدرج من واجبه أن يسهر رسمياً على مستودع الوحي القرآني. ولا نرى أحداً، مدة الثلاثة عشر قرناً، قام بفكرة استفتاء جمهور المؤمنين، أو عقد مجمع عام في سبيل درس المشاكل المختلف عليها، أو لا يمكننا أن نرى في ذلك أن مناقشة من هذا النوع تخالف تكوين الإسلام نفسه؟ وفضلاً عن ذلك فإن هذه الفكرة، لو حاول المسلمون تحقيقها لاعتزضهم ما يتمتع به كل من

المذاهب الأربعة من الاستقلال النوعي، وعدم الانقياد لمقررات مثيله. ثم ان ما قد يقرره مجمع عام، على فرض إمكان حدوثه، يكون مستنداً بالطبع الى مبادئ أحد هذه المذاهب، فيكون من ثم عاجزاً عن بسط هذه المقررات على تابعي سائر المذاهب.

وهناك ما هو أدل من هذا على بُعد الإسلام عن الأخذ بالمجامع العامة. وهو انه، حتى في البلاد الخاضعة للمذهب واحد، لم يدر في خلد أحد من العلماء المتتمين جميعهم الى هذا المذهب ان يدعوا الى عقد مجمع خاص يتناقشون فيه معاً بشأن بعض المسائل المهمة. وذلك ان ليس منهم من يجوز لنفسه الادعاء بالوصول الى الاجتهاد «المطلق». ولا يجرح هذا الرأي ما يصدره أحياناً علماء الجامع الأزهر، أحد معاقل الشافعية، من القرارات الجامعة، فان هؤلاء يعتبرون أنفسهم متكلمين بإسم الشافعية ليس غير حتى اذا نسوا ذلك أو تناسوه قام من أتباع سائر المذاهب من يذكرهم به، وعليه فيكون من التجديدات المهمة الخطيرة النتائج ما سمعناه مؤخراً من ابراز مشروع يرمي الى عقد مجمع اسلامي عالمي يكون من أبحاثه حلّ مشكلة الخلافة والعمل على مداواة الغائتها.

يعيش الاسلام مستنداً الى حكم مسلم به حتى لا يحتاج الى برهان وهو أن في القرآن والسنة جواباً عن كل شيء وإذا فما الفائدة من الاجتماع والمناقشة بكل شيء؟ أوليس للعلماء أن «يحلوا ويعقدوا»؟ وإذا فهم يستعيضون بأنفسهم عن «صوت الشعب» وعن المجامع العامة. وعليه فقد قرّر مبدياً أن الطريق التي اختطها وسلكتها قدماء الأمة هي الطريق المثل، وان تعليمهم الصريح، بل سكوتهم أحياناً، له مفعول القواعد الأساسية، وان من غير الممكن أن تُعاد المناقشة على نقاط ضمنها اتفاقهم العام.

وقد قامت حركة الوهابيين في القرن الثامن عشر على هذه الطريقة السنية في فهم «الإجماع»، فنادوا بتخليص الإسلام، والعود به الى طهارته الأولى.

ولقد كان هؤلاء المجددون، الذين نشأوا في بلاد العرب المتوسطة، على حق في ما خص بعض المسائل الثنوية، كما تُظهر ذلك مناظرات سابقهم الشهير ابن تيمية، إلا أن خطأهم كان بأنهم ارادوا حصر الاجماع في حدود زمنية ضيقة جداً، فشاؤوا أن يجعلوه

لا يتجاوز عصر الصحابة وأول التابعين كما انهم أنكروا كل عمل متأخر عن ذلك العصر من شأنه أن يكتف الإسلام ويبلّده في الأقاليم التي احتلها، وعملوا على وضع حد للتطور العقائدي والنظامي وهو من الأمور التي فرضها انتشار الاسلام. فكان مثلهم مثل رجال الكنيسة الرومية الشرقية الذين لا يقبلون الا تحديدات المجاميع المسكونية السبعة الاولى. فضلاً عن ان الاسلام، لو وافق على مزاعم الوهابيين الضيقة، لأقر ضمناً ان الجماعة الاسلامية قد اتفقت على ضلال مدة أكثر من ألف سنة، وهو ينادي به الوهابيون.

العلماء والقضاة

جاء في الحديث ان «العلماء ورثة الانبياء» فاليهم يعود حق الشرح والتاويل. واليهم يلجأ المؤمنون في شكهم، ومحاولتهم حلّ بعض المشاكل الضميرية، أو تحديد نقاط من العقائد تختمل المناقشة. يسألون العلماء عن ذلك كلّ فيجيهم هؤلاء بأجوبة مكتوبة يستندون فيها الى القرآن، والسنة، ومبادئ أحد المذاهب الأربعة، ثم الى الإجماع. وتدعى هذه الأجوبة فتاوى. أما قيمة الفتوى بالنسبة الى سلوك المؤمنين فتختلف باختلاف قيمة الأدلة المستندة اليها. واذا كلف واضعو هذه الفتاوى القيام رسمياً بمهمة افتاء المؤمنين، فانهم يدعون «مفتين». وهم يمثلون الشرع الاستشاري، ويحتلون مركزاً خاصاً في مجموع العلماء.

وقد كان الرئيس الأعلى لجميع العلماء والمفتين في السلطنة العثمانية يحمل لقب «شيخ الاسلام» وهو لقب كثيراً ما أعطي في العصور الماضية للفقهاء المشهورين، اجلاً لأهم. اما في تركيا فكان «الشيخ الاسلام» المركز الأول بعد الوزير الأكبر أو «الصدر الاعظم». وكان يقوم بمهمات وزير الدين جميعها. وقد أخذ هذا الموظف التركي، على عهد عبد الحميد، يخاطب العالم الاسلامي بكامله متأثراً في ذلك بفكرة الخلافة العالمية. فكانت صلاحيته اوسع من صلاحية السلطان - الخليفة نفسه في ما خصّ الشؤون الدينية. على انه لما كان للسلطان ان يعينه ويعزله عندما يشاء، كان للسلطة ضمانه كافية تكفل لها عدم تجاوزه الطاعة والخضوع. وقد ألغى الكياليون هذا المنصب سنة 1934 واستبدلوا به «دائرة للشؤون الدينية».

أما القاضي فهو أيضاً منتخب من بين العلماء، مختص بصلاحيات شرعية واسعة. وقد تحققنا سابقاً وجود ازدواج في الصلاحيات القضائية في كثير من البلاد الإسلامية، كما تحققنا جهود بعض الدول الإسلامية ومحاولاتها العديدة في تجديد بعض أقسامه الفقه وجعلها موافقة لروح العصر. وهكذا كان في السلطنة العثمانية، إلى جانب شيخ الإسلام وهو المرجع الأعلى لجميع القضاة، مركز آخر يحتله ناظر العدلية فيضيق كثيراً صلاحيات «شيخ الإسلام». أما تركيا الجمهورية فقد قلبت الفقه الإسلامي رأساً على عقب في بعض أجزائه وكادت تقضي على صفته الدينية. ثم قامت الحكومة المصرية نفسها بتحويل بعض الأحكام الفقهية في ما يخص الأحوال الشخصية.

والقاضي يبنى أحكامه على مبادئ الشرع وحده، متجاهلاً التغييرات أو الإصلاحات التي تقوم بها السلطة المدنية. وأما المواد التي تشملها صلاحيته فهي كل ما أقر فيه القرآن أحكاماً خاصة كشؤون الأحوال الشخصية، والوراثة، والأوقاف وما إليها. وقد ألحقت أمور الأوقاف لاحقاً بأحكام القرآن الخاصة بالزكاة والاحسان، وهو ما برر جعلها من صلاحيات القاضي. وفي الحقوق الجنائية تنحصر صلاحية القاضي في تطبيق «حدود الله»، وفي جميع الدعاوى التي تحيلها إليه السلطة المدنية. وهو لا يقبل في محكمته إلا الشهادة الشفهية.

هذا وقد حاولت الحكومات الإسلامية، في كل عصر، أن تنحصر صلاحية القاضي وتضيّقها خاصة في مواد الحقوق الجنائية. فهي لا تكتفي بصلاحيات تنفيذ أحكامه، بل تحتفظ أيضاً بحق الموافقة على جميع الأحكام الصادرة من المحاكم الشرعية التي يرئسها القاضي.

5: لا رتب طقسية في الإسلام

ليس في الإسلام منن اكليروس، ولا من رتب طقسية بمعنى الليتورجية. على أن هذا النقص قد يخفي شيء منه بمظاهر العبادة الدقيقة في أقسامه الصلاة ومشاعر الحج، وبالقواعد الصعبة المتشعبة الخاصة بالطهارة. وقد انفرد أرباب الطوق الصوفية، في إقامة حلقات الذكر، بشيء من الترتيب يقرب من التنظيم الطقسي في

الحفلات الدينية، فهم يدخلون في ذلك الاغاني الروحية، والرقص، وتلاوة التسابيح الخاصة بكل طريقة من الطرق. ولكنهم لم يفوزوا، في ذلك، برضى العالم الاسلامي السني، ولم يسلموا من هزء بعض المفكرين. فقام ابو العلاء المعري، في القرن الحادي عشر، يعث بهم ويتهكم على طرق عبادتهم من رقص وغناء. ولا تزال السنة حتى اليوم تنظر اليهم شزراً معرضة نوعاً ما عن إقرار هذه الاحتفالات. وهي لا تظهر أوفر ارتياحاً لإنارة الجوامع والمآذن في الأعياد، أو للطوافات الدينية زمن الاوبئة، أو لإقامة مولد بعض الأولياء، أو ما شاكل من الاحتفالات التي تضع شيئاً من التغيير والتجدد في طريقة العبادة الرسمية المتابعة على وتيرة واحدة.

هذا وان «الجمعة» الاسلامية لا تشبه في شيء سبت اليهود أو أحد النصارى. وهي لا تفرض الراحة الاسبوعية، ولا تقيد المؤمن الا بالذهاب الى الجامع كي يحضر صلاة الظهر الجامعة. ما ما يميز هذه الصلاة من غيرها فكونها جامعة أولاً، ثم كونها تُقام بعد «الخطبة» الاسبوعية. وعلى «الخطيب» أن يلقي هذه الخطبة، من اعلى «المنبر» باللغة العربية حتى في البلاد التي لا يفهم بناؤها لغة الضاد. ولم يكن في أوائل الاسلام الا «خطيب» واحد في المدينة او الولاية. وكان حق الخطبة، في أصله، مختصاً بالخليفة، أو بالوالي ممثله خارج مركز الخلافة. وعلى «الخطيب» أن يكون، اثناء خطبته، في حالة «الطهارة» المفروضة. ثم تبدأ صلاة الجمعة، ولا تكون «جامعة» علنية الا اذا كان عدد المؤمنين المصلين يبلغ الاربعين. ولا يقوم الخطيب بمهمته الا في المعابد الكبيرة أو «الجوامع» وهي خلاف المعابد الخاصة أو الثنوية المدعوة «مساجد». أما أقسام الخطبة فأهمها «الحمدلة» أو حمد الله، و«الصلاة على النبي»، و«الدعاء» للمؤمنين ابتداءً بذكر الخليفة أو الأمير الموجود، يلي ذلك مقتطفات من القرآن تتفاوت طولاً وقصراً.

ولم يتمكن المسلمون، على دويم القيام بالخطبة مدة القرون العديدة، من إيجاد فن ادبي يقرب، وان عن بعد، من فن الخطابة أو الوعاظة النصرانية.

ذلك ان اسلوب الخطبة ظل مقيداً بالاسجاع، وظل موضوعها محصوراً ضمن حدود مقررة، فلم تخرج حكمها ومواعيظها عن الأفكار العامة والقوالب المبتذلة.

بل كثيراً ما كانت تؤخذ أقسامها بالحرف من المجاميع الوعظية، ولا سيما في البلاد التي لا حياة للغة العربية فيها. وقد ألفت هذه المجاميع موافقة لأقسام السنة بما فيها من حفلات الجمعة، والمولد، والأعياد المختلفة. ويجب أن نشير هنا إلى مجموعة خطب ابن نباتة (المتوفى 984) التي ظلت مثلاً لهذا النوع من الانشاء.

أما أهم ما في الخطبة، من حيث السياسة، فالمقطع المشتمل على الدعاء لصاحب البلاد، ولسائر الامراء، وعامة المسلمين. وذلك ان تاريخ الاسلام السياسي اعتبر دائماً حق «السكة» أو ضرب النوقد، وحق «الخطبة» من مظاهر الاستقلال والسلطة. وان حذف اسم الخليفة أو الأمير من الخطبة يدل على اسقاط حقه ورفض الاعتراف به. كما ان ذكر هذا الاسم يدل على التعلق به والخضوع لسلطته. وهذا سر ما كان يدفع امراء الاسلام في كل عصر إلى الاهتمام بذكر اسمائهم في الخطبة، وسر ما يدفع المسلمين إلى إيلاء الخطبة هذا المرمى السياسي.

وإذا فهمنا ان النظرية تعتبر الخليفة رئيساً زمنياً للإسلام العالمي ادركنا ان من حقه ان يُذكر اسمه في الخطبة. على ان الأحوال الظرفية لم تكن لتسمح دائماً في إقرار هذا الحق. فجر ذلك إلى اختراع الخطبة «الصامتة» أو المنية التي يلقبها الخطيب دون أن يذكر اسماً، كما لو كانت «وظيفة الخلافة شاغرة»، بل يكفي، قبل أن يذكر صاحب البلاد، بأن يدعو «الخليفة المسلمين» دون تصريح. على ان هذه العبارة أكثر خطراً مما يوهمه الظاهر. فلا يمكن أن تدل إلا على احترام سلطة سياسية عليا، لأن الخلافة لا تتضمن مزية روحية، ولا دينية بحصر المعنى.

الأكليروس في الاسلام

ان خلو الاسلام من نظام طقسي، ومن ترتيب للحفلات الدينية يجعله لا يشعر بضرورة الأكليروس، أي تلك الطبقة من رجال الدين المنظمة على ترتيب متدرج من أجل تنسيق طرق العبادة الالهية وتدريب المؤمنين فيها، على نحو ما نرى في النصرانية. وكذلك لا يرى الاسلام السني من الضروريات أن يُعتنى بالنفوس الاعتناء الروحي المعروف عند النصارى. فان الامانة في تطبيق أصول الشريعة تقوم، في نظره، مقام

عناية الاكليروس. وهو يرفض كل الرفض اقرار التدريس الروحي الذي يستعمله شيوخ الصوفية في تهذيب مریدهم وتلامذتهم، مدّعياً أن هذه الطريقة شائعة بحق صلاحية الشريعة غير المحدودة، وبحق تطبيق السنة النبوية. ولا يمكن الاسلام - وهو يجهل مؤسسات الاسرار البيعية وعقيدة الفداء المسيحية - أن يشعر بوجود نظام اكليريكي يقوم وسيطاً متدرجاً ليستزل على البشر النعم الروحية. وهو أبعد من أن يقر هذا النظام الكنائسي الوسيط الذي يراه مناقضاً لما يعرفه من حقوق الله اللاتناهية وسلطته المطلقة على جميع المخلوقات. وأي حاجة للوسطاء والله يعلم كل شيء، وقد خلق الانسان فكان أقرب اليه من حبل الوريد» (القرآن 50: 15).

ولي في النظام الاسلامي من مكان للاعتراف. أما الغفران فينال الخاطيء حالاً، اذا ما طبقت عليه «حدود» الدين او القصاصات التي يفرضها القرآن على الزنى والسرقة وشرب المسكرات وما شاكل، وينال الخاطيء مغفرة خطاياه أيضاً بأمانته في القيام «بالعبادات» كالصلاة، والصوم، والحج، وأنواع الصدقة (القرآن 2: 273؛ 9: 105) وباليان والندامة. ثم ان «الشهادة» تخلصه من العذابات الأبدية في الجحيم.

ينتج من كل ما تقدم ان الرجال المقيدین بخدمة الجوامع كالإمام، والخطيب، والمؤذن لا يحتاجون تعليماً دينياً مقررأ ولا تثقيفاً لاهوتياً خاصاً بمهنتهم بل يكفيهم ان يعرفوا واجباتهم وأن يقدروا على لقايم بها، كأن يعلموا اللغة العربية مثلاً.

ومن الشيوخ والأئمة من يخدمون الجوامع، ومنهم من يخدمون المؤسسات التقوية. ثم ان رؤساء الطرق الصوفية يدعون انفسهم شيوخاً أيضاً. على ان هذه الألقاب لا تعطي لأصحابها الحق بأن يستأثروا برئاسة الصلاة. بل هذا حق مشترك بين جميع المؤمنين. فلكل منهم أن يؤم المصلين على شريطة أن يكون من خيار المسلمين وأن يعرف طرق الصلاة معرفة تامة. وكذلك لا يستقل أحد بحق الختان أو التطهير، بل يمكن أي حلالق كان أن يجري تلك العملية.

وقد يرثس القضاء وائمة الجوامع حفلات الزواج، أو «عقود النكاح»، كما يقولون الا انهم يقومون بذلك بصفة كونهم موفدين من قبل السلطة المدنية لإقرار شرعية العقد، لا بفضل مزية خاصة بوظيفتهم التي لا تتصف بأدنى صفة روحية.

يتج من جميع ما تقدم ان ليس في الاسلام من مؤسسة نظامية تشبه الكنيسة، ولا من وجود للتدرج الاكليريكي، ولا وجود كذلك لسلطة مركزية تحافظ على الايمان وتدريب المؤمنين.

الخلافة

وقد شاء بعض رجال السياسية من الأوربيين، وبعض من يروقهم الابتكار والاختراع من المستشرقين أن يولدوا من مدلول «الخلافة» هذه السلطة المركزية العليا، فبدل أن يفتشوا، قبل كل شيء، عما ينتقده الاسلام نفسه في «الخلافة»، بدأوا بالمقابلة بين النصرانية والعالم الاسلامي، فجرهم ذلك الى تشبيه الخلافة العثمانية بالحرية الرومانية، ومن ثم اتالوا الخلافة نوعاً من الصلاحية العامة والسلطة الروحية العليا على الاسلام العالمي.

وكان من نصيب بعض السياسيين الاوربيين أن أقروا هذه النظرية الوهمية حتى انهم اثبتوها بادخالهم اياها في المعاهدات الدولية، واولها معاهدة كجوك - كاينرجي (1774)، معتقدين انهم بهذا العمل يسهلون على الرأي العام الاسلامي قبول شروط روسية على تركية في ما خص اقتطاع بعض الولايات المأهولة بالمسلمين. فظن أولئك الساسة انهم يحسنون صنعا بالتمييز بين سلطة السلطان الزمنية وسلطته الروحية، وانهم يخففون من هياج المسلمين اذا ضمنوا لهم ان صلاحية السلطات الروحية تظل مهيمنة على تلك الولايات المقتطعة من السلطنة العثمانية. فعيّن فيها من يريد من القضاة، ويظل الخطيب يذكر اسمه في خطبة الجمعة. وهكذا وقروا، في ما بعد، للسلطان عبد الحميد سبباً وهمياً يتخذه واسطة لينشر، حتى في المناطق الأوربية، دعوته الى الوحدة الاسلامية؛ وليظهر امام أوربة مظهر المحامي الاعلى عن الاسلام العالمي. وهو لللقب الذي اضافه في الدستور العثماني سنة 1876 الى اسم السلطان - الخليفة.

والحق يُقال انه كان من الصعب أن تُخترع نظرية أبعد من هذه عن روح الاسلام وتعليمه، وأشد خطراً على مصالح أوربة التي أقرتها واثبتتها على حسابها. فان الاسلام السني لم يتصور قط الخليفة على الشكل الذي نتصور به رئيس الكنيسة من بابا أو

بطريك. وهو أبعد من أن يسلم له بميزة روحية أو بسلطة عقائدية، حتى انه لا يقر له حق الافتاء، بصفة كونه خليفة، الا اذا كان قد نال قبل ذلك لقب الفقيه. والافتاء، كما لا يخفى، حق يناله كل فقيه نال درجة المفتي، والاسلام يمنعه عن الخليفة اذا لم يكن له الا صفة الخلافة.

ولا يخفى ان مشكل الخلافة اثار كثيراً من الانشاقات والبدع والحروب في الجامعة الاسلامية منذ أقدم عصورها. وقد أثار تذكارات هذه المنازعات في بعض مؤلفي المسلمين، فأخذوا يهتمون بأسبابها حتى توصلوا الى الكلام عن الخلافة كلامهم - عن عقيدة دينية مقررّة على ان هؤلاء انفسهم كانوا يعتبرون الخليفة حارساً ساهراً على باب الاسلام، لا حبراً أو رئيساً دينياً، بل مدافعاً مدنياً عن الشريعة. هم يعتبرونه اليد المسلحة، أو مندوب الجماعة، المكلف ان يحافظ على قواعد السنة كما ذكرها القرآن، وان يدعو الناس جهاراً، بأحكامه العادلة، الى احترام الشريعة. ونحن اذا اعتبرنا هذه الصفات، نرى الخليفة الاسلامي يشبه، نوعاً ما، القيصر الروسي بالنسبة الى تنظيم الكنيسة الروسية السابقة، أو ملك انكلترا بالنسبة الى الكنيسة الانكليكانية.

ثم ان ليس للخليفة السني حق بالسلطة التشريعية القائمة كلها في نص الشريعة، كما ان السلطة القضائية قائمة بمجموع العلماء. على أن من حقه أن يحدد صلاحيتهم في المواد التي لم تحددها الشريعة. وفي هذا الموضوع يظل تأثيره عظيماً إذ يتناول الجهاد، والضرائب، والتكاليف الادارية وما اليها. وهو نائب النبي، ولكن في ما يخص الزمنيات فقط. وليس له من حق صريح الا بالسلطة التنفيذية. فيجب عليه إذا ان يعمل على وحدة الاسلام، وعلى انتشاره والمحاماة عنه في الخارج. ولما لم يكن له شيء ممن السلاح الروحي، فهو لا يتمكن من القيام بهذا الواجب الا بالسيف. وقد يقوم الخليفة، في سبيل الجهاد، بالغزو والهجوم. فليس للفقه، والحالة هذه، ان يقبده بمظهر الدفاع الجامد عن وديعة لا يمكنه المحاماة عنها بالسلاح الروحي الا بوجود لهذا السلاح بين يديه. وهذا ما يقضي مبدئياً على جميع محاولات «العصرين» و«المجددين» من المسلمين الذين يرمون الى انشاء خلافة دستورية لا يكون لها السيادة المطلقة ولا حق الحرب والجهاد الحقيقي.

وهناك طائفة من السنين المعتدلين يرغبون في اعتبار الخلافة أداة عليا دائمة من شأنها أن تقر وتحلل المؤسسات الشرعية كالصلاة، والزواج، وقرارات المحاكم، وما إلى ذلك. إلا أنهم إذا اتبعوا هذه النظرية، لم يعرفوا كيف يحكمون على شرعية الصلاة في عصور الفوضى التي لم يكن فيها للإسلام خليفة، وفي العصور التي كان فيها عدة خلفاء. زد على ذلك أنه في الكثير من البلاد الإسلامية كان الناس يجهلون حتى وجود الخليفة العباسي المصري الذي كان أشبه بالخيال على مدة ما يزيد عن قرنين (القرن الرابع عشر - القرن السادس عشر)، وكذلك جهل غيرهم وجود الخليفة العثماني على مدة طويلة. ولا يخفى أن الكمالين بعد أن نزعوا سلطنة خليفة استانبول، قرروا إلغاء الخلافة، لا أكثر ولا أقل.

وهنا نشير إلى أن أحدث النظريات في الخلافة وأبعدها بحثاً في الأصول القديمة هي النظرية التي بسطها القاضي المصري سابقاً، الشيخ علي عبد الرازق، في كتاب سماه «الإسلام وأصول الحكم» ونشره في القاهرة سنة 1925 ثم تابعت طبعاته. وقوام هذه النظرية أن الدين الإسلامي لا يتم بشكل خاص من أشكال الحكم، بل يترك هذا الأمر لاختيار المؤمنين. وليس للخلافة من أساس في العقيدة الإسلامية حتى أن القرآن لا يشير إليها بشيء من التصريح ولا التلميح. فهي من اختراع كتب الفقه التي أخطأت في التمييز في هذا الموضوع.

ثم إن الشريعة قانون ديني محض فلا تفرض أدنى علاقة لازمة بالحكم الزمني. وإن المحاكم الشرعية لا يمكن أن تدعي بشيء من الصلاحية الدينية. ولا فرق في شيء بين قضائهم والقضاة المدنيين. أما بعثة محمد فهي دينية محضة، حتى أنه لم يخالف فكره قط أن ينشئ مثلاً ما للحكومة. وعليه فليس في الإسلام إلا تشريع روحي، وعقيدة إيمانية، وقاعدة أدبية للسلوك. فهو لا يتصل في شيء بالسلطة الخارجية المكلفة بتنفيذ أحكامه.

وقد درس مجلس الأزهر الأعلى في القاهرة هذه النظريات كلها فانقدها، ورشق صاحبها بالحرم. وقد يمكن أن يُضاف إلى ذلك نقد تاريخي ينفي ما يدعيه المؤلف من أن محمداً، بعد الهجرة، لم يفكر بالحكم ولم يصبح «رئيس حكومة». والحقيقة أنه أصبح هذا الحاكم الزمني حتى أنه كاد يمحى بحق صفته النبوية. فكاد «الحاكم» يسيطر على «النبي».

هذا وقد وُلد الكتاب المذكور حول مشكل الخلافة، حركةً دامت بعض الزمن. ثم عرض بعضهم طريقة لحل المشكل أن يُعقد مؤتمر إسلامي عالمي يبحث فيه العلماء بهذا الشأن. على أن جميع المحاولات، في هذا الموضوع، حبطت ولم نأت بشيء. فلم يصل العلماء إلى نتيجة في القاهرة، ولا في مكة سنة 1936، ولا مؤخراً في اورشليم سنة 1931.

الفصل الحادي عشر

قصائد الخليفة يزيد بن معاوية⁽¹⁾

قد توفي أحد العلماء الالهان المسيو بول شوارتس المعروف بمنشوراته الشرقية كشره ديواني عمر بن ابي ربيعة ومعن بن اوس مع ترجمتها الالهانية الى اكتشاف مجموع مخطوط وجده في مكتبة الاسكوريال الغنية بأثارها العربية، فُسِّرَ به اذ وجد ضمنه اثنتي عشرة قصيدة او قطعة من منظومات الخليفة يزيد الاول بن معاوية وثاني خلفاء بني امية فأُسرع الى نشرها ونقلها الى الالهانية وصدرها بمقدمة مطولة في 23 صفحة بحث فيها عن يزيد وعن صفاته الشخصية ثم عن شعره.

فسر حنا النظر في الكتاب ووجدنا ان المؤلف الاديب يوافقنا في ما كتبنا عن يزيد في تأليفنا الاول عن معاوية والده⁽²⁾ (ص 325 - 448)) ثم شفعناه بكتاب منفرد عن يزيد⁽³⁾، وقد اخذنا العجب لضربه الصفح عن كتاباتنا وكأنه يجهلها على ان في سكوتة فائدة حيث لا يستطيع احد ان ينسب اليه التأثير من مؤلفاتنا فبلغ الى ذات نتائج ابحاثنا مستندا مثلنا الى الكتبة القدماء الذين استقينا قبله مواردهم، هم الكتبة العراقيون الذين شنعوا يزيد فنبروه بالكافر وبسفاك الدماء وذلك بغضاً بالشام. وكمثلنا قد زيف المسيو شوارتس هذه الاشاعات الكاذبة والالهام التاريخية الباطلة.

(1) المشرق، العدد 3، 1924.

(2) نشر تحت هذا العنوان .حول عهد الخليفة معاوية، مطبعة كاثوليكية .

(3) اطلب هذا الكتاب المعنون . خلافة يزيد الاول، مطبعة كاثوليكية 531 pp.

نعم ان يزيد لم يبلغ مبلغ والده معاوية في مجارة الزمان وفي صفاته السياسية الممتازة لكنه كان متصفاً بمزايا الملوك وقد اشبه في ذلك اياه معاوي. ولا يجوز ان تسبب اليه النواب التي وقعت في عهده وانما حصلت لسوء احوال تلك الازمنة. وقد عاجله الموت فلم يسمح له ان يضمم الجراحات التي عللها اهل البادية في العراق وفي جزيرة العرب ببطرهم واستعصائهم على اوامره.

اما بلاد الشام فكانت في ايامه تتمتع بنعمة الراحة والخصب كما كانت في زمن ابيه ولذلك قد حفظت له ذكراً طيباً. ولو شاء القراء ان يتحققوا صدق قولنا فما لهم الا ان يراجعوا ما اثبتناه عن اوثى الكتبة في تأليفنا المذكور وما أتى به اليوم المسيو شوارتس في الكتاب الذي اصدره حديثاً. فهذه الادلة الواضحة سيتلقاها السيد محمد علي كرد على رئيس المجمع العلمي في دمشق بملء الرضى وان ساءت كتبة مجلة العرفان الا ان للتاريخ حقوقاً تعلموا ولا يعلى عليها مهما قامت في وجهها الاوهام.

هذا ثم انه من الامور الشائعة حب الخليفة يزيد للشعر واکرامه للشعراء وبذله المال في مجازاتهم، لابل قد افادنا صاحب الاغاني ابو الفرج الاصفهاني عن بعض منظوماته التي نشر منها مثلاً وخصوصاً البيتين اللذين قالهما عند حصار جيش معاوية ابيه للقسطنطينية (الاغاني 16: 33) فلا نرى موجبا لننكر صحتها كما فعل المسيو شوارتس فأن يزيد انشدهما في ساعة غلب عليه القصف والطرب ليس تحتها كبير امر.

ثم ان المسيو شوارتس يتخطى الى ذكر القطع الشعرية التي وجدها في مخطوطة الاسكوريال حيث تسبب الى يزيد فيسعى الى اثبات صحتها. واني قد دقت فيها النظر وعلى الرغم من رغبتني في وجود شيء من شعر ذلك الملك الجليل بقيت مرتاباً في حقيقتها.

ان المقاطع التي اوردها المسيو شوارتس عن نسخة الاسكوريال تدخل في بابي الخمرات والنسيب، فأما الخمرات فأننا نعلم ان يزيد كان يعتقر الخمر مع ندمائه ويعرف ما الخمر لبنان والشام من المزايا الطيبة الا ان بعض ما ينسب اليه من الاقوال في هذه المقاطع يرينا كقولهِ في القطعة الثانية:

ما حَرَّمَ اللَّهُ شَرِبَ الْخَمْرَ عَنْ عَيْثٍ مِنْهُ وَلَكِنْ يُسَرُّ مَوْدَعٌ فِيهَا ⁽¹⁾
لَأَرَأَى النَّاسَ أَضْحَوْا مَغْرَمِينَ بِهَا وَكُلُّ فَنٍّ خَوْهٌ ⁽²⁾ مِنْ مَعَانِيهَا
أَوْحَى بِتَحْرِيمِهَا خَوْفًا عَلَيْهِ بَأْنٍ يُضْحِكُوهَا سُجْدًا مِنْ دُونِهِ تَبَاهٍ

وفي النسب المروي عن ابن معاوية ما يزيدنا ريباً في صحته فقد جاء في القطعة العاشرة:

وإنا ابن زَمَزَمَ والحطيم ومولدي بطحاء مَكَّةَ والمحلَّة يثربُ
فإنَّ هذا ما يخالف بتاتاً أحوال يزيد فان يزيد ولد في بلاد الشام ولم يسكن مطلقاً المدينة فهل امكنه ان يجهل تاريخ حياته، وهذا ياقوت قد روى في معجم البلدان (4): (500) بعض هذه الابيات الا انه لم يرو البيت المذكور، ولا بد من القول انه مصنوع.
ثم نرى ان ايضاً من بين تلك المقاطع شيئاً من التصنع والتخثُّث لا ينطبق على متانة الشعر القديم وطبيعته كما ترى في شعر الاخطل نديم يزيد وفي شعر قرينه الفرزدق وجريز وغيرهم مما لدينا دواوينهم، فان عارضت اقوالهم على اقواله المنسوبة اليه وجدت حالاً فرقاً عظيماً بين لغتهم ولغته، فان شعراء بني امية لا يزالون في نظم قصائدهم يمحذون حذو اهل الجاهلية وينطقون بنطقهم ويعبرون بتعابيرهم، ففي شعرهم بعض الخشونة الفطرية التي لا ترى في الشعر المنسوب الى يزيد بل تدل سلاسته وانسجابه على تطور اقرب من زماننا في عهد بين العباس، دونك بعض ما اورده منها قال في وصف الخمر وهو أجدر بأبي نؤاس:

وسدامة صفراء في قارورة زرقاء تحملُهُ يدٌ بيضاء
فالخمر شمسٌ والحجاب كواكب والكفُّ قطبٌ والزجاجُ سماءُ

وروى له في الغزل وهو يُشعر برقة أبي الوليد الانصاري:

أسرفت في الكتبان وذاك ممّا دهاني
كتمت حبك حتى كتمتُ كَتَانِي

(1) كذا في الاصل ونظن ان الصواب ان يقرأ (بئر مودع فيها).

(2) كذا والصواب حووه بالحاء.

ومثله قوله واصطناعه ظاهر:

وقد كُلتُ إكليلاً	من الباقوت ألواناً
وحولي سادة مثلي	عبيداً لي وغلاناً
فما يممظم في عيني	عظيم كان من كانا

فهذه الامثلة كافية ليحكم القارئ أتصح نسبتها الى يزيد بن معاوية، ونحن لا ننكر رقتها وانما نشك في اصلها ولا نظن أنها لذلك المقول عنه هناك:

والى ابي سفيان يُعزي مولدي	فَعَنِ الْمَشْكُلُ لي اذا ما أُنسَبُ
----------------------------	--------------------------------------

الفصل الثاني عشر

دولة العلويين⁽¹⁾

لا نخال أحداً ينسبنا الى المبالغة اذا قلنا ان كثيراً من اللبنانيين والسوريين يعرفون بلاد اميركا واستراليا أكثر مما يعرفون بعض مقاطعات من بلادهم.

وكم من اللبنانيين لا يلمّون، أو يلمّون بطريقة سطحية، بتاريخ الدولة التي تحدّ لبنانهم من الشمال! وكم منهم يعرفون حالتها الحاضرة بالتفصيل! ليس من الصعب أن نعدّ من الأصابع الذين زاروا تلك البلاد، وشاهدوا كل مما امتازت به من كنوز الآثار الرائعة، ومظاهر التقدم الاقتصادي السريع. حتى أصبحت تلك الدولة، بفضل الحكم الفرنسي، أرض اختبار تستفيد منه بلدان الشرق الأدنى عامة، ولبناننا خاصة. أوليس من الغريب أن يأتي الاجانب من البلاد القاصية فيزوروا آثار العلويين بينا نحن، على مقربة من تلك الآثار، نقلّد بعض سكان القاهرة الذين يحبون ويموتون ولا يرون الأهرام إلا من سطوح دورهم!

ان عدم المبالاة بما حولنا من الآثار قد كان له ما يميزه قبل الحرب. اذ لم يكن من السهل ان يسافر الانسان في بلاد العلويين، وقد تركها الحكم التركي في مؤخرة مقاطعات سورية مدنية وعمراناً، حتى كان الجائل فيها يرى انها لم تتقدم قيد شبر عما كانت عليه في القرون الوسطى، ويلمس من ثم ما كان يُفسد حكم الاتراك من المبادئ

(1) المشرق، العدد 8 - 9، 1929.

المقررة لدى الباب العالي وهي ان الشعوب الجاهلة أسهل قياداً، وأسرع خضوعاً لحاكميهم. هذا فضلاً عن رغبة حكام الأمس في تذليل العلويين وعقابهم على انهم لم يتحمسوا للنظام التركي. فلم يكن من طرق في بلادهم سوى بعض المجازات، اذا استثنينا طريق المركبات الواصلة بين طرطوس واللاذقية، على شاطئ البحر. أما المدن فكان أبعد من أن يبلغ المتبغى. ولهذا فلم يكن يجسر على المجازفة بدخول تلك البلاد إلا بعض اصحاب الجرأة من علماء الآثار القديمة، على الرغم مما كان يبذله الأهليون من حسن الضيافة التي تحققناها مراراً أثناء رحلاتنا من 1899 الى 1904.

أما في أيامنا فقد انقلبت تماماً هيئة تلك البلاد. أصبحت الطرقات تخطط نواحيها فتجري عليها السيارات أي ساعة شئت، وفي أي فصل من السنة اردت. وعلى الكثير من الطرق المعالم الدالة على الجهة والبعد. أما أشهرها فطريق اللاذقية - حلب وهي تجتاز النهر الكبير على جسر من البتون المقوى يشتمل على قطرتين سعة كل منهما اربعون متراً. وغدت الكهرباء تنير عاصمة البلاد، مدينة اللاذقية، وغيرها من المدن المهمة كجبلة وصافيتا. وكذلك توزعت مراكز البريد والبرق وشعبها في جميع أطراف الدولة. وانشئ للتلفون ايضاً مراكز في المحال المهمة. وقد لا يكون في شرقنا مؤخراً هذه الدولة الفتية، رجعوا مأخوذون بتلك الخطوة في سبيل النجاح التي خطتها في بضع سنوات. وان النتائج الحسنة الحاصلة في زراعة القطن التي بلغت قيمتها خمسة أضعاف في مدة سنة، واتساع دائرة الاعتماد الزراعي، واعمال الري التي يخصص لها كل فائضات الموازنة، وتوسيع مرفأ اللاذقية، وسائر مشاريع تنظيم المقاطعات والتحسين البلدي، الخ.

كل ذلك يبشر بخير مستقبل تلك الدولة، ويشهد بفضل الحكومة التي تديرها، فتخلصها من العقبات المتعددة التي يوفرها في غيرها من البلاد تدخل الاهلين بالسياسة، وتسير بها في سبيل العمل الجدي المنتج الى محجة الرفاهية والهناء. فيالسعادة دولة تخصص نصف موازنتها للشؤون الاقتصادية، وللأشغال العامة، اذ ليس عليها ان تعول جيشاً من عقما الموظفين!.

كثيراً ما سمعنا الذين زاروا اللاذقية قبيل الحرب يقولون انها مدينة قُدرة حقيرة. وهكذا رأيناها سنة 1904. أما اليوم فقد اصبح فيها حيّ اوروبي تخرقه وتحيط به

الشوارع المنتظمة بين الميناء والمدينة القديمة. وهي مُنارة بالأضواء الكهربائية، وقد وُزعت في بيوتها المياه الصالحة للشرب، وجُعِلت لها المجاري على طريقة عصرية، وفُتحت فيها الشوارع الواسعة تتصل بالبحر، واعتني بحديثها العمومية. حتى أصبحت تظهر بمظهر المدينة اللطيفة الجميلة، فتحسدها على أشياء عديدة عاصمة جمهوريتنا. وإننا نتحقق هذا الجمال إذا قابلنا لاذقية اليوم بما كانت عليه قُل خمس وعشرين سنة، حين زرناها فإذا بها خالية من الحياة والحركة، وإذا بمرفأ الصغير مقفر إلا من بعض القوارب. وقد سرنا اليوم أن حكومتنا تفكر بتوسيع المرفأ وبناء صقالة تبلغ المائتي متر طولاً.

لا يخفى أن مستقبل بلاد العلويين يستند إلى الزراعة ويزدهر بازدهارها.

ولهذا صرفت حكومتنا كل اهتمامها في هذا السبيل فتقدمت زراعتها تقدماً محسوساً. فزاد عدد مغروسات التوت 100,000 نسيبة، ومغروسات الزيتون 60,000 في سنة واحدة. ولم يكن يُزرع في سنة 1920، سوى نوع واحد من القطن من الصنف الدون ذي الألياف القصيرة، ولم تكن تتجاوز مساحة الأرض المزروعة الـ 100 هكتار. أما اليوم فقد استبدل بذلك الصنف أنواع جيدة من القطن الأمريكي والمصري وزادت مساحة أرضه حتى بلغت 3000 هكتار، وهو يُزرع خاصة في سهول جبلة واللاذقية. وفي كل من هاتين المدينتين معامل للحلج. ولا تفتأ الحكومة تنشط الزراعة، فتعفي بعض المزارعات من الضرائب، وتشترى البذار الصالح فتعين به المزارعين. وتعمل على تحريج الأرض الجرداء، بينا نحن نكتفي بالكلام في الموضوع، وقد عيّنت 17 موظفاً للسهر على أعمال التحريج والمحافظة على الغابات التي مساحتها 70,000 هكتار. أما كنوز البلاد المعدنية فأهمها معادن الاسفلت الموجودة قرب طريق اللاذقية - حلب، على نحو أربعين كيلومتراً من اللاذقية. وقد نالت إحدى الشركات حق الامتياز باستخراج هذا المعدن.

هذا ومن شاء من قراءنا الكرام زيادة إيضاح عن دولة العلويين، عليه بكتاب جميل قيم خصه بتلك البلاد حضرة اللويتان الكولونيل بول جاكو، قائد عساكر تلك الدولة سابقاً. فجمع فيه عدداً مهماً من المستندات عن هذه البلاد المجهولة، وأخرج منها تاليفاً ضيقاً فيه كل ما يُعرف عنها من حيث الجغرافية، والتاريخ، والآثار.

وأضاف اليه نتائج ملاحظاته واختباراته، مزينة بسلسلة من بيانات الرحلات غاية في الدقة والضبط. فوَقَّرَ بذلك اللذة للسائح الغريب، والفائدة لرجل العمل. وبيننا كنا نقرأ هذه الصفحات الملائى بالأعجاب، كنا نراجع في فكرتنا منظر المشاهد الخلابة التي متعنا العين بها منذ ربع قرن يوم لم تكن الأرض تعرف أساليب النقل العصرية. أما اليوم فإن السيارة تتكفل بإيصال المسافر الى جميع ما يهتّم منظره من الآثار. وقد شاققنا تلك الذكريات بواسطة هذا الدليل الأمين، فاستقينّا من كتابه أهم مواد هذا المقال، وقد تفضّل واتحفنا برسومه الخمسة.

ذكرنا ان أهم ما يستجلب الزوار الى تلك البلاد، ما فيها من آثار قديمة يجللها الزمان بغباره. واطرف ما في تلك الآثار جزيرة رواد العجيبة التي يمكننا اعتبارها بجملتها أثراً عادياً، يتغلغل تاريخها في أقدم الأزمنة، ويظهر اسمها في أوليات فصول سفر التكوين (10: 18). وهي اشبه بصخرة كبيرة في البحر منها بجزيرة، فلا تزيد مساحتها عن 800 متر طولاً بـ 500 عرضاً؛ ولا يتجاوز عدد سكانها عن 2730 وكلهم من المسلمين السنيين. على أن تلك الصخرة ظلت، قروناً عديدة، مركز امبراطورية عريقة في القدم ازدهرت في الألف الثالث قبل المسيح، فوطدت سلطانها على جميع فينيقية الشمالية، وانشأت مدن الشاطئ من طرابلس الى مصب العاصي، وبسطت نفوذها حتى سورية الداخلية ووادي الفرات، وحاربت اعظم الامبراطوريات القديمة كابل، واشور، وفارس، فكانت كثيراً ما تنتصر عليها بفضل مركزها في وسط البحر. فكان تاريخها، مع تاريخ صور وصيدا، من أجد توارىخ المدن السورية، وأوفرها حوادث. وفي أيام الحرب، احتلتها القومندان ترابو، فجعلها مركز اعاشة للبنان؛ فحفظ بمساعدة البحارة الفرنسيين حياة الالوف من ابناء الوطن. فخلد في لبنان ذكراً يحقّه الشكر وعرفان الجميل.

وإذا قطع المسافر المضيق الصغير الذي يفصل جزيرة رواد عن الشاطئ، يصل الى مدينة طرطوس، وفيها كنيسة تُعدّ من أجمل البيع الصليبية يبلغ طولها 40 متراً بعرض 27. وهي مبنية على اسم السيدة. زارها جوانفيل وذكرها في مذكراته التي نشر «المشرق» مؤخراً شيئاً منها.

وفي داخلية البلاد، على منتصف الطريق بين صافيتا ومصيف، في وسط جبل يكاد يكون مقفراً، قام هيكل باتيوسه الذي تسمه العامة «حصن سليمان». وهو أعظم هيكل في سورية بعد بعلبك. ولو لم تكن أثرت فينا ضخامة هذه الآثار الأخيرة فحرمتنا الإعجاب بكل ما هو دونها، لكان لحصن سليمان تأثيراً شديداً علينا. وهو يشتمل على حرم مقدس طوله 144 متراً بعرض 90 متراً. بُني بحجارة يتراوح طول الواحد منها بين الستة والتسعة أمتار بعلو ثلاثة أمتار. وقد زرناه سنة 1899. وهو، في الحالة التي يظهر بها اليوم، لا يرقى الى أبعد من القرن الأول بعد المسيح، لكنه بُني على آثار هيكل قديم جداً كان يحج إليه أهل رواد فيعبدون فيه أحد آلهة الجبل.

ولا يتصورنّ القارئ الكريم ان ليس في بلاد العلويين سوى العاديات الوثنية القديمة، فان هناك أيضاً مجموعة بديعة من الحصون المبنية في القرون الوسطى، كحصون صافيتا، والمرقب، وصهيون، وقدموس، ومصيف.

على ان أشهرها هو، دون شك، حصن الاكراد الذي دُعي بشق حلية الهندسة الحربية في القرون الوسطى. وهو على نحو عشرين كيلومتراً من تل كلخ، يُشرف على طريق طرابلس - حمص في وادي النهر الكبير الفاصل بين دولة العلويين والجمهورية اللبنانية. كانت تلك الطريق في العصور القديمة مجازاً لجيوش الغزاة؛ فلزمها ان تراقب، ولزم تلك النقطة ان تحصن دائماً. أما الحصن المذكور بهيته الحاضرة فيرقى الى عهد الصليبيين. وقد كان أوفر حظاً من سائر حصونهم، فقوي على عمل الدهر حتى اصبح اليوم اظهر جدة من جميعها، كما انه اشهرها بتعدد طرق الدفاع التي جُمعت فيه، وبانتخاب مواد بنائه، وبطرق هندسته وتزيينه. وقد نشر «مشرق» هذه السنة (ص172) صورة اجمالية له مأخوذة من الطيارة.

كان هذا الحصن، قبل سنة 1860، لا يزال محفوظاً كما تركته آخر شرذمة من فرسان الصليبيين في 8 نيسان 1271، وكما يظهر تقريباً في الرسم التركيبي الذي نشره في الصفحة المقابلة. ولكن لم تمض سنة 1860 حتى أخذ الاهالي يسكنون فيه، فأنشأوا ضمن اسواره قرية صغيرة كانت تسع شيئاً فشيئاً فتعمر بيوتها بتخريب بناء الحصن. على ان الحكومة اهتمت بالأمر ونشرت بياناً يعتبر الحصن أثراً تاريخياً، وأخذت من ثم تبحث عن طريقة تخلصه من تلك البنايات المتأخرة. فابتدأت اعمال الاصلاح في

السنة الفائتة، وزُفِع الكثير من التراب المتراكم فظهرت تحته أقبية فسيحة، طول اكبرها 1200 متراً بعرض 8 امتار، وعلو 10؛ وقد اخرج منه نحو 50,000 متر مكعب من السباد.

وعندما تنتهي اعمال التنظيف والاصلاح، يمكن لبلاد شرقنا أن تفتخر بأن لها، في بعلبك، اضخم هيكل وثني، وفي حصن الاكراد، أجل مثال للقلاع القديمة. وفي عهد السلطان صلاح الدين الايوبي، زار الرحالة ابن جُبَيْر مدينة حمص، فرآها في أقصى دركات الانحطاط، فقال مبيّناً سبب ذلك (ص: 258): «وما ظنك ببلد حصنُ الأكراد منه على أميال يسيرة، وهو معقل العدو، وهو منه تراءى ناره، ويُحرق اذا يطير شراره». وهذا يدلّنا على مبلغ التأثير الذي كانت تلقيه في القلوب معاول الصليبيين، فنفهم كيف أمكن أولئك الفرسان أن يقيموا في سورية نحو القرنين على الرغم من قلة عددهم.

وهناك مركز أحصن من مركز حصن الأكراد، وأشدّ تأثيراً في العدو، وهو مركز قلعة المرقب بالقرب من بانياس. ولكنه لسوء الحظ ادرسته يد الخراب فعملت فيه عملها. ولا يمكننا وصفه اليوم إلا بالتذكير بأنه كان يجمع ضمن أسواره 3000 عائلة و 1000 فرس. وهناك صافيتا وبرجها الشاهق الذي يرقب الناحية كلها من علو 28 متراً، فيهتدي به المسافرون. أما قدموس ومصيف فهما قلعتان من بناء الاسماعيليين. ولم يكن باقياً من الأولى الا أساسها لما زرناها سنة 1940. اما الثانية فكانت مركز سيد «الحشاشين» - وهو الاسم الذي كان يدعو به الصليبيون رجال الاسماعيليين - وهي جميلة المركز أوفر جدّة من قدموس، ولكنها تظهر ضئيلة اذا قابلناها بالقلاع الفخمة التي نشرها الصليبيون في جبل العلويين.

هذا وليس بالإمكان تعداد تلك الكنوز الأثرية فنكتفي بما تقدّم محيلين القراء، مرة أخيرة، على كتاب اللبوتنان كولونيل جاكو النفيس. فيرون فيه، فضلاً عن الوصف الدقيق، صوراً عديدة غاية في الإبداع، ورسوماً وخرائط جغرافية واضحة، مما يجعل للكتاب قيمة فنية ثمينة، فيكسب شكر المطالعين للمؤلف على حسن ذوقه، وللمطبعة الكاثوليكية على مزيد عنايتها. ونحن نشترك مع المطالعين بهذه العواطف، متمنين أن يقوم في لبنان من يقتدي بهذا المثال الفائق!

الفصل الثالث عشر

اليهود في فلسطين ومستعمراتهم

أتنا الأعداد الخيرة من جرائد الأستانة العلية وفيها كلامٌ مُسهب عن اليهود وانتشارهم في فلسطين. وربما استلقت أصحاب هذه المقالات أنظار ذوي الأمر الى استدراك ما يعدونه مخالفاً لنظام الدولة ويؤيدون قولهم بذكر الأوامر الشريفة التي كررتها مراراً الحضرة السلطانية في هذا الشأن. فكان ذلك داعياً لنا الى البحث في المستعمرات اليهودية في فلسطين لنفيد القراء عن عددهم وشيء من أحوالها مستندين في ذلك الى تقارير أعلنها اليهود في مجلاتهم ونقلتها عنهم مجلة الجمعية الفلسطينية. وقد تحققنا بنفسنا صحة بعض هذه الاعلامات في سفرة باشرناها في تلك النواحي.

المستعمرات اليهودية في فلسطين خمسٌ تشتمل على عدة محال وهي: مستعمرة يافا وضواحيها. ثم مستعمرة القدس الشريف. ثم صفد وبلاد بشارة. ثم حيفا وتوابعها وأخيراً مستعمرة الحوران وعبر الأردن.

1: يافا وضواحيها

انشأت الجمعية الروسية المدعوة «مساعدة الفلاحين والصناع اليهود في فلسطين والشام» لجنة في يافا سنة 1891 ولّت تدبيرها المهندس زيب تيومكين وغاية هذه

اللجنة أن تنظر في أمور المهاجرين الاسرائيليين وتساعدهم أديباً ومادياً في ابتياع أراضي واسعة يقوم بشميرها الأفراد أو الجماعات منهم.

والجمعية الروسية المذكورة ليست سوى فرع من جمعية أخرى يهودية ممتدة في بلاد كثيرة تُدعى «أحباء صهيون» وأعضاء هذه الجمعية ينقدون في أوقات معلومة شيئاً من الدراهم ثم يقرعون على السفر الى فلسطين فمن خرج اسمه دفعت له الجمعية حق السفر وعُيّنَت له أرضاً يفلحها في الأراضي المقدسة. وعدد اليهود اليوم في يافا ينيف على 6000 لهم محلة واسعة يدعوها المنشية.

وفي شمالي يافا على طريق نابلس ترى مقاماً يدعى «نوه صدق» فيه نيف وعشرون بيتاً قد ابنته جمعية أخرى لليهود وهذه المنازل يدفع السكان حقها بأقساط سنوية متهاودة. وهناك بستان واسع يَخْصُ ورثة صاحب المصرف الشهير في لندرة السير موسى متيفيوري استأجره بعض يهود القدس.

وفي ضواحي يافا مستعمرات أخرى هذه أسماؤها:

1. منزل اسرائيل: موقعه على مقربة من يافا بقرب طريق العربات المؤدي الى القدس، وهو عبارة عن حديقة واسعة الأرجاء كثيرة الأشجار وافرة الغلات تبلغ سعتها نحو 240 هكتاراً وقد جعلها منشئها شربل نتر (Ch. Netter) سنة 1870 كمكتب زراعي يتخرج فيه زهاء ستين شاباً من اليهود على الفنون الزراعية.

2. عيون قارة وفي العبرانية (رؤوس صهيون) على مسافة سبعة كيلومترات من قرية يازور على طريق غزّة وهي مستعمرة يهودية باشر بها سنة 1882 ستة اسرائيليين من الروس ثم دخلت في حِمى البارون ادمند دي روتشيلد. وهناك مزروعات واسعة تمتد في مسافة 594 هكتاراً وما غُرس فيها أشجار الموز والتوت والخروع وفي كرومها ما يقارب 800,000 جفنة اجتنى منها أصحابها في سنة 1890 نحو 155,000 كيلو عنباً. ويوت هذه المستعمرة خسون بيتاً ولها كنيس للصلاة ومستوصف ومدرسة وكلايات واسعة وعدد سكانها نحو 270. وكان أصحاب هذه المستعمرة مصممين النية على فتح

معامل جديدة للحريز والزجاج واستقطار الورد لكننا لا نعلم أخرج ذلك الى عالم الكيان أو بقي في حيز الآمال. وهذه المستعمرة على ساقٍ من النجاح نالت ما لم تتلَّهُ غيرها من العمران. ولخميرها بعض الشهرة يتاجرون به في البلاد وأكثر غلات هذه المستعمرة يبتاعها عملة روتشيلد وهو قد جعل لكثير من المستعمرين راتباً شهرياً.

3. مُلك روابين: وهو وادي حنين في جنوبي المستعمرة السابقة على مسافة نصف ساعة منها مساحتها 135 هكتاراً. والفضل في انشاء هذه المزرعة لرباني اسمه راوبين كان حاكماً في خرشة (Cherson) وهي تحت نظارة لجنة يافا الروسية. وأهلها اثنا عشر عائلة يُعنون بغرس الكروم والأشجار المثمرة وتعميل النحل وتحت إدارتهم كثيرون من الفلاحين الوطنيين يكلفونهم بأتعاب الحراثة والأشغال الشاقة ويكتفون بنظارة الاعمال.

4. خربة ديران وفي العبرانية (السهول): بقرب بلدة رملة وهي مستعمرة أحدثتها جمعية أعيان اليهود الروسين سنة 1890 وهي عبارة عن أرض فسيحة لا تقل عن 950 هكتاراً مُقسمة الى 65 قسماً كافية لمعاش 65 عائلة وقد غُرس في هذا المكان 170000 جفنة و1000 فصيلة من التوت. لكن اليهود لا يحبون سكنى هذا المكان وحرثه والعيال الساكنة فيه الى الآن تبلغ العشرين.

5. محطة عاقر (ويقال عكرون): وهم يدعونها تذكاري بيت الله جنوبي غربي الرملة بقرب يَمينة. وهي أيضاً من مشروعات البارون روتشيلد في سنة 1883 مساحتها 700 هكتار يستثمرها 150 يهودياً. ولهذه المستعمرة كنيس ومدرسة كعيون قاره.

وقد مررنا في هذا المكان منذ ستين فوجدناه عامراً زاهياً بضروب الأشجار المثمرة وكانت رباهُ متشحة بثوب أخضر من المزدروعات تمتد فيها سروغ الكرم النضرة لكننا لم نشاهد شيئاً من الحبوب كالقمح والذرة مع احتياج الفلاحين الى هذه الغلات والسبب أنّ اليهود لا يجيدون في الحبوب الأرباح لتي يقصدونها فيهملون زراعتها. وما أذهلنا في رحلتنا هذه أننا لم نَرَ في الكروم والحقول غير فلاحين بلديين

أجرهم أصحاب الملك بأثمان بخسة. وبيوت هذه المستعمرة إذا شاهدها المسافر من بعيد حسنة المنظر مسقفة بالأجر الأحمر وجدرانها مبيضة بالملاط. ولما اقترنا منها وجدناها قدرة متداعية البنيان مع أنها حديثة البناء.

1. قطرا: من منشآت جمعية «أحباء صهيون» بدأت سنة 1884. موقعها على بعد ساعة من عكرون المذكورة. وكانت الغاية من انشائها إعانة بعض الدارسين الروسين المهاجرين من روسية حُتم عليهم أن يجرّدوا أنفسهم للفلاحة. وليس فيها الآن إلا عشرة بيوت يسكنها نحو تسعين نفساً من الطلبة المذكورين وهم اليوم يأملون تملك هذه الأراضي واستثمارها على حسابهم الخاص. ومساحة هذه المزرعة 280 هكتاراً وهي تصلح للحبوب وعدد دواليها 80000.

2. قسطينة: وتعرف بئر طوبيا تُعدّ أيضاً من مستعمرات اليهود تبعد ساعة ونصف ساعة عن قطرا انشأها روتشيلد سنة 1888 وخصصها لليهود بساراييا واليوم يشتغل فيها عشرون فاعلاً كَعَمَمة لهذا الصراف الكبير الثروة وسعة هذه الأرض 630 هكتاراً.

3. ام لبيس (ملتيس) وفي اصطلاح اليهود «فتح تقوه» على طريق يافا الى نابلس شمالي شرقي يافا نزلها يهود القدس منذ سنة 1878 فلم يستحسنوا هواءها. ثم عاد المهاجرون الروس سنة 1882 فاستوطنوها تحت نظارة جمعية «أحباء صهيون» وهي أرض مساحتها 1300 هكتاراً لروتشيلد منها 500 هكتاراً يستثمرها 94 عائلة أي نحو 400 نفس وهي مقسّمة بينهم الى 133 قسماً وقد عُرس فيها مئتا ألف غرسة كرم. وكان قسم من يهود ملتيس سكنوا ضيعة تدعى يهودية تبعد عنها ثمانية كيلومترات إلا أنها لم تنجح.

ولليهود في لد أرحية ومعمل لتصفية الزيت.

2: القدس الشريف وضواحيه

كان اليهود قبل بضع ثلاثين سنة يسكنون داخل اسوار المدينة المقدسة فلم يزل يتوارد عليهم المهاجرون ويزدادون سنة فسنة حتى اضطرهم الأمر ان يبتنوا لهم منازل خارج البلدة فسكنوا في أحياء تولّت بناءها جمعيات مختلفة وجعلتها في شالي البلدة وغربها وصارت هذه المحال متلاصقة فتراها أشبه بمدينة كبرى تمتد في ظهراي القدس بين باب العمود وباب الخليل.

ثم بنى المشري الشهري مونتيفوري عند باب صهيون وبكرة السلطان مستعمرة كبرى قسمها بين اليهود المهاجرين من شمال اوربة المعروفين بالاشكنازيم ويهود جنوبي اوربة من الاسبان والبرتغاليين المسمين سفارديم فأسكن الأولين في شالي المستعمرة الجديدة ودعاهم «بيت ناتان» وأنزل الآخرين في الجنوبية ودعاهم «يمين موسى» وبيوت هذه المستعمرة يستأجرها أولاً أصحابها ولا يزالون سنوياً يدفعون مبلغاً معلوماً حتى تصير بعد بضعه أعوام ملكهم الخاص.

ولمستعمرات القدس أحياء عديدة يبلغ الحي من 300 الى 400 بيت ولكلها أسماء عبرانية تميّزها وأقدم هذه الأحياء يدعى نحلة شمع أي ملك السبعة أنشئ سنة 1869. ثم «إبن يعقوب» أي صخرة يعقوب سنة 1870. ثم «مساكن اسرائيل» قرب ميتم الالهانيات غربي المدينة 1876. ثم «مزرعة موشي» أي ذكر موسى سنة 1880. ثم «أهل موشي» أي خيمة موسى سنة 1883. ثم «سكوت شلوم» أي مساكن السلام سنة 1887. بيت يهوذا سنة 1888. ثم «شعر فنا» أي حجر الزاوية. ثم «بيوت تيمن» سنة 1890 لليهود المهاجرين من اليمن كانوا تقاطروا الى القدس طناً منهم أن مسيحهم ظهر ليشيد ملك اسرائيل. ثم «شمعون الصديق» سنة 1891. وليهود بخاري محطتان تدعى احدهما «بيوت بخاري» والأخرى «أهل شلومو» أي خيام سليمان. هذا الى منازل اخرى كثيرة تحديق بالقدس كالسوار بالزند. أما عدد اليهود الساكنين في القدس وضواحيها فين اربعين ألفاً الى خمسين ألفاً. وأكثرهم يرتزقون بالصنائع والمتاجرة بالأشغال التقوية كالمسابع والصور لكنهم يفضلون الصرافة على ما سواها. واذا رأيت الدراهم في يد اليهودي فقل «أعطيت القوس باربها».

3: صفد وبلاد بشارة

صفد إحدى المدن الأربع المقدسة عند اليهود وهي: اورشليم والخليل (حبرون) وصفد وطبرية. وعددهم في صفد يربي على ثلاثة عشر ألفاً لا يتجاوزها في ذلك غير القدس الشريف. وقد انشئت فيها سنة 1891 جمعية تدعى «هجيليم» أي الجليليين تسعى في اقتناء الأرزاق ليمتلكها اليهود.

وان سرت نحو ميلين غربي صفد وجدت ضيعة تُدعى ميرون يُحج إليها العالم اليهودي لأن فيها على زعمهم قبور بعض مشاهير الحاخامين الأقدمين كيوحنا سندلار وشمعون ابن يوحاي والربانيين الأعظمين هَلْ وشمّاي. وليهود طبرية هناك أرضٌ سعتها مئة هكتا. ولهم 1350 هكتاراً في كفر سبت بين الناصرة وطبرية و450 هكتاراً عند فرعيم بقرب صفد. ولبعض اليهود في حطين 90 هكتاراً أرضاً. أما مستعمرات اليهود في بلاد صفد فست:

1. «روش فنا» أي رأس الزاوية مركزها في قرية جاعونة بين صفد والأردن لبعض يهود رومانية في سنة 1882 وهي اليوم ملك روتشيلد بلغت مساحتها 720 هكتاراً يفلحها 200 عاماً وفيها تزرع الحبوب ودواليها 200,000.
2. عين الزيتون شمالي صفد ابتاعها اليهود سنة 1890 ليستثمرها غلاتها ومساحتها 430 هكتاراً.
3. مستعمرة (حنائيم) مع ملحقاتها عرب الأكراد وعلما وماوطية وهي أخصب قرى بلاد بشارة بين صفد وبحيرة الحولة. وكل هذه الأملاك تخص روتشيلد وهي واسعة جداً فإن حنائيم وحدها مساحتها 47 هكتاراً.
4. مستعمرة جسر الأردن المعروف بجسر بنات يعقوب. اشترى هناك بعض ذوي الثروة من اليهود سنة 1884 أراضي تبلغ سعتها 200 هكتار وأحل فيها قوماً من أمته ليمتلكوها شيئاً فشيئاً بأجور شغلهم.
5. «مشمهر بدن» أي حراسة الأردن وهي قرب مستعمرة جسر الأردن تبلغ 180 هكتاراً امتلكها ريتاني من صفد وغرس فيها 70000 دالية لعصر الخمرة.

6. خربة زبيد وبالعبرائية. على شاطئ بحيرة الحولة اقتناها يهود روسيون سنة 1883 ثم تملكها روتشيلد سنة 1888 مساحتها 216 هكتاراً. يسكنها قوم من اليهود ويرتزقون بتقطير الهاورد وصيد سمك البحيرة الا ان الحميات تكثر فيهم وتفتك بالكثيرين.

وقد سمعنا ان اللجنة الفلسطينية الباريسية حصلت منذ زمن قريب على الف هكتار من الأراضي الواقعة غربي عيون الأردن حيث تملكوا قرية المظلة. واليوم ترى الساسرة اليهود يطوفون معاملة مرج عيون لتحصيل أملاك جديدة فيها.

حيفا وملحقاتها

كانت لجنة «أحباء صهيون» في عام 1891 تملك ضيعة كفرعنا ثم بادرت أن تشتري جزءاً بقاءً واسعة على سيف البحر بين حيفا وعكا ولما كان الأمر على وشك الانجاز علمت الحكومة السنية بهذا الأمر وقُسم عقد البيع بإرادة سنية ثلثا تقع كل سهول عكا الخصبة في أيدي اليهود.

ولبني اسرائيل مستعمرات زاهرة في زمار وخضيرة فالأولى عبارة عن 1300 هكتار بين القيسارية والكرمل يدعونها بالعبرائية «ذكر يعقوب» ولهذه المستعمرة ضيع تلحق بهم كطنطورة وأم الجمال وام التوت وكفارة وعتليت. وأهله هذه المحطات نحو ألفي نفس. انشئت هذه المستعمرة سنة 1862 وهي اليوم تحت حماية روتشيلد الذي لا يزال يُعنى بتحسينها وتوسيعها. أما خضيرة فقد امتلكتها شركات روسية سنة 1890 وغرست فيها 150000 نصبة كرم.

ولهم أيضاً أملاك واسعة عند جبل الطور في مكان يُعرف بالشجرة وفي سهول مرج ابن عامر. قيل انهم استملكوا هناك نيقاً والفي هكتار.

وفي البطائح المذكورة مكان يدعى ابا شوشة مساحته أربعة آلاف هكتار تخص اليهود القديسين برغيم (Bergheim) أصحاب مصرف في أورشليم. ويقوم بشؤون هذه الأراضي فلاحون بلديون يؤدون ربع غلاتهم لأصحاب الملك.

حوران وعبر الأردن

ان أملاك اليهود في حوران أوسع من مقاطعة كبرى من مقاطعات الشام. ولجنتهم الفلسطينية في باريس قد تمكنت في عام 1892 من ابتياع 12000 هكتار في جوار قرية شيخ سعد تشتمل على ضياع سحم جولان وجلين وتل عميدون وبيت آكار الخ خلا 9000 هكتار غيرها جعلها اليهود ملكاً لهم في محلات اخرى كبيتها وخان الشيخ قريباً من دمشق عند سفح جبل حرمون.

لكن اليهود يعرفون من الأسفار القديمة ما لبلاد جلعاد ومواب في عبر الاردن من الخصب والدمسم فلم تمل بهم عنها بارقة الطمع وحاولوا امتلاك تلك الأقطار. ولما كان اللورد غوشن الاسرائيلي سفيراً في الاستانة عرض على الحكومة السنية أن يجعل تلك النواحي التي مساحتها نحو 600,000 هكتار مستعمرة لليهود تحت نظارة الباب العالي يسوسونها كما يشاؤون بشرط ان يدفعوا لمولانا السلطان مبلغاً عظيماً من الدراهم لا يقل عن بضعة ملايين من الفرنكات.

غير أن الدولة السنية لم تلبّ دعاء اللورد غوشن وأغنياء اليهود فذهبت آمالهم ادراج الرياح. وكانت غايتهم بذلك أن يمهّدوا الطريق لأبناء جلدتهم لإنشاء مملكة مستقلة في الأراضي المقدسة كما كانت قل المسيح.

هذا ولم يزل اليهود يطمحون ببصرهم نحو عبر الاردن. ولما اجتزنا منذ ثلاث سنين في تلك الاقطار اخبرنا مختار مكيس ان للبارون دي روتشيلد عملاً في تلك النواحي يطوفونها في كل جهاتها ليمتلكوا لسيدهم اراضي يجعل فيها اليهود ليفلحوا ويستغلوا غلاتها.

فما تقدم يظهر أن لليهود في فلسطين نحو خمسين ألف هكتار. أما عددهم فقريب من 80000 نفس وهم في ازدياد متداوم لأن مهاجرة اليهود الى الأراضي المقدسة متواصلة يتقاطرون اليها من كل أنحاء العالم.

قائمة المراجع والمصادر التي ذكرها المؤلف

1. الأحاديث المدون (الموطأ): مالك بن أنس، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، 1985م.
2. الأخبار الطوال: أبو حنيفة الدينوري، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة، 1960م.
3. أخبار مكة: محمد بن عبد الله الأزرق، تحقيق رشدي الصالح ملحس، بيروت، 1969م.
4. الأحابيش والنظام العسكري: هنري لامنس، «مقال» بيروت، 1936م.
5. الأضداد: الأعشى، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، القاهرة، 1963م.
6. ارشاد الأريب: ياقوت الحموي، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1993م.
7. الاشتقاق: ابن دريد، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1958م.
8. الأسماء العبرية في القرآن وأصولها: يوسف هوروفيتز، برلين، 1926م.
9. الأصمعيات: الأصمعي، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، القاهرة، 1964م.
10. الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق إبراهيم الإبياري، بيروت، دار الكتب العلمية، 1986م.

11. الأم الحلاج: لويس ماسينيون، ترجمة الحسين مصطفى حلاج، باريس، 1922م.
12. الأنساب: البلاذري، تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي، بيروت، 1996م.
13. البخلاء: الجاحظ، تحقيق طه الحاجري، القاهرة، 1958م.
14. البيان والتبيين: الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1975م.
15. بقايا الوثنية العربية: يوليوس فلهاوزن.
16. تاريخ الطبري: الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1967م.
17. تاريخ القرآن: تيودور نولدكه، ترجمة جورج تامر، بيروت، 2004م.
18. تاريخ يعقوبي: يعقوبي، بيروت، دار صادر، 1960م.
19. تاريخ دمشق: ابن عساكر، تحقيق عمر بن غرامة العمروي، بيروت، 1995م.
20. التهذيب الألفاظ: ابن السكيت، تحقيق محمد حسن آل ياسين، بغداد، 1978م.
21. تيسير الأصول: ابن ديب، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الرياض، 1983م.
22. تفسير البضاوي: البضاوي، بيروت، دار الفكر، 1996م.
23. التفسير الكبير: الفخر الرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1999م.
24. جامع التواريخ: التنوخي، تحقيق مصطفى جواد، بغداد، 1971م.
25. جداول الأنساب: فوستفيلد، ليبزغ، 1853م.
26. حج مكة: غودفروا ديمومين، ترجمة سعيد فايز، باريس، 1957م.
27. الحج إلى مكة: صبحي صالح، بيروت، 1972م.
28. حماسة البحري، تحقيق محمد إبراهيم حور وأحمد محمد عبيد، أبوظبي، 1994م.

29. الحيوان: الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1965م.
30. الحجارة المؤلمة: هنري لامنس، «مقال» بيروت، 1928م.
31. حوليات الإسلام: ليون كايثاني.
32. دائرة المعارف الإسلامية: ليدن، 1913-1938م.
33. دراسات محمدية: إجناتس جولدتسهر، ترجمة الصديق بشير نصر.
34. ديوان أوس بن حجر: تحقيق محمد يوسف نجم، بيروت، 1960م.
35. ديوان الأخطل: تحقيق فخر الدين قباوة، بيروت، 1979م.
36. ديوان الخنساء: تحقيق أنور أبو سويلم، عمان، 1988م.
37. ديوان الفرزدق: تحقيق علي فاعور، بيروت، 1987م.
38. ديوان الهذليين: تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة، 1965م.
39. ديوان النابغة: تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1977م.
40. ديوان حاتم الطائي: تحقيق عادل سليمان جمال، القاهرة، 1975م.
41. ديوان حسان ابن ثابت: تحقيق وليد عرفات، لندن، 1971م.
42. ديوان عامر ابن الطفيل: تحقيق كرم البستاني، بيروت، 1964م.
43. ديوان عبيد بن الأبرص: تحقيق حسين نصار، القاهرة، 1957م.
44. ديوان قيس بن الخطيم: تحقيق ناصر الدين الأسد، بيروت، 1962م.
45. ديوان لبيد: تحقيق إحسان عباس، الكويت، 1962م.
46. رأس السنة العربية وعيد المظال اليهودي: أرنت يان وينسينك، ليدن، 1925م.
47. رحلات: يوهان لودفيج بوركهات، ترجمة عبد الرحمن الشيخ، القاهرة، 1991م.

48. رحلة ابن الجبير: ابن الجبير، تحقيق محمد زياد الكلائي، بيروت، 1964م.
49. رحلة ابن بطوطة: ابن بطوطة، تحقيق عبد الهادي التازي، الرباط، 1997م.
50. رحلة إلى الشرق: جيرار دي نيرفال، ترجمة سمير فوزي، القاهرة، 1998م.
51. رحلة أثرية إلى سافو: رينيه دوسو وفريدريك ماكلر، باريس، 1903م.
52. رحلة في وسط الجزيرة العربية: شارل هوبير، باريس، 1891م.
53. الرحلة الحجازية: محمد ليبب البتنوني، القاهرة، 1911م.
54. زياد ابن أبيه: هنري لامنس، ترجم للعربية، بيروت، 1944م.
55. السنن: أبو داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الفكر، 1980م.
56. السنن: الدارمي، تحقيق حسين سليم أسد، الرياض، 2000م.
57. السنن: النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، حلب، 1986م.
58. السيرة الحلبية: علي بن برهان الدين الحلبي، بيروت، دار المعرفة، 1400هـ.
59. سيرة ابن هشام: ابن هشام، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة، 1955م.
60. شعراء النصرانية: لويس شيخو، بيروت، 1890م.
61. الشعر والشعراء: ابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1966م.
62. صحيح البخاري: البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت، دار طوق النجاة، 1422هـ.
63. صحيح الترمذي: الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1975م.
64. صحيح مسلم: مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1954م.

65. صعود المروانيين وخلافة مروان: هنري لامنس، «مقال» بيروت، 1927م.
66. صفة جزيرة العرب: الهمداني، تحقيق محمد بن علي الأكوخ، صنعاء، 1990م.
67. الضرائب العقارية: أبو يوسف، تحقيق محمد إبراهيم البناء، القاهرة، 1981م.
68. العثمانية: الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1955م.
69. عيون الأخبار: ابن قتيبة، تحقيق يوسف علي طويل، بيروت، 1998م.
70. العقد الفريد: ابن عبد ربه، تحقيق مفيد محمد قميحة، بيروت، 1983م.
71. فاطمة وبنات محمد: هنري لامنس، ترجم للعربية، بيروت، 1912م.
72. فتوح البلدان: البلاذري، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة، 1956م.
73. الفتوح أو المغازي: الواقدي، تحقيق عبد العزيز جاويد، بيروت، 1978م.
74. القرآن الكريم
75. كتاب العرب: ابن قتيبة، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، 1969م.
76. كتاب صفين: نصر بن مزاحم، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1962م.
77. لسان العرب: ابن منظور، بيروت، دار صادر، 1955م.
78. لعنة جابوت: مجلة أبحاث في العلوم الدينية، لندن، 1965م.
79. المحاسن: الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1976م.
80. المحاسن والمساوي: البيهقي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1961م.
81. المختار النبي الكذاب: فان خيلدر، ليدن، 1888م.
82. المدينة العربية للطوائف عشية الهجرة: هنري لامنس، بالفرنسية، بيروت، 1923م.
83. المزامير: ترجمة سمير كامل، القاهرة، 1986م.

84. المستند: ابن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، بيروت، 2001م.
85. مصابيح السنة: البغوي، تحقيق يوسف المرعشلي، بيروت، 1987م.
86. المعارف: ابن قتيبة، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، 1969م.
87. معاوية بن أبي سفيان: هنري لامنس، بالفرنسية، بيروت، 1932م.
88. معجم البلدان: ياقوت الحموي، بيروت، دار صادر، 1977م.
89. معلقة امرئ القيس: تحقيق سال غاندز، ليبزيغ، 1892م.
90. المعمرين: السجستاني، تحقيق عبد المتعم عامر، القاهرة، 1961م.
91. المعجم: البكري، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة، 1945م.
92. المغني: ابن قدامة، تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، القاهرة، 1986م.
93. مغني الأمويين: هنري لامنس، بيروت، 1935م.
94. المفضليات: المفضل الضبي، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، القاهرة، 1964م.
95. المقدسات ما قبل الإسلام في غرب الجزيرة العربية: هنري لامنس، «مقال» بيروت، 1926م.
96. مكة: كريستيان سنوك هورخرونيه، ليدن.
97. مكة في العصر الحديث: كريستيان سنوك هورخرونيه، ليدن، 1931م.
98. مجلة الدراسات الشرقية: لندن، 1968م.
99. مجلة المشرق: بيروت، 1898-حتى الآن.
100. مروج الذهب: المسعودي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، 1964م.

101. مهد الإسلام: هنري لامنس، باريس، 1924م.
102. مهمة في المناطق الصحراوية بسوريا: رينيه دوسو وفريدريك ماكلر، باريس، 1903م.
103. ميزان الاعتدال: الذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت، 1963م.
104. الألى المصنوعة في الأحاديث الموضوعة: السيوطي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، القاهرة، 1966م.
105. النابتة: الجاحظ، تحقيق سامي مكى العاني، بغداد، 1965م.
106. نشيد الإنشاد: ترجمة أنطون شكري، بيروت، 1973م.
107. النساء العربيات: بيرون، باريس، 1856م.
108. نقاض جرير والفرزدق: تحقيق محمد اسماعيل عبد الله الصاوي، بغداد، 1935م.
109. نقوش سورية: وادينغتون، باريس، 1870م.
110. النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير، تحقيق احمد بن محمد، بيروت، 1979م.
111. نهضة الحضارة الإسلامية: آدم متر، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، 1957م.
112. النوادر في اللغة: أبو زيد الأنصاري، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، بيروت، 1967م.
113. وفاء الوفا: السمهودي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، 1955م.
114. هانزا وأغانيتها الخزينة: ألفريد فون كريم، فيينا، 1881م.
115. يزيد بن معاوية: هنري لامنس، فرنسا، 1921م.

فهرس المحتويات

5	مقدمة المحقق
5	من هو الأب هنري لامنس
8	الأب هنري لامنس الجغرافي
9	لبنان وسوريا والمناطق المجاورة
10	منهجية لامنس بين المستشرقين
13	لامنس والدراسات الإسلامية
14	لامنس والسيرة النبوية
17	خاتمة
19	توطئة عامة
22	تقييم عام في شخصية هنري لامنس
	الفصل الاول
25	الحالة الدينية في بلاد العرب قبل الاسلام
26	الكعبة
26	عدم وجود الاوثان بالمعنى الحقيقي
29	خدمة طقوس العبادة
30	اليهود

المسيحيون 31

الفصل الثاني

نفسية البدو قبل الإسلام 33

وصف العرب 34

اللغة العربية والشعر العربي 35

اخلاق العرب 37

الضيافة 39

الشجاعة 40

الصبر 41

الفوضى 41

سيد القبيلة 42

الفصل الثالث

الثأر عند العرب وصفته الدينية 45

الفصل الرابع

الحجارة المؤلمة وعبادتها عند العرب الجاهليين 107

الفصل الخامس

الأحابيش والنظام العسكري في مكة زمن الهجرة 181

الفصل السادس

المساجد والمشاعر في العصر الجاهلي 227

الفصل السابع

الحلم عند العرب ومحاولات في تحديده 267

الفصل الثامن

نظرة في حاضرة الاسلام 287

الفصل التاسع

تاريخ الدولة الأموية في الشام..... 297

الفصل العاشر

الفقه الإسلامي تاريخه وتطوراته 301

1 : نشأة الفقه 301

«اصول» الفقه..... 302

المذاهب القديمة 304

المذاهب السنية 305

2: طرائق المذاهب السنية 307

بعض الاختلافات العملية في مفردات المذاهب 310

المخارج والحبل 313

3: الفقه وتطبيقه العصري 314

الإجماع..... 316

4: التعليم الحي 320

الاجتهاد 321

لا مجامع في الاسلام 323

العلماء والقضاة 325

5: لا رتب طقسية في الإسلام 326

الاكليروس في الاسلام 328

الخلافة..... 330

الفصل الحادي عشر

قصائد الخليفة يزيد بن معاوية 335

الفصل الثاني عشر

دولة العلويين 339

الفصل الثالث عشر

- اليهود في فلسطين ومستعمراتهم 345
- 1: يافا وضواحيها 345
- 2: القدس الشريف وضواحيه 349
- 3: صفد وبلاد بشارة 350
- حيفا وملحقاتها 351
- حوران وعبر الأردن 352
- قائمة المراجع والمصادر التي ذكرها المؤلف 353

يقدم هذا الكتاب للقارئ نافذة فريدة على عقل استشراقي نادر، لا يبرر أطروحاته أو يجمّلها، بل يضعها في متناول الفهم النقدي، ولئمنحنا فرصة لفهم كيف نظر «الأخر» إلى حضارتنا، من الداخل، وبأدوات علمه الحديث. إنه الأب هنري لامنس، المستشرق اليسوعي الذي أثار إعجاباً وجدلاً لا ينطفئ. شاب أوروبي جاء إلى بيروت وهو في الخامسة عشرة، حاملاً حلم الرهبة وشعاراً غريباً: «سأنتزع بعض الأرواح من مخالب الشياطين». لكن المفارقة أن هذا الشاب لم يكتفِ بإتقان العربية، بل غاص في تراثها حتى أصدر معجمه الأول قبل أن يبلغ الثلاثين.

لامنس لم يكن مجرد باحث، بل كان ناقداً شرساً للتقليد، يقرأ النصوص «حجرة حجرة»، كما يقول، باحثاً عن الحقيقة في عمق الرواية، لا على سطحها. قرأ «الأغاني» ثمان عشرة مرة، وأبهر كبار العلماء العرب، حتى قال أحدهم: «لقد سبقنا هذا الأعجمي إلى فهمها».

في هذه المختارات من مقالاته المنشورة في مجلة «المشرق» (1900-1937م)، نرى فكراً يشتبك مع التراث الإسلامي بجرأة: يُنكر المتون الحديثة، ويُبقي على القرآن مصدراً وحيداً للسيرة، ويتعاطف مع الأمويين لما رأى فيهم من تسامح ديني. ترك إرثاً ضخماً بلغ 185 عملاً بالفرنسية، و127 بالعربية، غطت التاريخ والأنثروبولوجيا، والسيرة.

كتاب يفتح باباً لفهم صورة الإسلام في مرآة الفكر الغربي، بكل ما فيها من توتر... ودهشة.

بالفرنسية: (Henri Lammens) ولد في بلجيكا عام 1862، توفي في بيروت سنة 1937. يسوعي بلجيكي ومستشرق. انضم في سن الخامسة عشر لجماعة اليسوعيين في بيروت. أول أعماله كانت قاموساً عربياً سنة 1889. أصدر من بيروت جريدة البشير وأصبح بعد العديد من الرحلات مستشرقاً في كلية الدراسات الشرقية لجامعة القديس يوسف. قام بعدة دراسات عن الأمويين وعن الجزيرة العربية ما قبل الإسلام. كتب العديد من المقالات للطبعة الأولى من موسوعة الإسلام. من مؤلفاته: فرائد اللغة بيروت 1889، سورية وأهميتها الجغرافية لورين 1904، سورية التاريخ الشامل بيروت 1921، فلسطين بيروت 1922.



The Academic Center for Research
CANADA- TORONTO



الحصول على كتب إلكترونية

+964 780 226 2494
facebook.com/acadcntr
www.acadcr.com
info@acadcr.com

ISBN 978-1-998556-53-3



9 781998 556533