تلبيات العرب في الجاهلية

الدكتورة ليلى توفيق العمري*

الملخص

يدرس البحث التلبية عند عرب الجاهلية دراسة تنصبّ على المضمون، وقد مهّدت الباحثة للحديث عن هذا الموضوع بالحديث عن التلبية، من حيث اختلاف اللغويين والمفسّرين في لفظها ومعناها واشتقاقها للوصول إلى المعنى المقصود منها، وهو: إجابة المنادي، أي إجابة الملبّي ربّه، فهي بهذا المفهوم لفظة مختصة، في حين أن الإهلال لفظة عامة.

وقد تعدّدت النصوص التلبوية عند العرب في العصر الجاهلي، تعدّداً ظهر في هذه الصيغ الأدبية من حيث الوزن من جهة، وفي تنوّع موضوعاتها تنوعاً جاء في قسمين من جهة أخرى، اقتصر البحث على القسم الأول الذي شمل التلبيات التي ترمز إلى ظاهرة عامة في العرب، وليس في قبيلة بعينها؛ فهي ترمز إلى التوحيد العقدي والوحدة القومية عند عرب الجاهلية، وإلى الحلف الديني الوثني، والصراع الديني والقبلي، إذ كانت الصفة الدينية والقبلية السمة البارزة فيه. وقد ركّزت الباحثة في دراستها لرموز التلبيات على الحلف الديني الوثني بصفته الظاهرة الواضحة في التلبيات الجاهلية، وفي الحياة الدينية لعرب الجاهلية، وعلى الدراسة الفنية التي تجعل

* قسم اللغة العربية –كلية العلوم والآداب – الجامعة الهاشمية – الزرقاء – الأردن

التلبيات قريبة الشبه بالشعر الجاهلي في المراحل التي مرّ بها في تطــوّره، والتــي تُظْهِر الناحية الإيقاعية فيها ما يساعد على غنائها وإنشادها. أما القسم الثاني – الــذي أشارت إليه الباحثة – فقد احتوته دراسات أخرى.

المقدّمة:

قادني البحث في دراسة التلبية عند عرب الجاهلية – بعد أن فرغت في القسم الأول منه من دراسة التلبية في إطارها العام، من حيث: نشأتها وتطوّرها وعلاقتها بالغناء الديني عند الشعوب الأخرى – إلى التعرّض للتلبيات نفسها، فأدرسها في مضمونها دراسة فرضتها عليَّ صفتها الدينية من جهة، والقبلية من جهة أخرى، وطبيعة العرب المادية من جهة ثالثة، وأعلّق على ذلك كله تعليقاً أتاح لي أن أمهّد لهذه الدراسة بالحديث عن التلبية، فأبحث في معناها واشتقاقها في أقاويل اللغويين وروايات الإخباريين وآراء المفسّرين، ومن ثَمَّ أن أقسم هذه الدراسة قسمين هذا القسم واحد منهما، وقد جعلته في الموضوعات التي استخلصتها من هذه الصيغ الأدبية استخلاصاً يرمز إليها، ويفهم منها فَهْماً عاماً، فقد كانت رمزاً للتوحيد العقدي والوحدة القومية، ورمزاً للحلف الديني الوثني، ورمزاً للصراع الديني والقبلي، وكانت صفتها الدينية والقبلية السمة البارزة في موضوعات هذا القسم. وبذلك أكون قد اقتصرت في دراستي لهذه الصيغ الأدبية على الجانب الذي شمل العرب عامة، من غير أن أقف على خصوصية معينة لقبيلة ليست في غيرها.

وعرَّجتُ في دراستي لها على النواحي الفنية، لأهميتها في الكشف عن تجارب العرب على التلبيات الجاهلية – للوصول بها إلى وزن مستقرّ – ما يجعلها قريبة الشبه بالشعر الجاهلي في المراحل التي مرّ بها في تطوّره، كشفاً ركّزوا فيه على الناحية الإيقاعية التي اعتمدوا فيها على ظاهرة التكرار التي تجلّت في مستويات متعدّدة، اعتماداً ساعدهم على غنائها وإنشادها.

وقد اتّبعتُ في بحثي منهجاً جديداً في عرض الصيغ التلبوية، ودراستها والتعليق عليها، لم يسبق – فيما أعرف – أن دُرِسَتْ على هذا النحو. واعتمدتُ في دراسته على بعض الأمّهات التي انفردت بتلبيات القبائل، وكانت تحمل عنواناً خاصاً بها يدل

على مضمونها، مثل كتاب: الأزمنة وتلبية الجاهلية لقُطْرب، وهو من أقدم المظانِّ في هذا الموضوع، واستعنت بعدد من المصادر الأُخَر التي كان الحديث عن التلبيات فيها يأتي عَرَضاً، مثل كتاب: المحبر لابن حبيب، وتاريخ اليعقوبي، ورسالة الغفران للمعرّي، واستفدتُ من كتاب الدكتور عادل البياتي: دراسات في الأدب الجاهلي، تأكيدَ ما توصّلتُ إليه، وتوضيح جوانب البحث لي، وتوسيع نظرتي في معالجته.

التلبية: معناها، واشتقاقها:

اختلف اللغويون في لفظ "لبيك" وفي معناه واشتقاقه، فلم ينظروا إليه بصفته كلمة مفردة تحوي في تركيبها على جملة تتكون من فعل وفاعل مضمر ومفعول به يتمثل في الضمير المتصل (الكاف)، وتؤدي معنى عبارة تامة معنًى اصطلحت عليه الأمة العربية منذ أن عرفت هذه اللفظة، ولبَّى بها إبراهيم الخليل، وأجابته العرب بمثل ذلك[1]، بل نظروا إليه بصفته لفظة مجرّدة عن الاستعمال الروحي الديني الذي يؤدي وظيفة دينية في مناسبات معلومة ومواسم محدّدة، فأخضعوها تارة إلى واحد من الأصول الاشتقاقية في اللغة التي تعود إلى: لبأ، وألب، ولبب، ولبي، وأخضعوها أخرى إلى القواعد النحوية، ونظروا فيها مرَّة نظرة دلالية، ونظروا فيها مرة أخرى نظرة بلاغية. ولا تخفى المقاييس التي اعتمدوا عليها، واحتكموا إليها في هذه الآراء، ولكنهم عندما أعادوا "لبيك" إلى المواد اللغوية المعجمية، وذكروا تفسيراته المتعددة فيها، نظروا إلى المعنى الذي تؤديه هذه الكلمة في الاستعمال العادي بين الناس، معنًى لا يلتزم بوقت ولا يتقيّد بمناسبة.

وقد اتفق أكثر اللغويين في تفسيرهم لـ "لبيك" على أنه صيغة وردت في معنى واحد هو "أقام"، ليس بمعنى الإقامة المادية المعتادة، بل الإقامة الروحية التي تؤدي

(1) انظر إجابة العرب لإبراهيم عليه السلام حين أمره الله تعالى أن يؤذن في الناس بالحج، في الأزرقي، أخبار مكة 1: 66–72، وأبو الحواري، الدراية 1: 82–83، والنويري، نهاية الأرب 1: 308–309، والبغدادي، حاشية على شرح بانت سعاد 2: 151.

وظيفة الطاعة والخضوع[2] مقرونة بلزوم المداومة عليها[3]، وليس هذا هو المفهوم من التلبية بالمعنى الاصطلاحي في الحجّ، وإنما هو بمعناه اللغوي، فالتلبية التي نقصدها هي: مصدر الفعل المضعَّف من لبَّى يلبِّي، وتعني إجابة المنادي، أي إجابة الملبّي ربه، وقولهم في الإهلال بالحجّ: لبيك اللهم لبيك، معناه إجابتي لك يا ربِّ، وقيل: معناه إخلاصي لك[4]، وقيل: إنما هو إجابة لأمرك بالحج[5]، مأخوذ من لبّ وألبّ.

وقد تباينت آراء اللغويين في تفسير "لبيك" لاختلاف نظرتهم إليه في الأصول الثلاثة التي ذكرناها؛ فأما اختلافهم في لفظه فإنه يعود إلى قولهم إن "لبيك" مثنى، فيقولون في الرفع "لَبَّان"، وفي النصب والخفض "لَبَّينِ"[6].

وقال بعضهم مبيناً دلالته في الاستعمال[7]: إن الياء في "لبيك" للتثنية، ونصب على المصدر، وأصله لبّاً لك، وثنّي للتأكيد. وقيل[8]: منصوب على المصدر بعامل مضمر، أي أجبت إجابة بعد إجابة إلى ما لا نهاية. وقال سيبويه[9]: انتصب "لبيك" على الفعل، كما انتصب سبحان الله.

(2) البياتي، أصالة الوحدة العربية: 37.
(3) انظر ابن منظور، لسان العرب: (لبب).
(4) المصدر السابق: (لبب)، وانظر الشافعي، كتاب الأم 5/3: 184، وابن سلمة، الفاخر: 4، والبغدادي، حاشية على شرح بانت سعاد 2: 151.
(5) ابن سلمة، الفاخر: 4، وانظر القسطلاني، إرشاد الساري 4: 42.
(6) ابن منظور، لسان العرب: (لبب).
(7) المصدر السابق، وانظر ابن سلمة، الفاخر: 4، والعيني، عمدة القاري 9: 172.
(8) ابن منظور، لسان العرب: (سعد)، والقسطلاني، إرشاد الساري 4: 41.
(9) ابن منظور، لسان العرب: (لبب).

ونظر ابن جنّي إلى بنية الكلمة، فذكر أن الألف في لَبَّى عند بعضهم هي ياء التثنية في "لبيك"؛ لأنهم اشتقوا من الاسم المبني الذي هو الصوت مع حرف التثنية فعلاً، فجمعوه من حروفه[10].

ورأى بعض اللغويين في "لبيك" وجهاً بلاغياً؛ فقالوا[11]: إن "لبيك" تثنية يراد بها التكثير والمبالغة، ومعناه إجابة بعد إجابة بعد إجابة، ولزوماً لطاعتك، فثنَّى للتوكيد، وهو مذهب سيبويه، بدليل قلب الألف ياءً مع المُظْهَر، وليست تثنيته حقيقية بحيث لا يتناول إلا فردين، بل هو من المثناة لفظاً.

وذهب بعضهم إلى أن العرب لم تتكلَّم في شيء من هذا بواحد، إنما جاء على التثنية في "لبيك"، وهو في الكلام بمعنى قولهم: حنانيك أي حناناً بعد حنانٍ[12].

وذهب الخليل وسيبويه والجمهور إلى أن لبيك تثنية لبّ. وحكى سيبويه عن بعض العرب "لبِّ" على أنه مفرد "لبيك" غير أنه مبنيّ على الكسر كأمس[13]، ويعلق البغدادي على رأيه؛ فيقول[14]: وعلّق لقلة تمكّنه، ونصبه نصب المصدر كأنه قال: إجابةً. وينقل عن ابن مالك أن "لبيك" اسم فعل، وهو فاسد لإضافته[15].

(10) سرّ صناعة الإعراب 2: 744–745، وانظر ابن منظور، لسان العرب: (لبب)، والبغدادي، خزانة الأدب 2: 96–97.

(11) انظر الضبي، الأمثال: 49، وابن سلمة، الفاخر: 4، وابن منظور، لسان العرب: (درر)، والعيني، عمدة القاري 9: 172، والبغدادي، حاشية على شرح بانت سعاد 2: 150، والبغدادي، خزانة الأدب 2: 92، وفنسنك، دائرة المعارف الإسلامية 5: 449.

(12) وترد أيضاً تحنّاناً بعد تحنُّن. انظر الضبي، الأمثال: 49، وابن سلمة، الفاخر: 5، والبغدادي، حاشية على شرح بانت سعاد 2: 150.

(13) البغدادي، خزانة الأدب 2: 92، وانظر ابن جنّي، الخصائص 3: 40، وابن منظور، لسان العرب: (لبب).

(14) البغدادي، خزانة الأدب 2: 92.

(15) قال البغدادي (المصدر السابق): "وهذا مخالف لما قاله ابن هشام في المغني: أن شرط مجرور لبَّيْ وسعدَيْ وحنانَيْ ضمير الخطاب...".

وقيل[16]: إن أصل "لبيك" إمَّا "إلبابَيْنِ" حذف منه الزوائد، وإما من لبّ بالمكان بمعنى أقام، فلا حذف. وينبغي أن يكون المأخوذ منه هذا؛ فإنه لا تكلّف فيه، وفعله ووصفه ثابت.

وزعم يونس أن "لبيك" اسم مفرد لا مثنى، والياء فيه كالياء في لديك وعليك وإليك، يعني في انقلابها ياء لاتصالها بالضمير[17]، فقال في ذلك[18]: ولكنه جاء على هذا اللفظ في حدّ الإضافة.

وأما اختلاف معناه واشتقاقه فقيل فيه سبعة أوجه، عندما ساقوا الفعل "ألبَّ" و "لبَّ"؛ فقيل[19]: معنى لبيك، إجابة بعد إجابة، أو إجابة لازمة[20]. وقيل معناه[21]: أنا مقيم على طاعتك إقامة بعد إقامةٍ، مأخوذ من قولهم: لبَّ بالمكان وألَبَّ إذا أقام به ولزمه[22]؛ قال ابن أحمر[23]:

(16) المصدر السابق 2: 95. أما الفعل فإنه يقال: لبّ بالمكان: إذا أقام فيه، وأما الوصف فإنه يقال: رجل لَبٌّ أي لازم للأمر.

(17) ابن منظور، لسان العرب: (لبب)، وانظر ابن جنّي، المحتسب 79:1، والعيني، عمدة القاري 9: 172، والقسطلاني، إرشاد الساري 4: 41.

(18) برواية ابن سيده، عن سيبويه، عنه. ابن منظور، لسان العرب: (لبب).

(19) المصدر السابق: (لبب)، والعيني، عمدة القاري 9: 173،172. ومثله: حنانيك، أي تحنُّناً بعد تحنُّنٍ.

(20) في القالي، الأمالي 2: 200: "إجابة لك بعد إجابة، ولزوماً لك بعد لزوم، أي كلَّما دعوتني أجبتُكَ ولزمتُ طاعتك".

(21) العيني، عمدة القاري 9: 172، وانظر ابن سلمة، الفاخر: 4 – 5، وابن منظور، لسان العرب: (سعد)، (لبب)، (لبي)، والقسطلاني، إرشاد الساري4: 41–42، والبغدادي، خزانة الأدب 95:2، وفنسنك، دائرة المعارف الإسلامية 5: 449.

(22) انظر ابن سلمة، الفاخر: 5، وابن جنّي، سرّ صناعة الإعراب 747:2 – 748، وابن منظور، لسان العرب: (لبب)، (لبي).

(23) شعره : 141، وانظر البكري، سمط اللآلي: 818، والضبي، الأمثال: 48، وابن سلمة، الفاخر: 4، والقالي، الأمالي 2: 200.

وجِيـــدِ أَدْمـــاءَ وعَيْنَـــيْ جُـــؤْذَرٍ لَـــبَّ بـــأَرْضٍ لَـــمْ تَوَطَّأْهـــا الغَـــنَمْ

وذكر بعضهم أن الكاف فيه للإضافة، وذكر آخرون أنه ليس فيه إضافة، والكاف حرف خطاب، ومعناه ما تقدّم[24]. وقيل معناه[25]: اتجاهي إليك وقصدي لك، وإقبالي على أمرك، مأخوذ من قولهم، داري تَلَبُّ دارَك، أي تواجهها. وقيل معناه[26]: محبتي لك، مأخوذ من قولهم: امرأة لَبَّةٌ إذا كانت محبة لزوجها، أو محبة لولدها عاطفة عليه. وقيل معناه[27]: إخلاصي لك، من قولهم: حَسَبٌ لُبابٌ، إذا كان خالصاً مَحْضاً. وقال إبراهيم الحربي[28]: معناه قرباً منك وطاعة، من الإلباب وهو القرب. وقال أبو نصر[29]: معناه أنا مُلِبٌّ بين يديك أي خاضع.

وأما من ذهب إلى أن أصل "لبيك" من "لبأ" بالهمز؛ فقال[30]: "لَبَأَ فلان من هذا الطعام يَلْبَأُ لَبْأً إذا أكثر منه... ولبيك كأنه استرزاق". وينفي كل من ابن جنّي والجوهري أن يكون أصل "لبيك" مهموزاً؛ فقالا إن قول مَنْ قال: لَبَّأْتُ بالحج تلبئة، كان ينبغي أن يقول: لَبَّيْتُ بالحج، ولكن العرب قد قالته بالهمز، وهو على غير القياس[31].

(24) القسطلاني، إرشاد الساري 4:41 – 42، والبغدادي، خزانة الأدب 2:96.

(25) ابن سلمة، الفاخر: 5، وابن منظور، لسان العرب: (لبب)، والفيروزآبادي، القاموس المحيط: (ألب)، والعيني، عمدة القاري 9: 172، والقسطلاني، إرشاد الساري 4: 42، والبغدادي، حاشية على شرح بانت سعاد 2: 150–151، والبغدادي، خزانة الأدب 2: 96.

(26) انظر المصادر نفسها في الحاشية رقم (25) دون (خزانة الأدب)، والبغدادي، حاشية على شرح بانت سعاد 2:151.

(27) انظر المصادر نفسها في الحاشية رقم (25) دون (الفاخر)، والبغدادي، حاشية على شرح بانت سعاد 2:151.

(28) البغدادي، حاشية على شرح بانت سعاد 2: 151، وانظر العيني، عمدة القاري 9: 172.

(29) القسطلاني، إرشاد الساري 4: 42، وانظر العيني، عمدة القاري 9: 172، والبغدادي، حاشية على شرح بانت سعاد 2:151.

(30) ابن منظور، لسان العرب: (لبأ).

(31) انظر المصدر السابق: (لبأ)، (لبب)، (لبي).

وقد أحسّ الأزهري بهذا التخبط الذي وقع فيه اللغويون والنحويون؛ فقال في معرض تفسيره لتلبية الرسول (ﷺ)[32]: "وحاجة أهل العلم إلى معرفة تفسيره ماسة"، ثم بدأ يفسره، وانتهى إلى أن اللفظة تعني الإقامة على الطاعة، فذهب مذهب من جعله مصدراً منصوباً بفعل لا يظهر في الاستعمال[33]، وبعد أن ذكر آراء اللغويين في ذلك حسم الأمر جامعاً بين القول الأول والثاني[34]؛ فقال[35]: "والقول ما قاله ابن السكيت وأبو العباس[36] لأن العبد يخاطب ربه ويذكر طاعته ولزومه أمره". وبمثل هذا الرأي قال فنسنك؛ فبعد أن ذكر أن لغويي العرب جعلوا صلة بين "لبيك" ومعناه "أنا مقيم على طاعتك"، وبين "لبّ" ومعناه الطاعة؛ قال[37]: "ولا شك أنهم أصابوا في ذلك". وقد يكون رأي الأزهري – ومن ثَمَّ فنسنك – أقرب الآراء إلى معنى "لبيك"، فقد جمع فيه بين المعنى اللغوي والوظيفة الدينية له، على أنه يمكن أن يؤدي رأي واحد أو أكثر – من الآراء السبعة التي ذكرناها – بتأويل بسيط مثل ذلك، ولكن المعنى الذي أردناه من التلبية – والذي عرضنا له أولاً – هو المعنى أو المدلول الاصطلاحي له في الحج، وليس معناه اللغوي، وهو معنى مقصود مخصوص في تعبير واحد ليس غير، وقد أشار العيني إلى ذلك فقال[38]: "والأول[39] منها أظهر وأشهر لأن المحرم مجيب لدعاء الله إياه في حج بيته".

(32) المصدر السابق: (سعد) وسيرد الحديث عن تلبية الرسول (ص) في افتتاح الصلاة، انظر الحاشية رقم (129).

(33) المصدر السابق: (سعد)، وانظر البياتي، أصالة الوحدة العربية: 37.

(34) حسب ترتيبنا فيما سبق.

(35) ابن منظور، لسان العرب: (سعد).

(36) "حكي عن ابن السكيت في قوله لبيك وسعديك تأويله إلباباً بك بعد إلباب أي لزوماً لطاعتك بعد لزوم وإسعاداً بعد إسعاد؛ وقال أحمد بن يحيى: سعديك أي مُساعدةً لك ثم مساعدة وإسعاداً لأمرك بعد إسعاد".

(37) فنسنك، دائرة المعارف الإسلامية 5: 449.

(38) العيني، عمدة القاري 9: 172.

وتقتصر التلبية – بناء على ذلك – على الحاج فقط، والحجّ بالاصطلاح الديني: قصد التوجُّه إلى البيت خاصة بالأعمال المشروعة فرضاً وسنة[40]، ومن هنا كان معنى التلبية الإجابة بعد الإجابة يتسق مع مفهوم الحج في خصوصية التوجه إلى البيت، للقيام بالنُّسُك الدينية استجابة لدعاء الله، وفي أن كلاًّ منهما مختص بالآخر دون سواه. وعليه فإن قول البغدادي إن "التلبية من مادّة معتلّة غير مادة المضاعف؛ ونظائره كثيرة مثل صرّ وصرّى؛ فإن لبّي غير منحصر معناه في قال لبّيك، بل يأتي بمعنى أقام، ولازمٌ مثل ألبّ بالمكان"[41] لا يوافق هذا الرأي، وقول من قال يجوز استعمال لبّيك وحده[42]، فإنه لا يدخل في موضوعنا، لأنه يستعمل خارج إطار التلبية الدينية، وليست التلبية فيه لله في الغالب[43].

فإذا كانت التلبية – بهذا المفهوم – لفظة مختصة، فإن الإهلال لفظة عامة[44]، وأصل الإهلال في اللغة: رفع الصوت[45]، ولما قيل للملبّي في حَجَّة أو عمرة "مُهِلّ" لرفعه صوته بالتلبية[46]، فإن اللغويين نظروا في الإهلال من حيث وظيفته الدينية،

(39) الأول في ترتيبنا أيضاً.

(40) ابن منظور، لسان العرب: (حجج).

(41) البغدادي، خزانة الأدب 2: 97.

(42) المصدر السابق2: 96. وأما سعديك فلا يستعمل إلا تابعاً للبّيك.

(43) انظر فنسنك، دائرة المعارف الإسلامية 5: 449.

(44) لأنه يقال: أهَلَّ الرجل واستهلَّ إذا رفع صوتَه، وأهَلَّ المُعْتَمِرُ إذا رفع صوتَه بالتلبية، وقد تكرر في الحديث ذكر الإهلال، وهو رفعُ الصوت بالتلبية، وأهَلَّ المحرِمُ بالحج يُهِلُّ إهْلالاً إذا لَبَّى ورفَعَ صوتَه، ويقال للإحرام إهلال لرفع المحرِم صوته بالتلبية، وكل رافعٍ صوتَه فهو مُهِلّ. ومنه استهلال الصبي، إذا صاح عند سقوطه من بطن أمه، واستهلال المطر، وهو صوت وقوعه على الأرض. ويقال: وبه سمي الهلال لأن الناس يرفعون أصواتهم بالإخبار عنه. الطبري، تفسيره (شاكر) 3: 319، وابن منظور، لسان العرب: (هلل).

(45) ابن منظور، لسان العرب: (هلل).

(46) الطبري، تفسيره (شاكر) 3: 319.

فجعلوه بمعنى التلبية[47]، واستشهدوا بقول النابغة الذبياني يذكر دُرَّة أخرجها غَوَّاصُها من البحر[48]:

أو دُرَّة صَـــدَفِيَّةٍ غَوَّاصُـــها بَهِجٌ مَتَـى يَرَهـا يُهِـلَّ ويَـسْجُدِ

يعني بإهلاله: رفعَه صوتَه بالدعاء والحمد لله إذا رآها.

وقد استخدمت لفظة "لبيك" منذ القديم – خارج إطار المدلول الـديني – بمعنـى الإجابة، كما في قول الراجز[49]:

إنَّـكَ لـو دَعَـوْتَني، ودونـي زَوراءُ ذاتُ مَنْـزَعٍ بَيُـونِ

لَقُلْتُ: لَبَّيْه، لمَنْ يَدْعُوني

وما زالت اللفظة مستعملة في العصر الحالي بالمعنى نفسه، فإذا قال الرجل لمن دعاه "لبيك"، أي أجبتك، كأنه قال له: نَعَمْ، ونحو ذلك من أحرف الجواب.

التلبية عند عرب الجاهلية، ما ترمز إليه:

إن المفهوم الذي توقفت عنده لمعنى التلبية، بالمعنى الاصطلاحي، هو المفهـوم الذي عرفه العرب في عَهْدَي إبراهيم الخليل، والعصر الإسلامي، أما في عهد الشرك والوثنية فقد كان توجّه العرب إلى بيت أصنامهم – والبيـوت الأخـرى – للتقـديس والعبادة في موسم الحج، وغيره، ولكنه كان استجابة لحاجة مادية، إما لـدفع مكـروه

(47) ابن منظور، لسان العرب: (هلل)، وانظر العيني، عمدة القاري 9: 170–171.

(48) ديوانه: 92، وانظر ابن منظور، لسان العرب: (هلل)، والبياتي، أصالة الوحدة العربيـة: 37. وقال ربيع بن ضُبَع الفَزَاري يذكر طواف قبائل من العرب – قُضاعة ولَخْم وجُـذَام وعاملـة وغطفان – حول الصنم أُقَيْصِر، بأنه تسبيح وتهليل:

فـإنني والـذي نُعْـمُ الأنـام لـه حَـوْلَ الأُقَيْـصِرِ تـسبيحٌ وتهليـلُ

انظر ابن الكلبي، الأصنام: 53، وياقوت، معجم البلدان 1: 283.

(49) ابن منظور، لسان العرب: (لبب)، وانظر البياتي، أصالة الوحدة العربية: 38.

أو ضرر عنهم، وإما لتحقيق حاجاتهم ورغباتهم[50]؛ ذلك أن العرب كانوا يوحدون الله، وفي الوقت نفسه كانوا يشركون معه آلهتهم في التقديس والتعظيم[51].

ولقد تنوّعت تلبيات العرب وأدعيتهم في التوسل لأصنامهم لترأف بهم وتلبّي مطالبهم، تنوّعاً جعلني أقسمها قسمين؛ كل قسم منها في دراسة مستقلة؛ فأما القسم الأول – الذي اقتصر البحث عليه – فكان تلبيات رمزية ترمز إلى موضوعات عامة لا تخصّ قبيلة بعينها، وإنما مجموعة من القبائل وربما العرب جميعاً. ومن الطبيعي أن تغلب الصفة الدينية من جهة، والقبلية من جهة أخرى على موضوعات هذا القسم، وهي:

1- رمز للتوحيد العَقَدي والوحدة القومية:

ويتضح هذا الرمز في المقطع الإنشادي الذي كانت تردّده نزار أولاً[52]، ثم قريش تالياً[53]؛ وهو: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ لا شريكَ لَكْ**". ويمثل هذا المقطع الأصول الأولى لأقدم تلبية عرفها العرب وساروا عليها، وهي تلبية إبراهيم الخليل عليه السلام[54] حين أمره الله تعالى أن يؤذّن في الناس بالحجّ[55]. إذْ تعدُّ تلبيته – في

(50) انظر علي، جواد، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام 6: 182–183، 324، 326.

(51) انظر حديث ابن الكلبي حول هذا الموضوع وتعليقنا عليه فيما سيأتي.

(52) ابن الكلبي، الأصنام: 23.

(53) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 116، وانظر ابن حبيب، المحبر: 311، واليعقوبي، تاريخه 1: 255.

(54) انظر الأزرقي، أخبار مكة 1: 194، ومسلم، صحيح مسلم: 843، والطبري، تفسيره (بولاق) 17: 106–107، والنويري، نهاية الأرب 1: 308–309، وابن كثير، البداية والنهاية 1: 174–175، والعيني، عمدة القاري 9: 172، والقسطلاني، إرشاد الساري 4: 42، والبغدادي، حاشية على شرح بانت سعاد 2: 151، والبياتي، نصوص التلبيات قبل الإسلام: 267، وبيلو، تيارات عقدية وثقافية: 12.

(55) إشارة إلى قوله تعالى: (وأذِّن في الناس بالحجّ) الحج، الآية: 27. وانظر قصة الانبعاث يوم ظهر أول نص للتلبية في عهد إبراهيم في: الأزرقي، أخبار مكة 1: 66–72، والطبري، تفسيره (شاكر) 1: 433، والنويري، نهاية الأرب 1: 308–309.

ضوء الأخبار التي وصلت – التلبية الأم؛ لأن جميع القبائل العربية خضعت لصيغتها وردّدتها[56] ترديداً جمعها في وحدة دينية واحدة في التوجه نحو معبود واحد، ووحدة قومية شاملة تلغي المنازعات القبلية والحدود السياسية في النزوع إلى صيغة واحدة تؤلّف بينها وتجمع شتاتها؛ فالتلبية "لم تقتصر على بصفتها صيغة دينية تجمع إليها قلوب العرب، بل هي إلى جانب ذلك هتاف قومي يوحدهم تحت سلطة مركزية، إن لم تكن دنيوية، فهي على الأقل روحية"[57]. ولا شك أن التلبية التي فعلت هذا الفعل في النفوس فتركت أثراً في هذين الحدَثَيْن، لا بدَّ أن تأتي بأثر آخر– هو نتيجة حتمية لهما ترتّب على تلازمهما – يتمثّل في نزوع العرب نحو توحيد لغوي، وجد طريقه في الفصحى التي عرفت بـ "لغة قريش" أو لهجتها[58]. ولذلك ليس مستبعداً أن يكون الرواة أنفسهم قد أدركوا أهمية التلبية لدى العرب، وأثرها في توحيدهم العقدي ووحدتهم السياسية، فذكروا أنها كانت تلبية نزار كلها، وطبيعي أن المقصود بنزار هو جميع القبائل العدنانية[59]، ثم أدركوا تطوّر أهميتها على الصعيد اللغوي فأشاروا إلى أنها صارت لقريش.

وبقيت التلبية من عهد إبراهيم الخليل، عليه السلام، على هذا النحو، تجمع إليها قلوب العرب روحياً وقومياً إلى أن غيَّرها عمرو بن لُحَيّ الخزاعي[60]، في رواية لا تخلو من

(56) البياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2: 153.

(57) البياتي، أصالة الوحدة العربية: 42، والبياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2: 144.

(58) انظر البياتي، أصالة الوحدة العربية: 41.

(59) انظر البكري، معجم ما استعجم: 5، 17–20، 76، 79، والبياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2: 154.

(60) هو عمرو بن لُحَيّ – وهو ربيعة، وقيل: عامر – بن حارثة بن عمرو بن عامر الأزدي، وهو أبو خزاعة، وكان قد غلب على مكة وأخرج منها جرهماً، وتولّى حجابة البيت بعدهم، وكان أول مَنْ غيَّر دين الحنيفية، دين إبراهيم عليه السلام، وكان في قومه شريفاً، سيداً مطاعاً، قد جعلته العرب – حين غلبت خزاعة على البيت، ونفت جرهم عن مكة – ربّاً لا يبتدع لهم بدعة إلا اتخذوها شرعة، وما قال لهم فهو دين متبع لا يُعْصَى. لمزيد من التفصيل

الأسطورة أو الخرافة المسلّية، فجعلها: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ لا شَرِيكَ لَكْ، إلا شَرِيكٌ هُوَ لَكْ، تَمْلِكُهُ وما مَلَكْ** [61]"، ويلاحظ على التلبية في صيغتها الأخيرة أنها مؤلّفة من مقطعين: الأول المقطع التوحيدي، والثاني المقطع الوثني. ولهذا التحريف أو التغيير الذي طرأ على التلبية قيمته ودلالته في حياة العرب الدينية من عدة أوجه:

أولها: أن عمرو بن لُحَيّ الذي كان أول مَنْ غيَّر دين الحنيفية، كان يلبّي على مبدأ العرب في التوحيد العقدي، وأنه ربما خضع للوثنية الجديدة تحت ضغط ظروف مجهولة إلينا، وليس كما يذكر الرواة[62].

وثانيها: أن التحريف الذي أصاب التلبية تمّ على أساس الإبقاء على الصيغة القديمة[63]، في هذه التلبية والتلبيات الأُخَر التي تأثرت بها ونشأت بعدها، لم يشذّ عنها إلا القليل منها[64]، وهذا يدل على أن التلبية لم تستطع التخلص من الأصول الأولى التي ربطت العرب برباط قوي مقدّس على المستوى الديني، وبرباط وطني موحّد على المستوى القومي، رغم إضافة عبارات الشرك والوثنية إليها. وأن الانتصار الجزئي للوثنية على عقيدة القوم وفكرهم، لم يستطع – بأي حال من الأحوال – أن يلغي الأصل الذي قامت عليه التلبية إلغاءً تاماً، وإنما بنى مجده وبقاءه عليه[65]. كما

انظر ابن الكلبي، الأصنام: 24– 25، 65، والأزرقي، أخبار مكة 1: 96، 100 – 101، 116–117، 193، واليعقوبي، تاريخه 1: 254، وابن دريد، الاشتقاق: 468، والمسعودي، مروج الذهب 2:56 – 57، 238، وابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 233 – 235، والفاسي، شفاء الغرام 1: 371، 2: 45، والآلوسي، بلوغ الأرب 2: 200، 213.

(61) انظر الخبر في الأزرقي، أخبار مكة 1: 194، وكذلك السهيلي، الروض الأنف 1: 102، وابن كثير، البداية والنهاية 1: 175.

(62) انظر الحاشية السابقة رقم (61)، والبياتي، أصالة الوحدة العربية: 41.

(63) انظر المرجع السابق: 41.

(64) كما سنبين فيما بعد.

(65) انظر البياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2: 153.

لم تستطع الوثنية أن تدحر التوحيد العقدي من نفوس العرب قاطبة، أو أن توسّع من نفوذها على حسابه.

وثالثها: إن هذه الإضافات – وإن كانت ذات قيمة مادية عملية في حياة العرب[66] – فهي لم تكن ذات قيمة فكرية[67] أثرت في مناحي تفكيرهم، ونظرتهم التأملية والفلسفية في الكون والحياة، بحيث تكون ظاهرة لافتة للنظر تسترعي انتباه الرواة لروايتها والإخبار عنها، "أكثر من الحصول على اعتراف جزئي بمعبودية أرضية" [75] ذات آلهة متعدّدة؛ "لأنها جميعاً تعود إلى أصل واحد، هو المعبود الأكبر الذي يبسط قدرته على مملكة السماء" [75]. على أننا نستطيع أن نتبيّن قيمة ما ذهبنا إليه وإثباته من خلال التلبيات نفسها؛ فأول ما نلاحظ في هذه النصوص التلبوية أنها تتّحد في مقدمتها، موحية بصيغة توحيدية[68] تكاد تكون شعاراً متعارفاً عليه بين القبائل العربية، حيث تُلْزَم باتباعه بوحي من عقيدتها الدينية التي تشرّبتها نفوس العرب آنذاك، ويبدو هذا من "بصفتهم يلبّون – برغم الإضافات الوثنية – بعبارة مطلعية توحّد كلمتهم ومشاعرهم"[69] لفظاً ومعنًى، وقد كان ابن الكلبي أول مَنْ التفت إلى هذه الحقيقة، فذكر أن العرب في العصر الجاهلي كانوا يوحّدون خالقهم بالتلبية[70]. والأمثلة على ذلك كثيرة[71]، على أن التلبية الأم التي أشرنا إليها من أوضح الأمثلة على ما نحن بصدده.

(66) ويتضح ذلك من إيمانهم بها أنها تنفع وتضرّ، ومن توسلاتهم إليها لتحقيق مطالبهم، وتلبية حاجاتهم.

(67) البياتي، أصالة الوحدة العربية: 41.

(68) البياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2: 143–144.

(69) البياتي، أصالة الوحدة العربية: 42.

(70) ثم يدخلون معه آلهتهم، ويجعلون ملكها بيده. ابن الكلبي، الأصنام: 23. وسيأتي الخبر مفصّلاً فانظر مصادره في الحاشية رقم (107).

(71) انظر قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 116–126، وابن حبيب، المحبّر: 311–315، واليعقوبي، تاريخه 1: 255–256، والمعرّي، رسالة الغفران: 535–537.

وقد خرجت بعض التلبيات على هذا الأصل الذي شاع بين العرب، والذي سارت عليه واتبعته من عهد إبراهيم عليه السلام، فلم تبدأ بالتلبية الأولى كما بدأت بها التلبية الأم[72]، وإنما رُويت من دون مقدمتها التوحيدية التي تخاطب إله العرب القومي، فبدأت بمخاطبة آلهة الشرك، وبتلبية الصنم الذي تنسك له، وتحجّ إليه، وهذا واضح في تلبيتَيْ هَمْدان وحدها: "**لَبَّيْكَ مَعْ كُلِّ قَبِيلٍ لَبُّوكْ**"[73] و "**لَبَّيكَ رَبَّ هَمْدانْ**"[74]، وفي تلبية حمير وحليفتها هَمْدان: "**لَبَّيْكَ عَنْ حِمْيَرٍ وَهَمْدانْ**"[75]، وفي تلبية قُضاعة: "**لَبَّيْكَ عَنْ قُضاعَةْ**"[76]، وفي تلبية غَسّان: "**لَبَّيْكَ ربَّ غَسَّان**"[77]، وفي تلبية جُذام: "**لَبَّيْكَ عن جُذام**"[78] وغيرها[79]. والذي يبدو لي أن حَذْف هذه المقدّمات التوحيدية في مطالع التلبيات هو من تصرّف الرواة، أو من تصرف ابن الكلبي[80]، وقطرب، وابن حبيب[81]، واليعقوبي[82]، والمعرّي أنفسهم، أخذ اللاحق عن السابق هذا المنهج واتكأ

(72) والتلبيات الأُخَر التي سارت على نهجها.

(73) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 123. وعلّق المعرّي (رسالة الغفران: 537) على التلبية أنها من السريع الذي يلتقي فيه ساكنان، وقال: "قولهم: لَبُّوك، أي لزموا أمرَك، ومن رَوَى: لبَّوْك، فهو سِنادٌ مكروه".

(74) المعرّي، رسالة الغفران: 535.

(75) اليعقوبي، تاريخه 1: 256.

(76) المصدر السابق.

(77) المصدر السابق.

(78) المصدر السابق.

(79) انظر أمثلة على ذلك في: قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 118، 121–125، وابن حبيب، المحبَّر: 313، واليعقوبي، تاريخه 1: 256، والمعرّي، رسالة الغفران: 535، 537، والبياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2:182.

(80) انظر ابن الكلبي، الأصنام: 24 تلبية عَكّ.

(81) جميع التلبيات التي رواها ابن حبيب رواها بمقدمتها التوحيدية ما عدا تلبية عَكّ، وهي: "**عَكُّ إليكِ عانِيَهْ**".

عليه، وعَدَّه شِرْعة ليس من الخطأ السير عليها، وكأنه بهذا يعزو التحلّل من اتباع الأصل، والخروج عن العُرْف إلى الرائد الأول في هذا المجال، الذي من الأولى أن يوجّه الانتقاد إليه في ذلك، ويمكن أن نذهب في تعليل هذا التصرّف من الرواة أنهم استثقلوا أن يعيدوا الشطر المكرّر في أول كل تلبية، باعتباره مفهوماً ضمناً أو سياقاً[83].

على أن نزع هذه المقدّمات لم يغيّر من واقع العرب شيئاً، ولم يؤثر في عقيدتهم التوحيدية، وفي نظرتهم إلى الذات الإلهية، بحيث يجعل من عبادة الأصنام المعتقد السائد بعدئذ، والمعتنق الوحيد الذي يملأ حياتهم روحياً وفكرياً؛ لأنهم وما يعبدون يقرّون بالعبادة والتعظيم لله ربّاً لهم، وقد صرّحوا بذلك، فقال بنو أسد في تلبيتهم[84]: "**لا نَعْبدُ الأصنامَ حَتَّى تَجْتَهِدْ، لِرَبِّها وتَعْتَبِدْ**"، وقالت ثقيف[85]: "**دَانَتْ لَكَ الأَصْنامُ تَعْظِيماً إِلَيْكَ**"، والدليل على ذلك عبارات التوحيد التي تتردّد في هذه النصوص التلبوية، والتي كانت تُنْشد إنشاداً[86] في طواف العرب حول أصنامهم، معلنة على الملأ في صيحة واحدة وهتاف قومي واحد ذلك الإرث العقدي الموحّد الذي توارثت تلبيته من عهد إبراهيم عليه السلام، وهذه العبارات – على كثرتها – تجمع على الإقرار بربوبية الله ووحدانيته، وقد تردّد هذا المعنى في تلبية بني أسد، وعبارات التوحيد في هذه التلبية أوضح من غيرها، فهم يذكرون أن الله سبحانه وتعالى الواحد الأحد، القَهَّار الذي قهر خَلْقه بقدرته وسلطانه، وهو الحي الباقي بعد فناء الخَلْق؛ فيقولون[87]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، الواحدُ القَهَّارُ والرَّبُّ الصَّمَدْ**".

(82) انظر تاريخه 1: 255–256 تلبيات أُخَر – من هذا القبيل – وردت في المصادر السابقة.

(83) انظر البياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2: 167، 168.

(84) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 119.

(85) المصدر السابق: 118.

(86) الفريجات، الشعراء الجاهليون الأوائل: 39.

(87) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 119.

وتتجلَّى عقيدة التوحيد واضحة في تلبية النخع، فهم يؤمنون بالله، مالك السموات والأرض، الخالق، المتعالي على عباده؛ فيقولون[88]: "**لَبَّيْكَ رَبَّ الأرضِ والسَّماءْ، وخالقَ الخَلْقِ ومُجري الماءْ، مُعَصَّبٌ بالمَجْدِ والسَّناءْ**".

ويلاحظ على إيمانهم بالله اعتقادهم بأنه ربّ المخلوقات كلها: ربّ النصارى وربّ جميع العرب، المُحْسِن منهم والمُسيء، ومَنْ وصل رحمه أو قطعه، ولا شكّ أن هذا الإيمان جزء من عقيدة التوحيد التي آمنوا بها؛ تقول ربيعة في تلبيتها[89]: "**لَبَّيكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ مِنْ رَبِيعَهْ ... لِرَبّ ما يَعْبُدُ في كَنِيسَةٍ وبِيعَهْ، ورَبّ كلِ واصلٍ أو مُظْهِرٍ قَطِيعهْ**".

وقد قادهم الإيمان بالله أنه قادر على كل شيء، إلى الإقرار بأنه سبحانه وتعالى يملك النفع لهم، بيده الخير لا أحد سواه؛ يقول بعض العرب في تلبيته معبّراً عن ذلك، ومخاطباً الذات الإلهية بتفريد خاص[90]: "**لَبَّيْكَ ربَّنا لَبَّيْكْ، والخَيْرُ كُلُّهُ بيدَيْكْ**".

وهم يعتقدون في إيمانهم بالله أنه عزّ وجلّ يغفر الذنوب مهما بلغتْ، ويعلّلون حاجتهم إلى مغفرته ورضوانه بأن الإنسان كثير الخطأ، وأنه لا يخلو عبد من ارتكاب معصية أو اقتراف إثم، يقول الأشعريون[91]: "**إنْ تَغْفِرِ اللَّهُمَّ تَغْفِرْ جَمَّا، وأيُّ عَبْدٍ لَكَ لا أَلَمَّا**".

وتتردّد هذه المعاني التي استقرّت في نفوس العرب من بقايا عقيدة التوحيد، في تلبية خزاعة التي تقرّ فيها بأن الغفران والهداية هما من الله عزَّ وجلَّ، وهي جديرة

(88) المصدر السابق: 125.
(89) المصدر السابق: 120.
(90) المعرّي، رسالة الغفران: 535.
(91) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 125.

بهما بعد أن صارت ولاية البيت لها[92]؛ فتقول[93]: "**نَحْنُ وَرِثْنا البَيْتَ بَعْدَ عَادْ، ونَحْنُ مِنْ بَعْدِهِمْ أَوْتادْ، فاغْفِرْ فأنتَ غافِرٌ وهادْ**".

وقد يرافق إيمانَ المرء بالله أنه يغفر الذنوب الإقرارُ بعظمته وجبروته، مع ما يتطلّبه هذا الشعور من التسليم والطاعة له؛ تقول ثقيف في تلبيتها[94]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، هَذي ثَقِيفٌ قد أَتُوكَا، وخَلَّفُوا أوْثانَهُم وعَظَّمُوكا ... قد أذْعَنَتْ بسِلْمِها إلَيْكَ، فاغْفِرْ لها فَطَالَما غَفَرْتَ**".

ويبدو التوحيد العقدي في أجلى مظاهره في التقرّب إلى الذات الإلهية حبّاً فيه وتودّداً إليه، ولا يتحقق هذا إلاّ إذا شعر المرء بأنه بين يدي الله تعالى، وأنه ملك له، يقوم نحوه بما يتوجب عليه القيام به من واجب التقديس والطاعة، فإذا عشق الذات الإلهية وتفانى في حبّه فيها، استجاب الله لمطالبه، وحقق رغباته، وأنعم عليه، فحبَّب الله بذلك عبده إليه، ورغّبه فيه؛ تقول حضرموت في تلبيتها[95]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ إنَّنَا لَدَيْكْ، لَبَّيْكَ حبِّبْنا إلَيْكْ**".

ونظفر – في تلبية الأزد – بمظهر آخر من هذه المظاهر، لم نقع عليه في التلبيات التي عثرنا عليها، وهو إيراد اسم قريش في التلبية والاهتداء للحج بوحي من الله، وهذا يدل على اتجاه إيماني جديد، يميل إلى التوحّد القومي والتوحيد العقدي، يجعل هذه التلبية أحدث من سابقاتها[96]، يقول الأزديون[97]: "**يا رَبِّ لَوْلا أنتَ ما**

(92) انظر خبر استيلاء خزاعة على البيت في: ابن هشام، السيرة النبوية 1: 119–123، والمسعودي، مروج الذهب 2: 56، والسهيلي، الروض الأنف 1: 137، 142، وابن كثير، البداية والنهاية 1:173 – 174، والفاسي، شفاء الغرام 2: 48–49.

(93) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 125.

(94) المصدر السابق: 117–118.

(95) ابن حبيب، المحبَّر: 314.

(96) انظر البياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2: 184.

(97) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 122.

سَعَيْنَا، ولا حَلَلْنا مَعْ قُرَيْشٍ أيْنَا، البَيْتُ بَيْتُ اللهِ ما حَيِيْنا، واللهِ لَوْلا اللهُ ما اهْتَـدَيْنا، نَحُجُّ هذا البَيْتَ ما بَقِينا".

وهذا كلّه يفسّر ما ذهب إليه الباحثون من أن وثنية ذلك العهد لم تكـن اعتقـاداً متيناً بالأصنام، وأن العرب لم يكونوا خالصي الولاء للوثنية[98]، وإنما كانوا – كمـا قال المفكر الفرنسي إرنست رينان – موحّدين بطبعهم، وأن ديانتهم هي مـن ديانـات التوحيد[99]، أو كما قال صاعد الأندلسي[100]: "وجميع عبدة الأوثان من العرب موحدة لله تعالى، وإنما كانت عبادتهم لها ضرباً من التدين بدين الصابئة في تعظيم الكواكـب والأصنام الممثلة بها في الهياكل، لا على ما يعتقده الجهال بديانات الأمم وآراء الفرق، من أن عبدة الأوثان ترى أن الأوثان هي الآلهة الخالقة للعالم" [109]، ودليل ذلك قوله تعالى[101]: (ما نعبدُهُمْ إلا لِيُقَرّبُونا إلى الله زُلْفى). فالعرب في أصل عقيـدتهم كـانوا يؤمنون بالله الواحد الأحد القوي الخالق الذي بيده الأمر، وقد أشار الله عزّ وجل إلـى ذلك في عدد من الآيات في محكم كتابه العزيز[102]، حيث كانوا يفردونـه بالتقـديس والتعظيم على أنه معبود قومي لهم، ولعل رأي فلايدلر أقرب إلى الصواب، حين ذهب إلى أن العرب كانوا يدينون لمعبود قومي صار أساساً لعقيدتهم التوحيديـة الخالـصة،

(98) انظر البياتي، أصالة الوحدة العربية: 41، 42، والجبوري، الشعر الجاهلي: 103، والجبوري، المستشرقون والشعر الجاهلي: 101.

(99) علي، جواد، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام 6: 34–35، وانظر البياتي، أصالة الوحـدة العربية: 42.

(100) صاعد الأندلسي، طبقات الأمـم: 59، وانظـر الجبـوري، الـشعر الجـاهلي: 103–104، والجبوري، المستشرقون والشعر الجاهلي: 102.

(101) الزمر، الآية: 3.

(102) قال تعالى: (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمواتِ والأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ) [لقمان، الآية: 25]، وانظـر الزخرف، الآية: 87، ويونس، الآية: 31.

وهي العقيدة التي آمن بها العالم فيما بعد[103]. ولكنهم كانوا يشركون معه أصنامهم في التقديس والعبادة على أنها الآلهة الوطنية الأخرى، إيماناً منهم أنها وسائط وشفاعات تقرّبهم إلى الله تعالى[104]، وللعرب في ذلك تعليلات لا يخلو بعضها من منطق مقبول، فهم يقولون: "ليس لنا أهلية لعبادة الله تعالى بلا واسطة، لعظمته فعبدناها (أي الأصنام) لتقربنا إليه تعالى"، ومنهم مَنْ يقول: "جعلنا الأصنام قبلة لنا في عبادة الله تعالى، كما أن الكعبة قبلة في عبادته"[105]؛ فعبدوها وعبدوا الأوثان وغيرها، وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم قبلَهم من الضلالات، و "فيهم – على ذلك – بقايا من عهد إبراهيم وإسماعيل يتنسكون بها، من تعظيم البيت، والطواف به، والحج والعُمْرة، والوقوف على عرفة ومزدلفة، وإهداء البُدْن، والإهلال بالحج والعمرة، مع إدخالهم ما ليس فيه منه. فكانت نزار تقول إذا ما أهلت: **لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ لا شَرِيكَ لَكْ، إلا شَرِيكٌ هُوَ لَكْ، تَمْلِكُهُ وَما مَلَكْ**. ويوحدونه بالتلبية ويدخلون معه آلهتهم، ويجعلون مِلْكَها بيده، يقول الله عزَّ وجلَّ لنبيه – صلى الله عليه وسلم –: (وَمَا يُؤْمِنُ أَكثرُهُمْ بالله إلا وهُمْ مشركُونَ)[106]، أي ما يوحدونني بمعرفة حقي إلا جعلوا معي شريكاً من خَلْقي"[107].

(103) علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام 6: 43، وانظر البياتي، أصالة الوحدة العربية: 42.

(104) قال تعالى يصف الجاهليين الذين يتقرّبون إليه بأصنامهم: (ويَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ ما لا يَضُرُّهُمْ ولا يَنْفَعُهُمْ ويَقُولُونَ هَؤُلاَءِ شُفَعاؤُنا عِندَ الله) [يونس، الآية: 18].

(105) الآلوسي، بلوغ الأرب 2: 197، وانظر الجبوري، الشعر الجاهلي: 107، والجبوري، المستشرقون والشعر الجاهلي: 103–104.

(106) يوسف، الآية: 106.

(107) ابن الكلبي، الأصنام: 22–23، وانظر ابن هشام، السيرة النبوية 1: 80، والآلوسي، بلوغ الأرب 2: 200، وبيلو، تيارات عقدية وثقافية: 12–13، والجبوري، الشعر الجاهلي: 107، والحوفي، الحياة العربية: 290، 306، وخفاجي، الحياة الأدبية: 55.

وقد تردّد صدى هذه العقيدة في تلبيات العرب، فجاءت صورة صادقة نابضة بالحياة الدينية في ذلك العهد، تصوّر العرب وهم يخاطبون الإله الأكبر بتفريد خاص نابع من إيمانهم به أنه الواحد الأحد، ثم يجعلون معه آلهة الشرك خروجاً على التوحيد، ولهذا أضافوا عبارات الشرك والوثنية إلى التلبية الأصلية تلبية التوحيد؛ فقالت كنانة وهذيل[108]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ أُبْنَا إِلَيْكْ، إِنَّ سُواعَ طَلَبْنا إِلَيْكْ**".

ولا يخفى ما في هذه التلبية من الخلط الوثني بعقيدة التوحيد، ومع ذلك فإنهم يقرّون إقراراً صريحاً أنهم وأصنامهم مآلهم إلى الله، ومآبهم إليه. وفي تلبية مذحج إشارة صريحة إلى هذا الخلط، وهم يلبّون أن الله هو رب النجم الذي يسمَّى الشِّعْرَى ورب معبوداتهم؛ فيقولون[109]: "**لَبَّيْكَ ربّ الشِّعْرَى، وربّ اللاتِ والعُزَّى**"، وقد أكّد الله تعالى في كتابه العزيز ما جاء في هذه التلبية؛ فقال[110]: (وأَنَّهُ هُوَ ربُّ الشِّعْرَى).

وإزاء هذا الاعتقاد المسيطر عليهم يرون أن أصنامهم وما يعبدون ملك للإله الأكبر، وكأنهم – بهذا الشعور– "يلتمسون لإله القبيلة من الإله القومي الكبير بقاءً وخلوداً ونصراً، لأن فيه بقاءهم ونصرهم"[111]، ويتضح هذا المعنى في تلبية قريش السابقة[112]، وردّدته كندة وحضرموت معاً؛ فقالتا[113]: "**لَبَّيْكَ لا شَرِيكَ لَكْ، تَمْلِكُهُ أو تَهْلِكُهُ، أنتَ حَكِيمٌ فاتْرُكْهُ**"، وبه قالت ثقيف[114]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، هَذِي ثَقِيفٌ قد أَتُوكَا ... عُزَّاهُمُ واللاتُ في يَدَيْكا**".

(108) ابن حبيب، المحبَّر: 312، وانظر البياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2: 146.

(109) اليعقوبي، تاريخه 1: 256.

(110) النجم، الآية: 53، وانظر الطبري، تفسيره (بولاق) 27: 45، والبياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2: 182.

(111) البياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2: 181.

(112) هي تلبية نزار سابقاً، انظرها في نص ابن الكلبي فيما سبق.

(113) اليعقوبي، تاريخه 1: 256.

(114) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 117–118.

ويبدو الشرك في عقيدة القوم وهم يجمعون بين إلههم العلوي صائحين ملبّين له، وبين آلهتهم الأرضية التي يميزونها بهذا الجمال الحسي الذي يرونه فيها؛ تقول هذيل[115]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ عَنْ هُذَيْلٍ أَدْلَجَتْ بلَيْلْ، تَعْدُو بِها رَكائِبُ إِبِلٌ وخَيْلْ ... تَهْوِي إلى رَبٍّ كَرِيمٍ ماجِد جَمِيلْ**"، وتقول هوازن في مثل ذلك[116]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ اجْعَلْ ذُنُوبَنا جُبارْ، ومَتِّعْنا وملِّنا بجِهارْ**".

والذي يبدو لي من النظر في تلبيات العرب جميعها أن هذه الإضافات الوثنية لم تكن ذات أثر يذكر في حياتهم الفكرية؛ لأن إضافتها إنما كانت ضرورة وقتية فرضتها طبيعة الحياة الدينية المستجدّة، لتدلّ بها على تغيّر جزئي حدث في عقيدتهم على المستوى العملي، لذلك كان من الصعب على العرب التخلّي تماماً عن الأصل الذي أوجد فيهم من المزايا ما ذكرناه، وأن يرضوا بتفكّكه بتأثير هذا الجزء، وتحطيم الجدار الذي استندوا إليه بوخز شوكة، والدليل على ذلك ما أثبتناه من بقاء التلبية الأم في مطالع التلبيات في عهد ما بعد إبراهيم عليه السلام، ثم هذه المعاني التي أخذت تحكي عقيدة القوم التوحيدية.

على أننا نستطيع أن نتبيّن دليلاً آخر – إن صحّ – له قيمته في الدراسات الدينية والأدبية، ذلك أننا وجدنا مجموعة من هذه التلبيات قد اكتفت بجزئها التوحيدي فقط، في حين أن جزأها الوثني– الذي كان صدًى للوضع الديني آنذاك – لم يظهر في التلبية، ولذلك – في رأيي– أسباب، كما هو الحال في تلبية السَّلَف وعكّ والأشعريين؛ فهم يقولون[117]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ ...**"، وبهذا القدر وصلت إلينا هذه التلبية، وقد تكون صحيحة، وحينئذٍ تكون قد اكتفت بجزئها التوحيدي، وهو احتمال ضعيف تؤكده الصيغة العامة للتلبيات، والأخبار التي وصفت ديانة العرب في العصر الجاهلي وتأثير

(115) المصدر السابق: 119–120.

(116) ابن حبيب، المحبَّر: 312.

(117) المصدر السابق: 313.

الوثنية فيها في إشراك الأصنام مع الله في التقديس والعبادة. وقد تكون سقطت من أيدي الرواة وهو احتمال يؤخذ به وينظر في صحته، أو أن الراوي الذي وقعت في يديه تحرّج عن رواية الأجزاء الوثنية لتعارضها مع عقيدة الإسلام[118]، وهو أرجح الاحتمالات وأقواها. ومثل ذلك يقال في تلبية غسّان وجُذام وربيعة[119]؛ تقول ربيعة في تلبيتها[120]: "**لَبَّيْكَ ربَّنا لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ إنَّ قَصْدَنا إلَيْكْ**".

ويبدو أن الأجزاء التي نقصت من هذه التلبيات، هي الأجزاء التي يظهر فيها توسّل المتعبّدين وتذللهم للأصنام لتقضي حاجاتهم لهم وتستجيب لمطالبهم، في صيغ مغرقة في الوثنية والشرك، جعلت الرواة يحجمون عن روايتها ونقلها. والدليل على ذلك ننتزعه من التلبيات نفسها، فقد روى الرواة تلبية بجيلة ودَوْس وخثعم بشطرين اقتصر الشطر الأول منهما على جزئها الأصيل، وهو التوحيد؛ فقالوا[121]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ بِما هُوَ أحبُّ**"، وأستبعد أن تكون هذه التلبية صدرت عنهم على هذا النحو، وإنما تصرّف الرواة في روايتها[122]، إذ يبدو لي من شطريها أنها تأثرت بالجو السائد آنذاك، الذي كان يبشر بقدوم النبي (ﷺ)، فجاءت تعابيرها مستوحاة من تلك البيئة، وإن لم يَخُنّي الظن أنها جاءت ناطقة بمنزلة النبوة المحمدية عند الله تعالى، تلك المنزلة التي شعر بها العرب قبل إيمانهم به ومجيئه إليهم، وبذلك يكون المقصود باستشفاع العرب اللهَ تعالى "بما هو أحب إليك" الرسول (ﷺ). وعليه ولحداثة هذه التلبية حذف منها الجزء الوثني الذي عَلِقَ بها في تلك الظروف، لتساير ركب الحياة الجديدة.

(118) انظر البياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2: 173.

(119) سبقت الإشارة إلى هذه التلبيات.

(120) تلبية أخرى لها. انظر اليعقوبي، تاريخه 1: 256.

(121) ابن حبيب، المحبر: 312، وانظر في الصفحة نفسها تلبية كلب بن وَبْرة: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ مَعْذِرَةً إلَيْكْ**".

(122) راجع المتن المتعلّق بالحواشي رقم (83 و118و131)، وانظر المراجع فيها.

ويعزّز ما ذهبنا إليه ما يلاحظ في تلبية حمير من تسرّب الشعور الإسلامي إليها، ما يدل على اتجاه جديد في عقيدة القوم، ظهر في بعض الألفاظ الصريحة التي تنطق باسم هذه العقيدة وأخلاق معتنقيها، من مثل: "الآثام" و "النزاهة" و "إسلام" في قولهم[123]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، عَنِ المُلُوكِ الأَقْوالْ ... لا يَقْربُونَ الآثامْ، تَنَزُّهاً وإسلامْ**"، إذ أضيفت إلى التلبية الألفاظ الإسلامية المذكورة فيها، مع الحفاظ على التلبية الأولى التوحيدية، واقتطعت منها الإضافة الوثنية لتتمشى مع الدين الجديد، "مما يوحي بأن حمير ... ردّدت هذه التلبية بعد دخولها في الإسلام، وأقبلت إلى الحجّ بها"[124].

والدليل الثاني الذي ننتزعه من هذه التلبيات، هو شعور الملبّين بها بعجز الأصنام عن تحقيق مطالبهم الكثيرة التي كانوا يتوسّلون بها إليها، ولقناعتهم بعدم قدرتها على الاستجابة لمرادهم توجهوا إلى مخاطبة الإله الواحد الأحد، وتضرّعوا إليه بأنه ربّ الأرباب جميعاً، وإن أشركوا معه أصنامهم، كما في تلبية مذحج[125]، وتلبية كندة وحضرموت معاً[126]، وتلبية الأزد[127]: "**لَبَّيْكَ ربَّ الأَرْبابْ !** ". وليس أدل على إقرارهم بهذا العجز من اعتراف قريش في تلبيتها بذلك؛ بقولها: "**تَمْلِكُهُ وما مَلَكْ**"، ثم كانت الرواة بعد، وقد أدركوا هذه الحقيقة، فحذفوا منها الأجزاء الوثنية للعلة التي ذكرناها، وتعظيماً للقدرة الإلهية. ولذلك لا نكون مغالين إذا بلغنا في تجوّزنا لهذا الأمر في الإقرار بتصرف الرواة في التلبية التالية، بحذف جزئها الوثني إبقاءً على صيغة التوحيد، واعترافاً بهذا العجز في أصنامهم وما يعبدون، وهي[128]: "**لَبَّيْكَ ربَّنا لَبَّيْكْ، والخَيْرُ كُلُّهُ بيدَيْكْ**".

(123) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 122.
(124) البياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2: 183.
(125) سبقت الإشارة إليها.
(126) سبقت الإشارة إليها أيضاً.
(127) اليعقوبي، تاريخه: 256.
(128) المعرّي، رسالة الغفران: 535 دون عزو.

وقد أجد تعليلاً آخر لحذف الجزء الوثني من هذه التلبية، فهي شبيهة بقول الرسول (ﷺ) في افتتاح الصلاة[129]: "**لَبَّيْكَ وسَعْدَيْكْ، والخَيْرُ في يَدَيْكْ، والشَّرُّ لَيْسَ إلَيْكْ**"، إذ يغلب على الظن أن الراوي الذي وقع على هذه التلبية أضاف إليها كلمات جديدة تتفق مع عقيدة الإسلام، وحذف منها الجزء الوثني، تحرجاً عن روايته[130] بعد أن سمع الرسول (ﷺ) وسلم يلبّي تلبيته. أو أنه (ﷺ) لبّى تلبية خاصة به يفتتح بها صلاته بعد أن سمع تلبية الشرك والوثنية، ما يشير إلى أنه صحّح لهم تلبيتهم[131].

(129) ابن منظور، لسان العرب: (سعد). قال: "قال الأزهري: وهو خبر صحيح وحاجة أهل العلم إلى معرفة تفسيره ماسة". وانظر الشافعي، كتاب الأم 5/3: 183، ومسلم، صحيح مسلم: 841-842، والعيني، عمدة القاري 9: 173، والقسطلاني، إرشاد الساري 4: 43، والبياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2: 149، والرواية فيها أن عبد الله بن عمر كان يزيد على تلبية الرسول (ص)؛ فيقول: "**لَبَّيْكَ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ وسَعْدَيْكْ، والخَيْرُ بِيَدَيْكْ، والرَّغْباءُ إلَيْكَ والعَمَل**". باستثناء لسان العرب (سعد)، ورد الخبر فيه ناقصاً على النحو المذكور في المتن، ودراسات في الأدب الجاهلي حيث جعل البياتي هذه التلبية (المروية عن ابن عمر) للرسول (ص).

(130) راجع المتن المتعلّق بالحاشية رقم (118).

(131) روى العيني (عمدة القاري 173:9، وكذلك القسطلاني، إرشاد الساري 43:4) في سند يصل إلى أنس بن مالك: "أن رسول الله (ص) قال: "**لَبَّيْكَ حَجّاً حَقّاً، تَعَبُّداً ورِقّا**". والتلبية للأنصار (في قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 126)، وهي شبيهة بتلبية بكر بن وائل التي رواها قطرب أيضاً (في ص: 120، والمعرّي في رسالة الغفران: 536)، وهي: "**لَبَّيْكَ حقّاً حَقّاً، تَعَبُّداً ورِقّا**". إذ يشير الخبر إلى أنه (ص) كان يلبّي تلبية خاصة به، بعد أن سمع تلبية بكر بن وائل، ثم لبّى بها الأنصار من بعد، تلبية تشير إلى أنه (ص) صحّح لبكر بن وائل تلبيتهم، والدليل على ذلك أن ابن حبيب روى تلبية الأنصار لبكر بن وائل (في المحبّر: 312، وانظر ص: 317)، وأنه كان (ص) إذا سمع المشركين يلبّون تلك التلبيات صحّح لهم تلبياتهم منكراً عليهم الإضافات الوثنية التي أضافوها إليها (انظر المتن المتعلّق بالحاشيتين رقم: 133و134 فيما يأتي). وقد علّق البياتي (أصالة الوحدة العربية: 45، ودراسات في الأدب الجاهلي158:2 على التوالي) على هذه التلبية فقال: "وإن كان الرسول (ص) قد لبّى ببعض التلبيات كما تزعم إحدى الروايات، وهي تلبية بكر بن وائل وسائر قبائل ربيعة ... وإذا صحّت هذه الرواية، يكون الرسول قد صحّح لبعض القبائل تلبياتها لبصفتها موجّهة لله، كما صحّح للعرب كلهم

والنتيجة التي أود الوصول إليها – في هذا الموضوع على تعدّد المداخلات فيه – أن العرب كانوا في عهد إبراهيم عليه السلام موحّدين لله تعالى، وكانوا يلبّون له بتلبية الخليل، تلبية التوحيد التي عرفناها في صدر هذا الباب، واستمرّوا على ذلك بعد أن دخلت الأصنام إلى بلاد العرب، وتغيَّرت تلبيتهم على يد عمرو بن لُحَيّ الخزاعي من التوجّه الخالص لله تعالى إلى توحيده وإشراك الأصنام معه في التقديس والعبادة، بالقَدْر الذي تفصح عنه تلبيات العرب، وتترجمه الأخبار الواردة عنهم. على أن هذا الأصل الذي درجوا عليه – وكان له من الفضل عليهم أن وحّد كلمتهم في نشيد ديني واحد، وجمعهم في هتاف قومي واحد أيضاً – لا بدَّ أن يعود إليهم، ويتغلّب على الظروف التي طرأت عليهم، والتي عددت تلبياتهم، وفرّقت أصواتهم، ومزّقت شملهم؛ فبعد أن حصل التحريف في التلبية الأم بقيت هذه التلبية في العرب إلى أن جاء الله بالإسلام، ولبَّى رسول الله (ﷺ) تلبية إبراهيم الصحيحة فلبّاها المسلمون[132]، وعادوا بذلك إلى ما كانوا عليه من التوحيد الخالص لله تعالى غير المشوب بالوثنية. ومن أجل ذلك كان (ﷺ) يصحّح للعرب تلبيتهم منكراً عليهم الإضافات الوثنية التي اصطنعوها؛ فقد رُوي عنه (ﷺ) أنه كان إذا سمع المشركين يقولون: لبيك لا شريك لك، يقول: وَيْلَكُمْ! قَدِ قَدِ [أي حَسْب حَسْب] [133] يريد: كفاكم هذا الكلام فاقتصروا عليه ولا

تلبيتهم الأولى"، "بعد أن أسقط عنها الأجزاء المحرّفة منها". وانظر حديثه عنها في كتابه: دراسات في الأدب الجاهلي 2: 146، 149.

(132) **لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك**. الأزرقي، أخبار مكة 1: 194، وانظر الشافعي، كتاب الأم 5/3: 183–184، ومسلم، صحيح مسلم: 841–843، والعيني، عمدة القاري 9: 172، والقسطلاني، إرشاد الساري 4: 42–44.

(133) تكرارها لتأكيد الأمر منه صلى الله عليه وسلم.

تزيدوا، وهو قولهم: إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك[134]، فقد جعلهـا (ﷺ) أشـبه بهتاف جماهيري موحّد[135].

2- رمز للحلف الديني الوثني:

تشير التلبيات إلى نوع من الحلف الديني للقبائل العربية، يظهر في تجمّعها عقدياً حول عبادة صنم - أو أكثر[136]- من الأصنام، كالحلف الذي يلقانا في اتحاد هَمْدان وخَوْلان في عبادة الصنم "يَعُوق"[137]، وهما يلبيان[138]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ بغِّضْ إلينا الشَّرْ...**"، وقد اختلف أهل الأخبار في مكان هذا الصنم، فقيل: إنه في أرحب اليمن[139]، وقيل: إنه في قرية يقال لها خَيْوَان من صنعاء اليمن[140]، وقيل: إنه

(134) مسلم، صحيح مسلم: 843، وانظر ابن منظور، لسان العرب: (قدد)، وابن كثير، البداية والنهاية 1: 175، والبياتي، أصالة الوحدة العربية: 36.

(135) انظر البياتي، أصالة الوحدة العربية: 36.

(136) انظر ابن حبيب، المحبَّر: 315-318، وحديث عباس عن الأحلاف السياسية الدينية في: نصّان جديدان عن الدين في الجاهلية: 31-32.

(137) ابن حبيب، المحبَّر: 317، وقيل: تعبده هَمْدان ومن والاها من اليمن، وابن الكلبي، الأصنام: 27، 68، وابن هشام، السيرة النبوية 1: 81، والطبري، تفسيره (بولاق) 62:29، والسويدي، سبائك الذهب: 435. وفي ابن منظور، لسان العرب: (عوق) أن يَعُوق اسم صنم كان لكِنانة، وذكر النيسابوري (تفسير غرائب القرآن 52:29) أن يَعُوق لمُراد.

(138) ابن حبيب، المحبَّر: 314.

(139) المصدر السابق: 317. وأرحب: قبيلة من هَمْدان، وقيل: موضع، أو حيّ، أو مكان، وبنو أرحب: بطن من همدان. انظر البكري، معجم ما استعجم: 238، 295، وابن منظور، لسان العرب، والفيروزآبادي، القاموس المحيط: (رحب).

(140) ابن الكلبي، الأصنام: 27، وانظر ص: 68. وقيل: بطن من همدان، وقيل: موضع في اليمن أو بلد في ديار همدان من اليمن. انظر ابن هشام، السيرة النبوية 1: 81، والبكري، معجم ما استعجم: 528.

لهَمْدَان في بَلْخَع اليمن أيضاً[141]. وجميع ما قيل صحيح من وجه: أنه على تعدّد الأماكن التي وُجِدَ هذا الصنم فيها أنها لم تخرج عن الإطار الجغرافي لليمن، أو عن ديار هَمْدان خاصة، وهذا مؤشر يدل على أن انتشار نسخ متعدّدة من الصنم أمر مألوف، كما أن وجود عدة آلهة بهذا الاسم احتمال ليس ببعيد[142]، والاحتمال الأول أقرب إلى الصواب، حيث دانت للصنم "يعوق" القبائل المذكورة، وهو الحلف الذي أشار إليه ابن حبيب. ويعزّز هذا الرأي – في انتشار نسخ متعدّدة من الصنم – ما ذكره ابن حبيب عن " المُحَرِّق "، وكان صنماً لبكر بن وائل وسائر ربيعة في " سلْمان "[143]؛ فقال[144]: " وكانوا قد جعلوا في كل حيّ من ربيعة له ولداً، وكان في عَنَزَة (بلْج بن المُحَرِّ ق)، فكان في عُميرة وغُفيلة (عمرو بن المُحَرِّق) ".

وشاركت همدانُ حميرَ في عبادة الصنم "نَسْر"[145]، وهما يلبّيان[146]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ إنَّنا عَبِيدْ...**"، وكذلك قولهما[147]: "**لَبَّيْكَ عَنْ حِمْيَرٍ وهَمْدانْ،**

(141) الطبري، تفسيره (بولاق) 29: 62. وقال الفيروزآبادي (القاموس المحيط: بَلْخَعٌ): "موضع باليمن، أو هو يَلْخَعُ ... والصواب الأول"، وقال في: (لخع): " ويَلْخَعُ... موضع باليمن، أو هو بالباء الموحدة"، وانظر ابن دريد، جمهرة اللغة: 613، 1117.

(142) البياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2: 164، وانظر علي، جواد، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام 6: 262–263.

(143) ماء على طريق مكّة من العراق. البكري، معجم ما استعجم: 750.

(144) المحبَّر: 317، وانظر ابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 493، وعلي، جواد، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام 6:280–281.

(145) اليعقوبي، تاريخه 1: 255، وكان منصوباً بصنعاء. وفي ابن الكلبي، الأصنام: 69 كان لحمير نَسْر، فكان بموضع من أرض سبأ يقال له بَلْخَع، تعبده حمير ومن والاها، وانظر ص: 27، وابن هشام، السيرة النبوية 82:1، وابن حبيب، المحبّر: 317، والطبري، تفسيره (بولاق) 62:29، والسويدي، سبائك الذهب: 435. وذكر السيوطي (المزهر 164:1) أن مراداً كانت تعبد نَسْراً.

(146) ابن حبيب، المحبَّر: 314.

(147) اليعقوبي، تاريخه 1: 256، وانظر البياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2: 147.

والحَلِيفينِ مِنْ حاشِدٍ وأَلْهانْ". والتلبية الثانية صريحة الدلالة على الحلف الديني الـذي تجاوز حمير وهمدان ليشمل قبيلتي حاشد وألهان، وحاشد هو حفيد همدان[148]، وألهان أخوه[149].

وتطالعنا كندة وحضرموت بحلف من هذا النوع، وهما يلبّيان[150]: "**لَبَّيْكَ لا شَرِيكَ لَكْ، تَمْلِكُهُ أو تَهْلِكُهُ...**"، وقد كان نسك كندة لذَرِيح[151]، ونسك حضرموت لمَرْحَب[152]، ولم يُؤْثر عن هذا الحلف تلبية لصنم محدّد، وكذلك لم تصرّح المصادر باسم الصنم الملبَّى له، ومن المحتمل أن تكون التلبية لأحدهما أو كليهما أو لصنم ثالث[153].

ويلقانا حلف ديني واسع النطاق شمل كثيراً من القبائل العربية التي كانت تتعبّد لـ "ذي الخَلَصة"، وتلبّي له بقولها[154]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ بما هُوَ أحبُّ إلَيْكْ**". ومجمل قول الرواة إن عبادة هذا الصنم امتدت إلى قبيلة هند ودَوْس وخَثْعم وبَجيلة ومن كان ببلادهم من العرب بتَبَالة[155]، وأزد السَّراة ومن قاربهم من بطون العرب من هوازن، والحارث بن كعب وجَرْم وزبيد والغوث بن مرّ بن أدّ وبنو هلال بن

(148) وهو ولد جُشَم بن خيران بن نوف بن همدان بن مالك. ابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 392، 475، وانظر الهمداني، الإكليل 10: 28.

(149) وهما ولد مالك بن زيد بن أَوْسَلة ... بن كهلان. ابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 392، 485، وانظر ابن دريد، الاشتقاق: 419، 433، وابن دريد، جمهرة اللغة: 989، والهمداني، الإكليل 10: 6–7، والبياتي، نصوص التلبيات قبل الإسلام: 288–289.

(150) اليعقوبي، تاريخه 1: 256.

(151) ابن حبيب، المحبَّر: 318.

(152) المصدر السابق.

(153) البياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2: 181.

(154) ابن حبيب، المحبَّر: 312.

(155) تَبَالةُ: بلدة مشهورة من أرض تهامة في طريق اليمن، وبين تَبَالة ومكة نحو مسيرة ثمانية أيام. انظر ياقوت، معجم البلدان 2: 11.

عامر[156]. ولذيوع هذا الصنم في الجزيرة العربية، واختلاف الرواة في القبائل التي كانت تتعبّد له، فقد ذهب بعضهم إلى التعميم، فقال عن "ذي الخَلَصة"[157]: "وكانت العرب جميعاً تعظمه".

ويبدو أن الحلف الديني الوثني كان منتشراً بين القبائل في الجزيرة العربية في ذلك الوقت، فنحن نظفر بأمثلة كثيرة عليه، كالتي نجدها في تحالف كنانة وهذيل ومزينة وعمرو بن قيس عَيْلان في عبادة الصنم "سواع"[158]، وكانوا يلبّون له[159]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ أُبْنا إِلَيْكْ** ...". ويظهر أن رحلة هذا الصنم في الأرض العربية هي التي جعلت بعض القبائل تدين له وتعظّمه، فقد ذكر العلماء أن "سواع" كان في أول أمره لهَمْدان[160]، وقال الأزهري: إنه كان قبل ذلك لقوم نوح عليه السلام، فأصابهم الطوفان، فغرَّقه الله في ذلك السيل ودفنه، فاستثاره إبليس لأهل الجاهلية فعبدوه، ثم غادر وطنه الأول الذي غلبه الله تعالى عليه إلى وطن جديد بين همدان، ثم صار لهذيل وكان برُهاط[161] يحجُّون إليه، وقد لقي في هذيل تعظيماً، فأخذت تعاليمه منذ ذلك الوقت تنتشر بين القبائل العدنانية من مزينة وبعض قيس عيلان[162].

(156) ابن الكلبي، الأصنام: 50، 60، وابن هشام، السيرة النبوية 1: 88، وابن حبيب، المحبّر: 317، والمبرّد، الكامل: 1430، واليعقوبي، تاريخه 1: 255، وياقوت، معجم البلدان 2: 438.

(157) ابن الكلبي، الأصنام: 60.

(158) وكان بنَعْمان، ابن حبيب، المحبَّر: 316، وانظر اليعقوبي، تاريخه 1: 255، وابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 492. و"نَعْمان": وادي عَرَفة دونها إلى مِنًى، البكري، معجم ما استعجم: 1316.

(159) ابن حبيب، المحبَّر: 312.

(160) انظر النيسابوري، تفسير غرائب القرآن 52:29.

(161) رُهاط: قرية جامعة، على ثلاثة أميال من مكة، البكري، معجم ما استعجم: 679. ولا تعارض بين ما ورد في هذه الحاشية والحاشية رقم (158) عن موضع الصنم "سواع"، فقد كان في أول أمره في "رهاط"، ثم لما انتشرت عبادته بين القبائل المذكورة صار إلى "نَعْمان".

(162) ابن منظور، لسان العرب: (سوع)، وانظر البياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2: 157.

وتشير الأخبار إلى أن كنانة كانت تتجاوز هذا الحلف إلى حلف آخر مع قريش، تتبادل معها عبادة آلهتها؛ وفي ذلك يقول ابن حبيب[163]: "وكان هُبَل لبني بكر، ومالك، ومِلْكان، وسائر بني كنانة. وكانت قريش تعبد صاحب بني كنانة، وبنو كنانة يعبدون صاحب قريش"، وكانت تلبيتهم له[164]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، [لَبَّيْكَ] إنَّنا لَقاحْ ...**"[165].

وانفردت قريش بحلف آخر مع قبيلة قُضاعة وخزاعة والأحابيش[166] ومَنْ حجَّ البيت بعدُ مِنَ العرب في عبادة الصنمين إساف ونائلة[167]، وكانوا يلبّون لهما[168]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ إنَّ الحَمْدَ لَكْ، لَبَّيْكَ لا شَرِيكَ لَكْ ...**". ومن المعروف أن هذه العبادة كانت منتشرة – سابقاً – في قبائل نزار بن معدّ بن عدنان قبل أن تغلبهم قريش عليها[169].

وتحالفت ثقيف وقريش وإياد على عبادة اللات[170]، وكانوا يلبون له[171]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ كَفَى بِبَيْتِنا بَنيَّهْ ...**". كما تحالفت غطفان وقريش وغَنِي وباهلة وبنو

(163) ابن حبيب، المحبر: 318، وانظر ابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 492.

(164) ابن حبيب ، المحبر: 315، وانظر البياتي، دراسات في الأدب الجاهلي2: 156.

(165) لعلّ الكاتب نسي "لبيك" في النسخة الأصل من المحبَّر.

(166) وهم بنو المُصطلق وبنو الهَوْن بن خزيمة، سموا أحابيش قريش باسم جبل في أسفل مكة يقال له: حُبْشي. ابن منظور، لسان العرب: (حبش).

(167) انظر ابن الكلبي، الأصنام: 25–26، 44، وابن هشام، السيرة النبوية 1:84 – 85، وابن حبيب، المحبَّر: 311، 318، وابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 492، وابن منظور، لسان العرب:(أسف)، (نيل)، والسويدي، سبائك الذهب: 436.

(168) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 116–117، والمعرّي، رسالة الغفران: 535.

(169) انظر ابن الكلبي، الأصنام: 23 تلبية نزار.

(170) المصدر السابق: 31، وانظر ص: 32، 33، 34، 38، 42، 43، وصاعد الأندلسي، طبقات الأمم: 58.

(171) ابن حبيب، المحبَّر: 312.

كنانة على عبادة العُزَّى[172]، وكانوا يلبّون له[173]: **"لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ وسَعْدَيْكْ..."**..

وتكثر الأمثلة التي تزوّدُنا بها تلبيات العرب في العصر الجاهلي على هذه الأحلاف الدينية الوثنية، فقد كانت القبيلة – بدافع المصلحة أو الجوار أو الضعف – تحالف قبيلة أخرى، وجرت العادة أن تنضمّ القبيلة الضعيفة إلى قبيلة قوية، والقبيلة القليلة العدد إلى الكثيرة، تحميها وتردّ عنها العدوان[174]، وكانت المحالفات تتم بمظاهر دينية، ليشعر المتحالفون بخطر هذا التحالف[175]، ولعل صورتها الأدبية الواضحة هي هذه التلبيات، وكان القصد من الاستشهاد بها الوقوف على طبيعة الحياة الدينية في ذلك العهد، عندما طرأ التغيير في عقيدتهم التوحيدية بدخول الأصنام إلى بلادهم، وما ترتّب على هذا التغيير من تفكك الوحدة القومية الكبرى إلى وحدات صغيرة متناثرة هنا وهناك، تكوّنت من اتحاد قبيلتين – أو يزيد – اتحاداً دينياً، تجتمع كل وحدة منها حول معبود – أو أكثر– من معبوداتهم، بعد أن كانت تجتمع للإله الواحد الأحد. وقد أظهرت التلبيات أن هذا الاتحاد الديني هو اتحاد صوري شكلي، وليس بذي قيمة في حياة العرب؛ لأنه لم يستطع أن يتخلّى – من الناحية الفعلية –

(172) المصدر السابق: 315، وانظر ابن هشام، السيرة النبوية 86:1، وابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 491، والشهرستاني، موسوعة الملل والنحل: 236، وياقوت الحموي، معجم البلدان 132:4، وابن منظور، لسان العرب:(عزز)، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم 255:4.

(173) ابن حبيب، المحبَّر: 311.

(174) البكري، معجم ما استعجم: 53، وانظر الجبوري، الشعر الجاهلي: 46، وضيف، العصر الجاهلي: 58.

(175) الجبوري، الشعر الجاهلي: 46، إذ كانوا يغمسون أيديهم في جفنة فيها طيب أو دم أو رماد عند التحالف، ليتمَّ عقدهم عليه باشتراكهم في شيء واحد، وقد عُرِف من هذه الأحلاف حِلْف المطيَّبين بين عبد مناف وأحلافهم ضدّ بني عبد الدار وأحلافهم. انظر ابن هشام، السيرة النبوية 1: 139، والسهيلي، الروض الأنف 1: 153–154، والعمري، مجلس المرأة وزينتها في العصر الجاهلي: 25.

عن التلبية الأم، وإنما أصرّ على الإبقاء عليها محافظاً على صيغتها التلبوية من دون أدنى تغيير، ومبيّناً مكانتها الرفيعة في نفوسهم بحيث جعلوها في مطالع التلبيات. ولم يستطع – أيضاً – أن يخلق في العرب صيغة تلبوية موحّدة كالتلبية الأصل، يهتفون بها بنشيد واحد وصوت واحد لآلهتهم وأصنامهم كما كانوا يفعلون في عهد إبراهيم عليه السلام، وكان من نتائج ذلك أن عجز هذا الاتحاد عن أن يجمع العرب قومياً، ويكفيهم روحياً لانصراف الغرض من التلبيات إلى تحقيق المطالب المادية.

ويبدو أنه كانت للأحلاف الدينية مركزية دينية وسلطة قيادية، تتزعّمها – في كل حلف – القبيلة الأكثر في عددها من غيرها[176]، الأقدر على جمع القبائل[177] تحت لوائها لعبادة الصنم الذي تنسك له، يؤكّد ذلك أمران: الأمر الأول أن قطرباً روى تلبية خاصة ببعض القبائل القيادية تنفرد بها عن الحلف الذي تنتمي إليه، وهذا يدل على شعور هذه القبائل بتساميها وتميّزها عن بقية قبائل الحلف[178]، وأنه ينبغي أن يكون لها ما يميّزها عنهم، ويعزّز مكانتها الدينية في نفوسهم، فكانت التلبية الخاصة بها الشعارَ الذي تهتف به للصنم الذي تنسك له الوسيلة المباشرة بل الأقرب لتحقيق ذلك لها. والأمر الثاني الأخبار التي تتصل بتعبّد القبائل للأصنام التي تنسّكوا لها، والتي ذكرها الرواة والإخباريون العرب؛ فمن الأمثلة على ذلك – على سبيل المثال لا الحصر – اتحاد هَمْدان وخَوْلان[179] إذ كانت المركزية الدينية بيد هَمْدان لأن عبادة

(176) وهذا واضح في تلبية بني أسد، وكان نسكها لعُطارِد، فتقول (قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 119، وانظر اليعقوبي، تاريخه 255:1) : "... **رَبَّنا أقْبَلَتْ بَنُو أسَدْ، أهْلُ الوَفاءِ والنَّوَالِ والجَلَدْ، فِينا النَّدَى الدُّرِّيُّ والعَدَدْ، ذُو المَالِ والبَنُونِ فِينا والوَلَدْ ...**".

(177) انظر الحاشية رقم (174).

(178) وهذا واضح في تلبية حِمْيَر وهي تهتف لِـ "نَسْر" بمكانتها بين القبائل، وتميّزها عنها، وكذلك في تلبية هَمْدان وكان نسكها لِـ "يَعُوق" و "سُوَاع" و "نَسْر". راجع المتن المتعلّق بالحاشيتين (182) و (185).

(179) ابن حبيب، المحبّر: 317.

الصنم "يَعُوق" [180]كانت في الأصل فيها[181]، وكانت تلبّي له تلبيـــة خاصـــة بهـــا؛ فتقول[182]: "**هَمْدَانُ أَبْنَاءُ المُلُوكِ تَدْعُوكْ، فاسْمَعْ دُعاءها تَقِي جَمِيـــعَ المُلُـــوكْ ...**". وكانت بيد حِمْيَر عندما اتحدت مع هَمْدان[183] في عبادة الصنم " نَسْر"، لأن "نَـــسْراً" كان – كما ذكر العلماء – لحِمْيَر[184] تعظِّمه وتنسك له، وكانت تلبّي له تلبية خارجـــة على الحلف؛ فتقول له[185]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، عَـــنِ المُلُـــوكِ الأَقْـــوَالْ، ذَوِي النُّهَـــى والأَحْلامْ**".

ويبدو أن المركزية الدينية آلت إلى هَمْدان حين تحالفت مع حِمْيَر حلفاً آخر، لأن هَمْدان ضمَّت إليها حفيدها وأخاها (حاشد وأَلْهان)، وأعلنت انضمامهما إليها في التلبية التي ذكرناها سابقاً، ولا شكّ أن وجود قبيلتين ترتبطان بهَمْدان برابطة النسب والـــدم يعزِّز مكانتها الدينية في الحلف، ويدعم قيادتها له، مع أن حِمْيَر كانت تشكّل مركزيـــة دينية للقبائل التي انضمّت إليها في عبادة الصنم "نَسْر". وليس من تفسير لما ارتأينـــاه في حِلْفَي حِمْيَر وهَمْدان إلا أن ننظر فيهما نظرتين، فأما النظرة الأولى فإنها ترى أن القبيلتين حافظتا على مكانتهما وقوّتهما الدينية في تحالفهما مع القبائل التي انـــضمّت إليهما في عبادة الصنم "نَسْر" و "يَعُوق"، وبالتالي فإنهما اتفقتا – فيما بينهمـــا – علـــى تأليف حِلْفَين منهما خارج تلك الأحلاف، تتزعّم كل واحدة منهما حلفاً زعامة دينيـــة. وأما النظرة الثانية فإنها قد تعزو السبب في اتحاد مَرْكِزَي القـــوى الدينيـــة إلـــى أن القبيلتين ضعفتا عن قيادة حِلْفَيْهما، وجمعهما حول آلهتهما التي كانوا يعبدونها، فاتّحدتا

(180) كان يَعُوق ومعه وَدّ وسُواع ويَغُوث ونَسْر أصناماً يعبدها قوم نوح عليه الـــسلام، ثـــم اتخـــذها العرب بعد ذلك.

(181) انظر الحاشية رقم (137).

(182) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 123.

(183) اليعقوبي، تاريخه 1:255.

(184) انظر الحاشية رقم (145).

(185) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 122.

معاً طلباً للأمن ودفعاً للعدوان حفاظاً على وجودهما الديني أمام اتحادات القبائل الأُخَر في تحالفها تحالفاً عقدياً؛ إذ "كثيراً ما تضعف بعض الأحلاف وتحلّ محلّها أحلاف أخرى"[186]، وذلك لتهوّدهما أيام ذي نُواس، يدلّك على ما نحن بصدده قول ابن الكلبي عن حِمْيَر في تنسّكها لِـ "نَسْر"[187]: "ولم أسمع حِمْيَرَ سمَّتْ به أحداً، ولم أسمع له ذكراً في أشعارها[188] ولا أشعار العرب، وأظن ذلك كان لانتقال حِمْيَر أيام تُبَّع عن عبادة الأصنام إلى اليهودية"، وقوله عنهم[189]: "فلم يزل يعبدونه حتى هوّدهم ذو نُواس"، وقوله عن هَمْدان في تنسّكها لِـ "يَعُوق"[190]: "ولم أسمع هَمْدانَ سمَّتْ به ولا غيرها من العرب، ولم أسمع لها ولا لغيرها شعراً، وأظن ذلك لأنهم قَرُبوا من صنعاء، واختلطوا بحِمْيَر، فدانوا معهم باليهودية أيام تهوّد ذي نُواس فتهوّدوا معه". وعلى الأرجح أن دخول القبيلتين في اليهودية لم يلغِ من الوجود عقيدتهما الوثنية إلغاءً تاماً، ولم يقضِ عليها فيهما[191]، وهذا يعني أنه بقيت بقية ضعيفة من القبيلتين حافظت على وثنيتها، فاتّحدتا معاً لتشكيل حلف منهما – ومن أقارب هَمْدان – يستردّ بعض قوته؛ يقول الجبوري[192]: "ومصلحة القبيلة هي وحدها التي تحدّد صلاتها بالقبائل المجاورة لها، سواء ربطتها بها رابطة النسب، أم لم تربطها"، وقد أشار شوقي ضيف إلى هذه المصلحة إشارة نؤكّد بها قولنا في الغاية من تحالف القبيلتين؛ فيقول[193]: " وقد تنفصل بعض قبائل الحلف لتنضمّ إلى حلف آخر يحقّق مصالحها" سياسياً ودينياً،

(186) الجبوري، الشعر الجاهلي: 47، وانظر ضيف، العصر الجاهلي: 58.
(187) الأصنام: 27.
(188) انظر المصدر السابق: 28.
(189) المصدر السابق: 69، وانظر السويدي، سبائك الذهب: 435.
(190) الأصنام: 27.
(191) انظر حديث بيلو في تيارات عقدية: 41 عن ضعف تأثير اليهود في متهوّدة العرب.
(192) الشعر الجاهلي: 46.
(193) العصر الجاهلي: 58.

انفصالاً ساعد على تكوين اتحادات الأحلاف التي قامت – كما يرى – بدور كبير في تكوين القبائل، وهو لا شك تكوين عددي وعقدي معاً؛ ولأن هَمْدان هي الأقوى في هذا الحلف، فقد حفظ لها بعض الرواة شعراً في "يَعُوق"؛ فروَى ابن هشام لمالك بن نَمَط الهَمْداني ما ينقض قول ابن الكلبي[194]:

يَرِيشُ اللهُ فِي الـدُّنْيا وَيَبْـرِي ولا يَبْـرِي يَعُـوقُ ولا يَـرِيشُ

والذي يلفت النظر في تحالف هَمْدان وحِمْيَر، أن هَمْدان تنسّكت لِـ "نَسْر" في حين أن حِمْيَر لم تتنسّك لِـ "يَعُوق"، ويغلب على الظن أن هَمْدان استأثرت بعبادة "نَسْر" بعد أن ضعفت وثنية حِمْيَر ومن والاها، معتمدة في ذلك على حفيدها وأخيها اللَّذَيْن مِن المتوقّع أن يقدّما لها الدعم الكامل لتحقيق هذا الأمر فيها.

وحسبنا أن نشير إلى الخبر الذي ذكره ابن الكلبي عن قيام عمرو بن لُحَيّ الخُزاعي بتوزيع الأصنام على القبائل العربية: مُضَر بن نِزارٍ، ومَذْحِج، وهَمْدان، وحِمْيَر[195]، توزيعاً دلّ على انتشار عبادة الأصنام في العرب خارج مكة، وعلى الأجواء العامة التي كانت تحكم عبادة العرب الجاهليين، والتي كانت وراء تأليف الأحلاف الدينية، إذ انشقّت القبائل العربية عن مكة في المواطنة والعبادة، انشقاقاً

(194) السيرة النبوية 82:1، وانظر السهيلي، الروض الأنف 103:1 (صدره). فلعل ابن الكلبي لم يقع على هذا الشعر، أو أنه رأى أن يَعُوق – وكذلك نَسْراً – عندما ضعفت عبادتهما أصبحا أقل ذكراً أو خطراً من بقية الأصنام فلم يروِ لهما شعراً، ولعل الرواة تعمّدوا عدم رواية هذا الشعر – وأمثاله – لأنه كان مغرقاً في الشرك والوثنية، ولاسيما بعد تنامي حركة التوحيد والإيمان بالله (انظر الجبوري، المستشرقون والشعر الجاهلي: 98، 99)، يدلّك على ذلك قول ابن هشام عن البيت الشاهد: "وهذا البيت في أبيات له" (السيرة النبوية 82:1)، وكذلك قول ابن الكلبي ينقض قوله السابق: "ولم أسمع في ريام وحدَه شعراً، وقد سمعت في البقية"، وهي أصنام قوم نوح (الأصنام: 28، وانظر الحوفي، الحياة العربية: 280).

(195) الأصنام: 68 – 69، وانظر ياقوت الحموي، معجم البلدان 236:5 ما قيل عن "مناة"، و423:5 ما قيل عن "وَدّ".

ساعدت ظروف العصر الجاهلي في توجيهه لقيام الأحلاف الدينية فيما بعد؛ ذلك أن محدودية التفكير العربي، وطبيعة عقليته الساذجة في تقبّل التغيير الذي أحدثه عمرو بن لُحَيّ في عقيدتهم الخليلية، وسرعة إدراكه لهذا الدين إدراكاً عملياً، سهّلت على عمرو هذا أن يُحْدِثَ فيهم ما حَدَث، وأن يصرفهم عن دين الحنيفية، تحقيقاً لمصلحته الشخصية والسياسية التي اتخذت الدين وسيلة لذلك، والتي كان يدركها هو وحده والمؤرّخون من بعده، في أن يبقى السيد المطاع، والربّ الذي "لا يبتدع لهم بدعةً إلا اتخذوها شرعة"[196]، لأن "قوله وفعله [كان][197] فيهم كالشرع المتبع لشرفه فيهم ومحلته عندهم وكرمه عليهم"[198]، وفي أن تثبت خُزاعة – بعد أن استولت على البيت[199] – قدرتها على جمع القبائل حولها، وحاجة هذه القبائل إلى أن تلتف حولها التفافاً سياسياً، فكانت الوسيلة المباشرة لتحقيق ذلك لها هي عمل تلك الثورة في عقيدتهم على يد رجل معروف فيهم، عملاً يجعلهم في أمسّ الحاجة إلى عمرو لتعلّم مبادىء الدين الجديد وطقوسه لتحقيق مطالب دنيوية نفعية لهم.

فالغاية إذن من جمع القبائل حول خُزاعة – حسب تصوّرنا – كانت سياسية بالوسيلة الدينية، فانتشرت الأصنام حول الكعبة، وأخذت القبائل تقبل على عبادتها بإشراف خُزاعة في مكة موطن قريش[200]؛ "فكانت العرب إذا حجّت البيت، فرأت تلك الأصنام، سألت قريشاً وخُزاعة، فيقولون: نعبدها لتُقرّبنا إلى الله زُلْفى"[201].

(196) السهيلي، الروض الأنف 102:1، وانظر ياقوت الحموي، معجم البلدان 4:5، وراجع الحاشية رقم (60).

(197) زيادة من أول النص.

(198) ابن كثير، البداية والنهاية 174:1، وانظر الأزرقي، أخبار مكة 100:1، 193.

(199) راجع الحاشية رقم (92).

(200) لمّا استولت خزاعة على البيت كانت قريش " إذ ذاك حُلول وصِرْم وبيوتات متفرّقون في قومهم من بني كنانة". ابن هشام، السيرة النبوية 123:1، وابن كثير، البداية والنهاية 173:1.

(201) اليعقوبي، تاريخه 254:1.

وقويت خُزاعة حينئذ[202]، وجاءت قوّتها من قدرتها على جذب القبائل إلى بيت مكة، ولكن يبدو أن مكة ضاقت بالأصنام المنصوبة حولها، وبالعرب الذين يأتون إليها للتقديس والعبادة، فلم تَعُد قادرة على استيعابها جميعاً[203]، وأصبح من الصعب على خُزاعة السيطرة على القبائل العربية، والتمسّك بزمام أمورهم الدينية في حجِّهم وزياراتهم للأصنام، لذلك دفع عمرو بن لُحَيّ الأصنام التي ذكرها ابن الكلبي إلى رجل واحد من كل قبيلة من القبائل العربية – وربما عمل نسخاً منها[204] – ليتعبّدوها في ديارهم. وسواء ذهبنا إلى ترجيح أحد الاحتمالين، أو الاحتمالين معاً، فإننا نصل إلى نتيجة واحدة مؤدّاها أن الاستقلال السياسي للقبائل العربية عن مكة قد تمَّ من خلال استقلالها الديني في عبادة الأصنام التي تنسّكت لها، وأن هذه النتيجة أظهرت أن هذا العمل الذي قام به عمرو بن لُحَيّ كان بالوسيلة الدينية ذاتها التي استخدمها في العمل الأول على اختلاف الهدف في كل منهما، وأن عمله في المرحلة الثانية كان أسهل من عمله في المرحلة الأولى التي قلبت حياتهم الدينية رأساً على عقب، ولكنه هيّأها لتقبّل أي جديد من هذا النوع، فظاهر عمله كان – في المرحلة الثانية – انشقاقاً سياسياً في المواطنة عن مكة، وانشقاقاً دينياً عنها في الشعائر التي تؤدّيها كل قبيلة إلى الإله الذي تعبده، وأن هذا الانشقاق الديني كان له شأن وأي شأن في تأليف الأحلاف الدينية في الجزيرة العربية فيما بعد.

ويتضافر عمل عمرو بن لُحَيّ في توزيعه الأصنام على القبائل العربية، مع العمل الذي قام به ظالم بن سعد في نقل "عُزّى" غطفان من حول الكعبة، ما يشير إلى السبب في نقلها على نحو يوضّح ما ذكرناه، وتأثير هذا النقل على الحياة الدينية لغطفان خارج مكة، تأثيراً كان الأساس الذي هيّأ لغطفان – فيما بعد – الظروف

(202) انظر المسعودي، مروج الذهب 56:2.

(203) انظر عباس، نصان جديدان عن الدين في الجاهلية: 30، 33.

(204) انظر الخبر الذي ذكرناه عن ابن حبيب في انتشار نسخ متعدّدة من الصنم "المُحَرّق".

الداعية للتحالف؛ ففي أحد النصوص التي يتصل سندها بيحيى بن أبي أنيسة يقول[205]: "أول حديث غطفان بن سعد ... فيما بلغنا – والله أعلم – أنهم كانوا مع غيرهم من ولد إسماعيل، وكانت أوثان العرب إذ ذاك مسندة إلى الكعبة ثلاثمائة وستين وثناً، لكل حيّ من العرب وثن، وكان يكون في الحيّ البطونُ الكثيرة من العرب، فكان لكل بطن منها وثن، فلم يزالوا كذلك حيناً من الدهر طويلاً حتى انتشروا بعد، فلما نبت ظالم بن سعد[206] ... في العزّ من قومه وفي بيتهم الأعظم قال: إن هذا البيت المحرّم لا يسعكم، قد نَبَتَ لكم عدد، وإن تنتشروا في الأرض أمثل لأموالكم وأكثر لعددكم ... فإني مستنّ لكم هَدَّة[207] من دينكم الذي أنتم عليه، تسيرون بحرمتها وذمّتها ... فانطلق ظالم إلى عُزّى غطفان فانتقلها – وكانت مسندة إلى الكعبة – حتى انتهى بها ذات عِرْق موضع بين نخلة اليمانية وبين نخلة الشامية، ونقل وثنين آخرين من أوثان غطفان، فجعل أحدهما بصدر حنين وجعل الآخر جنب عكاظ[208]".

إن النص يضعنا أمام حقيقة هامة فيه، فهو يذكر أن "عُزَّى" غطفان كانت في أول الأمر مسندة إلى الكعبة، وأن ظالم بن سعد نقلها إلى موضع بين نخلة اليمانية

(205) النص من رواية ابن عطية عن وثيمة بن الفرات عن عثمان بن الساج عن يحيى. انظر حديث عباس عن هذه الأعلام وتعليقه على النص في: نصان جديدان عن الدين في الجاهلية: 27 – 33، والنص المذكور ص: 33 – 34.

(206) هو ظالم بن أسعد في: ابن الكلبي، الأصنام: 34، ومرتضى الزبيدي، تاج العروس:(بسس)، (عزز).

(207) خلص عباس إلى معنى "الهَدَّة" بقوله: "وربما كان المعنى المراد لا يتجاوز الدلالة الأولية لكلمة هدة أي كسرة وأن ما عمله ظالم إنما كان هدة في الموروث الديني، أي انكساراً وانشقاقاً وخروجاً عن الموروث الذي ألفه الناس". انظر: نصان جديدان عن الدين في الجاهلية: 33.

(208) ذكر عباس (نقلاً عن ابن حبيب، المحبّر: 315) أن الصنم الذي كان بعكاظ اسمه "جِهار". انظر المرجع السابق: 32 حاشية رقم (24).

ونخلة الشامية[209] عندما أراد أن يوجد لغطفان حَرَماً شبيهاً بحَـرَم مكـة، حتـى لا يشعروا بالاغتراب الديني "عن المواطن التي يعظّمونها ويتولّونها بالتقـديس"[210] إذا هم ارتحلوا عن مكة. ويضعنا أيضاً أمام حكم افتراضي في أن تكون الأصـنام التـي وزّعها عمرو بن لُحَيّ على القبائل العربية في أول الأمر مسندة إلى الكعبة.

وليس بين أيدينا نصوص واضحة – أو متوافرة – تبيّن سير الحياة الدينية لهـذه القبائل عندما انشقّت عن مكة انشقاقاً سياسياً دينياً، لكننا نستطيع أن نخمّـن أن هـذه القبائل إنما كانت تشعر بتآلفها القبلي، وتوحيد كلمتها توحيداً دينياً عندما كانـت تـأتي مكة للحج وتقديس الأصنام المنصوبة حول الكعبة، وأن تآلفها القبلي إنما كان يتمّ مـن تآلفها الديني في التنسّك لتلك الأصنام. أما بعد أن استقلّت كل قبيلة بصنمها على النحو الذي فعله عمرو وظالم لها، وكان عملهما في أساسه انشقاقاً سياسياً دينياً شعرت هـذه القبائل بالاغتراب الديني عن مكة، وبالعزلة القبلية في انشقاقها السياسي عنها، ولـذلك حاولت أن تعيد إلى حياتها الدينية ما كانت قد اعتادت عليه، "فلما نـشأت الظـروف الداعية إلى التحالف"[211] أخذت هذه القبائل تسعى حينئذٍ لتـشكيل الأحـلاف الدينيـة تشكيلاً كان في تآلفه أصغر من التشكيل الذي كانت عليه في حياتها الماضية، ولكنـه أعاد إليها في حاضرها الهيكل التنظيمي الذي ألفته واعتادته في تجمّعها عقدياً حـول الأصنام المنصوبة حول الكعبة. وعندما أدركت بعض هذه القبائل أن الأحلاف التـي تؤلفها قد بلغت من الصغر – في تجمّعها عقدياً – مبلغاً لم يمحُ من ذاكرتها الاغتراب السياسي الديني عن مكة، تنسّكت لأكثر من صنم تنسّكاً شجّع القبائـل الأُخَـر علـى الانضمام إليها والتحالف معها، وساعدها على تكوين مركزية دينية فيهـا باعتبارهـا الأصل الذي دعا القبائل العربية إلى عبادة الصنم الذي تنسك لـه، وعـزّز موقفهـا

(209) وانظر ابن الكلبي، الأصنام: 34، وياقوت الحموي، معجم البلدان 131:4، ومرتضى الزبيدي، تاج العروس:(عزز).

(210) انظر عباس، نصان جديدان عن الدين في الجاهلية: 30 – 31، 34.

(211) المرجع السابق: 32.

الديني في مضاهاتها أحلاف القبائل بالأحلاف التي تؤلفها، وبعدد الأصنام التي تتنسّك لها.

ولما كان الانشقاق السياسي الديني للقبائل العربية عن مكة العامل الموجِّه – مع الزمن – لتأليف الأحلاف الدينية[212]، فقد استغلّت هذه الأحلاف هذا الانشقاق استغلالاً ممثّلاً في القبيلة ذات المركزية الدينية، وعبرت من خلاله في منافسة دينية على الزعامة مع مكة بوسائل متعدّدة، فعمدت لمضاهاة الكعبة التي بناها خليل الرحمن بالبيوت التي اتخذتها للأصنام والأنداد والأوثان[213]، كما هو في مضاهاة الثقفيين للكعبة ببيت "اللات"[214]، وغطفان ببيت "العُزَّى"[215]. وقد فرضت هذه المضاهاة على أهل الطائف وهم ثقيف ومن تابعها أن جعلوا حوله منطقة حراماً كحرم الكعبة، فكان كما قال ابن حبيب[216]: "وكانوا يحرّمون واديه".

وأما غطفان فقد رأى ظالم بن سعد أن منافستها الدينية لمكة تأتي من تآلف قبائلها على بنائه بيت "للعُزَّى" يتعبّدون إليه وذلك يعني حلفاً دينياً، على مثال ما كانت تفعل قريش في التعبّد للكعبة والطواف حولها؛ فيقول مرتضى الزبيدي فيما يرويه عن ابن الكلبي[217]: "بُسّ: بيت لغطفانَ بنِ سعد ... كانت تعبُدُه، بناه ظالم بن أسعدَ ... لما رأى قريشاً يطوفون بالكعبة ويسعون بين الصفا والمَرْوَة فذَرَعَ البيتَ. ... وأخذ حجراً من الصفا وحجراً من المَرْوَة فرجَعَ إلى قومه وقال: يا معشرَ غطفانَ، لقريشٍ بيتٌ

(212) المرجع السابق: 32.

(213) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم 255:4. وانظر اتخاذ العرب بيوتاً للأصنام في: ابن هشام، السيرة النبوية 86:1.

(214) ابن حبيب، المحبّر: 315، وانظر ياقوت الحموي، معجم البلدان 4:5، وابن منظور، لسان العرب:(ربب).

(215) مرتضى الزبيدي، تاج العروس:(عزز).

(216) المحبّر: 315، وانظر ياقوت الحموي، معجم البلدان 5:5، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم 255:4، وهو عنده فناء معظّم عند أهل الطائف.

(217) تاج العروس:(بسس)، وانظر الصَّغاني، العباب:(بسس).

يطوفون حوله، والصفا والمَرْوَة، وليس لكم شيء، فبنى بيتاً على قدر البيت، ووضع الحجرين، فقال: هذان الصفا والمَرْوَة. فاجتَزَؤُوا به عن الحجّ".

ويُفْهَم من النص أن ظالم بن سعد أراد أن يلفت أنظار القبائل العربية إلى تآلف قبائل غطفان، حين أراد أن يكون بيت " العُزَّى" كعبة لغطفان[218] ككعبة مكة يُحَجُّ إليها، وأنها ستسعى حينئذٍ إلى التحالف معها إذا هي لم تجد فرقاً في الشعائر التي تؤدّيها إلى الكعبة الجديدة عن كعبتهم الأولى، وهذا واضح في قوله عن بيت غطفان: "فاجتَزَؤُوا به عن الحجّ"، وإلاَّ بماذا نفسّر قيامه بقياس المسافات بين الصفا والمَرْوَة – لدى إنشائه الحَرَم الجديد – وبين الكعبة والصفا، وبين الكعبة والمَرْوَة، ونقله لحجرين من حجارة الصفا والمَرْوَة إلى الحَرَم الجديد ؟ يقول يحيى بن أبي أنيسة عن ذلك[219]: "ثم قاس قدر ما بين الصفا والمَرْوَة وقدر ما بين الكعبة والصفا بذراع معلوم، وقدر ما بين المَرْوَة إلى الكعبة ثم نقل حجراً من الصفا وحجراً من المَرْوَة، فجعل حجر المَرْوَة على ثلاث أثافيّ، ثم أسنده إلى حجارة، وجعل حجر الصفا إلى رَضْم من حجارة رَضْمها، ثم كان ينصب تلك الأوثان يوم النحر ... ثم حرّم هذه الأوثان كحرمة الكعبة وجعلها حَرَماً". وليس من تفسير لذلك إلاَّ لأنه أراد "أن تكون المسافات في الحَرَم الذي ينوي إيجاده مطابقة تماماً لما ألفته القبائل في شعائرها"[220]، فلا تشعر بالاغتراب الديني عن مكة إن هي توجّهت لكعبة غطفان. وفي ظنه أنه إذا رضيت غطفان أن تجتزِىء ببيت "العُزَّى" عن الحجّ، فإن القبائل الأُخَر التي يطمح أن تتحالف معها سترضى به أيضاً، وبذلك يضمن تحقيق أمور ثلاثة، أولها: أن يبقى الزعيم الديني الذي يبتدع لغطفان وللقبائل التي تتحالف معها من أمورهم الدينية، ويشرّع لهم منها ما ينبغي عليهم اتباعه، وينسبه في الوقت نفسه إلى أبيه وقبيلته نسبة تحمل شرف

(218) علي، جواد، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام 240:6.
(219) عباس، نصان جديدان عن الدين في الجاهلية: 34.
(220) المرجع السابق: 32.

المبتدِع، وفخر المبتدِع بشرف الأصل والمنبت، فخراً جعله الزعيم الروحي والسياسي معاً، لربيعة خاصة ولغطفان وللقبائل التي تحالفت معها عامة، وهو الأمر الذي نلمسه في قول يحيى بن أبي أنيسة في النص نفسه[221]: "وجعل نصبها على اسم أبيه وأسرته من ربيعة بن عامر". غير أن للنص دلالة أخرى واضحة تدل على أن ما قام به ظالم بن سعد كان انشقاقاً سياسياً دينياً، مهّد له أن يفعل ما فعل تحقيقاً للمطامع التي نحن بصدد الحديث عنها، ونضيف في هذا الموضع ما يدعم هذه الدلالة قول يحيى بن أبي أنيسة الذي ختم به النص[222]: "وكانت غطفان تنقل إله ربيعة حيثما سلكوا من الأرض، فصار آخر موضع غطفان ببني لبنان". وثانيها: أن تبقى غطفان صاحبة السيادة والسيطرة والكلمة النافذة على القبائل التي دانت لها في عبادة "العُزَّى". وثالثها: أن تبقى غطفان تباهي القبائل العربية بقوتها الدينية وهيبتها السياسية بالحلف الذي تشكّله، إذا تحقّق لظالم بن سعد انضمام القدر الأكبر من هذه القبائل إلى غطفان بحيث تساندها في هذه القوة وتلك الهيبة، انضماماً تتكىء غطفان عليها في منافسة قريش على الزعامة الدينية، ولِمَ لا تفعل ذلك والظروف السائدة تساعدها على ذلك، ومقاليد الأمور بيدها، فضلاً عن أن لها البيت الذي تضاهي به بيت مكة بالمواصفات نفسها ؟ لا يمكن التكهّن فيما إذا كان ظالم بن سعد قد حقّق المطامع التي كان – في ظننا – يرمي إلى تحقيقها له ولقبائل غطفان، وكل ما يمكن قوله إن المركزية الدينية كانت في غطفان أولاً، ثم انتقلت إلى قريش تالياً، ويمكن أن نضيف هنا أن قريشاً شعرت بقوة غطفان سياسياً ودينياً، ومنافستها لها على الزعامة، فتحالفت معها على عبادة "العُزَّى"، ثم استأثرت بها وحدها[223].

(221) المرجع السابق: 34.

(222) المرجع السابق: 34.

(223) انظر أقوال العلماء إن العُزَّى لقريش في: ابن الكلبي، الأصنام: 34، 35، 38 – 43، وياقوت الحموي، معجم البلدان 131:4، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم 255:4، والبغدادي، خزانة الأدب 225:7، 227.

3– رمز للصراع الديني والقبلي:

وتكشف بعض التلبيات عن نوع من صراع الأرباب[224]، وهو أمر مألوف معهود بين القبائل العربية في العصر الجاهلي، إذ نجد كثيراً من بطون القبيلة الواحدة في صراع وقتال، على الرغم من شعورها بوحدة نسبها، وكان الرئيس هو الذي يقود القبيلة في حروبها[225]، والغرض من هذا الصراع معروف وهو فرض السيادة القبلية أولاً[226]، والسيطرة الدينية تالياً على القبيلة المستضعفة. ومن أمثلة صراع الأرباب الخلاف الذي أظهرته تلبية عبد القيس[227] بين الإخوة من عدنان: مُضَر وربيعة، ويبدو منها أنه كان لمُضَر الغلبة والقوة، حيث توجّه بنو ربيعة إلى صنمهم يدعونه أن يبعد عنهم أذى مضر، وأن يكفيهم شرّ سادة هَجَر[228]؛ فقالوا[229]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ ربّ فاصْرِفَنْ عَنَّا مُضَرْ، وسَلِّمَنْ لنا هَذا السَّفَرْ، إنْ عَمَّا فِيهِم لمُزْدَجَرْ، واكْفِنا اللَّهُمَّ أَرْبابَ هَجَرْ**". وتتردد صورة هذا النزاع في تلبية خزاعة بعد أن استولت على البيت بعد

(224) البياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 2: 175.

(225) الجبوري، الشعر الجاهلي: 46، 45.

(226) ولذلك أسباب، هي: تنافس الناس في الماء والكلأ، والتماسهم المعاش في المتسع، وغلبة بعضهم بعضاً على البلاد والمعاش، واستضعاف القوي الضعيف، وتنازعهم على شرف أو رياسة ... انظر البكري، معجم ما استعجم: 53، وضيف، العصر الجاهلي: 58.

(227) عبد القيس من ربيعة، وكان نسكها لذي اللّبا. ابن حبيب، المحبر: 317.

(228) ونزل هَجَر – بعد افتراق أولاد مَعَدّ – تَيْم اللات بن أسد من قضاعة، وفرقة من بني رُفيدة بن ثور بن كلب بن وبرة، وفرقة من الأشعريين نحو البحرين حتى وردوا هَجَر، وبها يومئذ قوم من النبط فأجلوهم. ولما وقعت الحرب بين بني ربيعة تفرّقت ربيعة في تلك الحرب، فارتحلت عبدُ القيس وشَنُّ بن أفصى ومن معهم إلى البحرين وهجر، وضامّوا مَنْ بها من إياد والأزد، ثم أجلت عبد القيس إياداً عن تلك البلاد. البكري، معجم ما استعجم: 21، 80–81.

(229) ابن حبيب، المحبَّر: 314.

جُرْهم[230]، ويظهر منها أن النزاع كان نزاعاً دينياً بقصد سدانة البيت والقيام عليه؛ فيقولون[231]: "**نَحْنُ ورِثْنا البَيْتَ بَعْدَ عادْ، ونَحْنُ مِنْ بَعْدِهم أَوْتادْ**".

ويبدو أن النزاع الديني بين خزاعة ودَوْس[232] من جهة، وجُرْهم من جهة ثانية كان متأجّجاً إلى حدّ ما، أساسه مكانة البيت في نفوسهم من التقديس والإجلال، حتى ظهر هذا النزاع، وتلك المنافسة في ولاية البيت في لغة كلامية يهتفون بها حول أصنامهم، صورتها هذه الصيغ الأدبية في إطارها الديني الذي يترجم شعورهم وأحقّيتهم في الظَّفَر بولاء آلهتهم أو الربّ الأعلى، لأهليتهم به ولغلبتهم غيرهم عليه؛ فيقولون[233]: "**لَبَّيْكَ إنَّ جُرْهُماً عِبادُكَ، ونَحْنُ أَوْلَى منهم بوَلائِكَ**".

وتشير تلبية تميم – كذلك – إلى نوع من المنافسة الدينية أو الخلاف العقدي في أداء الشعائر والطقوس الدينية بينها وبين قبيلة بكر، فالفئة الأولى – كما تزعم – يسافر أفرادها جماعات إلى الإله "شمس"[234] للشكر والطاعة وأداء الحقوق الواجبة عليهم، في حين أن الفئة الثانية على النقيض من ذلك تماماً، فهي لا تحمد هذا الإله وإنما تظهر له الكفر والجحود وعدم الانقياد؛ فيقولون[235]: "**تَاللهِ لَوْلا أنَّ بَكْراً دُوْنكا، [يَشْكُرُكَ الناسُ ويَكْفُرُونَكا]، ما زَالَ مِنَّا عَثَجٌ يَأْتُونَكا، بَنُو عَفَارٍ وهم يَلْوُنَكا، يَبُرُّكَ الناسُ ويُعْجِزُونَكا**".

(230) وكان نسكها لذي الكفَّين، وقيل: لمناة أيضاً. انظر ابن الكلبي، الأصنام: 30، وابن حبيب، المحبَّر: 318.

(231) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 125.

(232) كانت دَوْس تعبد ذا الكفَّين مع خزاعة. ابن حبيب، المحبَّر: 318.

(233) المصدر السابق: 314–315.

(234) شمس كان لبني تميم وقبائل أخرى. المصدر السابق: 316.

(235) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 118، والمعرّي، رسالة الغفران: 536. وانظر تلبية الأنصار في قولهم: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، لَبَّيْكَ لَوْلا أنَّ بَكْراً دُونَكَ، يَبُرُّكَ الناسُ ويَهْجُرُونَكَ، ما زالَ حَجُّ عَثَجٍ يَأْتُونَكَ، إنَّا على عُدَوَائِهِمْ مِنْ دُونِكْ**". ابن حبيب، المحبَّر: 313.

ومن قبيل المنافسة الدينية في عبادة الصنم والسيطرة عليه، ما أفصحت عنه تلبية هَمْدان من المبالغة في الاستجابة والإخلاص للصنم يعوق[236]، فهي ترفع شعار التلبية مع كل قبيلة أتت إليه ولبَّت نداءه، ولعلَّ منبع هذه المبالغة شعورهم بتميّزهم لأنهم أبناء الملوك، وأن دعواتهم له ينبغي أن تكون لها الصفة ذاتها التي اتّصفوا بها، بحيث تتمشى مع مشاعرهم العلوية ومكانتهم الاجتماعية، فيكونوا نموذجاً فريداً ومثالاً لا نظير له لغيرهم من الناس العاديين، ولاعتقادهم بأن هذا النوع من الدعوات تحفظه وتحميه من سطوة الملوك وسيطرتهم الدينية عليه، وفي هذا إشارة إلى أن همدان كانت في خلاف مع القبائل الأُخَر في عبادة هذا الصنم، بحيث كانت تزاحمها عليه، تحاول السيطرة عليه والاستئثار به، ذلك أنها عرفت قيمته في حياتهم، ولم يجهلوا مكانته في نفوسهم، فهم ليسوا كغيرهم ممن نأوا عنه جهلاً بقدره، وعداء له، حتى بلغ الأمر بهم أن يتركوا الأوثان الأخرى في سبيل زيارته وتقديسه والحجّ إليه؛ فيقولون[237]: "**لَبَّيْكَ مَعْ كُلِّ قَبِيلٍ لَبُّوكْ، هَمْدانُ أَبْناءُ المُلُوكِ تَدْعُوكْ، فاسْمَعْ دُعاءهـا تَقِي جَمِيعَ المُلُوكْ، كَيْما تُؤَدِّي حَجَّها ويُعْطُوكْ، لَعَلَّها تَأْتِيكَ حَقّاً لا قُوكْ، قَدْ تَرَكُوا الأَوْثانَ ثُمَّ انْتَابُوكْ، لَسْنا كقَوْمٍ جَهِلُوا وعادُوكْ**".

وقد تؤدي المنافسة الدينية في تقديس الصنم إلى منازعات دموية بين القبائل؛ ففي رواية لابن حبيب تشير إلى أن حرباً وقعت بين القبائل اليمنية في نزاعها لاقتناء الصنم "يغوث"، فهو يذكر أن "يَغُوث [كان] لمَذْحِج كلها، وكان في أَنْعُم[238]، فقاتلتهم

(236) ابن الكلبي، الأصنام: 27، 68، وقيل: لغيره. انظر اليعقوبي، تاريخه 1: 255، والنيسابوري، تفسير غرائب القرآن 29: 52.

(237) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 123.

(238) بفتح العين وضمّها. ويقال كان يغوث بأكمة باليمن يقال لها مَذْحج، وبها سميت القبائل مراد وطيّىء وبلحارث بن كعب وسعد العشيرة مذحجاً كأنهم تحالفوا عندها، وهذا قول غريب لكن المشهور أن الأكمة اسمها مذحج لأنهم ولدوا عندها فسموا بها. ياقوت، معجم البلدان 5: 502، وانظر ابن الكلبي، الأصنام: 68.

عليه غُطَيْف من مُراد حتى هربوا به إلى نجران، فأقروه عند بني النار من الضِّباب من بني الحارث بن كعب، واجتمعوا عليه جميعاً"[239]. ويبدو أن الحرب بين القبائل اليمنية – بين بني الحارث وهمدان وسدنة الصنم وبين مراد – على يغوث كانت شديدة، نجم عنها وقعة الرَّزْم[240]، وإلى هذه الوقعة يشير الشاعر بقوله[241]:

وسارَ بنا يَغُوثُ إلى مُرادٍ فَنَاجَزْنَاهُمُ قَبْلَ الصَّبَاحِ

الخصائص الفنية للتلبيات الجاهلية:

1- في الشكل العام: العيوب العروضية:

يلحظ في التلبيات الجاهلية أنها جاءت على أنواع ثلاثة، هي: النثر المسجوع، والرجز، والشعر[242]، وتمثل هذه الأنواع المراحل التي مرَّ بها الشعر العربي في تطوّره من النماذج النثرية المسجوعة التي تمثل بداياته الأولى، ومروراً بمرحلة

(239) ابن حبيب، المحبَّر: 317، وانظر ياقوت، معجم البلدان 5: 502.

(240) رَزْم: موضع في بلاد مُراد، وكان فيه يوم لهمدان والحارث بن كعب على مُرَاد قبيل الإسلام، في اليوم الذي كانت فيه وقعة بدر، وكان رئيس همدان يومئذٍ الأجدع الشاعر. انظر البكري، معجم ما استعجم: 649، وياقوت، معجم البلدان 3: 48، والفيروزآبادي، القاموس المحيط: (رزم)، والحوفي، الحياة العربية: 297. وخبر يوم الرَّزْم في ياقوت الحموي، معجم البلدان 5: 502.

(241) ابن الكلبي، الأصنام: 27، وانظر ياقوت، معجم البلدان 5: 503، والحوفي، الحياة العربية: 297.

(242) انظر المعرّي، رسالة الغفران: 534 – 537، ذكر أن تلبيات العرب جاءت على ثلاثة أنواع: مسجوع لا وزن له، ومنهوك، ومشطور، وقال: "والموزون من التلبية يجب أن يكون كلّه من الرجز عند العرب، ولم تأتِ التلبيةُ بالقصيد، ولعلَّهم قد لبَّوا به، ولم تنقله الرواة". وانظر قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 116 – 126. فقد ذكر تلبية جُرْهُم أحد عشر بيتاً، وتلبية بني أسد تسعة أبيات، وتلبية ثقيف ثمانية أبيات. وبذلك يكون توقّع أبي العلاء بخصوص التلبية بالقصيد صحيحاً، إذا عددنا القصيدة ما زاد على سبعة أبيات.

الرجز، إلى أن وصل إلى مرحلة كان القصيد عنوانها[243]. ويبدو من هذا الملحظ أن ثمة علاقة تربط بين التلبيات الجاهلية، وبين نشوء بعض نماذج الشعر القديمة في أحضان الدين، وفي رحاب مقدّساته، وإيحاءات طقوسه وشعائره[244]، يقول عادل الفريجات[245]: "ومما يؤكّد أن التلبيات كانت قريبة الشبه بالشعر العربي القديم أمران، أولهما: أنها كانت تُنشد أو تغنّى في الجاهلية القديمة. وثانيهما: أنها وصلت إلينا في نوعين: نوع يمثِّل شعراً موزوناً، ونوع يمثِّل سجعاً ليس له وزن مستقر". ووصول تلك الأنواع الثلاثة من التلبيات الجاهلية إنما يعني أن التلبيات سارت مع الشعر العربي في مراحل تطوّره من النشأة إلى النضج[246]، وأن ما طرأ على الشعر العربي في هذه المراحل عبر محاولات امتدّت بها الأحقاب، إلى أن "صار فنّاً ذا قواعد وأصول وقيود ووسائل تجويد"[247]، طرأ أيضاً على التلبيات الجاهلية، والدليل على ذلك أن ما وقع في شعر الشعراء المجيدين من العيوب العروضية أو عيوب القافية، التي علّلها بعض الدارسين بأنها من مظاهر طفولة [248]الشعر العربي[249]، وقع مثلها

(243) انظر عبد الرؤوف، بدايات الشعر العربي: 66، والعتوم، قضايا الشعر الجاهلي: 53، والفريجات، الشعراء الجاهليون الأوائل: 40، 38.

(244) انظر الفريجات، الشعراء الجاهليون الأوائل: 37 – 38.

(245) المرجع السابق: 38.

(246) يقول عادل الفريجات (المرجع السابق: 40): "ووصولُ مثل هذا الشكل الفنّي من الكلام، ربما يوحي بمرحلة من مراحل تطوّر الشعر العربي التقى فيها السجع والرجز. ولعلّ هذه المرحلة التي تمثلها التلبيات سُبقت بمرحلة قبلها كان السجع عنوانَها، ثم تُلِيَتْ بمرحلة ثالثة كان القصيدُ عنوانها ...".

(247) الحوفي، الحياة العربية: 107.

(248) انظر حديث البياتي (مدخل إلى البدايات الشعرية عند العرب: 619) في التفريق في معنى المصطلحات التالية: أولية الشعر العربي، وأصله، ونشأته. وذكر أن لفظة طفولة الشعر العربي قد جاءت مرادفة للفظة النشأة، وهما تعقبان مرحلة الأصل.

أو ما يقرب منها في التلبيات الجاهلية؛ فمن أمثلة اضطراب الوزن ما ورد في بعض أشطار التلبيات، كما هو في تلبية بني أسد في قولهم[250]: "**لِحَجِّهِ لَها الدِّماءُ، وحَجُّها حَتَّى تَرِدْ**". ويبدو أن تجارب العرب على التلبيات المسجوعة في محاولتهم التخلّص من اضطراب أوزانها، تُظْهِر أنهم كانوا يَنْحَون في بعض ألفاظها منحًى يصل بها إلى وزن مستقرّ، كما نرى في تلبية كِنْدة التي جمعت – إذا استثنينا المطلع[251] – بين منهوك الرجز ومشطوره، وبين جمل ليس لها وزن مستقرّ، فهم يقولون[252]: "**لَبَّيْكَ كُلُّنا كَنُودْ، وَكُلُّنا لِنِعْمَةٍ جَحُودْ، فاكْفِنا كُلَّ حَيَّةٍ رَصُودْ**". وقد تجاوزت محاولاتُ العرب على التلبيات الجاهلية – وصولاً بها إلى وزن مستقرّ – بحرَ الرجز إلى البحور الأخرى، وإن ظلّت هذه المحاولات ترتدّ في اضطرابها إلى المرحلة الأولى في نشوء التلبيات، كما نرى في تلبية بني سعد[253] في محاولتهم الوصول بها إلى مشطور السريع، على الرغم من خَلْطهم له بمشطور الرجز على نحو ما يقولون[254]: "**لَبَّيْكَ عَنْ سَعْدٍ وَعَنْ بَنِيها، وَعَنْ نِساءٍ خَلْفَها تَعْنِيها، سارَتْ إلى الرَّحْمَةِ تَجْتَنِيها**".

(249) انظر ضيف، العصر الجاهلي: 184 – 185، وعبد الرؤوف، بدايات الشعر العربي: 73، والعتوم، قضايا الشعر الجاهلي: 44 – 49.

(250) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 119، والتلبية من مشطور الرجز، وانظر ص: 125، وابن حبيب، المحبَّر: 313.

(251) وهو مطلع التوحيد في التلبية الخليلية، الذي لم تستطع تلبية الشرك والوثنية إلغاءه أو التخلّص منه.

(252) ابن حبيب، المحبَّر: 314، وانظر ص: 315، وقطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 125، واليعقوبي، تاريخه 1:256.

(253) كما يُفْهَم من التلبية، إذ وردت عند المعرّي من دون عَزْو، ولم تذكر المصادر مَنْ هم بنو سعد الذين لبّوا بهذه التلبية.

(254) المعرّي، رسالة الغفران: 537، وانظر حديثه عن وزنها العروضي من مشطور السريع الذي لا يجتمع فيه ساكنان، وكذلك ص: 535.

وتقل هذه الاضطرابات بتوالي تجارب العرب على التلبيات الجاهلية، كما هو الحال في تلبية قضاعة التي منها الشطران التاليان، وهي من مشطور السريع[255]: **"لَبَّيْكَ نُزْجِي كُلَّ جَرْمِيٍ مَلْهُودْ[256]، وَلاحِبٍ مِثْلِ عَجاجَاتِ العُودْ"**.

– عيوب القافية:

ولعلّ ما نجده في التلبيات الجاهلية من عيوب القافية يشير إلى أثر هذه الاضطرابات فيها، وهي اضطرابات أفرزتها محاولات العرب على التلبيات الجاهلية في محاولتهم العبور من التلبيات المسجوعة، إلى التلبيات التي أخذت تنحو إلى الوزن على مستوى اللفظة أو الشطر. وقد تنبّه المعرّي – من بين العلماء القدامى – إلى تنوّع القوافي في التلبيات الجاهلية، تنبُّهاً فَرْداً من دون أن يعلِّل هذا التنوّع فيها؛ فقال في حديثه عن مجيء التلبية التالية على منهوك الرجز[257]: "وربما جاؤوا به على قوافٍ مختلفة، كما روَوا في تلبية بكر بن وائل: **لَبَّيْكَ حَقّاً حَقَّا، تَعَبُّداً وَرِقّا، جِئْناكَ لِلنَّصاحَهْ، لَمْ نَأْتِ لِلرِّقاحَهْ** ". وفساد القافية أو المخالفة على هذا النحو تسمَّى "الإكْفاء"[258]، ويذكر أحد العلماء أن ثمّة علاقة بين الرُّكبانية والإكْفاء[259] تشير إلى مرحلة من مراحل تطوّر الشعر العربي "كانت المخالفة فيها تقع بين حروف

(255) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 122 – 123.

(256) رواية قطرب: "كُلَّ جَرِيرٍ"، والصواب ما ورد في البياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 184:2، وروايته فيه: "كُلَّ جَرْم (جَرْمي)"، لأن "جَرْم" بطن من قُضاعة، وهم جَرْم بن رَبَّان (البكري، معجم ما استعجم: 24 – 26)، ويستقيم عروض البيت إذا كانت روايته: "كُلَّ جَرْم".

(257) رسالة الغفران: 536، وانظر قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 120، وابن حبيب، المحبَّر: 312.

(258) الإكفاء: اختلاف حرف الروي. المرزباني، الموشح: 20، 26، وانظر ابن منظور، لسان العرب:(كفأ).

(259) أبو عبيدة، النقائض 56:1. والرُّكبانية: لون من ألوان النَّصْب، والنَّصْب غناء العرب. الأسد، القيان والغناء: 95، 96، 98.

الروي"[260]، هذه المرحلة التي نعتقد أن التلبيات الجاهلية صاحبت فيها الشعر فتأثّرت بما تأثّر الشعر به.

ومما تجدر الإشارة إليه في الحديث عن فساد القافية في التلبيات الجاهلية، أنه لا يقاس فيها بمطلعها، وهو مطلع التوحيد الذي ورثته من التلبية الخليلية، والذي لم تستطع عقيدة الشرك والوثنية إلغاءه من مطالع التلبيات الوثنية، والسبب فيما ذهبنا إليه أن هذا المطلع ليس من وضع العرب الوثنيين، وأن التقيد بقافيته وطبيعة نظمه يعني أن تلتزم التلبيات الجاهلية في أشطارها بالقافية ذاتها، وأن تبقى في دائرة النثر المسجوع، وهذا ما لم تقل به العرب في كثير من التلبيات – لأن بعض العرب التزموا في تلبياتهم بروي التلبية الخليلية – ويخالف ما ذكره المعرّي في الحديث عن أوزانها[261]، والتطوّر المنطقي لآداب أي أمّة من الأمم.

على أن من الأسباب التي تؤدّي إلى تنوّع القوافي تقارب مخارج الحروف فيها؛ قال المرزباني[262]: "وإنما يغلطون إذا تقاربت مخارج الحروف"، كما في اللام والميم[263] في تلبية حمير في قولهم[264]: "**عَنِ المُلُوكِ الأَقْوالْ، ذَوِي النُّهَى والأَحْلامْ**". أو يعود سبب التنوّع إلى أن بعض التلبيات خُتِمَ بجملة دعائية لا ترتبط في المعنى بالشطر الذي يسبقها، مع أن ورودها فيها ينبغي أن يكون نتيجة طبيعية للغاية التي قامت عليها التلبيات، وهي التوسّل للآلهة، كما في تلبية ثقيف التي تنوّعت القافية فيها

(260) الفريجات، الشعراء الجاهليون الأوائل: 33. وانظر أمثلة على تنوّع القوافي في الأرجاز التي ذكرها ابن منظور في لسان العرب:(عون)، (كفأ)، (نوت)، والعتوم، قضايا الشعر الجاهلي: 54.

(261) انظر الحاشية رقم (242).

(262) الموشح: 26.

(263) اللام: أسنانية لثوية، والميم: شفوية. انظر بشر، علم اللغة العام: 136، وحسان، اللغة العربية معناها ومبناها: 79.

(264) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 122.

بين الكاف والتاء في قولهم[265]: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ، هَذِي ثَقِيفٌ قَدْ أَتُوكَا ... قَدْ أَذْعَنَتْ بِسِلْمِها إِلَيْكَ، فَاغْفِرْ لَها فَطالَما غَفَرْتَ**". أو يعود سبب التنوّع إلى ارتباط معنى الشطر بالشطر الذي يليه، كما في الشطرين الثالث والرابع في تلبية كِنانة، إذ تنوّعت القافية فيها بين الفاء والهمزة في قولهم[266]: "**اليَوْمُ يَوْمُ التَّعْرِيفْ، يَوْمُ الدُّعاءِ والوُقُوفْ، وَذِي صَباحِ الدِّماءُ، مِنْ شَجِّها والنَّزِيفْ**". وأدّى ارتباط معنى الشطر بالشطر الذي يليه إلى تكرار ألفاظ القافية، وقد سمَّى نقاد الشعر هذا التكرار إيطاءً[267]، كما في تلبية الأنصار في قولهم في الشطرين الثاني والخامس[268]: "**لَبَّيْكَ لَوْلا أَنَّ بَكْراً دُونَكَ، إِنَّا عَلَى عُدْوَائِهِمْ مِنْ دُونِكَ**".

وكان من الطبيعي أن تفرز تجارب العرب على التلبيات الجاهلية الإقواء[269] عيباً آخر من عيوب القافية، لأنهم لم يكونوا قد خبروا بعد نظم الشعر أو التلبيات على قوافٍ واضحة كما هو في مرحلة القصيد أو المعلّقات، وكان حكمهم على التناسق النغمي في نهاية الأشطار، أي في الحرف الأخير فيها، بالسماع ولو لم يكن هو حرف الروي كما في تلبية كِندة وحَضْرَمَوْت في قولهم[270]: "**تَمْلِكُهُ أَوْ تَهْلِكُهُ، أَنْتَ حَكِيمٌ فَاتْرُكْهُ**"؛ فالروي في الشطرين الكاف، والهاء وصل، وحركة هاء الوصل الضمّة[271]،

(265) المصدر السابق: 117 – 118.

(266) المصدر السابق: 118.

(267) الإيطاء: أن يُقَفِّي بكلمة ثم يُقَفِّي بها في بيت آخر. المرزباني، الموشح: 20، وانظر ص: 29، 30، وقدامة، نقد الشعر: 187.

(268) ابن حبيب، المحبَّر: 313. وانظر مثالاً آخر في قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 118 تلبية ثقيف.

(269) الإقواء: اختلاف المجرى، والمجرى: حركةُ حرف الروي – المطلق – الذي تُبْنَى عليه القصيدة. المرزباني، الموشح: 25.

(270) اليعقوبي، تاريخه 1:256.

(271) وتسمَّى الخَروج (بفتح الخاء). انظر عتيق، علم العروض والقافية: 153.

وقد تولّد عن إشباع الضمّة عليها واواً، كانت أوهمت الملبِّين بالتلبية بوجود تناسق موسيقي متكرّر إلى حدّ ما، لم يفطنوا معها إلى العيب الذي لصق بحرف الروي.

كما أفرزت تجاربهم على ألفاظ القافية عيوباً أُخَر في حروفها، وفي حركاتها سمّاها العروضيون والنقّاد السِّناد[272]؛ فمن أنواع السِّناد التي وقعت في حروفها[273] ما ورد في تلبية اليمن التي مطلعها[274]: "**عادٌ إليْكِ عانِيَهْ**"، فقد أسّس الملبّون بها قافية الأشطار الأربعة الأولى في قولهم :"اليَمَانِيَهْ" و "ثانِيَهْ" و "ناجِيَهْ"، فإذا جاؤوا إلى الشطرين الأخيرين منها وهو قولهم: "**أتَيْنَاكَ لِلنَّصاحَهْ، لَمْ نَأْتِ لِلرَّقاحَهْ**" خالفوا وتركوا قافيتيهما دون تأسيس، وهذا سِناد، وهو عيب. والسبب في وقوعهم في هذا العيب أنهم خالفوا فيهما في حرف الرويّ مما سبّب اضطراباً في الإيقاع الموسيقي الذي تركّز في القافية في الأشطار السابقة، يضاف إليه اضطراب آخر وقع فيهما في الوزن العروضي أخلّ هو وسابقه بالنغمة العامة للشطرين، ولعلّ الملبّين بهما فطنوا – عن غير قصد – إلى الاضطراب الموسيقي فيهما، فكان إردافهم[275] لقافيتيهما بحرف المدّ "الألف" تعويضاً مباشراً عن هذا الاضطراب.

(272) السِّناد (اصطلاحاً) : اختلاف ما يُراعى قبل الروي من الحروف والحركات، وهو أنواع أشهرها خمسة: اثنان يلحقان الحروف، وهما سِناد التأسيس والرِّدْف، وثلاثة تلحق الحركات، وهي سِناد الحَذْو والإشباع والتوجيه. بكار، في العروض والقافية: 32، وانظر عتيق، علم العروض والقافية: 168.

(273) هو سِناد التأسيس، والتأسيس: ألف بينها وبين حرف الرويّ حرف متحرّك، ولا يكون التأسيس إلاّ ألفاً. المرزباني، الموشح: 21.

(274) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 121، وهي من منهوك الرجز، وانظر ص: 117 – 118، و124 – 125.

(275) الرِّدف: يكون ياءً أو واواً أو ألفاً قبل حرف الرويّ لاصقة به. المرزباني، الموشح: 21.

وكان من أنواع السِّناد التي لحقت حركات القافية[276]؛ ما ورد في قول مَـذْحِج في تلبيتها[277]: "**إلَيْكَ يا رَبَّ الجَلالِ والحَرَمْ** [278]"، فحركة التوجيه (الراء) فـي هـذا الشطر الفتحة، وقد التزم الملبّون بها في بقية أشطار التلبية ما عدا قـولهم: "**جِئْنـاكَ نَدْعُوكَ بِحاءٍ وَهَلُمْ، نُكابِدُ العَصْرَ وَلَيْلاً مُدْلَهِمْ**"، إذ كانت حركة التوجيه (اللام) فـي الشطر الأول الضمّة، وحركة (الهاء) في الشطر الآخر الكسرة، ولم يجز العروضيون مع الفتحة غيرها، فإن كان مع الفتحة ضمّة أو كسرة فهو سِناد وعيب[279].

2– في بناء الأشطار: الدلالة في بنية الإيقاع الداخلي والخارجي:

– دلالة الإيقاع بالمحسّنات البديعية:

اتسمت التلبيات الجاهلية – شأنها في ذلك شأن الشعر الجاهلي – بالزهـد فـي المحسّنات البديعية[280] من جناس وطباق ومقابلة، والسبب في ذلك أن العرب كـانوا "لا يعرفون ألوان البديع والبيان علمـاً وإنمـا [كـانوا] [281] يعرفونهـا فنّـاً وذوقـاً ومَلَكة"[282]، وما ورد منها في تلبياتهم قليل نادر وعن غير قصد، ولا يشكّل قيمة فنّية فيها تلقي بظلالها على جوهر المعنى أو جمال اللفظ. وقد يكون لطبيعـة التلبيـات – التي انحصرت في الإطار الديني، وفي إطار غرض واحد فيها وهو إيصال توسّلاتهم

(276) هو سِناد التوجيه، والتوجيه: حركة الحرف الذي قبل حرف الرَّوي في المقيَّد خاصـة، ولـيس للمطلق توجيه، وسِناد التوجيه هو اختلاف حركة التوجيه. المصدر السابق: 22.

(277) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 123 – 124، وانظر ص: 119 – 120، 122، وابن حبيب، المحبَّر: 314 – 315.

(278) في قطرب: "الحلال" والصواب ما ورد في البيـاتي، دراسـات فـي الأدب الجـاهلي 184:2 "بالجيم".

(279) المرزباني، الموشح: 23.

(280) باستثناء السجع.

(281) زيادة ليست من النصّ.

(282) خفاجي، الحياة الأدبية: 363.

المتنوّعة إلى آلهتهم المتعدّدة – أثر في انصراف العرب عن العناية بالنواحي الجمالية فيها، بل عن التفكير فيها أساساً.

فإذا كان الأمر كذلك في ندرة الجناس في تلبيات العرب، فإن هذه الندرة أيضاً لم يقصد بها حالة من الجناس التام، كما نجد ذلك في قول تميم في تلبيتها[283]: "**لَبَّيْكَ مـا نَهارُنا نَجْرٌهْ، إدْلاجُهُ وَحَرُّهُ وَقَرٌّهْ**"، فالجناس الذي وقع في "وحَـرُّهُ، وَقَـرٌّهْ" جنـاس لاحق[284]، ومن الطبيعي أن العرب لم يقصدوا هذا النوع من الجنـاس فـي هـاتين الكلمتين اللتين اختلفتا في حرفين متباعدين في المخرج، هما: الحاء والقاف[285]، بقدر ما أرادوا الاختلاف في مَعْنَيَيّ الكلمتين؛ فالكلمة الأولى تدل صراحة على "الحرّ" فـي حين يدل معنى الكلمة الثانية على "البرد"، وهذا التضادّ في المعنى يسمّى الطباق، وهو ما قصد إليه الملبّون للدلالة على تجشّمهم المشاق في الوصول إلـى آلهـتهم، وهـم يتحمّلون سفر الليل في حرّه وبرده، قَصْدهم إلى المعنى دون معـرفتهم بالمـصطلح البلاغي.

وشبيه بهذا المثال قول قريش في تلبيتها[286]: "**إلاَّ شَرِيكٌ هُوَ لَكْ، تَمْلِكُـهُ وَمَـا مَلَكْ**"، إذ يمكن أن نعُدَّ ما وقع في قولهم: "تَمْلِكُهُ" و "مَلَكْ" جناساً إذا نظرنا إلى اختلاف الفاعل بين "أنت" و "هو"، ولكن ما أراده الملبّون من معنـى فـي إثبـات ملكيـة الله للأشياء، ونفيها عن الشريك – وهي الأصنام التي جعلوها معه فـي عبـادتهم لـه –

(283) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 119.

(284) الجناس اللاحق: من أنواع الجناس غير التام، وهو ما كان الحرفان فيه متباعدين في المخرج. عتيق، علم المعاني، والبيان، والبديع: 623.

(285) الحاء حلقية، والقاف لهوية. انظر بشر، علم اللغة العام: 136، وحسّان، اللغة العربية معناهـا ومبناها: 79.

(286) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 117، وانظر ص: 120، 121، 126، وابن حبيب، المحبّـر: 313.

فرض عليهم استخدام أداة النفي مع الفعل الثاني، فوصلوا إلى التضاد في المعنى الذي يبين مذهبهم الديني في توحيدهم الله، توحيداً مشوباً بالوثنية وهو ما قصدوه في التلبية.

ومن طريف ما وقع من أنواع الطباق في تلبية واحدة من تلبيات العرب، نوع يسمّى إيهام التضاد(287)، على نحو ما جاء في تلبية كِنْدة وحضرموت – التي مرّت – في قولهما(288): "**تَمْلِكُهُ أوْ تَهْلِكُهُ، أنْتَ حَكِيمٌ فاتْرُكْهُ**"، فـ "تَمْلِكُهُ" من جهة المعنى ليس بضدّ "تَهْلِكُهُ"، وإنما يوهم بلفظه أنه ضدّ، فاستعماله على هذا النحو هو من قبيل إيهام التضاد، ويكون ضدّه على الحقيقة إذا قالوا " لا تَمْلِكُهُ" أو "تَتْرُكُهُ"، وقد أعان على هذا المعنى ما نعلمه عن الطباق من الجمع بين الشيء وضدّه في الكلام، وما ورد في صيغة الأمر في الشطر الثاني في "فاتْرُكْهُ". واستعمال هذا النوع من الطباق يفصح عن المعتقد الديني لكِنْدة وحَضْرَمَوْت، وعن مدى إيمانهم بربّ إبراهيم عليه السلام – في مقابل الأصنام التي أشركوها معه سبحانه في العبادة والتقديس – إيماناً لا يدعهم يشكّون في أنه وحده يملك بقاءهم وفناءهم، اللَّذَيْن يتوقفان – في اعتقادهم – على إبقائه على الأصنام أو إهلاكه لها. وقد جاء التعبير عن هذين المعنَيَيْن بقولهما: "تَمْلِكُهُ" أو "تَهْلِكُهُ"، وإن كانت اللفظة الأولى صريحة الدلالة على خصوصية امتلاك الله للأشياء، فإن اللفظة الثانية تنتهي إلى النتيجة ذاتها إذ تدل على أن مَنْ يقدر على إهلاكهما إنما هو المالك لهما، وبذلك تكون اللفظتان قد اتحدتا في المعنى صراحة وتأويلاً، واختلفتا في الظاهر تمشياً مع المذهب الديني للقبيلتين.

ولعلّ الملبّين فطنوا – عن غير قصد – عندما اضطربت النغمة العامة للتلبيات، اضطراباً نتج عن اضطراب موسيقى الأشطار لاضطراب أوزانها، وتنوّع القوافي فيها ذاتها أو عن وزن مطلع التلبية الخليلية ورويّها، إلى الوظيفة التي يؤدّيها التضاد

(287) إيهام التَّضاد: وهو أن يوهم لفظ الضدّ أنه ضدّ مع أنه ليس بضدّ. عتيق، علم المعاني، البيان، البديع: 498.

(288) اليعقوبي، تاريخه 256:1.

(الطباق) في المعاني، وكذلك اللفظ المكرّر مع اختلاف معناه (الجناس) في تكوين إضاءة إيقاعية داخلية معينة داخل سياق هذا التشكيل الإيقاعي[289]، إذ "يؤدي التوافق والتقاطع والانسجام والتنافر فيهما (أي الجناس والطباق) إلى توليد تشكيلات إيقاعية غير منظورة"[290] ساعدت على تَلْم العيب الموسيقي الذي أوجده اضطراب أوزانها وتنوّع قوافيها، والذي لم يكن يستبين لهم لولا أن هذه التلبيات كانت تُنْشد وتُغنّى في المناسبات الاحتفالية والمواسم التي تتصل بعباداتهم[291].

فإذا كان الطباق يؤلف إيقاعاً داخلياً في أشطار التلبيات الجاهلية، يمنح الألفاظ في سياق تشكيلها نغمة ذات جرس خاص، تكون عوضاً – إلى حدّ ما – عن العيب الموسيقي في أوزان التلبيات واضطراب قوافيها، فإن العرب لجؤوا إلى معالجة هذا العيب بغيره[292] بتجاوزهم الجمع بين الضدّين إلى المقابلة بالأضداد، على نحو يشعر بتلاحم المعنى وائتلاف اللفظ، كما هو الشأن في تلبية هَمْدان وخَوْلان في قولهما[293]: "**لَبَّيْكَ بَغِّضْ إلَيْنا الشَّرّْ، وَحَبِّبْ إلَيْنا الخَيْرْ**"، فالمقابلة هنا بين "بَغِّضْ وَحَبِّبْ" و "الشَّرّْ والخَيْرْ". وقد فرض التوافق في المعنى السياقي الذي أفاده الشطر الأول من أن "الشَّر" يُسْتَخْرج من جوهر المعنى الذي دلّ عليه "بَغِّضْ" وهو الكره – لأن أول ما يتبادر للذهن أن الذي يكرهه الإنسان هو الخوض في الشر– أن يكون الشطر الثاني في نسق هو كالأول، ولكن على نحو يخالفه في المعنى مخالفة تأخذ صورة المقابلة بالأضداد على الترتيب؛ بحيث يكون "الخَيْرْ" اللفظ المباشر – الأقرب من غيره – الذي يُفْهَم من المعنى الذي يفيده "حَبِّبْ"، ولذلك فإن إيراده بلفظه يتسق مع "حَبِّبْ" ضمناً، فضلاً عن أنه يتسق معه شكلاً. وقد سلكت هَمْدان وخَوْلان في توسّلهما إلى آلهتهما هذا الضرب

(289) عبيد، القصيدة العربية الحديثة: 63.

(290) المرجع السابق: 59، وانظر عبد المطلب، بناء الأسلوب في شعر الحداثة: 65 – 66.

(291) ضيف، العصر الجاهلي: 193، والفريجات، الشعراء الجاهليون الأوائل: 37، 39.

(292) أي بغير الطباق.

(293) ابن حبيب، المحبَّر: 314، وانظر ص: 317.

من التعبير، ليكون توسّلهما إليها قد وصل إلى درجة عالية في بلاغة التعبير، وفي وضوح الدلالة على المعنى الذي قصدتاه فيه فتحقّقا بذلك أمرين، الأمر الأول: أنهما تنفيان عنهما صفة تعافها النفوس وتنفر منها، وتثبّتان – في المقابل – صفة أخرى تحبّها الناس وتسعى إليها. والأمر الثاني: أنهما إن استطاعتا أن تقنعا الآلهة بالمعنى الذي قصدتاه في التلبية، وهتفتا به أمامها بهذه الصيغة البلاغية فإن الآلهة سوف تستجيب لمطالبهما، وتلبّي لهما حاجاتهما.

ويؤلف " السجع" في التلبيات الجاهلية نمطاً تعبيرياً يعتمد على التوازي الصوتي[294]، الذي يمثّل محور الإيقاع فيها، وهو محور يتصل – إلى حدّ بعيد – بمحور التماثل، وكلما ازداد التماثل ازدادت الطبيعة الإيقاعية التي تؤكّد قدرة العرب على الصياغة قدرة عفوية[295]، وعلى خلق جوّ من التماثل الموسيقي[296]. ومع أن الوزن العروضي كان لا ينتظم في هذه الجمل المسجوعة دائماً، إلاّ أنها مثّلت – كما مرّ – مرحلة من مراحل النظم كانت العناية فيها بالإيقاع الخارجي المتمثل في الوزن والقافية، فـ "لقد بلغ من وفرة الموسيقى في هذه الجمل المسجوعة أن جاء بعضها موزوناً على أبحر قصيرة مجزوءة"[297]، كما في تلبية بني النَّمِر في قولهم[298]: "**لَبَّيْكَ يا مُعْطِي الأمِرْ، لَبَّيْكَ عَنْ بَنِي النَّمِرْ، جِئْناكَ في العَامِ الزَّمِرْ، نَأْمُلُ غَيْثاً يَنْهَمِرْ، يَطْرُقُ بِالسَّيْلِ الخَمِرْ**".

(294) عبد المطلب، بناء الأسلوب في شعر الحداثة: 364.

(295) المرجع السابق: 364.

(296) ربابعة، التكرار في الشعر الجاهلي: 165.

(297) الأسد، القيان والغناء: 145، وانظر ما قيل في الحاشية رقم (242)، والتلبيات التي ذكرتُ أوزانها.

(298) كما يُفْهَم منها فقد وردت دون عَزْو في المعرّي، رسالة الغفران: 535، والتلبية من منهوك الرجز.

- دلالة الإيقاع بالتكرار:

ويسهم اختيارهم للرويّ حرفاً من أحرف المدّ في إيجاد إيقاع خارجي متميّز بترجيعاته الصوتية في الأشطار، إذ تساعدهم هذه الأحرف على مدّ الصوت في الغناء مدّاً يكون عوناً لهم على تنغيمها، ولاسيما إذا تضافر مع هذا الإيقاع إيقاع داخلي متكرّر مصدره حرف التأسيس، كما في تلبية عَكّ في قولهم[299]: "**عَكُّ إِلَيْكِ عانِيَهْ، عِبادُكِ اليَمانِيَهْ، كَيْما نَحُجَّ الثَّانِيَهْ، عَلَى الشِّدادِ النَّاجِيَهْ**"، إذ يعمل تكرار هذه الحروف "على تشكيل خطوط صوتية متجانسة تؤلّف المحور الأساس والعام للإيقاع الداخلي"[300].

ويبدو أن هذه التلبية نظمت في مرحلة متأخرة من مراحل تطوّر التلبيات، إذ يلاحظ أن ثَمّةَ توافقاً صوتياً فيها بين إيقاع الموسيقى الداخلية وإيقاع الموسيقى الخارجية، مصدره فيهما التكرار الصوتي المتمثل في الالتزام بقافية واحدة وبحر واحد[301]، وفي ترديد أحرف معينة في قلب الأشطار وفي ألفاظ القافية، ترديداً ينسجم مع الحالة التي كان عليها الملبّون من التضرّع والتوسّل إلى الآلهة، وقد أدى هذه الوظيفة تكرار الألف والياء في ألفاظ القافية، وهما من أحرف المدّ (اللين)، وكذلك تكرار حرف الكاف[302] وهو من الحروف المهموسة، في حين أدى تكرار حرف العين[303] وهو من أحرف الحلق وظيفة الجَهْر بالأعمال التي اتصفت بها عَكّ، أو الملقاة على عاتقها. وتلقانا ظاهرة تكرار الحروف بصورة واضحة ومتنوعة في

(299) ابن حبيب، المحبَّر: 313، وانظر تلبية اليمن التي أشرنا إليها.

(300) عبيد، القصيدة العربية الحديثة: 62.

(301) هو منهوك الرجز.

(302) الكاف: حرف يخرج من أقصى الحنك (طبقي)، وهو مهموس غير مفخّم. بشر، علم اللغة العام: 70، 136.

(303) العين: حرف حلقي، مجهور غير مفخّم. بشر، علم اللغة العام: 136، وحسّان، اللغة العربية معناها ومبناها: 79.

التلبيات الجاهلية، "حتى إن المرء ليحسّ إن وعي الملبّي[304] كان وراء هذا التكرار وكأنه يتعمّده من أجل أن يصل إلى غرضه، فهو من خلال تكراره للحروف يبتدع ... إيقاعاً موسيقياً داخلياً، وهذا الإيقاع الموسيقي الداخلي يدلل – على الأقل – على النغمة الانفعالية التي يقصدها الملبّي[305] " [306]. وقد رأينا أمثلة هذا التكرار في كثير من التلبيات التي مرّت، وهو يتوزّع فيها في صورة تساعد الملبّي على "تكوين تجمعات صوتية متماثلة أو متجانسة"[307]، تفرض نمطاً إيقاعياً محدّداً في كل تلبية يتلاءم مع طبيعة موضوعها، ملاءمة تحقّق الغرض في توجّه الملبّين به إلى آلهتهم، ويتناسب مع هيآتهم في الوقت الذي يتوجّهون به إليها، والمناسبة التي يقصدونها فيها؛ ففي تلبية جُرْهُم أفاد تكرار "لا" في قولها [308]: "**وَاللهِ لَوْلا أَنْتَ ما حَجَجْنا، مَكَّةَ والبَيْتَ وَلا عَجَجْنا، وَلا تَصَدَّقْنا وَلا ثَجَجْنا، وَلا تَمَطَّيْنا وَلا رَجَعْنا، وَلا انْتَجَعْنا فِي قُرًى وَصِحْنا**" في تكوين إيقاع موسيقي متناسق، كشف عن قدرة الملبّين في إيجاد رابط بين الأشطار يسهم في إبراز تسلسلها وتتابعها، ففي كل شطر ورد فيه هذا التكرار ينفي الملبّون عن أنفسهم صفة من الصفات غير المحبّبة لديهم، إذ دلّ استعمالهم له على توكيد العكس فهو نفي لإثبات، وما إلحاحهم على هذا التكرار إلاّ إصرارهم على "امتلاك الصفات المضادة"[309]، امتلاكاً يجعل "القارىء أو السامع واقعاً تحت سلطان التنبؤ والتوقّع"[310]، وهم يعاقبون مع هذا التكرار تكراراً آخر هو "الواو" التي أفادت اجتماع هذه الصفات فيهم. ولا يخفى الدور الذي قامت به "لولا" في عدم مجيء هذه الأفعال

(304) في النصّ الأصلي "الشاعر".
(305) انظر الملاحظة السابقة.
(306) ربابعة، التكرار في الشعر الجاهلي: 165.
(307) عبيد، القصيدة العربية الحديثة: 59.
(308) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 121.
(309) ربابعة، التكرار في الشعر الجاهلي: 179.
(310) المرجع السابق: 180.

مثبتة، لأنها لو كانت كذلك لامتنع حصولها بوجود الله سبحانه؛ فيكون القول: واللهِ لَوْلا أَنْتَ حَجَجْنا، وعَجَجْنا، وتَصَدَّقْنا ... والأصح أن قيامهم بها لا يمكن أن يكون لولا وجود الله، لأنها جزء من عقيدتهم في التوجّه إليه، أي إن توجّههم إلى مكة وقيامهم بمناسك الحجّ حاصل بوجود الله، وإيمانهم به إيماناً يردّ إلى أصول توحيدية هي من بقايا دين إبراهيم عليه السلام.

ويكثر تكرار الكلمات في مطالع التلبيات التي حافظت على مقدّمتها التوحيدية، تكراراً ينحصر في ترديد "لَبَّيْك" مرتين في قولهم: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ**"، وقد مرّت أمثلة كثيرة منه في التلبيات السابقة، وميزته أنه أكثر أشطار التلبيات ارتباطاً بعقيدة إبراهيم الخليل عليه السلام، وترديده على هذا النحو يضع التلبيات الجاهلية في جوّ موسيقي مماثل للجوّ الموسيقي الذي عاشته التلبية الخليلية، فهو يسهم بترجيعاته الصوتية المتجانسة في تكوين إيقاع موسيقي داخلي يعمل مع الإيقاع الخارجي في تأليف النغمة الموسيقية العامة في التلبية، تأليفاً يتّسم بالتوافق الصوتي في التلبيات التي وافق رويّها رويّ التلبية الخليلية، أو بالاضطراب الصوتي في التلبيات التي خالف رويّها رويّ هذه التلبية. وهو تكرار يلحّ في الحالتين على توكيد إجابة الملبّي ربّه، إجابة تقوم مقام النداء في شعور الملبّي أنه قريب من الله سبحانه، وهو يتوجّه إليه مباشرة بلفظة "لَبَّيْك"، قبل أن يتوسّل إلى آلهته، إذ "يستهدف التكرار الاستهلالي في المقام الأول الضغط على حالة لغوية واحدة، توكيدها عدة مرّات بصيغ متشابهة[311] ... من أجل الوصول إلى وضع ... معين قائم على مستويين رئيسيين: إيقاعي ودلالي"[312].

وقد احتوت التلبيات على أمثلة أُخر من التكرار اللفظي الذي يراد به التوكيد غير "لَبَّيْك"، كما في تلبية بكر بن وائل في قولهم[313]: "**لَبَّيْكَ حَقّاً حَقّا**"، فقد تحقّق التوكيد

(311) ومختلفة أيضاً.

(312) عبيد، القصيدة العربية الحديثة: 186، وانظر ص: 187.

(313) ابن حبيب، المحبَّر: 312، وانظر ص: 317.

فيها من طرفين: من تثنية "لَبَّيْك" في قول مَنْ قال إنها ثنّيت للتوكيد، ومن تكرار "حَقّاً". والتلبيات التي اتبعت هذا الأسلوب في التوكيد، إنما أُريد به تقوية التوكيد والمبالغة فيه، على أنه لا تخفى الوظيفة التي قام بها هذا التكرار في المساهمة في تأليف الإيقاع الداخلي للتلبية، مع ما توافر له من عناصر إيقاعية في المطلع. كما احتوت التلبيات على صيغ من التوكيد المعنوي، كما في قول مَنْ قال[314]: "**والخَيْرُ كُلُّهُ بِيَدَيْكْ**"، وأفاد التوكيد فيها معنى الإحاطة والشمول في تصوير إلههم أنه يملك جميع أصناف الخير، فقد دفعتهم رغبتهم في الحصول على عطاياه، ورجاؤهم له أن يستجيب لهم أن يضخّموا في تصوير الحال التي أحبّوا أن تكون فيه، في امتلاكه الأشياء امتلاكاً يتحدّد في حيازته الخير الذي يعمّهم نفعه.

وأما ما ذكرناه من أن "لَبَّيْك" في الكلام يعمل عمل أداة النداء "يا"، فقد توافرت في التلبيات جمل نداء كثيرة ابتدأت بـ "لَبَّيْك"، وحُذِفَت منها أداة النداء في المنادى، كما في قول ربيعة[315]: "**لَبَّيْكَ رَبَّنا لَبَّيْكْ**"، أو كما هو شائع في التلبيات التي ابتدأت بمقدّمة التوحيد، وهي: "**لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكْ**". والأصل في النداء أن تُذْكر فيه الأداة، كما في تلبية بني النَّمِر في قولهم[316]: "**لَبَّيْكَ يا مُعْطِي الأمرْ**". على أن حذف أداة النداء من الكلام أبلغ في التعبير عن قرب المنادى من المتكلّم، فهو تنبيه يشعر السامع أن الملبّي أقرب ما يكون إلى إلهه، وهو يتوسّل إليه راجياً توسّلاً مباشراً، كما في تلبية بني أسد[317]: "**رَبَّنا أَقْبَلَتْ بَنُو أسَدْ**". ويدل حذف أداة النداء من المنادى – في بعض أنواع النداء – على التعظيم، خاصة إذا حذف "لَبَّيْكْ" من الكلام في قولهم على النداء مباشرة

(314) المعرّي، رسالة الغفران: 535 دون عزو.

(315) اليعقوبي، تاريخه 256:1، وانظر قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 125، والمعرّي، رسالة الغفران: 535 تلبية أخرى دون عزو.

(316) كما يُفْهَم من بعض أشطارها، فقد وردت دون عزو في المعرّي، رسالة الغفران: 535.

(317) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 119.

"اللَّهُمَّ"[318]، ليشعر الملبّي في تقرّبه إلى الله بتواضعه وتصاغره أمام عظمته وجلاله، كما هو الحال في تلبية الأشْعَريين في قولهم في الشطرين الأول والثالث منها[319]: **"اللَّهُمَّ هَذا واحِدٌ إنْ تَمَّا، إنْ تَغْفِرِ اللَّهُمَّ تَغْفِرْ جَمَّا"**.

ومن أنواع التكرار التي أضافت نسقاً إيقاعياً آخر إلى شبكة الأنساق المكوّنة لإيقاع التلبية الداخلي، تكرار جاء من تساوي الأشطار في عدد الكلمات تساوياً يعود إلى المماثلة في عدد الجمل الفعلية، وتكرار الفاعل نفسه، على نحو ما نجد في تلبية تميم في قولها[320]: **"يَشْكُرُكَ النَّاسُ وَيَكْفُرُونَكَا"** و **"يَبُرُّكَ النَّاسُ وَيُعْجِزُونَكَا"**، فقد تولّد عن المماثلة العددية في الصيغ الفعلية تنغيمٌ معينٌ ينسجم مع الموقف التضرّعي الذي يقفه الملبّون أمام آلهتهم، والذي يتمثل في المقارنة بينهم وبين بني بكر[321] في طبيعة الأعمال التي يتوجّهون بها إليها، توجّهاً كان إيجابياً من تميم، في زيارتهم لآلهتهم، وشكرهم لها تفضّلها بالإنعام عليهم، في حين كان بنو بكر على النقيض من ذلك في كفرهم بها، وعدم طاعتهم لها.

ويندرج تحت النوع السابق تكرار الأفعال المتجانسة في بنائها الصرفي ووزنها العروضي، والأفعال التي تأتي على هذه الشاكلة هي لون تعبيري يتصل بالسجع أسماه القدماء "الترصيع"[322]، وكان قدامة جعله من نعوت الوزن[323]، وحقيقته "تؤول إلى

(318) وذلك في نداء ما فيه "أل". الغلاييني، جامع الدروس العربية: 3:153 – 154.

(319) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 125.

(320) المصدر السابق: 118، والمعرّي، رسالة الغفران: 536.

(321) كما ورد في الشطر الأول في قولهم: **"تَاللهِ لَوْلاَ أَنَّ بَكْراً دُونَكَا"**.

(322) عبد المطلب، بناء الأسلوب في شعر الحداثة: 374؛ قال في تعريفه (ص: 66 – 67): إن كان ما في إحدى اللفظتين أو أكثر ما فيهما مثل ما يقابله من الأخرى في الوزن والتقفية فهو الترصيع.

(323) نقد الشعر: 40؛ قال: "ومن نعوت الوزن الترصيع، وهو أن يتوخّى فيه تصيير مقاطع الأجزاء في البيت على سجع أو شبيه به أو من جنس واحد في التصريف".

عملية التوفيق بين الوزن العروضي والوزن الصرفي"[324]، وعملية التوفيق بين "البنية العروضية والصرفية تؤدي إلى تناغم مدهش يدعم الإيقاع ويجعله متوازناً حيث توجد بنية الترصيع"[325]؛ لأنه يبرز الجانب الموسيقي من خلال إيراده كلمات متوافقة صرفياً وعروضياً، كما هو الحال في الفعلين "أَخْلَقَتْ" و "أَخْلَصَتْ" في قول تميم في تلبيتها[326]: "**لَبَّيْكَ عَنْ تَمِيمٍ قَدْ تَرَاها، قَدْ أَخْلَقَتْ أَثْوَابَها ... وأَخْلَصَتْ لِرَبِّها دُعاءها**"، فالفعلان من تفعيلة واحدة[327] ووزن صرفي واحد[328]، وهو الثلاثي المزيد بهمزة القطع[329]، تلاحم مع الناتج الدلالي لهما في إطار من التنسّك والتعبّد؛ ذلك أن الزيادة فيهما وإن كانت قد أفادت التعدية، إلاَّ أنها دلّت على استحقاق صفة معينة في تميم في إبلائها ثيابها مبالغة في التنسّك للآلهة، وفي خلوص دعائها إليها.

واحتواء التلبيات الجاهلية على ألفاظ من بعض الصيغ الصرفية من مزيد الثلاثي وبعض المشتقّات، وبعض صيغ التعجب والتفضيل، وتكرار صيغة صرفية واحدة منها في التلبية الواحدة إنما "يحدث إيقاعاً موسيقياً متساوياً على الرغم من عدم توافق الحروف"[330] فيها، وهو أمر ربما تنبّه إليه الملبّون في التعبير عن عواطفهم وتأكيدها، لدى سماعهم – وهم يهتفون بالتلبيات في طوافهم بالأصنام المنصوبة حول البيت – هم وغيرهم من الملبّين في القبائل الأُخَر للجرس الموسيقي المتحصّل من استخدامهم لألفاظ "تدل على معانٍ متقاربة في إيحائها العام وتشترك في إيقاع

(324) عبد المطلب، بناء الأسلوب في شعر الحداثة: 374.

(325) المرجع السابق: 375.

(326) اليعقوبي، تاريخه 255:1.

(327) على وزن فاعل، تتكون من مقطعين: سبب خفيف ووتد مجموع.

(328) هو أَفْعَلَ أُضيفت إليه تاء التأنيث الساكنة.

(329) انظر أمثلة متنوّعة على الثلاثي المزيد بحرف أو حرفين في: قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 119 – 122، 125 – 126، وابن حبيب، المحبّر: 312، وابن منظور، لسان العرب:(لمم).

(330) ربابعة، التكرار في الشعر الجاهلي: 178.

واحد"[331]. فضلاً عن أن تكرار الصيغ المتساوية في الوزن يخدم التلبيات في أنه يظهر التعاقب والتسلسل "الذي يبرز الإلحاح على امتلاك ... الصفات الجميلة"[332]، كما أنه في الوقت نفسه يحدث رابطاً بين الأشطار، لأن كلاًّ منها يقدّم صفة جديدة من الصفات التي يتصف بها الملبّون[333]؛ فمن المشتقّات التي وردت في تلبياتهم استعمالهم بعض صيغ المبالغة على وزن "فعّال" كـ "قَهَّار" في وصفه سبحانه في تلبية بني أسد في قولهم[334]: "**الوَاحِدُ القَهَّارُ وَالرَّبُّ الصَّمَدْ**"، وقد أراد الملبّون بهذه الصيغة الدلالة على معنى اسم الفاعل، وتأكيد المعنى وتقويته، والأهم من ذلك المبالغة فيه مبالغة تدلّ على التناهي في وصفه سبحانه بأقوى الصفات وأعلاها لإظهار شدّة التنسّك، وصدق التوجّه له ليرضى عنهم ويستجيب لهم؛ فـ "قَهَّار" تعني المبالغة في وصفه سبحانه بهذه الصفة في بصفته قد قَهَر خَلْقه بسلطانه وقدرته، وصرّفهم على ما أراد طوعاً وكرهاً.

كما استخدم الملبّون في تلبياتهم بعض الصفات المشبّهة على وزن "فعيل" في وصف الذات الإلهية، واستخدامهم لهذا النوع من المشتقّات في وصفه سبحانه مناسب له من حيث الدلالة، إذ تدلّ على صفة ثابتة دائمة فيه كما في "كَرِيم" و "جَمِيل" في قول هُذَيل في تلبيتها[335]: "**لَبَّيْكَ عَنْ هُذَيْلٍ أدْلَجَتْ بِلَيْلْ، تَعْدُو بِها رَكائِبُ إبِلٌ وَخَيْلْ ... تَهْوِي إلى رَبٍّ كَرِيمٍ ماجِدٍ جَمِيلْ**".

ولما كان الملبّي في حاجة لأن يصف نفسه في الفعل الذي قام به أمام الآلهة لترضى عنه، استخدم اسم الفاعل – من الثلاثي وغيره – لتحقيق هذا الغرض، وأكثر من استخدامه له لأن التلبيات صيغت في أصل وضعها له، بصفته الناطق بها متوسّلاً

(331) القط، في الشعر الإسلامي والأموي: 287.
(332) ربابعة، التكرار في الشعر الجاهلي: 178.
(333) انظر المرجع السابق: 178 – 179.
(334) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 119، وانظر ص: 122، واليعقوبي، تاريخه 1:256.
(335) المصدر السابق: 119 – 120.

متضرّعاً إلى الله سبحانه أو إلى الآلهة، وقد مرّت أمثلة منه في تلبية ربيعة في اللفظين: "واصلٍ" و "مُظْهِرٍ" في وصف المتعبّدين ممن يصل رحمه أو يقطعه(336)، وفي قولها(337): "**سَامِعَةٌ [لِرَبِّها] مُطِيعَةْ**". واستخدام اسم الفاعل في التلبيات الجاهلية يدلّ على امتلاك الصفات الجميلة التي منحها الملبّون لأنفسهم، أو لغيرهم ممن قصدوه بهذه الصيغة، وتكرارها في التلبية الواحدة يبرز عنصر التأكيد على هذه الصفات، والإلحاح على امتلاكها(338)، ناهيك عما يحدثه تكرارها من إيقاع موسيقي متساوي النغمة داخل الأنساق المكوّنة لإيقاع التلبية الداخلي.

وتضمّنت التلبيات صيغاً قليلة من اسم المفعول، وتعود قلّتها إلى أن الملبّين عندما صاغوا تلبياتهم أرادوا أن يقدّموا في توسّلاتهم فيها أفضل صورة يصفون بها الذات الإلهية، أو أنفسهم، أو آلهتهم لترضى عنهم، وتستجيب لهم، فكان اسم الفاعل الصيغة المناسبة لهم التي حَمّلت مشاعرهم الدينية ودلالة هذه المشاعر تحقيقاً لغاياتهم. أما وصف مَنْ يقع عليه الفعل (اسم المفعول) – من قِبَل الفاعل – فلم يكن يظهر في التلبيات إلاّ قليلاً، لأن النتيجة التي يجنيها المتوسّل في تلبيته من الفاعل ينبغي أن تكون تالية لتوسّلاته، وليست مرافقة لها، والفاعل في هذه الحالة هو الله سبحانه وتعالى، أو معبوداتهم المتعدّدة. أما إذا كان هو الفاعل فكل ما يستطيع أن يقدّمه هو وصف نفسه بالأعمال التي يقوم بها، ولذلك فإن اسم المفعول الذي وجدناه في التلبيات هو في أصل وضعه وصف للأعمال التي قام بها الملبّون متوجّهين بها إلى آلهتهم، في طوافهم حول البيت، فنقلت أعمالهم إليها نقلاً صار صفة له في صيغة اسم المفعول، أو بقيت الصفة فيهم بقاءً أبرز الحالة التي تنسّكوا فيها في هذه العبادة، على نحو ما

(336) انظر قولها: "**وَرَبَّ كُلِّ واصِلٍ أوْ مُظْهِرٍ قَطِيعَةْ**".

(337) المصدر السابق: 120، وانظر ص: 122، 124، 125، والمعرّي، رسالة الغفران: 535.

(338) ربابعة، التكرار في الشعر الجاهلي: 178.

نجد في تلبية قضاعة في قولهم[339]: "**لَبَّيْكَ نُزْجِي كُلَّ جَرْمِيٍّ مَلْهُودْ ... نَؤُمُّ بَيْتَ المُسْتَجِيبِ المَعْبُودْ، أنَّ الإلهَ لَلْحَمِيدُ المَحْمُودْ، نُعْطِي إلهَ البَيْتِ مِنَّا المَجْهُودْ**".

وترد في التلبيات صيغة واضحة لاسم التفضيل المقترن بـــ "مِنْ"، كقول خُزاعة ودَوْس ومعهما جُرْهُم في تلبيتهم[340]: "**لَبَّيْكَ إنَّ جُرْهُماً عِبادُكَ، النَّاسُ طُـرْفٌ وَهُـمُ تِلادُكَ، وَنَحْنُ أوْلَى مِنْهُمُ بِوَلائِكَ**"، وبعض صيغ اسم التفضيل المضاف إلى معرفة، كما في قول بجِيلَة ودَوْس وخَثْعَم في تلبيتهم[341]: "**لَبَّيْكَ بِما هُوَ أحَبُّ إلَيْكْ**"، وقد دلّ اللفظان: "أوْلَى" و"أحَبُّ" على اشتراك المَعْنِيِّينَ في التلبيات في هذه الصفات مع غيرهم، اشتراكاً زادوا فيه عليهم في المقدار، على نحو يظهر الحالة النفسية للملبّين في شعورهم بتفوقّهم في بعض الصفات على غيرهم، أو بضعفهم إزاء مَنْ شعروا بمنزلته في توسّلهم به إلى الله سبحانه؛ فخُزاعة ودَوْس وجُرْهُم يَرَوا أنهم أحقّ بنصرة الآلهة، ومساعدتها لهم من غيرهم من الناس، لأنهم أقدم عَهْداً منهم بعبادة الصنم الذي تنسّكوا له. أما بَجِيلة ودَوْس وخَثْعَم فإنهم توسّلوا إلى الآلهة – التي أشركوها مع الله في العبادة والتقديس – في تلبية مطالبهم بأحبّ الخَلْق إليه سبحانه، وهو محمد (ﷺ).

وفي التلبيات صيغ حُمِلت على معنى التعجّب في التعبير عن الانفعال النفسي لدى الملبّين، تعبيراً ينبيء عن شعورهم بالدهشة في تصويرهم الإله الواحد الأحد أنه ربّ الأرباب[342] في قول الأزد في تلبيتهم[343]: "**لَبَّيْكَ رَبَّ الأرْبابْ !**"، وهذا الشعور جاءهم من بصفتهم – كما ذكرنا – موحّدين بطبعهم[344]، فقد كانوا يدينون لإله قومي،

(339) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 122 – 123. ومَلْهُود: مدفوع لذلّه، وانظر اليعقوبي، تاريخه 256:1.

(340) ابن حبيب، المحبَّر: 314 – 315، وانظر ص: 318.

(341) المصدر السابق: 312، 317 وانظر في ص: 312، 315 تلبية هوازن ومُحارب.

(342) انظر البياتي، دراسات في الأدب الجاهلي: 182:2.

(343) اليعقوبي، تاريخه 256:1، وانظر مثالاً آخر في ابن حبيب، المحبَّر: 311.

(344) انظر المتن المتعلّق بالحاشية رقم (99).

ومن هذه العقيدة ظهر التوحيد الخالص[345]. على أنه من المحتمل أن تكون هذه التلبية موجّهة إلى كبير الآلهة أو الصنم أو الربّ الأعلى[346] في أنه ربّ الأرباب.

3– دلالة بعض التراكيب النحوية: التقديم والتأخير:

وراعى الملبّون في نظم تلبيتهم تقديم بعض ألفاظها، وتأخير بعضها الآخر، للدلالة على أهمية المتقدّم وشدّة العناية به، كما هو الحال في تلبية بني أسد في تقديم شبه الجملة "فِينا" على مجموعة الصفات التي يتميزون بها من غيرهم من الكرم وكثرة العدد. فإذا انتهى الشطر من دون أن يحتمل صفاتهم الكثيرة، ابتدأ الشطر الذي يليه بها، وجاؤوا بشبه الجملة "فِينا" مرة ثانية لتكون فاصلاً بين الكلمات المتعاطفة من أجل القافية، لتنتهي برويّ الدال الذي يعدُّ نهاية إيقاعية للشطرة، تكتمل فيه مجموعة هذه الصفات على نحو ما يقولون[347]: "**فِينا النَّدَى الدُّرِّيُّ وَالعَدَدْ، ذُو المَالِ وَالبَنُونِ فِينا وَالوَلَدْ**".

4– الصورة في التلبيات الجاهلية:

كان لتوجّه العرب في تلبياتهم وجهة دينية، كانت فرضت عليهم أنماطاً من التنسّك والتّبتل في إطار من التوسّل والتضرّع لمعبوداتهم، أثر في إنصراف العرب عن العناية بالصورة الفنية التي تظهر براعتهم في حسن التصوير وجمال العرض، فقد كانت الصور التي ذكروها في تلبياتهم – في أكثرها – صوراً بسيطة اعتمدوا فيها على أسلوب البيان، وقد ورد البيان في تلبياتهم في بعض الصور القريبة من المشاهد

(345) علي، جواد، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام 43:6، وانظر البياتي، أصالة الوحدة العربية: 42.

(346) انظر البياتي، دراسات في الأدب الجاهلي 181:2.

(347) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 119، وانظر ص:124، وابن حبيب، المحبَّر: 314، واليعقوبي، تاريخه 255:1.

المحسوس في أسلوب التشبيه الذي يسمّى التشبيه المُرْسَل المُجْمَل[348]، اقتصرت على وصف الإبل التي تحملهم – في رحلتهم – إلى ربّ الأرباب أو إلى الصنم، وما يشاهدون من جبال وطرق وسحب، أو وصف أنفسهم في مجال الفخر بها على غيرهم؛ كقول هُذَيْل تصف الملبّين الذين شدُّوا رواحلهم إلى ربّ الأرباب أو كبير الآلهة، وكانوا ارتحلوا بأنفسهم مخلِّفين وراءهم كل شيء حتى أطفالهم وأصنامهم والقائمين عليها، تركوهم منتشرين في جبل يشبه بما عليه منهم وقد فاض بهم سحابة مُخيلة، إذا نظرتَ إليها وقد أثقلتها المياه حسبتها ماطرة، على نحو ما يذكرون[349]: "**وَخَلَّفُوا مَنْ يَحْفَظُ الأَصْنَامَ والطُّفَيْلْ، فِي جَبَلٍ كَأَنَّهُ فِي عارِضٍ مُخِيلْ**".

ويبدو أن العرب تجاوزوا في مرحلة تالية في نظمهم التلبيات تصوير المحسوس الذي يتعلّق بالبيئة المحيطة بهم وبموجوداتها، إلى تصوير الإله سواء قصدوا به أربابهم (معبوداتهم)، أو الله سبحانه وتعالى، تصويراً اعتمدوا فيه على الحالة المعنوية التي تتعلّق بمشاعرهم النفسية نحوه؛ كما هو واضح في تلبية النَّخْع في تخيّلهم للذات الإلهية، وقد أُحيط سبحانه وتعالى بهالة من التقديس والتعظيم، إذ شرّفه خلقه ومجّدوه لعظمته ورفعته، إحاطة أفادت معنى التكثير والمبالغة اللتين دلّ عليهما التضعيف في قولهم: "مُعَصَّب"، والمعنى المستفاد من هذه الكلمة وهو الإحاطة والشمول، وبذلك اتفقت الدلالة الصرفية (دلالة التضعيف) مع المعنى السياقي للكلمة في الدلالة على عقيدة النَّخْع، دلالة أفادت انصرافهم انصرافاً كلياً إلى توحيده وتمجيده على ما بقي فيهم من إرث إبراهيم عليه السلام، على نحو ما يقولون[350]: "**لَبَّيْكَ رَبَّ الأَرْضِ والسَّماءْ ... مُعَصَّبٌ بالمَجْدِ والسَّناءْ**".

(348) التشبيه المُرْسَل: ما ذُكِرت فيه أداة التشبيه. والتشبيه المُجْمَل: ما حذف منه وجه الشبه.
(349) قطرب، الأزمنة وتلبية الجاهلية: 120، وانظر ص: 123 – 124.
(350) المصدر السابق: 125.

الخاتمة:

والنتيجة التي يخلص إليها الباحث في دراسة النصوص التلبوية، في الموضوعات التي كانت تؤلف ظاهرة عامة في العرب، أن هذه الظاهرة وجدت فيهم على مرحلتين، فأما المرحلة الأولى التي كانت رمزاً للتوحيد العقدي والوحدة القومية فكانت استمراراً للعهد الإبراهيمي، حيث كان العرب على شريعة أبيهم إبراهيم يوحّدون الله، ويقرون بربوبيته، ولكنهم – مع ذلك – كانوا يشركون معه في التقديس والعبادة تلك الأصنام التي عبدوها من دونه. وقد تردّد صدى هذه العقيدة في التلبيات الجاهلية التي جمعت في صيغها الأدبية بين المقدمة التوحيدية – مقدمة إبراهيم الخليل – وبين الإضافات الوثنية، حتى لا تكاد تخلو تلبية من هذه المقدمة؛ بل إن بعض التلبيات اكتفت بجزئها التوحيدي دون الوثني، ولعل ذلك من تصرّف الرواة حذفوا في مرحلة تالية الإضافات الوثنية لتعارضها مع عقيدة الإسلام، وإن اقتصرت بعض التلبيات على إضافات الشرك والوثنية فقد يكون إغفال المقدمة التوحيدية منها من تصرّف الرواة أيضاً، أسقطوها منها باعتبارها مفهومة ضمناً. على أن نزع هذه المقدمات التوحيدية لم يغيّر من واقع العرب شيئاً، فقد أظهرت التلبيات أن الوثنية لم تستطع أن تصرف العرب – صَرْفاً تاماً – عن عقيدة التوحيد إليها، والدليل على ذلك عبارات التوحيد التي تردّدت في هذه النصوص الأدبية، والتي هي من بقايا عهد إبراهيم عليه السلام.

وأما المرحلة الثانية فكانت بعد انتشار الوثنية في العرب انتشاراً أثّر فيهم في ناحيتين؛ الأولى في قيام الأحلاف الدينية الوثنية في القبائل العربية، بتجمّعها عقدياً حول عبادة صنم أو أكثر من الأصنام. وقد تباينت القبائل التي كوّنت هذه الأحلاف، فمنها الأحلاف الصغيرة التي اقتصرت على قبيلتين، ومنها الأحلاف الكبيرة التي شملت عدداً من القبائل العربية المنتشرة في الجزيرة العربية، ووصل الأمر ببعض القبائل أن تجاوزت الحلف الذي هي فيه، إلى حلف آخر تتبادل معه عبادة آلهته.

وقد تكوّنت هذه الأحلاف بدافع المصلحة أو الجوار أو الضعف، وكانت جعلت المظهر الديني الإطار العام الذي يغلّف دوافعها؛ ليشعر المتحالفون بخطر هذا التحالف. ومما لا شكّ فيه أن التلبيات الجاهلية كانت الصيغ الأدبية الواضحة من جهة، والمناسبة من جهة ثانية التي صوّرت حياتهم بما طرأ عليها من تغيير بدخول الأصنام إلى بلادهم، وما ترتّب على هذا التغيير من تفكّك الوحدة القومية، وفي تفرّقهم عقدياً. وقد أظهرت التلبيات إخفاق هذه الأحلاف في حياة العرب دينياً وقومياً، وأنها كانت أحلافاً شكلية على أرض الواقع؛ لأنها لم تستطع أن تنزع التلبية الأم من مطالع التلبيات، ولأنها عجزت عن خلق صيغة تلبوية واحدة – كالتلبية الأصل – تجمع العرب روحياً وقومياً.

وكان انشقاق القبائل العربية عن مكة انشقاقاً سياسياً دينياً في المواطنة والعبادة الأساس الذي مهّد السبيل لتكوين الأحلاف الدينية الوثنية، فأخذت كل قبيلة حينئذٍ تتنسّك لصنم أو أكثر من الأصنام، وتحالف القبائل على عبادتها، ومن الطبيعي أن توجد قبيلة – في كل حلف ديني وثني – تُعَدُّ المرجعية الدينية للقبائل التي تحالفت معها، وقد أسمينا القبائل ذات المرجعية الدينية القبائل القيادية ذات المركزية الدينية، تسمية جاءت لاعتبارات شتّى كان أهمها أن هذه القبائل القيادية كانت الأصل الذي دعا القبائل الأُخَر إلى عبادة الصنم الذي تنسك له، وتلبّي له تلبية خاصة بها.

وأما الناحية الثانية فكانت نوعاً من صراع الأرباب في القبائل العربية، وهو أمر معروف عنها معهود فيها، فقد كانت بطون القبيلة الواحدة في نزاع وقتال على الرغم من وحدة نسبها، وذلك لفرض السيادة القبلية على القبيلة المستضعفة كالخلاف الذي حدث بين الإخوة من عدنان: مُضَر وربيعة. ولفرض السيطرة الدينية عليها أيضاً كالذي حدث مع خزاعة حين استولت على البيت بعد جُرْهم، ومع غيرها في أداء الواجبات الدينية. ويبدو أن هذا النوع من الصراع والنزاع كان قد وصل في القبائل العربية إلى منازعات دموية، وإلى خصومات شديدة، الأمر الذي أدى إلى عدم

السكوت عنه، بل إلى إشهاره، والإعلان عنه في هذه الصيغ التلبوية، التي كانوا يرفعون الصوت بها وهم يطوفون حول أصنامهم.

والنتيجة الأخرى التي يخلص إليها الباحث في دراسة النصوص التلبوية، كانت في دراستها دراسة فنية كشفت عن تجارب العرب على التلبيات الجاهلية، كشفاً يجعلها قريبة الشبه بالشعر الجاهلي في المراحل التي مرّ بها في تطوّره، وهي مراحل اعتور التلبيات فيها عيوب في الوزن والقافية في محاولة العرب الوصول بها إلى وزن مستقرّ وقافية واحدة. وكشفت عن قدرتهم على نظم تلبياتهم نظماً ركّزوا فيه على الناحية الإيقاعية، التي تحقّقت لهم من ظاهرة التكرار في مستويات متعدّدة، ما ساعدهم على غنائها وإنشادها.

المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم.

2- الآلوسي، محمود شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، شرح وتصحيح محمد بهجة الأثري، دار الشرق العربي، بيروت، -198م.

3- الأزرقي، أبو الوليد، محمد بن عبد الله، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق رشدي الصالح ملحس، ط8، مكتبة الثقافة، مكة المكرمة، 1996م.

4- الأسد، ناصر الدين، القيان والغناء في العصر الجاهلي، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1968م.

5- بشر، كمال محمد، علم اللغة العام: الأصوات، دار المعارف، القاهرة، 1986م.

6- البغدادي، عبد القادر بن عمر

- حاشية على شرح بانت سعاد لابن هشام، تحقيق نظيف محرّم خواجه، دار فرانتس شتاينر، فيسبادن، 1980 م.
- وخزانة الأدب، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، ط1-2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ومكتبة الخانجي، القاهرة، ودار الرفاعي، الرياض، 1979م-1986م.

7- بكّار، يوسف حسين، في العروض والقافية، دار الفكر، عَمَّان، 1984م.

8- البكري، أبو عبيد، عبد الله بن عبد العزيز

- سمط اللآلي، تحقيق عبد العزيز الميمني الراجكوتي، ط2، دار الحديث، بيروت، 1984م.
- ومعجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق وضبط وشرح مصطفى السقّا، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).

9- البياتي، عادل جاسم

- أصالة الوحدة العربية في أقدم النصوص الدينية (تلبيات الجاهلية)، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، السنة 4، العدد 28، حزيران (يونيو) 1981م.
- ودراسات في الأدب الجاهلي، (د.ن)، بغداد، 1986م.
- ومدخل إلى البدايات الشعرية عند العرب، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد الخامس والعشرون، 1979م.
- ونصوص التلبيات قبل الإسلام، ومضات من وحدة الفكر والمصير، مجلة معهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بغداد، العدد 11، 1982م.

10– بيلو، صالح آدم، تيارات عقدية وثقافية في الأدب الجاهلي، مطابع الصفا، مكة المكرمة، 1989م.

11– الجبوري، يحيى

- الشعر الجاهلي، خصائصه وفنونه، ط5، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986م.
- والمستشرقون والشعر الجاهلي بين الشك والتوثيق، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م.

12– ابن جنّي، أبو الفتح، عثمان بن جنّي

- الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، القاهرة، 1952م.
- وسرّ صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق حسن هنداوي، ط2، دار القلم، دمشق، 1993م.
- والمحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي ناصف، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1966م – 1969م.

13– ابن حبيب، أبو جعفر، محمد بن حبيب، المحبَّر، تصحيح إيلزه ليختن شتيتر،

المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1942م.
14- ابن حزم، أبو محمد، علي بن أحمد، جمهرة أنساب العرب، مراجعة وضبط لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
15- حسّان، تمّام، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1994م.
16- أبو الحواري، محمد بن الحواري العماني، الدراية وكنز الغِناية في منتهى الغاية وبلوغ الكفاية في تفسير خمسمائة آية من تفسير القرآن الكريم، تحقيق وليد عوجان، منشورات عمادة البحث العلمي والدراسات العليا، جامعة مؤتة، الكرك، 1994م.
17- الحوفي، أحمد محمد، الحياة العربية من الشعر الجاهلي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1949م.
18- خفاجي، محمد عبد المنعم، الحياة الأدبية في العصر الجاهلي، ط1، دار الجيل، بيروت، 1992م.
19- ابن دريد، أبو بكر، محمد بن الحسن
- الاشتقاق، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1958م.
- وجمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير بعلبكي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م – 1988م.
20- ربابعة، موسى، التكرار في الشعر الجاهلي: دراسة أسلوبية، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات (سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية)، جامعة مؤتة، المجلد الخامس، العدد الأول، ذو القعدة 1410هـ= حزيران 1990م.
21- ابن سلمة، أبو طالب، المفضل بن سلمة، الفاخر، تحقيق عبد العليم الطحاوي ومحمد علي النجار، ط1، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ودار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1960م.

22– السهيلي، أبو القاسم، عبد الرحمن بن عبد الله، الروض الأنف (بهامش السيرة النبوية)، تعليق وضبط طه عبد الرؤوف سعد، دار المعرفة، بيروت، 1978م.

23– السويدي، أبو الفوز، محمد أمين بن علي، سبائك الذهب في معرفة قبائل العرب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986م.

24– السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ت).

25– الشافعي، محمد بن إدريس، الأمّ، تحقيق أحمد بدر الدين حسون، ط1، دار قتيبة، بيروت، 1996م.

26– الشهرستاني، أبو الفتح، محمد بن عبد الكريم، موسوعة الملل والنحل، ط1، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، 1981م.

27– صاعد الأندلسي، القاضي أبو القاسم، صاعد بن أحمد، طبقات الأمم، تحقيق وتعليق حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، 1998م.

28– الصَّغاني، الحسن بن محمد، العباب الزاخر واللباب الفاخر، تحقيق محمد حسن آل ياسين، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987م.

29– الضبي، أبو عكرمة، عامر بن عمران، الأمثال، تحقيق رمضان عبد التواب، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، (د.ت).

30– ضيف، شوقي، العصر الجاهلي، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1977م.

31– الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير

- تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1957م– 1969م.
- وتفسير الطبري = جامع البيان في تفسير القرآن، ط1، المطبعة الكبرى

الأميرية، بولاق، 1327هـ-1329هـ.
32- عباس، إحسان، نصّان جديدان عن الدين في الجاهلية، مجلة الأبحاث، الجامعة الأمريكية، بيروت، السنة 26، 1973م-1977م.
33- عبد الرؤوف، محمد عوني، بدايات الشعر العربي بين الكم والكيف، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1976م.
34- عبد المطلب، محمد، بناء الأسلوب في شعر الحداثة (التكوين البديعي)، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1995م.
35- عبيد، محمد صابر، القصيدة العربية الحديثة بين البنية الدلالية والبنية الإيقاعية: حساسية الانبثاقة الشعرية الأولى جيل الرّواد والستّينات، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2001م.
36- أبو عبيدة، مَعْمَر بن المثنّى التيمي
- أيام العرب قبل الإسلام، جمع وتحقيق ودراسة عادل جاسم البياتي، ط1، عالم الكتب، ومكتبة النهضة العربية، بيروت، 1987م.
- نقائض جرير والفرزدق، مطبعة بريل، ليدن، 1905م.
37- العتوم، علي، قضايا الشعر الجاهلي، ط1، مكتبة الرسالة الحديثة، عَمّان، 1984م-1985م.
38- عتيق، عبد العزيز
- علم العروض والقافية، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ت).
- وعلم المعاني، البيان، البديع، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ت).
39- علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط3، مكتبة النهضة، بغداد، ودار العلم للملايين، بيروت، 1980م.
40- عمرو بن أحمر، شعره، جمع وتحقيق حسين عطوان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، (د.ت).

41– العمري، ليلى، مجلس المرأة وزينتها في العصر الجاهلي، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، عَمّان، 1995م.

42– العيني، أبو محمد، محمود بن أحمد، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، تصحيح وتعليق جماعة من العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية في القاهرة، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1348هـ.

43– الغلاييني، الشيخ مصطفى، جامع الدروس العربية، ط31، المكتبة العصرية، بيروت، 1996م.

44– الفاسي، أبو الطيب، محمد بن أحمد، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، تحقيق لجنة من كبار العلماء والأدباء، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، 1956م.

45– الفريجات، عادل، الشعراء الجاهليون الأوائل، ط1، دار المشرق، بيروت، 1994م.

46– فنسنك وآخرون، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة محمد ثابت الفندي وآخرين، انتشارات جهان، طهران، (د.ت).

47– الفيروزآبادي، أبو طاهر، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986م.

48– القالي، أبو علي، إسماعيل بن القاسم، الأمالي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980م.

49– قدامة بن جعفر، أبو الفرج، نقد الشعر، ط3، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1978م.

50– قطرب، أبو علي، محمد بن المستنير، الأزمنة وتلبية الجاهلية، تحقيق حنّا جميل حدّاد، ط1، مكتبة المنار، الزرقاء، 1985م.

51– القسطلاني، أبو العباس، أحمد بن محمد الشافعي، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ضبط وتصحيح محمد عبد العزيز الخالدي، ط1، دار الكتب

العلمية، بيروت، 1996م.

52- القط، عبد القادر، في الشعر الإسلامي والأموي، دار النهضة العربية، بيروت، 1987م.

53- ابن كثير، عماد الدين، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر

- البداية والنهاية، تحقيق أحمد أبو ملحم وآخرين، ط5، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989م.
- تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، ودار الجيل، بيروت، (د.ت).

54- ابن الكلبي، هشام بن محمد بن السائب، الأصنام، تحقيق محمد عبد القادر أحمد وأحمد محمد عبيد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د.ت).

55- المبرِّد، أبو العباس، محمد بن يزيد، الكامل، تحقيق محمد أحمد الدالي، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993م.

56- مرتضى الزَّبيدي، أبو الفيض، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، دراسة وتحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، 1994م.

57- المَرْزُباني، أبو عبد الله، محمد بن عِمْران، الموشّح في مآخذ العلماء على الشعراء، تحقيق وتقديم محمد حسين شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.

58- المسعودي، أبو الحسن، علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، 1989م.

59- مسلم، أبو الحسين، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق وتصحيح محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1954م.

60- المعرّي، أبو العلاء، أحمد بن عبد الله، رسالة الغفران، تحقيق وشرح عائشة عبد الرحمن، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1950م.

61– ابن منظور، أبو الفضل، محمد بن مُكرَّم، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، (د.ت).
62– النابغة الذبياني، ديوانه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1977م.
63– النويري، أحمد بن محمد، نهاية الأرب في فنون الأدب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1964م.
64– النيسابوري، الحسن بن محمد، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان (بهامش تفسير الطبري)، ط1، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، 1327هـ–1329هـ.
65– ابن هشام، أبو محمد، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقّا وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
66– الهمداني، أبو محمد، الحسن بن أحمد، الإكليل من أخبار اليمن وأنساب حمير، الكتاب العاشر، تحقيق محبّ الدين الخطيب، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1368هـ.
67– ياقوت الحموي، أبو عبد الله، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، تحقيق فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.
68– اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر، تاريخ اليعقوبي، دار صادر ودار بيروت، بيروت، 1960م.

تاريخ ورود البحث إلى مجلة جامعة دمشق 2002/6/25.