

مُتَكَلِّمًا

هذا الكتاب متابعة لكتابي السابقين عن ديانة العرب قبل الإسلام: (عبادة إيزيس وأوزيريس في مكة الجاهلية) و(ذات النحيين: الأمثال الجاهلية بين الطقس والأسطورة). الكتاب الأول ركز على أسس هذه الديانة، وعلى علاقتها بديانات المنطقة. الكتاب الثاني كان حفرًا في هذه الديانة من مدخل محدد هو: الأمثال الجاهلية. أما هذا الكتاب، فيدرس ديانة مكة من خلال طوائفها الدينية الثلاث: الحُمس، الطُّلس، والحِلَّة.

ولعله بهذا يكون أول كتاب يخصص لهذه الطوائف في المكتبة العربية الحديثة. أما في الماضي فقد كانت هناك كتب عن هذه الطوائف، أو بعضها على الأقل. إذ نجبرنا ياقوت الحموي في معجم الأدباء أن من بين كتب أبي عبيدة، معمر بن المثنى، كتاب اسمه (كتاب الخمس). وقد ضاع هذا الكتاب، كما ضاعت أغلب كتب أبي عبيدة. كذلك كانت هناك كتب عن مواضيع مرتبطة بشدة بهذه الطوائف، مثل الكتب عن أحلاف الجاهلية: (المطييين، الفضول، ولعقة الدم).

ويمكن لي أن أقول أن كل كتاب من كتبي هو تدقيق وتصحيح للكتاب الذي قبله حتى لو لم يشر إلى ذلك. ذلك أنني كنت أدخل أرضًا مجهولة، وأن الوعي بهذه الأرض أتاني قطعة قطعة، لا مرة واحدة. وكانت كل قطعة من الوعي تقودني إلى قطعة أخرى، هكذا بالتدريج. بالتالي، سيجد القارئ في كتابي هذا نقداً وتصحيحاً لتقديرات وأحكام قدمت في الكتابين السابقين. وأنا أحياناً أشير إلى هذه التصحيحات، وأحياناً لا أشير إليها مفترضاً أن القارئ سيتعرف عليها وحده. لكنها تصحيحات لا تمس جوهر الكتب السابقة، وعلى الأخص فصل (الطائر المخمور) الذي نشرته في الكتابين، وكان نقطة

الانطلاق التي بنيت عليها فهمي لديانة العرب قبل الإسلام، وكشفت من خلاله المنطق العام هذه الديانة، باعتبارها ديانة منظمة وذات نسق، تملك أساسها العقلائي والفلسفي، وليست فوضى آلهة وأصنام، كما تبدت لغالبية الباحثين حتى الآن.

*

حتى الآن جرى الحديث عن ديانة مكة، أو عن ديانة العرب قبل الإسلام، مع تجاهل شبه تام الطوائف الثلاث، أو في أفضل الحالات، مع مسها عرضا. لكن يمكن القول، وبحسم، أنه لا حديث جديا عن هذه الديانة من دون أن تكون هذه الطوائف جوهر الحديث. ليس ثمة ديانة جاهلية من دون هذه الطوائف. فهي التجسيد العملي لهذه الديانة. الطوائف الثلاث هي مركز هذه الديانة وتجسيدها. بالتالي، فتجاهلها، أو مسها مساخيفا فقط، لن ينشئ وعيا جديا بديانة العرب قبل الإسلام.

أكثر من ذلك، فنحن لن نتمكن من فهم الإسلام وبداياته من دون فهم هذه الطوائف. فهو قد نشأ بينها، وكانت حياته جدالا معها، اختلافا واتفاقا. كما أنه كان في وسط تناقضاتها واختلافاتها. عليه، فما لم نفهم مذهب الرسول في الجاهلية، مثلا، أي ما لم نعرف الطائفة التي انتمى إليها وانتمت إليها عشيرته الأقربون، فلم نفهم الإسلام كذلك. إذ يفترض أن هذه الطائفة هي التي نبتت نبتة الإسلام على أرضها. وتجمع المصادر العربية على أن هذه الأرض أرض حمسية. أي تجمع على أن الرسول وعشيرته الأقربين كانوا على مذهب الحمس في الجاهلية. لكن الكتاب يتوصل إلى عكس هذا تماما. أي يتوصل إلى أن الرسول كان حليا، وكانت عشيرته الأقربون حلية المذهب مثله. وهذا يعني أن الإسلام نشأ في بيئة حلية، لا حمسية. وهو ما يعني أيضا أن لهذا المذهب على وجه الخصوص تعلقا بالإسلام وهويته.

*

وحين نتصدى لديانة العرب قبل الإسلام، فنحن ملزمون بالتفريق بين السرد الواقعي وسرد التقاليد في ما يخص الأخبار والقصص عن العصر الجاهلي. وما لم نحدث

هذا التفريق فسوف نفشل في فهم هذه الديانة. ويمكن للمرء أن يحكم بأن أغلب ما وصلنا عن هذا العصر إنما هو سرد تقاليد. أي أنه في الواقع مادة ميثولوجية غير تاريخية. وهذا أمر طبيعي، فالذاكرة القديمة تحتفظ أساسا بالأحداث ذات الطابع الديني، أي بالتاريخ الديني، تاريخ البدايات. فهذا التاريخ هو التاريخ الحق. وهو التاريخ الذي يستحق أن يحفظ. لا أحد يفكر بحفظ أحداث عادية جرت في سوق أو في خيمة. الذاكرة تحفظ فقط الأحداث الأخطر، أي الأحداث التي بدأ بها الكون، والتي أثرت في مساره ومسيرته. وهذه تحفظ عن طريق تنظيمها في قول، أي أدب إذا شئت، كالفصص أو الأسجاع، أو الأمثال وقصصها، أو غير ذلك. بالتالي، يمكن القول أن كل أشكال القول المنظمة هي في الواقع ذات أصل ديني، أي أنها في أصلها أقوال عامة، إذا استثنينا الشعر، الذي فتح بابا ما للقول الخاص. هذا مع أن الشعر الجاهلي، في ما يبدو لنا، خليط شديد من القول العام والقول الخاص. ومن المحتمل جدا أنه بدأ كقول عام أصلا.

عليه، يجب أن نضع في اعتبارنا أن كل سرد وصلنا عن الجاهلية يمكن أن يكون سردا دينيا ميثولوجيا. بل علينا ربما أن نفترض أنه كذلك على الأغلب. من دون هذا سوف نجد أنفسنا ونحن نحاول استخلاص الزبدة من الماء، أي استخلاص التاريخ من أخبار لا تاريخ فيها. ومن دون هذا التفريق بين السرد الواقعي، أي التاريخي بشكل ما، وبين سرد التقاليد، سوف نجد أنفسنا نشكك في الرواية العربية عن العصر الجاهلي عموما، وعن نهايات هذا العصر خصوصا. فحين نتعامل مع السرد الميثولوجي - الديني على أنه تاريخ، فسوف نصل إلى أن الرواية العربية مزيفة.

والرواية العربية عن نهايات العصر الجاهلي وبدايات الإسلام صحيحة إجمالا. هناك مشاكل تخرقها، لأنها رواية شفوية في الأساس، ولأن بعض المصالح أجرت تعديلات ما عليها، لكنه يمكن تعديل هذه المشاكل من داخل الرواية نفسها. لكن هذا يقتضي، أولا وقبل كل شيء، التفريق بين نوعي السرد اللذين تحدثنا عنهما.

*

ونحن أيضا بحاجة إلى التفريق بين نمطي السرد ذاتها في القرآن، باعتباره الشاهد الأكبر على اللحظات الأخيرة للعصر الجاهلي. لقد شهد هذه اللحظات العصر، وقدم

شهادته الموثوقة، أي سرده الواقعي، عنها. لكن القرآن مليء بالطراز الآخر من السرد، سرد التقاليد، السرد الديني. ويمكن التمثيل لنموذج السرد الواقعي بآية سورة التوبة: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبْتَكُمْ كَثُرْتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَافَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَآرِحَبَتِ ثُمَّ وَلَيْتُمْ مُدْرِينٌ ﴿٢٥﴾﴾ [التوبة:25]. فمن الواضح أن الآية تعليق على معركة حقيقية خاضها المسلمون، وعلمنا بتفاصيلها من الأخبار والأحاديث. أي أننا هنا أمام سرد له علاقة بالتاريخ المحلي. النموذج المعاكس الذي يمكن أن نقدمه يأتي من سورة قريش، وفي موضوع الإيلاف: ﴿إِلَيْلَيْفٍ قُرَيْشٍ ﴿١﴾ إِيْلَيْفِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ﴿٢﴾ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَءَامَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ﴿٤﴾﴾ [سورة قريش]. فالسرد هنا، في أغلب الظن سرد ديني، أي يعرض لتقليد ديني، يتحدث عن رحلة دينية رمزية كما سنرى في ثنايا الكتاب.

غير أننا لا نستطيع دوما التمييز، بسهولة، بين طرازي السرد في كثير من الآيات والسور، كما هو الحال مع مصادر عصر التدوين. فالقرآن، وخاصة في فترته المكية، شديد الإيجاز. وهو يشير إشارات، ولا يعرض تفاصيل، الأمر الذي يجعلنا غير قادرين على أن نحدد بسهولة إن كان ما يواجهنا هو سرد واقعي أو سرد تقاليد. ولنأخذ مثلا على ذلك سورة المسد. فنحن لا ندري إن كانت السورة تعرض بالفعل لرجل واقعي عاش في صدر الإسلام يدعى أبا لهب، هو عم الرسول كما يفترض، أم أننا أمام قصة دينية. وسيمضي وقت طويل قبل أن نصل إلى تصنيف يحدد طرازي السرد والآيات التي تخصها.

ونحن نتحدث عن السرد الذي يتحدث عن حياة الجاهلية وعن أديانها. أي أن السرد المتعلق بالأمم القديمة والأديان القديمة واضح. فأغلبه، إن لم يكن كله، يتحدث عن قصص دينية، أي عن تقاليد لا أكثر.

*

من الصعب على الباحثين الغربيين، أو المستشرقين إذا أردت، أن يصلوا إلى فهم معقول لديانة الجاهلية، رغم كل جهودهم. ربما يتمكنون، بسبب تربيتهم البحثية الصارمة، أن يضعوا التصانيف المنضبطة، لكنهم لن يتمكنوا، في أغلب الظن، من العثور

على جوهر الديانة الجاهلية. فإضافة إلى الفرضية الغربية التي تعلق بها أغلبهم، والتي تقول أن العرب تعبدوا لثالوث مكون من الشمس والقمر والزهرة، والتي تزيد من تشوش فهمهم، فهناك أمران يمنعانهم من التقدم نحو هذا الفهم:

الأول: اقتناعهم الكامل أن القرآن ليس إلا نتاجا ثانويا للعهدين القديم والجديد. أي أن الإسلام ذاته مجرد نسخة محرفة لهذين العهدين. وهذه في الواقع قناعة الغالبية الساحقة، بدءا من الرصينين مثل نولدكه: (يستطيع المرء أن يستخلص من كل ذلك أن الإسلام، في جوهره، دين يقتفي آثار المسيحية، أو بعبارة أخرى أن الإسلام هو الصيغة التي دخلت بها المسيحية إلى بلاد العرب كلها) (نولدكه، تيودور تاريخ القرآن، 2004، ص 8)، وانتهاء بفليكوفسكي المتعصب المهووس: «لم يكن محمد... يعرف سوى ما سمعه- بصورة عشوائية- على بوابات مدارس أحبار اليهود في المدينة. وكان هذا مختلطا في عقله» (فليكوفسكي، البشرية تفقد الذاكرة، 2003، ص 129).

الثاني: التشوش المركزي الذي تعاني منه الثقافة الغربية عموما، والنابع من تشوش أصلي في الثقافة اليونانية- الرومانية، بشأن الديانات القديمة. فهذه الثقافة خلطت، ولسبب يجب البحث عنه، بين وجهي الإله الذكر، أي بين وجهي الكون الصيفي والشتوي، الفيضي وغير الفيضي، الخمري والقمحي. هذان الوجهان يمثلها أصلا ديونيسوس وباخوس. أي أن ديونيسوس يقف في مواجهة باخوس. لكن هذه الثقافة أدخلت باخوس في ديونيسوس ودمجته فيه، بحيث أصبحا شيئا واحدا. يصير الخمر (ديونيسوس) والخبز (باخوس) أمرا واحدا. ومن هذه النقطة يستحيل التقدم إلى الأمام في معرفة أديان المنطقة، أي في الواقع ديانة إيزيس وأوزيريس. فهذه الديانة هي ديانة المنطقة، مع تغيير في الأسماء هنا وهناك.

بناء على هذا، فالدعم الذي يقدمه الباحثون الغربيون في مجال ديانة الجاهلية، وعلاقتها بالإسلام، دعم قليل، ويتعلق بالجزئيات لا بالصورة العامة. في الصورة العامة كانت أبحاث المستشرقين عامل تشويش وإحباط لا عامل دفع ودعم للبحث العربي في ديانا ما قبل الإسلام.

لكن المهم ليس ما يقوله الباحثون الغربيون، والتعليق عليه، بل ما نقوله نحن. دحض الاستشراق القديم والحديث يكون بإنتاج معرفة مضادة لمعرفته بالعصر الجاهلي، أي بإنتاج معرفة حقيقية. يجب عن أن نكف عن التذمر مما يصنعه الباحثون الغربيون، وأن نكف عن (فضح) دوافعهم غير البريئة. لقد انتهت ضرورة مثل هذا الجهد، وأصبح تكراره مملا. ما نحن بحاجة إليه هو معرفة تتجاوز معرفة هؤلاء الباحثين. واعتقادنا أن هذا الكتاب يتقدم خطوة نحو هذا الهدف.

الفصل الأول

الطوائف الثلاث

انقسم العرب في جزيرتهم، قبل الإسلام، إلى مذاهب ثلاثة رئيسية: الحمس، الطلس، الحلة. لكن تركيز الإخباريين تم، في الغالب، على المذهبين المركزيين: الحمس والحلة، كما نرى عند اليعقوبي: (كانت العرب في أديانهم على صنفين: الحمس والحلة... فهاتان الشريعتان اللتان كانت العرب عليهما) (اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي). يضيف في مكان آخر: (وكانت العرب في أديانهم على صنفين: الحمس والحلة، فأما الحمس، فقريش كلها، وأما الحلة، فخزاعة لنزولها مكة ومجاورتها قريشاً) (اليعقوبي، مصدر سابق). فهو يتجاهل الطائفة الثالثة، باعتبارها طائفة وسطى تميل إلى أحد الجانبين في طقوسها وممارساتها: (كانت الطلس بين الحلة والحمس؛ يصنعون في إحرامهم ما يصنع الحلة، ويصنعون في ثيابهم ودخولهم البيت ما يصنع الحمس) (ابن حبيب، المحبر). بالتالي، فحين نسمع عن شرعتين أو صنفين، فيجب أن نفهم أن هذا من قبيل التركيز على الأهم.

وأهمية مقتبس اليعقوبي أنه يوضح، وبحسم كامل، أن أمر الحمس والحلة يتعلق بطوائف وشرع دينية، لا بأحلاف سياسية أو عسكرية، أو بتجمعات قبلية. لكن رغم وضوح هذا الانقسام وحدته، فقد ظل بلا تأثير فعلي على دراسة ديانة العرب قبل الإسلام. فلا أحد من العرب المعاصرين، أو من غيرهم من الأجانب، انطلق منه لكي يدرس هذه الديانة. لم يرفضه أحد، بالطبع، لكن لم يأخذه أحد مأخذ الجد، بالفعل. وبمعنى ما، فقد بدا وكأن هذا الانقسام بلا تأثير على معرفتنا بديانة العرب قبل الإسلام. إذ ظل الباحثون يتحدثون عن هبل والعزى، وعن اللات ومناة وذوي الخلصة وغيرها من

الآلهة من دون أن يكون لكل هذا أي علاقة بالحمس والطلس والحلة. أي كأن هذه المذاهب لا علاقة لها بآلهة العرب، رغم أنها مذاهب دينية بلا جدال. بل إن بعضهم لم يستطع أن يتلخ فكرة أننا أمام مذاهب دينية، فاستخدم كلمة (منزلة)، التي قد توحى بمرتبة اجتماعية ما، لوصف هذه المذاهب: (أهل الحلة والطلس: كانت للعرب منزلة أخرى هي منزلة أهل الحلة، وهم عرب ممن يحجون البيت الحرام، لكنهم لم يكونوا حمسا) (سحاب، فيكتور إيلاف قريش: رحلة الشتاء والصيف، 1991، ص 303).

أكثر من ذلك، فقد بدا وكأن الإسلام الأول ليس على علاقة بهذه المذاهب، مع أننا سنكتشف في سياق مبحثنا أن عددا من سور القرآن، وخصوصا سورتي البقرة والمائدة، تكاد تكون خصصت لحسم الخلافات الطقسية بين الحمس والحلة. وهو ما يعني أن القرآن كان في وسط الاختلافات والتنازلات بين الشرائع الثلاث، وعلى الأخص الحمس والحلة.

أما نحن فسنبدأ بهذا الانقسام، أي بالمذاهب الثلاثة؛ الحمس، الطلس، والحلة، في محاولتنا الثالثة لتقديم فهم أفضل لديانة العرب قبل الإسلام. فهذا الانقسام يقع في جوهر هذه الديانة. وما لم نفهمه فلن نفهم هذه الديانة. بل لعلنا لن نفهم بعمق جذور الإسلام وشططاته الأولى من دون فهم هذه المذاهب.

قريش والحمس

الحمس إذن، مثلها مثل الحلة، شرعة، مذهب، ورابطة دينية لا حلف قبلي: (لم تكن الحمس بحلف، ولكنه دين شرعته قريش وأجمعوا عليه) (العصامي، سمط النجوم). وثمة قناعة كاسحة لدى المصادر العربية بأن الحمس هم: (قريش وما ولدت) (صحيح البخاري). انطلاقا من هذا، فحين يسرد لنا ابن حبيب أسماء قبائل الطوائف المختلفة فإنه يذكر قبائل الحلة والطلس، لكنه لا يذكر قبائل الحمس، لأنه مفروغ منه أن قريشا ومن ولدت هي الحمس: (قبائل الحلة من العرب: تميم بن مر كلها غير يربوع. ومازن. وضبة. وحميس. وظاعنة. والغوث بن مر. وقيس عيلان بأسرها ما خلا ثقيفا، وعدوان وعامر بن صعصعة، وربيعة بن نزار كلها. وقضاعة كلها، ما خلا علافا وجنابا. والأنصار. وخثعم. وبجيلة وبكر بن عبد مناة بن كنانة. وهذيل بن مدركة. وأسد. وطيء. وبارق. قبائل

الطلس: وهم سائر أهل اليمن، وأهل حضرموت، وعك، وعجيب، وإياد بن نزار) (ابن حبيب، المحبر، مصدر سابق).

ويفعل اليعقوبي الأمر ذاته. فحين يعرض للحلة فهو يعدد قبائلها واحدة واحدة: (وكان الحلة؛ وهي تميم، وضبة، ومزينة، والرباب، وعكل وثور، وقيس عيلان كلها، ما خلا عدوان وثقيفا وعامر بن صعصعة، وربيعة ابن نزار كلها، وقضاة، وحضرموت، وعك، وقبائل من الأزدي) (اليعقوبي، مصدر سابق). لكنه حين يعرض للحمس يقول: (فأما الحمس، فقريش كلها) (اليعقوبي، مصدر سابق). إذن، فقريش دين وقبيلة معا. القبيلة قريش، والتحمس دينها، كما في مقتبس العصامي أعلاه، فالحمس: (دين شرعته قريش وأجمعوا عليه).

وانطلاقا من مثل هذه التصريحات، وتصريحات أخرى مثل حديث عائشة، الذي يضع قريشا في جانب وبقية العرب في جانب: (كانت قريش ومن دان دينها يقفون بالمزدلفة، وكانوا يسمون الحمس، وكان سائر العرب يقفون بعرفة) (مسلم، صحيح مسلم)، فقد فهم أن الحلة هم ما سوى الحمس، أي أن الحلة في الواقع ليست مذهبا، فهم ما تركته الحمس خارجها.

والحق أنه قد أسيء فهم حديث عائشة بشدة. فجملة (سائر العرب) فيه تعني الطائفتين الآخرين، أي الحلة والطلس، اللتين لم يعد أحد يهتم بأمرهما، بعد أن ضاعتا بين الطهر والنجاسة! ويمكن للمرء أن يرى كيف أن ربط الحمس بقريش هو الذي جعل هذا الحديث حديثا مضللا ومشوشا. فنحن نفترض أن كلمة قريش أضيفت إلى الحديث لاحقا. أي أن الحديث في الأصل كان هكذا: (كانت الحمس ومن دان دينها يقفون بالمزدلفة، وكان سائر العرب يقفون بعرفة). والمعنى: كان الحمس يقفون بالمزدلفة، وكان الحلة والطلس يقفون بعرفة. لكن لأن هناك قناعة حاسمة - ومضللة - بأن الحمس هم قريش، فقد أضيفت كلمة قريش إلى النص على اعتبار أن قريشا = الحمس.

ورغم أن الحمس مذهب ديني، فإن تصريحنا لابن إسحق - نقله لنا ابن هشام - قرر فيه أن الحمس ابتداء قرشي مقصود، أوحى وكان الأمر لا يتعلق بانقسام إلى مذاهب، بل بقرار قرشي أساسا: (قال ابن إسحاق: وقد كانت قريش - لا أدري أقبل الفيل أم بعده - ابتدعت رأي الحمس، رأيا رأوه وأداروه؛ فقالوا: نحن بنو إبراهيم وأهل الحرمة، وولادة

البيت، وقطان مكة وساكنيها، فليس لأحد من العرب مثل حقنا، ولا مثل منزلتنا، ولا تعرف له العرب مثل ما تعرف لنا، فلا تعظموا شيئاً من الحل كما تعظمون الحرم، فإنكم إن فعلتم ذلك استخفت العرب بحرمتمكم، وقالوا قد عظموا من الحل مثل ما عظموا من الحرم، فتركوا الوقوف على عرفة، والإفاضة منها، وهم يعرفون ويقرون أنها من المشاعر والحج ودين إبراهيم عليه السلام، ويرون لسائر العرب أن يقفوا عليها، وأن يفيضوا منها، إلا أنهم قالوا: نحن أهل الحرم، فليس ينبغي لنا أن نخرج من الحرم ولا نعظم غيرها كما نعظمها نحن الخمس، والخمس أهل الحرم، ثم جعلوا لمن ولدوا من العرب من ساكن الحل والحرم مثل الذي لهم، بولادتهم إياهم، يحل لهم ما يحل لهم، ويحرم عليهم ما يحرم عليهم) (ابن هشام، سيرة ابن هشام).

التحمس، إذن، رأي ابتدعته الخمس لنفسها، وفرضته على باقي العرب. هذا التصريح إياه جعل باحثين مرموقين يعتقدون أن الخمس شرعة دينية أتت بقرار سياسي قرشي: (التجمع الوحيد ذو الطابع الديني في جزيرة العرب خلال القرنين السادس والسابع هو عصبة الخمس، التي تشكلت بمبادرة من القرشيين (فهد، الكهانة العربية قبل الإسلام، 2007، ص 103).

وهكذا، فقد تشكلت (رابطة الخمس) بقرار يشبه أن يكون قرارا سياسيا، اتخذته قريش في لحظة معينة. أي أنه ملة سياسية أكثر منه ملة دينية: (فحين وجد القرشيون أنفسهم عاجزين عن الدفاع عن مدينتهم [أمام غزوة أبرهة الأشرم الحبشي]، ومخذولين من القبائل العربية الأخرى... خطرت للقرشيين فكرة تشكيل رابطة لحماية وتعظيم الأرض المقدسة «الحرم»، وبغية تأمين الوسائل اللازمة للدفاع في حالة الخطر، ولكن على الأخص، بغية توجيه كافة القوى الدينية في جزيرة العرب نحو معبد مكة، على حساب المعابد العربية الأخرى) (فهد، مصدر سابق، ص 104).

وهكذا، فقد (خطر!) للقرشيين، وعنّ لهم، في لحظة محددة إنشاء (رابطة دفاعية) لحماية الحرم تدعى: الخمس. أي الأمر أمر سياسة لا أمر دين من الأساس، كما أنه أمر يتعلق بالخمس، أي بقريش فقط. عليه، فمن غير الخمس، من حلة وطلس، صار خارج الموضوع. فهما ليسا مذهبين دينيين على قدم المساواة مع الخمس، بل هما ما تركه الخمس

وراءهم. أو قل هم الأنجاس كما يقول فهد ذاته: (غير أن القرشيين، من أجل أن يكون لهم اليد العليا في شؤون مكة وفي تنظيم الحج قسموا العرب إلى أطهار «حمس» وغير أطهار «حلة»). (فهد، مصدر سابق، ص 104). هكذا! حمس أطهار، وحلة نجسون! بالتالي، فلم يعد هناك أصلا من ضرورة للبحث في أمر الحلة، أو غيرها من الطوائف. يكفي أن نبحث في الأطهار الحمس.

على كل حال، فسوف نذهب نحن إلى أن الانقسام بين الحمس والطلس والحلة كان انقساما دينيا يتوزع أهل مكة، بل وعرب نجد والحجاز كلهم، ويقسمهم إلى شرع ثلاث داخل الديانة الجاهلية الواحدة، وأن الحياة الدينية في مكة والجزيرة كانت تقوم على هذا الانقسام، وأنه ليس من تدبير قريش أو غيرها. أي باختصار، كان هذا التفرع الثلاثي هو أساس النظام الديني في مكة والجزيرة كلها قبل الإسلام.

أكثر من ذلك، فنحن نعتقد جازمين تقريبا أن قريشا لم تكن كلها حمسا، بل وأن أساس تنظيمها وتنظيم مكة الاجتماعي والسياسي والديني يقوم على تواجد المذاهب الثلاثة المذكورة، وفي المركز منها الحمس والحلة. وهو الأمر الذي اختلفت فيه قريش عن كثير من الطوائف، واختلفت فيه مكة عن الطوائف والمدينة. فالطائف كانت مدينة الحمس وحدهم، وأي وجود لغيرهم فيها فقد كان طارئا وهامشيا في ما يبدو. في حين كانت يثرب مدينة الحلة أساسا، إذا تجاهلنا بالطبع وجود اليهودية، التي ليست محل بحثنا. أما مكة فكانت أرض المذهبين معا، أو أرض المذاهب الثلاث إذا شئنا الدقة. ويمكن لنا أن نستبق فصلا مركزيا في هذا الكتاب عن (رحلة الشتاء والصيف) لنقول أن مكة كانت أرض الرحلتين معا: (رحلة الشتاء ورحلة الصيف)، في حين أن الطائف كانت أرض (رحلة الصيف) وحدها. أما يثرب فكانت أرض (رحلة الشتاء).

عائلة الرسول بين الحمس والحلة

وفي ما يخص وجود الحلة في مكة، فإنه يكاد يكون من المؤكد أن عائلة الرسول، أي بني عبد المطلب وبني هاشم، على الأقل، كانوا من الحلة. يتضح هذا من أربعة أمور في سيرة الرسول، وهي:

- 1- أنه كان يقف في جاهليته بعرفة. وعرفة موقف الحلة لا الحمس، كما سنرى.
- 2- أنه كان لا يدخل البيوت من أبوابها في نسكه، وهذا طقس حلي، كما سنبين لاحقاً أيضاً.
- 3- أنه كان يملك (حرمياً)، أي صديقاً حمسيا يعيره ثيابه في الطواف، والحلة هي من كانت بحاجة لحرمي يعيرها ثياب الطواف لا الحمس.
- 4- أنه كان يقيم في خيمة شعر في الحج، وهذه ممارسة حلية.

الأمر الأول متفق عليه، ومختلف على معناه. فمن الثابت أن الرسول كان يقف بعرفة قبل البعثة. أما الأمور الثلاثة الأخرى فمختلف عليها، وسوف نشبت لاحقاً أن الرسول كان فيها يمارس ما تمارسه الحلة. كما سنثبت أن الاختلاف حولها، أو التشوش، نابع من فكرة أن قريشاً كلها حمس. وما دامت قريش كلها حمساً فعلى الرسول، القرشي المكي، أن يكون أحمس بالضرورة. أما نحن فالأمر واضح عندنا؛ فقريش لم تكن كلها حمساً، بل كانت خليطاً من حمس وطلس وحلة. وقد كان الرسول حلي المذهب في الجاهلية. كان قرشياً وحلياً معاً. كما أن عشيرته الأقربين كانت حلة. دليل ذلك حديث مطعم بن جبير الشهير الذي نص على أنه رأى الرسول في الجاهلية يقف بعرفة: (لقد رأيت رسول الله ﷺ، وهو على دين قومه، وهو يقف على بعير له بعرفات، من بين قومه حتى يدفع معهم توفيقاً من الله عز وجل له) (ابن إسحق، السيرة النبوية). يضيف الأزرقى وانطلاقاً من هذا الخبر: (كان النبي ﷺ في سنته التي دعا فيها بمكة قبل الهجرة لا يقف مع قريش والحمس في طرف الحرم... قال جبير بن مطعم بن عدى بن نوفل بن عبد مناف: أضللت بعيراً يوم عرفة فخرجت أقصه واتبعه بعرفة إذ أبصرت محمداً بعرفة) (الأزرقى، أخبار مكة). وهكذا، فجبير رأى الرسول مع قومه على عرفة من أجل أن يدفع بهم ويفيض. وقومه هنا تعني عشيرته الأقربين من بني عبد المطلب وهاشم، في أغلب الظن، إن لم تكن حلة مكة بقباثلها كلها.

وإذا كان الرسول قبل البعثة حلياً، وكانت عشيرته الأقربون حلية كذلك، فهذا أمر شديد الأهمية. فهو يعني أن الإسلام نبت في أرض التقليد الحلي لا الحمسي. وهذه حقيقة

حاسمة في فهمنا لديانة مكة، وديانة العرب قبل الإسلام، وعامل حاسم في فهم الإسلام ذاته.

ولأن قناعة المصادر العربية أن قريشا هم الحمس فقط، فقد اضطرت إلى البحث عن ذرائع لحقيقة أن عددا من القبائل غير القرشية كانت تتبع المذهب الحمسي، مثل عامر ابن صعصعة، التي جعلت أمها قرشية: (وصارت بنو عامر من الحمس وليسوا من ساكني الحرم لأن أمهم قرشية) (ابن منظور، لسان العرب). وهكذا أرغمت القاعدة على التوسع كي تصبح: (الحمس قريش وما ولدت) (البخاري، صحيح البخاري)، أي أنه أضيفت جملة (وما ولدت) كي يتم إضافة قبائل مثل عامر بن صعصعة.

وانطلاقا من المصادر العربية ذاتها، يتضح أن مكة سكنتها الطوائف الثلاث جميعا. فهناك، بالطبع، قبائل الحمس المكية. أما من الحلة فكانت هناك قبيلة خزاعة الكبيرة: (أما الحلة، فخزاعة لنزولها مكة ومجاورتها قريشا) (اليعقوبي، مصدر سابق). وكان هناك جملة قبائل تدعى (قريش الظواهر)، سكنت بظاهر مكة، أي بضواحيها، كما يقال لنا. وسوف نتوصل في سياق البحث إلى أن قريش الظواهر هذه كانت، في أغلب الظن، من الطائفة الوسطى، أي الطلس. وقد سكن جزء من قبائل الظواهر هذه، أي بعض بني الحارث بن فهر، في مركز مكة، أي في البطاح، مع المطيين: (وأقام بنو معيص بن عامر بن لؤي، وبنو تيم الأدرم بن غالب بن فهر وبنو محارب بن فهر، وبنو الحارث بن فهر بظهر مكة، فهؤلاء الظواهر لأنهم لم يهبطوا مع قصي إلى الأبطح، إلا أن رهط أبي عبيدة بن الجراح وهم من بني الحارث بن فهر نزلوا الأبطح فهم مع المطيين أهل البطاح) (ابن سعد، الطبقات الكبرى). وسوف نناقش في فصل خاص احتمال أن تكون قبائل (حلف المطيين) كلها من الحلة. وبالتعاكس، يمكن للمرء أن يفترض أن الحلف الآخر، حلف لعقة الدم، أو حلف الأحلاف كما يسمى أيضا، ربما كان حلفا حمسيا من حيث المبدأ.

أما بخصوص الحمس، فيمكن لنا أن نقول أن مركزهم مثلث مكون من:

1- الجناح الحمسي من سكان مكة ومن قريش.

2- ثقيف الطائف،

3- عامر بن صعصعة القبيلة البدوية الساكنة قريبا من مكة.

ويقف في قيادة هذا المثلث حمس قريش. وانطلاقاً من أن ثقيفا، عابدة اللات، حسية، فيمكن للمرء أن يقترح أيضاً أن الحمس هم عبدة اللات. وإذا صح هذا، يكون عبدة مناة كلهم من الحلة في المقابل. يؤيد هذا الاستنتاج أن الأنصار، أي الأوس والخزرج، الذين هم عبدة مناة، كانوا حلة. فقد وضعهم ابن حبيب في قائمة قبائل الحلة: (قبائل الحلة من العرب: تميم بن مر كلها غير يربوع، ومازن، وضبة، وحميس، وضاينة، والغوث بن مر، وقيس عيلان بأسرها ما خلا ثقيفا، وعدوان وعامر بن صعصعة، وربيعة ابن نزار كلها، وقضاة كلها ما خلا علافا وجنابا، والأنصار) (ابن حبيب، المحبر).

معنى اسمي الحمس والحلة

ثم عدة اقتراحات حول معنى اسم الحمس. فهناك من افترض أن للاسم علاقة بلون حجارة الكعبة: (إنما سموا الحمس بالكعبة لأنها حمساء، حجرها أبيض يضرب إلى السواد) (العصامي، مصدر سابق). لكن الغالبية على أن التحمس يعني التشدد في الدين: (التحمس: التشدد في الدين) (ابن قتيبة الدينوري، المعارف) أو التشدد مع الشجاعة: (الحمس: قريش، لأنهم كانوا يتشددون في دينهم، وشجاعتهم فلا يطاقون). (ابن منظور، لسان العرب). وبسبب التعاكس الدائم بين الحلة والحمس، فقد قيل أن: (الحلة لم يكونوا يتشددون في دينهم) (الأصفهاني، الأغاني). وليس هذا بصحيح.

وكنا قد مسسنا هذا الأمر مساً خفيفاً في كتابنا (ذات النحيين...) واقترحنا فيه أن كلمة الحمس: (تعني «المقيمين» في الأصل، فلأن غالبية سكان مكة كانت تتبع هذا المذهب [مذهب الحمس] فقد سمي المذهب باسم هذه الغالبية؛ أي أنه يعني «مذهب المقيمين»). في حين أن الحلة تعني «النازليين»، أي القادمين والوافدين على الحرم ومكة، لأن غالبية أصحاب هذا المذهب كانت من خارج قريش) (محمد، زكريا، ذات النحيين؛ الأمثال الجاهلية بين الطقس والأسطورة، 2011، ص 78). كما أشرنا إلى أن المرء قد يفترض أن الكلمة [الحمس] ذات أصل مصري قديم. ففي اللغة المصرية القديمة: «حمسي: جلس، قطن، أقام، استقر في» (موني، المعجم الوسيط، ص 79). ويبدو لنا الآن أن اقتراحنا هذا كان صحيحاً جزئياً فقط. فالحمس دعوا بالحمس فعلاً لأنهم مقيمون فعلاً، بمعنى أنهم مقيمون في حدود الحرم، لا يغادرونه وقت الحج، في حين أن الحلة حلة لأنهم يغادرون الحرم، بل

يتركون مكان إقامتهم وينزلون غيره في لحظة محددة من السنة. والإقامة والحلول نتاج ثانوي لطبع إلهي الطرفين. فإنه الحمس مقيم، لا يغادر حرمه، لذا فقومه من الحمس مقيمون مثله، لا يغادرون منازلهم وقت نسكهم. أما إله الحلة فيغادر حرمه، ويحل، أي ينزل، في مكان خارجه، لذا فقومه حلة مثله، أي يفعلون فعله.

وكما سنرى في وقت لاحق، فقد كان شهر الحمس المقدس هو (رجب مضر)، الذي ورد ذكره في حديث نبوي. أما شهر الحلة المقدس فهو (رجب ربيعة). أي أننا أمام شهرين مقدسين في مكة. وقد أخبرنا من مصادر غير عربية أن للعرب فعلا شهرين محرمين في السنة: (ذكر «بروكوبيوس» Procopius أن عرب المناذرة لم يكونوا ليحاربوا في شهرورهم المقدسة، وقال: إنهم كانوا قد جعلوا شهرين في السنة حرماً لأهتهم لا يغزون فيها ولا يقاتلون) (علي، الفصل). ونحن نعتقد أن هذين الشهرين هما الرجبان: رجب مضر، ورجب ربيعة، اللذان سنتحدث عنها لاحقا بتفصيل. ورجب مضر هو الذي كان يدعى، في اعتقادنا، بالمقيم: (يسمى رجب بالأصم أيضا... وبالمقيم، لأن حرمة قديمة من زمن مضر ابن نزار بن معد بن عدنان. وبالمقيم، لأن حرمة ثابتة لم تنسخ، لأنه أحد الأشهر الأربعة الحرم) (ابن طولون، فص الخواتم فيما قيل في الولاتم). وتسمية شهر رجب مضر بالمقيم هي في الواقع تسمية لإله شهر رجب مضر. فهو الذي يقيم في حرمه وقت الحج. وأن يكون هذا الإله مقيما فهو يعني أنه أحمس. فالإله الأحمس هو الإله المقيم، أما قومه فحمس لأنهم مقيمون بالحرم لا يغادرونه في حجهم. أي أنه يمكن أن نضع إشارة مساواة بين الاسمين: مقيم = أحمس. أما إله (رجب ربيعة) فحال وليس مقيما. وسوف نورد نص ابن طولون، الذي يتحدث عن أسماء شهر رجب، بكامله لاحقا، ونناقش عددا من الأسماء التي يوردها.

ويرى د. جواد علي أن من الممكن أن تكون لفظة (حمس) على علاقة بإله جاهلي: (ويظهر من بعض الأسماء أو الجمل التي وردت فيها كلمة حمس... أن هذه الكلمة هي نعت أو اسم من أسماء الآلهة عند الجاهليين في الأصل... ففي الأسماء الواردة إلينا: «أحمس الله»، و«بنو أحمس»، و«أبو أحمس»، و«الأحامس»؛ ما يفيد أن الأصل بعيد جدا عن المعنى الذي فهمه وذهب إليه أهل الأخبار) (علي، الفصل، مصدر سابق). وجوهر هذا الفرض يتوافق مع ما توصلنا إليه. فإنه الحمس ينعت بأنه أحمس، أي مقيم. أما عباده فيوصفون بالحمس، لأنهم أتباع إله أحمس - مقيم.

ولأن إله الحمس مقيم، لا يغادر حرمة، فقد كان ممنوعاً على حمس مكة مغادرة الحرم المكي في حجهم. وهذا يعني أنهم كانوا ممنوعين من تحطّي المزدلفة. فالمزدلفة حد الحرم: (ولا يخرجون من الحرم، ولا يدفعون [إلا] من المزدلفة؛ يقولون: نحن أهل الحرم فلا نخرج منه) (ابن إسحق، السيرة النبوية). يضيف اللسان: (كانت الحمس سكان الحرم، وكانوا لا يخرجون أيام الموسم إلى عرفات إنما يقفون بالمزدلفة، ويقولون: نحن أهل الله ولا نخرج من الحرم) (ابن منظور، لسان العرب، جذر حمس). يزيد الصاغانى: (وكانوا لا يقفون بعرفة لأنها خارج الحرم، وكانوا لا يخرجون من الحرم، كانوا يقفون فيه، ويقولون: نحن أهل الله لسنا كسائر الناس فلا نخرج من حرم الله) (الصاغانى، العباب الزاخر).

وهكذا، فالمزدلفة حد الحرم، وما بعدها خارجة. والحمس يمتنعون عن الخروج إلى أبعد منها. فخروجهم عنها خروج من الحرم. وهذا ما لا يجوز. فإلههم لا يميز لهم أن يخرجوا من الحرم في وقت الحج لأنه هو ذاته لا يخرج منه. أي أنهم يسرون على خطى إلههم.

أما إله الحلة فليس مقيماً دوماً. فهو يرحل في وقت حجه ليحل منزلاً جديداً. ويفعل أتباعه مثله. أي أنهم يغادرون مساكنهم وقت الحج، ليحلوا مساكن جديدة. فهم حلة لأن إلههم حال. لذا لا يحل لهم أن يفيضوا من المزدلفة، بل هم ملزمون أن يفيضوا عرفة: (لأن عرفة ليست من الحرم) (الطحاوي، بيان مشكل الآثار). أي أنهم ملزمون بالإفاضة من خارج الحرم، لأن إلههم يخرج من الحرم في وقت حجه ونسكه.

والحق أن المصادر العربية تربط اسم الحلة بالفعل بتغيير المسكن، لكن عن طريق الحديث عن خزاعة: (أما الحلة فخزاعة لنزولها مكة ومجاورتها قريشا) (اليقوي، تاريخ اليقوي). وهكذا فخزاعة حلة لأنها غادرت منزلها الأصلي وحلت في مكة، أي نزلت فيها. لكن الحقيقة أن خزاعة حلة لأن إلهها هو من يحل خارج حرمة في وقت محدد من السنة، وهي، كعبادة له، تفعل مثله. وهذا يعني أنها قديمة الوجود في مكة مثل غيرها. ومع أن اليقوي يربط التسمية بحلول خزاعة وحدها بمكة، فالحق أن أمر الحلول يتعلق بالطائفة كلها لا بخزاعة وحدها. فهذه الطائفة ترك بيوتها في بدء نسكها لتحل بيوت الشعر وعرائش الأغصان. وسوف نرى هذا لاحقاً في فصل يتعلق بمنع الاستئلال بسقوف البيوت لدى الحلة في نسكهم.

الفصل الثاني

الطلس

ما بين أيدينا عن الطلس قليل جدا. فقد انشغلت المصادر العربية عنهم بالحمس والحلة، كما رأينا. ويمكن لنا أن نورد الفقرات الرئيسية التي وصلتنا عن الطلس:

فعند ابن حبيب: (وهم سائر أهل اليمن، وأهل حضرموت، وعك، وعجيب، وإياد بن نزار... وكانت الطلس بين الحلة والحمس يصنعون في إحرامهم ما يصنع الحلة، ويصنعون في ثيابهم ودخولهم البيت ما يصنع الحمس. وكانوا لا يتعرون حول الكعبة، ولا يستعيرون ثيابا، ويدخلون البيوت من أبوابها. وكانوا لا يئدون بناتهم وكانوا يقفون مع الحلة ويصنعون ما يصنعون) (ابن حبيب، المحبر).

وعند السهيلي: (الطلس من العرب، وهم صنف ثالث غير الحلة والحمس كانوا يأتون من أقصى اليمن طلسا من الغبار، فيطوفون بالبيت في تلك الثياب الطلس فسموا بذلك) (السهيلي، الروض الآنف).

ويخبرنا المفصل شيئا آخر عنهم: (أما الحلة والطلس، أي غير الحمس من بقية العرب، فيقفون على الموقف من عرفة) (علي، المفصل). وهذا تفصيل لقول ابن حبيب عنهم بأنهم: (ويقفون مع الحلة) (علي، المفصل). ولأنهم كانوا يقفون هم والحلة بعرفة، فقد قال حديث عائشة: أن الحمس كانوا يقفون بالمزدلفة، وكان سائر العرب يقفون بعرفة. فسائر العرب هم (الحلة والطلس).

عليه، فكل ما لدينا عنهم أنهم في موقع وسط؛ فهم يوافقون شيئاً من طقوس الحلة وشيئاً من طقوس الخمس. ففي إحرامهم يفعلون ما تفعل الحلة، وفي العلاقة مع الحرم يصنعون ما تصنع الخمس. وهذا التوضيح مهم، فهو قد يساعدنا على فهم بعض طقوس الخمس والحلة. لكن المعلوماتين الخاصتين عنهم هما: أن لاسمهم علاقة بثيابهم المغبرة، وأنهم، حسب ابن حبيب، (كانوا لا يئدون بناتهم). والمعلومة الثانية حاسمة، وربما مكنتنا من حل لغزة وأد البنات، لذا سوف نعرض لها لاحقاً في فصل خاص.

أما حول ارتباط اسمهم بملابسهم، فليس لدينا سوى ما ذكرناه أعلاه؛ فقد سموا بالطلس لأنهم: (كانوا يأتون من أقصى اليمن طلسا من الغبار، فيطوفون بالبيت في تلك الثياب الطلس فسموا بذلك). وقد تبدو جملة: (يأتون... طلسا من الغبار) جملة لا معنى لها. لكنها قد تكون جملة كاشفة في الحقيقة. فهي تجعل اسمهم على علاقة مباشرة بطراز الثياب التي يأتون بها إلى الحج. وملابس الإحرام كانت واحدة من العلامات الرئيسية التي تميز طائفة عن أخرى في الجاهلية. فقد علمنا أن الخمس كانوا في نسكهم: (لا يلبسون إلا جديداً) (ابن حبيب، المحبر). أما الحلة فكانوا: (لا يلبسون في نسكهم الجديد) (ابن حبيب، المحبر)، أما اليعقوبي فيقول عنهم (ويلبسون كل الثياب) (اليعقوبي، مصدر سابق). لكن لعله يقصد أنه مسموح لهم بارتداء غير الجديد، على عكس الخمس. هذا يمكن اعتبار ما أورده العصامي عن الحلة اضطراباً: (كانت الحلة لا تطوف في حجها إلا في ثياب جدد، أو ثياب أهل الله سكان الحرم، ويكرهون أن يطوفوا في ثياب عملت فيها المعاصي) (العصامي، سمط النجوم العوالي). الجملة الأولى خاطئة، أما الثانية فصحيحة. فهم يرتدون ثياب أهل الحرم المستعملة القديمة، كما سنرى.

عليه، فنحن، في أغلب الظن، أمام ثلاثة طرز من الملابس لثلاث ملل جاهلية:

- الخمس: يلبسون الجديد من الثياب في حجهم، ولا يلبسون غيره.

- الحلة: لا يلبسون جديداً في حجهم، بل يلبسون القديم.

- الطلس: يرتدون ثياب طلساء، أي مغبرة. وقد سموا طلسا بهذه الثياب. وربما أن كلمة (طلس) هنا تعني أنها ملابس لا يمكن تيين ما إذا كانت جديدة أو قديمة. أو أنها

جديدة من جهة، لكنها مغبرة من جهة ثانية، كي لا تبدو جديدة. بالتالي، فمن المحتمل أنها كانت تُعبر عمدا. ذلك أنهم شريعة وسطى بين الحمس والحلة، أي بين الجديد والقديم.

ويمكن فهم التعاكس بين الحمس والحلة في أمر الملابس. فهما مذهبان نقيضان في كل شيء. وحين يرتدي واحد جديدا، فلا بد للآخر أن لا يرتدي الجديد، أي أن يرتدي ملابس قديمة. وليس هذا تعاكس مناقرة، بل تعاكس ديني. ذلك أن إله الحمس، كما سنرى، إله جديد متجدد. ينبعث كل عام، أو قل يغيب ويعود من جديد. أما إله الحلة فقد أزيل. لقد وجد قبل الآلهة كلها، وهو أكبرها سنا.

البسل

ولدينا طائفة عربية أخرى تدعى (البسل). لكن أحدا لا يدرجها ضمن الطوائف الرئيسية. كما انه لا يقال لنا إن كانت طائفة دينية أم لا. لذا فهي تبدو كما لو أنها تسبح في بحر وحدها. أما نحن فقد نتجرأ ونطرح هذا السؤال: أيمن أن يكون البسل اسما آخر للطلس؟

إجابتنا على هذا التساؤل: نعم، هذا محتمل، ولعله محتمل جدا. وإذا أثبتنا أن البسل والطلس اسمين لمسمى واحد بالفعل، فإن معلوماتنا عن الطلس ستزداد. ذلك أن ما نعرفه عن البسل يبدو أكثر مما نعرفه عن الطلس. وأهم شيء نعرفه عنهم، هو أنهم يجرّمون ثمانية أشهر من السنة، لا أربعة فقط: (البسل - فيما يزعمون - نسيئهم ثمانية أشهر حرم لهم من كل سنة من بين العرب. قد عرفت ذلك لهم العرب، لا ينكرونه ولا يدفعونه، يسرون به إلى أي بلاد العرب شاءوا لا يخافون منهم شيئا) (ابن هشام، السيرة). ويربطهم ابن هشام، نقلا عن ابن إسحق، بمرّة غطفان. فمرّة قسم من غطفان، وهم: بنو مرّة بن عوف بن سعد بن ذبيان بن بغيض بن ريث بن غطفان. والبسل في مرّة: (قوم لهم صيت وذكر في غطفان وقيس كلها، فأقاموا على نسبهم، وفيهم كان البسل) (ابن هشام، السيرة). والنص فيه قدر من الغموض. فمرّة كان فيهم البسل. ويمكن أن نفهم منه أن بني مرّة كلهم كانوا من البسل. وهناك أخبار تقول أن أصل بني مرّة هؤلاء من قريش ومن

نسل لؤي بن غالب: (قال ابن إسحاق: وحدثني من لا أتهم أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لرجال من بني مرة إن شئتم أن ترجعوا إلى نسبكم [القرشي] فارجعوا إليه) (ابن هشام، السيرة). لكنهم فضلوا البقاء في غطفان كما يقال لنا.

على كل حال، يبدو أن غطفان، القبيلة الكبيرة، كانت خليطاً من المذاهب. فنحن نعلم أن بني عبس الغطفانيين كانوا حلة. إذ كانوا يوم جيلة: (المعشر الحلة في القوم الحمس) (السهيلي، الروض الآنف)، حسب قول لقطين بن زرارة. وها نحن نعلم أن بني مرة الغطفانيين كانوا بسلا.

وتقول لنا المصادر العربية أنه كان لغطفان معبد مخصص للعزى. وهو معبد شهير جداً، وكان يدعى (سقام). وكان يتكون من ثلاث سَمُرَات في بطن نخلة (كانت العزى شيطانة تأتي ثلاث سمرات بطن نخلة) (الكلبي، الأصنام). يضيف مصدر آخر: (العزى: سمرة عبدتها غطفان بن سعد بن قيس عيلان، أول من اتخذها منهم ظالم بن أسعد، فوق ذات عرق إلى البستان بتسعة أميال، بالنخلة الشامية) (الزيدي، تاج العروس). بالتالي، يمكن لنا أن نفترض أن أقساماً من غطفان، ربما كانت أقساماً كبيرة، كانت تتعبد للعزى. والعزى هي الحد الأوسط للثالوث. والحد الأوسط، كما سنرى لاحقاً، ربما كان على علاقة بالطلس، الذين هم الحد الأوسط بين الطوائف الثلاث: الحمس، الطلس، الحلة. عليه، فقد يكون بسل غطفان هم عبدة العزى هذه بالذات.

وإذا كان البسل طلساً بالفعل، فهم يكونون قد أخذوا اسمهم هذا، في أغلب الظن، من أحد أمرين:

1- من واقع تحريمهم لثمانية أشهر من السنة بدل أربعة، أي من واقع التحريم المبالغ فيه. ذلك أن التبسيل هو التحريم: (البسل: المحرم الذي لا تتأول حرمة) (الخليل، العين). يقول الأعشى: أجاتكم بسل علينا محرم / وجارتنا حل لكم وحليلها؟

2- أو أنهم أخذوه من البسالة والقتال والمحاربة: (البَسالة: الشجاعة. والباسل: الشديد. والباسل: الشجاع، والجمع بَسلاء وبُسُل، وقد بَسُل، بالضم، بَسالة وبَسالاً، فهو باسل أي بَطُل) (لسان العرب، جذر بسل). وسوف نعرض لهذا الاحتمال لاحقاً.

وقد كان لطائفة البسل وجود كبير في مكة. وكانوا جزءا من قريش الظواهر. فقريش الظواهر هؤلاء انقسمت إلى قسمين: بسل ويسل: (كانت قريش الظواهر يدين [قسمين]، فبنو عامر بن لؤي يد، وهم يدعون البسل، والباقون يدعون اليسل، يعني: الباقيين من قريش الظواهر - قاله الزبير بن بكار) (السمعي، الأنساب). وينقل ابن ماكولا عن الزبير أيضا: (فقال الزبير بن بكار: حدثني محمد بن الحسن، قال: كانت قريش الظواهر يدين. فبنو عامر بن لؤي يد وهم يدعون البسل، والباقون اليسل) (ابن ماكولا، الإكمال). وهكذا فقريش الظواهر تنقسم إلى قسمين؛ قسم يدعى البسل، وهم بنو عامر بن لؤي، والقسم الآخر يدعون اليسل.

ومن المحتمل أن يكون انقسام قريش الظواهر إلى بسل ويسل انقسامًا دينيًا. وسنعرض لهذا لاحقًا. كما سنعرض لمعنى هذين الاسمين الغريبين. على كل حال، إذا كان البسل واليسل هم الطلس، فهذا يعني أن الطلس جزء أصيل من قريش ومن مكة.

الهباءات

وقد ورد أن للبسل اسمًا آخر هو: الهباءات، كما مر أعلاه: (البسل ثمانية أشهر حرم كانت لقوم لهم صيت، وذكر أنهم من غطفان وقيس يقال لهم: الهباءات. كذا في سيرة محمد بن إسحاق) (الزبيدي، تاج العروس). يضيف المفصل ناقلًا عن المصادر القديمة: (ذكر علماء اللغة، أن «البُسل» ثمانية أشهر حرم، كانت لقوم لهم صيت. وذكر أنهم من غطفان وقيس. يقال لهم: «الهباءات») (علي، المفصل). ولعل هذا الاسم يفيدنا في تأكيد وجود صلة ما بين البسل وبين الطلس. ذلك أن جذر (هبا) يعني أمورًا عدة، لكن على رأسها الغبرة التي تسطع في الضوء: (الهبة: الغبرة، والهباء: الغبار، وقيل: هو غبار شبه الدخان ساطع في الهواء.. والهباء: دُقاق التراب ساطعة وتثوره على وجه الأرض) (ابن منظور، لسان العرب، جذر هبا). وقد رأينا من قبل كيف أن الغبرة تقع في جذر اسم الطلس. فهم يأتون طلسًا من الغبار. كذلك فإن الجذر على علاقة بالملابس (الهبة: القطعة من الثوب. والهبة: الخرقه؛ ويقال لقطع الثوب: هبب) (ابن منظور، لسان العرب). عليه، يمكن للمرء أن يفترض أن اسم الهباءات قد يعني: أصحاب الملابس المغبرة. وهذا يعني ما يعنيه اسم الطلس تمامًا.

سعد وسعيد وباسل

حسن جدا، البسل يجرمون ثمانية أشهر من السنة، أي يجرمون الأشهر التي يحلها الخمس والحلة. وهم بهذا يضعون أنفسهم في موقع وسط بين المذهبين الرئيسيين، أي أنهم مثل الطلس الذي يجدون أنفسهم في الوقع ذاته. كما يبدو أن لاسمهم علاقة بالثياب كما هو الحال مع الطلس أيضا. لكن ألا نملك أشياء أخرى عنهم؟

ربما كان لدينا شيء آخر حقا، لكنه شيء نمسكه مداورة لا مباشرة. وهو يأتينا من قصة بني أد بن ضبة. فالابن الأوسط لضبة بن أد يدعى باسل: (ومن بني ضبة أد وهم: سعد وسعيد وباسل وله المثل الذي فيه: أسعد أم سعيد؟ فقيل سعيد ولم يعقب. ولحق باسل بأرض الديلم فتزوج امرأة من أرض العجم، ولدت له الديلم. فيقال: إن باسلا بن ضبة أبو الديلم) (المغربي، المنتخب). وهكذا، فأد بن ضبة خلف ثالوثا هو (سعد وسعيد وباسل). وكنا قد تعرضنا في كتابنا السابق (ذات النحيين...) لسعد وسعيد، بطلي مثل (أسعد أم سعيد؟)، وافترضنا أنها يمثلان الكون - الإله في فيضه ولا - فيضه، في صيفه وشتائه، وقلنا (أن سعدا وسعيدا مثيلا سام وحام. إنها فرعا الشجرة الطرفيان. أما باسل فحدها الأوسط. ولا يخفى على أحد التوافق اللفظي بين باسل والبسل. بالتالي، فمن المحتمل أن البسل هم أتباع باسل هذا، أي أتباع الحد الأوسط من الثالوث. وقد رأينا من قبل أن هذا الثالوث يمكن أن يؤنث شكليا، مثل ثالوث (بنات الله) المكيات، أو يذكر شكليا، مثل ثالوث (أصدقاء يعقوب)، أو ثالوث أولاد نوح، في العهد القديم. وكنا قد اقترحنا في كتابنا السابق قد يكون لباسل هذا أيضا (علاقة بالأشهر البسل التي حدثتنا عنها المصادر العربية) (محمد، ذات النحيين، 2011، ص 102). بناء عليه، يمكن لنا ان نطابق بين ثالوث أولاد نوح، وثالوث أولاد ضبة:

سعد باسل سعيد

حام يافث سام

ودليلنا على أننا حين نتحدث عن أولاد ضبة فإننا نتحدث عن ثالوث كوني هو أن باسل صار أبا للديلم، أي أبا لشعب غير عربي. بالتالي، فنحن معه نخرج من دائرة القبائل

العربية إلى دائرة قبائل كونية. يقول أبو بجير عائبا على العرب ادعاءاتهم هذه عن باسل
والديلم:

زعمتم بأن الهند أولاد خندف ويينكم قريى وبين البرابر
وديلم من نسل ابن ضبة باسل وبرجان من أولاد عمرو بن عامر
فقد صار كل الناس أولاد واحد وصاروا سواء في أصول العناصر
(ابن عبد ربه، العقد الفريد)

ونحن لا نربط باسلا بياث جزافا. فالمصادر العربية ذاتها تخبرنا أن الديلم، أبناء
باسل، على علاقة بياث: (تقدم لنا نسب الديلم في أنساب الأئمة وأنهم من نسل ماذاي
ابن يافت. وماذاي معدود في التوراة من ولد يافت) (ابن خلدون، تاريخ بن خلدون). يضيف
الزبيدي: (حكى الهمداني وغيره أن الديلم من بني يافت بن نوح) (الزبيدي، تاج العروس).
وهكذا فالديلم، الذين هم أولاد باسل بن ضبة، هم أحفاد يافت أيضا.

وما دام باسل يساوي يافثا، فمن حقنا أن نساوي (حام) و(سام) بسعد وسعيد،
لنصل إلى أن ثالوث أد بن ضبة شبيه بثالوث أولاد نوح. أي أننا أمام الثالوث الكوني
المعروف، الذي يقدم أحيانا كثالوث ذكور، وغالبا كثالوث إناث. وهو أيضا مثل ثالوث
بنات أيوب، وثالوث أصدقاء أيوب.

ثالوث أبناء ضبة:	سعد	باسل	سعيد
ثالوث أبناء نوح:	حام	ياث	سام
ثالوث بنات أيوب:	يميمة	قصيعة	قرن هفوك
ثالوث أصدقاء أيوب:	ألفغاز التيماني	بلدد الشوحي	صوفر النعماني
ثالوث أبناء أد بن ضبة:	سعد	باسل	سعيد

كل هذه الثالوث ثالوث دينية. أصلها في السماء لا على أرض، أي في حزام
الجوزاء. لذا فهي عدل نجوم هذا الحزام الثلاثة: النطاق، النيلام، المنطقة. بناء عليه،
فالباسل هم أتباع باسل، أي أتباع الحد الأوسط في الثالوث. وإذا صحت مساواتهم مع
الطلس، فالطلس أيضا هم الحد الأوسط في ثالوث الطوائف العربية المكية:

حمس طلس حلة

سعد باسل سعيد

هذا الثالث، أو هذان الثالثان، يناظران ثالث آلهة مكة الشهير:

اللات العزى مناة

وإذا صح هذا الفرض، فإن هناك احتمالاً جدياً لوجود علاقة بين الطوائف الثلاث التي نتحدث عنها و(الغرائيق العلى)، أي آلهة العرب الثلاثة المشهورة: (اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى):

اللات العزى مناة

حمس طلس حلة

وهذه في الحقيقة نتيجة مذهشة حقاً.

في كل حال، إذا صح أن البسل هم أتباع باسل، فيجب أن يكون اسمهم بضم الباء (بُسل)، أي الذين يتبعون باسلاً، لا بفتحها (بسل). بالتالي، إذا فتحنا الباء يكون المعنى: التبسيل، أي الانتماء إلى البسل، أو التحريم.

حسن جداً، لكننا كنا قد توصلنا في كتابينا السابقين (عبادة إيزيس وأوزيريس في مكة، ذات النحيين) إلى أن الحدين الطرفين: (اللات ومناة) على علاقة بالصنمين اللذين نصبوا على الصفا والمروة: (مجاوز الرياح، ومطعم الطير). عليه، فالحمس والحلة قد يكونان من عبدة هذين الصنمين. والحال أن هذين الصنمين يمثلان السقاية والرفادة، كما بينا في الكتابين؛ فمجاوز الرياح تعني: ساقى الخمر، ومطعم الطير على علاقة بالطعام. وهذا يعني أننا مع السقاية والإطعام. أي مع السقاية والرفادة، ذلك أن رقد الحجيج هو إطعامهم وتوفير قوتهم. وإذا صح هذا، ربما يكون للأمر علاقة بحلفي المطيين ولعقة الدم. فالخلفان قاما بناء على الصراع حول السقاية والرفادة. وسوف نذهب لاحقاً إلى هذين الحلفين لنختبر إن كان لهما علاقة بالحمس والحلة.

الفصل الثالث

طقوس الحمس ، وطقوس الحلة

تقدم لنا المصادر العربية صورة شديدة التقاطب بشأن طقوس الطائفتين الرئيسيتين في مكة والجزيرة: الحمس والحلة. فما يفعله الحمس يفعل الحلة عكسه تماما. وما هو مسموح به للحلة محظور على الحمس. أما الطلس فيضعون أنفسهم في موقع وسط، آخذين شيئا من هؤلاء وشيئا من أولئك، مما يؤكد أنهم طائفة وسطى دينيا بينها. ويمكن لنا أن نورد هنا النصوص الأساسية التي تعرض التقاليد للطوائف الثلاث، بادئين بنص ابن حبيب:

(فكانت الحمس قد شددوا على أنفسهم في دينهم. فكانوا إذا نسكوا لم يسألوا سمنا، ولم يطبخوا إقطا، ولم يدخروا لبنا، ولم يحولوا بين مرضعة ورضاعها حتى يعافه، ولم يحركوا شعرا ولا ظفرا، ولا يبتنون في حجهم شعرا ولا وبرا ولا صوفا ولا قطنا، ولا يأكلون لحما، ولا يمسون دهنا، ولا يلبسون إلا جديدا، ولا يطوفون بالبيت إلا في أحذائهم وثيابهم، ولا يمسون المسجد بأقدامهم تعظيما لبقعته ولا يدخلون البيوت من أبوابها، ولا يخرجون إلى عرفات يقولون: نحن أهل الله، ويلزمون مزدلفة حتى يقضوا نسكهم ويطوفون بالصفة والمروة إذا انصرفوا من مزدلفة، ويسكنون في ظعنهم قباب الأدم الحمر.

وكانت الحلة يجرمون الصيد في النسك ولا يجرمونه في غير الحرم ويتواصلون في النسك، ويمنح الغني ماله أو أكثره في نسكه فيسأل فقراؤهم السمن، ويجتزون من الأصواف والأوبار والأشعار ما يكتنون به ولا يلبسون إلا ثيابهم التي نسكوا فيها، ولا

يلبسون في نسكهم الجدد ولا يدخلون من باب دار ولا باب بيت، ولا يؤويهم ظل ما داموا محرمين، وكانوا يدهنون، ويأكلون اللحم، وأخصب ما يكونون أيام نسكهم. فإذا دخلوا مكة بعد فراغهم تصدقوا بكل حذاء وكل ثوب لهم ثم استكروا من ثياب الحمس تنزيها للكعبة أن يطوفوا حولها إلا في ثياب جدد. ولا يجعلون بينهم وبين الكعبة حذاء يباشرونها بأقدامهم. فان لم يجدوا ثيابا طافوا عراة وكان لكل رجل من الحلة حرمي من الحمس يأخذ ثيابه. فمن لم يجد ثوبا طاف عريانا. وإنما كانت الحلة تستكري الثياب للطواف في رجوعهم إلى البيت. لأنهم كانوا إذا خرجوا حجاجا لم يستحلوا أن يشتروا شيئا ولا يبيعه حتى يأتوا منازلهم إلا اللحم. وكان رسول الله ﷺ حرمي عياض بن حمار المجاشعي: كان إذا قدم مكة طاف في ثياب رسول الله صلى الله عليه.

وكانت الأطلس بين الحلة والحمس يصنعون في إحرامهم ما يصنع الحلة، ويصنعون في ثيابهم ودخولهم البيت ما يصنع الحمس. وكانوا لا يتعرون حول الكعبة، ولا يستعيرون ثيابا، ويدخلون البيوت من أبوابها، وكانوا لا يئدون بناتهم وكانوا يقفون مع الحلة ويصنعون ما يصنعون) (ابن حبيب، المحبر).

أما اليعقوبي فيقول:

(فأما الحمس، فقريش كلها. وأما الحلة، فخزاعة لنزولها مكة ومجاورتها قريشا. وكانوا [الحمس] يشددون على أنفسهم في دينهم؛ فإذا نسكوا لم يسألوا سمنا، ولم يدخروا لبنا، ولم يحولوا بين مرضعة ورضاعها حتى يعافه، ولم يحزوا شعرا، ولا ظفرا، ولم يدهنوا، ولم يمسوا النساء ولا الطيب، ولم يأكلوا لحما، ولم يلبسوا في حجهم وبرا ولا صوفا ولا شعرا. ويلبسون [في نسكهم] جديدا، ويطوفون بالبيت في نعاهم لا يطأون أرض المسجد تعظيما له، ولا يدخلون البيوت من أبوابها، ولا يخرجون إلى عرفات، ويلزمون مزدلفة، ويسكنون في حال نسكهم قباب الأدم.

وكان الحلة؛ وهي تميم، وضبة، ومزينة، والرباب، وعكل وثور، وقيس عيلان كلها، ما خلا عدوان وثقيفا، وعامر بن صعصعة، وربيعة ابن نزار كلها، وقضاعة، وحضرموت، وعك، وقبائل من الأزد، لا يحرمون الصيد في النسك، ويلبسون كل الثياب، ويسألون السمن، ولا يدخلون من باب بيت ولا دار ولا يؤويهم ما داموا

محرمين، وكانوا يدهنون ويتطيون، ويأكلون اللحم. فإذا دخلوا مكة بعد فراغهم، نزعوا ثيابهم التي كانت عليهم، فإن قدروا على أن يلبسوا ثياب الحمس كراء أو عارية فعلوا وإلا طافوا بالبيت عراة، وكانوا لا يشتركون في حجهم، ولا يبيعون (اليعقوبي، مصدر سابق).

أما الأزرقى فيزيد عن الحمس: (فلم تكن نساؤهم ينسجن ولا يغزلن الشعر، ولا يسألن السمن إذا أحرموا. قال: وكانت الحمس إذا أحرموا لا يأتقون الإقط، ولا يأكلون السمن ولا يسألونه، ولا يمشون اللبن، ولا يأكلون الزبد، ولا يلبسون الوبر ولا الشعر، ولا يستظلون به ما داموا حرماً، ولا يغزلون الوبر ولا الشعر ولا ينسجون، وإنما يستظلون بالأدم، ولا يأكلون شيئاً من نبات الحرم. وكانوا... يطوفون بالبيت وعليهم ثيابهم. وكانوا إذا أحرم الرجل منهم في الجاهلية وأول الإسلام، فإن كان من أهل المدر، يعني أهل البيوت والقرى، نقب نقباً في ظهر بيته، فممنه يدخل ومنه يخرج، ولا يدخل من بابه. وكانت الحمس تقول: لا تعظموا شيئاً من الحل، ولا تجاوزوا الحرم في الحج، فلا يهاب الناس حرمكم ويرون ما تعظمون من الحل كالحرم. فقصروا عن مناسك الحج والموقف من عرفة، وهو من الحل، فلم يكونوا يقفون به ولا يفيضون منه. وجعلوا موقفهم في طرف الحرم من نمرة بمفضى المأزمين يقفون به عشية عرفة، ويظلون به يوم عرفة في الأراك... وكانت الحمس من دينهم إذا أحرموا أن لا يدخلوا بيتاً من البيوت ولا يستظلوا تحت سقف بيت، ينقب أحدهم نقباً في ظهر بيته، فممنه يدخل إلى حجرته ومنه يخرج ولا يدخل من بابه، ولا يجوز تحت أسكفة بابه ولا عارضته. فإذا أرادوا بعض أطعمتهم ومتاعهم، تسوروا من ظهر بيوتهم وأدبارها حتى يظهروا على السطوح ثم ينزلون في حجرتهم ويمرون أن يمروا تحت عتبة الباب) (الأزرقى، أخبار مكة).

أما المطهر المقدسي فيزيدنا شيئاً: (وكانت الحمس لا يسألون السمن ولا يأتقون الإقط.. وكانوا لا يدخلون البيوت من أبوابها ويقولون لا ينبغي أن يحول بيننا وبين السماء شيء... وكانوا يبحرون البحيرة ويسبون السائبة ويصلون الوصيعة ويحجون الحامي) (ابن المطهر، البدء والتاريخ).

ويزيد ياقوت عن الحمس: (كانوا لا يسألون، ولا يأتقون، ولا يرتبطون عنزاً ولا بقرة، ولا يغزلون صوفاً ولا وبراً، ولا يدخلون بيتاً من الشعر والمدر، وإنما يكتنون بالقباب الحمر في الأشهر الحرم. ثم فرضوا على العرب قاطبة أن يطرحوا أزواد الحل إذا

دخلوا الحرم، وأن يخلوا ثياب الحل ويستبدلوها بثياب الحرم، إما شرياً وإما عارية، وإما هبةً، فإن وجدوا ذلك وإلا طافوا بالبيت عرايا) (ياقوت الحموي، معجم البلدان).

وهكذا، فنحن أمام ممارسات دينية متعاكسة تماماً بين المذهبين الرئيسيين. أما الطلس فهم فرقة توسط بين هذين التطرفين، فقد كانوا: (بين الحلة والحمس؛ يصنعون في إحرامهم ما يصنع الحلة، ويصنعون في ثيابهم ودخولهم البيت ما يصنع الحمس. وكانوا لا يتعرون حول الكعبة ولا يستعيرون ثياباً، ويدخلون البيوت من أبوابها، وكانوا لا يتدون بناتهم، وكانوا يقفون مع الحلة، ويصنعون ما يصنعون) (ابن حبيب، المحبر).

بناء عليه، يمكن لنا أن نضع جدولاً يبين كل تقليد من التقاليد الطقسية وموقف الطوائف الثلاث منه في وقت الحج:

التقليد	الحمس	الطلس	الحلة
تصنيع الحليب	لا	؟؟	نعم
الإرضاع	لا يمنعون طفلا عن ثدي أمه حتى يعافه	؟؟	يمنعون الطفل عن رضاعه، أي يقطمونه
قص الشعر والظفر	لا يقصون شعرا ولا ظفرا	؟؟	يقصون
بيوتهم وقت نسكهم	بيوت آدم- جلد	؟؟	بيوت شعر أو وبر
اللحم	لا يأكلون اللحم في النسك		يأكلون اللحم في النسك
الدهن	يذهنون	؟؟	؟؟
الملابس	لا يلبسون إلا جديدا	يلبسون المغبر؟	يلبسون القديم؟
الطواف العاري	لا يطوفون عراة	لا يطوفون عراة	يطوفون عراة؟؟
النعال	يرتدون نعالهم في الحرم		يخلعون نعالهم في الحرم
الموقف	يقفون بالزدلفة	يقفون بعرفة	يقفون بعرفة
الصيد	لا يصيدون في الأشهر الحرم		يصيدون؟
إعارة الثياب	يعيرون الثياب	لا يستعيرون	يستعيرون الثياب
دخول البيوت من أبوابها	يدخلون البيوت من أبوابها؟	يدخلون البيوت من أبوابها	لا يدخلون البيوت من أبوابها، بل من نقب خاص في سقف البيت؟
وأد البنات	؟؟	لا يئدون	؟؟
الطواف بين الصفا والمروة	يطوفون	؟؟	لا يطوفون؟
أكل اللحم في الحج	لا يأكلون	؟؟	يأكلون
إتيان النساء في الحج	لا يأتون	؟؟	يأتون
الغزل بين الأخشين	لا يغزلون		يغزلون

الكتلة المركزية من التقاليد واضحة. أي لا خلاف فيها حول ما يفعله الخمس والحلة. لكن هناك ثلاثة أو أربعة تقاليد تضرب المصادر العربية بشأنها، مثل حظر دخول البيوت من أبوابها في الإحرام. فنحن لا نعود ندري إن كان الخمس مثلاً هم من يسمح لهم بدخول البيوت من أبوابها أم الحلة. وسوف نذهب إلى كل واحد من هذه التقاليد كي نحاول معرفة أصلها ومغزاها، وكي نحسم بشأن التقاليد التي تثير الاضطراب.

الفصل الرابع طواف العري

هناك إجماع على أن الحلة كانت تطرح ثيابها في طوافها حول الكعبة، وتلبس بدلا منها من ثياب أهل الحرم من الحمس: (إذا دخلوا مكة، بعد فراغهم، نزعوا ثيابهم التي كانت عليهم، فإن قدروا على أن يلبسوا ثياب الحمس كراء أو عارية فعلوا، وإلا طافوا بالبيت عراة، وكانوا لا يشترون في حجهم، ولا يبيعون) (تاريخ يعقوبي). يضيف ياقوت عن الحمس: (فرضوا على العرب قاطبة أن يطرحوا أزواد الحل إذا دخلوا الحرم، وأن يخلعوا ثياب الحل ويستبدلوها بثياب الحرم، إما كرى وإما عارية، وإما هبة، فإن وجدوا ذلك وإلا طافوا بالبيت عرايا) (الحموي، معجم البلدان).

من الواضح أن خبر يعقوبي أدق من خبر ياقوت. فياقوت يفترض أن الحمس هم من فرضوا على الحلة أطراح أزوادهم، وخلع ثيابهم. وهذا غير معقول. أما ابن حبيب فيبين لنا سبب اضطرار الحلة لاستعارة أثواب الحمس أو كرائها. فقد كان محظورا عليهم الطواف في ملابسهم، ومحظورا عليهم شراء غيرها، لأنه محظور عليهم الشراء والبيع في النسك. وهو ما يوضحه ابن حبيب في موضع آخر: (وإنما كانت الحلة تستكري الثياب للطواف في رجوعهم إلى البيت. لأنهم كانوا إذا خرجوا حجاجا لم يستحلوا أن يشتروا شيئا ولا يبيعوه حتى يأتوا منازلهم إلا اللحم) (ابن حبيب، المحبر). بالتالي، لم يكن يحق لهم البيع أو الشراء - باستثناء اللحم. وهو ما يقوله يعقوبي تقريبا: (وكانوا لا يشترون في حجهم، ولا يبيعون).

الأمر واضح، إذن. فحين يطرح الحلة ملابسهم فهم ملزمون بأن يحصلوا على ما يلبسون من الخمس؛ عيرة أو كراء، لأنه لا يحق لهم أن يشتروا ملابس غيرها في الحج، إذ البيع والشراء محرمان عليهم فيه. وهم حين لا يجدون من يكرهم أو يعيرهم يضطرون إلى الطواف عرايا.

لكن السؤال هو: لماذا لا يتزود الحلي الغني بثوب احتياطي قبل مجيئه إلى الحج، فلا يضطر إلى الاستعارة من الخمس أو الاكتراء منهم؟ الجواب: يبدو أن هذا كان محرما عليهم أيضا، وإلا كانوا فعلوه. بالتالي، يمكن الافتراض أنه كان عليهم أن لا يطوفوا بثيابهم التي لبسوها من قبل، وأن لا يطوفوا بثياب جديدة أيضا. وهذا يعني أن عليهم أن يطوفوا بثياب ليست لهم. ويبدو ان على هذه الملابس، مستعارة أو مكتراة، أن تكون قديمة، وإلا طافوا بالبيت عرايا، حسب ما أخبرنا.

وكي لا يضطر أشرف الحلة إلى الطواف عراة، فقد كان على كل واحد منهم أن يتفق مع حمسي يعيره ثيابا ليطوف بها. هذا الحمسي يسمى الحرّمي: (وكان لكل رجل من الحلة حرّمي من الخمس يأخذ ثيابه. فمن لم يجد ثوبا طاف عريانا) (ابن حبيب، المحبر).

حرّمي الرسول

أما بشأن عياض المجاشعي، الذي ذكرناه آنفا، فالمصادر العربية تضطرب فيه اضطرابا عظيما. فهي تقدمه لنا كحرّمي للرسول، لكنها تقدم الرسول في أحيان أخرى كحرّمي له أيضا. وتحديد من كان منهما حرّميا للآخر مسألة مهمة، فهو يوضح من كان منهما الحمسي ومن كان الحلي. أي أنه يوضح لنا إن كان الرسول في جاهليته حمسيا أم حليا. وهذه نقطة حاسمة لفهم الرسول ومعتقدده، ولفهم الإسلام والأرضية التي نبت فيها. أكثر الأخبار تقول أن عياضا كان هو حرّمي للرسول: (عياض بن حماد المجاشعي؛ كان حرّمي رسول الله ﷺ) (ابن الأثير، المحدث، النهاية). بالتالي، يكون عياض هو الحمسي والرسول هو الحلي. لكن بسبب سيطرة فكرة أن قریشا كلها حمس، وأن الرسول كقرشي يجب، بالتالي، أن يكون حمسيا، فقد تم، في ما يبدو لنا، قلب الأمر لدى كثيرين - بحسن نية في أغلب الظن - كي يصبح الرسول حرّميا لعياض. أي أنه افترض أن ثمة خطأ ما يجب تصحيحه. فالرسول حمسي، من سكان الحرم، بالتالي يجب أن يكون هو حرّميا لعياض:

(كان رسول الله ﷺ حرمي عياض بن حمار المجاشعي: كان إذا قدم مكة طاف في ثياب رسول الله ﷺ) (ابن حبيب، المحبر).

وفي لفتة تصالح بين الخبرين المتناقضين، اضطر بعضهم إلى أن يجعلوا، من (حرمي) كلمة تشبه كلمات التبادل التي تعطي معنيين متعاكسين، مثل كلمة باع، التي تعني شري وباع في الوقت ذاته، وذلك كي يتغلبوا على الروايات التي تقول أنه كان للرسول حرمي، أي أنه كان حليا لا حمسيا: (كان أشرف العرب الذين كانوا يتحمسون في دينهم... إذا حج أحدهم لم يأكل إلا طعام رجل من الحرم، ولم يطف إلا في ثيابه. فكان لكل شريف من أشرفهم رجل من قريش فيكون كل واحد منهما حرمي صاحبه، كما يقال كرى للمكري والمكثري) (ابن الأثير، المحدث، النهاية). يضيف ابن الجوزي: (وكان لكل شريف من العرب رجل من قريش وكل واحد منهما حرمي صاحبه) (ابن الجوزي، غريب الحديث).

وهذا في الحقيقة تناقض بين لا يصح. فالشريف الحمسي المكي ليس أصلا بحاجة إلى حرمي يستعير ملابسه، لأنه ليس ملزما بخلع ملابسه. فهو يستطيع أن يطوف بها. الحلي هو فقط من كان بحاجة إلى ارتداء ملابس غيره لأنه مضطر إلى أن يلقي بملابسه التي جاء بها ويطوف غيرها. ولو كان الرسول حمسيا لما كان بحاجة أصلا إلى حرمي. بالتالي، فالافتراض المنطقي والأسلم أنه كان حليا، لذا احتاج إلى ملابس حمسية لطوافه.

طواف ضباعة

وحسب روايات كثيرة، فإن نساء الحلة كن أيضا يظفن عرايا: (وتخضع النساء لهذه القاعدة أيضا إذا كن من الحلة. فكانت المرأة تطوف بالبيت وهي عريانة. وقيل: تضع إحداهن ثيابها كلها إلا درعا مفرجا عليها ثم تطوف فيه. وقيل: كانت تقف على باب المسجد، فتقول: من يعير مصونا؟ من يعير ثوبا؟ من يعيرني تطوفا؟ فإن أعارها أحد ثوبا أو كراه لها طافت به، وإلا طافت عريانة كما يطوف الرجال، على حد زعم الروايات، لا يستر عورتها لباس أو قماش، بل كانت تضع إحدى يديها على قبلها واليد الأخرى على دبرها وتطوف حول البيت على هذا النحو. وهم يروون في ذلك بيتا ينسبونه لامرأة جميلة،

قيل هي: ضباعة بنت عامر بن صعصعة، طافت بالبيت عريانة وهي تقول: اليوم يبدو بعضه أو كله/ وما بدا منه فلا أحله) (علي، د. جواد، الفصل).

وربما أفادتنا القصة طواف ضباعة الجميلة عارية شيئاً ما عن أمر طواف العري برمته. وهي تروى بتفصيلات فيها قدر من التنويع، لكننا نأخذها هنا عن ابن حبيب:

(قصة هشام بن المغيرة وضباعة: كانت ضباعة بنت عامر بن قرط بن سلمة بن قشير بن كعب تحت هوزة بن علي بن ثمامة الحنفي فهلك عنها، فأصابته منه مالا كثيراً ثم رجعت إلى بلاد قومها، فخطبها عبد الله بن جدعان التيمي إلى أبيها فزوجه إياها. فأتاه ابن عم لها يقال له حزن بن عبد الله بن سلمة بن قشير، فقال: زوجني ضباعة، قال: قد زوجتها ابن جدعان، قال: فحلف ابن عمها أن لا يصل إليها أبداً وليقتلنها دونه. قال: فكتب أبوها إلى ابن جدعان يذكر ذلك له، فكتب إليه ابن جدعان: والله! لئن فعلت هذا لأرفعن لك راية غدر بسوق عكاظ. فقال أبوها لابن عمه: قد جاء من الأمر ما قد ترى، فلا بد من الوفاء لهذا الرجل، فجهزها وحملها إليه. وركب حزن في أثرها، وأخذ الرمح فتبعها حتى انتهى إليها، فوضع السنان بين كتفيها، ثم قال: يا ضباعة:

أقوم يقتنون المال تجراً أحب إليك أم قوم حلول؟

قالت: لا، بل قوم حلول. قال: أما والله، إن لو قلت غير هذا لأنفذته من بين ثديك، ثم انصرف عنها. وهديت إلى ابن جدعان، فكانت عنده ما شاء الله أن تكون، قال: فبينما هي تطوف بالكعبة - وكان لها جمال وشباب - إذ رآها هشام بن المغيرة المخزومي فأعجبته فكلمها عند البيت، وقال: لقد رضيت أن يكون هذا الشباب والجمال عند شيخ كبير، فلو سألته الفرقة لتزوجتك. وكان هشام رجلاً جميلاً مكثراً. قال: فرجعت إلى ابن جدعان، فقالت: إني امرأة شابة وأنت شيخ كبير، فقال لها: ما بدا لك في هذا؟ أما إني قد أخبرت أن هشاماً كلمك وأنت تطوفين بالبيت، وإني أعطي الله عهداً ألا أفارقك حتى تحلفي ألا تزوجي هشاماً، فيوم تفعلين ذلك فعليك أن تطوفي بالبيت عريانة، وأن تنحري كذا وكذا بدنة، وان تغزلي وبرا بين الأخشيين من مكة، وأنت من الخمس ولا يحل لك أن تغزلي الوبر... فأرسلت إلى هشام تخبره بالذي أخذ عليها، فأرسل عليها، أما ما ذكرت من طوافك بالبيت عريانة فإني أسأل قريشاً أن يخلوا لك المسجد

فتطوفي قبل الفجر بسدفة من الليل فلا يراك أحد، وأما الإبل التي تنحرينها فلك الله أن أنحرها عنك، وأما ما ذكرت من غزل الوبر فإنه دين وضعه نفر من قريش ليس دينا جاءت به نبوة. فقالت لعبد الله بن جدعان: نعم، لك أن أصنع ما قلت... فطلقها فتزوجت هشاما، فكلم هشام قريشا، وسألهم أن يخلوها لها المسجد ففعلوا، قال الكلبي: فقال المطلب بن أبي وداعة: كنت غلاما من غلمان قريش فأقبلت من باب المسجد وأنا أنظر إليها، فوضعت ثيابها وطافت بالبيت أسبوعا وهي تقول:

اليوم يبدو نصفه أو كله وما بدا منه فلا أحله
حتى فرغت ونحر عنها ما ذكرت من الإبل وغزلت ذلك الوبر، فولدت لهشام سلمة بن هشام، فكان من خيار المسلمين) (ابن حبيب، المنمق في أخبار قريش).

وهكذا، فحزن يسأل ضباة التي تذهب كي تصبح زوجة لعبد الله ابن جدعان: أيهم أحب إليك: القوم الحلول، أم القوم الذين يقتنون المال تجرا؟ فترد: بل الحلول. وأيا كان المعنى الدقيق لكلمة (تجرا) هنا فمن الواضح بالنسبة لنا أنها تشير إلى الحمس. فالمقارنة تقع بين الحلول، جمع حلة، وبين نقيضهم، ونقيضهم هو الحمس. بالتالي، فمن المنطقي أن نفترض أن (من يقتنون الإبل تجرا) لا بد أن يكونوا حمسا. أي أن سؤال حزن هو: أيهم أحب إليك: الحمس أم الحلة؟

وحسب الرواية فقد أرغمت ضباة على القول: بل الحلة، رغم أنها ذاهبة للزواج من عبد الله ابن جدعان. وابن جدعان هذا، رغم انه من تيم، فإنه يبدو هنا في القصة كرجل حمسي. دليل ذلك أنه: (كان بالخمير مغرى) (جواد علي، الفصل). أي أنه كان خمريا في الواقع. والحمس خمريون، أي أنهم ممن يخلون شرب الخمر. ونحن نعتقد أن (مجاوز الريح)، الذي نصب على الصفا كان صنمهم. لذا فاسمه مرتبط بالخمر. فهو يعني: ساقبي الخمر. أما الحلة فخبزيون قمحيون معادون للخمر.

لكن قصة ضباة كما وردت تثير مشكلة. فضباة من عامر بن صعصعة: (كانت ضباة من بني عامر بن قُوط بن عامر بن صعصعة) (الجاحظ، الحيوان). وعامر بن صعصعة قوم حمس بإجماع. بل إنهم أشهر الحمس طرا بعد حمس قريش. ورواية المنمق تنص على أن

ضباعة من الحمس: (إني أعطي الله عهدا ألا أفارقك حتى تحلفي ألا تزوجي هشاما. فيوم تفعلين ذلك، فعليك أن تطوفي بالبيت عريانة، وأن تنحري كذا وكذا بدنة، وأن تغزلي وبرا بين الأخشبين من مكة، وأنت من الحمس ولا يحل لك أن تغزلي الوبر) (ابن حبيب، المنمق). فكيف يعمد حزن ابن عمها إلى تحييرها بين (من يقتنون المال تجرا)، أي الحمس، وبين (قوم حلول)، أي قوم من الحلة، وبما يوحي أنه هو أيضا من قوم حلول، أي أنه حلي المذهب، رغم أنه من عامر بن صعصعة مثلها؟! بذا يمكن للمرء ان يشك في أن حزنا هذا من عامر بن صعصعة، أي يشك في أنه ابن عم ضباعة. عليه، يجب النظر إلى القصة كقصة ميثولوجية، أي قصة الصراع بين وجهي الكون، وبين إلهي وجهي الكون هذين، على الإلهة الأنثى. ثمة واحد حمسي خمري هو ابن جدعان، وواحد حلي لا خمري، هو حزن هذا، وهما يتصارعان على الإلهة الأنثى، وعلى ممثلتها البشرية. وهي تذهب إلى هذا تارة، وإلى ذاك طورا.

أصل طقس الطواف بالعري

حسب المصادر العربية فإن الجاهلية كانت تتخلص من ملابسها وتطوف عارية كنوع من التخلص الرمزي من الذنوب عند الوقوف أمام الله في الكعبة: (لا نعبد الله في ثياب أذنبنا فيها، وقيل: تفاؤلاً ليتعروا من الذنوب كما تعروا من الثياب) (الزخشي، الكشف). وعند ابن الأثير: (وقالوا: لا نطوف في ثياب عصينا الله فيها، فيلقونها عنهم. ويُسمون ذلك الثوب لُقْي) (ابن الأثير، المحدث، النهاية).

وربما كان الاعتقاد هكذا عند ناس الجاهلية. لكن الاعتقاد لا يعكس، في كثير الأحيان، المعنى الفعلي للطقس، إضافة إلى أنه لا يفسر الأصل الذي انبثق منه. وقد ربط بعض الإخباريين والمفسرين بين الطواف بالعري وبين قصة آدم وحواء بعد السقوط:

(قول الله جل وعز «يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد»: كان أهل الجاهلية يطوفون بالبيت عراة، ويقولون لا نطوف بالبيت في ثياب قد أذنبنا فيها، وكانت المرأة تطوف عريانة أيضا، إلا أنها كانت تلبس رهطا من سيور. وقالت امرأة من العرب:

اليوم يبدو بعضه أو كله وما بدا منه فلا أحله

تعني فرجها أنه يظهر من فروج الرهط الذي لبسته، فأمر الله بعد ذكره عقوبة آدم وحواء بأن بدت سواتهما بالاستتار، فقال «يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد» (الأزهري، تهذيب اللغة).

والحق أن الربط بين قصة آدم وحواء وطواف العري أمر معقول، ما دامت آية الزينة تتبع، تقريبا، الآية تتحدث عن نزع آدم وحواء للباسهما في سورة الأعراف:

﴿يَنْبِئُ آدَمَ لَا يَفْنَدَنَّكُمْ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَ بَيْتِهِمَا إِنَّهُ يَرِيكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٧﴾ وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلُوبَنَا قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُصِيبْهُ رِزْقٌ رِزْقًا كَثِيرًا وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَصْرِفْ رِزْقَهُ يَتَّبِعْ الشَّيْطَانَ تَتْبَاعًا ﴿٢٨﴾ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٣٠﴾ يَنْبِئُ آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾ [الأعراف: 27-32].

ويمكن للمرء أن يفترض، بناء على ذلك، أن طقس الحلة الجاهلي القاضي بالطواف بالعري للرجال والنساء من الحل كان تقليدا لعري آدم وحواء بعد أن أكلتا من الشجرة المحرمة. أي أنه استعادة لهذا الحدث البدئي.

إذا صح هذا، فرمي الملابس في الطواف لم يكن تخففا رمزيا من الذنوب بالتأكيد. ذلك أن آدم وحواء عريا لأنها أذنبتا. عريهما كان دليلا على ذنبيهما، وليس تخففا منه. والقرآن يعرض للحظة العرب المرتبطة بالذنب في أكثر من مكان:

﴿وَيَتَادَمُ أَسْكُنُ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١٩﴾ فَسَوَّسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءِ بَيْتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ

الشَّجَرَةَ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ ﴿٢١﴾ فَذَلَّلَهُمَا
بُغْرُورٌ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن رِّقِّ الْجَنَّةِ ﴿٢٢﴾ [الأعراف: 19-22].

تضيف السورة: ﴿يَبْنِيءَ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا يُورِي سَوْءَ تَكْمٍ وَرِيشًا وَلِبَاسُ النُّفُوسِ
ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكُمْ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿٢٦﴾ يَبْنِيءَ آدَمَ لَا يَفْنَنُكُمْ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ
أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَ تَهُمَا إِنَّهُ يَرِيكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا
جَعَلْنَا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٧﴾ [الأعراف: 26-27]

وانطلاقاً من هذا، أي من حادثة عري آدم وحواء البدئية، فإن المرء يمكن أن يطرح
احتمال وجود لحظة عري ضرورية في طواف الحلة، مهما كانت هذه اللحظة قصيرة،
يعقبها ارتداء للملابس البديلة، مثيلة الملابس التي تحدثت عنها الآية: ﴿يَبْنِيءَ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا
عَلَيْكَ لِبَاسًا يُورِي سَوْءَ تَكْمٍ وَرِيشًا﴾. ففي لحظة سقوط آدم وحواء لم تكن الملابس قد وجدت
بعد أصلاً. لقد وجدت في ما بعد. وهذا يعني أن طواف العري ربما لم يكن يخص الفقراء
الذين لا يجدون ملابس جديدة، بل يخص الجميع لأن الطواف الجاهلي يقتضي لحظة عري
كتكرار لحادثة عري آدم وحواء البدئية. الفارق بين الفقير والغني إذن ربما كان في طول
لحظة العري. فالغني له ثوب بديل يلبسه سريعاً بعد لحظة العري. أما الفقير فمضطر إلى
ان ينهي الطواف عارياً قبل ان يعود إلى ملابسه التي خلعتها وألقى بها.

وقصة طواف ضباعة، التي عرضنا لها أعلاه، توحى بأنه كانت هناك بالفعل لحظة
عري ضرورية دينياً. فقد أرغمها ابن جدعان على الطواف عارية. لكن يبدو أن العري لم
يكن عرياً تاماً كاملاً، بل كان عرياً بالخصف إذا صح التعبير، أي تقليداً لخصف آدم
وحواء ورق الجنة على عورتيهما: ﴿فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى
شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَى ﴿١٢٠﴾ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن رِّقِّ
الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴿١٢١﴾ ثُمَّ اجْبَنَهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى ﴿١٢٢﴾ قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً
بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَأَمَّا يَا أَيُّكُمْ مَتَى هُدَى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى ﴿١٢٣﴾ ﴿

[طه: 120-123]. والخصف نوع من الوصل واللق: (خصف العريان على نفسه الشيء
يخصفه: وصله وألزقه. وفي التنزيل العزيز: وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة؛ يقول:

يلزقان بعضه على بعض ليسترا به عورتها أي يطابقان بعض الورق على بعض) (ابن منظور، لسان العرب، جذر خصف). و(صاحب العين، الاختصاص - أن يأخذ العريان على عورته ورقا أو شيئا) (ابن سيدة، المخصص).

وفي خبر طواف ضباغة يقال أنها سترت بيديها عورتها من الأمام والخلف. وهذا أمر مستبعد. إذ كان عليها أن تستلم في طوافها إسافا ونائلة، وهذا يقتضي أن تكون يداها حرتين. بالتالي فنحن أقرب إلى أن طواف الجاهلية العاري كان، بالنسبة للنساء على الأقل، طوفا مخصوفا، أي طوفا بستر جزئي وغير مكتمل، ملصوق لصقا، أي بلا خيط وإبرة. لهذا قالت ضباغة:

اليوم يبدو نصفه أو كله وما بدا منه فلا أحله
لقد غطت فرجها تغطية خصفية، الأمر الذي جعل انكشافه أمرا ممكنا. فما ارتدته ليست ملابس كاملة تغطي ولا تكشف، بل ملابس مؤقتة تلمّ لما على بعضها، الأمر الذي قد يجعلها تكشف العورة في بعض اللحظات. وربما كان الأمر يبدأ بلحظة عري أولى تغطي فيه العورة باليدين، ثم يتم الخصف.

يؤيد هذا أن نساء الجاهلية كن يظفن في درع مفرّج: (إلا أن المرأة كانت تطوف في درع مفرّج المقاديم والمآخير) (ياقوت، معجم البلدان). أو أنهن كن يظفن في أرهاط، والرھط: (جلد يقدر سيورا، عرض السير أربع أصابع أو شبر) (ابن منظور، لسان العرب، جذر رھط). والسيور تستر في بعض اللحظات، وتكشف في أخرى. هذه الأرھاط والسيور مثلت طرازا من الخصف في ما يبدو.

بناء على كل ما قلناه أعلاه يمكن فهم لم لا يكون مسموحا للحلي، فقيرا كان أم غنيا، ان يكون عنده ثوب احتياطي كي يطوف به، ولم لم يكن مسموحا له ان يشتري ثوبا يطوف به. ذلك أن حج الحلة تمثيل للحظة سقوط آدم وحواء. وفي تلك اللحظة لم يكن الزوجان الإلهيان يملكان ملابس، فلم تكن الملابس قد وجدت بعد. الملابس جاءت في ما بعد. بالتالي، فتمثيل اللحظة يقتضي أن لا يكون عند الحلي ملابس تخصه. لذا فهو يستعير ملابس الطواف استعارة.

الفصل الخامس

دخول البيوت من ظهورها

حسنت سورة البقرة الأمر بشأن تقليد دخول البيوت من ظهورها، متخذة موقفاً ضد هذا التقليد: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مِنَ اتَّقَىٰ وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: 189]. البيوت تؤتى من أبوابها، ولا تقوى أو يرّ في دخولها من ظهورها.

وتضطرب المصادر العربية بشأن الطائفة التي كانت تمارس هذا الطقس اضطراباً عظيماً. فنحن لا ندرى إن كان تقليداً للحمس أم للحلة. ويظهر هذا الاضطراب في خبر لليعقوبي أوردناه سابقاً. فهو يعلمنا أن الحمس: (لا يدخلون البيوت من أبوابها). لكنه يعود فينسب ذلك للحلة: (ولا يدخلون من باب بيت ولا دار)! وهكذا فهو ينسب الأمر ذاته إلى الطرفين النقيضين معاً.

أما الأزرقى، فيخبرنا أن الحمس هم أصحاب هذا الطقس: (كانت الحمس من دينهم إذا أحرموا أن لا يدخلوا بيتاً من البيوت، ولا يستظلوا تحت سقف بيت؛ ينقب أحدهم نقباً في ظهر بيته، فمنه يدخل إلى حجرته ومنه يخرج، ولا يدخل من بابه، ولا يجوز تحت أسكفة بابه ولا عارضته. فإذا أرادوا بعض أطعمتهم ومتاعهم، تسوروا من ظهر بيوتهم وأدبارها حتى يظهرها على السطوح ثم ينزلون في حجرتهم ويمرون أن يمروا تحت عتبة الباب) (الأزرقى، أخبار مكة).

غير أن تفسير مقاتل ينسب هذا التقليد إلى الأنصار، أي إلى أهل يثرب، الذين هم حلة: (وذلك أن الأنصار في الجاهلية وفي الإسلام كانوا إذا أحرم أحدهم بالحج أو بالعمرة، وهو من أهل المدن، وهو مقيم في أهله لم يدخل منزله من باب الدار، ولكن يوضع له سلم إلى ظهر البيت فيصعد فيه، وينحدر منه، أو يتسوّر من الجدار، وينقب بعض بيته، فيدخل منه ويخرج منه، فلا يزال كذلك حتى يتوجه إلى مكة محرماً، وإذا كان من أهل الوبر دخل وخرج من وراء بيته) (مقاتل، تفسير مقاتل).

وبسبب هذا الاضطراب امتنع كثيرون عن تحديد الجهة صاحبة التقليد:

(وقد أغفلت بعض الروايات اسم من كان لا يدخل البيوت من أبوابها، بأن قالت: «كان أهل الجاهلية يأتون البيوت من ظهورها ويرونه برا»، أو «كانوا في الجاهلية إذا أحرموا أتوا البيوت من ظهورها، ولم يأتوا من أبوابها»، أو «إن ناسا كانوا إذا أحرموا لم يدخلوا حائطا من بابه ولا دارا من بابها أو بيتا»، أو «كان ناس من أهل الحجاز، إذا أحرموا لم يدخلوا من أبواب بيوتهم ودخلوها من ظهورها) (علي، المفصل).

أما نحن فسنحاول أن نحل اللغز بادئين بخبر قطبة بن عامر الشهير مع الرسول:

(كانت الأنصار وسائر العرب لا يدخلون من باب في الإحرام، فبينما رسول الله ﷺ في بستان إذ خرج من بابه، وخرج معه قطبة بن عامر الأنصاري، فقالوا: يا رسول الله، إن قطبة ابن عامر رجل تاجر وإنه خرج معك من الباب. فقال له: «ما حملك على ما صنعت؟» قال: رأيتك فعلته ففعلت كما فعلت. فقال: «إني [رجل] أحمس». قال له: فإن ديني دينك. فأنزل الله ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ (مقاتل، تفسير مقاتل).

في هذا الخبر عدة معلومات:

- 1- أن (الأنصار)، وهم حلة، كانوا لا يدخلون البيوت من أبوابها.
- 2- أن الرسول كان يدخل البيوت من أبوابها ويخرج منها، على افتراض أنه أحمس: (إني أحمس).

3- أن قطبة بن عامر عبر الباب مع الرسول، في مخالفة واضحة للقاعدة والطقس.
فاحتج المسلمون على فعلته المستنكرة قائلين: (إن قطبة رجل تاجر).

وتعبير (رجل تاجر) غامض جدا كما نرى. فلو كانت هذه الكلمة بالمعنى العادي
لكلمة تاجر، أي الذي يبيع ويشترى، لكان علينا أن نسأل: ولماذا لا يحق للتاجر أن يدخل
من أبواب البيوت؟

غير أن لدينا روايات أخرى معاكسة تماما لهذه الرواية:

(كان المشركون إذا أحرم الرجل منهم نقب كوة في ظهر بيته فجعل سلما، فجعل
يدخل منها. قال: فجاء رسول الله ﷺ ذات يوم ومعه رجل من المشركين، قال: فأتى
الباب ليدخل، فدخل منه. قال: فانطلق الرجل ليدخل من الكوة. قال: فقال رسول الله
ﷺ: ما شأنك؟ فقال: إني أحمس! فقال رسول الله ﷺ: وأنا أحمس) (الطبري، تفسير الطبري).

هنا نجد أن المشرك، الذي حل محل قطبة، ذهب ليدخل من الكوة، فيستغرب منه
الرسول ويسأله: ما شأنك؟ أي: لم تفعل ذلك؟ فيرد الرجل: أنا أحمس. أي أن مذهبي
كحمسي يقتضي أن لا أدخل البيوت من أبوابها، بل أن أدخلها من كواها. فيقول الرسول
بناء على الخبر: وأنا أحمس مثلك لكنني أدخل من الباب! أي أنه يجوز للحمس العبور من
الأبواب.

عليه، ففي الخبر الأول نجد أن الأنصار هم من كان يمنع عليهم دخول البيوت
من أبوابها. والأنصار ليسوا حمسا بكل تأكيد. فليس هناك من خبر واحد يقول أنهم حمس.
أما في الخبر الثاني، فالحمس هم من لا يحق لهم دخول البيوت من أبوابها.

والحال أن كل هذا التشوش نبع من فرضية أصلية خاطئة، وهي أن قريشا كلها
حمس، وأن الرسول يجب، بالتالي، أن يكون حمسيا لأنه قرشي. لكن الحقيقة أن قريشا
كانت مقسومة إلى حمس وحلة، وأن الرسول وعشيرته الأقربين كانوا من القسم الحلي، لا
الحمسي. بالتالي، نعتقد أن كل الأخبار التي تجعل الرسول ينطق جملة: (وأنا أحمس) هي
أخبار فيها تحرير وزيادة من الإخباريين والمفسرين الذين اعتقدوا أن الرسول يجب أن
يكون حمسيا لأنه قرشي. وقد كان هؤلاء ينجشون أن يعتقدوا، ولو للحظة، أن الرسول

حلي. فهم إن قبلوا أن الرسول حلي، فسيقبلون فوراً أنه غير قرشي وغير مكّي، بناء على نظريتهم، وهذا أمر يضرب أساس الفكرة عن الرسول. لم يكونوا يدركون أن الرسول مكّي قرشي وحلي في آن.

الرجل التاجر

إذن، فقطبة بن عامر وصف بأنه (رجل تاجر) حين خرج مع الرسول من الباب. ولا بد أن الجملة قد بدت غريبة للقراء كما تبدو لنا الآن. فكيف يوصف من يخرج من الباب، مخالفاً تقليداً دينياً، بأنه رجل تاجر؟ ولم يحظر على التاجر أن يخرج من الأبواب؟ ولأن الأمر غير مفهوم، فإن بعض الروايات حولت كلمة «تاجر» إلى «فاجر». أي أن هناك من افترض أن تصحيفاً قد حصل، فأزال التصحيف كي يصبح الأمر مفهوماً ومعقولاً، مفترضاً أن الكلمة الأصلية هي «فاجر» لا «تاجر»: (فخرج معه قطبة بن عامر الأنصاري، فقالوا: يا رسول الله، إن قطبة رجل فاجر، فإنه خرج معك من الباب، فقال: ما حملك على ذلك؟ فقال: رأيتك فعلته ففعلت كما فعلت: قال: إني أحمسي) (العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري).

والحال، فاعتقادنا أن الكلمة الأصلية هي بالفعل «تاجر» لا «فاجر»، وأن الإخباريين والمفسرين قد فاتتهم الإشارة الدينية فيها، فعمد بعضهم إلى تغييرها ظانين أن فيها تصحيفاً. وهذا طبيعي جداً، فقد صاروا بعيدين عن الطقوس الجاهلي وعن مغاليقه. ونعتقد أن كلمة تاجر هنا ترتبط بالخمر. أي أن المحتجين قالوا: (إن قطبة رجل خمري)، أي إنه رجل حمسي. إذ أن: (العرب تسمي بائع الخمر تاجراً) (ابن منظور، لسان العرب، جذر تجر). و(ذكر علماء اللغة إن العرب تسمي بائع الخمر تاجراً، وأن أصل التاجر عندهم الخمار. يخصّونه من بين التجار) (علي، جواد، المفصل). وبما أن الخمس هم الخمريون، وهم تجار الخمر بالطبع، فقد صارت كلمة تاجر تعني (حمسي) في ما يبدو. عليه، فحين قالوا إن قطبة رجل تاجر، فإنما عنوا أنه حمسي خمري لا يحق له أن يفعل ما فعله.

وهذا ما يعيدنا إلى قصة ضباعة وحزن. إذ كان حزن قد سألها غاضباً حين أرادت أن تتزوج عبد الله بن جدعان:

أقوم يقتنون المال تجرا أحب إليك أم قوم حلول؟
وقد بينا سابقا أن حزن عنى: أتفضلين الحمس على الحلة؟ أما ما نضيفه الآن بناء
على ما أوضحناه أعلاه، فإن حزن يقول لها أتفضلين الحمس الخمريين، أي (الذين يقتنون
المال خمرا) على الحلول اللاخريين؟ وهذا ما يؤكد خبر أوردناه سابقا عن عبد الله بن
جدعان، الذي كانت بصدد أن تتزوجه، يقول أنه: (كان بالخمير مغرى) (د. المفصل). أي أنه
كان خمريا. وكونه خمريا يؤكد أنه حمسي. فالحمس خمريون والحلة خبزيون قمحيون.

أسكفة الباب

بناء عليه، نفترض أن الرسول هو من كان لا يدخل البيوت من أبوابها حين يحرم للحج.
فالحلة هم من كان يحظر عليهم دخول البيوت من أبوابها في إحرامهم، كم سنرى
عند فحص مسألة السكن في العرائش والظلل.

لكن ربط عدم دخول البيوت من أبوابها بالحديث عن أسكفة الباب يخلق لنا
مشكلة: (ولا يجوز [الرجل من الحمس] تحت أسكفة بابه ولا عارضته) (الأزرقى، أخبار
مكة). فهل هذه طريقة أخرى للقول بعدم دخول الباب، أم أن هناك محظورا آخر يختلف
عن المحظور الأول؟

نص الأزرقى يقول أن الأسكفة هي العارضة العليا للباب، بدليل كلمة (تحت).
لكن القواميس العربية تضيعنا بشأن الأسكفة. فأنت معها لا تدري ما هي الأسكفة في
الحقيقة. الغالبية تقول لنا أن الأسكفة هي العتبة: (أُسْكُفَةُ الباب: العتبة التي يُوطأ عليها)
(ابن فارس، مقاييس اللغة). يضيف الجوهري: (أُسْكُفَةُ الباب: عتبه) (الجوهري، الصحاح في اللغة،
جذر سكف). يؤكد اللسان: (العتبة: أسكفة الباب التي تُوطأ) لكنه يضيف في الجملة ذاتها:
(وقيل: العتبة العليا) (ابن منظور، لسان العرب، جذر سكف). أما ابن دريد فيقول: (عتبة الباب:
أسكفته. وقال قوم: بل العتبة العليا، والأسكفة السفلى) (ابن دريد، جمهرة اللغة). وهكذا، فثم
عتبة عليا، وعتبة سفلى، أي ثم العارضة التي تكون فوق رأس العابر، والعارضة التي
تحت قدمه، ونحن مضيعون بشأنها. وإذا كانت الأسكفة هي عتبة الباب السفلى فكيف
يجوز أن يقال: (ولا يجوز من تحت أسكفة بابه)؟ إذ الجواز يكون من فوقها.

ونحن نود أن نقترح أن الأسكفة هي العارضة العليا، وأن العتبة هي العارضة السفلى. الأولى يعبر من تحتها، والثانية يعبر فوقها. بناء على ذلك ربما كان هناك تحريمان: تحريم المرور تحت الأسكفة، الذي هو ذاته تحريم دخول البيوت من أبوابها، وهو مفروض على الحلة كما رأينا. أما التحريم الثاني فتحريم القفز فوق العتبة، أو الدوس عليها، ويبدو أنها اختلطا معا في الأخبار التي وردتنا.

ونحن نقترح هذا لأن تقليد حظر القفز فوق العتبة، أي العارضة السفلى، تقليد شهير جدا، كان يمارس في كثير من المناطق. ومن المحتمل ان يكون هذا التقليد ما زال حيا في مناطق محددة. ومن المحتمل أن الحلة هم من كانوا لا يدوسون أيضا على العتبة بل يقفزون فوقها قفزا. ذلك أن الكتاب المقدس ينسب إلى الإله يهوه عداة لمن يقفز من فوق العتبة: (وفي ذلك اليوم أعاقب كل الذين يقفزون من فوق العتبة، الذين يملأون بيت سيدهم ظلما وغشا) (الكتاب المقدس، صفتيا 1: 9). ويهوه في اعتقادنا مثل لاله الحمس، في حين أن إسرائيل مثل لاله الحلة. بالتالي، فقد يكون الحلة هم من يقفزون فوق العتبة. غير أن هذا مجرد افتراض لا نملك تأكيدا جازما له. لكن ربما كان رفض إبراهيم أن يعبر بيت ابنه في غيابه، وقوله لزوجته (غير عتبة بيتك) له علاقة بهذا. وقد فهم إسماعيل أن أباه يطلب منه تطليق زوجته والزواج من أخرى.

الفصل السادس

قبة الأدم وبيت الشعر

لا يستظل الحمس في إحرامهم بالشعر والوبر، بل يستظلون خيام الجلد: (لا يلبسون الوبر، ولا الشعر، ولا يستظلون به ما داموا حرماً، ولا يغزلون الوبر، ولا الشعر ولا ينسجونه، وإنما يستظلون بالأدم) (الأزرقبي، الأزمنة والأمكنة). يضيف المطهر الحموي أنهم كانوا: (لا يغزلون صوفاً ولا وبراً ولا يدخلون بيتاً من الشعر والمدر وإنما يكتنون بالقباب الحُمر في الأشهر الحرم) (الحموي، ياقوت، معجم البلدان). ويزيد اليعقوبي موضحاً: (ويسكنون في حال نسكهم قباب الأدم). (اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي).

وهذا يقتضي منا أن نستنتج أن الحلة كانوا، على عكس الحمس، يستظلون عند إحرامهم بيوت الشعر، ولا يستظلون القباب الجلدية الحمر. أي أننا أمام ثنائية بيت شعر للحلة، وقبة أدم للحمس. بيت الشعر يكون أحياناً من وبر أو صوف أو عريشاً من أغصان الشجر.

وقد رأينا، من خلال ما عرضناه أعلاه، أن الحمس يفيضون من المزدلفة لأنه لا يحل لهم مغادرة حرم مكة. وقد حظر عليهم مغادرة الحرم في حجهم لأن إلههم لا يغادر حرمه. والمزدلفة حد الحرم. أما الحلة فقادرة على مغادرة الحرم، بل وربما ملزمة بمغادرته. لذا فهي تفيض من عرفة، الذي يعتبر خارج الحرم، لأن إلهها يغادر حرمة وبيته في وقت الحج. من أجل هذا حكمنا بأن الحلة هي التي كانت تدخل البيوت من ظهورها، ولا تدخلها من أبوابها. وهي لا تفعل ذلك إلا مضطرة. فهي ملزمة أن تغادر بيوتها وان تسكن في خيمة أو عريش. وحين تحتاج إلى أمر ما من بيوتها تتسورها، أو تدخل من فتحة

في أعلاها وضعت لهذا الغرض. أي أن دخول البيوت من ظهورها مرتبط بطقس مغادرة البيوت. هما طقس واحد ينقسم على فرعين: مغادرة البيت، والعودة إليه عند الحاجة من ظهره.

عليه، فسكن الحلة في خيام من شعر أو عرائش من أغصان، أي ظلة، أمر ديني، وليس أمر استغلال.

وقد أخبرنا أن حجر إسماعيل في شمال الكعبة كان على شكل عريش من أغصان الأراك، وهذا ما قد يعني أن الحلة يقلدون إسماعيل في أمر العريش أو بيت الشعر: (قال: وجعل إبراهيم عليه السلام الحجر إلى جنب البيت عريشاً من أراك تقتحمه العنز فكان زرباً لغنم إسماعيل، قال: وحفر إبراهيم عليه السلام جباً في بطن البيت على يمين من دخله يكون خزانة للبيت يلقي فيه ما يهدى للكعبة وهو الجب الذي نصب عليه عمرو بن لحي، هبل، الصنم الذي كانت قريش تعبده ويستقسم عنده بالأزلام حين جاء به من هيت من أرض الجزيرة) (الأزرق، أخبار مكة). ويبدو أن هذا العريش هو المقر الخريفي للإله الصياد- الراعي. فهو يخرج من بيته المبني، ويسكن في هذا العريش، أو المظلة. وهذا ما يقربنا من عيد المظال العبري. بالطبع، نحن نحترق فكرة الباحثين الغربيين التي ترى أن كل تشابه بين الديانة التوراتية وبين ديانة العرب، في الجاهلية أو الإسلام، قادم من التوراة. ذلك أن الديانة اليهودية كما تتبدى في التوراة هي جمع لتقاليد المنطقة. عليه، فليس الجاهليون بحاجة إلى تقليد التوراة في أديانهم. فما تقدمه التوراة مشاع موجود في كل ركن من أركان المنطقة العربية.

في كل حال، تقول التوراة حول عيد المظال: (في الشهر السابع تعبدونه. في مظال تسكنون سبعة أيام. كل الوطنيين في إسرائيل يسكنون المظال. لكي تعلم أجيالكم أي في مظال أسكنت بني إسرائيل لما أخرجتهم من أرض مصر) (الكتاب المقدس، لاويون 23: 42-43). والسكن في المظال يشير إلى عيد العرش أو المظال، ويقع في أوائل شهر (طبت. ونظن أن الحج الذي يسكن فيه الحلة في بيوت الشعر هو عدل عيد المظال، أو عيد العرش، هذا. ونعتقد أنه العيد الذي يترك فيه إله الحلة بيته المبني من المدر (الطين) ليسكن بيتاً من أغصان الشجر، أو من الشعر والوبر.

على كل حال، فعيد المظال يقع في الشهر السابع حسب التوراة، وهو الشهر الذي يجيء في أوائل تشرين الأول. وأغلب الظن أن الحج الذي تسكن فيه الحلة المظال أو العرش كان يتم في هذا الموعد. وإذا كان الأمر كذلك، فنحن مع الاعتدال الخريفي في الواقع. وفي الاعتدال الخريفي ينزل المطر الأول، المطر الوسمي. أي أننا قد نكون في الواقع مع طقس خريفي، يتلوه طقس آخر شتوي، يتعلق بالمطر الثاني، أي المطر الولي، كما يدعى.

إذن، ففي التقليد التوراتي أنه كان يتم استبدال البيوت بمظال تنصب (في ساحات المدينة وعلى سطوح البيوت وأفنيتها وفي دور الهيكل... وعلى الجبال المجاورة) (قاموس الكتاب المقدس، شرح كلمة مظل/ عيد المظال) ذلك إن إله بني إسرائيل - وليس إله اليهود فثمة فارق - كان ينتقل في هذا الوقت من بيته كي يقيم في عريش. والعيد هو إعادة تمثيل لهذا الحدث البدئي، وليس أكثر من ذلك. يعني: الأمر لا يتعلق بخروج من مصر البلد، بل بخروج الإله من بيته. وهو خروج سعيد في ما يبدو. إنه مثل خروج أوزيريس من صندوق موته الذي حبسه فيه المتآمرون. ونعتقد أن هذا ما كانت تفعله الحلة في حجها أيضا. كانت تحتفل بالحادثة البدئية، حادثة الخروج السنوي لإلهها إلى خيمته أو عريشه.

ولا بد لنا أن نذكر أن تقليد العريش مذكور في القصص العربية حول إسماعيل وإبراهيم في مكة. وهو يأخذ شكل جلوس إسماعيل تحت شجرة: (عن ابن عباس قال: لبث إبراهيم ما شاء الله أن يلبث، ثم جاء الثالثة فوجد إسماعيل قاعدا تحت الدوحة التي إلى ناحية الستر يبري نبلا) (ابن الضياء، تاريخ مكة المشرفة)، والدوحة هي الشجرة. ويقوم التقليد في ما يبدو على أن العريش يبنى من أغصان الشجر أو فتائل الشعر والوبر. أما بري النبل فهو، كما سنرى لاحقا، جزء من التقليد. فإسماعيل صياد. وهو يبري النبل استعدادا للصيد، كما حال الإله في وجهه الثاني دوما.

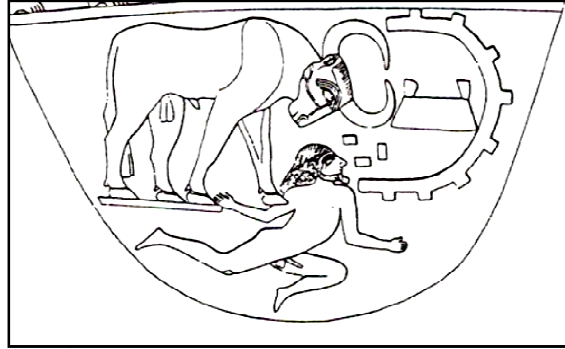
ويسمى عريش الشجر باسم العنة أو السهوة. إذ (العنة: الظلة أو الخيمة من أغصان الشجر) (ابن دريد، الاشتقاق). يضيف: (الخيمة من أغصان الشجر، وأكثر ما يكون من الثمام ونحوه) (ابن دريد، جمهرة اللغة). يزيد اللسان: (العريش خيمة من خشب وثمار... قال الأزهري وقد رأيت العرب تسمى المظال التي تسوى من جريد النخل وي طرح فوقها الثمام عرشا والواحد منها عريش) (ابن منظور، لسان العرب، جذر عرش). ويؤكد ابن فارس:

(والعريش: بناء من قضبان يرفع ويوثق حتى يظلل) (ابن فارس، مقياس اللغة). والسهوة في الواقع مثل العنة أيضا، فهي: (أربعة أعوادٍ أو ثلاثة يعارض بعضها على بعض، ثم يوضع عليه شيء من الأمتعة... والسهوة: بيتٌ على الماء يستظلُّون به تنصبه الأعراب) (ابن منظور، لسان العرب، جذر سهو). و(صاحب العين، السهوة: ثلاثة أعواد أو أربعة يعارض بعضها على بعض ثم يوضع عليه شيء من الأمتعة والجمع سهاء) (ابن سيدة، المخصص). وربما كان هذا الاسم أفضل من العنة، ذلك أنه يرتبط لفظيا بالإله السها الذي هو أوزيريس الشامي. فاسم أوزيريس بالمصرية القديمة (ساه). ولا فرق بين (سها) و (ساه).

وقد اندمج تقليد العريش بالتقليد الإسلامي، وصار جزءا منه. فعندما أراد الصحابة ترميم مسجد الرسول في المدينة، دخل الرسول المسجد: (وإذا فتية من الأنصار يذرعون المسجد بقصبه فقال: ما تصنعون؟ قالوا: نريد أن نعمر مسجداً، وهو يومئذ وشيع بسعف وخشب فإذا كان المطر وكف، فأخذ القصبه فهجل بها ثم قال: خشبات وثمامات وعريش كعريش موسى والشأن أقرب من ذلك. الوشيع: السقف يعلى خشبه بسعف وثمام، كما يفعل بالعريش) (الزخشي، الفائق). أما في البداية والنهاية فجاء: (أن الأنصار جمعوا مالا فأتوا به النبي ﷺ فقالوا: يا رسول الله ابن هذا المسجد وزينه، إلى متى نصلي تحت هذا الجريد؟ فقال: «ما بي رغبة عن أخي موسى، عريش كعريش موسى» (ابن كثير، البداية والنهاية). وهذا البناء العريشي بلا سقف في الواقع. فسقفه هو رؤوس الثمام تربط من أعلى فقط: (وجعل رسول الله ﷺ قبلة المسجد إلى بيت المقدس، وجعل له ثلاثة أبواب: بابا في مؤخره، وبابا يقال له: باب الرحمة، وهو الباب الذي يدعى باب عاتكة، والباب الثالث الذي يدخل منه رسول الله ﷺ، وجعل طول الجدار بسطة، وعمده الجذوع، وسقفه جريداً فليل له: ألا تسقفه؟ فقال: عريش كعريش موسى خشبيات وتمام) (التويري، نهاية الأرب).

عليه، فالعريش مرتبط بإسما عيل، أي مرتبط بالشرعة الإبراهيمية. كما أنه مرتبط بالموسوية التي هي في الواقع قريبة جدا من الشرعة الإبراهيمية. لذا فمحمد، النبي الإبراهيمي الحنفي، أراد عريشا كعريش موسى.

كما نظن أن الوجه الثاني من مسلة نعرمر، وفي مستواه الأسفل، يشير إلى هذه الواقعة الميثولوجية. ففيه نرى ثورا يحطم مبنى حجريا:

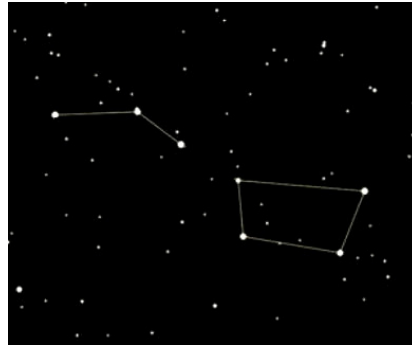


ثور الإله يهدم المبنى الحجري، ليبني له عريشاً من الشجر

ونعتقد أن الثور يمثل الإله الذي ينتقل من سكنه في بيت مبني إلى بيت من الشعر أو الصوف، أي في عريش

فرضية: من البيت إلى العريش

إذن، ينتقل الحلة من بيوتهم إلى مظالمهم وخيامهم تقليداً لما يفعله إلههم في ما نعتقد. ونحن نفترض أن إلههم شمالي، يقيم في منطقة (بنات نعش) في شمال السماء. وبنات نعش سبع نجوم تشكل مثلثاً ومربعاً - شبه منحرف، ومثلثاً. أما المربع فهو: النعش، في حين أن المثلث هو: البنات: (سبعة كواكب في نظم بنات نعش الكبرى، أربعة منها نعش، وثلاث بنات) (المرزوقي، الأزمنة والأمكنة).



بنات نعش: أربع نجوم إلى يميننا هي النعش، وثلاث إلى يسارنا هي ذيل بنات نعش. المربع هو البيت - النعش، والذيل - المثلث هو الخيمة أو العريش

ونعتقد أن الإله الشمالي يكون في النعش، أي المربع - الصندوق، في الصيف. لكنه يخرج من نعشه حين يقترب الشتاء، أو حين يجل الاعتدال الخريفي - ولعله يخرج في وقت قريب من عيد الصليب المسيحي - ليقوم في المثلث الذي هو نظير حزام الجوزاء في جنوب السماء. والمثلث كما نرى يشبه بيت شعر، أو ظلة من عودين من أعواد الشجر. ونعتقد أن عيد المظال العبري، كما عيد الحلة، كان يقام من أجل الاحتفال بخروج الإله من مربع - نعش موته إلى مثلث قيامته. كما نعتقد أن الإله بعد خروجه من النعش يقيم في رأس المثلث عند النجمة الوسطى، نجمة عناق. فهناك في رأس المثلث - الخيمة النجمان المتعانقان: عناق والسها. وقد سميت عناق لأنها تعانق الإله السها بعد أن تخرجه من صندوق الموت كما فعلت إيزيس المصرية بالضبط. فبعد أن مزق المتآمرون أوزيريس وضعوه في صندوق والقوه في اليم. والصندوق تمثيل لنعش بنات نعش. وقد بحث عنه إيزيس حتى وجدته في بيبيلوس (جبيل) في صندوقه الذي خبأته شجرة في جذعها الضخم. وقد جعل ملك بيبيلوس هذا الجذع (الذي خبأ الصندوق عموداً يدعم به سقف بيته) (بدج، السير ولس، الديانة الفرعونية، 1999، ص 86-87). استخرجت إيزيس الصندوق من الجذع (ثم رمت بنفسها على الصندوق وراحت في الوقت نفسه تنوح نواحا عاليا ومرعبا) (بدج، السير ولس، الديانة الفرعونية، 1999، ص 88)، وأخذت الصندوق معها وأبحرت: (وسرعان ما وصلت إلى خلاء مقفر حيث تحيلت نفسها وحيدة، وعلى الفور فتحت الصندوق، وألقت بوجهها على زوجها وعانقتة) (بدج، السير ولس، الديانة الفرعونية، 1999، ص 88). وكذا تفعل نجمة عناق، التي تمثل إيزيس في شمال السماء. ومن هذا العناق المحب أخذت اسمها. عليه، فعناق تخرج الإله الشمالي، السها من بيته المربع، أي الصندوق، وتضعه في الخيمة المثلثة، أي تعيده إلى الحياة، لكن في السماء الشمالية. والسماء الشمالية هي الخلود القار، وليس التجدد والانبعاث كما هو حال السماء الجنوبية. وانتقال الحلة من البيوت إلى المظال تمثيل لهذا الحدث الكوني المفترض. إنه علامة الانتقال إلى الشتاء، وهيمنة الإله ذي الطابع الشتوي. ولعله أن يتوافق مع (عيد الصليب) الذي يأتي في منتصف أيلول الآن عند المسيحيين.

على كل حال، فهذه مجرد فرضية لا غير.

الفصل السابع

أبناء نزار الأربعة

قصة نزار وأبنائه الأربعة واحدة من أشهر القصص العربية وأمتعها. وفيها أن نزارا قسّم، حين اقتربت منيته، ثروته بين أبنائه الأربعة، ثم أوصاهم إن اختلفوا فيها أن يحتكموا إلى الأفعى الجرهمي في نجران. ونحن لن نتحدث هنا عن حكايتهم مع الأفعى هذا، رغم أنها حكاية ممتعة جدا، فهي بحاجة إلى وقفة خاصة ليس هنا مجالها. لذا سنكتفي بالجانب الخاص بتوزيع إرث نزار بين أبنائه. وثمة اختلافات لا بأس بها في روايات القصة. فعند اليعقوبي أنه:

(لما حضرت نزار الوفاة، قسم ميراثه على ولده الأربعة؛ فأعطى مضر وإيادا وربيعة وأنارا ماله. فمضر وربيعة [هما] الصريحان من ولد إسماعيل. فأعطى مضر ناقته الحمراء وما أشبهها من الحمرة، فسمي مضر الحمراء. وأعطى ربيعة الفرس وما أشبهها، فسمي ربيعة الفرس. وأعطى إيادا غنمه وعصاه، وكانت الغنم بقاء، فسمي إياد البرقاء، ويقال إياد العصا. وأعطى أنارا جارية له تسمى بجيلة فسمي بها. وأمرهم إن اختلفوا أن يتحاكموا إلى الأفعى بن الأفعى الجرهمي، فكان منزله بنجران، فتحاكموا إليه) (اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي).

أما عند آخرين فسطيح الكاهن هو من قسم الإرث:

(لما احتضر نزار بن معد ابن عدنان ترك أربعة بنين: مضر وربيعة وأنار وإياد، وأوصى أن يقسم ميراثهم بينهم بينهم سطيح الكاهن. فلما مات نزار صفهم سطيح بين يديه، ثم

أعطاهم على الفراسة. فأعطى ربيعة الخيل، فيقال له ربيعة الفرس، وأعطى مضر الناقة الحمراء، فيقال له مضر الحمراء. وأعطى أنهارا الحمراء، وأعطى إيادا أثاث البيت) (ابن عبد ربه، العقد الفريد). أما ابن الجوزي فيقول:

(لما حضرت نزار بن معد الوفاة قسم ماله بين بنيه وهم أربعة مضر وربيعه وإياد وأنهار فقال يا بني هذه القبة الحمراء وهي من آدم وما أشبهها من المال لمضر، فسمي مضر الحمراء، وهذا الخباء الأسود وما أشبهه من المال لربيعة، فأخذ خيلا دهما فسمي ربيعة الفرس، وهذه الخادم وما أشبهها من المال لإياد وكانت الخادم شمطاء فأخذ إياد البلق، وهذه البدره والمجلس لأنهار يجلس فيه فأخذ أنهار ما صار له) (ابن الجوزي، الأذكياء).

وهكذا فثمة خلافات معتبرة، وعلى الأخص في ما يتعلق بإياد وأنهار. أما بشأن الصريحين، أي مضر وربيعه، فالخلاف حول حصتها طفيف. بل قل إن الخلاف بشأنها ينحصر بمضر، فهو قد حصل على ناقة حمراء، أو قبة حمراء. لكن يمكن الاعتقاد أنه حصل عليهما معا. أي أننا مع مضر وربيعه أمام الميراث التالي:

مضر: ناقة حمراء، وقبة حمراء من جلد.

ربيعة: فرس، وخباء أسود.

نعتقد أن قصة أولاد نزار الأربعة هذه أسطورة دينية، تتحدث عن حدث بدئي. أي أنها في الأصل لا تتحدث عن شجرة نسب واقعية حقيقية، بل عن نسب ديني، رغم أن هذا لا ينفي أن قبائل واقعية كانت تدعي الانتماء إلى مضر أو ربيعة، أو غيرهما من أولاد نزار. أما الحدث البدئي الذي تتحدث عنه الأسطورة فهو انقسام السنة إلى فصولها الأربعة. فأبناء نزار هم في الواقع فصول السنة الأربعة. اثنان من هذه الفصول صريحان: الصيف والشتاء، أو مضر وربيعه. أما الاثنان الآخران فليسا بصريحين، أي إياد وأنهار. فهما الربيع والخريف، الذين هما خليط متناسب من صيف وشتاء. أي يمكن القول أن كلا من مضر وربيعه من لون واحد، في حين أن إيادا وأنهارا خليط من لونين اثنين. فإياد أبرد مثل غنمه. والبرقة هي اختلاط لونين وتداخلهما. كما أن أنهارا مرتبط بجارية شمطاء، والشمط اختلاط الشعر الشائب بالشعر الأسود. أي أن الابنين غير الصريحين

أبرقان في الواقع. وأن يدعى إباد الذكر بصيغة التأنيث (برقاء) يدل على أنه من طابع مؤنث، رغم اسمه المذكر. كما أن ارتباط أنهار بالجرارية (وأعطى أنهارا جارية له تسمى بجيلة فسمي بها) يدل أيضا على طابع أنثوي. وهذا أمر منطقي ذلك أنهما معا يشكلان حدا أوسط بين متطرفين، أي صريحين. والحد الأوسط مؤنث دوما، كما عرفنا من كتابينا السابقين.

ولأن الصريحين من أبناء نزار يمثلان الصيف والشتاء، فإن الأول منهما، كما رأينا أعلاه، مرتبط بالإبل. والإبل رمز الصيف الفياض. أما ربيعة فمرتبط بالخيل، والخيل -إضافة للحمار- رمز الشتاء واللافيض. إذن، فنحن مع أبناء نزار الأربعة نتحدث عن انقسام ديني أسطوري ديني. أي أننا أمام قبائل ميثولوجية، بحيث نستطيع أن نسب الانقسام الطائفي العربي على الانقسام القبلي - الميثولوجي، فكلاهما واحد:

الحمس	الطلس	الحلة
مضر	إباد وأنهار	ربيعة

يؤكد هذا أن ربيعة من مذهب الحلة بالفعل: (الحلة؛ وهي تميم، وضبة، ومزينة، والرباب، وعكل وثور، وقيس عيلان كلها- ما خلا عدوان وثقيفا وعامر بن صعصعة- وربيعة ابن نزار كلها، وقضاعة، وحضر موت، وعك) (تاريخ يعقوبي). وهكذا، فربيعة بن نزار كلها من الحلة، الأمر الذي يؤكد موازاتنا بينها وبين الحلة. وقد عرفنا من قبل أن الحلة تسكن في حجها في خيمة من شعر. وهذا ما يتوافق مع أن ربيعة حصل على الخيمة السوداء، أي خيمة الشعر. كما عرفنا أن الحمس تسكن في نسكها في قباب الجلد، وهذا ما يتوافق مع أن مضر حصل على قبة من الجلد الأحمر. عليه، فالانقسام بين بيت شعر وبيت جلد هو انقسام بين الحمس والحلة؛ أي هو انقسام ذو طابع ديني، الأمر الذي يؤكد أن الانقسام بين أولاد نزار كان انقساما دينيا على علاقة بالفصول.

ولأن إبادا وأنهارا مختلطان غير صريحين، فإن ثمة اختلافا واسعا على نسبها. وهو أمر منطقي، إذ كيف لك أن تحدد نسب الخليط في الواقع؟ يقول باحث حديث: (وتنازع النسب في إباد وأنهار، فمنهم من عددهم من نزار، ومنهم من اعتبرهم من قحطان) (العزاوي، عباس، عشائر العراق). أما أنهار فقد جهلت أنسابها أيضا: (فولدت له أنهار السواد

فصار ولده منه، فألحت عليهم الفرس بالغارات، فدخلوا في الروم وتنصروا، ولحقوا بالعجم وانقطعوا عن العرب، وجهلت أنسابهم) (اليمني القرطبي، التعريف بالأنساب والتنويه بدوي الأحساب). يضيف النويري: (فأما أنهار بن نزار فإنها انقلبت في اليمن، قال: كذا روينا عن شيوخنا في النسب ومن قال: إنها انقلبت في اليمن يقول فيه: إن خثعم وبجيلة ابنا أنهار بن نزار، وإنما لحقا باليمن وانتسبا عن جهل منهما إلى أنهار بن أراش بن عمرو بن الغوث بن النبيت بن مالك بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان) (النويري، نهاية الأرب). وربط إياد وأنهار باليمن شائع رغم الاختلاف في نسبهما: (وإياد وأنهار مع تنازع النسب فيهما من اليمن) (المسعودي، التنبيه والإشراف).

والحديث عن اليمن بالنسبة لإياد وأنهار، يذكرنا بما أوردناه سابقا من أن الطلس كانوا يحسبون ميثولوجيا على اليمن؛ إذ أنهم كانوا يأتون من اليمن بملابس طلساء من الغبار، وهو يدعم فرضنا الذي يربط بين إياد وأنهار وبين الطلس.

على كل حال، فالنزاع على نسب إياد وأنهار منطقي جدا، فهما خليط من الصيف الجنوبي والشتاء الشمالي. بالتالي، يمكن في النهاية، أي حين يتم تقسيم السنة إلى قسمين فقط، ستة بسة، وضع أحدهما مع الصيف ووضع الآخر مع الشتاء. الربيع يتبع الصيف، في حين أن الخريف يتبع الشتاء.

وإذا كنا أمام انقسامات دينية، فإنه يمكن لنا أن نربط أولاد نزار بالثلوث المكي الشهير: اللات والعزى ومناة:

اللات	العزى	مناة
الحمس	الطلس	الحلة
مضر	إياد وأنهار	ربيعة

ولأن إيادا وأنهارا يتماهيان مع العزى في هذا الجدول، فقد رأينا أنها مثلها يملكان طابعا مؤنثا.

ويؤيد أن اللات مرتبط بالحمس نص يعقوبي أعلاه الذي اعتبر فيه أن قيس عيلان كلها حلة عدا ثقيف وعامر بن صعصعة. وهو ما يعني أن هذين القبيلين من

الحمس. ونحن نعلم بالتأكيد أن عامر بن صعصعة على مذهب الحمس بالفعل. وحين تكون ثقيف، عابدة اللات، حمسية فهذا يعني أن اللات على علاقة بالحمس، الأمر الذي يتيح الافتراض أن نظيره مناة على علاقة بالحلة.

ربيعة الفرس

وارتباط ربيعة الحلية بالخيال (ربيعة الفرس) يؤكد علاقتها بالتقليد الإبراهيمي. فهذا التقليد تقليدٌ مرتبط بالخيال، وبالقوس والرمح. وفي حديث نبوي: (اركبوا الخيل، فإنها ميراث أبيكم إسماعيل) (الخلبي، السيرة الحلبية). كما أن (أول من ركب الخيل واتخذها إسماعيل بن إبراهيم... قال فلما شب إسماعيل بن إبراهيم أعطاه الله القوس فرمى عنها. وكان لا يرمي شيئاً إلا أصابه، فلما بلغ أخرج الله له من البحر مائة فرس، فأقامت ترعى بمكة ما شاء الله، ثم أصبحت على بابه فرسها وأنتجها وركبها) (الكلبي، أنساب الخيل). يضيف المنتظم: (إبراهيم... أول من قاتل بالسيف والسن، وأول من قسم الفيء) (ابن الجوزي، المنتظم في التاريخ). كما أن إبراهيم كان أول من صنع قوساً: (أول من عمل القسي العربية إبراهيم عليه السلام؛ عمل لإسماعيل قوساً وإسحاق قوساً، وكانوا يرمون بها، وعلمهما الرمي) (ابن الجوزي، المنتظم في التاريخ). وقد وصف الرسول إسماعيل بأنه رام: (خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم، على قوم من أسلم يتناضلون بالسوق؛ قال: «ارموا، يا بني إسماعيل؛ فإن أباكم كان رامياً») (ابن حزم، جمهرة الأنساب).

ورغم أن المصادر العربية لا تجرؤ أن تقول لنا أن إسماعيل صاحب الأعوج الشهير هو ذاته النبي إسماعيل، فإنه هو في غالب الأمر: (إسماعيل ذو الأعوج؛ وكان فرساً له، وإليه تنسب الأعوجية من الخيل) (الطبري، تاريخ الطبري). وذو الأعوج هذا داخل في نسب الرسول، مما يدل على أنه هو إسماعيل بن إبراهيم: (وإسماعيل ذو الأعوج: في عمود نسبه صلى الله عليه وسلم؛ ذكره السهيلي في الروض، والأعوج: فرسه، وأنه هو الذي ينسب إليه الخيل) (الزبيدي، تاج العروس).

عليه، فالديانة الإسماعيلية القديمة، أي ديانة الحلة، مرتبطة بالفرس. وهي أحياناً تتبدى كما لو أنها مرتبطة بالفرس والحمار. أي أننا نبدأ بالحمار البطيء وننتهي بالفرس

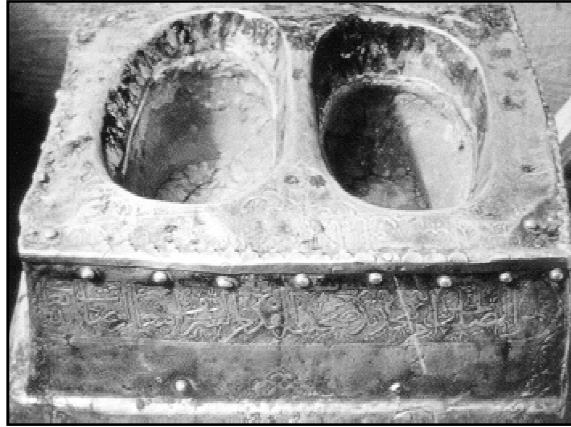
السريع. ويتم أحيانا جمعها في حيوان واحد بين الفرس والحمار هو البراق. واسم البراق دليل على أنه خلطة بين الحصان والحمار، فهو من البرقة، أي اختلاط شيئين أو لونين، أي أنه طراز من البغل في الواقع: (وصورة البراق على صورة البغل، لا ذكر ولا أنثى) (النويري، نهاية الأرب).

الفصل الثامن

الطواف بالحذاء

يخبرنا ابن حبيب أن الحمس كانوا: (لا يطوفون بالبيت إلا في أحذائهم وثيابهم)، أما الحلة فكانوا: (لا يجعلون بينهم وبين الكعبة حذاء، يباشرونها بأقدامهم) (ابن حبيب، المحبر). وليس هناك أي اضطراب بشأن هذا الأمر. فما الذي يعنيه أن تطوف الحلة حفاة، وأن يطوف الحمس محتدين؟ أو قل من أين أتى هذا التقليد؟

يبدو لنا أن الحفاء تقليد إبراهيمي، أي حنفي، قديم. إذ تجمع المصادر العربية على أن إبراهيم كان حافيا حين رفع قواعد البيت، وأن أثر قدميه ما زال مطبوعا على حجر المقام، مقام إبراهيم. فهو الحجر هو الذي وقف عليه إبراهيم عند بناء الكعبة:



خطة قدمي إبراهيم في حجر المقام

(قام عليه إبراهيم عليه السلام، وقت رفعه القواعد من البيت، لما طال البناء، فكلما علا الجدار ارتفع الحجر به في الهوى. فما زال يبني وهو قائم عليه، وإسماعيل يناوله الحجارة والطين حتى أكمل الجدار. ثم إن الله تعالى لما أراد إبقاء ذلك آية للعالمين ليّن الحجر، فغرقت فيه قدما إبراهيم عليه السلام كأنها في طين. فذلك الأثر العظيم باق في الحجر إلى اليوم. وقد نقلت كافة العرب ذلك في الجاهلية على مرور الأعصار، كذا قاله ابن عطية... وما حفظ أن أحداً من الناس نازع في هذا القول). (ابن الضياء، تاريخ مكة المشرفة). وهكذا، فما حفظ أن أحداً من الناس نازع في هذا)، أي في أن الأثر أثر قدمي إبراهيم.

أما انطباع قدمي إبراهيم في الصخر، فليس لأن الله: (ليّن الحجر)، بل لأن الحجر كان في ذلك الزمن طريا بعد: (عن مقاتل بن سليمان، أنه كان يقول: إن الصخور كانت لينة، وإن قدم إبراهيم أثرت في صخرة المقام، للين الصخر كله يومئذ) (الثعالبي، ثمار القلوب). وليس بالغريب أن يكون الصخر رطبا طريا وان تغوص فيه قدما إبراهيم. فالحديث يجري عن الزمن الأول، الزمن البدئي، زمن ما بعد الطوفان مباشرة. أي الزمن الذي بدأت فيه اليابسة تظهر من تحت ماء الطوفان الذي أخذ في الانحسار. وكل شيء في تلك اللحظة كان طريا لينا كالطين. ويفاخر أهل مكة أن أجدادهم حضروا هذا الزمن البدئي: (قال الفضل بن العباس بن عتبة بن أبي لهب:

ألسنا أهل مكة عالمياً وأدركنا السلام بهارطاباً
والسلام: الحجارة. والعرب تزعم أن الحجارة كانت رطبة لينة) (العسكري، أبو هلال، الأوتار). وهكذا، فقد أدرك أهل مكة القدماء، تبعا للزعم الأسطوري، الحجارة وهي رطبة لينة، أي أدركوا الزمن الأول. أما كلمة (عالمياً) فكانت تطلق على الجاهلية الأولى. وهذا ما يجعل من لفظ الجاهلية ذاته لفظاً غامضاً.

وتصديقا لما نقول يعلمنا كثير من المصادر العربية أن الكعبة بنيت بعيد الطوفان: (وقد روي أن الكعبة أنزلت من السماء وهي ياقوتة أو لؤلؤة، على اختلاف الروايات، وأنها بقيت على تلك الصورة إلى أن فسدت الأرض بالمعاصي أيام نوح، وجاء الطوفان فرفع البيت [إلى السماء]، وبنى إبراهيم هذه البنية على قواعده القديمة) (ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة).

وهكذا فعند الطوفان رفع البيت الأصلي إلى السماء، وبني مكانه بيت آخر هو الكعبة الحالية. وحين بني هذا البيت كانت الحجارة بعد رطابا. وفي هذا الوقت أقام إبراهيم قواعد البيت. أقامها وكان (حافيا غير ناعل) كما يقول بيت شعري شهير منسوب لأبي طالب، عم النبي:

وموطئ إبراهيم في الصخر رطبة على قدميه حافيا غير ناعل
بالتالي، فمن الواضح أن تقليد طواف الحلة حفاة هو استعادة لهذا اللحظة البدئية القديمة، لحظة غوص قدمي إبراهيم الحافيتين في الحجر الطري، وهو بيني المعبد الأول بعد الطوفان.

أما الزمن الذي كانت فيه الحجارة رطبة فيدعى (زمن الفطْحَل)، الذي كان فيه: (الصخر مبتلا كطين الوحل)، حسبما يقول رؤبة بن العجاج في أرجوزة شهيرة له. وقد تحدثنا عن هذا الزمن في كتابنا (عبادة إيزيس وأوزيريس في مكة الجاهلية). وقلنا إن هذا الزمن زمن بدئي، وأنه زمن الانسجام الكوني، وأنه زمن (الإله فتاح) المصري القديم. وكما نرى فما زال الاسم العربي يشبه الاسم المصري القديم إذ أن فطحل تتكون من (فطح + إل)، أي الإله فطح. والإله فطح هو الإله فتح أو فتاح. وجذر (فتح) يعطي معنى البدء والأولية في العربية والمصرية القديمة. أي أننا نتحدث عن الزمن الأول.

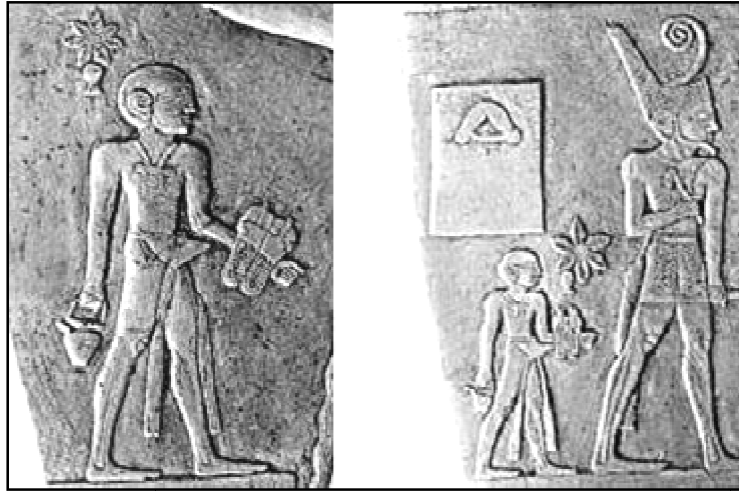
ولأن الباحثين الغربيين يعتقدون أن الإسلام استعار قصة إبراهيم من التوراة، فهم يعتقدون أن حجر المقام لم يكن موجودا قبل الإسلام. لذا يستغرب مرجليوث مثلا أن يذكر النابغة الذبياني حجر المقام في شعره: (كما كان يعرف [أي النابغة] حجر المقام... والذي اخترع الإسلام ارتباطه بالبيت الحرام اختراعا) (مرجليوث، ديفيد صمويل، أصول الشعر الجاهلي، 2006، ص 64). ويمكن القول أن الباحثين الغربيين لن يتمكنوا لا من فهم ديانة مكة الجاهلية، ولا من فهم الإسلام، بسبب فكرتهم القائمة على ان الإسلام ليس أكثر من نتاج محرّف لليهودية والمسيحية.

على كل حال، فأثر قدمي إبراهيم شاهد على الزمن الميثولوجي الذي بنيت فيه الكعبة، أي زمن ما بعد الطوفان مباشرة. إنه الدليل الملموس على ذلك الزمن. بالتالي، فتقليد

الحلة بعدم الدخول بالنعال إلى الحرم متابعة للتقليد الإبراهيمي. كما ان التقليد الموسوي القرآني: (اخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى) ربما يكون أيضا متابعة لهذا التقليد.

نعال نعمر

ويقدم لنا لوح نعمر على وجهيه صورة لرجل يحمل نعلين يسمى: حامل النعلين Sandals Bearer، يفترض كثير من المختصين أنها نعال نعمر! الرجل في الوجهين يقف خلف نعمر؛ يحمل النعلين بيد، ويحمل باليد الأخرى أداة طقسية ما. على الوجه الأول، نرى فوق رأس الرجل وأمامه وجهه كتابة هيروغليفية يعتقد المختصون أنها اسم الرجل أو صفته الكهانية. أما على الوجه الثاني فيزال الجزء الذي يعلو رأسه من الكتابة، والتي تصور مثلثا داخل مستطيل، ثم يوضع ما تبقى من الكتابة خلف رأس الرجل لا أمامه.



صورة حامل النعلين على الوجه الأمامي للوح، ثم على الوجه الخلفي

وكل العلامات الكتابية على لوح نعمر لم تحل، باستثناء اسمه. فهي علامات قديمة جدا، والباحثون يتكهنون بمعناها تكهنا، انطلاقا من التشابه مع العلامات الهيروغليفية كما تطورت لاحقا. وهو تكهن قد لا يصيب الغرض. وبالنسبة للباحثين، عموما، لم تكن صورة حامل النعلين أمرا مركزيا في اللوح. فهي تمثل حامل نعلي نعمر،

الذي قد يكون موظفا، أو قد يكون ابنا لنعمر، كما يقولون. والكتابة هي اسمه أو لقبه الديني. لكننا نعتقد أن هذه الصورة الغامضة ذات أهمية دينية حاسمة في اللوح، وأنها على علاقة بما نحن فيه. أي على علاقة بتقاليد الحمس والحلة تجاه النعال.

وبخصوص نعلي نعمر هذين، ربما علينا أن نشير إلى حقيقتين اثنتين:

الأولى: أن اللوح يبرز النعلين ويؤكد وجودهما بقوة على وجهيه، مما يؤكد أنهما يلعبان دورا حاسما في الطقس الذي يعرضه اللوح. أي أن الأمر لا يتعلق بنعلين عاديين، بل بنعلين لهما طابع ديني، في غالب الظن.

الثانية: أن نعمر في اللوح لا يرتدي هذين النعلين. النعلان هناك، لكنه لا يلبسهما. إنه يذهب إلى مهمته الكبيرة، سواء كانت مهمة طقسية دينية كما نرى، أو حربية كما ترى الغالبية، متخففا من هذين النعلين.

فهل نفهم من وجوده النعلين في الصورة تأكيد على أن لنعمر نعلين، أم نرى فيه تأكيد على ان نعمر يخلعها ولا يرتديها؟ إذا كان المقصود تأكيد وجودهما فنحن أمام تقليد معاكس للتقليد الإبراهيمي تماما. فالتقليد الإبراهيمي ينفي وجود النعلين في اللحظة البدئية. إذ أن إبراهيم كان وقت إقامة قواعد البيت (حافيا غير ناعل)، كما أخبرنا أبو طالب في شعره. وهذا طبيعي. فلم تكن هناك نعال عقب الطوفان مباشرة. أما إذا كان أن التصوير يريدنا أن نرى النعلين بوضوح، وأن نرى أنه لا يرتديها، فنحن أمام التقليد الموسوي: ﴿إِنِّي أَنَارُبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه: 12].

متهمة

أما المصادر العربية فتعرض علينا مادة ضخمة حول قضية النعلين. وهذه المادة متضاربة لا نعود معها نعرف أين نضع أقدامنا. فكل شيء يختلط بكل شيء ويصير النهار الواضح عتمة. وخذ مثلا على ذلك حديثا منسوبا إلى النبي يتعلق بالنعلين اللذين يدعيان بالسبيتين:

(لقد أدنيت النار مني حتى جعلت أتقيها خشية أن تغشاكم... حتى رأيت فيها راعي صاحب السبيتين، أخوا بني الدعدع يدفع بعضا ذات شعبتين في النار، وحتى رأيت

فيها صاحب المحجن الذي كان يسرق الحاج بمحجنه، فإذا علموا به قال: لست أنا أسرقكم إنما تعلق بمحجني متكئا على محجنه في النار يقول: أنا سارق المحجن) (الهندي، المتقي، كنز العمال).

في هذا الحديث نحن أمام شخصيتين: صاحب السبتيتين وراعي صاحب السبتيتين. أما الثاني منهما ففي النار. لكننا لا نعرف إن كان صاحب السبتيتين في النار هو أيضا.

لكن ثمة صيغة أخرى من هذا الحديث تجعل الرسول ذاته صاحب السبتيتين:

(ولقد رأيتني أدنيت من النار حتى جعلت أتقي لهبها علي وعليكم، ولقد رأيت فيها سارق سبتي رسول الله ﷺ، ولقد رأيت فيها عبد بني الدعدع سارق الحاج بمحجنه، كان إذا خفي له شيء ذهب به، فإن ظهر عليه قال: إنما تعلق بمحجني، ولقد رأيت فيها امرأة حميرية، أدماء طوالة تعذب في هرة كانت تربطها، فلا تدعها تأكل من خشاش الأرض) (القاضي، أبو يوسف الآثار).

وهكذا، وحسب هذه الصيغة، يحل الرسول محل صاحب السبتيتين، الأمر الذي قد يجعلنا نظن أن المشكلة تكمن في السرقة. وهذا ما قد يفسر لم يجب أن يكون هناك راع للنعلين وحامل لهما. فهما قد يسرقان، وسرقتهما ذات خطر ديني.

كما أن هناك روايات إسلامية تشير إلى أن الإنجيل يشير إلى مجيء الرسول باسم صاحب النعلين: («صاحب النعلين»: ورد في الإنجيل كما تقدم في حرف الراء، ولهذا مزيد بيان في أبواب لباسه ﷺ) (الشامي، سبل الهدى والرشاد).

وتم خبر عن عيسى المسيح يقول أنه كان أيضا يلبس سبتيتين، ويحمل عصا: عن: (بعض مَنْ أسلم من أهل الكتاب: أن عيسى عليه السلام كان سياحاً يسبح في الأرض، لا يؤويه بيت ولا قرية، عليه برنس من شعر وإزار من شعر، وينتعل نعلين من النعال السبتية، وفي يده عصا) (ابن الجوزي، المنتظم).

وهكذا، فنحن في متاهة كبرى.

فوق هذا، فلدينا إشارات تفيد إلى أن التقليد الإبراهيمي مرتبط بالحذاء، لا بالنعلين أو السبتيتين. فإبراهيم أول من لبس الحذاء. لذا فالحذاء في العربية يدعى الحنيف: (والحنيف: الحذاء) (ابن منظور، لسان العرب، جذر حنف)، أي يرتدي الاسم الذي يرتديه إبراهيم ذاته.

وقد يؤيد هذا الاقتراح الخبر الذي يقول ان الله طلب من موسى أن يخلع نعليه لأنهما من جلد حمار: (وإنما أمر بخلع نعليه لأنهما كانتا من جلد حمار ميت) (القرطبي، تفسير القرطبي). والحمار رمز الشتاء، أو رمز الإله في طوره الثاني، القار البطيء لا المتدفق الصخاب، أي في الواقع رمز إله الحلة. وحين يرتدي أحد نعلين أو سبتيين من هذا الطراز فهو يشير إلى موت الحمار. من أجل هذا ربما لم يكن الحلة يرتدون نعالا. ومن أجل هذا ربما كان نعمر نقيضا لإله الحلة. فهو يمتلك سبتيتين، أي نعلين من جلد حمار قتيل.

في كل حال، فنحن هنا وسط عتمة كثيفة، لذا لا نستطيع أن نحكم بجزم. يمكننا ربما أن نتمسك بنقطتي أمان هاديتين:

1- أن إبراهيم كان (حافيا غير ناعل) عند بناء المعبد الأول في مكة.

2- أن الحمس، اللا- إرهيميين، كانوا ناعلين، لأن إلههم ناعل، في ما يبدو.

الفصل التاسع

لم يحزوا شعرا، ولا ظفرا

كان الحمس إذا أحرموا: (لم يحزوا شعرا، ولا ظفرا) (تاريخ يعقوبي). بذا يكون تقليد قص الشعر والإظفر تقليد حلي. أي أن يجوز للحلة، أو يجب عليهم بالأحرى، قص شعرهم وأظافرهم أثناء حجهم. وثمة في الأخبار ما يشير إلى أن حلق الشعر على علاقة بالإله مناة، إله يثرب، وما فيها من أوس وخزرج. فقد كان هؤلاء يملقون رؤوسهم عنده:

(قال أبو المنذر هشام بن محمد: وحدثنا رجل من قريش عن أبي عبيدة بن عبد الله ابن أبي عبيدة بن عمار ابن ياسر وكان أعلم الناس بالأوس والخزرج قال: كانت الأوس والخزرج ومن يأخذ بأخذهم من عرب أهل يثرب وغيرها، فكانوا يحجون فيقفون مع الناس المواقف كلها، ولا يملقون رؤوسهم. فإذا نفروا أتوه، فحلقوا رؤوسهم عنده وأقاموا عنده. لا يرون لحجهم تماما إلا بذلك) (الكلي، الأصنام).

عليه، فقص الشعر والإظفر عند مناة من تمام الحج عند الأوس والخزرج. وهو ما يشير بوضوح إلى أن هذين القبيلين حلة لا حمس. لذا يحق لنا الافتراض أن مناة هو إله الحلة، وهو ما يدفع إلى الاعتقاد أن ضده، أي اللات، هو إله الحمس.

وقد ثبت الإسلام تقليد قص الشعر، أي تقليد الحلة، ووافق عليه. جاء في القرآن:

﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مُحْلِقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿٢٧﴾﴾ [الفتح: 27]. وهذا يعني أن الإسلام انتصر لتقليد الحلة في هذه النقطة بالذات.

قص الشعر والأظافر والمطر

وبما ان قص الشعر والإظفر تقليد حلي مرتبط بالإله مناة، فهو تقليد يتعلق بالشتاء، أو بالشتاء والخريف. والحق أن ارتباط قص الشعر والإظفر بالمطر أمر معروف. وقد عرض لنا جيمس فريزر نماذج متعددة من التقاليد التي تربط الأمرين معا، إذ: (يعتقد أن قص الشعر أو تمشيطه ربما أدى إلى اضطراب الجو وإحداث مطر وبرد، ورعد وبرق. ولدينا منطوقات من نيو زيلاند تقال عند قص الشعر لتجنب الرعد والبرق. وفي تايرول فإنه يفترض أن الساحرات تستخدم تسليك الشعر لإحداث البرد والرعد به. ويحمل الرومان نفس المعتقد في ما يبدو. إذ لا يفترض بأحد على ظهر سفينة أن يقص شعره أو ظفره إلا عند العاصفة، أي عندما يكون الشر قد وقع فعلا. وفي المرتفعات الاسكتلندية يقال أنه لا يجب على أي أخت أن تقص شعرها ليلا إذا كان أخوها في البحر. وفي غرب إفريقيا، فإنه حين يموت أحد من قبائل الماني التشتومبي أو الجومبا، يعمد الناس إلى الجري في مجموعات إلى الجثة لنزع شعرها، وأسنانها، وأظافرها، ويحتفظون بها كرقية محدثة للمطر، معتقدين أنهم لو لم يفعلوا ذلك فلن يكون مطر) (Frazer, J, 1996. p273). أما (أفراد قبيلة ماساي الذين يعتقد أنهم يملكون القدرة على إحداث المطر، ربما لا يخلقون لحاهم، لأن فقدان لحاهم، في ما يفترض، تؤدي إلى فقدان قدرتهم على إحداث المطر) (Frazer, J, 1996. p270).

انطلاقا من هذا، فإن قص الشعر في الحج لدى الأوس والخزرج، ولدى الحلة عموما، هو إيدان ببدء فصل المطر، أي إيدان ببدء المطر، سواء كان الوسمي الخريفي، أو الشتوي الولي. أما الحمس فهم لا يقصون شعرهم في حجهم لأن حجهم هو حج الصيف. ولو قصوه لكان هذا شؤما بالنسبة لهم.

طقس القرّة

وثمة طقس ديني شهير، هو (طقس القرّة)، يتم فيه وضع قبضة من دقيق على الرأس قبل قص الشعر قد يكون على علاقة بما نحن فيه:

(قال ابن الكلبي: غيرت هوازن وبنو أسد بأكل القرّة. وذلك أن أهل اليمن كانوا إذا حلقوا رؤوسهم بمنى، وضع كل رجل على رأسه قبضة دقيق، فإذا حلقوا رؤوسهم

سقط الشعر مع ذلك الدقيق. ويجعلون ذلك الدقيق صدقة. فكان ناس من أسد وقيس يأخذون ذلك الشعر بدقيقة فيرمون الشعر وينتفعون بالدقيق. وأنشد معاوية بن أبي معاوية الجرمي:

ألم تر جرما أنجدت وأبوكم مع الشعر في قص الملبد سارع
إذا قرّة جاءت يقول أصب بها سوى القمل إني من هوازن ضارع)
(الجاحظ، الحيوان)

وهكذا، فقد كان هذا الطقس يجري بمنى في مكة وقت الحج في ما يبدو. غير أن ابن الكلبي يعود فيخبرنا أنه كان يمارس أيضا في مكان ما عند صنم الأقيصر: (كان لقضاة ولحم وجذام وأهل الشام صنم يقال له الأقيصر. فكانوا يحجونه، ويحلقون رؤوسهم عنده. فكان كلما حلق رجل منهم رأسه، ألقى مع كل شعرة قرّة من دقيق. قال أبو المنذر: القرّة: القبضة). أما ياقوت فيخبرنا، نقلا عن ابن الكلبي ذاته، أن هوازن كانت تذهب لأخذ قبضة الدقيق عند الأقيصر وليس في منى:

(قال هشام حدثني رجل يكنى أبا بشر يقال له عامر بن شبل من جرم قال كان لقضاة ولحم وجذام وأهل الشام صنم يقال له الأقيصر وكانوا يحجون إليه ويحلقون رؤوسهم عنده فكان كلما حلق رجل منهم رأسه ألقى مع كل شعرة قرّة من دقيق، وهي قبضة. قال: وكانت هوازن تتباهم في ذلك الإبان، فإن أدركه قبل أن يلقى القرى على الشعر قال: أعطنيه، يعني الدقيق، فإني من هوازن ضارع. وإن فاته أخذ ذلك الشعر بما فيه من القمل والدقيق فخبزه وأكله) (الحموي، ياقوت، معجم البلدان).

إذن، فطقس القرّة كان يمارس في أكثر من مكان، ومنى مكة من بين هذه الأمكنة. بناء عليه، فمن الصعب أن يصدق المرء أن هوازن كانت تأخذ دقيق القرّة من الحاجة والفقر. فلو كان الأمر أمر حاجة لفعل ذلك فقراء القبائل الأخرى أيضا. وهو ما يقوي من فرض أن هوازن بأخذها لدقيق القرّة إنما كانت تقوم بممارسة طقسية دينية. انطلاقا من هذا، فإن علينا ان نفهم كلمة (ضارع) في قول الهوازنيين (إني من هوازن ضارع) بمعنى العابد، لا بمعنى المحتاج والفقير. هذا بالطبع إذا كانت هوازن تقول هذه الجملة بالفعل.

على كل حال، يبدو أن صنم الأقيصر شبيه بمناة. فعباده كانوا يقصون شعورهم كما كان يفعل الأوس والخزرج عند مناة. ويؤيد التشابه بين الصنمين - الإلهين أن هناك أخباراً تتحدث عن أن كبش فداء إسماعيل قد ذبح على صخرة عند منى تدعى: صخرة أقيصر:

(لما فدى الله إسماعيل عليه السلام بالذبح نظر إبراهيم فإذا الكبش منهبطاً من ثبير على العرق الأبيض الذي يلي باب شعب علي عليه السلام، فخلى إسماعيل وسعى يتلقى الكبش ليأخذه، فحاد عنه، فلم يزل يعرض له ويرده حتى أخذه على أقيصر، وهو الصفا الذي بأصل الجبل على باب شعب علي الذي يقال: بنت عليه لبابة بنت علي بن عبد الله بن عباس المسجد الذي يقال له: مسجد الكبش، ثم اقتاده إبراهيم حتى ذبحه في المنحر، ولقد سمعت من ذكر انه ذبحه على أقيصر) (الأزرقى، أخبار مكة).

لا نعتقد أن صخرة أقيصر التي ذبح عليها كبش الفداء قد وجدت هنا عبثاً. فهي التي تربط بين صنم الأقيصر الشهير وبين تقليد الذبحاء كإسماعيل وعبد الله. وهو ما يعني أن الأقيصر صنم لإله ذبيح مثل الإله (مطعم الطير) الذي يصلب ويذبح رمزياً، وتأكل الطير من رأسه. وقد بينا في كتبنا السابقة أن (مطعم الطير) شبيه الخباز من بين سجينى يوسف في العهد القديم. وكان هذا الخباز قد وضع الخبز على رأسه فأكلت منه الطير، وكان هذا إشارة على موته. أما الأقيصر فقد كان توضع على رؤوس عباده قبضة من طحين بدل الخبز. وهذا يعني أننا مع القرّة أمام طقس الإله الذبيح الذي تأكل الطير من رأسه، وأمام أسطوره.

وقد اختلف في معنى كلمة (القرّة). فهي قبضة الدقيق كما رأينا أعلاه. لكن ابن الأعرابي يخبرنا أن: (ثعلب عن ابن الأعرابي: القريرة تصغير القرّة وهي ناقة تؤخذ من القسم قبل قسمة الغنائم تنحر وتصلح وتأكلها الناس يقال لها قرّة العين) (الأزهري، تهذيب اللغة). وهكذا، فالقرّة أضحية. وهو ما قد يجعل من الممكن لنا أن نفترض أن طقس القرّة، أي طقس قص الشعر بالدقيق على الرأس، هو طراز من التضحية الرمزية. أي أنه تجري في الواقع تضحية رمزية بمن توضع قبضة الدقيق على رأسه، في الوقت الذي يتم فيه فداؤه بناقة. عليه، فالذي توضع قبضة الدقيق على رأسه هو، رمزياً، الإله الذبيح ذاته. أي

أنه مثل عبد الله الذبيح الذي كان (مطعم طير)، وإسحق الذبيح، أو سجين يوسف الذي (أكلت الطير من رأسه).

ولا بد لنا أن نشير أيضا إلى ارتباط الأقيصر بالخييل. والخييل على علاقة بالإله في مظهره اللافيضي الشتوي الطويل، أي على علاقة بالإله في طوره الذبيح، وهو إله الحلة. وثمة أفراس عربية كثيرة تدعى الأقيصر. ولدينا شخص شبه ميثولوجي يدعى: ابن أقيصر: (وابن أقيصر: رجل كان بصيراً بالخييل) (ابن منظور، لسان العرب، جذر قصر). وهو ابن قيصر الأسدي. وقد رأينا في مكان ما في هذا الكتاب أن أحد الصريحين من أولاد نزار، أي مضر وربيعة، قد ارتبط بفرس دهماء فسمي باسم ربيعة الفرس. ورأينا أنه سمي بذلك لأنه يمثل الإله في قراره الشتوي المرتبط بالخييل.

والخييل والطعام معا مرتبطان بإسماعيل، بل هما جوهر ديانة إسماعيل. الذي نعتقد انه هو ذاته هو: (إسماعيل ذو المطابخ، سمي بذلك لأنه حين ملك أقام بكل بلدة من بلدان العرب دار ضيافة) (تاريخ الطبري). كما أنه هو (إسماعيل ذو الأعوج وكان فرسا له، وإليه تنسب الأعوجية من الخييل) (الطبري، تاريخ الطبري).

إذن، فتقليد قص الشعر والإظفر مرتبط بالإله في مظهره الثاني، وبما أن هذا الإله هو إله الحلة، فلنا ان نفترض أن الحلة كانوا يتعدون للإله في هذا المظهر.

أما التشنيع على هوازن، التي قيل أن بعضا منها يأتي لأخذ الدقيق مع الشعر، فنابع من أن الطقس ذاته قد فقد معناه بالنسبة إلى ممارسيه، بسبب الجهل بأسطوره الأصلية. عليه، فرجال هوازن الذين كانوا يأخذون الشعر والدقيق، كانوا، في أغلب الظن، يقومون بدورهم في طقس ديني، أي أنهم لا يستجدون ولا يتكدون.

وربما يكون تقليد دقيق التقدمة التوراتي مشابه لتقليد القرّة:

(ويأخذ منها بقبضته بعض دقيق التقدمة وزيتها وكل اللبان الذي على التقدمة ويوقد على المذبح رائحة سرور تذكراها للرب. والباقي منها يأكله هرون وبنوه. فطيرا يؤكل في مكان مقدس. في دار خيمة الاجتماع يأكلونه. لا يخبز خميرا. قد جعلته نصيبهم من وقائدي. إنها قدس أقداس كذبيحة الخطية وذبيحة الإثم. كل ذكر من بني هرون

يأكل منها. فريضة دهرية في أجيالكم من وقائد الرب. كل من مسّها يتقدس) (الكتاب المقدس، لاويون 6: 15-18).

ولو صح هذا التشابه، فربما أمكن لتقليد القرّة العربية أن يفسر لنا النقاط الغامضة في هذا التقليد التوراتي.

الفصل العاشر

لا يئدون بناتهم

طائفة الطلس هي الطائفة الوحيدة التي وردنا خبر عن موقفها من وأد البنات. فهي لم تكن تتبع هذا التقليد المخيف: (كانوا لا يئدون بناتهم) (ابن حبيب، المحبر). وهذا خبر مهم جدا، فهو قد يفتح لنا بابا لحل لغز وأد البنات في المصادر العربية وفي القرآن ذاته. وهو يعطينا، بشكل غير مباشر، أربعة معلومات:

أولاً: أن وأد البنات كان في ما يبدو أمراً دينياً، فقد ذكره ابن حبيب في سياق المحظورات والمسموحات الدينية التي تخضع لها المذاهب الثلاثة عند العرب: الحمس والطلس والحلة. وهذا ما يتعارض بقوة مع التفسيرات التي تصطنع أسباباً اجتماعية كدافع لوأد البنات.

ثانياً: أن أمر وأد البنات يتعلق، أساساً، بطوائف دينية لا بأفراد أو مجموعات صغيرة منعزلة. فالطلس كطائفة، لا كأفراد، كانت تمتنع عن وأد البنات.

ثالثاً: أن تقرير امتناع الطلس عن وأد البنات يشير إلى أن طوائف أخرى كانت تتدهن.

رابعاً: وبما أن الطلس كانت طائفة متوسطة بين الحلة والحمس، أي تأخذ شيئاً من تقاليد هذه وشيئاً من تقاليد تلك، فإن من المنطقي افتراض أن الطلس كانت تشارك إحدى الطائفتين الآخرين، الحمس والحلة، في هذا التقليد الديني. وعلينا، بالتالي، نحن أن نتوصل إلى تحديد الطائفة المعنية.

ويتفق باحثون محدثون مع ابن حبيب في أن وأد البنات قد يكون لسبب ديني:
(ولست استبعد ما ذكره أهل الأخبار من وجود دافع ديني حمل الجاهليين على قتل
الأولاد وعلى الوأد، بأن يكون ذلك من بقايا الشعائر الدينية التي كانت في القديم،
وتقديم الضحايا البشرية إلى الآلهة لخير المجتمع وسلامته وإرضاء الآلهة هي شعيرة من
الشعائر الدينية المعروفة. فليس بمستبعد أن الوأد والقتل من بقايا تلك الشعائر) (علي،
المفصل).

يضيف الدكتور علي في مكان آخر: (ويظهر من بعض الأخبار إن الوأد لم يكن عن
إملاق وحسب، بل كان لسبب آخر، أراه متصلاً بعبقيرة ودين. فقد ذكر إن وفد
«جعفي»، قال لرسول الله: «يا رسول الله، إن أمنا مليكة بنت الحلو، كانت تفك العاني
وتطعم البائس وترحم المسكين، وأنها ماتت وقد وأدت بنية لها صغيرة، فما حالها؟ قال:
الوائدة والموءودة في النار». فلم يكن الوأد هنا بسبب الفقر والإملاق، بل لسبب آخر، قد
تكون له صلة بدين أو بعرف اجتماعي) (علي، المفصل).

إذن، فهناك احتمال معقول جداً لأن يكون وأد البنات على أقل تقدير، أمراً دينياً.
ولعل هذا يرغمنا على إعادة قراءة بعض آيات القرآن التي تتحدث عن قتل الأولاد من
جديد، لكي نتأكد من الأسباب التي كانت وراء وأد البنات خاصة، ووراء قتل الأولاد
عموماً.

لكن قبل أن نبدأ بمراجعة بعض الآيات القرآنية، ربما كان علينا أن نبدأ بالملاحظة
المهمة التالية؛ وهي أن القرآن شن هجوماً عنيفاً جداً على وأد البنات، متفقاً بذلك مع
موقف الطلس. وبما أننا صرنا نعرف أن الرسول نشأ في بيئة حلية، كما رأينا في مكان آخر من
هذا الكتاب، فإن هذا يضع احتمال أن الحلة كانت لا تتد، وأن الطلس كانوا يقلدونها. ولو صح
هذا، يكون الحمس هم الطائفة التي كانت تئد بناتها. غير أن هذا مجرد استنتاج حتى الآن.

لكن يؤيد أن الحلة كانوا لا يتدون بناتهم أخبار عن شخصيات شهيرة عارضت
وأد البنات وحاولت منعه. من هؤلاء جد الشاعر الفرزدق، صعصعة بن ناجية، الذي
قال فيه الفرزدق مفتخراً:

وجدي الذي منع الوائدات وأحيا الوئيد فلم يواد
يقول أبو الفرج: (وفد صعصعة بن ناجية جد الفرزدق على رسول الله في وفد من
تميم. وكان صعصعة قد منع الوئيد في الجاهلية، فلم يدع تميمًا تتد وهو يقدر على ذلك.
فجاء الإسلام وقد فدى أربعائة جارية... ثم قال له عليه السلام: ما شيء بلغني عنك فعلته؟
قال: يا رسول الله رأيت الناس يموجون على غير وجهه، ولم أدر أين الوجه، غير أنني علمت
أنهم ليسوا عليه. ورأيتهم يتدون بناتهم فعلمت أن ربهم لم يأمرهم بذلك، فلم أتركهم
يتدون، وفديت من قدرت عليه) (الأصفهاني، الأغاني). ونحن نعلم أن تميمًا كانت تتبع
المذهب الحلي. فاليعقوبي يضعها في رأس قبائل الحلة: (وكان الحلة؛ وهي تميم، وضبة،
ومزينة، والرباب، وعكل وثور، وقيس عيلان) (تاريخ يعقوبي). وكذلك يفعل ابن حبيب:
(قبائل الحلة من العرب: تميم بن مر كلها غير يربوع. ومازن. وضبة. وحميس. وظاعنة.
والغوث بن مر. وقيس عيلان) (ابن حبيب، المحبر). عليه، يمكن للمرء أن يفترض، ربما، أن
تميمًا لم تكن بالفعل تتد البنات من الأصل، لا أن هذا الرجل هو من أقنعها بذلك.

هذا لا يمنع بالطبع أن أفرادا محددين وقفوا ضد وأد البنات وحاربوه، مثل عمرو
ابن نفيل، الذي يقال أنه كان حنيفيا، والذي قال عنه الرسول بأنه: (يبعث أمة وحده).
فقد كان: (يحيي المؤودة لأجل الإملاق. يقول للرجل إذا أراد أن يفعل ذلك: لا تفعل!
أنا أكفيك مؤونتها، فأخذها، فإذا ترعرعت، قال لأبيها: إن شئت دفعتها إليك، وإن
شئت كفيتك مؤونتها) (الحلي، السيرة الحلبية). وهذا ما يجعلنا نفترض أن الأحناف كانوا،
عموما، وقبل الإسلام، لا يتدون بناتهم. والأحناف هم في الواقع آباء الإسلام المبكرين.
وئمة نسب جدي بين الأحناف والحلة. كل هذا قد يسمح لنا بافتراض، غير جازم تماما،
أن الخمس ربما هم من كانوا يتدون البنات من بين المذاهب الثلاثة التي نتحدث عنها.

الإملاق

وإذا كان وأد البنات أمرا دينيا على العموم، فربما كان علينا أن نعيد النظر في تفسير
بعض الآيات القرآنية التي تحدثت عن وأد البنات، أو قتل الأولاد عموما، والتي أوحث
للمفسرين بوجود سبب اجتماعي لوأد البنات، أو قتل الأولاد عموما. وهي الآيات
التي تتحدث عن الإملاق بشكل خاص:

- ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيرًا ﴾ (٣١)
 وَلَا تَقْرَبُوا الرِّزْقَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾ (٣٢) [الإسراء: 31-32].

- ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَنزَلْ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (١٥١) [الأنعام: 151].

بالطبع، علينا أن نقر أن لا أحد في المصادر العربية، تقريبا، يشك في أن الإملاق في الآيتين لا يعني الفقر وذهاب الرزق. ذلك أنه حين يجتمع الرزق ﴿ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ﴾ مع (الإملاق) فإنه قد يبدو من المستحيل دحض هذا التفسير. فالله يقول للجاهلية: لا تقتلوا أولادكم مخافة الفقر والفاقة، فنحن سندبر رزقهم ورزقكم معا. إذن، فهؤلاء الناس يقتلون أولادهم خشية الفقر والحاجة.

لكن في نفسنا شيئا من هذا التفسير، لسببين اثنين:

- 1- أنه يتضارب مع آيات أخرى في القرآن تتحدث عن قتل الأولاد كأمر ديني.
- 2- أن الحديث عن (أولادكم) هنا قد يطال الذكور أيضا. أي أننا نتحدث عن توضحية بالإناث والذكور. ومن الصعب على المرء أن يتصور أن الجزيرة العربية شهدت توضحية بالذكور بسبب الفقر. فالذكور هم الثروة في ذلك الوقت. فثروة القبيلة تتكون من ذكورها، الذين يحملون السلاح أو سيحملونه.

وهذا ما يثير الشك في التفسير السائد. لذا سنحاول، قدر جهدنا، إلقاء ظل من الشك على التفسير السائد لجمليتي ﴿ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ ﴾ و﴿ مِنْ إِمْلَاقٍ ﴾، كي نفتح الباب لتفسير مختلف. وسوف يكون مدخلنا إلى هذا التدقيق في معاني جذر (ملق).

بالطبع، فإن المعنى الأساسي لهذا الجذر هو الافتقار ونفاد المعاش: (الإملاق: إتلاف المال حتى يُجوج) (ابن فارس، مقاييس اللغة). غير أن الجذر يعطينا معاني أخرى. فهو

يعني التملق، أي التودد والتلطف والمداهنة. كما أن (الإملاق: الإفساد) (ابن منظور، لسان العرب، جذر ملق). وهو يعني الارتضاع كذلك. يقال: ملق الجدي أمه: رضعها. وقد يعني الجماع: (مَلَّقَ الرجل جاريته ومَلَّجَهَا إذا نكحها كما يَمْلُقُ الجدي أمه إذا رضعها) (الأزهري، تهذيب اللغة، جذر ملق). كذلك فهو يعني الإخراج والإفلات: (امتلق، أي الفرس، قضيبه... أي: أخرجها) (الزبيدي، تاج العروس، جذر ملق). و(انمَلَّقَ مني، أي: أفلت) (ابن منظور، لسان العرب، جذر ملق).

فوق ذلك كله، وهذا ما نود أن نركز عليه، فإن الجذر يشير إلى عاهة ما بالمولد: (يقال: ولدت الناقة فخرج الجنين مَلِيقاً من بطنها، أي لا شعر عليه) (ابن منظور، لسان العرب، جذر ملق). كما أن الملق عند الخيل يشير إلى مشكلة ما في الجري: (المَلِّق من الخيل الذي لا يوثق بجريه) (الأزهري، تهذيب اللغة، جذر ملق). و(فرس ملق: يقفز ويضرب الأرض بحوافره ولا جري عنده) (الزنجشري، الكشاف). كذلك فالجذر يعني الضعف: (رجل مَلِّقٌ: ضعيف) (ابن دريد، جمهرة اللغة). ومن هذا المعنى ما جاء في بيت ذي الخرق الطهوي:

فيئني إليك فإننا معشر صبر في الجذب لا خفة فينا ولا ملق
بل إن ابن فارس يؤكد لنا أن الضعف واللين هو المعنى الأصلي للجذر: (ملق: الميم واللام والقاف أصل صحيح، يدل على تجرد في الشيء ولين. قال ابن السكيت: المَلَّق من التملق، وأصله التليين) (ابن فارس، مقاييس اللغة).

عليه، فالجذر يعني الإفساد والإفلات والجماع والضعف، مع التأكيد أن معناه الأصلي ربما كان يشير إلى الضعف واللين، أي ربما كان على علاقة بعاهات محددة. لذا قد يصح لنا طرح هذا التساؤل: أيكون الإملاق في الآية من معنى الضعف البدني؟ أي: أيكون معنى آية ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ﴾: لا تقتلوا أولادكم خوفاً من ضعف جسدي أو عاهة خلقية؟ ومعنى آية ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ﴾: لا تقتلوهما بسبب عاهاتهم وعيوبهم الخلقية؟

نحن نعتقد أن هذا محتمل. وفي هذه الحال، يكون الجاهليون قد عمدوا في بعض الأحيان إلى التخلص من أبنائهم المصابين بعاهة ما لأنهم يشكلون عبئاً اقتصادياً ونفسياً عليهم.

لكن ربما كان الأمر لا يتعلق بعاهة جسدية فقط، بل بعاهة ميثولوجية. أي بشيء كان يعد عاهة في تلك الأيام، وليس كذلك في أيامنا هذه. يؤيد هذا ما نخبرنا به السهيلي: (كانوا يئدون من البنات ما كان منهن زرقاء، أو برشاء، أو شياء، أو كسحاء، تشاؤماً منهم بهذه الصفات) (السهيلي، الروض الآنف). يضيف د. جواد علي مؤكداً: (ذكر أيضاً أن من جملة أسباب الوأد وجود نقص في المؤودة أو مرض أو قبح، كأن تكون زرقاء أو شياء أو برشاء أو كسحاء وأمثال ذلك، وهي من الصفات التي كان يتشاءم منها العرب. وذكر بعض أهل الأخبار، أن بعض العرب كانوا يتشاءمون من البنت الزرقاء أو الشياء، أو الكسحاء، فكانوا يئدون من البنات من كانت على هذه الصفة، ويمسكون من لم يكن على هذه الصفة) (علي، جواد، المفصل).

وكما هو واضح من هذه النصوص، فإن التشاؤم الذي تثيره هذه العاهات هو ما يدفع إلى وأد البنات. أي أن السبب هنا ميثولوجي - ديني. فزرقة العين عاهة بالمعنى الديني، لكنها ليست عاهة بدنية حقيقية. بالتالي قد يكون (الإملاق) إشارة إلى عاهة ميثولوجية. ويكون معنى الآية: لا تقتلوا أولادكم بسبب خوفكم من الشؤم.

أضحيات الإناث

وقد وردتنا بالفعل أخبار كافية حول قتل البنات بسبب عاهة ميثولوجية. ومن هذه الأخبار خبر سوداء بنت زهرة:

(ومن هذا الباب خبر سوداء بنت زهرة بن كلاب: وذلك أنها حين ولدت ورآها أبوها ورقاء، أمر بوأدها. وكانوا يئدون من البنات ما كان على هذه الصفة. فأرسلها إلى الحجون لتدفن هناك. فلما حفر لها الحافر، وأراد دفنها، سمع هاتفاً يقول: لا تدفن الصبية وخلها في البرية. فالتفت، فلم ير شيئاً فعاد لدفنها. فسمع الهاتف، فعاد إلى أبيها، وأخبره بما سمع، فقال: إن لها لشأناً وتركها. فكانت كاهنة قريش. فقالت يوماً: يا بني زهرة إن فيكم نذيرة تلد نذيراً، فاعرضوا في بناتكم. فعرضوا عليها، فقالت في كل واحدة منهن قولاً ظهر عليها بعد حين، حتى عرضت عليها أمنة بنت وهب، فقالت: هذه النذيرة وستلد نذيراً) (الدميري، حياة الحيوان). وبنو زهرة هم عائلة والد الرسول.

أما في عيون الأثر فقد كانت البنت زرقاء لا ورقاء: (ومن هذا الباب خبر سواد بنت زهرة بن كلاب وذلك أنها حين ولدت ورآها أبوها زرقاء شياء أمر بوأدها وكانوا يئدون البنات ما كانت على هذه الصفة) (ابن سيد الناس، عيون الأثر). ولسنا نعرف إن كان التردد بين زرقاء وورقاء ناتج عن تصحيف أم لا. والتصحيف بين الكلمتين سهل جدا. لكن ما يمنعنا من تأكيد وجود التصحيف سبيان:

الأول: أن اسم البنت سواد، مما قد يشي بلون بشرتها. ونحن نعلم أن ورقاء تعني سواد. فالورقة سواد مغبر.

الثاني: أن لدينا مثلا يرد بصيغتين: أشأم من ورقاء، وأشأم من زرقاء. يقول الميداني: (أشأم من ورقاء يعنون الناقة، وهي مشؤومة، وذلك أنها ربما نفرت فذهبت في الأرض... قلت: روى أبو الندى أشأم من زرقاء. وقال: هي اسم ناقة نفرت براكبها فذهبت في الأرض) (الميداني، مجمع الميدان). عليه، فربما كان علينا أن نعتبر الجمع بين زرقاء وورقاء جمعا أصيلا.

وتدعم رواية الحلبي أن البنت هذه، التي يخبرنا أنها سودة وليس سواد، كانت زرقاء سواد:

(وقيل الذي دعا عبد المطلب لاختيار آمنة من بني زهرة لولده عبد الله أن سودة بنت زهرة الكاهنة، وهي عمه وهب والد آمنة، أمه ﷺ، كان من أمرها أنها لما ولدت رآها أبوها زرقاء شياء أي سواد، وكانوا يئدون من البنات من كانت على هذه الصفة، أي يدفنونها حية... فأمر أبوها بوأدها، وأرسلها إلى الحجون لتدفن هناك. فلما حفر لها الحافر وأراد دفنها سمع هاتفا يقول: لا تتد الصبية، وخلها في البرية. فالتفت فلم ير شيئا فعاد لدفنها فسمع الهاتف يسجع بسجع آخر في المعنى، فرجع إلى أبيها، وأخبره بما سمع، : إن لها لسانا وتركها فكانت كاهنة قريش) (الحلبي، السيرة الحلبية).

وهكذا، فقد كانت سودة شياء، أي سواد، فالشيم: السواد، مثلما كانت زرقاء. عليه، يبدو أن كل شياء زرقاء، أي كل سواد زرقاء العينين، كانت مشؤومة، ويجب وأدها، أو قل إن كل شياء زرقاء ربما كانت تنذر لآلهة ما فيها شيء من الشؤم. ويبدو أنه

كان ينظر إلى اجتماع الزرقعة مع السواد باعتباره أمرا مخالفا للطبيعة. وهكذا، نرى أن عاهة ميثولوجية ما، أي عاهة ذات طابع ديني، كانت تدفع إلى وأد البنات.

لكن في هذه الحالة، ماذا نحن فاعلون بشأن جملتي: ﴿تَحْنُ نَزْرُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ و﴿يَسُطُّ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾. فهاتان الجملتان هما اللتان جعلتا المفسرين يجزمون بأن الإملاق هو الفقر في الآيتين. علينا، إذن، أن نتغلب على مشكلة (الرزق) في الآيتين قبل أن نجعل من تفسيرنا أمرا ممكنا، أو مقبولا. وقد تساعدنا آية غامضة جدا في سورة الواقعة على ذلك: ﴿فَلَا أَفْسِدُ بِمَوْعِدِ النُّجُومِ﴾ (٧٥) وَإِنَّهُ لَفَسُّهُ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ (٧٦) إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ (٧٧) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (٧٨) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (٧٩) نَزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (٨٠) أَفَبِهَذَا الْحَدِيثِ أَنْتُمْ مُدْهِنُونَ (٨١) وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكَذِّبُونَ (٨٢) [الواقعة: 75-82].

من الواضح لنا، كما كان واضحا للقديما أيضا، أن (رزقكم) في هذه الآية لا يمكن أن تؤخذ بالمعنى الشائع لكلمة رزق. لذا حاول المفسرون، بغالبيتهم، فهم هذه الآية من خلال الافتراض أن كلمة (رزق) فيها تعني الشكر، لكن بلغة أزد شنوءة، أي بلهجة هذه القبيلة: (رزق فلانا: شكره، لغة أزدية... ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ (٨٢). ويقال: فعلت ذلك لما رزقتني، أي: لما شكرتني) (الزبيدي، تاج العروس).

لكن بعضهم ربط الرزق بالمطر ونوئه: (وفيه عن ابن عباس عن النبي ﷺ «وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون»، قال: هو الاستسقاء بالأنواء) (ابن تيمية، مجموع الفتاوى). أي أنكم تنسبون رزقكم إلى أنواء الكواكب والنجوم لا إلى الله. وبهذا المعنى فسرت كلمة رزق في آية سورة الذاريات: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ (٢٢) [الذاريات: 22]. فالرزق هو المطر عند الغالبية.

لكننا نرى أن هذه الآية غامضة هي الأخرى، وأن من الممكن أن تكون عنت شيئا غير الرزق العادي. بل إن المرء ليكاد يعتقد أنها تعني: في السماء مصيركم وما توعدون. أي أن الله في السماء هو من يقرر موتكم وحياتكم. ولعل هذا المعنى هو أيضا ما أرادته آية: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ (٨٢)، أي: تجعلون الكذب منتهاكم ومصيركم

وحياتكم؟! وإذا صح هذا، فيمكن أن يكون معنى جملة: ﴿نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾ هكذا: نحن نحدد مصيرهم ومصيركم، أي موتكم وحياتكم. أي نحن خلقناهم مثلما خلقناكم، ونحن من يحدد مصيرهم ومنتهاهم لا أنتم. يعني: نحن من يرسم المصير، ويحدد وقت موتهم لا أنتم. أي أنه لا يحق لكم الحكم على أبنائكم بالموت لأنكم خشيتهم شؤم عاهاتهم، فالموت والحياة بيد الله لا بأيديكم أنتم.

الزرقاوات

لكن قصة سودة بنت زهرة، عممة والدة الرسول، ربما تفيدنا في أكثر من ناحية:

الأولى: أن بني زهرة، وهم حلة من حلف المطيين، كانوا لا يئدون بناتهم. صحيح أنهم حاولوا وأدها، لكنها انتهت إلى ان حفظت من الوأد. بالتالي، يمكن أن تكون قد وئدت رمزياً فقط، للخلاص من الوأد الفعلي.

الثانية: أن سودة تحولت في النهاية إلى كاهنة. وهذا قد يعني ربما أن الزرقاوات منذورات للإلهة، إما عن طريق الدفن وهن أحياء، أو عن طريق تكريسهن للإلهة.

الثالثة: أن هاتفا ما طلب عدم وأد سودة. والغريب أن جذر (وأد) يعطي معنى الصوت القوي، أي الهاتف في الحقيقة. يقال: (سمعت للهدة وئيدا: صوتا شديدا) (الزخشري، الكشاف). بل إن كلمة (الوأد) ذاتها تعني الصوت القوي: (الوأد والوئيد: الصوت العالي الشديد) (ابن منظور، لسان العرب، جذر وأد). فهل كان الصوت الهاتف القوي هو من يقرر إن كانت البنت ستدفن أو تصبح كاهنة؟ وثمة سؤال آخر ينبثق من هنا: أيكون المصطلح (وأد) لم يكن في الأصل يعني الدفن، بل كان يعني الهاتف والصوت، الذي يحدد إن كانت الطفلة - أو الطفل - ستدفن أم لا، ثم صار يعني الدفن؟ نظن أن هذا محتمل.

على كل حال، ربما افترض المرء أن الزرقاوات، على الأقل، كن منذورات للإلهة الأنثى. ويبدو أن الإلهة الأنثى في وجودها الشمالي هي من كانت تنذر لها هاتيك الزرقاوات. وهذه الإلهة هي الزهرة. والزهرة هي التي أسقطت الملاكين هاروت وماروت، وسولت لهما الزنى وشرب الخمر، فسقطا، وسقطت معها. إنها، بشكل ما،

ساقطة مشؤومة رغم طابعها الإلهي. ومن المحتمل أنه نظر إليها كزرقاء. لذا كانت البنات الزرق هن من يمثلنها. أي أنهن كن ساقطات محتملات مثلها عند بعضهم، وكاهنات يمثلن هذه الإلهة عند الآخرين. وهذا ما قد يجعلنا نضع احتمال أن تكون كلمة (إملاق) بمعنى السقوط والفساد والانفلات والخروج: (الإملاق: الإفساد) (ابن منظور، لسان العرب، جذر ملق). بالتالي، قد يكون المعنى: لا تقتلوا بناتكم الزرقاوات خشية فسادهن وانفلاتهن وسقوطهن، كما هو حال الزهرة الساقطة.

أما الزرقاوات فشهيرات جدا في التقليد العربي. ولدينا زرقاوات كثيرات كن متنبئات أو كاهنات مشؤومات، كان لهن شان كبير في الخيال الجاهلي: (كانت اليمامة زرقاء، وكانت الزباء زرقاء، وكانت البسوس زرقاء) (الجاحظ، الحيوان). وهناك زرقاوات غير هؤلاء. وكلهن متنبئات ومشؤومات. وأغلبهن انتهين إلى أن يقتلن في النهاية، مما يدل على أن القتل ثيمة مركزية في أسطورة الزرقاوات، اللواتي يطرن بجناحين: جناح النبوءة وجناح الشؤم. وربما كان جناح الشؤم يغلب على جناح التنبؤ عند طائفة، في حين يغلب جناح التنبؤ على جناح الشؤم عند الأخرى. ومن قصة زهرة بنت سودة يبدو أن جناح التنبؤ كان هو الغالب. لذا عاشت وتنبأت بمبعث النبي محمد.

الفصل الحادي عشر

الشركاء

لدينا مكان واحد في القرآن، على الأقل، يوحي بقوة، أو يعلن بوضوح حتى، بأن قتل الأولاد كان يتم لأسباب دينية. وهو ما يؤيد ابن حبيب والروايات التي أوردناها. والقتل المشار إليه له علاقة بمن يسمون بالشركاء: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيُرِدُّوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَّهُمْ وَمَا يُفْتَرُونَ﴾ [الأنعام: 137].

هكذا، فالشركاء يزينون للناس قتل أولادهم. ولماذا؟ الجواب: ﴿وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ﴾. وهذه الجملة واضحة الدلالة على أن أمر القتل هنا يتعلق بالدين، لا بغيره. وبعد آيتين تأتي آية أخرى تدعم هذا التفسير: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 140]. فقتل الأولاد هنا يتم بسبب الجهل وغياب العلم، وهو جهل ديني لا بد. وتؤيد آية أخرى في سورة الشورى أن هؤلاء الشركاء كانوا يتدعون في الدين ويشرعون ما يخالفه، حسب الإسلام: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنُ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21]. فالشركاء هنا يشرعون ما لم يأذن به الله، ولا بد أن التشريع للقتل الديني كان من ضمن هذا.

لكن من هم هؤلاء الشركاء الذين كانوا يدفعون الناس في الجاهلية لقتل أولادهم؟

تقدم لنا المصادر العربية عدة اقتراحات بشأن من هم الشركاء، وكل اقتراح منها له سند في آية قرآنية. فهم: الشياطين، الجن، الأصنام، سدنة الأصنام، الغواة من الناس: (المعنى: أن شركاءهم من الشياطين، أو من سدنة الأصنام، زينوا لهم قتل أولادهم بالوآد) (الزخشري، الكشاف). و(أيضا فإن شركاءهم الأصنام) (القرطبي، تفسير القرطبي). و(قال الفراء والزجاج: شركاؤهم هاهنا هم الذين كانوا يخدمون الأوثان. وقيل: هم الغواة من الناس) (القرطبي، تفسير القرطبي). وقد ساعد على الاضطراب بشأن هذا الموضوع أن القرآن يسمي هؤلاء أحيانا (شركائي) وأحيانا أخرى (شركاءهم، شركاءكم). وقد ردت الصيغتان في آيتين من سورة القصص: ﴿ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَاءِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾ [القصص:62]؛ ﴿ وَقِيلَ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ ﴾ [القصص:64].

والأصل في المعتقد الجاهلي أنهم شركاء الله. غير أن القرآن ينسبهم للمشركين (شركاءهم) كنوع من السخرية، لأنهم هم من أشركوهم مع الله. وقد فهم هذا بعض المفسرين: (شركاؤهم: أوثانهم، وإنما أضيفت إليهم لأنهم اتخذوها شركاء لله، فتارة تضاف إليهم هذه الملابس، وتارة إلى الله) (الزخشري، الكشاف). إذن، فشركاؤهم هؤلاء، الذين زينوا لهم قتل أبنائهم، هم شركاء الله. لكن من هم شركاء الله هؤلاء؟ وما طبيعتهم؟ لندع سورة الزخرف والأعراف تحدثنا عنهم:

﴿ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنثًا أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيَسْأَلُونَ ﴿١٩﴾ وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَالَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾ [الزخرف:19-20]. وهكذا فقد اعتبر الجاهليون الملائكة، الذين هم عباد الله، إنثا، ثم عبدوهم. ونحن نعلم أن الكلام القرآني يأتي في سياق الحديث عن اللات والعزى ومناة. فقد سمى المشركون اللات والعزى ومناة باسم (بنات الله)، وعبدوهن. أما القرآن فيعتبرهن ملائكة لله، وعبيدا له.

بالتالي، فقد جعل المشركون بنات الله شركاء لله، يعبدونهن كما يعبدون الله.

أما سورة الأعراف فتضيف:

﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلَيْسَ تَعْبُدُوا لَهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (١٩٤) أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنظِرُونَ ﴿١٩٥﴾ [الأعراف: 194]. وهكذا فالشركاء عباد الله مثلكم أيها الجاهليون. لكن هؤلاء العباد بلا أيد ولا أرجل ولا بصر. فكيف يكون الملائكة هكذا بلا أيد ولا أرجل ولا أعين؟ بناء عليه، فمن الواضح أن هؤلاء هم ممثلو الشركاء على الأرض، أي الأصنام التي لا تستطيع أن تفعل شيئاً من وجهة نظر الإسلام. فهي بلا حيلة، أي بلا أيد ولا أرجل ولا أعين حقيقية. أما الناطقون باسم الشركاء، وممثلو هؤلاء الشركاء، فهم الكهنة البشريون. بالتالي، فالشركاء، شركاء الله، يتمثلون بطرفين:

الأول: أصنامهم التي على الأرض في معابدهم. عليه، فليس خطأ أن ترى المصادر العربية أن الشركاء هم الأصنام: (شركاءهم الأصنام) (القرطبي، تفسير القرطبي).

الثاني: كهنتهم وسدنتهم، الذين يتكلمون باسم الشركاء والأصنام معاً. أو يتحدثون باسم الشركاء من خلال الأصنام. فهم كهنة الأصنام التي تمثل الشركاء.

ولا يمكن لنا أن نفهم آية سورة الأنعام أعلاه، مثلاً، إلا على افتراض وجود السدنة هؤلاء: ﴿ وَكَذَلِكَ زَيْنًا لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيُردُّوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَّهُمْ وَمَا يُفْتَرُونَ ﴾ (١٣٧) [الأنعام: 137]. إذ كيف يمكن للشركاء، اللات والعزى ومناة أن يزينوا للجاهليين قتل أبنائهم؟ وكيف يمكن لأصنامهم أن تفعل ذلك؟ عليه، فالسدنة هم من زينوا، بالكلام والإفناع، وباسم الشركاء، للجاهليين قتل أبنائهم. بذا فشركاؤهم هنا تعني سدنتهم بكل تأكيد. إذن، فالشركاء هم: الملائكة - بنات الله، ممثلة بأصنامها، وكهنة هذه الأصنام. ويجب أن نستقرئ كل آية عن الشركاء في القرآن على حدة لنعلم إن كانت تعني واحداً من هذه الثلاثة، التي تنتهي في النهاية إلى أن تكون شيئاً واحداً.

الجدل حول جنس الملائكة

والحق، أن أغلب آيات وأد البنات وقتل الأولاد جاءت في سياق الجدل الديني بين الإسلام والمشركين حول نقطتين: جنس الملائكة، وشركاء الله. والنقطتان تنتهيان إلى نقطة

واحدة في الحقيقة هي: ثلوث اللات والعزى ومناة. فهذا الثلوث هو بنات الله، وهو أيضا شركاء الله عند المشركين الجاهليين. وقد أخذ المشركون اسمهم (المشركين) من كونهم يجعلون اللات والعزى ومناة شركاء لله. لقد كانوا يؤمنون بالله ذاته الذي يؤمن به المسلمون، لكنهم كانوا يجعلون له شركاء. وهذه نقطة الخلاف الحاسمة بينهم وبين الإسلام. فحين يضاف الشركاء إلى الله يصبح متعددا، بالضرورة. وهم نعموا على الإسلام أصلا بسبب رفضه لهذا التعدد. يقول هؤلاء مستغربين، كما ينقل عنهم القرآن:

﴿ أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ مُّجَابٌ ۝٥ وَأَنْطَلِقُ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ آمِسُوا وَأَصِيرُوا عَلَيَّ ءَالِهَتِكُمْ ۖ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ ۖ ۝٦ مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْأُمَمِ الْأَخِرَةِ إِنَّ هَذَا إِلَّا خُنُقٌ ۖ ۝٧ ﴾ [ص:5-7].

أيصير الآلهة إلهًا واحدا؟ إن هذا لشيء عجاب! هذا هو جوهر المسألة. وهو ما يتكرر في سورة غافر: ﴿ ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكَ بِهِ تَوَلَّيْتُمْ فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ ۝١٢ ﴾ [غافر:12]. فهم يؤمنون بالله إن كان له شركاء، لكنهم يكفرون به كياله واحد وحده.

وحتى الآيات الشهيرة في سورة النحل التي فسرت على أنها تعني وأد البنات فقد جاءت في سياق الجدل الديني حول جنس الثلوث: ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ ۝٥٧ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝٥٨ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ۝٥٩ ﴾ [النحل:57-59]. وفي آية لاحقة في السورة ذاتها: ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ ﴾ [النحل:62]، أي البنات. والحق أن هذه الآيات ربما كانت تتحدث فقط عن الحرج من ولادة البنات، ولكنها لا تنطبق على الواد مباشرة.

وتكرر سورة الزخرف الأمر، حيث يتم الحديث عن من يستقبل الأنثى بوجه مسود، في سياق الحديث عن بنات الله، أي عن اللات والعزى ومناة: ﴿ أَمْ أَحَدًا مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَنَكُمْ بِالْبَنِينَ ۝١٦ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝١٧ أَوْ مَنْ يُنشَأُ فِي الْغَلِيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ۝١٨ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنثًا أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتَكُنِبُ لَهُمْ مَا شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا

عَبَدْنَهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿٢٠﴾ [الزخرف: 12-25]. أما ﴿يَمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا﴾ فهو بنات الله، أي اللات والعزى ومناة. عليه، فالجاهلية تتحدث عن بنات الله، أي تعطي الله بناتا، ثم تسود وجوهها إذا بشرت بمولد البنات، أي أنها تكره ما تنسبه إلى الله: البنات.

ولا يكف القرآن عن مجادلة الجاهلية قائلًا: أيكون لله بنات، ثم تعمدون أنتم إلى وأد بناتكم؟ أتعطون الله بناتا، ثم تتدوهن وتطلبون الأولاد؟ ﴿وَجَعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [النحل: 57]. وجملة ﴿وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾﴾ تعني: الذكور. وهو ما كررته باختصار آيتا سورة النجم: ﴿الْكُمْ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَى ﴿٢١﴾﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى ﴿٢٢﴾﴾ [النجم: 21-22]. فهاتان الآيتان الأخيرتان جاءتا في سياق الحديث المباشر عن جنس اللات والعزى ومناة، أي بنات الله: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى ﴿١٩﴾ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى ﴿٢٠﴾﴾ الْكُمْ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَى ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى ﴿٢٢﴾﴾ إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ ﴿﴾ [النجم: 19-23].

والحق أن كل آيات الوأد التي أتت في سياق الحديث عن جنس الملائكة هي آيات مختصرة وغامضة. ذلك أن هدفها كان الحديث عن جنس الملائكة لا الحديث عن وأد البنات. فوَأد البنات يأتي في سياق الرد على تقرير جنس الملائكة كإناث.

الفصل الثاني عشر

لم يحولوا بين مرضعتا ورضاعها

نجبرنا اليعقوبي أن الحمس: (لم يحولوا بين مرضعة ورضاعها) (اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي). وهذا يفترض أن الحلة كانوا يفعلون عكس ذلك تماما؛ أي أنهم، وفي لحظات محددة، كانوا يمنعون الأطفال من الرضاع من أمهاتهم. وهم يفعلون ذلك من منطلقات دينية لا عملية.

ونحن نظن أن تقليد الحلة هذا على علاقة بالتقليد الموسوي. وهو ما يستتبع القول بأن ثمة صلة عميقة بين الحلة، والحنيفية، والتقليد الموسوي. وقصة موسى والرضاعة تقوم على ما يلي: فرعون يريد قتل موسى، تضعه أخته، أو أمه، في سلة قصب، مثل حورس المصري، وترميه في النهر فتلتقطه عائلة الفرعون، غير عارفة من هو، وتقرر أن تحتفظ به. لكنه يرفض أن يرضع من أي ثدي. فتأتي أخته لتقول لعائلة فرعون أن لديها مرضعة، وتكون المرضعة أمه الأصلية: ﴿وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ﴾ [القصص: 12]. فيؤخذ إليها ويرضع: ﴿فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَىٰ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ۚ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [القصص: 13].

إذن، فالثيمة الرئيسية في قصة موسى هي أن الأم تغيب، لسبب ما، فيمنع الطفل من حليبها. أي أنه لا بد، في لحظة ما، من منع الطفل من ثدي أمه. ويبدو أن هذا ما كانت

تفعله الحلة، ما دمنا نعرف أن الحمس لا يمنعون مرضعة من رضاعها (حتى يعافه). ومن المحتمل أن قصة امتناع موسى عن الرضاعة هي قصة الفطام ذاته. وهذا يعني أن الحلة كانوا يمارسون الفطام بينما كان الحمس لا يمارسونه، تاركين أطفالهم يرضعون حتى يعافون الثدي بأنفسهم.

ويجب أن نلاحظ أن أم موسى لم تعد إلى إرضاع ولدها إلا على أساس أنه ليس ابنها، وأنها ليست أمه بل مرضعة من المرضعات. هذا يعني أنه تم اللجوء إلى الحيلة كي ترضع الأم ابنها موسى. فالأصل أن يمنع الطفل من حليب أمه.

وهناك في قصة موسى ما قد يشير إلى أن أمه لم ترضعه في الحقيقة، بل أرضعته شاة. أي أن الأم استبدلت بشاة، وصارت الشاة كأنها أمه: (قالوا لها [أي لأخت موسى]: من يكفله؟ قالت: أمي، قالوا: الأملك لبن؟ قالت: لبن هارون. وكان هارون ولد في سنة لا يقتل فيها صبي، فقالوا صدقت. وفي فتح الرحمن قالت: هي امرأة قد قتل ولدها فأحب شيء إليها أن تجد صغيرا ترضعه) (القرطبي، تفسير القرطبي). وفي تفسير آخر: (فقالت لهم أخته: هل أدلكم على أهل بيت يكفلونه لكم؟ فقالوا لها: نعم، من تلك؟ فقالت: أمي. قالوا: وهل لها لبن؟ قالت: لبن هارون. فلما جاءت قبل ثديها) (حقي، تفسير حقي).

وكما نرى فنحن أمام جملة غامضة هنا: (لبن هارون)! وقد فهمتها المصادر العربية على أنها تعني اللبن نفسه الذي شرب منه هارون أخو موسى. ولو كان ذلك كذلك لما كانت أخته في حاجة إلى أن تقول ذلك. إذ كان يكفي أن تقول: نعم عندها لبن. لكنها ألفت بهذه الجملة الغامضة: (لبن هارون). والحال، نحن نظن هنا أن جملة (لبن هارون) تعني: لبن الشاة، لا لبن أم موسى. دليل ذلك أن كلمة هارون تعني في اللغة المهرية: أغنام. والمهرية لغة سامية ما زالت حية حتى الآن في جنوب الجزيرة العربية، وتتكلمها قبائل في عمان واليمن وجنوب السعودية. وإذا كان هارون شاة فأمه أيضا شاة.

وفي العربية ما يؤيد المهرية. فجذر (هرر) على علاقة بالغنم: (الهَرَهْرَةُ: صوت الضأن... وقال يونس: الهُرُّ: سَوْقُ الغنم... وقال ابن الأعرابي: الهُرُّ: دعاءُ الغنم إلى العَلَفِ... وهَرَهَرْتُ بالغنم إذا دعوتها). وأن يكون جذر (هر) على علاقة بزجر الغنم أو

حثها ودعوتها يضع احتمال أن تكون كلمة (هر) اسماً قديماً للأغنام، احتفظت به اللغة المهرية من بين اللغات السامية.

ولدينا في قصة أبي رغال تأكيد على أن الشاة تتحول إلى أم للطفل. وكان أبو رغال عاملاً على العشور عند النبي صالح، فأرسه مرة في مهمة: (فانتهى إلى رجل معه مائة شاة شصص، ومعه شاة والد، ومعه صبي ماتت أمه بالأمس. فقال: إن رسول الله أرسلني إليك. فقال: مرحباً برسول الله وأهلاً! خذ قال: فأخذ الشاة اللبون، فقال: إنها هي أم هذا الغلام بعد أمه، خذ مكانها عشراً. قال: لا. قال: عشرين. قال: لا. قال: خمسين. قال: لا. قال: خذها كلها إلا هذه الشاة. قال: لا. قال: إن كنت تحب اللبن فأنا أحبه. فشر كنانته ثم قال: اللهم تشهد! ثم فوق له بسهم فقتله) (الواقدي، المغازي). أما عند أبي الفرج فقد مر أبو رغال: (برجل معه غنم ومعه ابن له صغير ماتت أمه فهو يرضع من شاة ليست في الغنم لبون غيرها، فأخذ الشاة؛ فناشده الله، وأعطاه عشراً فأبى، فأعطاه جميع الغنم فأبى. فلما رأى ذلك تنحى، ثم نثل كنانته فرماه ففلق قلبه) (الأصفهاني، الأغاني).

وهكذا، فقد ماتت أم الطفل فصارت الشاة أمه: (إنها هي أم هذا الغلام بعد أمه). أكثر من ذلك، فإن جذر (رغل) العربي يعطي معنى رضاعة الجدي لأمه: (رَعَل الجدي وأرغلها رضعها؛ قال الشاعر:

يسبق فيها الحمل العجياً رَغلاً، إذا ما آنس العشيّاً
يقول: إنه يبادر بالعش إلى الشاة يرغلها دون ولدها، يصفه باللؤم) (ابن منظور، لسان العرب، جذر رغل). عليه، فقد أراد أبو رغال، بلؤم كامل، أن يرغل حليب الشاة- الأم بديلاً عن الطفل، فقتل.

والحق أن طقس استبدال الأم بشاة معروف عند عدد من الشعوب. ويسمى هذا الطقس «الميلاد من شاة أو نعجة»: (ومثل هذه العادة تتبع كذلك عند الأكيكيون في احتفال غريب هو احتفال «الميلاد الجديد» أو «الميلاد من نعجة» كما يسميه الأهالي. وهو الاحتفال الذي يحتم أن يؤدي لكل طفل قبل ختانه... فإذا كان والد الطفل متوفياً أو والدته، عين بدلاً منها رجل أو امرأة يكونان بمثابة الوكيلين عنهما، وفي هذه الحالة ينظر

الطفل إلى هذه المرأة بوصفها أمه. ثم تذبح شاة أو نعجة... ويحفظ بمعدتها وأمعائها. ثم يقام بعد ذلك الاحتفال في ذلك المساء في كوخ من الأكواخ حيث لا يسمح لغير النساء بالحضور. ثم تمرر قطعة ذات شكل دائري من جلد النعجة أو الشاة فوق إحدى كتفي الصبي الذي سيولد من جديد، وتحت ذراعه من الجانب الأيمن لهذا الكتف، كما تمرر أمعاء الحيوان فوق الكتف الأخرى وتحت الذراع الثانية للصبي، ثم تجلس الأم أو من تقوم مقامها على جلد الحيوان المبسوط على الأرض والطفل بين ركبتيها، وتمرر حولها أمعاء الحيوان ثم توضع تلك الأمعاء بعد ذلك أمام الصبي. وتأتي امرأة ثانية فتقطع أمعاء الحيوان التي تمثل الحبل السري. وعند ذلك يصطنع الصبي بكاء الطفل الوليد. ولا يجوز للصبي قبل ان تؤدي له شعائر الميلاد الجديد أن يشارك في دفن جثة أبيه أو يساعد في حمله إلى الخلاء ليموت هناك) (فريزر، جيمس، الفولكلور في العهد القديم، 1973، ص 305).

عليه، فجملة (لبن هارون) الغامضة تشير إلى طقس قديم، فيه قدر كبير من الغموض، يتعلق، في ما يبدو بميلاد ثان للطفل. هذا الميلاد على علاقة بالفطام كما يبدو أيضا، وتصبح فيه النعجة أما ثانية للطفل المفطوم.

ويبدو أن العملية المعقدة جدا لإبعاد الطفل عن أمه، ثم إعادته إليها عبر حيلة ما، أو إلى شاة تحل محلها، نابع من تقليد يقول أن الرضاعة من غير الأم خطر جدا، ما لم تكن مرضعة محددة: (ففي الحديث «ليس للصبي خير من لبن أمه أو ترضعه امرأة صالحة كريمة الأصل فإن لبن المرأة الحمقاء يسري وأثر حمقها يظهر يوما»). وفي الحديث: «الرضاع يغير الطباع». ومن ثمة لما دخل الشيخ أبو محمد الجويني بيته ووجد ابنه الإمام أبا المعالي يرتضع ثديا غير أمه، اختطفه منه، ثم نكس رأسه ومسح بطنه، وادخل إصبعه في فمه. ولم يزل يفعل ذلك حتى خرج ذلك اللبن، فقال: يسهل علي موته ولا يفسد طبعه بشرب لبن غير أمه. ثم لما كبر الإمام كان إذا حصلت له كوة في المناظرة يقول: هذه من بقايا تلك الرضعة) (العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس).

بناء على ذلك، من المحتمل أن تقليد المرضعات في البادية ربما كان تقليدا حليا لا حمسيا. فالحمس ليسوا بحاجة إلى المرضعات، إذ هم يتركون أطفالهم يرضعون حتى يعافوا أئداء أمهاتهم. أما الحلة فيفطمون الطفل ويمنعونه عن ثدي أمه، لذا فهم بحاجة

إلى مرضعة تلعب دور الأم، وتكمل فترة الرضاعة. من هنا يمكن لنا ان نفهم تقليد ذهاب الرسول إلى البادية كي يرتضع من حليلة السعدية. صحيح أن الرسول كان بلا أم ترضعه، لكننا نعرف أن آخرين كثر كانت أمهاتهم موجودات لكنهم كان يرسلون إلى المرضعات. وهذا ما تؤكدته قصة حليلة مع الرسول: (قدمت حليلة السعدية مع نساء قومها يلتمسن الرضاع من أبناء مكة، فرجعت صاحباتها بأبناء مكة ولم تجد هي أحدا ترضعه سوى اليتيم محمدا ﷺ، وقالت حليلة: (قدمت في سنة شهباء [جدباء]، على أتان لي ومعني صبي لنا وشارف [ناقة]، فقدمنا مكة، فوالله ما علمت منا امرأة إلا وقد عرض عليها رسول الله ﷺ فتأباه، إذا قيل إنه يتيم الأب، فوالله ما بقي من صواحيبي امرأة إلا أخذت رضيعا غيره، فلما لم أجد غيره قلت لزوجي إني لأكره أن أرجع من بين صاحباتي وليس معي رضيع، لأنطلق إلى ذلك اليتيم فلاأحذنه. فأخذته حليلة ووجدت بركة في شارفها، وثديها، وآل بيتها، وأغنامها، وأرضها التي كانت تعاني من الجذب) (برهان، محمد، نساء حول الرسول).

عليه، فتقليد فطام الطفل، وتقليد المرضعات كلاهما تقليد ديني في الأساس. لكن يبدو أنه لم يكن ينظر باحترام إلى المرضعات، اللواتي كن من قبائل الأعراب حول مكة، من قبل العرف العام. دليل ذلك المثل الشهير: (تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها: (أي، لا تكون ظئراً [مرضعة] وإن أذاها الجوع. ويروى، ولا تأكل ثدييها) (الميداني، مجمع الأمثال). يضيف العسكري عن المثل: (يضرب مثلاً للرجل يصون نفسه في الضراء، ولا يدخل فيما يدنس عند سوء الحال. ومعناه أن الحرة تجوع ولا تكون ظئراً لقوم على جعل تأخذ منهم، فيلحقها عيب) (العسكري، أبو هلال، جمهرة الأمثال).

وفي كل حال، فإن تقليد إرسال أهل مكة أولادهم إلى أعراب مكة للاسترضاع بحاجة إلى مزيد من الجهد لكشف ألبازة وخفاياها.

الفصل الثالث عشر

لقط الجلة

أخبرتنا المصادر العربية أنه كان محرماً على الخمس أن يلتقطوا الجلة في نسكهم وإحرامهم: (وكانوا... لا يسألون السمن، ولا يلقطون الجلة) (الصاغاني، العباب الزاخر). يؤكد اللسان: (كانوا... لا يسألون السمن ولا يلقطون الجلة) (ابن منظور، لسان العرب). أما الجلة فهي بعر الدواب وروثها: (يقال أرض كذا وكذا وقودهم البعر، وقودهم الجلة... ويقال: فلان يلقط البعر، ويجتل الجلة) (ابن السكيت، إصلاح المنطق). يضيف ابن سيدة: (الجلة: البعرة، وقد جللت البعر جلا إذا جمعته بيده. وخرج الإمام يجتلن: أي يلقطن الجلة للوقود) (ابن سيدة، المخصص). وبناء على توضيح ابن سيدة، فإن الجلة تلقط وتجمع للوقود أساساً. قال الشاعر:

(لا يوقدون النار إلا بسحر ثمّت لا توقد إلا بالبعر)
(الأزهري، التهذيب)

إذن، يمكن لنا أن نفترض أنه محرّم على الخمس في نسكهم أن يلتقطوا الجلة من أجل إشعال نار ما، وليس أي نار في ما يبدو. وانطلاقاً من مبدأ المعاكسة بين الخمس والحلة، فلنا أن نفترض أن الحلة كانوا يلقطون البعر لإشعال هذه النار في نسكهم.

فما الهدف من إشعال هذه النار؟

للإجابة على هذا السؤال، ربما كان علينا أن نذهب إلى واحد من أشهر أيام العرب، وهو: (يوم جبلة)، الذي يدعي أيضا بـ: (يوم تعطيش النوق). فهناك سوف نكتشف أن لقط الجلة يرتبط بربق الأغنام، أي ربطها ووثقها. وربط الأغنام أمر ديني حدثنا عنه ياقوت في سياق حديثه عن حمس مكة، فهم: (لا يرتبطون عنزا ولا بقرة) (الحموي، ياقوت، معجم البلدان). بالتالي، يمكن لنا أن نفترض أن الأمرين مترابطان: لقط الجلة، وربط العنز. فالحمس، لا يلتقطون الجلة، ولا يرتبطون عنزا، والحلة يفعلون الأمرين كليهما في نسكهما. وبخصوص يوم جبلة، فقد قالت دختنوس بنت لقيط بن زرارة، أو زوجته في بعض الروايات، بضعة أبيات في حق رجل فر في ذلك اليوم:

(وكان في الرباب رجل من أشرافهم، يقال له النعمان بن قهوس التميمي. وكان معه لواء من سار إلى جبلة، وكان من فرسان العرب. وله تقول دختنوس بنت لقيط بن زرارة يومئذ...)

فر ابن قهوس الشجاع بكفه رمح متل يعدو به حاضي البضيع كأنه سَمِعَ أزل
متل: مستقيم، يتل به كل شيء. الحاضي: الشيء المكتنز. والسمع: ولد الضبع من الذئب) (الأصفهاني، الأغاني).

ثم تضيف دختنوس متحدثة إلى ابن قهوس:

(لا حـدجها ركبـت ولا لرغال فيه مسـتظل
ولقد رأيت أباك وسـط القوم يربق أو يجل
متقلداً ربق الفـرا ر كأنه في الجيد غـل

يجل: يلقط البعر. والفرار: أولاد الغنم، واحدها فرارة) (الأصفهاني، الأغاني).

القصيدة غريبة بعض الشيء. فذم ابن قهوس فيها يبدو كما لو أنه مديح؛ فهو (شجاع في كفه رمح متل)، يعدو به فرسه السمين: (كأنه سَمِعَ أزل). لكن الأبيات الوسطى التي لم نوردها تعود فتهجوه. لذا اعتبرت المصادر العربية المديح في الأبيات الأولى هزوا بابن قهوس، على طريقة الذم في ثياب المدح.

غير أننا لن ندخل بعمق في القصيدة، ولا في يوم جبلة. إذ سنكتفي بالقول أن هناك ما يشير إلى أن يوم جبلة كان عرضاً دينياً، لا عرضاً حربياً حقيقياً. أي أنه كان تمثيلاً للحرب، لا خوضاً فعلياً لها. وكانت حرب جبلة قد وقعت بين عامر بن صعصعة، الحمس، وبين تميم وحلفائها. وقد انتصرت فيها بنو صعصعة: (كانت ضبة مع ذبيان وتميم وأسد والرباب وفزارة في مهاجمة بني عامر بن صعصعة. وبالرغم من كثرة هذه القبائل، تمكنت بنو عامر من الظفر به ومن إلحاق الهزيمة بتميم وبمن ضامها) (د. جواد علي، المفصل). ولولا أن بني عبس الحلة، وهم من الحلة، شاركوا في هذه الحرب إلى جانب عامر بن صعصعة، لقلنا إنها كانت عرضاً دينياً لا حربياً. وينسب للقيط بن زرارة قوله:

أجذم إليك إنما بنو عبس المعشر الحلة في القوم الحمس
لأن بني عبس كانوا يوم جبلة حلفاء في بني عامر بن صعصعة (السهيلي، الروض الآنف). وقد وصف ربيعة بن شكل، أحد المشاركين في الحرب هذه الحرب بأنها: (أعز حرب حاربتها العرب قط) (الأصفهاني، الأغاني). والسؤال هو: لم تكون حرب قبلية عادية أعز حرب حاربتها العرب؟ وما وجه العزة فيها؟ نحن نعتقد أنها وصفت بذلك لأنها عرض ديني في غالب الأمر. وحتى لو كانت عرضاً عسكرياً، فإنها ملوثة بالطابع الديني، أي أن القبائل المشاركة فيها كانت، على العموم، مقسومة إلى حمس وحلة. فحلف عامر بن صعصعة هو حلف الحمس، باستثناء عبس، وحلف تميم حلف الحلة. ويبدو لنا أيام العرب العظام كانت أياماً دينية في الواقع: (قال أبو عبيدة: وأما يوم جبلة، وكان من عظام أيام العرب؛ وكان عظام أيام العرب ثلاثة: يوم كلاب ربيعة، ويوم جبلة، ويوم ذي قار) (الأصفهاني، الأغاني). ونقصد بالأيام الدينية أنها حرب مسرحية، أو أنها حرب بين أحلاف دينية.

ولأن يوم جبلة يتبدى كعرض ديني، فقد تبدى وكأنه مواجهة بين الإبل من جهة، وبين الخيل والغنم من جهة. وقد انتصرت الإبل فيها، أي ما يرمز للحمس ولبني صعصعة الحمس. فقد عطشت الإبل في قمة تلة جبلة، ثم دفعت إلى الماء أسفل الجبل، فهتكت صفوف حلف تميم ومزقتها، لذا سمي اليوم يوم تعطيش النوق:

(فأقبل لقيط وأصحابه مدلين، فاستندوا إلى الجبل حتى ذرت الشمس. فصعد لقيط في الناس وأخذ بحافتي الشجن. فقالت بنو عامر للأحوص: قد أتوك. فقال:

دعوهم. حتى إذا نصفوا الجبل وانتشروا فيه، قال الأصوص: حلوا عقل الإبل ثم احدروها واتبعوا آثارها، ولتبع كل رجلٍ منكم بعيره حجّرين أو ثلاثةً. ففعلوا، ثم صاحوا بها، فلم يفجأ الناس إلا الإبل تريد الماء والمرعى، وجعلوا يرمونهم بالحجارة والنبيل. وأقبلت الإبل تحطم كل شيء مرت به، وجعل البعير يدهدي بيديه كذا وكذا حجراً. وقد كان لقيط وأصحابه سخروا منهم حين صنعوا بالإبل ما صنعوا. فقال رجل من بني أسد:

زعمت أن العير لا تقاتل
بلى إذا تققع الرحائل
واختلف الهندي والذوايل
وقالت الأبطال من ينازل
بلى وفيها حسب ونائل

(الأصفهاني، الأغاني)

وهكذا، حاربت الإبل وانتصرت. وحين يقول البيت: (زعمت أن العير لا تقاتل) فإنما يتحدث عن أمر ديني. ذلك أن إله الخيل والغنم هو الإله المحارب، صاحب الرمح والدرع. وقد حاربت الإبل بلا رمح أو درع، وانتصرت، لأنه جاء وقت هيمنتها وهيمنة إلهها. أما ابن قهوس فقد فر على فرسه هاربا، وفر لقيط أيضا على فرسه الأشقر، فعثر به فقتل.

لكن ما يهمننا هنا هو بيتا دختنوس عن ابن قهوس:

ولقد رأيت أباك وسـ ط القوم يربق أو يجـل
متقلداً ربق الفـرا ر كأنه في الجيد غـل
البيتان غريبان جدا كما نرى! إذ لم كان والد ابن قهوس (يربق أو يجـل) في وسط الحرب؟ والربق هو الربط، أما التجليل فجمع الجلة، أي البعر. ما علاقة الحرب بلقط الجلة؟ وما علاقتها أيضا بربط الأغنام؟ صحيح أن البيتين لا يتحدثان مباشرة عن ربط الأغنام، لكن من الواضح أن والد ابن قهوس كان يقوم بربط أغنام أو خراف. ذلك أنه

كان يضع في عنقه حبلا لربط الفرار: (متقلداً ربق الفرار كأنه في الجيد غل). والفرار أولاد الأغنام كما رأينا أعلاه.

فلماذا كان والد ابن قهوس يضع ربق الخروف في عنقه؟

أغلب الظن ان ابن قهوس كان يقوم بطقس ديني. فالحبل الذي في جيده، هو الحبل الذي سيربط به ابنه الذي سيدبح، كما كان الحال مع إبراهيم الذي أحضر الشفرة والحبل وربط إسمايل ابنه كي يذبحه. إذا صح هذا، يكون لقطه للجلة قد أصبح مفهوما تماما. فهو لإشعال النار لخرق الأضحية. طبعا نحن نعلم أن الابن لا يذبح بل يستبدل بكبش فداء. وخذ قصة الذبيح إسحق كمثال على ذلك:

(وحدث بعد هذه الأمور أن الله امتحن إبراهيم فقال له: يا إبراهيم؟ فقال: هأنذا. فقال: خذ ابنك وحيدك الذي تحبه اسحق، واذهب إلى أرض المريا، وأصعده هناك محرقة على أحد الجبال الذي أقول لك. فبكر إبراهيم صباحا، وشد على حماره وأخذ اثنين من غلماناه معه واسحق ابنه، وشقق حطبا للمحرقة، وقام وذهب إلى الموضع الذي قال له الله. وفي اليوم الثالث رفع إبراهيم عينيه وأبصر الموضع من بعيد. فقال إبراهيم لغلاميه: اجلسا أنتما ههنا مع الحمارة، وأما أنا والغلام فنذهب إلى هناك ونسجد ثم نرجع إليكما. فأخذ إبراهيم حطب المحرقة ووضع على إسحق ابنه، وأخذ بيده النار والسكين، فذهبا كلاهما معا. وكلم إسحق إبراهيم أباه وقال: يا أبي، فقال: هأنذا يا ابني، فقال: هوذا النار والحطب، ولكن أين الخروف للمحرقة؟ فقال إبراهيم: الله يرى له الخروف للمحرقة يا ابني، فذهبا كلاهما معا. فلما أتيا إلى الموضع الذي قال له الله، بني هناك إبراهيم المذبح، ورتب الحطب، وربط إسحق ابنه، ووضع على المذبح فوق الحطب. ثم مد إبراهيم يده وأخذ السكين ليذبح ابنه. فناداه ملاك الرب من السماء، وقال: إبراهيم، فقال هأنذا. فقال لا تمد يدك إلى الغلام ولا تفعل به شيئا لأنني الآن علمت أنك خائف الله فلم تمسك ابنك وحيدك عني. فرفع إبراهيم عينيه ونظر وإذا كبش وراءه ممسكا في الغابة بقرنيه، فذهب إبراهيم وأخذ الكبش وأصعده محرقة عوضا عن ابنه) (تكوين 22: 1-13).

إذن، فقد كان هناك حبل وسكين وذبيح وحطب ومحرقة.

لم يكن إسحق يدري أنه هو الذبيحة: (ولكن أين الخروف للمحرقة؟). لكن أباه كان يدري. كان يدري أن الذبيح هو إسحق السائل المتسائل. وكذا الأمر مع ابن قهوس، فأبوه كان يجلب ويتقلد حبل الربة في عنقه استعداداً لطقس الذبح.

ولمن يتشكك في صحة تحليلنا نقدم له هذا: (قال ابن عباد: القهوس: هو التيس الرملي الطويل والضخم القرنين) (الزيدي، تاج العروس). وهكذا، فالقهوس هو التيس. لكننا نظن انه التيس الجبلي لا الرملي. ذلك أن كبش الفداء يلتقط من على الجبل، أو يهبط بنفسه من الجبل، في العادة. إذن، فابن قهوس هو ابن التيس، أي أنه جدي. من أجل هذا فهمنا جملة (ربق الفرار)، أي الجبل الذي يربط فيه التيس أو الخروف الصغير، على أنها تخص ابن قهوس. فهو المطلوب للذبح. لكن الذبيح المفترض يهرب. وقد هرب هنا على فرسه:

فر ابن قهوس الشجاع ع بكفه رمح متل
يعدو به حاظي البضيــــــــــــــــع كانه سمع أزل

لقد فر لأن الطقس يقتضي منه أن يهرب على فرسه. طبعا، في قصة إسحق كان هناك حمار. ولأن الطقس يقتضي الهروب فأن: (القهوسة: عدو من فرع، وبه سمي الرجل، قاله ابن دريد) (الزيدي، تاج العروس). اسم ابن قهوس ذاته، إذن، يحمل معنى الهرب خوفاً. وهو خوف من الذبح بكل تأكيد. عليه، فابن قهوس هو ابن التيس الهارب من الذبح على ظهر جواد. بدأ فنحن أمام طقس ديني، لا أمام هروب من جبن. الطقس يقتضي أن يهرب ابن قهوس فزعا. إنه يهرب رغم انه شجاع كما يقول البيت (فر ابن قهوس الشجاع). الهروب جزء من الطقس. يفر الشجاع على فرس، ثم يُقدم الكبش ذبيحة في مكانه. وهذا يبدو شبيهاً بفرار قصير صاحب جذيمة الأبرش وقت أن دبرت لها الزباء لقتلها.

بناء على ما سبق، فحين لا تجلب الحمس الجلة ولا ترتبط عنزا في الإحرام، فهذا يعني أنها لا تمارس طقس الذبح والذبيح. ذلك أن عيد الذبيح هو عيد الحلة، وفيه يفتدى ذبيح، مثل عبد الله والد الرسول، وإسماعيل، بحيوان، بتيس جبلي، أي بقهوس.

الفصل الرابع عشر

تأقيط الإقط

تخبرنا المصادر العربية أنه كان يمنع على الحمس في حجهم وإحرامهم تصنيع الحليب: (كانوا لا يسلاون ولا ياقطون) (الحموي، ياقوت، معجم البلدان). يضيف العصامي: (كانوا لا ياقطون أقطاً، ولا يسلاون سمناً) (العصامي، سمط النجوم). يضيف المحبر: (فكانوا إذا نسكوا لم يسلاوا سمناً، ولم يطبخوا إقطاً، ولم يدخروا لبناً) (ابن حبيب، المحبر).

والإقط هو اللبن المجفف الجامد: (وهو لبن مُجَفَّف يابس مُسْتَحَجَر يطبخ به) (ابن منظور، لسان العرب، جذر أقط). وهو (الكشك) في منطقة بلاد الشام وباديتها الآن. وهو المقصود على الأغلب حين يقال أنهم لا يدخرون اللبن. أما سلاً السمن فهو طبخه، أي طبخ الزبدة حتى تصير سمناً.

وهناك خلاف في المصادر العربية حول أي نوع من اللبن هو الذي يؤتقط. فعن: (ابن الأعرابي: هو من ألبان الإبل خاصّة) (ابن منظور، لسان العرب). لكن القاموس المحيط يقرر أنه: (شيءٌ يُتَّخَذُ من المَخِيضِ العَنَمِيِّ)، أي من حليب الغنم الممخوض. وهناك من ينفي تماماً فكرة انه من لبن الإبل: (وفقاً لموسوعة الثقافة التقليدية في المملكة العربية السعودية فإن الإقط هو أقراص صغيرة مجففة من حليب الضأن أو الماعز. وصناعته تتم من خلال وضع اللبن الممخوض على نار هادئة ثم يحرك بشكل مستمر حتى يتم نضجه وتخشره وفقده لأكبر كمية من المياه، وبعد ذلك يوضع اللبن المخثر في قطعة من القماش الخفيف ويعصر من جميع الجهات حتى يكتمل تبخر المياه المتبقية فيه بعد عملية الطبخ، ثم

يشكل باليد إلى أقراص صغيرة، إذ يضغط بالأصابع على القرص حتى ينطبع عليه شكلها، ثم تجفف فوق بيوت الشعر (الخيام) ثلاثة أيام أو أربعة ويصبح بعدها جاهزا للأكل ولا يستخدم لبن الإبل في صناعة الإقط) (بدر الخريف، 2007، الإقط والزبدة والسمن البلدي، جريدة الشرق الأوسط).

إذن، فما معنى أن لا يأتقط الحمس إقطا؟ ولم؟

لا أحد يعطينا إجابة على هذه الأسئلة. فقط تقرر هذه الحقيقة، ثم نترك كي نحل اللغز وحدنا. الشيء الوحيد الذي نملكه هو أن الأمر يتعلق بالدين. فهم يمتنعون عن التأقيط وقت الحج، وضمن مذهبهم الديني المختلف عن مذهب الحلة: (كان الحمس، وهم قوم من قريش وبنو عامر بن صعصعة وثقيف وخزاعة، إذا أحرموا لا يأقطنون الإقط) (ابن حمدون، التذكرة الحمدونية). أي أننا نفترض أن الحلة، المذهب المعاكس، لم يكن يحظر صناعة الإقط في الحج. غير أننا لا نعلم عن أي حج يتم الحديث؛ عن حج صيفي أم حج شتوي، إذا كنا نفترض انه كان للجاهلية حجان اثنان رئيسيان وليس واحدا.

وبما أنه لا أحد يبيننا، فربما كان علينا أن نبحث عن إجابة غير مباشرة من خلال المادة المتوفرة عن اللبن، وخاصة في الأمثال، باعتبار أن العديد من الأمثال الجاهلية هو متحجرات أسطورية، كما أوضحنا في كتابنا: (ذات النحيين..). والمثل الأشهر هنا هو: (الصيف ضيَّعت اللبن). المثل لا يتحدث مباشرة عن لبن مدخر مخزن، لكننا نقترح أنه يقصد ذلك.

ويختلف على ضبط المثل وعلى قصته. فهناك من يرويه بكسر التاء: (الصيف ضيَّعت اللبن)، أو بفتحها (ضيَّعت)، أو حتى بضمها: (ضيَّعتُ) اللبن. لكن هناك من يرويه بحاء بدل العين: (ضيَّحت)، وهذا ما يزيد الأمور تعقيدا على تعقيد. فهل هي امرأة تلك التي ضيَّعت اللبن، أم رجل؟ وإن كان رجلا، فهل يحكي عن نفسه أم عن آخر ضيَّع اللبن؟ وإذا كانت الكلمة بالحاء فنحن مع التضييح، أي خلط اللبن بالماء، وليس التضييع.

أما قصة المثل فتروى بأشكال مختلفة، كما أن أبطالها مختلفون. لكن كل الروايات تدور حول رجل ترك امرأته فتزوجها آخر. أي أننا مع الثالوث الدائم: رجلان، أحدهما

في الغالب شيخ والآخر شاب، يصطرعان على امرأة. ويقدم لنا المستقصي مختصرين لأشهر روايتين: (الصيف ضيعت اللبن: كانت دختنوس بنت لقيط بن زرارة تحت عمرو بن عمرو بن عدس، وكان شيخا فسألته الطلاق، فطلقها، فتزوجت عمرو بن معبد بن زرارة، وكان شابا فقيرا. فلما أسنتوا [أي أدركهم القحط والجوع]، أرسلت إلى الشيخ تستسقيه لبنا، فقال ذلك، فقالت: هذا ومذقة خير. يعني: أن سؤالك إياي الطلاق كان في الصيف فيومئذ ضيعت اللبن.

وقيل طلق الأسود بن هرمز امرأته العنود الشنية رغبة عنها إلى امرأة من قومه ذات جمال ومال، ثم جرى بينهما ما أدى إلى المفارقة، فتبعته نفسه العنود فراسلها، فأجابته بقولها:

أتركتني حـــــــي إذا علقــــت أبيض كالشــــطن
أشــــأت تطلب ووصلنا في الصيف ضيــــعت اللــــبن
وهي أول من قال ذلك، وكانت قد تزوجت رجلا اسمه عامر ثم عطفها عليه عطوف ذي صحبة فاحتالت حتى طلقها عامر وتزوجها الأسود. يضرب لمن فرط في طلب الحاجة وقت إمكانها ثم طلبها بعد فواتها) (الزنجشري، المستقصي).

وتشتبك القصة مع قصة مثل آخر هي قصة (المنزوف ضرطا)، التي تكون دختنوس بطلتها في أحيان كثيرة. فحسب البكري نعلم: (أن دختنوس بنت لقيط، كانت تحت عمرو بن عمرو بن عدس، وكان شيخا أبرص، فوضع رأسه ذات يوم في حجرها فأغفى فسأل لعبه فانتبه فألقى دختنوس تأفف، أي تقول: أف أف، فقال: أيسرك أن أفارقك؟ قالت: نعم، فطلقها فنكحت فتى ذا جمال وشباب من بني زرارة، ثم إن بكر بن وائل أغارت على بني دارم فأخذوا دختنوس سبية وقتلوا زوجها فأدركهم الحي، فقتل عمرو ابن عمرو ثلاثة منهم وكان في السرعة وسل منهم دختنوس وجعلها أمامه، وهو يقول:

أي خليليــــك رأيت خــــيرا
العظــــيم فيشــــة وأيــــرا أم
الــــذي يــــأتي العــــدو ســــيرا؟

وردها إلى أهلها، فتزوجت بشاب آخر منهم وهو عمير بن معبد بن زرارة. ثم إنهم أجدبوا فبعثت دختنوس إلى عمرو خادمها، وقالت لها: قولي لأبي شريح يبعث إلينا حلوبة، فقال لها عمرو: «الصيف ضيعت اللبن»، فذهبت مثلاً (البكري، فصل المقال).

والأبيات أعلاه ترد في قصة المنزوف ضرطا: (أجبن من المنزوف ضرطا: قالوا: كان من حديثه أن نسوة من العرب لم يكن لهن رجل، فزوجن إحداهن رجلاً كان ينام الضحى، فإذا أتينه بصبوح قلن: قم فاصطبح، فيقول: لو نبهتني لعادية. فلما رأين ذلك قال بعضهن لبعض: إن صاحبنا لشجاع، فتعالين حتى نجربه. فأتينه كما كن يأتينه، فأيقظنه. فقال: لو لعادية نبهتني. فقلن: هذه نواصي الخيل. فجعل يقول: الخيل الخيل ويضطر حتى مات. وفيه قول آخر. قال أبو عبيدة: كانت دختنوس بنت لقيط بن زرارة تحت عمرو بن عمرو، وكان شيخاً أبرص، فوضع رأسه يوماً في حجرها فهي تهمهم في رأسه إذا جنخف عمرو، وسال لعابه، وهو بين النائم واليقظان، فسمعها تؤفف. فقال: ما قلت؟ فحادت عن ذلك. فقال لها: أيسرك أن أفارقك؟ قالت: نعم! فطلقها. فنكحها فتى جميل جسيم من بني زرارة. قال محمد بن حبيب: نكحها عمير بن عمارة بن معبد بن زرارة. ثم أن بكر بن وائل أغاروا على بني دارم، وكان زوجها نائماً ينخر، فنبهته وهي تظن أن فيه خيراً. فقالت: الغارة! فلم يزل الرجل يبحق حتى مات. فسمي المنزوف ضرطاً. وأخذت دختنوس، فأدركهم الحي، فطلب عمرو بن عمرو أن يردوا دختنوس فأبوا. فزعم بنو دارم أن عمراً قتل منهم ثلاثة رهط، وكان في السرعان، فردوها إليه، فجعلها أمامه وقال:

أي خليليك وجـدت خـيرا
ألـعظـم فيشـة وأيـمـرا
أم الـذي يـأتي العـدو سـمـيرا؟

وردها إلى أهلها) (الميداني، مجمع الأمثال).

لكن هذا الاشتباك بين القصتين ليس مربكاً. ذلك أن القصتين تكرران الحكاية ذاتها بأسماء مختلفة: شيخ وشاب يقتتلان على امرأة. لكن ما نعتقد أن المصادر القديمة قد

ضللت بشأنه إنما هو الأبيات الشعرية. فقد ظنت أن (العظيم فيشة وأيرا) يجب أن يكون الشاب. والحال، أن الشيخ، أي الإله في قراره الشتوي غير الفيضي، يكون هو العظيم الأير ميثولوجيا. وهو الذي يذهب إلى العداة راكبا، لا سائرا. فهناك واحد عظيم الفيشة كبير الأير، وآخر يسير إلى العدو سيرا. الأول هو الشيخ والثاني هو الفتى. لكن المصادر العربية بسبب انقطاعها عن الأسطورة الجاهلية ظنت العكس.

على كل حال، وأيما كان الأبطال، وأيما كان تشكيل كلمة (ضيعت)، فإن الأمر يتعلق بالصيف. لقد حصل للبن شيء ما في الصيف. سواء كان تضييعا أو تضييحا. وحين يشير بطل القصة إلى الصيف مؤنبا ولائها فهو يشير إلى الشتاء أيضا. فالمرأة طلبت اللبن في الشتاء، فقال لها: الصيف ضيعت اللبن. أي أننا لسنا مع شاب وشيخ، بل مع صيف وشتاء أيضا، الصيف هو الشاب، الشتاء هو الشيخ. أي أننا نتحدث عن الانقلابات الفصلية بالتأكيد. والذي يملك اللبن في الشتاء هو الشيخ.

على كل حال، نحن نميل بشدة إلى أن أصل المثل بالحاء لا بالعين: (الصيف ضيحت اللبن)، أي أننا مع التضييع لا مع التضييع. والتضييع هو خلط اللبن بالماء: (الضياح والضيح عند العرب أن يُصَبَّ الماء على اللبن حتى يَرِقَّ، سواء كان اللبن حليبا أو رائبا) (ابن منظور، لسان العرب، جذر ضيح). و(الضَيْحُ والضَيْحُ بالفتح: اللبن الرقيق الممزوج. وضيحت اللبن تضييحا: مزجته حتى صار ضيحا) (الجوهري، الصحاح).

عليه، فقد اخبر الرجل الشيخ المرأة بأنها ضيحت اللبن في الصيف، أي خلطته بالماء. وهذا يعني أنها أفسدته بشكل ما. فلكي يتم تخزين اللبن، أي تحويله إلى إقط، ينبغي تحفيفه. فتأقيط اللبن هو تحفيفه، وإزالة الماء منه، لا تضييحه، أي خلطه بالماء، وهو ما فعلته المرأة. يدل على صحة هذا أن المرأة ردت بمدحها مذاق الشاب: (فقال لخادمتها: قولي له ليسقينا من اللبن. فلما أبلغته، قال لها: قولي لها: الصيف ضيعت اللبن. فلما أدت جوابه إليها ضربت يدها على كتف زوجها وقالت: هذا ومذقه خير) (الحريري، درة الغواص). والمذق هو خلط اللبن بالماء، أي أنه هو التضييع ذاته: (المذيق: اللبن الممزوج بالماء. مَذَّقَ اللبنَ يَمُدِّقُه مَدَّقًا، فهو مَمْدُوقٌ ومَمْدِيقٌ ومَمْدُقٌ: خلطه) (ابن منظور، لسان العرب، جذر مدق).

عليه، فنحن أمام مذق وتضييح من جهة، وتجفيف على شكل أقط من الناحية الأخرى. أي أننا مع هذا الجدول:

صيف	شتاء
شاب	شيخ
مذيق	إقط

عليه، فالشاب هو الصيف والمذق، والشيخ هو الشتاء والتأيط، أي التجفيف. أي أننا مع الشتاء الجامد، ومع الصيف المتدقق الفياض. مع الإله في فيضه الصيفي، والإله في قراره الشتوي الجامد. من أجل هذا تحدثت دختنوس، أو أيا كان اسمها، عن مذيق الشاب، وهي تقصد فيضه وماؤه، في مقابل أقط - كشك الشيخ وجفافه.

دختنوس إذن، هي الإلهة الأثني بين ذكرين أي بين وجهي الإله - الكون الصيفي والشتوي.

و حين لا يصنع الخمس اللبن إقطا في الحج، فأغلب الظن أننا نتحدث عن حج صيفي. فالصيف هو وقت التضييح والمذق لا وقت التجميد ونزع الماء من الحليب بتحويله إلى إقط. أما الذين يحجون شتاء، أي الذين يتعبدون للإله في مظهره الشتوي، فيأقطنون كي يخزنوا، أي يجمدونه ويزيلون منه الماء للشتاء الطويل.

شيء آخر، وبما أن دختنوس هي الإلهة الأثني، أي هي إيزيس، فمن المنطقي أن نفهم لم يتها الرجل بتضييح اللبن. فطلوع إيزيس في بدء السنة الشمسية هو إيدان بفيضان النيل الجديد، أي النيل الشاب. أي أنها هي من تأذن للشاب - النيل بأن يأتي بفيضانه، بهائه، كي يمدق الحليب ويخلطه ويسيله. وبمجرد أن دختنوس مدحت مذق الشاب، فهذا يعني أنه كان لديها حليب ممدوق، وأن الأمر يتعلق بقصة تريد أن توضح طبيعة الشتاء الجامد والصيف الطري الفياض. يعني أنها لم تكن في الحقيقة تطلب لبنا. وإن كانت تطلبه، فقد كانت تطلبه كشكا، أي جامدا لا سائلا طريا.

الفصل الخامس عشر

رجب مضر ورجب ربيعة

حدد الرسول في خطبة حجة الوداع الشهور الحرم، واصفا أحدها بأنه رجب مضر: (وإن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض وإن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم، ثلاثة متوالية ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان) (الطبري، تاريخ الطبري). والشهر الذي بين جمادى وشعبان هو الشهر السابع من الشهور العربية:

1- المحرم 2- صفر 3- ربيع الأول 4- ربيع الآخر 5- جمادى الأول 6- جمادى الآخر 7- رجب 8- شعبان 9- رمضان 10- شوال 11- ذو القعدة 12- ذو الحجة.

وقد تحدث الرسول عن رجب مضر لأن ثمة شهرين عربيين باسم رجب؛ واحد لمضر والثاني لربيعة: (رجب إذا عند الجاهليين رجبان: رجب مضر ورجب ربيعة) (علي، جواد، المفصل). وقد أراد في حديثه أن يبين للمسلمين أن الشهر الحرام المنفرد هو رجب مضر، لا رجب ربيعة.

وإذا كان الرسول قد حدد موقع رجب مضر بين الشهور، فقد ظل موقع رجب ربيعة من غير تحديد. وقد أثار تحديد مكانه في الزمان اضطرابا شديدا بين المفسرين والمؤرخين القدماء والحديثين. فأأي شهر هو رجب ربيعة؟ وما موقعه بين الشهور؟ وأي التقاليد التي ترتبط برجب يجب نسبتها إلى رجب ربيعة، وأيها إلى رجب مضر؟

ولدينا آراء متعددة حول موقع رجب ربيعة هذا. فهناك من يقول أنه شهر رمضان، أي الشهر التاسع من شهور السنة العربية: (ربيعة كانت تُحرم في رمضان وتسميه رجباً، فعرف من ثم برجب ربيعة... الذي هو بين شعبان وشوال. وهو رمضان اليوم) (علي، جواد، المفصل).

والحق أن من الصعب جدا القبول بأن رمضان هو رجب مضر. فإذا كان رجب مضر شهر حرام، فمن المفترض أن عديله رجب ربيعة، يجب أن يكون هو الآخر شهراً حراماً أيضاً، في الأصل. ولو قبلنا أن شهر رمضان هو شهر رجب المحرم لصار لدينا أربعة من الأشهر الحرم الجاهلية المتتابة لا ثلاثة: رمضان، شوال، ذو القعدة، ذو الحجة.

وهناك من يجبرنا أن شعبان ربما يدعى رجباً أيضاً: (رجب شهر... فإذا ضموا إليه شعبان فهما الرجبان) (الخليل بن أحمد، العين). ويؤكد الأزهرى هذا: (الليث: رجب شهر، تقول: هذا رجب، فإذا ضموا إليه شعبان فهما الرجبان). (الأزهري، تهذيب اللغة). لكن هذا من باب ربط الشيء بجواره المباشر، لا أكثر. وهو ربط نابع من تقارب ظرفيهما كشهرين متتابعين. ولو قبلنا ان شعبان هو رجب ربيعة لكسرنا انقسام الأشهر الحرم إلى ثلاثة سرد متتابة وواحد منفرد.

أما ابن كثير فيرى أن قول الرسول: رجب مضر: (رد على ربيعة) (ابن كثير، البداية والنهاية). وهذا رأي غامض، لا يبين لنا ما الذي قالته ربيعة حتى يرد عليها الرسول. فهل ادعت أن رجب الذي أشار إليه الرسول هو رجبها هي فرد الرسول على قولها؟ أم أنها قالت أن رجبها الخاص هو الذي يجب أن يكون الشهر المحرم؟ ونظن أن ابن كثير أتى بهذا الرأي لأن تحديد الأشهر الحرم بأربعة في خطبة الرسول كان في ما يقال رداً على لؤي بن عامر، وهي قبيلة من الطلس، كانت تحرم شهوراً ثمانية من السنة. لذا فقد افترض أن الحديث عن رجب مضر يجب أن يكون نوعاً من الرد على ربيعة.

رجب ربيعة خارج الأشهر الحرم

أما نحن فنبدأ بالقول أن رجب ربيعة الجاهلي يجب ان يكون واحداً من الأشهر الحرم المتتابة، ما دام أن الرسول قد حدد أن رجب مضر هو رجب المنفرد. بالتالي، فلا

مجال لاقتراح أن يكون رجب ربيعة شعبان أو رمضان. ونحن نعتقد أن رجب ربيعة هو شهر شوال، أي الشهر العاشر من شهور السنة العربية. ونحن نعرف، بتأكيد، أن شوالا كان ضمن أشهر الحج الجاهلية، بل وكان أولها وعلى رأسها: (يعد شهر شوال أول شهر من أشهر الحج، وكانت العرب تتطير من عقد المناكح فيه) (د. جواد علي، الفصل). (شوال: أول أشهر الحج) (الجوهري، الصحاح في اللغة). (شوال من أسماء الشهور معروف اسم الشهر الذي يلي شهر رمضان، وهو أول أشهر الحج) (ابن منظور، لسان العرب). (الشهر العاشر شوال سمي بذلك أخذًا من شالت الإبل بأذنانها إذا حملت لكونه أول شهور الحج) (القلقشندي، صبح الأعشى)، وهو: (الشهر العاشر من شهور العرب، وأول أشهر الحج) (حمّور، عرفان، المواسم وحساب الزمن عند العرب قبل الإسلام، 2000، ص 67). وهكذا فشوال يحتل الموقع الأول في الشهور الحرم المتتابعة الجاهلية وهي: شوال، ذو القعدة، ذو الحجة.

لكن حين نبحث عن شوال بين الأشهر الحرم الإسلامية فنحن لا نجد. فهذه الشهور هي: ذو القعدة، ذو الحجة، ومحرم. بالتالي، فنحن أمام واقعة مهمة جدا: أن الإسلام أخرج شهر شوال من بين الأشهر الحرم العربية. بناء عليه، يمكن القول أن الإسلام أحدث تعديلا جوهريا على شهور الحج الجاهلية:

أولا: أزال شهر شوال من الأشهر الحرم الجاهلية السرد المتتابعة.

ثانيا: أحل ذا القعدة محل شوال، وجعله أول الشهور المحرمة.

ثالثا: أضاف شهر محرم كي تصير الأشهر الحرم المتتابعة ثلاثة من جديد، بعد أن نقص منها شوال.

يؤيد ما نقول أن محرما لم يكن اسمه محرما من قبل، بل كان يسمى صفرا: (يذكر الإخباريون إن الاسم القديم للمحرم هو صفر، وأنه كان يعرف عندهم بصفر الأول، ثم قيل له المحرم. وقد عرف الشهران: المحرم وصفر لذلك بالصفريين. ويظن أن هذه التسمية الجديدة، أي المحرم لصفر الأول، إنما ظهرت في الإسلام) (علي، جواد، الفصل). تسمية صفر الأول بالمحرم حصل، إذا، في الإسلام. فقد أضيف إلى الأشهر الحرم في الإسلام. ونضيف أن صفر الأول دخل الأشهر الحرم بعد خطبة حجة الوداع في ما يبدو،

أي بعد أن أزيح شوال من هذه الأشهر. وحين دخل في هذه الأشهر صار محرماً، أي صار (صفر المحرم).

هذه الحقيقة، حقيقة إزاحة شوال وإدخال محرم، لم تهتم بها المصادر العربية، ولم يلحظها المؤرخون المحدثون. فهم يقولون لنا: شوال أول شهور الحج العربية، ثم نبحت عن اسمه بين الأشهر الحرم الإسلامية فلا نجد. ولا يتساءل أحد عن سبب إزاحة هذا الشهر، ولا عن معنى هذه الإزاحة. أما نحن فنطرح السؤال: ما السبب الذي جعل الإسلام يخرج شوالاً من بين الأشهر الحرم بعد أن كان فيها؟ وما الذي يعنيه ذلك؟ ثم ما الذي جعل من الممكن لشهور الحج أن تحصل في سنتين؟ فذو الحجة نهاية سنة في الجاهلية، ومحرم بداية السنة التي تليها. وقد أربك هذا بعض الناس، فافترضوا أن محرماً يجب أن يكون أول الشهور الحرم، لأنه يقع في بدء سنة:

(اختلف في الابتداء بعددها فذهب أهل المدينة إلى أنه يبتدئ بذى القعدة، فيقال: ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب؛ ويحتجون على ذلك بأن النبي ﷺ عدها في خطبة حجة الوداع كذلك فقال: «السنة اثنا عشر شهراً، منها أربعة حرم، ثلاثة متواليات وواحد فرد: ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب» واختاره أبو جعفر النحاس. وذهب أهل الكوفة إلى أنه يبتدئ بالمحرم فيقال: المحرم رجب وذو القعدة وذو الحجة ليأتوا بها من سنة واحدة وإليه ميل الكتاب. قال النحاس: ولا حجة لهم فيه لأنه إذا علم أن المقصود ذكرها في كل سنة فكيف يتوهم أنها من سنتين؟) (القلقشندي، صبح الأعشى). وهكذا، فقد بدأ عد الأشهر الحرم عند أهل الكوفة بمحرم، من أجل جعل شهور الحج في سنة واحدة.

نحن نعتقد أن حديث الرسول عن رجب مضر كان يعني أمراً واحداً: إخراج رجب ربيعة من الأشهر الحرم. إنه تذكير بأن أحد الرجيين فقط ظل داخل الأشهر الحرم، وهو رجب مضر، وأن ثانيهما، أي رجب ربيعة، قد أخرج منها. أي أن الرسول ثبت رجب مضر في الأشهر الحرم، وأزاح منها رجب ربيعة. عليه، فإشارة الرسول إلى رجب مضر لم تكن تهدف لتحديد موقع رجب بين الشهور، كما يفترض بعضهم، بل إلى إفهام السامعين أن هذا الرجب بالذات هو الذي ظل داخل الأشهر الحرم، في حين خرج الآخر منها. إذ لم تكن هناك من حاجة لأن يحدد الرسول موقع شهر رجب بين الشهور، فقد كان

الناس في الجاهلية وصدر الإسلام يعرفون، بالتأكيد، أن هناك شهرين محرمين باسم رجب، كما كانوا يعرفون مكان كل واحد منهما من الأشهر بالضبط. لكن الجديد الذي لم يكونوا يعرفونه هو أن واحدا من الرجيين قد أسقط من الأشهر الحرم. وكان ذكر الرسول لرجب مضر تأكيد على أنه هو رجب الذي ثبت كشهر حرام، وأن الآخر، أي رجب ربيعة، لم يعد شهر حرام. وسنوضح في مكان آخر من هذا الكتاب أن خطبة حجة الوداع كانت خطبة نسخ وتثبيت، وخطبة إعادة تسمية وتحديد. وإزالة رجب ربيعة من الأشهر الحرم دليل على ذلك. فقد (نسخ) من هذه الأشهر (وثبت) رجب مضر.

لكن السؤال الذي يستتبع هذا الاستخلاص: لم كان على الرسول أن يخرج شوالا، أي رجب ربيعة، من الأشهر الحرم؟

الجواب: لأن الرسول أراد أن يحل مشكلة تتعلق بالصيد في الأشهر الحرم. فالحلة كانت تسمح بالصيد في شهرها المحرم، شهر إلهها الصياد، أي رجب ربيعة. ومن المحتمل أنها كانت بحاجة إلى الصيد لأن عليها أن تقدم كبش فداء، كما سنرى لاحقا. أي أن الصيد بالنسبة لها مطلب ديني. بالتالي، فشهر رجب شهر حج مقدس، لكن الصيد فيه مسموح. وهذا ما نجبرنا به اليعقوبي في الواقع: (وكان الحلة، وهي تميم، وضبة، ومزينة، والرباب، وعكل وثور، وقيس عيلان، كلها، ما خلا عدوان وثقيفا، وعامر بن صعصعة، وربيعه بن نزار كلها، وقضاة، وحضرموت، وعك، وقبائل من الأزدي لا يجرمون الصيد في النسك) (اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي). إذن، فالقبائل الحلية كلها كانت (لا تحرم الصيد في النسك)، أي في الحج. ونحن نعتقد أن الأمر كان يتعلق، على الأغلب، بشهر رجب ربيعة، أي بشهر شوال، لا بالأشهر الثلاثة المتتابعة كلها.

وبما أن الإسلام قرر أن الأشهر الأربعة محرمة كلها، فقد حصلت مشكلة. فالحلة تحل الصيد في رجبها. وبالتالي، وإذا كان الرسول يعيد تأسيس المناسك والمشاعر على أرضية توحيدية، فقد كان عليه أن يجد حلا لهذا الأمر. فالأشهر الحرم يجب أن تكون حرما عند الكل، بغض النظر عن خلفياتهم في هذه الطائفة أو تلك. لذا أبقى على التقسيم القديم، أي واحد للحمس وهو رجب مضر، وثلاثة للحلة، لكنه أسقط منها رجب ربيعة، أي شوالا، وأحل محله (صفر المحرم). ومن المحتمل أن رجب ربيعة هذا هو الذي سمي بـ

(ورخس ذصيد)، أي شهر الصيد، في اللغة القتبانية: (ذكر «بيستن» أن الكتابات الحضرمية لم تذكر من أسماء الشهور إلا اسم شهر واحد، هو «ورخس ذصيد») (علي، جواد، المفصل).

وياسقاط رجب ربيعة من الأشهر الحرم يكون الرسول قد حل المشكلة: فقد سمح للحلة أن تمارس الصيد في رجبها، تبعاً لتقاليدها، لكن بعد أن صار خارج الأشهر الحرم. عليه، فقد سرت قاعدة تحريم الصيد على الأشهر الحرم كلها. لم يعد الصيد مسموحاً به في أي شهر من الأشهر الحرم. ففي سورة المائدة: ﴿وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة: 96]. وفيها أيضاً: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴿١﴾ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُحْلُوا شَعْيِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا ءَأَمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَنْبَغُونَ فَضُلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: 1-2]. وهكذا، فقد أحلت لكم الأنعام ﴿غَيْرِ مُحِلِّي الصَّيْدِ﴾ في الإحرام. ثم ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾، أي بعد أن تنهوا الحج والإحرام. أما الشهر الحرام في هذه الآية فهو شهر ذي القعدة، الذي حل محل شهر شوال على رأس الأشهر الحرم. والقرآن يطالب الكل، وعلى الأخص طائفة الحلة، بالالتزام بعدم الصيد فيه. فالحلة حرة في أن تمارس الصيد في شوال الذي خرج من الأشهر الحرم، لكن الصيد ممنوع في الأشهر الثلاثة الحرم المتتابعة الجديدة، وفي الشهر الحرام المنفرد بالطبع. ومثيرة للانتباه جملة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴿١﴾﴾، فهي إشارة إلى أن حكماً جديداً قد صدر بشأن مسألة الصيد، وعلى الحلة أن تفهم أن الله يسمح ويحظر، ينسخ ويثبت كما يريد.

بهذا الحل انتظم أمر حرمة شهور الحج. وهكذا، رضيت الخمس ورضيت الحلة، وهدأت النفوس في ما نفترض. رضيت الخمس بأن حُرِّمَ الصيد في الأشهر الحرم كلها، ورضيت الحلة بأن ظل الصيد حلالاً لها في شهرها الحرام القديم. صحيح أن هذا الشهر أزيح من صف الأشهر الحرم، لكنه ظل بالنسبة لها شهراً مقدساً، يحل فيه الصيد تقليدياً لفعل إلهها القديم، الإله الصياد المحارب.

أما الشهر الحرام الذي ورد في سورة البقرة فهو رجب مضر، أي الشهر السابع، وهو شهر الخمس في الحقيقة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قَاتَلُ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن

سَبِيلَ اللَّهِ وَكُفْرًا بِهِ، وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَإِخْرَاجَ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقْتَلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا ﴿٢١٧﴾ [البقرة: 217]. ومعروفة الحادثة التي جعلت عددا من المسلمين يقتلون أناسا من المشركين في آخر يوم في رجب. إذ تشاوروا في ما بينهم فقرروا أنهم إن لم يظفروا بهم احتموا بعد ذلك بالحرم، وأفلتوا، فقرروا قتلهم. وقد حصل اضطراب كبير في صفوف المسلمين بعد ذلك. إذ كيف يتم حرق حرمة الشهر الحرام بهذا الشكل، فنزلت الآية أعلاه، التي تتيح حرق حرمة الشهر استثناء في حال مواجهة المشركين.

منصل الأسنان

يدعى شهر رجب عند العرب بمنصل الأسنان، أو منصل الأُل، بالمعنى نفسه. لكن ما دام لدينا رجبان اثنان وليس رجا واحدا، فأى منهما صاحب هذا اللقب؟

المصادر العربية تنسب هذا اللقب لرجب مضر، أي الذي بين جمادى وشعبان. إذ يقال لنا أنه حصل على هذا اللقب لأنه شهر سلام: (كانوا يسمون رجا منصل الأسنان، أي مخرج الأسنان من أماكنها. كانوا إذا دخل رجب نزعوا أسنة الرماح ونصال السهام إبطالا للقتال فيه، وقطعا لأسباب الفتن لحرمة. فلما كان سببا لذلك سمي به. المحكم: منصل الأُل رجب، سمي بذلك لأنهم كانوا ينزعون الأسنان فيه أعظاما له، ولا يغزون ولا يغير بعضهم على بعض) (ابن منظور، لسان العرب، جذر رجب).

وهكذا، فشهر رجب شهر سلم لا حرب ورمي وصيد. لكن المشكلة أن الفعل (أنصل) ضد؛ أي أنه يحمل معنيين متعاكسين تماما: نزع الأسنان من الرماح والسهام، وتركيبها فيها: (أبو عبيد؛ أنصلت السهم: جعلت [أي ركبت] فيه نصلا. وقال: نصل السهم فيه: ثبت ولم يخرج... وقيل؛ نصل: نصل: خرج. أبو حنيفة: نصل ينصل نصولا: فارق القدح) (ابن سيده، المخصص). ويُثقل عن (الكسائي: أنصلت السهم، بالألف؛ جعلت فيه نصلا ولم يذكر الوجه الآخر، أن الإنصال بمعنى النزع والإخراج) (ابن منظور، لسان العرب، جذر نصل). وكما نرى فالكسائي يركز على معنى تركيب الأسنان في رؤوس الرماح، ويرى أنه المعنى الأساسي، حدّ أنه تجاهل المعنى المعاكس. عليه، فهناك احتمال كبير لأن يكون

معنى (منصل الأسنة) على عكس ما تفترض المصادر العربية؛ أي أنه يعني: مركب الأسنة في رؤوس الرماح.

ويقوي من هذا أن لدينا عدة أشهر محرمة، أي يحرم فيها الحرب والقتال، لكن أحدا منها لم يدع باسم (منصل الأسنة) فلماذا؟ نعم، لماذا يكون رجب مضر وحده هو من يأخذ هذا الاسم؟

نحن نعتقد أن اسم (منصل الأسنة) هو وصف لرجب ربيعة لا رجب مضر، لأنه الشهر الوحيد من الأشهر الحرم الذي كانت تتركب فيه الأسنة من أجل الصيد. ذلك أن إله هذا الشهر إله صياد رام. ونظن أن الحلة هم من كانوا يتعبدون لمثل هذا الإله. وما نفترضه نص عليه بالحرف خبر اليعقوبي، الذي أوردناه أعلاه: (وكان الحلة، وهي تميم، وضبة، ومزينة، والرباب، وعكل وثور، وقيس عيلان، كلها، ما خلا عدوان وثقيفا، وعامر بن صعصعة، وربيعة بن نزار كلها، وقضاعة، وحضرموت، وعك، وقبائل من الأزدي لا يجرمون الصيد في النسك) (اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي).

الأصم

ويدعى رجب أيضا بالأصم. ويعتقد المفسرون أنه سمي بهذا الاسم لأنه أيضا شهر سلام لا تسمع فيه قعقعة سلاح: (الأصم: رجب، لعدم سماع السلاح فيه. وكان أهل الجاهلية يسمون رجبا شهر الله الأصم. قال الخليل إنما سمي بذلك لأنه كان لا يسمع فيه صوت مستغيث، ولا حركة قتال، ولا قعقعة سلاح، لأنه من الأشهر الحرم فلم يكن يسمع فيه يا لفلان ولا يا صباحاه) (ابن منظور، لسان العرب، جذر صمم). ونظن أن هذا التفسير خاطئ. كما نظن أن ما أوصل إليه هو افتراض أن الاسم السابق (منصل الأسنة) يعني نزع النصال، أي توقف الحرب. أي أن الخطأ في تفسير الاسم الأول قاد إلى الخطأ في تفسير الاسم الثاني.

أما نحن فنعتقد أن هذا الاسم يخص رجب ربيعة أيضا، أي رجب الذي تسمع فيه قعقعة السلاح، وتركب فيه الأسنة في السهام والرماح. وهذا يعني أن اسم الأصم ليس على علاقة بسكوت قعقعة السلاح. وإله رجب هذا هو إله الحلة. وهو إله غير فيضي

شتوي قار. والآلهة الشتوية غير الفيضية ترتبط عادة بثلاثة أشياء: القمح، الحية، الرمح- العصا. لذا رأينا تمثال الإله شدرفة في المتحف السوري، يحمل: سنبله قمح ورمحا تلتف عليه حية. ووجود الحية حاسم هنا، خاصة إذا عرفنا أنها تدعى (الأصم) بالعربية: (الأصم من الحيات ما لا يقبل الرقية كأنه قد صم عن سماعها) (ابن منظور، لسان العرب، جذر صم). أكثر من ذلك، يخبرنا ابن طولون أن رجب يسمى الأصمب أيضا: (وبالأصب، بالباء، لأن كفار مكة كانت تقول: إن الرحمة تصب فيه صبا) (ابن طولون، فص الخواتم). يضيف غيره مؤكدا: (ويسمى رجب الأصم والأصب) (الجواليقي، شرح أدب الكاتب). ونحن نعرف أن الأصب هو الحية أيضا: (وفي الحديث أنه ذكر فتنا فقال: لتعودن فيها أساود صبا، يضرب بعضكم رقاب بعض. والأساود: الحيات. وقوله صبا، قال الأزهري، وهو راوي الحديث: هو من الصب. قال: والحية إذا أراد النهش ارتفع ثم صب على الملدوغ) (ابن منظور، لسان العرب، جذر صب). وهكذا فاسم رجب يلتقي بالحية في نقطتين.

أما الرمح فقد عرفنا أن رجب هو شهر الصيد بالسهم والرمح. فوق ذلك، فإن الرمح في العربية يدعى بالأصم. ونذكر قول عنتره:

فشككت بالرمح الأصم ثيابه ليس الكريم على القنا بمحرم
والأصم يعني: الكتيم، غير المجوف. وهكذا تكتمل الدائرة! بالطبع، يحصل أن تختلط الحية بالعصا والرمح في تماثيل الآلهة المشابهة لهذا الإله، كما رأينا مع تمثال الإله شدرفة الذي يحمل: سنبله قمح ورمحا تلتف عليه حية. أي أن الحية والرمح شيء واحد. كما يحصل أن تصوير الحية عصا، كما في قصة النبي موسى الذي تحولت عصاه إلى حية يهش بها على غنمه.

أخيرا، فإن الزبيدي ينقل لنا عن المفضل الضبي ما يؤكد أن الشهر الأصم هو شهر شوال: (قال المفضل الضبي: اسم شعبان في الجاهلية: عاذل، ورمضان: ناتق، وشوال: وعل، وذو القعدة: ورنه، وذو الحجة: برك، ومحرم: مؤتمر، وصفر: ناجر، وربيع الأول: خوان، وربيع الآخر: وبسان، وجمادى الأولى: رنى، وجمادى الآخرة: حنين، ورجب: الأصم، أو هو اسم شوال) (الزبيدي، تاج العروس). وهكذا، فالأصم اسم لشهر رجب، أو اسم لشهر شوال. وكنا قد افترضنا أعلاه أن شهر شوال هو الذي يدعى الأصم. وهكذا،

فنحن نعثر على نص يؤكد لنا هذا مباشرة. وبما أننا بتنا نعرف الآن أن شوال هو رجب، أي هو رجب ربيعة، فسوف نكون أكثر جرأة من الأصمعي، ونقول أن رجباً والأصم هما، معاً، اسمان لشهر شوال.

بناءً على كل هذا، فإن جملة (شهر الله الأصم) تعني (شهر الإله الأصم). أي أن الأصم صفة للإله لا للشهر. فالإله هو الأصم. وأغلب الظن أن الأصم هنا تعني: الكتيم. ذلك أن الآلهة الجاهلية تنقسم إلى قسمين: أصمّ كتيم، وأجوف. الأجوف فيه جانب بشري، مثل الإله اللات الذي كان في الأصل إنساناً ثم مات فصار إلهاً وعُبد، ومثل أوزيريس الذي كان ملكاً ثم صار إلهاً، ومثل جلجامش الذي كان ثلثاه إله وثلثه بشر. وبسبب هذا الجانب البشري يكون هذا الطراز من الآلهة أجوف. فالبشر صلصاليون، أما الآلهة، مكتملو الألوهية، فهم ناريون حديديون. ولأن في الآلهة الجوف جانب بشري فهم يغيبون ويعودون، يموتون وينبعثون. بينما الآلهة الصم الصلد الكتيم فخالدون أبداً. كل واحد منهم صمد. والصمد هو الكتيم الممتلي كالحديد: (المصمد، لغة في المصمت، وهو: الذي لا جوف له) (ابن منظور، لسان العرب، جذر صمد). و (المصمّد: الصُّلب الذي ليس فيه خور) (ابن منظور، لسان العرب، جذر صمد). وهكذا فنحن أمام أجوف فخاري، وكتيم حديدي. الإله الجنوبي فخاري صلصالي، أي من (صلصال كالفخار)، كما يقول القرآن، في حين أن الإله الشمالي الخالد من حديد كتيم، صلد، أصم، صمد.

الصلصال الأجوف مرتبط بالإنسان. فعندما خلق الله الإنسان صنعه من صلصال: (فمرت به الملائكة ففزعوا منه لما رأوه. وكان أشدهم فرعاً إبليس. فكان يمر به فيضربه، فيصوت الجسد كما يصوت الفخار تكون له صلصلة، فذلك حين يقول: «من صلصال كالفخار»، ويقول: لأمر ما خلقت. ودخل [إبليس] من فيه وخرج من دبره، فقال للملائكة: لا تهابوا من هذا، فإن ربك صمد وهذا أجوف، لئن سلطت عليه لأهلكته) (الطبري، تاريخ الطبري). وهكذا، فالإنسان أجوف، والإله صمد، أي أصم كتيم غير مجوف. أما الآلهة التي فيها جانب بشري، فهي أيضاً صلصالية جوفاء.

أما إبليس الذي عبر داخل الإله الأجوف، فيبدو أنه حية، أي رمز الإله الأصم. فالحية هي الجان، لذا حين صارت عصا موسى حية كانت: تهتز كأنها جان. وإبليس من

الجان: (كان إبليس من حي من أحياء الملائكة يقال لهم الجن خلقوا من نار السموم من بين الملائكة، قال: وخلق الجن الذين ذكروا في القرآن من مارح من نار) (القرطبي، تفسير القرطبي). أي أنه هنا حية الإله الأصم. وبما أن الأصم صمد فلا بد أن يكون لهذا علاقة ما بسورة الإخلاص بكل تأكيد: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص:2]. إذ قيل في تفسير الآية: (الصمد الذي ليس بأجوف) (الأصفهاني، الراغب، مفردات غريب القرآن).

ولعل ارتباط الإله الصمد بالنار يجعلنا نفهم قول المسيح في إنجيل توما: (إن القريب مني قريب من النار). كما يجعلنا نفهم علاقة إبراهيم بالنار، وعلاقة الإله الجاهلي (ذو الكفين) بالنار أيضاً:

يا ذا الكفين لست من عبادكا إني حشوت النار في فؤادكا

أسماء أخرى لرجب

ويجمع لنا ابن طولون المدقق مجموعة غريبة من أسماء شهر رجب:

(يسمى رجب بالأصم أيضاً، لأنهم كانوا يتركون القتال فيه، فلا يسمع صوت سلاح ولا استغاثة. وهو استعارة، وتقديره: يصم الناس فيه، كما قالوا ليل نائم أي ينام فيه. وبالأصب، بالباء، لأن كفار مكة كانت تقول: إن الرحمة تصب فيه صباً. وقد نهينا عن موافقتهم فيما يعتقدونه، ولهذا نسبة الشارع ﷺ في الصحيحين إليهم فقال: «رجب مضر». وبرجم، بالميم، لأنه ترجم فيه الشياطين أي تطرد. وبالهرم، لأن حرمة قديمة من زمن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. وبالمقيم، لأن حرمة قديمة من زمن مضر بن نزار ابن معد بن عدنان. وبالمقيم، لأن حرمة ثابتة لم تنسخ، لأنه أحد الأشهر الأربعة الحرم. وبالمعل، لأنه رفيع عندهم فيما بين الشهور. ومُنصل الأسد بكسر الصاد مخففة ويقال مشددة. قال الهروي وغيره: أنصت الرمح، نزعت نصله، ونصلته جعلت له نصلًا. وبمنصل الأل: والأل هنا: جمع ألّه، وهي الحربة. وبالمبرئ، لأنه كان عندهم في الجاهلية من لا يستحل القتال فيه برئ من الظلم والنفاق. وبالمقشش، لأنه كان يتميز في الجاهلية المتمسك بدينه، من المقاتل فيه المستحل له. وبالعتيرة، لأنه كان في الجاهلية يسمى بذلك. وقد وصلت أسماؤه إلى ثمانية عشر في خبر أسورة الذهب) (ابن طولون، فص الخواتم).

هذا نص مهم جدا. ورغم أن تفسيرات ابن طولون للأسماء لا أهمية لها، فإنه منحنا ثروة بجمعه لأسماء شهر رجب. لكننا بحاجة إلى جهد لفك لغز هذه الأسماء. غير أن مشكلتنا مع ابن طولون أنه نسي أن لدينا رجبين؛ رجب مضر ورجب ربيعة. وهو لا يخبرنا إن كانت هذه الأسماء تخص رجب مضر أم رجب ربيعة. ولعله كان يظن أن الأسماء كلها، وعددها 18 اسما، لكنه لم يذكرها كلها، تخص مضر ربيعة. وهو يصرح تقريبا بذلك بخصوص الاسمين: الهرم والمقيم، على الأقل. فهما اسمان قد وضعوا من زمن مضر، حسب قوله. أي أنها، بمعنى ما، يخصان رجب مضر.

أما نحن فنعتقد أن واحدا من هذا الاسمين فقط يخص رجب مضر، بشكل شبه مؤكد، وهو المقيم. ولحسن الحظ فإنه الاسم الأبسط والأكثر وضوحا. أي أنه ليس من مجال للجدل حول معناه. فهو مقيم من أقام، أي مكث في المكان طويلا. لذا حكمنا منذ البدء أنه يساوي الأحس في المعنى، كما مر سابقا. فالأحس هو المقيم. وحسب مكة مقيمون لأن إلههم مقيم أحس. وكذلك هي مضر، فهي حمساء مقيمة لأن إلهها مقيم أحس. وديانتها هي ديانة الحمس، أي المقيمين، ولهذا سمي شهرها المقدس باسم (المقيم).

المشققش

أما المشققش فهو، بناء على الروايات، على علاقة ما بسورتين من سور القرآن: (والمشققش: المبرئ، ومنه سميت ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ١ و ﴿قُلْ يَتَّيَبُهَا الْكَافِرُونَ﴾ ١) المشققشتان: أي يبرئان من النفاق) (ابن عباد، المحيط في اللغة). يضيف ابن قتيبة: (جاء في الحديث: كان يقال لـ ﴿قُلْ يَتَّيَبُهَا الْكَافِرُونَ﴾ ١ و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ١) المشققشتان. حدثني الرياشي عن الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء انه قال: إنما قيل لهما ذلك لأنهما تبرئان من الشرك) (ابن قتيبة، غريب الحديث). لكن ابن سيده يضع سورة الفلق محل سورة الكافرين (والمشققشتان: قل هو الله أحد وقل أعوذ برب الفلق) (ابن سيده، المحكم). وكل هذا أمر يثير الخيال. إذ قد يعني أن رب الفلق في القرآن هو رب شهر رجب عند الجاهليين. ويؤيد هذا أن هناك من يرى أن العاسق في السورة هو الحية، وقد علمنا أن الحية على علاقة بشهر رجب وإلهه. وثم خلاف هائل حول معنى (رب الفلق)، ولا نريد

أن ندخل فيه. لكننا نعتقد أن المصادر العربية لم تفهم معنى هذه الجملة، التي تعني في رأينا: رب الصخرة، أو رب الشق الصخري. والقالق في العربية هو شق الصخر. وفي اللغة المهرية، وهي لغة سامية ما زالت حية في جنوب الجزيرة العربية، فإن فلق تعني: صخرة.

أما اسم (برجم)، فمن غير الممكن أن يكون من الرجم بالنجوم كما يرى ابن طولون، لأن الباء فيه أصلية. ونحن نعتقد أن هذا الاسم على علاقة بالمثل الشهير: (إن الشقي وافد البراجم). والمثل: (قاله عمرو بن هند الملك وكان سويد بن ربيعة التميمي قتل أخاه وهرب فأحرق به مائة من تميم: تسعة وتسعين من بني دارم وواحدا من البراجم فلقب بالمحرق وستأتي القصة بتمامها في باب الصاد وكان الحارث بن عمرو ملك الشام من آل جفنة يدعى أيضا بالمحرق لأنه أول من حرق العرب في ديارهم ويدعى امرؤ القيس بن عمرو بن عدي اللخمي محرقا أيضا. يضرب لمن يوقع نفسه في هلكة طمعا) (الميداني، مجمع الأمثال). لكن للقصة تنويعات كثيرة، ولسنا نريد أن ندخل في تفاصيلها هنا. غير أننا نظن أن البراجم هنا على علاقة باسم (برجم) الذي يطلق على شهر رجب، وعلى إله شهر رجب ربها. وحتى لو كان هناك فعلا تحالف قبلي يدعى البراجم، ومنه الشقي القتل، فربما كان هذا التحالف من الذين يرمون رجب ويتعبدون لإلهه.

على كل حال، فوفود الشقي إلى مقتله ربما يشير إلى تقليد كان فيه الغرباء يقدمون، في وقت ما، كأضحية للإله. أي أن الغريب الوافد كان يلعب دور كبش الفداء. ويذكر هذا بنخبر عن ثيودولوس ابن نيلوس الذي خطف لتقديمه لكوكب الصباح. فقد: (ذكر نيلوس أن العرب سرقوا ابنه الجميل الصغير «ثيودولس» Theodulus، وقرروا تقديمه قربانا لكوكب الصباح. وقد قضى الطفل ليلة تعسة صعبة، فلما طلع الكوكب، وحان وقت تقريب الطفل قربانا له، نام مختطفوه، ولم يستيقظوا إلا وقد طلعت الشمس، وفات وقت القربان، وبذلك نجا الطفل من الهلاك) (علي، جواد، الفصل). بالتالي، يكون وافد البراجم قد أتى إلى حتفه بظلفه. ولعل البراجم أن تكون أياما محددة في شهر (برجم)، أي رجب، يتم فيها التضحية بوافد غريب.

لكن على كل حال، فكلمة وافد هنا شديدة الغموض، رغم ما قد يبدو على السطح من سهولة ووضوح فيها. والغالبية الساحقة على أنها تعني القدوم على الملوك لطلب

منحهم وعطاياهم. لكن آية في القرآن تضع شكوكا قوية على هذا التفسير: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا ﴿٨٥﴾ وَسَوْفَ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرْدًا ﴿٨٦﴾﴾ [مريم: 85-86]. والأكثرية على أن وفدا في هذه الآية تعني: راكبين. لكن هذا غير مقنع إطلاقا في رأينا. كما أن: (في الحديث: «وفد الله ثلاثة»). وفي حديث الشهيد: «فإذا قتل فهو وافد لسبعين يشهد لهم». وهكذا، فالشهيد حين يقتل يصبح (وافدا) لسبعين، دون أن ندري بدقة معنى هذا. لكن المؤكد أن ثمة رابطا بين الوافد والموت الديني والتقوى.

وإذا أضفنا إلى هذا أن عمرو بن هند الذي قتل وافد البراجم شخصية ميثولوجية، وأنه يلقب بالمرق، وأن التحريق، ثمرة مركزية في الديانة الإبراهيمية، فإن الطابع الديني للمثل يترسخ. وفي ما خص التحريق بالنار، نحن نذكر جميعا كيف أن النمروذ بنى حيرا، أي حظيرة ما، لإبراهيم وأشعل فيه النيران. كما نذكر (كبش المحرقة) عند إبراهيم. إذ جهز إبراهيم السكين والخطب لذبح ابنه، فسأله إسماعيل: لكن أين الكبش؟ وكان هو الكبش المقصود، لكنه استبدل بكبش حقيقي، هو كبش الفداء، أو (كبش المحرقة)، حيث النار والحريق. كذلك نذكر كيف آانس موسى نارا، وكيف اشتعلت العليقة أمامه في التوراة.

وهكذا، فنحن مع وافد البراجم مع أمر ديني في أغلب الظن. وهو ما يجعلنا أميل إلى أن نرى جملة (أوفد من المجبرين) كجملة دينية لها علاقة بالتضحية لا بالوفود وقدمها. أي له علاقة بإطعام الطعام على طريقة (مطعم الطير).

المعلی

بالطبع، تظل أسماء أخرى غامضة جدا، مثل المبرئ، والمعلی. وبخصوص الاسم الثاني لدينا قدح من قداح الميسر يسمى (المعلی). وهو السابع منها. وهو قدح له سبعة أسهم إذا كسب، وعليه سبعة إذا غرم. أي أنه أكثر أقداح الميسر نصيبا في الربح. لكننا لا نعرف كيف نربط هذا باسم شهر رجب الذي نتحدث عنها. فكلاهما معلی من دون أن نفهم الرابط بينهما. لكن ربما علينا أن نشير إلى أن الشهر السابع من شهور السنة، هو شهر مضر، وهو شهر بدء الفيض، أي زيادة الماء. وقد تكون هناك علاقة بين هذا وبين حصول

القدح السابع على أكثر الأنصبه في الميسر. أي أن الاسم (المعل) يعني في الأصل الكثرة والزيادة.

كذلك يقال لمن ينزل كي يفلت حبل البئر إذا علق بنتوء البئر المعل أيضا: (يقال إن المعل: الذي إذا زاغ الرشاء عن البكرة علاه فأعاده إليها) (مقايس اللغة، ابن فارس). يضيف ابن سيدة: (التعلية أيضا: أن يتأ بعض الطي في أسفل البئر فينزل رجل في أسفلها فيعلي الدلو عن الحجر الناقية) (ابن سيدة، المحكم). لكن عن ابن سيدة أيضا: (المعل: الذي يرفع الدلو مملوءة إلى فوق، يعين المستقى بذلك) (ابن سيدة، المحكم). بالتالي، يبدو أن للمعنى علاقة بتسهيل دفع الماء. وهذا يتوافق مع واقع أن النوق، أو طراز منها، يسمى المعل أيضا: (وللناقة حالبان أحدهما يمسك العلية من الجانب الأيمن والآخر يجلب من الجانب الأيسر، فالذي يجلب يسمى المعل والمستعل، والذي يمسك يسمى البائن) (ابن سيدة، المخصص). وهكذا، فالمعل هنا لها علاقة بتدقيق الحليب.

بناء عليه، يمكن، وبحذر شديد جدا، أن يكون لاسم المعل علاقة برجب مضر، شهر الإله الفيضي. وفي هذه الحال، يكون اثنان من المنهي عنهما من آية تحريمكم الخمر على علاقة بالحمس: الخمر والميسر: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة:90]. في حين أن الأنصاب تخص الخمس والحلة معا. أما الأزلام فأمرها غامض.

رجب الوعل

لكن ما هو أهم ما أشرنا إليه أعلاه، وهو أن شهر شوال، أي رجب ربعة، ربما كان يسمى عند العرب القدماء، أو العرب العاربة، كما تسميهم المصادر العربية، بالوعل. لكن المشكلة أن المصادر العربية تورد هذا الاسم مرة بالعين المنقوطة (وغل) أو (وغال)، ومرة بالعين المهملة: (وعل) أو (وعال)، مما يشير إلى وجود تصحيف. ونحن أميل إلى أنه بالعين، أي أنه تيس الجبل: (الوعل والوعل: الأروبي. قال ابن سيدة: الوعل والوعل جميعا تيس الجبل) (ابن منظور، لسان العرب، جذر وعل). يقول المفضل الضبي على افتراض أن الاسم بالعين: (وشوَالٍ: وَعَلٌ) (الزبيدي، تاج العروس). و(الوعل: الشريف...

واسم شوال) (الفيروزآبادي، القاموس المحيط). و(شوال: وعل، ابن دريد) (المرزوقي، الأزمنة والأمكنة). و(يقولون في شوال: وعل) (القلقشندي، صبح الأعشى). و(وعل وهو شوال) (د. جواد علي، الفصل).

وأن يكون اسم رجب وعل، أي ظبي وغزال، لهو دليل على ارتباط هذا الشهر بالوعول، كما أنه إشارة إلى أن إله هذا الشهر مرتبط بالوعول. وكل هذا له علاقة بطقس الذبيح الذي يفدى بتيس أروى، يتم اصطياده في رجب ربيعة.

والحقيقة أن الاسم (وعل) يوحي بأنه اسم مركب: (وع + إل)، أي الإله وع. وجذر (ووع) أو (يعع) لا يعطينا إشارات واضحة جدا بشأن طبيعة هذا الإله. لكنه يشير إلى وعوة الحرب وضجتها: (ابن سيده عن الأصمعي: الوَعَاوُعُ أصواتُ الناسِ إذا حملوا) (ابن منظور، لسان العرب، جذر ووع). وهو ما يشير إلى أننا أمام إله محارب. أو صوت التداعي على شيء: (اليَعِيَعَةُ حكايةُ أصواتِ القومِ إذا تَدَاعَوْا فقالوا: ياع ياع) (ابن منظور، لسان العرب، جذر ووع). و(الوعواع: الصوت والجلبة... قال المسيب: يأتي على القوم الكثير سلاحهم، فيبيت منه القوم في وعواع) (ابن منظور، لسان العرب). كما أن الجذر يشير إلى أصوات الكلاب والذئاب. وكل هذا يشير إلى السلاح والحرب والصيد، الأمر الذي يشير إلى أننا نتحدث عن إله صياد ومحارب. وتدعم اللغة المصرية القديمة هذا الاستنتاج: (وعو: جندي) (موني، برناديت المعجم الوجيز في اللغة المصرية، 1999، ص 74).

كل هذا يجعلنا نستنتج أن اسم (وعل) هو اسم للإله الصياد في الأصل: (وع إل)، وليس اسماً للظبي. فالظبي رمز لهذا الإله، وتمثيل له. من أجل هذا، سمي أشرف الناس وسادتهم بالوعول: (الأوعال والوعول: الأشرف... وفي الحديث: لا تقوم الساعة حتى تهلك الأوعال، يعني الأشرف. ويقال لأشرف الناس الوعول، ولأرادهم التُّحوت. وفي حديث أبي هريرة: لا تقوم الساعة حتى تعلقو التُّحوت وتهلك الوعول، وروي مرفوعاً مثله؛ قال الجوهري: أي يغلب الضعفاء من الناس أقوىاءهم) (ابن منظور، لسان العرب). فلأن الوعل هو الإله السيد، فقد صار كل سيد شريف وعلا. بالطبع، فإن الحديث المنسوب للنبي عن الوعول والتحوت غامض جدا، ولا يكاد المرء أن يقتنع بالتفسيرات المقدمة لكلمة التحوت. وهو يروى بصيغ أخرى: (لا تقوم الساعة حتى يظهر الفحش

والبخل، ويخون الأمين، ويؤتمن الخائن، وتهلك الوعول وتظهر التحوت. قالوا: يا رسول الله: وما الوعول؟ وما التحوت؟ قال: الوعول: وجوه الناس وأشرافهم. والتحوت: الذين كانوا تحت أقدام الناس لا يعلم بهم... شبه الأشراف بالوعول لارتفاع مساكنها... ومنه حديث أبي هريرة رضي الله عنه: إنه ذكر أشراف الساعة فقال: وإن منها أن تعلق التحوت الوعول؟ فقيل: ما التحوت؟ قال: بيوت القانصة يرفعون فوق صالحهم. كأنه ضرب بيوت القانصة، وهي قتر الصيادين، مثلا للأرذال والأدنياء، لأنها أرذل البيوت (الزخشي، الفائق). من الواضح من الصيغة الأخيرة للحديث أن الأمر يتعلق بالصيد والصيادين، لا بالتحوت والفوق. ويبدو أن الأمر يتعلق بانقلاب ذي طابع ديني، تظهر الوعول من تحت، وترتفع التحوت، التي لا ندرى ما هي.

الثيتل

وربما أمكننا أن ندعم أن شهر رجب على علاقة بالوعول من خلال ظبي آخر يدعى بالثيتل. وقد ورد ذكر الثيتل في شعر لأمية بن أبي الصلت:

والتماسيح والثياتل والأيسل شتى واليريم واليعفور
والثيتل وعل. وترى الغالبية من اللغويين أنه وعل الأروى، أي تيس الأروى الذي تحدثنا عنه أعلاه: (قال شمر: الثيتل: الذكر من الأروى) (الأزهري، تهذيب اللغة). وفي اللسان (الثيتل: الوعل عامة. وقيل هو المسن منها... وقيل هو ذكر الأروى) (ابن منظور، لسان العرب).
لكن هناك من يرى أنه طراز آخر من الظباء شبيه بالوعول: (الوعول كدر الألوان في أسافلها بياض، والثياتل مثلها في ألوانها وإنما فرق بينهما القرون) (الأزهري، تهذيب اللغة). وقيل إنه ظبي بقرون متشعبة، وقيل عكس ذلك أيضا: (ابن شميل: الثياتل تكون صغار القرون. والثيتل أيضا جنس من بقر الوحش ينزل الجبال. قال أبو خيرة الثيتل من الوعول لا يبرح الجبل ولقرنيه شعب) (ابن منظور، لسان العرب). وقد استند على بيت خراش للقول انه لا يبرح الجبل في ما يبدو: فإني امرؤ من بني عامر وإنك دارية ثيتل.

وإذا كان الوعل هو الثيتل، وهو ما نراه، فإن هذا الاسم قد يفتح لنا بابا لفهم الإله الوعل. ذلك أن ثيتل اسم مركب من: ثيت + إل. أي أننا هنا أمام الإله ثيت. يؤيد هذا أن

كلمة ثبت تعني: الضأن في اللغة الظفارية الجبالية في عمان. أما الثت فهو: الشق الصخري: (الثت: الشق في الصخرة... وقال أبو عمرو: في الصخرة ثت) (ابن منظور، لسان العرب). وعند الزهري: (أبو العباس عن ابن الأعرابي الثت الشق في الصخرة) (الأزهري، تهذيب اللغة). وعند الشيباني: (الثت: صدع في الأرض، وهي الثتوت) (الشيبياني، أبو عمرو، الجيم).

وهكذا، فالوعل هو الثيتل، والثيتل، أو الثتل، قد يكون إله الشق الصخري. عليه، يكون الوعل هو إله الشق الصخري. أي أنه رب الفالق الصخري. وعند هذه النقطة نصل إلى رب الفلق في القرآن: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ﴿١﴾﴾ [الفلق:1] الذي احتارت في معناه المصادر العربية. إنه ببساطة: رب الشق الصخري: (الأصمعي: الفلوق: الشقوق... والفلق: الشق. يقال: مررت بحرّة فيها فلوق: أي شقوق... والفلق والفالق: الشق في الجبل والشعب) (ابن منظور، لسان العرب).

نسبة ثلاثة إلى واحد

إذن، فقد كانت لدى الجاهلية أشهر حرم أربعة، ثلاثة منها سرد متتابعة، وواحد منفرد وحده؟ وقد وافقها الإسلام على ذلك. فلم قسمت الأشهر الحرم هكذا بنسبة واحد إلى ثلاثة: ثلاثة متتابعة مقابل واحد منفرد؟ أي لم فصلت الجاهلية، ثم الإسلام من بعدها، بين الأشهر الثلاثة والشهر المنفرد؟

لا يوجد جواب له معنى في المصادر العربية. والتعليقات المقدمة لا معنى لها: (وقد علل أهل الأخبار سبب ذلك بقولهم: «وإنما كانت الأشهر المحرمة: أربعة. ثلاثة سرد وواحد فرد، لأجل أداء مناسك الحج والعمرة، فحرم قبل أشهر الحج شهرا، وهو ذو القعدة، لأنهم يقعدون فيه عن القتال. وحرم شهر ذي الحجة، لأنهم يوقعون فيه الحج ويشغلون فيه بأداء المناسك. وحرم بعده شهرا آخر، وهو المحرم، ليرجعوا فيه إلى أقصى بلادهم آمنين، وحرم رجب في وسط الحول، لأجل زيارة البيت والاعتبار به لمن يقدم إليه من أقصى جزيرة العرب فيزوره، ثم يعود إلى وطنه فيه آمنا) (علي، جواد، المفصل).

ويعلق د. جواد علي على هذا التفسير بقوله: (ولكن تعليل أهل الأخبار لحرمه «رجب» التعليل المذكور لا يتناسب مع تعليلهم لحرمه الأشهر الثلاثة المحرمة، فإذا كانوا

قد حرموا ذا القعدة والمحرم بسبب الاستعداد للحج، وبسبب العودة منه إلى ديارهم كما زعموا، فإن تحريم «رجب» بسبب مجيء العرب فيه من أقصى جزيرة العرب للعمرة فيه، يستوجب أيضا إعطاء المعتمرين مدة مناسبة قبله وبعده للاعتار فيه، حتى يضمنوا ذهابهم إلى مكة وعودتهم منها بأمان، فالسفر سفر واحد لا يتغير من حيث الطول أو القصر في موسم الحج أو في موسم العمرة، لأن المسافات لا تتبدل بتبدل الطقوس الدينية، ولو عللنا سبب إطالة تحريم الأشهر الثلاثة بسبب الحج ووجود الأسواق، أي لعوامل اقتصادية ومنافع مادية، جاز قبول هذا التعليل، ولكن لم يفعلوا هذا الفعل بالنسبة لرجب، الذي تحتاج العمرة فيه إلى مدة أطول من الشهر للوصول في خلالها من أقصى مكان في جزيرة العرب إلى مكة، والعودة منها إلى مواطنهم؟ إذ لا يعقل أبدا بلوغ مكة والعودة منها سالمين إلى مواطنهم في العربية الجنوبية أو الخليج أو العراق في خلال شهر واحد، بل هو في نظري زعم من مزاعم أهل الأخبار (علي، جواد، المفصل).

أما نحن نرى أن للأمر علاقة بالكون وانقلاباته الفصلية: فالكون في طوره الفيضي، طور الماء السفلي، قصير جدا، فهو يتكون من ثلاثة أشهر فقط. إنه بقدر فيضان النيل الذي يبدأ في أواخر حزيران وينتهي مع أيلول، أي في الواقع ينتهي بعد نصف شعبان كما رأينا. وقد كان المصريون يعتقدون أن ماء فيضان النيل يأتي من باطن الأرض. في حين أن الكون في طوره اللافيضي يساوي تسعة أشهر. أي ثلاثة مقابل واحد. من أجل هذا يكون الحج الصيفي شهرا واحدا، ويكون الحج الشتوي - اللافيضي ثلاثة أشهر. الأمر إذن يتعلق بالكون وانقلاباته الفصلية، ولم يأت صدفة أبدا.

الفصل السادس عشر

حركة الماء العذب في الكون

لفهم ديانة العرب قبل الإسلام، ولفهم أديان المنطقة القديمة ككل، نحن ملزمون بأن نفهم حركة الماء العذب في الكون، من وجهة نظر القدماء. فديانة المنطقة تتركز حول حركة الماء العذب، واهب الحياة وما فيها.

والماء العذب مقسوم من وجهة نظر القدماء إلى قسمين، أو محيطين؛ واحد علوي، وواحد سفلي. الماء العلوي هو ماء المطر، والماء السفلي هو ماء الينابيع. والماءان في حركة تناوبية دائبة، كما لو أنهما دلوان على بئر، أو كما لو أنهما شادوف مصري بدلوين لا دلو واحدة. فحين ترتفع دلو تهبط الأخرى.

أما الماء العذب السفلي فيحيط بمياه البحار المالحة، أو تحيط به هذه المياه، لكنه لا يختلط بها. جاء في القرآن: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ ﴿٢٠﴾﴾ [الرحمن: 19-20]. والمرج هو الفصل. وقد أثار وجود (مرج) و(يلتقيان) في جملة واحدة اضطراباً هائلاً عند المفسرين. إذ كيف يلتقي البحرين وينفصلان في لحظة واحدة (مرج والتقيا)؟ والحق أنهما يلتقيان وينفصلان، بالفعل من وجهة نظر القدماء. فكل واحد منهما يماس الآخر ويلامسه، لكن اختلاطهما غير ممكن لأن إرادة الله تفصل بينهما ببرزخ غير مرئي. ولذلك فهما لا يختلطان، كما تقول سورة فاطر: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شْرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِن كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حَبْلَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَآخِرَ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [فاطر: 12].

وهذا الاعتقاد هو الاعتقاد البابلي واليوناني: (كان اليونانيون يتعقدون، كالبابليين، بوجود نهر عظيم يحيط بالكون ويقع وراء البحر ويحيط به دون أن يمتزج بمياهه. إن النهر العظيم أوقيانوس لا منبع له ولا مصب. لكنه أنجب كل الأنهار، والبحر برمته، وكل مياه الأرض، والآبار العميقة. ومنه انبثقت النجوم، باستثناء كوكبة الدب الأكبر) (الشوك، علي، جولة في أقاليم اللغة والأسطورة، ص 128، 1999).

عليه، فثمة محيط عظيم من المياه العذبة، هو أصل كل مياه الينابيع والأنهار. وحين يقال أن كل النجوم انبثقت من هذا النهر، فالقصد هو النجوم التي تتعلق بالماء السفلي، وهي نجوم الفيض، نجوم برج الجوزاء- الجبار. من أجل هذا استبعدت نجوم الدب الأكبر- بنات نعش الشمالية من الموضوع. فنجوم بنات نعش هي نجوم الشتاء، نجوم الماء العلوي، لا نجوم الماء السفلي. بالتالي، فالماء العذب السفلي مرتبط بنجوم برج الجوزاء وما حوله في جنوب السماء. والماء العلوي مرتبط ببنات نعش الكبرى والصغرى، وما حولهما، في شمال السماء.

والماء ان لا يلتقيان إلا في لحظات نادرة جدا. وحين يلتقيان يحلّ الطوفان العظيم، طوفان نوح، أو أتونبشتيم البابلي. وقد جاء وصف لحظة اللقاء هذه في القرآن: ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُّنْمِرٍ ﴿١١﴾ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدَرٍ ﴿١٢﴾ وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ الْأَوْجِ وَدُسْرٍ ﴿١٣﴾﴾ [القمر: 11-13]. وهكذا تدفق ماء السماء، وتفجر ماء الأرض، ﴿فَالْتَقَى الْمَاءُ﴾ أي الماء ان فالماء لا يثنى في العربية لكننا نشبه هنا تجاوزا، أي اجتمع الماء العلوي بالماء السفلي فحل الطوفان، فركب نوح سفينته ذات الألواح والدرس. ثم أمر الله المائين لاحقا أن يتراجعا: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَنَسَمَاءُ أَقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ﴾ [هود: 44]. لقد كبح ماء الصيف والشتاء معا، فأرسل نوح حمامته فوجدت أن الماء قد انحسر فعادت، والطين على رجليها، وغصن الزيتون في فمها.

أما الماء السفلي، فله حركته الخاصة، المرتبطة بكل تأكيد، بحركة الماء العلوي. إذ يترافق نزول الماء العلوي، تقريبا، مع تراجع الماء السفلي من اندفاعته إلى سطح الأرض. وقد كان القدماء يفهمون هذه الحركة على النحو التالي: للماء السفلي فترة يخرج فيها إلى

سطح الأرض، وفترة يغور فيها إلى أعماق الأرض. الفترة الأولى تبدأ بوادرها مع الانقلاب الصيفي، أي مع ظهور نجم الشعرى في أواخر حزيران. وفيها يبدأ الماء السفلي بتجميع نفسه للخروج إلى السطح، مؤدياً إلى فيضان النيل. فلم يكن لهذا الفيضان علاقة بالأمطار على هضبة الحبشة من وجهة نظر القدماء، بل كان مرتبطاً بمحيط الماء السفلي، الذي يفور تنوره في لحظة ما فيتدفق إلى السطح. وتنتهي هذه الفترة قبيل الانقلاب الخريفي. أما الفترة الثانية، فهي فترة عودة هذا الماء إلى الأعماق. وهي عودة تدريجية، تبدأ بانتهاء فترة (زيادة النيل)، ثم تنتهي بنقصانه. وحين يبدأ بالنقصان يكون الماء قد أخذ يعود إلى الأعماق من اندفاعته الصيفية، وتبدأ عيون الماء بالامتلاء من جديد.

ويبدو أن حركة الماء العلوي في أواخر الخريف، أي المطر الوسمي، تكبت حركة الماء السفلي الصاعد، وتدفعه نحو الأعماق. ففي اللحظة التي ينزل فيها المطر الوسمي، تكون قد انتهت حركة الماء السفلي الدافقة إلى الأعلى.

وقد جاءنا خبر هاتين الحركتين؛ حركة الصعود وحركة النزول في سياق الجدل الذي دار دوماً حول سبب فيضان النيل:

(قالت القبط: زيادته من عيون في شاطئه، رآها من سافر ولحق بأعاليه. ويؤيده ما رواه القضاعي بسنده إلى يزيد بن أبي حبيب «أن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه قال لكعب الأبحار أسألك بالله: هل تجد لهذا النيل في كتاب الله عز وجل خبراً؟ قال: إي والله! إن الله عز وجل يوحى إليه في كل عام مرتين؛ يوحى إليه عند خروجه فيقول إن الله يأمرك أن تجري، فيجري ما كتب الله له. ثم يوحى إليه بعد ذلك فيقول: يا نيل إن الله يأمرك أن تنزل، فينزل». ولا شك أن جميع الأقوال المتقدمة فرع لهذا القول، وهو أصل لجمعها) (صبح الأعشى، القلقشندي).

إذن، فلنيل حركتان؛ حركة صعود وحركة هبوط. الله يقول له: اصعد واجر، فيصعد ويجري، ثم يعود فيقول له: انزل، فينزل. بالتالي، ثمة وقت يصعد فيه الماء السفلي، ووقت يهبط فيه ويغور. ويمكن القول أن الأمر يتخطى النيل وشؤونه ليشكل قاعدة مركزية من قواعد أديان المنطقة. ومن دون فهم هذه القاعدة سوف نفشل في فهم أديان

المنطقة وأعيادها واحتفالاتها ومواقيتها. النيل مثل نموذجي، وقد بنيت هذه الفرضية انطلاقاً من حركته النموذجية، لكن القاعدة عمومية، وتسري على العالم كله.

وينقل لنا المقريري عن ابن خردابة صياغته الخاصة لهذه النظرية، والسبب الذي دعا الناس إلى الاعتقاد بها: (زعم أن الماء يسافر من كل أرض، وموطن إلى النيل تحت الأرض فيمده لأن النيل إنما يفيض في الخريف. والعيون والآبار في ذلك الوقت يقل ماؤها والنيل يكثر، فرأوا كثرة وقلة فأضافوا أحدهما إلى الآخر بالخيال) (خطط المقريري).

وهكذا فالماء، الماء التحتأرضي، ينطلق من كل أرض وكل موطن، ويسافر في رحلة سرية، قاصداً نهر النيل، ليمده بالماء ويدفعه إلى الفيضان، ويندفع معه خارجاً إلى سطح الأرض. وقد افترض الناس أن نقص ماء العيون والآبار دليل على وجود هذه الرحلة التي تؤدي للفيضان. فقبيل فيضان النيل تبدأ مياه الآبار والعيون بالنقص. وهو أمر راجع، بالطبع، إلى غوران الماء الذي جلبه الشتاء أو إلى نزحه من قبل الناس. لكنهم كانوا يعتقدون أن ماء العيون ينقص لأنه يرحل صاعداً إلى سطح الأرض. وفي اعتقادهم أنه حين يبدأ النيل بالنقصان يعود إلى الماء إلى العيون.

ويؤكد لنا القلقشندي في حديثه عن شهور القبط ما عرضناه:

(الشهر الثاني بابه: ودخوله في السابع والعشرين من أيلول من شهور السريان، وآخره السادس والعشرون من تشرين الأول منها... وفي سابعه نهاية زيادة النيل. وفي ثامن يكره خروج الدم. وفي حادي عشره يبتدئ النيل في النقص... وفي الثالث والعشرين منه تبتدئ كثرة الغيوم، وفي الرابع والعشرين منه تبتدئ أهل مصر الزرع) (القلقشندي، صبح الأعشى).

وهكذا، ففي السابع من بابه، أي في أوائل تشرين الأول، وهو شوال (رجب ربيعة) عند العرب، تنتهي زيادة النيل. أي يتوقف عن الاندفاع. وفي اليوم الثامن يكره خروج الدم، لأن خروج الدم نظير خروج الماء السفلي من الأعماق، وقد انتهت فترة خروجه. وبعد أربعة أيام من ذلك، أي في الحادي عشر منه، يبدأ النيل بالنقصان. وعند هذه اللحظة يبدأ ماء العيون بالازدياد حسب الاعتقاد، ويقام طقس هائل في كل مكان في المنطقة،

يمكن ان نسميه طقس، أو احتفال، (عودة الماء). أي أن الاحتفال يقام وقت انتهاء اندفاع الماء السفلي، وعودة الماء إلى العيون، وبداية سقوط المطر الوسمي في الخريف. أما احتفال عودة الماء هذا، فعلى علاقة بطقس الذبيح - مطعم الطير، وعلى علاقة بلعبة الميسر، التي نرى أنها مبنية في الأساس على طقس الذبيح.

ويجب أن نضيف شيئاً مهماً جداً، وهو أن بدء نقص الماء السفلي وعودته إلى الأعماق، يترافق مع بدء حركة الماء العلوي، عبر المطر الوسمي الخريفي. فهما يتمان معاً في بدء الخريف أو على أبوابه، أو في الواقع بين منتصف أيلول وأواخره التي يبدأ عندها الانقلاب الخريفي. وفي هذه الفترة بالذات، هناك خطر أن تتأخر عودة الماء السفلي من اندفاعته إلى الأعماق. وإذا حصل ذلك، التقى الماء؛ السفلي والعلوي، وحصل الطوفان. بالتالي، فمعرفة وقت تراجع الماء السفلي وبدء المطر العلوي مسألة دينية حاسمة. إنها بمعنى ما معرفة لتجنب الطوفان ودرئه، أو التخفيف من آثاره. وسوف ندهش نحن الآن من شدة تأثير هذه الفكرة على القدماء. فجوهر ديانتهم كان يتمثل في محاولة تجنب هذه اللحظة الكونية الخطرة.

على كل حال، فما نحن فيه هو احتفال خريفي من حيث المبدأ. ويبدو أن أعياد الحلة كانت تبدأ مع الانقلاب الخريفي، وتستمر حتى الانقلاب الشتوي.

الفصل السابع عشر

المطيبيون ولعقة الدم

تخبرنا المصادر العربية أن الصراع على السقاية والرفادة كان سبب قيام الحلفين المركزيين في مكة: الأحلاف - لعقة الدم والمطيبيون:

(أما الرفادة والسقاية، فإنهما لم تزالا في حياة قصي إلى عبد بن قصي. ثم صارتا إلى عبد الدار بن قصي، حتى عظم شأن بني عبد مناف بن قصي. فقالوا: نحن أولى بما يتولاه بنو عبد الدار منهم، فجمعوا من مال إليهم وعرف فضلهم، وهم: بنو أسد بن عبد العزى بن قصي، وبنو زهرة بن كلاب، وبنو تيم بن مرة بن كعب، ومن كان داخل مكة من بني الحارث بن فهر، وهم قوم أبي عبيدة بن الجراح، وأتوا بإناء فيه طيب، فغمسوا أيديهم فيه ومسحوها بالكعبة، وتحالفوا أن لا يسلم بعضهم بعضاً ما بل بحر صوفة. ويقال إنهم تحالفوا وتعاهدوا في منزل ابن جدعان. فسموا المطيبيين.

وحالف بني عبد الدار على منع المطيبيين من نشبتهم وإرادتهم: بنو مخزوم، وبنو جمح، وبنو سهم، وبنو عدي بن كعب. واجتمعوا، فقالت بنو عدي: إنما الطيب لربات الحجال. وأتوا بجفنة فيها دم، فغمسوا أيديهم فيها. وكانت العرب إذا تحالفت غمست أيديهم في الملح والرماد. فسمى بنو عدي بها لعقة الدم، وولغة الدم. ويقال إن بعضهم لعق من الدم. فيقال أن الفريقين من المطيبيين والأحلاف اقتتلوا، ثم اصطلحوا على أن جعلت الرفادة والسقاية لبني عبد مناف. ويقال أنهم لم يقتتلوا، ولكن الرجال سفرت بينهم حتى تراضوا بهاتين المكرمتين. فاحتملت بنو عبد مناف أعظم الأمور مؤونة. وسمي من حالف بني عبد الدار الأحلاف) (البلاذري، أنساب الأشراف).

إذن، فالصراع المركزي في مكة دار حول السقاية والرفادة. فقد كانت هاتان المهمتان بيد بني عبد الدار بن قصي. وعندما قضى عبد الدار، نازع أولاد عبد مناف، وعلى رأسهم بنو هاشم، أولاد عبد الدار على المهمتين المقدستين، فأخذوهما منهم. بالتالي، فأمر السقاية والرفادة كما تعرضه المصادر العربية أمر سياسة وغلبة وموازين قوى، لا أمرا دينيا تتحكم فيه قواعد ثابتة لا تتغير بسهولة. فبعد أن استقوى بنو عبد مناف وحلفهم، حلف المطيبين، أرغموا بني عبد الدار، وحلفهم، حلف لعقة الدم، على الاستسلام والقبول بحل وسط أفقدهم السقاية والرفادة، وأقصاهم عنها. أما نحن نظن أن الأمر أعقد من هذا بكثير. فهو يتعلق بالدين لا بالغلبة العسكرية.

أما أن السقاية لم تكن في الأصل مرتبطة ببني عبد مناف، أي بالحلة وحلفهم وإلههم، فأمر سليم في ما يبدو لنا. فالسقاية مرتبطة، في الأصل، بالصنم (مجازو الرياح) أي (ساقى الخمر). فهو الذي (يسقي). إذ هو صنم الإله المسؤول عن الماء التحتي، الذي يتدفق حتى إلى داخل العنب والتمر محولا الماء فيهما إلى خمرة. أما الرفادة، أي إطعام الطعام، فمرتبطة بصنم (مطعم الطير). فهو الذي (يطعم). وهذا الصنم مرتبط ببني عبد المطلب. فعبد المطلب ذاته كان يحمل لقب (مطعم الطير)، أي أن لقبه مثل اسم الصنم. وهذا يعني أنه كان كاهن هذا الصنم. وهكذا هو الأمر دائما، فالكاهن يأخذ اسم إلهه وصنمه لأنه يمثله على الأرض. وحين يكون الأمر أمر أصنام، فنحن نتحدث عن وظائف دينية أساسية لا تتغير بين عشية وضحاها.

كذلك، كان هاشم بن عبد مناف مرتبطا بإطعام الطعام أيضا. فقد أخذ لقبه، فهاشم لقبه وليس اسمه، من علاقته بالطعام. ذلك أن اسمه كان عمروا، فسمي هاشما لأنه كان يهشم الخبز ويصنع به الثريد لقومه: (أول من أطعم الثريد بمكة، وإنما كان اسمه عمرا، فما سمي هاشما إلا بهشمه الخبز بمكة لقومه) (سيرة ابن هشام). بالتالي، فقد كان هو أيضا مطعما ما. كما أن المجبرين، أي أولاد عبد مناف، كانوا كذلك مرتبطين بالخبز والقمح. واسمهم يدل على ذلك. فالخبز يدعى (جابر بن حبة).

عليه، فإطعام الطعام كان مرتبطا منذ البدء ببني عبد مناف، أي بالحلة، ولم يكن مرتبطا بالحمس، ولا بحلفهم، حلف لعقة الدم. بالتالي، فعبد مناف لم يقتصروا هذه المهمة

من عبد الدار. لكن السؤال هو: إذن، لماذا تصر المصادر العربية، إذن، على أن السقاية كانت عند عبد الدار، وأنها خرجت من أيديهم إلى عبد مناف، وبأي معنى؟

تفويض السقاية

نحن هنا، في ما نعتقد، أمام لغز علينا فكه لفهم الأمر كله. وكى نفهمه علينا، في ما يبدو، العودة من جديد إلى قصة حفر (بئر زمزم)، التي هي قصة مركزية في ديانة العرب قبل الإسلام. ونحن نعود من جديد، لأننا ذهبنا إليها في كتابنا السابقين (عبادة إيزيس وأوزيريس في مكة..) و (ذات النحيين)، وأرسيينا أسس فرضيتنا التي نعمل على تطويرها في هذا الكتاب. لكن يبدو أننا في حينها وهما في بعض النقاط التي علينا أن نصححها هنا. فقد افترضنا في الكتابين المذكورين ارتباط أضحية الذبحاء بتدفق الماء السفلي، ماء الينابيع. وكان هذا فرضاً صحيحاً. فقد تدفق دم الذبيح عبد الله، رمزياً من خلال الأضحية، في اللحظة التي تدفق فيها ماء زمزم. وهذا ما أخبرتنا به المصادر العربية:

(سمي [عبد المطلب] مطعم طير السماء؛ لأنه حين أخذ في حفر زمزم، وكانت قد اندفنت، جعلت قريش تهزأ به، فقال: اللهم إن سقيت الحجيج ذبحت لك بعض ولدي؛ فأسقى الحجيج منها؛ فأقرع بين ولده، فخرجت القرعة على ابنه عبد الله. فقالت أخواله بنو مخزوم: أرض ربك وافد ابنك، فجاء بعشر من الإبل فخرجت القرعة على ابنه، فلم يزل يزيد عشراً عشراً، وكانت القرعة تخرج على ابنه، إلى أن بلغها المائة فخرجت على الإبل، فحراها بمكة في رؤوس الجبال؛ فسمي مطعم الطير) (الزمخشري، الفائق).

الأمر إذن بسيط جداً وواضح جداً: إن تدفق ماء زمزم وسقيت منها الحجيج، ذبحت لك بعض ولدي. أي أن تدفق دم الذبيح يتلو تدفق الماء السفلي من العين. أو أن تدفق الماء السفلي من عين زمزم يستلزم تدفق دم الذبيح. فهو بديله وثمنه. فعبد المطلب يذبح ابنه رمزياً ويطعمه للطير، مقابل حصوله على الماء من تحت الأرض. ولأنه فعل ذلك فقد أخذ لقب (مطعم الطير).

أما لماذا كان عليه أن يقدم الضحية للحصول على الماء فواضح تماماً. فالماء السفلي لا يخصه، ولا يخص إلهه، بل يخص إله الماء السفلي، الذي يتمثل بصنم (مجاوز الريح = ساقى الخمر). وهذا الصنم هو صنم عبد الدار، صنم لعقة الدم، أي صنم الحمس.

والحال، أننا ظننا في كتابنا السابق (ذات النحيين) أن تدفق ماء زمزم مرتبط بفورة الماء السفلي صيفا، كما هو الحال مع فيضان الأنهر مثل نهر النيل. لذا حكمنا أن أضحية الذبيح كانت تقدم في الصيف، أي في الحج الصيفي:

(ويجب أن نلاحظ نقطة مهمة؛ وهي أن عبد الله «ذبيح» رمزيا وقت حفر زمزم، كما في الرواية، التي نقلناها عن الزمخشري: «وسمي مطعم طير السماء؛ لأنه حين أخذ في حفر زمزم، وكانت قد اندفنت، جعلت قريش تهزأ به، فقال: اللهم إن سقيت الحجيج ذبحت لك بعض ولدي». أي أن الرواية تربط التضحية بعبد الله بسيلان الماء في بئر زمزم. وهذا يعني أن إله عبد الله يذبح، أو يقتل، وقت تدفق الماء الأرضي، أي وقت الفيضان الصيفي للنيل، ووقت الفيضان الصيفي هو وقت تحول الماء في الفواكه إلى خمر، أي وقت تحول ماء العنب والتمر إلى نبيذ، أي أنه وقت ظهور مجاوز الرياح - ساقى الحجيج الخمر والماء. فظهوره يؤذن بموت مطعم الطير. وبعد حين، حين يحل الشتاء يعود مطعم الطير، ويختفي مجاوز الرياح) (محمد، زكريا ذات النحيين؛ الأمثال الجاهلية 2011، ص).

هذا التقدير كان خاطئا في ما يبدو لنا الآن. دليل ذلك أن بني عبد المطلب، وعلى رأسهم عبد المطلب، كانوا (يطعمون) وقت (تناوح الرياح). يقول مطرود بن كعب الخزاعي في رثاء عبد المطلب جد الرسول، وفي مدح بني عبد مناف:

هبلتك أمك لو نزلت بدارهم ضمنوك من جرم ومن إقراف
المنعمين إذا النجوم تغيرت والظاعنين لرحلة الإيلاف
والمطعمون إذا الرياح تناوحت حتى تغيب الشمس في الرجاف

أما تناوح الرياح فهو تقابلها. وهي تتقابل مرتين في العام؛ مرة في الانقلاب الربيعي، ومرة في الانقلاب الخريفي. ذلك أن الرياح الرئيسية عند العرب أربع، كل واحدة منها تقابل ركنا من أركان الكعبة: (الكعبة بنيت بحيث أن كل ركن فيها يقابل اتجاه ريح من الرياح الأربع التي تهب على مكة المكرمة خلال فصول العام. فالرياح الأولى تسمى الصبا، وكانت تهب على ركن الحجر الأسود، أي أنها رياح شرقية. والرياح الثانية تسمى الجنوب، وكانت تهب على الركن البياني وما حوله. والرياح الثالثة تسمى

الدبور، وكانت تهب على الركن الغربي وما حوله. والرياح الرابعة تسمى الشمال، وكانت تهب على الركن الشمالي وما حوله) (شلتوت، مسلم، الكعبة المشرفة والاتجاهات الأربع).

ومن بين الرياح الأربع، ثمة ريحان رئيسيتان: الجنوب والشمال. وتتناوح هاتان الريحان، أي تتواجهان، مرتين في العام. وينتج عن تناوحيهما ريح وسطى تهب في الاعتدالين الربيعي والخريفي، أي حين يستوي الليل والنهار. وكنا قد تعرضنا لهذه الرياح في كتابنا: ذات النحين، وقلنا:

(يبدو لنا أن رأي الجوهري هو الأقرب للصواب، فالصبا ريح تهب حين يستوي الليل والنهار، أي حين يصبحان سواء في الطول. وهذا يحصل مرتين في العام؛ مرة عند الاعتدال الربيعي، وأخرى عند الاعتدال الخريفي. ولعل لهذه الرياح علاقة بالرياح التي تحدث عنها مطرود بن كعب الخزاعي في مدح بني عبد مناف:

والمطعمون إذا الرياح تناوحت ورجال مكة مسنتون عواجف
فهم ربما كانوا يطعمون حين تنشأ ريح متوسطة، ريح اعتدال، عن تقابل ريحين متعاكستين وتناوحيهما. وهذه الرياح هي في ما يبدو ريح الصبا) (زكريا محمد، ذات النحين، ص). بالطبع، نصحح هنا ونقول أنها ريحان: ريح الصبا وريح الدبور. كما نضيف أن الدبور هي التي تحدث عنها مطرود الخزاعي. فريح الصبا تهب مع الاعتدال الربيعي. أما ريح الدبور فتهب عند الاعتدال الخريفي. وهي دبور لأنها تأتي من دُبر الكعبة، أي من خلفها، أي من غربي الكعبة لا شرقيها. أما الصبا فتأتي من أمام باب الكعبة، أي من الشرق، لذا سميت: القبول: (الدَّبُورُ: ريح تأتي من دُبرِ الكعبة مما يذهب [من المغرب] نحو المشرق... التهذيب: والدَّبُورُ بالفتح، الرياح التي تقابل الصَّبَا والقَبُولَ، وهي ريح تهب من نحو المغرب، والصبا تقابلها من ناحية المشرق) (ابن منظور، لسان العرب). وهكذا، فغرب الكعبة دبرها، مما يعني أن الاعتدال الخريفي، وقرينه الانقلاب الشتوي، لم يكونا في مركز الكعبة. وسوف نتحدث عن هذا حين نتحدث عن ترسيخ الطابع الإبراهيمي للكعبة بعد انتشار الإسلام.

وهكذا، فقد كان على عبد المطلب دفع ثمن الماء السفلي لسبيين؛ الأول أن هذا الماء يخص إله الحمس لا إله الحلة، الذي هو إله عبد المطلب. والثاني، أنه يستنبط الماء السفلي في

وقت نزوله، لا في وقت صعوده. بالتالي، فهو في الواقع يرغم الماء السفلي على التدفق، يوقظه من نومته، أي في الشتاء، أو على أبوابه، لا في الصيف. ولهذين السبيين، فقد كان عليه أن يدفع الثمن أضحية لإله الماء السفلي صاحب هذا الماء.

ولأن الماء السفلي يختفي في الشتاء، أي يندفن تحت الأرض (وكانت- زمزم- قد اندفنت)، ويتدفق في الصيف، فعلى من أراده في الشتاء أن يستدل عليه. ولن يده أحد إلا خبير الماء التحتي ومهندسه. وخبير الماء السفلي هو إما الغراب أو الهدهد. لذا يعتقد أن الغراب قادر على رؤية الماء تحت الأرض. ولذا يسمى الهدهد أيضا (فُنَاقن)، أي مهندس الماء السفلي. وقد استعان عبد المطلب بالغراب لكي يكشف له عن موقع عين زمزم. فقد سمع في نومه هاتفا يقول له: (احفر زمزم. قال: وما زمزم؟ قال: لا تنزح ولا تدم، تسقي الحجيج الأعظم، وهي بين الفرث والدم، عند نقرة الغراب الأعصم. قال: وكان غراب أعصم لا يبرح عند الذبائح مكان الفرث والدم- وهي شرب لك ولولدك من بعدك) (ابن سعد، الطبقات الكبرى). وهكذا، فنقرة الغراب هي التي حددت مكان زمزم. لقد نقر بمنقاره، ففتح ثقباً للماء السفلي، أي عيننا. وكان ثمن هذا الماء ذبح عبد الله رمزياً.

بناء عليه، فالأضحية، أضحية الذبحاء، أمثال عبد الله وإسماعيل، كانت تقدم مع الانقلاب الخريفي، عند نزول المطر الوسمي، مطر الخريف الذي يسبق مطر الشتاء.

بالتالي، فطقس الذبيح، أي طقس حفر زمزم، يحدث عند عودة الماء السفلي من صعده إلى سطح الأرض، ونزوله من جديد إلى الأعماق. وكنا قد وضحنا في وقت سابق أن هذه العودة تحصل في أوائل الشهر العاشر، أي أوائل شهر رجب العربي، أول شهور الحج الجاهلي. وهي عودة تدريجية، تبدأ بانتهاء فترة (زيادة النيل)، وتنتهي بنقصانه. وحين يبدأ بالنقصان يكون الماء قد أخذ يعود إلى الأعماق، حيث تبدأ عيون الماء بالتدفق من جديد، كما يفترض. ويمكن أن نسمي الاحتفال الذي يجري بعودته، بما في ذلك طقس الذبح، باسم (احتفال عودة الماء السفلي). ونظن أنه نظير عيد «بيت هشيؤفا» أي عيد «نضح الماء» أو (جرّ الماء) في التقليد التوراتي The Feast of drawing Water

في هذا الاحتفال يقدم الذبحاء من أمثال إسماعيل وعبد الله كثمن للماء السفلي. انطلاقاً من هذا، يمكن أن نفهم معنى تحول السقاية من عبد الدار إلى عبد مناف. فالماء

السفلي لبني عبد الدار وإلههم أصلاً. لكن حين يغور هذا الماء في الأعماق، ويتوقف عن الاندفاع في أوائل الخريف، فإن على من يريد أن يحصل على شيء منه ليستقي أو ليستقي الحجاج أن يدفع الثمن ويقدم أضحية فد: (عندما يتدفق الماء الجوفي من الأرض يكون على الذبحاء من أمثال عبد الله أن يذبخوا. تدفق دم الذبيح، الذي ترمز له أضاحي الحج، مرتبط بتدفق الماء مباشرة. هذا واضح تماماً. وربما من أجل هذا كان اسم كبش فداء الذبيح، على علاقة بالري والماء «أروى» (محمد، زكريا، ذات النحين، 2011، ص). بهذا المعنى، وبهذا المعنى فقط، كانت السقاية في يد عبد مناف. أي أنها كانت في أيديهم بشكل مؤقت، وبثمن، ولم تكن ملكية غير مشروطة.

وهذا ما لم نكن ندركه بدقة عندما كتبنا كتابينا السابقين. فلم نكن ندرك كيف أن الرسول دعي باسم (ابن مطعم الطير وساقى الحجيج). فقد فهمنا كونه ابن مطعم الطير، لكننا لم نفهم لم يكون ابن (ساقى الحجيج) في حين ان السقاية تخص (مجاوز الرياح) صنم الحمس. لكن الأمر يتضح لنا الآن، فعبد المطلب الحلي يحصل على حق سقاية الحجيج من إله الماء السفلي، إله الحمس، مؤقتاً، وبثمن. بالتالي، يصبح ساقياً للحجيج.

لكن بما أننا حكمنا أنه كان هناك حجان في الجاهلية؛ حج صيفي وحج شتوي، فإنه يبدو أن السقاية في الحج الشتوي هي التي كانت لبني عبد مناف. أما في الحج الصيفي، فقد ظلت السقاية لغيرهم، في أغلب الظن. غير أن السقاية في الحج الصيفي كانت سقاية النبيذ في ما يبدو. ففي حج الشتاء يُسقى الحجيج الماء، وفي حج الصيف يُسقون النبيذ.

عليه، فالإطعام وقت تناوح الرياح مرتبط، في ما نعتقد، بالصنم مطعم الطير، وبالذبيح عبد الله. وهو يطعم الطير أي يقدم لها الخبز - اللحم للطيور مقابل الماء السفلي. فالطيور ممثلة الإله في وجهه المعاكس، الذي يمثله (مجاوز الرياح)، المرتبط بطائر المكاء وبالغراب والهدهد.

كبش الفداء

بناء على كل ما قيل، نستطيع أن نصل الآن، ربما، إلى جذور كبش الفداء. فقد كان على عبد المطلب أن يقدم ابنه أضحية لأنه استخدم الماء السفلي لسقاية الحجيج: (اللهم إن

سقيت الحجيج ذبحت لك بعض ولدي). وكي لا يقتل ابنه فقد كان عليه أن يفديه بكيش، إذا قارنا قصة ذبحه بقصة ذبح إسماعيل. فإسماعيل افتدي بتيس أروى نزل من جبل ثبير:

(قال الحسن: ما فدي إسماعيل إلا بتيس من الأروى هبط عليه من ثبير، فذبحه إبراهيم فداء عن ابنه... وقال أبو إسحاق الزجاج: قد قيل أنه فدي بوعل، والوعل: التيس الجبلي) (القرطبي، تفسير القرطبي). يضيف الزمخشري: (وعن الحسن: فدي بوعل أهبط عليه من ثبير). فعلى ظهر هذا الجبل، جبل الذبحاء، كان همى حيوانات الأروى الإلهية: (والعصم تأمن في ثبير).

وربما من أجل هذا كان اسم كيش فداء الذبيح (الأورى)، على علاقة بالرّي والماء. أي أن التوافق اللفظي بين (روى) و (أروى) لم يأت مصادفة.

لكن فداء عبد الله بتيس أروى يقتضي صيده من جبل ثبير، حيث همى حيوانات الإله. لهذا كان يسمح للحلة بالصيد في أحد الأشهر الحرم، شهر رجب ربيعة، أي الشهر الأول من شهور الحج. فقد كانوا بحاجة إلى صيد تيس الأروى لتقديم كبش الفداء في هذا الشهر. لكن الأروى من ناحية ثانية رمز إلههم الصياد وحيوانه. بالتالي، فقد كانوا في الواقع يقتلون إلههم أو ابن إلههم كفدية، كما هو الحال مع إسماعيل. ومن أجل ذلك، من أجل فعلتهم الشنيعة هذه، وهي فعلة دينية، فقد كان على عبد المطلب أن يدفع دية تيس الأروى مائة من الإبل: (وكانت القرعة تخرج على ابنه، إلى أن بلغها المائة فخرجت على الإبل، فنحرها بمكة في رؤوس الجبال؛ فسمي مطعم الطير) (الزمخشري، الفائق). أي أننا انتقلنا من أضحية إلى أضحية هكذا: عبد الله - تيس الأروى - الإبل. وهذا يعني أن الإبل في النهاية هي ثمن الماء السفلي.

وعند هذه النقطة بالذات نكون قد عدنا إلى المثل الشهير (أشرق ثبير كيما نغير)، الذي عرضنا له في كتابنا ذات النحيين، ولم نتمكن وقتها من الوصول إلى حل مؤكد له. أما الآن فنستطيع القول أن أمره قد حل. فالكلمة الأولى في المثل هي (إشْرَق) بمعنى اصطبغ بحمرة دم الأضحية، وليس (أشْرَق) بمعنى أضىء. وكنا في ذلك الكتاب قد وضعنا احتمال أن تكون الكلمة بهذا المعنى. لكننا ظننا وقتها أن اصطبغ بالدم يكون من

أجل تدفق الماء السفلي في فترة الصيف، أي في فترة صعوده لا هبوطه: (اصطبغ بحمرة الدم واغرق به يا ثبير، أي أن الكلمة بكسر الهمزة وفتح الراح «إشرق»). وهذا يعني ان المثل يقول: «اغرق يا ثبير بالدم واصطبغ به كئما نغير». وهذا النداء قد يكون موجها للجبل، أو للإله الذي يمثله الجبل. وفي هذه الحالة يكون الإله الذبيح هو الثبير. وإذا صح هذا يكون الثبير هنا بمعنى الهالك، لأن الثبور هو الهالك. أي أن ثبيرا هو الإله في مظهره الميت القاتل الهالك، الذي يتدفق دمه فداء لتدفق الماء التحتي، الماء الأرضي، ماء الينابيع، ماء الفيضان الصيفي) (محمد، زكريا ذات النحين، 2011، ص).

أما الآن، فمن الواضح لنا أن دم الذبيح يشرق من أجل الحصول على الماء السفلي في رجعتة الخريفية، لا في دفقته الصيفية. بالتالي، يكون معنى المثل: اصطبغ يا ثبير بالدم كئما (نغير)، بفتح النون لا بضمها (نغير) كما افترضت المصادر العربية، أي كي نشرب ونستقي، أو نمتار الطعام والرزق، أي أن نأكل دم الذبائح الطقسية. ذلك ان جذر (غير) يعطي المعنيين: (غار الغيث الأرض يغيرها: إذا سقاها. وغارنا الله بخير. وأرض مغيرة ومغيورة. وغرنا بخير: أي غثنا) (ابن عباد، المحيط). يضيف اللسان: (وغارهم الله بخير ومطر؛ يغيرهم غيرا وغيارا ويغورهم: أصابهم بمطر وخصب، والاسم الغيرة. وأرض مغيرة بفتح الميم ومغيورة: أي مسقية. يقال: اللهم غرنا بخير وعرنا بخير... وغارنا الله بخير كقولك أعطانا خيرا؛ قال أبو ذؤيب:

وما حمل البختي عام غياره عليه الوسوق برها وشعيرها
وغار الرجل يغوره ويغيره غيرا: نفعه) (ابن منظور، لسان العرب). عليه، يكون المعنى اصطبغ يا ثبير بدم الضحية كي نستقي الماء السفلي، أو كي نأكل لحم الأضحية الإلهية.

والمعنيان يتوافقان مع ظهور الماء الأرضي المحبوس ليسقي الناس ويغيثهم ويطفئ عطشهم في الحج، أو مع تقاسم لحم الأضحية الإلهية وأكلها.

بالتالي، يكون الحج الذي كان يقال فيه (إشراق ثبير كئما نغير) هو حج الشتاء لا حج الصيف. ومن أجل هذا كان (أبو سيارة) يركب فيه حماره وهو يفيض بالناس. فالحمار رمز الشتاء. وكنا قد تساءلنا عن وجود ذلك الحمار، وقلنا أنه لم يدخل المسرح صدفة، وأنه ليس دابة حمل، بل هو ممثل الإله في طوره الشتوي.

على كل حال، فإن الأضحية تقدم، عمليا، للطائر الذي هو رمز إله الحمس. فالنخمة الصيفية الفياضة تتمثل بطائر هو المكاء أو الغراب أحيانا. ولأن عبد المطلب أطمع الطائر، فقد سمي (مُطعم الطير) أو (مطعم طير السماء).

أبيمالك و«بئر سبع»

ويبدو أننا نعثر على قصة (شراء) الماء التحتي التي نحن بصدددها في سفر التكوين في العهد القديم. وهي موجودة بنسختين؛ نسخة إبراهيمية ونسخة إسحاقية. ولم يكن المكيون بحاجة إلى استعارة هذا التقليد لا من العهد القديم ولا من غيره. فهو تقليد المنطقة كلها، وموجود بنسخ مختلفة في كل مركز من مراكزها. فعبد المطلب في الواقع شبيه إبراهيم وطراز منه.

أما النسخة الإبراهيمية من القصة فهي كالتالي:

(وعاتب إبراهيم أبيمالك لسبب بئر الماء التي اغتصبها عبيد أبيمالك. فقال أبيمالك: لم أعلم من فعل هذا الأمر. أنت لم تخبرني، ولا أنا سمعت سوى اليوم. فأخذ إبراهيم غنما وبقرا وأعطى أبيمالك، فقطعا كلاهما ميثاقا. وأقام إبراهيم سبع نعاج من الغنم وحدها. فقال: إنك سبع نعاج تأخذ من يدي، لكي تكون لي شهادة بأني حفرت هذه البئر. لذلك دعا ذلك الموضوع بئر سبع، لأنهما هناك حلفا كلاهما. فقطعا ميثاقا في بئر سبع، ثم قام أبيمالك وفيكول رئيس جيشه ورجعا إلى أرض الفلسطينيين) (الكتاب المقدس، تكوين 21: 25-32).

ونظن أن نظرة واحد تكفي كي يتبين الشبه بين قصة (بئر سبع) وقصة (بئر زمزم). فقد دفع إبراهيم (غنما وبقرا) لأبي مالك نظير حفر البئر واستخدام مالها. أما النعاج السبعة التي أفرزها إبراهيم لأبيمالك، فربما تكون رمزا لنجوم الثريا السبعة التي يكون غورانها هو بدء (عودة) الماء السفلي من رحلة فيضه إلى السطح. دليل ذلك ان كلمة الظباء والبقرة الوحشي يطلق عليهن اسم (الكواكب) أحيانا في العربية، وهو ما ورد في شعر أمية ابن أبي الصلت:

(وإنما المهابة في الأصل البلورة. وقال في «التذكرة» في بيت أمية بن أبي الصلت:

رسخ المها فيها فأصبح لونها في الوارسات كأنهن الإثمد
المها: الكواكب. وكما سمي الكواكب المها، فكذلك سمي الأطباء الكواكب؛ قال في
صفة فلاة:

كأن نجومهن سماء ليل

يريد: طباءهن نجوم سماء ليل (المخصص، ابن سيدة). يضيف ابن سيدة: (أبو عبيد
نعاج الرمل البقر من الوحش واحدها نعجة ولا يقال لغير البقر من الوحش نعاج وقد
تقدم أنها الشاة الجبلية) (ابن سيدة، المخصص). وهكذا، فالطبباء كواكب، والكواكب طبباء.
والنعاج منها خاصة هن طبباء الأروى، التي كنا بصدددها في قصة الذبحاء.

أما (أبيمالك) فهو، في أغلب الظن، (مالك) زعيم أيسار لقمان وواسطة عقدهم.
وقد عرفت جارية أنه زعيمهم من دون جهد حين وصف لها: (وأما هذا فمالك: أولنا إذا
دعينا، وحامينا إذا غزينا، ومطعم أولادنا إذا شتونا، ومفرج كل كربة أعيت علينا. ...
فناولت العس مالكا وكان سيدهم) (الضبي، المفضل الأمثال). وعلاقته بموضوعنا تتضح من
جملة (مطعم أولادنا إذا شتونا). فعند غوران الثريا، أي عند بدء المطر الوسمي أو قبيله
بقليل، يتسلم مالك، كما تسلم أبيمالك الأضحاحي من إبراهيم، وقطع لحمها ووزعها على
الناس. عليه، فالشبه اللفظي بين (مالك) و (أبيمالك) ليس من باب المصادفة، بل من باب
التأصل.

على كل حال، فمن المحتمل أن تقطيع لحوم الأضحاحي هذا كان رمزا للعهد بين
أبيمالك وإبراهيم. ولعل جملة (قطع العهد) هنا آتية من تقطيع لحم الأضحاحي. إذا لماذا
(يقطع) العهد قطعاً، في حين أن العقد يرمم برما؟ السبب أن الحصول على الماء لمن لا حق
له فيه كان يتم عن طريق تقطيع الأضححية، في حين أن العقد العادي بين اثنين كان يتم عن
طريق عقد عقدة في حبل.

أما النسخة الإسحاقية من القصة، فنعثر عليها في الإصحاح السادس والعشرين
من سفر التكوين:

(وجميع الآبار التي حفرها عبيد أبيه في أيام إبراهيم أبيه طمها الفلسطينيون وملاؤها ترابا. وقال أبيمالك لإسحق اذهب من عندنا لأنك صرت أقوى منا جدا. فمضى إسحق من هناك ونزل في وادي جرار وأقام هناك. فعاد إسحق ونش آبار الماء التي حفرها في أيام إبراهيم أبيه وطمها الفلسطينيون بعد موت أبيه. ودعاها بأسماء كالأسماء التي دعاها بها أبوه. وحفر عبيد اسحق في الوادي فوجدوا هناك بئر ماء حي. فخاصم رعاة جرار رعاة لإسحق قائلين لنا الماء. فدعا اسم البئر عسق لأنهم نازعوه. ثم حفروا بئرا أخرى وتخاصموا عليها أيضا. فدعى اسمها سطننة. ثم نقل من هناك وحفر بئرا أخرى ولم يتخاصموا عليها. فدعا اسمها رحوبوت. وقال إنه الآن قد أرحب لنا الرب وأثمرنا في الأرض. ثم سعد من هناك إلى بئر سبع. فظهر له الرب في تلك الليلة وقال أنا إله إبراهيم أبيك. لا تخف لأني معك وأباركك وأكثر نسلك من أجل إبراهيم عبدي) (الكتاب المقدس، تكوين 26: 15-24).

وكما نرى، فثم خلاف على بئر ماء. فرعاة أبيمالك قالوا: (الماء لنا). أي أنه لهم هم أتباع إله الماء السفلي. لذا فقد دفنوا الآبار التي حفرها إسحق، أو أعاد حفرها في الحقيقة لأن الأمر يتعلق بإعادة الحفر، كما مع عبد المطلب. وقد دفن أتباع أبيمالك الآبار كما حصل مع عبد المطلب في مكة تماما. لكن هذا الخلاف حل تاليا. ولا بد أن إسحق دفع الثمن قبل أن يحل. بالطبع، فأسماء الآبار في القصة بحاجة إلى تحليل. وتحليلها سيؤدي إلى مزيد من فهم الأسطورة، لكن لا مساحة لنا هنا للقيام بمثل هذا الأمر.

الصراع حول الكأس المقدسة

إذن، فقصة عبد الله الذبيح - وقصة الذبيح إسماعيل هي قصة الصراع من أجل إعادة قسمة المهات بين الطرفين، أو قل قسمة مهمة السقاية على وجه الخصوص. إذ يتم، في ما يبدو، قسمة السقاية إلى قسمين: سقاية الخمر وسقاية الماء. بحيث تصبح سقاية الماء في الخريف والشتاء خاصة بالحلة وإلههم وحجهم، لكن مقابل ثمن، وسقاية الخمر في الصيف خاصة بالحمس وإلههم وحجهم، مقابل أضحية.

من هنا يمكن فهم خبر حديث طاووس عن شرب النبيذ: (وكان طاووس يقول الشرب من النبيذ من تمام الحج أخبرنا عبد الوهاب بن عطاء قال أخبرنا بن جريج

أخبرني بن طائوس عن أبيه أن رسول الله ﷺ شرب من النبيذ ومن زمزم) (ابن سعد، الطبقات الكبرى). كما يمكن فهم الخبر الذي ذكر أنه شرب من سقاية النبيذ، هو الخارج من تقليد مضاد للخمر. فقد كان يفعل هذا بهدف توحيد المذهبين المركزيين؛ الخمس والحلة في شعب واحد، أو أمة واحدة. لذا جمع الحجين الجاهليين في حج واحد، أي أنه صار حجا يشمل سقاية النبيذ والماء. ومن يريد أن يوحد فلا بد أن يضع نفسه في الوسط بينهما، أي أن يتعامل مع الخمر والماء. لذا قال القرآن: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة:143]. والناس هنا مشركو مكة من حمس وحلة. بالتالي، فقد شرب الرسول من النبيذ في هذا السياق لا غيره، قبل أن يتم منع النبيذ والخمر نهائياً، بسبب المشاكل التي سببها.

بناء عليه، يمكن تصوير الصراع بين الخمس والحلة بخصوص السقاية على أنه صراع بين سقاية الخمر وسقاية الماء. في حج الصيف تمتلئ السقاية، أو الصواع، نبيذاً، وفي الشتاء ماء. وعلى هذا الأساس الديني نشأت أسطورة الصراع على (السقاية) أو (الصواع)، أو أسطورة فقدها أو سرقتها، التي هي من أهم أساطير المنطقة. وهي معروضة في القرآن بوضوح في قصة سرقة إناء السقاية بين بنيامين ويوسف. فقد أخفى يوسف السقاية- الصواع في رحل أخيه بنيامين، واتهمه بسرقتها:

﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتْهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقَدُونَ ﴿٧١﴾ قَالُوا نَفَقَدْ صُوعَ الْمَلِكِ وَلَمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ ﴿٧٢﴾ قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْتَنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ ﴿٧٣﴾ قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ ﴿٧٤﴾ قَالُوا جَزَاؤُهُ مِنْ وُجْدٍ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ ﴿٧٥﴾ فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وَعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وَعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿٧٦﴾ قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَّانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ ﴿٧٧﴾﴾

[يوسف:70-77].

الأمر هنا في منتهى الوضوح؛ سرق بنيامين، أي ابن اليباني، أي ابن الجنوبي، أي ابن برج الجوزاء الصيفي الجنوبي، الصواع، من يوسف، فانكشفت سرقة. فقال إخوة

بنيامين: وما الجديد هذا؟ لقد فعل يوسف الفعلة ذاتها من قبل: ﴿قَالُوا إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَفَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ﴾. إذن، فكل واحد يسرق الصواع من أخيه مرة. في الصيف يسرقها بنيامين وأمثاله، أي يسرقها (مجازو الرياح)، لكي يملأها نبيذا. وفي الخريف - الشتاء يسرقها يوسف وأمثاله، كي تملأ ماء. صراع دائم لا يتوقف حول هذا الإناء، وحول ملئه بالخمر أو الماء.

وآيات سورة يوسف تتحدث عن (السقاية) و (الصواع) باعتبارهما شيئا واحدا: ﴿فَلَمَّا جَهَرَهُمْ بِجَهَارِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رِجْلِ أَخِيهِ﴾ و ﴿قَالُوا نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ﴾. وقد لاحظت المصادر العربية ذلك، واستتجت في غالبيتها ان الصواع هو السقاية: (حدثنا الحسن بن محمد، قال: حدثنا عفان، قال: حدثنا عبد الواحد، عن يونس، عن الحسن أنه كان يقول: الصُّوع والسقاية سواء، هما الإناء الذي يشرب فيه) (تاريخ الطبري). لكن ظل هناك دوما من يتساءل عن سبب هذه التسمية المزدوجة. وقد اقترح بعضهم أنه: (لعل يوسف كان يسميه سقاية وعبيده صواعاً) (الزخشري، الكشاف). لكن من المحتمل، وإن ليس بشكل مؤكد، ان اسم الإناء يتغير بتغير اليد التي تسيطر عليه أو تسرقه. فحين يكون بيد الصيف، أي يد بنيامين وأمثاله، يكون صواعا. وحين يكون بيد يوسف وأمثاله فهو سقاية.

أما بخصوص مصطلح سقاية الذي يتكرر بخصوص العباس عم النبي، فالمقصود المبنى الذي يشمل أحواض السقاية وكان له في الجاهلية: (وكان في السقاية ستة أحواض، منها ثلاثة، طول كل حوض منها خمسة أذرع ونصف، وعرض كل حوض منها ذراعان، وطول كل حوض منها في السماء ثلاثة أذرع ونصف، وثلاثة أحواض، طول كل حوض منها ذراع ونصف في السماء) (الأزرقي، أخبار مكة). هذا المبنى يعادل السقاية - الإناء الذي نتحدث عنه، الإناء الشتوي. ويبدو أنه كانت هناك سقاية نبيذ غير سقاية الماء تستخدم في الحجج الصيفي، ما لم تكن السقاية ذاتها تتحول من سقاية الخمر إلى سقاية النبيذ.

وتعطينا المصادر العربية كل ما هو طريف وظريف عن سرقة يوسف التي أشارت إليها الآيات إشارة غير مباشرة. فهذه المصادر لا يخطر ببالها أبدا أن يكون القرآن يشير إلى

سرقة يوسف لسقاية حين يقول: ﴿ قَالُوا إِن يَسْرِقُ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِنْ قَبْلُ ﴾ . فهي تعتقد أن سرقة السقاية تمت مرة واحدة فقط من قبل بنيامين. لذا فهي تتساءل عن كنه سرقة يوسف التي أشارت إليها الآية، فتأتي لنا بالكاشف الجميل. فيوسف في خبرها سرق منطقة يعقوب، أي حزامه. أي أن الصراع كان في الماضي بين يوسف ويعقوب، لكنه على من يرث منطقة إسحق، أي على حزامه، وعلى من يرثه منها:

(قال الضحاك وغيره: كان أول ما دخل على يوسف من البلاء أن عمته.. كانت أكبر ولد إسحاق، وكانت لها منطقة إسحاق، وكانوا يتوارثونها بالكبر، وكانت راحيل أم يوسف قد ماتت، فحضنته عمته وأحبته حبا شديدا فكانت لا تصبر عنه؛ فلما ترعرع وبلغ سنين وقع حبه في قلب يعقوب؛ فأثاها وقال: يا أختاه سلمى إلي يوسف، فوالله ما أصبر عنه ساعة واحدة. فقالت: ما أنا بتاركته.

فلما غلبها يعقوب قالت: فدعه عندي أيما أنظر إليه، لعل ذلك يسليني عنه. ففعل ذلك يعقوب؛ فلما خرج يعقوب من عندها عمدت إلى منطقة إسحاق فحزمتها على يوسف تحت ثيابه وهو صغير، ثم قالت: لقد فقدت منطقة إسحاق فانظروا من أخذها. فالتمست فلم توجد؛ فقالت: اكشفوا أهل البيت. فكشفوهم، فوجدوها مع يوسف (النويري، نهاية الأرب).

إذن، فالمنطقة إرث يعقوب، لكن يوسف سرقها، أو سرقها عمته، ووضعها على وسطه. والحال، أن المنطقة هي (حزام الجوزاء). فحزام الجوزاء يدعى بالمنطقة بالضبط: (وتسمى الثلاثة النيرة المصطفة التي على وسطه [وسط الجبار] منطقة الجوزاء، ونطاق الجوزاء، والنظام والنظم، فيروى أيضاً نظم الجوزاء، وفقار الجوزاء) (الآبي، نثر الدر).

عليه، فقد سرق يوسف منطقة يعقوب، أي سرق صيفه وخمره. أي أن الحزام هنا عدل الصواع تماما. فحين يسرق الحزام قد يكون قد سرق الصواع ليملاه ماء بدل الخمر الذي يسيله برج الجوزاء ومنطقته. لكن من المحتمل، بالطبع، أن يتعلق الأمر بمنطقة تصبح (منطق الجوزاء) في الصيف، وتصبح في الشتاء منطقة معادلة هي النجوم الثلاث التي تدعى (ذيل بنات نعش). فهي العدليل الشتوي لحزام الجوزاء. فحين يلبس يوسف

منطقته يحل الشتاء، وحين يلبسها يعقوب يحل الصيف. أي أننا أمام منطقة واحدة تذهب في الشتاء إلى الشمال، وتكون في الصيف في الجنوب.

ويخبرنا بعض المصادر العربية أن العير في الآية: ﴿ثُمَّ أَذِّنْ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ كانت قافلة حمير: (وكان مجاهد يقول. كانت العير حميرا) (الطبري، تاريخ الطبري). ونظن ان الأمر على عكس ذلك، فقافلة بنيامين الصيفي يجب أن تكون قافلة جمال. فالجمل رمز الصيف اليماني، أي الجنوبي. أما الحمير فرمز الشتاء. لذا فقافلة يوسف يوم سرق الصواع هي التي يجب ان تكون قافلة حمير.

وربما يكون للصواع، أي الكأس المقدسة هذه، علاقة بدم الأضحية التي كانت تقدم في رجب. فمن المحتمل أن دم الأضحية كان يجمع فيها. ذلك أن إله الحمس يريد من الأضحية دمها لا لحمها. وكما علمنا من قبل، فقد تشكل حلف الأحلاف بوضع جفنة فيها دم حيث وضعوا أيديهم فيها ولعقوا الدم، فسموا: لعقة الدم. ذلك أنه لا فارق ميشولوجيا بين الدم والخمر، فهما معنا يعنيان الروح في مقابل الجسد. من أجل هذا قال المسيح حين كسر الخبز: كلوا هذا جسدي، أي لحمي، وحين صب الخمر قال: واشربوا هذا دمي. ولعل هذه الجفنة - الكأس هي ذاتها التي قال عنها المسيح هو على الصليب: رب اعبّر عني هذه الكأس. فلكل وقت كأسه. وحين يحل الوقت المضاد وكأسه يكون موت الإله وغيابه.

عليه، فالصواع، أو السقاية، هو الكأس المقدسة الشهيرة في الأدب المسيحي. بالتالي، فالصراع على الصواع هو صراع على من يحصل على الكأس المقدسة، كي يملأها خمرا أو نبيذا.

الرجبية

وثمة ذبيحة نسك جاهلية تدعى الرجبية، أو العتيرة، ظلت حتى الإسلام. والإجماع على أنها كانت تقدم في شهر رجب، ولذا سميت رجبية. لكن يختلف على توقيتها الدقيق. فهناك من يقول أنها تذبح في الأول من رجب، وهناك من يقول في العشر الأوائل منه. أي أنها في كل الأحوال في الثلث الأول من رجب. لكن هذه الرجبية تدعى بالعتيرة

أيضا عند الغالبية: (العتيرة... ذبيحة كانوا يذبحونها في اليوم الأول من شهر رجب ويسمونها الرجبية) (الدميري، حياة الحيوان). ويستشهد على ذلك بحديث نبوي يساوي فيه بين الرجبية والعتيرة:

(حدثنا معاذ بن معاذ العنبري، عن عبد الله بن عون، قال: حدثني أبو رملة، عن مخنف بن سليم، قال ونحن وقوف مع النبي ﷺ بعرفة، فقال: يا أيها الناس إن على أهل كل بيت في كل عام أضحية وعتيرة. هل تدرون ما العتيرة؟ قال: فلا أدري ما كان من ردهم عليه. قال: هي التي يقول الناس الرجبية) (الطحاوي، بيان مشكل الآثار).

لكننا لا نعرف في أي حجة قال الرسول كلامه عن العتيرة والرجبية. وتحديد الموعد أمر مهم. ذلك أنه لو كان قوله في حجة الوداع لصار علينا، في ما يبدو، أن نفترض أن الرسول يسن سنة جديدة تصبح فيها العتيرة هي الرجبية. وكنا في فصل آخر قد أوضحنا أهمية خطبة حجة الوداع التي كانت تأسيسا جديدا تم فيه إعادة تسمية الأشياء. بالتالي، فقد يكون ما قاله الرسول عن العتيرة والرجبية داخلا في باب إعادة التحديد والتسمية. أي أن الرسول أراد أن يوحد بين أضحيتين ويجعلها أضحية واحدة. وإذا صح هذا فهو يعني أنه ثبت العتيرة وألغى الرجبية عمليا. بالتالي، يمكن فهم بداية الحديث التي تتحدث عن أن (على كل بيت في كل عام أضحية وعتيرة)، باعتبارها تحديدا لعدد الأضاحي السنوية، وتقليصها إلى اثنتين بدل ثلاث: أضحية عيد الأضحى والعتيرة. فقد صارت الرجبية والعتيرة معا أضحية واحدة هي العتيرة.

ذلك أن من الصعب التصديق أن سامعي الرسول على عرفه لم يكونوا يعرفون ما هي العتيرة وما هي الرجبية، وأنهم كانوا ينتظرون الرسول كي يبين أمرهما لهم. فهذه أضاحي دينية يعرفها الكل. بالتالي، فالأقرب للمنطق ان الرسول كان يسن شرعة جديدة تدمج بين العتيرة والرجبية، وتجعلها أمرا واحدا يدعى العتيرة. ويدل على هذا خبران:

الخبر الأول: من الطحاوي يقول أن الرجبية كانت أضحية لأهل البيت خاصة: (قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله تعالى عن العتيرة: ذُبِحَ كان في الجاهلية، كانوا يذبحون في رجب شاة، وهي الرجبية، كان أهل البيت يذبحونها فيأكلون ويطبخون

ويطعمون) (الطحاوي، بيان مشكل الآثار). الرجبية، إذن، أضحية يقدمها أهل البيت في رجب. وأهل البيت حلة. بالتالي، فرجب المذكور هنا هو رجب ربيعة.

الخبر الثاني: من الدارقطني جاء فيه: (قال الزهري: والعتيرة ذبح كان لمضر في الجاهلية) (سنن الدارقطني). وهذا خبر مهم جدا. فالعتيرة أضحية بمضر. وهو ما قد يشير إلى أنها ذبيحة كانت تقدم في (رجب مضر)، أي في الشهر المنفرد من شهور الحج العربية، وهو الشهر السابع من شهور السنة العربية، أي أنه شهر تموز كما أوضحنا من قبل. بالتالي، تكون العتيرة أضحية حمسية تقدم في الصيف في (رجب مضر). من أجل هذا لا بد أن يكون رجب الذي لقب بالعتيرة (رجب العتيرة)، الذي أخبرنا عنه ابن طولون، هو رجب مضر. أما الرجبية فأضحية حلية تقدم في (رجب ربيعة)، أي في الخريف، عند المطر الوسمي.

ويؤيد أننا في الأصل أمام أضحيتين مختلفتين ما أورده الطبري في سياق الحديث عن نسب معد. فقد أورد سلسلة نسب له تتكون من أربعين أبا وقارنها بقوائم التوراة، وحدثنا فيها عن العتيرة والرجبية: (قال: نبيت بن عوص، وهو ثعلبة. قال: وإليه تنسب الثعلبية. ابن بورا، وهو بوز، وهو عتر العتائر، وأول من سن العتيرة للعرب. ابن شوحا، وهو سعد رجب، وهو أول من سن الرجبية للعرب) (الطبري، تاريخ الطبري). بالتالي، فهناك شخصان مختلفان سنا في البدء العتيرة والرجبية. فالذي سن العتيرة هو غير الذي سن الرجبية.

بالتالي، فحديث الرسول عن أن العتيرة هي الرجبية، ربما كان في الواقع توحيدا للأضحيتين، أضحية رجب مضر وأضحية رجب ربيعة، في أضحية واحدة. والهدف إلغاء فكرة وجود حجین؛ واحد للحمس وواحد للحلة.

ونحن هنا مهتمون بذبيحة آل البيت، آل عبد المطلب. فهؤلاء هم الذين كانوا يذبحون في رجب، ويطعمون الناس، كما قال مطرود الخزاعي في رثاء عبد المطلب:

هبلتك أمك لو نزلت بدارهم ضمنوك من جرم ومن إقراف
المنعمين إذا النجوم تغيرت والظاعنين لرحلة الإيلاف
والمطعمون إذا الرياح تناوحت حتى تغيب الشمس في الرجاف

وأبيات مطرود الخزاعي هذه تكشف عن توقيت الذبيحة الرجبية. فال عبد المطلب يطعمون (إذا الرياح تناوحت)، أي وقت تقابل ريحين. فالتناوح هو التقابل. فحين تتقابل رياح الجنوب مع رياح الشمال، أي حين يتقابل الصيف والشتاء في الاعتدالين الربيعي والخريفي، تنشأ رياح وسطى بينهما، أو ريحان وسطيان؛ واحدة في الربيع هي الصبا، وواحدة في الخريف هي الدبور. وريح الصبا لطيفة ناعمة، أما الدبور فباردة. وهذه الرياح تحدث عند تغير النجوم (المنعمين إذا النجوم تغيرت). وأغلب الظن أن تغير النجوم هنا يتوافق مع طلوع الثريا المسائي في الخريف، أو يكون قريباً منه. فطلوعها الصباحي مؤشر على الصيف: (طلوعها صباحاً [أي مع شروق الشمس] لاثنتي عشرة ليلة تمضي من شهر أيار، وهو شهر مايو) (تفسير القرطبي). لكن ليس الثريا وحدها لأنه لو أرادها وحدها ما قال النجوم بالجمع. بالتالي سقوط الهنعة مثلاً قد يكون مشتملاً في التعبير: (وجعلوا الزمن الثاني الشتاء وحصته من السنة أحد وتسعون يوماً بسقوط أول نجومه الهنعة والذراع والثرثرة والطرقة والجبهة والزبرة والصرفة، فسقوط الهنعة يكون لعشر ليال تمضي من كانون، فعند ذلك تسقط الهنعة، وينتهي طول الليل وقصر النهار بعد ذلك بإحدى عشرة) (الآي، نثر الدر). أما طلوعها الآخر، وهو طلوع ليلي، فهو سقوطها ومنقسمها، أي طلوعها المسائي، مؤشر على الاعتدال الخريفي: (قال ذو الرمة يذكر مطراً عند سقوط الثريا:

أصاب الأرض منقسم الثريا بساحية وأبعها طلالا
 وإنما خص الثريا لأنه زعم أن العرب تقول: ليس شيء من الأنواء أغزر من الثريا.
 أراد أن المطر كان عند نوء الثريا، وهو منقسمها لغزارة ذلك المطر) (الزبيدي، تاج العروس).
 أما مطرها فهو الوسمي في أغلب الظن.

والثريا تسقط وتنقسم حين يستوي الليل والنهار في الاعتدال الخريفي: (فإذا طلعت الثريا استوى الليل والنهار، وكل واحد ثنتا عشرة ساعة) (القرطبي، تفسير القرطبي).

وأغلب المفسرين على أن آية ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ ﴿١﴾ في سورة النجم، إنما تتحدث عن سقوط الثريا (العرب تسمي الثريا «النجم»، اسماً علمياً لها مختصاً بها دون النجوم، وفي

التنزيل العزيز ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ ﴿١﴾ فسّر بأنه قسم؛ أقسم الله عز وجل، بالثريا، معناه: والثريا إذا سقطت. والعرب تعظم الثريا، ويكثر ذكرها في شعرهم لأنها عندهم من نجوم الأنواء التي لا تخلف، وإذا طلعت في الشتاء اشتد البرد عند طلوعها) (التيفاشي، سرور النفس). يضيف الطبري: (فقال بعضهم: عني بالنجم: الثريا، وعني بقوله «إذا هوى»: إذا سقط، قالوا: تأويل الكلام: والثريا إذا سقطت) (الطبري، تفسير الطبري).

عليه، فالرجبية أضحية تقدم عند هوي النجم، أي عند سقوط كوكبة الثريا مع الاعتدال الخريفي، الذي يتوافق مع أمرين: المطر الوسمي الأول، وعودة الماء من رحلته إلى سطح الأرض من جديد إلى الآبار والعيون. وفي هذا التوافق قد يبدو وكأن المطر الوسمي هو الذي أرغم الماء السفلي على العودة بعد رحلته الطويلة من أجل دفع نهر النيل إلى الخروج.

وكل هذا يقودنا إلى (عبد الله الذبيح)، وإلى (مطعم الطير). فقد ذبح عبد المطلب ابنه عبد الله رمزيا، وأطعم لحم فديته للطيور والناس، فأخذ لقب (مطعم الطير). وهذا يعني أن الأمر يتعلق بالإطعام. فهل تكون أسطورة (مطعم الطير) هي أصل الذبيحة الرجبية؟ أي هل يكون طقس الذبيح، الذي ذبح فيه رمزيا عبد الله بن عبد المطلب، تم في العشر الأول من رجب وقت تناوح الرياح وقدوم ريح الدبور، كما أخبرنا مطرود الخزاعي: المطعمين إذا الرياح تناوحت حتى تغيب الشمس في الرجاف إذا صح هذا، فالذبيحة الرجبية هي التكرار السنوي للذبيحة القديمة، ذبيحة (مطعم الطير)، ذبيحة عبد الله.

السابع والعشرون من رجب

وفي التقليد الشعبي أن الإسراء والمعراج حصل في ليلة السابع والعشرين من رجب: (قال النووي رحمته الله في الروضة: كان المعراج بمكة ليلة السابع والعشرين من رجب بعد النبوة بعشرة سنين وثلاثة أشهر) (الصفوري، نزهة المجالس). أما التقليد الإسلامي الرسمي فقد وقف موقفاً متشككاً جداً من الربط بين ليلة السابع والعشرين من رجب وبين الإسراء والمعراج. يقول ابن كثير: (وقد أورد حديثاً لا يصح سنده ذكرناه في فضائل

شهر رجب أن الإسراء كان ليلة السابع والعشرين من رجب، والله أعلم) (ابن كثير، البداية والنهاية). يضيف مصدر حديث: (نحتاج إلى أن نعرف ما يقع اليوم في واقعنا الإسلامي، وفي أكثر الدول من احتفال بليلة السابع والعشرين من رجب، والقول بأنها ليلة الإسراء والمعراج، أو عيد الإسراء والمعراج، فهل هذا حق؟... هل ثبت تحديد تاريخ الإسراء والمعراج وهل معرفته فائدة؟ أما ثبوت تعيين تاريخ الإسراء والمعراج فلم يثبت على الإطلاق أي دليل صحيح صريح في تحديد وقت الإسراء والمعراج. وكل ما نعرفه من خلال السيرة هو أن الإسراء والمعراج كان قبل الهجرة، هذا هو القول الراجح) (الحوالي، شرح العقيدة الطحاوية).

عليه، فالتقليد الرسمي ينكر أن تكون ليلة السابع والعشرين من رجب موعد الإسراء والمعراج، مثلما أنه كان يتخرج من تقليد ليلة النصف من شعبان: (ليس في ليلة النصف من شعبان حديث يعول عليه لا في فضلها ولا في نسخ الآجال فيها فلا تلتفتوا إليها) (تفسير القرطبي). غير أن علينا، في ما نفترض، أن لا نتجاهل التقليد الشعبي بخصوص الربط بين رجب والإسراء. فنحن نتحدث عن معتقدات دينية مغرقة في القدم يكون التقليد الشعبي في العادة أفضل من يمثلها. والتقليد الشعبي هنا يصر على ربط الإسراء بليلة السابع والعشرين من رجب. وهذا الربط يعكس تقليدا من ما قبل الإسلام في ما نظن. وإذا صح هذا، فإن من المفترض أن تكون ليلة السابع والعشرين من رجب هذه ليلة مقدسة عند الجاهليين أيضا. بالطبع، لا حاجة إلى التذكير أن رجب المقصود هنا هو رجب ربيعة، أي شوال. وقد بينا من قبل أن شوالا هو بدء انتهاء حركة الماء السفلي إلى الأعلى. لذا فمن المنطقي أن يكون السابع والعشرون من رجب على علاقة بالحركة المضادة ببدء حركة الماء العلوي أيضا. ونظن أن ليلة السابع والعشرين من رجب كانت، في عرف الجاهلية، هي الليلة التي تبدأ فيها حركة تقدم الماء العلوي. أي حلول الشتاء الفعلي. وهو ما يمكن ربطه بالمطري الوئي. فبعد المطر الوسمي، مطر الاعتدال الخريفي، يأتي، في ما يبدو، المطر الولي الشتوي.

بناء على ما سبق، تكون رحلة الإسراء والمعراج في أصلها الجاهلي مرتبطة، بشكل ما، بحركة الماء العلوي في بدئه.

بالتالي، نكون في رجب أمام طقسين احتفاليين:

الأول: طقس الذبيح، الذي تقدم فيه الرجبية، وهو احتفال بعودة الماء السفلي، وهو وقت هويّ الثريا.

الثاني: طقس الإسراء، وهو طقس تقدم الماء العلوي، الشمالي، الشتوي.

الفصل الثامن عشر

معنى اسمي المطيين ولعقة الدم

عند محاولة فهم اسمي حلفين المطيين ولعقة الدم، نظن أنه لا يتوجد لدينا مشكلة في فهم اسم الأول منهما (لعقة الدم). فقد تحالفوا بغمس أيديهم في الدم، أو بغمس أصابعهم في هذا الدم ولعقه، لذا سموا بلعقة الدم. عليه، فقد سموا بلعقة الدم من واقعة لعقهم للدم. المشكلة تكمن في اسم (المطيين). فلماذا يغمسون أيديهم في الطيب؟ لماذا تكون الدم في مواجهة الطيب؟ لماذا تكون جفنة دم في مقابل جفنة طيب؟ ما العلاقة بين الدم والطيب؟ ولماذا يضع الحلف الأول شيئاً في فمه، ولا يضع الحلف الآخر شيئاً في الفم؟

نضع هذه الأسئلة، لأننا إذا انطلقنا من القسمة الأشد عمومية، فإن الكون يتبدى كأضحية تنقسم إلى لحم ودم، أو خبز وخبز، حيث الخبز هو اللحم والخمر هو الدم. وقد ينفع لفهم هذا استحضار قول المسيح هنا: (وفيا هم يأكلون أخذ يسوع الخبز وبارك وكسر وقال خذوا كلوا. هذا هو جسدي. وأخذ الكأس وشكل وأعطاهم قائلاً اشربوا منها كلكم لأن هذا هو دمي للعهد الجديد الذي يسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا) (الكتاب المقدس، متى: 26: 26-28).

في آيات الإنجيل هذا يتضح:

أولاً: أن الخمر دم: (وأخذ الكاس... قائلاً... هذا هو دمي).

ثانياً: أن الخبز جسد: (أخذ يسوع الخبز... وبارك وكسر وقال... هذا هو جسدي).

الكون يتبدى هنا، بالفعل، كأضحية، كقربان. في هذا القربان يكون الدم - الخمر في جهة، والجسد - اللحم في الجهة الأخرى. أما هنا، فالدم للعقة الدم، أي للحمس. اللحم لا يخصهم. هذا أمر لا شك فيه. لذا فهم لا يأكلون اللحم في الحج. فاللحم لنقيضهم من المطيين الحلة: (كانوا إذا خرجوا حجاجاً لم يستحلوا أن يشترؤا شيئاً ولا يبيعوه حتى يأتوا منازلهم إلا اللحم) (ابن حبيب، المحبر). لذا فنحن نفترض أن لحلف لعقة الدم علاقة بالصنم (مجاوز الريح)، الذي يعني اسمه (ساقى الخمر). فالخمر هي الدم. لقد شرب اللعقة الدم أو لعقوه، كما لو أنهم شربوا الخمر. أما المطيين، فيجب أن يكون على علاقة بالطعام والأكل، لا بالشرب. أي يجب أن يكونوا على علاقة باللحم - الخبز.

المنطقي، إذن، ان يكون اسم المطيين آتياً من الجسد - الخبز، أي من العنصر المقابل، كي يكتمل التضاد بين الدم واللحم، بين الخمر والخبز. لكنهم لم يفعلوا ذلك، فقد أسسوا حلفهم بغمس أيديهم في الطيب. فما معنى هذا؟

ومع ذلك، فإن كان اسم (المطيين) قد أخذ بالفعل من الطيب - العطر، فإنه سيحيلنا إلى الحلة. فشرية الحلة كانت تبيح لهم أن يتطيبوا بالعطر، وأن يدهنوا بالمعطرات في نسكهم: (كانوا يدهنون) (ابن حبيب، المحبر). و(كانوا يدهنون ويتطيبون) (اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي). أما الحمس فكان محظوراً عليهم ذلك: (لم يدهنوا، ولم يمسوا النساء ولا الطيب) (اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي). يضيف المحبر: (ولا يمسون دهناً) (ابن حبيب، المحبر).

بالتالي، وانطلاقاً من اسم المطيين أنفسهم، لا يجد المرء بداً من القول إن ثمة علاقة بين المطيين والحلة. لكن الغريب أن المصادر العربية لا تربط مباشرة بين طيب الحلة واسم المطيين. فهي غافلة عن أن حلف المطيين مكون أساساً من قبائل حلية. وأغلب الظن أن ذلك راجع للقناعة الراسخة، والخاطئة أيضاً، والقائلة بأن الرسول أحس لا حلي. وإن كان كذلك، فلا بد أن يكون حلف قومه من المطيين حلفاً حمسي. وهذا ما يكبت أي تفكير بالعلاقة بين الحلة والمطيين.

بالطبع، فنحن افترضنا أن المطيبين ولعقة الدم حلفان دينيان، لا حلفين سياسيين - عسكريين قبليين. ونص البلاذري الذي أوردناه أعلاه يكاد ينفي فرضية الأتحالف العسكرية. فهو يقول إن كانت العرب إذا تحالفت حلفاً حربياً: (غمست أيديهم في الملح الرماد)، لا في الطيب ولا في الدم. وهذا يعني أن التحالف بالعطير لم يكن ضمن التقاليد الحربية المعروفة، بل كان خروجاً عليها. وفي مسألة الحرب والدين يكون الخروج عن التقاليد عادة أمراً غير وارد في مجتمع قبلي كمجتمع مكة.

بناءً عليه، نعتقد أن المطيبين سمووا بهذا الاسم من واقع أن شريعتهم ترتبط بالتطيب والادّهان، أي أنه أخذ تقليد رئيسي من تقاليد طائفة الحلة وجعل اسماً لحلفها وحلف قبائلها، كما حدث مع الطلب. فقد سموا طلباً بطراز الملابس الذي تفرض عليهم شريعتهم لبسها.

على كل حال، تقول بعض الروايات أن امرأة محددة، يختلف على اسمها، هي التي أحضرت جفنة العطر كي يغمس المطيبون أيديهم فيها: (فأخرج بنو عبد مناف جفنة مملوءة طيباً، أخرجتها لهم عاتكة بنت عبد المطلب، وقيل: البيضاء أم حكيم بنت عبد المطلب، فوضعوها في أحلافهم في المسجد عند الكعبة، ثم غمس القوم أيديهم فيها، فتعاقدوا وتعاهدوا هم وحلفاؤهم، ثم مسحوا الكعبة توكيداً على أنفسهم، فسمي هذا الحلف: حلف المطيبين، فتطيب بذلك بنو عبد مناف، وبنو أسد، وبنو زهرة، وبنو تيم، وبنو الحارث بن فهر، فسموا المطيبين) (العصامي، سمط النجوم).

وإذا استندنا للأناجيل المسيحية، فربما بدا أن التقليد يجعل امرأة هي التي تقدم الطيب. فعندما كان المسيح ذاهباً للصلب والموت طيبته مريم بالعطر:

(فأخذت مريم منا من طيب ناردين خالص كثير الثمن ودهنت قدمي يسوع ومسحت قدميه بشعرها. فامتلاً البيت من رائحة الطيب. فقال واحد من تلاميذه وهو يهوذا سمعان الأسخريوطي المزمع أن يسلمه لماذا لم يبيع هذا الطيب بثلاث مئة دينار ويعط للفقراء. قال هذا ليس لأنه كان يبالي بالفقراء بل لأنه كان سارقاً وكان الصندوق عنده وكان يحمل ما يلقي فيه. فقال يسوع اتركوها. إنها ليوم تكفيني قد حفظته) (الكتاب المقدس، يوحنا 12: 3-7).

إذن، فقد حفظت مريم العطر ليوم موت المسيح. وهذا ما يؤكد إنجيل متى أيضا: (فإنها إذ سكبت هذا الطيب على جسدي إنما فعلت ذلك لأجل تكفيني) (الكتاب المقدس، متى 26: 12). عليه، وبالمقارنة، فمن المحتمل أن لتطيب الحلة والمطيين علاقة بإلههم، الذي يشبه المسيح- الإله في ما يبدو. فعند حلول ساعة هذا الإله، أي ساعة دخوله في موته وقراره الشتوي غير الفيضي، يُدقق عليه الطيب والعطر. أما أتباعه فهم يميون هذه الذكرى بالتطيب من جفنة تحضرها امرأة. وسوف نحاول أن نستعرض فكرة المرأة المُعطِّرة عند تعرضنا لـ (عطر منشم).

الدافّة

وثمة اسم آخر للمطيين أورده لنا السهيلي، وأوضح لنا معناه: (كان المطيون يسمون: الدافّة، جمع دائف، بتخفيف الفاء، لأنهم دافوا الطيب) (السهيلي، الروض الآنف). وداف الطيب: خلطه، بالتالي فهم دافّة لأنهم خلطوا الطيب من أجل أن يدهنوا ويتطيبوا. وهو اقتراح معقول. ولو صح لتأكد أن اسم المطيين قادم من علاقتهم بالعطر. غير أننا نخشى أنه تم ربط هذا الاسم (الدافّة) بالعطر من واقع القناعة بأن المطيين عطريون. بالتالي، ربما يكون لدينا اقتراح أفضل لحل معنى هذا الاسم يربطه بجذر (دفف) لا (دوف). فالدّفّ هو السير البطيء اللين غير السريع: (الدّفّ: اللين من سير الإبل، وكذا من سير الطير، كالدفيف... يقال: دف الماشي على وجه الأرض، أي: خف) (الزبيدي، تاج العروس). يضيف اللسان: (الدفيف الدبيب وهو السير اللين) (ابن منظور، لسان العرب). وفي الصحاح: (الدفيف: الدبيب، وهو السير اللين) (الجهري، الصحاح). بالتالي، يكون المطيون دافّة، جمع دافّ، بالتشديد لا بالتخفيف، أي أهل دافّ وسير لين بطيء. وهم في هذه الحال بطيئو السير مقارنة بنظرائهم الحمس. فالحمس مسرعون مهرولون رملون. ذلك أن إله الحمس فياض متدقق سريع كالنيل في وقت فيضانه. أما المطيون غير الفيضيين فلا يتدققون ولا يرملون، لأن إلههم بطيء غير متدقق.

وربما كان للأمر علاقة بالسعي بين الصفا والمروة. إذ نحن نعلم أن الثلث الأول من السعي، أو القسم الأساسي منه، يتم رملا، أي هرولة، أما الباقي فيكون سيرا عاديا. الثلث الرملي السريع على علاقة بالإله الفيضي، أما الثلثان الباقيان فعلى علاقة بالإله غير الفيضي البطيء. وعلى عابدي هذين الإلهين أن يقلدوا إلههم من حيث سرعته.

حلف المطر

وثمة إشارة غامضة إلى حلف يسمى (حلف المطر) عطف على حلف المطيين، فالنبي: (لا سجد لصنم، ولا أشرك بالله، ولا زنى ولا شرب الخمر، ولا شهد السامر، ولا حضر حلف المطر ولا حلف المطيين) (القرطبي، تفسير القرطبي). هنا يتم عطف (حلف المطيين) على حلف يدعى (حلف المطر). وربما كان هناك رابط ما ربما جمع بين الاسمين، ما لم يكن هذا الاسم الغريب نتيجة تصحيف ما. وجذر (مطر) يعطي معنى الشتاء بالطبع، لكنه يعطي أيضا معنى العطر والطيب: (امرأة مَطْرَة: كثيرة السواك عطرة طيبة الجِرم، وإن لم تُطَيَّب. والعرب تقول: خير النساء الحَفْرَةُ العَطْرَةُ المَطْرَة... وامرأة مطرة، كَفْرحة: لازمة للسواك أو للاغتسال وللتنظف) (ابن منظور، لسان العرب). بالتالي، فمن المحتمل أن يكون الاسم (حلف المطر) اسم آخر لحلف المطيين، ويعني ما يعنيه، أي: المطيين المتعطرين. وإذا صح هذا، فهو دعم لفكرة ان اسم المطيين على علاقة بالعطر والطيب. وحتى لو كان اسم هذا الحلف يعني حلف الأمطار، فإنه يمكن أن يكون على علاقة بالمطيين. ذلك أن حلف المطيين حلف شتوي في مقابل حلف لعقة الدم الذي هو حلف صيفي.

ويبدو أن اسم الشهر الذي يكون فيه عيد العُرش، أو المظال، التوراتي، على علاقة بما نحن فيه. أي بالعطر والتطيب. فهو يدعى (طبت) أو (طيبت). ويبدو أن لهذا الشهر اسم آخر هو «تمطرو»: («كسلول»، هو الشهر التاسع من الشهور المتداولة في العراق وفي بلاد الشام. وأصله «كسلو»، وهو بابلي. وهذه الشهور هي: نيسان، وزيو، وسيوان، وتموز، وآب، وأيلول، وإيثانيم، وبول، وكسلو، وطيبيت، وشباط، وآذار. وهي الشهور المقدسة عند العبرانيين. ويقال لشهر نيسان شهر أبيب، ولشهر زيف «أيارا، وأما سيوان فهو سيوان، وتموز هو تموز، وآب هو آب، وأما أيلول فهو أيلول، وأما إيثانيم فهو تشرى «تسرى» «تشريتو»، وأما «بول» فهو مرشوان، وكسلو هو «كسلو»، و«طيبت» هو «تبت»، ويسمى بـ «تمطرو» أيضاً) (علي، جواد، المفضل).

وثمة جملة مدهشة عند بن وحشية في كتاب (شوق المستهام) يصف فيها نجمة الزهرة بأنها: مطرية الفلك: (الفصل الخامس من الباب الخامس في صفة قلم كوكب

الزهرة، مطريه الفلك، كما ترى) (منهج تحقيق المخطوطات ومعه كتاب: شوق المستهام لابن وحشية، 2003، ص 158). الزهرة، إذن، مطرية الفلك. أي غانية الفلك وعطرته وجميلته، في أغلب الظن. بالتالي، نحن نقترح أن ثمة علاقة بين الزهرة وبين المرأة التي عطرت المسيح والمرأة التي قدمت جفنة العطر للمطبيين. فكلاهما ممثل بشري للزهرة. وهذا ما سيعيدنا إلى (عطر منشم)، الذي سنناقشه لاحقاً.

على كل حال، فالتوراة تربط الإسماعيليين عموماً بالعطر. وبما أن الحلة شرعة إبراهيمية، فإن هذا يدعم ارتباطه/ وارتباط حلفهم، حلف المطبيين، بالعطر: (ثم جلسوا ليأكلوا طعاماً. فرفعوا عيونهم ونظروا وإذا قافلة إسماعيليين مقبلة من جلعاد، وجمالهم حاملة كثراء ولبسانا ولاذنا، ذاهبين لينزلوا بها إلى مصر. فقال يهوذا لإخوته: ما الفائدة أن نقتل أخانا ونخفي دمه. تعالوا فنبيعه للإسماعيليين، ولا تكن أيدينا عليه لأنه أخونا ولحمنا. فسمع له إخوته. واجتاز رجال مديانيون تجاراً، فسحبوا يوسف وأصعدوه من البئر، وباعوا يوسف للإسماعيليين بعشرين من الفضة. فأتوا بيوسف إلى مصر) (الكتاب المقدس، تكوين 37: 25-28).

الفصل التاسع عشر

عطر منشم

من الواضح أن المفسرين القدماء كانوا يربطون، بشكل مباشر أو غير مباشر، بين عطر منشم، الذي ورد ذكره في معلقة زهير بن أبي سلمى وبين غمس المطيين أيديهم بجفنة العطر عند تشكيل حلفهم المفترض:

تداركتما عبساً وذبيان بعدما تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم
ولعل طريقة فهمهم لجفنة عطر المطيين تأثرت بمنشم هذه وعطرها: (كانت منشم عطارة تباع الطيب، فكانوا إذا قصدوا الحرب غمسوا أيديهم في طيبها وتحالفوا عليه بأن يستमितوا في تلك الحرب، ولا يولوا أو يقتلوا، فكانوا إذا دخلوا الحرب بطيب تلك المرأة يقول الناس: قد دقوا بينهم عطر منشم) (الميداني، مجمع الأمثال). يضيف النويري رابطاً تقليدياً منشم بتقليد الحرب في مكة: (وقولهم: «بينهم عطر منشم» قال الأصمعي: منشم كانت عطارة بمكة، وكانت خزاعة وجرهم إذا أرادوا القتال تطيبوا من طيبها فإذا فعلوا ذلك كثر بينهم القتلى فكان يقال: أشأم من عطر منشم: يضرب في الشر العظيم، وفيه يقول زهير:

تداركتما عبساً وذبيان بعدما تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم
(النويري، نهاية الأرب)

وهكذا، فحين تقوم الحرب بين طرفين يتم غمس اليدين في العطر، أو التطيب به، كما حصل مع المطيبين.

لكننا نعتقد أنه وإن كانت هناك علاقة ما بين منشم وما نحن فيه، فإنه ربما لا توجد علاقة مباشرة بين اسم المطيبين وبين (دق) عطر منشم. أي أن ثمة طقسين مختلفين: طقس دق للعطر، وطقس تطيب به. وللبرهان على أن عطر منشم ليس هو عطر المطيبين تماما، ربما كان علينا الإشارة إلى نقطتين مهمتين في بيت زهير:

1- أن زهيرا في بيته لا يقدم لنا خبرا عن حدث تم فيه غمس اليدين بالعطر، كما هو الحال في الخبر عن المطيبين، بل يقول لنا أن عبسا وذبيان اشتبكا في حرب ضروس طويلة وقاتلة. أي أن جملة (دقوا بينهم عطر منشم) تساوي جملة (اقتتلوا وتفانوا في قتالهم) تقريبا. هذا يعني أن شطر بيت زهير يقدم، بحديثه عن دق العطر، استعارة عن الحرب القاسية التي لا تتوقف، ولا يتحدث عن التطيب.

2- أن دق العطر حسب البيت كان يحدث، إن كان يحدث واقعا بالفعل، بين الطرفين المقتتلين. فعبس وذبيان معا دقوا بينهم عطر منشم، في حين أن جفنة العطر وضعت أمام المطيبين وحدهم، لا بينهم وبين لعقة الدم.

ثم لنذهب الآن إلى المصادر العربية كي نتحدثنا عن عطر منشم. وهناك سوف نجد الغموض والاختلاف المرير:

(يقال: أشأم من عطر منشم. وقد اختلف الرواة في لفظ هذا الاسم، ومعناه، وفي اشتقاقه، وفي سبب المثل. فأما اختلاف لفظه فإنه يقال منشِم ومنشَم ومنشأم. وأما اختلاف معناه فإن أبا عمرو بن العلاء زعم أن: المنشم الشر بعينه. وزعم آخرون: أنه شيء يكون في سنبل العطر يسميه العطارون: قرون السنبل، وهو سم ساعة، قالوا: وهو البيش. وقال بعضهم: إن المنشم ثمرة سوداء منتنة. وزعم قوم: أن منشم اسم امرأة. وأما اختلاف اشتقاقه فقالوا إن منشم اسم واحد، وكأن الأصل من شم، فحذفوا الميم الثانية من شم، وجعلوا الأولى حرف أعراب. وقال آخرون: هو من نشم إذا بدأ، يقال: نشم في كذا إذا أخذ فيه، يقال ذلك في الشر دون الخير. وفي الحديث: لما نشم الناس في عثمان، أي طعنوا فيه. فأما من رواه منشأم فإنه يجعله اسماً مشتقاً من الشؤم. وأما اختلاف سبب المثل

فإنما هو في قول من زعم أن منشم اسم امرأة، وهو أن بعضهم يقول: كانت منشم عطارة تبيع الطيب، فكانوا إذا قصدوا الحرب غمسوا أيديهم في طيبها، وتحالفوا عليه بأن يستميتوا في تلك الحرب، ولا يولوا أو يقتلوا، فكانوا إذا دخلوا الحرب بطيب تلك المرأة يقول الناس: قد دقوا بينهم عطر منشم. فلما كثر منهم هذا القول سار مثلاً، فممن تمثل به زهير بن أبي سلمى حيث يقول:

تداركتما عبساً وذبيان بعدما تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم
وزعم بعضهم: أن منشم كانت امرأة تبيع الحنوط، وإنما سموا حنوطها عطراً في قولهم: قد دقوا بينهم عطر منشم، لأنهم أرادوا طيب الموتى. وزعم الذين قالوا أن اشتقاق هذا الاسم إنما هو عطر منشم، إنها كانت امرأة يقال لها خفرة تبيع الطيب، فورد بعض أحياء العرب عليها فأخذوا طيبها وفضحوها، فلحقها قومها ووضعوا السيف في أولئك وقالوا: اقتلوا من شم أي من شم من طيبها. وزعم آخرون أنه سار هذا المثل في يوم حليلة، أعني قولهم: قد دقوا بينهم عطر منشم. قالوا: ويوم حليلة هو اليوم الذي سار به المثل، فقيل: ما يوم حليلة بشر، لأن فيه كانت الحرب بين الحرث بن أبي شمر ملك الشام وبين المنذر بن المنذر بن امرئ القيس ملك العراق. وإنما أضيف هذا اليوم إلى حليلة لأنها أخرجت إلى المعركة مراكن من الطيب فكانت تطيب به الداخلين في الحرب، فقاتلوا من أجل ذلك حتى تفانوا. وزعم آخرون أن منشم امرأة كان دخل بها زوجها فنافرته فدق أنفها بفهر، فخرجت إلى أهلها مدماة، فقيل لها: بئس ما عطرك به زوجك. فذهبت مثلاً) (الميداني، مجمع الأمثال).

وكما نرى فثمة تفسيرات كثيرة، بعض منها في غاية الغرابة، أو جدها لغويون يرغبون في فهم أمرهم غير قادرين على فهم مغزاه. غير أن هناك أشياء مفيدة في هذه المادة المضطربة حقاً، لا يجدر بنا أن نرمي بها.

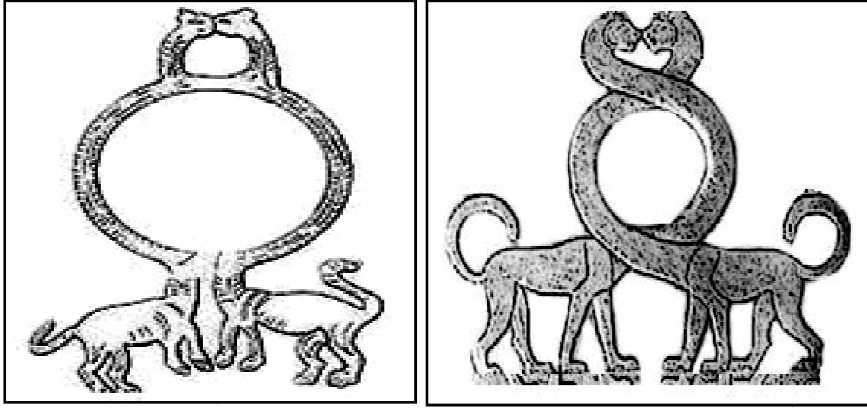
ثم يكمل الميداني، فيورد لنا خبراً عن ابن السكيت قد يكون نافعا لنا في فهم عطر منشم الغريب هذا: (قال ابن السكيت: العرب تكني عن الحرب بثلاثة أشياء: أحدها: عطر منشم، والثاني: ثوب محارب، والثالث: برد فاخر. ثم حكى في تفسير عطر منشم قول الأصمعي. وقال في ثوب محارب إنه كان رجلاً من قيس عيلان يتخذ الدروع، والدروع ثوب الحرب، وكان من أراد أن يشهد حرباً اشترى درعاً. وأما برد فاخر فإنه كان

رجلاً من تميم، وكان أول من لبس البرد الموشى فيهم، وهو أيضاً كناية عن الدرع، فصار جميع ذلك كناية عن الحرب) (الميداني، مجمع الأمثال).

ويبدو أن هناك مشكلة ما في الخبر. فمحارب له ثوب، لكنه يبيع الدروع. بالتالي، فمن المحتمل أننا أمام: عطر منشم، درع محارب، وبرد فاخر. ويمكن لنا أن نقترح تصحيح الترتيب بحيث يصبح هكذا: برد فاخر، عطر منشم، ودرع محارب. فهناك الإله المحارب في طرف الثالوث، والأنثى في وسطه، كما هي العادة.

على كل حال، فهذا خبر مهم رغم اختصاره الشديد. وأهميته تنبع من أنه يعلمنا أن عطر منشم (تكنية) عن الحرب. وهذا في الحقيقة ما أكدناه أعلاه حين قلنا أن (دق عطر منشم) استعارة للحرب التي لا تتوقف. فقد طالت حرب عيس وذبيان وضرست، بحيث صح على طرفيها القول بأنهما دقا بينهما عطر منشم. عليه، فنحن نوافق على أن دق العطر كناية بالفعل، أي أنه ربما لم يكن في التقليد أي دق فعلي لعطر على مدقة، أي صلاية أو مداك، في غالب الأمر.

لكننا كذلك نعتقد أن مجاز (دق العطر) أتى من الفكرة الدينية عن الانقلابات الفصلية. إذ حين يصل الكون إلى نقطة توازنه بين الصيف الفيضي والشتاء غير الفيضي يحدث الاعتدال الربيعي والخريفي. وتُصور لحظة التوازن هذه عادة على شكل وحشين متواجهين، هما رمز للصيف والشتاء، ينشأ عن اشتباكهما دائرة. هذه الدائرة رمز الاعتدال الفصلي. والاعتدال الفصلي مرتبط بالأنثى، أي بالحد الأوسط في الثالوث، العزى وأمثالها من الإلهات كإيزيس. من أجل هذا قالت المصادر العربية على لسان لعقة الدم قولهم المفترض (الطيب لربات الحجال)، أي للأنثى. والدائرة التي نتحدث عنها تشبه الصفحة الحجرية التي يدق عليها العطر، أي الصلاية أو المداك. ومن أجل هذا صارت الدائرة - صلاية العطر رمزاً للاشتباك الذي لا يتوقف ولا ينتصر فيه أحد على الآخر، ورمزاً للحد الأوسط بين الطرفين المشتبكين. ويمكن العثور على هذه الدائرة، أو مدق العطر، في لوح نعرمر - وليس غريباً أن اللوح يسمى في مصر باسم صلاية نعرمر فهو يشبه صلاية العطر فعلاً - وفي نهاذج أخرى غيره.



إلى الأعلى الحيوانان المتواجهان على الوجه الأول من لوح نعمر. لاحظ أن عنقيهما يشتبكان فيكونان دائرة. هذه الدائرة تشبه مدق العطر. وإلى الأسفل لوح آخر من عهد ما قبل الأسرات يتواجه فيه حيوانان فتعقد عنقاهما لتشكلا عقداً - دائرة. هذه الدائرة هي مجازاً مدق عطر.



الصورة من بريطانيا لنصب من العصر الحجري يدعى مين-آن-تول Men-an-tol ، وهو يمثل نجوم حزام الجوزاء الثلاثة. أما الحد الأوسط فيه فيمثل العزى - إيزيس. وهو يأخذ شكل دائرة كما نرى. ذلك أن الصراع بين الصيف والشتاء يتمثل بالحجرين المنصوبين، اللذين ينشأ عن صراعها الدائرة التي نراها. الدائرة هذه مثل صلاة العطر ومداه.

عليه، فالاشتباك الشديد بين طرفين ينتج دائرة تشبه مداك العطر أو صلايته. وحين يقال: (دقوا بينهم عطر منشم) فهذا إشارة إلى هذه الواقعة الميثولوجية. أي أنهم اشتبكوا اشتباكا شديدا وصعبا لا يتوقف وليس فيه انتصار نهائي لأحد على أحد. ولأن الدائرة - الصلاة تقع بين طرفين متواجهين، فقد قال الشاعر (دقوا بينهم). أي بين الطرفين المتصارعين، على عكس طيب المطيين الذي يفترض أن جفتته وضعت أمام طرف واحد.

منشم

بناء على كل هذا نفترض أن منشم صفة للإلهة التي تمثل الاعتدال الفصلي، أي صفة لإيزيس ومثيلاتها في الواقع. من هنا يمكن لنا أن نقول أن اسم منشم ربما أتى من الاختلاط بين لونين متعاكسين؛ أبيض وأسود. أي أن النشم هو اللون الناتج عن اختلاطهما. يقال (ثورٌ نَشْمٌ إذا كان فيه نقط بيض ونقط سود) (ابن منظور، لسان العرب). أي أنه ثور يختلط فيه الأبيض والأسود. أما منشم صاحبة العطر فهي الأخرى خليط من صيف وشتاء، أي خليط من أبيض وأسود متعاكسين. لكن من المحتمل أن يكون اسمها قادمًا من الاشتباك: (وقال آخرون هو من نشم: إذا بدأ. يقال نشم في كذا إذا أخذ فيه، يقال ذلك في الشر دون الخير. وفي الحديث: لما نشم الناس في عثمان، أي طعنوا فيه) (الميداني، جمع الأمثال). لكننا نعتقد أن جملة (نشم الناس في عثمان) لا تعني طعنوا فيه، بل تعني: اختلفوا في أمره، واشتبكوا. كما نعتقد أن (نشم في كذا) تعني دخل فيه بقوة، أو نشب فيه. دليل ذلك أنه يقال في الشر دون الخير، عليه فمنشم، هي التي تكون نتيجة للاشتباك وثمره له.

إذن، يمكن الافتراض أن ما رواه ابن الكلبي، أخبر الخبراء في ميثولوجيا العرب، هو الأقرب إلى الصحة: (قال ابن الكلبي في عطر منشم: منشم امرأة من حمير، وكانت تبيع الطيب، فكانوا إذا تطيبوا بطيبها اشتدت حرهم فصارت مثلا في الشر) (ابن منظور، لسان العرب). ويؤكد الأزهري تصريح الكلبي: (قال أبو عبيد، وأخبرني ابن الكلبي في قوله: عطر منشم، قال: منشم: امرأة من حمير، كانت تبيع الطيب، فكانوا إذا تطيبوا بطيبها اشتدت حرهم، فصارت مثلا في الشر) (الأزهري، تهذيب اللغة). فهنا في هذا التصريح

العناصر الثلاثة التي نتحدث عنها: امرأة، عطر، وحرب مشتدة. الحرب تنتج مدق عطر، أي دائرة. هذه الدائرة تمثل إيزيس، أي منشم العربية. وهي تنشأ عن اشتباك فصلي الصيف والشتاء في لحظة توازنهما. في هذه اللحظة تنشأ الدائرة، أي مدق العطر أو مداكه. وهي رمز لهذا الاشتباك. لذا قال الكلبي: (كانوا إذا تطيبوا بطيبيها اشتدت حربهم). أو يمكن قول العكس أيضاً: أي (إذا اشتدت حربهم تطيبوا بطيبيها). ذلك أن الطيب ليس مقدمة للحرب كما هو عند المطيبين، بل نتيجتها.

عليه، يمكن القول بقدر لا بأس به من الثقة أن دق عطر منشم لا علاقة مباشرة له بتقليد الحلة في التطيب في إحرامهم. لكن هناك مؤشرات على أن الإلهة الأنثى التي تدق العطر، تمسح بعطرها الإله في طوره القار الميت، كما رأينا مع المسيح. بالتالي، فهناك دق العطر، وهناك التطيب به. وإذا تذكرنا أن الإله الزهرة تدعى (مطرية الفلك)، فربما أمكننا ان نفترض أن المرأة التي قدمت جفنة الطيب للمطيبين، والمجدلية التي طيبت المسيح بالعطر، هما على علاقة بهذه الإلهة. والزهرة كما نعلم هي التي أسقطت الملاكين هاروت وماروت، وسقطت معها. وهي مرتبطة بشمال السماء القار غير الفيضي. إنها، بشكل ما، إيزيس الشمالية، رفيقة نجم السها الشمالي. أما إيزيس الجنوبية فهي الشعرى اليمانية، رفيقة سهيل الجنوبي. وهي، الزهرة، تستخدم عطرها لتطيب الإله الشمالي عند غيابه، في ما يبدو. لذا فعطرها حنوط، كما ورد في مقتبس الميداني: (وزعم بعضهم: أن منشم كانت امرأة تباع الحنوط، وإنما سموها حنوطها عطراً في قولهم: قد دقوا بينهم عطر منشم، لأنهم أرادوا طيب الموتى). (الميداني، مجمع الأمثال). ولذا فإن شبيهتها مريم المجدلية كفنت المسيح بعطرها: (فإنها إذ سكبت هذا الطيب على جسدي إنما فعلت ذلك لأجل تكفيني) (الكتاب المقدس، متى 26: 12).

عليه، فثمة لحظة لدق العطر، هي لحظة الاعتدالين، الناتجة عن تصادم الصيف والشتاء. ثم هناك لحظة التطيب، وهي لحظة الاعتدال الخريفي، التي تتقدم فيها الإلهة الأنثى، أو ممثلتها على الأرض، بتطيب الإله في طوره القار، وتطيب عباده، الذي يكونون (مطيبين).

لا رفث في الحج

على كل حال، ربما أمكننا بعد كل هذا أن نتحدث عن السبب الذي جعل إتيان النساء محرما على الخمس في حجهم: (ولم يمساوا النساء) (تاريخ يعقوبي)، في حين سمح للحلة بذلك: (كانت الحلة يجرمون الصيد في النسك ولا يجرمونه في غير الحرم ويتواصلون [جنسيا] في النسك) (ابن حبيب، المحبر). فما معنى هذا؟ ولم يجرم على رجالهم الرفث إلى نسائهم في الحج؟ نحن لا ندرى بالضبط. لكن لا بد لنا أن نعتقد أنهم يقلدون إلههم في هذا. والحق أن هناك ما يؤكد هذا. فسهيل الياني، أوزيريس الفيضي، المرتبط بإله الخمس، أو قل أنه إلههم، يجفر عن النوق ويتعد في الصيف: (ويقال: «أما ترى الفحل كيف يزهر؟»: يراد سهيل، شبّهه في اعتزاله الكواكب بالفحل إذا اعتزل السّول بعد ضرابه. قال ذو الرمة: وقد لاح للساري سهيل كأنه قريع هجانٍ عارض السّول جافر) (الزنجشري، أساس البلاغة)

وهكذا، فسهيل يزهر، أي ينفرد عند ظهوره الصيفي ويتعد، كما يتعد الفحل عن النوق. فهو يكون على طرف برج الجوزاء بعيد عن الشعري اليمانية، التي تقع بالقرب من نجوم حزام الجوزاء. وكنا قد وهننا من قبل بشأن هذا البيت، فظننا ان سهيلا- أوزيريس الصيفي هو من يطلب الجماع عادة. فهو الإله الشاب، في حين أن نظيره هو الكهل. لكن يبدو أن الأمر عكس ذلك، فالجماع يكون لتقيضه الشمالي، الكهل، أي نجم السها. أي ان الإله في قراره، أي في موته، هو الذكر المزواج النكّاح. وربما لهذا أعطانا جذر (مني) العربي معنى الموت ومعنى ماء الذكر في وقت واحد. وكنا قد أشرنا في كتابنا السابق إلى هذه الحقيقة الميثولوجية: (ويبدو أن الإله في قراره الشتوي، أي من نوع ود والسها، يكون عالي الطاقة الجنسية، مهما بدا ذلك غريبا. يؤكد هذا أن إيزيس ضاجعت زوجها الميت، ونتج عن ذلك ابنها. فعندما أخذت جثته من الشجرة الضخمة في بيبيلوس وعادت به عبر البحر، كشفت عنه في التابوت وضاجعته: «وسرعان ما وصلت {إيزيس} إلى خلاء مقفر حيث تخيلت نفسها وحيدة، وعلى الفور فتحت الصندوق، وألقت بوجهها على زوجها وعانقت جثمانه» (بدج؛ الديانة الفرعونية، 1999، ص 88) (ذات النحيين، 249). وهكذا، فالإلهة الأثني ضاجعت الإله الميت، داخل تابوته. بالتالي، فمن المفترض، منطقيا، أن يرفث الحلة إلى نسائهم في حجهم، تقليدا لإلههم.

لكن بيتا شهيرا للنايعة الذبياني عن الإله ود، يعكس اقتراحنا:

حَيَاكَ وَد وَإِنَّا لَا يَحِلُّ لَنَا هُوَ النِّسَاءِ وَإِن الدِّينِ قَدْ عَزَمَا
البيت يتحدث عن امتناع أتباع ود عن النساء في وقت محدد، لأن دين ود يطالب بذلك. وود مثيل السها، ومثيل مناة، كما بينا في كتابنا السابق. وقد أورد لنا البيت ابن الكلبي، وهو شخص موثوق في ما يخص أديان العرب قبل الإسلام. غير أن هناك روايات مختلفة للبيت. فهناك من يرويه هكذا: حياك ربي وإن الدين قد عزمًا. ولو كان الأصل كذلك، لكان اقتراحنا مقبولًا. لكننا لا نستطيع أن نضمن ذلك. فوق ذلك، فهناك في النصوص المصرية القديمة ما قد يتيح افتراض أن إله الحلة ربما يفرض عدم اقتراب أتباعه من النساء. فالإله مين، شبيه منى العربي في اعتقادنا: (تحول إلى إله للخصوبة بعد أن مارس الحب مع كل نساء مصر حين كل الرجال بعيدين في الحرب) (Pinch, Geraldine, Egyptian Mythology 2002, page165). فهل يبعد ود، إله الحلة المحارب، أتباعه الرجال إلى الحرب، كي يخلوا له نساءهم؟ إذا صح هذا يكون الحمس والحلة معا هم من يمتنعون عن الجماع، لكن كل واحد في حجه، ولأسباب مختلفة. فالحلة لأن إلههم ذكر نكاح يستولي على كل النساء، أما الحمس فلأن إلههم يجفر وبيتعد عن النساء.

وثمة معلومة أخرى وهي أن شهر شوال، الذي كان أول أشهر الحج الجاهلية، لم يكن يفضل فيه الزواج: (شهر شوال أول شهر من أشهر الحج، وكانت العرب تتطير من عقد المناكح فيه) (علي، جواد، المفصل). (شوال: أول أشهر الحج). فما معنى هذا؟ ومن هم الذين كانوا يفضلون عدم عقد المناكح فيه؟ أهم الحمس أم الحلة؟ ولماذا يفعلون ذلك؟ نحن لا ندرى حقا.

على كل حال، فمن شبه المؤكد أن قسما من سكان مكة لم يكونوا يمتنعون عن الجماع في حجهم، سواء كان هؤلاء حمسا أم حلة. دليل ذلك أن الإسلام منع الرفث إلى النساء في الحج، وهو ما يعني انه كان موجودا. فقد جاء في الحديث: (لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج). والرفث هو الجماع: (عن عكرمة عن بن عباس أنه قال الرفث: الجماع) (البيهقي، سنن البيهقي).

الفصل العشرون

قريش البطاح وقريش الظواهر

حسب الغالبية الساحقة من الأخبار، فإن قصي بن كلاب، الجد الأسطوري لقريش، هو من قسم هذه القبيلة إلى قسمين: قريش البطاح، وقريش الظواهر: (واستقام أمر قصي، وعَشَّرَ على من دخل مكة من غير قريش، وبنى الكعبة، ورتَّب قريشاً على منازلها في النسب بمكة، وَبَيَّنَّ الأبطحي من قريش، وهم الأباطح، وجعل الظاهري ظاهرياً) (المسعودي، مروج الذهب). يضيف ياقوت: (قريش البطاح الذين ينزلون الشعب بين أخشبي مكة، وقريش الظواهر الذين ينزلون خارج الشعب) (الحموي، ياقوت، معجم البلدان). وهكذا، فالذي سكن البطاح، أي المنطقة المحصورة بين جبلي مكة المركزيين (الأخشبيين)، هو قريش البطاح، والذي سكن الظواهر هو قريش الظواهر.

لكن هناك من يقول أن قصيا أنزل فقط الأباطح بالأبطح، وأن الظواهر هم من اختاروا مكان سكناهم: (وأدخل قصي بطون قريش كلها الأبطح فسموا قريش البطاح. وأقام بنو معيص بن عامر بن لؤي وبنو تيم الأدرم بن غالب بن فهر وبنو محارب بن فهر وبنو الحارث بن فهر بظهر مكة فهؤلاء الظواهر، لأنهم لم يهبطوا مع قصي إلى الأبطح إلا أن رهط أبي عبيدة بن الجراح وهم من بني الحارث بن فهر نزلوا الأبطح فهم مع المطيين أهل البطاح) (ابن سعد، الطبقات). وهكذا، فقريش الظواهر لم تشأ أن تنزل الأبطح مع قصي، وفضلت أن تبقى في الظواهر. وهذا خبر مهم، فهو يدل على أن قصيا على علاقة بالأبطحين فقط. وهذا ما يؤكد ابن خلدون في الحقيقة: (وصارت قريش على فرقتين:

قريش البطاح وقريش الظواهر. فقريش البطاح ولد قصي بن كلاب وسائر بني كعب بن لؤي. وقريش الظواهر من سواهم) (تاريخ ابن خلدون). فالأباطح هم وحدهم ولد قصي بن كلاب، أما الظواهر فليسوا من أبنائه.

ويخبرنا ياقوت أن تعبير الأباطح والظواهر هما تعريف للقبائل لا لمكان سكنها: (فهذا تعريف للقبائل لا للمواضع. فإن البطحاويين لو سكنوا بالظواهر كانوا بطحاويين. وكذلك الظواهر لو كانوا سكنوا البطحاء كانوا ظواهر) (الحموي، ياقوت، معجم البلدان). إذن، فالأمر لا يخص مكان السكن. فالقسمة حصلت قبل السكن. وكان السكن نتيجة لهذه القسمة البدئية ذاتها. لكن إذا كان ياقوت يعتقد أن الأمر يتعلق بالقبائل، فنحن نعتقد أن هذه القسمة كانت قسمة دينية- قبلية. أي أن قبائل الظواهر كانوا من طائفة دينية، كما أن وضعهم الديني هو الذي حدد مكان نزولهم في مكة. كذلك فالأباطح تركيب ديني، وأن شريعتهم هي التي حددت مكان إقامتهم. فما يمنع الظاهري من أن يصبح أبطحيا ليس نسبه القبلي، بل نسبه الديني أساسا.

الظواهر

وقد فهمت كلمة الظواهر على أنها تعني ضواحي مكة عمليا: (وأما قول جرير يمدح عبد الملك:

فَمَا شَجَرَاتُ عَيْصِكَ فِي قُرَيْشٍ بِعَشَّاتِ الْفُرُوعِ وَلَا ضَوَاحِ
قال أبو منصور: أراد جرير بالضواحي في بيته قُرَيْشَ الظَّوَاهِرِ... ويقال: هؤلاء ينزلون الباطنة، وهؤلاء ينزلون الضواحي) (ابن منظور، لسان العرب). يضيف التحرير والتنوير: (ومن الذين حولها [أي حول مكة] قريش الظواهر وهم الساكنون خارج مكة في جبالها) (ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير).

كما فهم أيضا أن ضواحي مكة هي مشارفها الجبلية العالية: (قال ابن الأعرابي: قُرَيْشُ الظَّوَاهِرِ الَّذِينَ نَزَلُوا بِظُهُورِ جِبَالِ مَكَّةَ... وقريش البطاح هم الذين نزلوا بطاح مكة) (ابن منظور، لسان العرب). وبسبب سكنهم في الضواحي، فقد عدوا أهل غزو كالأعراب: (قال ابن الكلبي: قريش الظواهر كانوا يغيرون على جيرانهم بمكة، ويغزون غيرهم، ويعيرون قريش البطاح بترك الغزو) (البلاذري، أنساب الأشراف).

لكن يبدو أن علينا أن نعيد التدقيق في معنى كلمة (ظواهر)، والتساؤل عن صحة الفهم الشائع له. يدفعنا إلى ذلك ما توصلنا إليه في الفصول السابقة، وهو أن الظواهر هم، في أغلب الظن، طائفة الطلس ذاتها. وقد رأينا كيف أن الطلس طائفة متوسطة دينياً، تضع نفسها بين الحمس والحلة. وجذر (ظهر)، الذي منه الظواهر، يعطي هو الآخر معنى التوسط لا معنى العلو والارتفاع فقط. وهذا ما يدعم فرضيتنا: (يقال للشيء إذا كان في وسط شيء: هو بين ظهريه وظهرانيه) (ابن منظور، لسان العرب). ويبدو أن المعنى يفيد التوسط بين قطبين والجمع بينهما والمطابقة بينهما أيضاً: (في الحديث: أنه ظاهر بين درعين يوم أحد: أي جمع ولبس إحداهما فوق الأخرى، وكأنه من التظاهر التعاون والتساعد) (ابن منظور، لسان العرب). بالتالي، يمكن لاسم الظواهر أن يعني المتوسطين، أو الوسطيين، أو اللائمين، من لأم بمعنى ربط، الذين يربطون بين طرفين متضادين.

وإذا صح هذا، فإن مساكنهم يجب أن تشكل وسطاً، كي تعكس توسطهم الديني. أما الأباطح الذين يقيمون بين الجبلين، فهم الحمس والحلة، التي شكلت الحلفين الرئيسيين في مكة: المطيين ولعقة - الأحلاف. والمطيون هم حلف الحلة، أو طائفة الحلة، في حين أن لعقة الدم هم طائفة الحمس. فالحلفان رابطتان دينيتان لا حلفين عسكريين - سياسيين. وإذا كان لهما أي امتداد سياسي - عسكري، فهو مجرد امتداد للرابطة الدينية لا غير. ولو استعرضنا أسماء القبائل الأبطحية لرأينا أنها هي ذاتها قبائل الحلفين. يعدد لنا ابن حبيب قبائل الحلفين كما يلي: (قبائل المطيين من قريش: بنو عبد مناف بن قصي، وبنو أسد بن عبد العزى بن قصي، وبنو زهرة بن كلاب، وبنو تيم بن مرة بن كعب. وبنو الحارث بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة. فهم يد واحدة في التناصر. قبائل الأحلاف من قريش، وهم لعقة الدم: عبد الدار بن قصي وسهم وجمح ابنا عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤي. ومخزوم بن يقظة ابن مرة بن كعب بن لؤي. وعدي بن كعب ابن لؤي بن غالب) (ابن حبيب، المحبر).

أما قبائل الأباطح فيعدها لنا العصامي: (فقريش البطاح: قبائل بني عبد مناف: بنو عبد الدار، بنو أسد بن عبد العزى بن قصي، بنو زهرة بن كلاب، بنو مخزوم بن يقظة ابن مرة بن كعب بن لؤي، بنو تيم بن مرة، بنو جمح، بنو سهم، بنو عدي بن كعب -

وهؤلاء الثلاث القبائل مع بني مخزوم يسمون لعقة الدم - بنو حسل بن عامر بن لؤي. فهؤلاء قريش الأباطح أحد عشر قبيلة) (العصامي، سمط النجوم). ويضيف ياقوت فيقول: (قريش البطاح: بنو كعب بن لؤي وقريش الظواهر ما فوق ذلك، سكنوا البطحاء والظواهر. وقبائل بني كعب هم: عدي وجمح وتيم وسهم ومخزوم وأسد وزهرة وعبد مناف وأمّية وهاشم، كل هؤلاء قريش البطاح) (الحموي، ياقوت، معجم البلدان). وهكذا، فقبائل قريش البطاح هي نفسها قبائل الحلفين.

أما قبائل قريش الظواهر فهي أربع قبائل بحسب الغالبية: (وأما قريش الظواهر: فهم أربع قبائل: بنو محارب بن فهر، بنو الحارث بن فهر، بنو الأدرم بن غالب بن فهر، بنو معيص بن عامر بن لؤي، وفي ذلك يقول ذكران مولى بني عبد الدار، مخاطبا للضحاك بن فهر بن عامر بن قيس الفهري الظاهري) (العصامي، سمط النجوم). وهؤلاء لم يدخلوا في الحلفين. دليل ذلك أن بني عامر بن لؤي، وهم أشهر قبائل الظواهر، بل إن الظواهر كثيرا ما يختصرون بهم، بقوا خارج الحلفين. فبعد أن يعدد البلاذري قبائل الحلفين نقلا عن الكلبي، يقول لنا: (ولم يدخل عامر بن لؤي في ذلك) (البلاذري، أنساب الأشراف). أي لم يدخلوا في الحلفين. يضيف ابن حبيب عن عدم دخول عامر بن لؤي في الحلفين: (ولم يكونوا من الأحلاف ولا من المطيين ولا من الفضول) (ابن حبيب، المحبر).

وإذا ما صحت فرضيتنا بأن الظواهر هم الطلس، فمن المنطقي أن لا يدخل الطلس الحلفين. فشرعتهم لا تمكنهم من الدخول فيهما. فهم يتعبدون للإلهة الأنثى، العزى، في حين يتعبد الأباطح، أولاد قصي، للإله الذكر بوجهيه الصيفي والشتوي. ومن أجل هذا سمي قصي مجمعا، في ما يبدو لنا. فهو الذي يجمع وجهي الإله الذكر معا، أي يجمع الخمس والحلة.

اليسل والنسل

وكنا قد ذكرنا أن بني عامر بن لؤي ينقسمون إلى (بسل) و (يسل). ورأينا أن الاسم (اليسل) غريب حقا. فليس في جذر (يسل) العربي سوى هذه الكلمة وحدها. وهذا ما يطرح أمامنا أحد احتمالين: الأول، أن هذا الاسم قادم من خارج العربية، أو أنه

مصحف. أما أنه من خارج العربية فاحتمال ضئيل جدا. فمن الصعب أن يكون اسم البسل عربيا خالصا، في حين أن اسم اليسل، نظيرهم، مستعار من خارجها. بالتالي، نعتقد أن احتمال التصحيف هو الاحتمال الوارد. وفي هذه الحالة ربما افترضنا أن الاسم بالنون لا بالياء (النسل). بالتالي، يكون لدينا البسل، أي: المحاربون، والنسل: بمعنى المسرعين أو السيلين. ذلك ان جذر (نسل) يعطي معنى السرعة: (نسل الماشي ينسل وينسل نسلا ونسلا ونسلانا: أسرع... وفي التنزيل العزيز: فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون؛ قال أبو إسحق: يخرجون بسرعة. وقال الليث: النسلان مشية الذئب إذا أسرع. وقد نسل في العدو ينسل وينسل نسلا ونسلانا أي أسرع... وفي حديث آخر: أنهم شكوا إليه الإعياء فقال: عليكم بالنسلان، وقيل: فأمرهم أن ينسلوا أي يسرعوا في المشي) (ابن منظور، لسان العرب). يضيف اللسان: (النسل، بالتحريك: اللبن يخرج بنفسه من الإحليل. والنسيل: العسل إذا ذاب وفارق الشمع... ويقال للبن الذي يسيل من أخضر التين النسل... ابن الأعرابي: يقال فلان ينسل الوديقة ويحمي الحقيقة) (ابن منظور، لسان العرب). والمعنيان يميلان إلى الإله - الكون في طوره الصيفي الفيضي. فهو متدفق سيال سريع. وإذا صح هذا يكون بنو عامر بن لؤي قد انقسموا إلى قسمين ربما للتلاؤم مع قسمي الأباطح، المطيبين ولعقة الدم، الخمس والحلة. فهم قوم يتوسطون ويجسرون بين المتناقضين. ولما كان بنو عامر بن لؤي يبدوون كما لو أنهم هم الظواهر ويمثلونهم، فإن المرء قد يفترض أن الظواهر، بكل قبائلهم، هم الذين ينقسمون إلى بسل ونسل.

وفي هذه الحالة، فإن انقسامهم إلى يسل ونسل يكون هو الآخر انقساما دينيا. فهم عبدة الإلهة الأنثى: أي العزى. وبما أن الإلهة الأنثى لها وجهان؛ ربيعي وخريفي، فإن قسمي الظواهر يمثلان هذه الإلهة في ربيعها وخريفها. بالتالي، لا بد أن يكون النسل هم الربيعيون. ذلك أن الربيع يتبع الصيف الفيضي. في حين أن البسل المحاربين يكونون خريفيين. والخريف يتبع الشتاء.

وقد حدثتنا المصادر العربية عن سكن بعض الظواهر في البطحاء: (وبنو الحارث ابن فهر، بظهر مكة، فهؤلاء الظواهر لأنهم لم يهبطوا مع قصي إلى الأبطح، إلا أن رهط أبي عبيدة بن الجراح، وهم من بني الحارث بن فهر، نزلوا الأبطح فهم مع المطيبين أهل

البطاح) (ابن سعد، الطبقات الكبرى). يضيف ابن حبيب: (إلا أن رهطاً من بني الحارث بن فهر وهم رهط أبي عبيدة بن الجراح نزلوا الأبطح، فهم مع المطيين) (ابن حبيب، المحبر). غير أن الطبري يخبرنا أن الحارث بن فهر كلها دخلت الأبطح: (وكانت محارب والحارث من قريش الظواهر، فدخلت الحارث الأبطح) (الطبري، تاريخ الرسل). وهكذا، فقد نزل قسم من الظواهر البطحاء، على رأسهم رهط أبي عبيدة، وشاركوا المطيين منازلهم، فهم (يد مع المطيين في حلفهم الذي كانوا عقوده) (العصامي، سمط النجوم). هم يد معهم، لكنهم ليس من حلف المطيين. وبناء على فرضيتنا أعلاه، فإن رهط أبي عبيدة يجب أن يكونوا من البسل. ذلك أن البسل هم الذين يمكنهم أن يكونوا دينياً يدا مع المطيين، باعتبارهم يمثلون الإلهة الأثني في طورها الخريفي.

ومن المحتمل أن هذا لم يكن حادثاً استثنائياً منعزلاً، بل حادثاً دينياً. أي ربما كان من الضروري دينياً أن يسكن بعض الظواهر مع المطيين، وبعضهم مع لعقة الدم، كي يكون وسطاً متوسطين.

ولعل من باب التحاق بعض الحلة بالحمس، انضمام بني عيس إلى حلف عامر بن صعصعة الحمس في (يوم جبلة). فبنو عيس كانوا في هذا اليوم: المعشر الحلة في القوم الخُمس. قال الشاعر:

اجذم إليك إنما بنو عيس المعشر الحلة في القوم الحمس
ونحن نعتقد أن يوم جبلة هذا كان يوماً دينياً لا يوماً حربياً. دليل ذلك أنه يوم يرتبط بالإبل. فهو يدعى (يوم تعطيش الإبل). كما أن الإبل حاربت، بشكل ما فيه:

زعمت أن العير لا تُقاتلُ بلى إذا تقَعَّعَ الرحائلُ
والعير هنا الإبل، حسب المفسرين. ولو لم يكن يوم جبلة دينياً لما وصفه ربيعة بن شكل قائلاً: (أنا أعلم والله أن هذه الحرب أعز حرب حاربتها العرب قط). فلم تكن أعز حرب خاضتها العرب قط، ما لم تكن أمراً دينياً؟ ولعل المرء أن يقول أن من المحتمل أن أيام العرب الكبرى كلها كانت أياماً دينية: (وكان عظام أيام العرب ثلاثة: يوم كلاب ربيعة، ويوم جبلة، ويوم ذي قار) (الأصفهاني، الأغاني).

الفصل الحادي والعشرون

المجبرون

المجبرون لقب أولاد هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب، الجد الأعلى للرسول: (كان هاشم، وعبد شمس، وهو أكبر ولد عبد مناف، والمطلب، وكان أصغرهم، أمهم عاتكة بنت مرة السلمية؛ ونوفل - وأمه واقدة - بني عبد مناف، فسادوا بعد أبيهم جميعاً، وكان يقال لهم المجبرون، قال: ولهم يقال: يا أيها الرجل المحول رحله/ إلا نزلت بآل عبد مناف؟!) (الطبري، تاريخ الطبري).

أما بشأن معنى الاسم، فيعتقد أن اسمهم جاء من حصولهم على عهود الإيلاف التي حمت تجارة قريش: (جبر الله تعالى بهم قريشاً فسموا المجبرين، وذلك أنهم وفدوا على الملوك بتجاراتهم، أخذوا منهم لقريش العصم) (الميداني، مجمع الأمثال). يضيف النيسابوري: (وصار لهم شان وسلطان، فكانوا أول من أخذ لقريش «العصم»، أي «الحبال»، ويراد بها العهود. أخذ لهم هاشم حبلا من سوك الروم وغسان، وأخذ لهم عبد شمس حبلا، من النجاشي الأكبر، فاختلفوا بذلك السبب إلى أرض الحبشة، وأخذ لهم نوفل حبلا من الأكاسرة، فاختلفوا بذلك السبب إلى أرض العراق وأرض فارس، وأخذ لهم المطلب حبلا من ملوك حمير، فاختلفوا بذلك السبب إلى اليمن، فجبرت بهم قريش، فسموا المجبرين. حتى ضرب بهم المثل، فقليل: أقرش من المجبرين. والقرش الجمع والتجارة، والقرش التجمع، والمجبرون هم الأربعة المذكورون) (الميداني، مجمع الأمثال).

وقد سموا أيضا بالمجبرين، أي بالياء بدل الباء. ولسنا ندرى، بشكل مؤكد، إن كان هذا الاسم أصليا أم أنه تصحيف للاسم مجبرين. وقد اعتقد أن لهذا الاسم أيضا علاقة بتجارة الإيلاف: (وكانوا قد سادوا قومهم بعد أبيهم وصارت إليهم الرياسة وكان يقال لهم المجيرون، وذلك لأنهم أخذوا لقومهم قريش الأمان من ملوك الأقاليم ليدخلوا في التجارات إلى بلادهم) (ابن كثير، البداية والنهاية).

وقد ورد بشأن المجبرين مثلان غامضان متشابهان:

الأول: «أقرش من المجبرين». وقد افترض أن التقرش يعني التجميع في سياق رحلة الإيلاف، كما رأينا أعلاه في مقتبس النيسابوري: (أقرش من المجبرين. والتقرش الجمع والتجارة، والتقرش التجمع، والمجبرون هم الأربعة المذكورون) (الميداني، مجمع الأمثال).

الثاني: أوفد من المجبرين. وقد افترض أن معنى المثل واضح وهو الوفود على الملوك من أجل أخذ العهود لإجازة قوافل قريش: («أوفد من المجبرين»، قالوا: هم أولاد عبد مناف بن قصي كانوا أكثر العرب وفادة على الملوك) (الميداني، مجمع المثل).

وتبدو لنا هذه التفسيرات للقبى بني عبد مناف (المجبرون والمجيرون) غير مقنعة. ونحن نقترح أن اسم (المجبرين) على الأقل على علاقة بالخبز والطعام، لا بالتجارة وإيلافها. والحق أن هذا واضح من خلال وصفهم ب (المطعمين) في القصيدة الشهيرة التي تنسب لمطروود الخزاعي في عبد المطلب وبني عبد مناف:

يا أيها الرجل المحول رحله	هلا نزلت بآل عبد مناف
هبلتك أمك لو حللت بدارهم	ضمنوك من جرم ومن إقراف
الخالطين غنيهم بفقيرهم	حتى يعود فقيرهم كالكافي
المنعمين إذا النجوم تغيرت	والظاعنين لرحلة الإيلاف
والمطعمين إذا الرياح تناوحت	حتى تغيب الشمس في الرجاف

وهكذا، فهم (المطعمون إذا الرياح تناوحت)، الذين يطعمون وقت الاعتدال السنوي، الذي يأتي عند تناوح ريحين وتقابلهما، فتنشأ عنها ريح وسطى بينهما.

ويؤيد هذا عدة أمور أيضا:

1- أن التقريش هو الأكل: (قَرَش من الطعام: أصاب منه قليلاً) (ابن منظور، لسان العرب). وقد افترض الكثيرون أن التقريش هنا من التجميع، على افتراض أن لبني عبد مناف علاقة بتأليف قريش وتجميعها. وسوف نفرد فصلاً خاصاً بالإيلاف ثبت فيه أن رحلة الإيلاف، رحلة الشتاء والصيف، لا علاقة لها بالتجارة، وأنها تتحدث عن جمع رحلتين دينيتين رمزيتين في رحلة واحدة، هي رحلة السعي بين الصفا والمروة.

2- ان اسمهم ذاته (المجبرين) ربما يكون على علاقة بالطعام، وبالخبز أساساً. ذلك أن الخبز في العربية يدعى جابراً: (يستعمل الجبر للإصلاح المجرد، ومنه: جابر بن حبة، اسم الخبز... وكنيته: أبو جابر أيضاً... وأنشد الزمخشري في الأساس:

فلا تلوميني ولومي جابراً فـجـابـر كلفني هـواجرأ
(الزبيدي، تاج العروس)

أي لومي الخبز الذي كلفه الصعاب. وعند ابن سيدة: (ألا ترى أن أبا زيد حكى أنهم يسمون الخبز «جابر بن حبة» وإنما سموه بذلك، لأنه يجبر الجائع، فقد ترى معنى الصفة فيه، وإن لم تدخله اللام). وفي اللسان: (يسمون الخبز جابر بن حبة. وإنما سموه بذلك لأنه يجبر الجائع) (ابن منظور، لسان العرب).

3- أن هاشم بن عبد مناف، أحدهم وأشهرهم على علاقة وطيدة بالخبز. فاسمه الأصلي هو عمرو، ولقب بهاشم لأنه هشم الخبز، أي كسره، وثرثد الثريد لقومه: (واسم هاشم عمرو؛ وإنما قيل له هاشم، لأنه أول من هشم الثريد لقومه بمكة وأطعمه، وله يقول مطرود بن كعب الخزاعي...:

عمرو الذي هشم الثريد لقومه ورجال مكة مستنون عجاف
ذكر أن قومه من قريش، كانت أصابتهم لزبة وقحط، فرحل إلى فلسطين، فاشتري منها الدقيق، فقدم به مكة، فأمر به فخبز له ونحر جزورا، ثم اتخذ لقومه مرقة ثريد بذلك الخبز) (الطبري، تاريخ الطبري).

يضيف الطبري: (وإنما قيل له هاشم، لأنه أول من هشم الثريد لقومه بمكة وأطعمه، وله يقول مطرود بن كعب الخزاعي - وقال ابن الكلبي: إنما قاله ابن الزبيري:

عمرو الذي هشم الثريد لقومه ورجال مكة مستنون عجاف)
(الطبري، تاريخ الطبري)

عليه، فأغلب الظن أن جبر المجبرين لقريش إنما كان له علاقة بإطعامهم الخبز والثريد. وهذا يدل على طابعهم الخبزي - القمحي.

وافد البراجم

أوردنا أعلاه المثل الذي يقال عن المجبرين: (أوفد من المجبرين)، ورأينا أن الاتجاه العام يأخذه من الوفادة على الملوك. وقد يجلو للمرء أن يضع احتمال أن تكون الكلمة الأولى في المثل مصحفة، وأن أصله (أرفد من المجبرين) من الرفد، وهو ما يضعنا مع الرفادة، أي إطعام الحجيج. لكن مثل هذا الاحتمال يضربه بشدة وجود مثل عربي يقول: (أشقى من وافد البراجم)، فيه وليمة وفيه قتل. وهو ما يرغمنا على التخلي عن فرضية التصحيف. وقصة مثل وافد البراجم تقول أنه كان ل: (عمرو بن هند له أخ فقتله نفر من تميم، فألى أن يقتل به منهم مائة، فقتل تسعة وتسعين. وكان نازلاً في ديار بني تميم فأحرق القتلى بالنار، فمر رجل من البراجم، وراح رائحة حريق القتلى فحسبه قنار الشواء، فمال إليه. فلما رآه عمرو قال له: ممن أنت؟ فقال: رجل من البراجم، فقال حينئذ: إن الشقي راكب البراجم، وأمر فقتل، وألقي في النار، فبرت به يمينه) (ابن منظور، لسان العرب). يضيف العسكري: (فرأى رجل من البراجم، وهم من تميم، الدخان يرتفع، فقال: إن الملك يطعم الناس، فقصده، فلما دنا قال له عمرو: ممن أنت؟ قال: من البراجم، قال: إن الشقي وافد البراجم، وأمر به فألقي في النار) (العسكري، أبو هلال، الأمثال). وللقصة تنويعات كثيرة، ولسنا نريد أن ندخل في تفاصيلها. وعمرو بن هند هو الشخصية الميثولوجية الكبرى في التراث العربي. وهو يدعى (مضرط الحجارة) و (المحرق).

والاتجاه العام أن كلمة أوفد في المثليين من الوفود، أي القدوم. لكن آية في القرآن

تضع شكوكاً قوية على هذا التفسير: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفَدًا ۝٨٥﴾ وَسَوْفَ الْمُجْرِمِينَ

إِلَى جَهَنَّمَ وَرِدًا ﴿٨١﴾ [مریم: 85-86]. فكيف يمكن أن يحشر المؤمنون وفدا، إذا كان الوفود هو القدوم؟ لذا فالأكثرية هنا على أن وفدا في الآية تعني: راكبين. لكن هذا غير مقنع في رأينا، خاصة إذا ربطنا بالحديث النبوي: (في الحديث: «وفد الله ثلاثة»). وفي حديث الشهيد: «إذا قتل فهو وافد لسبعين يشهد لهم»). وهكذا، فالشهيد حين يقتل يصبح (وافدا) لسبعين، دون أن ندري بدقة معنى هذا. لكن من المحتمل هنا ان الكلمة تعني الإجارة. فالشهيد يجير سبعين غيره، ويشفع لهم. بالتالي، فالوفد هنا فيه معنى الإجارة، مما يربطه باسم (المجبرين).

وما نود الإشارة إليه هو أن ثمة وليمة وإطعاما أيضا في قصة المثل. أي أننا مع شيء يشبه وضع المجبرين. لكن الوليمة تتكون من أضاح بشرية. وهذا يذكرنا بوليمة (مطعم الطير)، أي وليمة عبد الله الذبيح، الذي افندي بإبل ذبحت وأطعمت للطير وللناس. ويجب أن نلاحظ كذلك أن الرجل الوافد من تميم، كما أخبرنا العسكري، وتميم من الحلة التي يرتبط بها تقليد إطعام الطير، في ما نعتقد. كما أن التحريق ثيمة من تميم تقليد الذبحاء، كما في قصة إبراهيم الذي كان نوى ان يذبح ابنه ويجعله كبشا للمحرقة.

ونخبر أن البراجم الذين منهم الشقي القليل حلف: (البراجم - وهم أحياء من تميم: عمرو وقيس وغالب وكلفة وظليم، وهم بنو حنظلة بن زيد مناة تحالفوا على أن يكونوا كبراجم الأصابع في الاجتماع) (علي، جواد، الفصل). وسواء صح هذا أم لم يصح، فإننا نعتقد أن اسم (البراجم) له علاقة باسم محدد لشهر رجب ربعة. فهذا الشهر يدعى: برج: (ويسمى رجب بالأصم أيضا، لأنهم كانوا يتركون القتال فيه، فلا يسمع صوت سلاح ولا استغاثة... وبالأصم بالباء لأن كفار مكة كانت تقول: إن الرحمة تصب فيه صبا.. وبرجم بالميم، لأنه ترجم فيه الشياطين أي تطرد) (ابن طولون، فص الخواتم). وشهر رجب هو الشهر الذي اقترحنا أنه على علاقة بالحلة والمطيين. وهو شهر الذبيحة التي تسمى (الرجبية) التي منعها الإسلام لاحقا.

وكل هذا يجعلنا نقدر أن (وافد البراجم) كان أضحية بشرية، رمزية أو فعلية. وهذا ما يقوي احتمال أن مثل (أوفد من المجبرين) ليس محرفا. لكن يتضح أن لهذا المثل، وبعد أن تحدثنا عن قتيل البراجم، علاقة بطعام الولاثم والذبحاء من طراز مطعم الطير.

إله الوليمة

وهكذا يكون قد مرّ علينا أكثر من مرة موضوع الولائم. فعبد المطلب نحر إبلا، وأقام وليمة للطير على رؤوس الجبال. كما أن (وافد البراجم) قدم إلى نار عمرو بن هند، المحرّق، ظانا أن هناك وليمة، فحرق وصار هو الوليمة. كذلك مر علينا في كتاب (ذات النحيين...) الرجل الذي أقام وليمة لطيور الرخمة، فسمي (مطعم الطير الرخم). وكل هذا يوضح أن موضوع الوليمة موضوع ديني. كما يبين أن ثمة إلهًا مرتبطًا بالولائم، التي قد يشار إليها أحيانًا باسم العشاء، أو باسم المائدة. ومن هذا العشاء الأخير للمسيح، وهو في القرآن مائدة:

﴿ إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ ۗ قَالَ أَتَقُولُونَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١١٣﴾ قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَّقْتَنَا وَتَكُونَ عَلَيْنَا مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿١١٤﴾ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴿١١٥﴾ قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مَنِّكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿١١٦﴾ ﴾ [المائدة: 111-114].

الديانة الإبراهيمية ترتبط بالمائدة. وسوف نرى في فصل قادم أن إسماعيل يوصف بأنه: (ذو المطابخ). كما سوف نرى أيضا أن الإله (سين) اليميني يوصف بأنه (ذو الولائم). وقد ورد ذكر إله الوليمة في التوراة أيضا:

(أما أنتم الذين تركوا الرب ونسوا جبل قدسي ورتبوا لجد مائدة وملأوا مني خمرًا ممزوجة، فإني أعينكم للسيف وتجتثون كلكم للذبح لأني دعوت فلم تجيبوا. تكلمت فلم تسمعوا بل عملتم الشر في عيني وأخرتم ما لم أمر به) (الكتاب المقدس، أشعيا، 65: 11-13).

بالطبع، فترجمة دار الشرق الأوسط، مثلها مثل غيرها، ترجمة دينية لا تأخذ بعين الاعتبار الدقة، فحولت (جد) إلى (السعد الأكبر) و(مني) إلى (السعد الأصغر). جد ومني هذان إلهان؛ واحد خمري، هو جد، وآخر غير خمري، هو مني. أما المائدة، أو الوليمة فلمني، أي انه ذو الولائم والموائد. في حين أن الخمر تخص جد، الإله المعروف في الجزيرة العربية. والنص التوراتي يوضح لنا أن إلهًا الذي ارتكب عبر قلب الأمور رأسًا على عقب:

(أما أنتم الذين تركوا الرب... ورتبوا لجد مائدة وملأوا لمني خمرا مزوجة، فإني أعينكم للسيف وتجتون كلكم للذبح). وهكذا، فقد صب الخمر لمني، ورتبت مائدة لجد، أي عكس الأمر تماما. فالخمر كان يجب أن تقدم لجد، مثيل (مجاوز الريح) العربي، فهو المرتبط بالخمر، في حين أن المائدة كان يجب أن ترتب لمني، شبيهه (مطعم الطير) العربي، أي الذي يقيم وليمة للطير، وشبيهه سين اليميني (ذي الولاثم). وهذا الاثنان شبيها سجينني يوسف: الذي حلم بأن الطير تأكل من رأسه، أي أنه مائدة للطير، والذي حلم أنه يسقي ربه خمرا.

بناء على كل هذا، من الصعب جدا على المرء أن لا يربط بين الوليمة وإلهها وبين ديانة (ميثرا) كما تبلورت في الإمبراطورية الرومانية بين القرنين الأول والرابع الميلادي، فقد كانت طقس الوليمة جوهريا في هذه الديانة. كما ان الأضحية كانت في مركزها. إذ يقوم (ميثرا) بذبح ثور وهو يتطلع للإله (سول) الروماني. أما الثور فيضرب في كتفه بسكين ميثرا، فينزل الدم من كتفه. لكن في بعض التصاوير ينزف جسد الثور سنابل قمح بدل الدم. وهو ما يؤكد ما رفعناه أعلاه من أن اللحم هو القمح - الخبز. بالطبع، يؤيد هذا أن جذر (لحم) يعني الخبز في بعض اللغات السامية، كالعبرية مثلا. لكن حين ينزف الثور دما يكون ذيله مكونا من سنابل قمح. أي أننا أمام الدم والقمح، الدم والخبز. الخمر واللحم.



ميثرا يضحي بالثور. الثور: قمح ودم. الدم يسيل من الجرح، والقمح في ذيل الثور.



ميشرا يغرس الخنجر في كتف الثور، فتسيل من الجرح سنابل قمح. إنها أضحية القمح - اللحم



ميشرا يغرس خنجره في كتف الثور، فيسيل الدم. الدم هنا هو الأساس. إنها أضحية الدم

المجبرون

وهذا ينقلنا إلى اسم أولاد قصي الثاني: (المجبرين). وعند المصادر العربية فقد سموا به لأنهم أجازوا قريشا بميرهم، أي بما يجلبونه بتجارتهم من ميرة وطعام إلى مكة: (ومعنى يؤلف يجبر. فكان هؤلاء الإخوة يسمون المجبرين. فكان تجار قريش يختلفون إلى الأمصار بحبل هؤلاء الإخوة، فلا يتعرض لهم) (تفسير القرطبي). يضيف اللسان: (ابن الأعرابي: أصحاب الإيلاف أربعة إخوة: هاشمٌ وعبد شمس والمطلب ونوفل بنو عبد مناف، وكانوا يُؤلفون الجوار يُتبعون بعضه بعضاً مجبرون قريشاً بميرهم وكانوا يُسمونَ المُجبرين) (ابن منظور، لسان العرب). بالتالي، فإن هذا الاسم يعطي معنى (المجبرين) تقريبا.

بالطبع، نحن لا نوافق على هذا التفسير. وكنا قد تحدثنا في كتابنا السابق: (ذات النحيين..) عن شخصية ميثولوجية تدعى: مجير الطير: (وكان ثور بن شحمة العنبري يسمى مجير الطير فكانت الطير لا تصاد بأرضه ولا تضار) (الوطواط، الغرر الواضحة). وقد قد بينا أنه طراز من اسم (مطعم الطير) الإله المكي المعروف. فهو يجير الطير ويطعمها. ولدينا شخصية جاهلية أخرى تطعم الطير، هو جد منصور بن الزبرقان. وتشير الدلائل إلى أنها طراز من مطعم الطير: (وسمي جد منصور «مطعم الكبش الرخم»، لأنه أطمع ناسا نزلوا به ونحر لهم، ثم رفع رأسه فإذا رخم يحمن حول أضيافه، فأمر بأن يُذبح لهم كبش ويرمى به بين أيديهم، ففعل ذلك فنزلن عليه، فمزقنه؛ فسمي مطعم الكبش الرخم) (الأصفهاني، الأغاني). كما بينا في الكتاب المذكور أن كل مطعم طير، أي جابرها، هو في الوقت عينه مجيرها. عليه، فالمجبرون هم من يجبرون بالقمح والخبز، أي بجابر بن حبة، كما أنهم من يُجبر الطير ويطعمها من هذا الخبز، أو الخبز- اللحم كما هو حال مطعم الكبش الرخم. فكل واحد من هؤلاء جابر بالخبز، ومجبر للطير، أي مطعمها وحاميتها. وقد بينا في الكتاب ذاته أن المطعم المجبر يكون قتيلا ذبيحا، رمزيا على الأقل. فعبد المطلب مطعم للطير، وذابح لابنه عبد المطلب رمزيا. كما أوضحنا أن كليبا بن وائل كان من هذا الطراز: (ويدعم أن «مجير الطير» يكون قتيلا ذبيحا مثله مثل «مطعم الطير»، أن كليبا بن وائل، قتيل جساس بن مرة، كان مجيرا للطير أيضا. لقد كان قتيلا ومجيرا للطير في الوقت ذاته. وفي الواقع فلأن جساس بن مرة قتله على خلفية إجارته للطير... وهكذا،

فكليب قتل لأنه أجار الطائر. وهذا يعني انه كان ذبيحا قتيلا، مجيرا للطير في وقت واحد. إذ أن مجير الطير لا بد ان يكون ذبيحا مثله مثل «مطعم الطير» (محمد، زكريا، ذات النحيين؛ ص 29). وإجارة الطير من قبل كليب كانت بإطعامه. فهو الذي قال للقبرة نقري وكلي بلا خوف:

يا لك من قبرة بمعمر
خلا لك الجو فيضي واصفري
ونقري ما شئت أن تنقري.

وقد توصلنا إلى افتراض أن الطائر - القبرة أكل من رأس كليب ذاته: (بناء على كل هذا، يمكن [القول] أن القبرة أو الحمرة أكلت، في الواقع، من رأس كليب القتيل. لقد قتل لكي يكون مطعما للطير) (محمد، زكريا، ذات النحيين؛ الأمثال الجاهلية 2011، 2011، ص 29).

الفصل الثاني والعشرون

رحلة الشتاء والصيف

وردت الإشارة، المختصرة بشدة، إلى رحلة الشتاء والصيف سورة واحدة من القرآن هي سورة قريش: ﴿لَا يَلْفُ قُرَيْشٍ ۝١ إِيَّاهُمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ۝٢ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۝٣ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ۝٤﴾ [سورة قريش]. وهي تسمى رحلة الإيلاف أيضا. وقد ورد ذكرها بهذا الاسم، وبشكل أشد اختصارا، في شعر جاهلي سبق الإسلام، منسوب لمطروود الخزاعي، يمدح فيه عبد المطلب وآل عبد مناف: المنعمين إذا النجوم تغيرت والظاعنين لرحلة الإيلاف والتفسير الشائع أن رحلة الإيلاف هذه هي رحلة مكة التجارية شتاء وصيفا، سواء إلى الشام، أو إلى اليمن (ولإيلاف قريش إلفهم الخروج إلى الشام في تجارتهم، وكانت لهم خرجتان؛ خرجة في الشتاء، وخرجة في الصيف) (سيرة ابن هشام). هنا يفترض ابن كثير أن الرحلتين شاميتان. لكن آخرين يرون غير ذلك: (فألفوا الرحلتين في الشتاء إلى اليمن والحبشة والعراق، وفي الصيف إلى الشام) (البلاذري، أنساب الأشراف).

ويفترض أن هذه الرحلة تأسست منذ أيام هاشم بن عبد مناف. وعند أصحاب هذا التفسير فالإيلاف في السورة هو عهد الأمان وكتبه التي أخذها هاشم، أو هاشم وإخوته، أو هاشم وأولاده، من القبائل والكيانات السياسية التي كانت تمر بها تجارة قريش إلى الشام واليمن: (الإيلاف: كتاب أمان يؤمنهم بغير حلف) (أبو هلال العسكري، الأوتل). يزيد اليعقوبي (وانصرف هاشم، فجعل كلما مر بحي من العرب أخذ من

أشرفهم الإيلاف أن يأمنوا عندهم وفي أرضهم) (اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي). يضيف البلاذري: (وكان هاشم بن عبد مناف صاحب إيلاف قريش الرحلتين، وأول من سنهما. وذلك أنه أخذ لهم عصماً من ملوك الشام، فتجروا آمينين. ثم إن أخاه عبد شمس أخذ لهم عصماً من صاحب الحبشة، وإليه كان متجره. وأخذ لهم المطلب بن عبد مناف عصماً من ملوك اليمن. وأخذ بهم نوفل بن عبد مناف عصماً من ملوك العراق. فألفوا الرحلتين في الشتاء إلى اليمن والحبشة والعراق، وفي الصيف إلى الشام) (البلاذري، أنساب الأشراف).

والأمن الذي وفره الإيلاف هو الذي نتحدث عنه السورة: (وآمنهم من خوف). وهو لم يكن متوفراً لغير أهل قريش الذين: (كانوا يميرون في الشتاء والصيف آمينين، والناس يُتَخَطَّفون من حولهم) (القرطبي، تفسير القرطبي).

هذا، إذن، هو التفسير السائد عن رحلة الشتاء والصيف: ثمة تجارة مكية فصلية، وثم عهود أمان محلية وإقليمية لحمايتها، هي التي حققت الأمن لقريش وتجارها.

لكن يجب القول أن هذا هو التفسير السائد وليس الوحيد المطروح قديماً. وسوف نعرض للتفسيرات الأخرى في سياق مبحثنا.

على كل حال، نحن ننوي، وبمساعدة المصادر العربية ذاتها، أن نتحدى هذا السائد، وأن نثبت، أو أن نطرح بقوة على الأقل، أن رحلة الشتاء والصيف القرآنية رحلة دينية رمزية، لا علاقة لها بتجارة مكة مطلقاً. بالطبع، هذا لا يعني أننا نريد نفي وجود رحلات تجارية مكية فصلية إلى الشام أو إلى اليمن. فقد كانت هناك رحلات مثل هذه بالتأكيد. إذ نحن نعلم من سيرة الرسول أنه كانت هناك على الأقل رحلات شامية، شارك في بعضها الرسول ليتجر لخديجة. كما نعلم من سيرة غزواته أنه اعترض، وهو في المدينة، قوافل قريش القادمة من الشام. غير أننا ما ننوي أن نقوله هو أن سورة قريش لا تشير إلى هذه الرحلات التجارية، بل إلى رحلة دينية رمزية.

رحلة واحدة لرحلتان

تتركز التفسيرات المتعددة لرحلة الإيلاف حول كلمتين اثنتين في سورة قريش: الإيلاف، الأمن، يضاف إليهما كلمة (التخطف) التي لم ترد في السورة، بل وردت في سور

أخرى، واعتبر المفسرون أن لها علاقة بالرحلتين، كما رأينا في مقتطف القرطبي أعلاه. وعلى فهم هذه الكلمات الثلاث يتوقف، في ما نعتقد، معنى الرحلة وتحديد طابعها. فنحن أمام نص ديني، وأمام نصوص شارحة له، ولا شيء بين يدينا غير هذه النصوص للحصول على شيء منها لفهم رحلة الشتاء والصيف. لذا فستكون هذه الكلمات الثلاث في مركز جدالنا.

وقبل أن نبدأ بنقاش هذه الكلمات، لا بد من ملاحظة أن التفسير الشائع يتحدث عن رحلتين لا رحلة واحدة؛ رحلة شتوية إلى اليمن ورحلة صيفية إلى الشام. ويفترض أنهما رحلتان تمان بانفصال. أي أن لكل واحدة موعدها الخاص وترتيبها الخاصة، في حين أن منطق السورة القرآنية ومنطوقها يتحدثان عن رحلة واحدة لا غير: (رحلة الشتاء والصيف). لا تتحدث السورة عن رحلتي الشتاء والصيف، ولا عن رحلة الشتاء ورحلة الصيف، بل عن رحلة واحدة، بصيغة المفرد، تجمع الصيف والشتاء معا، هي رحلة الشتاء والصيف. لذا دعيت في المصادر العربية باسم مفرد أيضا: (رحلة الإيلاف). وقد ورد ذكرها في الشعر الجاهلي بهذا المعنى، كما رأينا عند مطرود بن كعب الخزاعي في مدحه لبني عبد المطلب:

المنعمين إذا النجوم تغيرت والظاعنين لرحلة الإيلاف
بالتالي، فهي رحلة واحدة، ويظعن إليها كرحلة واحدة، تضم الصيف والشتاء معا. والحديث عن (رحلة الشتاء والصيف) بصيغة المفرد ليس اختصارا وإجمالا كما يرى بعضهم: (فليس من شك أن قريشا سيرت على الأقل رحلة في الشتاء ورحلة في الصيف، فأجلهما القرآن الكريم بصيغة المفرد) (سحاب، فيكتور إيلاف قريش: رحلة الشتاء والصيف، 1991، ص 246-247). بل هو في ما يبدو دليل على أن الأمر يتعلق برحلة واحدة تحوي الصيف والشتاء معا. والحق أن المرء لا يظعن لرحلتين في العادة، بل لرحلة واحدة. وهذا الاختلاف، بين نص القرآن وبين التفسير الشائع يثير الشكوك حول هذا التفسير منذ اللفظة الأولى.

الإيلاف

أما بخصوص كلمة الإيلاف، فهناك خلاف حول معناها. فهناك من رأى أنها تعني اللزوم والإلفة: (وإيلاف قريش إلفهم الخروج إلى الشام) (ابن هشام، سيرة ابن هشام)،

أي اعتيادهم عليه، ولزومهم له. ولو أخذنا بهذا المعنى لأصبحت السورة بلا معنى. فلماذا يكون إلفهم للرحلة، وأنسهم بها، شيئاً مهما يعرض له القرآن؟ ورأى آخرون أن التأليف في الآية هو التجهيز: (يؤلفون: يهيئون ويجهزون) (ابن منظور، لسان العرب). ولو صح أن الكلمة تعني التجهيز بالفعل، فلن يكون هناك مجال لربط الإيلاف - التجهيز بالأمن. إذ كيف يمكن لتجهيز الرحلتين أن يكون سبباً للأمن الذي نتحدث عنه السورة؟ أم الرأي الأقوى، والأشد شيوعاً، فهو الرأي الذي يرى أن الكلمة تعني العهود، كما رأينا أعلاه، رغم أنه ليس لهذا المعنى أصل في اللغة كما يبدو. أي أنه وليد محاولة لتفسير السورة في عصر التدوين. لهذا لم يكن هذا الرأي سائداً في البداية: (قال الهروي في الغريين: الإيلاف عهود بينهم وبين الملوك... قال: ومعنى يؤلف يعاهد ويصالح... وحمل الإيلاف على العهود خلاف ما عليه الجمهور) (تفسير الألويسي). لكن هذا المعنى أصبح هو المعنى الأشد شيوعاً في وقت لاحق.

أما المعنى الأساسي للجذر (ألف) فيعطي في الحقيقة معنى الجمع والضم. يقال: (ألفه: جمع بعضه إلى بعض) (ابن منظور، لسان العرب). ومن هذا المعنى: أَلَّفَ بين قلوبهم، أي جمع. كذلك من هذا المعنى المصطلح الإسلامي (المؤلفة قلوبهم)، أي الذين أعطاهم الرسول عطايا ليحبهم إلى الإسلام ويربطهم به. لكن الغالبية الساحقة تتجنب المعنى الأساسي هذا، لأنه يتناقض مع فرضية وجود رحلتين منفصلتين تم جمعها في رحلة واحدة، دعيت باسم رحلة الشتاء والصيف. إذ كيف يمكن جمع رحلتين تجاريتين، صيفية إلى الشام وشتوية إلى اليمن، أو شتوية وصيفية إلى الشام، في رحلة واحدة؟ هذا غير ممكن. أما نحن فنرى أن المعنى الأساسي للجذر هو ما يجب حمل الرحلة عليه. أي أن علينا أن نفترض وجود رحلتين اثنتين، تم جمعها في رحلة واحدة. وهذا ما لا يمكن حدوثه في رحلتين تجاريتين في وقتين مختلفين.

الفيل والإيلاف

ولنتقل الآن إلى جملة ﴿وَأَمَنَّهُمْ مِّنْ خَوْفٍ﴾ ﴿٤﴾ في السورة. والرأي الشائع أنه الأمن الذي جلبته عهود الإيلاف. غير أن لدى المصادر العربية ما قد يلقي ظلاً قوياً من

الشك على هذا. فهناك من يربط سورة قريش ربطاً محكماً بالسورة التي قبلها في المصحف، وهي سورة الفيل: (قال سفيان بن عيينة: كان لنا إمام لا يفصل بينهما، ويقرأهما معا... وقال الفراء: هذه السورة متصلة بالسورة الأولى، لأنه ذكر أهل مكة عظيم نعمته عليهم فيها فعل بالحيشة، ثم قال: «لإيلاف قريش» أي فعلنا ذلك بأصحاب الفيل نعمة منا على قريش) (القرطبي، تفسير القرطبي). وهذا يعني أن علينا أن نقرأ الآيتين معا: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ۚ ۱ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضَلُّلٍ ۚ ۲ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۚ ۳ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ۚ ۴ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ۚ ۵﴾، ﴿لِإِيْلَافِ قُرَيْشٍ ۚ ۱ إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ۚ ۲ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۚ ۳ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ ۚ ۴﴾.

وإذا ما قرأنا السورتين معا، تبعا لهذا الرأي، فلا بد لتأليف الرحلتين أن يكون عملا دينيا محضا لا عملا تجاريا. فمن غير المنطقي أن يدمر الله أصحاب الفيل لأن قريشا نجحت في تنظيم رحلات تجارية مربحة، أي بسبب نجاح تجاري ما. بالتالي، يجب أن تكون قريش قد قامت بعمل ذي طابع ديني جدي بتأليفها للرحلتين. عمل ديني محض. هذا العمل الديني أَرْضَى الله، ومكنها من مواجهة أصحاب الفيل وتدميرهم، بإرادة الله، مما وفر لها الأمان عبر تدمير أصحاب الفيل. وهي مطالبة بأن تشكر الله على منته بتدمير هؤلاء: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۚ ۳ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ ۚ ۴﴾. أي أن الأمور سارت هكذا: ألفت قريش الرحلتين، فأدى هذا إلى تدمير أصحاب الفيل بإرادة الله. بالتالي، يحل لغز اللام القلقة في (لإيلاف). فهي تصبح لاما سببية واضحة. فالله دمر أصحاب تأليف قريش لرحلة الشتاء والصيف. والحق أن بعض القدماء قد توصل إلى هذا: (والقول الثالث أنها متعلقة بالسورة المقدمة أي جعلهم كعصف مأكول لأجل إيلاف قريش) (النيسابوري، تفسير النيسابوري). من دون تأليف الرحلتين كان خطر أصحاب الفيل سيتحقق.

وكذا الأمر في ما يخص لام الأمر في ﴿فَلْيَعْبُدُوا﴾. فهي تظل قلقة جدا حين لا تُربط السورتان معا. إذ من دون هذا الربط سيبدو وكأن على قريش أن تشكر الله على

فعلها هي، أي على تأليفها الرحلتين، لا على فعل الله، أي على منته بتدمير أصحاب الفيل. فالسورة من دون الربط تقول: لأن قريشا ألفت الرحلتين، فلتعبد رب البيت. ويبدو من الصعب قبول هذا حقا.

مصيف ومشتى

أكثر من هذا وأشد قوة أن هناك من ربط بين رحلة الشتاء والصيف وبين مصيف أهل مكة في الطائف. ففي خبر ينتهي إلى ابن عباس أن أهل مكة: (كانوا يشتون بمكة ويصيفون بالطائف) (المقدسي، أحسن التقاسيم). يزيد القرطبي: (كانوا يشتون بمكة لدفتها، ويصيفون بالطائف لهوائها. وهذه من أجل النعم أن يكون للقوم ناحية حر تدفع عنهم برد الشتاء، وناحية برد تدفع عنهم حر الصيف) (القرطبي، تفسير القرطبي).

إذن، فرحلة الشتاء والصيف، حسب هذا الخبر، كانت رحلة مكية مزدوجة لتجنب حر الفصول وقرها. أي أنها لم تكن رحلة تجارية بالمرّة. وهي رحلة أنعم الله بها على أهل مكة، لذا فعليهم أن يشكروا رب البيت الذي مكنهم من هذه الرحلة. لكن السؤال هو: لم يشيد القرآن برحلة رفاهية واستجمام لا تدين فيها ولا تعبّد؟ ولم يدمر الله أعداء قريش لأنهم يرفهون عن أنفسهم في رحلتين استجماميتين؟ والشك الذي يبعثه السؤال يجعل من الصعب قبول أن الآية تشير بالفعل إلى رحلة رفاهية يقوم بها أثرياء قريش.

مع ذلك، لا يستطيع المرء أن يرمي بهذا الخبر من دون ترو، خاصة حين يجد أن ابن الضياء يربط التصيف في الطائف والتشتي بتهمّة بالإله الجاهلي لا بأهل مكة. فهذا الإله الجاهلي هو من يصيف بالطائف ويشتو بمكة: (وكانت العزى ثلاث شجرات سمّرات بنخلة، وكان أول من دعا إلى عبادتها عمرو بن ربيعة والحارث بن كعب، وقال لهم عمرو: إن ربكم يصيف باللات لبرد الطائف، ويشتو بالعزى لحر تهامة) (ابن الضياء، تاريخ مكة المشرفة).

الرب الإله، إذن، هو من يقوم بالرحلتين؛ فهو يصيف بالطائف ويشتو بتهمّة، لا أهل مكة وأثرياءها. وبما أن الأمر يخص إلهها لا بشرا، فمن المفترض أنه كان يشتو في معبديه بالمنطقتين، أي معبد اللات في الطائف ومعبد العزى في تهامة. ولم يحدد لنا خبر ابن

الضياء أين يقع معبد العزى في تهامة، وهل هو معبد (سقام) في بطن نخلة أو هو معبد مكة، أي الكعبة. لكن الخبر يؤكد لنا أن الطائف مرتبطة بصيف الإله. فالإله يقيم فيها، أي في معبدها، صيفا، لكنه ينتقل إلى معبده في تهامة شتاء. وإذا كان أهل مكة يصيفون بالطائف ويشتون بمكة فعلا، فمن المحتمل أن فعلهم هذا كان على علاقة برحلة إلههم هذه، بل وتقليدا له. أي أنهم كانوا يقلدون فعل إلههم، ويرتحلون رحلته.

المشكلة الوحيدة في خبر ابن الضياء، الشديد الأهمية، هو الحديث عن انتقال الإله إلى معبد العزى في الشتاء. فالإله الذكر لا يمكنه أن ينتقل إلى معبد الإلهة الأثني. لذا نظن أنه ينتقل بالفعل إلى تهامة، لكن كي يقيم في معبده الشتوي. ولا يمكن لهذا المعبد إلا أن يكون معبد مناة بالمشلل في قديد قرب المدينة. أي أن الإله يقوم برحلته الفصلية بين معبديه، معبد اللات ومعبد مناة، أي يقوم برحلة فصلية بين الطائف والمدينة. فلكل واحدة من المدينتين رحلتها.

بالطبع، يمكن أن نفهم أن نص ابن الضياء يقصد اللات. فاللات يترك الطائف عند نهاية الصيف، ويستقر بمكة - أو في معبد العزى ببطن نخلة - في الخريف. أي أن رحلته صيفية - خريفية بين الطائف ومكة. في حين نفترض، بناء على ذلك، أن مناة يشتو بالمدينة، ثم يعود إلى مكة - أو معبد العزى في بطن نخلة - في الربيع، أي عند اللحظة التي ينهزم فيها الشتاء ويبدأ الصيف في التقدم.

وانطلاقا من هذا، فمن المفترض أن حمس مكة هم من كانوا، ربما، يقومون برحلة حج صيفي، غير عامة، إلى الطائف. أما حلة مكة فمن المفترض أن يحجوا، إذا رغبوا، إلى مناة، أي إلى المدينة. فالطائف لها رحلة الصيف، والمدينة لها رحلة الشتاء. أما مكة فأرض جمع الرحلتين وتأليفهما في رحلة واحدة. هذه هي مهمتها، وهذه هي ميزتها.

ولا بد أنه كان لهاشم بن عبد مناف وحلفه رحلة الشتاء، في حين كان لعبد الدار وحلفهم رحلة الصيف. ولا يمكن أن يجمع بين اللات ومناة سوى العزى. فهي الحد الوسط بينهما. هي عقدة الميزان. بالتالي، يجب أن تكون الكعبة الجاهلية معبدها. إنه المعبد الذي يوحد وجهي الكون. أما قريش فكانت هي القبيلة التي تتواجد فيها الطوائف الثلاث: الحمس، الطلس، الحلة. أي الآلهة الثلاثة: اللات والعزى ومناة.

على كل حال، فسوف نرى أن الرحلتين رحلتان دينيتان، وأنها كانتا تتمان رمزيا في مكة، وعبر الحجين الصيفي والشتوي الجاهليين، وعبر السعي بين الصفا والمروة. فحج الصيف هو، رمزيا، رحلة الصيف، وحج الشتاء هو، رمزيا، رحلة الشتاء. والسعي بين الصفا والمروة هو تمثيل لهاتين الرحلتين، حيث الصفا تمثل الصيف، والمروة تمثل الشتاء.

جذام

ثم لتحدث الآن عن الجملة الخاصة بالأمن: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۚ﴾ (٣) **الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّنْ جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ** (٤). التفسير السائد، كما رأينا أعلاه، أن الأمن هو الأمن التجاري الذي تنعم به أهل مكة عبر عهود الأمان التي أخذت لتجارهم. غير أن لدينا أخبار تقول أن الأمن المعني مرتبط بمرض الجذام: (قوله: «آمنهم من خوف» يريد خوف العدو وخوف الجذام، فليس في الأرض قرشي مجذوم) (ابن حبيب، المنق في أخبار قريش). يضيف المقدسي مؤكدا ومركزا على الجذام فقط: (وفي قوله: «وآمنهم من خوف» قال: خوف الجذام) (المقدسي، أحسن التقاسيم).

الأمان الذي يوفره الحرم المكي، إذن، متعلق بالجذام، لا بحماية قوافل مكة الذاهبة شمالا وجنوبا. فتأليف رحلة الشتاء والصيف، أي جمعها، وفر، في ما يبدو، الأمن من هذا الجذام. وحين يتعلق الأمر بالجذام، فنحن بصدد أمر ديني لا تجاري. فمن الصعب أن نظن أن تجارة مكة يمكن لها أن تحمى من الجذام. الجذام مرض ديني، مرض ميثولوجي معروف، في عرف القدماء. لذا فالحماية منه تكون حماية دينية.

ولو أردنا أن نوضح أمر الجذام انطلاقا من كتابنا الأسبق (عبادة إيزيس وأوزيريس في مكة الجاهلية)، لقلنا أن الجذام عموما مرتبط بشمال السماء. ويمكن أن نشير هنا، تديلا على ذلك، إلى شخصية ميثولوجية عربية شهيرة جدا، هي جذيمة الأبرش الشهير، صاحب الزباء، الأكثر شهرة منه. فجذيمة هذا مرتبط بالسماء الشمالية، إذ أن لقبه هو: (نديم الفرقدان). والفرقدان، كما نعلم جميعا، نجمان في نعش بنات نعش في شمال السماء. ولأن نديميه في السماء الشمالية، فلا بد أن يكون هو أيضا هناك. وهكذا، فهو شمالي من جهة، وعلى علاقة بالجذام والبرص من جهة أخرى. واسمه دليل على جذامه. فهو

جذيمة، أي أجذم، وهو أبرش، أي أبرص. وهذا يعني أن شمال السماء مرتبط، بشكل ما، بالجذام والبرص.

ويؤكد هذا أيضا أن الشمالي من ثلوث أولاد نوح مرتبط، بشكل ما، بالبرص: (سام، حام، يافث). فسام هو الشمال، وحام هو الجنوب، أما يافث فنقطة التعادل بينهما. وسام هو شام، أي الشمال. وكلمة شمال مركبة من (شام + إل)، أي أنها تعني الإله شام، أي إله الشمال. وهذا الإله مرتبط بالعظاية التي تدعى (سام أبرص)، والتي تعني: سام الأبرص.

عليه، فتأليف الرحلتين يحمي من الجذام والبرص في ما يبدو. لكن هناك جذاما، أو برصا، طاهرا وجذاما خبيثا. الأول علامة نبوية إلهية، والثاني علامة معاكسة، أي شيطانية بشكل ما. وفي التوراة مثل هذا التقسيم:

(كلم الرب موسى وهرون قائلا: إذا كان إنسان في جلد جسده ناتئ أو قوباء أو لمعة تصير في جلد جسده ضربة برص يؤتى به إلى هرون الكاهن أو إلى أحد بنيه الكهنة فإن رأى الكاهن الضربة في جلد الجسد وفي الضربة شعر قد ابيض ومنظر الضربة أعمق من جلد جسده فهي ضربة برص فمتى رآه الكاهن يحكم بنجاسته. لكن إن كانت الضربة لمعة بيضاء في جلد جسده ولم يكن منظرها أعمق من الجلد ولم يبيض شعرها يحجز الكاهن المضروب سبعة أيام، فإن رآه الكاهن في اليوم السابع، وإذا في عينه الضربة قد وقفت ولم تمتد الضربة في الجلد يحجزه الكاهن سبعة أيام ثانية. فإن رآه الكاهن في اليوم السابع ثانية وإذا الضربة كامدة اللون ولم تمتد الضربة في الجلد يحكم الكاهن بطهارته) (الكتاب المقدس، لاويون 13: 1-5). كما أنه كان بوجه موسى لمعة برص حميد: (فإذا رأى بنو إسرائيل وجه موسى أن جلده يلمع كان موسى يرد البرقع على وجهه) (الكتاب المقدس، خروج 25: 34). أكثر من ذلك، فقد كانت يده برصاء: (ثم قال له الرب أيضا أدخل يدك في عبك. فأدخل يده في عبه. ثم أخرجها وإذا يده برصاء مثل الثلج) (الكتاب المقدس، خروج 6: 14). أما في القرآن فيياض يد موسى كان بياضا من غير سوء، أي بياضا حميدا: ﴿أَسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخَرِّجْ يَصْأَاءَ مِنْ غَيْرِ سَوْءٍ﴾ [القصص: 32].

ومن الواضح أن أهل مكة كانوا مهددين بالبرص الخبيث لا الحميد. لكن تأليفهم للرحلتين حماهم من خطر الجذام الخبيث والأمراض التي تشبهه. تأليف الرحلتين، في حرمهم وفي بنائهم الاجتماعي - كما سنرى تالياً - صدَّ الخطر القادم من السماء الشمالية، في ما يبدو. فللسماء الشمالية وجهها المعاكس السيئ. كما أن للسماء الجنوبية وجهها المعاكس السيئ. وخطر الجذام قادم من السماء الشمالية. أما السماء الجنوبية فتحمل خطر الحميات. وهذا هو الخطر الذي حمله الفيل وأصحابه، كما سنبين لاحقاً. بالتالي، فتأليف الرحلتين يحمي من أمراض شمالية وجنوبية معاً. إنه مانعة أمراض، على مثال مانعة الصواعق.

التخطف

لكن تأليف الرحلتين لم يكن يحمي في ما يبدو من الجذام فقط، بل إنه يمنع أيضاً من (التخطف) الذي مر علينا أعلاه في مقتبس القرطبي: (وكانوا يميرون في الشتاء والصيف آمنين، والناس يُتخطفون من حولهم). وقد فهم هذا التخطف في التفسير السائد عموماً على أنه يعني غارات القبائل واللصوص على قوافل مكة التجارية.

وقد دخل التخطف إلى مسرح الرحلتين انطلاقاً من آيتين في القرآن تتحدثان عن أمن يوفره الحرم المكي من تخطف ما. وقد افترض المفسرون أن هذا الأمن هو ذاته الأمن الذي وفره الإيلاف. وهذا ربط مهم حقاً. فهو قد يفتح لنا باب حل لغز رحلة الشتاء والصيف.

أما الآية الأولى فتقول: ﴿ وَقَالُوا إِن نَّبِيعَ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُنَخِّطُ مِنْ أَرْضِنَا أَوْلَمْ نُمْكِن لَهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا يُجِئُ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِّزْقًا مِّن لَّدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [القصص: 57]. وهذه الآية حاسمة لفهم رحلة الشتاء والصيف وأمنها، في ما يبدو لنا. فهي تشير إلى ثلاثة أمور:

الأول: أن التخطف يتعلق بنوع الديانة التي يدعو إليها الرسول. فمشركو قريش، أو بعضهم على الأقل، يتذرعون بأن أتباعهم لدين النبي محمد سيؤدي إلى تخطفهم، مهما بدا لنا هذا لنا غريباً وغامضاً: ﴿ إِن نَّبِيعَ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُنَخِّطُ مِنْ أَرْضِنَا ﴾. فأتباع الهدى، حسب هؤلاء، هو الذي سيؤدي إلى تخطفهم، لا الذهاب في رحلة تجارية من دون مواثيق

وعهود. هكذا بكل وضوح، وبشكل لا يمكن دحضه أو إخفاؤه. هذا يعني أننا أمام أمر ديني لا أمام مسألة تجارية.

الثاني: أن خطر التخطف يتهدد الناس في أرض مكة ذاتها، لا في أراضي الآخرين: ﴿إِنْ نَتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُنْخَطِفُ مِنْ أَرْضِنَا﴾. سياق الآية هنا يدل على أن كلمة ﴿أَرْضِنَا﴾ تعني أرض مكة، لا أرض الآخرين الذين تمر عبر أراضيهم تجارة مكة. عليه، فخطر التخطف، قائم في مكة ذاتها، لا في أرض غيرها من القبائل.

ثالثا: أن الحماية من هذا الخطر تكمن في حرم مكة، لا في عهود الأمان مع من هم خارج مكة. دليل ذلك أن الآية تتساءل مستنكرة ردا على إدعائهم بالخوف من التخطف: ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا﴾. أي أنها تؤكد أنهم لن يتعرضوا للتخطف لأن الله أمنهم بالحرم المكي، لا بالعهود والمواثيق التجارية. الحرم المكي، إذن، هو الذي يوفر الأمن من التخطف لا عهود هاشم بن عبد مناف من اجل عبور قوافل قريش. الحرم ذاته لا غيره. عليه، فامتناعهم عن اتباع الهدى بذريعة التخطف حجة باطلة، فيمكنهم أن يتبعوا الهدى من دون خشية من التخطف، إذ الحرم يمنعهم ويحميهم.

وتؤيد الآية الأخرى، وهي من سورة العنكبوت، هذا الاستخلاص: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُنْخَطِفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفِيًا لِبَطْلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ﴾ [العنكبوت:67]. الحرم هنا أيضا هو الذي يوفر الأمان لا غيره، وما عداه من أماكن يتخطف الناس فيها. أي أنه لا علاقة للأمر كله بتجارة مكة.

وقد حاول بعض المفسرين أن يدعي أن الأمن هنا يعني أن مكة آمنة لا تطالها حرب أو قتال، في حين أن أراضي العرب الأخرى تتعرض لمثل ذلك. وقد رد ابن العربي على هذا الزعم بالقول: (وأما الأمن عن القتل والقتال فقول لا يصح، لأنه قد كان فيه {أي الحرم} القتل والقتال بعد ذلك ويكون إلى يوم القيامة) (ابن العربي، أحكام القرآن). وهذا ما يقوي فرض أن الأمن له علاقة بخطر ديني لا حربي، خطر مكون من شعبتين: التخطف والجذام.

الطيور التي تخطف

وبما أن الحرم المكي يجمي من التخطف مثله مثل إيلاف الرحلتين، فإن هذا قد يعني ما يلي:

1- أنه ربما يكون للإيلاف علاقة بحرم مكة. أي أنه إيلاف تم في الحرم ذاته. أي أن جمع الرحلتين ربما تم في مكة ذاتها، وفي حرمها خاصة.

2- أنه من دون جمع الرحلتين معا، أي من دون إيلافهما وتأليفهما، فإن خطر التخطف يكون داهما على بعض أناس مكة.

لكن من هم هؤلاء الذين تذرعوهم بأنهم إن اتبعوا محمدا فقد يتخطفون، ومن أي طائفة هم؟ نعتقد، اعتقادا، أنهم حمس مكة، لا حلتها. إذ يبدو أن خطر التخطف، مثله مثل خطر الجذام، قادم من السماء الشمالية، أي من الواجهة المعاكسة للحمس. فالحمس مرتبطون بالسماء الجنوبية. ومن المحتمل أن يكون للتخطف الذي نحن بصدده علاقة بالآية القرآنية: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ [الحج:31]. وإذا صححت هذه العلاقة، فعلينا أن نفترض أن (التخطف) مرتبط بطيور ما، لا بغارات القبائل البدوية على قوافل مكة التجارية. وهذا ما قد يدعم فكرتنا عن أن للأمر كله علاقة بشمال السماء. فالسماء الشمالية، في ما يبدو لنا، على علاقة بالعنقاء، أو عنقاء مغرب، التي تتخطف الناس حتى قيل: (حلقت به عنقاء مغرب). ومن المحتمل أن تكون العنقاء هذه على علاقة بنجم عناق، وهو الأوسط في ذيل بنات نعش. عليه، فالتوافق اللفظي بين العنقاء وعناق لا يبدو لنا مصادفة. ونجم عناق في ما نعتقد هو الإلهة الشمالية، أي إيزيس السلبيية المخيفة. تقول لنا رسائل إخوان الصفا عن العنقاء: (هي أكبر الطير جثة، وأعظمها خلقة، وأشدّها طيراناً، كبيرة الرأس، عظيمة المنقار، كأنه معول من الحديد، عظيمة الجناحين، إذا نشرتها كأنهما شرعاعان من شرعاعات مراكب البحر... وإذا انقضت من الجو في طيرانها تهتز الجبال من شدة تموج الهواء، من خفقان جناحيها. وهي تخطف الجواميس والفيلة من وجه الأرض في طيرانها، كما تخطف الحدأة والفأرة من وجه الأرض في طيرانها) (رسائل إخوان الصفا). أما المتقي الهندي فيضيف

نقلا عن رواية تنتهي لابن عباس: (إن الله تعالى خلق طائراً في الزمن الأول يقال له العنقاء فكثر نسله في بلاد الحجاز، فكانت تخطف الصبيان فشكوا ذلك لخالد بن سنان وهو نبي ظهر بعد عيسى من بني عيس فدعا عليها أن يقطع نسلها فبقيت صورتها في البسط) (الهندي، المتقي، كنز العمال). في حين أن الجاحظ يؤكد لنا أن (العرب إذا أخبرت عن هلاك شيء وبطلانه قالت: حُلقت به في الجو عنقاء مغرب، وفي بعض الحديث: أن بعض الأمم سألوا نبيهم وقالوا: لن نؤمن لك حتى تفعل كذا وتفعل كذا، أو تلقي في فم العنقاء اللجام) (الجاحظ، الحيوان). وهكذا فالعنقاء كانت تتخطف الناس والدواب، حد أن بعض الأمم طلبت من أنبيائها أن يلجمها وأن يمنعها من تخطفهم. وربما كان الحرم المكي لجاما للعنقاء وأمثالها عن تخطف الناس. إذا صح كل هذا، يكون الجذام أيضا على علاقة بالإله الشمالي، السها، أو جذيمة الأبرش، أما التخطف فعلى علاقة بالإله الشمالية. وكل هذا قد يشير إلى أنه كان هناك تقليد عند أهل مكة يربط الدين الإسلامي، بشكل ما، بالسما الشمالية في الأصل. أو قل يربط، على الأقل، تراث عائلة النبي، بشكل ما، بالسما الشمالية.

الحرم الأيمن

عليه، فالأمن في سورة قريش ﴿وَأَمْنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ﴾^(٤) والأمن في سورة القصص ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا﴾، والأمن في سورة العنكبوت ﴿جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُنْخِطُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ على علاقة مباشرة بالحرم المكي، أولا وأخيرا. فهو وحده، كحرم، ما يحمي من خطر التخطف، ومن خطر الجذام. لذلك فلن تجد قرشيا مجذوما حسب مقتبس أوردناه أعلاه.

وبما أن سورة قريش تربط بوضوح ومباشرة بين الأمن الذي يوفره الحرم المكي وبين تأليف رحلتي الشتاء والصيف في رحلة واحدة، فلا بد أن نستنتج أمرين اثنين:

الأول: أن رحلة الشتاء والصيف ذاتها على علاقة بالحماية من التخطف. فوجود هذه الرحلة، وتأليفها، هو الذي يحمي أهل الحرم ويؤمنهم. وهذا يعني أن الحرم يؤمن الحماية عبر ارتباط محدد بتأليف الرحلة.

الثاني: وما دام الأمن في الحرم، ويخص الحرم، فلا بد أن رحلة الشتاء والصيف ذاتها كانت تتم في إطار الحرم ذاته. وهذا ما يعني أن الناس كانوا يرتحلون هذه الرحلة،

رحلة الشتاء والصيف، داخل مكة وداخل الحرم المكي ذاته. إنها رحلة داخل مكة وحرمة لا خارجهما.

رحلة السعي بين الصفا والمروة

استنتاج غريب، أليس كذلك؟

فأي رحلة شتاء وصيف يمكن تنفيذها على أرض مكة وفي حرمةها؟

الإجابة بوضوح: أن قريش المكية هي وحدها من بين القبائل هي من جمع بين رحلتي الإله في صيفه وشتائه في مكان واحد. فالقبائل الحمسية، مثل ثقيف في الطائف، لها اللات، أي رحلة الصيف. وقبائل الحلة، كالأوس والخزرج في المدينة، لها مناة، أي رحلة الشتاء. أما قريش فلها رحلة الشتاء والصيف معا. حمسها وحلتها لمكة وكعبتها، التي هي حد وسط بين الطائف والمدينة، بين اللات ومناة. وهؤلاء، أي حمس مكة وحلتها معا، هم قريش البطاح، الذين سكنوا بين أخشبي مكة: أبي قيس والجبل الأحمر (هناك من يقول قعيقعان بدل الأحمر). هذا الجبلان هما جبل الصيف وجبل الشتاء. للحمس أبو قيس، وللحلة الجبل الأحمر. أبو قيس يمثل الصيف، والجبل الأحمر يمثل الشتاء. وهذا هو السبب الذي ربط بين بني عبد المطلب وهاشم وبين يثرب. فبنو هاشم حلة، أي أنهم القسم الشتوي من رحلة الشتاء والصيف. وهم بذلك سيلتقون مع الأوس والخزرج أصحاب رحلة الشتاء. ولهذا تحالفوا مع الإسلام حين انبثق من مكة. فقد عدوه دينا حليا. أما الطائف فقد كانت الأشد عداء حتى من مكة للرسول والإسلام. ذلك أنها تمثل رحلة الصيف وحدها، أي الرحلة المعاكسة تماما لرحلة الشتاء.

على كل حال، فتأليف مكة للرحلتين ظهر في عدة أمور:

أولا: إقامة الطرفين معا بين الأخشبيين، أي جبلي الشتاء والصيف.

ثانيا: تقاسم الكعبة الجاهلية بين الحمس والحلة، على عكس الطائف ويثرب.

ثالثا: السعي بين الصفا والمروة، الذي هو التنفيذ الرمزي لرحلة الشتاء والصيف.

نعم، السعي بين الصفا والمروة هو تمثيل رمزي لرحلة الإله - الكون في صيفه وشتائه. السعي بين الصفا والمروة كان عند الجاهليين تمثيل لرحلة الكون بين مظهره، بين

صيفه وشتائه، أي رحلة الانقلابات الفصلية. فالكون عند الجاهليين يترنح دوما بين مظهريه هذين، ويرتحل بينهما. أي بين الصيف الجنوبي، والشتاء الشمالي. بين برج الجوزاء الجنوبي، مثل الصيف الفيضي، وبنات نعش الشمالية، ممثلة اللافيض والشتاء. وهذان يتمثلان على الأرض رمزياً بجبلين هما أخشبا مكة، أي جبل أبي قبيس والجبل الأحمر. هذا الجبلان الأخشبان يتم تصغيرهما في الصفا والمروة. الصفا تمثيل لأبي قبيس، والمروة تمثيل للجبل الأحمر. الصفا والمروة نموذج مصغر للأخشبيين، اللذين هما رمز للكون في فيضه ولا- فيضه. بالتالي فالكون يتمثل بتلتين يسعى المؤمن بينهما لتمثيل رحلة الكون- الإله بين مظهريه: تلة الصفا وتلة المروة. تلة الصفا تمثل الصيف، لذا فهي جنوبية، وتلة المروة تمثل الشتاء، لذا فموقعها شمالي. هذه الرحلة بين الشتاء والصيف في الأصل رحلتان، رحلة الصيف ورحلة الشتاء، ثم ألفت رمزياً، أي جمعت، في مكان واحد في مكة، وسميت برحلة الإيلاف بسبب هذا الجمع. بالتالي، فقد كان المؤمن الجاهلي المكي يستطيع أن يقلد رحلة إله بين الصيف والشتاء، بعد أن ألفت بينهما في مكان واحد، فالإيلاف في اللغة هو الجمع. لقد جمعت الرحلتان معا في الحرم المكي. وجمعها هو سبب أمن الحرم، هو سبب الحماية من التخطف والجذام.

ولم يكن ممكناً فعل هذا في الطائف أو المدينة. فللطائف القسم الصيفي من الرحلة فقط. كما لم يكن من الممكن عمله في المدينة. فللمدينة القسم الشتوي من الرحلة فقط. مكة وحدها كانت قادرة على ذلك، لأنه في مكة يكمن الحد الأوسط في الثالوث، ثالث بنات الله (اللات والعزى ومناة)، أي تكمن العزى. وهذا يعني أن المعبد المكي كان في الجاهلية معبدا للعزى. فهي وحدها التي تستطيع أن تجمع بين وجهي الإله الذكر في بيتها ومعبدها. وهي في الربيع تنضم إلى اللات، وفي الخريف إلى مناة.

ولعل اسم قريش ذاته على علاقة بهذا بتجميع الرحلتين وتأليفهما. فجزر قرش يعطي معنى الجمع. يقول اللسان: (القرش: الجمع والكسب والضم من ههنا وههنا يضم بعضه إلى بعض. ابن سيده: قرش قرشاً جمع وضم من هنا وههنا، وقرش يقرش ويقرش قرشاً، وبه سميت قريش. وقرش القوم: تجمعوا) (ابن منظور، لسان العرب). وبذا فاسم قريش قد يعني المتقرشة، أي المجمع التي جمعت الرحلتين معا.

بالتالي فمكة كانت المكان الذي تجدد فيه الحرس والحلة والطلس معا. إنها أرض التعدد الديني. أما المدينة فقد كانت أرضا حلية، إذا استثنينا اليهود. في حين أن الطائف أرض حمسية. ويؤكد لنا ابن حبيب أن الأنصار، أي الأوس والخزرج، كانوا حلة: (قبائل الحلة من العرب: تميم بن مر كلها غير يربوع، ومازن، وضبة، وحميس، وظاعنة، والغوث بن مر، وقيس عيلان بأسرها ما خلا ثقيفا، وعدوان وعامر بن صعصعة، وربيعة بن نزار كلها، وقضاعة كلها ما خلا علفا وجنابا، والأنصار، وختعم، وبجيلة، وبكر بن عبد مناة ابن كنانة، وهذيل بن مدركة، وأسد، وطيء، وبارق) (المحرر، ابن حبيب). وكلام ابن حبيب يخبرنا أن ثقيفا كانت حمسا. ذلك أنه يؤكد أن قيس بن عيلان كلها حلية، ما عدا ثقيفا. وهذا ما يشي أن ثقيفا كانت حمسية. وهو أمر منطقي لأن ثقيفا كانت تعبد اللات، واللات إله الحمس، في النهاية.

ويؤكد لنا خبر آخر أن الأنصار، أي المسلمين من الأوس والخزرج، كانوا يرفضون السعي بين الصفا والمروة قبل أن تنزل آية ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن سَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ سَاكِرٌ عَلَيْهِمْ ﴾ [البقرة: 158]. جاء في الخبر: (قال عروة: قلت لعائشة رضي الله عنها: رأيت قول الله تعالى إن الصفا والمروة ما على أحد جناح أن لا يطوف بهما؟ قالت: بئسما قلت يا ابن أختي، لأنها لو كانت على ما أولتها عليه لكانت أن لا يطوف بهما، ولكننا أنزلت هذه الآية أن هذا الحي من الأنصار كانوا، قبل أن أسلموا يتحرجون، أن يطوفوا بالصفا والمروة. فلما أسلموا سألوا الرسول ﷺ فأنزل الله تعالى هذه الآية) (الأصفهاني، الراغب، محاضرات الأدباء). وهكذا، فقد ظن عروة أن السعي بين الصفا والمروة ليس إلزاميا بناء على قراءته للآية، لكن عائشة أفهمته أن الآية نزلت (في هذا الحي من الأنصار) الذين كانوا يتحرجون من السعي بينهما، لأن مثل هذا السعي يخالف شريعتهم، كما هو واضح من الخبر والآية. أي أن الآية جاءت لتبيح لهم السعي بين الصفا والمروة، ولتحلهم من الحظر الذي تفرضه عليهم هذه الشريعة، التي هي شريعة الحلة في ما نفترض.

وقد بينت لنا توضيحات لهذا الخبر سبب امتناع الأوس والخزرج عن السعي بين الصفا والمروة، وأوضحت إن الأمر يعم الأوس والخزرج، ويصل إلى أبعد منهم:

(وأما مناة، وكانت صخرة لهذيل وخزاعة، فأول من نصبها عمرو بن لحي على ساحل البحر مما يلي قديد. وكانت الأوس والخزرج وغسان من الأزد ومن دان دينها من أهل يثرب وأهل الشام... يججونها ويعظمونها، فإذا طافوا بالبيت وأفاضوا من عرفات وفرغوا من منى لم يخلقوا رؤوسهم إلا عند مناة. وكان يهلون لها، ومن أهل لها لم يطف بين الصفا والمروة مكان الصنمين اللذين عليهما، وهما نهيك مجاور الريح ومطعم الطير. وكان هذا الحي من الأنصار يهلون بمناة، وكانوا إذا أهلوا بحج أو عمرة لم يظل أحد منهم سقف بيته حتى يفرغ من حجه أو عمرته) (ابن الضياء، تاريخ مكة المشرفة). وهو تقريبا نفس الخبر الذي ينقله الطبري عن خبر ينتهي لعائشة: (عن عائشة قالت: كان رجال من الأنصار ممن يهل لمناة في الجاهلية... قالوا: يا نبي الله إنا كنا لا نطوف بين الصفا والمروة تعظيما لمناة، فهل علينا حرج أن نطوف بهما؟ فأنزل الله تعالى ذكره: «إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما») (الطبري، تفسير الطبري).

عليه، فقد كان الأوس والخزرج وغسان، ومن دان بدينهم، لا يسعون بين الصفا والمروة. وهم لا يفعلون ذلك لأنهم يتعبدون لمناة، أي لجزء من رحلة الشتاء والصيف. بالتالي، فعقيدة مناة لا تلزمهم بالسعي بين الصفا والمروة. وهذا ما يدل على أنه ليس على أتباع مناة من خارج مكة أن يسعوا بين الصيف والشتاء، فهم شتويون. ونفترض أنه لم يكن على أتباع اللات خارج مكة، وخاصة أهل الطائف وغيرهم، أن يسعوا بينهما أيضا، فهم صيفيون. أي أن المكيين من أتباع المذهبين هم وحدهم ربما من كانوا يسعون بين الجبلين، الصفا والمروة، وبين الصنمين عليهما: أي مجاوز الرياح ومطعم الطير.

وإذا كان ما نقول صحيحا، فهو يعني أن مناة مرتبط بمطعم الطير. ومطعم الطير هو صنم الإله الذبيح، الذي يصلب فتأكل الطير من رأسه. وهذا يعني أن الأوس والخزرج يتبعون ديانة الإله الذبيح، ديانة إبراهيم وإسماعيل الذبيح. بالتالي، ليس غريبا أن يتبعوا ملة الأحناف، أي ملة إبراهيم. وهذا يفسر لنا لم فتحت يثرب، عموما، ذراعيها للرسول ودينه، ولم رفضته مكة وحاربتة. أي أن جذر الاحتضان أو الرفض جذر ديني أساسا، أضيفت إليه الأسباب الأخرى.

الفصل الثالث والعشرون

أصحاب الفيل

تبعاً للمصادر العربية، فأصحاب الفيل غزوة حبشية حدثت قبيل الإسلام، وانطلقت من اليمن، بقيادة والي الأحباش هناك أبرهة الأشرم، مستهدفة تدمير الكعبة. وقد سميت باسم الفيل لأن أبرهة استخدم فيها فيلاً واحداً، أو أفيالاً عديدة. غير أن هذه الغزوة انتهت بالدمار على يد إلهية.

وهناك اتجاه عند العديد من المؤرخين المحدثين يميل إلى القبول بتاريخية هذه الغزوة المفترضة. وقد نقلنا سابقاً رأياً لتوفيق فهد يجعل من هذه الغزوة أمراً مفروغاً، ويتحدث عن نتائجها على بنية مكة الاجتماعية والدينية: (فحين وجد القرشيون أنفسهم عاجزين عن الدفاع عن مدينتهم [أمام غزوة الفيل]، ومخدولين من القبائل العربية الأخرى... خطرت للقرشيين فكرة تشكيل رابطة لحماية وتعظيم الأرض المقدسة «الحرم»، وبغية تأمين الوسائل اللازمة للدفاع في حالة الخطر، ولكن على الأخص، بغية توجيه كافة القوى الدينية في جزيرة العرب نحو معبد مكة، على حساب المعابد العربية الأخرى) (فهد، الكهانة العربية، ص 104). وهكذا، فالحمس كطائفة نشأت كرد على الغزوة! هذا، رغم أن ابن هشام ينقل عن ابن إسحق أنه غير متأكد أن الحمس كرابطة نشأت بعد غزوة الفيل: (قال ابن إسحاق وقد كانت قريش - لا أدري أقبل الفيل أم بعده - ابتدعت رأي) (ابن هشام، سيرة ابن هشام).

بل إن كثيرين حاولوا استخدام هذه الغزوة كنقطة لتزمين الأحداث التي انتهت بالبعثة النبوية وانتصار الإسلام، انطلاقاً من تقليد قوي - لكن من دون إجماع - يقول أن

الرسول ذاته ولد في عام الفيل: (ولد ﷺ عام الفيل، بعد قدوم أصحاب الفيل بشهر، وقيل بأربعين يوماً، وقيل: بخمسين يوماً) (البري، الجوهرة في نسب النبي).

ويتم البحث في النقوش اليمنية عن نص ما من شأنه أن يتطابق مع الرواية الإسلامية لغزوة الفيل، لكن هذا لا يوصل إلى نتيجة:

(والدارسون على خلاف تام حول زمن وقوع تلك الحملة أو الحملات. إذ يعتقد التهائم وشتيل بأن جملة الفيل التي ذكرت في القرآن هي التي تحدثت عنها اللوحة RY506 التي اكتشفها ونشرها المستشرق ج. ريكامز. أما الباحث الروسي لوندن فقد قال عن الحوادث المذكورة في هذه اللوحة تعود إلى سنة 547 م بينما حدث عام الفيل في اعتقاده سنة 563 م. وكارل بروكمان قال بدوره إن حملة أبرهة حدثت سنة 530 م. في حين يميل فون جرونباوم إلى الاعتقاد بأن ذلك كان حوالي سنة 550 م. وجويتين يقول إن محمداً قد ولد في حوالي سنة 580 م. ويوافق هـ. لامنس الرأي القائل بأنه قد بعث وهو ابن ثلاثين سنة وليس أربعين سنة) (بشير، سليمان، مقدمة في التاريخ الآخر، 1984، ص 159).

وهكذا فليس هناك اتفاق على شيء محدد. ونظن أن جهد المؤرخين، والمستشرقين منهم خاصة، ضاع، وسيضيع، سدى هنا. ذلك أن سورة الفيل تعرض لقصة دينية لا شأن لها بالتاريخ إطلاقاً. وهي قصة الصراع بين معبدتين؛ كعبتين؛ كعبة الحق ومقلوبها. أي أننا مع الفيل وأصحابه أمام حدث ديني لا أمام حدث حربي-سياسي؛ حدث يمكن تحديده زمانه- إن أمكن ذلك أصلاً- من خلال النصوص الدينية الميثولوجية، لا من خلال النصوص التاريخية.

وتعرض لنا المصادر العربية قصة الفيل، كما لو أنها بالفعل صراع بين معابد دينية. فهناك (الكعبة) من جهة، ومعبد (القليس) من جهة ثانية. إذ نخبر:

(أن أبرهة بنى القليس بصنعاء، وهي كنيسة لم ير مثلها في زمانها بشيء من الأرض، وكان نصرانياً، ثم كتب إلى النجاشي: إني قد بنيت لك أيها الملك كنيسة لم يبن مثلها ملك كان قبلك، ولست بمنته حتى أصرف إليها حج العرب. فلما تحدث العرب بكتاب أبرهة ذلك إلى النجاشي، غضب رجل من النساء، فخرج حتى أتى الكنيسة،

فقعد فيها- أي أحدث- ثم خرج فلحق بأرضه. فأخبر بذلك أبرهة، فقال: من صنع هذا؟، فقيل: صنعه رجل من أهل هذا البيت الذي تحج إليه العرب بمكة. لما سمع [هذا الرجل] قولك: أصرف إليها حج العرب، غضب، فجاء فقعد فيها. أي أنها ليست لذلك بأهل. فغضب عند ذلك أبرهة، وحلف ليسيرن إلى البيت حتى يهدمه) (القرطبي، تفسير القرطبي).

وهكذا، فقد رغب أبرهة الحبشة أن يحول الناس عن الحج إلى كعبة مكة إلى الحج إلى كعبة أخرى بناها هو تدعى (القليس). وحين أهان النساء من رجال الدين في كعبة مكة كعبته، اتجه على رأس جيش كبير، يحوي فيلاً أو فيلة، لهدم الكعبة. غير أن هناك روايات أخرى لا تتحدث عن النساء وعن إحداثهم في القليس، بل عن إشعال النار فيها من قبل تجار:

(قال مقاتل: إن السبب الذي جر أصحاب الفيل أن فتية من قريش خرجوا تجاراً إلى أرض النجاشي، فدنوا من ساحل البحر - وثمة بيعة للنصارى تسميها قريش الهيكل - فنزلوا فأججوا ناراً، فاشتتوا، فلما ارتحلوا تركوا النار كما هي في يوم عاصف، فهاجت الريح فاضطرم الهيكل ناراً، فانطلق الصريخ إلى النجاشي، فأسف غضباً للبيعة، فبعث أبرهة لهدم الكعبة) (العصامي، سمط النجوم العوالي).

وإذ توحى القصة بأننا أمام صراع بين المسيحية والوثنية، فإن تتابعها لا يقدم أي عنصر من شأنه أن يدعم هذا الفرض. ولعل صعود المسيحية على خشية الأحداث نابع من تعديلات لاحقة. فما دام اليمن كانت تحت حكم الأحباش المسيحيين قبل الإسلام، فلا بد أن يكون للمسيحية علاقة ما.

أما أحداث الغزو المفترض فيحدثنا عنها ابن الضيياء:

(ولما أصبح أبرهة، تهباً لدخول مكة وهدم الكعبة، وهياً فيله، وعباً جيشه، وقدم فيله أمام جيشه، وكان اسم الفيل محموداً؛ وكان فيل النجاشي بعثه إلى أبرهة. وكان فيلاً لم ير مثله في الأرض عظماً وجسماً وقوة. وقال مقاتل: لم يكن معهم إلا ذلك الفيل الواحد، فلذلك قال تعالى: «لم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل». وقال الضحاك: كانت الفيلة

ثمانية غير الفيل الأعظم. وقيل: اثني عشر فيلاً. وقيل: ألف فيل. وقيل: إنما وجد في القرآن لوفاق رؤوس الآي. وقيل: نسبهم إلى الفيل الأعظم. فلما وجهوا الفيل إلى مكة أقبل نفيل بن حبيب الخثعمي حتى قام إلى جنب الفيل، فالتقم أذنه، فقال: ابرك محموداً، وارجع راشداً، من حيث جئت فإنك في بلد الله الحرام، ثم أرسل أذنه فبرك. وخرج نفيل بن حبيب يشتد حتى سعد في الجبل، فضربوا الفيل ليقوم، فأبى، فضربوا رأسه بالطبرزين، فأبى، فأدخلوا محاجهم تحت مراقه ومرافقه فدفعوه بها ليقوم، فأبى، فوجهوه راجعاً إلى اليمن، فقام يهرول، ووجهوه إلى الشام ففعل مثل ذلك، ووجهوه إلى المشرق ففعل مثل ذلك، ووجهوه إلى مكة فبرك. وأرسل الله تعالى عليهم طيراً من البحر أمثال الخطاطيف مع كل طائر منها ثلاثة أحجار يحملها: حجر في منقاره وحجران في رجليه، أمثال الحمص والعدس. وفي رواية: فوق العدسة ودون الحمصة بتشديد الميم وبتخفيفها. فلما غشيت القوم أرسلتها عليهم فلم تصب تلك الحجارة أحداً إلا هلك) (ابن الضياء، تاريخ مكة المشرفة).

وهكذا فهناك اختلاف حول إن كان ثمة فيل واحد أم أفيال عديدة قد يصل عددها إلى الألف! لكن المثير أن هناك رأياً ورد في المقتبس أعلاه - ولا ندري من قاله - يوحي وكأنه لم يكن هناك من فيلة أصلاً: (وقيل: إنما وجد في القرآن لوفاق رؤوس الآي). أي أن الفيل قد وجد في السورة لضرورة سجعية إيقاعية، لا غير! على كل فهناك تنويعات وتفصيلات واختلافات حول كل عنصر من عناصر الرواية الرئيسية.

وسوف نركز هنا على ثلاثة أمور نعتبرها مدخل فهم قصة أصحاب الفيل:

1- الفيل؛ معناه ومغزاه. وهو العنصر المركزي الأول في القصة كلها. فمن دونه تفقد القصة طابعها الخاص ومعناها..

2- موضوع الجدري، الذي اهلك أبرهة وجيشه. فهذا الداء ظهر لأول مرة في عام الفيل. قبل هذا العام لم يكن له من وجود. وهذا يعني أنه داء بدئي، يأتي الحديث عنه في سياق الأحداث البدئية في الكون.

3- شرم أبرهة، أي شق أرنبه أنفه التي دعي بسببها بالأشرم.

الفيل اللوطي

لدينا حديث منسوب إلى الرسول قد يمكننا من فك مغاليق قصة الفيل فاتحا لنا، ربها، بابا لفك غوامض غيرها من قصص القرآن والحديث والأخبار. أي أننا أمام حديث - مفتاح حين يتعلق الأمر بهذا النوع من القصص. والحديث يخبرنا عن المسوخ، ويعددها، ويكشف لنا الأصل التي مسخت عنه، ثم يقول لنا أن الفيل كان واحدا من هذه المسوخ، وأنه كان في الأصل رجلا شادا جنسيا، أي لوطيا:

(عن علي أن النبي ﷺ سئل عن المسوخ، فقال: هم ثلاثة عشر: الفيل، والدب، والخنزير، والقرد، والجريث، والضب، والوطواط، والعقرب، والدعموص، والعنكبوت، والأرنب، وسهيل، والزهرة، فقيل: يا رسول الله ما سبب مسخهن؟ قال: أما الفيل فكان رجلاً جباراً لوطياً لا يدع رطباً ولا يابساً، وأما الدب فكان مؤثماً يدعو الرجال إلى نفسه، وأما الخنزير فكان من النصارى الذين سألوا المائدة فلما نزلت كفروا، وأما القرد فيهود اعتدوا في السبت، وأما الجريث فكان ديوثاً يدعو الرجال إلى امرأته حليلته، وأما الضب فكان أعرايباً يسرق الحاج بمحجنه، وأما الوطواط فكان رجلاً يسرق الثمار من رؤوس النخل، وأما العقرب فكان لا يسلم أحد من لسانه، وأما الدعموص فكان نهاماً يفرق بين الأحبة، وأما العنكبوت فامرأة سحرت زوجها، وأما الأرنب فكانت امرأة لا تظهر من الحيض، وأما سهيل فكان عشاراً باليمن، وأما الزهرة فكانت بنتاً لبعض الملوك من بني إسرائيل افتتن بها هاروت وماروت) (الهندي، المتقي، كنز العمال).

هذا حديث خطير. فهو يقدم إشارة حاسمة إلى أن كل حديث في القرآن أو السنة أو الأخبار عن واحد من هذه الحيوانات إنما هو حديث عن مسوخ، ما لم نكن متأكدين تماما أن الحديث يجري عن حيوانات واقعية. أي أنه حديث ديني، يعرض لشخصيات ميثولوجية ترتدي جلدا حيوانيا. وقد عرضنا في كتابنا السابق ذات النحيين لواحد من هذه المسوخ: الضب - صاحب المحجن، وتوصلنا إلى أنه على علاقة بسهيل اليماني، أي أنه حيوان هذا الإله - النجم. أما الزهرة التي مسخت إلى نجم فمثلها مثل سهيل اليماني الذي مسخ هو الآخر إلى نجم. يقول الشاعر:

مسخ الضب في الجدالة قدما وسهيل السماء عمدا بصغر

لكن تركيزنا هنا سيكون على الفيل، وعلى أصحاب الفيل أساسا.

الفيل، إذن، وحسب الحديث، لوطي، يقرب القانون الطبيعي والقانون الديني رأسا على عقب. وهو بهذا يشبه قوم لوط تماما الذين قلبوا، لأول مرة، ناموس الكون وأتوا الرجال من دون النساء: ﴿وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ ﴿٨٠﴾ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿٨١﴾﴾ [الأعراف: 80-81].

فاحشة قوم لوط هذه فاحشة تأسيسية، لم يأت بها أحد من العالمين قبلهم. إنها تأسيس مضادة للتأسيس الإلهي الذي يقوم على أن النساء لباس الرجال والرجال لباس النساء: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ [البقرة: 187]. وبما أن الفيل لوطي، بل ولوطي حاسم (لا يترك الأخضر ولا اليابس)، فيمكن في الواقع اعتباره مثيلا لقوم لوط. بل إنه، ربما، رمزهم وحيوانهم. ويؤيد علاقة الفيل بقوم لوط نقطة حاسمة: وهي أن العقاب الذي طال أصحاب الفيل على فعلتهم هو ذاته العقاب الذي ناله قوم لوط حسب القرآن؛ فالاثنان دمرا بحجارة من سجيل:

- أصحاب الفيل: ﴿الَّذِينَ تَرَكَوْا كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴿١﴾ الَّذِي جَعَلَ كَيْدَهُمْ فِي تَضَلُّلٍ ﴿٢﴾ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ﴿٥﴾﴾ [سورة الفيل].

قوم لوط وبلدتهم: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَنِيبَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنْضُودٍ ﴿٨٢﴾ مُّسَوِّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ ﴿٨٣﴾﴾ [هود: 82-83].

العقاب ذاته لأن الخطيئة ذاتها. أي أن أصحاب الفيل هم، في الواقع، طراز من قوم لوط. إنهم تجسيد جديد لقوم لوط، الذين قلبوا ناموس العالم وأتوا الرجال من دون النساء. ولأن قوم لوط قلبوا قانون الطبيعة وناموس الدين، فقد قلب الله مدينتهم، أو مدنهم، عاليها سافلها.

ويمكن النظر إلى عقاب قوم لوط لا على أنه عقاب، بل على أنه وصف لوضعهم. فهم القوم المقلوبون، المدينة المقلوبة، أي أنهم المعبد المقلوب والمضاد.

على كل حال، فنحن نعلم أن قصة لوط وقومه مرتبطة في القرآن بقصة إبراهيم. فقد حضر الرسل الذين أراد قوم لوط انتهاكهم جنسيا إلى إبراهيم أولا، قبل أن يذهبوا إلى بيت لوط: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَّمَ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ ﴿٦٩﴾ فَلَمَّارَةً أَيْدِيَهُمْ لَاتِصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ لُوطٍ ﴿٧٠﴾﴾ [هود: 69-70]. ثم ذهبوا إلى بيت لوط:

﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ ﴿٧٧﴾ وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمَنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَنْفَوْرُ هُنَّ لَكَ مِنْ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ ﴿٧٨﴾ قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَمَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَنَعْلَمُ مَا تُرِيدُ ﴿٧٩﴾﴾ [هود: 77-79].

وهذا يعني أن لإبراهيم علاقة بقصة قوم لوط. وعبد المطلب، جد الرسول، مثل لإبراهيم. مثل له في أمر الذبيح، فكلاهما ذبح رمزيا. عبد المطلب ذبح عبد الله، وإبراهيم ذبح إسماعيل أو إسحق. كما أنه مثل له في التعرض لخطر اللواطيين: قوم لوط مع إبراهيم، وأصحاب الفيل مع عبد الله.

عليه، فأصحاب الفيل يقفون في مواجهة شرعة إبراهيمية. والشرعة الإبراهيمية شرعة شمالية، أي مرتبطة بشمال السماء. من أجل هذا فقد أدرك أهل الطائف أن غزوة عام الفيل لا تهددهم. فمعبدهم، معبد اللات، هو المعبد الجنوبي. لهذا قالوا لأبرهة: ليس بيتنا مقصدك: (حتى إذا مر [أبرهة] بالطائف خرج إليه مسعود بن معتب في رجال من ثقيف، فقالوا له: أيها الملك، إنما نحن عبيدك، سامعون لك مطيعون، ليس عندنا لك خلاف، وليس بيتنا هذا البيت الذي تريد - يعنون اللات - إنما تريد البيت الذي بمكة) (القرطبي، تفسير القرطبي).

معبد اللات ليس هو المقصود من قبل الفيل وأصحابه، بل معبد مكة. وأصحاب الفيل حملوا معهم الجدرى والحصبة.

الجدري

بالتالي، فالمعبد المكي يتعرض لخطر مزدوج: الجذام من شمال السماء، وعلى الأغلب فإن الحمس هم من قد يدهمهم هذا الخطر، ثم خطر الجدري. وقبل عام الفيل لم يكن هناك جدري في مكة: (فأقبلت الطير من البحر أباييل مع كل طائر ثلاثة أحجار حجران في رجليه وحجر في منقاره فقذفت الحجارة عليهم لا تصيب شيئاً إلا هشمته وإلا نبط ذلك الموضوع فكان ذلك أول ما كان الجدري والحصبة) (ابن سعد، الطبقات الكبرى).

يضيف القرطبي: (قال عكرمة: كانت ترميهم بحجارة معها، فإذا أصاب أحدهم حجر منها خرج به الجدري لم يرقب ذلك اليوم. وكان الحجر كالحمصاة وفوق العدسة. وقال ابن عباس: كان الحجر إذا وقع على أحدهم نبط جلده، فكان ذلك أول الجدري) (تفسير القرطبي). يزيد ابن الضياء: (أقبلت الطير من البحر مع كل طائر حجران في رجليه وحجر في منقاره، فقذفت الحجارة عليهم لا تصيب شيئاً إلا هشمته وإلا نبط ذلك الموضوع، وكان ذلك أول ما رؤي الجدري والحصبة بأرض العرب ذلك العام) (ابن الضياء، تاريخ مكة).

ويزيد ابن كثير: (قال بن إسحاق وحدثني يعقوب بن عتبة أنه حدث أن أول ما رؤيت الحصبة والجدري بأرض العرب ذلك العام وأنه أول ما رؤي به مرائر الشجر: الحرمل والحنظل والعشر ذلك العام، وهكذا روي عن عكرمة من طريق جيد) (ابن كثير، تفسير ابن كثير).

بالطبع، يضاف إلى ذلك بعض الأشجار كالحنظل والعشر جاءت مع عام الفيل. أما العشر فمرتبط بقوم لوط في التقليد التوراتي. وهو يسمى (تفاح سدوم)، وسدوم هي مدينة قوم لوط التي قلب عاليها أسفلها. وهذا ما يؤكد علاقة اصحاب الفيل بقوم لوط.

إذن، وبناء على كل هذه المقتبسات، فثم رابط جوهري بين الفيل والجدري، بل بين الفيل والحميات كالحصبة. ويبدو أن الجدري كان يعد من الحميات. والحميات من أمراض الصيف الفيضي. فمع ظهور نجمة الشعرى في أواخر حزيران تبدأ الحميات كما يعتقد: (الشعرى اليمانية التي هي علة الحميات) (الناقلي، تعبير الأنام). ولأن الشعرى

اليمانية مرتبطة بالكلاب، أو قل لأنها كلب، فهي تسمى «كلب الجوزاء»، فإن الأسطورة تربط الكلاب بالحمى: (والكلب يدل على الحمى بسبب الكوكب الذي يسمى الكلب) (النابلسي، تعطير الأنام). والشعري هي العزى المكية.

وهناك حديث ينسب إلى الرسول يؤيد أن الحمى تظهر على شكل امرأة، لا بد أن تكون هي ذاتها الشعري اليمنية. إذ لما قدم وصحبه المدينة: (استوبأها، وحمّ أصحابه [أصابتهم الحمى]، فقال: «اللهم حبب إلينا المدينة كما حبيت إلينا مكة أو أشد، وصحّحها، وبارك لنا في صاعها ومدّها، وانقل حُمّاها إلى الجحفة»). ثم نعى النبي في بعض أسفاره، و: (استيقظ فأيقظ أصحابه، وقال: «مرّت بي الحمى في صورة امرأة ثائرة الرأس منطلقة إلى الجحفة») (الحموي، ياقوت، معجم البلدان). وهكذا، فبعد دعاء الرسول على حمى المدينة، عبرت الحمى المنفوشة الشعر إلى الجحفة جنوبي المدينة، أي باتجاه مكة.

إذن، الحمى هي جنوب السماء، هي برج الجوزاء. والحميات صيفية جنوبية. وحين تكون مرافقة للفيل، فلا بد للفيل أن يكون جنوبيا. أما البياض من جذام وبردص، وغيرهما، فلشمال السماء. ولأن الفيل هو الجنوب السيئ، فإن خطره كان على الجانب الحلي في مكة. لذا كان عبد المطلب في واجهة الأحداث. وعبد المطلب زعيم الحلة والمطيين. خطر الجذام يهدد الحمس. أما خطر الجدري فيهدد الحلة. لكن تأليف الرحلتين في الحرم وفي مكة دمر هذين الخطرين. لقد كان التأليف مانعة أمراض، موجهة ضد الجذام والجدري وأمثالهما.

أما لم ترتبط الحميات بجنوب السماء، فلأنها سيالة في ما يبدو. فميزة الحميات التعرق الذي ينشأ عنها. والعرق فيض مائي من داخل الجسد. بالتالي فهو ينتمي إلى الصيف الفيضي. وبما ان الحميات تكثر في الصيف، بسبب تعفن الأشياء بالحرارة، فقد ربطت الحمى بالصيف. هكذا كان يفكر القدماء. أما الجدري فيبدو أنه كان يوضع ضمن قائمة الحميات، لأن نفضاته على الجسد، أي حبيباته التي تظهر على الجسد، تكون مملوءة سوائل: (الجُدري ... قروح في البدن تنفط عن الجلد ممتلئة ماء) (ابن منظور، لسان العرب). بالتالي عد الجدري مرضا صيفيا، أي خاصا بالصيف الفيضي السيل. أما أمراض السماء الشمالية فيبضاء جافة كالجذام والبردص. وبياض أمراض الشمال - الجذام والبردص بياض

في الجلد- فنتاج عن ارتباط الشتاء وبنات نعش في شمال السماء، بالثلج والبرد، والبرد، أي بالبياض.

عليه، فنحن بين السيال واللاسيال، بين الحمى والجذام، بين الجنوب والشمال، بين الصيف والشتاء. أي أن البياض، الجذام والبرص- وهما بياض في الجلد- للشتاء ولبنات نعش، جالب الثلج والبرد. أما الحميات فلدينا أدلة كافية على ارتباطها بجنوب السماء. فظهور نجم السماء الجنوبية إيدان ببدء الحميات: (الشعري اليمانية التي هي علة الحميات) (الناقلي، تعطير الأنام). ولأن الشعري اليمانية مرتبطة بالكلاب، أو قل لأنها كلب، فهي تسمى «كلب الجوزاء»، فإن الأسطورة تربط الكلاب بالحمى. لذا فالكلب في المنام يعني الحمى: (والكلب يدل على الحمى بسبب الكوكب الذي يسمى الكلب) (الناقلي، تعطير الأنام).

والحرم المكّي يحمي من خطر الأوبئة البيضاء والحميات كليهما. وعادة ما يعكس الخطر، ويتحول ضد من يمثله، عن طريق اتباع إجراءات ما. وكلما حلت دورة من عام الفيل، حل خطر الجدري والحصبة من جديد. لكن منذ تأليف الرحلتين، فقد أصبح واضحا أن هذا الخطر سيرد، وأنه سينقلب إلى نحر من يمثله.

الأشرم

يشير لقب أبرهة (الأشرم) التساؤل. فما الذي يعنيه هذا اللقب؟ فنحن نعلم أن فعالية الشخصيات الأسطورية تتكثف في ألقابها. فجذيمة الأبرش يتلخص في جذامه وبرشه، أي برصه. وزرقاء اليهامة تتلخص في زرقعة عينها المشؤومة، وهكذا. ونعتقد أن أبرهة أيضا يتلخص في شرمه، أي في أرنية أنفه المشقوقة. فالشرم شق أرنية الأنف وقطعها: (الشرم والتشريم: قطع الأرنية وثمر الناقة، قيل ذلك فيها خاصة. ناقة شرماء وشريم ومشرومة. ورجل أشرم بين الشرم: مشروم الأنف، ولذلك قيل لأبرهة الأشرم) (ابن منظور، لسان العرب). ويختلف على سبب تلقيب أبرهة بالأشرم. أما ابن إسحق فيروي الحادثة التي جعلته أشرم في سياق الصراع بينه وبين أرياط: (وخرج إليه أرياط وكان رجلا جميلا عظيمًا طويلًا، وفي يده حربة له وخلف أبرهة غلام له يقال له عتودة يمنع

ظهره فرفع أرياط الحربة فضرب أبرهة يريد يافوخه فوقعت الحربة على جبهة أبرهة وأنفه وعينه وشفته فبذلك سمي أبرهة الأشرم) (السهلي، الروض الآنف). وهناك من يقول أن شرمه نتج عن ضربة من حجر سجيل: (الأشرم: أبرهة صاحب الفيل. سمي بذلك لأنه جاءه حجر فشرم أنفه ونجاه الله ليخبر قومه، فسمي الأشرم... وفي الحديث: أن أبرهة جاءه حجر فشرم أنفه فسمي الأشرم) (ابن منظور، لسان العرب).

نعتقد أن هذه العاهة (الشرم) علامة ميثولوجية. وربما كان علينا أن نضع احتمال ارتباط شرم أنف أبرهة، بشكل ما، بالشفة العليا المشقوقة للبعير. فشقاها يتناول حتى يصل إلى أنف البعير، بل ويصعد فوقه، بحيث شق الشفة كما لو أنه خيط يشق الشفة والأنف معا. ويسمى البعير بالأعلم بسبب شفته المشقوقة هذه: (الأعلم: البعير، وبذلك يسمّى، لأنّه أبداً مشقوقُ الشِّفَةِ العليا) (الجاحظ، الحيوان). والجمل ممثل الإله في طوره الفيضي الصيفي الجنوبي. وبسبب أن الأرنب أيضا مشقوق الشفة، فقد أتبع بالجمل في التوراة: (كل ما شق ظلّفا وقسمه ظلّفين ويجتر من البهائم فإياه تاكلون. الا هذه فلا تأكلوها مما يجتر ومما يشقّ الظلف: الجمل لأنه يجتر لكنّه لا يشقّ ظلّفا فهو نجس لكم. والوبر لأنه يجتر لكنّه لا يشقّ ظلّفا فهو نجس لكم. والأرنب لأنه يجتر لكنّه لا يشقّ ظلّفا فهو نجس لكم) (الكتاب المقدس، لاويون 11: 3-7). وهكذا، فالجمل والأرنب والوبر لحمها محرم. ونحن نعتقد أنها حرمت على اليهود لأنها كانت حيوانات مقدسة عندهم تمثل إلههم. وقد بينا في كتابنا ذات النحيين أن داود على علاقة بالجمل، بل وأن اسمه (دود) يعني الجمل. وقد قيس الأرنب على الجمل. كما قيس الوبر عليه أيضا. والوبر حيوان قريب من الأرنب.

وقد ظن بعض الباحثين أن تحريم اليهود للحم الأرنب نابع من أن له أذنين تشبهان أذني الحمار، على فرض ان اليهود يقصدون الحمار. والحق أن المسيحية هي ما يتمثل بالحمار رمزيا. فالمسيح راكب حمار. وقد جاء إلى اورشليم على ظهر أتان. أما الشفة المشقوقة للأرنب فتذكر بشفة الجمل العليا المشقوقة، التي جعلت لحمه محرما عند اليهود.

ويضيف العرب الفيل، في ما يبدو، إلى الجمل والأرنب والثعلب، ربما بسبب نايبه اللذين يبدوان كما لو أنهما يشقان شفته. يقول الشاعر:

والخلد كالذئب على خيشه والفيل والأعلم كالوبر
والعبد كالحر وإن ساءه والأبغث الأغثر كالصفر

ولو صح أن الفيل شبيه الجمل، فإن جملا - فيلا هو الذي يواجه المعبد الإبراهيمي.
أي أن الجنوب الفيضي بوجهه السيئ، ممثلا بالفيل - الجمل، كان يمثل خطرا على الجانب
الإبراهيمي من مكة والكعبة. من أجل هذا كان عبد المطلب، زعيم الحلة، هو من تصدى
لأصحاب الفيل. ومن أجل هذا كان الخطر يتمثل بالجدري. لكن طيور الله المضادة
أهلت الفيل وأصحابه، الخطر الذي جاءوا به، أي خطر الجدري والحميات.

لأمر ما جدع قصير أنفه

وربما كان لأسطورة جذيمة الأبرش، وعلى الأخص قرين جذيمة (قصير)، علاقة
بما نقول. وكما نعلم، فقد قتلت الزباء زوجها، أو خطيبتها جذيمة الأبرش، فأراد (قصير)
قريبة، أو ابن أخته، أو تابعه، أن يقتلها به. فدبر مؤامرة مع عمرو بن عدي اللخمي، تقوم
على أن يقطع أنف (قصير) فيهرب هذا إلى الزباء محتميا. وقطع أنفه، فقالت العرب، أو
قالت الزباء: (لأمر ما جدع قصير أنفه). وقد خوضنا في كتاب سابق في القصة الغامضة
لجدع أنف قصير، وطرحنا عدة اقتراحات. لكننا ما زلنا نعتقد أن أمر القصة لم يحل. واحد
من الافتراضات كان أن قصيرا هو عكس جذيمة. فهو (قصير) لأنه يمثل الصيف
الفيضي الجنوبي القصير، في مقابل الفصول اللافيضية الطويلة. وهذا ممكن. لكن من جهة
ثانية فقصير قد يرتبط بالأقصير، والأقصر مرتبط بالخييل. يؤيد هذا أن قصيرا هرب
عندما حاصرت الزباء على فرس تدعى (العصا)، فنجا وقتل جذيمة. بالتالي، فما زلنا
مختارين بشأن قصير هذا. لكن، هناك احتمال ما نضيفه هنا، وهو أن قصيرا أراد ان يظهر
كما لو انه نقيض ذاته. أي أراد أن يتبدى كما لو أنه مثل أبرهة، فجدع أنفه كي يجده الزباء.
فالزباء هي الإلهة الأنثى ذاتها، لكن بوجهها السيئ. إنها الحد الأوسط، لكن على الشجرة
الخبثية لا الشجرة الطيبة. والشجرة الخبيثة شجرة شقاق وخلاف. لذا نرى الزباء تختلف
مع زوجها وتقتله. لكن الشجرتين تنطلقان من النقطة ذاتها. توجد أنثى يقتتل عليها
ذكران. ويبدو أن قصيرا يمثل الذكر المعاكس لجذيمة، أو أنه حاول أن يبدو كذلك، مع

أنه ليس كذلك. لكن قد يكون، وانطلاقاً من المشابهة بينه وبين قصير، قد شرم أنه عمداً كما فعل قصير استعداداً للحرب الدينية التي يخوضها.

وأياً كان الأمر، ومهما كان التفسير الأسلم، فإننا أمام أحداث دينية وصراع ديني ميثولوجي لا غير.

مولد الرسول ﷺ

ولد الرسول، حسب الأكثرية لا الإجماع، في عام الفيل. فهناك من يقول أن بين الرسول وعام الفيل عشر سنين أو سبعين سنة: (عن ابن أزي، قال: كان بين الفيل وبين رسول الله ﷺ عشر سنين... [و] عن ابن شهاب قال: بعث الله محمداً ﷺ على رأس خمس عشرة سنة من بنيان الكعبة، وكان بين مبعث النبي ﷺ وبين أصحاب الفيل سبعون سنة) (البيهقي، دلائل النبوة).

وبما أن التواريخ تختلف بشدة، وبما أن قصة الفيل وأصحابه قصة دينية رمزية، فإنه يمكن لأحد ما أن يتوصل إلى أن خبر «عام الفيل» مختلق من أساسه. لكن هذا غير صحيح في أغلب الظن. ذلك أنه كما لدينا في الجاهلية سنة تدعى «سنة الحمار»، فإن من الممكن أن يكون لدينا أيضاً عام يدعى «عام الفيل»: (العرب تقول لسنة المائة من التاريخ: سنة الحمار. وأصلها من حديث حمار عزيز وموته مع صاحبه مئة سنة، وإحياء الله تعالى إياهما، كما قال الله تعالى: ﴿فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ، قَالَ كَمْ لَبِثْتُ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: 259]) (الثعالبي، ثمار القلوب). ويقول الذهبي: (العرب تسمي كل مئة عام حماراً، فلما قارب ملك آل أمية مئة سنة لقبوا مروان {بن محمد} بالحمار، وذلك مأخوذ من موت حمار العزيز ﷺ وهو مئة عام ثم بعثها الله تعالى) (الذهبي، الحافظ شمس الدين، سير أعلام النبلاء).

إذن، فعلى رأس كل مائة عام تأتي سنة هي سنة الحمار. إنها مؤشر لقدم قرن جديد، وربما لقدم عهد جديد. وقد ناقشنا (سنة الحمار) هذه في كتابنا: (ذات النحيين..).

لكننا من خلال الأخبار التي لدينا لا نعرف كم سنة تستغرق دورة (عام الفيل). غير أن المرء يحس بوجود طبقتين من الأخبار حول عام الفيل؛ واحدة توحى بأنه حدث بعيد جدا عن وقت الإسلام، وأخرى توحى أنه قريب منه. واحدة تربطه بعبد المطلب، جد الرسول، وأخرى تربطه بأناس آخرين. وربما خرج المرء من هذا إلى القول أن الحديث يدور عن أكثر من دورة. فقد حل عام الفيل في وقت ما قريب من مولد الرسول، لكن هناك ذكريات عن دورة أقدم، لا نعرف متى حلت، لأننا لا نعرف مقدار دورته. أي أن هذا العام يحل مرة كل قرن أو كل سبعين سنة. أو ربما تكون ذكرى عام الفيل الأخيرة اختلطت بذكريات الحدث البدئي للفيل وأصحابه، أي الحدث الميثولوجي الأول. أي ذكرى التمثيل بذكرى الأصل. يؤيد هذا أسطورة أن الجدري وصل إلى مكة في عام الفيل: (أقبلت الطير من البحر مع كل طائر حجران في رجليه وحجر في منقاره، فكدفت الحجاره عليهم لا تصيب شيئا إلا هشمته وإلا نفض ذلك الموضع، وكان ذلك أول ما رؤي الجدري والحصبة بأرض العرب ذلك العام، وأول ما رؤي بها من أمر الشجر من الحرمل والحنظل والعشر في ذلك العام، فأهدتهم الحجاره، وبعث الله سيلا آتيا فذهب بهم إلى البحر فألقاهم فيه، وولى أبرهة ومن بقي معه هرابا، فجعل أبرهة يسقط عضوا عضوا حتى مات) (ابن الضياء، تاريخ مكة).

الذين شهدوا عام الفيل

بناء على كل هذا، يمكننا أن نتقبل الأخبار التي تحدثت عن شهود عيان عام الفيل. فهي تشبه بالضبط الأخبار عن (سنة الحمار). فنحن لا نشك أن هناك من شهدوا (سنة الحمار)، التي وصل فيها إلى الحكم مروان بن محمد، مروان الحمار. بالتالي، ربما كان علينا أن لا نشكك في الأخبار عن وجود هؤلاء الشهود فعلا بخصوص عام الفيل. فهناك سنة لها مغزى ديني توافق مجيئها مع موعد ولادة الرسول الفعلية، أو ولادته الرمزية، وقد كان بعض من شهد هذه السنة، أو هذه الدورة، ما زال حيا عند ظهور الإسلام.

أما حديث قائدي الفيل وحديث قفيزي الحجاره المسومة فيمكن فهمه على هذا الأساس أيضا: (ولما تلا عليهم رسول الله ﷺ هذه السورة، كان بمكة عدد كثير ممن شهد تلك الوقعة؛ ولهذا قال: «ألم تر»، ولم يكن بمكة أحد إلا وقد رأى قائد الفيل وسائقه

أعميين يتكفنان الناس. وقالت عائشة رضي الله عنها مع حادثة سنها: لقد رأيت قائد الفيل وسائقه أعميين يستطعمان الناس. وقال أبو صالح: رأيت في بيت أم هانئ بنت أبي طالب نحواً من قفيزين من تلك الحجارة، سودا مخططة بحمرة) (القرطبي، تفسير القرطبي). نحن نتحدث هنا عن عام محدد له طابع خطر ومشؤوم - على عكس سنة الحمار التي تبدو سنة سعد. ويبدو أنه كانت تتم أعمال مسرحية وتمثيل ذات طابع ديني لدرء خطر شؤم عام الفيل وجذامه. بالتالي، فليس غريباً أن يكون الشخصان اللذان يفترض أنهما قادا الفيل موجودين وقت نزول سورة الفيل. فهما شخصان شاركا في إعادة تمثيل الحدث البدئي لعام الفيل، وليس أكثر من ذلك. لقد كانا مجرد ممثلين في الحرب الرمزية بين المعبد الصحيح والمعبد الكاذب أما عمهما فلا ندري إن كان ذا طابع ديني، أم أنهما عمياً بفعل العجز والكبر. أي أننا لا ندري إن كانت القصة تقتضي أن على قائدي الفيل أن يكونا أعميين منذ البدء، وأن عمهما يرمز إلى عمى أصحاب الفيل ومعبدهم.

غزوة الفيل الميثولوجية كانت غزوة تمثل خطراً على العنصر الإبراهيمي في مكة. من أجل هذا فقد كان الدور الأبرز فيها لعبد المطلب ممثل الحلة لا الحمس. وإذا أردنا التشبيه، فنحن مع صراع بين المسيح والمسيح الدجال. بين إبراهيم وأبرهة، بين إبراهيم وجذيمة، بين البياض الحميد والبرص الخبيث. الاثنان من شمال السماء، لكن أحدهما مسيح كاذب، مسيح دجال.

أما الجنوب، جنوب السماء، فلا يخشى عليه من مثل هذه الأمراض. إنه محمي منها. الجنوب يتعرض للحميات لا للأمراض التي تترك أثراً ما في الجسد. لذا فبنو حام الجنوبيون لا يتهددهم خطرهما. هذا يعني أن الحمس لم يكن يتهددهم خطر الفيل ولا أوبئته.

أما في ما يخص الحجارة المسومة فيمكن فهمها على الأساس نفسه. إذ أن تمثيل أسطورة أصحاب الفيل يقتضي وجود عدة دائمة للتمثيل، من بينها حجارة من نوع ما، حجارة محددة، يجب أن تلقى من الأعلى على الفيل المفترض في إعادة تكرار المسرحية الكونية. بالتالي، فاحتفاظ أم هانئ، بنت عم الرسول، بهذه الحجارة لم يكن للتذكارة، بل

كان شأننا دينيا، فوجودها ضروري لإعادة تمثيل القضاء على الفيل وأصحابه دوريا. وأن تحفظ الحجارة في بيت شخص من بني عبد المطلب يؤكد، مرة أخرى، أن عائلة الرسول كانت على علاقة وطيدة بالعمل الديني الذي كان يتم في العام الذي يدعى عام الفيل. على كل حال، لا يمكن لي أن ازعم أن هذه المادة استوفت أمر غزوة الفيل الغامضة المعقدة.

الفصل الرابع والعشرون

الأميون في القرآن: أهم الأحناف؟

وُصِفَ الرسول في القرآن بالأمي: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ [الأعراف: 157]. كما وصف من بعث إليهم، ومن بين صفوفهم، بالأميين، أي بالجمع: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [الجمعة: 2] وما زال هذا الوصف يثير الجدل منذ عصر التدوين حتى الآن. فما معنى الأمي هنا؟ ومن هم الأميون حقاً؟ وقد جرت في السنوات العشرين الأخيرة محاولات لفك لغز الأميين هؤلاء. لكن هذه المحاولات لم تضيف جديداً بخصوص هذه القضية الشائكة في رأينا. فلم يزيدوا عن أن أعادوا بعث بعض الآراء القديمة وأظهروها. عليه، فما زال ملف الأميين، في رأينا، مفتوحاً، ينتظر من يحسم شأنه. وهذا الحسم ضروري من أجل فهم نشأة الإسلام وبداياته والبيئة التي نشأ فيها. إذ كيف يمكن فهم البيئة التي نشأ فيها هذا الدين، إذا كنا ما زلنا بعد غير قادرين على تقديم تفسير مقنع لمسألة الأمي والأميين، التي ترد مراراً في سور متعددة في القرآن؟

لكن إذا كانت المحاولات الحديثة لم تضيف جديداً فإنها، على الأقل، نجحت في استبعاد مقترح ظل رائجاً طوال العصور الماضية، وهو الاتجاه الذي يرى أن الأمية في الوصف القرآني تعني عدم معرفة الكتابة. فلم يعد أحد يملك قدراً من الجدية يدافع اليوم عن هذا المقترح. ذلك أن جذر (أمم) في العربية لم يكن في الأصل يعطي معنى عدم معرفة الكتابة. وهذا يعني أن هذا المعنى كان وليد محاولة غير ناجحة لتفسير تعبير الأميين

في القرآن. أي أنه معنى حديث جاء في عصر التدوين. فوق هذا، فقد كان جزء لا بأس به من العرب قبل الإسلام، في مكة والمدينة، يعرف الكتابة، وبالتالي لا يمكن أن يوصفوا بأنهم أميين. ثم إن هناك دلائل قد تتيح القول أن الرسول ذاته كان يقرأ ويكتب أيضا. من أجل هذا كله، فنحن نعتقد أن هذا المقترح قد دحض، ولم يعد محلا للنقاش الجدي.

عليه، لن يكون أمامنا من مقترح جدي لنجاده سوى المقترح القديم، الذي تم إحيائه من جديد، والذي يقول أن الأميين مصطلح يعني العرب المشركين عامة، أو العرب المشركين في مكة والمدينة، وأنه مصطلح مواجه لمصطلح أهل الكتاب. أي أننا أمام ثنائية أميين - أهل كتاب.

هذه الثنائية ليست جديدة كما قلنا أعلاه. فقد تبناها عدد من المستشرقين: (لكننا إذا تفحصنا كل الآيات القرآنية التي ترد فيها كلمة «أمي» بدقة، وجدنا أنها تعني في كل الحالات نقيض «أهل الكتاب». وهذا يفيد أن المراد بالكلمة ليس عكس القادرين على الكتابة، بل عكس من يعرفون الكتاب المقدس. في سورة البقرة 2: 73 / 78 يرد أنه حتى بين اليهود «أميون» لا يفهمون من الكتاب إلا القليل. الكلمة، إذا، تصف في حالة محمد الوضع الذي كان يشدد عليه دائما، وهو انه لم يكن يعرف الكتب القديمة المقدسة، بل عرف الحقيقية بواسطة الوحي فقط. الكلمة لا تعني من يجهل القراءة والكتابة) (نولدكه، تاريخ القرآن، 2004، ص 13-14).

أما من العرب المحدثين، فقد جهر بها قبل أكثر من خمسين سنة، الدكتور جواد علي: (إن للامية معنى آخر غير المعنى المتداول المعروف، وهو الجهل بالكتابة والقراءة. فقد ذكر «الفراء» وهو من علماء العربية المعروفين، أن الأميين هم العرب الذين لم يكن لهم كتاب. ويراد بالكتاب، التوراة والإنجيل. ولذلك نعت اليهود والنصارى في القرآن ب «أهل الكتاب»، وهذا المعنى يناسب كل المناسبة لفظة «الأميين» الواردة في القرآن الكريم، وتعني الوثنيين أي جماع قريش وبقية العرب، ممن لم يكن من يهود وليس له كتاب) (علي، جواد، الفصل).

لكن هذا الرأي ليس اقتراحا جديدا. فقد كان شائعا جدا لدى القدماء. ابن تيمية: (الأميين وهم الذين لا كتاب لهم من العرب) (ابن تيمية، دقائق التفسير). ابن هشام: (الأميين:

الذين لا كتاب لهم) (ابن هشام، سيرة ابن هشام). القرطبي: (ابن عباس : الأميون العرب كلهم، من كتب منهم ومن لم يكتب، لأنهم لم يكونوا أهل كتاب) (القرطبي، تفسير القرطبي). وعن غير هؤلاء ينقل د. جواد علي: (إنما سميت امة محمد ﷺ الأميين لأنه لم ينزل عليهم كتابا) (علي، جواد، المفصل). أما الشهرستاني فيقول: (الفرقتان المتقابلتان قبل المبعث هم: أهل الكتاب والأميون... وكانت اليهود والنصارى بالمدينة؛ والأميون بمكة. وأهل الكتاب: كانوا ينصرون دين الأسباط، ويذهبون مذهب بني إسرائيل؛ والأميون كانوا ينصرون دين القبائل، ويذهبون مذهب بني إسماعيل) (الشهرستاني، الملل والنحل).

عليه، فقد كانت غالبية من القدماء ترى أن الأميين هم العرب المشركون الذين لا كتاب منزلا لهم. بالتالي، ليس من جديد جدي في الحل المقدم خلال العقدين الماضيين. غير أن الجديد- إذا كان هناك من جديد- الذي جاء به المعاصرون يتعلق فقط بافتراض أصل عبري غير عربي لكلمة أميين. فبناء على بعض أصحاب ثنائية: أميين- أهل كتاب فإن مصطلح (أمي) ليس عربي النجار بل هو مصطلح عبري توراتي: (الواقع أن لفظ «أمي» معرب، لا أصل له في العربية) (الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم؛ 2006، ص 83). يضيف: (عندما نبهت في فقرة سابقة... وقلت إن هذه الكلمة معربة وان أصلها يرجع إلى لفظ «الأمم» الذي أطلقه اليهود على غيرهم ممن ليس لهم كتاب منزل، لم أكن أنطق عن الهوى) (الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، 2006، ص 94). يزيد: (بهذا المعنى الاصطلاحي يجب فهم العبارات التي وردت فيها كلمة «أمي» و«أميين» في الآيات السابقة. ف«الأميون» في سياق الخطاب في تلك الآيات هم «العرب»، وبالتحديد القبائل العربية في مكة) (الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، 2006، ص 83).

ويقول كاتب محدث آخر متفقاً مع هذا الرأي:

(أطلق اليهود والنصارى على الناس الذين لا يدينون بدينهم، أي ليسوا يهوداً ولا نصارى، لفظ الأمي، وجاءت من كلمة غوييم العبرية «الأمم». وهو ما نعر عنه اليوم بالدهماء أو الغوغاء أو العامة. لأن هؤلاء الناس كانوا جاهلين ولا يعلمون ما هي الأحكام في كتاب اليهود والنصارى، والنبوات التي جاءت لهم... وهذا واضح في الآية: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ﴾ [آل عمران:20]، فالذين أوتوا الكتاب هم اليهود

والنصارى، والباقي من الناس هم الأميون) (شحرور، محمد، النبي محمد كان أمياً). ويضيف كاتب ثالث عن الأميين:

(ولا نستبعد هنا تأثير الفكر اليهودي حتى لا نقول الديانة اليهودية في شحن هذه العبارة، التي هي لفظة عبرانية محورة من «الغويم»، أي كل من لا يعرف قراءة الكتاب، والكتاب هنا هو التوراة، ليتحول مدلول «الغويم» إلى أمية معرفية كما تؤكد عليه أكثر من آية قرآنية) (بزلي، متكثات القراءة الاستشراقية للموروث الثقافي الجاهلي).

إذن، فالمصطلح القرآني: (الأميون) مصطلح عبري الأصل، وهو يعني: العرب، أو العرب المشركين عموماً، أو مشركي مكة على وجه الخصوص، الذين هم الطرف المقابل لأهل الكتاب في الجزيرة العربية. فمن لا يملكون كتاباً هم الأميون العرب، ومن يملكونه هم اليهود والنصارى. هذا هو الرأي الذي أخذ يسود الآن، طارداً الآراء الأخرى من الساحة.

والحال أن اقتراح أصل عبري لتعبير قرآني عربي أصيل جداً، يعكس، من جهة، كسلاً بحثياً، إضافة إلى أنه ينضبط للمزاج الاستشراقي الذي يرى في القرآن، عموماً، نتاجاً ثانوياً للتوراة، من جهة ثانية. فوق هذا، فمثل هذا المقترح يخلق مشكلات جديدة، بدل أن يحل مشكلة قديمة. فهو:

أولاً: يفترض أن القرآن قد ترجم كلمة (غويم) إلى (أمم). وهذا صعب القبول في الحقيقة. إذ نعرف أن المصطلحات الدينية التي أتت إلى القرآن من لغات أخرى لم تكن مترجمة في العادة، بل كانت معربة، أي أنها تؤخذ كما هي مع تعديل بسيط يقتضيه نطق اللغة العربية وإعرابها. بذا، يمكن للمرء أن يتحفظ بشدة على كلمة (معرب) في نص الدكتور الجابري. فهي كلمة ليست مناسبة. إذ هي قد تفتح المجال لمن يريد أن يقول أن كلمة أميين هي تحوير عربي لكلمة (غويم) العبرية. وهو ما رأيناه يحدث بالفعل في المقتبس أعلاه: (هي لفظة عبرانية محورة من الغويم)! وهذا في الحقيقة يكاد يكون مستحيلاً، إذ لا مناسبة لفظية بين (أمة) و (غوي) العبرية، ولا بين الجمع (غويم) و (أميين)، أي أن الثانية لا يمكن أن تكون تحويراً عربياً للأولى. عليه، فإذا كانت (غويم)

العبرية أصل (الأميين) العربية، فيجب أن يكون معناها هو الذي ترجم. أي أنها الأصل المعنوي لا اللفظي لكلمة أميين.

ثم إن تحويل التقاطب بين الأميين وأهل الكتاب، إلى تقاطب بين من لهم كتاب ومن ليس لهم كتاب عموماً قد يوسع البيكار، ويدخل، بالتالي، المجوس مع العرب، فقد: (ذهب بعض العلماء إلى إن الأميين من لا كتاب لهم من الناس، مثل الوثنيين والمجوس) (علي، جواد، المفضل). وهذا ما قد يخلق مشكلة جديدة بدل أن يحل القديمة. إذ قد يتاح للبعض أن يقول، بناء على ذلك، أن النبي الأمي هو نبي العرب والمجوس. وهذا بالطبع غير وارد.

النبي الأمي

على كل حال، علينا أن نناقش الآيات التي يُستند إليها للقول بهذا الرأي، أي رأي التقاطب بين أميين وأهل كتاب، واحدة واحدة. لكننا سنبدأ بتقديم ملاحظة تأسيسية حول الآية التي يصف فيها القرآن النبي بأنه أمي، فالمؤمنون: ﴿يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ [الأعراف: 157].

والسؤال: كيف أمكن للقرآن اقتراح أن يكون نبي أتى من صفوف مشركي مكة، أي قدم من خارج تقاليد أهل الكتاب، مذكوراً في التوراة والإنجيل؟! وكيف أمكن لسورة البقرة أن تضيف أن أهل الكتاب يعرفون هذا النبي الأمي كما يعرفون أبناءهم: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ، كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 146]. هذا كلام لا يمكن أن يقال عن نبي من الوثنيين، بل عن نبي يفترض أنه قادم من داخل التقاليد الكتابية ذاتها، أي تقاليد أهل الكتاب، أو تقاليد مشابهة لها، وعلى نفس المستوى. فوق ذلك، كيف يمكن للنبي أن يظل يفاخر حتى آخر لحظة بأنه (النبي الأمي)، إذا كان معنى الأمي هنا هو الوثني والمشرِك: (خرج علينا رسول الله ﷺ يوماً كالمودع فقال: أنا محمد النبي الأمي - ثلاثاً - ولا نبي بعدي) (الخبلي، التخويف من النار).

نعتقد أن هذه التساؤلات تهز منذ البدء أركان ثنائية: أهل الكتاب - الأميين، أي أهل الكتاب - ومن لا كتاب لهم من العرب.

ليس علينا في الأميين سبيل!

ثم نأتي إلى آيتين شهيرتين جدا تتحدثان عن الأميين. ونظن أن تفسير هاتين الآيتين عند بعض المفسرين هو الذي أوصل إلى تثبيت ثنائية أهل الكتاب- ومن لا كتاب لهم من مشركي العرب بخصوص الأميين: ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُودِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُودِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿٧٦﴾ [آل عمران: 75-76].

فقد فهمت كلمة الأميين هنا على أنها تعني: العرب: (المقصود ب «الأميين» هنا العرب، ومعنى العبارة: ليس علينا في غش العرب حرج) (الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، بيروت 2006). يضيف مصدر آخر، مستندا إلى مصدر عربي قديم: (وذلك بأن اليهود قالوا: أموال العرب حلال لنا، لأنهم ليسوا على ديننا ولا حرمة لهم في كتابنا، وكانوا يستحلون ظلم من خالفهم في دينهم. وقال الكلبي: قالت اليهود إن الأموال كلها كانت لنا... وإنما ظلمونا وغصبونا فلا سبيل علينا في أخذنا إياها منهم) (الزبد، مختصر تفسير البغوي). وقد أخذ جوهر هذا التفسير كاتب محدث ممن يؤيدون ثنائية أهل الكتاب- العرب وتوصل إلى أن اليهود لا يؤدون الأمانات لكل من يخالفهم في الدين، لا لمشركي العرب فحسب:

(وهذا المعنى واضح أيضاً في الآية رقم 75 من آل عمران عندما ذكر أهل الكتاب، اليهود والنصارى، فمنهم، أي اليهود، ﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُودِّهِ إِلَيْكَ ﴾، ومنهم، أي النصارى، ﴿ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُودِّهِ إِلَيْكَ ﴾. فلماذا لا يؤدي اليهود الأمانات لغيرهم؟ لأنهم يعتبرون «الغوييم» الأمم خدماً لهم وأنهم الدهماء) (شحرور، محمد، النبي محمد كان أمياً). إذن، وانطلاقاً من التفسير السائد لكلمة أميين، فإن جملة ﴿ لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ ﴾ تعني: ليس علينا في مشركي مكة سبيل، أي أننا لن نرد لهم دينهم، بل وحتى ليس علينا في العرب عموماً حرج. فأهل الكتاب اليهود يمتنعون عن تأدية الأمانة للأميين العرب، أي المشركين العرب، لأن دينهم يأمرهم بذلك.

وهذا في الحقيقة تفسير غير ممكن إطلاقاً من ثلاث نواح:

الأولى: أنه يناقض الخبر بكل رواياته. فالخبر يقوم أساساً على أن بعضاً من المسلمين كان قد دأب اليهود وقت أن كان مشركاً. ولو كان: اليهود يقولون بالفعل: (ليس علينا في غش العرب حرج) لما كان هؤلاء العرب، مكيين وغير مكيين، قد أعطوهم فلساً واحداً كدين أصلاً. فكيف يمكن لك أن تدأب أحداً يعلن جهاراً نهاراً أنه لن يرد لك دينك، وأن لا ذمة لك عنده؟!

الثانية: أن هذا التفسير يخالف المنطق. إذ كيف لليهود أن يعيشوا بين العرب الوثنيين إذا كانوا يعلنون بوضوح أنهم لن يحفظوا لهم أمانة ولا عهداً؟ وكيف لهم أن يتعاملوا مع الأوس والخزرج في المدينة، وهم يحملون وجهة النظر هذه؟ إن هذا هو الجنون بعينه.

الثالثة: أنه يخالف الحقائق التاريخية التي نعرفها. فقد عاش اليهود بين مشركي يثرب، وفي كل الجزيرة، وتعاملوا معهم في كل القضايا الاقتصادية بشكل عادي.

فوق هذا كله، فهذه الثنائية: أهل كتاب - عرب، أو يهود - عرب ثنائية تناقض ما تقوله أغلب المصادر العربية، التي ترى أن قبائل اليهود هي قبائل عربية تهودت. وهذا يعني أن أوس يثرب وخزرجها ويهودها كلهم عرب. وبإمكان المرء أن يفترض أن هذه الثنائية تنتمي إلى ما بعد انتصار الإسلام التام، أي أنه لم يكن لديها وجود جدي في الجاهلية أو في طفولة الإسلام. عليه، فهذا التفسير باطل تماماً، ولا يمكن الالتفات إليه من وجهة نظرنا.

بذا، لا يتبقى أمامنا سوى أن نكمل المقتبس السابق من مختصر البغوي لكي نعرض لرأي مقاتل وآخرين معه. فهذا الرأي يبدو مثيراً ومنطقياً في آن:

(قال الحسن وابن جريح ومقاتل: بايع اليهود رجلاً من المسلمين في الجاهلية، فلما أسلموا تقاضوهم بقية أموالهم، فقالوا: ليس لكم علينا حق، ولا عندنا قضاء لأنكم تركتم دينكم وانقطع العهد بيننا وبينكم) (الزبد، مختصر تفسير البغوي). ويورد القرطبي الخبر ذاته، لكن من دون أن ينسبه إلى مقاتل أو غيره:

(ويقال: إن اليهود كانوا قد استدانوا من الأعراب أموالا، فلما أسلم أرباب الحقوق قالت اليهود: ليس لكم علينا شيء، لأنكم تركتم دينكم فسقط عنا دينكم. وادعوا أنه حكم التوراة فقال الله تعالى: «بلى» ردا لقولهم «ليس علينا في الأميين سبيل». أي ليس كما تقولون) (القرطبي، تفسير القرطبي). أما الزمخشري فيختصر قائلا: (وقيل: بايع اليهود رجلاً من قريش، فلما أسلموا تقاضوهم، فقالوا: ليس لكم علينا حق حيث تركتم دينكم. وادعوا أنهم وجدوا ذلك في كتابهم) (الزمخشري، الكشاف).

في هذا الخبر تبدو الأمور واضحة جدا، ومنطقية تماما. فاليهود رأوا أن الطرف الذي بايعوه لم يعد هو هو، بعد أن غير دينه واتبع دينا جديدا. بالتالي فهو ليس الطرف الذي وقعوا العقد معه بالفعل. لقد كان على دين الجاهلية ثم أسلم، فسقط الدين: (فلما أسلموا تقاضوهم بقية أموالهم، فقالوا: ليس لكم علينا حق) (البغوي، تفسير البغوي). بالتالي، فكلمة الأميين في الآية لا يمكنها أن تعني مطلقا مشركي مكة العرب. أي أنه لا يمكن قراءة الآية بهذا الشكل: (ليس علينا في مشركي العرب سبيل). ذلك أنه كان عليهم في مشركي العرب سبيل. فقد كانوا يستدينون منهم دوما ويردون دينهم، وكانوا يعاقدونهم ويلتزمون بالعقد. وقد أعلنوا لمن دأبهم أنهم لن يردوا له دينه بعد أن أسلم، ولأنه أسلم فقط، أي بعد أن غير دينه. أي باعتباره مسلما لا مشركا مكيا. بالتالي فكلمة أميين في الآية تعادل كلمة مسلمين. أي أنه يجب قراءة الآية هكذا: (ليس علينا في المسلمين سبيل). هكذا تماما! ليس علينا حرج في أن لا نرد دينكم بعد أن غيرتم دينكم. أي بعد أن صرتم أميين، وليس لأنكم كنتم أميين. وقد أعلن اليهود ذلك انطلاقا من مبدأ ديني يختصره نص القرطبي: (لأنكم تركتم دينكم، فسقط عنا دينكم). هذا هو جوهر الأمر، وباختصار شديد ومتقن. فتغيير الدين يسقط عقد الدين. وهم، أي اليهود، يرون أن هذا ما يبيحه لهم دينهم، أي ما يبيحه لهم الله، وهو الأمر الذي رد عليه القرآن بقوله: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (٧٥). أي أنهم يخترعون مذهبهم هذا اختراعا. فلم يأمر الله بعدم إيفاء الدين بسبب تغيير الديانة.

وفي هذه الحالة، ومع هذا الخبر، يصبح كلام يهود يثرب منطقيا جدا، حتى وإن كان غير مقبول للمسلمين. والحق أن موقف اليهود بشأن دين من أسلم وهاجر يظهر التوتر الخفي، لكن العالي، بين المسلمين ويهود يثرب.

بناء على كل هذا، نكون قد وصلنا إلى استنتاجين مثيرين من هذا الخبر:

الأول: أن مصطلح الأُميين في الآية معادل لمصطلح أتباع الرسول، أي أنه في الواقع معادل لمصطلح المسلمين. فالذين عاقدهم اليهود من مشركي مكة اتبعوا الرسول وصاروا أُميين، أي صاروا مسلمين. وهذا يعني أن يهود يثرب كانوا، في تلك اللحظة، يضعون علامة مساواة بين المصطلحين: مسلمين = أُميين!

الثاني: أن القرآن تقبل وصف اليهود للمسلمين بأنهم أُميين وأدرجه في متنه. وهذا يعني أنه لا يعترض من حيث المبدأ على وضع إشارة مساواة بين تعبيرَي الأُميين والمسلمين: الأُميين = المسلمين.

وانطلاقاً من هذا، يمكن للمرء أن يفترض أن تسمية المسلمين الأوائل باسم الأُميين لم يكن من اختراع يهود يثرب، بل لعله كان الاسم الذي يطلقه عليهم أهل مكة أيضاً، وأساساً.

نتيجة مدهشة، تقلب الأمور رأساً على عقب. فمصطلح الأُميين الذي كان يفترض أن يعني مشركي العرب أصبح يعني فجأة: المسلمين! ولأنه يعني ذلك، فقد وصف القرآن نبي الإسلام بالأُمي: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾.

ومنهم أُميون لا يعلمون الكتاب إلا أُماني

أما لم تُسمى المسلمون الأوائل باسم الأُميين، فهذا ما سوف نخبرنا به، في ما يبدو، الآية القرآنية: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أُمَانِي﴾ [البقرة: 78]. لقد أخذت كلمة الأُميين في هذه الآية على أنها تعني أيضاً العرب من مشركي مكة. وكفي نفهم هذه الآية لا بد لنا في البدء من وضعها في سياقها. فقد بدأت السورة بالحديث عن قوم موسى الذين طلب الله منهم أن يذبحوا بقرة، أي عن أهل الكتاب في الواقع، ثم أضافت متحدثة عنهم: ﴿أَفَنظَمُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَقَدْ كَانُوا قَرِيبًا مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ مِخَّرْتَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (٧٥) وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (٧٦) أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ

اللَّهُ يَعْلَمُ مَا يُسْرُوكَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴿٧٧﴾ وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾ [البقرة: 75-79].

إذن، يقول القرآن للمسلمين هنا: لا تطمعوا في أن يتبع أهل كتاب دينكم. فهؤلاء يسمعون كلام الله ثم يحرفونه، وهم يقولون إذا لقوا المؤمنين: أمانا، لكنهم من وراء ظهورهم يقولون لمن هم على دينهم: لا تعلموا أصحاب الرسول بما في دينكم، فهم سيستفيدون منه في محاجتكم ومواجهتكم. ثم تتابع السورة: ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ ﴾. ولا ندري كيف فهمت هذه الآية على أنها تعني مشركي العرب. فالنص واضح، إذ تقول الآية: إن المحاجين والمشككين كانوا من أهل الكتاب. لكن كان هناك من المحاجين أيضا، إضافة إلى اليهود، بعض الأميين الذين فعلوا ما فعله اليهود. وهذا الطراز من الأميين له علم ما بالكتاب، رغم أنه علم لا يعتد به في ما يبدو ﴿ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ ﴾. لا يوجد هنا إشارة للمشركين أبدا. أما الضمير في ﴿ وَمِنْهُمْ ﴾ فربما يعود إلى أهل الكتاب، وإذا صح هذا، فهو يعطي ربا إشارة إلى أن القرآن يضع الأميين في صف أهل الكتاب. وهو ما يؤيده ربط الأميين بالكتاب في جملة ﴿ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ ﴾.

أما كلمة أمانى، فهناك خلاف على ما تعنيه. ذلك أنها قد تعطي معنى الأكاذيب والاختراعات: (التمنى: الكذب... ويقال للأحاديث التي تُتمنى: الأمانى، واحدا منها أمنية. وفي قصيدة كعب: فلا يغرنك ما منت وما وعدت/ إن الأمانى والأحلام تضليل. وتمنى: كذب ووضع حديثاً لا أصل له. وتمنى الحديث: اخترعه) (ابن منظور، لسان العرب، جذر أمم). ومن هذا ربما الآية التي ربطت بحديث الغرائق: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾ لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةُ قُلُوبَهُمْ وَإِنَّكَ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴿٥٣﴾ [الحج: 52-53]. أي أدخل الشيطان في وحيه وحيا كاذبا مضافا.

عليه، فالكتاب الذي يعرفه هؤلاء، أو الذي بين أيديهم، أباطيل وأكاذيب. وإذا أكملنا ما قالته الآيات أعلاه فإن احتمال أن يكون معنى أماني الكذب والاختلاق وارد جدا: ﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْتُمُونَ ﴾ [البقرة: 79]. وهذا ما قد يشير إلى أن بعض الأميين كان يخلق أشياء ويزعم أنها من الكتاب، أو كان يتبع تقاليد وكتبا ليست من الكتب الرسمية المعتمد بها.

وكل هذا ما يجعلنا نفترض أن كلمة الكتاب في الآية: ﴿ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي ﴾، وفي مواضع أخرى من القرآن، ربما كانت أشمل بكثير من العهدين القديم والجديد، أي أنها تعني كتبا دينية مقدسة أخرى غير هذين. وهذا ما لا يجب أن يسمعه باحثو التوراة الذين يتصدون للإسلام. أما بالنسبة لنا، فالمصادر العربية تؤكد لنا وجود هذه الكتب، وعلى الأخص صحف إبراهيم وموسى. بل إن القرآن ذاته يشير بشكل ما، إلى أن بعض ما قاله مأخوذ من هذه الصحف: ﴿ إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى ﴾ [ص 18] ﴿ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى ﴾ [الأعلى: 18-19]. أكثر من هذا وأوضح، وأشد تأكيداً، أن ابن النديم في الفهرس قرأ هذه الصحف القديمة، ومن بينها كتب للأحناف، اتباع الديانة الإبراهيمية، في كتاب وصله وكان موجوداً في مكتبة المأمون في وقت ما: (قرأت في كتاب وقع إلي، قديم النسخ، يشبه أن يكون من خزانة المأمون، ذكر ناقله فيه أسماء الصحف وعددها والكتب المنزلة ومبلغها- وأكثر الحشوية والعوام يصدقون به ويعتقدونه- فذكرت منه ما تعلق بكتابي هذا. وهذه حكاية ما يحتاج إليه منه على لفظ الكتاب: قال أحمد بن عبد الله بن سلام، مولى أمير المؤمنين هارون- أحسبه الرشيد-: ترجمت هذا الكتاب من كتاب الحنفاء وهم الصابيون الإبراهيمية الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام وحملوا عنه الصحف التي أنزلها الله عليه) (ابن النديم، الفهرست).

إذن، فكتب الأحناف، أي الصحف الإبراهيمية، كانت محددة ومعروفة منذ بدايات العصر العباسي. وليس هناك ما يمنع إطلاقاً أن تكون موجودة في العصر الأموي، وفي بدايات الإسلام. بل لعل علينا أن نؤكد هذا الوجود. بالتالي، فرفض عدد

من المستشرقين، مثل نولدكه، لهذه الكتب هو مجرد محاولة لتثبيت الفكرة القائلة أن القرآن نتاج للتقاليد اليهودية المسيحية: (استنادا إلى ما تقدم، لا بد لنا من أن ننفي إمكانية استعمال محمد مصادر مكتوبة. فهو تقبل أجزاء تعليمه من اليهود والمسيحيين شفويا على الأرجح) (نولدكه، تاريخ القرآن، 2004، ص 16). لقد كانت هذه الكتب موجودة. ولو لم تكن لكانت مكة قد حاججت بشدة في ذلك، ووصفت كلام القرآن عنها وعن وجودها باعتباره افتراء.

على كل حال، فإن كلمة أمانى قد تعني أيضا معرفة النسخ والقراءة فقط: (تمنى الكتاب: قرأه وكتبه) (ابن منظور، لسان العرب). أو تعني معرفة إنشاد وتلاوة: (ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى؛ قال أبو إسحق: معناه الكتاب إلا تلاوة) (ابن منظور، لسان العرب) وفي هذه الحال، يكون معنى الآية هكذا: لا يعرفون عن الكتاب إلا شيئا يسيرا لا يعتد به.

وفي كل الأحوال، لا تبدو معرفة هذا الطراز من الأميين بالكتاب معرفة موثوقة بالنسبة للقرآن. فمن هؤلاء الأميون الذين يعرفون الكتاب، لكن معرفتهم مجرد أمانى؟ ليسوا بالتأكيد من مشركي مكة الذين نعرفهم لسبيين:

أولا: أنهم وضعوا في سلة واحدة مع اليهود أهل الكتاب لا مع أهل الشرك. وهذا يعني أنهم قرييون منهم إلى حد ما.

ثانيا: أن لهم معرفة ما بالكتاب، وهذا غير حال مشركي مكة، الذين ليسوا مرغمين على هذه المعرفة.

وكنا قد رأينا من قبل، ومن خلال خبر مقاتل، أن اليهود رفضوا الالتزام بعقود مشركي مكة الذين أسلموا وسموهم بالأميين. أي أنهم وضعوا علامة مساواة بين المسلمين والأميين. لكن القرآن لا يفعل ذلك هنا. فالأميون في الآية هنا ليسوا مسلمين. فهناك جزء منهم على الأقل خاصم الإسلام بشدة، مثله مثل اليهود تماما. عليه، فلدينا نوعان من الأميين:

الأول: أناس من مشركي مكة تبعوا الرسول فصاروا يدعون أميين، أي مسلمين.

الثاني: أناس كانوا من الأصل أميين في ما يبدو، لكنهم لم يكونوا من المسلمين، بل إن بعضهم وقف ضد الإسلام.

فكيف نحل هذا الأمر؟

جوابا على هذا السؤال نقول: الإسلام نبت في ما يبدو في بيئة أمية. لذا يمكن أن نفترض أن جزءا كبيرا من المسلمين الأوائل كان من الأميين. وقد حصل ذلك لأن الإسلام كان يحمل تشابها مع معتقدات الأميين. بذا فقد ظهر الإسلام في بدء أمره وكأنه أمي أمام الآخرين. ولأن مصطلح (مسلمين) لم يكن قد ثبت بعد، أو ربما حتى لم يكن قد وجد بعد، فقد اعتبر المسلمون عموما أميين، بسبب التقارب بينهم وبين الأميين. وهذا يفسر لم سمي يهود يثرب المسلمين المهاجرين باسم الأميين: (ليس علينا في الأميين سبيل). كما يوضح لم قبل القرآن وصف المسلمين بالأميين. فقد كانت الحدود بين الأميين والمسلمين غير مرئية بوضوح عند الكثيرين. أما في ما بعد، وبعد أن رسخ مصطلح (الإسلام)، فقد انتهت تسمية الأميين، وحل محلها اسم المسلمين.

على كل حال، يبدو أن الفئة القليلة من الأميين التي خالفت الاتجاه الغالب عند الأميين، وخاصمت الإسلام، كانت مؤثرة جدا رغم صغر حجمها. ولو لم تكن مؤثرة لما ذكرها القرآن. وتأثيرها نابع، في ظننا، من أنها كانت فئة مثقفة، وتعرف شيئا عن الكتاب، أي عن الكتب الدينية عموما وليس الكتب اليهودية والنصرانية فقط. وقد شعر الرسول والمسلمون بالمرارة تجاه هؤلاء خاصة في ما يبدو. ذلك أنهم كانوا يأملون أن يدعم كل الأميين دعوته لما بينه وبين هذه الطائفة من مشتركات، لكن هذه الفئة خاصمته واصطفت مع اليهود. ويمكن للمرء أن يحس تحت السطح بهذه المرارة تنضح بها جملة: ﴿أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي﴾. وربما يكون أناس من بين هذه الفئة القليلة من طراز أمية بن أبي الصلت. بل لعله كان من رؤوسهم، ثم جاءت دعوة الرسول فطمسته، الأمر الذي جعله يندفع غاضبا إلى مخاصمة الإسلام، دين الحنيفية الجديد، بل ويندفع حتى إلى التحالف مع مشركي مكة، ورثاء قتلاهم في معركة بدر بعد ذلك، رغم ما بين معتقده ومعتقد المسلمين من صلوات.

ولو صدق أن أمية كان بالفعل واحدا من هذه الفئة، فربما ألقى علمه بالكتاب ضوءا ما على (علم الأمانى) الذي تحدثت عنه الآية. وعلم أمية كان، في الواقع، علم أساطير وخرافات. فأشعاره تعرض لأساطير بعضها موجود في الكتاب المقدس. لكن بعضها، أو بعض عناصرها على الأقل، لم تكن موجودة فيه، الأمر الذي يؤكد أن هذه الأساطير أخذت من خارج الكتب اليهودية والمسيحية المعترف بها. وقد كان هناك العشرات من هذه الكتب التي انتشرت في المنطقة منذ القرون الميلادية الأولى.

لكن إذا كان أمية بن أبي الصلت واحدا من الأميين هؤلاء، فنحن في الواقع مع الأحناف. إذ كان أمية كان حنيفيا مشهورا: (وأما أمية بن أبي الصلت، فقد كان واقفا على كتب اليهود والنصارى كما يذكر أهل الأخبار، قارئا كتب الديانتين، مطلعاً على العبرانية أو السريانية أو على اللغتين معا، وإن كان واقفاً أي حائرا بين الديانتين، فلم تدخل في أمية ديانة منهما، وإنما كان من الأحناف على حد تعبير أهل الأخبار) (علي، جواد، المفصل). وإذا كان أمية حنيفيا وأميا في الوقت ذاته، فإن هذا سيوصلنا إلى أن الأميين هم الأحناف. أي أن الاسم (أميين) هو مجرد اسم آخر للأحناف، أو أنهم فرقة محددة من فرق الأحناف.

وإذا كان الأميون هم الأحناف، أو فرقة منهم، فهذا يعني أننا مع الديانة الإبراهيمية. فالحنيفية هي ديانة إبراهيم أولا وأخيرا. إذ ورد في القرآن: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قَيْمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١١١﴾﴾ [الأنعام: 161]. كما ورد أيضا: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: 123].

لكن إذا كانت الحنيفية ملة إبراهيم فمن أين جاءها هذا الاسم: الأميون؟ وما

معناه؟

إبراهيم الأمي

الجواب: ربما كان الأحناف أميين لأن إبراهيم ذاته كان أمة: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ [النحل: 120] وهكذا إبراهيم كان حنيفا، وكان أمة، في اللحظة عينها. عليه، فأتباعه حنفاء أميون، هكذا بكل بساطة. فالنسبة إلى أمة (= إبراهيم) هي: الأميين. بالتالي، فالأميون هم الأحناف أتباع إبراهيم، هكذا مباشرة.

حسن جدا، لكن لم سمي إبراهيم بالأمي، إذن، وما معنى هذا الاسم؟

الحق أن معنى هذا الاسم موضع خلاف شديد بين المفسرين. فهناك آراء عديدة قاد إليها تعدد معاني جذر (أمم) الذي اشتقت منه الكلمة. لكننا نعتقد، وإن دون جزم، أن الأمي هو الشخص الذي وصل إلى ديانته من غير رسول. أي أنه لم يتبع رسولا: (كل من تسنن بسنة من غير نبي، كأمية [بن أبي الصلت] وورقة [بن نوقل] وابن عمرو [زيد ابن عمرو بن نفيل] فهو أمة، والجمع من كل ذلك أمم) (ابن سيدة، المخصص). وهذا ينطبق على النبي إبراهيم. فهو لم يتبع نبيا. لقد وصل إلى الدين وحده، كما روى لنا القرآن بتفصيل:

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازِرْ أَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّي أَرَبُّكَ وَقَوْمِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ الأَيْلُ رءَا كوكبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَأُحِبُّ الأَفْلَهِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رءَا الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رءَا الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَنْفُورُ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلذِّى فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحْجُونَنِي فِي اللّهِ وَقَدْ هَدَانِي وَلاَ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ ؕ إِلاَّ أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾ ﴾

[الأنعام: 74-80].

لكن يمكن لكلمة أمة هنا أن تعني: طريقة وحده، أو شريعة وحده، أو طائفة وحده، على اعتبار أن كلا منهم مثل اتجاهها خاصا غير الاتجاهات السائدة المعروفة: (الأمة الرجل المتفرد بدين كقوله تعالى: إن إبراهيم كان أمة قانتا لله) (ابن منظور، لسان العرب، جذر أمم). وقد كان إبراهيم متفردا بدين وشرعة ومؤسس لها. وقد وصف بعض الجاهليين الذين توصلوا وحدهم، ومن دون رسول، إلى ديانة تشبه الحنيفية بأنهم (أمة)، مثل عمرو بن نفيل وغيره. إذ يروى عن النبي أنه قال عن عمرو: يبعث يوم القيامة زيد بن عمرو بن نفيل أمة على حدة. وقال مثل هذا عن قس بن ساعدة: يُبعث يوم القيامة أمة وحده؛ أي ملة وحدة.

انطلاقاً من هذا كله، ربما نستطيع فهم آية: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [الجمعة:2] بشكل أفضل. فالأميون أو الأحناف لم يكن لهم رسول. كانوا أفراداً ومجموعات متفرقة حتى بعث فيهم النبي. وهذا ما قد يعيدنا إلى نص للشهرستاني: (وكان النور المنحدر منه إلى بني إسرائيل ظاهراً، والنور المنحدر منه إلى بني إسماعيل مخفياً) (الشهرستاني، الملل والنحل). وهكذا، فقد كان نور بني إسماعيل مخفياً إلى أن بعث النبي محمد. فمحمد هو ابن عبد الله بن عبد المطلب لكنه ابن إبراهيم روحياً. إذ حين عرض، حسب الخبر، الأنبياء على الرسول في إسرائته قال عن إبراهيم: (وأما إبراهيم عليه السلام فوالله إنه لأشبه الناس بي خلقاً وخلقاً) (ابن سيد الناس، عيون الأثر). إنه شبه إبراهيم لأنه ابن إبراهيم روحاً وروحياً. وقد ورد مثل هذا الحديث على لسان هرقل الروم في حديث هشام بن العاص. فقد قابل وفد برئاسة هشام هرقل الروم، فأطلعهم على صور الأنبياء مرسومة واحدة واحدة: (فاستخرج.. حريرة سوداء، فإذا فيها صورة رجل أبيض، حسن الوجه، أفتى الأنف، حسن القامة، يعلو وجهه نور يعرف في وجهه الخشوع، يضرب إلى الحمرة فقال: هل تعرفون هذا؟ قلنا: لا قال: هذا إسماعيل جد نبيكم عليها السلام) (الذهبي، تاريخ الإسلام). إسماعيل جد النبي إن لم يكن عضوباً فروحياً. وفي الحقيقة فإن النبي هو إسماعيل الزمن الجديد، زمن البعثة.

وانطلاقاً من هذا أيضاً، يمكننا فهم الجدل الذي دار بين الإسلام من جهة، واليهودية والمسيحية من جهة حول إبراهيم. فقد أصر الإسلام على أن أتباعه هم أتباع إبراهيم الأصليين: ﴿يَتَأْهَلُ الْكِتَابِ لِمَ تَحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (٦٥) هَتَأْتُمْ هَتُؤَلَاءَ حُجَجَتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٦٦) مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (٦٧) إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ (٦٨) [آل عمران: 65-68].

وهكذا، فأولى الناس بإبراهيم هم الذين اتبعوه منذ البدء. وأتباعه هم الأميون-الأحناف. ونحن نعلم، بالفعل، أن عدداً من أوائل المسلمين كانوا من الأحناف: (وقد

كشفت سيرة ابن إسحق، حسب واط، عن العلاقة الفريدة بين الإسلام الناشئ والحنيفية... وبيان ذلك أن أربعة ممن بكروا في الدخول في الإسلام كانوا من الحنفاء... من بينهم عبد الله بن جحش... وسعيد بن زيد بن عمرو وعثمان بن مزمعوم (فازيو، الرسول المتخيل، 2011، ص 210-211).

في الوقت الذي كان فيه إبراهيم جزءا ما من الديانتين النصرانية واليهودية، فإنه كان جوهر ديانة الإسلام. وبالمناسبة، ربما يكون في الآية أعلاه: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ تعداد للعناصر الأولى التي تشكل منها الإسلام. فهناك أولا: الذين اتبعوا إبراهيم منذ البدء، وهم الأحناف الأميون، أو الأحناف والأميون إذا كان الأميون فرقة قريبة من الأحناف، ثم هناك ثانيا: الذين آمنوا، وهؤلاء هم الذين تبعوا الإسلام من مشركي مكة ولم يكونوا في الأصل أحنافا أو أميين، ثم هناك ثالثا: الرسول وبيئته العائلية المباشرة. فديانة عائلة الرسول كانت ديانة الذبيح، وديانة الذبيح هي ديانة إبراهيم وإسماعيل. فجد الرسول عبد الله كان ذبيحا. والرسول ذاته لقب بـ (ابن الذبيحين)، أي عبد المطلب وإسماعيل، حسب المفسرين والإخباريين. بالتالي، فجدور النبي الإبراهيمية ممتدة في عائلته منذ ما قبل البعثة بوقت طويل. عليه، يكون ما جد مع الإسلام فقط أن رسولا قد بعث من بين الإبراهيميين، الأميين، الأحناف، ولا غير.

الفصل الخامس والعشرون

الصابئة والأحناف والحلة

إذن، فقد توصلنا أعلاه إلى أن جزءا كبيرا لا بأس به ممن أسلموا في البدايات كانوا من الأميين. لذا كان اسم الأميين في هذه البدايات يعادل اسم المسلمين، كما بينا عند حديثنا عن آية ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران:75]، أو كان هو اسم المسلمين ذاته قبل ان يسموا بالمسلمين، وقبل أن يشيع هذا المصطلح. لكن الأميين لم يكونوا في الواقع كلهم مع الإسلام. كذلك، لم يكن الإسلام ذاته يعتبر الأميين كلهم مسلمين، على الأقل في وقت تبلور مصطلح الإسلام. هم قرييون من الإسلام، ولهم أرضية مشتركة معه، لكنهم ليسوا مسلمين، بعد. لقد اعتبر يهود يثرب الأميين مسلمين، أو قل اعتبروا المسلمين أميين، لكن رؤية الإسلام تختلف عن رؤية يهود يثرب. لذا جاء في القرآن: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ إِذَا سَلَمُوا فَقَدِ اهْتَكَدُوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاءُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (٢٠) ﴿وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليكم البلاء والله بصير بالعباد﴾ [آل عمران:20]. وهكذا يوضع الأميون مع أهل الكتاب، ويسألون كما يسأل أهل الكتاب: أسلمتم؟ هذا يعني أن الأمي ليس مسلما رغم قرب مذهبه الشديد من الإسلام. لكن القفزة من الأمية إلى ساحة الإسلام ليست قفزة كبيرة يصعب القيام بها.

ورغم أننا لا نعرف إلا القليل عن الأميين، فقد افترضنا أنهم قرييون جدا من الأحناف، يجمعهم بهم أنهم من شيع الديانة الإبراهيمية - الإسماعيلية. وهم بذلك لا بد

ملكوا مشتركات مع الحلة، فالحلة شرعة إبراهيمية، مثلها مثل الحنيفية، من حيث الجوهر. فهي تحتتن، وتحج البيت كما كان يفعل الأحناف: (وكان في الجاهلية يقال مَنْ اخْتَنَّ وَحَجَّ الْبَيْتَ حَنِيفٌ لِأَنَّ الْعَرَبَ لَمْ تَتَمَسَّكَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِ إِبْرَاهِيمَ غَيْرِ الْخِتَانِ وَحَجِّ الْبَيْتِ، فَكُلُّ مَنْ اخْتَنَّ وَحَجَّ قِيلَ لَهُ حَنِيفٌ، فَلَمَّا جَاءَ الْإِسْلَامَ تَمَادَّتِ الْحَنِيفِيَّةُ، فَالْحَنِيفُ الْمُسْلِمُ) (ابن منظور، لسان العرب). وإبراهيم كان (هو أول من اختتن) (ابن الأثير المؤرخ، الكامل في التاريخ). بذا يمكن للمرء أن يفترض، بالمعاكسة، أن الختان تقليد حلي لم تمارسه الحمس. لذلك يبدو ان تحنّف تعني اختتن أيضا في العربية: (وَتَحَنَّفَ الرَّجُلُ أَي عَمَلَ الْحَنِيفِيَّةَ، وَيُقَالُ: اخْتَنَّ) (ابن منظور، لسان العرب). كما أن الحلة كانت تحرم الخمر كالأحناف. فهم من أتباع الصنم (مطعم الطير) لا الصنم (مجاوز الريح = ساقى الخمر). وفي سيرة أمية بن أبي الصلت، الذي يبدو انه كان حنيفيا أو أميا، انه: (كان ممن ذكر إبراهيم وإسماعيل والحنيفية، وحرّم الخمر وشك في الأوثان) (الأصفهاني، الأغاني).

أما نقطة الفرق المركزية بين الحلة والأحناف فتتعلق بالأصنام. فالحلة كانت تقدر الأصنام، أي كانت تجعل لله شركاء. لذا فقد وضعها الإسلام في إطار الشرك. وباختصار، يمكن القول أن الحلة ملة إبراهيمية، بل وربما كانت تعتبر بشكل ما حنيفية، لكن بأصنام.

من أجل هذا فقد اعتبر أبو طالب، عم النبي، حنيفيا، رغم أنه كان على دين قومه، أي مشركا. ويقال إن الرسول طلب منه وهو على فراش موته أن يقول لا إله إلا الله ليشفع له، أي أن يتخلى عن الشرك. فهو يؤمن بالله، لكنه يشرك معه آخرين. لكنه لم يقلها: (فجلس إليه فقال: يا عم جزيت عني خيرا، يا عم أعني على نفسك بكلمة واحدة أشفع لك بها عند الله يوم القيامة، قال: وما هي يا ابن أخي؟ قال: قل لا إله إلا الله وحده لا شريك له، فقال: إنك لي ناصح والله لولا أن تعير بها فيقال: جزع عمك من الموت لأقررت بها عينك) (الواحدي، أسباب نزول القرآن). مع ذلك، فقد وصف أبو طالب وهو على فراش موته بأنه (رأس الحنيفية)، كما يكمل الخبر ذاته:

(قال: فصاح القوم: يا أبا طالب أنت رأس الحنيفية ملة الأشياخ، فقال: لا تحدث نساء قريش أن عمك جزع عند الموت، فقال رسول الله ﷺ: لا أزال أستغفر لك ربي حتى يردني، فاستغفر له بعد ما مات، فقال المسلمون ما يمنعنا أن نستغفر لأبائنا ولدوي قرباتنا

قد استغفر إبراهيم لأبيه، وهذا محمد ﷺ يستغفر لعمه، فاستغفروا للمشركين حتى نزل «ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى» (الواحدى، أسباب نزول القرآن).

وهكذا، فأبو طالب ليس حنيفياً فقط، بل هو (رأس الحنيفية) رغم أنه كان على دين قومه. وهذا ما يؤكد أنه كانت هناك حنيفية تؤمن بالأصنام، بينما الحنيفية التي تابعها الإسلام كانت مضادة للأصنام.

وفي الخبر تعبير مثير يصف الحنيفية بأنها (ملة الأشياخ). وهو تعبير بحاجة إلى بذل محاولات للكشف عن معناه. ومبدئياً يمكن الافتراض أنه يعني ملة الكبار في السن مثل إبراهيم وعبد المطلب. فالإله الذي يمثله هؤلاء قديم في الزمن كبير في السن. غير أن الشيخ عادة ما يكون له ابن فتى يذبحه رمزياً، ويطعم الطير من رأسه.

بناء على كل هذا، من المفترض أن لا تكون القفزة بين دين الحلي وبين الإسلام واسعة، لكن قفزة الحمس للإسلام قفزة واسعة جداً.

الصابئة

في كل حال، فقد آن الأوان للذهاب إلى الصابئة. ونحن ملزمون بذلك، لأن مكة الجاهلية وصفت من تبع الرسول ودينه بأنه (صبأ)! حتى أن هناك أخباراً تقول أن عمر بن الخطاب حين أراد إشهار إسلامه أمام مشركي مكة عمد إلى استخدام تعبيرهم، قائلاً: إني صبوت. فقد أراد أن يتحدى مشركي مكة، فنصحه أحدهم أن يذهب إلى رجل يشيع الأخبار، وان يقول له أنه قد صبأ: (قال الرجل: أتجب أن يعلم بإسلامك؟ قلت: نعم! قال: إذا اجلس في الحجر فائت فلانا فقل له فيما بينك وبينه: أشعرت [= أعلمت] أي قد صبوت؟ فإنه قلما يكتم الشيء. فجئت إليه وقد اجتمع الناس في الحجر فقلت له فيما بيني وبينه: أشعرت أي قد صبوت؟ قال: أفعلت؟ قلت: نعم! فنادى بأعلى صوته: ألا إن عمر قد صبأ! فثار إلي أولئك الناس فما زالوا يضربونني وأضربهم حتى أتى خالي، فقيل له: إن عمر قد صبأ) (كنز العمال، المتقي الهندي).

فما معنى هذا التعبير (إني قد صبوت)؟ وما علاقة الصابئة بأمر الإسلام الأول؟

اختلف المفسرون في أمر نسبة الصبوء إلى المسلمين الأوائل. وكانت هناك عدة آراء بهذا الشأن:

1 - أن كلمة صبأ تعني مال، أو تبع، ولا تحمل معنى الذهاب إلى طائفة الصابئة. أي أن من اتبع إلى الرسول مال إلى الإسلام.

2- أن صبأ تعني زاغ عن التقاليد، وانحل عن قيد الرجال عموماً: (صبأ الرجل إذا مال وزاغ فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق وزيغهم عن نهج الأنبياء قيل لهم: الصابئة... وهم يقولون: الصبوة هي الانحلال عن قيد الرجال) (الشهرستاني، الملل والنحل). أي أن القرشيين كانوا يذمون المسلمين وينتقدونهم بوصفهم بالصبوء.

3- أن الصبوء ترك المرء لدينه واتباع دين آخر أياً كان هذا الدين. وبهذا المعنى فكل من اتبع الإسلام من مشركي مكة كان صابئاً. وهذا الرأي هو السائد في المصادر العربية: (كان يقال للرجل إذا أسلم في زمن النبي ﷺ: قد صبأ، عنوا أنه خرج من دين إلى دين) (ابن منظور، لسان العرب). ويزيد ابن سلام: (الصابيء عند العرب الذي قد خرج من دين إلى دين، يقول: قد صبأت في الدين - إذا خرجت منه ودخلت في غيره؛ ولهذا كان المشركون يقولون للرجل إذا أسلم في زمان النبي ﷺ: قد صبأ فلان؛ ولا أظن الصابئين سموا إلا من هذا، لأنهم فارقوا دين اليهود والنصارى وخرجوا منها إلى دين ثالث - والله أعلم) (ابن سلام، غريب الحديث).

لكن ربما كان وجود أرضية مشتركة ما بين الصابئة والأحناف هو ما جعل مشركي مكة يصفون المسلمين الأوائل بالصبوء. وهناك نص مهم آخر من ابن النديم عن كتاب يعتقد أنه كان في مكتبة المأمون، وكنا قد أوردناه سابقاً، يؤكد بالفعل أن الأحناف كانت تعتبر فرقة صابئية:

(قرأت في كتاب وقع إلي، قديم النسخ، يشبه أن يكون من خزانة المأمون، ذكر ناقله فيه أسماء الصحف وعددها والكتب المنزلة ومبلغها، وأكثر الحشوية والعوام يصدقون به ويعتقدونه، فذكرت منه ما تعلق بكتابي هذا. وهذه حكاية ما يحتاج إليه منه على لفظ الكتاب: قال أحمد بن عبد الله بن سلام، مولى أمير المؤمنين هارون - أحسبه الرشيد -:

ترجمت هذا الكتاب من كتاب الحنفاء وهم الصابيون الإبراهيمية الذين آمنوا بإبراهيم
عليه السلام وحملوا عنه الصحف التي أنزلها الله عليه) (ابن النديم، الفهرست).

إذن، فقد كان هناك في أيام المأمون والرشيد كتب ترى في الأحناف فرقة صابئية.
وهذه معلومة خطيرة. فهي قد توضح لنا سبب وصف مشركي مكة للرسول وأتباعه
بأنهم صابئون. كما قد توضح أيضا لم وضع القرآن الصابئة في صف واحد مع أهل
الكتاب في سورة البقرة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِينَ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة:62].
فالأحناف الذين انبثق منهم الإسلام، وسمى نفسه باسمهم في أحيان كثيرة،
هم فرقة صابئية. صحيح أننا نتحدث عن وقت لاحق لظهور الإسلام. لكن من الصعب
أن لا يكون لهذا التقليد أصل في العصر الأموي وفي عصر صدر الإسلام.

وإذا ما استفتينا هذا النص فهو سيعطينا ما يلي:

1- أن الحنفاء صنف إبراهيمي من الصابئة: (صابية إبراهيميون).

2- وهذا قد يفترض، ربما، ان هناك صنفا غير إبراهيمي من الصابئة. بالتالي، ربما
كان في مكة قبيل الإسلام، صنف آخر من الصابئة ليس إبراهيميا.

ويؤكد لنا الشهرستاني وجود صنفين من الصابئة فعلا:

ويحدثنا الشهرستاني بتفصيل أكبر عن هاتين الفرقتين:

(لما لم يتطرق للصابئة الاقتصار على الروحانيات البحتة؛ والتقرب إليها بأعيانها؛
والتلقي عنها بذواتها... فزعت جماعة إلى هياكلها: وهي السيارات السبع، وبعض
الثوابت. فصابئة النبط والفرس والروم: مفزعها السيارات، وصابئة الهند: مفزعها
الثوابت. وسنذكر مذاهبهم على التفصيل على قدر الإمكان بتوفيق الله تعالى. وربما نزلوا
عن الهياكل إلى الأشخاص التي لا تسمع، ولا تبصر، ولا تغني عنهم شيئا. والفرقة
الأولى: هم عبدة الكواكب، والثانية: هم عبدة الأصنام) (الشهرستاني، الملل والنحل).

عليه، فهناك صابئة مهواها النجوم الثوابت، وأخرى مهواها النجوم السيارة.

ومن المحتمل أن التقاطب بين الصابئة والأحناف الذي يحدثنا عنه الشهرستاني هو ذاته التقاطب بين صابئة إبراهيمية وأخرى غير إبراهيمية: (كانت الفرق في زمان إبراهيم الخليل عليه السلام)، راجعة إلى صنفين اثنين أحدهما: الصابئة والثاني: الحنفاء) (الشهرستاني، الملل والنحل).

وباستقراء ما جاء في القرآن عن إبراهيم، ربما أمكننا أن نقول أن الصابئة الإبراهيمية هي التي تتبع النجوم الثابتة، في حين ان الصابئة غير الإبراهيمية هي التي تتبع النجوم السيارة، أي النجوم الذي تظهر وتغيب، والتي هي على علاقة بجنوب السماء:

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ إِذْ أَرَّ أَنْتَخِذُ أَسْنَمًا ۗ إِنَّكَ وَفَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾ وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى الْكَوْكَبَ قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُنْقِظُ بِرِيءٍ مِمَّا تَشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ خَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَدِّثُونَ فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ ۗ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾ [الأنعام: 74-80].

وهكذا، رفض إبراهيم كل كوكب آفل. رفض الكوكب الآفل غير المسمى: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى الْكَوْكَبَ قَالَ هَذَا رَبِّي ﴾. ثم رفض ثانياً القمر لأنه آفل، ثم رفض الشمس الثالثة لأنها أفلت. (الأفول) هو مدار رفضه، مما يجعلنا نفترض أن تقليده كان تقليد الثوابت، لا تقليد السيارات التي تطلع ثم تأفل. أي تقليد النجوم الثابتة في السماء الشمالية، لا تقليد النجوم التي تموت وتنبعث، تظهر وتختفي في جنوب السماء، إضافة إلى الشمس والقمر.

بالتالي، يمكننا أن نفترض أن صابئة الثوابت هي التي أشار إليها القرآن، ووضعها في صف أهل الكتاب. وهي صابئة لها أرضية مشتركة مع الأحناف وع الحلة ومع الأميين في ما يبدو.

ويدور الخلاف بين الطائفتين، الصابئة الإبراهيمية وغير الإبراهيمية، حول نقطة مركزية واحدة، في ما يبدو: نبوة البشر. فهناك قسم يؤمن بها وقسم لا يقبلها: (قد ذكرنا فيما تقدم أن الصبوة في مقابلة الحنيفية... وإنما مدار مذهبهم [الصابئة] على التعصب للروحانيين [= النيرات السماوية]، كما أن مدار مذهب الحنفاء هو التعصب للبشر الجسمانيين) (الشهرستاني، الملل والنحل). هذا هو الفرق الحاسم بين الحنيفية والصابئة، الذي جعلها يظهران كقطبين متعاكسين.

ويعرض لنا الشهرستاني الخلاف بين الطرفين كما كان يفهم في العصر العباسي:

(فالصابئة كانت تقول: إنا نحتاج في معرفة الله تعالى، ومعرفة طاعته، وأوامره، وأحكامه إلى متوسط. لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانيا لا جسمانيا، وذلك: لزكاء الروحانيات؛ وطهارتها، وقربها من رب الأرباب، والجسماني بشر مثلنا: يأكل مما نأكل، ويشرب مما نشرب؛ يماثلنا في المادة والصورة؛ قالوا: ولئن أطعتم بشرا مثلكم إنكم إذا لخاسرون. والحنفاء: كانت تقول: إنا نحتاج في المعرفة والطاعة إلى متوسط من جنس البشر تكون درجته في الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات: يماثلنا من حيث البشرية، ويميزنا من حيث الروحانية، فيتلقى الوحي بطرف الروحانية، ويلقى إلى نوع الإنسان بطرف البشرية؛ وذلك قوله تعالى: «قل: إنا أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنها إلهكم إله واحد»، وقال عن ذكره: «قل سبحان ربي: هل كنت إلا بشرا رسولا»؟) (الملل والنحل، الشهرستاني).

هنا يكمن الخلاف بين الأحناف والصابئة: الحاجة إلى رسول بشري. الصابئة العادية ترفض وجوده، والصابئة الإبراهيمية تقر بلزومه. ويبدو أن آية ﴿ وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلِ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُوبُ مَعَهُ نَذِيرًا ۝٧ ﴾ [الفرقان:7]، كانت صدى للجدل بين الحنيفية والصابئة حول ضرورة الرسول البشري. وإذا كانت قريش الشرك هي من رددت هذا، فإنها جاءت من الجدل الحنيفي - الصابئي.

الطرفان يرفضان التوسط بين المدبر - الله والبشر عبر الأصنام. لكنهما يفترقان في أمر تواصل هذا المدبر مع البشر. ولأن الصابئة رفضت الرسول البشري، فقد فرغت إلى

النجوم وهياكلها. أي أن النجوم، ومعابدها، التي يفترض أنها روحانيات نيرات، وليست جسمانيات، كانت بديلا للرسول عندها: (قد ذكرنا فيما تقدم أن الصبوة في مقابلة الحنيفية... وإنما مدار مذهبهم [الصابئة] على التعصب للروحانيين [= النيرات السماوية]، كما أن مدار مذهب الحنفاء هو التعصب للبشر الجسمانيين) (الملل والنحل، الشهرستاني). هذا هو الفرق الحاسم بين الحنيفية والصابئة.

بناء عليه، يبدو أن قريش الشرك ووصفت الرسول وأتباعه باسم الصابئة بناء على أحد سببين:

1- أن الطرفين معا، الأحناف والصابئة، كانا يعتبران معا صابئة. لكن واحدة منهما إبراهيمية والثانية لا - إبراهيمية.

2- أو أن قريشا أرادت أن تربط الرسول بالفرقة المقابلة كنوع من الإغاطة والتشهير. فهو صابئ فقط، أي أنه ليس صابئا إبراهيميا. وبما أنه صابئ، فهو ليس نبيا، لأن النبي غير ضروري عند الصابئة. من أجل هذا وجدنا أن القرآن يتقبل إطلاق صفة الأميين على المسلمين ويوردها من دون اعتراض على لسان يهود يثرب، لكنه لا يورد صفة الصابئين كوصف للمسلمين، رغم إدراكه للعناصر المشتركة مع الصابئة، وهي العناصر التي جعلته يضع الصابئة مع أهل الكتاب. وثمة ما يكفي من الشواهد على أن المسلمين كانوا يكرهون وصفهم بالصبوء ويرفضونه: (لما أسلم ثمامة بن أثال وقدم مكة معتمرا قالوا له: صبأت؟ قال: لا بل أسلمت) (ابن حجر، فتح الباري). أما اسم الأحناف فكان محببا للمسلمين عموما.

ويبدو أن تسمية المسلمين بالصابئة كانت في بدء الإسلام دارجة عند المكيين مثلها مثل الأميين، قبل أن يثبت مصطلح المسلمين.

لكننا أميل إلى الفرض الأول، أي الفرض الذي يقول أن الأحناف والصابئة كانا يوصفان معا بالصبوء. وهو ما أدى إلى أن يوصف المسلمون بالصبوء نتيجة علاقتهم القوية بالأحناف. ولعل هذا ما يفسر قصة خالد بن الوليد مع بني جذيمة. فقد بعثه النبي: (إلى بني جذيمة، فدعاهم إلى الإسلام، فلم يحسنوا أن يقولوا: أسلمنا، فجعلوا يقولون:

صبأنا صبأنا، وجعل خالد يقتل) (الطحاوي، مشكل الآثار). وهكذا، يبدو أن مصطلح الإسلام لم يكن قد وصل بعد إلى بني جذيمة، أو أنه لم يكن قد رسخ في عقولهم. لذا صاحوا خوفاً من القتل: لقد صبأنا، لقد صبأنا، يعنون: لقد أسلمنا. إذ: (لما اشتهرت هذه اللفظة بينهم في موضع أسلمت استعمالها هؤلاء. وأما خالد فحمل هذه اللفظة على ظاهرها، لأن قولهم صبأنا أي خرجنا من دين إلى دين) (ابن حجر، فتح الباري). لقد أخذ خالد كلمة (صبأنا) بمعناها عند المسلمين لا عند عامة أهل مكة. فالصبوء عند المسلمين ليس الإسلام. بل إنه، بشكل ما، ربما يكون اسم تشهير أطلقته مكة على المسلمين. لكن من المؤكد أن خالداً كان يعلم قصد بني جذيمة، أي أنهم كانوا يقولون ما معناه: أسلمنا. لكنه تمسك بحرفية قولهم، وقتلهم لسبب خاص في نفسه. وقد برئ الرسول من فعلته هذه.

عليه، فقبل ثبوت مصطلح الإسلام كان المسلمون يلقبون بعدة ألقاب:

1- الأميمين

2- الصابئين

3- الأحناف، وهو اللقب الذي أحبه المسلمون لأنفسهم، قبل ثبوت المصطلح. وبسبب هذا الخلاف بين الأحناف والصابئة حول الرسول البشري، نفترض أن عدداً من اتبعوا الإسلام من الصابئة كان أقل بكثير ممن اتبعه من الأميمين والأحناف. ذلك أن الإسلام يقوم على الرسول البشري. مع ذلك، فهناك احتمال لأن تكون أعداد لا بأس بها من صابئة مكة التحقت بالإسلام.

الفصل السادس والعشرون

حين استدار الزمان إلى هيئته الأولى

السؤال الذي يطرح نفسه علينا: لم قسمت الأشهر الحرم إلى قسمين بنسبة ثلاثة إلى واحد: ثلاثة سرد متتالية، وواحد منفرد؟ الثلاثة المتتالية في الجاهلية هي: شوال، ذو القعدة، وذو الحجة. وفي الإسلام: ذو القعدة، ذو الحجة، ومحرم. أما المفرد فهو رجب مضر الذي بين جمادى وشعبان، حسب حديث يروى عن الرسول. لم كانت هذه القسمة؟ ولم لم تكن الأشهر الحرم الأربعة متتابعة كلها؟

الجواب على هذا السؤال ينطلق من فرضنا السابق القائل أنه كان للجاهلية حجان رئيسيان؛ حج صيفي وحج شتوي. حج في بداية الصيف، وحج في بدء الشتاء. الحج الصيفي يتم في الشهر المنفرد، أي في رجب مضر. أما الحج الشتوي، فقد كان ينطلق من شوال، رجب ربيعة، ويبلغ قمته في العاشر من ذي الحجة. الحج الأول هو حج الخمس، لأن رجب مضر هو شهر إلههم. أما الحج الثاني فحج الحلة. وهو مكون من ثلاثة أشهر لأن نسبة الإلهين من السنة هي نسبة واحد إلى ثلاثة. ففصل الفيض يتكون من ثلاثة أشهر. أما الفصل المعاكس اللافيضي فطويل جدا يتكون من تسعة أشهر. أي أنه ثلاثة أضعاف الفصل الفيضي. من هنا حصلنا على نسبة واحد إلى ثلاثة بخصوص الأشهر الحرم.

بالطبع، علينا أن ندرك أننا لا نتحدث هنا عن ديانتين متعارضتين تماما هنا. فلإله المكي مظهران، ولكل مظهر طائفته. لكن أحدا من الطائفتين لا ينفي المظهر الآخر. الكل

يقدم الإله في مظهرية، أو الإلهين اللذين يمثلان هذين المظهرين. الحلة تتعبد للإله في مظهره اللافيضي، لكنها تعترف بالإله في مظهره الآخر وتقده. والحمس تتعبد للإله في مظهره الفيضي، لكنها لا تنكر الإله في مظهره اللافيضي، بل تحترمه. وحج الحلة مقدس عند الحمس، وحج الحمس مقدس عند الحلة. لكن حج الحلة أكثر قداسة لدى الحلة، وحج الحمس أشد قداسة عند حمس مكة وحمس العرب. لا أحد ينفي أحدا ويلغيه. كل طائفة تقدر إلهها، لكنها تعترف بالإله المقابل. من المؤكد بالطبع أن تحمس كل طائفة لإلهها كان يؤدي إلى حدوث مشاكل في أحيان كثيرة. كما من المؤكد أن كل طائفة كانت تفخر بإلهها على إله الآخر. لكن في النهاية لا أحد يستطيع أن يلغي الآخر.

الحج الأكبر

كانت حجة الوداع وخطبتها، حدثا حاسما في تاريخ الإسلام، رغم أن الذاكرة الإسلامية ربطتها بالحزن على غياب الرسول. فالرسول الذي أحس أنه راحل إلى ربه، أراد أن يجلّ عددا من القضايا، وأن يثبتها، قبل رحيله. وقد فعل. ويمكن، في الواقع، اعتبار ما ثبته الرسول على علاقة بما جاء في سورة البقرة: ﴿أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾. أي أنه كان إتماما للدين بالسنة.

عرضت الخطبة لعدد من القضايا: مناسك الحج، الحج الأكبر، النسبة وعدد شهور السنة وأيامها، عدد شهور الحج، ربا الجاهلية، دماء الجاهلية، النساء وعهودهن. لكن الموضوع الرئيسي كان موضوع الحج: مناسك الحج، تحديد الحج الأكبر، إلغاء النسبة التي تربط السنة القمرية بالشمسية لتثبيت مواعيد الحج، تحديد عدد شهور الحج ومواضعها بين الشهور، وتحديد عدد شهور السنة وأيامها، وهو أمر له ارتباط بالحج.

وللحق فإن هذا ما فهمه كثيرون، مثل ابن إسحق: (قال ابن إسحق: ثم مضى رسول الله «ص» على حجة فأرى الناس مناسكهم، وأعلمهم سنن حجهم، وخطب الناس خطبته التي بين فيها ما بين) (ابن هشام، سيرة ابن هشام). وهكذا، فأمر الحجة كان يتعلق بمناسك الحج وسننه. وقد ربط الرسول في خطبته، وحسب العديد من الروايات، مباشرة بين غيابه وبين مناسك الحج، بشكل يوحي أنه أراد أن يبين مناسك الحج قبل

غيابه: (خذوا عني مناسككم، لعلي لا أراكم بعد عامي هذا) (البيهقي، سنن البيهقي). إذن، فمركز خطبة حجة الوداع يتعلق بالحج، لا بغيره.

مع ذلك، فإن أشد التباينات في روايات الخطبة، وفي فهمها، وقعت في موضوع الحج بالذات، وفي موضوع (الحج الأكبر) على وجه الخصوص. أما التباينات في المسائل الأخرى، كالربا ودماء الجاهلية مثلا، فقد كانت قليلة، وليست بذات أهمية. طبعاً، يمكن أن نعزو الاختلافات إلى النقل الشفهي للخطبة على ألسنة أناس مختلفين. لكن شدة الاختلاف في مرويات (الحج الأكبر) خاصة، ترغمننا على البحث عن سبب ثان كان في جذر الاختلاف والتباين.

ونعتقد أن التباينات في نقل كلام الرسول عن (الحج الأكبر) نبعت من تشوش عام أصلي حول الحج الجاهلي في المصادر العربية كلها. فهذه المصادر العربية كانت تؤمن بلا جدال أن الحج الجاهلي كان، مثله مثل الحج الإسلامي، حجاً واحداً لا غير. لم يخطر على بالها أن حج الجاهلية كان حجين؛ صيفياً وشتوياً. لذا جرت عند النقل والتدوين، في ما نعتقد، تصحيحات للأخبار، وبحسن نية، لكي تتوافق مع فكرة وجود حج واحد. وكنا، على طول هذا البحث، قد أرسينا فكرة وجود حجّين جاهليين، وهي الفكرة التي طرحناها، باختصار، في كتابنا السابق: (ذات النحيين) عند حديثنا عن سبب وجود إفاضتين في الحج الإسلامي؛ عرفة والمزدلفة:

(وظننا أن الإفاضتين لم تتما في الأصل في حج واحد، بل في حجّين مختلفين. أي أن الإفاضة من المزدلفة كانت تتم في حجّ الحمرس، الذي هو حجّ الصيف، أي الحجّ الأكبر. في حين كانت الإفاضة من عرفة تتم في حجّ الحلة، الذي هو حجّ الشتاء، أي الحجّ الأصغر. وقد وحد الحجاج الجاهليان في حج واحد بعد الإسلام، أي وحد حجّ الحمرس وحجّ الحلة في حج واحد، وألغى ارتباط هذا الحجّ بالشهور الشمسية، فصار يتنقل في أشهر السنة بعد أن كان الحجاج يتهان في مواعدين محددتين. وقد كان إلغاء ارتباط الحج بالتوقيت الشمسي حاسماً. فمن دونه سيظل الناس يقارنون الحج الإسلامي بالحج القديم، بحيث سيبدو هذا الحج وكأنه قريب من حجّ الحلة أو حجّ الحمرس. ومن دون أن نفترض وجود حجّين جاهليين وحد بينهما الإسلام عبر حجّ جديد واحد، لن يكون بإمكاننا أن نفهم

إلغاء الإسلام لارتباط الحج بالتوقيت الشمسي، عبر إبطال النسيئة. فقد كان إبطالها عملاً دينياً بامتياز، وليس عملاً ميقاتياً فقط) (محمد، زكريا، ذات النحين، 2011، ص 77).

ولدينا في الواقع خبر يؤكد أن الرسول جمع الإفاضتين، عرفة والمزدلفة، معاً. ويبدو أن الحمس كانت ترجو أن الرسول، في نوع من المكرمة المقدمة لها، سيثبت في حجة الوداع موقفهم في الحج الموحد الجديد، أي المزدلفة. لكن الأمور لم تسر كما اشتهاوا، إذ ثبت الرسول الموقفين معاً؛ موقف الحمس وموقف الحلة: (فسار رسول الله ﷺ ولا تشك قريش إلا أنه واقف عند المشعر الحرام [= المزدلفة] كما كانت قريش تصنع في الجاهلية، فأجاز رسول الله ﷺ حتى أتى عرفة) (مسلم، صحيح مسلم). ويوضح لنا النووي الحديث قائلًا: (ومعنى الحديث أن قريشا كانت قبل الإسلام تقف بالمزدلفة وهي من الحرم، ولا يقفون بعرفات، وكان سائر العرب يقفون بعرفات... فلما حج النبي ﷺ ووصل المزدلفة اعتقدوا أنه يقف بالمزدلفة على عادة قريش، فجاوز إلى عرفات) (النووي، شرح النووي).

وهكذا، فقد كانت الحمس - وليس قريشا كما نعتقد - تظن أن الرسول لن يتخطى المزدلفة، وبذهب إلى عرفة خارج الحرم، أي أن يثبت التقليد الحمسي، لكن الرسول خذلهم، وثبت الموقفين والمفيضين معاً؛ موقف الحمس وموقف الحلة.

لكن فكرة وجود حجيين جاهليين كانت قد نسيت تماماً مع عصر التدوين. عليه، فلم يكن سهلاً فهم جملة (الحج الأكبر) التي وردت في خطبة الرسول، ولا في سورة التوبة. فكيف يكون هناك حج أكبر ونحن أمام حج واحد فقط؟ فوجود حج أكبر يفترض وجود حج ثان أصغر منه يقابله. ولأن وجود حج أكبر كان يتناقض بحدّة مع ترسخ فكرة حج واحد في الإسلام، فقد ضرب كل واحد في هذه المسألة بناء على مرويات تبدو متضاربة. فالحج الأكبر هو: حج القرآن (أي الحج الذي تقرر به عمرة)، أيام منى كلها، وقفة عرفة، يوم النحر، أو حج محدد التقت فيه أعياد المسلمين والنصارى في وقت واحد، أو الحج الذي تم قبل سنة من حجة الوداع، والذي يفترض أن أبا بكر قاده ومُنع فيه المشركون من أن يحجوا إلى الكعبة، أو انه الحجة التي منع فيها المشركون من الحج، أو أنه العمرة، وهكذا!

أما نحن، فنعتقد، كما بينا أعلاه، أنه كان للجاهلية حجان: أكبر وأصغر، وأن الرسول كان في خطبة الوداع يقرر أي الحجين هو الأكبر، أي أنه كان في تلك اللحظة يعيد تسمية الأشياء من جديد.

حين تعطلت الأسماء

وثمة في خطبة حجة الوداع ما يشير إلى أنها كانت خطبة إعادة تسمية للأشياء، وأن الناس الذين وقفوا بين يدي الرسول فيها كانوا يفهمون ذلك ويدركونه. فقد تحدث عدد من الروايات عن توقع الحجاج المسلمين في ذلك العام بأن يغير الرسول أسماء الأشياء. وخذ ما جاء في هذه الرواية عن ابن سيرين عن أبي بكر:

(قال الإمام أحمد: حدثنا إسماعيل، أنبأنا أيوب، عن محمد بن سيرين، عن أبي بكر، أن رسول الله ﷺ خطب في حجته فقال: ألا إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض، السنة اثنا عشر شهرا منها أربعة حرم، ثلاثة متواليات ذو القعدة وذو الحجة والمحرم، ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان.

ثم قال: ألا أي يوم هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم. فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه.

قال: أليس يوم النحر؟ قلنا: بلى.

ثم قال: أي شهر هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم.

فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه.

قال: أليس ذا الحجة؟ قلنا: بلى.

ثم قال: أي بلد هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم.

فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه) (ابن هشام، سيرة ابن كثير).

وكما نرى، فقد كان المستمعون يتوقعون أن يغير الرسول اسم اليوم الذي هم فيه، واسم الشهر، بل واسم مكة ذاتها. فكلما سألهم عن أمر سكتوا ظانين أنه سيعيد تسميته:

(فسكتنا حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه). بل إنه، وحسب ما نقل ابن سعد في طبقاته، فإن الحاضرين استنكفوا حتى عن أن يسموا الأشياء التي سألمهم عن أسمائها، والتي كانوا يعرفون أسماءها بلا شك، مرددين قول: الله ورسوله أعلم: (ثم قال: أي يوم هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم! فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه. فقال: أليس اليوم النحر؟ قلنا: بلى. قال: أي شهر هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم! قال: فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه قال: أليس ذا الحجة؟ قلنا: بلى! قال: أي بلد هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه قال: أليست البلدة الحرام؟ قلنا: بلى) (ابن سعد، الطبقات الكبرى).

وهذا ما يشي بأنهم كانوا يدركون أنهم كانوا في لحظة خاصة جداً، لحظة يتم فيها تغيير تسمية الأسماء، وإعطاؤها أسماء جديدة. وهو ما يعني أنهم حين وقفوا بين يدي الرسول كانوا في الواقع لا يعلمون أسماء الأشياء التي سئلوا عنها. لقد كانوا يعرفون أسماءها القديمة بالتأكيد، لكنهم لا يعرفون مسمياتها الجديدة. فالأشياء فقدت أسماءها القديمة، وصار من الممكن لها أن تسمى بأسماء جديدة. بالتالي لم يجيبوا الرسول على ما سئلوا عنه. أي أنهم انتظروا أن يتلقوا الأسماء الجديدة من فم الرسول. كانت كل الأعين شاخصة نحو الرسول الذي كان يعيد تحديد الأسماء. فهذا وقت إعادة تسمية لأشياء، أو على الأقل وقت تغيير تسمية بعضها وإعادة تثبيت أسماء بعضها الآخر. وهذا وقت نسخ وتثبيت. وحين قال من حضر الخطبة رداً على أسئلة الرسول: (الله ورسوله أعلم) فهم لم يكونوا يتركون للرسول، حياء منهم، لكي يعيد تكرار ما يعرفونه، بل كانوا ينتظرون منه ما لا يعرفونه.

والحق أن هذا ما فهمه ابن عربي من هذا المقطع من الخطبة مثلاً: (ولما كانت العرب تنسأ في الشهور، فترد المحرم منها حلالاً والحلال منها حراماً، وجاء محمد ﷺ فرد الزمان إلى أصله الذي حكم الله به عند خلقه، فعين الحرم من الشهور على حد ما خلقها الله عليه. فلماذا قال في اللسان الظاهر: أن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلقه الله. كذلك استدار الزمان فأظهر محمداً ﷺ كما ذكرناه جسماً وروحاً بالاسم الظاهر حساً فنسخ من شرعه المتقدم ما أراد الله أن ينسخ منه، وأبقى ما أراد الله أن يبقى منه، وذلك من الأحكام خاصة

لا من الأصول) (ابن عربي، الفتوحات المكية). وهكذا، فقد رُدّ الزمان إلى أصله، أي إلى الوقت البدئي، وقت النسخ أو الثبوت، حيث: (نسخ [الرسول باسم الله] من شرعه المتقدم ما أراد الله أن ينسخ منه، وأبقى ما أراد الله أن يبقى منه). وقد نسخ الله الحج الأكبر القديم، الذي كان يقع في الصيف، وأحل محله يوم النحر. صار يوم النحر هو يوم الحج الأكبر.

وتقدم لنا بعض الروايات صورة عن الاضطراب الذي كان حاصلًا في مكة بشأن موضع الحج الأكبر: (حدثنا ابن المثنى قال، حدثنا أبو داود قال، حدثنا شعبة، عن الحكم قال: سمعت يحيى بن الجزار يحدث، عن علي: أنه خرج يوم النحر على بغلة بيضاء يريد الجبّانة، فجاءه رجل فأخذ بلجام بغلته، فسأله عن الحج الأكبر، فقال: هو يومك هذا، خلّ سبيلها) (الطبري، تفسير الطبري). ويورد الطبري الحدث نفسه برواية أخرى: (حدثنا ابن وكيع قال، حدثنا أبي، عن شعبة، عن الحكم، عن يحيى بن الجزار، عن علي: أنه لقيه رجل يوم النحر فأخذ بلجامه، فسأله عن يوم الحج الأكبر، قال: هو هذا اليوم) (الطبري، تفسير الطبري).

فلماذا يمسك أحدهم بلجام فرس علي ليوقفه ويسأله عن الحج الأكبر؟ ألم يكن الحج الأكبر معروفًا لديهم؟ فلماذا يسألون عنه، إذن؟ من هنا نفترض أن تحديد يوم النحر كيوم للحج الأكبر كان أمرًا جديدًا، بل ومثيرًا للاضطراب، عند سكان مكة كلهم. لذا أمسك الرجل المذكور بلجام فرس علي، وأوقفه، لأنه يريد أن يسمع منه إن كان قد تم تغيير موعد الحج الأكبر بالفعل، وإن كان يوم النحر قد صار بالفعل هو الحج الأكبر. ولو كان يوم النحر من الأصل يوم الحج الأكبر لما سئل عنه علي ولا غيره، ولا ثارت أي مشكلة. لقد سأل الرجل عليًا لأنه كان يريد أن يتأكد من شخص موثوق عن ما سمعه بشأن الحج الأكبر. كان يريد أن يتأكد من الخبر الذي سمع به: الخبر الذي يقول ان يوم النحر صار هو الحج الأكبر.

والحق أن جملة الرسول الشهيرة في حجة الوداع: (خذوا مناسككم عني) تؤكد ما نقول. فالمناسك، وبدءًا من تلك الحجة، تؤخذ من الرسول مباشرة. المناسك القديمة عطلت. ولا يستطيع حاج أن يقيم مناسكه كما كان يقيمها في السنوات السابقة. فالأشياء تغيرت وتتغير. لذا عليه أن يتبع الرسول، وأن يفعل مثله. والرسول يحذف ويضيف، يجمع ويفرق. ويؤكد الخبر الذي أوردناه سابقًا عن عدم سعي الأنصار بين الصفا والمروة

ما نقول. فشريعتهم لم تكن تسمح لهم بالطواف بينهما، فأنزلت آية ﴿ إِنَّ الصَّفَاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ سَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: 158]. وهكذا أعفتهم الآية من تقليدهم القديم، كما فهمنا من حديث عائشة: (هذا الحلي من الأنصار كانوا، قبل أن أسلموا، يتخرجون أن يطوفوا بالصفاء والمروة. فلما أسلموا سألوا الرسول ﷺ فأنزل الله تعالى هذه الآية) (الأصفهاني، الراغب، محاضرات الأدباء). عليه، بالقرآن، وبالحدِيث، وبالفعل، كان الرسول يجب ويثبت، ينسخ ويؤكد.

بالطبع، توجد مشكلة في تحديد متى تم تقرير يوم النحر كحج أكبر. ذلك أن سورة التوبة كانت قد تحدثت عن الحج الأكبر: ﴿ وَأَذِّنْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ﴾ [التوبة: 3]. وبناء على الروايات، فإن الرسول أرسل بأبي بكر إلى مكة لكي يبلغ بهذه الآية التي تتحدث عن الحج الأكبر وعن البراءة من المشركين. والآية من ضمن خمس أو ست آيات أخرى تقع في أول سورة التوبة، لكن الغالبية على أنها نزلت في آخر السورة، ثم وضعت لاحقاً في مقدمتها. ويقال أن هذه السورة نزلت على مرحلتين؛ قبيل غزوة تبوك وبعدها.

لكن المحير هو أن المصادر العربية تخبرنا أن الرسول حج حجة الوداع بعد أن عاد مرهقاً ومريضاً من غزوة تبوك. لكنها تقول من ناحية ثانية أن حجة الوداع جاءت بعد سنة من غزوة تبوك. بالتالي، فهي تخبرنا عن حجتين بعد تبوك، الحجّة الأولى بعد الغزوة قادها أبو بكر، أما الثانية فقد قادها الرسول بنفسه. لكن هذا يتعارض مع التأكيد الدائم بأن حجة الوداع كانت بعد عودة الرسول مرهقاً ومريضاً من غزوة تبوك.

ولحل الإشكال، ربما كان على المرء أن يقترح أنه كانت هناك حجة واحدة فقط بعد غزوة تبوك. فغزوة تبوك كانت في قمة الصيف، أي في حدود حزيران لنفترض. أي قبل موعد حج الشتاء بعدة شهور. بالتالي، يمكن الافتراض أن الرسول عاد من الغزوة إلى المدينة ثم توجه بعد ذلك بشهور إلى مكة للحج. وفي هذه الحالة يكون الرسول قد أرسل أبا بكر بآيات سورة التوبة كي يحدد أمر الحج الأكبر، ويعلن البراءة من المشركين، قبل أن

يذهب الرسول إلى مكة. أي أن مهمة أبي بكر كانت تهيئة الأرض في مكة قبل وصول الرسول إليها. وهذا يعني أن أبا بكر لم يكن ذاهبا في مهمة حج. بل كان يمهد لمجيء الرسول إلى مكة في حجة الوداع. فالرسول يريد ان يأتي وقد حسم عدد من الأمور قبل مجيئه. لذا وصلتنا بعض الأخبار التي تقول أن الرسول لم يكن راغبا في القدوم إلى مكة بوجود بعض الطقوس مثل (طواف العري). بالتالي، يمكن الافتراض أن مهمة أبي بكر كانت تتمثل بإعلان القرارات الحاسمة التي اتخذت بعد تبوك: تحويل يوم النحر إلى حج أكبر، منع طواف العري، إعلان البراءة من المشركين ومنعهم من الحج.

عليه، فقد كان الرسول في خطبته على عرفة يعيد توكيد ما أرسل به أبي بكر، وتوضيحه وتعليقه. وهذا يعني أن أهل مكة كانوا قد علموا بتحويل حج النحر إلى الحج الأكبر قبل أن يأتي الرسول بوقت.

على كل حال، فهذا مجرد اقتراح بحاجة إلى تأكيد وبرهنة. لكنه يحل لنا عددا من الإشكالات بخصوص حجة الوداع. وأولها أنه لم يكن لدى الرسول وقت لكي يؤجل حجه إلى عام آخر، وهو الذي كان يشعر أنه ماض إلى ربه، وأنه يريد أن يطمئن على أن الأمور قد حسمت قبل غيابه.

ولم يكن الرسول في تعديله لشعائر الحج الجاهلية يريد أن ينفي هذه الشعائر والتقاليد كما اعتقد بعضهم: (لذلك يمكن القول مع رودنسون إن في إلحاح النبي على الحج تمكن رغبته في تحقيق قطيعة نهائية مع الوثنية) (فازو، الرسول المتخيل، 211، ص 225). لقد كان في الحقيقة يوحد التقاليد المختلفة لحجيجين في مناسك موحدة لحج واحد.

يوم عاد الزمان إلى هيئته الأولى

انطلاقا من هذا كله، يمكن لنا أن نفهم لم أعلن الرسول في تلك الخطبة أن: (الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض). لقد عاد الكون إلى هيئته الأولى، أي إلى مثل اللحظة التي علم الله فيها آدم الأسماء لأول مرة. الفارق أن الأشياء كانت تسمى لأول مرة في عهد آدم. أما في خطبة حجة الوداع فنحن أمام إعادة تسمية. فقد عطلت الأسماء. وصار كل شيء بلا اسم، فإما أن يفقد اسمه القديم ويعطى اسما

آخر، أو أن يتم تثبيت اسمه من جديد. كل شيء قابل لأن تعاد تسميته على الأقل، لأن الزمن الأول قد حل، أو استعيد. من أجل هذا انتظر المستمعون أن يعيد الرسول تسمية اليوم الذي هم فيه، والشهر الذي هم فيه، وحتى البلد الذي هم فيه.

وقد أعلن الرسول أن الزمان قد عاد على هيئته الأولى، بناء على نص الخطبة الشائع، بعد أن ألغى النسيئة واعتبرها من الكفر، أي بعد أن ألغى ارتباط الشهر القمري بالشهور الشمسية: (أيها الناس؛ إنما النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاماً ويحرمونه عاماً ليوطئوا عدة ما حرم الله فيحلوا ما حرم الله ويحرموا ما أحل الله. ألا وإن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والأرض). ولم يكن بإمكانه أن يفعل ما فعل من نسخ وتثبيت من دون أن يلغي النسيئة. ذلك أن النسيئة هي، في نهاية الأمر، فعل الزمن في الكون، أو هي دليل انحراف حركة الكون في الزمن. بالتالي، فالغائها هو إلغاء للزمن. لذا فقد أكد الرسول مع إلغائها أن الزمان استدار كهيئته الأولى. وحين يعود الزمان إلى هيئته الأولى، أي إلى نقطة البدء، لا يكون بعد سنة قمرية ولا شمسية، ولا يكون فرق بينهما. فالزمان يبدأ الآن، أي قبل السنة الشمسية والقمرية. لقد ألغى الزمن القديم، وحل زمن جديد. وقد تم تغيير مواقع الأشياء في هذا الزمن الجديد. فالحج الأكبر حل في الشتاء بعد أن كان صيفياً. وشهور السنة التي كانت ثلاثة عشر شهراً أحياناً، توقفت عند الرقم 12، وهكذا.

وكان هذا ما فهمه ابن عربي من هذا المقطع من الخطبة مثلاً: (فنسخ [الرسول باسم الله] من شرعه المتقدم ما أراد الله أن ينسخ منه، وأبقى ما أراد الله أن يبقى منه، وذلك من الأحكام خاصة لا من الأصول) (ابن عربي، الفتوحات المكية). لقد رُدَّ الزمان إلى أصله، أي إلى الوقت البدئي، وقت النسخ أو التثبيت. وقد نسخ الله الحج الأكبر القديم، الذي كان يقع في الصيف، وأحل محله يوم النحر. صار يوم النحر هو يوم الحج الأكبر.

وقد كان الجمع الذي وقف يستمع لخطبة الرسول يفهم هذا في ما يبدو. لذا كانوا متهيئين لأن يسمعوا الرسول يعيد تسمية كل شيء: يوم النحر وشهر الحج، بل ومكة، المدينة المقدسة ذاتها. وهكذا، ففي تلك الأيام، أيام حجة الوداع، أعيدت صياغة أشياء كثيرة. فقد تم تحديد المناسك من جديد بعد أن قال الرسول: (خذوا عني مناسككم).

فالمناسك التي أخذتموها عن آبائكم تغيرت. أي تغيرت مناسك الحمس والحلة، أو دجت ببعضها، لأنه لم يعد هناك حمس ولا حلة. هناك دين جديد فقط، يعطي الأشياء أسماءها من جديد. يحذف ويضيف. يحلل ويحرم، سواء عبر القرآن أو عبر الأحاديث، أو عبر ممارسات الرسول. وفي هذه الأيام نزلت سورتا البقرة والمائدة، اللتان جاءتا في سياق إعادة تسمية الأشياء أيضا.

بالتالي، علينا أن نفهم أن إجابات الرسول لم تكن إجابات تثبيت لما يعرفه الناس وقتها، بل كانت تسميات جديدة. فحين يقول حسب الرواية أعلاه: هذا هو الحج الأكبر، فعلى الأرجح أنه أعطاه اسم الحج الأكبر في لحظتها، بعد أن كان اسمه: حج النحر. وهذا ما تؤيده صيغة البخاري. فقد: (خرج البخاري عن أبي هريرة: لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان. ويوم الحج الأكبر يوم النحر). كما تؤيده الصيغة التي وردت عن ابن عمر. فقد روي عنه: (أن رسول الله... وقف يوم النحر في الحجة التي حج فيها فقال: «أي يوم هذا؟ فقالوا: يوم النحر فقال: «هذا يوم الحج الأكبر»).

الصيغة الأولى خبرية، يخبر الرسول فيها المستمعين بأن يوم الحج الأكبر هو يوم النحر. ونظن أن هذا كان خبرا جديدا بالنسبة لهم. أي أن المعنى هو: يوم النحر صار هو يوم الحج الأكبر. ومن الصعب جدا أن نفترض أن الرسول كان يكرر على مسامعهم ما يعرفونه. فلو كانوا يعرفونه لما كانوا قد نسوه ليذكرهم به. أما الصيغة الثانية فتجعل الناس يجيبون عن سؤال الرسول عن اليوم بالقول: هذا يوم النحر، فيقول الرسول: هذا يوم الحج الأكبر. وهذا ما يدعم استخلاص أن الرسول جعل يوم النحر هو الحج الأكبر. لقد كان اليوم المشار إليه هو يوم النحر بالنسبة لهم. هكذا كانوا يعرفونه. أما بعد كلام الرسول، فصار يوم الحج الأكبر، أو صار الاثنين معا. وهذا يعني أن الحج الأكبر لم يكن في الأصل هو حج النحر. أي أن حج الأضحية، حج النحر، كان هو الحج الأصغر في الأصل.

ولو صح هذا تكون قد حلت مسألة الذبيح التي ناقشناها في كتابنا السابق في فصل: (أشرق ثبير، كيما نغير). فقد اضطربنا وقتها بشأن الأضحية، إي الإله الذبيح، وإن كانت في الصيف إيدانا بتدفق الماء السفلي، أم في الخريف أو بدء الشتاء، إيدانا ببدء الماء العلوي. وحديث الرسول الذي يشي بتغيير اسم يوم النحر إلى الحج الأكبر، يوحي بأن

الأضحية لم تكن تحصل في حج الصيف، أي في الحج الأكبر، بل في حج النحر، الذي هو الحج الأصغر. أي أن المشكلة حُلّت على عكس ترجيحنا. فقد رجحنا أن الأضحية كانت تتم في حج الصيف.

بناء على هذا الفرض، يكون الرسول قد جعل من الحج الأصغر، حج الحلة، حجا أكبر، وثبت فيه الأضحية، وجعله حجا واحدا للكل في وقت محدد من السنة القمرية. أما الحج الآخر، حج الحمس، فقد جعل عمرة لا وقت لها. وهو بهذا يكون قد صنع كما صنع مع شهور السنة والأشهر الحرم. فلم تكن شهور السنة اثني عشر شهرا دوما، بل كانت ثلاثة عشر شهرا في السنة الكبيسة. كما أن الشهور الحرم لم تكن أربعة أشهر دوما، بل كانت تصير خمسة أشهر في السنة الكبيسة. وسوف نرى هذا لاحقا.

وإذ أفلت الإسلام الحج من ارتباطه بالسنة الشمسية، فقد حطم، عبر خطوة جذرية، الأساس الطقسي الأكبر لانقسام مكة والعرب إلى خمس وحله، أي وجود حجين؛ واحد صيفي للحمس، وواحد خريفي - شتوي للحلة. بالطبع، لا بد أن الحمس والحلة ظلوا يتذكرون موعد حجهم الأصلي لفترة ما. لكن هذه الذكرى كانت قد وصلت إلى نهايتها مع بدء عصر التدوين. دليل ذلك أن من دونوا لم يكونوا يعرفون أنه كان للجاهلية حجان. وحين كان يصادفهم حديث أو قرآن يتحدث عن حج أكبر، كانوا يضطربون ولا يدركون المقصود به.

على كل حال، لم يكن بإمكان الإسلام ان يصنع امة واحدة من عرب الجزيرة من دون إلغاء النسيئة وتوحيد الحجين في حج واحد يدور مع الفصول، أي دون إلغاء التوقيت الشمسي في الحج، وتثبيت التوقيت القمري وحده كمحدد لمواعيد الحج. ومن هنا نستطيع أن نفهم لم سئل عن الرسول عن الأهلة وعن معناها في سورة البقرة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [البقرة: 189]. ونحن نعتقد ان كل ما قيل لتفسير هذه الآية في المصادر العربية غير سليم. هذه الآية كانت مرتبطة بالانتقال من التوقيت الشمسي إلى التوقيت القمري. هذا الانتقال هو الذي جعل الأهلة (مواعيد للحج)، لا الشمس. حل الهلال محل الشمس. لم يكن الهلال في الجاهلية هو الذي يحدد مواقيت الحج، بل الشمس. كان الحج الصيفي يتم مع الانقلاب الصيفي، والحج الشتوي

مع الانقلاب الخريفي، أغلب الظن. أي أن الانقلابات الفصلية، المستندة إلى حركة الشمس الظاهرية، كانت هي التي توقت للحج، لا أهلة بداية الشهور.

بالتالي، فقد كان إلغاء النسيئة هذا عملاً توحيدياً جذرياً. صحيح أنه خلق مشكلة ما زلنا نعاني منها هي اختلاف التوقيت الديني عن التوقيت الفصلي الزراعي، الأمر الذي أجبرنا على العيش بتوقيتين، توقيت ديني وتوقيت عملي زراعي، لا علاقة بينهما. لكن هذا الثمن كان الفعل الذي من دونه ربما ما كان الإسلام لينتصر ويكون إسلاماً. ولم تكن الأمور هكذا في الجاهلية. فقد كانت السنة القمرية مرغمة على ان تتابع السنة الشمسية، وان تعدل من طولها كي تتواءم معها، عبر الكبس - النساء. لكن منذ أن صارت (النسيئة من الكفر) انفلتت السنة القمرية، ولعبت وحدها. فلم يعد حج الحلة في (ذي الحجة) أي في آخر السنة، ولا حج الحمس في تموز.

وبتكفير النسيئة، فقد تحطم تقليد ثقافي عميق الجذور هو تقليد النساء الذي كانت تمارسه قبائل بعينها في ما يبدو، مثلاً من: (بني فقيم [وهم من بني مالك بن كنانة بن خزيمة] كان النساء. وهم القلامس؛ كانوا ينسئون ويحلون ويحرمون)، و (كلاب بن مرة [الذين] كانوا يميزون الحج، ويحرمون الشهور، ويحللونها، فكانوا يسمون النساء والقلامس) (اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي). لم يعد لنساء هذه القبائل من شغل بعد الإسلام. لكن النسبيء سرعان ما استعاد حضوره في العصر الأموي وما بعده. غير أنه صار نساءً غير ديني يتم لأغراض عملية، زراعية وغيرها.

الفصل السابع والعشرون الأمّة الوسط

يمكن القول أن انتصار الإسلام الحاسم رافقه، أو تم معه، فض الخلافات بين المذهبين المركزيين في مكة وفي الجزيرة العربية: الحمس والحلة. ورغم أن الحمس والحلة لم يذكر بالاسم في القرآن، فإن قضايا الخلاف بينهما كانت حاضرة بشدة فيه، وعلى الأخص في سورتى البقرة والمائدة. كما أنها كانت حاضرة بقوة في السنة النبوية، وعلى الأخص في خطبة حجة الوداع. وقد تم حسم جملة كبيرة من هذه القضايا في وقت محدد يقع قريبا من حجة الوداع. فهناك شبه اتفاق على أن سورتى البقرة والمائدة نزلتا في أثناء حجة الوداع، أو بعيدها، أو قبيلها بقليل. يؤيد هذا آية رقم 2 في سورة المائدة التي تعلن بوضوح اكتمال دين الإسلام: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة:3]. كما تؤيد هذا الأحاديث عن سورة المائدة: (هي آخر القرآن نزولا فأحلوا حلالها وحرّموا حرامها) (ابن تيمية، مجموع الفتاوى). بالتالي يمكن اعتبار السورتين - إضافة لخطبة حجة الوداع - سورتين للمصالحة الكبرى بين الحمس والحلة، شرط أن نفهم أن المصالحة والحمس تما على أرضية مركزية واحدة: انتصار ديانة إبراهيم: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة:130]. ويقع في القلب من هذه الديانة وحدة الإله، أي عمليا رفض شرك الأصنام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ﴿٣٥﴾ رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلَلَنِي كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٦﴾﴾ [إبراهيم:35-36]. وديانة إبراهيم أقرب، في الواقع، إلى ديانة الحلة منها إلى ديانة الحمس، كما أوضحنا سابقا.

والحق أن ثمة موضعا محددًا في سورة البقرة ربما يؤيد ما نقول، أي يؤيد أن الإسلام كان عند لحظة انتصاره يدير معركة مصالحة كبرى بين الحمس والحلة في مكة، وإن نجاحه كدين جديد إنما كان في إدارته السليمة لهذه المعركة. وفي مركز هذا الموقع تقع جملة: «وكذلك جعلناكم أمة وسطا»:

﴿ سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْتُمْ عَن قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِمْ قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِنَّ صِرْطَ مَسْتَقِيمٍ ﴿١٤٢﴾ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾ ﴾ [البقرة: 142-143].

فهمت جملة ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾، المركزية الحاسمة، عند أكثرية المفسرين على أنها تعني الوسطية والعدل والجودة عموماً، أو على أنها تعني التوسط بين اليهودية والمسيحية عند الأقلية: (يعني أهل دين وسط بين الغلو والتقشير لأنهما مذمومان في الدين) (تفسير البغوي). ويكمل ابن كثير: (الوسط هاهنا: الخيار والأجود، كما يقال: قريش أوسط العرب نسبا وداراً، أي: خيرها) (ابن كثير، تفسير ابن كثير). ويقول الطبري: (وفضلناكم بذلك على من سواكم من أهل الملل، كذلك خصصناكم ففضلناكم على غيركم من أهل الأديان، بأن جعلناكم أمة وسطا) (الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن). ويزيد القرطبي: (هذه الأمة لم تغل غلو النصارى في أنبيائهم، ولا قصرُوا تقصير اليهود في أنبيائهم) (القرطبي، تفسير القرطبي). كما أن جملة (شهداء على الناس) فهمت بهذا المعنى عموماً: (عن مجاهد: «لتكونوا شهداء على الناس»، تكونوا شهداء لمحمد ﷺ على الأمم، اليهود والنصارى والمجوس) (الطبري، تفسير الطبري).

والحق أنه لا يمكن فهم معنى جملة الوسطية من دون ربطها بالموضوع الذي جاءت في سياقها، ألا وهو موضوع تغيير القبلة. فما قبل الجملة يتحدث عن تغيير القبلة: ﴿ سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْتُمْ عَن قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِمْ ﴾، وما بعدها يتحدث عن القبلة أيضاً: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى

عَقَبِيَّةٌ ﴿١٤٩﴾. عليه، فمن المستحيل فهم الجملة من دون ربطه بقضية تغيير القبلة من الحرم القدسي إلى الكعبة. أي أن أمر الجملة مرتبط بموضوع محدد، ولا يمكن أخذها كعبارة عامة عن التوسط بين شيئين أو أمرين.

وتغيير القبلة إلى مكة كان مسألة تخص العلاقة بين المسلمين ومشركي مكة، أي يخص الحمس والحلة، لا اليهود والمسيحيين. ولا يمكن للآية أن تعني التوسط بين اليهودية والنصرانية إذا كان الأمر متعلقاً بالقبلة. فليست الكعبة وسطاً بين قبليتين يهودية ونصرانية. يمكن، بالطبع، الجدال بشأن اتخاذ القدس كقبلة، والقول بأن له علاقة باليهود، لكن من الصعب جداً اعتبار أن تحويل القبلة إلى مكة كان قضية تخص أهل الكتاب. قد يقول قائل أن إحباط الرسول من موقف اليهود كان في خلفية تحويل القبلة، ويمكن الجدال بشأن ذلك. لكن تحويل القبلة كان قراراً على علاقة بأهل مكة أساساً، وأولاً. قدم لهم، واتخذ من أجلهم، ومن أجل إدارة العلاقة معهم هم.

وآيات سورة البقرة تكاد تقول ذلك بوضوح: ﴿وَمَنْ حَيْثُ حَرَجْتَ فَأُولَٰئِكَ وَجْهَكَ سَطَرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٤٩﴾ وَمَنْ حَيْثُ حَرَجْتَ فَأُولَٰئِكَ وَجْهَكَ سَطَرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ سَطْرَهُ؛ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي﴾ [البقرة: 149-150].

فالجملة المركزية في هذا المقتبس القرآني هي: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ ﴿١٤٩﴾ فهي تقول لنا أن الإسلام حول قبلته إلى الكعبة حتى لا يكون (للناس حجة) على المسلمين. فمن هم هؤلاء (الناس) الذين يراد نزع حججهم بتحويل القبلة؟ بالتالي، فمصطلح الناس هنا هو الذي يحدد فهمنا لموضوع تغيير القبلة. فقد جعل المسجد الحرام قبلة لنزع ذرائع هؤلاء الناس.

وعليناً، لكي نهتدي إلى هؤلاء (الناس) أن نستعرض المواضع التي ورد فيها تعبير (الناس) في القرآن. وقد ورد تعبير (الناس) في عدد من الآيات في القرآن، وأثار معناه دوماً خلافات بين المفسرين. فقد ورد في آية السفهاء التي تسبق آية الأمة الوسط التي نحن بصدددها: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: 173].

وقد افترض بعضهم أن (الناس) هنا تعني اليهود والنصارى: (فأخبر تعالى أنه سيعترض السفهاء من الناس، وهم الذين لا يعرفون مصالح أنفسهم، بل يضيعونها ويبيعونها بأبخس ثمن، وهم اليهود والنصارى) (السعدي، تفسير السعدي). يضيف السهيلي: (وذكر تحويل القبلة وما قالته جماعة يهود حين قالوا: يا محمد ما ولاك عن قبلتك، وهم السفهاء من الناس فيهم نزلت هذه الآية) (السهيلي، الروض الآنف).

ونظن أن النصارى خارج الموضوع هنا. فهم لم يكونوا عنصرا مهما في مكة والمدينة. كما لا يمكن للآية أن تعني التوسط بين اليهودية والنصرانية إذا كان الأمر متعلقا بالقبلة. فليست الكعبة وسطا بين قبلتين يهودية ونصرانية. كما نظن أنه يكاد يكون من المستحيل أن تكون كلمة (الناس) هنا إشارة لليهود. فالقرآن اعتاد أن يسمي اليهود باسمهم، أو باسم أهل الكتاب، ولم يربطهم بمصطلح (الناس). بالتالي، فليس ثمة من وجه لوصفهم بالناس هنا، خاصة بعد أن أصبحت العلاقة معهم عدائية تماما، وبما يجعل الاحتشام في تسميتهم أمرا فائضا عن الحاجة. ونعتقد أن ما دفع بعض المفسرين إلى افتراض أن اليهود هم المقصودون إنما نشأ عن تصحيف حصل في خبر بيعة العقبة. إذ يفترض أن أحد المبايعين، وهو أوسي، نهض ليعلن بين يدي الرسول أن حلف الأوس والخزرج مع الرسول هو قطع لحلفهم مع «الناس». وقد أوردت بعض الأخبار أن الناس هم اليهود هنا: (قال: فاعترض القول- والبراء يكلم رسول الله ﷺ- أبو الهيم بن التيهان، حليف بني عبد الأهل، فقال: يا رسول الله؛ إن بيننا وبين الناس حبالا وإنا قاطعوها- يعني اليهود- فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك، ثم أظهرك الله، أن ترجع إلى قومك، وتدعنا! قال: فتبسم رسول الله ﷺ، قال: بل الدم الدم، والهدم الهدم! أنتم مني وأنا منكم؛ أحارب من حاربتكم وأسالم من سالمتم) (الطبري، تاريخ الطبري).

غير أن باحثين حديثين أبطلوا هذا الفرضية باقتراحهم أن في الجملة المعترضة «يعني اليهود» تصحيف، وأنها في الأصل: «يعني العهود»: (نقل أغلب رواة السيرة اللاحقين هذا المقطع كما هو، لكن هذا النص فيه تصحيف غير متعمد أو تحريف متعمد من طرف ابن هشام، فالكلمة الأصلية التي كتبها ابن إسحاق هي العهود وليس اليهود. ففي تفسير البغوي نقلا عن ابن إسحاق نفسه نجد «إن بيننا وبين الناس حبالا، يعني

العهود، وإنا قاطعوها فهل عسيت... الخ» (النجار، هوامش على كتاب «تاريخية الدعوة المحمدية في مكة» لهشام جعيط). أما المقصود بالقوم فهم قريش: (ونحن نتساءل هنا: من يقصد الأنصار بقولهم سنقطع العهود والحبال مع الناس إذا أتبعناك؟ من هؤلاء الناس؟ هذا يجيبنا عليه ابن قتيبة في غريب الحديث قائلا: «وأراد أبو الهيثم أنه كانت بيننا وبين القوم، يعني قريشا، عهود ومواثيق ثم قطعناها فيك فلعلك ترجع إلى مكة إذا ظهرت وتخلينا») (محمد النجار، هوامش على كتاب «تاريخية الدعوة المحمدية في مكة» لهشام جعيط).

والحق أن هذا معقول تماما. فلو كان الحديث في الجملة المعترضة عن اليهود لكانت كلمة اليهود قد جاءت بعد كلمة (الناس) لا بعد كلمة (حبالا)، أي هكذا: (إن بيننا وبين الناس - يعني اليهود - حبالا وإنا قاطعوها). أما وقد جاءت بعد كلمة (حبالا)، فهي تفسير لكلمة حبال لا لكلمة الناس. وهو ما يؤكد بالفعل أننا أمام (العهود) لا اليهود.

هذا التصحيف هو ما أدى إلى أن يفترض بعضهم أن مصطلح الناس في جملة ﴿لَيْتَ لَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ يخص اليهود. بالتالي، فالناس في هذا الخبر هم أهل مكة، والعهود التي يتحدث عنها هي العهود بين الأوس والخزرج وبين أهل مكة.

بالتالي، فالمجال الوحيد المفتوح للإسلام كي يكون فيه متوسطا في مكة إنما هو التوسط بين الحمس والحلة. عليه، فالناس هنا هم مشركو مكة، في أغلب الظن. وقد وقف الإسلام بينهم وسطا وشاهدا: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143].

على أي حال، فإن الأثرية فترى أن «الناس» في الآية هم مشركو مكة: (لما صرفت القبلة إلى الكعبة، قال مشركو مكة: قد تردد على أمره واشتاق إلى مولد آبائه، وقد توجه إليكم وهو راجع إلى دينكم، فكان قولهم هذا سفا منهم، فأنزل الله عز وجل: «سيقول السفهاء من الناس»، يعني مشركو مكة، «ما ولاهم»، يقول: ما صرفهم «عن قبلتهم» الأولى «التي كانوا عليها قل» يا محمد «الله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم») (مقاتل، تفسير مقاتل). بالطبع، الآية تقول (السفهاء) من الناس، أي أنها تشير إلى قسم صغير من مشركي مكة لا إليهم كلهم كما يفترض المقتبس.

ويؤكد لنا ابن عاشور أن كلمة «الناس» مصطلح، وأن هذا المصطلح يشير إلى مشركي مكة عموماً: (المراد بالسفهاء المشركون... فقد عرف في اصطلاح القرآن النازل بمكة أن لفظ «الناس» يراد به المشركون، كما روي ذلك عن ابن عباس) (ابن عاشور، التحرير والتنوير). وهذه نقطة مهمة جداً. فالكلمة مصطلح.

أما في سورة آل عمران فقد ورد التعبير مرتين في آية واحدة: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَبَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران:137]. ومن الواضح أن (الناس) الثانية على الأقل تشير إلى مشركي مكة. أما الناس الأولى فغير واضح إلى من تشير. ويبدو أنها هنا تستخدم بمعنى (الأخرون). أي أن الجملة تقول: إن الآخرين قالوا للمسلمين أن مشركي مكة قد جمعوا لكم، فاحشواهم. لكننا لا ندري من هم هؤلاء الآخرون. وربما كانوا من منافقي يثرب الذين أظهروا الإسلام لكنهم عملوا في الخفية ضد الرسول. أو أنهم كانوا أناساً من مشركي القبائل حول المدينة هم من أرسلوا للرسول هذا التخويف، كما تشير بعض الأخبار. على كل حال، فإن الناس الأولى تبدو كما لو أنها تختلف بشدة عن الثانية. فالثانية مصطلح يشير إلى مشركي مكة، أما الأولى فلا تبدو كذلك.

لكن مصطلح «الناس» ورد في القرآن عند الحديث عن الإفاضة من عرفة والمزدلفة أيضاً: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَانَكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّاكِلِينَ ﴿١١٨﴾ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَأَسْتَعِزُّوا بِاللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١١٩﴾﴾ [البقرة:197-198].

الحديث هنا يوجه للمسلمين كما هو واضح، في رأينا. فالآية تقول لهم: أفيضوا من عرفات ثم أفيضوا بعد ذلك من حيث أفاض الناس، أي من المزدلفة. وهذا ما يشير إلى أن «الناس» لا تعني مشركي مكة كلهم، بل تعني الحمس منهم على وجه الخصوص. ذلك أن المزدلفة كانت مفيض الحمس وحدهم، بإجماع، في حين أن عرفة كانت مفيض الحلة والطلس. بالتالي، فمن المؤكد تقريباً أن مصطلح الناس هنا يعني الحمس، حمس مكة. بالتالي، وقد كانت هذه الآية حلاً للاختلاف في مسألة مكان الإفاضة. إذ ثبتت موقفني

الحمس والحلة ومفيضيها، أي عرفة والمزدلفة، وجعلتها يتان في حج واحد. وقد كانا يتان من قبل في حجّين مختلفين؛ حج الصيف وحج الشتاء.

عليه، فكلمة الناس مصطلح يشير مرة إلى مشركي مكة عموماً، لكن إلى الحمس منهم على وجه الخصوص في بعض اللحظات. وبين هذين يجب أن نفهم جملة (السفهاء من الناس). بالتالي، فإما أن يكون المقصود مشركي مكة ككل، أو أن يكون المقصود حمس مكة على وجه الخصوص. ونحن أميل إلى أن المقصود هم حمس مكة. بالطبع يجب أن لا ننسى أن هناك مواضع في القرآن نطل غير متأكدين فيها مما إذا كانت كلمة الناس مصطلحاً أم مجرد كلمة عادية تعني مجموعة من البشر، كما هو الحال في سورة الناس: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ١ مَلِكِ النَّاسِ ٢ إِلَهِ النَّاسِ ٣ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ٤ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ ٥ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ ٦﴾ [سورة الناس]. هنا لا يتضح بسهولة إن كان الناس هم مشركو مكة. ولا بد لنا من بحث أكثر إمعاناً في متى أصبحت كلمة الناس مصطلحاً في القرآن.

على كل حال، فيما أن الكتلة المركزية لمشركي مكة كانت من الحمس، خاصة بعد أن التحقت أعداد كبيرة من الحلة بالإسلام، فربما صار مصطلح الناس يشير إلى الحمس على وجه الخصوص، في حالات محددة.

إذا صح هذا الاقتراح، فإنه يمكن القول أن قرار تحويل القبلة كان موجهاً إلى مشركي مكة، وإلى الغالبية الحمسية في مكة على وجه الخصوص، بهدف نزع حجتها التي تمنعها من الانتقال للإسلام: ﴿إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي﴾ [البقرة: 150]. وهذه الحجّة هي، في أغلب الظن، أن الإسلام يفضل بيت المقدس على حرم الحمس وكعبتهم (الحمساء) كما تسمى. أي أنهم كانوا يرفضون اللحاق بالإسلام لأن قبلته بيتاً غير بيتهم وكعبتهم. وقد ألغى الإسلام هذه الذريعة حين حول القبلة إلى الكعبة.

وقد أَرْضَى القرار حمس مكة، الذين لا بد أنهم رأوه تنازلاً من الملة الحنيفية الإبراهيمية. لكن كانت هناك، في ما يبدو، مجموعة صغيرة متعنتة من الحمس، أرادت

استخدام هذا القرار للهجوم على المسلمين والتشكيك في دينهم، بدل أن تغتبط به. وهؤلاء هم (السفهاء من الناس)، أي السفهاء من الحمس في ما نفترض.

هذه الفئة القليلة لم تفرح لأن الرسول أزال الحجة التي تمنع أهل مكة الحمس من الاقتراب من الإسلام، بل كانت في الواقع حزينة لذلك. لذلك رغبت في تصوير تحويل القبلة كنكسة للإسلام، لا كمرغبة منه في المصالحة. وقد حاولت استخدام قرار تحويل القبلة لتسعير الاضطراب الذي حدث في صفوف المسلمين بعد تغيير قبلتهم: (إنما كانت - فيما تظاهرت الأخبار - عند التحويل من بيت المقدس إلى الكعبة، حتى ارتد - فيما ذكر - رجال ممكن كان قد أسلموا... وقال المسلمون فيمن مضى من إخوانهم المسلمين وهم يصلون نحو بيت المقدس: بطلت أعمالنا وأعمالهم وضاعت) (الطبري، تفسير الطبري).

ويبدو أن هؤلاء حاولوا أن يسعروا الاضطراب الذي حدث في صفوف المسلمين بعد تغيير قبلتهم: (قال المشركون من أهل مكة: تحير على محمد دينه، فتوجه بقبلته إليكم وعلم أنكم أهدى منه سيلا، ويوشك أن يدخل في دينكم) (السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول). يضيف الطبري: (وقال المشركون: تحير محمد في دينه! فكان ذلك فتنة للناس، وتمحيصا للمسلمين) (الطبري، تفسير الطبري).

وقد كان الرسول يعرف تماما أن تغيير القبلة سيرضي الغالبية. لكنه كان يدرك أيضا أن قلة ما ستخذه ذريعة للقول بأن محمدا اكتشف خطأ دينه، وعاد إلى دين مكة. من اجل هذا قال القرآن: ﴿إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي﴾. هذه الفئة القليلة هم الذين ظلموا. لقد كان المهم عند الإسلام ليس التوجه إلى هنا أو هناك، بل المبادئ الكبرى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ [البقرة: 177].

وقد صار الإسلام بتحويله للكعبة، وجملة إجراءات أخرى، وسطا وحكما أي بين الحمس والحلة. ويمكن القول أن الرسول بذل كل جهده لكي يبدو في الوسط؛ يضرب هنا ثم يضرب هناك، يتوافق مع هنا ثم مع هناك. لقد وازن الأمر وحول نفسه إلى قوة وسطى، فحكم هنا لصالح الحمس في أمر القبلة، أي لصالح الكعبة الحمساء، فجعلها

قبلة للجميع تحت راية الإسلام. هذا مع أن الإسلام انبثق من أرض حليه، وكان يمكن اعتباره انتصارا للحلة من قبل حمس مكة. والحق أنه يمكن القول أن حمس مكة والطائف اعتبروا انتصار الإسلام وكأنه انتصار حلي، حتى مع التنازلات التي قدمت لهم. يظهر هذا من خلال نهوض ثقيف الطائف للتصدي للإسلام بعد خضوع حمس مكة. وقد انتهت محاولة ثقيف بالهزيمة في معركة حنين. والحق أن ثقيفا كانت منذ البدء رأس حربة في مواجهة الإسلام، ربما بسبب خروجه من أرض حلية. فهم أول من شن عليه الحرب بعد أن وضح موقفه من الشرك. يشهد على ذلك رسالة عروة لعبد الملك بن مروان، وهي الرسالة التي يوضح فيها سبب معارضة المشركين للرسول: (أخبرنا هشام بن عروة عن عروة أنه كتب لعبد الملك بن مروان: أما بعد، فإنه - يعني رسول الله ﷺ - لما دعا قومه لما بعثه الله... لم يبعدوا منه أول ما دعاهم، وكادوا يسمعون له، حتى ذكر طواغيتهم. وقدم أناس من الطائف من قريش لهم أموال، أنكروا عليه ذلك، واشتدوا عليه، وكرهوا ما قال، وأغروا به من أطاعهم، فانصفق عنه عامة الناس) (الطبري، تاريخ الطبري). وهكذا، فمن أطلق نار العداوة قرشيون يقيمون في الطائف، التي كانت تعبد اللات، أي كانت حمسية. وهو ما يدل على أن عداة الحمس للإسلام كان أشد من عداة الحلة، لأسباب قبلية، ولأسباب دينية أيضا.

على كل، فإن الإسلام في مقابل ذلك، أي في مقابل تثبيت الكعبة كمركز ديني له، أحدث مجموعة من الإجراءات التي هدفت إلى ترسيخ الطابع الإبراهيمي للكعبة. لقد أقر (الكعبة الحمساء)، لكنه أبرز بشدة معالمها اللاحمسية، وركز عليها. ويمكن أن نرى في هذه الآية من سورة البقرة رمزا لما نتحدث عنه: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ﴾ [البقرة: 125]. لقد جعل البيت مثابة لكل، لكن بعد ربط هذا بالصلاة في مقام إبراهيم. وهناك أخبار تقول أن الصلاة نحو الكعبة كان يفترض أن تتم من وراء المقام. أي أن الصلاة نحو الكعبة هي صلاة نحو المقام في الوقت ذاته. بل إن هناك أخبارا تقول أن مركز القبلة صار هو الميزاب بعد تغيير القبلة:

(اختلفوا في المكان الذي أمر الله نبيه ﷺ أن يولي وجهه إليه من المسجد الحرام. فقال بعضهم: القبلة التي حول إليها النبي ﷺ، وعناها الله تعالى ذكره بقوله: «فلنولينك

قبلة ترضاها»، حيال ميزاب الكعبة... وحدثنا الحسن بن يحيى قال، أخبرنا عبد الرزاق قال، حدثنا هشيم، عن يعلى بن عطاء، عن يحيى بن قمطة قال: رأيت عبد الله بن عمرو جالسا في المسجد الحرام بإزاء الميزاب، وتلا هذه الآية: «فلنولينك قبلة ترضاها» قال، هذه القبلة، هي هذه القبلة. حدثنا القاسم قال، حدثنا الحسين قال، حدثنا هشيم - بإسناده عن عبد الله بن عمرو، نحوه - إلا أنه قال: استقبل الميزاب، فقال: هذه القبلة التي قال الله لنيه: «فلنولينك قبلة ترضاها» (الطبري، تفسير الطبري).

الميزاب الشمالي، إذن، صار هو القبلة الفعلية للمسلمين والناس، حسب هذا الخبر! والميزاب واحد من أهم الرموز الإبراهيمية في الكعبة. فهو رمز (رحلة الشتاء). وهو يقع فوق حجر إسماعيل. والحجر هو الحظيرة، أي حظيرة إسماعيل. ولإسماعيل حظيرة لأنه رمزيا كبش. فقد فدي بكبش، أي أن الكبش مثيله وعديله. ثم إن قرني كبش فداء إسماعيل كانا معلقين تحت الميزاب حتى ما بعد الإسلام في ما يبدو. بالتالي، فتحويل القبلة إلى مكة كان مرتبطا بشدة بالتأكيد على النقاط الإبراهيمية فيها. وباختصار، مع تحويل القبلة إلى مكة، فقد تمت مساواة الجانب الإبراهيمي، بالجانب اللاإبراهيمي في الكعبة، على أقل تقدير. وهذا هو جوهر الوسطية التي تحدث عنها القرآن، التي صارت في ما بعد وسطية عامة.

الفصل الثامن والعشرون

إبراهيم كبش القطيع

يعتقد أغلب المستشرقين أن إبراهيم وإسماعيل قد زرعا زرعاً في التربة العربية قبيل مجيء الإسلام، أو مع مجيئه، وأن النبي محمداً ربط نسبه بإبراهيم، كما ربط الكعبة به، تقليداً لليهودية والمسيحية، وكي يعطي للإسلام نسباً قديماً. خذ مثلاً رأي نولدكه: (أما الطقوس الممارسة في الكعبة والحج فقام [الرسول] بتعديلها لتلائم تعليمه، معيدا إياها إلى أصول إبراهيمية، وهذا ما لم يكن معلوماً عند العرب) (نولدكه، تيودور تاريخ القرآن، 2004، ص 18). ويأتي ذلك في سياق الافتراض أن الإسلام كله نسخة يهودية-مسيحية محرفة ليس أكثر: (يستطيع المرء أن يستخلص من كل ذلك أن الإسلام، في جوهره، دين يقتفي آثار المسيحية، أو بعبارة أخرى أن الإسلام هو الصيغة التي دخلت بها المسيحية إلى بلاد العرب كلها) (نولدكه، تيودور تاريخ القرآن، 2004، ص 8).

يضيف باحث أحدث عهداً: (احتاج التحول عن القدس، المدينة المقدسة لدى اليهود، إلى مقدس العرب القدامى، إلى تعليل وتسوية، حتى لا يساء فهم المسألة باعتبارها عودة إلى التقاليد الوثنية. ولهذا الهدف صار القرآن إلى تركيب تاريخي مهم، يمكن وصفه بعبارة واحدة أنه أسطورة أو قصة إبراهيم. ويتعلق ذلك بوقائع لن يستطيع المسلمون أن يتفقوا حولها مع غير المسلمين على مدى الزمان. فبحسب المسلمين وإيمانهم؛ فإن ما يذكره

القرآن عن علاقة إبراهيم ليس أسطورة بل هو واقعة تاريخية ثابتة. وعلى الجانب الآخر يرى (المسيحيون) بحسب أبحاث سنوك هورغروميه... أن إبراهيم بوصفه شخصية تاريخية، ما كانت له علاقة بالكعبة والشعائر المرتبطة بها... يرى سنوك هورغرونية أن النبي محمدا توصل إلى إلى هذه الفكرة بعد الهجرة، أي فكرة بين إبراهيم (وابنه إسماعيل) من جهة، ومكة والكعبة من جهة ثانية) (نولدكه، تيودور تاريخ القرآن، 2004، ص 194).

وقد أخذ بزعم أن إبراهيم والإبراهيمية نبت غريب مستورد في مكة والجزيرة عدد لا بأس به من الباحثين العرب. وأول من أيد هذه الفكرة من العرب المرحوم الدكتور طه حسين في كتاب الشعر الجاهلي:

(للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلا عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها. ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى) (حسين، طه، في الشعر الجاهلي، 1926، ص 26).

يضيف في مكان آخر:

(وإذن فليس ما يمنع قريشا من أن تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم، كما قبلت روما قبل ذلك ولأسباب مشابهة أسطورة أخرى صنعها لها اليونان تثبت أن روما متصلة باينياس ابن بريام صاحب طروادة) (حسين، طه، في الشعر الجاهلي، 1926 م، ص 28). (أمر هذه القصة إذن واضح. فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام واستغلها الإسلام لسبب ديني، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضا) (حسين، طه، في الشعر الجاهلي، 1926 م، ص 29).

الفارق أن الدكتور طه حسين يعيد الفكرة إلى ما قبل الإسلام بقليل. ولم يكن بإمكانه أن يقول غير ذلك في ذلك الوقت. ولو قال، كما يقول الغربيون، أن الرسول هو الذي ابتدع ارتباط إبراهيم بالكعبة لكان شق من المتعصبين فورا أيامها.

وقد تبع الدكتور طه حسين في رأيه كثيرون. ولناخذ ما قاله المرحوم سليمان بشير بهذا الخصوص:

(كما ظهرت بعض الروايات التي حاولت تعريب أسطورة قربان إبراهيم والقول بأن الذبيح من أولاده كان إسماعيل وليس إسحق. الأمر الذي شكل جزءا من محاولة ربط الخروج إلى منى وتقديم القربان «الهدى» وغيرها من شعائر الحج بإبراهيم) (بشير، سليمان، مقدمة في التاريخ الآخر، 1984، ص 107). يضيف: (كما أن إسماعيل نفسه لم يكن منتشرًا في لهجات أواسط الجزيرة العربية في الفترة التي سبقت الإسلام. وكصيغة لغوية يعتبر غريبا عن العربية. وعلى الرغم من أن الرسول تبناه ونشره فإنه لم يجد رواجًا في البداية) (بشير، سليمان، مقدمة في التاريخ الآخر، 1984، ص 107).

وهكذا، فقد جرى (تعريب) قربان إبراهيم، وبقرار، وتحويله إلى قربان إسماعيلي.

بالطبع، نحن نثق مع الدكتور طه حسين أننا حين نتحدث عن إسماعيل وإبراهيم فلسنا نتحدث عن تاريخ، بل عن تاريخ مقدس، أي عن حقائق دينية لا حقائق تاريخية. لكننا نعتقد أن إبراهيم التوراة أيضا كان شخصية أسطورية لا تاريخية. لقد كان إبراهيم، وسواء في التوراة أو القرآن فكرة دينية، دوما فكرة أسطورية، لا علاقة لها بالتاريخ.

لكننا نختلف بشده مع فكرة أن قصة إبراهيم وإسماعيل نوع من الحيلة لإثبات الصلة بين اليهود والعرب، وبين الإسلام واليهودية. فلو كان حيلة مبتدعة لكان أول من جادل فيها المكيون أنفسهم، والحمس منهم على وجه الخصوص. لكن أثرا من هذا الجدل لم يصلنا. فكيف يجادل القرشيون في كل شيء ثم يسكتون على شيء كهذا، أي على إلصاق معبدهم بشخصية دينية لا علاقة له بها. ثم ما رأي أصحاب هذا الرأي بالرموز الإبراهيمية الإسماعيلية في الكعبة، كحجر إسماعيل، والميزاب، إذا تجاهلنا المقام؟ هل اخترعها الإسلام بعد انتصاره، أي أنها كانت موجودة منذ ما قبل الإسلام؟

على كل حال، فما نود قوله هو أن ما لم يفهمه الدكتور طه حسين في وقته، ولا الدكتور بشير لاحقا، ولا يدركه المستشرقون أيضا، أن الأمر لا يتعلق بأسماء، بل بمفاهيم دينية. فإسماعيل وإبراهيم مفهومان دينيان، وليسوا شخصيتين تاريخيتين، في بدء الأمر

ونهايته. والأسماء التي تأخذها المفاهيم قد تتغير وقد تستعار، لكن المفاهيم تظل ثابتة عموماً. وقد أثبتنا في كتابنا السابقين أن أسطورة الذبيح عبد الله، التي تشبه أسطورة الذبيح إسحق، كانت أسطورة أصيلة في مكة، وأنها كانت جزءاً من ديانة مكة قبل الإسلام. فقد كان والد عبد الله ذبيحاً قبل أن يولد الرسول نفسه. وأسطورة الذبيح جزء من ديانة الإله (مطعم الطير) التي هي العديل المكي لأسطورة وديانة الذبيح إسحق. وفيها يكون الابن ذبيحاً، والأب ذابحاً، ويدعى (مطعم الطير)، لأنه يفترض أن يقدم ابنه الذبيح قرباناً لطائر يمثل الإله في وجهه الثاني. ومطعم الطير شبيه إبراهيم. أي أن إبراهيم كان (مُطعم طير) بهذا المعنى.

بالتالي، فأسطورة الذبيح كانت موجودة قبل الإسلام، وموجودة قبل مولد الرسول ومبعثه، بل وكانت موجودة في عائلة الرسول على وجه خاص. لم يستورها أحد، ولم ينقلها من العهد القديم. وقد أوضحنا في كتابنا السابقين أن أسطورة الذبيح موجودة أيضاً في نسخة ثانية في العهد القديم ممثلة بقصة سجين يوسف - ذات الصلة المصرية الأكيدة الذي يسقي ربه خمراً، والذبيح الذي تأكل الطير من رأسه. وهو ما يعني أن هذه الأسطورة كانت أسطورة المنطقة، وأنها كانت تعم كل نواحيها.

المفاهيم، إذن، ذاتها. الأسطورة ذاتها. الطقس ذاته. لكن الأسماء ربما موهبت ببعضها. وقبل أن نبدأ في نقاش الأسماء نود أن نذهب إلى نص خطير الشأن عند الطبري. فمن شأن هذا النص أن يوضح لنا أن الأنساب الدينية مفاهيم، الأمر الذي يجعلنا نفهم لم تتداخل الأسماء، ولم يجل بعضها محل الآخر:

(وأخبرني بعض النساب أنه وجد طائفة من علماء العرب قد حفظت لمعد أربعين أبا بالعربية إلى إسماعيل، واحتجت لقولهم ذلك بأشعار العرب، وأنه قابل ما قالوا من ذلك بما يقول أهل الكتاب، فوجد العدد متفقاً، واللفظ مختلفاً، وأمل ذلك علي فكتبته عنه) (الطبري، تاريخ الطبري).

وهكذا، فثمة شجرة نسب عربية، تعادل الشجرة التوراتية تماماً. ولو كان الحديث يجري عن نسب بشري، لكان من العبث افتراض أن تتطابق شجرة نسب عربية مع شجرة نسب عبرية - يهودية. إذن، فلا مفر من الاستنتاج أن الحديث يجري عن أشجار نسب

ديني. أشجار تعادل بعضها بعضا، ويكون المفهوم فيها واحدا، وليس الرقم في الشجرة فقط. الاختلاف الوحيد يقع في اللفظ. وهكذا، ف (معد) أول الشجرة العربية يساوي نبيت أول الشجرة العبرية. أي أن معدا العربي = نبيت التوراتي. يساويه مساواة مفهومية. وقس على ذلك. فكل اسم في القائمة العربية يساوي، بالمفهوم، الاسم المقابل في القائمة العبرية.

وقد كان هذا الأمر مفهوما لدى المصادر العربية، عموما. فهي تعرف أن كنعان العبري هو يام العربي: (ولد لنوح سام، وفي ولده بياض وأدمة، وحام وفي ولده سواد وبياض قليل، ويافث وفيه الشقرة والحمرة، وكنعان وهو الذي غرق، والعرب تسميه يام، وذلك قول العرب: إنما هام عمنا يام، وأم هؤلاء واحدة) (تاريخ الطبري، مجلد 1، ص 123).

وبالمناسبة فإنه يمكن، مع قليل من الجهد، الوصول إلى شجرة فارسية مساوية لهاتين الشجرتين. فكيومرت الفارسي هو آدم: (كيومرت، ويقال جيومرت بالجيم بدل الكاف، وهو مبدأ النسل عندهم كآدم عليه السلام عند غيرهم. وربما قيل إن كيومرت هو آدم عليه السلام) (الفلقشندی، صبح الأعشى). كما (زعم بعض نسابي الفرس أن نوحا هو أفريدون الذي قهر الازدهاق، وسلبه ملكه. وزعم بعضهم أن أفريدون هو ذو القرنين صاحب إبراهيم عليه السلام... وقال بعضهم: هو سليمان بن داود) (تاريخ الطبري، ص 133). كان القدماء يفهمون هذا ويعرفونه. كانوا يعرفون أننا لا نتحدث عن جينولوجيا قبلية، بل عن جينولوجيا دينية. عن آلهة وأنبياء. أما المحدثون فعن هذا غافلون، غافلون إلى حد محزن.

على كل حال فشجرة نسب الطبري شجرة مدهشة، وهي بحاجة إلى قراءة وتحليل. لكننا قبل ذلك بحاجة إلى جهد الباحثين لضبط أسماؤها الغريبة، التي لا بد أنه دخلها تصحيف وتحريف. ويمكن ضبطها بالعودة إلى الشجرة التي يقدمها ابن الكلبي أيضا. وهي تتفق وتختلف مع شجرة الطبري. وإذا لا نستطيع عرض شجرة الطبري بأسمائها الغريبة كلها، فسنتكفي بعرض جزء منها، مقطع تقطيعا حتى يسهل فهمه:

(نبيت بن عوص، وهو ثعلبة. قال: وإليه تنسب الثعلبية.

- بورا، وهو بوز، وهو عتر العتائر، وأول من سن العتيرة للعرب

- شوحا، وهو سعد رجب، وهو أول من سن الرجبية للعرب
- كسدانا، وهو محلم ذو العين.
- معجالي، وهو ماخي، وهو الظريب خاظم النار
- عاقارى، وهو عاقر، وهو إبراهيم جامع الشمل؛ قال: وإنما سمي جامع الشمل لأنه أمن في ملكه كل خائف، ورد كل طريد، واستطرح الناس
- اللداعي، وهو ابن الدعا، وهو إسماعيل ذو المطابخ، سمي بذلك لأنه حين ملك أقام بكل بلدة من بلدان العرب دار ضيافة
- اللداعي، وهو عبيد، وهو يزن الطعان، وهو أول من قاتل بالرماح، فنسبت إليه. ابن همدان، وهو حمدان، وهو إسماعيل ذو الأعوج، وكان فرساً له، وإليه تنسب الأعوجية من الخيل
- ابن عاقارى، وهو عاقر، وهو إبراهيم جامع الشمل؛ قال: وإنما سمي جامع الشمل لأنه أمن في ملكه كل خائف، ورد كل طريد، واستصلح الناس (الطبري، تاريخ الطبري).
- إذن، فكل اسم في الشجرة العبرية يساوي، مفهوماً، الاسم العربي المقابل. فكسدانا، الذي ينسب إليه الكسدانيون = محلم ذو العين. وعوص = ثعلبة، وقنادي، أو إيامة بن ثامار = دوس العتق العربي الشهير، إلخ. وحين يكون ثامار العبري هو دوس العتق، فإنه يمكن لنا أن نفهم عنه شيئاً إذا ما فهمنا دوسا، وهكذا.
- لكن المهم هو ورود اسمي إسماعيل وإبراهيم، لكن كما لو أنهما ليسا إسماعيل وإبراهيم التوراة. فإبراهيم هنا يعطى صفة (جامع الشمل)، أما إسماعيل فهو (ذو المطابخ) و (ذو الأعوج). وكنا قد مررنا على هذين اللقبين سابقاً. وهما لقبان لم يردا في الأدب العبري حسب علمنا. ووجود هذه الصفات الأصيلة دليل على أن مفهومي إسماعيل وإبراهيم كانا موجودين، من دون صلة بالتوراة.
- وقد بينا في مكان آخر من هذا الكتاب أمر الأعوج فرس إسماعيل، وأوضحنا كيف أن الملة الإبراهيمية الإسماعيلية ترتبط بالحصان والحمار، وأن جمعها معا يوصل إلى

البراق، الذي هو حيوان بين الحصان والحمار. أما إسماعيل ذو المطابخ، فيشير إلى الأكل والموائد، أي إلى (مطعم الطير) الذي تأكل الطيور من رأسه، الذي يكون مائدة لها. ووصف إسماعيل بأنه ذو المطابخ يشير إلى أن الاسم لم يؤخذ من التوراة مباشرة، إذا كان مستورداً من خارج عربية القرآن حقاً، بل من مصادر غيرها. فالتوراة لا تصفه بالطبخ ولا بالمطابخ، كما أنها لا تربطه بالفرس الأعوج. ونحن نعلم، فوق هذا كله، أن (سمعتيل) ورد في النصوص العربية الجنوبية. من أجل هذا قال المرحوم بشير أن الاسم (لم يكن منتشرًا في لهجات أواسط الجزيرة العربية في الفترة التي سبقت الإسلام). يعني أنه يريد أن يقلص المساحة، أي أن يتحدث عن أواسط الجزيرة فقط، فاصلاً الوسط عن الجنوب، حتى يثبت أن إسماعيل لم يكن موجوداً.

وأياً كان الأمر، فحتى حين يستعار الاسم، فإنه يؤخذ تسمية لمفهوم محدد، موجود ومعروف. أي أنه يتم مماهة اسم باسم. فإسماعيل هو مفهوم الذبيح، والذبيح كان في مكة. كان في وقت عبد الله بن عبد المطلب، وكان قبل بكل تأكيد.

وعلياً أن نشير أن تلقيب إبراهيم ب (جامع الشمل) يربطه بقصي جد النبي، وجد المكين. فهو أيضاً يدعى (مجمعا). يقول مطرود الخزاعي في بيت من قصيدة أشرنا إليها، يرثي فيها عبد المطلب ويمدح بني هاشم:

قصي أبوكم كان يدعى مجمعاً به جمع الله القبائل من فهر

الإله سين ذو المطاعم

وإذا كانت التوراة لا تصف إسماعيل بأنه (ذو المطاعم)، فإن الإله اليمني (سين) كان يوصف بأنه (ذو المطاعم)، في ما يبدو. وهذا بحد ذاته يعني أن ثمة صلة بين هذا الإله وبين الإله الإبراهيمي - الإسماعيلي. وإذا ما صحت هذه الصلة، فهي تدحض كل الأحاديث عن كون سين إلهاً للقمر، وتبين أنه إله مثل أوزيريس الشتوي غير الفيضي.

وقد جاءتنا الأخبار عن علاقة سين بالأكل والمطاعم من النصوص اليمنية ومن غيرها. إذ نخبر أن الإله سين وصف بأنه «ذو ألم». وقد فهم هذا الوصف بأنه يعني: ذو الولايم: (الرأي الأول: وصاحبه J. Ryckmans، يرى أن «أ ل م»، (اليم)، تعني

الوليمة، أي الإله الذي يقدم الوليمة لمتعبديه... وعليه فإن الإله سين ذو أليم هو (سين صاحب الولايم أو المآدب)، ويضيف بأن أليم هو تجمع الناس المتعبدين) (الحسني، الإله سين في ديانة حضرموت القديمة، 2006، ص 52).

عليه، فالإله سين يوصف بأنه ذو الولايم. وتعبير (ذو الولايم) يعادل بدقة تعبير (ذو المطابخ). أما (ال م) فهي (أولم) العربية. والحق أن وصف إسماعيل بأنه ذو المطابخ يؤكد، بالفعل، أن (سين ذو ألم) تعني: (سين ذو الولايم).

كذلك ورد عند بليني في التاريخ الطبيعي أنه: (بعد أن يجمع اللبان يتم نقله على ظهور الجمال إلى شبة Saboto حيث يفتح فيها باب واحد لاستقباله، ويعتبر الانحراف عن الطريق العام للقوافل المحملة بالبخور جريمة كبرى، وهناك يأخذ الكهان قسطا منه تساوي العشر، بالتقدير وليس بالميزان، باسم إلههم الذي يدعونه Sabis، ولا يسمح للبخور بأن يوضع في السوق قبل إنجاز هذا الإجراء، ومن هذا العشر يخصص جزء من المصروفات العامة، إذ أن الآلهة تقوم بواجبات الضيافة بإقامة مآدب دينية عامة للأغراب الذين يأتون إلى هناك من مسافة أيام) (الحسني، الإله سين في ديانة حضرموت القديمة، ص 135).

ومن المحتمل جدا أن يكون الحديث عن الآلهة التي (تقوم بواجبات الضيافة بإقامة مآدب دينية عامة للأغراب) إشارة إلى ولائم الإله سين، التي تشبه ولائم إسماعيل ذي المطابخ. يؤكد هذا أن هناك اقتراحا بأن عيد سين ربما يكون خريفيا، أي في بداية الشتاء: (ومن المحتمل أن يكون موعد أداء الحج في مدينة شبة كان في فصل الخريف، ولا يستبعد أن يكون حاضر أو حج الإله سين متصلا بموعد وصول اللبان إلى شبة) (الحسني، الإله سين في ديانة حضرموت القديمة، ص 136). وكون هذا العيد خريفيا يؤكد ارتباطه بطقس الذبيح والإطعام عند تناوح الرياح.

ويؤيد الصلة الخريفية أو الشتوية لسين هذا أنه يوصف بأنه ذو حلسم: (ذو ح ل س م). وهي كلمة تربط هذا الإله مباشرة بالمطر والشتاء في ما يبدو: (تشير Pirene، ان سين ذو حلسم يعني الإله سين ذو المطر المخصب... كما ترى أن هذه الصيغة (سين ذو حلس) ليست اسما للمعبد، كما هو في حالات عديدة أخرى، وإنما هو لقب الإله سين)

(الحسني، الإله سين في ديانة حضرموت القديمة، ص 52). وهذا يتوافق مع اللغة العربية: أحلست الأرض: أمطرت مطرا رقيقا. عليه، فسين هو إله المطر والسحاب، لا إله القمر. أي أننا نتحدث عن الانقلاب الشتوي حين نتحدث عنه.

أكثر من ذلك، وربما أهم، هو أن صفة (الأعوج) التي أطلقت على إسماعيل (ذي الأعوج) ربما كانت تطلق على الإله سين أيضا. فهو يدعى (ذو عسم). والعسم تعطي معنى الاعوجاج: (العسم: يبسُّ في المرفق تعوج منه اليد... والعسوم: كسر الخبز القاحل اليابس... ويدُّ عسمة وعساء، أي: معوجة) (الخليل، العين). يضيف اللسان: (العسم: يبسُّ في المرفق والرسغ تعوج منه اليد والقدم... وقيل: العسم يبس الرسغ. والعسم: الخبز اليابس.. وقيل: العسوم كسر الخبز اليابس القاحل، وقيل: العسوم القلة. وما ذاق من الطعام إلا عسمة أي أكلة) (ابن منظور، لسان العرب). وهكذا، فثم عوج ما عند الإله سين لا بد أن يكون على علاقة بعوج إسماعيل وفرسه. فوق ذلك، وكما نرى في المقتبس من العين واللسان، فلفظة (عسم) تربط الإله سين بالخبز والأكل. أي تربطه بالمطاعم والولائم، مما يزيد من تأكيد احتمال ارتباطه بالإله الإسماعيلي.

المعبد الأول: القواعد

حسن جدا، نحن مع إبراهيم وإسماعيل نتحدث عن مفهوم ديني، يمكن إنزاله بالحجر في كل مكان. وإنزاله بالحجر هو إنزال لمفهوم المعبد الأول. فإبراهيم مرتبط بالمعبد الأول. هو باني المعبد الأول. بل هو المعبد الأول. والمعبد الأول في حال مكة هو (قواعد البيت). فإبراهيم وإسماعيل أقاما قواعد البيت، لا البيت كله. لهما القواعد: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ [البقرة:127]. والقواعد هي المعبد الأول، أي معبد (بكة)، أو معبد الإله (ذي بكة) الذي ورد اسمه في المصادر العربية. فقد عثر في الحسفة التي تحت الكعبة، أو في حجر إسماعيل، حسب الزعم، على نقش يتحدث عن إله يدعى ذو بكة: (ووجد في الحجر كتاب من خلقة الحجر: «أنا الله ذو بكة الحرام، وضعتها يوم وضعت الشمس والقمر، وحففتها بسبعة أملاك حنفاء لا تزول حتى تزول أخشباها) (الأزرق، أخبار مكة). يضيف الطبري: (وجدوا بمكة حجرا مكتوبا عليه: إني أنا الله «ذو بكة»، بنيته يوم صنعت الشمس والقمر، وحففته بسبعة أملاك حنفاء) (الطبري، تفسير الطبري).

فبكرة هي الطبقة السفلية من المعبد المكي الجاهلي. هي السفلى حين تنطرح المعابد عموديا. وهي الشمالية، أي منطقة الميزاب وحجر إسماعيل، حين تنطرح أفقيا. وهي ميثولوجيا الطبقة الأقدم، والمؤسسة، التي أقيمت بعد الطوفان مباشرة. وزمن ما بعد الطوفان هو (زمن الفحطل)، زمن الإله فتاح أو بتاج. ولأنها أقيمت بعد الطوفان فقد غاصت قدم إبراهيم في الطين الطري وهو يرفع قواعد البيت. ذلك ان الحجارة في زمن ما بعد الطوفان كانت رطبة طرية بعد. هذا ما أخبرنا رؤبة بن العجاج الذي قال: (والصخر مبتل كطين الوحل). وهذا ما أخبرنا به أمية ابن أبي الصلت حين قال: (والسّلام رطابا). والسلام بالكسر هي الحجارة. كما أن هذا ما أخبرنا بيت منسوب إلى أبي طالب، عم النبي، عن بناء إبراهيم للقواعد:

وموطئ إبراهيم في الصخر رطبة على قدميه حافيا غير ناعل
لقد غاصت قدم إبراهيم في الحجر الطري، حجر ما بعد الطوفان. وكان إبراهيم وقتها (حافيا، غير ناعل). فالنعال لم تكن قد وجدت بعد. النعال أتت في ما بعد، وبعد أن بنيت الكعبة. وقد كان إبراهيم أول من لبسها، حسب التقليد العربي.

معنى اسم إبراهيم

ما زال اسم النبي إبراهيم يثير الحيرة. لكننا نرى وجود مؤشرات قوية على ارتباطه بالمعز، وبالمعز الجبلي، أي بالأروى. ومن الأورى كان كبش فداء إسماعيل كما تخبرنا المصادر العربية: (وقال الحسن: ما فدي إسماعيل إلا بتيس من الأروى هبط عليه من ثبير، فذبحه إبراهيم فداء عن ابنه... وقال أبو إسحاق الزجاج: قد قيل أنه فدي بوعل، والوعل: التيس الجبلي) (الطبري، تفسير القرطبي). و(حكى ابن الجوزي عن الحسن في قوله تعالى: وفديناه بذبح عظيم أنه ذكر من الأروى، أهبط عليه من ثبير) (الدميري، حياة الحيوان الكبرى). وهذا ما يربط اسمه بقصص الذبحاء حتى في الجذر اللغوي. فالقطع الأول من الاسم (أب، إب) يعني في عدد من لغات المنطقة: الجدي. ففي المصرية القديمة: (إب: جدي) (موني، برناديت، الوجيز في اللغة المصرية، 1999، ص 45). وفي لهجة البذاويت البجاوية السودانية: (أب: صغير المعز) (أدروب محمد، محمد، لغة البجة؛ علاقات لغوية). أما العربية فيبدو أنها في زمانها الأسحق كانت تشير إلى هذا المعنى. لكن ما تبقى منه أعطي للمرض الذي

يصيب الماعز من بول الأروى، أي التيس الجبلي، والذي يدعى: الأبى أو الأباء: (والأباء: داء يأخذ العنز والضأن في رؤوسها من أن تشم أبوال الماعز الجبلية، وهي الأروى، أو تشربها أو تطأها فترم رؤوسها ويأخذها من ذلك صداع ولا يكاد يبرأ. قال أبو حنيفة: الأباء عرض يعرض للعشب من أبوال الأروى، فإذا رعته المعز خاصة قتلها، وكذلك إن البت في الماء فشربت منه المعز هلكت... أبو زياد الكلابي، والأحمر: قد أخذ الغنم الأبى، مقصور، وهو أن تشرب أبوال الأروى فيصيبها منه داء؛ قال أبو منصور: قوله تشرب أبوال الأروى خطأ، إنما هو تشم كما قلنا، قال: وكذلك سمعت العرب. أبو الهيثم: إذا شممت الماعزة السهلية بول الماعزة الجبلية، وهي الأروية، أخذها الصداع فلا تكاد تبرأ) (ابن منظور، لسان العرب، جذر أبا).

وتسمية المرض الذي يصيب الماعز من شم بول الأروى بالأبى ربما أشار إلى أن الأروى، ذاته كان يسمى (إب، أب) في العربية السحيقة في القدم. عليه، فمن المحتمل جدا ان الأبى هو المرض الذي يأتي من الأب أو الإب، أي التيس الجبلي، أي وعل الأروى. ومن الواضح أن هذا المرض مرض أسطوري. فما دام تيس الأروى هو كبش الفداء، أي أنه ذبيح، فلا بد أن التماس معه، ولو عبر شم بوله سيؤدي إلى إمراض المعزى الأهلية، أي سيؤدي إلى الموت.

إذن، فالمقطع الأول من اسم إبراهيم يعني: الجددي، تيس الأروى.

وفي اللغات الأوربية أيضا يحتوي اسم التيس الجبلي، الأورى، على المقطع الأول من اسم إبراهيم. فهو في الإنجليزية: Ibex

بالطبع، يعطي مقطع (أب) معنى الأبوة في اللغات السامية. وهو ما قد يشير إلى ارتباط الأبوة بكبش الفداء. فإبراهيم من قدم ابنه للذبح، ثم ذبح كبش فداء بدلا منه. وعبد المطلب هو من قدم ابنه عبد الله للذبح، ثم افتدي.

أما المقطع الثاني من اسم إبراهيم فعصي أكثر من المقطع الأول، خاصة وأنه، حسب التوراة بين (راهم) و (رام). ذلك أن اسم إبراهيم كان أبرام، ثم تغير. لكن نحن أمام بعض الاحتمالات:

1: أن (رام) (رم) هنا قد تعني: الجبل. وفي العربية فإن: (الرَّيْمُ: الطَّرَابُ، وهي الجبال الصغار) (الأزهري، تهذيب اللغة). كما أن الآرام هي المرتفعات أو الحجارة العالية. وإذا صح هذا يكون معنى أبراهام: تيس الجبل.

2: لكن من المحتمل أن يكون المقطع الثاني (رام) هو (رئم) بمعنى الظبي: (الرَّئِمُ: الخالص من الظباء وقيل: هو ولد الظبي، والجمع أرآم، وقلبوا فقالوا آرام، والأُنثى رِئمة... الأصمعي: من الظباء الآرام وهي البيض الخالصة البيضاء) (ابن منظور، لسان العرب، جذر رام). أي أن معنى الاسم هو: ظبي الأب. وهذا الاحتمال يؤكد الرابط بين كبش الفداء والأب.

3: أن معنى (رام) أبيض. ذلك ان الجذر يعطي هذا المعنى: (نعجة رماء: بيضاء لا شية فيها) (ابن منظور، لسان العرب، جذر رمم). ومذكر الرماء أرم. وقد رأينا في كتابنا السابق كيف ان كبش الأروى الذي فدي به إسماعيل كان كبشا أبيض.

4: أن جذر رهم العربي كان يعطي معنى الأغنام. (الرَّهَامُ من الغنم: الضَّعِيفَةُ الْمَهْزُولَةُ، وشاةٌ رَهُومٌ) (ابن عباد، صاحب، المحيط في اللغة). وهو ما يكرره القاموس المحيط. وهذا ما قد يربط بين (أب) بمعنى التيس، الكبش، وبين الأغنام. وبواسطته يمكن أن نترجم اسم إبراهيم على انه يعني: تيس الغنم، كبش القطيع، أو ما أشبه ذلك.

وفي كل الأحوال، يبدو أننا مع هذا الاسم لا نغادر الأغنام والحظائر، الحظائر التي لها وجود أصيل في الكعبة عبر (حجر) إسماعيل، والحجر حظيرة الأغنام. بل نحن نُخبر أن هاجر وإسماعيل قد أقاما في الحجر يوم نزلا مكة: (فقال إبراهيم لجبريل: أهنا أمرت ان أضعهما [أي هاجر وإسماعيل]؟ قال: نعم. فعمد بهما إلى موضع الحجر فأنزلهما فيه، وأمر هاجر أن تتخذ فيه عريشا) (الطبري، تفسير الطبري).

الفصل التاسع والعشرون

بجانب الغربي

تبدى الكون بتغيراته الفصلية للقدماء كشجرة فيها ثلاثة أفرع: واحد إلى اليمين، وواحد إلى اليسار، وثالث أوسط بينها. هذه الشجرة الثلاثية المذكورة، بشكل ما، في القرآن الذي يربط بين التقليد الموسوي والفرع الأيمن من الشجرة التي نتحدث عنها:

﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ ﴿٤٤﴾ وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًّا فِيهَا أَهْلٌ مَّدِينٌ تَلَوُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿٤٥﴾ وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِن رَحْمَةً مِن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَتْهُمْ مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٤٦﴾ [القصص: 44-46].

وقد ألغزت جملة ﴿بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ﴾ على المفسرين القدماء. وكل ما تمكنوا من الوصول إليه إنما هو القول بأن (جانب الغربي) تعني: الجانب الغربي للجبل. ذلك أن الآية التالية تتحدث عن (جانب الطور الأيمن). والطور هو الجبل. كما أن سورة مريم تتحدث عن الطور كذلك: ﴿وَنَدَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ ﴿٥٢﴾ [مريم: 52]. بالتالي، وبالمقارنة، فـجانب الغربي هو جانب الجبل الأيمن. لكن أي جبل؟ هذا ما لا إجابة عليه.

أما الآية 30 من السورة ذاتها، فتحدثنا عن شاطئ أيمن لواد ما، وليس عن طور-جبل أيمن: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَمْسُكْ إِيَّتِ أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿٣٠﴾ [القصص: 30].

إذن، فنحن أمام ثلاثة أمور تبدو متساوية: جانب الغربي = جانب الطور الأيمن = شاطئ الوادي الأيمن. فمن أي واحد من الثلاثة نبدأ لكي نفهم اللغز؟ يبدو أن علينا البدء بالشاطئ الأيمن. فهناك في هذا الوادي شجرة. وقد تم النداء من بقعة مباركة من هذه الشجرة. بل إن الشاطئ الأيمن هذا يبدو كما لو أنه هو الشجرة ذاتها. بالتالي نكون أمام: جبل - وادي - جانب غربي - شجرة، او فرع شجرة. ونحن نعتقد أن البقعة المقدسة من الشجرة هي الفرع الأيمن من الشجرة الكونية.

وهناك رواية عن طفولة الرسول تربط بوضوح بينه وبين شجرة يمني، أو غصن أيمن من شجرة، وهو ما يؤكد أن (بجانب الغربي) تعني: الفرع الغربي للشجرة:

(قال ابن إسحاق...: وزعم الناس فيما يتحدثون- والله تعالى أعلم - أن أمه السعدية لما قدمت به مكة أضلها في الناس وهي مقبلة نحو أهله، فالتمسته فلم تجده، فأتت عبد المطلب فقالت: إني قدمت بمحمد هذه الليلة فلما كنت بأعلى مكة أضلني، فوالله ما أدري أين هو. فقام عبد المطلب عند الكعبة يدعو الله تعالى أن يرده ﷺ... فسمع هاتفا من السماء: أيها الناس لا تضجوا إن لمحمد ﷺ ربا لن يخذله ولن يضيعه. فقال عبد المطلب: من لنا به؟ فقال: إنه بوادي تهامة عند الشجرة اليمنى. فركب عبد المطلب نحوه، وتبعه ورقة بن نوفل، وسار، فإذا النبي ﷺ قائم تحت شجرة يجذب غصنا من أغصانها فقال له جده: من أنت يا غلام؟ قال: أنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب) (الشامي، سبل الهدى والرشاد). إذن، فالهاتف يخبر عبد المطلب أن حفيده (عند الشجرة اليمنى)، فيذهب ويجده (قائما تحت شجرة يجذب غصنا من أغصانها).

إذن، فالرسول كان عند الشجرة اليمنى، وكان يجذب غصنا بيده. وما دام عند شجرة يمني فلا بد أن تكون هناك شجرة يسرى على الأقل. ونحن نفترض كذلك أن هناك شجرة ثالثة وسطى بينهما. ذلك أن الشجرة الكونية تتبدى كشجرة بثلاثة أغصان، أو كشجرة مثلثة الجذع، تنبثق من أصل واحد، كما كان حال شجرة العزى، التي كانت تتبدى كشجرة واحدة، أو ثلاث شجرات. أي شجرة بثلاثة أفرع، أو ثلاث شجرات تنطلق من أصل واحد. بالتالي، فالغصن الذي كان الرسول يجذبه كان هو الغصن الأيمن من الشجرة المثلثة الأغصان. أو هو الشجرة اليمنى من ثلاث شجرات تنبثق من أصل

واحد. أي أن الرسول مثله مثل موسى، كان مرتبطًا بالجانب الأيمن والغصن الأيمن. وهذا ما يشير إلى عمق ارتباط الإسلام بالديانة الموسوية، لا اليهودية. فالموسوية في الأساس الوجه المعاكس لليهودية.

ولدينا تصوير جميل على حجر من موقع غوبكلي تبي Gobekli Tepe في جنوب تركيا، عمره 12 ألف سنة، يقدم لنا شجرة بأفرع هي الشجرة الكونية التي نتحدث عنها. وكما نرى ففي المنتصف تقف شجرة بأفرع ثلاثة. وعلى جانبيها طائر (صقر؟) وحية. الحية تقف على الجانب الأيمن للشجرة.



شجرة غوبكلي تبي من جنوب تركيا. هذه هي الشجرة الكونية. إلى اليمين طائر، وهو لا بد يشبه طائر المكاء العربي، وإلى اليسار الحية التي تشبه حية موسى. لاحظ أن الفرع على يسارنا أطول بكثير من الفرع الأول. فهو يمثل الفصل اللافيضي الطويل. أما الفرع الأول فيمثل الفصل الفيضي القصير

وهذا يذكر بموسى. فموسى الذي كان بجانب الفرع الغربي من الشجرة، أي الأيمن، مرتبط بالحية. بل إنه رمزا حية. فعصاه - حيته، وهي الحية العظمى التي ابتلعت كل الحيات، هي علامته الأولى ورمزه.

لكن، علينا أن ننتبه إلى ما قلناه أعلاه، وهو أن الفروع الثلاثة للشجرة الكونية قد تتبدى على شكل ثلاثة جبال، هي الجبال البدئية الثلاثة. بالتالي رأينا القرآن يتحدث عن الجانب الأيمن من الطور- الجبل. والجبال البدئية هي في الواقع ثلاثة أهرام كأهرام الجيزة الثلاثة. من أجل هذا نرى تصويرا مصرياً من عهد ما قبل الأسرات يصور شجرة كونية تتشكل فروعها من أهرام ثلاثة. والحق أنها جبال ثلاثة تنطلق من أصل واحد هو جبل- هرم بحد ذاته. ولا بد لواحد من هذه الأهرام بالطبع أن يرمز لإله حية.



شجرة الأهرام الثلاثة المصرية من عصر ما قبل الأسرات

بدا، فليس خطأ أن تقول المصادر العربية أن الغربي في الآية هو الجبل الغربي. إذ يمكن وضع علامة مساواة بين الجبل والغصن، وبين الجبل الغربي والفرع الغربي. لكن مشكلة المصادر العربي أنها لم تكن تدرك جوهر الأسطورة، أسطورة الجبال الثلاثة- الأفرع الثلاثة. لذا كانت تستند إلى تفسير آية بآية غيرها، لا أكثر.

ويبدو أن المسيح أيضا كان مرتبطا بالحية، أي بالجانب الغربي: (وكما رفع موسى الحية في البرية هكذا ينبغي أن يرفع ابن الإنسان) (الكتاب المقدس، يوحنا 3: 14). فابن الإنسان هنا، أي المسيح، ينبغي أن يرفع كما رفعت الحية، أي ان ينتقل إلى السماء كما انتقلت الحية. وليس هذا غريبا، فالمسيح أرسل لبني إسرائيل المرتبطين بالحية: (لم أرسل إلا إلى الخراف الضالة من بني إسرائيل) (الكتاب المقدس، متى: 15: 25). وبنو إسرائيل مرتبطون مثل موسى والمسيح بالجانب الأيمن من الشجرة، أو الجبل الغربي: ﴿يَبْنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَبْجَيْتَكُمْ مِنْ عَدُوِّكُمْ﴾

وَوَاعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنِ ﴿ [طه:80]. وإذا كانوا مرتبطين بهذا الجانب فهم مرتبطون بالحياة أيضاً، مثلهم مثل المسيح.

وكنا قد أوضحنا في كتبنا السابقة، وبالأخص في فصل (الطائر المخمور) أن الصنم (مطعم الطير)، الذي كان منصوباً على المروة، كان يتمثل بحية. وأغلب الظن أن هذه الحية هي ذاتها التي دلت إبراهيم على مكان بناء الكعبة:

(قال: أوحى الله تعالى إلى إبراهيم عليه السلام أن ابن لي بيتاً، فضاقت إبراهيم ذرعاً. فأرسل الله إليه رجلاً يقال لها السكينة، ويقال لها الخجوج، لها عينان ورأس، وأوحى الله تعالى إلى إبراهيم أن يسير إذا سارت ويقيل إذا قالت، فسارت حتى انتهت إلى موضع البيت فتطوت عليه مثل الجحفة وهي بإزاء البيت المعمور) (الطبري، تاريخ الطبري). يضيف الطبري: (فبعث الله عز وجل رجلاً يقال لها ريح الخجوج، لها جناحان ورأس في صورة حية، فكنست لهما ما حول الكعبة على أساس البيت الأول) (الطبري، تاريخ الطبري).

وهكذا، فقط تطوت الريح كما تتطوى الحية وكنست موضع البيت، فبنى إبراهيم قواعد البيت فوقها. وهذه الحية هي الحية التي نتحدث عنها. والتي نراها في رسم (غوبكلي تبي) الذي يعود إلى 12 ألف سنة من الآن، أي إلى ما قبل بناء الأهرام بستة آلاف سنة. إنها الأسطورة ذاتها التي ظلت حتى صدر الإسلام.

على كل حال، يبدو أن الشجرة تتبدى كنهر بثلاثة روافد حين تنظر أفقياً. لذلك تحدث القرآن عن شاطئ الوادي الأيمن. وتحدث الخبر عن الشجرة اليمنى في وادي تهامة. والحق أن النيل، الذي هو العدليل الأرضي لنهر المجرة السماوي، كان بثلاثة أفرع رئيسية، وهي تمثيل لفروع الشجرة الكونية، والنهر الكوني.

على كل حال، فشجرة غوبكلي تبي تشبه شجرة العزى المثلثة الجذوع. فقد كان في معبد العزى ببطن نخلة ثلاث شجرات سمر أو شجرة سمر بثلاثة جذوع. هذه الشجرة المثلثة رمز لمعبدها. فمعبد العزى ثالوث، هو ذاته ثالوث الغرانيق العلى: اللات والعزى ومناة. إنه معبد ميزان، والعزى تقف في وسطه كي تحفظ توازن الكون وتجمعه، ويقف

اللات والعزى على جانبيها. وحين تميل نحو اللات يحل الصيف، وحين تميل نحو مناة يحل الشتاء. وحين تقف في الوسط بينهما يحصل الاعتدالان الربيعي والخريفي. الشجرة الكونية، شجرة غوبلكي تبي، أو شجرة العزى، ظلت إذن تمثل تصور القدماء للكون على مدى أكثر من عشرة آلاف سنة.

أصحاب اليمين وأصحاب اليسار

إذا كان أمر الشجرة الكونية أمر ثلاثة أعصان، أو ثلاثة جذوع، فهل يمكن أن يكون لهذا علاقة بالأزواج الثلاثة في آيات سورة الواقعة؟

السورة غامضة، بل وفي غاية الغموض. والمفسرون يتكهنون بشأنها تكهنا، وانطلاقاً من البناء اللغوي للآيات. فالأخبار المفسرة عنها قليلة:

﴿ وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً ۗ ۝۷ فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ۝۸ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمِ ۝۹ وَالسَّيِّئُونَ السَّيِّئُونَ ۝۱۰ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ۝۱۱ فِي جَنَّتِ النَّعِيمِ ۝۱۲ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأُولَىٰ ۝۱۳ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ ۝۱۴ عَلَىٰ سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ ۝۱۵ مُتَّكِعِينَ عَلَيْهَا مُتَقَدِّمِينَ ۝۱۶ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ۝۱۷ ﴾ [الواقعة: 7-17].

وقد أثارَت هذه الآيات الجدل في الماضي، وما يزال بإمكانها أن تثيره. وقد ساعد على ذلك أن الآيات، أو أن جزءاً منها، كان مدنياً في وسط سورة مكية. وهذا يعني أنها فقدت سياقها الذي نزلت فيه، والذي يمكن من فهمها: (وهي مكية. قال ابن عطية: باجتماع من يعتد به من المفسرين. وقيل: فيها آيات مدنية أي نزلت في السفر وهذا كله غير ثابت... وقال الكلبي: إلا أربع آيات: اثنتان نزلتا في سفر النبي ﷺ إلى مكة، وهما: «أفبهذا الحديث أنتم مدهنون وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون»، واثنتان نزلتا في سفره إلى المدينة وهما «ثلاثة من الأولين وثلاثة من الآخرين») (بن عاشور، التحرير والتنوير).

أما مدار التركيز عند المفسرين فكانت كلمة (السابقين). وأحد الاقتراحات، لكنه ليس الوحيد، أن السابقين هؤلاء هم من صلوا للقلبتين معاً، أي أنهم، في الواقع، أوائل المسلمين في مكة والمدينة. وقد استند في تقديم هذا الرأي إلى (السابقين) الذين ورد ذكرهم آية سورة التوبة: ﴿ وَالسَّيِّئُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهِجْرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ

بِحَسَنِ رِضْوَانِ اللَّهِ عَنْهُمْ وَرِضْوَانِهِ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا
ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾ [التوبة: 100].

أما نحن فنود أن نقترح أن السابقين هم من سبق إلى الإسلام في مكة. وقد كانوا في الواقع بضع عشرات، إن لم يكن أقل. وهؤلاء كانوا، في غالبيتهم، كما نعتقد، من الحلقة، والمذاهب القريبة منها كالحنيفية، أما الحمس فكانوا قلة بينهم.

بالتالي، فالأزواج الثلاثة، أي الأقسام الثلاثة، في الآيات ربما تكون هي، بصورة ما، الطوائف الجاهلية الثلاث المرتبطة بأفرع الشجرة الكونية الثلاثة. أي أن أصحاب اليمين هم الحلقة ومن قاربهم، في حين أن أصحاب اليسار هم الحمس. أما الزوج الثالث فلا يذكر في الآيات. وهم أتباع الفرع الأوسط، أي الطلس والبسل ومن على طريقتهم. هذا يعني أن اليمين هنا لا تعني الجنوب، بل الجهة اليمنى.

بالتالي، فحين تقول السورة ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾ ﴿١٣﴾ فإن الأولين هنا هم الأولون في الذكر في الآية: ﴿فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ﴾ ﴿٨﴾ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ ﴿٩﴾، أي أصحاب الميمنة. وهؤلاء هم الحلقة ومن شابههم في المذهب. والثلة تعني الكثرة. وحين تقول الآية ﴿وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ ﴿١٤﴾، فإنها تعني أصحاب المشأمة - اليسار، أي الحمس. وهذا ما يؤكد أن السابقين حلة في أكثرهم، وحس في أقلهم. والسبب أن مذهب الحمس غير إبراهيمي، على عكس المذهب الحلي. لذا لم يكن متوقعا منه أن يجذب الكثيرين من الحمس وراءه في البدايات. ونظرة إلى قبائل المسلمين الأوائل ستعطينا تأكيدا ربما إلى أن قبائل حلف المطيين هي من قدمت الأكثرية من المسلمين الأوائل: (عبد المطلب وبنو هاشم عموما، تيم، زهرة) إضافة إلى بعض قبائل قريش الظواهر (الحارث بن فهر، الذين منهم أبو عبيدة الجراح). ولعلنا نستطيع أن نرى انقسام الخلفاء الراشدين نموذجا لانقسام المسلمين الأوائل بين حمس وحلة. فمنهم ثلاثة من المطيين - الحل (أبو بكر وعثمان وعلي)، وواحد من لعقة الدم - الحمس (عمر بن الخطاب).

عليه، فأصحاب اليمين هم المرتبطون دينيا بالفرع الأيمن من الشجرة الكونية. وهي الشجرة التي أمسك الرسول بفرعها الأيمن في طفولته. أما أصحاب المشأمة فهم أصحاب الفرع الأيسر.

وربما كان لهذا التقسيم علاقة باستعمال اليد اليسرى واليد اليمنى في الطقوس بين الاتجاهين. ذلك أن الإنسان شجرة في نهاية الأمر، من وجهة نظر القدماء: (قال أفلاطون: الإنسان نبات سماوي، والدليل على هذا أنه شبيه شجرة منكوسة أصلها إلى السماء وفروعها في الأرض) (المسعودي، مروج الذهب).

غير أن علينا أن نعترف أن هذا التفسير يشوش عليه ما يلحق في السورة من تكرار عن أصحاب اليمين واليسار. إذ لا نعود متأكدين من أن السورة تعني ما أشرنا إليه:

﴿ وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ (٢٧) فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ (٢٨) وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ (٢٩) وَظِلِّ مَمْدُودٍ (٣٠) وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ (٣١) وَفَلَكِهَةٍ كَثِيرَةٍ (٣٢) لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ (٣٣) وَفُرْشٍ مَّرْفُوعَةٍ (٣٤) إِنَّا أَنشَأْنَهُمْ إِنشَاءً (٣٥) فَعَمَلْنَهُمْ أَجْرًا (٣٦) عُرْبًا أَتْرَابًا (٣٧) لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ (٣٨) ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأُولَى (٣٩) وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ (٤٠) وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ (٤١) فِي سَمُورٍ وَحَمِيمٍ (٤٢) ﴾

[الواقعة: 27-42].

على كل حال، فما قدمناه مجرد اقتراح قابل للنقاش، أو حتى للدحض.

الرياح الأربع

حسن جدا. لكن الانقسام البدئي الذي نحن بصدده ينطبق على الكعبة أيضا. فالكعبة، بشكل ما، تمثل معماري ما للشجرة الكونية من وجهة النظر الجاهلية. وأركانها الأربعة تمثل للفصول الأربعة. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الفصلين الوسطين، المختلطين المعتدلين، الربيع والصيف، يمثلان غصنا واحدا، فإن أركان الكعبة تشكل في الواقع فروع الشجرة الكونية الثلاثة، يمثل فيها فرعا اليمين واليسار، أي فرعا الحلة والحمس، الفرعين المركزيين. وهذه الأفرع ترتبط بقوة بالرياح الأربع، التي تقابل أركان الكعبة الأربعة. وقد رأينا أعلاه كيف أن الحية التي دلت إبراهيم على موقع بناء الكعبة كانت حية- ريجا في الواقع:

(الكعبة بنيت بحيث أن كل ركن فيها يقابل اتجاه ريح من الرياح الأربع التي تهب علي مكة المكرمة خلال فصول العام. فالرياح الأولى تسمى الصبا، وكانت تهب على ركن

الحجر الأسود، أي أنها رياح شرقية. والرياح الثانية تسمى الجنوب، وكانت تهب على الركن اليماني وما حوله. والرياح الثالثة تسمى الدبور، وكانت تهب على الركن الغربي وما حوله. والرياح الرابعة تسمى الشمال، وكانت تهب على الركن الشمالي وما حوله (شلتوت، مسلم، الكعبة المشرفة والاتجاهات الأربع).

ومن بين الرياح الأربع، ثمة ريحان رئيسيتان: الجنوب، وهي ريح الخمس ولعقة الدم، والشمال وهي ريح الحلة والمطيين. ويمكن أن نسميهما بالريحين الصريحتين، مثل الصريحين من أولاد نزار: مضر وربيعة. وتتناوح هاتان الريحان، أي تتقابلان، مرتين في العام. وينتج عن تناوحيهما هذا ريح وسطى هي الصبا في الربيع والدبور في الخريف، وهما مثل غير الصريحين من أولاد نزار: إياد وأنهار. وكنا قد تعرضنا لهذه الرياح في كتابنا: ذات النحين، وقلنا:

(فالصبا ريح تهب حين يستوي الليل والنهار، أي حين يصبحان سواء في الطول. وهذا يحصل مرتين في العام. ولعل لهذه الرياح علاقة بالرياح التي تحدث عنها مطرود بن كعب الخزاعي في مدح هاشم بن عبد مناف:

والمطعمون إذا الرياح تناوحت ورجال مكة مستنون عواجف
فهم ربما كانوا يطعمون حين تنشأ ريح متوسطة، ريح اعتدال، عن تقابل ريحين متعاكستين وتناوحيهما. وهذه الرياح هي في ما يبدو ريح الصبا) (زكريا محمد، ذات النحين). بالطبع، نصحح هنا ونقول أنهما ريحان: ريح الصبا وريح الدبور.

أما الصبا فتهب عند الانقلاب الربيعي، في حين ان الدبور تهب مع الانقلاب الخريفي. وهي دبور لأنها تأتي من دبر الكعبة، أي خلفها. وخلفها يعني الغرب، لأن باب الكعبة يفتح على المشرق، الذي تهب منه الصبا. لذا سميت الصبا بالقبول لأنها تأتي من قبل الكعبة لا من دبرها: (الدَّبُّور: ريح تأتي من دُبُر الكعبة مما يذهب [من المغرب] نحو المشرق... التهذيب: والدَّبُّور بالفتح، الريح التي تقابل الصَّبَا والقَبُول، وهي ريح تهب من نحو المغرب، والصبا تقابلها من ناحية المشرق) (ابن منظور، لسان العرب، جذر دبر).

وهكذا، فغرب الكعبة دبرها، وهو الاعتدال الخريفي. وشرق الكعبة قبلها، وهو الاعتدال الربيعي. وحين يتم تقسيم السنة إلى ستة أشهر فإن الربيع يتبع الصيف،

والخريف يتبع الشتاء. لذا يضيع الفرع الثالث، الفرع الأوسط، بين الفرعين الأساسيين، ويبدو وكأنه تابع لهما.

اقتسام الكعبة

وكنا قد أوضحنا في موضع سابق، كيف أن مكة قسمت بين الطوائف الثلاث، حيث سكن الحمس والحلة بين الأخشيين، وسكن الظواهر في مكان ما يعكس توسطهم. وقد حان الوقت الآن ان نتحدث عن تقسيم الكعبة بين هذه الطوائف، بعد أن بينا ان زوايا الكعبة مرتبطة بالانقسام الثلاثي. فقد قسمت الكعبة بين الطوائف الدينية، وحصل كل واحدة منها على جهة من جهاتها، أو على نقاط من هذه الجهات: (وبنى [قصي] الكعبة، وقسم جهاتها بين طوائف قريش) (العصامي، سمط النجوم العوالي). ولم يكن هذا تقسيماً عقارياً للكعبة، بل تقسيماً ذا طابع ديني. فكل مجموعة قبائل ترتبط بجهة من جهات هذا البيت المقدس.

وما يقال عن تقسيم قصي لجهات الكعبة بين القبائل الدينية مختصراً، يتم عرضه وافياً في قصة إعادة بناء الكعبة المفترضة قبيل الإسلام. وقد يبدو للناظر إلى هذه القصة أن التقسيم الذي نتحدث عنه كان مجرد تقسيم تعاوني للعمل بين القبائل على بناء الكعبة بأجزائها المختلفة. لكنه في الواقع مرتبط بالتقسيم الديني، المقرر منذ البدء، والذي جرى جرى تثبيته عند إعادة بناء الكعبة. أي أنه تمت استعادة الانقسام البدئي بين قريش البطاح وقريش الظواهر، وبين المطيين ولعقة الدم، وبين الحمس والطلس والحلة. بالتالي، فكل طائفة دينية أمسكت بالجانب الذي يخصها وبنته.

(ثم إن القبائل جمعت الحجارة لبنائها، جعلت كل قبيلة تجمع على حدة، ثم بنوا حتى إذا بلغ البنيان موضع الركن اختصموا فيه؛ كل قبيلة تريد أن ترفعه إلى موضعه دون الأخرى؛ حتى تجاوزوا وتحالفوا وتواعدوا للقتال؛ فقربت بنو عبد الدار جفنة مملوءة دماً؛ ثم تعاقدوا هم وبنو عد بن كعب على الموت، وأدخلوا أيديهم، في ذلك الدم في الجفنة؛ فسموا لعقة الدم بذلك؛ فمكثت قريش أربع ليالٍ - أو خمس ليالٍ - على ذلك) (الطبري، تاريخ الطبري).

هنا يربط الطبري بين إعادة بناء الكعبة وبين قيام حلقي الميبيين ولعقة الدم، رغم أن الأخبار تخبرنا أن تكوين الحلقيين تم في زمن أولاد قصي عند الأكثرية، أو في زمن بدئي كما نعتقد نحن، ولم يتم قبيل الإسلام. وهذا مفهوم بالنسبة لنا. لإعادة بناء الكعبة، كانت مناسبة لاستعادة الأحداث البدئية التي حددت العلاقة بين الطوائف، وأدت إلى تقسيم الكعبة وجهاتها بين هذه الطوائف، كما كانت مناسبة لتثبيت التقسيم البدئي، وتدقيق الحصص والتخوم والحدود، لا غير.

وحيث يتم الحديث عن الاقتراع في بعض الروايات، فيجب أن لا نفهم ذلك على أنه اقتراع فعلي. أي لا يجب أن نفهم أن حصة كل طائفة حصلت على حصة لم تكن تعرف أنها ستحصل عليها. فكل شيء معروف سلفا في ما يخص حصة الطوائف في الكعبة: (ثم أخذوا في بنائها. وميزوا البيت، وأقرعوا عليه، فوقع لعبد مناف وزهرة ما بين الركن الأسود إلى ركن الحجر... ووقع لبني أسد بن عبد العزى وبني عبد الدار بن قصي ما بين ركن الحجر إلى ركن الحجر الآخر. ووقع لتيمة ومخزوم ما بين ركن الحجر إلى الركن اليماني. ووقع لسهم وجمح وعدي وعامر بن لؤي ما بين الركن اليماني إلى الركن الأسود) (ابن سعد، الطبقات الكبرى).

القرعة التي يجري الحديث عنها (واقروا عليه)، إذا كانت قد حصلت فعلا، فقد كانت مجرد تمثيل للاقتراع البدئي الذي قسم أركان الكون، والرياح المرتبطة بها، بين المجموعات الدينية المرتبطة بهذه الأركان. هذا يعني أن الطوائف لم تبدل حصصها القديمة بحصص جديدة، بل حصلت على نفس الحصص. بالطبع، لا بد أن يكون قد جرى تحديد الحدود بين الفئات الدينية. أي تحديد ما يخص كل جهة بدقة من الكعبة. وإذا كان هناك من قرعة فعلية، فربما داخل الطائفة الواحدة. أي أن القسم المخصص للحمس مثلا أقرع عليه بين قبائل الحمس وحدها.

وهناك اختلافات حول القبائل وحصتها. ولن ندخل في الاختلافات التي نراها أمرا طبيعيا، لأنها أتت عن طريق الرواية الشفهية، ولأن من سجل الروايات لاحقا، لم يكن يدرك تماما أن التقسيم ذا طابع ديني. وهذا يعني أن من الصعب تصور وجود دقة في الحديث عن حصص القبائل. لكن يبدو لنا أن ما نقله ابن سعد هو الأكثر دقة.

فحصص القبائل فيه تتوافق، على حد ما، لكن ليس دائماً، مع ما عرضناه في هذا الكتاب عن الخلافات بين الحمس والحلة وحلفيها، ومع الموقع الوسطي لقبائل الطلس. إذ أخبرنا ابن سعد أنه: (وقع لسهم وجمح وعدي وعامر بن لؤي ما بين الركن اليماني إلى الركن الأسود) وهذا منطقي جداً. فسهم وجمح وعدي من لعقة الدم، أي أنهم حمس جنوبيون، لذا فهم مرتبطون بالركن اليماني- الجنوبي. وأما عامر بن لؤي فطلس، أي مرتبطون بالإلهة الأنثى، أي بالاعتدال الفصلي. ووضع حصتهم مع حصّة لعقة الدم يبين أن هذا القسم منهم هو قسم (النسل) لا (البسل)، أي أولئك المرتبطون بالاعتدال الربيعي، الذي يُتبع للصيف عادة. وهكذا، فقد حصل الطرفان معا على جنوب شرق، أي على ما يمثل الصيف والربيع. أما شمال غرب فهو خلطة خريفية شتوية، مكونة من الإلهة الأنثى في اعتدالها الخريفي، مع الإله في شتائه. بالتالي، يمكن أن نفترض أن حصّة البسل، ممثلي الاعتدال الخريفي، كانت مع حصّة الحلة. فهم يمثلون الجهة المعاكسة لجهة الحجر الأسود، أي أنهم غرب الكعبة. بالتالي، فحصتهم هم والحلة هي شمال- غرب، في مقابل جنوب- شرق للحمس والنسل. الحلة شمال والبسل غرب. والحق أن ابن سعد يخبرنا أن قبائل الحلة حصلت على الشمال. فقد حصل بنو عبد مناف، الذي هم أساس الحلة، على: (ما بين الركن الأسود إلى ركن الحجر). وركن الحجر هو الشمال. فشمال الكعبة حجر إسماعيل والميزاب والحطيم. أما مقام إبراهيم المرتبط بالحلة، والذي يقع شرق الكعبة، فلم يكن يشكل حصّة ثابتة. ذلك أنه كان يوضع مؤقتاً في مكانه عند حج الحلة، ثم يعاد إلى مكانه داخل الكعبة بعد انتهاء هذا الحج.

الكعبة اليمانية

وبناء على اتجاهات الكعبة وعمارتها، فإنه يمكن للمرء أن يحكم بأن الكعبة معبد جنوبي. أو قل أنها معبد جنوبي- شرقي. فجانبها الشرقي- الجنوبي هو مركزها:

(قواعد الكعبة تأخذ شكل متوازي المستطيلات تتجه أركانها نحو الاتجاهات الأربع الجغرافية الأصلية؛ فركن الحجر الأسود يأخذ اتجاه الشرق. أما الركن اليماني فيأخذ اتجاه الجنوب. والركن الشامي يأخذ اتجاه الشمال. أما الركن المقابل للحجر الأسود فيأخذ اتجاه الغرب.

وعليه فإن أشعة الشمس تشرق على الحجر الأسود عند شروق الشمس في الاعتدالين الربيعي والخريفي «بداية فصلي الربيع والخريف» بينما الاتجاه المتعامد على الضلع الواصل بين ركن الحجر الأسود والركن الشامي يأخذ اتجاه شروق الشمس في فصل الصيف. والاتجاه المتعامد على الضلع الواصل بين الركن للحجر الأسود والركن اليماني يأخذ اتجاه شروق الشمس في فصل الشتاء) (شلتوت، مسلم، الكعبة المشرفة والاتجاهات الأربع).

إذن، فالشمس تشرق على الحجر الأسود في الاعتدالين الربيعي والخريفي. لكن باب الكعبة شرقي. أي أنه مرتبط بالاعتدال الربيعي، أي مرتبط برياح الصبا. كما أنه مرتبط بالحجر الأسود الذي يقع قرب الباب. والحجر الأسود مرتبط بالجنوب. إذ يقال لنا أنه كان مخبئاً في جبل أبي قبيس. وأبو قبيس هو الجنوبي بين أخشيبي مكة؛ أي جبلها المركزيين البدئيين، أي قبيس والجبل الأحمر: (الحجر الأسود استودع فيه عام الطوفان، فلما بنى الخليل الكعبة نادى أبو قبيس: الركن مني بمكان كذا وكذا) (ابن الضياء، تاريخ مكة). يضيف الشامي: (وكان أبو قبيس الجبل هذا يسمى الأمين لأن الركن، أي الحجر الأسود، كان مستودعاً فيه) (الشامي، سبل الهدى والرشاد). وان يكون الحجر الأسود، الذي نعتقد أنه رمز العزى عند الجاهلية، مخبئاً في أبي قبيس الجنوبي فهو يعني ان العزى ذاتها مرتبطة بالجنوب. والعزى ممثلة الاعتدالين الربيعي والخريفي. وهي تمثل الاعتدال الربيعي عبر الحجر الأسود، والاعتدال الخريفي عبر الركن المقابل له. والعزى هي الشعرى العبور اليمانية قرينة سهيل اليماني، أي الجنوبي. وهذا يعني أن مقصد الكعبة الأساسي بين العزى وسهيل اليماني، أي أنه جنوب- شرق. يقول فلكي عربي معاصر: (ولقد أثبتت مخطوطات من القرن السابع حتى القرن السابع عشر الميلادي بأن المحور الأكبر للكعبة المشرفة يتجه نحو نقطة شروق النجم سهيل بينما المحور الأصغر يتجه ناحية شروق الشمس في منتصف الصيف) (شلتوت، مسلم، الكعبة المشرفة والاتجاهات الأربع). وهكذا نحن مع سهيل والشعري. فشروق منتصف الصيف، أي الانقلاب الصيفي، هو وقت ظهور الشعري اليمانية، التي يؤشر ظهورها أصلاً على بدء الانقلاب الصيفي، وبدء السنة الشمسية عموماً. إذن. وهذا يعني أن الكعبة معبد جنوبي من حيث الجوهر. فمركزها شرقي جنوبي، أما دبرها فغربي- شمالي. ولو كان الأمر غير ذلك، لكان باب الكعبة غربياً. فالباب هو الذي يحدد المركز والاتجاه.

وفي حديث معروف للرسول وصف الحجر الأسود بأنه يمين الله: (قال ﷺ في الحجر الأسود: هو يمين الله في الأرض، أقامه في المصافحة والتقبيل مقام يمين الملك الذي يصافح بها، لأن الحاج وافد على الملك الأعلى وزائر بيته، فجعل تقبيله الحجر مصافحة له). ويجب في اعتقادنا أن نفهم اليمين هنا من اليمن، بمعنى الجنوب، أي أنه (جنوب الله في الأرض). من أجل هذا فقد رأينا كيف كان مخبئا قبل وضعه في ركنه في أبي قبيس الجنوبي من بين أخشبي مكة. إلا إذا كان الرسول هنا يريد أن يثبت الموقع الديني للحجر الأسود في إطار المصالحة الكبرى بين الحمس والحلة التي حدثت بعد فتح مكة، والتي ثبتت جزءا من شعائر الحمس كشعائر إسلامية. دليل ذلك أن المسلمين الأوائل كانوا يتخرجون من تقبيل الحجر الأسود، كما ورد عن عمر بن الخطاب.

ويدلل على الطابع الجنوبي للكعبة حديث آخر يروى عن النبي: (الكعبة يمانية) (ابن الجاور، تاريخ المستبصر). ويجب أن نفهم كلمة (يماني) هنا بمعنى (جنوبي) لا أكثر. ذلك أن من المستحيل أن تكون مكة يمانية، أي قسما من اليمن، كما حاول بعضهم ان يفهم.

وحين انتصر الإسلام فقد كان الرسول يود لو أنه أعاد بناء الكعبة وجعل لها بابا غربيا، أي لو أنه أعاد التوازن للكعبة، التي وضعت عند الجاهلية لعبادة الآلهة الجنوبية الفيضية الصيفية:

(عن يزيد بن رومان عن عروة عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال لعائشة أم المؤمنين: يا عائشة، لولا أن قومك حديث عهد بجاهلية، لأمرت بالبيت فهدم. فأدخلت فيه ما أخرج منه، وألزقته بالأرض، وجعلت له بابين؛ بابا شرقيا، وبابا غربيا) (البخاري، صحيح البخاري).

في كل حال، يمكن مشابهة تقسيم أركان الكعبة بين القبائل بتقسيم إرث أولاد نزار. فهناك الصريحان، مضر وربيعه، اللذان يهاتلان الحمس والحلة، اللذين لهما الركنان الشمالي والجنوبي، أي الصيف والشتاء. وهناك الخليطان، إياد وأنهار، ويشبهان الطلس بقسميهم البسل والنسل، اللذين لهما الركن الأسود الشرقي ونظيره الغربي، وهما الربيع والخريف. فالربيع والخريف خليط من صيف وشتاء. بالتالي، يفترض أن مضر وإياد هما جنوب-شرق. في حين أن ربيعة وأنهار هما شمال-غرب.

كما يمكن ربط هذا بأولاد قصي: عبد الدار وعبد العزى وعبد مناف. عبد الدار هو الصيف الجنوبي. وعبد مناف هو الشتاء الشمالي، وعبد العزى، أي عابد العزى، هو الاعتدالان الربيعي والخريفي. وحين يضاف ولد رابع (عبد قصي)، فيجب أن نفترض أنه الوجه الآخر للعزى. ذلك أن للعزى وجهين، كما بتنا نعلم.

الفصل الثلاثون

بنات طارق

ما زالت (بنات طارق) اللواتي رجزت هند بنت عتبة باسمهن في معركة أحد مثار جدال منذ عصر التدوين حتى الآن: نحن بنات طارق/ نمشي على النمارق/ إن تقبلوا نعانق/ أو تدبروا نفارق/ فراق غير وامق.

فمن هو طارق هذا؟ ومن بناته هاتيك؟ وما معنى أن يكن بناته؟

وقد زاد من تشويق لغز (بنات طارق) أنهم ربطن، ومنذ وقت مبكر، بالطارق الذي ورد ذكره في سورة الطارق في القرآن: (رأيت الزبير بن بكار قال، في كتاب أنساب قريش: حدثني يحيى بن عبد الملك الهرمزي، قال: جلست ليلة وراء الضحاك بن عثمان الجذامي، في مسجد رسول الله ﷺ، وأنا متقنع، فذكر الضحاك وأصحابه قول هند يوم أحد نحن بنات طارق، ثم قالوا: ما طارق؟ فقلت: النجم، فالتفت الضحاك، وقال: يا أبا زكريا كيف ذلك؟ فقلت: قال الله تعالى: «والسما والطارق، وما أدراك ما الطارق، النجم الثاقب» كأنها قالت: نحن بنات النجم، فقال: أحسنت) (الدميري، حياة الحيوان الكبرى).

من هو طارق؟

وقد بدأ كثيرون عند تصديهم لطارق وبناته بالبحث عن (البنات) لا عن (طارق). أما نحن فسوف نذهب، أولاً، في محاولتنا لحل لغز (بنات طارق) إلى البحث عن (طارق)، منطلقين من أن ثمة بالفعل علاقة بين طارق (بنات طارق) وبين (الطارق-

الثاقب) القرآني. أي أننا سنؤجل البت في أمر (بنات طارق) حتى نحدد أي نجم من نجوم السماء هو الذي يدعى بالطارق. ونعلم أن المصادر العربية قدمت فرضيات عديدة حول هذا النجم، لكن واحدة من هذه الفرضيات لم تدعم بما يكفي من البراهين لجعلها معقولة ومقبولة. وإليك ما جمعه تفسير أبي السعود عن الطارق - الثاقب:

(قيل؛ الطارق: النجم الذي يقال له كوكب الصبح... النجم الثاقب...: النجم المضيء... قيل: هو زحل، وقيل: هو الثريا، وقيل: هو الجدي، وقيل: النجم الثاقب نجم في السماء السابعة لا يسكنها غيره، إذا أخذت النجوم أمكنتها من السماء هبط فكان معها ثم يرجع إلى مكانه في السماء السابعة) (أبو السعود، تفسير أبي السعود). وهكذا، فنحن أمام عدة خيارات: كوكب الصبح، زحل، الثريا، الجدي، أو نجم في السماء السابعة يصعد ويهبط، أي في ما يبدو نجم من النجوم السيارة لا المتحركة في الدب الأكبر في شمال السماء.

أما نحن فنود أن نلتقط (كوكب الصبح) كي نبذل محاولة معه علنا نصل إلى نتيجة ما. وقد افترض بعضهم أن نجم الصبح هذا هو الثريا. ينقل تفسير حقي عن آخرين: (وهو زحل الذي في السماء السابعة لأنه يثقب بنوره سمك سبع سموات أو كوكب الصبح الثريا لان العرب تسميه النجم) (حقي، تفسير حقي). وهكذا فكوكب الصبح هو زحل أو الثريا. وقد شكك أناس في وجود كوكب يدعى كوكب الصبح: (قال ابن المكرم: ما أعرف نجماً يقال له كوكب الصبح ولا سمعت من يذكره في غير هذا الموضع، وتارة يطلع مع الصبح كوكب يُرى مضيئاً، وتارة لا يطلع معه كوكب مضيء، فإن كان قاله متجوزاً في لفظه أي أنه في الضياء مثل الكوكب الذي يطلع مع الصبح إذا اتفق طلوع كوكب مضيء في الصبح، وإلا فلا حقيقة له) (ابن منظور، لسان العرب، جذر صبح). غير أن من الصعب نفي وجود هذا الكوكب. فقد ذكر في خبر عبور خالد بن الوليد للصحراء إلى الشام للمشاركة في حرب الروم. كما أنه ورد في حديث منسوب إلى النبي. أما ذكره في قصة عبور خالد للصحراء، فقد ورد:

(أن محرز بن قريش المحاربي قال لخالد: اجعل كوكب الصبح على حاجبك الأيمن، ثم أمه تُفَضِّ إلى سوى، وكان أدلهم وشاركهم محمد وطلحة. قالوا ولما نزل بسوى وخشي أن يفضحهم حر الشمس نادى خالد رافعا ما عندك قال خير أدركتم الماء وأنتم على الري

وشجعهم وهو متحير أرمذ وقال يا أيها الناس انظروا علمين كأنهما ثديان، فأتوا عليهما، وقالوا: علمان، فقام عليهما فقال اضربوا يمنا ويسرة لعوسجة كقعدة الرجل فوجدوا جذمها، فقالوا: جذم ولا نرى شجرة فقال احتفروا) (ابن عساکر، تاریخ دمشق).

وهذا الخبر شديد الأهمية. فهو يشير إلى أن (كوكب الصبح) نجم من نجوم الهداية والاستدلال في السفر. ومن المحتمل، بناء على ذلك، أن له علاقة بما ورد في سورة النحل في القرآن: ﴿وَالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل:16]. ونجوم الهداية في السفر متعددة. لذا اختلف على هذا النجم الذي به يهتدون: (وبالنجم هم يهتدون، المراد بالنجم الجنس، أو هو الثريا والفرقدان وبنات نعش والجدى) (النسفي، تفسير النسفي). وهناك خبر عن الرسول يقول أنه نجم الجدي في شمال السماء: (وقال ابن عباس سألت رسول الله - ﷺ - عن قوله تعالى «بالنجم هم يهتدون»، قال هو الجدي يا ابن عباس، عليه قبلتكم وبه تهتدون في بركم وبحركم. ذكره الماوردي) (القرطبي، تفسير القرطبي). لكننا نشبه في أن هذا النجم هو سهيل اليماني. فسهيل هو النجم الدليل كما هو معروف. يقول الشاعر: ألا أيها الراكب الذين دليلهم / سهيل اليماني دون كل دليل. وسهيل ضد الجدي، الذي كان في العصور القديمة هو نجم القطب، ونظيره الجنوبي. فهو أشبه أن يكون نجم القطب الجنوبي.

بناء على فرضنا هذا، والذي سوف نحاول البرهنة عليه، نحن نظن أن خالد بن الوليد قد وضع هذا النجم على حاجبه - أو على جانبه في رواية أخرى. وكان خالد، كما نعرف، يرغب في أن يعبر إلى بلاد الشام عبر طريق مخالف للطريق الرسمي المعروف، لمفاجأة الروم من وراء ظهورهم. لذا فقد كانت هناك معارضة شديدة لخطته خوفا من نتائجها، وخوفا من مغامرات خالد وتهوراته، من قبل الأدلاء كلهم تقريبا: (ودعا خالد الأدلة، فارتحل من الحيرة سائراً إلى دومة، ثم طعن في البر إلى قراقر، ثم قال: كيف لي بطريق أخرج فيه من وراء جموع الروم! فإن استقبلتها حبستني عن غياث المسلمين، فكلهم قال: لا نعرف إلا طريقاً لا يحمل الجيوش، يأخذ الفذ الراكب، فإياك أن تغرر بالمسلمين) (الطبري، تاريخ الطبري). والتغريب هو التعسف والعبور في طرق غير معروفة وخطرة. لكن واحدا منهم، هو محرز بن حريش المحاربي، اقترح على خالد طريقاً محددًا، قائلاً له: (اجعل كوكب الصبح على حاجبك الأيمن، ثم أمّه [أي اقصدته] تفض [أي

تصل] إلى [موقع] سوى؛ فكان أدلهم) (الطبري، تاريخ الطبري). وقد نجحن الخطة، ووصل خالد إلى ما أراد. بذا، فنحن نعتقد أن خالد سار واضعا سهيلا اليماني على حاجبه الأيمن، أو جانبه اليمن، حتى وصل إلى سوى.

ولدينا حديث منسوب إلى الرسول فيه ذكر لكوكب الصبح يؤيد دعوانا بقوة، أي هذا الكوكب هو سهيل اليماني:

(عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «علي يزهر بأهل الجنة كما يزهر كوكب الصبح بأهل الدنيا». أخرجه أبو الخير القزويني. ويزهر: يضيء، يقال: زهرت النارُ زهراً: أضاءت) (العصامي، سمط النجوم العوالي). ومع أن أخذ كلمة يزهر بمعنى يضيء هنا ممكن، فإن معنى الكلمة الأكثر دقة هنا ربما كان هو الانفراد والتفرد. ولو صح هذا، فهو يقدم دعماً لفرضية أن سهيلا هو كوكب الصبح فعلاً. فقد استخدم هذا الفعل (يزهر) لوصف النجم سهيل اليماني عند العرب بشكل خاص. إذ تقول العرب: (أما ترى الفحل يزهر؟ يراد سهيل. شبهه في اعتزاله الكواكب بالفحل إذا اعتزل الشول [جماعة النوق] بعد ضرابه [مجامعته]. وقيل سمي به لعظمته. وقال ذو الرمة: وقد لاح للساوي سُهَيْلٌ كأنه/ قريع هجانٍ دُوسٍ منه المساعِرُ) (الزبيدي، تاج العروس). يضيف الزمخشري: (ويقال: أما ترى الفحل كيف يزهر؟ يراد سهيل شبه في اعتزاله الكواكب بالفحل إذا اعتزل الشول بعد ضرابه. قال ذو الرمة: وقد لاح للساوي سُهَيْلٌ كأنه/ قريع هجان عارض الشول حافر) (الزمخشري، أساس البلاغة).

وهكذا، فسهيل اليماني النجم يوصف بأنه الفحل، أي الجمل الذكر، لأن الذكر حيوانه كإله. كما يوصف بأنه (يزهر) أي يتفرد ويذهب وحده، كما لو أنه فحل اكتفى بعد وصال نياقه، وذهب بعيداً عنهن. يؤكد ذلك أن العرب تصف سهيلا بأنه كوكب منفرد: (ومنها سهيل، وهو كوكب أحمر منفرد عن الكواكب) (القلقشندي، صبح الأعشى). بالتالي، فحين يقول الرسول عن علي أنه يزهر في الجنة فهو يقصد أن علياً يتفرد عن غيره من نزلائها، أي أنه يأخذ فيها موقعا متفردا وفريدا خاصا، كما هو الحال مع سهيل في سماء الدنيا. ونعتقد أنه طال الحديث تحريف بسيط كي يتوافق مع تفسير (يزهر) بمعنى (يضيء). ونظن أن الأصل يجب أن يكون شيئا ما كالتالي: (علي يزهر في الجنة كما يزهر كوكب الصبح في الدنيا). أي علي يتفرد في الآخرة كما يتفرد سهيل في السماء الدنيا.

كوكب الصبح ، أم كوكب الصباح ؟

ويجب علينا، ربما، أن نلفت الانتباه هنا إلى أن كل المصادر العربية الكلاسيكية تسمي هذا الكوكب باسم (كوكب الصبح) لا (كوكب الصباح). وثم فقط مصادر قليلة ومتأخرة هي التي تدعوه باسم (كوكب الصباح). وقد تكون هذه نقطة حاسمة في التعرف على هذا الكوكب. أي أن الفارق بين الصبح والصباح قد يكون وسيلتنا الفعلية للتعرف على هذا النجم.

ونظن أنه تجب قراءة الاسم بفتح الصاد لا بضمها، أي (الصَّبْح) لا (الصُّبْح)، بمعنى: الفياض، أو المحمر، أو بالمعنيين معا. فجزر صبح يعطي معنى كما معنى السقي. يقول طرفة بن العبد: متى تَأْتِيَنِي أَصْبَحُكَ كَأَسَا رَوِيَّةً، أي أسقيك كأساً. ويقول عمرو بن كلثوم:

ألا هبني بصـحـنك فاصـبـحـينا ولا تبقي خمـور الأندرينا
ولا تخفى علاقة سهيل بالسقي. فهو جالب الماء والفيض. وما زال الناس يقولون حتى الآن: (إذا طلع سهيل زاد السيل). لكننا سوف نناقش مسألة سهيل ومائه لاحقاً. إذن، فكوكب الصبح قد تعني: الكوكب الساقى، أو هما معا.

كما أن جذر صبح يعطي معنى الحمرة بوضوح: (قال الليث: الصَّبْحُ شدة الحمرة في الشَّعر، والأَصْبَحُ قريب من الأَصْهَبَ... ورجل أَصْبَحُ اللحية: للذي تعلق شعره حُمْرَةً، ومن ذلك قيل: دَمٌ صِبَاحِيٌّ لشدة حمرة؛ قال أبو زيد: عَيْطٌ صُبَاحِيٌّ من الجَوْفِ أَشَقْرًا وقال شمر: الأَصْبَحُ الذي يكون في سواد شعره حمرة؛ وفي حديث الملائكة: إن جاءت به أَصْبَحَ أَصْهَبَ؛ الأَصْبَحُ: الشديد حمرة الشعر) (ابن منظور، لسان العرب، جذر صبح). ونحن نعلم أن سهيل اليهاني كوكب أحمر: (ومنها سهيل، وهو كوكب أحمر منفرد عن الكواكب، ولقربه من الأفق كأنه أبداً يضطرب، وهو من الكواكب اليمانية، قال ابن قتيبة: وطلعه عن يسار مستقبل قبلة العراق. قال: وهو يرى في جميع أرض العرب، ولا يرى في شيء من بلاد أرمينية) (صبح الأعشى، القلقشندي). وكل هذا يجعل من سهيل المرشح الأول لكي يكون الطارق، وتكون بناته هن (بنات طارق). غير أن (النجم الثاقب) يمكن أن يكون أحمر وفيضياً أيضاً.

النجم الثاقب

أثار وصف القرآن للطارق بأنه (النجم الثاقب) جدالا ما يزال مستمرا. ورأت الغالبية أن الثاقب تعني: المضيء. لكننا نعتقد أن الثاقب هنا تقودنا إلى الحمرة مما يقوي من فرضية أن (كوكب الصباح) يعني الكوكب الأحمر. فجذر ثقب العربي يعطي معنى الحمرة: (الثَّقِيب... الشَّدِيدُ الحُمْرَة) (الفيروزآبادي، القاموس المحيط). يضيف تاج العروس: (الثَّقِيبُ... والثَّقِيبَةُ: الشَّدِيدُ الحُمْرَة مِنَ الرِّجَالِ والنِّسَاءِ، يُشَبَّهَانِ بِلَهَبِ النَّارِ فِي شِدَّةِ حُمْرَتِهِمَا) (الزبيدي، تاج العروس).

كما أن هذا الجذر يعطي أيضا معنى تدفق السائل: (وَتَقَبَّتِ النَّاقَةُ تَتَّقُبُ تُقُوبًا، وهي ثاقِبٌ: غَزَرَ لَبْنُهَا... ويقال: إنها لثَّقِيبٌ مِنَ الإِبِلِ، وهي التي تُحَالِبُ غِزَارَ الإِبِلِ، فَتَغْزُرُهُنَّ) (ابن منظور، لسان العرب، جذر ثقب). يضيف الزمخشري: (ثقب غزر الناقة، وناقة ثاقب. وعن أبي زيد يقال: إن الفلانة لثقيب، وهي الغزيرة تحالب غزار الإبل فتغزرها، وقد ثقت ثقابة أي للغزر فيها منافذ، ونوق ثقب. ومنه: ثقب عود العرفج، وثقب إذا جرى فيه الماء وأورق). يزيد ابن سيده: (ووثقت الناقة تثقب ثقوبا، وهي ثاقب: غزر لبنها) (ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم). وهذا يعني أن كوكب الصبح قد تعني أيضا: الكوكب الفياض، كوكب الفيض والماء.

غرب طارق

وفي الحق فإنه يبدو أن لدينا دليلا مباشرا من الشعر يربط طارقا بالماء، وبالماء الغزير على وجه الدقة. ففي أرجوزة لعمار بن طارق جاء:

اعجل بغرب مثل غرب طارق
ومسجد أمـرٍ من أيـمـانق
ليس بأنياب ولا حقائق

وتروى الأبيات على الشكل التالي كذلك:

أعجل بغرب مثل غرب طارق

وَمَنْجُنُونَ كَالآتِ تَانِ الْفَارِقِ
مَنْ أَثَلِ ذَاتِ الْعَرُضِ وَالْمَضَائِقِ
أَوْ هَكَذَا أَيْضًا:

أَعْجَلْ بَغْرِبٍ مِثْلِ غَرْبِ طَارِقِ
يُؤَدِّ لِلجِيرَانِ وَالْأَصَادِقِ

والمصادر العربية كانت مشغولة بتفسير كلمات (أيانق) و (فارق) وغيرها. لكنها لم تحدثنا عن (غرب طارق)، ولم تقل لنا من هو طارق هذا، إما لأنها لا تعرف، أو أنه معروف حد أنه لا يستدعي الشرح. بالتالي، فقد تركتنا حيرانين تجاه طارق الذي له دلو شهير يبذل للجيران والأصدقاء. فالغرب هو الدلو الضخم: (الغَرْبُ دلو عظيمة من مَسْك ثور... ومنه قول لبيد:

فَصَرَفْتُ قَصْرًا، وَالشُّؤُونَ كَأَنهَا غَرْبٌ، نَحَبُّ بِهِ الْقُلُوصِ، هَزِيمٌ
وقال الليث: الغَرْبُ، في بيت لبيد:... هو الدَّلُو الكَبِيرَةُ. وفي حديث الرؤيا: فأخذ الدلو عمر، فاستحالت في يده غَرْبًا؛ الغَرْبُ، بسكون الراء: الدلو العظيمة التي تُتَّخَذُ من جلد ثور، فإذا فتحت الراء، فهو الماء السائل بين البئر والحوض) (ابن منظور، لسان العرب، جذر غرب).

إذن، فقد كان لطارق دلو عظيمة جدا. ونحن نعلم أن وجهي الكون، الفيضي الصيفي والشتوي يتبديان كدلوين، أو يمثلان كدلوين، وأن دلو الصيف الفيضي منها هو الأعظم. كما نعلم أن حركة هذا الدلو تبدأ مع ظهور الشعري، ثم تبلغ قمته مع طلوع سهيل اليماني، لتنتهي آخر الصيف بالفيضان العارم للنيل. بالتالي، فليس من الجرأة المبالغ فيها أن نقول أن طارقا صاحب الغرب- الدلو هو ذاته طارق بنات طاق، وهو ذاته طارق النجم الثاقب في القرآن، إنه طارق الفيض الذي يغرف بغيره ويصب على العالم.
أي أننا مع سهيل اليماني.

مطعم الطير

وكننا في كتابينا السابقين (عبادة إيزيس وأوزيريس في مكة) و(ذات النحيين) قد أوضحنا أن سهيلا على علاقة باللات، وأن سهيلا واللات على علاقة بالصنم (مجاوز الرِّيح)، أي ساقى الخمر، الذي كان منصوبا على الصفا. وليس غريبا أن يكون سهيل على علاقة بهذا الصنم، فكلاهما ساق رطب فياض. كما كنا بينا في الكتابين إياهما أن الصنم النقيض لمجاوز الريح هو صنم (مطعم الطير) المنصوب على المروة، المرتبط بمناة، والذي يقوم تقليده على تقديم (الذبيحة) كالذبيح عبد الله بن عبد المطلب، الذي يشبه الذبيح إسماعيل. لكننا لم نكن نعي تماما لم كان على أتباع هذا الصنم تقديم ذبيحة مثل عبد الله. كنا ندرك أن هذه الذبيحة يجب أن تكون طعاما للطير، كما هو واضح من اسم الصنم (مطعم الطير). كما كنا ندري أن هذا الصنم على علاقة بحية، وان الصراع بين الحية والطائر هو صراع بين وجهي الكون- الإله، وبين صنمي مجاوز الريح ومطعم الطير. فمجاوز الريح وإله يتمثلان بطائر، ومطعم الطير وإله يتمثلان بحية. كما كنا ندرك أن تدفق دم الذبيح مرتبط بتدفق ماء زمزم. فقد نذر عبد المطلب أن يذبح ابنه إذا عثر على عين زمزم. وقد فعل ذلك رمزيا حينما عثر عليها.

غير أننا الآن ندرك أن الذبيحة تقدم لإله (مجاوز الرياح)، أي ساقى الخمر. فعين زمزم تنتمي للماء السفلي، والماء السفلي يخص الإله (مجاوز الرياح)، أي الإله اللات، أي سهيل اليماني. والآلهة من هذا الطراز تتمثل بطائر، فالآلهة في صيفها طيور، أو غرانيق عُلَى، وفي شتائها أفاع. لذا فالذبيح يقدم طعاما للطير. من أجل هذا وضع عبد المطلب لحم فداء ابنه عبد الله على رؤوس الجبال كي تأكله الطير. بذنا دعي بـ (مطعم الطير). عليه ربما كان علينا أن نفترض أن ابنه الذبيح يجب أن يكون (مطعم الطير) بالكسر، أي طعام الطير. وقد كان على عبد المطلب أن يقدم الضحية لأنه استخدم ماء زمزم القادمة من الأسفل. فهذا الماء لا يخصه ولا يخص إلهه، بل يخص إله مطعم الطير. إلهه هو إله الماء العلوي، ماء المطر. من أجل هذا، رأينا كيف أن الغراب هو في الواقع من حدد مكان حفر زمزم. فقد سمع عبد المطلب هاتفا يقول له: (أحفر زمزم. قال: وما زمزم؟ قال: لا تنزع ولا تدم، تسقي الحجيج الأعظم، وهي بين الفرث والدم، عند نقرة الغراب الأعصم-

قال: وكان غراب أعصم لا يبرح عند الذبائح مكان الفرث والدم- وهي شرب لك ولولدك من بعدك) (ابن سعد، الطبقات الكبرى). وهكذا، فالغراب هو من حدد بنقرته مكان عين زمزم. وقد نكون أمام (نُقرة) بالضم، أي الثقب أو الفتحة التي فتحها الغراب. أي أن ثقب عين زمزم هو نُقرة الغرب. ولأنها تخصه وتخص إلهه، فهو يقيم عند هذه الفتحة وعند الفرث والدم، أي حيث تقدم الأضاحي له ولإلهه لأنه سمح باستخدام الماء السفلي للشرب. من أجل هذا نرى الإله (إنكي) السومري، إله الماء السفلي السومري، مصحوبا بغراب. ولذلك أيضا نرى الغراب دوما حاضرا في توضيحات الإله ميترأ. وهو هناك لأن الأضحية له، ولإلهه. هي طعامه وخبزته.

طارق وبناته

نأتي الآن إلى بنات طارق.

تعطينا المصادر العربية جملة أخبار عن بنات طارق:

1- أن بنات طارق نساء عاديات من بني إياد، أنشدن هذه الأرجوزة يوم ذي قار، وأن هند بنت عتبة تمثلت بها يوم أحد: (تمثلت [بهذا الرجز، وإنه لهند بنت طارق بن بياضة الإيادية، قالت في حرب الفرس) (السهيلي، الروض الأنف). وحرب الفرس هي يوم ذي قار.

2- أن (بنات طارق، هن بنات العلاء بن طارق بن أمية بن عبد شمس، سمين بجدهن، يضرب بهن المثل في الحسن والشرف) (القلقشندي، صبح الأعشى). ويبدو أن الخبر عن رؤية السيدة عائشة لبنات طارق يخص بنات طارق هؤلاء: (أخبرني الحرمي قال حدثنا الزبير قال حدثني محمد بن يحيى عن جده غسان بن عبد الحميد قال: رأيت عائشة زوج النبي ﷺ بنات طارق اللواتي يقلن:

نحن بنات طارق

نمشي على النار

فقالت: أخطأ من يقول: الخيل أحسن من النساء) (أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني). يدل

على ذلك أن حديث عائشة تحدث فقط عن جمال بنات طارق، لا عن شيء آخر.

3- وهناك خبر آخر يقول أن بنات طارق من بني مالك بن كنانة: (أخبرني الحرميّ ابن أبي العلاء، قال: حدّثنا الزبير بن بكّار، قال: حدّثني محمّد بن يحيى عن جدّه عبد الحميد، قال: كان يعلى بن منية ويكنّى أبا نفيس، وسمعت غير جدّي يقول اسمه يحيى، وهو من بني العدويّة من بني تميم من بني حنظلة، تزوّج امرأة من بني مالك بن كنانة يقال لها زينب، ولهم حلف في بني غفار، وهي من بنات طارق اللاتي يقلن:

نَحْنُ بَنَاتُ طَارِقِ
نَمُشِي عَلَى النَّارِ

(الأصفهاني، الأغاني)

وحسب الثعالبيّ، نقلا عن الزبير بن بكّار، فبنات طارق بن أمية بن عبد شمس هن ذاتهن بنات مالك بن كنانة: (أتهن بنات العلاء بن طارق بن الحارث بن أمية بن عبد شمس بن المرفّع من كنانة، يضرب بهنّ المثل في الحسن والشرف) (الثعالبي، ثمار القلوب). بالتالي، فهن التي رأتهن عائشة وأعجبت بجمالهن. عليه، يصعب أن نقبل أنهن هن اللواتي قلن: (نحن بنات طارق). فقد رجزت بالأرجوزة قبلهن بنات طارق الأيادي يوم ذي قار. وما دامت هند قد تمثلت بالأرجوزة في يوم احد، فإنه يحق للمرء أن يفترض أنها أرجوزة حربية.

ويقول باحث حديث: (نرجح احتمال أن تكون «بنات طارق» منتميات إلى قبيلة كنانة أحد فروع قريش... إلا أن هذا التّرجيح يُبقي مسألة الانتماء إلى قبيلة بكر بن وائل عالقة، ونحن لا نرى حلاً لها إلا اعتبار أن الانتماء إلى «النجم الطّارق» لم يكن حكراً على نساء قريش، بل ربّما شاركتهنّ فيه نساء أخريات من قبائل شتى كقبيلة بكر بن وائل. فهل كان الأمر يعني نوعاً من التّنظيم ذي الطّابع الدّينيّ المتعلّق بالنّجم «الطّارق = الثريا = العزّي» أو المتعلّق بالنّجوم عموماً؟) (الحاج سالم، محمد، ملاحظات أوليّة حول تنظيم نسويّ دينيّ عند عرب الجاهليّة).

وعنوان مبحث السيد سالم يشير إلى أين وصل المعاصرون في طرح قضية (بنات طارق). فعنده أن هناك تنظيماً نسوياً ما في الجاهلية كان يدعى (بنات طارق)، وهو في

أغلب الظن تنظيم قرشي. لكن لو كان هناك مثل هذا الشيء في مكة لعرفنا عنه أكثر مما وردنا في الأخبار.

لكن الحديث عن رابطة نسوية ما ليس جديدا. فقد تحدث عنه توفيق فهد في كتابه (الكهانة العربية). وقد أورد موقف هلدار القائل بأن بنات طارق مثلن رابطة شعائرية ما، لكن فهد بدا متشككا في هذا الموقف: (وقد عزز [هلدار] تفسيره هذا بالتفسير الذي قدمه عن بنات طارق الذي، في رأينا، ليس أكثر من صورة متولدة عن الدور الكهاني الذي كانت تمارسه النساء داخل الجيش الذاهب إلى الحرب) (فهد، توفيق، الكهانة العربية، 2007، ص 103). عليه، ففهد يعتبر وجود بنات طارق نتاجا لدور كهان النساء في الحرب، وليس رابطة شعائرية خاصة. ولا بد أنه بنى هذا الرأي من واقعة أن الأرجوزة غنيت يوم ذي قار ويوم أحد.

أما نحن فنعتقد أن أرجوزة بنات طارق ليست مجرد أرجوزة حربية. فهي مرتبطة بالنجم طارق. وهناك ما يشير إلى أن إيادا ربما كانت تتعبد للإله في مظهره الصيفي الفيضي، الذي سهيل اليماني أحد أسماؤه. دليل ذلك أن (صاحب الصرح) من إياد.

وصاحب الصرح هذه يشبه ان يكون نبيا من أنبياء الجاهلية، أي أنه شخصية دينية: (قال ابن الكلبي: أول من قال ذلك وكيع بن سلمة بن زهير بن إياد، وكان ولي أمر البيت بعد جرهم فبنى صرحاً بأسفل مكة عند سوق الخياطين اليوم وجعل فيه أمة يقال لها حزورة، وبها سميت حزورة مكة، وجعل في الصرح سلماً فكان يرقاه ويزعم أنه يناجي الله تعالى) (الميداني، مجمع الأمثال). وثمة نقطتان في هذا التصريح يشيران إلى أن هذا الرجل كان كاهنا للإله في مظهره الفيضي الصيفي:

الأولى: أنه صاحب صرح. وهذا يجعله شبيها بفرعون القرآن الذي بنى صرحا كي يصل إلى السماء: ﴿يَهْمَنُ ابْنَ لِي صَرَحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ [غافر: 36]. وفي سورة غافر: ﴿يَهْمَنُ ابْنَ لِي صَرَحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ [غافر: 36] ﴿أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَذِبًا﴾ [غافر: 36-37]. وفرعون نقيض موسى المرتبط بالحية. أنه فيضي صيفي.

الثانية: أنه بنى سلما في الصرح. يقول شاعر إيادي:

ونحن إِيَاد عبيد الإله ورهط مُنَاجِيهِ فِي السَّلَامِ

وهذا يذكر يعقوب وسلمه. فقد صعد يعقوب نحو السماء في سلم. ونحن نعلم أن يعقوب جنوبي، فهو يقيم في جبل جرزيم الجنوبي في نابلس. وهذا ما يؤكد أن نبي إِيَاد هذا صيفي فيضي، أي مرتبط بسهيل اليمني، أي الجنوبي، وأمثاله. بالتالي، يصبح مفهوم ما لم غنت نساء إِيَاد أرجوزة (نحن بنات طارق). فهن عبادات النجم طارق- سهيل.

أما حول وجود رابطة نسوية تسمى (بنات طارق)، فنحن لا نملك تأكيدا لهذا. وفي ما يخص مكة، فنحن نميل إلى أن أرجوزة هند كانت تشير بالفعل إلى طارق النجم، لكن بمعنى عام جدا، وليس بمعنى الرابطة الشعائرية. فهند وصويجاتها يعلن قائلات: نحن عابدات نجم طارق. وإذا تذكرنا أن غالبية قريش كانت على مذهب الحمس، المرتبط بالإله الفيضي الصيفي، أي بمجاوز الريح الخمري، وباللات، أي بسهيل اليمني في نهاية الأمر، فإننا نستطيع أن نفهم لم قالت هاتيك النسوة أنهن من بنات طارق.

لكن إذا كانت هذه الرابطة موجودة، وكانت أرجوزة بنات طارق إشارة لها، فلا بد لها أن تكون رابطة تشبه رابطة (عبادات باخوس). وهذا ما يقودنا إلى ديونيسوس.

عبادات باخوس

وديونيسوس هو أيضا إله الفيض والتدفق: (لم يكن الإله ديونيسوس إله الخمر فقط - كما يعتقد البعض... لدينا مناقشات بلوتارخس التي تشير إلى أن ديونيسوس إله كل شيء طبيعي متدفق: إنه السائل الحيوي الموجود في الكروم، والنسخ الجاري في فروع الشجرة النامية، والدماء المتدفقة في شرايين الحيوان الصغير. بل إن كل التيارات الجارفة) (يوربيدوس، عبادات باخوس، 1997، ص 54). وحين نتحدث عن (السائل الحيوي الموجود في الكروم، والنسخ الجاري في فروع الشجرة النامية)، فلا بد أن نتذكر ما أوردناه أعلاه عن شجر العرفج: (ثقب عود العرفج، وثقب إذا جرى فيه الماء وأورق) (يوربيدوس، عبادات باخوس، 1997، ص 55). وقد كان لديونيسوس، في ما يبدو لنا، نساء يتبعنه يشبهن (بنات طارق) المفترضات إن وجدن. لكن المشكلة أن ثمة شواش يوناني عظيم بشأن ديونيسوس، يكتمل نهائيا عند الرومان. ويصبح معه ديونيسوس هو باخوس - كما بينا في مكان آخر -

مع أن باخوس يجب أن يكون نقيض ديونيسوس، أي مثل (بكو) السومري والأبك (ذو بكة) العربي، أي نعمة الكون الشتوية السفلى القمحية، في حين أن ديونيسوس شبيه (مكو) السومري، والمكاء العربي، أي نعمة الكون الفيضية الصيفية الخمرية. دليل ذلك أن صيغة اسم باخوس Bachus الروماني تعود إلى باكوس Bakchos اليوناني. والصيغة اليونانية في ما يبدو على علاقة بالاسم الفريجي الذي حدثنا عنه هيرودتس في تاريخه، أي Bekos. فقد جادل المصريون القدماء بأنهم أقدم الشعوب على الأرض. وأراد الفرعون (بسميتاك) أن يحسم الجدل نهائياً حول هذا الموضوع. فكان أن التقط طفلين من عامة الناس، وسلمهما لراع عزلهما في كوخ عن العالم، ومنعهما من سماع كلام الناس. وبعد أن مضى عليهما عامان على هذا الوضع جاءهما الراعي: (فقاما يستقبلانه وأيديهما ممدودة، وهما يصيحان بكلمة بيكوس). وبعد بحث: (واستقصاء عرف [بسميتاك] أن هذه الكلمة تعني الخبز بلغة الفريجين. وبناء على هذه الواقعة تنازل المصريون عن دعاوهم وسلموا بقدم الفريجين) (هيرودت، تاريخ هيرودت، 199، ص 133-134).

هذه، في الحقيقة، قصة ميثولوجية عن من هو الأقدم من الآلهة، تنتهي بأن تقرر بأن الإله المرتبط بالخبز هو الأقدم. إنه أقدم من الخمر، ومن إله الخمر. لكن المهم أن (بيكوس) ربما على علاقة بـ (باخوس). وهو ما يعني أن الاسم (باخوس) ربما عنى الخبز في الأصل. أي أنه نقيض خمرة ديونيسوس. فالعالم ينقسم إلى خبز وخمر، إلى بارد وحار، إلى جاف ورطب، إلى بطيء التخمر وسريع التخمر، إلى حزين وباسم، إلى ساكن ومتدفق. والثاني من هذه الثنائيات هو ديونيسوس شبيه المكاء العربي، وشبيه ساقى الخمر (مجاوز الريح)، أما الأول فهو باخوس، شبيه ذي بكة العربي، وشبيه (مطعم الطير).

لكن اليونان والرومان خلطوا بين وجهي الكون، وبين إلهي هذين الوجهين. فصار لدينا خلطة مشوشة من ديونيسوس - باخوس. وهو ما جعل باخوس القمحي يتبدى كما لو أنه خمري. ولعل حقيقة أن سهيل اليباني، الذي هو أوزيريس الفيضي، لا يرى في أوربا، لأنه يكون تحت خط الأفق بالنسبة لها، تقع في جذر الشواش اليوناني الروماني. وعدم رؤية أوربا له واقعة معروفة في المصادر العربية. وتقول المصادر العربية أن سهيلا لم يكن يرى في إسبانيا إلا من جبل واحد دعي باسم (جبل سهيل).

على كل حال، بسبب هذا الخلط تحولت (عابدات باخوس) في مسرحية يوربيدوس التي بنفس الاسم إلى عابدات ديونيسوس. وهاتيك العابدات رابطة نسوية شعائرية يضعن رموزا لها علاقة بباخوس- بكو: الحية، جلد الغزال، المخصرة. وكن يقمن بطقوسهن في الجبال في عز الشتاء، الأمر الذي يؤكد أنهن مرتبطات بالإله الشتوي، لا بالإله الصيفي.

(كانت الرقصات الجبلية الشتوية التي تقيمها الباخيات توصل إلى شعيرة أخرى ذات شقين: الشق الأول هو التمزيق، والثاني هو الالتهام. أي أن الراقص المتعبد عندما يسيطر عليه الجنون الإلهي يكون قد أصبح تواقا إلى تمزيق جسد حي ثم التهامه نيئا، معتقدا أن المتعبد قد أصبح بهذه الطريقة- هو الإله نفسه. عندئذ يصل المتعبد إلى أقصى مراحل التوحد مع الإله. وصف يوربيدوس في تراجيديا عابدات باخوس عملية التمزيق مرتين وعملية الالتهام مرة واحدة. لكن الملاحظ أنه يسهب في وصفه لعملية التمزيق، بينما يكتفي بمجرد الإشارة إلى الالتهام) (يوربيدوس، عابدات باخوس، 1997، ص 56).

أما الحيوانات التي تقتل في هذه الطقوس الشعائرية فكلها مرتبطة بالإله في مظهره الشتوي، أي الأبولي، لا الديونيسوسي: (تشير المصادر القديمة إلى أن الضحية التي يمزقها المتعبد ويلتهمها تكون ثورا أو غزالا أو أفعى أو أسدا. ولعل هناك علاقة بين هذه الفكرة وما يقوله يوربيديس على لسان فتيات الكورس حيث تطلب عابدات باخوس من إلههن أن يظهر لهن في شكل ثور أو أفعى أو أسد) (عابدات باخوس، 1997، ص 57). الثور، الغزال، الحية، الأسد، هي حيوانات باخوس- بكو. كما أن العابدات كن يلتفنن بجلود الغزلان، ويضعن الحيات على رؤوسهن. بالتالي، لا يمكنهن أن يكن ديونيسوسيات أبدا. فكل شيء فيهن يعارض ديونيسوس.

لكن لأنهن ربطن بديونيسوس فقد أضيفت إليهن الخمر. ونحن نقترح أنه كانت هناك رابطتان شعائريتان؛ واحدة لديونيسوس ترتبط بالخمر وباللبلاب ربا، ويمكن أن نسميها (عابدات ديونيسوس). وواحدة ترتبط بالحيات والغزلان، أي بالقمح في نهاية المطاف، وهي ذاتها: (عابدات باخوس).

أما بنات طارق شبيهات فهن، إن وجدن حقا، سيكن، في ما نرى، شبيهات بالرابطة
الخمرية، أي رابطة عابدات ديونيسوس. فهن بنات سهيل اليماني الفيضي الخمري. أي
أنهن، في الواقع، من مذهب الحمس لا مذهب الحلة، الذي كان في ما يبدو مذهب الأكثرية
في قريش. والحمس هم من كانوا عماد الحرب ضد الإسلام في بدر وفي أحد وما بعدهما.

المصادر

1. الآبي، أبو سعد منصور بن الحسين، نثر الدر في المحاضرات: www.alwaraq.net
2. الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة: www.baheth.info
3. أدروب، محمد أدروب محمد، لغة البجة؛ علاقات لغوية: <http://bejaculture.org/Elagat.html>
4. الأزرقبي، أبي الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار: www.alwaraq.net
5. الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، www.alwaraq.net
6. ابن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد، شرح نهج البلاغة: www.alwaraq.net
7. ابن الأثير المؤرخ، علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري، الكامل في التاريخ: www.alwaraq.net
8. ابن الأثير المحدث، مجد الدين بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، www.alwarraq.net
9. ابن إسحق، محمد بن إسحاق بن يسار، السيرة النبوية، islamport.com
10. ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن حبيب البغدادي، المحبر: www.alwaraq.net
11. ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن حبيب البغدادي، المنمق في أخبار قریش: www.alwaraq.net
12. ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوي: www.islamprt.com
13. ابن تيمية، أحمد، دقائق التفسير: www.alwaraq.com
14. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، الأذكياء: www.alwaraq.net
15. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، غريب الحديث: www.alwarraq.net
16. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن، المنتظم في التاريخ: www.alwaraq.net
17. ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد بن علي، التذكرة الحمدونية: www.alwaraq.net
18. ابن حزم، علي، جمهرة الأنساب: www.alwaraq.net
19. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ بن خلدون: www.alwaraq.net
20. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، الاشتقاق: www.alwaraq.net
21. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، جمهرة اللغة، www.alwaraq.net
22. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبرى: www.alwaraq.net
23. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل الضرير، المخصص في اللغة: www.alwaraq.net

24. أبو السعود، محمد العمادي، تفسير أبي السعود: www.islamport.com
25. ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل الضرير، المحكم والمحيط الأعظم: www.alwaraq.net
26. ابن السكيت، يعقوب بن إسحق، إصلاح المنطق: www.alwaraq.net
27. ابن سيد الناس، عيون الأثر في المغازي والسير: www.alwaraq.net
28. ابن طولون، شمس الدين محمد بن علي، فص الخواتم فيما قيل في الولائم: www.alwaraq.net
29. ابن كثير، الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل، البداية والنهاية: www.alwaraq.net
30. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم بن قتيبة المروزي، غريب الحديث: www.islamport.com
31. ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، العقد الفريد: www.alwaraq.net
32. ابن عساكر، الحافظ، تاريخ دمشق: www.alwaraq.net
33. ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية: www.alwaraq.net
34. ابن عباد، الصاحب إسماعيل، المحيط في اللغة: www.alwaraq.net
35. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق، الفهرست: www.alwaraq.com
36. ابن المجاور، جمال الدين أبو الفتح يوسف بن يعقوب، تاريخ المستبصر: www.alwaraq.net
37. ابن المطهر، المطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ: www.alwaraq.net
38. ابن ماکولا، أبو نصر علي بن الأمير أبي دلف، الإكمال: www.alwaraq.net
39. ابن منظور، لسان العرب
40. ابن فارس، أبي الحسين أحمد، مقاييس اللغة: www.awu-dam.org
41. ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، سيرة ابن هشام: www.al-islam.com
42. البري، محمد بن أبي بكر الأنصاري التلمساني، الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة: www.3lsoot.com
43. بشير، سليمان، مقدمة في التاريخ الآخر؛ نحو قراءة جديدة للرواية الإسلامية، القدس، 1984
44. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، www.islamport.com
45. بدج، السير ولس، الديانة الفرعونية؛ أفكار المصريين القدماء عن الحياة الأخرى، ترجمة سامي اليوسف، دار أزمنة، 1999
46. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف: www.alwaraq.net
47. بن سلام، أبو عبيد القاسم، غريب الحديث: www.alwaraqn.net
48. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، دلائل النبوة: www.islamport.com
49. برهان، محمد، نساء حول الرسول: islamport.com
50. بدر الخريف، 2007، الإقط والزبدة والسمن البلدي، الشرق الأوسط، الاثنين 24 سبتمبر، العدد 10527
51. البكري، أبو عبيد، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال: www.alwaraq.net
52. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن بن موسى، سنن البيهقي الكبرى: www.al-islam.com

53. بن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير: www.islamprt.com
54. النيفاشي، شرف الدين أبو العباس احمد بن يوسف، سرور النفس بمدارك الحواس الخمس: www.alwaraq.net
55. الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب: www.alwaraq.net
56. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح في اللغة: www.alwaraq.net
57. الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان: www.alwaraq.net
58. الجواليقي، موهوب، شرح أدب الكاتب: www.alwaraq.net
59. الجابري، الدكتور محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم؛ الجزء الأول في التعريف بالقرآن، ص 83، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2006
60. الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، شرح العقيدة الطحاوية: www.islamport.com
61. الحاج سالم، محمد، بنات طارق؛ ملاحظات أولية حول تنظيم نسوي ديني عند عرب الجاهلية، <http://www.alawan.org>، 25-5-2012
62. الحلبي، برهان الدين، السيرة الحلبية: www.alwaraq.net
63. الحسني، جمال محمد ناصر، الإله سين في ديانة حضرموت القديمة، رسالة ماجستير، جامعة عدن، كلية الآداب، شعبة التاريخ القديم، 2006
64. الحموي، ياقوت، أبو عبد الله بن عبد الله، معجم البلدان: www.alwaraq.net
65. الحريري، أبو محمد القاسم بن عبي، درة الغواص في أوهام الخواص: www.alwaraq.net
66. حسين، طه، في الشعر الجاهلي، دار الجديد؛ عن طبعة مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة 1926
67. حقي، اسماعيل حقي الخلوقي، تفسير حقي: www.islamport.com
68. الحنبلي، ابن رجب عبد الرحمن بن أحمد، التخويف من النار: www.islamprt.com
69. الخليل، بن أحمد، العين، www.alwaraq.net
70. الدار قطني، علي بن عمر، سنن الدار قطني: www.islamport.com
71. الدميري، كمال الدين، حياة الحياة الكبرى: www.alwaraq.net
72. الدينوري، ابن قتيبة عبد الله بن مسلم، المعارف: www.alwaraq.net
73. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام: www.islamprt.com
74. الذهبي، الحافظ شمي الدين، سير أعلام النبلاء: www.islamport.com
75. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، محاضرات الأدباء: www.alwaraq.net
76. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، مفردات غريب القرآن: www.alwaraq.net
77. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف: www.altafsir.com
78. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، المستقصى من أمثال العرب: www.alwaraq.net
79. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث، www.alwaraq.net

80. الزيد، عبد الله بن أحمد بن علي، مختصر تفسير البغوي: www.islamprt.com
81. الزبيدي، مرتضى محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس: www.islamport.com
82. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر تفسير السعدي: www.islamprt.com
83. السيوطي، جلال الدين، لباب النقول في أسباب النزول: www.islamprt.com
84. السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام: www.alwaraq.net
85. سحاب، فيكتور، إيلاف قريش: رحلة الشتاء والصيف، كمبيونشر والمركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1991
86. السمعي، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور، كتاب الأنساب: www.alwaraq.net
87. الشيباني، بو عمرو إسحاق بن مرار، الجيم: www.alwaraq.net
88. الشوك، علي، جولة في أقاليم اللغة والأسطورة، ص 128، دار المدى، ط2، 1999
89. شلتوت، د. مسلم، الكعبة المشرفة والاتجاهات الأربع الجغرافية الأصلية ودلالاتها الفلكية
90. www.m-shaltout.com
91. الشامي، محمد بن يوسف الصالحي، سبل الهدى في سيرة خير العباد: www.alwaraq.net
92. شحرور، محمد، النبي محمد ص كان أمياً وكان يقرأ ويكتب: www.balagh.com
93. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن أبي القاسم، الملل والنحل: www.alwaraq.com
94. الصاغاني، رضي الدين الحسن بن حيدر علي، العباب الزاخر: www.islamport.com
95. الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري: www.alwaraq.net
96. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري أو: تاريخ الرسل والملوك: www.alwaraq.net
97. الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، بيان مشكل الآثار: www.islamport.com
98. الضبي، المفضل بن محمد بن يعلى بن سالم الضبي، أمثال العرب: www.alwaraq.net
99. العجلوني، إسماعيل، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، www.marefa.org
100. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: <http://www.islamport.com>
101. العسقلاني، ابن حجر أبو الفضل الحافظ أحمد بن علي، فتح الباري في شرح صحيح البخاري: www.almeshkat.net
102. العزاوي، عباس، عشائر العراق: www.alwaraq.net
103. عرفان، محمد حمور، المواسم وحساب الزمن عند العرب قبل الإسلام، مؤسسة الرحاب الحديثة- بيروت، 2000
104. العصامي، سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، www.alwaraq.net
105. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن مهران، الأوائل: www.alwaraq.net
106. فازو، نبيل، الرسول المتخيل؛ قراءة نقدية في صورة النبي في الاستشراق؛ «مونتغمري واط ومكسيم رودنسون»، منتدى المعارف، بيروت، 2011

107. فريرز، جيمس، الفولكلور في العهد القديم، الجزء الأول، ترجمة: د. نبيلة إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ص 305.
108. فهد، توفيق، الكهان العربية قبل الإسلام، ترجمة: حسن عودة وردة بعث، دار قدمس، 2007
109. الفيروزآبادي، القاموس المحيط: www.alwaraq.net
110. قاموس الكتاي المقدس، شرح كلمة مظال/ عيد المظال: www.St-Takla.org
111. www.alwaraq.net
112. القرآن الكريم
113. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، تفسير القرطبي أو: الجامع لأحكام القرآن: www.alwaraq.com
114. القاضي، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبة الأنصاري، الآثار، www.alsunnah.com
115. القلقشندي، أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا: www.alwaraq.com
116. الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط
117. الكلبي، أبو المنذر هشام بن أبي النصر محمد بن السائب، أنساب الخليل: www.alwaraq.net
118. المغيري، عبد الرحمن بن حمد بن زيد، المنتخب في ذكر نسب قبائل العرب، www.alwaraq.net
119. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم islampost.com
120. مقاتل، بن سليمان الأزدي، تفسير مقاتل: www.alwaraq.net
121. المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد، الأزمنة والأمكنة: www.alwaraq.net
122. المسعودي، المسعودي، علي بن الحسين بن علي، التنبيه والإشراف: www.alwaraq.net
123. الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد، مجمع الأمثال: www.alwaraq.net
124. مرجليوث، ديفيد صمويل، أصول الشعر الجاهلي، ترجمة د. إبراهيم عوض، دار الفردوس، 2006
125. نولدكه، تاريخ القرآن، مؤسسة كونراد- أديناور، ترجمة د. جورج تامر، بيروت، 2004
126. النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب: www.alwaraq.net
127. فليكو فسكي، إيمانويل، البشرية تفقد الذاكرة، ترجمة فاروق عبد القادر، العروبة للدراسات والأبحاث، ط 1
128. الواقدي، محمد بن عمر، المغازي: www.alwaraq.net
129. موني، برناديت، المعجم الوجيز في اللغة المصرية بالخط الميروغليفي، ترجمة ماهر جويجاني، دار الفكر للنشر والدراسات والتوزيع، القاهرة، 1999
130. المقرئ، تقي الدين، كتاب المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار المعروفة بخط المقرئ: www.alwaraq.net
131. منهج تحقيق المخطوطات ومعه كتاب: شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام لابن وحشية، دار الفكر، دمشق، 2003
132. المسعودي، علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب: www.alwaraq.net

- .133 محمد، زكريا، ذات النحيين؛ المثال الجاهلية بين الطقس والأسطورة، دار الأهلية، عمان، 2011
- .134 المقدسي، شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء البشاري، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: alwaraq.net
- .135 نولدكه، تاريخ القرآن، مؤسسة كونراد- أديناور، ترجمة د. جورج تامر، بيروت، 2004
- .136 النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، تفسير النسفي: www.islamport.com
- .137 النجار، محمد، هوامش على كتاب «تاريخية الدعوة المحمدية في مكة» لهشام جعيط، الثلاثاء 28 حزيران يونيو 2011 www.alawan.org
- .138 النيسابوري، حسن بن محمد، تفسير النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: islamport.com
- .139 النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، شرح النووي على مسلم: www.islamweb.net
- .140 الهندي، المتقي علاء الدين، كنز العمال في سنن الأفعال والأفعال: www.alwaraq.net
- .141 النابلسي، عبد الغني، تعطير الأنام في تفسير الأحلام: www.alwaraq.net
- .142 اليميني القرطبي، أبو الحسن، التعريف بالأنساب والتنويه بذوي الأحساب: www.alwaraq.net
- .143 هيروودت، تاريخ هيروودت، ترجمة كمال الملاخ، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1999
- .144 الوطواط، برهان الدين بن يحيى بن علي الكتبي، غرر الخصائص الواضحة وعرر النقائص الفاضحة: www.alwaraq.net
- .145 الواحدي، علي بن أحمد، أسباب نزول القرآن: www.alwaraq.net
- .146 يزللي، عمر، متكئات القراءة الاستشرافية للموروث الثقافي الجاهلي، http://amaryezli.blogspot.com
- .147 يورييدوس، عابدات باخوس، ترجمة د. عبد المعطي شعراوي، مقدمة المترجم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط 1، 1997
- .148 اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي: www.alwaraq.net
- .149 James Frazer, The Golden Bough, A touchstone book published by Simon and Schster, New York, 1996
والترجمة من الكاتب
- .150 Pinch, Geraldine, Egyptian Mythology, 2002, page165
والترجمة من الكاتب

فهرس

5	مقدمة
11	الفصل 1: الطوائف الثلاث
21	الفصل 2: الطلس
29	الفصل 3: طقوس الخمس، وطقوس الحلة
35	الفصل 4: طواف العري
45	الفصل 5: دخول البيوت من ظهورها
51	الفصل 6: قبة الأم وبيت شعر
57	الفصل 7: أبناء نزار الأربعة
63	الفصل 8: الطواف بالحذاء
71	الفصل 9: لم يجزوا شعراً، ولا ظفراً
77	الفصل 10: لا يتدون بناتهم
87	الفصل 11: الشركاء
93	الفصل 12: لم يحولوا بين مرضعة ورضاعها
99	الفصل 13: لقط الجلة
105	الفصل 14: تأقيط الإقط
111	الفصل 15: رجب مضر ورجب ربيعة
131	الفصل 16: حركة الماء العذب في الكون
137	الفصل 17: المطيبون ولعقة الدم
159	الفصل 18: معنى اسمي المطيبين ولعقة الدم
165	الفصل 19: عطر منشم
175	الفصل 20: قریش البطاح وقریش الطواهر
181	الفصل 21: المجبرون
191	الفصل 22: رحلة الشتاء والصيف
209	الفصل 23: أصحاب الفيل
225	الفصل 24: الأميون في القرآن: أهم الأحناف
243	الفصل 25: الصابئة والحناف والحلة
253	الفصل 26: حين استدار الزمان إلى هيئته الأولى
267	الفصل 27: الأمة الوسط
277	الفصل 28: إبراهيم كبش القطيع
289	الفصل 29: بجانب الغربي
305	الفصل 30: بنات طارق
321	المصادر

