مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها

الموقع الإلكتروني: https://uqu.edu.sa/jll

شعائر القصيدة الأولى: أصول الطللية في تلبيات قبل الإسلام وسيمياء المناسك

Rituals of the First Poem: The Origins and Semiotics of Ruins Lamentation in Pre-Islamic "Talbiyat"

د. فتحي أحمد صالح الشرماني*

قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة تعز، الجمهورية اليمنية

Dr. Fathi Ahmed Saleh Alshormani*

Department of Arabic Language and Literature, College of Arts, Taiz University, Republic of Yemen

الملخص:

نحت هذه الدراسة منحًى ثقافيًا/ أركيولوجيًا في تفسير الظاهرة الطللية، بالنظر إلى جدليّة التقديس والتدنيس والشعيرة والشعريّة الماثلة في نصوص التّلْبِيات الوثنيّة ومناسك الحج قبل الإسلام، التي نرصد من خلالها جملة مؤشراتٍ على أن القصيدة الأولى لم تولد إلا مكتملة البنية؛ بفعل استيحاء النظام التلبوي إبّان صعود نجم مكة، وبروز الذاتية وشعرية الجمهور منتصف القرن الثالث للميلاد. وتفترض الدراسة أنّ طبيعة التقديس الوثني اقتضت أن يأخذ الخطاب التلبوي شكل التوثيق الطقوسي لغرضٍ حِجاجي أمام القوى الغيبية؛ إذ إنهم يقفون على قداسة البيت الحرام بوعي طللي يعكس قلق الذات الوثنية إزاء مضاهاتهم إياه بكعبات مزيّفة، كما أنهم يتوسّلون بذكر ما عانوا في الرحلة من مشاقّ، لاسيما الوصف التعويذي للناقة التي توصلهم إلى أشرف غاية. وبما أنّ انتهاك التقديس في الوثنية يأتي علامةً على التقديس؛ فكثير من التلبيات تُفصح عن قصد مزدوج – ديني ودنيوي – كان حاسمًا في زحزحة الشعيرة الجمعية إلى شعرية القصيدة. ويتضح – بالنظر في خارطة الحج الوثني – أنّ البنية الثلاثة للقصيدة جاءت صدًى لبنية الطقس الشعائري الممتدّ في ثلاث مراحل يقضيها الحاج/ الشاعر في الجغرافيا الوثنية للمشعر الحلال، بجوار الآلهة وقوى الإلهام الرابضة في ضواحي مكة؛ كي ترضى عنه وتلهمه الخطاب الشعائري/ الشعري، ومن ثم يحصل على إجازة الشعيرة/ القصيدة قبل وصوله إلى فناء الكعبة وتضرّعه إلى إله هذا البيت العتيق.

الكلمات المفتاحية: التلبيات، المناسك، الوثنية، الطّللية، القصيدة.

Abstract:

This study employs cultural approach in interpreting the phenomenon of ruins lamentation through the dialectic of sanctification and desecration, ritual and poetry, which is evident in the texts of pagan "talbiyat" (hymns) and Hajj rituals in the pre-Islam era. It argues that the nature of pagan sanctification required that "talbiyat" was a form of ritual documentation with a purpose of argument before unseen powers, through the pilgrims standing up to the holiness of the Sacred House. They were aware that ruins reflect the anxiety of the pagan self while it compares the Holy sacred house with fake Sacred Houses, as well as pleading to God by mentioning what they had suffered on the journey. Since violating sanctification in pagan culture was seen as a sign of desecration; Many pagan "talbiyat" reveal a dual of religious and worldly purposes that was decisive in shifting the collective ritual to the poetics of the poem. Looking at the map of the pagan Hajj, it becomes clear that the three-part structure of the poem echoes the structure of the ritual Hajj extending over three stages, the pilgrim/poet roam in the pagan geography of the non-sacred, seeking inspiration, satisfaction and blessing of the gods residing on the outskirts of Mecca, which, in turn, inspire him with the ritual/poetic discourse, and then he can proceed with composing hymns /poem before arriving at the courtyard of the Ka'aba and praying to the actual God of this Ancient House.

Keywords: Talbiyat/hymns, Rituals, Paganism, Ruins, Poem.

*المؤلف المراسل: د. فتحي أحمد صالح الشرماني

البريد الالكتروني الرسمي : fathi9595@gmail.com

Doi: https://doi.org/10.54940/ll52967344

1658-8126 / © 2024 by the Authors.

Published by ***J. Umm Al-Qura Univ. Lang. Sci. and Lit.***

سردية مكة/ شعرية الشعيرة:

عزز الشعور بالانتماء الذي يكون استقرار المجتمع ثمرةً له[1]، ولما تم ترسيخه من أنساق في أدائية هذه الطقوس، من منطلق أنها تجسد "مبدأ الانتقال والعبور من الدنيوي إلى القُدسي، ومن ثم ممارسة الفعل المؤثر الناتج عن مبدأ الانخراط والمشاركة"[2]، وتقتضي فلسفة التقديس مكانًا وزمانًا تحددهما الطقوس؛ لتحقيق هذه الغاية[3].

وحيثما وُضِع أول بيت للعبادة يَجمَع الناس كانت أكبر سردية ثقافية قد تأسست في هذا الوجود، فمكّة المكرّمة هي أمّ القرى، وفيها يتوّحد الخلق في المكان والزمان المحدّدين؛ لتجديد اليقين بوحدة الخالق والثناء عليه، والمشاعر/ المعالم المقدسّة هنا ليست مجرد آثار أو رموز تجسد تاريخ الرسالات التي حفظت هذه الحقيقة، وإنما هي رمزية حيّة ومتجددة وسرمدية لهذه الحقيقة، لمعبود أوحد حيٍّ لا يموت، ومعنًى ماثلٍ في الوجود لا يتبدّل، ومخلوق يتمكّن بحرمة المكان والزمان من إنجاز ثقافة الحمد في سلوكيات تعبدية تنمّي وعي الذات بوجودها، وتعزّز علاقتها بالآخر، لاسيما أن يكون في اختتام الحج بشعيرة الرجم نفيٌ للصّنمية وارتقاء بالتفكير، وأن تكون الوثنية قديمًا قد بدأت بأخذهم أحجارًا من الحرم يقدّسونها ويطوفون حولها إذا خرجوا من مكّة كما تشير الأخبار[4]؛ فهو إقصاء تامٌ للفطري/ الطبيعي، وانهماك في الرمزي/ الثقافي؛ لتظهر عملية التقديس في شكل من الوعي الطللي الذي ينشغل معه الذهن الوثني بالأثر لا الموضوع، وبالمجاز لا الحقيقة.

يربط المؤرخون تحوّل مكّة رسميًّا إلى الوثنيّة بشخصية عمرو بن لُحَي ولا يرسمون لذلك تاريخًا دقيقًا، لكنها كما يبدو لنا مرحلةُ تشكُّلٍ ثقافي جديد في عصر سيادة مكة، كان عنوانها اختلاط الديني بالسياسي، وبروز الذات القبَلية بعد سقوط سلطة المعبد ونموذجها القومي عند السبئيين[5]، إذ يتجسد في شخصية عمرو بن لُحَي البعد الديني بوصفه كاهنًا، إلى جانب البعد السياسي بوصفه ملكًا على خُزاعة[6]، فبدت الوثنية هنا أقرب إلى أن تكون وثنية شعبية تقوم على تمثيل رمزي للآلهة في أصنام متعددة، ولابد أن يكون للخطاب موقع مهم في سيرورات التغيير، مقدمًا صورة واضحة عن تفاعلات السلطة بمفهومها الثقافي مع حركة التاريخ، في ظل ما تبديه السلطة دائمًا من إصرار على أن "تتعامل مع التغيّر التاريخي بكيفيةٍ تحفظ لها جملة معينة من الثوابت المتعالية"[7]، فهنا سيكون الشعر هو النموذج البارز للشعيرة بما أنهما في الذهن القديم معطيان دلاليان: صوتي، وحركي لفعل واحد هو (شَعَر)[8]، فتلبية إبراهيم – عليه السلام – تتحول إلى أناشيد شعبية حرة تباشر بها الجماهير مخاطبة الإله، وتبثّ همومها الجمعية إليه بدون واسطة، وكلما اضمحلّ الوعي بالتوحيد ؛ نظرَ العقل الوثني إلى المعالم المقدسة في البلد الحرام بوصفها تاريخًا متقادمًا؛ فكان يخيّل إليهم أنهم بتلك الآلهة المنصوبة حول الكعبة وما جاورها قد عمروا الحياة في المكان، وجعلوا الماضي مستمرًا في الحاضر بشكل جديد.

وأن يكون الحج إلى البيت أبرز مفاعيل هذا التّحول[9]؛ فهذا يعني أن يتحول المُقَدَّس في ظل الانحراف الوثني إلى عالم من الإثارة والغموض، بما أن الرمز هو لغة المُقدَّس "القادرة على تجسيد غموضه وإبهامه وتعدّدية أبعاده ومعانيه، وكذا تحويل تعبيراته وتجلّياته إلى تعبيرات وتجليات كونية"[10]، إلى حد أن هذا المقدس يتجلى بدلالة مزدوجة، أي بإحالة هذا المُقدّس نفسه إلى الدنيوي (المُدنَّس) كما هي رؤية الأنثربولوجيين[11]، ونجد لهذا التداخل صورتين في المناسك الوثنية، إحداهما: تحوّلُ شعيرة السعي بين الصفا والمروة إلى طوافٍ حول صنمين، تقول الأسطورة: إنهما رجل وامرأة ارتكبا الفاحشة في الكعبة فمُسِخا حجرين[12]، والأخرى: إصرار الفكر الوثني على مزج الإحرام بمظاهر ترى النظرية الثقافية في الطقوس الدينية مظهرًا للتديّن ي

---

(1) ينظر: عماد، عبد الغني، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة. ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2016م، ص128.

(2) الزاهي، نور الدين، المقدّس والمجتمع، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011م، ص77.

(3) ينظر: كايوا، روجيه، الإنسان والمقدّس، ترجمة سميرة ريشا، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010م، ص37.

(4) حول تقديس حجارة الحرم، ينظر: علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط2، دار الساقي، بيروت، 1993م، ج11، ص76، 77.

(5) حدث ذلك بفعل متغيرات سياسية ودينية واقتصادية وثقافية متعددة قادت إلى تفكّك الدولة السبئية منتصف القرن الثالث للميلاد (ينظر: المفصل في تاريخ العرب الإسلام، ج8، ص636، 637، و: عبد الله، يوسف محمد، أوراق في تاريخ اليمن وآثاره، ط2، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، 1990م، ص50، 51، 204، 205، 249، والحوفي، أحمد محمد، الحياة العربية من الشعر الجاهلي، ط2، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، (د، ت)، ص37، وضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي. ط24، دار المعارف، القاهرة، 2003م، ص119.

(6) ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج7، ص14.

(7) نصار، ناصيف، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ط2، دار أمواج للنشر والتوزيع، بيروت، 2001م، ص400

(8) ينظر: الغانمي، سعيد. ينابيع اللغة الأولى: مقدمة إلى الأدب العربي منذ أقدم عصوره حتى حقبة الحيرة التأسيسية، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، 2009م، ص39.

(9) ينظر: تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي، ص119، وعبد الرحمن، إبراهيم، التفسير الأسطوري للشعر الجاهلي، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع3، أبريل 1981م، ص131، 132.

(10) المقدّس والمجتمع، ص76.

(11) ينظر: جيرار، رينيه، العنف والمقدّس، ترجمة: سميرة ريشا، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009م، ص433.

(12) ينظر: ابن الكلبي، أبو المنذر هشام، الأصنام، تحقيق: أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، (د، ت)، ص9.

فرائحية لا تخلو من جذور أسطورية كالتصفير والتصفيق أثناء الطواف[13]، وهو سلوك أبطله القرآن بقوله تعالى: [وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً] [14].

لا يهمنا من أمر هذا التداخل بين التقديس والتدنيس سوى أنه علامةٌ على نمط التفكير الثقافي الذي شكّل الأساس الأركيولوجي للوعي الشعائري/ الشعري حتى بلغ مرحلة النضج بظهور القصيدة، فأسطورة إساف ونائلة نفت المقدَّس الحقيقي – الذي هو مقدَّس كوني يجسّد تشاركيّة الذكورة والأنوثة (الشدة واللين/ القوة والضعف/ العقل والعاطفة) في بناء الحياة وأداء حق العبودية للخالق بإعمار الأرض واتباع السنن لاستغلال ما أودعه في هذا الكون من أجل الإنسان – وهو المعنى الماثل في قصة إسكان هاجر وإسماعيل بمكة [في وادٍ غير ذي زرع]؛ لتعيد إلى الأذهان الحكمة في القصة الأولى (إسكان آدم وحواء في الأرض)، فتكون الكعبة بجدلية (الحركة والوقوف) من حولها هي قلب هذا الكون النابض بالحياة، بوصفها تجسيدًا حيًا لجدلية الدنيوي والأخروي.

فالعقل الوثني حين فقد الوعي بحقيقة الوجود هيمن عليه الشعور بمأساوية الحياة، ومضى بهذه الأسطورة يرسّخ الاستسلام للقدر المحتوم، مُنشَدًّا إلى التفكير بالخطيئة الأولى (أكل آدم وحوّاء من الشجرة وخروجهما من الجنة)، وثنائيّاتها الحتميّة (المرغوب والممنوع، والخلود والفناء، والملهاة والمأساة)، أي أن الإنسان الوثني هنا ترك ثقافة الفعل والإنجاز التي تجسدها شعائر الحج، وانشغل بردّة الفعل (الإحساس بالبؤس والرغبة في العودة إلى عالم المثل)، مؤسسًا بذلك لنزعة القلق الوجودي التي اكتملت صورتها عند الشعراء؛ بل إنه تغافلَ عن الوعي بالشراكة بين الذكورة والأنوثة في عبودية الاستخلاف، وانشغل بالشراكة بينهما في الخطيئة، وكأن الرجل هنا لا يعترف بالأنثى شريكةً إلا في مجال الغواية؛ لتكون الأنثى هي وحدها سبب هذا البؤس مثلما يتردد في الميثولوجيا القديمة، وهذا هو الأساس الثقافي لشعرية الفحولة التي أفرزت فكرة (العاذلة).

فلأن الخطيئة في الإنسان مفتاح الالتذاذ والاستمتاع، مثلما أنها مفتاح الندم والقلق والاسترجاع؛ اقتضت هيمنتها على الذهن الوثني أن يكون مجال التفكير والشعور والاعتقاد ماضويًا مأساويًا تطهيريًا في وعاء جمالي رامزٍ ومعبّر، وفي هذه الحال ستغدو شفاهية الخطاب الشعائري توثيقًا طقوسيًا احتجاجيًا أمام الآلهة يقوم مقام النصوص المنقوشة على الصخور لتخليد الفعل/ الأثر، بما يحول دون نسيان هذه القوى الغيبية التي لا يثق العقل الوثني باستجابتها، ولذلك فهو يستعين عليها بالأثر والرمز، مثل جرح الهَدْي قبل مباشرة الحج، وتلطيخ جدران الكعبة بدمائه أو كساء بعض الأصنام بجديد الثياب، كما يستعين بالطقوس السحرية، مثل إشعالهم نارًا في جبل أبي قُبَيْس؛ ليتكهنوا بمن يضمر الغدر فيحذّرون منه، أو نار الاستسقاء في جبل ثَبِير في مشهد احتفالي يتقدمهم فيه سادة القوم[15].

فسيميائية النار هنا مظهر لتداخل الديني والدنيوي، لاسيما أن تكون هذه السلوكيات الشعائرية مبنيّة على أساطير تفسّر قضايا الوجود، منها أن آدم هو من سمى جبل أبي قبيس بهذا الاسم؛ حين اقتبس منه النار وأعطاها لبنيه من بعده[16]، والمعلوم أن الأسطورة تعتمد في بنيتها اللغوية على الظلال السحرية للألفاظ؛ ولذلك يعد الشعر عند بعض الدارسين – من أمثال فراس السواح– إفرازًا للأسطورة[17]، وهو رأي يدعمه تيقّنُ عادل البياتي بأن أغراض الشعر الجاهلي لم يكن منشؤها الأول إلا دينيًا سحريًا بين أروقة المعابد القديمة[18]، وكعبة مكة هي أم المعابد وأكبرها حضورًا وشهرةً طيلة مراحل الانحراف الوثني، ومناسك الحج فيها هي أعظم طقوس التديّن سعةً ورمزيةً وامتدادًا عابرًا للأزمان والأمم[19]. وفي ظل هذا النشاط السيميائي المكثف سيكون الخطاب الشعائري هو الناظم التعويذي الذي يتضافر فيه صوت التلبية الوثنية مع حركة المنسك لتعزيز الوعي الجمعي، حتى أخذت هذه العملية شكلًا جديدًا بتطور المقدّس/ الكهانة إلى المدنّس/ الشعرية حين توسّعت المعاني وجاء صوت الشاعر يتناغم مع حركة المجتمع، وأخذت الشعرية بمواقف الأطلال والرحلة وضعًا مشابهًا للحالة الطقوسية تمامًا؛ بما أن الطقوس الدينية "مشاهد تكرارية وتحيينية للحظات أصلية سابقة"[20].

وهذا هو شأن المقدَّس حين يتحول إلى غير المنطقي؛ فهو يستدعي فنون الإيهام والتخييل لتمنحه القبول والقدرة على التأثير[21] ، ولذلك ستأخذ الشعرية مواصفات المقدَّس نفسها، كالإيحاء والغموض والسلطة التي ينال بها الشاعر مكانة رفيعة تجيز له ما لا يجوز لغيره بحسب تعبير الغذامي[22]، لاسيما أن يكون الموقف الشعري في حضرة الآلهة خلال موسم الحج،

---

[13] للتوسع في معرفة الطقوس البكائية/ الفرائحية المرتبطة بأساطير الخصوبة وعودة الإله الميت ينظر: السواح، فراس، الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية، ط2، دار علاء الدين، دمشق، 2001م، ص143.

[14] الأنفال، الآية 35. وينظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م، ج13، ص522– 526.

[15] تنظر هذه السلوكيات المرتبطة بالشعائر في: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج11، ص202، 221، 388، و" ج12، ص275، وج7، ص403، والربيعي، فاضل، إساف ونائلة، أسطورة الحب الأبدي في الجاهلية. ط1، دار جداول، بيروت، 2012م، ص42.

[16] ينظر: خان، محمد عبد المعين، الأساطير العربية قبل الإسلام، مطبعة لجنة الترجمة والتأليف والنشر، القاهرة، 1937م، ص100.

[17] ينظر: الأسطورة والمعنى، ص22.

[18] ينظر: القيسي، نوري وعادل البياتي، ومصطفى عبد اللطيف، تاريخ الأدب العربي قبل الإسلام، ط2، منشورات جامعة بغداد، بغداد، 2000م، ص42– 56.

[19] لاسم الكعبة ومكة حضور في المصادر الشرقية القديمة بوصفها المركز الديني للعرب (ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج7، ص9– 12، والشريف، أحمد إبراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول، دار الفكر العربي، بيروت، "د، ت"، ص87– 90).

[20] المقدّس والمجتمع، ص77.

[21] ينظر: هاوزر، أرنولد، الفن والمجتمع عبر التاريخ، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2005م، ص49، 50.

[22] ينظر: الغذامي، عبد الله محمد، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 2005م، ص210، 211.

فتتهيأ الفرصة للكاهن أن يستعرض سلطته أمام الجموع، ويتحول إلى صوت جماهيري ينطق باسم الجماعة، بمعنى أن يصبح شاعرًا.

أما الطواف المقرون بالمُكاء والتصدية ففي سيميائيته ما يؤسس لتغليب الذاتي النسقي وازدواجية القصد في الخطاب الشعائري؛ ذلك أن الذهن الوثني يصرّ بهذا التناقض على التلهّي عن كتابية الحركة التي تجسدها رمزية الطواف في ملّة إبراهيم، والانشغال بممارسات شفاهية تلبّي رغبات وجدانية تأثيريّة تخلّ بالمعنى الجوهري للشعيرة، ومردّ ذلك في رأينا إلى أن الموقف التعبّدي لدى الإنسان القديم ظل مشحونًا بعملية إيهام مكثف جعلت العقل الوثني مشتّتًا بين فكرة حضور الإله وغيابه، وبين الفطري والثقافي؛ فتضاربت مشاعر الرهبة والرغبة والخوف والرجاء التي نظّمها دين الله في الثنائيات المكّيّة (الإحرام والتحلّل، والوقوف في المشعر الحلال والحركة في المشعر الحرام، ورجم الشيطان وتقبيل الحجر الأسود)، وكان المهم أن تكون الغلبة في الأخير لهذه الذاتية الناهضة التي خرج بها المقدس إلى مجال الدنيوي، وخرجت بها الشعيرة إلى مجال الشعر.

من هنا فقد كانت رؤية ثاقبة من الغذامي أن يجعل قانون الرغبة والرهبة أساسًا للشعرية العربية، فهو يؤكد أن هذا القانون أصبح أساسًا إبداعيًا وشرطًا للفحولة الشعرية، وهو النسق الثقافي المحرك للخطاب، فلا تعي الذات الثقافية كينونتها ولا تفهم القيم ولا تؤديها إلا من خلاله[23]، وإن كان الغذامي يربط بداية هذا التفحيل بظاهرة التكسّب، وتنقّل الشعراء بين الممالك في أطراف الجزيرة أواخر العصر الجاهلي، وتحريك الإبداع الشعري بين الرغبة في العطاء والرهبة من الحاكم[24]، فالذي يظهر لنا أن السلطة السياسية لم تكن إلا وريثًا للسلطة الدينية في إضفاء طابع رسمي على الخطاب، فقبل بلاط الحاكم الممدوح كانت مناسك مكّة ولطائم الملوك إليها ووفود الحجيج الممثلة لقبائلها ورؤسائها. وقبل أن يفطن فحول الشعراء لتقصيد القصيد كان خطاب التلبيات التي هي بحسب عادل البياتي أقدم النصوص الدينية عند العرب[25].

وقبل امتداح الآخر السياسي كان الفخر بالذات الثقافية، لاسيما منذ زمن سيادة مكة والتحولات الوثنية واللغوية وبروز الذات القبلية، وفي الأخبار أن الحجيج بعد فراغهم من أداء المناسك كانوا يتخذون من إقامتهم في مشعر منًى مواقف للمفاخرات والمنافرات وإثارة الحميات والعصبيات، ولذلك أطلقوا على مكان هذه التجمعات اسم (صُفَيّ السِّباب) أي شعب السِّباب[26]، وهي الحالة النسقية التي وثّق لها القرآن بقوله تعالى: [فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا][27]، بناءً على إشارةٍ قبلها بآيتين: [ولا جِدالَ في الحَجّ][28]، فهذا الجدال يرسم أمامنا حقيقة التثقيف المزدوج الذي ينتقل بالذهن الوثني من القيم السامية التي ترسخها الشعائر، وتؤكد بها معاني الرحمة والحب والسلام والتعارف والتشارك، إلى القيم الفحوليّة التي يرسّخها الشعر، وتستنهض أنساق التمركز حول الذات وإلغاء الآخر والاحتكام إلى القوة.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فهل يمكن القول: إن بنية القصيدة الجاهلية بوحداتها الثلاث (المقدّمة، الرحلة، الغرض) جاءت استيحاءً لرسمية طقس مكة والخطاب الشعائري/ الشعري المعبّر عنه؟ ألا يكون المخيال الجمعي – بدويًا وحضريًا على السواء – قد تهيأ بهذه التجربة الروحية/ الدنيوية لإنجاز أكثر من لوحة في بنية القصيدة الأولى، وتلقّيها كما هي بوصفها كلًا لا يتجزأ، قبل أن يكون ثمة قلق وجودي أو حضاري أو فني أو مصلحي حمل أوائل شعراء القصيدة على استدعاء هذا النوع من الافتتاح في كل مرة يفكر الواحد منهم بقول أبيات في أيّ غرض؟ ألا تكون أول قصيدة عربية قد قيلت عند أول بيت وضع للناس وشُدّت إليه الرحال، وظل يجمعهم على شعريةٍ سواء، بعد أن كان يجمعهم زمن التوحيد على كلمةٍ سواء؟

سيجري في هذه الدراسة فحص الخطاب التلبوي وخارطة التقديس المرتبطة بالحج الوثني قبل الإسلام؛ للتأكد من صحة هذه الفرضية في محورين اثنين، أحدهما: يدرس التوثيق الطقوسي بوصفه أساسًا ثقافيًا للخطاب الافتتاحي، والآخر: يتناول ازدواجية القصد الشعائري المؤسِّسة لواقعية الرؤية/ الغرض الشعري.

أولًا: التقديس التعويذي/ التوثيقية الطقوسية

صحيحٌ أن التلبيات الوثنية في شكلها وأوزانها أراجيز، ولم يأتِ شيءٌ منها بشكل القصيد[29]، ولكن يتضح بالنظر في بنية التلبية أن قالبها الفني ظلّ وعاءً لكثير من المعاني التي تشكل أصلًا ثقافيًا قديمًا للتقاليد الفنية التي رست عليها القصيدة الجاهلية، وأبرز ذلك الوقوف على البيت/ الأثر وذكر الرواحل التي توصلهم إلى أشرف غاية، ووصف ما يكابدون من مشاق في الرحلة وأهوال الطريق.

الوقوف على البيت

تحفل كثير من التلبيات الوثنية بتقديس المكان/ بيت الله الحرام وجعله مفتتح الخطاب، بما أن التلبية من "لَبَّ بالمكان لَبًّا وأَلَبَّ أَقام به ولزمَه"[30]،

---

[23] ينظر: المرجع نفسه، ص149.

[24] ينظر: المرجع نفسه، ص100، 118.

[25] ينظر: البياتي، عادل جاسم، أصالة الوحدة العربية في أقدم النصوص الدينية: تلبيات الجاهلية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ع28، 1981م. ص34.

[26] الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، دراسة وتحقيق: علي عمر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2003م، ج2، ص271.

[27] البقرة، الآية 200، وينظر: تفسير الطبري، ج4، ص196- 198.

[28] البقرة، الآية 197.

[29] ينظر: المعري، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق: عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، ط9، دار المعارف، القاهرة، 1993م، ص537.

[30] ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج1، دار صادر، بيروت: (د،ت)، مادة (لبب)، ص729.

وبما أن الحجّ هو القصد[31]، فهم إذن يرون الحج لوذًا بالإله واعتصامًا بالمكان المقدس لتجديد الإقرار بالعبودية، كما هو الأمر في تلبية خولان: (لبّيكَ ربَّ البنيانْ، هذا حجيجُ همدانْ)[32]، وقد يأتي هذا الوقوف متأنيًا ليتغنوا بجماليات البيت وما هو عليه من النور والعظمة، مثلما نجد في تلبيةٍ لعك والأشعريين، جاء فيها[33]:

نَحُجُّ لِلرحمنِ بيتًا عَجَبا
مُستَتِرًا مُظَبَّبًا مُحَجَّبَا

فالستر والتزيين يجعل الكعبة المشرفة مثار عجب واستلهام وروحانية، وتحفيز للتفكير بالرحمن الإله الواحد الذي في السماء، وكأن هذا البيت ظل طيلة عصور الانحراف الوثني هو وحده من يوقد مشاعل التوحيد في نفوسهم كلما زادتها حجب الشِّرك سديمًا وظلمةً بتجسيدهم فكرة الألوهية في أشكال مادية زعموا أن روح الإله تسكن فيها، وجرى مع هذا التجسيد تقديس بيوت الوثنية المستنسخة من الكعبة، فلا يُحرِمون ولا يَحلّون إحرامهم إلا من عندها[34].

من هنا يأتي الوقوف على البيت الحرام في تلبيّاتهم منطويًا على تمسّكٍ بالفكرة الأصلية/ القديمة وإن لم تكن هي من يحرّك الواقع؛ فهذا الواقع يحتاجها ليتحصّل على شرعيته مادام يعتز بقِدَمها، ولهذا يعمد الذهن الوثني إلى إخراج الشعيرة في شكل شعرية طللية تحتفي بالمكان، وتعبر عن اطمئنان الذات القبلية، وسرورها برؤية البيت العتيق عامرًا بالحياة، وكأنّها ليست إلا مفارقة عجائبية أن يكون البيت عتيقًا وهو لايزال يشهد نشاطًا وحركة، مثلما هي عجائبية الطلل الشعري حين تستوطنه كائناتٌ جديدة، ففي تلبيةٍ لثقيف وغيرهم ممن نسك للّات[35]:

لبَّيْكَ اللهم لبَّيْك
لبَّيْكْ كفى ببيتِنا بنيَّه
ليس بمهجورٍ ولا بِليَّه
لكنّهُ من تربةٍ زكيَّه
أربابهُ من صالحي البَرِيَّه

فالتلبية هنا ترسيم طقوسي محوره جمالية البيت الحرام، بوصفه الرمزية الثقافية الجامعة لشتات المعتقد، لاسيما أن ثقيفًا كانت قد بنت بيتًا للّات في الطائف تضاهي به الكعبة[36]، ومن ثم أصبحت زيارة الكعبة كل عام بمثابة تقليد متوارث تستعيد به الذات الوثنية توازنها النفسي؛ إذ لم يكن في الأشكال المستنسخة ما يشبع حاجتهم الروحية أو ما يسكت نداء الفطرة في أعماقهم، ولم يكن يهمهم أكثر من التعبير عن عظمة هذا البيت في نفوسهم بوصفه أثرًا قديمًا، فهو المعنى البديل في ظل فقدان الشعور بالمعنى الحقيقي للحج، وهم بهذا الوقوف يحاولون إعذار أنفسهم أمام رب البيت بأنهم قد فعلوا ما أمر، وأن منازعتهم الحِمى المكّي حرمته وقداسته سلوك لا يتعارض مع إقرارهم بالخالق الذي في السماء وقداسة بيته في الأرض.

لذلك يحرص الوعي الوثني هنا على تمييز هذا الأصل بخطاب احتفائي معادل (بيتنا/ من تربةٍ زكية) تهيمن عليه الرؤية الطللية (ليس بمهجور ولا بلية)؛ في إلحاحٍ منهم على تأكيد أن هذا البيت رغم تاريخه وقِدَمه لن يتحول إلى أطلال وخرائب، مادام محاطًا بالآلهة التي تبعث فيه الحياة باستمرار (أربابه من صالحي البرية)، وكأن الوقوف على البيت/ الأثر جاء مدخلًا للثناء على أصحابه كما صنع الشاعر بعد ذلك حين جعل الأطلال سببًا لتذكر أهلها الراحلين، مع ملاحظة أن الذات الوثنية في التلبية لن تقبل بإخراج هذا البيت من حالة الطللية وإحيائه بفكرة التوحيد ونبذ الأصنام، وهو نفسه فكر الشاعر حين يُبقي المكان/ الطلل على ما هو عليه من الإقفار والبِلى والامّحاء، ولا يُسكِنُه بآخرين أو بأهله من جديد، ولا يعمره إلا بالبديل الرمزي/ الحيوان، مثلما أنه لا يعمر البيت المقدس إلا بالرمز/ الأوثان.

وهذا يعني أن الوعي بالمكان المقدّس في التلبية يكون بالضرورة وعيًا بالطللية، مادام أن كلتا الطقوسية والطللية تستدعي الماضي لإحيائه رمزيًا في الحاضر، وتحرص على أن يظل في المستقبل بهيئته المعهودة دون أي تغيير؛ ليظل مُلهمًا وتستمر الشعرية، لاسيما أن تظل هذه القداسة/ الطللية تثير قلقهم حيال مستقبل هذا البيت المقدّس جراء الحروب وتنافس القبائل، أو بسبب جوائح الطبيعة، في ظل ما ترويه الأخبار عن تعرضه في العصور القديمة للتهدم مرات عديدة بفعل السيول[37]، إضافةً إلى وعيهم بالتحول الديني جراء الزحف المسيحي المتكرر للأحباش من الجنوب والرومان من الشمال، وتمدد البعثات التبشيرية التي كانت تسفر عن إنشاء معابد وأديرة، واستنساخ كعبات مدعومة بالإرادة السياسية والعسكرية.

وعلى هذا النحو يأتي تداخل الوعي بقداسة المكان مع الوعي بطللِيّته في تلبيةٍ مشتركة لعكّ ومَذحِج كانت تؤدَّى كما يبدو بشكل تمثيلي؛ إذ يخرج شخصٌ من عكّ وآخر من مَذحِج، ليقولا[38] :

يا مكّةُ الفاجرَ مُكِّي مَكّا

---

[31] ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج2، مادة (حجج)، ص226.

[32] ملحق نصوص تلبيات العرب في دراسة عبد الستار جبر (جبر، عبد الستار، "أثر التلبيات الدينية في نشأة الشعر والنثر الفني: دراسة في ضوء تأريخ الأدب"، مجلة الأستاذ للعلوم الإنسانية والاجتماعية. كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد، مج1، ع211، 2014م، ص64)، وهي وغيرها من التلبيات التي ننقلها عن هذا الملحق هي تلبيات نقلها جبر عن مخطوطة تفسير مقاتل، ولم تتضمنها النسخة المنشورة من هذا التفسير

[33] اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، تحقيق: عبد الأمير مهنا، ط1، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 2010م، ج1، ص309.

[34] ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج11، ص354.

[35] ابن حبيب، أبو جعفر محمد، المحبر، اعتنى بتصحيحه: إيلزه ليختن شتيتر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د، ت)، ص312.

[36] ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج8، ص108.

[37] ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، ج4، ص53.

[38] قطرب، أبو علي محمد بن المستنير، الأزمنة وتلبية الجاهلية، تحقيق: حاتم صالح الضامن، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985، ص43. ملكّ العظم: أخذ ما فيه من المخ.

ولا تمكِّي مَذحِجًا وعَكّا
فيُترَكَ البيتُ الحرامُ دَكّا
جئنا إلى ربِّكِ لا نَشُكّا

ينطلق التقديس في هذا الخطاب التلبوي من الشعور بخطورة المقدَّس وعواقب انتهاك التقديس، جراء اعتقادهم أن مكّة "تملكُ من ظَلَم فيها وألحد، أي تُهلكه"[39]، ويبدو من استعمال لفظ (الفاجر) أنه تعريضٌ بقبائل حِلّية لا تعترف بحرمة الشهر، أو تلك التي تهدد قداسة البيت بإشعال الحروب من حوله، كما حدث في (حرب الفجّار) التي نشبت أواخر الجاهلية ووصل سعيرها إلى فناء الكعبة، ولذلك يشعر هؤلاء الحجيج أن توافد مواكبهم كل عام إلى مكة هو حمايةٌ لهذه القداسة، وسببٌ في إبقاء هذا البيت عامرًا بالحركة، وأن غيابهم يعني خرابه واندثاره (فيُترَكَ البيتُ الحرامُ دَكًّا)، فالحال نفسه إذن في هيمنة الإحساس عليهم بأنهم يقفون على طللٍ وجودُه في حدود الإمكان، مادام العقل الوثني يعمل طيلة العام على إماتة هذه القداسة بالكعبات المزيفة ثم بانتهاك التقديس؛ فهي بذلك طلليّة نفسية على أطلال عقيدة التوحيد التي يحاول النزوع الفطري إحياءها فتحول نسقية الثقافة دون ذلك، ويكون هذا الوقوف خطاب إعذارٍ بأنّهم قد أدّوا ما عليهم تجاه هذا الإله الحقّ وبيته المقدّس.

ولربما يكون التعويذ السحري حاضرًا في أدائية هذا المشهد التلبوي من خلال صيغتي الأمر والنهي (مُكّي/ ولا تُمُكّي)؛ للحيلولة دون تحقق هذا الاندثار، وذلك بحماية الذات الملتزمة وإصابة الآخر الفاجر، فأساليب (افعل وليفعل ولا تفعل) تأتي صيغًا للتعزيم السحري[40]؛ إذ تكون في الخطاب هي العقدة السحرية بعد استعراض الجهود المبذولة في سبيل تقديس القوى الغيبية التي يُنتَظر منها تنفيذ الطلب، لاسيما أن أدائية الخطاب التلبوي تقوم على التكرار، والمعلوم أن التكرار مكوّن أساسي في عمليات التعويذ والرُّقْية والسحر[41]، ولعل أسلوب التخويف بالعاقبة الوخيمة (فيُترَكَ البيتُ الحرامُ دَكًّا) يؤكد حضور ذلك.

ولأنّ التلبية خطابٌ موجزٌ؛ فإنهم في تلبياتٍ أخرى قد ينصرفون عن ذكر البيت الحرام إلى التوسّل والاستمطار كما في تلبية بجيلة: (لبّيكَ عن بجيلة، في بارقٍ ومُخيلة)[42]، فذكر البرق والسحاب الذي يُتَوقَّع هطول مطره يؤكد أن التلبية للاستسقاء[43]، ومثلها تلبيةٌ لبني النّمر تنطوي على شكوى مقتضبة من القحط والشدة، فهم ينشدون: (لبّيكَ يا مُعطي الأمِر، لبيّك عن بني النّمِر، جئناكَ في العامِ الزَّمِر، نأمُلُ غيثًا ينهمِر، يطرقُ بالسَّيلِ الخَمِر)[44].

فهي إذن حاجةٌ ماسّةٌ تشغلهم عن الوقوف على جماليات البيت، وكأنّ هذا الوقوف في العرف الثقافي لا يكون إلا في حالة الرخاء، خصوصًا أننا نجدهم في بعض التلبيات يقفون على معالم قُدسية أخرى لها علاقة أسطورية بإنزال المطر، وهي جبال مقدسة تحيط بالكعبة، وشأن هذا الوقوف أن يحوّل أدائية التلبية إلى طقس سحري مختلف، بما أن السحر والتعويذ وسيلة الشعوب القديمة في الاستسقاء[45]، ففي تلبيةٍ لثقيف: (لبَّيْكَ لم نأتكَ من بعيد، نحن عبيدٌ لك من عبيد، أنزلتنا بالطّائف الشديد، قرب ثبير والحرى البيد)[46]، وتلبيةٍ لكندة: (لبيك ما أرسى ثبير وحده، وما أقام البحرُ فوق جُدَّه)[47]، فحراء وثبير جبلان مقدسان، والجبل في الفكر الوثني مقر الآلهة وموضع تجلّيها الأول ونقطة الاتصال بين الأرض والسماء[48]، ولذلك لم تكن إفاضتهم من مزدلفة إلا من جبل ثبير، حين ينتظر (صوفة) إشراقة الآلهة لإجازة الحجيج وهو يردد: (أشرِقْ ثبير، كيما نغير)[49] .

ويبدو واضحًا أن الاستغراق في التوثيق الطقوسي لشعائر الحج أمرٌ ينعكس على البنية الفنية للتلبية؛ فتكون نموذجًا أوضح للأصل التقصيدي الأول الذي تطوّرت به الشعرية الجاهلية حتى بلغت مرحلة النضج، وهذا ما نجده في تلبيةٍ لمَذحِج جاءت في ثمانية أشطر، يُنشِدون فيها بقولهم[50] :

إليكَ يا ربّ الحِلال والحَرَمْ
والحَجَرِ الأسودِ والشّهرِ الأَصَمْ
على قِلاصٍ كَجِنيَّاتِ النَّشَمْ
جئناكَ ندعوكَ بِحاءٍ ولمَمْ
نكابِدُ العَصْرَ ولَيلًا مُدلهِمْ
نقطعُ مِن بينِ جِبالٍ وسَلَمْ
وهَوْلِ رَعدٍ وبُروقٍ كالضَّرَمْ

(39) لسان العرب، ج10، مادة (مكك)، ص490.

(40) ينظر: لسان العرب ، ص20.

(41) ينظر: المنّاعي، مبروك، الشعر والسحر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2004م، ص23.

(42) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، ج1، ص309.

(43) ينظر: دراسات في الأدب الجاهلي، ج2، ص172.

(44) رسالة الغفران، ص535. الزمر: القليل الخير. الخمِر: الشجر الملتف.

(45) ينظر: فريزر، سير جيمس، الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971م، ج1، ص288، و: أبو سويلم، أنور، المطر في الشعر الجاهلي، دار الجيل، بيروت، ودار عمار، وعمّان، 1987م، ص65.

(46) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، تاريخ دمشق، تحقيق: علي شيري، ط1، دار الفكر، بيروت، 1998م، ج53، ص102.

(47) الأزمنة وتلبية الجاهلية، ص43.

(48) ينظر: الديك، إحسان، أسطورة النسر والبحث عن الخلود في الشعر الجاهلي، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، مج37، ع2، 2010م، ص364.

(49) ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج11، ص386، 387.

(50) الأزمنة وتلبية الجاهلية، ص42، الشهر الأصم: رجب. اللّمم: صِغار الذنوب. السّلم: نوع من الشجر. الحِلال: الأماكن المقدسة التي يحل فيها الحجاج. والحِلال أيضًا: مراكب النساء أو متاع الرجل.

والـــعِـــيـــسُ يَحـــمِـــلـــنَ حِـــلالًا وَكَـــرَمْ

لا يخفى أن هذه التلبية خطاب توسّلي مكتمل الأركان؛ إذ يقف الـمُلبّون على قداســة المكان، ويصــفون الرحلة إليه، مع الإيجاز في ذكر القصــد التلبوي (جئناكَ ندعوكَ بِحاءٍ ولمَمَ)، ولكن ما يهمنا هنا هو الوعي التلبوي بتفاصـيل المقدس المكانية والزمانية (الحِلّ والحرم والحجر الأسـود والشـهر الأصمّ)، على سبيل الترسيم الطقوسي لقداسة المشاعر/ المعالم؛ بما يعبّر عن تفانيهم لنيل الرضا وتحقيق الاستجابة، وهو نفسه الوعي الذي حمل شاعر القصيدة على حشد تفاصيل المكان الطللي من دِمَنٍ ونؤيٍ وأثافٍ وآرامٍ؛ لإثارة العاطفة وتحقيق المشاركة الوجدانية، وليس تضخيم صورة الطلل إلا دلالةً على جمالية صاحب الطلل في نفس الشاعر، لاسيما حين يفتتح بتوجيه التحيّة إلى هذا الطلل (حيّيت من طلل/ أنعم صباحًا أيها الطلل)، أو وصفه بالأصالة (الطلل المحيل/ الطلل البالي/ الطلل القديم/ الأقدم) أو تشبيهه أحيانًا بأشياء مقدسة مثل الكتب أو الصحف أو المهارق أو الزُّبُر (كما رقّش في ظهر الأديم قلم/ كالكتاب المنمّق/ كوحي صحائف/ كمهارق العجم/ كخطّ زبورٍ)، فهي إذن هيمنة ثقافية لا واعية للطللية الأولى (طللية المكان المقدّس التي وثّقتها التلبية)، وإصرار لا شعوري على إضفاء سمات هذه الطللية على طلل المحبوب، بعد أن انفصلت الشعرية عن الطقوس، وتحولت بقداسة المكان من العبادة إلى الإجلال فقط.

وأن تنفصل الشعرية عن الطقوس فهذا يعني أنه ليس في وسعها سوى أن تأخذ شكل قصيدة تترسّم خطى التلبية في هذا التوثيق/ الترسيم الطقوسي، ولكنها توسعت أكثر منها في ذكر الأماكن المقدسة بمكة، حتى جاء المفتتح الطللي في القصيدة الناضجة يحفل بذكر ما بقي في الأذهان من طقوسية الخطاب التلبوي؛ فبعض الشعراء يقفون على مواضع منًى والمُحصّب (موضع رجم الجمرات) وإلال (جبل في عرفات)[51]، بل إن الشعراء يحرصون على أن يكون ذكرهم للأطلال وقوفًا تأمليًا لا مرورًا عاديًا (وقوفًا بها صحبي/ فوقفت فيها/ قف بالديار/ قفا نبكِ) مثلما هو (الوقوف) في البقاع المقدّسة.

ولذلك يأخذ هذا الوقوف عند هؤلاء الشعراء معنى المعرفة (عرفت منازلا/ عرفت الدار/ عرفت ديارَ بني فلان/ عرفت رسمًا) أي التفكر وإثارة السؤال الوجودي وليس مجرد المشاهدة، وهكذا هو وقوف الحاجّ في صعيد (عرفات) معرفة استبطانية لحقيقة الوجود والمصير، ويظل الفارق أن الشعرية الجاهلية قلق دائم وسؤال دون جواب مادامت وليدة الشعيرة الوثنية لا التوحيدية؛ فالذات الوثنية احتفت بالمكان والرموز التي أحلّتها فيه، وانكبّت على تقديسها حتى نسيت صاحب المكان الحقيقي، وحين وُلِدت القصيدة كانتْ تعرِفُ المكانَ/ الطّللَ ولا تعرف صاحبه؛ ولذلك لم يفتر الوعي الشعري عن إثارة السؤال حول صاحب الطلل (لمن طلل؟/ لمن الديار؟/ لمن دمنة؟).

الرحلة ووصف الناقة:

نجد في كثير من التلبيات حرص القبائل على استكمال الترسيم الطقوسي بإشعار الإله واستدرار عطفه بالجهد المبذول خلال الرحلة إلى البيت العتيق، وأحيانًا تُفرَدُ التلبية لهذا الجانب فقط. فهذه الرحلة يصنعها وعي جمعي لابد من أن تكتسب به بعدًا طقوسيًا جماعيًا وطابعًا توثيقيًا لتجسيد ثقافة القبيلة؛ ففي تلبيةٍ لقضاعة يأتي قولهم: (لبّيكَ ربَّ الحِلّ والإحرام، ارحم مقامَ عبدٍ وآم، أتوكَ يمشون على الأقدام)[52]، وفي تلبيات أخرى يشيرون إلى تنوّعهم بين ماشٍ وراكب كما في تلبية غسان: (لبّيكَ ربَّ غسان، راجلها والفرسان)[53]، وتلبية قيس عيلان: (أتتك قيس عيلان، راجلها والركبان، بشيخها والولدان)[54]، وتلبية دوس: (لبّيكَ رب الأصنامْ، مشاتها والركبان)[55]، فهم بذلك يريدون أن القبيلة قد حشرت نفسها إلى الإله، أحرارًا وموالي، فقراء وأغنياء، صغارًا وكبارًا، الأمر الذي يجعلها جديرةً بالرضا والقبول.

وتمتد هذه الطقوسية المحاجِجة في تلبيات أخرى إلى الإفصاح عن قطعهم للفيافي والقفار في الليالي المظلمة، كما هو الحال في تلبية هذيل: (لبّيكَ عن هذيلْ، قد أدلجوا بليلْ، في إبلٍ وخيلْ)[56]، أو التعبير عما يقاسونه أثناء السير في برودة الليل، وتعرضهم لحرارة الشمس وسط النهار، كما في تلبية ضبّة وغيرها ممن نسك لشمس: (لبيك ما نهارنا نجرُّه، إدلاجُه وحرُّه وقرُّه، لا نتّقي شيئا ولا نضرُّه، حجًّا لربٍّ مستقيمٍ برُّه)[57]، ونجد في تلبيةٍ

---

[51] مثل ذلك وقوف ابن مقبل على أورال "موضع في ضواحي مكة" وإلال (ينظر: ابن مقبل، تميم بن أُبَيّ، ديوانه، تحقيق: عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت وحلب، 1995م، ص187، 190)، ووقوف لبيد بن ربيعة في معلقته على موضع مِنى وذكره المحل والمقام (ينظر: الدّرة، محمد علي طه، فتح الكبير المتعال إعراب المعلقات العشر الطوال، ط2، مكتبة السوادي، جدة، 1989م، ج2، ص16)، وربط قيس بن الخطيم بين الأطلال ومِنى (ينظر: قيس بن الخطيم، ديوانه، تحقيق: إبراهيم السامرائي وأحمد مطلوب، ط1، وزارة المعارف، بغداد، 1962م، ص31)، وذكر امرئ القيس للمحصّب في رحلة الظعائن (ينظر: الشيباني، أبو عمرو، شرح المعلقات التسع، تحقيق وشرح: عبد المجيد همو، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 2001م، ص112، وامرؤ القيس بن حجر، ديوانه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط5، دار المعارف، القاهرة، (د، ت)، ص43)، ووقوف الشماخ بن ضرار على المحصّب (ينظر: الشماخ بن ضرار، ديوانه، تحقيق: صلاح الدين الهادي، دار المعارف، القاهرة، 1968م، ص261).

[52] مقاتل، أبو الحسن مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل. تحقيق: أحمد فريد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ج2، ص382.

[53] اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، ج1، ص309.

[54] اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي ، ج1، ص308.

[55] ملحق نصوص تلبيات العرب في "أثر التلبيات الدينية في نشأة الشعر والنثر الفني"، ص71.

[56] اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، ج1، ص308.

[57] المحبر، ص312.

لقضاعة ما يوحي بالوظيفة السحرية التي من أجلها فطن الوعي الشعائري لاستعمال أسلوب التشبيه في تصوير مشاق الرحلة، فهم يلبون بالقول[58]:

لبيكَ نُزجِي كُلَّ حَرْسٍ ملهودْ
ولاحبٍ مثلِ عجاجاتِ العودْ
نؤمُّ بيتَ المستجيبِ المعبودْ
إنَّ الإلهَ للحميدُ المحمودْ
نعطي إلهَ البيتِ منا المجهودْ

واضحٌ أن طريق الرحلة في هذه التلبية خُصّ وحده بالتشبيه (ولاحبٍ مثلَ عجاجاتِ العودْ)؛ فالحجيج هنا ما إن يخرجوا من وادٍ إلا ويدخلون آخر، مثلما هو خيط دخان العود يبدأ متعرجًا وسرعان ما يضيع ليأتي خيط آخر، وبما أن التلبية خطاب متكرر يجري ترديده باستمرار طوال الرحلة فلا يبعد أن يكون هذا التشبيه ذا بعد سحري كي تُطوى المسافات وتسهل الرحلة؛ وذلك أن التشبيه في سيميائيته الأولى أداةٌ للسحر التشاكلي الذي يقوم على عنصر التكرار والمطابقة[59]، وتفصح تلبيةٌ للأوس والخزرج عن هذا الإسراع في السير تشوقًا لبيت الله المعظّم، بقولهم: (لبيكَ جئناكَ مع المَعاشر، نسير سير العَجِل المبادر، نزور بيتًا لك ذا المَشاعر)[60]، لكن هذه السرعة هي في الغالب سرعة الناقة التي يخلعون عليها مشاعر التشوّق للمشاعر المقدسة، كما هو الأمر في تلبيةٍ لبني أسد[61]:

إليكَ تَعْدُو قَلِقًا وَضِينُها
مُعْتَرِضًا في بطنِها جَنِينُها
مخالفًا دينَ النَّصارى دِينُها

فهي ناقة عُشَراء/ حامل، ولكنها تسرع في سيرها غير آبهة بارتخاء الحبل الذي يشد بطنها، وهذا يجعلها معادلًا موضوعيًا للقبيلة التي تصر على مخاطبة الإله بما تتحمّله من أوجاع وما تتجشمه من مخاطر في رحلتها تشوقًا إلى بيته، والناقة/ القبيلة هنا على وعي بالتحولات الدينية حين كانت المسيحية تنازع الوثنية سلطتها الروحية في الجزيرة العربية، وكان هذا التمدد هو العامل الأبرز في أن يستنهض الإنسان العربي ذاته ويستشعر الخطر على هويته، فانعكس ذلك على خطابه التلبوي الذي ينشغل فيه بتصوير رمزية الكعبة ورحلتهم إليها بوصف ذلك خصوصية ثقافية.

وفي تلبيةٍ للأزد نقرأ صورة جمالية تعبر عن تعالق حركة الناقة مع طللية المكان المقدس في الوعي الشعائري، فهم يلبّون بقولهم[62]:

إليكَ سِرنا بمَطِيٍّ صُبَّرًا
يرفُلنَ في الوَعثِ تراها حُسَّرا
نزور بَيتًا قائمًا مُسَتَّرًا

فالخطاب التلبوي هنا تقوم حجاجيته على التقابل بين صورتين تجسدان حتمية الحركة لثبات المُقدّس: صورة النوق الصبورة الحاسرة/ المتعبة بسبب غرق قوائمها في الوحول، وصورة البيت الحرام المكسوّ تقديسًا وتعظيمًا، فيكون حسر النوق تضحيةً في سبيل بقاء هذا البيت قائمًا، ويكون رفلها/ جر ذيولها أو كسائها الذي يزيّنها سببًا في بقاء هذا البيت مستّرًا، خصوصًا أن من معاني الحسر في اللغة (الإعياء والتعب) وكذا الانكشاف[63]، فالأول يصف الحالة النفسية والجسدية للناقة والآخر يصف مظهرها، وكأن عذابات الرحلة والتعبير عنها في الخطاب ليست إلا سلوكًا طقسيًا يتمثلون فيه الرحلة الأولى التي أسّس بها نبي الله إبراهيم هذا البيت المقدّس، فتكون رحلتهم تضحيةً للحفاظ على هذه القداسة، وفي رأي عمر السيف أن الرحلة في الفكر الديني القديم فعل تطهيري تتجدد الحياة من خلاله، وهي وفقًا لطقوس العبور لابد من أن تحتوي على مصاعب ومشاق على طريق الوصول إلى المكان الذي لا يريده العابر إلا عامرًا يبعث في نفسه الأمل بحياة جديدة[64].

ويأتي في تلبيةٍ لقبيلة عبد القيس ما يشير إلى أن ذكر الرحلة كان خطابًا تعويذيًا؛ للحماية من شرور المتربصين في الطرق من القبائل المعادية، فهو يلبون بقولهم[65] :

لبّيكَ اللّهمَّ لبَّيكْ
لبَّيكَ ربّ فاصرفنْ عنّا مُضَرْ
وسلِّمَنْ لنا هذا السَّفَرْ
إنّ عمّا فيهم لمزدجرْ
واكفنا واكففنا اللهمّ أرباب هَجَرْ

فسلامة الرحلة هنا قصد أساسي في التلبية حشدوا من أجله هذه الأفعال التوجيهية (فاصرفنْ/ وسلّمنْ/ واكفنا/ واكففنا) في خطاب موجز يوحي بأنّ التلبية قالب سحري ضمن الطقوس التي تؤديها القبيلة لحماية الذات الجمعية بآلهة هَجَر/ البحرين، وإبطال قدرات الخصوم/ مُضر وآلهتها، وربما جاء استحضار هؤلاء الخصوم بأسلوب رمزي، كما في تلبيةٍ لكندة ومن

(58) الأزمنة وتلبية الجاهلية، ص42.
(59) ينظر: الشعر والسحر، ص19.
(60) تاريخ دمشق، ج53، ص102.
(61) تفسير مقاتل، ج2، ص382، الوضين: حبال مفتول من جلد أو شعر أو نحوه يشد به هودج الناقة.
(62) تاريخ دمشق، ج53، ص102.
(63) ينظر: لسان العرب، ج4، مادة (حسر)، ص187.
(64) ينظر: السيف، عمر عبد العزيز، بنية الرحلة في القصيدة الجاهلية: الأسطورة والرمز، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009م، ص72، 73.
(65) المحبّر، ص314. عبد القيس سكنت البحرين، التي كان يطلق عليها هجر، وعليه فقولهم: (واكفنا واكففنا اللهم أرباب هجر) أي بأرباب هجر، أي احمنا بهم.

نسك لذريح: (وكلّنا لنعمةٍ جُحودْ/ فاكفنا كلَّ حَيَّةٍ رَصُودْ)[66]، فالحيّة الرصود هنا رمز للعدو المتربص، والحق أن هذا الوعي التلبوي يؤسس لتعالق الرحلة مع الغرض الشعري في بنية القصيدة الأولى، بما أن حديث الرحلة التلبوية هنا يأخذ شكل امتداح للذات الجمعية وهجاء للآخر المنافس في وقت واحد.

وليس ببعيد أن تكون عملية التعويذ في التلبية قد شملت ناقة الرحلة – بما أنها توصلهم إلى أشرف بقعة وأكرم غاية – حالها في ذلك حال الهَدْي حين كان إشعاره/ تقليده إعلامًا للناس بأنه قربان للإله فلا يتعرض له أحد بأذى، فتحوّل ذلك إلى تعويذ من الأعين الخبيثة حين يعلقون على رقبته أجزاء من النّعال[67]؛ فتعويذ الناقة إذن هدفه أن يستمر حجهم إلى البيت، وتبقى رواحلهم قادرةً على ذلك، كما هو الأمر في تلبيةٍ لقبيلة عكّ؛ فقد جاء في الأخبار أن حجيج هذه القبيلة كانوا إذا دخلوا مكة يتقدّم موكبهم جملٌ عليه غلامان أسودان عاريان؛ ليقولا للناس[68] :

نحن غُرابا عَكّ

فإذا قالا ذلك، هتف موكبهم بالقول:

عَكٌّ إليكَ عانيه
عِبادُكَ اليمانيه
كَيما نَحُجُّ الثانيه
على الشِّدَادِ النَّاجِيَه

فهو إذن طقس تلبوي يجري إخراجه في مشهد تمثيلي يراد به التعويذ من الشر وجلب الخير، لاسيما استمرارية حجهم إلى البيت (كيما نحج الثانيه/على الشِّدَادِ النَّاجِيَه)، فاستمرار الحج لا يكون إلا بالنوق القوية المنجية في الأماكن المخيفة. وتكشف تلبيةٌ لجرهم ارتباط هذا الطقس بالطقس السحري الأساس عند جبل ثبير حين يجري طلب الإشراق من الإلهة/ الشمس (أشرِق ثبير، كيما نغير)؛ ليواصلوا رحلتهم إلى المشاعر المقدسة في منى والجمرات ومحيط الكعبة وليستمر حجهم إليها، وجاءت هذه التلبيةٌ في اثني عشر شطرًا، إذ "توشك أن تكون قصيدة، وهذا شيء له خطره في تاريخ النصوص الدينية الجاهلية"[69]، فهم ينشدون فيها بقولهم[70]:

لبيكَ مرهوبًا وقد خَرَجنا
واللهِ لولا أنتَ ما حَجَجنا
مكّةَ والبيتَ ولا عَجَجنا
ولا تصدَّقنا ولا ثَجَجْنا
ولا تمطَّيْنا ولا رَجَعْنا
ولا انتجَعْنا في قرًى وصِحَنا
على قلاصٍ مرهفاتِ هُجْنا
يقطعنَ سَهلًا تارةً وحَزْنا
أشرِقْ كَيما نَنثني في الدَّهْنا
لكيْ نَحُجَّ قابلًا ونَعْنى
نحنُ بنو قَحْطانَ حيثُ كنا
ننحرُ عندَ المَشعَرَيْنِ البُدْنا

تصنع الرحلةَ هنا جدليةُ الرهبة والرغبة؛ فالمقدس مرهوب (لبيكَ مرهوبًا) وهو مرغوب في الوقت نفسه، ويجري التعويذ به لاستمرار الحج (أشرِقْ كَيما نَنثني في الدَّهْنا/ لكيْ نَحُجَّ قابلًا ونَعْنى)، وقد أتاح تطويل التلبية التوسع في الترسيم الطقوسي لتفاصيل الرحلة مثلما تتأتّى بعض التلبيات في تسجيل تفاصيل المكان، وكأن تطويل التلبية هنا صورة للرغبة في تطويل الرحلة فنيًا للتوسّل بها؛ فالوعي التلبوي هنا يعبر عن حدث الرحلة بعدّة أفعال معبّرة عن قداستها في نفوسهم (خرجنا/ تمطّينا/ رجعنا/ انتجعنا)، مادامت هذه الرحلة مجالًا لعدد من السلوكيات الطقوسية (حججنا/ عججنا/ تصدّقنا/ ثججنا/ صحنا).

ثانيًا: انتهاك التقديس/ ازدواجية القصد

ينص الأصل الإبراهيمي للتلبية على القصد التوحيدي وحده (لبّيك اللهم لبّيك، لبّيك لا شريك لك لبيك)، ولفظ (لبَّيكَ) نفسه يعني أن "اتجاهي إليك، وقصدي لك، وإقبالي على أمرك"[71]، بل إن بعض التلبيات الوثنية تذكر هذا القصد بلفظه، كما هو الأمر في تلبية ربيعة: (لبّيكَ ربَّنا لبيكْ، لبيكَ إنَّ قَصَدنا إليكْ)[72]، وفي تلبية غسّان: (لبّيكَ أتتكَ غسّانُ معًا ملبّيَه، أولادُ جفنةِ الندِّ والناديه، نقصدُ قصد الكعبة اليمانيه)[73]، ولكن الكثير من التلبيات يكشف عن ازدواجية القصد التلبوي مثلما تكشف عنه خارطة المناسك الوثنية.

[66] المحبّر ، ص314.
[67] ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج11، ص388.
[68] ينظر: المحبّر، ص313.
[69] دراسات في الأدب الجاهلي، ج2، ص183.
[70] قطرب، أبو علي محمد بن المستنير، الأزمنة وتلبية الجاهلية، ص41.
[71] مرتضى الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، بيروت، (د، ت)، ج4، ص185.
[72] اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، ج1، ص308.
[73] ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن ، تاريخ دمشق، ج53، ص101.

تقاطع الديني/ الثقافي

لأن المقدّس في الفكر الوثني يتداخل مع المدنّس؛ فقد ظلت شفاهية التلبية الإبراهيمية تُعرِّضها لإضافات تلبي رغبات النسقية القبلية التي حوّلت طقوس الثناء على الإله والتضرع إليه إلى شعارات رسمية تعكس همومها السياسية أو تنافسها على المكانة الاجتماعية، ما داموا يجدون في هذا الملتقى الجماهيري المتنفس الروحي للنزعات النفسية والرغبات المادية[74]، ويظهر أنهم كانوا على وعي بهذا الانهماك المادي؛ ففي تلبيةٍ لقبيلة بكر بن وائل نجد قولهم: (لبّيكَ حجًّا حقًّا، تعبُّدًا ورِقًّا، جئناكَ للنّصاحة، لم نأتِ للرَّقاحة)[75]، فهذا الخطاب ينمّ عن قلق حيال القصد الحقيقي للحجّ، ولكنّ الذاتية المتعاظمة كانت تفرض الاستمرار في زحزحة القصد الروحي إلى مقاصد دنيوية مختلفة باختلاف رؤية كل قبيلة لذاتها وللآخر، منطلقين في ذلك من اعتقادهم بتأثير الكلمة وقوّتها السحرية التي تحمل القوى الغيبية على الاستجابة؛ ولهذا فهم لا يجدون حرجًا من أن يظلّوا على وثنيتهم طوال العام حتى إذا جاء موسم الحجّ مضوا في مخاطبة ربّ البيت وأصنام الألوهية الزائفة حول بيته!!

إن تشابك الديني والدنيوي في التلبية يتأسس من شعور الملبّين أنهم الصوت الذي ينوب عن قومهم في هذه الشعيرة، ويمثّلهم أمام المعبودات الوثنية المنصوبة حول الكعبة، وأمام مواكب الحجيج المتقاطرة من كل أنحاء الجزيرة والعراق والشام، بما يعطي هذا النوع من الخطاب بعدًا رسميًا، ولهذا سنجد حجيج خزاعة يستعرضون بالتلبية مكانتها الدينية بعد أن آل إليها حكم مكة خلفًا لجرهم، فهو يلبّون بقولهم: (نحنُ ورثنا البيتَ بعدَ عادْ، ونحن من بعدهم أوتادْ، فاغفرْ فأنتَ غافرٌ وهَادْ)[76]، فإنشادهم هذه الرؤية الفخرية في كل موسم يجعل التلبية خطابًا قوميًا هدفه تعميق سلطتهم الدينية والسياسية؛ فتكون أشبه بأوتاد الخيمة يصعب نزعها.

ومثل ذلك حجيج الكثير من القبائل الأخرى، يتحدثون في تلبياتهم باسم القبيلة ويحرصون على إعلاء شأنها والفخر بمناقبها، كما هو الأمر في تلبيةٍ لبني أسد: (لبّيكَ اللّهم لبّيكْ، ربّنا أقبلت بنو أسد، أهل الوفاء والنوال والجلد، فينا النّدى والذّرى والعدد، والمال والبنون فينا والولد.. إلخ)[77]، وفي تلبية بجيلة: (لبَّيكَ عن بَجيله، الفخمة الرّجيله، ونعمت القبيله، جاءتك بالوسيله، تُؤمِّل الفضيله)[78].

وقد يمتد هذا التمثيل الرسمي إلى أن يكون تمثيلًا للأحلاف السياسية والحربية؛ تأكيدًا لمتانة الحلف ورسوخه، كما هو الحال في تلبيةٍ لحمير وهمدان: (لبيكَ عن حميرٍ وهمدان، والحليفينِ من حاشد وألهان)[79]، وربما اتسعت التلبية للوعي بالآخر المغاير في الدِّين، والذي قد تربطه بالوثنية علاقة نسب أو جوار أو تحالف، كما هو الأمر في تلبية ربيعة: (لبّيكَ عن ربيعة، سامعةً مطيعه، لربٍّ ما يُعبَد في كنيسة وبيعه، قد خلَّفت أوثانها في عِصمَةٍ مَنيعَه)[80]، وغير ذلك كثير من تلبيات القبائل التي تفتتح بمثل هذا التمثيل الرسمي ولا يتّسع المقام لذكرها[81].

وتأخذ رسمية الخطاب صورة أوضح حين تمتد هذه الإنابة إلى قيامهم مقام ملوكهم، والإشادة بمناقب ساداتهم، كما هو الأمر في تلبيةٍ لحمير: (لبَّيكَ اللهمَّ لبَّيكْ، عن الملوكِ الأقوالْ، ذوي النُّهى والأحلامْ)[82]، وتلبيةٍ لغسّان: (لبيك اللهم لبيك، لبيكَ عن ملوكِنا، فأنت ربُّ قومِنا، لك النِّدا وعجُّنا، وحجُّنا وثجُّنا)[83]، فقد يكون أغلب حجاج هاتين القبيلتين من عامة الناس، ولكن موكب القبيلة يتحول بهذه التلبية إلى ما يشبه الموكب المَلَكي، أو هو موكب جماهيري يقوده وفد سياسي؛ يعمل على تمثيل الطبقة الحاكمة في مختلف مناسك الحج، وأمام تلك الأصنام المتواجدة في مختلف البقاع المقدسة.

وهذا يجعلنا يؤكد أن تلبيات الحجيج لم تكن مجرد هتافات أو أراجيز، وإنما هي طقوس صوتية وحركية "تعبر عن انفعالات نفسية جماعية تتطلب تعبيرًا فنيًا يناسبها"[84]؛ لترسيخ الأنساق السائدة، خصوصًا مع كون هذه التلبيات "ذات منحى غيبي، لا يُعلَم قائلها؛ مما يضفي عليها من المهابة والقداسة ما ليس لغيرها"[85]، كما هو حال أناشيد التضرع في المعابد[86]، ولا يبعد أن يكون صانعو هذه التلبيات جيلًا جديدًا من سدنة المعابد الوثنية الخاصة بالقبائل، أو لنقل: طبقة شعبية من الكهنة، ممن هم أقرب إلى أن يكونوا رُجّازًا كانت قبائلهم تكل إليهم صياغة أراجيز تعويذية تمثّلها في ميادين الحج، على أن تكون بالفصحى المشتركة التي تتحدث بها قبائل الشمال؛ حتى يصل صوت القبيلة إلى جميع الحشود، وهذا يفسر خلوها

---

[74] ينظر: "التوسل في التلبيات الجاهلية"، ص546.

[75] رسالة الغفران، ص536. النّصاحة: الإخلاص. الرّقاحة: الكسب والتجارة.

[76] قطرب، أبو علي محمد بن المستنير، الأزمنة وتلبية الجاهلية، ص43.

[77] قطرب، أبو علي محمد بن المستنير، الأزمنة وتلبية الجاهلية ، ص40.

[78] رسالة الغفران، ص536. الرّجيل: القوي الصلب.

[79] تاريخ اليعقوبي، ج1، ص309.

[80] ملحق نصوص تلبيات العرب في "أثر التلبيات الدينية في نشأة الشعر والنثر الفني"، ص64.

[81] ينظر نصوص تلبياتهم في تاريخ اليعقوبي، ج1، ص308، 309، ورسالة الغفران، ص535، 537.

[82] قطرب، أبو علي محمد بن المستنير، الأزمنة وتلبية الجاهلية، ص41.

[83] ملحق نصوص تلبيات العرب في "أثر التلبيات الدينية في نشأة الشعر والنثر الفني"، ص66. العجّ: رفع الصوت بالتلبية، الثجّ: سفك دماء الهدْي والأضاحي.

[84] "أثر التلبيات الدينية في نشأة الشعر والنثر الفني"، ص53.

[85] رشيد، وليد محمد، تلبيات العرب في الجاهلية، مجلة القلعة، كلية العلوم والآداب الإنسانية بمسلاتة، جامعة المرقب، ع8، ديسمبر 2017م، ص486.

[86] Christian Julien. "Les inscriptions de Robin, Fasc. 4 L'Arabie antique et les études arabes". Arabica. T. 48. Linguistique Arabe: Sociolinguistique et Histoire de la Langue, 2001, p. 517.

من الخصائص اللهجية إلا ما ندر، كما هو الأمر في تلبيةٍ لهمدان سيأتي ذكرها بعد قليل.

وأن تكون التلبية ببنيتها الصغيرة وأفكارها المحدودة هي نشيد القبيلة وشعارها السياسي الرسمي في هذا التجمع الكبير؛ فهي إذن نصوص لابد أن يكون قد تحقَّقَ لها قدر من الثبات، بما يجعلها ذات مواصفات كتابية وإن كانت متداولة شفاهيًا؛ لكونها خطابًا موسميًا موجزًا تقف وراءه سلطات ومصالح وعلاقات وأهداف عليا لا تسمح بتغييره أو تحريفه إلى ما هو خارج عن إرادتها ومقاصدها.

وفي هذا السياق نجد بعض التلبيات تطفح بنسقية صارخة حين تجعل هذا الموقف الروحاني فرصة للاعتداد السياسي بالمُلك والأصول الملكية، كما هو الأمر في تلبية جُذام: (لبّيكَ عن جُذام، ذوي النُّهى والأحلام، بني الملوك العِظام، هم الفروع والأعلام.. إلخ)[87]، فهذه التلبية تعكس حرص القبيلة الشامية على الاستعلاء بالنظام السياسي المدعوم من الرومان، واستعراضها بذلك أمام مواكب القبائل الأخرى، الذين ليسوا في نظرها إلا من سوقة الناس، ويحضر هذا المعنى نفسه في تلبيات أخرى، لكننا نقرأ فيه ملمحًا آخر لتحولات السلطة، واستنهاضها لأنساق ثقافية تجد في الرؤية الدينية مجالًا للظهور، ومثل هذه التلبيات لا تختتم إلا بصيغة تعويذية؛ ليتحقق المطلوب من الإله، كما هو الحال في تلبيةٍ لهمدان جاء فيها قولهم[88]:

لبَّيْكَ مع كل قَبيلٍ لبُّوكْ
همدانُ أبناءُ الملوكِ تدعوكْ
قد تركوا أصنامهمْ وانتابوكْ
فاسمعْ دعاءً في جميع الاملوك

فحرص هؤلاء على التلبية بأنّهم أبناء ملوك يعكس بحثهم عن تكريم لائق لدى الإله وعند الناس، ويكون الفعل التعويذي (فاسمع دعاءً) هو آخر ما يُخاطَب به الإله لتتحقق الاستجابة، ولعل هذا الخطاب جاء بعد تفكّك دولة سبأ أو بعد سقوط دولة حمير، وبروز حكم قبائل الشمال وسيادة مكّة؛ أي أنه خطاب تعويضي عن سلطة مفقودة ومجدٍ آفل، واستغلال منهم لهذا الموسم الحاشد في محاولة إثبات وجود الذات واسترداد المكانة.

وهذا يؤكده مجيء تلبية أخرى مشتركة بين حمير وهمدان يقولون فيها: (لبَّيْك اللّهم لبَّيْك/ لبَّيْك إنَّنا عبيد/ ولكنّا ميسرةٌ عَتيد/ وأنتَ ربَّنا الحميد/ اردُد إلينا مُلكَنا والصِّيد)[89]؛ فالخطاب التلبوي هنا توسّل لا غاية له سوى أن يعود إليهم ملكهم المسلوب، ولذلك فحين تؤول السلطة إلى هذه القبيلة أو تلك؛ فإن تلبيتها تأتي شكرًا للإله على أن وهبهم المُلْك والسُّلطان، كما هو الأمر في إحدى تلبيات كندة: (لبَّيكَ أن جَعَلتَنا مُلوكا/ خَرَجنا مِن مُلكِنا إليكا/ فوافِقِ النَّاسَ الذين أتَوْكا)[90]، فالذي يبدو أن كندة اختارت التلبية على هذا النحو بعد توسّع مملكتها وسيطرتها في القرن الرابع الميلادي على مناطق في شمال الجزيرة وشرقها[91]؛ فالتلبية إذن شعار سياسي للفخر أمام الجموع بهذا المستوى من المجد الذي وصلوا إليه.

وأكثر من ذلك أن تأتي التلبية تعريضًا بالآخر في مواقف تبدو معها مناسك الحج كأنها ميادين لمنافرات غير مباشرة، ومواجهات رمزية، حالها حال الأسواق والنوادي التي كانت تشهد مفاخرات ونقائض بين الشعراء أو بين الخطباء، وشأن ذلك أن يفتح الباب واسعًا أمام الأنساق الفحولية والطبقية؛ لأن تتدثَّر بالدِّين، فيصبح الشعور بأفضلية الذات ودونية غيرها قسمة إلهية لا يحق لأحد الاعتراض عليها، فهذه تلبيةٌ لجرهم ودوس ومن نسكوا لذي الكفَّين يأتي فيها قولهم[92]:

لبَّيْكَ اللهم لبَّيْكْ
لبَّيْكَ إنَّ جُرهمًا عبادُكْ
النّاسُ طُرْفٌ وهُمُ تِلادُكْ
ونحنُ أولى منهُمُ بولائِكْ

فالتلبية هنا ليس فيها غير الرغبة في احتكار عبودية الإله ورضاه فيهم وحدهم (ونحنُ أولى منهُمُ بولائِكْ)، وهذا ما أسماه الغذامي (النسق الناسخ) الذي لا يمكن للذات في ظله أن تبرز وجودها إلا من خلال نفي وجود الآخر[93]، فيظل الموكب الملبي يصدح شعريًا/ سحريًا أمام الجموع بشذوذ الآخر الخصم وكفرانه كي تتعطّل قدراته، وفي الاتجاه نفسه تسير تلبيةٌ لقيس والأزد، وغيرهم ممن نسك لمناة[94]، وتلبيةٌ أخرى لكنانة وقريش يأتي فيها استحضار الآخر بأسلوب التعريض، فتكون الدلالة أكثر شمولًا وأبلغ في التأثير (حرَّمْتَنا على أَسِنَّة الرِّماحْ/ يحسُدُنا النَّاسُ على النَّجاحْ)[95]، فالخطاب التلبوي هنا بصيغة التعميم (يحسُدنا الناس) ينطوي على مبدأ

---

[87] ملحق نصوص تلبيات العرب في "أثر التلبيات الدينية في نشأة الشعر والنثر الفني"، ص72.

[88] رسالة الغفران، ص537. انتابوك: قصدوا إليك. الاملوك: على وزن الافعول، وهي صيغة جمع يمنية، والاملوك: بطن من بطون مذحج، ولايزال يحمل هذا الاسم أكثر من منطقة وأكثر من عشيرة في اليمن حتى اليوم (ينظر: الأكوع، إسماعيل بن علي، مخاليف اليمن، اعتنى به وضبط نصه: عبدالله أحمد السراجي، ط3، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، 2009م، ص98، 133).

[89] المحبر، ص314. الصِّيد: الكبرياء وعلو المكانة.

[90] تاريخ دمشق، ج53، ص100.

[91] ينظر حول تاريخ دولة كندة: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج3، ص374، وتاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي، ص48.

[92] المحبّر، ص314، 315.

[93] ينظر: النقد الثقافي، ص122، 123.

[94] المحبّر، ص313.

[95] المحبّر ، ص315. لُقاح: الذين لم يدينوا لأحد من الملوك أو القبائل.

نســـقي يحكم علاقة الذات بالآخر أيًا كان هذا الآخر وفي أيّ زمن، فلا يكلف الملبّي إلا بطلب الحماية والعوذ بالإله ضد مؤامرات الخصوم.

تقاطع الحِلّ/ الحَرَم

يظل السـؤال قائمًا حول عامل التطور الحاسـم الذي تخلّقت فيه القصـيدة الأولى بطابعها الواقعي اللاديني، وعرفت اسـتقلال المحاور الدلالية الثلاثة: (طللية المكان، وصـف الرحلة، القصـد الخطابي) في لوحات متمايزة عن بعضـها بعضًـا، ودخلت إليها معاني الغزل والخمرة والشـيب والعاذلة، أهي ظروف دنيوية بحتة استعار لها الشاعر رسمية القالب التلبوي، أم أن مناسك الحج هيأت الفرصـة أمامه ليفرغ القالب التلبوي من مضـمونه الديني/ الشـعائري تمامًا ويملأه بالمعاني الدنيوية، فهو إذن سـؤال عن ماهية التلقي الذي أوجد الحاجة إلى ظهور القصيدة: أهو ميدان الحج أم بلاط الحاكم؟

أوليس ثمة دلالة في أن يستحضـر ابن سـلام تاريخ مكة دون غيرها لدى حديثه عن تقصـيد القصـائد بقوله: "وإنّما قصّـدت القصـائد وطُوِّل الشـعر على عهد عبد المطلب وهاشـم بن عبد مناف"[96]، وهو في الوقت نفسـه يؤكد أن قريشًـا قليلة الشـعر؛ "لأنه لم يكن بينهم نائرة ولم يحاربوا"[97]؟ وأن يقول الرواة أيضًـا: "كَانَت الْعَرَب تعرض أشـعارها على قُرَيْش فَمَا قبلوه مِنْهَا كَانَ مَقْبُولًا وَمَا ردُّوهُ مِنْهَا كَانَ مردودًا"[98]، فلأي شـيءٍ يعرض فصحاء البادية قصائدهم إن لم تكن إجازة القصيدة هي في أصلها الثقافي إجازة للشعيرة؟

اختارت المؤسـسـة الوثنية قبل الإسـلام أن تسـتبق مناسـك الحج كل عام بعقد ثلاثة أسـواق كبرى في ضـواحي مكة حيث نصبت أعظم آلهة العرب وأشهرها، فكانت تجمعات يختلط فيها الديني بالدنيوي، والمقدس بالمدنس، والشـعر بالشـعائر في زهاء أربعين يومًا (عشـرين يومًا من ذي القعدة في عُكـاظ بين منطقـة نخلـة والطـائف على بعـد أربعين كيلومترًا من مكـة، والعشـرة الأيام المتبقية من ذي القعدة في مَجَنَّة بمر الظهران على بعد أربعة وعشـرين كيلومترًا من مكة، والثمانية الأيام الأولى من ذي الحجة في ذي الـمَجاز بالقرب من موضـع عرفات على بعد خمسـة عشـر كيلومترًا من مكة)[99].

ولم تكن القبـائـل تأتي هـذه الأسـواق إلا وهي بثوب الإحرام، يتـاجرون ويطوفون حول الأصنام، ومثلما كان للحج مرشـدون ومجيزون أشـار إليهم ابن حبيب بقوله: "وقضـاتهم بعكاظ بنو تميم، وسـدنتهم على دينهم وأمناؤهم على قبلتهم قريش، ومُفتوهم في دينهم بنو مالك بن كنانة"[100]؛ كذلك كان للشـعر خبراء يحكمون بين الشـعراء ويوجهونهم ويجيزونهم، فهي إذن فترة تدريب وصقل لقدرات الحاجّ/ الشاعر، وهو ينشـد ويسـمع ويعي مآخذ النقاد[101]، في دلالة واضـحة على أن الحج موسـم ديني ثقافي يرعاه توافق السـلطة السـياسـية مع السـلطة الثقافية ، وأن مكة معنية بتقاليد القصيدة ورسومها الفنية مثلما هي معنية بمناسك الحج سواءٌ بسواء.

يبدو لنا أن هذه الأربعين يومًا في أصلها فكرة أخذها الوثنيون من اليهودية، التي جعلتها فترة انقطاع للعبادة والهداية والإلهام تأسيًا بنبي الله موسى، كما حكى القرآن عن ذلك بقوله تعالى: [وَوَاعَدْنَا مُوسَـى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْـرٍ فَتَمَّ مِيقَـاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً][102]، فجعلها العرب الوثنيون فترة انقطاع إلى وحي الآلهة والقوى الغيبية؛ كي تمنحهم الرضـا وتلهمهم الشـعر الفصـاحة والبيان، قبل أن تطأ أقدامهم الأرض المقدسـة (الحرم المكي) والتضرع إلى رب البيت، فهي إذن المرحلة التي تلهم فيها هذه القوى عُبَّادها طقوس الحج وشعائره، وتُصنَع فيها التراتيل وتُجاز، وفيها حوّل الذهن الوثني عبارات التلبية الإبراهيمية إلى كلام موزون مقفى (أرجوزة)؛ ولذلك تحدى الله هؤلاء الفصـحاء، وتحـدى ملهميهم من الجن بأن يأتوا بمثـل هـذا القرآن[103].

فهي إذن ثلاثة مواقف متعددة المكان، ومتدرجة في الاقتراب بالحجيج من الحرم المكّي، مثلما أن الوقوف بعرفات في ملة إبراهيم يأتي سـابقًا على مناسك النحر والرجم في المشعر الحرام من باب الإعداد والتطهر قبل دخول الأرض المقدسـة لأداء هذه الشـعائر ومجاورة بيت الله الحرام، أي أن ما صنعته الوثنية هو توسيع لما أقره دين التوحيد، وسبب ذلك تعدد الآلهة التي طوقوا بها مكة مثلما طوقوا الكعبة، وبدل أن تكون مرحلة إعداد واحدة في المشعر الحلال (عرفات) جعلوها ثلاث مراحل في ثلاثة مشاعر محللة آخرها عرفات في ذي المجاز.

ولعل تسـمية (الطائف) بهذا الاسـم علامةٌ على جدلية الحِلّ والإحرام التي تطورت في ظلها الشعيرة إلى القصيدة، فهي مدينة على بعد خمسة وسبعين كيلومترًا من مكة، وفيها بيت (اللات)، وبالقرب منها تنعقد الأسـواق الثلاثة، حيث نصـبت (العزى) و(جهار) و(اللات) وغيرها من الأصـنام التي تدين لها قريش بالولاء، وبما أن مكة المكرمة سـهل منبسـط بين عدة

---

[96] الجمحي، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه: محمود محمد شاكر، ج1، دار المدني، جدة، (د، ت)، ص26.

[97] الجمحي، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، ج1، ص259.

[98] خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، ج11، ص289.

[99] ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج14، ص68، وعبد الجبار، عبد الله، ومحمد عبد المنعم خفاجي، قصـة الأدب في الحجاز، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة: (د، ت)، ص174، والبلادي الحربي، عاتق بن غيث، معالم مكة التاريخية والأثرية. ط1، دار مكة للنشر والتوزيع، مكة، 1980م، ص25، 73.

[100] المحبر، ص181، 182، وينظر: المفصـل في تاريخ العرب قبل الإسـلام، ج11، ص216.

[101] ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج9، ص7.

[102] الأعراف، الآية 142.

[103] قال تعالى: [قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا] الإسراء، الآية 88.

جبال؛ فإن الطائف بآلهتها وما إليها من القرى والأودية هي حائط على الحِمَى المكّي المقدّس وباب للولوج إليه، ومن ثم تكون الحركة بين تلك الأسواق بمثابة طواف وسعي حول هذا الحِمَى يتأهّل به الحجيج للطواف والسعي حول الكعبة.

والطائف بذلك هي أرض النبوغ والإلهام في الوعي الوثني؛ فالطائف في اللغة واستعمالات الشعراء هو طيف الخيال، وهو طائف الجن[104]، وفي قوله تعالى: (وَقَالُوا لَوْلا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيم)[105]؛ إشارة تؤكد أن العلاقة بين الطائف ومكة في الذهن الوثني هي علاقة المشعر الحلال بالمشعر الحرام، بدليل أن ثقيفًا كانت من الحمس وهي ليست من قريش[106]، بل إن ثقيفًا نفسها كانت تلبي في الجاهلية بذكر الطائف الشديد فهم يقولون: (لَبَّيْكَ لم نأتكَ من بعيد، نحن عبيدٌ لك من عبيد، أنزلتنا بالطّائف الشديد، قرب ثبير والحرى البيد)[107]، فإطلاقهم اسم الطائف الشديد على المشعر الحرام دليلٌ على أنهم يرون مدينتهم وقراهم وأرضهم حتى عرفات هي الطائف الخفيف أو البعيد أي المشعر الحلال.

والمهم أن مرحليّة الإقامة وتنوّعها في هذا المشعر الحلال تطرح أمامنا احتمالية أن يكون المزاج الشعري الأول قد تأثر بهذه الظروف، فجاء لذلك مطبوعًا بطابع التدرج والتمهيد قبل الحديث عن القصد/ الغرض الشعري على النحو الذي رأيناه في القصيدة بشكلها الناضج، مادام هذا المشعر الحلال هو مكان تحوّل الشعيرة إلى الشعر بفعل امتزاج المقدس بالمدنّس.

فالشاعر الأول حين كان يصل من رحلته إلى عكاظ؛ لابد أن ينعكس وقوفه بالمكان/ الطلّل المقدّس على نفسيته، فينشغل بتصوير مشاعر الرهبة والإجلال، وهذا الهمّ هو ما تفصح عنه دلالة المنع والحبس في لفظ (عكاظ)؛ إذ إن الذات الشاعرة تعيش هنا اللحظات الأولى للإحرام، حيث يكون الاتصال بالشعور الديني مصاحبًا للانقطاع عما هو انتهاك لهذه القداسة، فيكتفي الشاعر بأن تكون الأمور الدنيوية مجرد بواعث واقعية/ نسقية لصراعات قادمة؛ ولذلك جاء في المعجم: "وتعَكَّظ القومُ تَعَكُّظًا إذا تَحَبَّسُوا لينظروا في أُمورهم ومنه سُمّيت عكاظ"[108]، فهي إذن مرحلة تقييم واستعداد وتزوّد بالعُدّة النفسية لمواجهة الواقع بعد انتهاء الشهر الحرام.

وكان اهتزاز العقيدة الوثنية – مع مرور الأيام وتأثير الأفكار المسيحية – كفيلًا بأن ينتقل الوعي الثقافي شيئًا فشيئًا من تحية الآلهة وبيوتها المقدسة إلى تحية الأطلال القديمة بوصفها مساكن القوى الملهمة للإبداع؛ بل إن حضور الذات في هذه الشعرية سيجعل لشعراء قبائل هذيل وكنانة وخزاعة المنتشرة حول مكة النصيب الأكبر من الشعور بخصوصية المكان والوقوف على الأطلال حيث الآلهة المنصوبة وقوى الإلهام، لاسيما أن يجدوا هذه الأماكن تشهد حركة ونشاطًا في مواسم الحج ثم ما تلبث أن تقفر[109]، واستمر هذا الوعي حتى جاء من يستوحي هذا الأصل الطللي، ويقف على هذا المكان الطللي المقدّس بوصفه مصدر العبقرية الشعرية[110].

وبانتهاء عكاظ وانتقالهم إلى مجنّة يكون الشاعر قد ألِف هذه الأجواء، وهذه الرحلة القصيرة تذكّره برحلته الطويلة من ديار القبيلة، فيحاول استعادة توازنه النفسي (تسلية الهمّ) بالخطاب المحاجِج من خلال الحديث عن تلك الرحلة المضنية وما واجه فيها من مصاعب وأهوال؛ للإيحاء بأنه جدير بنيل مطلوبه من الإله، وهذه الشعرية انهماكٌ أول بالذات وإبراز لها، وتفجير لطاقاتها بعد الانشغال بأحوال الآخرين، ومن المناسب أن يأتي هذا الوهج الشعري متساوقًا مع سيميائية اسم (مجنّة)، بمعنى المكان الذي يكثر فيه الجِنّ[111]؛ لتتأكد بذلك علاقة هذا المكان بالقوى الغيبية التي تلهم الشعراء، وربما أنه المكان الذي كانت تُصنَع فيه سحرية الطقس التلبوي الذي ستُؤدّى المناسك من خلاله.

---

[104] ينظر: لسان العرب، ج9، مادة (طوف)، ص225.

[105] الزخرف، الآية 31.

[106] ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج11، ص363.

[107] تاريخ دمشق، ج53، ص102.

[108] لسان العرب، ج7، مادة (عكظ)، ص447.

[109] من ذلك وقوف أبي قلابة الهذلي على مواضع رَهْط (رُهاط) وألبان ودُفاق والأحتّ، ووقوف أبي ذؤيب الهذلي على وادي عُشَر، ومالك بن خالد الهذلي على غَزْزَة، وكل هذه المواضع شعاب وجبال وأودية تمتد بين مكة ونخلة والطائف (ينظر: الهذليون، ديوان الهذليين، ترتيب وتعليق: محمد محمود الشنقيطي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965م، ج3، ص36، و: ج1، ص146، ومعالم مكة التاريخية والأثرية، ص15–17، 36، 37، 191، 202).

[110] مثل ذلك قول المرار بن منقذ العدوي: (هل عرفتَ الدار أم أنكرتَها/ بَيْنَ تِرْاكٍ فَشَمَّيْ عَبَقُرْ) (المفضل الضبّي، المفضليات، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، ط6، دار المعارف، القاهرة، (د، ت)، المفضلية رقم 16، ص88)، وقول كثيّر عزّة: (أَهاجَك بالعَبَوْقَرةِ الدِّيارُ/ نعمْ منّا منازلها قفار) (لسان العرب، ج4، مادة (عبقر)، ص534)، فثمة دلائل شعرية ونثرية تؤكد أن عبقر وادٍ في الطريق إلى مكة (ينظر: لسان العرب، ج4، مادة (عبقر)، ص534، والقرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، 2003م، ج18، ص297)، والحكايات المروية هنا تشير إلى أن التفكير الوثني جعل الطريق إلى مكة موطنًا للشياطين والمردة والآلهة التي تشكل سياجًا وثنيًا مخيفًا حول الحرم، وتكتسب جزءًا من قداسته مادامت محيطةً به وحاميةً لحماه، ولا نجاة من هذه القوى العبقرية إلا بالعوذ بها لينال الحاجّ الرضا والشاعر الإلهام (إذن الدخول)، وهذا التعويذ يكون شعائريًا بالطواف وشعريًا بالارتجاز (ينظر حكايات عن ذلك في كتاب: ابن حبيب، محمد البغدادي، المنمّق في أخبار قريش، تحقيق: خورشيد أحمد فاروق، دار الكتب، بيروت، (د، ت)، ص111، والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج12، ص296). بل يكفينا دليلًا قصة إسلام الجن في موضع نخلة لدى عودة النبي الكريم صلى الله عليه وسلم من رحلته الدعوية إلى الطائف، فهذا الحدث سبق فتح مكة وتكسير الأصنام بقرابة عشر سنوات؛ ليكون رمزية باكرة لسقوط الوثنية ومعتقداتها ومناسكها وخطابها بإسلام القوى الروحية التي تستند إليها وتهيمن بها.

[111] ينظر: لسان العرب، ج13، مادة (جنن)، ص92.

وبالانتقال إلى سوق ذي المجاز بالقرب من عرفات في مطلع ذي الحجة يكون الحاج/ الشاعر على وشك الدخول في الحرم والاقتراب من فناء الكعبة، فهو إذن وقت إجازة الشعيرة/ الشعر بشكلهما المكتمل؛ إذ إنّ التلبية هنا بمحاورها الثلاثة (تقديس المكان، تذكر الرحلة، القصد الديني) تكون نصًا مكتمل المعنى، فيجاز الحاجّ حين يقوم أحدهم "فيقول: أجيزي صوفة، فإذا أجازت قال: أجيزي خندف، فإذا أجازت أُذِن للناس كلهم في الإجازة"[112]، وهكذا الشاعر، فالقصيدة بمحاورها المماثلة (الطلل، الرحلة، الغرض) تكون حينها نصًا مكتمل المعنى يحصل به صاحبه على لقب الفحولة، وتُذاع وتُروى وتنتشر، وفي أخبار الإجازة الشعرية هنا ما يؤكد أن مفهومها الأبرز عندهم تخليص الشعر من نظام الشطر/ الأرجوزة وإدخاله في نظام البيت/ القصيدة، أو هي نقل الشعر من حالة البيت والبيتين والمقطوعة إلى حالة القصيدة، وذلك حين يقول الشاعر للآخر: (أجز) بمعنى أكمِل[113].

وهذا يرجّح احتمالية احتفائهم باكتمال القصيدة وإشهارها كأن يجري تعليقها على جدار الكعبة يوم النحر وأيام التشريق بوصف هذا التعليق ذروة الطقس الشعائري وعلامة اكتماله[114]؛ ليجري بعد ذلك إنشاد كل قبيلة لقصيدتها في (صُفَي السِّباب)، وثمّة رأيٌ وجيهٌ لعبد الملك مرتاض مفاده أن "العرب ربما كانت تعلق هذه القصائد على الكعبة أثناء موسم الحج فقط، وذلك بعد أن تكون قد أُنشِدت في سوق عكاظ"[115]، صحيح أن مرتاضًا اختار الوقوف عند هذا الحد من التحليل مادام اهتمامه ينحصر في قضية التعليق، ولكنه بهذه الرؤية يقترب من حقيقة التقصيد الذي بُني هذا التعليق على أساسه، وبه عَلِقَتْ القصيدة بالقلوب وعُلّقَتْ على جدار الكعبة، وإن كان قد تحول بعد ذلك من تعليق تقديس إلى تعليق إشهار.

وبما أن أغلب هذه المناسك الوثنية مرتبط بأساطير عن آلهة الخير والمطر والنصر والخصوبة؛ فهل يكون في هذه المناسك ما هو مرتبط بتصورات ميثولوجية لها علاقة بالشعر والفصاحة والبيان وبناء القصيدة على هذا النحو؟ ألا يكون الصنم (جهار) المنصوب في سوق عكاظ رمزًا من رموز آلهة الشعر والبيان عند العرب الوثنيين، ويكون في اسم جهار معنى الجهر والفصاحة والبيان؟ وإذا كان (ذو الخَلَصَة) و(ذو الكفَّين) و(ذات أنواط) وغيرها أسماء لأصنام عبدها الوثنيون؛ فهل يكون (ذو المجاز) في أصله صنمًا يجسد آلهة القصيدة؛ ومن ثم يأتي نصب كبير الآلهة (هُبَل) وأعظمها عندهم بجانب الكعبة تتويجًا لهذا المعنى ورمزًا للفحولة الشعرية بما فيها من معاني نضج التجربة واكتمالها؟ ألا يمكن أن يكون اسم هبل أصله (هبعل/ البعل) أي الإله الذكر أو فحل الإلهة المؤنثة من حوله، وهو بذلك رمز للفحل الشعري، أو كما يرى بعض الدارسين أن اسم (هبل) تعريب لاسم (أبوللو) آلهة الشعر والرسم والموسيقى عند الإغريق[116]؟

فيما لو ثبت حج الوثنيين إلى آلهة الفحولة الشعرية؛ فإن ذلك يكشف عن جوانب خفية من تاريخ القصيدة العربية القديمة وحقائقها التي لم يظهر منها قبل الإسلام إلا الحديث عن شياطين الشعراء، وبذلك تكتمل صورة هذا الطقس الكوني الذي نقلت به مكة شعبية الخطاب الشعري إلى هذا الفضاء الرسمي الماثل في القصيدة.

الخاتمة:

انطلقت هذه الدراسة من جدلية التقديس والتدنيس والشعيرة والشعرية؛ لتقديم رؤية ثقافية/ أركيولوجية لبنية القصيدة الجاهلية، نتتبّع فيها معالم النشأة الأولى لهذه القصيدة في نصوص التلبيات الوثنية ومناسك الحج التي نفترض أن أول من قصّدوا القصيد استوحوا نظامها وعملوا على تطويرها زمن الذاتية الناهضة والوثنية الرمزية وشعرية الجمهور، التي برزت مع صعود نجم مكة بدءًا من منتصف القرن الثالث للميلاد.

فقد تبيّن أن تجربة التقديس الوثني طبعت الخطاب التلبوي بطابع التوثيق الطقوسي المؤكد لحجاجيّته أمام القوى الغيبية، فالذهن الوثني درج على افتتاح الخطاب التلبوي بتقديس البيت الحرام، وهو وصف يهيمن عليه وعي بطللية المكان، بما يعكس قلق الذات الوثنية حيال الانحراف عن التوحيد واستنساخ كعبات مزيفة، كما درجوا على التوسّل بذكر ما عانوا في الرحلة من مصاعب ومشاق، مع وصف تعويذي للناقة التي توصلهم إلى

---

[112] المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج11، ص387.

[113] ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج17، ص190، 191.

[114] أنكر بعض المؤرخين والدارسين صحة خبر التعليق، اعتمادًا على تتبّع هذا الخبر، وما تطلقه المصادر القديمة من تسميات على تلك القصائد المشهورات (ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج9، 514- 516، وتاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي، ص140، والحياة العربية من الشعر الجاهلي، ص146- 151، ويميل آخرون إلى صحة التعليق، ومنهم مستشرقون من أمثال كريستيان روبان (ينظر: " Les inscriptions de L'Arabie antique et les études arabes". p. 520)، مع ملاحظتنا أن أطروحات النقد الأسطوري فيها وقوفٌ متأنٍ حول هذه القضية، كما هو الأمر عند مصطفى الشوري الذي يؤكد أن تعليق القصائد على جدار الكعبة كان "من قبيل اتخاذها أدعية أو تعويذات ترتّل أمام الأصنام"؛ (الشوري، مصطفى عبد الشافي، أولية الشعر الجاهلي، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، ع61، نوفمبر 1987م، ص87)، فالتعليق لهذا الغرض هو من حيث المبدأ صحيح، لكننا لسنا مع الشوري في هذا الإطلاق، ويكفي أن يكون قد حدث ذلك في زمن تطويل التلبية وبدء الأطوار الأولى من نشأة القصيدة الجاهلية؛ لأن عصر القصيدة الناضجة بصورتها الطللية هو عصر اضمحلال الأسطورة التي قام عليها فكر العصور القديمة، وما بقي من آثارها في الجاهلية ظل يُمارَس بوصفه ثقافة وتقليدًا لا بوصفه دينًا وعقيدة، ولم يبقَ من فكرة (نقش التراتيل والأناشيد المقدسة ونصبها في المعابد) إلا كتابة القصيدة وتعليقها على جدران الكعبة تبركًا بالآلهة، وجعلها مكانًا للتباهي بالمفاخر والأمجاد، ناهيك أن تلك المطولات السبع أو التسع أو العشر المشهورات ليست نصوصًا دينية، وليس فيها شيء من التضرع والتوسل أو حتى ذكر لإلهة، الأمر الذي يؤكد أنه أصبح تعليق إشهار ورعاية لا تقديس وعبادة.

[115] مرتاض، عبد الملك، السبع المعلقات: قراءة سيميائية أنثروبولوجية لنصوصها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1998م، ص50.

[116] ينظر: إساف ونائلة: أسطورة الحب الأبدي في الجاهلية، ص74.

أشـرف غاية، وجميعها مواصـفات فنية بنى عليها أولئك الشـعراء وطوّروا تجاربهم الذاتية في لوحتي الطلل والرحلة.

كما تبيّن أن اشتباك التقديس مع انتهاك التقديس في العقل الوثني أضفى على التلبية بعدًا قصديًا مزدوجًا أخذت الشعيرة به طريقها نحو الشعرية المحضة، فالقصد الديني المحصور في العلاقة بين الذات والإله يقابله في كثير من النصوص التلبوية قصد دنيوي نسقي ينشغل باستعراض مفاخر الذات الجمعية وتأزيم العلاقة بين هذه الذات والآخر المنافس في القوة أو المكانة.

وكان لجدلية الحِلّ والحَرَم في وثنية مكة أثرها في أن تغدو مناسك الحج ساحة لتخلّق القصيدة الأولى بمرحليّتها وواقعيتها التي تجعلها نموذجًا مطورًا من الخطاب الرسمي يلبي حاجات اجتماعية وسياسية، فما يحيط بالأرض المقدسة من مواضع نصبت فيها الآلهة تحوَّل إلى مشعر حلال وحِمَى مقدّس يمكث فيه الحاج/ الشاعر بجوار القوى الغيبية لتمنحه الرضا وتلهمه الشعيرة/ القصيدة، لاسيما وهو يقف هناك على قداسة المكان/ الطلل، ويتوسل بوصف مشاق الرحلة الطويلة من أجل ذلك، وصولًا إلى نيله الإجازة الشعائرية/ الشعرية، فمثلما أن هذه الإجازة علامةٌ على بلوغ هذا الطقس الشعائري ذروته؛ فيُسمَح للحاجّ بعدها أن يتمسّح بالبيت ويقدّم القربان؛ هي أيضًا علامةٌ على فحولة الشاعر واكتمال القصيدة التي يجري تكريمها بتعليقها على جدار الكعبة وإنشادها في (صُفَيّ السِّباب) بمنى.

ويوصي الباحث بقيام دراسة تُجري مسحًا أثريًا شاملًا لأسماء الأودية والحقول والعيون والآبار القديمة والقرى والمعالم المهجورة والطرق القديمة وغيرها من المسميات الجغرافية في المنطقة الممتدة بين الطائف ونخلة إلى حدود عرفات في المملكة العربية السعودية، ثم عرض هذه المسميات ومطابقتها أولًا مع المسميات في قصائد الجاهليين من شعراء هذيل وفهم وخزاعة وعدوان، وثانيًا مع المسميات في قصائد شعراء القبائل في مختلف مناطق الجزيرة؛ للوقوف على حقائق الوقوف الطللي وعلاقته بالمعبودات الوثنية، لاسيما التأكد من حقيقة التثنية لبعض المواضع التي يذكرونها، كالرقمتين والحزنين والصمين والعرجين والبرقين والحنّين والجهلتين والرّكنين والعلَمَين والأبرقين والهاوتين والسودتين وغيرها.

الدعم المالي (نماذج الإقرار بمنح الوزارة في الأبحاث)

النسخة العربية:

"تم انجاز هذا البحث بدعم من برنامج منحة " الشعر العربي " التي أطلقتها وزارة الثقافة في المملكة العربية السعودية، وجميع الآراء الواردة تخص الباحثين، ولا تعبر بالضرورة عن الوزارة "

النسخة الإنجليزية

"This research was funded by the "Arabic Poetry Grant" program offered by the Saudi Ministry of Culture. All opinions expressed herein belong to the researchers and do not necessarily reflect those of the Ministry of Culture".

الإفصاح والتصريحات

تضارب المصالح: ليس لدى المؤلف أي مصالح مالية أو غير مالية ذات صلة للكشف عنها المؤلفون يعلنون عن عدم وجود أي تضارب في المصالح.

الوصول المفتوح: هذه المقالة مرخصة بموجب ترخيص إسناد الإبداع التشاركي غير تجاري 0.4 الدولي (NC BY-CC 0.4) ، الذي يسمح بالاستخدام والمشاركة والتعديل والتوزيع وإعادة الإنتاج بأي وسيلة أو تنسيق، طالما أنك تمنح الاعتماد المناسب للمؤلف (المؤلفين) الأصليين. والمصدر، قم بتوفير رابط لترخيص المشاع الإبداعي، ووضح ما إذا تم إجراء تغييرات. يتم تضمين الصور أو المواد الأخرى التابعة لجهات خارجية في هذه المقالة في ترخيص المشاع الإبداعي الخاص بالمقالة، إلا إذا تمت الإشارة إلى خلاف ذلك في جزء المواد. إذا لم يتم تضمين المادة في ترخيص المشاع الإبداعي الخاص بالمقال وكان الاستخدام المقصود غير مسموح به بموجب اللوائح القانونية أو يتجاوز الاستخدام المسموح به، فسوف تحتاج إلى الحصول على إذن مباشر من صاحب حقوق الطبع والنشر. لعرض نسخة من هذا الترخيص، قم بزيارة:

https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0

المصادر والمراجع

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، تاريخ دمشق، تحقيق: علي شيري، ط1، دار الفكر، بيروت، 1998م.

ابن مقبل، تميم بن أُبَي، ديوانه، تحقيق: عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت وحلب، 1995م.

ابو جعفر محمد بن جرير. تفسير الطبري. تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م.

ابو سويلم، أنور، المطر في الشعر الجاهلي، دار الجيل، بيروت، ودار عمار، عمّان، 1987م.

الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، دراسة وتحقيق: علي عمر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2003م.

البياتي، عادل جاسم، أصالة الوحدة العربية في أقدم النصوص الدينية: تلبيات الجاهلية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ع28، 1981م.

الدّرة، محمد علي طه، فتح الكبير المتعال إعراب المعلقات العشـــر الطوال، ط2، مكتبة السوادي، جدة، 1989م.

الديك، إحســان، أســطورة النســر والبحث عن الخلود في الشــعر الجاهلي، مجلة دراســات العلوم الإنســانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، مج37، ع2، 2010م.

الربيعي، فاضــل، إســاف ونائلة: أســطورة الحب الأبدي في الجاهلية، ط1، دار جداول، بيروت، 2012م.

الزاهي، نور الدين، المقدّس والمجتمع، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011م

الســواح، فراس، الأســطورة والمعنى: دراســات في الميثولوجيا والديانات الشــرقية، ط2، دار علاء الدين، دمشق، 2001م.

الســيف، عمر عبد العزيز، بنية الرحلة في القصــيدة الجاهلية: الأســطورة والرمز، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009م.

الشــماخ بن ضــرار، ديوانه، تحقيق: صــلاح الدين الهادي، دار المعارف، القاهرة، 1968م.

الشيباني، أبو عمرو، شرح المعلقات التسع، تحقيق وشرح: عبد المجيد همو، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 2001م.

الغانمي، ســعيد، ينابيع اللغة الأولى: مقدمة إلى الأدب العربي منذ أقدم عصــوره حتى حقبة الحيرة التأسيسية، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، 2009م.

الغذامي، عبد الله محمد. النقد الثقافي: قراءة في الأنســاق الثقافية العربية، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 2005م.

القيســي، نوري وعادل البياتي، ومصــطفى عبد اللطيف، تاريخ الأدب العربي قبل الإسلام، ط2، منشورات جامعة بغداد، بغداد، 2000م.

المنّاعي، مبروك، الشعر والسحر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2004م.

المعري، أبو العلاء، رســالة الغفران، تحقيق: عائشــة عبد الرحمن بنت الشــاطئ، ط9، دار المعارف، القاهرة، 1993م.

الهذليون، ديوان الهذليين، ترتيب وتعليق: محمد محمود الشــنقيطي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965م.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، تحقيق: عبد الأمير مهنا، ط1، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 2010م.

جيرار، رينيه، العنف والمقدّس، ترجمة: سميرة ريشــا، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009م.

خان، محمد عبد المعين، الأســاطير العربية قبل الإســلام، مطبعة لجنة الترجمة والتأليف والنشر، القاهرة، 1937م.

رشــيد، وليد محمد، تلبيات العرب في الجاهلية، مجلة القلعة، كلية العلوم والآداب الإنسانية بمسلاتة، جامعة المرقب، ع8، ديسمبر 2017م.

ضــيف، شــوقي، تاريخ الأدب العربي: العصــر الجاهلي، ط24، دار المعارف، القاهرة، 2003م.

عبد الرحمن، إبراهيم، التفســير الأســطوري للشــعر الجاهلي، مجلة فصــول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع3، أبريل 1981م.

علي، جواد، المفصــل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط2، دار الســاقي، بيروت، 1993م.

عماد، عبد الغني، ســوســيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشــكاليات من الحداثة إلى العولمة، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2016م

فريزر، ســير جيمس، الغصــن الذهبي: دراســة في الســحر والدين. الهيئة المصــرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971م.

قطرب، أبو علي محمد بن المســتنير، الأزمنة وتلبية الجاهلية، تحقيق: حاتم صــالح الضامن، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.

قيس بن الخطيم، ديوانه، تحقيق: إبراهيم الســامرائي وأحمد مطلوب، ط1، وزارة المعارف، بغداد، 1962م.

كايوا، روجيه، الإنسان والمقدّس، ترجمة: سميرة ريشا، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010م.

مرتاض، عبد الملك، الســبع المعلقات: قراءة ســيميائية أنثروبولوجية لنصــوصــها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1998م.

مقاتل، أبو الحســن مقاتل بن ســليمان، تفســير مقاتل، تحقيق: أحمد فريد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.

نصار، ناصيف، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ط2، دار أمواج للنشر والتوزيع، بيروت، 2001م.

هــاوزر، أرنولــد، الفن والمجتمع عبر التــاريخ، ترجمــة: فؤاد زكريا، دار الوفــاء لــدنيــا للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2005م.

Al-Rubay‘ī, Fāḍil. isāf wnā’lh : usṭūrat al-ḥubb al-abadī fī al-Jāhilīyah. Ṭ1, Dār Jadāwil, Bayrūt, 2012.

Al-Sawwāḥ, Firās. al-usṭūrah wa-al-ma‘ná : Dirāsāt fī al-mīthūlūjiyā wa-al-diyānāt al-Sharqīyah. ṭ2, Dār ‘Alā’ al-Dīn, Dimashq, 2001.

Al-Sayf, ‘Umar ‘Abd al-‘Azīz. Binyat al-Riḥlah fī al-qaṣīdah al-Jāhilīyah : al-usṭūrah wa-al-ramz, Ṭ1, Mu’assasat al-Intishār al-‘Arabī, Bayrūt, 2009.

Al-Shammākh ibn Ḍirār. dīwānih. taḥqīq : Ṣalāḥ al-Dīn al-Hādī, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah, 1968.

Al-Shaybānī, Abū ‘Amr. sharḥ al-Mu‘allaqāt al-tis‘. taḥqīq wa-sharḥ : ‘Abd al-Majīd Hammū, Ṭ1, Mu’assasat al-A‘lamī lil-Maṭbū‘āt, Bayrūt, 2001.

Al-Ya‘qūbī, Aḥmad ibn Abī Ya‘qūb. Tārīkh al-Ya‘qūbī. taḥqīq : ‘Abd al-Amīr Muhannā, Ṭ1, Sharikat al-A‘lamī lil-Maṭbū‘āt, Bayrūt, 2010.

Al-Zāhī, Nūr al-Dīn. almqdds wa-al-mujtama‘. al-Dār al-Bayḍā’ : Dār Ifrīqiyā al-Sharq, 2011.

Ḍayf, Shawqī. Tārīkh al-adab al-‘Arabī : al-‘aṣr al-Jāhilī. ṭ24, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah, 2003.

Fryzr, Siyar James. al-Ghuṣn al-Dhahabī : dirāsah fī al-siḥr wa-al-dīn. al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Ta’līf wa-al-Nashr, al-Qāhirah, 1971.

Hāwzr, Arnūld. al-fann wa-al-mujtama‘ ‘abra al-tārīkh. tarjamat : Fu’ād Zakarīyā, Dār al-Wafā’ li-Dunyā lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, al-Iskandarīyah, 2005.

Ibn ‘Asākir, Abū al-Qāsim ‘Alī ibn al-Ḥasan. Tārīkh Dimashq. taḥqīq : ‘Alī shyry, Ṭ1, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1998.

Ibn Muqbil, Tamīm ibn ubay. dīwānih. taḥqīq : ‘Azzah Ḥasan, Dār al-Sharq al-‘Arabī, Bayrūt wa-Ḥalab, 1995.

Imād, ‘Abd al-Ghanī. Sūsiyūlūjiyā al-Thaqāfah : al-mafāhīm wa-al-ishkālīyāt min al-ḥadāthah ilá al-‘awlamah. ṭ3, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, Bayrūt, 2016.

Jīrār, Rīnīh. al-‘unf wālmqdds. tarjamat : Samīrah ryshā, Ṭ1, al-Munaẓẓamah al-‘Arabīyah lil-Tarjamah, Bayrūt, 2009.

Kāywā, Rūjīh. al-insān wālmqdds. tarjamat : Samīrah ryshā, Ṭ1, al-Munaẓẓamah al-‘Arabīyah lil-Tarjamah, Bayrūt, 2010.

Khān, Muḥammad ‘Abd al-Mu‘īn. al-asāṭīr al-‘Arabīyah qabla al-Islām. Maṭba‘at Lajnat al-

References

Abd al-Raḥmān, Ibrāhīm, "al-tafsīr al-usṭūrī lil-shi‘r al-Jāhilī". Majallat fuṣūl. al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, ‘3, Abrīl 1981.

Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr. tafsīr al-Ṭabarī. taḥqīq : Aḥmad Muḥammad Shākir, Ṭ1, Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, 2000.

Abū Suwaylim, Anwar. al-maṭar fī al-shi‘r al-Jāhilī. Dār al-Jīl, w‘mmān : Dār ‘Ammār, Bayrūt, 1987.

Al-Azraqī, Abū al-Walīd Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. Akhbār Makkah wa-mā jā’a fīhā min al-Āthār. dirāsah wa-taḥqīq : ‘Alī ‘Umar, Ṭ1, al-Maktabat al-Thaqāfah al-dīnīyah, Qāhirah, 2003.

Al-Bayātī, ‘Ādil Jāsim. "Aṣālah al-Waḥdah al-‘Arabīyah fī aqdam al-nuṣūṣ al-dīnīyah : tlbyāt al-Jāhilīyah". Majallat al-mustaqbal al-‘Arabī. Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, Bayrūt, ‘28, 1981.

Alddrh, Muḥammad ‘Alī Ṭāhā. Fatḥ al-kabīr al-Muta‘āl i‘rāb al-Mu‘allaqāt al-‘ashr al-Ṭawwāl. ṭ2, Maktabat al-Sawādī, Jiddah, 1989.

Al-Dīk, Iḥsān. "usṭūrat al-Nisr wa-al-Baḥth ‘an al-khulūd fī al-shi‘r al-Jāhilī". Majallat Dirāsāt al-‘Ulūm al-Insānīyah wa-al-Ijtimā‘īyah. al-Jāmi‘ah al-Urdunīyah, mj37, ‘2, 2010.

Al-Ghadhdhāmī, ‘Abd Allāh Muḥammad. al-naqd al-Thaqāfī : qirā’ah fī al-ansāq al-Thaqāfīyah al-‘Arabīyah, ṭ3, Bayrūt wa-al-dār al-Bayḍā’ : al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 2005.

Al-Ghānimī, Sa‘īd. Yanābī‘ al-lughah al-ūlá : muqaddimah ilá al-adab al-‘Arabī mundhu aqdam ‘uṣūrihi ḥattá ḥiqbat al-Ḥīrah al-ta’sīsīyah. Hay’at abwẓby lil-Thaqāfah wa-al-Turāth, Abū Ẓaby, 2009.

Alhdhlywn. Dīwān al-Hudhaylīyīn. tartīb wa-ta‘līq : Muḥammad Maḥmūd al-Shinqīṭī, al-Dār al-Qawmīyah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, al-Qāhirah, 1965.

Alī, Jawād. al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-‘Arab qabla al-Islām. ṭ2, Bayrūt : Dār al-Sāqī, 1993.

Al-Ma‘arrī, Abū al-‘Alā’. Risālat al-ghufrān. taḥqīq : ‘Ā’ishah ‘Abd al-Raḥmān bint al-Shāṭi’, ṭ9, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah, 1993.

Almnnā‘y, Mabrūk. al-shi‘r wa-al-siḥr. Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 2004.

Al-Qaysī, Nūrī wa-‘Ādil al-Bayātī, wa-Muṣṭafá ‘Abd al-Laṭīf. Tārīkh al-adab al-‘Arabī qabla al-Islām. ṭ2, Manshūrāt Jāmi‘at Baghdād, Baghdād, 2000.

Qays ibn al-Khaṭīm. dīwānih. tḥ : Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī wa-Aḥmad Maṭlūb, Wizārat al-Ma'ārif, Ṭ1, Baghdād, 1962.

Quṭrub, Abū 'Alī Muḥammad ibn al-Mustanīr. al-azminah wtlbyh al-Jāhilīyah. taḥqīq : Ḥātim Ṣāliḥ al-Ḍāmin, ṭ2, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1985.

Rashīd, Walīd Muḥammad. "tlbyāt al-'Arab fī al-Jāhilīyah". Majallat al-qal'ah. Kullīyat al-'Ulūm wa-al-Ādāb al-Insānīyah bmslāth, Jāmi'at al-Marqab, '8, Dīsimbir 2017.

Robin، Christian Julien. "Les inscriptions de L'Arabie antique et les études arabes". Arabica. T. 48. Fasc. 4، Linguistique Arabe: Sociolinguistique et Histoire de la Langue، 2001

tarjamah wa-al-Ta'līf wa-al-Nashr, al-Qāhirah, 1937.

Muqātil, Abū al-Ḥasan Muqātil ibn Sulaymān. tafsīr Muqātil. taḥqīq : Aḥmad Farīd, Ṭ1, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2003.

Murtāḍ, 'Abd al-Malik. al-sab' al-Mu'allaqāt : qirā'ah sīmiyā'īyah anthrūbūlūjīyah li-nuṣūṣihā, Manshūrāt Ittiḥād al-Kitāb al-'Arab, Dimashq, 1998.

Naṣṣār, Nāṣīf. Manṭiq al-Sulṭah : madkhal ilá Falsafat al-amr. ṭ2, Dār Amwāj lil-Nashr wa-al-Tawzī', Bayrūt, 2001.