

قراءة في تلميحات المرب في المص الجاهلي

خليل أبو رحة*

* حصل على الدكتوراه في الأدب العربي (الأدب في صدر الإسلام والعصر الأموي) ، من جامعة لندن عام ١٩٨١ .
يعمل أستاذاً مساعداً في دائرة اللغة العربية بجامعة اليرموك .

الملخص

تعنى هذه الدراسة بإلقاء بعض الضوء على بعض جوانب الفكر الديني التي يثيرها ما وصل إلينا من تلبيات العرب في العصر الجاهلي . وقد بدأت بحديث موجز عن عناية القدماء بالتأليف في أديان العرب . ومعروف أنه لم يصل إلينا من كتب القدماء التي افردت لأديان العرب في العصر الجاهلي غير كتاب «الأصنام» لابن الكلبي . ويُلاحظ أن الحج كان أهم ركن من أركان عبادة العرب قبل الإسلام ، وكانت له شعائر مخصوصة منها شعيرة التلبية . وأهم كتب القدماء احتفاء بتلبيات العرب كتاب تفسير مقاتل بن سليمان ، وكتاب الأزمنة وتلبية الجاهلية ، وكتاب المحبر ، وتاريخ البعقوبي ، ورسالة الغفران .

ومن المحدثين الذين عُنوا بدراسة التلبيات في العصر الجاهلي : معظم حسين ، وكستر ، وعادل البياتي . وقد لخص البحث أهم النتائج التي توصل إليها هؤلاء المحدثون . ثم وقف البحث عند أهم خصيصة أسلوبية في التلبيات ، وهي غلبة أسلوب السجع عليها . وهو أسلوب ارتبط بالحياة الدينية وبالكهانة في العصر الجاهلي .

ويختار البحث بعض أهم المفردات والمصطلحات الدينية التي تتردد في التلبيات ليكشف عما تحمله من دلالات على بعض جوانب حياة العرب قبل الإسلام ، ولا سيما حياتهم الدينية . ومن هذه المصطلحات : السعي والطواف والدعاء والصلاة والرحن والرب والله الصمد . الخ ، والبحث يسلك سبيل الموازنة بين استعمال المصطلح في التلبيات ، واستعماله في الشعر الجاهلي ، ثم استعماله في القرآن الكريم . وبذلك ، يكشف البحث عن أثر السياق في دلالات هذه المصطلحات ، وفي الوقت نفسه ، فإنه يكشف ما أصاب بعض هذه المصطلحات من تطور دلالي . وهذه المصطلحات تقدم تصوراً لعلاقة الجاهلي بالله من جهة ، ولعلاقته بأصنامهم من جهة ثانية ، ولعلاقة هذه الأصنام بالله من جهة ثالثة ، وفوق ذلك ، فإن بعض العبارات التي وردت في التلبيات تكشف عن بعض العلاقات القبلية ، كما تكشف عن بعض الطقوس والمظاهر الدينية ، التي كان يمارسها الجاهلي في حجه . ومعروف أن الإسلام لم يبلغ كل ما جاء في ممارسات العرب الدينية في العصر الجاهلي ، ولذا فإن بعض التلبيات أو أجزاء منها بقيت تستعمل في الإسلام ، كما تشير إلى ذلك بعض المصادر .

ويوضح البحث ما تحمله بعض الإضافات الشريكية للتلبيات من أثر في تفكير الإنسان الجاهلي ، وفي نظرته للحياة والموت ، وفي تصوره للخالق . كما يُشير إلى التحول الكبير الذي أحدثه مفهوم التوحيد الخالص الذي جاء به الإسلام ، فأليه يرجع الفضل في الحذف الجذري لأصول القلق الناجم عن اضطراب علاقة الجاهلي بالله .

عني غير واحد من القدماء بالتأليف في أديان العرب قبل الإسلام ؛ فألف ابن الكلبي (المتوفى سنة ٢٠٤ هـ) كتاب «الأصنام» ، ولأبي الحسن علي بن فضيل بن مروان كتاب «الأصنام وما كانت العرب والعجم تعبد من دون الله تبارك اسمه» (ابن النديم ، ١٩٧١ : ١٣٨) ، وألف الجاحظ كتاب «الأصنام» وقد ذكره في مقدمة كتاب «الحيوان» وعرف بموضوعه فقال : «وَعَبَّيْتُ بِكِتَابِ الْأَصْنَامِ ، وَبَذَرْتُ اعْتِلَالَاتِ الْهِنْدِ لَهَا ، وَسَبَّبْتُ عِبَادَةَ الْعَرَبِ إِيَّاهَا ، وَكَيْفَ اخْتَلَفَا فِي جِهَةِ الْعِلَّةِ مَعَ اتِّفَاقِهَا عَلَى جُمْلَةِ الدِّيَانَةِ وَكَيْفَ صَارَ عِبَادُ الْبِدَّةِ ^(١) وَالْمُتَمَسِّكُونَ بِعِبَادَةِ الْأَوْثَانِ الْمُتَحَوِّتَةِ وَالْأَصْنَامِ الْمُتَجَوِّرَةِ ، أَشَدَّ الدِّيَانِينَ إِلْفًا لِمَا دَانُوا بِهِ ، وَشَغَفًا بِمَا تَعَبَّدُوا لَهُ ، وَأَظْهَرَهُمْ جِدًّا ، وَأَشَدَّهُمْ عَلَى مَنْ خَالَفَهُمْ ضَغْنًا ، وَبِمَا دَانُوا ضَغْنًا ، وَمَا الْفَرَقَ بَيْنَ الْبُدِّ وَالْوَثْنِ وَالصَّنَمِ ، وَمَا الْفَرَقَ بَيْنَ الْوَثْنِ وَالصَّنَمِ ، وَمَا الْفَرَقَ بَيْنَ الدُّمِيِّ وَالْجُنَّةِ ، وَلَمْ يَصُورُوا فِي مَحَارِبِهِمْ وَبَيُوتِ عِبَادَتِهِمْ ، صُورَ عَظَائِهِمْ ، وَرَجَالِ دَعْوَتِهِمْ ، وَلَمْ تَأْتَقُوا فِي التَّصَوُّرِ وَتَجَوَّدُوا فِي إِقَامَةِ التَّرَكِيبِ ، وَبَالِغُوا فِي التَّحْسِينِ وَالتَّفْخِيمِ ، وَكَيْفَ كَانَتْ أَوْلِيَّةُ تِلْكَ الْعِبَادَاتِ ، وَكَيْفَ اقْتَرَفَتْ تِلْكَ النُّحْلَ ، وَمِنْ أَيْ شَكْلِ كَانَتْ خُذَعُ تِلْكَ السَّدَنَةِ ، وَكَيْفَ لَمْ يَزَالُوا أَكْثَرَ الْأَصْنَافِ عَدَدًا ، وَكَيْفَ شَمِلَ ذَلِكَ الْمَذْهَبُ الْأَجْنَاسَ الْمُخْتَلِفَةَ» (الجاحظ ، ١٩٦٩ : ٥/١ - ٦) . ونقل الدِّمِيرِي عن هذا الكتاب في أثناء كلامه على القرش (الدِّمِيرِي : د . ت : ٢٤٨/٢) . ويقول الألوسي : «ولأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ كتاب الأصنام وقد أبدع فيه» (الألوسي ، د . ت : ٢١٢/٢) . وألف أبو زيد البلخي كتاب «الرَّدَّ عَلَى عِبَادَةِ الْأَصْنَامِ» (ابن النديم ، ١٩٧١ : ١٥٣) ، كما ألف أبو عبد الله الحسين بن محمد بن جعفر الخالِع (المتوفى سنة ٣٨٨ هـ) كتاب «آراء العرب وأديانها» (الألوسي ، د . ت : ٣٠٨/٢) . وقد وقف ابن أبي الحديد على هذا الكتاب وأشار إلى بعض هفوات رآها فيه ، ثم قال : «وقد أخطأ الخالِع في مواضع عدة من هذا الكتاب وأورد أشعارا في غير موضعها وظنَّها مناسبة لما هو فيه» (الألوسي ، د . ت : ٣٠٨/٢ - ٣٠٩) . ولم يصل إلينا من هذه الكتب إلا كتاب «الأصنام» لابن الكلبي . ومعروف أن كثيرا من كتب القدماء التي وصلت إلينا تعنى - على تفاوت بينها - ببعض جوانب معتقدات العرب وأديانهم ومنها كتب السيرة النبوية ، وكتب التفسير ، وتاريخ البعقوبي ، وتاريخ مكة للأزرقي ، ومجرب ابن حبيب وغيرها .

ولعل في ما وصل إلينا من أخبار ما يثبت أن الحج كان أهم ركن من أركان عبادة العرب في العصر الجاهلي . وكانت له شعائر عامة تكاد تمارسها كل القبائل التي كانت ترى الحج واجبا دينيا ، ومن هذه الشعائر شعيرة التلبية . وقد أورد غير واحد من القدماء بعض تلبيات العرب . ولعل أوفى الكتب ، التي وصلت إلينا ، إحاطة بالتلبيات كتاب تفسير مقاتل ابن سليمان (المتوفى سنة ١٥٠ هـ) ، ففيه ست وخمسون تلبية .

وقد نشر كستر (M.J. Kister) هذه التلبيات معتمدا على خمس مخطوطات للكتاب . ولحظ أن اختلاف روايات التلبيات في تفسير مقاتل ، واختلاف صيغ بعضها ، ووجود ثلاث تلبيات مروية عن ابن إسحق وواحدة عن الشعبي ، قد يدل على أن هذه التلبيات جمعت من مصادر مختلفة . ويؤكد ذلك أن اثنتين من مخطوطات الكتاب الخمس التي اعتمدت تذكران التلبيات العشر الأولى - حسبما جاء في عمل كستر - ، وينتهي كستر إلى القول : «إن من الممكن أن يكون جزء من التلبيات قد أضافه الهذيل بن حبيب الدُّدْنَانِي ، راوية تفسير مقاتل» (Kister, 1980: 35-36) . وقد أذهب إلى أبعد مما

ذهب إليه كستر فأقول : إن فصل التلبيات قد أقحم برمته في تفسير مقاتل ، وقد يكون من إضافة الهذيل بن حبيب الدنداني الذي روى مباشرة عن مقاتل ، أو من إضافة أحد رجال سند تفسير مقاتل المتأخرين ، ومنهم ثابت بن يعقوب التوزي الذي سكن بغداد ، وحُدث بها عن الدنداني كتاب التفسير ، ثم رواه عنه ابنه عبد الله بن ثابت (المتوفى سنة ٣٠٨ هـ) وقال : «سمعتُه منه في سنة ٢٤٠ هـ» (البغدادي ، ١٩٣١ هـ : ١٤٣/٧ ، ٤٢٦/٩) . وعن عبد الله روى عبد الخالق بن الحسن المعدل (البغدادي ، ١٩٣١ هـ : ٧٨/١٤) . وقد يؤيد ما ذهبت إليه المنهج الذي اتبعه مقاتل في ما وصل إلينا من كتبه ؛ ففي كتابه «الأشباه والنظائر في القرآن الكريم» يُلاحظ أن مقاتلا يعمد إلى الإيجاز الشديد ، وقد يفسر الكلمة الواحدة في الآية بكلمة أو بجملة من غير أن يفوته التنبيه على بعض الآيات الأخرى التي ترد فيها الكلمة ، ولا يقف عند أسباب النزول ، ومثال ذلك قوله : «تفسير الإسلام على وجهين : فوجه منهما : الإسلام يعني الإخلاص ، فذلك قوله في البقرة : (إذ قال له ربه أسلم قال أسلمتُ لربِّ العالمين) يقول أخلصُ قال (أسلمت) ، يقول : أخلصتُ لرب العالمين : وقال أيضا في آل عمران : (فإن حاجوك فقل أسلمتُ وجهي لله) يعني الإقرار ، فذلك قوله في آل عمران (وله أسلم) يعني أقر بالعبودية (من في السموات) يعني الملائكة (والأرض) يعني المؤمنين (طوعا) ثم قال : (وكرها) يعني أهل الأديان يعلمون أن الله خلقهم ورزقهم فهذا إقرارهم بالعبودية ، كقوله في الحجرات : (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) يعني الإقرار باللسان ، وقال في براءة : (وكفروا بعد إسلامهم) يعني بعد إقرارهم ولم يخلصوا قط» (البلخي ، ١٩٧٥ : ١٣٥ - ١٣٦) . فإذا جئنا إلى الجزء الأول من «تفسير مقاتل» ، الذي حققه الدكتور عبد الله محمود شحاته سنة ١٩٦٩ م ، فإننا نجد مقاتلا يتبع المنهج نفسه الذي اتبعه في كتاب «الأشباه والنظائر» ، وأحيانا يذكر في تفسيره أسباب النزول ، غير أنه لا يطيل الوقفة عندها . وفي سنة ١٩٨٠ صدر كتاب مقاتل «تفسير الخمس مائة آية من القرآن في الأمر والنهي والحلال والحرام» بتحقيق يشعيا هو غولدفيلد . وما أشبه منهج هذا الكتاب بمنهج الكتاب السابق الذكر . وقد تحسن الإشارة إلى أن التلبيات التي نشرها كستر موجودة في الجزء الثاني المخطوط الذي لمَّا يُطبع بعد من «تفسير مقاتل» حسب قول كستر ، الذي يذكر أنها وردت هناك في معرض تفسير قوله تعالى (واجتنبوا قول الزور) ، وأن كلمة الزور تعني الكذب وهو الشرك في التلبية (Kister, 1980: 34-35) ، ونحن نجد هذا التفسير نفسه في كتاب «تفسير الخمس مائة آية» فقد جاء فيه : «واجتنبوا قول الزور ، يعني الكذب وهو الشرك ، وذلك أن الخمس ، قريشا وكنانة وخزاعة وعامر بن صعصعة كانوا يشركون في إحرامهم في الجاهلية . كانوا يقولون : لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك ، إلا شريك هو لك ، تملكه وما ملك . قال الله عز وجل (واجتنبوا قول الزور) ، يعني الشرك» (البلخي ، ١٩٧٠ : ٨٤) . وجاء في الهامش قول المحقق : «وفي سياق الكلام يسرد رواية تفسير مقاتل ، عبد الخالق بن الحسن ، تلبيات القبائل وأصنامها حسب عدة مصادر» (البلخي ، ١٩٧٠ : ٨٤) . وهكذا رفض المحقق أن يورد التلبيات في متن الكتاب ، وذكر صراحة أنها مما أضافه عبد الخالق بن الحسن ، أحد رواة الكتاب . وقد يبدو أن كستر يشير بقوله «تفسير مقاتل» إلى هذا الكتاب الذي حققه يشعيا هو غولدفيلد ، آية ذلك أن كستر يحيل في التلبيات وفي أصنام العرب على الصفحات ٢٢ أ- ٢٤ ب من كتاب التفسير ، وهي الصفحات نفسها التي يحيل عليها محقق كتاب «تفسير الخمس مائة آية» ، ويذكر أنها تحتوي تلبيات القبائل وأصنامها . ويذكر ابن النديم من بين كتب مقاتل كتاب «التفسير الكبير» (ابن النديم ، ١٩٧١ : ٢٢٧) ، الذي يبدو أنه هو الذي طُبع منه

الجزء الأول بعناية الدكتور عبد الله محمود شحاته ، وكتاب «تفسير الخمس مائة آية» (ابن النديم ، ١٩٧١ : ٢٢٧) الذي طبع بعناية يشعيا هو . وأظن الاكتفاء بالإشارة إلى أي منها بكلمة «تفسير مقاتل» إشارة مُلبسة .

فإذا تركنا كتاب مقاتل ، فإننا نجد في كتاب «الأزمة وتلبية الجاهلية» لأبي علي محمد بن المستنير المعروف بقطرب (المتوفى حوالي سنة ٢٠٦ هـ) خمسا وعشرين تلبية تبدأ بتلبية النبي (ص) والباقي تلبيات جاهلية . ويُلاحظ أن قطربا يقدم لكل صيغة من صيغ التلبية بذكر اسم القبيلة التي كانت ترددها في الحج . وإذا استثنينا تلبية النبي (ص) ، التي تُرفع عن طريق بعض أهل العلم إلى ابن إسحق ، وقول قطرب بعدها : وقال ابن عباس : كانت تلبية أهل الجاهلية في حجهم مختلفة (قطرب ، ١٩٨٥ : ٣٩) ، فإننا لا نجد قطربا يرفع أيًا من تلبيات العرب في الجاهلية إلى مصدر بعينه . وهويني الجزء المخصص من كتابه للتلبيات بقوله : «هذا جميع ما سمعنا من التلابي» (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤٤) .

ويورد محمد بن حبيب (المتوفى سنة ٢٤٠ هـ) في كتابه «المُحَبَّر» إحدى وعشرين تلبية (ابن حبيب ، د . ت : ٣١١-٣١٥) . فإذا استثنينا التلبية الأولى عند ابن حبيب ، وهي تلبية قريش وكان نسكهم لإساف ، فإنه يربط كل تلبية بطاغوت بعينه من غير أن يذكر اسم القبيلة أو المجموعة القبلية التي كانت تنسك له ، كأن يقول «وكانت تلبية من نسك لمحرق : لييك اللهم لييك ، لييك حجا حقا ، تعبدا ورقا» . وهو يقدم لكل ذلك بقوله : «وكانت لكل قبيلة ، بعد ، تلبية» . فإذا ما انتهى ابن حبيب من التلبيات ، فإنه يأخذ في ذكر الأصنام التي كانت في بلاد العرب ويُفرد لكل منها بعض الحديث (ابن حبيب ، د . ت : ٣١٥-٣١٩) .

ويورد أحمد بن أبي يعقوب المعروف باليعقوبي (المتوفى سنة ٢٧٨ هـ) في تاريخه سبع عشرة تلبية (اليعقوبي ، د . ت : ٢٥٥/١-٢٥٦) . وهو يقدم لكل واحدة منها بذكر اسم القبيلة أو المجموعة القبلية التي كانت ترددها في حجها من غير أن يذكر اسم الصنم أو الطاغوت الذي كانت القبيلة تنسك له ، غير أنه يذكر طائفة من القبائل وأصنامها قبل التلبيات مباشرة .

ويذكر أبو العلاء المعري (المتوفى سنة ٤٤٩ هـ) في «رسالة الغفران» تسع تلبيات ، وأنها جاءت على ثلاثة أنواع : مسجوع لا وزن له ، ومنهوك ، ومشطور (المعري ، ١٩٨١ : ٥٣٤-٥٣٧) . ولا نعدم وجود بعض التلبيات هنا وهناك في بعض كتب القدماء الأخرى التي وصلت إلينا .

ولعل أول من عني بتلبيات العرب ، في الجاهلية ، من المحدثين معظم حسين الذي قدم عنها بحثا قصيرا ، بالإنجليزية ، في مؤتمر مستشرقى الهند التاسع الذي عقد في ترفاندرم (Trivandrum) في ديسمبر سنة ١٩٣٧ م . وفي سنة ١٩٤٠ م ، نشر هذا البحث موسوما بـ (Talbiyat al-Jāhiliyya) (Husain, 1940: 361-369) مع غيره من بحوث المؤتمر في مجلد خاص موسوم بـ (Proceedings and Transactions of the Ninth)

(All India Oriental Conference) . ويقع بحث معظم حسين في حوالي تسع صفحات ونصف الصفحة : خصّص الصفحات الأربع الأولى منه لحديث عن التلبيات تناول فيه بعض جوانبها ، أما باقي الصفحات فخصصها لإيراد خمس وعشرين تلبية ، وذكر أنه اعتمد «رسالة الغفران» وبعض المخطوطات في جمع هذه التلبيات . وتذكر الدكتوراة إيلزة ليختن شتير ، محققة كتاب «المحبر» ، أنها تسلمت من معظم حسين مكتوباً يذكر فيه أنه وجد التلبيات في «رسالة الغفران» ، وفي خطبة لابن قتيبة لم يسمها (ابن حبيب ، د . ت : هامش ٢١٣) . وليس في ما وصل إلينا من كتب ابن قتيبة ما يؤيد هذه المقولة . والصحيح أن جل اعتماد معظم حسين كان على إحدى مخطوطات كتاب قطرب «الأزمة وتلبية الجاهلية» ، فمن بين التلبيات الخمس والعشرين التي ضمتها مقالته ، ثلاث وعشرون تلبية وردت في كتاب قطرب المذكور ، وبعض هذه التلبيات مما انفرد به قطرب .

ولعل أهم ما في بحث معظم حسين تنبيهه على أن التلبيات تلقي ضوءاً مهماً على أفكار العرب الوثنيين الدينية ؛ فقد كانوا ، خلال حجهم للكعبة ، يعترفون بإله أسمى رباً لأهتهم وأصنامهم التي تخضع له ، فهروب الأرض والساء ، الخالق مجري الماء . ومن أسائته التي أطلقها عليه العرب الوثنيون الرحمن والدّيان والمعبود والمستجيب والحميد والصمد والقهار والكريم والمجد والظافر والغافر والهادي . وهي أسماء موجودة في القرآن وفي الحديث . كما ذهب معظم حسين إلى أن العرب الوثنيين على الرغم من حديثهم في تلبياتهم عن عبوديتهم وإخلاصهم للإله الأسمى فإنهم نادراً ما يستعملون نبرة متواضعة في تلبياتهم ، بل إنهم يصورون فيها طبيعتهم الميالة إلى الفخر ، فبنوهمدان يتباهون بأنهم «ليسوا كقوم جهلوا وعادوك» ، وتتجح قبيلة خزاعة بأنها أقوى قبيلة بعد عاد . ويُنهي معظم حسين بحثه بقوله : «وهكذا نستطيع أن نرى أن العرب الوثنيين كانت لهم آلهتهم وأصنامهم التي يعبدون ، غير أن وثنييتهم كانت من نمط مختلف عن عبادة التقديس الأعمى في بعض المناطق ، ففكرة وجود إله أسمى فوق كل شيء بما في ذلك الآلهة كانت تعمل بين العرب مما هيأ لنشر فكرة التوحيد السامية التي بشر بها النبي العربي العظيم» .

وفي سنة ١٩٨٠ نشر كستر في مجلة "Jerusalem Studies in Arabic and Islam" ستاً وخمسين تلبية وجدّها في كتاب مقاتل السابق ذكره ، وقدم لها بدراسة موسومة بـ : "Labbayka" "Allahumma, Labbayka: On a monotheistic aspect of a Jahiliyya practice" وتقع الدراسة في حوالي سبع عشرة صفحة . ولا يُخفي كستر إعجابه بعمل معظم حسين ، غير أنه يأخذ عليه أنه لم يذكر المصادر التي أخذ منها التلبيات . وبعد أن يذكر كستر تاريخ العقوبي ، ومُحرر ابن حبيب مصدرين مهمين للتلبيات يقول : «إن النصوص الكاملة لبعض التلبيات موجودة في تفسير [قوله تعالى] (واجتنبوا قول الزور) في تفسير مقاتل ابن سليمان» . ويتنبه كستر على أن بعض التلبيات في كتاب مقاتل مكرورة معادة ، كما يتنبه على وضوح علاقة التشابه بين بعض التلبيات في كل من عمل مقاتل وعمل ابن حبيب . ثم يتناول بعض التلبيات التي أوردها مقاتل من حيث المضمون ومن حيث الشكل . ثم يذكر اختلاف الآراء في التلبية أهى سنة أم واجب أم مندوب أم أنها جزء مهم من الإحرام . وفي آخر جزء من دراسته يذهب كستر إلى القول : «يقدم لنا الفصل المعقود للتلبيات في تفسير مقاتل معلومات لفهم أفضل لأفكار القبائل العربية خلال العصر الجاهلي ، فالقبائل كانت لها

آلهتها ، وكانت تشاركها في أماكن عبادة هذه الآلهة قبائل أخرى تحالفت معها أو عاشت مجاورة لها . ومهما يكن ، فقد كان العرب يعتقدون بإله أسمى ، رب البيت بمكة ، وفي حجهم إلى مكة ، كانوا يتوجهون إلى هذا الإله الذي يحتفظ بسلطته وتفوقه على آلهتهم القبلية . والعلاقة بين الله والآلهة ، كما تراها القبائل ، يظهرها قول اليعقوبي : كانت العرب إذا أرادت حج البيت الحرام ، وقفت كل قبيلة عند صنمها ، وصلوا عنده ، ثم تلبّوا حتى تقدموا مكة . فهذه الرواية تفسر إلى أي حد كان هناك تعاون وانسجام بين الآلهة القبلية وإله مكة الأسمى ، فلا يمكن أن يقال : إن القبائل العربية كانت مشركة صراحة ، فقد اعترفت بوجود الله وبسلطانه الأعلى ، ولكنها أشركت آلهتها معه . ويرى كستر أن التلبيات تعرض بشكل يلفت النظر مفردات ومصطلحات دينية . وينهي كستر بحثه بقوله : «ليس عجيباً إذاً أن بعض التعابير والمصطلحات في هذه التلبيات وجدت طريقها إلى القرآن ، فقد أعيد تفسيرها ، ونقلت لتلتحم مع عناصر أخرى مشكلة الأفكار الأساسية التي يمثلها أدب الإسلام الديني» .

وفي سنة ١٩٨١ ، نشر الدكتور عادل جاسم البياتي دراسة عن تلبيات الجاهلية موسومة بـ «أصالة الوحدة العربية في أقدم النصوص الدينية» (البياتي ، ١٩٨١ : ٣٤-٤٦) ، ذكر في مقدمة دراسته أن من أهدافها تنشيط البحث العلمي في هذا الحقل الوثائقي من فكر العرب وثقافتهم ، وتأسيس النظرة إلى الكون والإنسان في أقدم مغامرة فلسفية ، للاهتمام إلى جوهر الذات منذ ظهر العرب على مسرح الأحداث منطلقين نحو وحدة مصيرية تجدد صداها في معالجات عقائدية للتوحيد . ولحق الدكتور البياتي أن التراثيين ينذر أن يقفوا على مثل هذه النصوص الدينية في موروثة الضخم . كما لحظ أن «دراسة حقل الدين في العصر الجاهلي ، أو بعارة أشد تحديداً ، قبل الإسلام ، جاءت غير مستوفاة ، بسبب جملة عوامل منها ندرة النصوص ، وإذا توافرت فهي مصحوبة بأخبار مشوشة ومبتسرة ، والسبب هم العلماء الأوائل الذين وجدوا حرجاً كبيراً في مروياتهم الوثنية ، أو في تصديهم لمثل هذه الدراسات التي تسبب لهم أزمة زهدية ، تكدر صفو ورعهم وتقاهم العميقين ، كأنهم يحسون بأنهم مسؤولون غداً ، أو مطالبون بين يدي خالقهم بالدفاع عن كل ما يروّجونه من معطيات تتنافى والدين الحق كما عرفوه» . ويُفرد البياتي بعض الحديث لمتابعات لغوية لكلمة «لبيك» يعرض فيه آراء بعض القدماء في معنى الكلمة المذكورة ومنهم الأزهري الذي انتهى إلى أن اللفظة تعني الإقامة على الطاعة . وتحت عنوان جانبي هو «تطلعات وأصول غيبية» يذكر البياتي الأصول الأولى للتلبيات منذ عهد إبراهيم الخليل ، عليه السلام ، حتى البعثة النبوية الشريفة . ويرى أنها ذات أصل موحد قبل إضافات القبائل على هذا الأصل عند وقوع الهجمة الوثنية على الأرض العربية الموحدة حينها استوطنت الثقافات الوافدة في بلاد وادي الرافدين وبردَى والنيل والأردن ، ثم يقول : «ويبدو من روايات الإخباريين العرب أن التلبية ظلت محتفظة بجوها التوحيدي حتى في أشد عهود الوثنية ضراوة» . ثم يعرض البياتي محاولة العرب قبل الإسلام تأدية التلبيات في مشاهد جماهيرية عامة . وتحت عنوان : «منطلقات فنية» ، يذكر البياتي مقولة أبي العلاء المعري التي تذهب إلى أن التلبيات جاءت على ثلاثة أنواع : مسجوع لا وزن له ، ومنهوك ، ومشطور . ويرى البياتي أن التلبيات المسجوعة مؤشّر قوي يمكن ربطه بالرجز وأوليّة الشعر أو طفولته ، واحتمال الأصل الديني للشعر وبالأخص اتصال السجع بكلام الكهان .

وفي سنة ١٩٨٢ نشر الدكتور عادل البياتي نفسه مقالة بعنوان : «نصوص التلييات قبل الإسلام : ومضات من وحدة الفكر والمصير» (البياتي ، ١٩٨٢ : ٢٦٤ - ٣٠٥) . وقد قدم لمقالته هذه بتمهيد لخص فيه أهم ما جاء في دراسته السابقة ، وعرض قصة عمرو بن لحي الخزاعي ، الذي يقال إنه أول من أشرك في التلية ، ونشر ذلك بين الناس فدانت له العرب . ثم ذكر البياتي بعض تلييات الرسول (ص) وفي مقدمتها التلية الرئيسة ؛ وهي الصيغة الأخيرة التي استقر الإسلام عليها ، وأوحيت للرسول (صلى الله عليه وسلم) : «لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك لبيك ، إن الحمد والنعمة لك والملك ، لا شريك لك» . كما ذكر تلييات بعض أنبياء الله ، ولحظ اختلاف تلييات بعضهم عن تلية أبيهم إبراهيم عليه السلام ، وينتهي البياتي إلى القول : «إن خروج أنبياء الله الموحدين عن تلية أبيهم إبراهيم الخليل لا يختلف عن خروج الرسول وأصحابه في تلييات شخصية أو ذاتية يُسرُّها لنفسه ولا يجهر بها بين قومه» . ويورد البياتي ما عثر عليه من تلييات العرب فيذكر اثنتين وأربعين تلية يُردف كلاً منها بذكر مصادرها ، وبحديث عن القبيلة أو عن المجموعة القبلية التي كانت ترددها ، وعن الصنم الذي كانت تنسك له . ويُلاحظ أن أهم مصادر هذه التلييات كتاب المحبر ، وتاريخ يعقوبي ورسالة الغفران ، والأصنام . وقد مرَّ بنا أن في كتاب مقاتل سنا وخمسين تلية بعضها مكرور معاد ، وأن في كتاب قطرب خمسا وعشرين تلية ولم يعتمد البياتي هذين المصدرين . ومهما يكن ، فقد تجمع لدي معتمدا على هذه الكتب جميعا وعلى بعض المصادر الأخرى حوالي خمس وسبعين تلية سننشر ، مع بعض التعليقات في بحث مستقل .

ولعل مما يلفت النظر في ما وصل إلينا من تلييات غلبة أسلوب السجع عليها ، وجاء بعضها رجزا ، ومن فوائده أسلوب السجع أنه يسهل عملية الحفظ ، وهي مسألة مهمة في مجتمع لم تشع فيه الكتابة . ومن ناحية ثانية ، فإن أسلوب السجع مرتبط بالحياة الدينية وبالكهانة في العصر الجاهلي . وقد يبدو أن من أهم ما يميز الكاهن عن الشاعر في العصر الجاهلي أن الأول يعتمد دائما إلى السجع . ومن الدارسين من يذهب إلى أن الشعر تطور عن السجع الذي يتوسط الشعر والنثر العادي . وهولا شك مرحلة سابقة للرجز . ويُلاحظ أن أكثر ما وصل إلينا من سجع الكهان والحكماء في الجاهلية مكون من جمل قصيرة حافلة بالمعاني . ويشير غير واحد من القدماء إلى قوة تأثير الدعاء الديني المسجوع في الحرم بمكة في العصر الجاهلي (الكلاعي ، ١٩٦٨ : ٩٣/١) وانظر (Kister, 1980: 42) (Guillaume, n.d: 15-18) . ويُذكر أن الرسول (ص) نهى عن السجع في الكلام والدعاء ، لمشاكلته كلام الكهنة وسجعهم في ما يتكهنون . ويُذكر أن حديث الرسول (ص) : «إياكم وسجع الكهان» قيل حين قضى في جنين امرأة ضربتها الأخرى فسقط ميتا بغرة على عاقلة الضاربة فقال رجل منهم : «كيف ندي من لا شرب ولا أكل ، ولا صاح فاستهل ، ومثل دمه يطل» فقال الرسول (ص) : «إياكم وسجع الكهان» (الجاحظ ، د . ت : ٢٨٧/١ ، ابن منظور ، ١٩٦٨ : سجع) . وذهب عبد الصمد بن الفضل إلى أن تلك الكراهية لم تكن للصنعة أو للسجع في حد ذاته ، وإنما كانت لكراهية المعنى ، أو للإطالة التي تجر إلى التكلف والاستكراه ، وذلك قوله في حديث الرسول (ص) السابق : «لو أن هذا المتكلم لم يرد إلا الإقامة لهذا الوزن لما كان عليه بأس ، ولكنه عسى أن يكون أراد إبطالاً حتى فتشاذق في الكلام وقد سمع النبي الشعر والرجز

فاستحسنه ، وأمر به شعراءه ، وعامة أصحاب رسول الله (ص) قد قالوا شعرا ، قليلا كان ذلك أم كثيرا ، واستمعوا واستنشدوا . والسجع والمزدوج دون القصيد والرجز ، فكيف يحل ما هو أكثر ، ومحرم ما هو أصغر ؟ وكان الذي كره الأسجاع بعينها ، وإن كانت دون الشعر في التكلف والصنعة ، أن كهّان العرب الذين كان أكثر الجاهلية يتحاكمون إليهم ، وكانوا يدعون الكهانة ، وأن مع كل واحد منهم رثينا من الجن فوقع النبي في ذلك الدهر ، لقرب عهدهم بالجاهلية ولبيّتها في صدور كثير منهم ، فلما زالت العلّة زال التحريم» (الجاحظ ، د . ت : ٢٨٧/١) . وفي تعليق على حديث : «إياك والسجع يا بن رواحة» يقول نور الدين علي بن محمد بن سلطان المشهور بالملا علي القاري : «والسجع المذموم هو المتكلف الصادر من نحو الكهّان ، وأما السجع الوارد من الموزون الطبع ، فلا منع له بل ورد في الشرع نحو : اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع ، وقلب لا يخشع ، ونفس لا تشبع ، ودعاء لا يسمع ، ومن هؤلاء الأربع» (القاري ، ١٣٩١ هـ : ١٤٠) . وعن هذا الحديث الأخير قال المناوي «وأخرج مسلم نحوه بأتم منه» ، وقال : «وفيه جواز تسجيع الدعاء . قال حجة الإسلام : والمكروه المتكلف لأنه لا يلائم الضراعة والذلة ، وقال ابن حجر : هذا كان يصدر من غير قصد إليه ، ولذلك جاء في غاية الانسجام» (القاري ، ١٣٩١ هـ : هامش ١٤٠) . ومهما يكن ، فإن بعض الأسجاع التي كانت ترد في مناسبات دينية قد أهملت في الإسلام ، ومنها ما يذكره الفاكهي من أن الناس في الجاهلية كانوا يقولون في طوافهم بين الصفا والمروة : «اليوم قرّينا عينا ، بقرع المروتينا» (Kister, 1980: 42) . ومن ناحية أخرى ، فإن قطربا يذكر أن تلبية الأشعرين كانت :

اللهم هذا واحد إن تمّا
أتمّه الله وقد أتمّا
إن تغفر اللهم تغفر جمّا
وأي عبد لك لا ألّا
(قطرب ، ١٩٨٥ : ٤٤)

وتشير بعض المصادر إلى أن قائل هذا الرجز هو أبو خراش الهذلي (السيوطي ، د . ت : ٦٢٥/٢ ، ابن منظور ، ١٩٦٨ ، أمم ، البصري ، ١٩٦٤ : ٤٣١/٢) . وينسب بعضهم الشطرين الأخيرين لأمية بن أبي الصلت (ابن منظور ، ١٩٦٨ : أمم) . ومنهم ابن سلام الجمحي الذي يذكر أن أمية قالها في مرضته التي مات فيها . (الجمحي : ١٩٧٤ : ٢٦٧) وفي بعض المصادر ، أن الرسول (ص) أنشد هذين الشطرين (الطبري ، ١٣٢٣ هـ : ٣٩/٢٧ ، القرطبي ، ١٩٦٧ : ١٠٧/١٧ ، السيوطي ، ١٣١٤ هـ : ١٢٧/٦) . وقد يبدو أن هذا الرجز كان دعاء واسع الانتشار ، ولذا نسب إلى غير شاعر ، وروي على أنه شعيرة دعاء لأفراد أو جماعات . وشبهه بذلك أمر هذه التلبية :

لبيك ،
إليك تعدو قليلاً وضيئها
مُعترضاً في بطنها جنيئها
مخالفاً دين النصاري دينها

إذ يُقَدَّم لها في كتاب مقاتل بالقول : «وكانت أسد وغطفان تقول في إحرامها بشعر اليمن» (Kister, 1980: 51). وتنسب بعض المصادر هذا الرجز إلى أحد رؤساء نجران الذين وفدوا على الرسول (ص) (الكلاعي، ١٩٦٨ : ٢٥٩/١). ويُذكر أن عمر بن الخطاب (رضي) كان يضع راحلته في بطن محسر وهو يقول : «إليك تعدو قلعا وضيئها ، مخالفاً دينَ النصراني دينها» (البكري ، د . ت : ١١٩١ - ١١٩٢). ويُروى أن ابن عمر أنشد هذا الرجز لما اندفع من جُمع ، ووردت في حديثه قال ابن الأثير : أخرجه الهروي والزنجشري عن ابن عمر ، وأخرجه الطبراني في المعجم عن سالم عن أبيه أن رسول الله (ص) ، أفاض من عرفات وهو يقول : «إليك تعدو قلعا وضيئها» (ابن منظور ، ١٩٦٨ : وضم). أما التلبية : «لبيك اللهم لبيك ، لبيك حقاً ، تعبدوا ورقاً ، جئناك للنصاحه ، لم نأت للرقاحه» فتذكر في غير كتاب من كتب القدماء مع بعض الاختلاف على أنها كانت تلبية قبيلة بكر أوقيلة ربعة كلها (ابن حبيب ، د . ت : ٣١٢ ، قطرب ، ١٩٨٥ ، ٤١ ، Kister, 1980: 50). ويذكر قطرب أنها كانت تلبية الأنصار (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤٤). وجاء في «كنز العمال» من غير طريق أن الرسول (ص) قال في التلبية : «لبيك حقاً حقاً ، تَعْبُدُ أَوْ رَقّاً» (الهندي ، ١٩٧١ : ٣٢/٥ ، ١٤٩). ويمكن أن يُستخلص مما تقدم أن الرسول (ص) لم يرفض كل ما جاء في تليبات العرب قبل الإسلام ، فاستعمل أجزاء من بعض التليبات تلائم المفهوم الإسلامي للحج والتلبية من حيث الجد في التعبد وفي طلب المغفرة ، وتبعه في ذلك بعض الصحابة . ويُلاحظ من التليبات ، ومن روايات الإخباريين ، ومن الشعر الجاهلي أن القبائل العربية كانت تؤمن في حجّها بالله إلهاً أسمى فوق آلهتها الأخرى التي تذكر أحياناً معه ، ويتضمن ذلك معنى الشرك الذي يُنص عليه صراحة في بعض التليبات . وفيها تشرك القبائل آلهتها مع الله وتجعل ملكها بيده ، ومن ذلك هذه التلبية : «لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك ، إلا شريكٌ هولك ، تملكه وما ملك ، أبوبنات بفدك» . وينسب ابن الكلبي هذه التلبية إلى نزار كلها (ابن الكلبي ، ١٩٢٤ : ٧) ، غير أن ابن حبيب وقطربا ينسبانها إلى قريش (ابن حبيب ، د . ت : ٣١١). أما مقاتل فينسبها للحُمس وهي عنده قريش وخزاعة وكنانة وعامر بن صعصعة ، ثم يعود فيذكرها ثانية وينسبها لقريش (Kister, 1980: 50, 51). وشبيه بذلك التلبية : «لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك ، إلا شريكاً تملكه ، إن تهلكه أوتركه ، أنت الحليم فاتركه» التي ينسبها اليعقوبي لكندة وحضرموت (اليعقوبي ، د . ت : ٢٥٦/١). وفي كتاب مقاتل أنها كانت تلبية كندة وحضرموت والسكون (Kister, 1980: 56). ويُذكر أن الرسول (ص) كان حين يسمع المشركين يطوفون بالبيت فيقولون : «لبيك لبيك لا شريك لك ، يقول : قد» ، فيقولون : إلا شريك هولك تملكه وما ملك» (البيهقي ، د . ت : ٤٥/٥). وواضح أن الجزء الأخير من هذه التلبية ينحرف بعقيدة التوحيد إلى الشرك ، وهو ما كان الرسول (ص) يرفضه ، لأن فيه خروجاً عن المفهوم الإسلامي للتوحيد الخالص . ويُلاحظ أن التعبير «جئناك للنصاحه ، لم نأت للرقاحه» يُذكر ، مع بعض الاختلاف ، في ست تليبات تنسب لقبائل مختلفة منها : قضاة وحير وربعة وهذيل وهمدان وخولان وعك (ابن حبيب ، د . ت : ٣١٣ ، قطرب ، ١٩٨٥ ، ٤١ ، المعري ، ١٩٨١ : ٥٣٦ ، Kister, 1980: 50, 54, 55). مما قد يدل على أن مضمون هذا التعبير كان يمثل اتجاهها عاماً تعمل به كثير من القبائل . ومعنى النصاحه : التوبة الخالصة ، أما الرقاحه فتعني التجارة . ويشير غير واحد من القدماء إلى أن قوماً كانوا لا يرون أن يتجروا إذا أحرموا أو حجّوا ، فنزل قوله تعالى : (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم) (الطبري ، ١٣٢٣ هـ : ١٦٢/٢ -

١٦٩ ، السيوطي ، ١٣١٤ هـ / ٢٢٢). وإذا كان هذا شأن بعض القبائل التي كانت تفلد إلى مكة للحج ، فإن قريشا ومن كان بمكة كانوا يتجرون أثناء حجهم : فقد جاء أن أبا صالح ، مولى عمر بن الخطاب ، قال : «قلت لعمر : يا أمير المؤمنين ، كنتم تتجرون في الحج ؟ قال : وهل كانت معاشهم إلا في الحج» (الطبري : ١٣٢٣ هـ : ٢ / ١٦٥). وتحسن الإشارة هنا إلى قوله تعالى في سورة إبراهيم : (ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكروا) (سورة إبراهيم : ٣٧). وقد رُزق أهل مكة من الثمرات تحمل إليهم من الآفاق في المواسم وأهمها موسم الحج . ومن بين ما جاء في تفسير قوله تعالى : (لإيلاف قريش إيلافهم) ما أخرجه ابن جرير وابن مردويه عن ابن عباس قال : «نهامهم [الله] عن الرحلة وأمرهم أن يعبدوا رب هذا البيت وكفاهم المؤونة ، وكانت رحلتهم في الشتاء والصيف ولم يكن لهم راحة في شتاء ولا صيف فأطعمهم الله بعد ذلك من جوع ، وأمنهم من خوفهم فألفوا الرحلة وكان ذلك من نعمة الله عليهم» (السيوطي ، ١٣١٤ هـ : ٦ / ٣٩٨). ويقول الثعالبي في معرض حديثه عن «إيلاف قريش» : «كانت قريش لا تتاجر إلا مع من ورد عليها مكة في المواسم بذئ المجاز وسوق عكاظ ، وفي الأشهر الحرم لا تبرح دارها ، ولا تتجاوز حرمها ، للتحمس في دينهم والحب لحرمهم ، والإلف لبيتهم ، ولقيامهم لجميع من دخل مكة بما يصلحهم» (الثعالبي ، ١٩٦٥ : ١١٥). ومن أوجه تفسير «فليعبدوا» في قوله تعالى : (فليعبدوا رب هذا البيت) أي فليتركوا رحلة الشتاء والصيف وليشتغلوا بعبادة رب هذا البيت فإنه يطعمهم من جوع ويؤمنهم من خوف (الرازي : د . ت : ٣٢ / ١٠٨). ومن بين ما ذكر في تفسير قوله تعالى (رحلة الشتاء والصيف) أن المراد رحلة الناس إلى أهل مكة ، فرحلة الشتاء والصيف عمرة رجب وحج ذي الحجة لأنه كان أحدهما شتاء والآخر صيفا ، وموسم منافع مكة يكون بهما ، ولو كان يتم لأصحاب الفيل ما أرادوا [من هدم للكعبة] لتعطلت هذه المنفعة . (الرازي ، د . ت : ٣٢ / ١٠٧).

وقد يلحق بذلك ما يرد في التلبيات من تعابير عن الإعداد للحج ، وتحمل وعشاء السفر ، ومن ذلك ما جاء في تلبية جرهم :

لبيك مَرهُوباً وقد خرجنا	والله لولا أنت ما حَجَجْنَا
مكةَ والبيتَ ولا عَجَجْنَا	ولا تصدَّقْنَا ولا ثَجَجْنَا
ولا نَمَطُّنَا ولا رجعنا	ولا انتجعنا في قُري وصَحْنَا
على قِلاصٍ مرهفاتٍ هُجْنَا	يقطعن سَهلاً تارةً وَحَزْنَا

(قطرب ، ١٩٨٥ : ٤١)

وجاء في تلبية تنسب لحمير : «لبيك حمير عبادك البمانية ، قد أتتكَ شعثاً عانية ، على قِلاص ناجية» (Kister, 1980, 55) ، وفي تلبية قضاة : «لبيك تزجي كل حَرَسٍ مَلْهُودٍ ، ولا حِبٍ مَثَلٍ عجاجاتِ العود ، نعطي إلهَ البيتِ مِنَّا المجهودَ» (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤٢) ، وفي تلبية هذيل : «لبيك عن هذيل ، قد أدلجت بليل ، تعدو بها ركائب إبل وخيل» (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤٠ ، اليعقوبي ، د . ت : ٢٥٥ / ١). وفي تلبية همدان : «جئناك نبغي الإحسان ، بكل حَرْفٍ مِذْعان ، نظوي إليك

الغيطان» (المعري ، ١٩٨١ : ٥٣٥) . وهذه الأقوال وأمثالها تلائم ما جاء في بعض أخبار الحج ، ومن ذلك أن هاشم بن عبد مناف كان يقول لقريش إذا حضر الحج : «يا معشر قريش ، إنكم جيران الله وأهل بيته . . . فأكرموا ضيافته وزواربيته شعثا غبرا من كل بلد» (الأزرقي ، ١٣٥٢ هـ : ١٩٤/١ - ١٩٥) . وللنابغة الذبياني من قصيدة يعتذر فيها للنعمان بن المنذر :

هَلْ يَأْتَمَنُ ذُو أُمِّهِ وَهُوَ طَائِعُ	حَلَفْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رَيْبَةً
يَزُرُّنَ إِلَّا لَا سَيْرُهُنَّ تَدَافِعُ	بِمُضْطَجِبَاتٍ مِنْ لَصَافٍ وَثَبْرَةٍ
لَهُنَّ رَذَايَا بِالطَّرِيقِ وَدَائِعُ	سَمَامٍ تُبَارِي الشَّمْسَ خَوْصاً عَيْوُهَا
فَهُنَّ كَأَطْرَافِ الْحَبْنِيِّ خَوَاضِعُ	عَلَيْهِنَّ شَعْتُ عَامِدُونَ لِبَرِّهِمْ
وَمِيزَانُهُ فِي سُورَةِ الْبِرِّ مَاتِعُ ^(٣)	إِلَى خَيْرِ دِينٍ نُسْكُهُ قَدْ عَلِمْتُهُ

(الذبياني ، ١٩٦٨ : ٥١ - ٥٢)

وفي القرآن الكريم قوله تعالى يأمر سيدنا إبراهيم عليه السلام : (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ) (سورة الحج : ٢٧) . وعن الحسن بن علي ، رضي الله عنها ، أن رجلا جاء إلى النبي (ص) فقال : هَلُمَّ إِلَى جِهَادٍ لَا شُوْكَةَ فِيهِ : الحج (سابق ، ١٩٧١ : ٦٢٦/١) .

وإذا كنا نجد فكرة النصيحة وهي التوبة الخالصة في غير تلبية ، فإن ما وصل إلينا من تليبات يعج بالالفاظ والمصطلحات التي تقدم مادة مهمة للباحث في أديان العرب ومعتقداتهم في العصر الجاهلي . فهي من ناحية تقدم تصورا لعلاقة الجاهلي بالله من جهة ، ولعلاقته بأصنامهم ، وأوثانهم وطواغيتهم من جهة ثانية ، ولفهم تصور الجاهلي لعلاقة هذه الأصنام والأوثان والطواغيت بالله من جهة ثالثة . وهي من ناحية ثانية ، تكشف عن بعض الطقوس والمظاهر الدينية التي كان يمارسها الجاهلي في حجه . وهي من ناحية ثالثة ، مادة صالحة لدراسة التطور الدلالي لبعض ألفاظ اللغة ، فأكثر هذه الألفاظ التي جاءت في سياق ديني ورد ذكرها في الشعر الجاهلي وفي القرآن الكريم . ومعروف أن للسياق اللغوي دورا مهما في تحديد معنى الكلمة ؛ فقد يختلف المفهوم من كلمة في التلبية عما يفهم منها في الشعر الجاهلي أو في القرآن الكريم ، وقد يتفق ذلك . ولم يُلغِ الإسلام كل ما جاء في ممارسات العرب الدينية في العصر الجاهلي ، بل أبقي على بعضها ، وألغى بعضها ، وحوّر في بعض منها . فقد جاء في تلبية جرهم : «والله لولا أنت ما حَجَّجْنَا ، مكة والبيت ولا عَجَّجْنَا ، ولا تصدَّقْنَا ولا تُجَجَّنَا» (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤١) ، وجاء في تلبية كنانة : «يوم التعريف يوم الدعاء والوقوف ، وذي صباح الدماء من نُجَّجْهَا والنزيف» (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤٠ ، اليعقوبي ، د . ت : ٢٥٥/١) ، وجاء في تلبية غسان : «لك النداء وعَجَّنَا وَتُجَّنَا وَحَجَّنَا» (Kister, 1980: 56) وفي تلبية أخرى لجرهم : «نحن بنو قحطان حيث كنا ، نحر عند المشعرين البُدْنا» (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤١) . وفي هذه النصوص ذكرنا في الحج من عَجَّ وثَجَّ ويقال : عَجَّ عجا وعجيجا : رفع صوته وصاح ، وقيد في التهذيب فقال : بالدعاء والاستغاثة . وفي الحديث : أفضل الحج العج والثج ، العج : رفع الصوت بالتلبية ، والثج : صب الدم ، وسَيْلَان دماء الهدى ، يعني الذبح ، ومنه الحديث أن جبريل أتى النبي (ص) ، فقال :

كن عَجَاجًا ثَجَاجًا (ابن منظور ، ١٩٦٨ : عجاج) . وجاء في سورة الحج قوله تعالى : (وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ) (سورة الحج : ٣٦) . وفي آية ثانية من السورة نفسها تعظيم لشعائر الله - وهي ذبائح الحج - باستسائها وغلاء أثمانها ، يقول تعالى : (ذلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ . لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ، ثُمَّ يَحْمِلُهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ) (سورة الحج : ٣٢-٣٣) . والنحر أو الذبح شعيرة تعبيرية عن التوجه إلى رب البيت وطاعته . وهي تحمل في أطوائها ذكريات قديمة من عهد إبراهيم ، عليه السلام ، وما تلاه . وهي ذكريات الطاعة والإنابة والتوجه إلى الله ، وكل ذلك مُتَضَمِّنٌ في قوله تعالى : (فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ . فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ . وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ . إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ) (سورة الصافات : ١٠٢-١٠٧) . ويبدو ما جاء في بعض روايات أهل الأخبار عن حج البيت أن مناسك الحج وشعائره ، ومنها شعيرة الذبح لم تكن واحدة لكل القبائل ، فلما ظهر الإسلام وحّد مناسك الحج وشعائره ، وأوجب على كل مسلم اتباعها .

وجاء في تلبية الأزد : يا رب لولا أنت ما سَعَيْنَا ، بين الصفا والمروة فِينَا» (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤١) ، وفي تلبية بجيلة : «حتى ترى طائفة بكعبة جلييلة» (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤٣) . وفي النص الأول تصريح بالسعي بين الصفا والمروة ، أما النص الثاني ففيه تصريح بالطواف حول الكعبة . ويقال طاف بالقوم وعليهم وأطاف به استدار وجاء من نواحيه . وأطاف عليه : دار حوله ، قال أبو خراش الهذلي :

تُطِيفُ عَلَيْهِ الْقَوْمُ وَهُوَ مُلْحَبٌ خِلافَ الْبَيْتِ عِنْدَ مُحْتَمَلِ الصُّرْمِ
(ابن منظور ، ١٩٦٨ : طوف)

ولأبي ذؤيب الهذلي :

فَلَمَّا خَرَّ عِنْدَ الْخَوْضِ طَافُوا بِهِ وَأَبَانَهُ مِنْهُمْ عَرِيفُ
(الهذليون ، ١٩٦٥ : ١٠٣/١)

وقد ذُكر الطواف حول الكعبة في الشعر الجاهلي ومنه قول زهير :
فَأَقْسَمْتُ بِالْبَيْتِ الَّذِي طَافَ حَوْلُهُ رِجَالُ بَنُوهُ مِنْ قَرِيشٍ وَجُرْهُمِ
(ابن أبي سلمى ، ١٩٤٤ : ١٤)

وورد الفعل طاف ومشتقاته في مواضع كثيرة في القرآن الكريم بمعان مختلفة . أما الطواف بمعنى الدوران حول الكعبة فلم يرد إلا في ثلاث آيات هي قوله تعالى : (وَعَهْدُنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهَّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ) (سورة البقرة : ١٢٥) ، وقوله تعالى : (وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ) (سورة الحج : ٢٦) ، وقوله تعالى : (ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نَدْوَهُمْ وَلِيُطَوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) (سورة الحج : ٢٩) . أما السعي فمن معانيه عدودون الشد ، وسعى إذا مشى ، وسعى إذا عمل ، وسعى

إذا قصد ، والسعي القصد ، وبذلك فُسِّرَ قوله تعالى : (فاسعوا إلى ذكر الله) . وقال الزَّجَّاج : أصل السعي في كلام العرب التصرف في كل عمل ، ومنه قوله تعالى : (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى) . والسعي يكون في الصلاح ، ويكون في الفساد ، قال الله عز وجل : (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً . .) نصب فساداً لأنه مفعول به ، أراد يسعون في الأرض بالفساد . وكانت العرب تسمى أصحاب الحملات لحقن الدماء ، وإطفاء النائرة سعاة ، لسعيهم في صلاح ذات البين ، ومنه قول زهير :

سَعَى ساعياً غيظَ بن مرة بعدما تبزَّل ما بين العشيرة بالدم

أي سعيًا في الصلح وجمع ما تحملاً من ديات القتلى (ابن منظور : سعي) . ولم أجد مصطلح السعي بين الصفا والمروة في دواوين الشعر الجاهلي الكثيرة التي قَلَبْتُهَا ، كما أن القرآن الكريم لا يذكر مصطلح السعي بهذا المعنى غير أن كلمة يَطُوفُ في قوله تعالى : (إِنَّ الصُّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرٌ فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ) (سورة البقرة : ١٥٨) ، تعني يسعى . وقد ذكر السعي غير مرة في السنة النبوية الشريفة ، ومنه قوله (ص) وهو يسعى بين الصفا والمروة : (اسعوا ، فإن الله كتب عليكم السَّعي) (سابق ، ١٩٧١ : ٧١١/١) . وتقد جذور السعي إلى عهد إبراهيم وإسماعيل ، عليهما السلام ، حين سعت السيدة هاجر سبع مرات سعي إنسان مجهود بين الصفا والمروة باحثة عن الماء لابنها الصغير إسماعيل (سابق ، ١٩٧١ : ٧٠٩/١ - ٧١٠) . ومهما يكن ، فقد وصلت إلينا أخبار قليلة عن الطواف والسعي في العصر الجاهلي ومن ذلك ما يذكر أن من الطائفتين من كان يطوف عريانا ، وهؤلاء يُعرفون بالحِلة (ابن هشام ، د . ت : ١٨٦/١ ، الطبري ، ١٣٢٣ هـ : ١٧٠/٢) . ويُذكر أنهم كانوا يقصدون من طرحهم ثيابهم طرحهم ذنوبهم معها (السهيلي ، ١٩٧٨ : ٢٣١/١) . ومن أقوالهم : «لا نطوف في الثياب التي قَارَفْنَا فِيهَا الذنوب» ، و«لا نعبُدُ اللَّهَ في ثيابِ أذُنْبنا فيها» ، و«لا نطوف في ثيابِ عَصَيْنَا اللَّهَ فيها» (الزنجشيري ، ١٩٧٩ : ٧٦/٢ ، الأزرق ، ١٣٥٢ هـ : ١٨٢/١ ، علي ، ١٩٧٠ : ٣٥٧/٦) . وفي رواية أن من كان يطوف من الحلة بثيابه كان يُضرب وتُنتزع منه ثيابه (الزنجشيري ، ١٩٧٩ : ٧٦/٢ ، الأزرق ، ١٣٥٢ هـ : ١٧٦/١ وما بعدها) . وهذه الرواية تجعل خلع الثياب واجبا على الحلة . ولم تُسْتثنِ النساء من ذلك ، فمن القدماء من يذكر أن المرأة منهن كانت تطوف بالبيت عريانة وهي تقول :

اليوم يبدو بعضه أو كله وما بدا منه فلا أحلُّه
(الطبري ، ١٣٢٣ هـ : ١١٨/٨ ، القرطبي ، ١٩٦٧ : ١٨٩/٧) .

وتذكر بعض الروايات أن العرب من غير الحُمس كانت تطوف بالبيت عرا إلا أن تعطيهم الحُمس ثيابا ، فمن لم يكن له من العرب صديق بمكة يُعيّره ثوبا ولا يسار يستأجره ، إما أن يطوف عريانا ، وإما أن يطوف في ثيابه ، فإذا فرغ من طوافه ألقي ثوبه عنه فلم يمس أحد ، وكان ذلك الثوب يسمى اللقي (القرطبي ، ١٩٦٧ : ١٨٩/٧ ، الأزرق ، ١٣٥٢ هـ : ١٧٨/١) . ويُنسب إلى ورقة بن نوفل :

كفى حَزناً كَرَى عليه كأنه لَقَى بين أيدي الطائفين حريمُ
(الأزرقي ، ١٣٥٢ هـ : ١٧٨/١ القرطبي ، ١٩٦٧ : ١٨٩/٧ ، ابن هشام ، د . ت : ١٨٧/١).

وقد حرم الإسلام طواف العري ، ويُذكر أن قوله تعالى : (وَإِذَا فَعَلُوا فَاجِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهِ ، قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (سورة الأعراف : ٢٨) ، نزل في حق من كانوا يطوفون بالبيت عراة (الطبري ، ١٣٢٣ هـ : ١٤/٨ ، القرطبي ، ١٩٦٧ : ١٨٧/٧).

وجاء في كتاب «الأصنام» : «وكانت تلبية عك إذا خرجوا حجاجا ، قدموا أمامهم غلامين أسودين من غلمانهم ، فكانا أمام ركبهم . فيقولان : نحن غرابا عك : فتقول عك بعدهما ، عك إليك عانية ، عبادك اليمانية ، كيما نحج الثانية» (ابن الكلبي ، ١٩٢٤ : ٧ ، قطرب ، ١٩٨٥ : ٤١ Kister, 1980: 50, 52). وفي كتاب مقاتل أن الغلامين كانا يسيران على جبل قد جُرِّدا عرايا يعيشها حجاج عك إذا بلغوا مكة (Kister, 1980: 50,52). وما جاء في كتاب «المحبر» (ابن حبيب ، د . ت : ٣١٣) بالنظر إلى هذه التلبية شبيه بذلك . وإذا صحت الرواية التي تجعل الغلامين عريانيين ، فإنه يمكن تفسير ذلك في ضوء ما تقدم ، من أنه ضرب من الإمعان في العبادة في معتقد بعض القبائل في العصر الجاهلي . ولكن التعبير «نحن غرابا عك» قد لا يكفي فيه القول إن علاقة التشابه في اللون بين الغرابين والغلامين هي السبب ، ويُذكر أن الرسول (ص) طلب إلى رجل اسمه غراب أن يغير اسمه (الدميري ، د . ت : ١٧٥/٢) . وفي الحديث : أنه غير اسم غراب لما فيه من البعد ، لأنه من أخبث الطيور . ويقولون : أشأم من غراب وأفسق من غراب (ابن منظور ، ١٩٦٨ : غرب) . وإذا كان الغراب الواحد نذير شؤم ، فإن الغرابين يُتفاءل بهما عند بعض الشعوب السامية (Smith, 1903: 232 - 233) ، فلعن هذا لذاك .

ولا تخلو التليبات من إشارات إلى العلاقات بين بعض القبائل ؛ فقد جاء في تلبية عبد القيس : «لبيك اللهم لبيك ، فاضرفن عنا مضر ، وسلمن لنا هذا السفر» (ابن حبيب ، د . ت : ٣١٤) . ومعروف أن قبيلة عبد القيس ، وهي من ربيعة ، كانت أهم القبائل التي تسكن منطقة البحرين في العصر الجاهلي . وهي ، آنذاك ، المنطقة الممتدة على شاطئ الخليج بين عُمان والبصرة . وتشمل ، الآن ، كلا من الكويت والأحساء وقطر وجزيرتي البحرين اللتين كانتا تسميان أوال . وكان الحاج من البحرين يمر في طريقه إلى مكة ببعض القبائل المضربة التي كانت ، في الغالب ، تلتزم بعدم الاعتداء على الحجاج في موسم الحج . قد يؤيد ذلك أنه لما قدم وفد عبد القيس على الرسول (ص) قالوا له : «يا رسول الله إنا حي من ربيعة ، وإنا نأتيك من شقة بعيدة ، وإنه يحول بيننا وبينك هذا الحي من كفار مضر ، وإنا لا نصل إليك إلا في شهر حرام» (ابن كثير ، ١٩٧٦ : ٨٨/٤) . وشبيه بتلبية عبد القيس السابقة تلبية ينسبها قطرب إلى تميم وهي قبيلة مضرية ، وجاء فيها : «تالله لولا أن بكرا دونك ، ما زال منا عثج يأتونك ، يبرك الناس ويفجرونك» (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤٠) . ومعروف أن قبيلة بكر ربعية . ومن يتتبع أيام بطون قبيلة بكر في العصر الجاهلي يجد أن غالبيتها ضد بطون قبيلة تميم ، ومنها : يوم

الوقيط ، ويوم نُتَيْل ، ويوم جَدود ، ويوم ذي طُلوح ، ويوم الإياد ، ويوم الغَيْبط ، ويوم قشاوة (جاد المولى ، د . ت : ١٧٠ وما بعدها) . ويُذكر أنه في يوم الشَّيْطَانِ الذي حدث بعد البعثة النبوية «أجمعت بكر على الإغارة على تميم ، وقالوا : إن في دين ابن عبد المطلب : إن من قُتل نفساً قُتل بها ، فَنُغِير هذه الغارة ، ثم نُسَلِّمُ عليها ، ففعلوا ، ثم إن بكراً أتاهم كتاب النبي (ص) فأسلموا على ما في أيديهم» (ابن عبد ربه ، ١٩٨٢ : ٢٠٦/٥ ، جاد المولى ، د . ت : ٢١٧ - ٢١٩) . ويُذكر الفاكهي أن القبائل كانت تتجمع في المحصَّب ، ويذكر قول ابن عباس : «كانت بنو تميم وربيعة تخاف بعضها بعضاً» (Kister, 1980: 45) . ويبدو أن العداء بين بطون بكر وبطون تميم دخل باب البطولة في العصر الجاهلي فَوُضِعَتْ حول أسبابه القصص (الدينوري ، ١٩٧٣ ، ١٨٥/١ ، ابن عبد ربه ، ١٩٨٢ : ٣١٨/٢) . والصحيح أن تجاوز بطون القبيلتين المكاني ، وما يتبع ذلك من تراحم على مواطن الكلأ ، ومنايع الماء ، كان السبب الرئيس للصراع .

وجاء في تلبية تنسب إلى قبيلتي عك ومذحج : «يا مَكَّةُ ، الفاجر مُكِّي مَكَّا» (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤٣) . وفي اشتقاق كلمة مكة أقوال منها قول أبي بكر الأنباري : «سميت مكة لأنها تُمَكُّ الجبارين ، أي تُذهب نخوتهم» . وقيل : سميت مكة لأنها تُمَكُّ من ظلم فيها وألحد أي تهلكه . ومَكَّة يَمَكُّه مَكَّا : أهلكه (الحموي ، د . ت : مكة . ابن منظور ، ١٩٦٨ : مكك) . ومن معاني الفاجر التي تصح بالنظر إلى سياق الكلمة في التلبية السابقة أنه المنبعث في المعاصي والمحارم ، وفجر فجوراً أي فسق . وفجر إذا كذب ، وأصله المِيل ، والفاجر المائل ، وقال الشاعر :

قَتَلْتُمْ فَتًى لَا يَفْجُرُ اللَّهَ عَامِداً وَلَا يَحْتَوِيهِ جَارُهُ حِينَ يَمُحِلْ

أي لا يفجر أمر الله ، أي لا يميل عنه ولا يتركه . وأيام الفجار . أيام كانت بين قيس وقريش . وفي الحديث : «كنت أيام الفجار أنبل على عمومتي» . وقيل : أيام الفجار أيام وقائع كانت بين العرب تفاجروا فيها بعكاظ ، فاستحلوا الحرمات . ويقول الجوهري : الفجار يوم من أيام العرب ، وهي أربعة كانت بين قريش ومن معها من كنانة ، وبين قيس عيلان في الجاهلية ، وكانت الدبرة على قيس ، وإنما سُمِّت قريش هذه الحرب فجارا لأنها كانت في الأشهر الحرم ، فلما قاتلوا فيها قالوا : قد فجرنا فسميت فجارا (ابن منظور ، ١٩٦٨ : فجر) . وفي بعض الروايات أن من العرب من لم يكونوا يراعون للحرم وللأشهر الحرم حرمة ، ومنهم خثعم وطيء وأحياء من قضاة ويشكر والحارث بن كعب ، وذو بان العرب وصعاليكها وأصحاب التطاول . ومما قيل في تفسير الإيلاف : «إن هاشماً جعل على رؤوس القبائل ضرائب يُؤَدُّونها إليه لِيَحْمِيَ بها أهل مكة . فَإِنْ ذُو بَانَ الْعَرَبُ وَصَعَالِيكُ الْأَحْيَاءِ وَأَصْحَابُ التَّطَاوُلِ كَانُوا لَا يُؤْمِنُونَ عَلَى الْحَرَمِ ، لَا سِمْيًا وَنَاسٌ مِنَ الْعَرَبِ كَانُوا لَا يَرَوْنَ لِلْحَرَمِ حُرْمَةً وَلَا لِلشَّهْرِ الْحَرَامِ قَدْرًا مِثْلَ طَيْءٍ وَخَثْعَمٍ وَقُضَاعَةٍ وَبَعْضُ بَلْحَارِثِ بْنِ كَعْبٍ» (الجاحظ ، ١٩٦٩ : ٢١٦/٧ ، أبو عبيدة ، ١٩٠٨ - ١٩٠٩ : ٦٧١ ، الثعالبي ، ١٩٦٥ : ١١٥) . وهكذا يمكن فهم ما جاء في التلبية السابقة : «يا مَكَّةُ ، الفاجر مُكِّي مَكَّا» على أنه توسل إلى مكة أن تهلك الفاجر الذي لا يراعي حرمتها وحرمة الأشهر الحرم ، فيعتدي على الحجاج والكعبة ، ولذا جاء بعده : «ولا تمكي مذحجا وعكا ، فيترك البيت الحرام دكا» (قطرب ، ١٩٨٥ :

(٤٣) . وفي ضوء ذلك ، قد يفهم ما جاء في تلبية الحُمَش : «فانصرهم من تعدى» ، (Kister, 1980, 55) ، أي على من يتعدى في المواسم ، وما جاء في تلبية جرهم «فلان يعادوا كل من يعادك ، حتى يقيموا الدين في وادك» (Kister, 1980, 50) .

وقد يلتفت النظر ورود كلمة ملوك في أربع تلبيات هي تلبية همدان التي جاء فيها : «همدان أبناء الملوك تدعوك» (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤٢) ، وتلبية جذام التي جاء فيها : «لييك عن جذام ، بني الملوك العظام» (Kister, 1980: 56) ، وتلبية حمير وفيها : «لييك اللهم لييك عن الملوك والأقوال» ، وتلبية غسان وفيها : «لييك عن ملوكنا» . ويلحظ أن القبائل التي تُنسب إليها هذه التلبيات الأربع كلها قبائل يمنية . ويروي أبو عبيدة عن أبي عمرو بن العلاء قوله : «لم يَتَوَجَّعْ مَعْدِي قط ، وإنما كانت التيجان لليمن» (ابن عبد ربه ، ١٩٨٢ : ٢٤٤/٢) .

وفي أكثر التلبيات التي وصلت إلينا عبارات تدل على الإخلاص في التعبد . وقد مر بنا التعبير «جئناك للنصاحة» . وما جاء في تلبية حمير وحمدان : «لييك إننا عبيد» (ابن حبيب ، د . ت : ٣١٤) ، وجاء في غير تلبية تنسب لغير قبيلة : «لييك حجا حقا ، تَعْبُدًا وِرْقًا» (ابن حبيب ، د . ت : ٣١٢ ، المعري ، ١٩٨١ : ٥٣٦ ، قطرب ، ١٩٨٥ : ٤١ ، ٤٤) ، وفي تلبية قضاة : «ارحم مقام أعبد وآم» (Kister, 1980, 51, 55) ، وفي تلبية تنسب لجرهم وغيرها : «لييك إن جرهما عبادك» (ابن حبيب ، د . ت : ٣١٤) ، وفي تلبية حمير : «لييك حمير عبادك اليمانية» (Kister, 1980, 55) ، وفي تلبية هذيل : «لييك عبادك هذيل» (Kister, 1980, 54) . وهي نصوص مهمة لبيان العلاقة بين الإنسان ومعبوده في العصر الجاهلي ، وخصوصاً أنها تسبق بلفظ «اللهم» أو «ربنا» . فالألفاظ عبيد وعباد وأعبد جمع عبد . والعبد : المملوك ، خلاف الحر ، قال سيبويه : هو في الأصل صفة ، ولكنه استعمل استعمال الأسماء . ويقال : فلان عَبْدٌ بَيْنَ الْعَبودية والمعبودية ، وأصل العبودية الخضوع والتذلل (ابن منظور ، ١٩٦٨ : عبد) . وجاء في «جمهرة اللغة» أن أصل العبد من قولهم طريق مُعَبَّد أي مُدَلَّل ، وجعل مُعَبَّد (ابن دريد ، ١٣٤٥ هـ : عبد) . وجعل بعضهم العباد لله ، وغيره من الجمع لله والمخلوقين (ابن منظور ، ١٩٦٨ : عبد) . ومعنى العبادة الطاعة مع الخضوع ، والتعبد التنسك . وجاء في شعر النابغة الذبياني قوله :

أَتَوْعَدُ عَبْدًا لَمْ يُخْنِكْ أَمَانَةً وَتَرَكْتُ عَبْدًا ظَالِمًا وَهُوَ ضَالِعُ !
(الذبياني ، ١٩٦٨ : ٤٨)

وقوله :

فَإِنْ أَكْ مَظْلُومًا فَعَبْدٌ ظَلَمْتَهُ وَإِنْ تَكْ غَضْبَانًا فَمِثْلُكَ يُعْتَبُ
(الذبياني ، ١٩٦٨ : ٧٨) .

وتعني كلمة «عبد» في البيتين ، الذي يطيع سيده ويخضع لحكمه . وَعَبَدَ الله : تَأَلَّه له ، ومنه قول النابغة :

لو أنها عرضت لأشْمَطَ راهِبٍ عَبْدَ الإِلهِ ، صَرُورَةً مُتَعَبِّدٍ
(الذبياني ، ١٩٦٨ : ٣٣)

وإذا تلونا آيات القرآن الكريم التي وردت فيها مادة «عبد» وما اشتق منها - وعددها مئتان وخمس وسبعون آية - نجدها لا تخرج عن هذا الأصل اللغوي المعروف ، أي الطاعة والاستسلام والخضوع والتذلل لله وحده . ومن لطائف الإشارات في القرآن الكريم أنه فرق بين صيغتي «عباد» و«عبيد» . فقد وردت كلمة «عباد» بهذه الصيغة ، ومعرفة بآل ، ومضافة إلى الضائير في سبعة وتسعين موضعاً ، وهي فيها كلها تعني العباد الطائعين لله عز وجل ، المخلصين له ، كقوله تعالى : (قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ، إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ) . (سورة ص : ٨٢ - ٨٣) أما كلمة «عبيد» فقد وردت في خمس آيات . وهي فيها كلها تدل على أنهم عصاة لله عز وجل ، يستحقون عذابه ونقمته . وجدير بالذكر أن ثلاث آيات منها قد سبقت بقوله تعالى : (ذوقوا عذاب الحريق) هذا في آيتين ، (ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق) في الآية الثالثة (أبو عودة ، ١٩٨٥ : ١٤٤ - ١٤٦) . وهو معنى للكلمة جديد يختلف عن معناها في التلبيات وفي الشعر الجاهلي .

وجاء في تلبية ثقيف : «دانت لك الأصنام تعظيماً إليك» (قطرب ، ١٩٨٥ ، ٣٩) ، وفي تلبية حير : «ذُلُّوا لربِّ الأنام ، دانوا له في اعلام» (Kister, 1980: 55) ، وفي تلبية أسد وغطفان : «إليك تعدو قلقاً وضيقاً ، مخالفاً دينَ النصراني دينها» (Kister, 1980, 51) ، وفي تلبية جرهم ومن نسك ذا الكُفَيْنِ : «فإن يعادوا كل من يعادك ، حتى يقيموا الدينَ في وادك» (Kister, 1980, 50) . ومن معاني «دان» خضع وأطاع وهو المعنى المراد من الكلمة في السياقين الأولين . وهذا المعنى ورد في شعر غير شاعر من شعراء العصر الجاهلي ، ومنه قول عمرو بن كلثوم :

وأياماً لنا غُراً كراماً عَصَيْنَا الْمَلِكَ فِيهَا أَنْ نَدِينَا
(الأنباري ، ١٩٦٩ : ٣٨٨)

أما كلمة دين في السياقين الأخيرين فتعني نظام مزاول شعائراً . والكلمة بهذا المعنى عرفها الشعر الجاهلي ، فالنابغة الذبياني مثلاً ، يقول :

حَيَّاكَ وَدَّ فَإِنَّا لَا يَحِلُّ لَنَا لَهُوُ النِّسَاءِ وَإِنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَمَا
مَشْمَرِينَ عَلَى خُوصٍ مُزَمَّةٍ نَرْجُو الْإِلَهَ ، وَنَرْجُو الْبِرَّ وَالطَّعْمَا
(الذبياني ، ١٩٦٨ : ١٠٦)

ولعل أهم شعيرة دينية كانت للجاهليين هي شعيرة الحج . فإذا عرفنا أن ودّاً كان أحد الأصنام المشهورة في الجاهلية ، وأن مكانه بين الأصنام التي كانت حول الكعبة ، وجاء ذكره في القرآن الكريم ، فإن لنا أن نفهم معنى بيت النابغة الأول على أن الشاعر عزم على الحج إلى مكة والإخلاص في شعائره ، ولذا لا يحل له لهو النساء . وفي البيت الثاني ذكر للإبل الخوص التي تحملهم . فكلمة الدين

في البيت الأول مرادفة لكلمة الحج . ولنا أن نفهم منها ذلك في السياق الذي جاءت فيه في تلبية جرحهم ومن نسك ذا الكفين : « حتى يقيموا الدين في وادك » أي حتى يؤديوا شعائر الحج في مكة التي توصف في القرآن الكريم بأنها واد غير ذي زرع . ولم يكن النصارى واليهود يحجون إلى مكة أي أن الحج إلى مكة لم يكن من شعائرهم ، ولعلنا بذلك نفهم ما جاء في تلبية أسد وغطفان : « مخالفًا دينَ النصارى دينها » . كما نفهم ما جاء في تلبية تنسب إلى ربيعة عامة وإلى بكر بن وائل خاصة : « لبيك عن ربيعة ، سامعة مطيعة ، لرَبِّ ما يعبد في كنيسة وبيعة » (Kister, 1980: 51) ، لأن العبادة في الكنيسة والبيعة من شعائر النصارى واليهود على التوالي .

ومن التعابير الأخرى التي يُفهم منها معنى الخضوع والطاعة ما جاء في تلبية قضاة : « ذلت لرب الساعة ، سمعاً له وطاعة » (اليعقوبي ، د . ت : ١ / ٢٥٦ ، Kister, 1980: 55) ، وما جاء في تلبية حمير : « ذلوا لرب الأنام » (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤١ ، Kister, 1980: 55) ، وما جاء في تلبية قيس عيلان : « ذليلة للرحمن » (Kister, 1980: 54) ، وما جاء في تلبية دوس : « أتتكَ دوس سامعة مطيعة » (Kister, 1980: 56) . وقد يحسن الوقوف عند جملة : « وأخلصت لربها دعاها » التي وردت في تلبية تنسب إلى تميم وغيرها (اليعقوبي ، د . ت : ١ / ٢٥٥ ، Kister, 1980: 54) . وفي اللسان : أخلص لله دينه : أمحضه . والمخلص : الذي وحد الله خالصاً ، ولذا قيل لسورة : (قل هو الله أحد) ، سورة الإخلاص ، قال ابن الأثير : سميت بذلك لأنها خالصة في صفة الله تعالى وتقدس ، أولاً لأن اللفظ بها قد أخلص التوحيد لله عز وجل ، وكلمة الإخلاص كلمة التوحيد . والإخلاص في الطاعة : ترك الرياء (ابن منظور ، ١٩٦٨ : خلص) . وقد يُلاحظ أن الفعل أخلص يرد - في الغالب - مرتبطاً بالسيف أو بحديدة السهم أو الرمح في الشعر الجاهلي ، بمعنى جلا أو صقل ، ومنه قول ربيعة بن مقروم :

فلقد أرى حُسْنَ القَنَاةِ قَوِّمَهَا كَالنُّضْلِ أَخْلَصَهُ جَلَاءُ الصَّيْقَلِ
(الضبي ، ١٩٦٨ : ٢٩)

وقول الطُّفَيْلِ الْغَنَوِيِّ :

وكنْتُ كما يَعْلَمُنَ والدُّهْرُ صَالِحٌ كَصَدْرِ الْيَمَانِ أَخْلَصَتْهُ صَيَاقِلُهُ
(الغنوي ، ١٩٦٨ : ٨١)

وقول عمرو بن قميثة :

فتىَّ يَبْتَنِي المَجْدَ مِثْلَ الحَسَا مِ أَخْلَصَهُ الْقَيْنُ يوماً صِقَالاً
(ابن قميثة ، ١٩٧٢ : ٥٨)

ولم أجد الفعل أخلص مرتبطاً بالله أو المعبود في الشعر الجاهلي . ويرد الفعل المذكور في القرآن

الكريم بمعنى وُحِدَ الله وأطاعه ولم يشرك به ، وذلك قوله تعالى : (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ فَأُولَئِكَ مع الْمُؤْمِنِينَ) (سورة النساء : ١٤٦) . ويُلاحظ أن التعبير «مخلصين له الدين» يرد غير مرة في القرآن الكريم ، ومنه قوله تعالى : (وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) (سورة الأعراف : ٢٩) ، وقوله تعالى : (هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) (سورة غافر : ٦٥) .

أما كلمة «دعاء» الواردة في الجملة : «أخلصت لربها دعاها» ، فقد يكون أقرب معنى لها في هذا السياق هو العبادة . ولم أجدها بهذا المدلول في الشعر الجاهلي . وعلى الرغم من أن الأصل «دعو» ومشتقاته مما يرد كثيرا في دواوين الشعر الجاهلي فإنني لم أجِد الكلمة «دعاء» إلا في أبيات قليلة ، منها قول النابغة الذبياني من قصيدة قالها بعد أن أغارت خيل النعمان بن المنذر على بني أسد فاستاقوا النعم وقتلوا من وجدوا وسبوا :

وَمَا بِحِصْنِ نَعَّاسٍ إِذْ يُنَبِّهُهُ دُعَاءُ حَيٍّ عَلَى الْأُمَرَارِ مَحْرُوبٍ
مُسْتَشْعِرِينَ قَدِ الْفَوَّ فِي دِيَارِهِمْ دُعَاءُ سُوعٍ وَدُعْمِيٍّ وَأَيُّوبٍ
(الذبياني ، ١٩٦٨ : ٩٣)

وسوع ودعمي وأيوب أحياء من اليمن . ومعنى الدعاء في البيتين الاستغاثة أو النداء ، وشبيه بذلك قول عنترة :

لَمَّا سَمِعْتُ دُعَاءَ مُرَّةٍ إِذْ دَعَا وَدُعَاءَ عَبَسٍ فِي الْوَعَى وَمُحَلَّلٍ
(ابن شداد ، عنترة ، د . ت : ١١٩)

أما الدعاء بمعنى «العبادة» فقد جاء في غير آية من آيات القرآن الكريم ، ومنه قوله تعالى : (لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٌ كَفَيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ ، وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ ، وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ) (سورة الرعد : ١٤) . وكثيرا ما يرد الأصل «دعو» ومشتقاته بمعنى العبادة في القرآن الكريم وهو ما لم يرد في الشعر الجاهلي ، فقد رُوي عن النبي (ص) أنه قال : «الدعاء هو العبادة ثم قرأ : وقال ربكم ادعوني أستجب لكم» (ابن منظور ، ١٩٦٨ : دعو) . ومعنى «لَا تَدْعُ» في قوله تعالى : (وَلَا تَدْعُ مع اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ) ، لا تعبد (ابن منظور ، ١٩٦٨ : عبد) .

وقد يلحق بذلك ما جاء في تلبية الأزد : «والله لولا أنت ما سَعَيْنَا ولا تَصَدَّقْنَا وَلَا صَلَّيْنَا» (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤١ - ٤٢) . وهي التلبية الوحيدة التي تُذكر فيها الصلاة . ولا نكاد نعرف كثيرا عن صلاة عرب الجاهلية من غير اليهود والنصارى . وفي القرآن الكريم : (وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءٌ وَتَصْدِيَةٌ) (سورة الأنفال : ٣٥) . وعن ابن عمر أنه قال : إنهم كانوا يضعون خدودهم على الأرض وَيُصَفِّقُونَ وَيُصَفِّرُونَ (قطب ، د . ت : ٨٥٢/٣) . وفي «جهمرة اللغة» الصلَا العظم الذي فيه مغرز عجب الذنب وهما صَلَوَان . والصلاة من الواو وتجمع صلوات قال بعض أهل اللغة :

اشتقاقها من رفع الصَّلا في السجود والصَّلا العظم عليه الإلتيان ، وهو آخر ما يبلى من الإنسان في القبر ، وقال الشاعر :

تركتُ الرُّمَحَ يبرق في صَلاهْ كأن سنانَه خرطومُ نسر
(ابن دريد ، ١٣٤٥ هـ : صلا)

وقد يبدو أن هيئة الصلاة كما فرضها الإسلام هي التي أوحى بهذا الرأي في أصل اشتقاق الكلمة وتفسيرها . وقد استعمل غير شاعر جاهلي الفعل «صَلَّى» بمعنى دعا ، ومن ذلك قول أحدهم :

أعمرو إن هلكتَ وكنْتُ حيًّا فإني مكثَرُ لك من صلاتي
(الألوسي ، د . ت : ٢٨٨/٢)

ولالأعشى :

عليك مثْلُ الذي صَلَّيتَ فاغْتَمِضِي يوماً فإن لجنبِ المرءِ مُضْطَجَعَا
(الأعشى ، ١٩٧٢ : ١٥١)

وله أيضاً :

وقابلها الرِّيحُ في دَنِّها وصلَّى على رُسْمِها وارْتَسَمَ
(الأعشى ، ١٩٧٢ : ٨٥)

وقد جاءت الكلمة بمعنى الدعاء في غير آية من آيات القرآن الكريم ، ومن ذلك قوله تعالى : (هو الذي يُصَلِّيُ عليكم وملائكتهُ) (سورة الأحزاب : ٤٣) ، وقوله تعالى : (إن الله وملائكته يصلُّون على النبي) (سورة الأحزاب : ٥٦) ، وقوله تعالى : (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) (سورة التوبة : ١٠٣) . ولعل أقرب معنى للفعل «تصلي» الوارد في قول عنتره :

تُصَلِّيْ نَحْوَهُ مِنْ كُلِّ فَجٍّ مُلُوكُ الْأَرْضِ وَهُوَ لَهَا إِمَامٌ
(ابن شداد ، د . ت : ١٦٤)

هو تَوَجَّهَ . ولم يُذكر هذا المعنى في معاجم اللغة . فإن صح ذلك فلنا أن نفهم معنى الكلمة «صلينا» الواردة في التلبية وهو توجهنا بالدعاء والعبادة .

وكما ورد اسم الجلالة «الله» في قصائد كثير من شعراء العصر الجاهلي ، فإنه يرد في كثير من التلبيات . فهم يتوجهون بالتلبية إلى الله بل إن الغالبية العظمى من التلبيات تبدأ بـ «لبيك اللهم

لبيك» أو ما يشبه ذلك . ومعرفة الجاهليين الله مسألة تذكر في غير آية في القرآن الكريم ومن ذلك قوله تعالى : (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ : اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ) (سورة العنكبوت : ٦١) ، وقوله تعالى : (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ : اللَّهُ) (سورة العنكبوت : ٦٣) . وأظن أن نظرة الإنسان الجاهلي إلى الله وعلاقته به لا يصح فيها التعميم وينبغي لها أن تتناول على مستويات مختلفة في ضوء أديان العرب المختلفة كالنصرانية واليهودية والوثنية والحنفية وغيرها ، فهل من يتصدى لدرس ذلك بعمق .

ومهما يكن فإن الأصنام والأوثان تذكر مع الله في التلبيات فأحيانا تُشرك معه ولكن يُجعل ملكها ومصيرها بيده . ومن ذلك ما جاء في تلبية قريش أو الخمس كلها : «لبيك لا شريك لك ، إلا شريك هو لك ، تملكه وما ملك» (ابن الكلبي ، ١٩٢٤ ، ٧ ، قطرب ، ١٩٨٥ ، ٣٩ ، Kister, 1980: 50) ، وما جاء في تلبية كندة وحضرموت والسكون : «لبيك لا شريك لك ، إلا شريكاً تملكه ، إن تهلكه أوتركه» (Kister, 1980: 56) ، اليعقوبي ، د . ت : ٢٥٦/١) . وأحيانا تُصَوَّر خاضعة لله ذليلة له ، شأنها في ذلك شأن من ينسك لها ، ومن ذلك ما جاء في تلبية حمير : «ذلوا الرب الأنام ، أوثانها والأصنام» (Kister, 1980: 55) ، وما جاء في تلبية قيس عيلان : «ذليلة للرحمن ، جميعها والأوثان» (Kister, 1980: 54) . وقد يبدو الحرص على الأوثان والأصنام من تنمات التبعيد ، فمما جاء في تلبية بَجيلة : «قد خلّفت أوثانها في واسط القبيلة» (Kister, 1980: 56) ، وجاء في تلبية تنسب إلى بكر وقد تنسب إلى ربيعة عامة : «قد خلّفت أوثانها في عصمة منيعة» (Kister, 1980: 55) ، وجاء في تلبية هُذَيْل : «وخلّفوا أوثانها في عرض الجبيل ، وخلّفوا من يحفظ الأصنام والطُّفيل» (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤٠) . وهذه الإشارات المختلفة التي تجمع بين الله والأصنام والأوثان تعكس ثنائية دينية ، فهم من ناحية يتوجهون بالتلبية إلى الله ، وهم من ناحية ثانية يذكرون أصنامهم التي ينسكون لها فيتقربون بها إلى الله ، ويعترفون أن الله هو الأسمى في سُلَم الألوهية . وهو اتجاه عام بين القبائل المختلفة التي كانت تعيش في أماكن مختلفة من بلاد العرب . وهم يدعون الله أو الإله الأسمى بأسماء وصفات مختلفة منها الرحمن والخالق والحامد والرب الصمد والغافر والمعبود والواحد القهار وغير ذلك . وسأقف عند بعض هذه المصطلحات الدينية وأول ذلك مصطلح الرحمن الذي يرد في غير تلبية . فقد جاء في تلبية تنسب إلى عك والأشعرين : «نحج للرحمن بيتا عجبا» (اليعقوبي ، د . ت : ٢٥٦/١) ، وجاء في تلبية جذام : «وأثوا إله الأصنام ، مشاتها والركبان ، تعظيما للرحمن» (Kister, 1980: 56) ، وجاء في تلبية قيس عيلان : «لبيك أنت الرحمن ، أنتك قيس عيلان ذليلة للرحمن» (Kister, 1980: 54) وانظر قطرب ، ١٩٨٥ : ٣٩) . وقد ذُكر الرحمن في الشعر الجاهلي ، ومنه قول سلامة بن جندل :

عَجَلْتُمْ عَلَيْنَا حِجَّتَيْنِ عَلَيْكُمْ وما يشأ الرحمنُ يَعْقِدُ وَيُطْلِقُ
(الأصمعي ، ١٩٧٩ : ١٣٦)

وينسب لحاتم الطائي :

كُلُوا الْآنَ مِنْ رِزْقِ الْإِلَهِ ، وَأَيَسِرُوا فإن على الرحمن ، رِزْقُكُمْ غَدَا
(الطائي : د . ت : ٤١)

ويُذكر أن بعض أهل الجاهلية سمو أبناءهم «عبد الرحمن» ومنهم عامرين عتوارة (ابن دريد ، ١٩٧٩ : ٥٨) . ويُلاحظ أن لفظة الرحمن لم ترد إلا مفردة في التلبيات وفي الشعر الجاهلي وفي القرآن الكريم . وهي من هذه الناحية تشبه لفظ اسم الجلالة «الله» ، وفي ذلك تعبير عن التوحيد الذي لا يقبل التعدد ، وهو لا شك من بقايا تصور التوحيد الخالص قبل أن يخالطه الشرك . وكذلك لم يتسم أحد بـ «الرحمن» غير الله . كما أن لفظ الجلالة «الله» لم يتسم به غيره ولذلك لم يثن ولم يجمع ، وهو أحد تأويل قوله تعالى (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا) (سورة مريم : ٦٥) . وفي القرآن الكريم قوله تعالى : (قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) (سورة الإسراء : ١١٠) . واستدل بهذه الآية على أن الرحمن اسم شأنه شأن الله ، والرحيم صفة (ابن دريد ، ١٣٤٥ هـ : رحم) . وقد اختلف القدماء في أصل اللفظ «الله» واشتقاقه ، كما اختلفوا فيه هل هو اسم أوصفة ، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى عرض لها الأستاذ عبد الباقي الأشقر في مقالة موسومة بـ «القول في الاستعاذة» (الأشقر ، ١٩٨٣ : ١٠١ - ١١١) . وإذا كان بين لفظ «الله» ولفظ «الرحمن» علاقة مشابهة من غير وجه ، فإنها يختلفان من غير وجه كذلك ؛ ومن ذلك ما تنبه عليه النيسابوري في «غرائب القرآن» فقال : «إن المختار عند الخليل ومتابعيه وعند أكثر الأصوليين والفقهاء أن هذا اللفظ [الله] ليس بمشتق البتة وأنه أكثر اسم علم له سبحانه وتعالى ، لأنه لو كان مشتقا لكان معناه معنى كليا لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه وحينئذ لا يكون قولنا : لا إله إلا الله موجبا للتوحيد المحض ، فلا يدخل الكافر بقوله : أشهد أن لا إله إلا الله في الإسلام ، كما لو قال : أشهد أن لا إله إلا الرحمن ، أو إلا الملك ، لا يدخل بذلك الإسلام بالاتفاق» (الأشقر ، ١٩٨٣ : ١٠٢) .

وجاء في تلبية تُنسب لبني أسد «الواحد القهار والرب الصمد» (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤٠) . ولم أجد كلمة «الواحد» في غير هذه التلبية . وقد وردت كلمة «واحد» غير معروفة في الشعر الجاهلي وفي القرآن الكريم بغير معنى ومن ذلك معناها المعروف وهو أول الأرقام أو أول عدد الحساب ، ومن ذلك قول أبي خراش :

أَقْبَلْتُ لَا يَشْتَدُّ شَدْيِي وَاحِدٌ عِلْجٌ أَقْبُ مُسِيرٌ الْأَقْرَابِ
(ابن منظور ، ١٩٦٨ : واحد ، الهذليون ، ١٩٦٥ : ١٦٩/٢) .

وفي القرآن الكريم قوله تعالى : (وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ) (سورة يوسف : ٦٧) . وترد الكلمة في القرآن الكريم وصفا لكلمة إله ، ومن ذلك قوله تعالى : (وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهِينَ اثْنَيْنِ إِذَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٍ) (سورة النحل : ٥١) ، وقوله تعالى : (فَالْهَكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا) (سورة الحج : ٣٤) . أما كلمة «الواحد» فقد وردت في القرآن الكريم ست مرات وجاءت في كل ذلك وصفا لاسم الجلالة «الله» ، ومن ذلك قوله تعالى : (قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) (سورة الرعد : ١٦) ، وقوله تعالى : (وَبَرِّزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) (سورة إبراهيم : ٤٨) . ويلحظ أن كلمة «الواحد» لا ترد في القرآن إلا متبوعة بكلمة «القهار» ، كما أن كلمة القهار تُذكر ست مرات في القرآن الكريم في الآيات نفسها التي تُذكر فيها كلمة «الواحد» ؛ فهما كلمتان متلازمتان في القرآن الكريم . وهما متلازمتان في التلبية المذكورة . والقهار من صفات الله عز وجل ، قال الأزهري :

«والله القاهر القهار ، قهر خَلَقَهُ بسلطانه وقدرته وصرفهم على ما أراد طوعا وكرها ، والقهار للمبالغة» (ابن منظور ، ١٩٦٨ : قهر) .

وكلمة «رب» من أكثر الكلمات ترددا في التليبات . وإذا استثنينا ما جاء في تلبية بني أسد المذكورة وما جاء في تلبية تنسب لقبيلة تميم : «مكة للرب ومن براها» (Kister, 1980: 54) ، فإن الكلمة تذكر في التليبات مجردة من أل التعريف ، وهي في الأغلبية العظمى من التليبات التي جاءت فيها ترد مضافة إلى ضمير مثل ربّ وربنا وربك (أي رب مكة) ، أو إلى كلمات معرفة بأداة التعريف مثل رب الأرض ، ورب الشعري ورب السموات العلى ، ورب السلات والعزى ورب البيت ورب الأرباب ، ورب المشعرين والبلد ، ورب الأصنام وغير ذلك . وقد وردت كلمة «رب» مضافة إلى ضمائر أو كلمات تحمل أسماء مختلفة في طائفة من أبيات الشعر الجاهلي . ومن معاني هذه الكلمة في كلام العرب المالك أو صاحب ، يقول أبو ذؤيب الهذلي :

فبدا له رَبُّ الْكِلابِ بَكَفِّهِ بِيضُ رِهَافٍ رِيْشُهُنَّ مُقَرَّعُ
(الهذليّون ، ١٩٦٥ : ١٤/١)

ورب القوم رئيسهم وسيدهم . وهو في كلام العرب مشهور ، ومنه قول الأعشى :

وأهلكن يوماً رَبَّ كِنْدَةَ وابْنَه وَرَبُّ مَعَدٍّ بَيْنَ خَبْتٍ وَعَرَعِرِ
وَأَعْصَفْنَ بِالْذُّومِي مِنْ رَأْسِ حِصْنِهِ وَأَنْزَلْنَ بِالْأَسْبَابِ رَبَّ الْمُشَقَّرِ
(الرازي ، ١٩٥٦ : ٢٧/٢)

وقد جاءت كلمة «رب» بمعنى السيد والحاكم المالك في غير آية قرآنية ، ومن ذلك قوله تعالى (يا صَاحِبِي السَّجْنِ أَمَا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيَتَّكِلُ الْطَيْرُ مِنْ رَأْسِهِ فُضِي الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ . وقال لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهَا أَذْكَرُنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَانْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذَكَرَ رَبَّهُ فَلَبِثَ فِي السَّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ) (سورة يوسف : ٤١ - ٤٢) . وكلمة «رب» في أغلبية التليبات التي وردت فيها جاءت وصفاً لله أو بمعنى الله تماماً وخصوصاً حين تُسبق بالقول : «ليبك اللهم لييك» . وتستعمل الكلمة ، أحيانا ، بهذا المعنى نفسه في الشعر الجاهلي ، ومنه قول مهلهل :

قتلوا كُلَّيْبًا ثم قالوا اربعوا كذبوا وَرَبُّ الْحِلِّ وَالْإِحْرَامِ
(الأصمعي ، ١٩٧٩ : ١٥٦)

وما أشبه ما جاء في قول مهلهل «رب الحل والإحرام» بما جاء في تلبية تنسب إلى قضاة : «رب الحلال والإحرام» (Kister, 1980: 51) ، وبما جاء في تلبية تنسب إلى مذبح : «إليك يا رب الحلال والحرام» (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤٢) . ويُذكر أنه لما أكثر عمرو بن لحي من نصب الأصنام حول الكعبة ، وأجبر العرب على عبادتها ، قال شحنة بن خلف الجرهمي :

يا عمرو ، إنك قد أحدثت آلهة
وكان للبيت رب واحد أبداً
لتعرفن بأن الله في مهل
شتى بمكة حول البيت أنصابا
فقد جعلت له في الناس أربابا
سيصطفي دونكم للبيت حجابا
(المسعودي ، ١٩٦٥ : ٢٩)

ورب بمعنى الله هو الاستعمال الشائع جداً للكلمة في القرآن الكريم ، ومن ذلك قوله تعالى :
(وَأَذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ) (سورة الكهف : ٢٤) ، وقوله تعالى : (وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ)
(سورة الكهف : ٢٧) ، وقوله تعالى : (رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ) (سورة ص :
٦٦) .

ويُلاحظ أن كلمة «الرب» بصيغة التعريف ، تذكر مرتين في ما وصل إلينا من تلبيات . وهي في
السياقين اللذين جاءت فيهما تعني الله تماماً ، ولم أجد الكلمة تحمل المعنى نفسه في الشعر الجاهلي . ولم
أعثر على هذه الكلمة بهذه الصيغة إلا في معلقة الحارث بن حلزة الشكري ، وذلك قوله :

وهو الرب ، والشهيد على يو م الحيارين والبلاء بلاء
(ابن حلزة ، ١٩٦٩ : ١٢)

والرب في البيت تعني الملك والمقصود بذلك عمرو بن هند الذي أنشدت القصيدة بين يديه . ولم
ترد كلمة «الرب» بصيغة التعريف في القرآن الكريم . ومعروف أن كلمة «الرب» أصبحت من
المصطلحات المهمة في فكر النصارى الديني ، وهم يطلقونه على أحد أفراد الثالوث الذي يقصدونه .
ويذهب بعض اللغويين إلى القول : «ولا يقال للمخلوق هو الرب معرفاً بالألف واللام كما يقال لله عز
وجل ، بل يعرف بالإضافة ، فيقال رب الدار ورب البيت وغير ذلك ، لأنه لا يملك غير ذلك
الشيء . فإذا قيل الرب معرفاً بالألف واللام دلت الألف واللام على العموم واستغني بذلك عن
الإضافة ، لأنه عز وجل رب كل شيء ومالكة فلا يضاف إلى شيء فيختص به دون غيره ، (الرازي ،
١٩٥٦ : ٢٧/٢) . وقد يبدو أن هذا التخصص لمعنى الكلمة الذي يذكره بعض علماء اللغة قد حدث
في الإسلام .

وقد تحسن الإشارة إلى أن الله يشار إليه غير مرة في التلبيات بـ «رب مكة» ، أو «رب البيت» أو ما
شابه ذلك . فقد جاء في تلبية تنسب إلى عك ومذحج : «يا مكة ، الفاجر مكي مكا . . . جئنا إلى
ربك لا نشكاً» (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤٣) ، وفي تلبية بني أسد : «وأنت رب المشعرين والبلد» (Kister, 1980: 54) .
والبلد تعني مكة ، وقد جاءت الكلمة بهذا المعنى في غير آية قرآنية . وجاء في تلبية
لمذحج : «إليك يا رب الحلال والحرم ، والحجر الأسود والشهر الأصم» (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤٢) ،
وجاء في تلبية تنسب لتميم وغيرها : «مكة للرب ومن بناها» (Kister, 1980: 54) ، وجاء في تلبية
للحمس ومنهم قريش : «رب اللات والعزى ، والكعبة وحيث تدعا» (Kister, 1980: 55) . وقد
جاء مثل ذلك في الشعر الجاهلي ، ومنه قول شحنة الجرهمي السابق :

وكان للبيت ربٌّ واحدٌ أبداً فقد جعلت له في الناس أرباباً

ويُذكر أن عبد المطلب ، جد الرسول (ص) ، قال لأبرهة الحبشي الذي خرج لهدم الكعبة :
«إن للبيت رباً سيِّمُعه» (ابن هشام ، د . ت : ٤٤/١ ، الأندلسي ، ١٩٨٢ : ٣٣٢) .

وينسب لعدي بن زيد :

سَعَى الأعداءُ لا يَأْلُونَ شِراً عَلَيْكَ ، وَرَبُّ مَكَّةَ وَالصَّلَيبِ
(شيخو ، ١٩٨٢ : ٤٥١)

فإن صحت نسبة البيت إلى عدي الذي كان نصرانياً يسكن الحيرة بعيداً عن مكة ، فقد يدل ذلك على الانتشار الواسع لهذا المفهوم الخاص لله على أنه «رب مكة» . ومهما يكن ، فإن رب البيت ورب البلد مما ورد في القرآن الكريم بمعنى الله تماماً ، ومنه قوله تعالى : «إِنَّا أَمَرْتُ أَنْ أُعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا ، وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ ، وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» (سورة النمل : ٩١) ، وقوله تعالى : «فليعبدوا ربَّ هذا الْبَيْتِ» (سورة قريش : ٣) . والخطاب في هذه الآية موجه إلى قريش التي كانت تدين بحرمته البلدة الحرام والبيت الحرام . وكانت تستمد سيادتها على العرب من عقيدة تحريم البيت ؛ يقول القرطبي في معرض تفسيره الآية : «لأنهم بالبيت شُرِفُوا على سائر العرب فذكر [الله] لهم ذلك تذكيراً للنعمته» (القرطبي ، ١٩٦٧ : ٢٠/٢٠٩) ، فقد كانوا أهل مكة وأهل الحرم والإيلاف ، ولا عجب أن نجد في إحدى تلبياتهم : «لبيك إننا لَقاح ، حَرَّمْتَنَا عَلَى أَسْنَةِ الرِّمَاحِ» (ابن حبيب ، د . ت : ٣١٥) ، أي حرمت قتلنا .

أما كلمة «الصمد» ، فلا ترد في ما وصل إلينا من تلبيات إلا مرة واحدة في تلبية أسد المذكورة . والكلمة مشتقة من مادة «صمد» . وقولك ، صمد وصمد إليه كلاهما : قصده (ابن منظور ، ١٩٦٨ : صمد) . وهذا معنى الكلمة في حديث معاذ بن عمرو الجموح في قتل أبي جهل : «فصمدت نحوه فحملت عليه فضربته ضربة فأطنَّت قدمه» ، وفي رواية «فقصدت نحوه» (العسقلاني ، ١٣٢٨ هـ : ٤٢٩/٣ ، ابن منظور ، ١٩٦٨ : صمد) . وفي أخبار يوم الكلاب الأول أن أبا حنشل «صمد نحو شرجيل بن الحارث حتى انتهى إليه فطعنه بالرمح» (أبو عبيدة ، ١٩٠٨ - ١٩٠٩ : ١٠٧٥) . ولقيس بن الخطيم :

فَصَمَدُوا رَأْسَ كَبْشٍ إِخْوَتِهِمْ حَتَّى تَوَلَّوْا وَاسْتَنْفَرُوا هَرَباً
(ابن الخطيم ، ١٩٦٢ : ١٧٧)

وجاءت مادة «صمد» وبعض مشتقاتها في سياقات دينية خالصة ، إذ يُنسب إلى أبي طالب ، عم الرسول (ص) ، قصيدة منها هذا البيت الذي يقسم فيه بالجمرة الكبرى التي كانوا يقصدونها أو يتوجهون إليها لرمي الحصى :

وبالْجُمُرَةِ الْكُبْرَى إِذَا صَمَدُواَهَا يَوْمُونَ قَذْفًا رَأْسَهَا بِالْجَنَادِلِ
(ابن هشام ، د . ت : ٢٤٧/١)

ويُروى عن الصحابي ، المقداد بن الأسود الكندي ، المتوفى سنة ٣٣ هـ وهو ابن سبعين سنة ، أنه قال : «ما رأيت رسول الله (ص) يصلي إلى عمود ولا شجرة إلا جعله على حاجبه الأيمن أو الأيسر ولا يَصْمُدُ له صَمَدًا» (ابوداود ، د . ت : ١٨٤/١ - ١٨٥) ؛ أي لا يوجه وجهه كاملاً نحوه . ويُنسب إلى عبد المطلب ، جد الرسول (ص) ، شعراً أشار فيه إلى أبرهة وجيشه الذين قدموا ليهدموا الكعبة عام الفيل ، وهو يذكر في شطر كلمة «مصمود» صفة للكعبة أو البيت الحرام : «ويهدموا البيت الحرام المصمود» (انظر : Rubin, 1980: 200-206) والمعنى البيت الحرام الذي يُقصد إليه أو يتوجه إليه . ومن اللغويين من تنبه على أن «الصمد» بمعنى «المصمود» ، فالزنجشري ، مثلاً ، يقول : «صمده : قصده ، وسيد صمد مصمود» (الزنجشري ، ١٩٧٩ : ٣٦١ ، وانظر الرازي ، د . ت : ٥٣٤/٨) ، ويقول : «وصمد فعل بمعنى مفعول من صمد إليه وهو السيد المصمود إليه في الحوائج» (الزنجشري ، ١٩٧٩ : ٢٩٨/٤) . وترد كلمة «الصمد» بهذا المعنى غير مرة في الشعر الجاهلي ، ومن ذلك قول طرفة بن العبد :

يَزْعُونَ الْجَهْلَ فِي مَجْلِسِهِمْ وَهُمْ أَنْصَارُ ذِي الْحِلْمِ الصَّمَدِ
(ابن العبد ، ١٩٥٨ : ٢٩)

يقول عمرو بن الأسلف في قتله حذيفة بن بدر :

عَلَوْتُهُ بِحُسَامٍ ثُمَّ قُلْتُ لَهُ خُذْهَا حَذِيفَ ، فَأَنْتَ السَّيِّدُ الصَّمَدُ
(الرازي ، ١٩٥٦ : ٤٤/٢)

وقول الأسدي :

لَقَدْ بَكَرَ النَّاعِي بِخَيْرِي بَنِي أَسَدٍ بِعَمْرٍو بْنِ مَسْعُودٍ وَبِالسَّيِّدِ الصَّمَدِ
(الرازي ، ١٩٥٦ : ٤٣/٢ ، ابن سيده ، ١٣٢١ هـ : ١٥٢/١٧) .

وقد يلحق بذلك ما جاء من معاني الصمد أنه : «الرفيع من كل شيء» (ابن منظور ، ١٩٦٨ : صمد ، الزبيدي ، ١٣٠٦ هـ : صمد) . ويذكر أبو عبيدة أن الصمد : «هو الذي يُصمد إليه ، ليس فوقه أحد ، والعرب كذلك تسمي أشرافها» (أبو عبيدة ، ١٩٦٢ : ٣١٦/٢) . وقريب من ذلك قول الطبري : «الصمد عند العرب هو السيد الذي يُصمد إليه الذي لا أحد فوقه وكذلك تسمي أشرافها» (الطبري ، ١٣٢٣ هـ : ٢٢٤/٣٠ ، وانظر الرازي ، د . ت : ٥٣٥/٨) . والخلاصة أن الصمد هو الذي يُتوجه إليه في العبادة وفي الحوائج ، الرفيع الذي لا أحد ولا شيء فوقه . وهذه المعاني مُتَضَمِّنَةٌ في كلمة «الصمد» الواردة في تلبية بني أسد ، كما أنها مُتَضَمِّنَةٌ في كلمة «الصمد» في قوله تعالى : (الله

الصمد) من سورة الإخلاص . وهكذا فاستعمال كلمة الصمد في التلبية يحمل المعنى نفسه الذي تحمله الكلمة في استعمالها الوحيد في القرآن الكريم . ولم تكن صمدية الله فكرة غريبة عن عرب الجاهلية قبل الإسلام ، إذ يُنسب إلى عبد المطلب ، جد الرسول (ص) ، قوله حين حفر بئر زمزم واستقام له الماء :

يَا رَبُّ أَنْتَ الْأَحَدُ الْفَرْدُ الصَّمَدُ إِنَّ شَيْئَ أَلْهَمْتَ الصُّوَابَ وَالرُّشْدَ
(اليعقوبي ، د . ت : ٢٤٧/١)

وكانت هذه الفكرة منتشرة بين بعض القبائل والجماعات كالحنفاء ، ويُنسب إلى ورقة بن نوفل :

سُبْحَانَ ذِي الْعَرْشِ سُبْحَانَا يُعَادِلُهُ رَبُّ الْبَرِّيَّةِ فَرْدٌ وَاحِدٌ صَمَدٌ
(ابن بكار ، ١٣٨١ هـ : ٤١٣/١ ، الزبير ، ١٩٧٦ : ٢٠٨)

ويذكر الرازي أن لفظ «الصمد» جاء على سبيل التعريف في قوله تعالى : (الله الصمد) «لأن الصمد هو الذي يكون مصمودا إليه في الحوائج وهذا كان معلوما للعرب وكانت الصمدية معلومة عند جمهور الخلق» (الرازي ، د . ت : ٥٣٦/٨) .

وجاء في تلبية النخع : «ليتك رب الأرض والسماء ، وخالق الخلق ومجري الماء» (قطرب ، ١٩٨٥ : ٤٣) ، وفي تلبية لتميم وغيرها : «قد أفردت حج (كذا) لمن براها» (Kister, 1980: 54) ، وفي التلبية نفسها «مكة للرب ومن براها» . وفي هذه النصوص اعتراف بأن الله هو الخالق . ومن أيمانهم الدالة على الاعتقاد بوجود خالق ، قولهم : «لا وباري الخلق» ، و«لا ومهب الرياح» ، و«لا وفالق الإصباح» (البغدادي ، ١٩٨٠ : ٥٠ - ٥١ ، علي ، ١٩٧٠ : ١٠٨/٦) . ومن ذلك في الشعر الجاهلي قول عنتره :

فِيَا طَيْرَ الْأَرَاكِ بِحَقِّ رَبِّ بَرَاكَ عَسَاكَ تَعْلَمُ أَيْنَ حَلُّوا
(ابن شداد ، د . ت : ١٢٨)

وقوله :

حَرِصْتُ عَلَى طَوْلِ الْبَقَاءِ وَإِنَّمَا مُبْدِي النَفُوسِ أَبَا ذَاهِلِيْعِيْذَهَا
(ابن شداد ، د . ت : ٦٠)

ولباعت بن صريم الشكري :

إِنِّي وَمَنْ سَمَكَ السَّمَاءَ مَكَانَهَا وَالْبَدْرَ لَيْلَةً نَضَفَهَا وَهَلَالَهَا
(أبو تمام ، ١٩٨٠ : ١٥٢)

وقد ذكرت معرفة الجاهليين الله الخالق غير مرة في القرآن الكريم ، كقوله تعالى : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله) (سورة العنكبوت : ٦١) . وقد يبدو أن مفهوم وحدانية الله وصمدية لم يكن له أثر واضح في نظرة الإنسان الجاهلي لمفهوم الحياة الإنسانية والوجود . وبتعبير آخر ، فقد يبدو أن الجاهلي كان يعيش حياته من غير إحساس بضرورة التنبه المتصل على أصل وجوده ، فلم يكن ذلك يعنيه كثيرا . وقد يدل ذلك على ذلك الآيات القرآنية الكثيرة التي تلح على المسلمين أن يبقوا على وعي دائم بحقيقة أن الله خالقهم وما يتبع ذلك من علاقة العبد بخالقه . ومن يقلب دواوين الشعر الجاهلي التي وصلت إلينا لا يعوزه الدليل على أن فكرة الله الخالق لم تكن تعني الإنسان الجاهلي كثيرا . وعلى العكس من ذلك ، فقد كان معنيا بقضية الموت أو نهاية الحياة التي أفضت مضجعه ، بل إن الموت هو الموضوع الرئيس الذي كان يثير دهشته فيفضي به إلى ضرب من التأمل الفلسفي ينتهي بعدمية متشائمة ؛ فلا حياة أخرى ولا شيء بعد الموت ، يقول عبيد بن الأبرص :

هَلْ نَحْنُ إِلَّا كَأَجْسَادٍ ، تَمُرُّ بِهَا تَحْتَ التُّرَابِ ، وَأَرْوَاحُ كَأَرْوَاحِ
(ابن الأبرص ، ١٩٥٧ : ٤١)

وكم شكا الشعراء قهر الدهر وظلمه ، ومن ذلك هذا البيت من قصيدة تنسب لتأبط شرا وغيره :

بَزَيِ الدَّهْرُ وَكَانَ غَشُومًا بِأَيْسَى جَارُهُ مَا يَذُلُّ
(تأبط شرا ، ١٩٧٣ : ١٦٤)

ولامرئ القيس :

أَلَمْ أُخْرِكَ أَنْ الدَّهْرَ غُولٌ خَتُورُ الْعَهْدِ يَلْتَهُمُ الرِّجَالَا
(امرؤ القيس ، ١٩٨٢ : ١٩٣)

ولعمرو بن قميئة :

رِمْتَنِي بِنَاتُ الدَّهْرِ مِنْ حَيْثُ لَا أَرَى فَكَيْفَ بِمَنْ يُرْمَى وَلَيْسَ بِرَامِي
وَأَقْنَى وَمَا أَفْنِي مِنَ الدَّهْرِ لَيْلَةٍ وَلَمْ يُغْنِ مَا أَفْنَيْتَ سِلْكَ نِظَامِ
(ابن قميئة ، ١٩٧٢ : ٨٥)

وفي القرآن الكريم : (وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ) (سورة الجاثية : ٢٤) . وقد يستبدل الشاعر الجاهلي بكلمة الدهر كلمة الزمان أو العصر أو الأيام أو ما شابه ذلك ، ومن ذلك قول صفية الباهلية ترثي أخاها :

أخنى على واحدٍ رَبِّبُ الزُّمَانِ وَلَا يُبْقِي الزُّمَانُ عَلَى شَيْءٍ وَلَا يَذُرُ
(الدينوري ، ١٩٧٣ : ٣/٦٦)

ولعبد الله بن سلمة :

فَإِنْ تَشِبَّ الْقُرُونُ فَذَاكَ عَصْرُ وَعَاقِبَةُ الْأَصَاغِرِ أَنْ يَشِيبُوا
(الضبي ، ١٩٢٠ : ١٨٥)

ولطرفة بن العبد :

فغَيْرُنَ آيَاتِ الدِّيَارِ مَعَ الْبَلَى وَلَيْسَ عَلَى رَبِّبِ الزُّمَانِ كَفِيلُ
(ابن العبد ، ١٩٥٨ : ١١٧)

ولذي الإصبع العدواني :

أَهْلَكْنَا اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ مَعَاً وَالذَّهْرُ يَعْدُو مُصَمِّمًا جَذَعَا
(العدواني ، ١٩٧٣ : ٥٥)

ويلاحظ أن الشاعر الجاهلي رأى القوة المدمرة للدهر في أوج تجلياتها في آخر حياة الإنسان ، وهنا قد يستبدل الشاعر بلفظة الدهر ألفاظا أخرى كالمنايا والحمام ، يقول صخر الغي :

لَعَمْرُكَ وَالْمَنَايَا غَالِبَاتُ وَمَا تُغْنِي التَّمِيمَاتُ الْحِمَامَا
(الهذليون ، ١٩٦٥ : ٦٢/٢)

وهكذا آمن الجاهلي بجبرية صارمة ، فلكل يومه المحدد الذي تنتهي فيه رحلة حياته . ولا غرابة أن نجدهم يعبرون عن ذلك بكلمة «الأجل» ، تقول أم السليك :

كُلُّ شَيْءٍ قَاتِلٌ حِينَ تَلْقَى أَجَلَكَ
(أبرتمام ، ١٩٨٠ : ٢٥٩)

ولعبيد بن الأبرص :

يَا عَمْرُومَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَلَا غَرَبَتْ إِلَّا تَقَرَّبُ أَجَالُ لِمِعَادِ
(ابن الأبرص ، ١٩٥٧ : ٤٨)

ولعنتره :

ولا تفرّ إذا ما خفت معركةً فما يزيدُ فرارُ المرءِ في الأجلِ
(ابن شداد، د. ت : ١٣٢)

وهكذا تتراءى أمام عيني الجاهلي مأساة الإنسان يسير بخطى إلى مصيره المحتوم . وهي نظرة إلى الحياة قائمة ، إذ تبدو الحياة من خلالها حلقات متصلة من النكبات تؤدي كلها إلى نكبة الموت الكبرى . ولعلنا نفهم ، في ضوء ذلك ، لم يلح الشاعر الجاهلي في مقدمات قصائده على ارتباطه الحميم بالماضي ، على ما فيه ، ونفوره من الحاضر ، وخوفه من المستقبل ، فالمسافة بين ماضيه وأجله أبعد من تلك التي بين حاضره أو مستقبله وأجله . ومهما يكن ، فإن الإسلام قدم تصورا مختلفا ، فبدلا من هذا التصور المأسوي للحياة ، قدم الإسلام تصورا متفائلا تخضع فيه الحياة الإنسانية للعدل الإلهي ، مع بقاء حتمية الموت ، يقول الله تعالى : (أَإِنَّمَا تَكُونُوا يَذْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ) (سورة النساء : ٧٨) . ولا شأن للدهر بالموت في المفهوم الإسلامي بل الأمر كله لله الخالق ، يقول تعالى : (إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ) (سورة التوبة : ١١٦) . وبقي مفهوم الأجل في الإسلام ولكنه ارتبط صراحة بالله يقول تعالى : (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجْلاً وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ) (سورة الأنعام : ٢) ، ويقول تعالى : (وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مُّؤَجَّلاً) (سورة آل عمران : ٤٥) . غير أن الأجل هنا ليس نهاية المطاف ولا يؤدي ، عند المؤمن ، إلى موقف قائم متشائم للحياة والوجود الإنساني ، بل هو على العكس من ذلك ، العتبة التي تؤدي إلى خلود في حياة جديدة مختلفة . وهكذا بعد أن كان الأجل نهاية عبر عنها غير شاعر جاهلي ، كزهير الذي يقول :

تَزَوَّدْ إِلَى يَوْمِ الْمَمَاتِ فَإِنَّهُ وَلَوْ كَرِهَتْهُ النَّفْسُ آخِرُ مَوْعِدٍ
(ابن أبي سلمى ، ١٩٤٤ ، ٢٣٦)

وكعبيد بن الأبرص الذي يقول :

وَكُلُّ ذِي غَيْبَةٍ يُوَوِّبُ وَغَائِبُ الْمَوْتِ لَا يُوَوِّبُ
(ابن الأبرص ، ١٩٥٧ ، ١٣)

أصبح مرحلة وسطا بين حيتين : الأولى قصيرة والثانية لا نهاية لها ، بل إن الدنيا نفسها لها أجل في المفهوم الإسلامي هو يوم الساعة . وهكذا يموت الموت نفسه ، ولعل هذا ما أراد الشاعر الخارجي المشهور عمران بن حطان ، وذلك قوله :

لَا يُعْجِزُ الْمَوْتَ شَيْءٌ ، دُونَ خَالِقِهِ وَالْمَوْتُ فَإِنْ إِذَا مَا نَالَهُ الْأَجَلُ
(عباس : ١٩٨٢ ، ١٦٨)

ومعروف أن الكلمات عندما تؤخذ من سياقاتها الثابتة التقليدية وتوضع في سياق جديد مختلف ، فإن هذا النقل يترك أثره فيها وهو ما يعرف بأثر السياق في معاني الكلمة . فقد جاءت كلمة الله في التليبات وفي الشعر الجاهلي وفي بعض النقوش . وعلى الأقل ، فإن بعض القبائل أو بعض الناس آمنوا بإله اسمه الله في العصر الجاهلي ، بل إنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك فاعترفوا أنه خالق السموات والأرض . ويؤكد ذلك بما جاء في بعض التليبات وفي الشعر الجاهلي وفي القرآن الكريم كما مر بنا . وهم إلى جانب ذلك ، يذكرون أوثانهم وأصنامهم وطواغيتهم . وقد رأينا ذلك في بعض التليبات ، وأنهم يعدّون المحافظة عليها من قبيل إتمام التعبد ، وكأنها تتوسط بين الله والإنسان في نظام هرمي ؛ فقد جاء في القرآن الكريم : (مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى) (سورة الزمر : ٣) . وروي عن الحسن أنه قال : (لم يكن حي من أحياء العرب إلا ولهم صنم يعبدونه) (ابن منظور ، ١٩٦٨ : صنم) . ويقول الأعشى :

وَرَدَتْ عَلَى سَعْدِ بْنِ قَيْسٍ نَاقَتِي ، وَلِنَا نَاقَتَا
فَإِذَا عَبِدُ عُكْفٍ مُسْكٍ عَلَى أَنْصَابِهَا
وَجَمِيعُ ثَعْلَبَةَ بْنِ سَعْدٍ ، بَعْدُ ، حَوْلَ قَبَائِمِهَا
(الأعشى ، ١٩٧٢ : ٣٠٧)

وهذه العبادات لم تُرض بعضهم ، فنرى زيدا بن نفيل ، وكان من الأحناف ، يقول :

أَرَبًا وَاحِدًا أَمْ أَلْفَ رَبٍّ أَدِينُ إِذَا تَقَسَّمْتَ الْأُمُورُ
تَرَكْتُ اللَّاتَ وَالْعِزَّى جَمِيعًا كَذَلِكَ يَفْعَلُ الرَّجُلُ الْبَصِيرُ
فَلَا الْعِزَّى أَدِينُ وَلَا ابْنَتَيْهَا وَلَا صَنَمِي بَنِي غَنَمٍ أَزُورُ
(الشهرستاني ، ١٩٧٥ : ٢٤٨/٢ ، الأندلسي ، ١٩٨٢ : ٣٦٤)

وإذا كنا وجدنا في أكثر التليبات اعترافا بإله أسمى ذي منزلة عليا في سلم الألوهية فإنه يبقى من الآلهة . وهذا المفهوم قد تعرض لخطر كبير عندما جاء الإسلام الذي لم يكتف بالدعوة إلى الإله الأسمى بل إلى الإله الأسمى الواحد الذي لا إله غيره . وبمعنى آخر ، لم يعد وجود لآلهة أخرى غير الله . وهذا المفهوم الإسلامي الجديد كان له أبلغ الأثر في تغيير مفهوم الإنسان للكون ورؤيته له وتعامله معه ، وبالتالي فإن كل مناحي حياته الفردية والاجتماعية قد مسها التغيير ، فكل الموجودات وقيمها ودلالاتها أصبحت عرضة لإعادة ترتيب وتوزيع . وعلى سبيل المثال ، فكل الآلهة والأرباب الأخرى ليس لها في المفهوم الإسلامي من حقيقة الربوبية شيء . وعندما تستعمل كلمة «إله» وتطلق على غير الله ، فإنها مجرد اسم لا يدل على وجود حق خارج اللغة ، وهذه الفكرة مُضْمَنَةٌ في قوله تعالى : (مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ) .

ومهما يكن ، فإن الإضافات الشركية للتليبات في الجاهلية توضح محنة عقل الإنسان الجاهلي في إطار المكان ، مثلما يوضح هاجس الموت في الشعر الجاهلي محنة العقل في سياق الزمان . إن تلك

الإضافات تمثل نزعة التجسيم التي ينزلق فيها العقل حين يعجزه تصور المطلق ، أوحين تستغلق عليه الغيوب التي تحيط بوجوده ، وتستثير فيه أسئلة كثيرة يعجز عن أن يجد لها جوابا . إنه يفزع إذ ذاك إلى تجسيم الغيوب في موجودات حسية يكسبها إيماءات رمزية مكثفة . لقد كان الجاهلي يعتقد بوجود الله ، ولكن تصوره له كان مرتكسا في التجسيم ، ولكنه تجسيم الوسيط «الصنم» لا تجسيم الذات . ولم يكن من السهل تجسيم ذات «الواحد» في مجتمع مغرق في القَبْلِيَّة «التعددية» ، فمن الطبيعي إذاً أن يظهر الوسطاء ذوو الملامح القبلية ليقربوهم إلى الله زلفى . ومع ذلك ، ففي التلبيات ما يوحي بوضوح أن فكرة التجسيم ، حين يقف الإنسان الجاهلي أمام بيت الله في موسم الحج ، تبدو مشوشة بخرقها المطلق . ولذلك كانت أصنام القبائل - في تصور الجاهلي في موسم الحج - مخلخلة ضعيفة بل ذليلة أيضا ، على حين تبدو في تلبيات أخرى أشبه بودائع رمزية ذات قدسية ، يشعر الجاهلي أن الله الأسمى قد عَهِد إليه رعايتها والحفاظ عليها .

ولعل ما يحتاج إلى تفسير مفصل ، في ضوء نزعة التجسيم ، تلك التلبيات التي خلت من إضافات شركية تجسيمية ، مما لا يسمح به المجال هنا .

وتضيء لنا الإضافات الأخرى التي تتعلق بأداء الشعائر جانبا آخر في تصور الجاهلي . إن التحير الذي عاناه أمام المطلق جعل الشعائر الأساس للحدج التي قررها إبراهيم ، عليه السلام ، غير كافية ، في نظر الجاهلي ، في إرواء ظمئه إلى المطلق . لقد كان تصوره القلق أمام المطلق بحاجة دائمة إلى ابتكار رموز جديدة أي شعائر إضافية كالتصفير والتصفيق ووضع الخد على الأرض . ويمتزج هذا الميل بنزعة أخرى ربما دلت على خصيصة نفسية عقلية : هي الإيغال والمبالغة ، مما يمكن أن نلاحظه في الشعر الجاهلي بوضوح . إن من أشد صور الإيغال وضوحا طواف بعضهم بالبيت عرا . إن اختلاط المقدس بالمعيب ، أي انكشاف السوءات ، في هذه اللحظات يدل على عنف القلق الذي يحتاج الجاهلي ، ويدفعه دفعا إلى الإيغال في ابتكار الشعائر التي تبدو - أوالتي هي - مناقضة تماما لوضع القداسة في أداء شعائر التعبد ، فهل يمكن هنا أن نفترض أن حدة القلق كانت تنجح بالجاهلي إلى ميل مازوخي^(٤) ، ليوغل في إهانة ذاته بكشف سوءته وخصوصا أن عبارات التلبيات تتضمن ألوانا من التذلل في الأصل ؟ ومن ثمة يبدو لنا تصور الجاهلي لإلهه بعيدا عن التنزيه اللائق بالله ، إذ تخرج العبادة عن معنى الطاعة لتصبح تدميرا مروعا لعنجهية البداوة في قسوة مازوخية ، وبالتالي تبدو العلاقة بين الجاهلي وإلهه شبيهة بعلاقة الإنسان بالإنسان الأقوى لدى الشخصيات التي تبدي ميلا إلى الانضواء في مجال القوة لشخصيات أخرى . أترأه عنف الحياة البدوية هو الذي يغذي هذا الميل ؟ .

وتكشف التلبيات كذلك كيف تتجلى شروط الحياة الجاهلية في تصور الجاهلي وكيف تُطَوَّع - لحظة تحيره في إدراك المطلق - لأوضاع الحياة القبلية . إن الطابع القبلي لا يظهر فقط في اختصاص كل قبيلة أو مجموعة قبلية بصنم أو أكثر بل في نصوص التلبيات ذاتها ؛ ففيها نجد كيف تعبر القبيلة عن بعض شؤونها ، ويغلب أن تكون صيغة التلبية ، عندئذ ، ضربا من الشكوى من عدوان قبيلة أخرى أو فُجْرها . ومع ذلك ، فهنا تبدو النزعة القبلية في صورة جديدة . إن نبرة التلبية ، في حال التعرض لشؤون قبلية تكتسي بنوع من الحيادية ، هي قَبْلِيَّة لكنها ملونة بضرب من الحياد . إنها حائرة إذاً .

وهذه الحيرة إنما هي انعكاس لحيرة الجاهلي في لحظة التوتر أمام المطلق . ولا يمكن أن يكشف لنا الشعر الجاهلي الذي يكون فيه تصور الشاعر غارقاً في أحاسيس الولاء القبلي أي نوع من الحيادية ، على حين لا يستطيع الجاهلي أمام الإله الأسمى الذي هو إله القبائل كله إلا أن يدعن لنوع من الحيادية . إن النزعة القبليّة تواجه ههنا صدمة تطامن من حدثها .

لقد احتفى الجاهلي بشعيرة الحج ، ولكنه في الوقت نفسه أخضع أداؤها لبعض شروط حياته . فقد لبث الأشهر الحرم حاجة ماسة للعربي إلى مدة سلمية أو هدنة في غمار حياة تحتل الحرب فيها مكانة أساسية . ولكن بعض ظروف القبيلة كانت تحملها على تغيير وقت الأشهر الحرم مع الاحتفاظ بعددها ، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم بوضوح . ومن ثمة امتزجت قدسية الشعيرة بحاجات الحياة . وكان خرق هذه الشعيرة ، وخاصة استحلال الأشهر الحرم ، أمراً إذاً ، ومن ذلك حرب الفجار التي اكتسحت فيها نوازع الحياة الجاهلية حرمة المقدس . وهكذا نستطيع أن نلاحظ أن الخروج على المجتمع الجاهلي كان يقتصر إلى حد كبير بالخروج على شعيرة الحج ، على نحو ما نجد لدى الصعاليك ومن وصفوا بأصحاب التطاول مثلاً ، وربما أكد هذا افتراض قد يكون صحيحاً ، وهو أن علاقة الجاهلي بالإله الأسمى التي كانت تتم عبر تسلسل هرمي قد تكون صدى للمراتب الاجتماعية التي كانت تشكل المجتمع في الجاهلية ، ومن ثمة تكون ثورة المتصعلكين على المجتمع ثورة أيضاً على شعائره المقدسة .

وربما أظهرت التلبيات جانباً من تصور الجاهلي لا يظهره الشعر نفسه ؛ فالشاعر الجاهلي يبدو ، من خلال الشعر ، حائراً قلقاً متسائلاً حين يقف أمام حقائق الوجود وغيوبه ، ويوحى بعض هذا الشعر بعشية لا تخلو من تشاؤم . والشاعر في هذه الحال يكتفي بالبوح ، ويطلق العنان لحيرته دون أن يكون من شأنه أن يستقر على يقين يجد فيه حلاً لإشكالات الشك والحيرة والقلق . ولكن العربي الجاهلي نفسه يبدو في التلبيات مختلفاً عنه في الشعر . فهو في التلبيات يؤدي شعائره تضعه هو نفسه في مواجهة اليقين ، الإله الأسمى . إنه يؤدي شعائره الإقرار بوجود إله أسمى ، هورب البيت الذي يقف الجاهلي أمامه مباشرة . وإن وجود هذا الإله الأسمى كفيل وحده أن يقدم جواباً عن كل الأسئلة التي تتعلق بحقائق الوجود وغيوبه . وعلى الرغم من ذلك ، فربما أوحى بعض التلبيات بأن الجاهلي حتى في حال التلبية لم يكن بمنجاة من رياح القلق والحيرة ؛ ذلك بأن تصوره المضطرب لوجود آلهة متعددة أو إله أسمى وآلهة وسطاء ، وما لحق بهذا التصور بسبب أوضاع الحياة القبليّة كان كافياً ليشوش علاقته بالإله من جهة ، وعلاقته بالإنسان - إنسان القبائل الأخرى - الذي يؤدي معه الشعائر من جهة ثانية . وإذا صح هذا الاستيعاء من التلبيات ، فإن الجاهلي كان أثناء تأديته شعائره الحج ممزقاً بين وقوفه موقف اليقين وبين نوازع الحيرة والقلق التي نجمت عن تصوره الشركي المشوش المطبوع بطابع الحياة القبليّة وما يعتورها من صراعات .

وإذا كان الشعر الجاهلي إبداعاً يجلي ، في جانب منه ، الأزمة الانيّة لموقف الجاهلي من الكون والحياة ، فإن التلبيات صيغ جاهزة محفوظة لكنها مطوّعة عبر الزمن بشركيات الجاهلي وشؤون حياته القبليّة ؛ فهي لذلك قد تجلي أزمة تصوره الراسخة عبر حقبة متطاولة من الزمن .

ومن هنا يمكن أن نتصور بُعد التغيير الذي قام به مفهوم التوحيد في الإسلام ، وفهم كذلك كيف واجه الاسلام في دعوته حصونا عنيدة من العنجهية القبلية لكنه لم يواجه إلا قلاعاً مقوضة في داخل النفوس الحائرة القلقة المتعطشة إلى حياة جديدة ، أو إلى مفهوم للحياة جديد ، يطوي ما مضى من الزمن طياً ، ويُنعش في الحاضر نضرة الحيوية ، ويكثف بؤرة الوجود الإنساني في المستقبل للزمن .

إن مفهوم التوحيد كان حذفاً جذرياً لأصول القلق الناجم عن اضطراب علاقة الجاهلي بالله وتشوشه بين الآلهة المتعددة ، كما كان كذلك وثبة عنيفة انتزعت العقل الجاهلي من الالتصاق بالشيء ، بالجسم ، وأمكنته أن يستعيد قدرته على التجريد ، وإدراك المطلق كما يليق بالمطلق .

وحين تحرر الجاهلي بمفهوم التوحيد من إसार المكان (التجسيم) ، انعطفت قوى الحيرة والشك والقلق عن وجهتها ، وأدكت في الإنسان سورة اليقين الجديد الخالص ، فأصبح الجاهلي منذئذ معداً أن يتوثب عبر الزمن الآتي عبر المستقبل . وهكذا يمكن أن نرد إلى مفهوم التوحيد ، بصورة أساسية ، إعادة التوازن إلى العقل العربي ، كما نعزّو إليه أيضاً ديناميكية الوثبة الحضارية التي تفجرت في القرون الأولى للإسلام بتجليات الفكر والجسد ، عبر الزمان والمكان .

الهوامش

- (١) البَدَّة : جمع بُدَّ ، وهو الصَّئم ، أوبيته .
- (٢) قَدَّ : اسم فعل بمعنى يكفي .
- (٣) ذَوَامَةٌ : أي ذودين وطاعة . ومُصْطَحَبَات : إبل ، يريد من يحجُّ على هذه الإبل وتضاف : من بلاد بني يربوع . وثبرة : من بلاد بني مالك . وقال أبو عمرو : إلال موقف الإمام بعرفة . وسَآمٌ : طير شبيه السَّهَابِ سريع الطيران . وخوص : غائرة عيونها . والرذايا : المغيبات . والحني : جمع حَنِيَّة وهي القوس التي حُنِيَتْ . والصَّريم : ما انفرد من الرمل . وميزانه : سُنَّتُهُ وشريعته . وسُورَة : ارتفاع ومنزلة .
- (٤) المازونيَّة : انحراف يتلذَّذ فيه المرء بما ينزل به من آلام . وهي قَلْبٌ للسَّادِيَّة تُخَفِّف من الذنب بتجربة العقاب واللم في وقت واحد ، مع اللذة .

المراجع العربية

- | | |
|---|--------------------------|
| ديوان عبيد بن الأبرص ، تحقيق الدكتور حسين نصار ، القاهرة : مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٩٥٧ . | ابن الأبرص ، عبيد |
| شرح ديوان زهير بن أبي سلمى ، صنع أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب ، القاهرة : نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٤٤ . | ابن أبي سلمى ، زهير |
| جمهرة نسب قريش وأخبارها ، تحقيق محمود محمد شاكر ، القاهرة : مطبعة المدني ، ١٣٨١ هـ . | ابن بكار ، الزبير |
| المحبر ، تحقيق الدكتورة ايلزة ليختن شتير ، بيروت : دار الأفاق الجديدة ، بدون تاريخ . | ابن حبيب ، أبو جعفر محمد |
| ديوان الحارث بن حلزة ، تحقيق هاشم الطعان ، بغداد : مطبعة الارشاد ، ١٩٦٩ . | ابن حلزة ، الحارث |

- ابن الخطيم ، قيس
ديوان قيس بن الخطيم ، تحقيق الدكتور ناصر الدين الأسد ، بيروت : دار صادر ، ط ٢ ، ١٩٦٧ .
- ابن دريد ، محمد بن الحسن
- الاشتقاق ، تحقيق عبد السلام هارون ، بغداد : مكتبة المثنى ، ط ٢ ، ١٩٧٩ .
- جهرة اللغة ، حيدرآباد : مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٤٥ هـ .
المخصص ، القاهرة : المطبعة الأميرية ، ١٣٢١ هـ .
شرح ديوان عنتر بن شداد ، تحقيق عبد المنعم عبد الرؤوف شلبي ، القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، بدون تاريخ .
العقد الفريد ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأنباري ، بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٨٢ .
ديوان طرفة بن العبد ، تحقيق الدكتور علي الجندي ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٨ .
ابن قميئة ، عمرو
ديوان عمرو بن قميئة ، تحقيق خليل إبراهيم العطية ، بغداد : مطبعة الجمهورية ، ١٩٧٢ .
السيرة النبوية ، مصطفى عبد الواحد ، بيروت : دار المعرفة ، ١٩٧٦ .
الأصنام ، تحقيق أحمد زكي ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، ١٩٢٤ .
- ابن كثير ، أبو الفداء
إسماعيل بن عمر
ابن الكلبي ، هشام بن محمد
بن السائب
ابن منظور ، محمد بن مكرم
ابن النديم ، محمد بن إسحاق
ابن هشام ، أبو محمد عبد الملك
أبو تمام ، حبيب بن أوس الطائي
أبو داود ، سليمان بن
الأشعث الأزدي
أبو عبيدة ، معمر بن المثنى
- لسان العرب ، بيروت : دار صادر ودار بيروت ، ١٩٦٨ .
الفهرست ، تحقيق رضا تجمد ، طهران : ١٩٧١ .
السيرة النبوية ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، بيروت : دار الجليل ، بدون تاريخ .
ديوان الحماسة ، تحقيق الدكتور عبد المنعم أحمد صالح ، بغداد : دار الرشيد ، ١٩٨٠ .
ستن أبي داود ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار أحياء السنة النبوية ، بدون تاريخ .
- مجاز القرآن ، تحقيق فؤاد سركين ، القاهرة : مؤسسة الخانجي ، ١٩٦٢ .
- نقائض جرير الفرزدق ، تحقيق أنتوني بيفان ، لندن : مطبعة بريل ، ١٩٠٨ .
١٩٠٩ .
- التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن ، الزرقاء : مكتبة المنارة ، ١٩٨٥ .
أخبار مكة ، تحقيق رشدي الصالح ملحس ، بيروت : دار الأندلس ، ١٣٥٢ هـ .
«القول في الاستعاذة» ، مجلة المجمع العلمي الهندي مجلد ٨ ، ١٩٨٣ .
الأغاني ، القاهرة : مصور عن طبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٦٣ .
- الأصمعيات ، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون القاهرة : دار المعارف ، ط ٥ ، ١٩٧٩ .
ديوان الأعشى الكبير ، تحقيق الدكتور محمد محمد حسين ، بيروت : دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٧٢ .
بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ، بعناية محمد بهجة الأثري ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ٢٤ ، بدون تاريخ .
شرح ديوان امرئ القيس ، بعناية حسن السندوبي ، بيروت : المكتبة الثقافية ، ط ٧ ، ١٩٨٢ .
شرح القصائد السبع الطوال ، تحقيق عبد السلام هارون ، مصر : دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٦٩ .
نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب ، تحقيق الدكتور نصرت عبد الرحمن ، عمان : مكتبة الأقصى ، ١٩٨٢ .
- أبو عودة ، عودة خليل
الأرزقي ، محمد بن عبدالله
الأشقر ، عبد الباقي
الأصبهاني ، أبو الفرج
علي بن الحسين
الأصمعي ، عبد الملك
بن قريب
الأعشى ، ميمون بن قيس
الألوسي ، محمود شكري
أمرؤ القيس ،
- الأنباري ، أبو بكر
محمد بن القاسم
الأندلسي ، ابن سعيد

- البصري ، علي بن أبي
الفرج بن الحسن
البغدادي ، أحمد بن علي
البغدادي ، إسماعيل بن القاسم
البكري ، عبد الله بن عبد العزيز
البلخي ، مقاتل بن سليمان
- البياتي ، عادل جاسم
- البهقي ، أحمد بن الحسين
تأبط شرا
- الثعالبي ، أبو منصور عبد
الملك بن محمد بن إسماعيل
- الجاحظ ، عمرو بن بحر
- جاء المولى ، محمد أحمد
الجمحي ، محمد بن سلام
- الحموي ، ياقوت بن عبد الله
الدميري ، كمال الدين محمد
بن موسى
الدينوري ، عبد الله بن
مسلم بن قتيبة
الذبياني ، النابغة
الرازي ، أبو عبد الله
محمد بن عمر
الرازي ، أحمد بن حمدان
- الزبيدي ، محمد مرتضى
الزبيري ، المصعب بن عبد الله
الزنجشيري ، محمود بن عمر
- سابق ، السيد
السهيبي ، عبد الرحمن بن عبد الله
- الحماسة البصرية ، تحقيق مختار الدين أحمد ، حيدر آباد : دائرة المعارف العثمانية ، ١٩٦٤ .
- تاريخ بغداد ، القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٩٣١ .
- ذيل الأمالي والنوادر ، بيروت : دار الأفاق الجديدة ، ١٩٨٠ .
- معجم ما استعجم ، تحقيق مصطفى السقا ، بيروت : عالم الكتب . بدون تاريخ .
- الأشباه والنظائر في القرآن الكريم ، تحقيق الدكتور عبد الله محمود شحاته ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ .
- تفسير الخمس مائة آية من القرآن في الأمر والنهي والحلال والحرام ، تحقيق يشعيا هو غولدفيلد شفا عمر .
- «أصالة الوحدة العربية في أقدم النصوص الدينية (تليبات الجاهلية)» ، مجلة المستقبل العربي ، عدد ٢٨ ، ١٩٨١ م .
- «نصوص التليبات قبل الإسلام : ومضات من وحدة الفكر والمصير» ، بغداد : مجلة معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٨٢ .
- السنن الكبرى ، بيروت : دار الفكر ، بدون تاريخ .
- شعر تأبط شرا ، جمع سلمان القرغولي وجبار جاسم ، التنحف : مطبعة الآداب ، ١٩٧٣ .
- ثمار القلوب في المضاف والمنسوب ، تحقيق محمد بن أبي الفضل إبراهيم ، القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر ، ١٩٦٥ .
- البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام هارون ، بيروت : المجمع العربي الإسلامي ، ط ٢ ، بدون تاريخ
- الحيوان ، تحقيق عبد السلام هارون ، بيروت : المجمع العلمي العربي الإسلامي ، ط ٣ ، ١٩٦٩ .
- أيام العرب في الجاهلية ، بيروت : دار الفكر ، بدون تاريخ .
- طبقات فحول الشعراء ، تحقيق محمود محمد شاكر ، القاهرة : مطبعة المدني ، ط ٢ ، ١٩٧٤ .
- معجم البلدان ، بيروت : دار الكتاب العربي ، بدون تاريخ .
- حياة الحيوان الكبرى ، بيروت : دار الفكر ، بدون تاريخ .
- عيون الأخبار : القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ .
- ديوان النابغة الذبياني ، تحقيق الدكتور شكري فيصل ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٦٨ .
- التفسير الكبير ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ط ٣ ، بدون تاريخ .
- الزينة في المصطلحات الإسلامية العربية ، تحقيق حسين فيض الله الحمداني ، القاهرة : مطبعة الرسالة ، ١٩٦٥ .
- تاج العروس من جواهر القاموس ، مصر ، المطبعة الخيرية ، ١٣٠٦ هـ .
- نسب قریش ، تحقيق أ . ليفي برونفسال ، القاهرة : دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٧٦ .
- اساس البلاغة ، ١٩٧٩ .
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التأويل ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٧٩ .
- فقه السنة ، بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٧١ .
- الروض الأنف ، بيروت : دار المعرفة ، ١٩٧٨ .

- السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر
- الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم شيخو ، لويس الضبي ، ربيعة بن مقروم
- الضبي ، المفضل بن محمد الطائي ، حاتم الطبري ، محمد بن جرير العامري ، لبيد بن ربيعة
- عباس ، إحسان العدواني ، ذوالإصبع
- العسقلاني ، أحمد بن علي بن حجر علي ، جواد
- الغنوي ، الطفيل
- القاري ، نور الدين علي بن محمد
- القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد قطب ، سيد قطرب ، محمد بن المستنير
- الكلاعي ، سليمان بن موسى المسعودي ، علي بن الحسين المعري ، أبو العلاء
- الهذليون
- الهندي ، علاء الدين علي بن حسام الدين البعقوبي ، أحمد بن أبي يعقوب
- الدر المنثور في التفسير بالماثور ، مصر : المطبعة الميمنية ، ١٣١٤ هـ .
- شرح شواهد المغني ، دار النهضة العربية ، بدون تاريخ .
- الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، بيروت : دار المعرفة ، ط ٢ ، ١٩٧٥ .
- شعراء النصرانية قبل الإسلام ، بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ط ٢ ، ١٩٨٢ .
- شعر ربيعة بن مقروم الضبي ، جمع نوري حمودي القيسي ، بغداد : مطبعة الحكومة ، ١٩٦٨ .
- المفضليات ، تحقيق كارلوس يعقوب لابل ، بيروت : مطبعة الآباء اليسوعيين ، ١٩٢٠
- ديوان حاتم الطائي ، بيروت : دار صادر ، بدون تاريخ .
- جامع البيان في تفسير القرآن ، بولاق : المطبعة الكبرى الأميرية ، ١٣٢٣ هـ .
- شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري ، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، الكويت : مطبعة حكومة الكويت ، ١٩٦٢ .
- ديوان شعر الخوارج ، بيروت : دار الشروق ، ط ٤ ، ١٩٨٢ .
- ديوان ذي الإصبع العدواني ، جمع عبد الوهاب العدواني ومحمد الدليمي ، الموصل : مطبعة الجمهور ، ١٩٧٣ .
- الإصابة في تمييز الصحابة ، القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٣٢٨ .
- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، بيروت وبغداد : دار العلم للملايين ومكتبة النهضة ، ١٩٧٠ .
- ديوان الطفيل الغنوي ، تحقيق محمد عبد القادر أحمد ، بيروت : دار الكتاب الجديد ، ١٩٦٨ .
- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة تحقيق محمد الصباغ ، بيروت ، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة ، ١٣٩١ هـ .
- الجامع لأحكام القرآن ، بيروت : دار الكتاب العربي ، ج ٢ ، ١٩٦٧ .
- في ظلال القرآن ، ط ٦ ، بدون تاريخ .
- الأزمنة وتلبية الجاهلية ، تحقيق الدكتور حاتم الضامن ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ٢ ، ١٩٨٥ .
- الاكتفاء في مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء تحقيق مصطفى عبد الواحد ، القاهرة : مكتبة الخانجي ومكتبة الهلال ، ١٩٦٨ .
- مروج الذهب ومعادن الجوهر ، بيروت : دار الأندلس ، ١٩٦٥ .
- رسالة الغفران ، تحقيق الدكتورة عائشة عبد الرحمن ، القاهرة : دار المعارف ، ط ٧ ، ١٩٨١ .
- ديوان الهذليين ، القاهرة : نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب ، نشر الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٥ .
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، تحقيق الشيخ بكرى حياني وصفوة السقا ، حلب : مطبعة البلاغة ، ١٩٧١ .
- تاريخ البعقوبي ، بيروت : دار صادر ، بدون تاريخ .

المراجع الأجنبية

-
- Husain, M. "Talbiyat al-Jahiliyyah", in **Proceedings and Transactions of the Ninth All India Oriental Conference**, Trivandrum, 1940.
- Kister, J. "Labbayka, Allahumma, Labbayka: on a monotheistic Aspect of Jahiliyya Practice", in **Jerusalem Studies in Arabic and Islam**, Jerusalem 11. 1980.
- Rubin, U. "al-Samad and the High God", in **Der Islam**, Berlin: Vol. 16, 1980.
- Smith, W.R. **Kinship and Marriage in Early Arabia**, London: Adam and Charles Black (New Edition) 1903.
-