

الرحلة بين الشعر الجاهلي والنبطي : رواسب أسطورية

عمر بن عبد العزيز السيف

أستاذ مشارك، قسم اللغة العربية، كلية الآداب،
جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية

الملخص

هذا البحث جزء تطبيقي من مشروع يتغيّ فهم الشعر الجاهلي وتفسيره وتأويله، ويتأسس المنهج المقترح على مساءلة تراث المنطقة الأدبي والإنساني واللغوي في البيئة الجغرافية التي أنتجت الشعر الجاهلي، واستيعاب الموروث الشفهي المحلي لهذه البيئات، بوصفه امتداداً ثقافياً واجتماعياً للمجتمع العربي قبل الإسلام. ويقوم المشروع على رسم حدود للتأويل، بما يمكن تسميته بالاحتمال الممكن أو الحقيقة المحتملة، لضبط حدود التأويل لقراءة الشعر، وتجنّب ما يُسبّب فوضى الدلالة في النصوص الأدبية، وهي فوضى يسببها تحرّك القراءة من خارج النصّ إلى داخله وليس العكس. ولذلك يتأسس هذا البحث على حقيقة أنّه لا يمكن عزل الشعر الجاهلي عن معتقدات مجتمعه، وهي معتقدات أزاهل الإسلام، غير أنّ تحليل التراث الشفهي في إقليم "نجد" والمناطق المتاخمة له، واستيعاب البنية الذهنية والثقافية لإنسان المنطقة؛ يبيّن أنّ بعض المعتقدات بقيت مترسبة ثقافياً في أجزاء من الثقافة البدوية. وتحليل بنية الرحلة في القصيدة النبطية يكشف أنّ هذه البنية ظلّت محتفظة بمعماريتها، وبمعظم عناصرها، واستبقت المقدّس منها في اللاوعي الجمعي لإنسان المنطقة. وسواء زال الشعور بالتقديس أو بقي كامناً، فإنّ اللغة استحوّت العناصر المقدّسة بشكل يشي بأنّ قدسيّتها لم تزُل تماماً، ولاسيما أنّ إنسان المنطقة لم يتغيّر دينياً تغيّراً جذرياً. لقد كشف البحث أنّ الوشحة بين الشعر الجاهلي والنبطي قوية، وأنّ الشعر النبطي والتراث الشفهي في بيئات وسط الجزيرة امتداداً لغوي اجتماعي للثقافة الجاهلية؛ ممّا أسهم في تبيان ما كان غير مفهوم في القصيدة الجاهلية، ليتحقّق فهم الشعر الجاهلي وتفسيره وتأويله بشكل منهجي.

مقدمة

يرتكز تحليل النصوص على ثلاثة مستويات (الفهم - التفسير - التأويل)، وقد خلصت في بحثي "فهم الشعر الجاهلي وتفسيره وتأويله: مقدمة نظرية"⁽¹⁾ إلى أن الفهم والتفسير منطلقان للتأويل، مع أن فهم النص لا يعني استيعاب ما أراده المؤلف بأفضل مما فهم نفسه، بل المقصود استيعاب ما تقتضيه اللغة؛ أي فهم اللغة النصية كما قيلت لا كما تُلقيت، ولن يتحقق ذلك باستحضار غاية المؤلف البعيدة عنا، لكن بأن نحس النص في ضوء معطياته التاريخية، ولا سيما أن الدلالات اللغوية التقريرية والإيحائية للألفاظ رهن إطارها الزمني والمكاني. إن عزل النص عن سياقه يسلب منه سحره، بل قيمته الأدبية والثقافية أيضاً، فلا يمكن تحليل النص القديم بمعزل عن بيئة إنتاجه؛ لأنّ للأدب بعداً اجتماعياً لا يمكن تغييره. لقد طالب البحث بإعادة قراءة دواوين الشعر الجاهلي واستنباط دلالاته بمنأى عن سلطة شراح الشعر ومحلّليه ممن كانوا بعيدين عن بيئات الشعر الجاهلي، فأبعدوا النجعة في البحث عن إجابات لأسئلتهم، ثمّ تخذت نتائجهم مسلمات لا يمكن الحيد عنها.

لا يمكن إذن فهم النص الجاهلي وتفسيره إلا بربط نتائج الدراسات في علمي "الإناسة" والاجتماع عن المجتمعات البدائية في الجزيرة العربية في العصر الحديث بمناهج تحليل القصيدة الجاهلية التي تستهدف فهم النص الجاهلي وتفسيره، إضافة إلى أهمية فهم الناقد لطبيعة هذه المجتمعات واستيعاب فنونها وآدابها وعاداتها وتقاليدها التي قد تشرح أو تفسّر ما يرد في التراث العربي قبل الإسلام. ومن أهمّ وجوه التراث الشفهي الشعر النبطي الذي أنتج في بيئات وسط الجزيرة العربية قبل تكون الدولة السعودية الحديثة؛ وذلك لما لهذا الشعر من أصرة واضحة بالشعر الجاهلي، فهو الامتداد الثقافي والأدبي والتاريخي للشعر الجاهلي، وهو يقارب الجاهلي في وظيفته وطبيعته الشفهية وعناصره، ومن ثمّ يمكن مساءلته للوصول إلى أحكام أصدق عن الشعر الجاهلي.

وقد أعددتُ بحثاً بعنوان "فهم الشعر الجاهلي وتفسيره وتأويله: بنية النسيب أنموذجاً"⁽²⁾، وهو بحث سعى إلى تطبيق المنهج المقترح في فهم الشعر الجاهلي وتفسيره بدراسة بنية النسيب بين القصيدتين النبطية والجاهلية، وهذه البنية تتقاسمها موضوعتان:

المرأة والزمن، ويتناسل من هاتين الموضوعتين عناصر تمثّل بنية النسيب، وتتمايز هذه العناصر إلى مجموعتين: عناصر كبرى وعناصر صغرى. وخلص البحث إلى أنّ ثمة تبدلاً بين العناصر الكبرى والصغرى، فالخمرة/ القهوة، والطعائن، والتغزل في الحبيبة أصبحت عناصر كبرى، والأطلال، والشيب والشباب، ورعي النجوم غدت عناصر صغرى، وزال عنصر الطيف والخيال. وقد ارتكز التحليل على القصيدة النبطية، بوصفها الامتداد الأدبي للقصيدة الجاهلية؛ وذلك لاستبانة بقايا رسوم القصيدة القديمة، وتحليل بنائها ومعانيها في ضوء ما بقي منها راسخاً.

ويسعى هذا البحث إلى البحث في تفسير الشعر الجاهلي وتأويله، بناء على ما وقر في المعتقد الشعبي الذي يكشفه الموروث الشفهي في البيئات التي أنتجت الشعر الجاهلي، فشعراء المعلقات العشر كانوا من نجد والمناطق المتاخمة لها، ومن ثمّ كان حريّاً أن نسائل تراث هذه المنطقة، ونحلّل أشعارهم ومعتقداتهم وعاداتهم وقيمهم، لتفسير ما لم يُفسر في الشعر الجاهلي، وتأويل ما يمكن تأويله، لا على أنّ التأويل قراءة خارجة عن النصّ، بل على أنّها حقيقة محتملة وليست نهائية.

الرحلة والأسطورة

لا يمكن فهم وتفسير مضامين آداب مجموعة بشرية تعيش في أوضاع اقتصادية واجتماعية متشابهة بمعزل عن معتقداتهم التي تُبْنِي فكرهم وتحرك سلوكهم؛ فالأدب نتاج ذلك الإنسان وأثر رؤيته للعالم. وهنا نعود إلى مفهوم التأويل عند الإمام أبي حامد الغزالي؛ فهو يرى أنّه الاحتمال الذي يغلب المعنى الظاهر على الظنّ بسبب اتكائه على دليل، ولا يقيم هذا الاحتمال بأنّه صحيح أو خاطئ، بل بأنّه قريب أو بعيد⁽³⁾. لقد درس بعض الباحثين العرب الشعر العربيّ قبل الإسلام دراسة أسطورية، تتأسّس على عدّ الدين منبعاً للشعر المرتبط بالمعتقد الجاهلي⁽⁴⁾. وقد قرن عليّ البطل الصور النمطية التي تتكرّر بالناذج "العليا في الشعائر والأساطير"⁽⁵⁾، ولاسيّما أنّ الشعر العربيّ ظلّ محتفظاً بآثار من الدين القديم، أو بصورة اعتورها التشويه والنقص، وربّما تأثرت "بناذج فيّة سابقة عليها كانت أكثر اتصالاً وتعبيراً عن هذه الطقوس الدينيّة والسحريّة الموغلة في القدم"⁽⁶⁾. فالقصيدة -بحسب رأيه-

مرتبطة بالدين وهي بقايا لمعتقدات قديمة، ولا سيما أنَّ القصيدة تتضمن "عناصر لغوية وموضوعية وروحية واحدة كأنها شعائر مقدسة يتلوها"⁽⁷⁾، وهذه الصور الميثولوجية تحوّلت إلى صور نمطية. فالبطل يُشير إلى تأثير الدين البدائي القديم الذي لم يُمح محوًّا تامًّا، وبقيت بعض آثاره حتى ظهور الإسلام⁽⁸⁾، فهو يقترب من مفهوم الرواسب الثقافية Cultural Survivals الذي قال به فريزر، ويعني السمات الثقافية التي "تلكأت" في سيرها وتخلّفت عن ركب التطور، أو على الأقل لم تتطور بنفس السرعة التي تطوّرت بها بقية السمات والنظم، وأصبحت نتيجة لذلك غريبة إلى حدّ كبير عن الحياة الاجتماعية الجديدة في مجملها، ولم يعد وجودها يتلاءم مع بقية النظم السائدة في ذلك المجتمع، كما لم يعد لها وظيفة معينة في الحياة الاجتماعية⁽⁹⁾. وتقترب سميرة الشبل أيضاً من مفهوم الرواسب الثقافية، وتعيدها إلى العصر الحجري القديم الذي لم تزل تقاليده الدينية بسبب تمسك المجتمع بها، بل انتقلت من جيل إلى آخر على الرغم من تغيير إطارها الأساس⁽¹⁰⁾. فالصور التي تكرّرت في الشعر الجاهلي باختلافات ضئيلة وبتكرار نمطي يجعل تلك القصص متماثلة ليست إلا بقايا أسطورية لمعتقدات اندثرت وبقيت بعض رواسبها في اللاوعي الجمعي.

لقد عاب هذه الدراسات اتخاذها الشعر وثيقة لدراسات أنثروبولوجية لا نقدية؛ إذ لا بدّ أن تنطلق أيّ دراسة نقدية من النصّ، وتستعين بالأنثروبولوجيا في التأويل، لا أن تفترض افتراضات أنثروبولوجية وتبحث عن نصوص شعرية لتكون وثائق إثبات؛ فالنصّ الشعري أصبح وعاءً لأساطير عالمية؛ فحُمِلت القصيدة -أحياناً- أكثر مما تحمل. وعوضاً عن أن يشتكي النصّ من الترهّل اللفظي، أصبح يشتكي من تضخم المعنى. والحقيقة أنّ جهود أحمد كمال زكي وإبراهيم عبدالرحمن محمد ونصرت عبدالرحمن وعلي البطل وغيرهم في المنهج الأسطوري لم تكن تأويلاً ميثولوجياً، بل كانت عملاً أنثروبولوجياً يستخلص عقائد المجتمع الجاهلي من أشعارهم وأخبارهم وآثارهم، وهو عمل مهم لا يمكن للمؤوّل في الاتجاه الميثولوجي أن يستغني عنه. بل إنّ فهم الشعر وتفسيره لا يمكن أن يكون بمعزل عن معتقد الشاعر ومقدّساته والقصص الدينية التي يؤمن بها.

والنقطة المهمة أنّه لا يمكن عزل الشعر الجاهلي عن معتقدات مجتمعه، والأمر كذلك في الشعر النبوي الذي تأسس على شعر مجتمعات شفهيّة منعزلة، تسكن البيئة التي كانت

تسكنها تلك المجتمعات الجاهليّة، ولم يمسّ الإسلام الجزء البدويّ إلا قليلاً، والمكوّن البدويّ هو الأساس الذي قام عليه الشعر النبطي. ويغلو بعض الباحثين بالظنّ أنّ البدو لم يدخلوا الإسلام إلا قليلاً، ويرى باحثون آخرون أنّ بدو شمال الجزيرة كانوا أضعف تديناً من بادية نجد التي اتصلت بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب مبكراً⁽¹¹⁾. وربّما زال المعتقد الجاهلي، وتسَلَّلت رواسته إلى الشعر النبطي.

إنّ الكثير من النعوت المرتبطة بالحيوانات، والكنيات والصور النمطيّة تعبّر عن معتقدات زالت عن العقل وبقيت مخبوءة في اللغة، فشعر العصر الجاهلي حوى الكثير من تلك التراكيب والصور، وتسرّب بعض تلك التراكيب والصور إلى العصر الحديث، فحين يقول البدويّ اليوم "بالعون"⁽¹²⁾؛ فاللغة تستدعي بهذا القسم إلهاً قديماً (العون) قد لا يعرفه البدويّ اليوم، وحينما يتّجه الحضري في وسط الجزيرة العربيّة إلى "البعل" ليذر حبوب القمح في بعض الفياض المحيطة بقريته، ليسقيها المطر وتستوي ثم تجمع في موسم البعل؛ فالحضري لا يعلم أنّ البعل قديماً اسم لإله المطر⁽¹³⁾. ويحرص الفلاحون على هذا الطقس السنوي بسبب خصوبة البعول، وإنتاجها المضاعف، أو كما قال لي أحد كبار السن: الصاع من القمح ينتج مائة صاع. فالتبجيل ممارسة زراعيّة معروفة، والكلمة تكشف أنّها بقايا لمعتقدات دينيّة تسرّبت عبر مسارب اللغة، وبقيت في اللاوعي الجمعي، مع أنّها فقدت سحر التقديس.

وقد أغلو فأقول إنّ فهم البنية الفكرية لإنسان المنطقة اليوم وتفسيرها قد يخلق مفاتيح لتفسير النصّ الميثولوجي قبل الإسلام، فالقراءة الميثولوجيّة للشمس والقمر في الشعر الجاهلي تتأسّس على أنّ القمر والشمس عبدا في الجزيرة العربيّة، وقُدّمت لهما القرايين، وكان الرجل المثال والثور والحمار الوحشي وكذلك الظليم أهمّ تمثّلات الإله القمر في الشعر، في حين كانت أهمّ تمثّلات الشمس هي المرأة والغزاة⁽¹⁴⁾، بيد أنّ فهم البيئّة وثقافتها يمكن أن يعطي تفسيرات مختلفة. ففي كتاب ألويس موزيل "في الصحراء العربيّة" الذي يتناول رحلته إلى شمال الجزيرة العربيّة مطلع القرن العشرين حديث مع مرافقه البدوي "بليهان" وحديث عن الشمس والقمر في حياة البدو. يرى بليهان أنّ القمر ينظّم حياتهم؛ فهو يكتفّ بخار الماء ويجلب غيوم المطر ويقطر الندى المفيد على المراعي، والأهمّ أنّه يمنح البدوي أماناً ونوماً منعشاً. أمّا الشمس فتودّ لو تدمّرهم؛ فهي تحفّف الرطوبة في الأرض والحيوان والإنسان،

وتجعلهم على مرأى من الغزاة. وهي عجوز قويّة بخيلة غيور، أمّا القمر فهو شابّ مرح، ممتلئ بالحيويّة ولا يعيش مع زوجته الشمس إلا آخر الشهر فيزداد نحولاً⁽¹⁵⁾، وسبق أن قاتلها وفقاً كلّ منهما عين الآخر، فقال القمر: "والله لو لم تفقّي عيني لجعلت من الممكن لصيّاد الصقور أن يصطاد في ليل ساطع"، فتجيبه: "والله لو لم تفقّا عيني لجعلت ناقة عمرها ستان تُشوى في السهول المتوهجة الحرارة"⁽¹⁶⁾. وللشمس والقمر عدوّ مشترك يضطهدهما، وهو الحوت، ولكنّ هذا الحيوان يفشل في ابتلاع الشمس الحارّة فيتقيّؤها سالمة فلا يُتخلّص منها، فيقضم هذا الحيوان القمر فتضطرب مخيمات البدو ويخرج النساء والرجال مسرعين لمساعدة القمر⁽¹⁷⁾. وتضرب النساء بقدرورهنّ النحاسيّة ويلوّح الرجال برماحهم ويضربون الهواء بسيوفهم ويطلقون الأعيّة النارية ويصيحون: "أيها الحوت، اترك القمر!" وعندما يرون الهلال الجديد يرفعون أيديهم: أيها الهلال الجديد، يا سيدنا المحسن إلينا. أيها الهلال الجديد القوي⁽¹⁸⁾، يا من أنقذتنا من هجوم الشهر الذي مضى؛ أنت حتماً ستنقذنا في هذا الشهر الذي بدأ⁽¹⁹⁾. وربط "خسوف القمر بالوحوش التي تفرسه يمثل اعتقاداً يكاد يكون عالمياً في شموله"⁽²⁰⁾. ويبيّن موزيل أنّ البدويّ يكون مسروراً من الليلة الثامنة حتى الثامنة عشرة؛ ففي هذه الليالي البيض لا يمكن اكتشافهم من بعيد، ولا مهاجمتهم فجأة من قريب، بل بعد الليلة الثامنة عشرة، يتجولّ اللصوص والأعداء في الأرجاء، وأصغر نار يمكن رؤيتها من مسافة بعيدة⁽²¹⁾. فهذا المعتقد الذي بقي كامناً في أجزاء من الثقافة البدويّة من الرواسب الثقافيّة التي يمكن أن تكشف ما اجتهد علماء الأساطير في استكناحه من ديانات العرب ومعتقداتهم. فالقمر معبود قديم للبشر، ويرى إيريك أنّه في جميع الثقافات كانت الميثولوجيا القمرية سابقة للميثولوجيا الشمسية⁽²²⁾. ويعتقد هومل أنّ ديانات جميع الساميين الغربيين والعرب هي ديانة عبادة القمر، وهو عكس ما نجده في ديانة البابليين... ويلحظ أيضاً أنّ الشمس هي أنثى، وأمّا القمر فهو ذكر عند الساميين الغربيين⁽²³⁾. فعبادّة القمر، مقرونة بالشمس أو بدونها، منتشرة في أنحاء كثيرة في الجزيرة العربية والشام والعراق عند السومريين الفينيقيين والكنعانيين وغيرهم⁽²⁴⁾، وحتى في مصر⁽²⁵⁾؛ فالقمر كان إلهاً ذكراً في أكثر الحضارات الشرقية، وكان يتّصف بصفة الفحولة التي جعلت الكثير من الثقافات تعتقده سبباً في إخصاب الفتيات⁽²⁶⁾. وقد عُرف القمر عند الجاهليين بـ"ودّ" وعند المعينيين، وبـ"المقة" عند السبئيين⁽²⁷⁾، وكان إلهاً ذكراً رحيماً

مشفقاً. وقد نصَّ أهل الأخبار على "اسم الإلهة شمس، فدعوها باسمها، أي الشمس، أما القمر، فلا نجد لاسمه الخاص ذكراً يتناسب مع مقامه. نعم، ذُكرَ بـ"شهر" و"سين" في النصوص العربية الجنوبية... لكننا نجد أسماء المأخوذة من النعوت، أي من صفاته التي تطفئ عليه"⁽²⁸⁾. فتعظيم القمر فاق تعظيم الشمس أيضاً، ويمكن أن نستبين السبب من معتقد "بليهان" الذي ورد فيها سبق. لقد كان القمر بالنسبة للإنسان خالق الزمن وسيده، ويرى بعض الباحثين أن ذلك كان قبل أن يكتشف الإنسان "العلاقة الفعلية بين الشمس والحياة النباتية"⁽²⁹⁾. ويرى فيليب حتى أن القمر كان "محور الاعتقادات الفلكية الدينية الأولى عند البدوي إذ كان يرعى قطعانه على ضوءه. وعبادة القمر لاحقة بحياة المراعي والبدواة، وأمّا عبادة الشمس فمرحلة أرقى، وهي عالقة بحياة الزراعة"⁽³⁰⁾. ولذلك، يمكن توضيح أهمية استبانة مكانة القمر والشمس في الميثولوجيا القديمة من التراث الشفهي الذي يمكن أن يُدوّن لو جمع بشكل منهجي لإنسان المنطقة لتستقي منه المزيد من المعلومات، فما ذكره بليهان من تصوّر أسطوري لا يبتعد كثيراً عن تصوّر العرب قبل الإسلام في الجزيرة العربية؛ فسكان الصحراء وأهل البادية الذين يعتمدون على الرعي يمدّهم القمر بالنور والبهجة والأمان، ومن ثمّ تکرّس تقديس القمر وبقي، ولاسيما أنّ بعض القبائل لم يتمكّن الإسلام منهم، فظلّ هويّة منفصلة عن الممارسة وصدق الاعتقاد؛ فبعض البدو الموغلون في البدواة "لم يمسخهم الإسلام إلا مساً خفيفاً"⁽³¹⁾، وبقي الإسلام مجرد هويّة أكثر من كونه ديناً تمارس طقوسه⁽³²⁾. وما يُقال عن أهل الصحراء يمكن أن ينطبق على قريش، فقريش الظواهر بدويّة وقريش البطاح تعتمد على التجارة، ومن ثمّ كان للقمر في رحلاتهم أهمية كبيرة لا تخفى. ولذلك كان التقويم الشمسي المتبع قبل الإسلام يخدم القرى في اليمن ويثرّب واليهامة وخيبر أكثر مما يخدم البدو، وكانت عبادة الشمس أو تقديسها مرتبطة بالبيئات الزراعية؛ لأنّ المزارع يلحظ أنّ مزروعاته تحتاج إلى معونة الشمس حتى تثمر؛ فتنشأ رابطة تقديس مع الشمس، وربما سبق ذلك أو وافقه تقديس للقمر الذي يرتبط بطلوعه ومغيبه وتناميّه نموّ المزروعات، وحسن إنتاجها. ولذلك، كان أهل اليمن، أو بعضهم، يسجدون للشمس من دون الله.

وقبل الدخول في رمزيّة الشمس والقمر في الشعر الجاهلي؛ ينبغي الوقوف عند أهمّ مكوّنات القصيدة الجاهليّة والنبطيّة معاً (الجميل)، وهو رمز له مكانته عند العرب قديماً

وحديثاً، وظلّ لهذا المخلوق تأثيره على العربي، بادية وحاضرة، ولم ينل حيوان منزلة تقارب منزلة الجمل. وكان الجمل يرد في موضعين، أولهما في بنية النسيب حينما يحمل الطعينة، والآخر حين يركب الشاعر الناقة في بنية الرحلة ويبدأ بوصفها. وقد تكون نعوت الجمل والناقة في الشعر النبطي بقايا لتلك المرحلة التي قُدّس فيها هذا الحيوان،⁽³³⁾ وربّما كان تقديسه آنذاك مظهراً من مظاهر احترامهم لهذا الحيوان الذي كان له دور كبير في تكيف البدوي مع الصحراء.

الناقة ونعوتها

يحتلّ الجمل أهمية كبيرة في حياة عرب وسط الجزيرة العربيّة، بادية وحاضرة، فهو من مكّن أبناء البادية من ولوج الصحراء والاستفادة من أبقارها ومراعيها، والهروب من أعدائهم، ومكّن أبناء الحاضرة من الانتقال من مكان لآخر، إضافة إلى استفادتهم من الجمل في جرّ السواني. هذه المهام التي اضطلع بها الجمل جعلته من أهمّ موجودات البيئة الصحراويّة، وغدا مكان احترامهم ومحبتهم لهذا المخلوق الذي رأوا فيه الجمال والجلال.

وتعدّ الناقة من أهمّ موضوعات القصيدتين الجاهليّة والنبطيّة، وهي موضوع غنيّة بالنعوت، وتتناسل منها التشبيهات الاستطراديّة التي تؤدّي أدواراً بنيويّة وبيانيّة مهمّة، وتنثال منها الدلالات والمعاني. وقد بدأ حضور هذه الموضوعة يضعف في القصيدة العربيّة حتى غابت وتلاشت، وعندما أُلقي الضوء على القصيدة النبطيّة في وسط الجزيرة العربيّة لحظ أنّ الناقة تملك الحضور نفسه، والسحر ذاته، مع اختلاف يمكن أن يتبيّن الدارس إن كان اختلاف تطوّر وتغيّر، أم اختلافاً يمكن أن يصحّح ما نُقل من بقايا القصيدة الجاهليّة التي أصابها التغير في رحلتها من ملفوظ الشاعر إلى أن أعاد المستشرق أو الدارس البعيد عن بيئاتها كتابة دواوين شعرائها.

والناقة في الشعر مكّون تتناسل منه التشبيهات الاستطراديّة، وتنثال منه الدلالات؛ فالناقة ضخمة قويّة،⁽³⁴⁾ سريعة، تبدّد الحجارة بمناسمها⁽³⁵⁾، لا تقبل السوط⁽³⁶⁾، عذافة⁽³⁷⁾، أمون، كالعير. ففي قصيدة راشد ابن دبّاس:

لأركب على وجنا من الهجن عرماس فجا النحر يا دباس حمرا ظهيره
متروسة الفخزين مزبورة الرأس كنّ الخلاص عيونها يوم اديره

فهى وجناء⁽³⁸⁾ صلبة عرمس⁽³⁹⁾ مضبورة، وهى واسعة الصدر حمراء ظهيره⁽⁴⁰⁾، وهى ممثلة الفخزين والرأس، وهى عيرة أو عيرانة كأثها بعير⁽⁴¹⁾، وهى لم تلد ولم تُرضع⁽⁴²⁾، وربما كانت كريمة فشملت لثلا تلحق إلا من جمل حر⁽⁴³⁾، وقد تؤنس وترتفع عن درجة الحيوان حين يصف غضبها من السوط⁽⁴⁴⁾، أو حزنها على ابنها⁽⁴⁵⁾، فهم لم يعدوا الناقة مجرد حيوان يُنتفع منه، بل سموا بها وارتفعوا بها إلى درجة التقديس⁽⁴⁶⁾. يبين أنور عليان أبو سويلم أن تقديس الإبل عند العرب مرّ بمرحلتين:

الأولى: مرحلة تقديس الإبل واتخاذها "طوطماً"⁽⁴⁷⁾ وهى مرحلة قديمة فى الديانة الوثنية امتدت حتى عصر متأخر.

والأخرى: تطوّرت فيها عبادة الإبل وأصبحت رمزاً لنجم سهيل أو غيره من النجوم التى عبدوها، والإبل تجسّد للمعبود، ويتعبّدون له من خلال الإبل القرية المحسوسة⁽⁴⁸⁾. ومع أن هاتين المرحلتين انقضتا مع ظهور الإسلام أو قبله، فإنّ قدسيّة الناقة ومكانتها بقيت محبوبة فى الثقافة، وقد بيّنتها الرواسب الثقافية التى استمرت وحفظ بعضها الموروث الشفهى؛ يقول سعد بن سعيان القحطاني⁽⁴⁹⁾:

وأنا عبيد الببل وأنا عبدها الببل لها شانٍ وأنا من شانها

وليس المقصود عبوديّة التقديس، بطبيعة الحال، لكنّها قد تكون من رواسب تلك المرحلة، وهو يبيّن مكانة الإبل العالية فى نفسه، وفى نفوس أبناء المنطقة أيضاً. وقد تقترب الناقة فى التراث الحديث من السائبة والبحيرة⁽⁵⁰⁾ بأنّها لا يُحمل عليها⁽⁵¹⁾، وتترك للرعى دون أن تُركب⁽⁵²⁾، فصور تقديس الإبل عند العرب كانت تتخذ مظاهر شتى، "منها إباحة الماء والمرعى، أو الإهمال والتسيب من الركوب والاستخدام، أو عدم الذبح"⁽⁵³⁾. وكان بعض العرب يعقلون ناقة الرجل إلى جوار قبره إذا مات ويتركونها حتى تبلى فتسمى لذلك "البلية"؛ قال عويمر النبھاني⁽⁵⁴⁾:

أَبْنِي لَا تَنْسَ الْبَلِيَّةَ إِنَّهَا لَا إِلَيْكَ يَوْمَ نُشُورِهِ مَرْكُوبٌ

فهم يظنون أنهم سيبعثون يوم الحشر على هذه النوق. وفي الشعر الهلالي أبيات لأبي زيد الهلالي بعد أن تسبب بموت ابن أخته، ومنها⁽⁵⁵⁾:

وعقلت على قبر الهلالي بكرته وخليتها تعتب حوالى النصاب

وثمة نص آخر للشاعر غريب النبطي من قبيلة سبيع⁽⁵⁶⁾:

لي فاطر فجا الذراعين عيرة يا ليت قبري حطّ فيّ في نجيبها

فهو لا يطلب أن تعقل الناقة بجانب قبره؛ بل يطلب هو أن يُدفن في ظلّها، ولا يُتصوّر أن يبقى مدفوناً في ظلّها إن لم تكن معقولة عند قبره حتى تبلى.

فالناقة في الشعر النبطي تشبه الناقة في الجاهلية من حيث صفاتها الأسطورية في قوّتها وهيئتها ونشاطها، وجميع صفاتها، التي غابت عن الشعر العربي زمنًا، ثم وجدت بدون تغيير في الشعر النبطي. والصفات المتلاحقة للناقة في العصر الجاهلي "لا تُفضي إلى دلالة وحسب، بل تخلق إجماعاً"⁽⁵⁷⁾، وهو إجماع بهيبة هذا الكائن وقوّته التي ارتفعت به إلى درجة التقديس في العصر الجاهلي.

التشبيهات الاستطرافية

قد يستطرد الشاعر وهو يصف الناقة الجاهلية فتشبهه بالحمار الوحشي أو الثور الوحشي أو البقرة الوحشية أو الظليم أو النعامة، وفي أحيان أقلّ الصقر. فهل احتفظت الناقة في التراث الشعبي والشعر النبطي بهذه التشبيهات؟

لا يمكن البدء بعقد المقارنة بين الناقتين قبل عرض تشبيهات الناقة الجاهلية، وهي على النحو الآتي:

1 - الثور الوحشي: يشبه الشاعر ناقته بالثور، ثم يغوص في تفاصيل المشبه به، فهو ثور ضخم قويّ منفرد عن القطيع، يواجه الليل والمطر والريح، فيلجأ إلى شجرة أرطى ليحفر في أصلها بحثاً عن ملاذ، لكنّ الرمل ينهال فلا يتمكّن من الحفر، فيبقى ساكناً عند

تلك الشجرة منتظراً شروق الشمس. وحين تشرق الشمس، يُفاجأ بقانص معه كلابه المدربة، فتبدأ المطاردة طوال النهار، ويجتهد الثور في الفرار، حتى إذا أحس بدنوها منه، وبأنها بدأت تنهش جنبه، يقرر المواجهة، فيستدير إليها ويقتلها بقرنيه العظيمين، فيمشي الثور فرحاً مختالاً بانتصاره، فتُسبّه الناقة به في هذه الحالة.

2 - البقرة الوحشية: تبدأ القصة بأنها ترعى مع ابنها الذي تخاف عليه من الوحوش، لكنها تتعد في المرعى وتغفل عن فرقدتها، فيفترسه وحش ضار، وتذكر ابنها حينها يمتلى ضرعها باللبن، فتعود بسرعة فتجده شلواً ممزقاً، فتحزن حزناً شديداً مع لوم لنفسها على غفلتها، ثم تملكها مشاعر الحزن والخوف وهي تسير وحيدة في ليلة باردة شاتية ماطرة، ثم تلتقي القصة مع قصة الثور.

3 - الحمار الوحشي: تبدأ القصة بوصف حمار يرعى مع أتانته أو أنه في مكان معشب، ثم العشب يبدأ بالاصفرار، وتحفّ المياه، فتتظر الأتن إليه تنتظر قرار الرحيل إلى مورد ماء، فيبدأ، وهو الحكيم المجرب، يتذكر موارد المياه ويفكر في أنسبها، ثم يبدأ رحلة المسير ليقود أتنه إلى عين ماء كان قد اختبأ فيها صائد بنى عريشاً وجهاز قوسه منتظراً صيداً يرد إلى الماء، ولاسيما أن أطفاله الجياع ينتظرون. يصل الحمار إلى الماء، فيستمهل الأتن، ويخوض الماء قبله، فيطلق الصياد سهماً يمر بين قائمتي الحمار، فيهرب وهو ينهق بصوت عالٍ مع أنه فرحاً بنجائه، فيُسبّه بالناقة في تلك الحالة.

4 - الظليم: تبدأ القصة بخروج الظليم والنعام للمرعى ليأكلا بسكينة وهدوء حتى يشبعا، حتى إذا بدأت الشمس تغرب يتذكران عشهما ويضعهما (وأحياناً فراخهما)، فيصaban بالهلع، خشية تعرضهما لمكروه، فينطلقان بعدو سريع، حتى إذا وصلا إلى الفراخ أو البيض نشرا جناحيهما بشوق وحب. والظليم يُشبّه، في أثناء عدوه، بالناقة، وأحياناً أقلّ تُشبّه النعام بها. وكانت تفاصيل قصة الظليم والنعام مختصرة، ومواضع ورودها قليلة جداً إذا ما قيس بحضور الثور أو البقرة أو الحمار في الشعر الجاهلي.

لقد قلّت الاستطرادات الأخرى إزاء التشبيه بالظليم والنعام⁽⁵⁸⁾، واختفى التشبيه بالحمار الوحشي تماماً، على الرغم من كثرته قبل الإسلام. وقد ذكر البطل أن التاريخ تحيف

الحمار، فلم تتبين مكانته من العقيدة القديمة⁽⁵⁹⁾؛ مما يوحي بأن اضمحلاله وخلو القصيدة النبطية منه كان لكونه مجرد رمز للذكورة والقيادية⁽⁶⁰⁾، دون قيمة دينية. وقد بقيت تشبيهات أخرى بالصقر وأحياناً القطاة.

أولاً - الثور الوحشي

من أهم الاستطرادات في وصف الناقة تشبيهها بالثور الوحشي الذي دلّ على الإله القمر في الكثير من الحضارات؛ فالثور كان حيواناً مقدساً عند أكثر الأمم⁽⁶¹⁾، وكان رمزاً للإله القمر عند قدماء الساميين؛ فالثور في الديانات السامية عبد؛ لأنه رمز من رموز الإله القمر، فهو نظير للرجل المثل في قدسيته. وربما كان لشكل قرني الثور ومشابهتهما للهِلال دور في تصور هذا الرباط بينهما.

أما صورة الثور الوحشي في الشعر العربي الجاهلي فتبدو متأثرة ببعض الشيء بالترسبات الأسطورية لمرحلة ربط الثور بالقمر؛ فالشاعر يتحدث عن ناقته فيشبهها بالثور الوحشي، ثم يترك المشبه ليغوص في أعماق المشبه به، فيحكي بأسلوب قصصي قصة هذا الثور أو البقرة التي فقدت فرقدها؛ فقد صادفت السباع منها غرة، فسبعت وليدها⁽⁶²⁾.

وهذا الثور له صفات محددة، يقول سويد بن أبي كاهل:

فَكَأَيَّ إِذْ جَرَى الْأَلْ ضُحَى فَوْقَ ذَيْالٍ بِخَدَّيْهِ سُفْعُ
كُفَّ خَدَّاهُ عَلَى دِيْبَاغَةٍ وَعَلَى الْمَتْنَيْنِ لَوْنٌ قَدْ سَطَعَ

فهو أبيض ما عدا قوائمه وخدّيه، فلوّنها أسود مشرب بحمرة، أمّا متنه فأبيض لامع. وقد بقي الثور يتردد في القصيدة العربية حتى شعر كل رواد الاتجاه الميثولوجي أنّ ثمة معتقداً خافياً. كما أنّ هذا الثور لم تُحدّد هويته، بيد أنّ مساءلة البيئة العربية التي كان فيها الشعر الجاهلي يمكن أن يساعد في فهمه، فهذا الحيوان هو المها الوضيحي Oryx Leucoryx، وسُمّي بذلك بسبب وضوحه ولمعانه الذي قد يفسّر ربطه بالقمر. والحقيقة أنّ الشعر النبطي هو الذي كشف اسم الثور الوحشي بعد أن كان يرد بنعوته وحسب؛ يقول معتق الزايدي الجهنني⁽⁶³⁾:

يا راكب اللي ناعتين هداده يرعى ثمان سنين عشب المربيع
خرجه متوبك زاهي في شداده ومكلف دشنة على كلّ توضيع
مثل الوضيحي وان جفل مع حماده والا النداي يوم يأخذ تناويع

فهو يشبّه بالوضيحي أو الصقر، وهما تشبيهان متداولان من نعوت الناقة في العصر الجاهلي. فجميع الصفات التي ذكرها الشعراء الجاهليون عن الثور تطابق الوضيحي. ويقول الشاعر مبارك بن دويم الودعاني الدوسري في وصف ناقة⁽⁶⁴⁾:

سحم فقايرها وحم العثانين وعلى الضحى تشدي المها بالتماعه

والحقيقة أنّ معظم من تناولوا موضوعة الثور والبقرة الوحشيين تناولوا أسطورياً ربطوهما بالبقرة والثور الأهليين، مع أنّ الرابط بينهما بعيد؛ فأنور أبو سويلم، وغيره، يربطون بين استسقاء العرب بحزم السلع والعشر، وربطها بأذنان البقر، ومن ثمّ إضرام النيران فيها، وبين قصة الثور الوحشي المعروفة، فهو يقول: "ويرتبط بالنار والأبقار والثيران التي يُصعد بها في الجبال، سواء كانت أهلية أو وحشية"⁽⁶⁵⁾، والصحيح أنّ المقصود البقر الأهلية⁽⁶⁶⁾، ولذلك سمّوها "بيقور"⁽⁶⁷⁾، في حين لم يُشر أيّ نصّ أنهم كانوا يجمعون المها والأبقار ليستسقوا. ويقول الباحث عبدالله الفيقي: "والناقة إنّما تشبّه من الحيوان عادة بالثور الوحشي أو حمار الوحش أو المهابة أو ظليم النعام"⁽⁶⁸⁾، فهو يفصل بين الثور الوحشي والمها، ويجعلها جنسين مختلفين، وسبب هذا الخلل الذي تكرّر هو عدم وضوح جنس البقر الوحشي في أذهان بعض الدارسين.

وفي رحلة دوغلاس كاروثرز إلى شمال جزيرة العرب عام 1909 التي عنونت بمغامرة في جزيرة العرب عبر صحراء النفود، بحثاً عن الوضيحي (ظبي المها) عام 1909؛ نقل إلينا هذا المغامر الإنجليزي الكثير من المعلومات التي اكتشفها الرحالة قبله، وكذلك مشاهداته، وآراء الناس في المنطقة ومعتقداتهم تجاه هذا الحيوان. وينقل عن ذلك المجتمع أنّ ضراوة الوضيحي وأثناءه لا تظهر إلا إن جرح أو حوصر، وربما في حالة الدفاع عن صغارها أو حين تعرض لهجوم وحش مفترس، ولا تظهر سرعتها وقوتها غير الطبيعية إلا في الظروف غير الطبيعية⁽⁶⁹⁾؛ مما يبيّن ويفسّر الصورة النمطية التي تتكرّر في الشعر الجاهلي حين يغالب

الكلاب، يقول الأعشى⁽⁷⁰⁾:

وَأُنْحَى عَلَى شُؤْمَى يَدَيْهِ فَذَاذَهَا بِأَظْمَأْ مِنْ فَرْعِ الذُّؤَابَةِ أَسْحَمَا
وَأُنْحَى لَهَا إِذْ هَزَّ فِي الصَّدْرِ رَوْقَهُ كَمَا شَكَّ ذُو الْعُودِ الْجَرَادَ الْمُخَزَّمَا
فَشَكَّ لَهَا صَفْحَاتِهَا صَدْرُ رَوْقِهِ كَمَا شَكَّ ذُو الْعُودِ الْجَرَادَ الْمُنْظَمَا
وَأَذْبَرَ كَالشُّعْرَى وَضُوحاً وَنُقْبَةً يُوَاعِنُ مِنْ حَرِّ الصَّرِيْمَةِ مُعْظَمَا
فَذَلِكَ بَعْدَ الْجَهْدِ شَبَّهْتُ نَاقَتِي إِذَا الشَّاةُ يَوْمًا فِي الْكِئَاسِ تَجَرَّتَمَا

فهو أدبر واضحاً كنجم الشعري المقدس، فهو يقترب من تسميته التي ترد في الشعر النبطي. فهو واضح، وهو، كما ينقل كاروثرز، ذو لون أبيض لماع، فلونه الذي يشبه اللجين يفضحه أحياناً، في حين تبدو أرجله داكنة كالشوكولا تميل إلى السواد، مع حدود سوداء لماعة⁽⁷¹⁾، وطول قرون الوضيحي بين 20 و30 (إنش)، وقرن الأنثى أطول قليلاً من الذكر⁽⁷²⁾. وربما فسّر ذلك أسباب كونه رمزاً من رموز القمر، وأثاه رمزاً للشمس. ويضيف كاروثرز أن موطن هذا الحيوان هو جنوب شرق الجزيرة العربية (الربع الخالي)⁽⁷³⁾، وشمال غربها (صحراء النفود)، وأنهم في شمال الجزيرة العربية كانوا يعتقدون أنّ حيازة قرنه أو جزء منه تمثل حرزاً ضدّ الوحوش المفترسة، في حين أنّ رائحة قرنه المحروق يبعد الثعابين السامة. وكان الناس يظنون أنّ دمه يستعمل ترياقاً للدغة الثعابين، ودماغه علاج نافع للشلل. ولحظ كاروثرز أنّ مرافقه كان يعمل على مسح عقب بندقيته بدماغ الوضيحي المقتول حديثاً وشعره ليجلب له الخطّ، ويظنون أنّ مطحون قرنه المحروق يعالج الملاريا⁽⁷⁴⁾، والثور كان طقساً صيدياً؛ إذ كان يؤكل عند بعض القبائل كي يظفر صائده بإحلال قوة معبودة وصفاته فيه⁽⁷⁵⁾. فهذه المعتقدات قد تكون بقايا لتقديس لم تعد أسبابه واضحة في أذهانهم⁽⁷⁶⁾، وربّما كشفت مظاهر تقديسه في العصر الجاهلي، حتّى تسمّى العرب بأسماء تلك المهابة (عبد ثور). ومن أهمّ خصائص الثور والبقرة الوحشيّين اللذين يردان في بنية الرحلة الحفر في الرمل ليجدا مكاناً يقيهما البرد والمطر والليل، وهي صورة ترد باطراد في لوحة الثور والبقرة؛ لأنّ المها الوضيحي وأثاه يستعملان الأظلاف للحفر عميقاً في الرمال على شكل سُرر أو مقاعد لتختبئ بها، ويبيّن كاروثرز أنّ مهابة أحضرت من الرياض إلى الخليج لا تستطيع كبح جماح

عاداتها المتأصلة فيها، وتستطيع المهابة حفر مكان يغطيها بأكملها، فلا يظهر إلا رأسها حين تستلقي⁽⁷⁷⁾؛ فالحفر صفة غريزية في الوضيحي وليس لها تفسير ديني.

فقصة الثور الوحشي، كما يقول أنور أبو سويلم، ليست قصة ساذجة بلهاء لا مغزى لها، وإنما تحمل ثقلاً وجدائياً وعاطفياً ودينياً عظيماً، وقد بقيت أصداً من مشاعر التقدير والتعظيم للثور في الشعر الجاهلي⁽⁷⁸⁾، واستمرت كامنة في الثقافة الشفهية لإنسان المنطقة حتى العصر الحديث. وأحياناً يرد الاستطراد مضطرباً، فالشاعر نمر بن عدوان يقول⁽⁷⁹⁾:

يا راكب الحمرا الطويلة تبي وين تشدي الظليم بنهشته واختباطه
إلى خذن مع سهلة وقم شوطين كن الضواري ينهشنه بباطه

فهو يشبه الناقة بالظليم، ثم يستحضر صورة تخص الثور والبقرة وهي نهش الضواري لجانبى الحيوان، وهذه الصورة تتردد كثيراً للثور أو البقرة حينما يهربان من الصائد وكلاهما، حتى تبدأ الكلاب بنهش شاكلي الثور أو البقرة، فيلتفت إليها ويقتلها بقرنيه العظيمين. أما الظليم، فلوحته مختلفة التفصيلات، بيد أن الشاعر هنا يضطرب في إيراد هذا الاستطراد، مع تأكيد أن الرواية الشفهية عرضة لسقوط بعض الأبيات أو تحويلها.

وتشابه قصة البقرة الوحشية مع قصة الثور قبل أن تقتل السباع فرقدها، والمهابة تقابل الثور، وهي رمز شمسي للمرأة، فمن أساء الشمس الغزالة، ولذلك أضافوا إليها قرناً، فقالوا: طلع قرن الشمس، وقد سمّوها بالمهابة⁽⁸⁰⁾، واسم غزالة كثير في الشعر الجاهلي. قال عتيبة بن الحرث اليربوعي⁽⁸¹⁾:

تَرَوُّحْنَامِنَ اللَّعْبَاءِ عَصْرًا فَأَعْجَلْنَا الْغَزَالَهَ أَنْ تَوُّبَا

كما أنه كثير متداول في الشعر النبطي، قال الشاعر عبدالمحسن الباهلي⁽⁸²⁾:

خطفه شراعه حين تبدي الغزالة وآخر نهاره وسط الشويخ بضباط

وينقل الرحالة الإنجليزي وليام بلجريف في كتابه (وسط الجزيرة العربية وشرقها) جانباً من تقديس بعض البدو للشمس: "وما إن بدأت أشعة الشمس تظهر عند الأفق، حتى بدأ رفاقنا البدو الذين ولّوا وجوههم صوب قرص الشمس المشرق، دون وضوء أو النزول عن ظهور جماهم، يتبادلون صيغاً وابتهالات محدّدة، ولم يتوقفوا عن ذلك إلا بعد أن بدا

قرص الشمس واضحاً عند حاقّة الصحراء⁽⁸³⁾. ومع أهميّة هذا النصّ، فإنه محلّ شكّ بسبب تعصّب بلجريف الديني ومبالغاته في نقل الأحداث ومحاولته الواضحة تشويه مجتمع الجزيرة العربيّة وتغيير ما سمّاه بالنظرة الرومانسيّة التي يؤمن بها الغربيّون عن هذه البلاد. وربّما كان سلوك هؤلاء البدو الذي لم يفهمه بلجريف، إن صدق، أذكّار الصباح، وهي عبادة معروفة في الإسلام. كما أنّ عبادة الشمس أو تقديسها ارتبط بالمجتمعات الزراعيّة أكثر من أهل البادية، وربّما تسرّبت بعض مظاهر تقديس الشمس في المناطق الحضريّة المتاخمة لهؤلاء البدو.

فمساءلة التراث الشفهي الحديث مهمّ في استكناه دلالات القصيدة العربيّة قبل الإسلام، وهو يضيف بعداً ثقافياً يمكن أن يفسّر ما غمض، وربّما يبيّن أنّ ما كان يظنّه النقاد بقايا تقديس ليس إلا سلوكاً حيوانياً لحظه أولئك الشعراء فدوّنونه.



الشكل (1): صورة المها الوضيحي⁽⁸⁴⁾

ثانياً- الظليم

ومن الاستطرادات التي نالت أهميّة كبيرة في الشعر النبطي تشبيه الناقة بالظليم، فمع أنّ هذا الاستطراد كان أقلّ وروداً من تشبيهها بالثور أو البقرة أو الحمار في القصيدة الجاهليّة، فصورة "النعام ترد بسيطة وقصيرة، وهي أقلّ وروداً، وأقلّ تفصيلاً، وأكثر غموضاً من غيرها من الثور والحمار الوحشيين"⁽⁸⁵⁾، إلا أنّ ورودها في الشعر النبطي يفوق كلّ التشبيهات كثرة. ويبدو أنّ قصة الظليم أو النعام تتكرّر في الشعر النبطي، فالشاعر محمد بن قويطع المرواني يقول⁽⁸⁶⁾:

ياراكب الي كنتها مشي يابور تفريز ربدأ مع شليل الحمادي
تفريز ربدأ شافت الدحو مجرور تذيّرت من شوف زول وكادي

فهي نعامه خائفة بعد أن رأت بعينها شيئاً هاجم دحوها، فهرعت مذعورة. وربّما كان
الظليم هو الخائف، يقول الشاعر زيد الخوير:

حرّ هميم المشي للدو سراق مثل الظليم الي عن الدحو مصفوق
وللشاعرة موزي الدهلاوية⁽⁸⁷⁾:

ياراكب ملحاً تكب الشداد عملية ما هي بتمشى على هون
مثل الظليم ليا مشي مع حماد ألقى وقلبه حروة الدحو مشطون

فهي تخاطب راكب الناقة، ثم تشبّه الناقة بالظليم الذي يعدو مسرعاً على أرض
صخرية وقلبه مرتبط بالدحو والمخاطر المحيطة به. ويوضّح الصورة الجاهليّة أبيات محمد
بن قاسم الفيحاني⁽⁸⁸⁾:

مقتفيه الليل حاديه الظلام هيه ياغادي على شبه الظليم
واستدار ونار في عدوه وهام زاد روعه يوم جا وقت العتيم
يوم حال الليل من دون النعام استخف وخف خفاق هميم
لين ما بين الثرى والجوحام أرهقه برق ورعاد وديم

فهذا الظليم شعر بالذعر حين بدأ الظلام يعمّ، وكأنّ الليل يحول بينه وبين دحوه،
فعدا بجنون في جوّ ماطر يزيد خوفه على أنثاه وفراخه أو بيضه. وقد يكشف الشاعر هويّة
من يهاجم النعام أو الدحو، يقول شاعر المرّة حمد الغيهبان⁽⁸⁹⁾:

كنّ ساقيه ساقِي ظليم زور حدّه الذيب عن يمة الصوت عان

فالصورة الجاهليّة ظلّت كما هي، وقد يُكتفى بالإشارة إليها في معرض وصف الناقة، على
اعتبار أنّ المتلقّي يفهم الصورة ويستوعب مضامينها الرمزيّة. والظليم يتكرّر بصورة كبيرة
في الشعر النبطي،⁽⁹⁰⁾ وثمة صورة للظليم قد تبدو مختلفة عمّا اعتدناه في الشعر الجاهلي؛ يقول
هليجان الجميلي⁽⁹¹⁾:

كنه إلى اقنى مع خطاة الخزومي هيق تدير شاف بالعين رامي

والهيق هو الظليم⁽⁹²⁾، وهو يخشى قانصاً سيرميه أو يرمي فراخه، مع أن الرامي ارتبط بقصة الحمار حين وروده وأتته إلى الماء، أو بقصة الثور الوحشي الذي يهرب من الكلاب الذي يتنكب قوساً يخشى سهامه، في حين لم يكن الرامي حاضراً في لوحة الظليم، مع وجود القانص أو القنّاص أحياناً⁽⁹³⁾.

فالظليم ارتبط في القصيدتين الجاهليّة والنبطيّة بالذعر والخوف، ومن ثمّ السرعة والاضطراب وهو يتّجه إلى الدحو خائفاً من أن يغمر السيل فراخه أو بيضه، أو أن تُهاجم من أحد الضواري. وقصته تأتي مختصرة؛ مما "يوحي بأنّ القصة المتكاملة كانت ممّا مارسه الشعراء بغزارة قديماً حتّى غدت تفاصيل القصة وأركانها إراثاً معرفياً مشتركاً بين الشاعر والجمهور، وحتّى غدا التشبيه بالظليم وحده كفيلاً بتداعي التفاصيل في ذهن المتلقّي حتّى لو أعرض الشاعر عن متابعتها"⁽⁹⁴⁾.

ويرى كثير من الباحثين أنّ الجانب الأسطوري في لوحة الظليم غير واضح، وأنّ تناوله في القصيدة الجاهليّة فنيّ محض، وسخر بعضهم من تنبؤ الباحث في المنهج الأسطوري علي البطل بإمكانية ظهور الصلة بين النعام والمقدّس في المستقبل⁽⁹⁵⁾، في حين نأى آخرون عن التفسير الأسطوري لحضور الظليم، على اعتبار أن "ليس هناك ما يقنع بأنّ النعام كان مقدّساً"⁽⁹⁶⁾، ولذلك سأل بعض ما يمكن أن يكشف صلة ما في المخيال العربي في الجزيرة العربيّة بين النعام والمقدّس..

ولا بدّ ابتداءً من تأكيد ارتباط معتقدات العرب بالنجوم والكواكب وتشخيصها فيما يُدرّك بالحواس من حيوان أو حجر أو نبات، ولا سيّما أن ثمة تأثيراً تسلّل من بعض الديانات المتاخمة إلى جزيرة العرب، وهذا التأثير يتعاظم تقديره عند بعض الباحثين إلى جعل ديانة العرب - وربّما جميع الساميين - تتركّز بالكلّيّة على عبادة الأجرام السماويّة⁽⁹⁷⁾، فعبادتهم عبادة كواكب في الأصل⁽⁹⁸⁾.

لقد شرح خالد بن عبدالله العجاجي الأرجوزة التي نظمها أبو علي حسين بن الصوفي "أبى الموابك شرح أرجوزة الكواكب"، وهي منظومة تصف جميع كوكبات ونجوم السماء

التي يراها أهل الجزيرة العربية وما حولها، وذكر في سلسلة نجوم كوكبة النهر التي تنتهي إلى نجم منفرد يتميز بشدة لمعانه وتكاد لا ترى بالقرب منه نجوماً آخر، واسمه عند العرب الظليم⁽⁹⁹⁾. وقد يفسّر ذلك طغيان صورة الظليم على صورة النعامة في القصيدتين الجاهليّة والنبطيّة، وما خصّه به الشعراء من "صفات وتفصيلات دقيقة تختلف عن وصفهم للأثني"⁽¹⁰⁰⁾. بل إنّ النجم المنفرد، كما وصفه الشارح، يقابله اسم "الفريد" الذي يُسمّى به الظليم في وسط الجزيرة؛ يقول دعسان بن حطاب الدويش⁽¹⁰¹⁾:

يا راكب الي مشيها بارتمازي مثل الفريد الي تذيّر وفزي

ويقول العجاجي: وبين الظليم والنجم اللامع الموجود على آخر الماء المنسكب من كوكبة الدلو كثير من النجوم الخفية والبيّنة، واسم هذه النجوم الرئال، والرئال هي صغار النعام. فهذه الصورة الموجودة في السماء واضحة في الشعر، فالظليم يخاف على رئاله من الغرق حين يبدأ المطر بالهطول. ويضيف الشارح: من نجوم النهر نجوم تُسمّى أدحي النعام.⁽¹⁰²⁾ ويبدو أنّ أهم مصدر استقيت منه هذه المعلومات هو كتاب نثر الدرّ للآبي، الذي بيّن أنّ تسعة من كواكب كوكبة النهر تُسمّى أدحي النعام، والتي حوالي هذه الكواكب تُسمّى البيض والقيض أيضاً، وفي آخر النهر نير يُسمّى "الظليم"، وبين هذا البيّن الظليم وبين الظليم الذي في فم الحوت الجنوبي كواكب كثيرة تُسمّى الرئال⁽¹⁰³⁾.



الشكل (2): من كوكبة النهر⁽¹⁰⁴⁾

ويرى بعض الباحثين أنَّ العلاقات وراء تسمية بعض المجموعات النجمية والنجوم المفردة إما مشابهة مكانية أو غامضة ترتكز على تفكير أسطوري قديم أو قصص خرافية⁽¹⁰⁵⁾، ولا شك أنَّ كواكب السماء تعكس معتقدات الأرض في تلك الحقبة، ومن ثمَّ يتبيَّن أنَّ للظلم رمزيَّة أسطوريَّة بقيت رواستها حتَّى العصر الحديث.

وهناك تشبيهات للناقة وردت في بنية الرحلة، لكنها صور ثانويَّة:

ثالثاً- الصقر:

فمثلما كانت الناقة في العصر الجاهلي تُشبَّه بالصقر، ظلَّ هذا التشبيه واستمرَّ في العصر الحاضر، إلا أنَّ التشبيه بالصقر كان واقعياً ولا ينطوي على معتقد. يقول الأمير محمد بن سعود (غزالان)⁽¹⁰⁶⁾:

خلاف ذا يا راكبين سمان يشدن شياهن على الجول يهون
فهو يشبَّه ناقته في سرعتها بالشياهن التي تنقضُّ على الجباري⁽¹⁰⁷⁾. وفي المعنى نفسه يقول كنعان الطيَّار⁽¹⁰⁸⁾:

يشبه نعام في جذيب تحدر وإلا النداي يوم ترخي سبوقه
فالجمال يُشبَّه الصقر وهو يرخي جناحيه استعداداً للانقضاض. وقد تُشبَّه الناقة بالصقر الذي يتخذ الصقَّارة للصيد؛ يقول محمد بن دهمان⁽¹⁰⁹⁾:

لا رُوحت مع خايح تقل قرناس شافت مع الصقَّار شلو دعاها
فمسير ناقته في الصحراء مثل الصقر الذي يرى مع الصقَّار شلو كأنَّه يدعوه به لينقضَّ عليه. وقد يُسمَّى الصقر "النداوي"؛ لأنَّ الصقَّارة يدعون صقورهم بأسمائها؛ يقول معتق الزايدي الجهني⁽¹¹⁰⁾:

مثل الوضيحي وان جفل مع حماده والا النداي يوم يأخذ تناويع
فهذه التشبيهات ترد مقتضبة وبدون تفصيلات، تماماً كما كانت ترد في القصيدة الجاهليَّة.

رابعاً- القطة

وقد تُشَبَّه الناقة في بنية الرحلة في القصيدة الجاهليّة بالقطة التي يطاردها عقاب أو صقر، فتراها وهو يستعدّ للانقضاض عليها، فتهرب منه وهو يطلبها، ثم يقترب منها فتجدّ في الطيران بعد أن دنا منها، فتنجح في النجاء بسرعتها، أو بالمرأوغة السريعة التي تجعل الصقر أو العقاب يرتطم بصخرة أو جبل فيموت. يقول الشاعر إبراهيم بن جعيثن في وصف الجمل⁽¹¹¹⁾:

يحفل إلى زولٍ من الحزم زيلان ما يدركه بالمشي رقط الجناحي
يشدي قطة طالت حوم عقبان صرّت وصاعتها هبوب الرياحي

فهو يبيّن أنّ جملة سريع لا تدركه القطة، ثم يُشَبَّه بعيره بالقطة التي رأت العقبان وقد اقتربوا منها صرّت جناحيها وساعدها الهواء بدفعها للهروب. وفي المعنى نفسه يقول تركي ابن حميد⁽¹¹²⁾:

يشبه لكدريّ القطا حين قرط والتمّ ريشه عقب ما هوب منشور

فالقطة قرطت وصرّت لتسرع بسبب مطاردة لم تذكر تفصيلاتها؛ لأنّها صورة نمطيّة راسخة ومتكرّرة. ويقول محمد بن دهمان في وصف النوق⁽¹¹³⁾:

مثل القطا عن واهج القيظ طيار متنصبات دار عطب الهاوي

فهو وصف مختصر يعتمد فيه الشاعر على معرفة المتلقّي وقدرته على استكمال تفصيلات القصّة، والرمز مضمونٌ معرفيٌّ تراثي مكثّف، ولكلّ رمز دلالة أو دلالات لا يعيها بدقة إلا الأفراد المتممون إلى هذه الوحدة الثقافية المتجانسة أو تلك⁽¹¹⁴⁾. يقول نافع بن ثامر بن فضلية الحربي⁽¹¹⁵⁾:

روّحن مثل القطا صوب الثميلة ضمّر تضيي عليهنّ العباتي

ومع أنّ محمود الجادر يرى أنّ القطة "صورة شاعت في إطار بدائل الفرس وليس الناقة في الشعر الجاهلي"⁽¹¹⁶⁾، فإن استقرار الشعر الجاهلي يبيّن أنّ القطا كان أحد بدائل الناقة والفرس في ذلك العصر، ثم أصبح بديلاً للناقة في الشعر النبطي.

الخاتمة والتوصيات

على الرغم من أن المدّة الزمنيّة التي تفصل العصر الجاهلي عن العصر الحديث طويلة نسبياً، فإنّ ثقافة العصر الجاهلي التي تبدّت في أشعار ذلك العصر ظلّت باقية في الشعر النبطي، وفي اللاوعي الجمعي للإنسان المنطقة. وسواء زال الشعور بالتقديس أو ظلّ مخبوءاً؛ فإنّ اللغة استبقت العناصر المقدّسة بشكل يشي بأنّ قدسيّتها لم تُمحّ تماماً، ولا سيّما أنّ إنسان المنطقة لم يتغيّر دينيّاً تغيّراً جذريّاً. أمّا أبرز توصيات هذا البحث فتمثّل فيما يأتي:

- 1 - أن تتجه الدراسات الحديثة إلى نقد تحقيقات الدواوين والشرح الشعريّة القديمة في ضوء المعطيات الحديثة لدراسة مجتمع شبه الجزيرة العربيّة قبل تكوّن الدولة الحديثة.
- 2 - إعادة النظر في المسلّمات التي استقرّت في الدرس الأدبي الحديث، ومراجعتها وتصحيحها.
- 3 - عقد دراسات مقارنة بين الأدبين الجاهلي والنبطي؛ وذلك لإعادة قراءة الأدب الجاهلي في ضوء فهم امتداده الثقافي واللغوي.
- 4 - إعادة قراءة العادات والتقاليد العربيّة قبل الإسلام، بعد دراسة امتداداتها الثقافيّة والاجتماعيّة.
- 5 - يتطلّب كلّ عنصر من عناصر القصيدة دراسة مقارنة بين الأدبين، لنستبين سماته وخصائصه، ومن ثمّ فمن المهم أن تفتح الدراسات الأدبيّة الحديثة نوافذ للتراث الشفهي.
- 6 - من المهمّ التفريق في فهم الشعر الجاهلي بين عادات أهل المدر وأشعارهم وثقافتهم، وبين أهل الوبر، ولن يتأتّى ذلك لمن عاش في بيئات بعيدة ولا يستطيع التفريق بين هاتين البيئتين اللتين تتداخلان بشكل لافت، وتمايزان بشكل دقيق.
- 7 - ولعلّ أهمّ توصية يُختم بها هذا البحث هي الحرص على جمع التراث غير المادي للجزيرة العربيّة، وتوثيق آدابهم ولهجاتهم وأساطيرهم وتقاليدهم الشفهيّة وتأريخهم وحكاياتهم، ورقصاتهم وموسيقاهم وألعابهم وأناشيدهم، ومعارفهم وأعرافهم وطرق استشفائهم، ومعتقداتهم الدينيّة، وقيمهم، وحرفهم. وهذا مشروع وطني يهمّ كلّ بلد، ويزداد أهميّة

في الجزيرة العربية بوصفها مهد الثقافة العربية، ومنشأ الإسلام. ولذلك، لا مناص عن الحث على إزالة الأسباب العاطفية التي تدعو إلى إهمال التراث الشعبي، فتكريم اللغة العربية الفصحى والاهتمام بها يقتضي دراسة اللهجات العربية الحديثة التي قد تكشف ما غاب أو غُيب أو فُهم خطأ من موروثنا، فالانغلاق على الفصحى وآدابها في الدراسة سيحرمها من روافد مهمة يمكن أن تغنيها وتشرحها وتفسرها، ومن ثم أتمنى من الأقسام الأكاديمية للغة العربية فتح المجال لدراسة التراث غير المادي في الدول العربية، ولاسيما مناطق الجزيرة.

الهوامش والمراجع

- (1) هذا البحث قيد النشر في المجلة الأردنية للغة العربية وآدابها.
- (2) هذا البحث قيد النشر في "مجلة الدارة" السعودية.
- (3) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد: المُستصفي من علم الأصول، تحقيق وتعليق: محمد سليمان الأشقر، ج2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997، ص49.
- (4) انظر عبدالرحمن، نصرت: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث، ط2، عمان: مكتبة الأقصى، 1982، ص121.
- (5) البطل، علي: الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري دراسة في أصولها وتطورها، ط3، بيروت: دار الأندلس، 1983، ص7.
- (6) الصورة في الشعر العربي، ص125. فهو يجعل القصيدة الأرض التي حفظت الأسطورة من التلاشي، وكأنه يشير إلى مصطلح الراسب الثقافي.
- (7) عبدالرحمن، إبراهيم: الشعر الجاهلي قضايا فنية وموضوعية، القاهرة: مكتبة الشباب، د. ت، ص271.
- (8) انظر الصورة في الشعر العربي، ص97-99.
- (9) ويشير أحمد أبو زيد إلى أن هذه الفكرة لم تقابل بالرضا من علماء القرن العشرين ولاسيما العلماء الموظفين من أمثال مالىوفسكي. فريزر، جيمس: الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، تُرجم بإشراف: أحمد أبو زيد، ج1، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971، ص27. ويُعرف الراسب الثقافي بأنه "عنصر أو مركب ثقافي تغيرت وظيفته الأصلية بمرور الزمن؛ بحيث أصبح استعماله مجرد اتفاق شكلي"، في حين يرى آخرون أن الرواسب الثقافية يجب أن تؤدي وظيفة معينة

في السياق الثقافي لكي تبقى. ومن ثمّ ليست جميع العادات والمعتقدات الشعبيّة رواسب ثقافيّة، بل على العكس من ذلك يحتاج التراث التكويني إلى مضمون ووظيفة لكي يكتب له البقاء. انظر هولتكرانس، إيكه: قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة: محمد الجوهري وحسن الشامي، القاهرة: دار المعارف، د. ت، ص 214-220.

(10) لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الباحثة تناولت مفهوم الفنّ بشكل عام وعلاقته بالدين. الشبل، سميرة عبدالله: "علاقة الرسم بالدين"، مجلة المورد، م4، ع4، 1975، ص70.

(11) ويرى الكهالي أنّ بدو نجد أُجبروا على تأدية الفروض الدينيّة. انظر الكهالي، شفيق عبد الجبار: الشعر عند البدو، ط2، بيروت: كتب، 2002، ص40.

(12) نقل بكر أبو زيد أنّ الشيخ محمد بن إبراهيم، مفتي الديار السعوديّة الأسبق، سئل عن حكم قول "بالعون" فقال: "هذا صريح في الحلف بغير الله". وأضاف بكر أبو زيد: "وقيل: عون: اسم صنم كان في اليمن، فيكون هذا من القسم به". أبو زيد، بكر بن عبدالله: معجم المناهي اللفظية، ط3، الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1997، ص181. والمقصود بالصنم العون هو ذو الخلصة، الذي كان "صنم خثعم وبجيلة ودوس وأزد السراة ومن قاربهم من بطون العرب من هوازن، ومن كان ببلادهم من العرب بتيالة، والحارث بن كعب وجرم وزبيد والغوث بن مر بن أد وبنو هلال بن عامر". علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج6، ط2، بغداد: ساعدت جامعة بغداد على نشره، 1993م، ص270.

(13) يقول فراس السواح: ولاتزال حتى الآن الأرض المروية بماء السماء، في بلاد الشام، تدعى "أرض بعل" نسبة إلى إله المطر القديم. السواح، فراس: "أسطورة بعل وموت"، صحيفة الثورة، دمشق: مؤسسة الوحدة للطباعة والنشر، 2006/5/2.

(14) الصورة في الشعر العربي، ص69. الصورة الفنيّة، ص118.

(15) موزيل، موريس: في الصحراء العربيّة، ترجمة: رزق الله بطرس، مراجعة وتعليق: ناصر محمد العليوي، ط2، بيروت، بغداد، لندن: دار الوراق للنشر، 2014، ص49-50.

(16) في الصحراء العربيّة، ص50.

(17) واللافت أنّ الآبي أورد في باب النجوم والأنواء ومنازل القمر على مذهب العرب أنّ العرب زعموا أنّ القمر ينزل ببطن الحوت، فسَمّت المنزل الأخير من منازل القمر بطن الحوت. الآبي، أبو سعد منصور بن الحسين: نثر الدرّ في المحاضرات، تحقيق: خالد عبدالغني محفوظ، مج4، ج6-7، ط1، بيروت: دار الكتب العلميّة، 2004، ص201.

(18) ونقل الشعر الجاهلي قيام الناس للهلال بشكل يشي بقداسة. تقول الخنساء:

مَلِكٌ مَا جَدَّ يَقُومُ لَهُ النَّاسُ جَمِيعاً قِيَامَهُمْ لِلْهَلَالِ

الخنساء، تناصر بنت عمرو بن الحارث بن عمرو الشريد السلمية: ديوانها، شرحه: ثعلب أبو العباس أحمد بن يحيى بن سيار الشيباني النحوي، حققه: أنور أبو سويلم، ط1، عمان: دار عمّار، 1988م، ص347.

(19) وكنت أشكّ في هذه الرواية حتّى استمعت إليها من لسان الراوية بشير بن خبيس أبو قذيلة المطيري، الذي نقلها عن الراوية شبيب بن ناصر المطبقي المطيري، رحمه الله؛ حيث ذكر أنّه استمع إليها من بعض أبناء قبيلة عنزة، وهي القبيلة المعروفة في شمال المملكة؛ إذ يخرج الناس وقت خسوف القمر رجالاً ونساء، كباراً وصغاراً، ويدؤون برمي الحوتة التي تحاول التهام القمر ببنادقهم، ويرددون: "يا حوتة لا تاكلي قمرنا". وقد توجّهت بالسؤال إلى أحد أبناء قبيلة عنزة وهو ناصر العاصي السبيعي العنزي، فسأل والدته هيلة بنت علي السبيعي العنزي، وأكدت صحة الرواية، وبينت أنّ الناس يخرجون وقت خسوف القمر، ويصيحون: "أطلق قمرنا يا حوت، قبل النهار يفوت". ويضربون على النحاس ليخيفوا الحوت حتى لا يأكل القمر، ويرمون ببنادقهم السماء ليخاف الحوت ويهرب.

(20) النوري، قيس: الأساطير وعلم الأجناس، بغداد: مؤسسة دار الكتب، د. ت، ص33. وقد كشفت دراسات كثيرة "تكراراً مدهشاً في أساطير شعوب مختلفة عرقياً ومتباعدة مكانياً، سواء على مستوى الفكرة الرئيسة، أو الشخوص، أو الأحداث".

Morn, Kathleen and Ralph Rausch: **NTC 's Dictionary of Literary Terms**, Chicago: NTC Publishing Group, 1991, p141.

(21) في الصحراء العربية، ص50، 51.

(22) انظر فراس السواح: لغز عشتار الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، دمشق: دار علاء الدين، 2002م، ص79. ويوافق هذا الرأي رأي صاحب روح المعاني الذي يعتقد "أن" ود "أول معبود عبد من دون الله". المفصل في تاريخ العرب، ج6، ص255. والصنم "ود" من رموز الإله القمر عند الميثولوجيين.

(23) المفصل في تاريخ العرب، ج6، ص52.

(24) تناول عبدالله الفيني عبادة القمر عند أهل قرية الفاو في المملكة العربية السعودية بناءً على نتائج البحوث التي قام بها قسم الآثار في جامعة الملك سعود بإشراف الدكتور عبدالرحمن الأنصاري، وذكر أن "عبادة القمر في أهل قرية الفاو لا تكتمل إلا بـ(اللات/ الشمس)؛ فهم يستعيذون بالقمر والشمس والزهرة (كهل واللات وعثر)...". الفيني، عبدالله: مفاتيح القصيدة الجاهلية نحو رؤية نقدية جديدة (عبر المكتشفات الحديثة في الآثار والميثولوجيا)، ط1، جدة: النادي الأدبي الثقافي، 1422هـ، ص83.

- (25) لغز عشتار الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، ص274.
- (26) Graves, Robert: **New Larousse: Encyclopedia of Mythology**, London, New York, Toronto, 1959, p57.
- (27) المفصل في تاريخ العرب، ج6، ص176.
- (28) المفصل في تاريخ العرب، ج6، ص175.
- (29) لغز عشتار، ص82.
- (30) الصورة الفنية في الشعر الجاهلي، ص113.
- (31) الصويان، سعد العبدالله: **الصحراء العربية ثقافتها وشعرها عبر العصور قراءة أنثروبولوجية**، ط1، بيروت: الشركة العربية للأبحاث والنشر، 2010م، ص644. يقول يحيى الجبوري: "ومن الطبيعي أن العقلية البدوية لا يمكن أن تدرك وتستوعب الدين الجديد بسهولة ويسر، لطبيعة الحياة القاسية التي يحياها الأعراب، ولذلك كان موقفهم من الدعوة موقف المستخف غير الملتزم". الجبوري، يحيى: **الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه**، ط5، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986، ص32.
- (32) ذكر الرحالة وليام بلجريف أن بعض بدو شمال المملكة مجهلون الصلاة والوضوء، ولا يعرفون الحج، ولا يبالون بالتزامات شهر رمضان ولا يبالون بفضائل الصوم. بل ينحرون أيضاً الذبائح على قبور الموتى من أقاربهم. بالجرير، وليام جيفورد: **وسط الجزيرة العربية وشرقها (1862-1863)**، ترجمة صبري محمد حسن، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2001، ص27.
- (33) عجينة، محمد: **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلائلها**، بيروت: دار الفارابي، 1994، ص281-283. وانظر الدغيشي، حمود: "الناقة في الشعر الجاهلي"، **حوليات آداب عين شمس**، مج40، يوليو-سبتمبر.
- (34) يقول علقمة الفحل:
- هَلْ تُلْحِقَتِي بِأُخْرَى الْحَيِّ إِذْ شَحَطُوا جُلْدِيَّةَ كَأَنَّ الضَّحْلَ عُلْكُومُ
- الشتيمري الأندلسي، الأعلام يوسف بن سليمان بن عيسى: شرح ديوان علقمة بن عبدة الفحل، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: حنا نصر الحتي، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، ص37.
- (35) يقول فيصل بن سويط:
- وخلاف ذا يراكب فوق حرّة بديدها من كثر الاحاح بايد
- الفهيد، منديل بن محمد بن منديل: من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية قصص وأشعار، ج1، ط2، الرياض: شركة مطابع نجد، 1999، ص159.

(36) في قصيدة محمد بن سعود آل سعود (غزالان):

هجن هجايح خفاف هجان عُوص على هوز العصا ما يدان
من آدابنا الشعبية، ج1، ص42. وقول محمد بن دهمان:
تزعل إلى نيش المعذر بمنداس ما تداني المشعاب يلمس قفاها
من آدابنا الشعبية، ج1، ص220. ويقول الأعشى عن ناقته:

غُضُوبٍ مِنَ السَّوْطِ زَيَافَةٍ إِذَا مَا ارْتَدَى بِالسَّرَابِ الْأَكَمِّ

الأعشى، ميمون بن قيس: ديوانه، قدّم له وشرحه وضبطه ووضع فهارسه: محمد أحمد قاسم، ط1، بيروت: المكتب الإسلامي، 1415هـ، ص403. ويقول علقمة الفحل:

تُلاحِظُ السَّوْطَ شِزْرًا وَهِيَ ضَامِرَةٌ كَمَا تَوَجَّسَ طَاوِي الكَشْحِ مَوْشُومٌ

شرح ديوان علقمة، ص38.

(37) الناقة الشديدة الوثيقة الظهر، وهي الأمون. ابن منظور، لسان العرب، مادة عذفر. وقد وردت في الشعر النبطي "عثافر" بالمعنى نفسه، مع تغيير حرف الذال إلى الثاء. قال أبو زويد خلف الشمري:

حمرا عثافر منوة اللي يمد والنّي فوقه عاطلٍ عقب تقيظ

من آدابنا الشعبية، ج3، ص46.

(38) يقول كعب بن زهير:

غَلَبَاءُ، وَجَنَاءُ، عُلُكُومٌ، مُذَكَّرَةٌ
فِي دَفْهَاسَةٍ، قُدَّامُهَا مِيلٌ

السكري، أبو سعيد بن الحسن بن الحسين بن عبيد الله: شرح ديوان كعب بن زهير، ط3، القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، 2002، ص10.

(39) في سيّئة المتلمس:

أَلْقَى صَحِيفَتَهُ وَنَجَتْ كُورُهُ عَنَسٌ مُدَاخِلَةُ الْفَقَارَةِ عِزْمُسُ

الضبيعي، المتلمس: ديوانه، رواية الأثرم وأبي عبيدة عن الأصمعي، غني بتحقيقه: حسن كامل الصيرفي، القاهرة: معهد المخطوطات العربية، 1970، ص178.

(40) وذكر الزبيدي: "وقيل: هو الصلب الشديد، من غير أن يُعيّن منه ظهر ولا غيره. بعير ظهير، وناقة ظهيرة". الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى

حجازي، رقم 16 في سلسلة التراث العربي: سلسلة تصدرها وزارة الإعلام في الكويت، ج12، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1973، ص482 (مادة ظهر). وكثيراً ما وُصفت الإبل في الجاهلي والتبطي بالاحمرار، يقول الأعشى:

بِأَجْوَدَ مِنْهُ بِأُدَمِ الْعِشَا رِلَطَّ الْعَلُوقُ بِهِنَّ أَحْمَرَا
ديوان الأعشى، ص180.

(41) يقول بشامة بن الغدير:

فَقَرَرْتُ لِالرَّحْلِ عَيْرَانَةً رِلَطَّ الْعَلُوقُ بِهِنَّ أَحْمَرَا
الضبي، الفضل بن محمد بن يعلى: المفضليات، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، ط6، بيروت: د. د. ت، ص57. ويقول غريب النبطي:

لِي فَاطِرٍ فجا الذراعين عيرة يا ليت قبري في في نجيبها
من آدابنا الشعبية، ج1، ص254. وقول ابن عّبار:
عيرات من هوز المحاجين عّبار كنه ينهشهن خطات الضواري
الفهيد، مندبل بن محمد بن مندبل: من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية، ج7، ط2، الرياض: شركة مطابع نجد، 2000، ج7، ص156.

(42) يقول بشامة بن الغدير:

تَطَرَّدَ أَطْرَافَ عَامٍ خَصِيبٍ وَلَمْ يُشَلِّ عَبْدٌ إِلَيْهَا فَصِيلاً
المفضليات، ص58. ويقول محدي الهبداني:
حَثُوا مَنَاكِبَ جِيَشِكُمْ بِالْعَقَابِ قَلَايِصٍ مَا لَاعَمْنَ الْمَخَالِيلِ
الصحراء العربية، ص395.

(43) يقول عبدالله بن سبيل:

عَنِ الْجَمَالِ أَشْهَالٍ وَمَعْقِيَّاتٍ رَمَلِ التَّوَابِعِ مَا تَلَاهُنَ حَيْرَانِ
الأزهار النادية، ج4، ص10. ولذلك، فصاحب "الذلول النجبية يشملها وقت الهياج بشقة من الصوف يشقّ وسطها ويدخل ذيل الذلول من ذلك الشق". مجموعة من الباحثين، الثقافة التقليدية في المملكة العربية السعودية، الجزء السادس: سلالات الإبل وألوانها، الرياض: دار الدائرة للنشر والتوثيق، 2000، ص29.

(44) يقول الأعشى:

عَضُوبٌ مِنَ السَّوْطِ زَيَافَةٍ إِذَا مَا ارْتَدَى بِالسَّرَابِ الْأَكَمِ

ديوان الأعشى، ص 37. ويقول محمد ابن دهمان واصفاً الناقة:

تزعل إلى نيش المعذر بمنداس ما تداني المشعاب يلمس قفاها
من آدابنا الشعبية، ج 1، ص 220.

(45) وكثيراً ما شبه الشاعر حزنه بحزن الخلوج، يقول الشاعر مرشد البذل مؤنساً حزن خلوج الهبيدا:

خلوج الهبيدا جروعت في حنينها تزفر بعبرات تبسح كنينها
تجر عالي الصوت مما لجأ بها وهي في مراح حوارها عاقلينها

الرويس، قاسم: "خلوج بن عون"، جريدة الرياض، خزامى الصحارى، ع 16921، 22 أكتوبر 2014م. وناقة خلوج جذبت عنها ولدها بذبح أو موت فحنت إل جذبت عنها ولدها بذبح به وقلاً لذلك لبنها. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري: لسان العرب، مج 2، مادة خلج، بيروت: دار صادر، 2004.

(46) السيف، عمر: بنية الرحلة في القصيدة الجاهلية الأسطورة والرمز، ط 1، بيروت: مؤسسة الانتشار، 2010، ص 124.

(47) والطوطم "حيوان أو نبات أو أي شيء آخر مقدس لدى جماعة أو قبيلة أو جنس من الشعوب البدائية، ويرمز للجماعة ويحميها، وتعامله بطرق مختلفة، طبقاً للعادة والتراث، وتدور حوله طقوسها الدينية وشرائعها... والطوطمية، بحسب رأي عبد المنعم الحفني، أقدم ديانة عرفها تاريخ الإنسانية. حفني، عبد المنعم: المعجم الفلسفي عربي-إنجليزي-فرنسي-ألماني-لاتيني، ط 1، القاهرة: ابن زيدون، 1992، ص 155. فالطوطم كائنات تحترمها بعض القبائل المتوحشة، ويعتقد كل فرد من أفراد القبيلة بعلاقة نسب بينه وبين واحد منها يسميه طوطمه، وقد يكون الطوطم حيواناً أو نباتاً، وهو يحمي صاحبه ويبعث إليه الأحلام اللذيذة، وصاحبه يحترمه ويقدسه. خان، محمد عبد المعين: الأساطير والخرافات عند العرب، ط 4، بيروت: دار الحداثة، 1993، ص 64. والطوطم هو الأب الأول للعشيرة، ومن ثم الروح الحامية لها، والمعين الذي يرسل لها الوحي، والذي -إذا كان خطر- يعرف أبناءه ويصونهم. فرويد، سيغموند: الطوطم والتابو، ترجمة: بو علي ياسين، اللاذقية: دار الحوار، 1983، ص 23. ويؤلف المعتقدون بالطوطم جماعة تشعر بوجود روابط دموية بين أفرادها؛ أي بوجود صلة رحم بينهم. والرابط بينها هو ذلك الطوطم الذي تنتمي الجماعة إليه وتلتفت حوله، ليكون حامياً والمدافع عنها في الملمات. المفصل في تاريخ العرب، ص 519. ويرى خان أن العرب لم يعتقدوا أن حيواتهم "هبة من هبات إله حيواني، ولا رأوا صلة رحم بينهم وبين الحيوان الطوطمي كما هي عقيدة المتوحشين، بل كان العربي يقدر الحيوان ويعبده لتحصل له البركة؛ فالعرب لم يتمتعوا "بجميع الميزات الطوطمية". الأساطير والخرافات، ص 92.

- (48) انظر أبو سويلم، أنور عليّان: الإبل في الشعر الجاهلي: دراسة في ضوء علم الميثولوجيا والنقد الحديث، ج1، الرياض: دار العلوم، 1403هـ، ص229.
- (49) الصحراء العربية، ص684.
- (50) السائبة هي "الناقة إذا تابعت ثنتي عشرة أنثى ليس فيها ذكر سُبَيْت. فلم يُركب ظهرها ولم يُجَز وبرها، ولم يشرب لبنها إلا ضيف، فما نتجت بعد ذلك من أنثى سُقَّت أدنُّها ثم حُلِّي سبيلُها" وهي البحيرة "مع أمَّها في الإبل، فلم يُركب ظهرها أيضاً، ولم يُجَز وبرها، ولم يشرب لبنها إلا ضيف". الحوت، محمود سليم: في طريق الميثولوجيا عند العرب: بحث مسهب في المعتقدات والأساطير العربية قبل الإسلام، ط3، بيروت: دار النهار، 1983، ص105.
- (51) يقول غانم اللميع الدهمسي:
- دَنَّا رَكَابٍ مَعْفِيَاتٍ عَنِ الشَّيْلِ لَا هِنَ مِنْ الْفَطْرِ وَلَا هِنَ مِنَ الْأَبْكَارِ
من آدابنا الشعبية، ج1، ص196، ج1، ص208.
- (52) يقول تركي بن حميد:
- لَا هِنَ لَا قَعَسَ وَلَا هِنَبَ دَنَا مَتِيهَاتٍ فِي لِيَالِي الْمَخَاضِيرِ
الظاهري، أبو عبدالرحمن بن عقيل: ديوان الشعر العامي بلهجة أهل نجد، ج1، الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، 1982، ص139.
- (53) "الناقة في الشعر الجاهلي"، ص170.
- (54) المفصل في تاريخ العرب، ج6، ص134.
- (55) الكعبي، ضياء عبدالله: "الحكاية الشعبية في منطقة شبه الجزيرة العربية والخليج: دراسة في الأنساق الثقافية والتأويل"، مجلة الثقافة الشعبية، المنامة، س4، ع13، ربيع 2011، ص35.
- (56) من آدابنا الشعبية، ج1، ص254.
- (57) بنية الرحلة في القصيدة الجاهلية، ص123.
- (58) يقول تركي بن حميد:
- يَا رَاكِبَ مِنْ عَدْنَا نَابِيَةَ شَطْ تَشْدِي ظَلِيمَ بِالْخَلَا صَايِعَهُ ذَوْرَ
من آدابنا الشعبية، ج1، ص77.
- (59) الصورة في الشعر العربي، ص144.
- (60) في التراث النجدي يُمدح الرجل بأنه "عير أعيرة"، والمقصود أنه عَيْرٌ لمجموعة من العيورة، فهو قائد للقواد.

(61) كان الثور حيواناً مقدساً في المستوطنات الزراعية الأولى في سورية، وفي كريت كان رأس الثور الوحشي يزِين جدران القصور والمعابد، وظهر الإله الكنعاني "بعل" في رسومه ومنحوتاته بقرون بارزة نحو الأمام. وكذلك أوزوريس المصري الذي تصوّره بعض الأعمال الفنية برأس الثور، وهو نفسه الإله سارابيس الذي انتقل فيما بعد إلى العالم الكلاسيكي والذي يعني اسم "الإله الثور". وكان الفرس القدماء يعتقدون أن روح العالم مقيمة في ثور بدائي يسكن السماء. وفي الثقافة الهندية كان الثور تجسيدا لكل من الإله "إنذارا" والإله "شيفا". انظر لغز عشتار، ص 72-74.

(62) عن هذه الصورة وتحليلها في الشعر الجاهلي والإسلامي، انظر الصورة الفنية، ص 81-82. الصورة في الشعر العربي، ص 123-137. والمطلبي، عبد الجبار: مواقف في الأدب والنقد، بغداد: دار الرشيد، 1980، ص 112-119. العماري، فضل بن عمار: "المنية والأمنية: فكرة الموت في الشعر الجاهلي"، مجلة كلية الآداب، جامعة الملك سعود، م 6 (1414هـ)، ص 24-29.

(63) من آدابنا الشعبية، ج 1، ص 277.

(64) الثقافة التقليدية، ج 6، ص 46.

(65) المطر في الشعر الجاهلي، ص 98.

(66) وقد بقيت بقايا هذه العادة في بعض مناطق الجزيرة العربية؛ ففي منطقة الباحة كانوا إذا أرادوا الاستمطار، أخذوا بقرة أهلية، وطافوا بها على أطراف القرية، ومروا على جميع دروبها، مرددين أهازيج وأدعية وابتهالات مخصوصة، ثم يذبحون البقرة، ويُقسمون لحمها على جميع الأهالي، أغنياء كانوا أم فقراء. وكانوا يؤمنون أن المطر ينزل عند آخر قطعة لحم تقطع. وقد أكد لي الدكتور معجب الزهراني، مدير معهد العالم العربي بباريس، أن هذا الطقس استمر في الباحة حتى وقت قريب، وأضاف أن ثمة مكاناً معروفاً في قريتهم على رأس جبل بجوار سدّ وادي الصدر اسمه "المستعاد"؛ حيث تنتهي طقوس الاستسقاء والتضحية على الطريقة القديمة المتوارثة، ثم يشرعون في الصلاة باتجاه القبلة.

(67) ولذلك وقال الورك الطائي:

أَجَاعِلُ أَنْتَ بَيْقُورًا مُسَلَّعَةً ذَرِيْعَةً لَكَ بَيْنَ اللَّهِ وَالْمَطَرِ؟

أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني: الأزمنة والأمكنة، ضبطه وخرّج آياته: خليل المنصور، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ/ 1996م، ص 354. وهي تسمية تتضمّن شيئاً من الاحتقار، والعرب تحتقر البقرة وتكرم الجمل، ولاسيّما أهل البادية. بل لا يزال أهل الحاضرة في وسط الجزيرة بأنفون من أكل الأبقار، ويُفضّلون الجمل عليها، مع أنّهم يستعملونها في الزراعة، ويشربون ألبانها.

- (68) مفاتيح القصيدة، ص 54.
- (69) كاروثرز، دوغلاس: مغامرة في جزيرة العرب عبر صحراء النفود، بحثاً عن الوضيحي، ترجمة وتعليق: أحمد إيبش، ط 1، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، 1433هـ، ص 192.
- (70) ديوان الأعشى، ص 402.
- (71) مغامرة في جزيرة العرب، ص 187.
- (72) مغامرة في جزيرة العرب، ص 188.
- (73) تقول الزعبية في قصيدتها الشهيرة:
- إِنْ أَجْنَبُوا لِلصَّيْدِ مِنْهُمْ تَحَوُّزُ الرُّبْدِ وَالْوَضِيحِي وَالْجَوَازِي عَنْوَدُهَا
- (74) مغامرة في جزيرة العرب، ص 192.
- (75) أنور أبو سويلم: المطر في الشعر الجاهلي، ط 1، عمان: دار عمار، 1987، ص 158.
- (76) يقول أحد شعراء الدواسر يصف عدداً بالرملة (في الربع الخالي):
- أَوَيَّ وَاللَّهِ شَرْبَةً مِنْ قَرَّاحٍ مِنْ عَقْلَةٍ دَمِنَ الْوَضِيحِي غَثَاها
- من آدابنا الشعبية، ج 3، ص 50. وكأنه لا يرى دمن الوضيحي قدراً يكدر ماء هذا العدّ العذب، وربما كان السبب نأي المكان وبعده عن البشر.
- (77) مغامرة في جزيرة العرب، ص 191.
- (78) المطر في الشعر الجاهلي، ص 151.
- (79) من آدابنا الشعبية، ج 1، ص 35.
- (80) مفاتيح القصيدة، ص 51.
- (81) لسان العرب، مج 11، مادة غزل، ص 493.
- (82) العماري، مبارك عمرو: الإتحاف من شعر الأسلاف، بيروت: دار الساقى، 1997، ص 297.
- (83) وسط الجزيرة العربية وشرقها، ص 25.
- (84) الصورة من الموقع الرسمي لهيئة حماية الحياة الفطرية وإنائها في المملكة العربية السعودية:
- <https://www.swa.gov.sa/ar/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%86%D9%88%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AD%D9%8A%D8%A7%D8%A6%D9%8A>
- (85) المعيني، عبد الحميد: "النعام والحياة في الشعر الجاهلي"، مؤنة للبحوث والدراسات - العلوم الإنسانية والاجتماعية، الأردن، مج 14، ع 5، 1999، ص 173.
- (86) من آدابنا الشعبية، ج 7، ص 101. وردت عند ابن فهد "بابور"، وسمعتها من بعض الرواة "بابور"

بمعنى السفينة.

(87) الأحمدي، عبدالرحيم: "وقفات مع أدب الشاعرة موزي الدهلاوية"، جريدة الرياض، قس 2 ضدم خزامي الصحاري، ع 17181، 9 يوليو 2015م.

(88) الفيحاني، محمد بن قاسم بن محمد بن عبد الوهاب: ديوانه، ص 56. مستخرجة من موقع الفيحاني: <http://www.al-faihani.com/poem.pdf> [استخرجت بتاريخ 16 مايو 2016]

(89) من آدابنا الشعبية، ج 7، ص 22.

(90) من آدابنا الشعبية، ج 1، ص 117، 127، 191، 231، ج 7، ص 22. وانظر ابن جعش، إبراهيم: ديوان من الشعر الشعبي لشاعر سدير إبراهيم بن جعش، جمعه وشرحه: عبدالعزيز محمد الأحيدب، ط 1، الرياض: د. م، د. ت، ص 52، ص 138.

(91) من آدابنا الشعبية، ج 1، ص 239.

(92) والهيقي: الظليم لطوله كالهَيْقَل، قال رؤية بن العجاج:

أَزَلْ أَوْهَيْقُ نَعَامٍ أَهَيْقًا

لسان العرب، مج 10، مادة هيقي، ص 370.

(93) يقول الحارث بن حلزة:

أَنَسْتُ نَبَأَةً وَأَفْزَعَهَا الْقَدَّ صُ عَصْرًا وَقَدْ دَنَا الْإِمْسَاءُ

ابن حلزة، الحارث: ديوانه، ط 1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1991، ص 22.

(94) الجادر، محمود عبدالله: "الطير بين بدائل رموز الرحلة في القصيدة العربية قبل الإسلام"، مجلة المورد، العراق، مج 33، ع 2، 2006، ص 57.

(95) يقول علي البطل: "أما الجذور الدينية التي تعود إليها صورة الظليم فهي بعيدة المنال، وإن كنا لا نشك في وجودها". الصورة في الشعر العربي، ص 149.

(96) "النعام والحياة في الشعر الجاهلي"، ص 174.

(97) انظر في: طريق الميثولوجيا عند العرب، ص 82-102.

(98) المفصل في تاريخ العرب، ج 6، ص 50.

(99) وثمة ارتباط بين كوكبة النهر ولوحة الظليم، فالظليم يخشى على بيضه الغرق في السيل؛ يقول علقمة بن عبده:

حَتَّى تَذَكَّرَ بِيضَاتٍ وَهَيَّجَهُ يَوْمٌ رَذَاذٍ عَلَيْهِ الرِّيحُ مَغِيَوْمٌ

شرح ديوان علقمة، ص 39.

- (100) المبيضين، ماهر أحمد: "الظلم ومواضع وروده في القصيدة الجاهلية"، مجلة المنارة للبحوث والدراسات، الأردن، مج 11، ع 4، ديسمبر 2005، ص 391.
- (101) الأصقه، شاهر محسن: كنز من الماضي: أشعار ومواقف من البادية، الكويت: د. د، 1981، ص 26. ويقول خلد القثامي:

يا راكبٍ حمراً تبوج اشهب اللال تهوي كما يهوي فريد الازام
من آدابنا الشعبية، ج 3، ص 124. ويسمى الغزال "فريد". ويرى الزميل الدكتور خالد الحافي أن
"فريد" لا يُطلق على غير الغزال في الشعر النبطي، مستشهداً بقول الشاعر:

قصيدة بين القصائد فريدة مثل الفريدة قايده شرّد الريم
ومن ثم يكون التشبيه في بيتي دعسان والقثامي تشبيهاً بالغزال لا الظليم، وهو رأي وجيه، وإن
كنت أخالفه في التشبيهات التي تتعلّق بالناقصة.

- (102) ابن الصوفي، أبو علي حسين: أبهى المواكب شرح أرجوزة الكواكب، تحقيق وشرح: خالد بن عبد الله العجاجي، موقع فلكي على الإنترنت:

<https://sites.google.com/site/urjuzatakwakib/home> [استخرجت بتاريخ 12 مايو 2016]

- (103) نثر الدر، ص 210.
- (104) هذه الصورة مأخوذة من موقع أبهى المواكب شرح أرجوزة الكواكب:
- <https://sites.google.com/site/urjuzatakwakib/eridanus> [استخرجت بتاريخ 12 مايو 2016]، وقد ذكر الموقع أنّ الصور من إعداد قتيبة أقرع، باعتماد صور الكوكبات الثمانية والأربعين في مخطوطة ألغ بيبك الموجودة في المكتبة الفرنسية الوطنية برقم Arabe 5036.
- (105) الخماش، سالم سليمان: "أسماء الحيوان المستعملة في حقول الجهاد" مجلة الدراسات اللغوية (مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية)، م 3، ع 1، ربيع الأول 1401 هـ، ص 28.
- (106) من آدابنا الشعبية، ج 1، ص 42.
- (107) والجلول جماعة الطير الكبير، ويكاد يخصص بجماعة النعام والحباري. العبودي، محمد بن ناصر: معجم الحيوان عند العامة، ج 1، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2011، ص 207.
- (108) من آدابنا الشعبية، ج 1، ص 191.
- (109) الخايح هي الصحراء التي لم يطأها أحد. وجاء في لسان العرب: قَرَسَ البازي: كُرَزَ أي سقط ريشه. الليث: قَرَسَ البازي فعله لازم إذا كُرَزَ وخِيطَتْ عَيْنَاهُ أول ما يُصاد. لسان العرب، مج 6، مادة قرنس، ص 173. فالصقر يُسمّى القرناس بسبب تغييره ريشه، ولا يبدأ تغيير الريش إلا في عمر سنة.

- (110) من آدابنا الشعبية، ج 1، ص 277.
- (111) من آدابنا الشعبية، ج 7، ص 40.
- (112) ديوان الشعر العامي، ج 1، ص 155.
- (113) من آدابنا الشعبية، ج 7، ص 156.
- (114) انظر: آليات الخطاب النقدي، ص 134.
- (115) المتعب، عبدالعزيز بن سعود: "القصيدة للشيخ نافع بن فضلية بتوثيق الأمير طلال بن عبدالعزيز"، جريدة الجزيرة، صفحة مدارات شعبية، ع 14875، 20 يونيو 2013.
- (116) "الطير بين بدائل رموز الرحلة"، ص 60.

حواصيات الآداب والعلوم الاجتماعية

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

- مجلة فصلية محكمة.
- تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت.
- صدر العدد الأول سنة ١٩٨٠م.
- تنشر الموضوعات التي تدخل في مجالات اهتمام الأقسام العلمية لكليتي الآداب والعلوم الاجتماعية.
- تنشر الأبحاث والدراسات باللغتين العربية والإنجليزية شريطة أن لا يقل حجم البحث عن ٥٠ صفحة وأن لا يزيد عن ٢٠٠ صفحة مطبوعة من ثلاث نسخ.
- لا يقتصر النشر في الحواصيات على أعضاء هيئة التدريس لكليتي الآداب والعلوم الاجتماعية فحسب، بل يشمل ما يعادل هذه التخصصات في الجامعات والمعاهد الأخرى داخل الكويت وخارجها.
- تمنح المجلة الباحث خمسين نسخة من بحثه المنشور كإهداء.



ثمن الرسالة للأفراد
(٥٠٠ فلس)

رئيس هيئة التحرير
أ.د. يعقوب يوسف الكندري

نوع الاشتراك	الكويت	الدول العربية	الدول الأجنبية
الأفراد	٤ دنانير	٦ دنانير	٢٢ دولاراً
المؤسسات	٢٢ ديناراً	٢٢ ديناراً	٩٠ دولاراً

جميع المراسلات توجه إلى رئيس تحرير حواصيات الآداب والعلوم الاجتماعية
ص.ب 17370 الخالدية 72454 الكويت - هاتف 24830256 (965) فاكس 24830256 (965)
ISSN 1560 - 5248 Key title: Hawliyyat Kulliyyat Al-Adab
www.apc.kuniv.edu.kw/aass E-mail: aass@ku.edu.kw