القرآن ونقوش اليمن

مقاربات جديدة

تأليف
نخبة من الباحثين

اختيار وترجمة
محمد عطبوش

دار الرافدين

القرآن ونقوش اليمن: مقاربات جديدة

تأليف: نخبة من الباحثين

اختيار وترجمة: محمد عطبوش

Qur ʾān and Yemeni Epigraphy. New approaches

Translated by Mohammed Atbuosh

الطبعة الأولى: يونيو - حزيران، 2023 (1000 نسخة)

This Edition Copyrights@Dar Al-Rafidain2023

(C) جميع حقوق الطبع محفوظة / All Rights Reserved

حقوق النشر تعزز الإبداع، تشجع الطروحات المتنوعة والمختلفة، تطلق حرية التعبير، وتخلق ثقافةً نابضةً بالحياة. شكراً جزيلاً لك لشرائك نسخةً أصليةً من هذا الكتاب ولاحترامك حقوق النشر من خلال امتناعك عن إعادة إنتاجه أو نسخه أو تصويره أو توزيعه أو أيٍّ من أجزائه بأي شكلٍ من الأشكال دون إذن. أنت تدعم الكتّاب والمترجمين وتسمح للرافدين أن تستمرّ برفد جميع القراء بالكتب.

بغداد - العراق / شارع المتنبي عمارة الكاهجي

تلفون: 9647811005860+ / 9647714440520+

www.daralrafidain.com
info@daralrafidain.com
daralrafidain@yahoo.com
Dar ALRafidain دار الرافدين

daralrafidain
dar.alrafidain
dar_alrafidain
daralrafidain دار الرافدين

تنبيه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر

ISBN: 978 - 9922 - 691 - 33 - 6

القرآن ونقوش اليمن

مقاربات جديدة

تأليف
نخبة من الباحثين

اختيار وترجمة
محمد عطبوش

www.daralrafidain.com

الفهرس

مقدمة ـــــ 7
قائمة المؤلّفين ـــــ 9
الاستعانة باللغة العربية الجنوبية لدراسة أصول المفردات القرآنية ـ هاني هياجنه .13
الموت جوعاً دون ذُلّ السّؤال، في الجزيرة العربية قديماً ـ روبرت سيرجنت ـــــ 55
الضّعيف والمُستَضْعَف ومكانتهما الاجتماعيّة في القرآن ـ روبرت سيرجنت ـــــ 61
الوحي المتناقض: قراءة في سورة النمل وسورة سبأ ـ يان ريتسو ـــــ 73
لعبة المَيسِر وبعض نظائرها الحديثة ـ ألفريد بيستون ـــــ 87
النّسيء في القرآن والنّقش السبئي CIH 547 ـ فرانسوا دو بلوا ـــــ 97
امرؤ القيس والنّقش السبئي (Haram 40) ـ أحمد الجلّاد ـــــ 105
لغة الطهارة الطقسية بين القرآن والنقوش العربية الجنوبية ـ سليمان دوست ـــــ 109
عودة إلى قبر هود: ديانة ما قبل الإسلام في حضرموت ومكة ـ فيرنر داوم ـــــ 125
عشور الإله وأصول ديانة مكّة، استمراريّة الممارَسات الدّينيّة ـ فيرنر داوم ـــــ 191
التّضحية بولد إبراهيم، وما يماثلها في جنوب الجزيرة العربية، الصّيد الطقسي ـ فيرنر داوم ـــــ 235

مقدمة

لقد تشكّلت مسلّمات أصول الإسلام في الأكاديميا الغربية قبل اكتشاف وتحليل معظم نصوص اليمن القديم في النصف الثاني من القرن العشرين، ودأب الغربيون مذ ذاك على عزوِ معظم المكونات الإسلامية إلى المسيحية واليهودية، بل إلى مقارنة شخصية النبي محمد بالمسيح، لكن هذا عاد غير مقبول لدى الباحثين في تاريخ اليمن القديم ونقوشه، ولا ينمّ هذا عندهم إلا عن جهل بجديد الاكتشافات الأثرية المتسارعة في اليمن، فيعترض باحثون مثل روبرت سيرجنت على هذا المسلك بالقول: **قبل البحث عن العناصر اليهودية والمسيحية في الإسلام، سيكون من الحكمة بمكان أن نحدِّد ما هو عربي على وجه التحديد، وأعتقد أن هذا سيكون أكثر بكثير مما يفترضه العديد من الباحثين الغربيين.**

بفضل سيرجنت وآخرين، بدأت أصوات أكاديمية جديدة ترفض تلك الفكرة التي سادت لعقود واختزلت الإسلام في كونه «**مجرد خليط من اليهودية والمسيحية**»، فنجد صدى كلامه يتردد عند الباحث النرويجي يان ريتسو الذي يرى أن «**الاكتشافات المدهشة والمستمرة في جنوب الجزيرة العربية تعمل على تغيير وجهات نظرنا حول تاريخ ما قبل الإسلام بطريقة لم يلاحظها معظم الغرباء على المجال حتى الآن. لطالما وجّه الباحثون أنظارهم نحو الشمال، بحثاً عن تأثيرات يهوديّة ومسيحيّة وغنوصيّة [في الإسلام] من سوريا وبلاد ما بين النهرين. لقد حان الوقت الآن للتوجه نحو الجنوب**».

يشير القرآن الكريم إلى مملكة سبأ، ويسمي سدّها العظيم بالاسم ذاته الذي نجده في النقوش «**عَرِم**»، ويحكي أنه قد كان لأهل سبأ ﴿جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ﴾، لتكشف التنقيبات الأثرية عن هاتين «الواحتين»، حتى إن الباحثين قد تمكنوا من قراءة اسميهما (أبين ويَسران)، لقد كشفت نقوش اليمن عن مدى تأثير ثقافة جنوب الجزيرة القديم في بيئة الإسلام الأولى، وبالتالي في مفاهيمه وأحكامه وألفاظه، «**فالمعنى المستخلص**

من اللغة العربية الجنوبية ـ كما يرى هاني هياجنه مثلاً ـ قد يُفسِّر الكلمات القرآنية ويعرض لها حقلاً دلالياً جديداً». ويوافقه الرأي حاييم ربين الذي يجد صعوبة في تقبّل فكرة اتّصال العرب بمجتمع السبئيين المتطور للغاية من دون أن يستعير العرب عنهم مُؤسساتهم وأنشطتهم الثقافية.

لقد طرأت آراء جوهرية في تاريخ اليمن القديم والإسلامي باكتشاف النقوش الخشبية عام 1970 (ولم يُنشر معظمها إلا بعد عام 2010)، ثم اكتشاف مخطوطات صنعاء القرآنية عام 1972 التي تعود إلى القرن الأول الهجري، وشهدت الحركة العلمية مؤخراً دفعاً أكبر نحو هذا المسلك من باحثين في مجالات شتى، مثل ما عرضه فرانسوا دي بلوا في وقائع ندوة الدراسات العربية عام 2004 بتنبيه الباحثين إلى مقارنة «نسيء الشهور» المذكور في القرآن بنظير شبيه للغاية في نقش يمني قديم، لا بما في الكتابات اليهودية كما توهموا. ويؤكد سليمان دوست من جامعة تورنتو أن «الأحكام القرآنية الصارمة عن الطهارة الطقسية والموضوعية لها نظائر في نقوش جنوب الجزيرة العربية، أكثر مما في الأحكام الأكثر تفصيلاً في الكتابات الفقهية اللاحقة»، وكذلك يرى فيرنر داوم أن «كثيراً من جوانب وألفاظ وتوجيهات القرآن لا يمكن فهمها إلا من خلال خلفيتها العربية الجنوبية».

لا تزعم هذه الدراسات أصولاً يمنية للقرآن على طريقة لوكسمبورغ الذي زعم له أصولاً سريانية، ولكنها تبرز الخلفية اليمنية للقرآن بوصفها عنصراً مهماً في تكوين الإسلام. وفي هذا الكتاب، نضع القارئ أمام أهم وأحدث تلك الدراسات مما نُشر أشتاتاً بين الدوريات والكتب والندوات الأكاديمية خلال خمسين عاماً مضت، بترجمة عربية عِلمية بذلنا فيها قصارى الجهد في تتبع المادة وتدقيقها من مصادرها الأصلية (النقشية والإسلامية والشعبية)، وفيها يناقش نخبة من المختصين بالدراسات الأثرية والإسلامية قضية العلاقات اللغوية والمفاهيمية بين القرآن الكريم واليمن القديم، وفي ضوء ذلك يرصدون تأثير عقائد اليمن في بيئة القرآن، تلك البيئة التي عادت غير متاحة للمفسرين لاحقاً في عصور التدوين. وبذلك تعرض هذه الدراسات تفسيرات جديدة لبعض الآيات القرآنية وحوادث السيرة النبوية وفقاً لأفكار وممارسات اليمن القديم، الأقرب إلى بيئة الإسلام الأول، وعلى ضوءٍ من المعتقدات المشتركة بين الشعوب الناطقة باللغات السامية.

المترجم

قائمة المؤلّفين

هاني هياجنه (Hani Hayajneh):

أكاديمي أردني، نال الدكتوراه من جامعة برلين الحرة، في مجال الدراسات التاريخية والثقافية، وقضى خمس سنوات في قسم الدراسات العربية والسامية تحت إشراف كبار المستشرقين الألمان بجامعة هامبورغ. يعمل أستاذاً لحضارات الشّرق الأدنى ولغاته، وعميداً في كلية الآثار والأنثروبولوجيا بجامعة اليرموك. خبير اليونسكو في مجال دراسات التراث الثقافي وخاصة التراث اللا مادي. وتركز أبحاثه في التاريخ الثقافي وتراث شبه الجزيرة العربية من العصور القديمة إلى العصر الحديث.

روبرت برترام سيرجنت (Robert Bertram Serjeant):

(1915 ـ 1993) مستشرق بريطانيّ بارز، وكاتب غزير الإنتاج، يُعدّ رائد الدّراسات الإثنوجرافيّة في اليمن. حصل على الدّكتوراه من جامعة كمبردج عام 1939 ثمّ انتقل إلى دراسة اللّهجة العامّيّة في عدن ونواحيها، وعمل أستاذاً مساعداً للّغة العربية بكلّيّة الدّراسات الشّرقيّة بجامعة لندن، واختير عضواً باحثاً في شؤون المُستعمَرات بحضرموت (1947 ـ 1948)، وأستاذاً للّغة العربية بكلّيّة الدّراسات الشّرقيّة (1955 ـ 1964)، ومحاضراً ثمّ أستاذاً مساعداً للتّاريخ الإسلاميّ بجامعة كمبردج (1964 ـ 1966).

ألفريد فيليكس لندن بيستون (Alfred Felix Landon Beeston):

(1911 ـ 1995)، مستشرق بريطانيّ مهتمّ باللّغة العربية وآدابها، ومتخصّص في نقوش وتاريخ جنوب الجزيرة العربية. عُيّن بروفيسوراً للّغة العربية في جامعة أكسفورد عام 1957. ويعد من أبرز أعماله دراساته المعجميّة للنّقوش السبئية وإسهاماته في

إعداد معجم اللّغة السبئية بمشاركة ريكمانز ومولر والغول، والمعروف اختصاراً بمعجم بيستون.

فرانسوا دو بلوا (François Clément de Blois):

مستعرب ألماني معروف، وأكاديمي من جامعة لندن، متخصص في اللغات الساميّة والإيرانية وآدابهما، تتركز أبحاثه حول آسيا الوسطى والجزيرة العربية، وتاريخ الأديان والتقاويم، وهو مؤلف مساهم في موسوعة الإسلام الجديدة، والموسوعة الإيرانية، الصادرتين عن بريل.

احمد الجَلّاد (Ahmed Al - Jallad):

أكاديميّ أمريكيّ من أصول أردنيّة، وُلد عام 1985، حاصل على الدّكتوراه في لغات الشّرق الأدنى وحضاراته من جامعة هارفرد عام 2012. عمل محاضراً في جامعة لايدن في هولندا في الفترة بين (2013 ـ 2018)، وانتقل مؤخّراً للعمل في جامعة ولاية أوهايو في الولايات المتّحدة. مختصّ بالتّاريخ الباكر للعربيّة ونقوش شمال الجزيرة العربية.

سليمان دوست (Suleyman Dost):

مؤرخ ولغوي تركي، يشغل منصب أستاذ تاريخ الإسلام في جامعة تورنتو، كندا. تركز أبحاثه على دراسة التاريخ الإسلامي المبكر من خلال المصادر السردية التقليدية، العربية واليونانية واللاتينية والسريانية، ونقوش ما قبل الإسلام والنقوش العربية الإسلامية المبكرة، بالإضافة إلى العملات المعدنية القديمة والبرديات.

يان ريتسو (Jan Retsö):

أكاديميّ نرويجيّ ولد عام 1947، أستاذ اللغة العربية بجامعة جوتنبرج. وهو زميل في الكلية السويدية وجامعة أوبسالا والجامعة العبرية، وأستاذ محاضر في المدرسة العليا للآداب والعلوم الإنسانية في ليون، وعضو الجمعية الملكية للفنون والعلوم في جوتنبرج والجمعية. وتشمل دراساته اللغات السامية وتاريخ العرب في العصور القديمة والوسيطة.

فيرنِر داوم (Werner Daum):

دبلوماسي وأكاديمي ألماني، ولد عام 1943، شغل منصب نائب رئيس بعثة السفارة الألمانية في صنعاء في السبعينيات، ثم رئيس البعثة في عدن في الفترة بين (1978 ـ 1980)، وخلال هذه السنوات نشأ اهتمامه الأكاديمي بتاريخ اليمن. درَّس التاريخ الإسلامي أستاذاً في جامعة بافيا، وهو زميل في جامعة هارفرد. وعمل أميناً لمتحف الإثنوغرافيا في ميونخ. حرر داوم أو ساهم في حوالي عشرة مجلدات عن تاريخ اليمن والجزيرة العربية، منها كتابه بالألمانية الذي يضم ما جمعَ ميدانياً من أساطير شعبية يمنية، وعدة مقالات علمية عن بقايا اليمن القديم.

الاستعانة باللغة العربية الجنوبية

وباقي اللغات العربية مصدراً لدراسة أصول المفردات القرآنية

- هاني هياجنه

Hayajneh, H. (2012). The usage of Ancient South Arabian and other Arabian languages as an etymological source for Qur'ānic vocabulary. In New Perspectives on the Qur'an. Routledge, pp. 139 - 168.

ستلقي هذه المساهمة الضوء على إمكانية الاستفادة من المادة المعجمية للغة العربية الجنوبية القديمة، وذلك لشرح كلمات وتعبيرات واردة في القرآن. على الرغم من أن الكلمات المعروضة قد تناولها باحثون في دراسات عدة، فإنني في هذه المساهمة سوف أحاول تأسيس قواعد إرشادية وتطوير منهج استقصائي لترجمة الكلمات القرآنية من خلال اللغات السامية عموماً، والفرع الجنوبي منها بالتحديد. ستعالج الدراسة المفردات والتعبيرات القرآنية التي لها نظائر واردة في اللغة العربية الجنوبية ومشتقة من تصريف نفس الجذر المتجانس. على الرغم من إمكانية امتلاك الجذر معنًى مختلفاً عن معانيه المذكورة في معجمات اللغة العربية التقليدية أو المقترحة من قبل الشُرّاح أو المفسرين المسلمين، فالمعنى المستخلص من اللغة العربية الجنوبية قد يفسِّر الكلمات القرآنية ويعرض لها حقلاً دلالياً جديداً.

يشكّل هذا الفصل أول جزء من مشروع مكرس لدراسة تأثيلية ومعجمية للمعجم القرآني على أساس اللغات السامية، والمفردات والتعبيرات التي نعالجها هنا تشكل عيّنة مختارة من بين قائمة كبيرة أدرسها حالياً[1]. ولا تهدف هذه الدراسة إلى استحداث قراءة «عربية جنوبية» للنص القرآني.

---

(1) سأشير ضمن تضاعيف الورقة إلى مقالة محمود الغول بعنوان «مكانة نقوش اليمن القديمة في تراث اللغة العربية الفصحى. مجلة الحكمة، العدد 38، السنة الرابعة، 1975، ص 34 ـ 49» التي قدم فيها بعض اللمحات مع الأمثلة عن أهمية اللهجات العربية الجنوبية القديمة للكشف عن معاني الكلمات والتعبيرات القرآنية، وبعض مزاعمه بشأن كلمات قرآنية بعينها مضمنة في الجزء الثاني من هذه الورقة.

وقبل الخوض في صلب هذه الورقة، سأعرض لمحة عن محاولات اللغويين العرب في العصور الوسطى والحديثة في هذا الحقل، وسأنبّه إلى مسائل بشأن مناهج تفسير القرآن والقضايا الإشكالية التي تعيق فهمنا للمعجم القرآني.

توجد لمحات تراثية متناثرة للغويين عرب منذ القرون الإسلامية الأولى استخدموا فيها بعض اللغات السامية، وخاصة العِبرية والسريانية والنبطية والحبشية، لتوضيح عناصر معجمية واردة في العربية،[1] ومن بين هؤلاء زيد بن ثابت أحد صحابة النبي محمد، الذي يُقال إنه عرف السريانية، وعبد الله بن عباس (ت: 67هـ/ 687م) الذي تُنسب إليه روايتان للقرآن، ومن بين الروايات المنسوبة إلى ابن عباس روايات يصف فيها ألفاظاً قرآنية بأنها سريانية وعبرية وحبشية ويمنية، وبحسب الروايات فإن ابن عباس كان تلميذاً لزيد بن ثابت، الذي ربما نقل إليه اهتمامه بالعبرية والسريانية. كذلك لدينا اسم آخر هو وَهْب ابن مُنَبِّه الأبناوي الصنعاني الذِّماري (ت: 114هـ/ 733م)، الذي يُنسب إليه كتاب «الملوك المتوّجة من حمير وأخبارهم وقصصهم وقبورهم وأشعارهم»، واقتبسَ ابن هشام من هذا العمل في مقدمة كتاب «التيجان»[2]. ولدينا أيضاً مُجاهد ابن جَبْر (ت: 103هـ/ 722م)، من قبيلة مَخزوم يبدو أنه استعان بالسريانية في تفسيره، إلى جانب اليمني هشام بن محمد بن السائب الكَلبي (ت: 204هـ/ 820م). ونقلَ الهَمْداني في كتاب «الإكليل» عن الكلْبيّ وحديثه عن دولة حمير وأشعار لهجة اليمن في زَبِيد. ويبدو أن الفَرق بين العربية الفصحى وسط الجزيرة والحميرية في جنوبها كان واضحاً لبعض اللغويين العرب مثل أبي عامر بن العلاء الذي قال ـ حسبما نقل ابن سلَّام الجُمَحي ـ «ما لسان حِمير وأقاصي اليمن اليوم بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا».

قدم النحوي الشهير الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 173هـ/ 789م) في كتاب «العين» بعض الأمثلة من لغة اليمن وحمير. وكان ابن النديم مدركاً للقرب الذين بين

(1) لإجراء مسح شامل انظر:

R. Baalbaki, «Early Arab lexicographers and the use of Semitic languages» Berytus 22, 1983, 117 - 27.

(2) [هو كتاب «التيجان في ملوك حمير» أو «التيجان في معرفه ملوك الزمان» ـ المترجم].

الخط الحبشي والحميري. وقد أظهر اليهود كذلك اهتماماً باللغات السامية، وكان سعيد بن يوسف الفيومي (المعروف باسم سَعْدِيا جاءون)[1] الذي عاش في العراق مُلِمّاً بالعِبرية وتَرجمَ العهد القديم إلى العربية. ولدينا يهود آخرون من الأندلس والمغرب ذكرهم المؤرخون العرب، مثل مناحيم بن سروق (ت: 349هـ/ 960)، الذي ألف كراساً في النحو العبري، ودوناش بن لبرط (ت: 380هـ/ 990م)، وأبو زكريا يحيى بن داود بن حيّوج (ت: 390هـ/ 1000م)[2].

وقد أدى الاهتمام البحثي بالكلمات الأجنبية في العربية عموماً وفي القرآن خصوصاً إلى ظهور تصنيفات مثل: الغريب أو دخيل القرآن، أو المُعَرَّب[3]. ولفت هذا المسلك اللغوي اهتمام النحوي البصري المُبَرِّد (ت: 254هـ/ 898م) والبصريّ إبراهيم بن السَّريّ بن سهل الزَّجَّاج (ت: 310هـ/ 923م)، اللذين نُسبت إليهما بعض الآراء بشأن أصل المفردات الأجنبية. وحتى في الفترة المبكرة، اقتبس بعض مفسري القرآن عن سعد بن جُبير (ذي الأصول الحبشية) وعن عكرمة أبي عبد الله بن عبد الله البربري المدني بعضاً من الكلمات الحبشية. وكرس السيوطي دراساتٍ للمفردات الأجنبية في القرآن والحديث[4]، فعلى سبيل المثال، ذَكَرَ قائمة كلمات مستخرجة من القرآن والحديث باعتبارها من أصل حبشي[5]. تدلّل أمثال هذه المحاولات على وجود اهتمام لدى اللغويين لبلوغ فهم أفضل لأصول الكلمات الواردة في القرآن

---

(1) انظر:

D.M. Friedenreich, «The case of Islamic sources in Saadiah Gaon's Tafsir of the Torah,» The Jewish Quarterly Review 93 (2003) No 3/4 353 - 95.

(2) للمزيد من التفاصيل، انظر: هاشم الطعان، مساهمات العرب في دراسات اللغات السامية، الجمهورية العراقية: منشورات وزارة الثقافة، 1978، وكذلك:

A. Maman, Comparative Semitic Philology in the Middle Ages from Sa'diah Gaon to Ibn Barūn (10th - 12th C.), trans. David Lyouns. Leiden: Brill, 2004.

(3) يقدم Dvořák دراسة موسعة عن منهجيتهم:

R. Dvořák, «Uber die Fremdwörter im Koran,» Sitzungsberichte der Phil. - hist. Klasse der Kaisarlischen Akademie der Wissenschaften 109:1, 1885,481 - 562.

(4) انظر: جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن السيوطي، أزهار العروش في أخبار الحبوش، بتحقيق يحيى عبابنه وهاني هياجنه، إربد: دار الكتاب الثقافي، 2006، ص 59 وما بعدها، وص 62 وما بعدها.

(5) عن موضوع المفردات الأجنبية في القرآن انظر: A. Rippin, «Foreign Vocabulary,» EQ, 2:226 - 37.

والعربية الفصحى. يشير لوثر كوبف (Lothar Kopf) إلى أن علماء المسلمين في القرون الوسطى كانوا يميّزون

«ليس فقط الكلمات الأجنبية التي - بطريقة أو بأخرى - احتفظت بتصريفها، بل أيضاً يميزون الكلمات الدخيلة التي إما وُطّنت جيداً في التصريف المنطقي العربي، أو تبنوها بطريقة لا توحي بأصلها الأجنبي للوهلة الأولى. لقد أدرك اللغويون العرب أنه يمكن هذا النوع من الكلمات، عند تبيّنها، أن تكون قادرة على حمل معانٍ جديدة وأن توَظّف بشتى الطرق»[1].

ملاحظات مدخلية على تفاسير القرآن[2]

لقد شكّل معجم القرآن والحديث نقطة محورية للشراح والمفسرين منذ عصر النبي محمد. وأدرك العلماء المسلمون القدامى أن علوم اللغة هي واحدة من العلوم الأساسية التي يجب الإلمام بها قبل الشروع في تفسير القرآن، باعتبارها مستودعاً للذاكرة الجمعية لأفراد المجتمع التي يُعبر عن ذاكرته فيها. إن اللغة -

(1) L. Kopf, «The treatment of foreign words in Medieval Arabic lexicography,» in U. Heyd (ed.), studies in Islamic History and Civilization Scripta Hierosolymitana: Publications of the Hebrew University, Jerusalem. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1961, 191 - 205

ويضيف أن الكُتاب المسلمين كانوا واعين بأن «الكلمات المستعارة ربما كانت أو أصبحت متطابقة كلياً مع الكلمات الأصيلة وبالتالي زادت من عدد الكلمات الهجينة في اللغة التي احتوتهم» 192 ـ 93. ويلخص كوبف كذلك (ص 197 وما بعدها) التصنيف المتبع عند اللغويين العرب في تمييز الكلمات الدخيلة على الرغم من عدم معرفتهم باللغات الأجنبية. ووضّح أنطون سبتلر Anton Spitaler كيف تماهت الكلمات الدخيلة في العربية وفي نحوها الساميّ، وكيف أن الأصوات وتركيب المفردات الدخيلة شكلت جزءًا كبيرة من عوامل تحديد الدخيل. =

A. Spitaler, «Materialien zur Erklarung von Fremdworten im Arabischen durch retrograde Ableitung,» in H. Krahe (ed.), Corolla linguistica. Festschrift Ferdinand Sommer zum 80. Geburtstang am 4. Mai 1955, dargebracht von Freunden, Schülern und Kollegen, Wiesbaden: Harrassowitz, 1955, 211 - 20.

(2) من أجل مسح ثري وكامل حول جهود المفسرين، انظر:

C. Gilliot, «Exegesis of the Qur'an: Classical and medieval,» EQ, 2:99 - 124. ك‍لذكو R. Wielandt, «Exegesis of the Qur'an: Early modern and contemporary,» EQ, 2:124 - 42.

بوصفها نظاماً كلّيّاً - تختزن تجربة الأسلاف الذين استعملوها، وتجعلها مثمرةً صرفياً ودلالياً[1].

لقد جاء الشراح من خلفيات متباينة اجتماعياً وثقافياً ولغوياً وتحدثوا بلهجات مختلفة، مما ترك أثره في مناهج تفسيرهم[2]. قال ابن قتيبة (ت: 276هـ/ 899م) إن العرب ليسوا جميعاً متساوين في تمييز آيات الغريب والمتشابه، فبعض المفسرين كانت لهم معرفة باللغات أو اللهجات في حين يفتقر آخرون إلى ذلك[3]. وأعتقد أن المعرفة المتزايدة بلهجات اللغات العربية والسامية يمكن أن تفضي إلى فهم أفضل لتأثيل بعض الكلمات في القرآن.

إن علوم القرآن لهي حقل شديد التخصص في الدراسات الإسلامية، فهو يتطلب إتقاناً ومعرفة عميقين في عدة مجالات وتخصصات علمية، مثل التفسير والتلاوة والنسخ والخط وأسباب النزول والنحو القرآني والاصطلاح غير المألوف والفقه واللغة العربية وآدابها. وقدم علماء التفسير القرآني محاولات منهجية عامة لشرح آيات القرآن، وأحد هذه المناهج هو «تفسير» القرآن بالقرآن، تليه السنة النبوية، ثم روايات الصحابة، فاللغة العربية وأخيراً «الرأي» حين يتعذر الأخذ بالمصادر الأربعة السابقة، في حين أخذ مفسرون آخرون مسلكاً مختلفاً كالطبري مثلاً الذي ذهب إلى أن القرآن لا بد من تفسيره من خلال الأحاديث النبوية، وهو بذلك يتخذ موقفاً مختلفاً بطريقة فذة بشأن الاعتماد على صحابة النبي، متحفظاً حول بعضهم ومشككاً في أهليتهم للثقة. علاوة على ذلك، فإنه يرفض الأخذ بالرأي، وعلى الرغم من أنه يقحم آراءه في خلال تفسيره، فإنه لا يسميها «رأياً»[4].

---

(1) انظر سيزا قاسم دراز «تولد النصوص وإشباع الدلالة: تطبيقات على تفسير القرآن الكريم» ألف: Journal of Comparative Poetics. Nr 8: Interpretation and Hermeneutics (الهيرمنوطيقا والتأويل)، 1988، (30 ـ 81) 37.

(2) انظر: محمد زنجير، «التجديد في منهجية التفسير بين الزمخشري وسيد قطب (دراسة تحليلية مقارنة)» مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، 45، 2001، (21 ـ 88) 26.

(3) انظر: عبد العال سالم مكرم، غريب القرآن في عصر الرسول والصحابة والتابعين. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996.

(4) إشارة طيبة تفضَّلَ بها مراجِع مجهول لهذه الورقة.

لقد تميّز الزَّمخْشَري (ت: 538هـ/ 1144م) في التراث الإسلامي بدراسته لتعبيرات وكلمات واسعة من اللغات العربية، لكن علينا ألا نغفل عن حقيقة عدم توثيق معظم المخزون المعجمي واللغوي للعربية، وأن ما نقله الرواة من نصوص الشعر والنثر ليس كافياً لتقديم معرفة لغوية وثقافية شاملة للسَّلَف، فمثلاً، قاموس العربية الفصحى في أدبيات القرون الوسطى ليس تاماً[1].

إن استخدام القاموس العربي المتاح في محاولات التفسير له نقاط ضعف. علينا أن نأخذ في الاعتبار أن المخزون المعجمي الواسع للعربية يحتوي - إلى جانب تطبيقاته اللغوية العادية والاستخدامات المذكورة بتصريفات مختلفة - صنفاً من المادة المعجمية المعزولة وغير القابلة للتوليد الصرفي مما جعلها ثانوية. وقد أصاب ريبين (Rippin) حين قال إن هذا الصنف من المادة المعجمية مضمّن في أدب التفسير ولكن من دون أي تحليل نقدي لتطبيقاته في تفسير آيات قرآنية أو كلمات[2]. إن افتقارنا المستمر إلى معجم تأثيلي تاريخي للعربية يُصعّب علينا تحديد صلات بين العناصر المعجمية في الأدب الكلاسيكي[3].

إن مشكلة تعريف كلمة محددة في القرآن مهدت الطريق لمجموعة واسعة من الشروحات والأحكام البديلة من قِبل مفسري القرآن. ومع مرور الوقت، ولّدت نصوص التفاسير نصوصاً أخرى، وبذلك وجد القراء أنفسهم أبعد وأبعد عن المعنى

(1) على الدارسين لزاماً أن يكونوا واعين بمسألة «القراءات»، التي تتطلب منا النظر في نحو الكلمات ويمكن أن تقودنا إلى معانٍ مختلفة للمصطلحات القرآنية. وبهذا الشأن انظر: سعد الكردي، بذور الدراسات الدلالية الأولى لألفاظ القرآن الكريم» التراث العربي 66، 1997، 16 ـ 34.

(2) A. Rippin, «Qur'an 78/24: A study in Arabic lexicography,» JSS, 28:2, 1983, 311 - 20.

(3) حول هذا الموضوع انظر:

F. Quinsat, «Le Coran et la lexicographie historique de l'Arabie,» في M. Kropp (ed.), Results of Contempororary Research on the Qur'an: the question of a Historycal Critical Text of the Qur'an. Wurzburg: Ergon, 2007, (175 - 91) 178ff, and M.Kropp, «Äthiopische Arabesken. im Koran: Afroasiatische Perien auf Band gereiht, einzeln oder zu Paaren, diffuse verteilt oder an Glanzpunkten konzentriert «, im: M. Gross and K. - H. Ohilg (eds), Schlaglichter: die beiden ersten islamischen Jahrhunderte, Berlin: H.Schiller, 2008, (384 - 410) 387.

الأصلي للكلمة[1]. ومن ثمّ، أصبحت مهمة التفسير أعقد. إن المفسر، على حد قول ريتشارد مارتن (Richard Martin): «*لا بد له من تصوّر مسبق* (vorverstehen) *بحسب المعلومات التي جمعها عن الموضوع، يقدم بعد ذلك فهمه له بحسب أفقه الخاص*»[2]. والمشكلة على أية حال هي أن هذا الأفق لا يتوفر لكل المفسرين في جميع المراحل التاريخية حتى يقدموا من خلاله محاولاتٍ تفسيرية، خاصة حينما يكون الله هو الموحي لهذا النص المقدس ويكون الإنسان هو المخاطَب. وبحسب مارتن، فإن الخطاب المقدس يقدم شخصيات اعتبارية عامة (إلهاً، نبياً، مؤمنين، كافرين، وظروف يرويها) لا بد من قراءتها لتعني شيئاً محدداً في سياق محدد تُقرَأ فيه.[3]

يفهم بعض مفسري القرآن النص انطلاقاً من سياقهم الاجتماعي واللغوي. ويرى بعض الباحثين أن هؤلاء المفسرين استنطقوا القرآن بمعانٍ كانت جزءاً من منظومة رمزية في الأدب الإسلامي. لقد اقتصرت هذه المعرفة الرمزية على أبناء هذه الثقافة، ولكنها بالنسبة إلى المفسر الأجنبي بحاجة إلى توضيح. يرى مارتن أن محاولتنا لفهم القرآن من خلال أدب التفسير لا تحوِّل لغته الرمزية إلى لغة شرح[4]، وأعتقد أن الأفق التاريخي والثقافي لفهم المفسر يجب ألا يؤثر في معنى النص، خاصة إذا كنا نتعامل مع نص مقدس كالقرآن. إن فهماً شاملاً للقرآن يعني أن يكون مقبولاً لباحثين من شتى الخلفيات الاجتماعية والثقافية، وهذا مهم خاصة لنص مقدس كالقرآن.

العربية واللغات السامية الأخرى ومعجمية القرآن

ستُظهِر هذه الدراسة المعجمية أن بعض الكلمات القرآنية ـ لو ترجمت على ضوء لغة النقوش العربية ـ نجدها تحمل معنًى ربما يوضح مقصود الآيات الكريمة

---

(1) تؤكد سيزا قاسم في «تولد النصوص ص 37» على أهمية الذاكرة الجمعية كآلية ديناميكية تولد التناص، بحيث إن النص الواحد يصبح مؤهلاً لتوليد عدد لا متناه من النصوص المرادفة له. وبرأيها أن كل نص مضاف يعبر عن تراكم الثقافة وتغير الآراء التي أنتجته.

(2) انظر R.C Martin, «Understanding the Qur'an in text and context» History of Religions 21:4, 1982, (361 - 84) 363 وما يليها.

(3) المرجع السابق، 363.

(4) المرجع السابق.

بشكل أفضل. واستنتاجاتي بشأن معاني الكلمات هذه هي نتيجة تحليل لساني تأثيلي مبنيٌ على ما تناهت إليه معرفتنا باللغات السامية عموماً والعربية الجنوبية خصوصاً. إن مسعًى كهذا قد يؤدي أحياناً إلى نتائج ربما لا توائم التفسير التراثي، ولكن تبقى للمصادر التفسيرية قيمتها المعتبرة بما في ذلك أدب أسباب النزول.

أولاً، وعلى ضوء التقريب التاريخي لزمن الدعوة القرآنية، ربما تساعدنا هذه المصادر لفهم كيفية تعاطي أولئك الذين سمعوا القرآن لأول مرة من قِبل النبي محمد وكيف فهموا الأفكار المبثوثة فيه[1]. إن معاينة التفاسير المحتوية على إشارات مباشرة وتعليقات للنبي ـ إذا توفرت ـ وكذلك من قِبل الصحابة بشأن آية محددة أو كلمة، وليس مُجرد الاعتماد على فهم المفسرين للنص، كله قد يساعد في توضيح بعض آيات القرآن.

ثانياً، إن اقتباس واستخدام أعمال المفسرين أثناء معالجة كلمات الآيات الكريمة سيظهر أن هذه الأخبار المحفوظة في تلك المصادر تشّكل ما نشير إليه من معلومات تراثية. علاوة عن ذلك، فإنه من المهم أن نرى موقع الشروح المقترحة نتيجة التحليل اللساني، وموقعها من تلك المعاني التي عرضها المفسرون. وبناءً عليه، يجب أن يكون من الواضح أن نتائج تحليلاتي التأثيلية المعروضة في النصف الثاني من هذا المقال، ليست مقتصرة على سرديات أسباب النزول، أي إن أخذنا للتفاسير وأسباب النزول بعين الاعتبار لا يعني بالضرورة أننا نستند كلياً إلى الفرضيات المعروضة فيها، ولا يمكننا الجزم ما إذا كانت هذه التقارير مؤكدة تاريخياً لاعتمادها أساساً للتحقيق التاريخي أم لا.

بدأ باحثو النقوش مؤخراً في تنبيه باحثي الدراسات القرآنية إلى أهمية النقوش العربية الجنوبية القديمة، بما فيها الحميرية واللغات السامية الأخرى. وقد نُشرت العديد من الدراسات النقدية التي تتضمن هذا الموضوع مثل دراسةDvořák بالألمانية بعنوان: Über die Fremdwörter im korân[2]، ودراسة H. Grimme بعنوان: Über

(1) للاطلاع على حجة مضادة، انظر:

Nartin, «Understanding the Qur'an in the text and context,» 363.

(2) Dvořák, مرجع سابق.

einige Klassen südarabischer Lehnwörter im Koran[1]، وبالإنجليزية دراسة A. Jeffery بعنوان: The Foreign Vocabulary of the Qur'an[2]. وتوجد دراسة أقرب عهداً حول هذا الموضوع مثل ما كتبه «A. Rippin Epigraphical South Arabian and Qur'anic Exegesis»[3] وما كتبه C. Rabin «on the probability of South-Arabian influence on the Arabic vocabulary»[4]، ومحمود الغول في أطروحته بعنوان «Early Southern Arabian Languages and Classical Arabic Sources»[5] حيث تناولَ فيها كلمات عربية واردة في المصادر العربية بوصفها كلمات يمنية أو حِميرية، وكذلك مقالته بعنوان «مكانة نقوش اليمن القديمة في تراث اللغة العربية الفصحى»[6] التي حلل فيها كلمات قرآنية على ضوء اللغات العربية الجنوبية القديمة، وناقش سيرجنت (R. Serjeant) كلمة «مِحراب» وعلاقتها بكلمة «محرب» العربية الجنوبية[7]، وحلل كرستيان روبان بعض الكلمات الدخيلة ودلالاتها الدينية في العربية الجنوبية وفي القرآن،[8] وأظهر أن اللغة الآرامية كانت واحدة من المصادر الرئيسة لهذا الصنف من الكلمات.

ولدينا كذلك منهج متطرف في دراسة النص القرآني قدمه Christoph Luxenberg

(1) H. Grimme, «Über einige Klassen südarabischer Lehnwörter im Koran» Zeitschrift für *Assyriologie und Vorderasiatische Archaologie* 26, 1912, 158 - 98.

(2) Jeffery, Fv.

(3) A. Rippin, «Epigraphical South Arabian and Qur'anic exegesis,» JSAI 13, 1990, 153 - 74.

(4) C. Rabin «on the probability of South - Arabian influence on the Arabic vocabulary,» JSAI 4, 1974, 125 - 34.

(5) M.A. Guul, Early Southern Arabian Languages and Classical Arabic Sources: A Critical Examination of Literary and Lexicographical Sources by Comparison with the Inscriptions Omar al - Ghul (ed.). Irbid: Yarmouk University Press, 1993.

(6) محمود الغول، مكانة نقوش اليمن القديمة في تراث اللغة العربية الفصحى. مجلة الحكمة، العدد 38، السنة الرابعة، 1975، ص 34 ـ 49.

(7) R. Serjeant, Miḥrāb,» BSOAS 22, 1757, 439 - 53.

(8) E.g., C. Robin, «A propos de la priere: Emprunts lexicaux a l'hebreu et l'arameen releves dans les inscriptions preislamiques de l'Arabie meridionale et dans le Coran,» in G. Dorival and D. Pralon (eds), prieres mediterraneennes hier et aujourd'hui, Aix - en - Provence: Publieations de l'Universite de Provence, 2000, 45 - 69.

(اسم مستعار) في كتابه: Die Syro ـ Aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache،[1] زعم فيه أن للقرآن أصولًا سريانية آرامية، ولقي هذا الزعم رفضاً واسعاً في أوساط المجتمع الأكاديمي[2]. لقد حاول الخروج بقراءة سريانية للقرآن مدعياً أن النص القرآني في شكله الحالي بُني على أساس وثائق مسيحية سريانية حُرِّرَت حتى أصبحت هذا النص القرآني، وبحسب رأيه فإن الكلمات السريانية في القرآن عُرِّبَت خلال تطور الإملاء العربي، وهذه القراءة السريانية للقرآن تتيح لنا ـ حسب زعمه ـ إعادة النظر في المعنى الأصلي للكلمات، وأن المفسرين العرب كانوا عاجزين عن فهم اللغة الأصلية للقرآن ومضطرين إلى الاعتماد على التطور الدلالي المتأخر للعربية لأجل تحليلاتهم.

على الضد من لكسمبرغ، علينا أن نأخذ بالاعتبار أن التداول الشفاهي لعب دوراً مهماً في حفظ القرآن، وهي الحقيقة التي يتجاهلها كلياً. يحاول لكسمبرغ إقناع قرّائه بأن اللغة الهجينة (العربية والسريانية) وجدت في مكة في ذلك الوقت، والواقع أنه لا يوجد حتى الآن أي دليل نقشي أو نصي في مكة أو حولها يؤيد رأيه، فضلاً عن عدم امتلاكنا لأعمال سريانية من مكة ذلك الوقت. وهو يناضل باستمرار نحو إعادة قراءة المفردات باستخدام نظائرها السريانية، دون النظر إلى سياق الآية وتركيبها. إن منهجه حسبما وصفته نويرث (Angelika Neuwirth) «*ينتهي إلى وجود طبقة سريانية كامنة خلف النص العربي*»[3]، وتضيف نويرث:

«*معظم مادته معتمدة على دور منطقي واضح. وعلى المرء أن يدرك أن السريانية، القريبة لغوياً من العربية، يمكن أن تقدم حالات متوازيات تأثيلية*

(1) C. Luxemburg, Die syro - Aramäische Lesart des Koran, Berlin: Das Arabische Bush, 2000.

(2) A. Neuwirth, «Qur'an and History - A Disputed Relationship. Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an», Journal of Qur'anic Studies, 2003, 5/1, 118, F. de Blois, Review of C. Luxemburg, Die syro - Aramäische lesart des Koran, JQS 5, 2003, 92 - 97; R. Hoyland, «Epigraphy and the linguistic background of the Qur'an, in QHC, 51 - 69.

(3) Neuwirth, «Qur'an and History - A Disputed relationship, 9.

لا حصر لها في المفردات والتعبيرات القرآنية، خاصة أن السريانية تزخر بالمفردات الدينية، وهذه المتوازيات في حالات كثيرة هي ببساطة نتيجة لعلاقة القرب اللغوي بين هاتين اللغتين الساميتين، ولا تعكس تواصلاً ثقافياً بالضرورة».

لقد استعار العرب في شبه الجزيرة العربية بشكل كبير من الآرامية واللغات المحيطة الأخرى، مثل الإثيوبية القديمة والعربية الجنوبية، إلخ، وهذا المادة المعجمية أصبحت جزءاً لا يتجزأ من اللهجات السائدة في الجزيرة العربية. وعليه، لا يمكننا اعتبار عملية الاستعارة من اللغات والثقافات الأخرى عاملاً رئيساً جعل من العربية خليطاً من اللغات. ثمة عوامل صوتية وصرفية ونحوية هي ما يؤسس العناصر الأساسية للتجمع اللغوي، وهي ما يؤدي في النهاية إلى تمييز تأثير لغة في غيرها من اللغات. ثم يأتي المعجم في نهاية هذه السلسلة. وإنه لمن الواضح من منهج لُكسمبرغ أنه يخلط بين العناصر النحوية للغتين مختلفتين، السريانية والعربية، مما قاده إلى نتائج خاطئة.

يعتزم مارتن زاميت (Martin R. Zammit) في عمله «A comparative lexical study of Qur'ānic Arabic»[1] تقديم تحليل كمّيّ لمعظم المادة المعجمية للنص القرآني من زاوية تحقيق العلاقات المعجمية بين العربية والتفرعات السامية الأخرى. محاولاً قراءة الخصائص المعجمية المشتركة، بدلاً عن إبراز انتماءات محددة بوصفها مؤشرات على علاقات اجتماعية ثقافية عموماً أو تبادلات لغوية خصوصاً، تميّز مناطق مختلفة من الساميات، وانتهى إلى وجود عناصر معجمية من تسع لغات سامية موزعة في المخزون المعجمي للقرآن. وعلى كل حال تفتقر هذه المحاولة إلى دراسة سياقية ونقدية للجذور واشتقاقاتها في كل من المدونة القرآنية ونظيرها الساميّ. قُيّدت الدراسة في تعداد الجذور المتجانسة واشتقاقاتها دون أي نقاش أو تحليل، ثم إن الجذور ليست مقسمة بحسب حقلها السامي. على سبيل المثال، إن ذِكر الكلمة القرآنية «مَصانِع» في هذا العمل تحت الجذر «ص ن ع» (عمل)[2] لا يساعد في فهم

(1) Martin R. Zammit, A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic, Handbook of Oriental Studies 2, 61. Leiden, Boston, Kölm: Brill, 2002.

(2) Zammit, A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic, 258.

أفضل للكلمة القرآنية، ما دام هذا الجذر في اللغات السامية ذا معنيين أساسيين: الأول (فَعَلَ) والثاني (حَصَّنَ) (انظر نقاشنا لكلمة «مَصانِع» فما يلي). الأمر ذاته بالنسبة إلى كلمة «حَبْل» القرآنية، التي من المفترض قراءتها بمعنى (عَهْد، ميثاق) بدلاً من (رِباط). كلا المعنيين وارد في اللغات السامية كاشتقاقات من نفس الجذر الصرفي. مثال آخر في الجذر «ش ر ح» المعروف في اللغات السامية بمعنيين: (حَماية)، و(فَتْح، تَوسِيع). هذا الانشطار الساميّ حريّ بالاختبار النقدي على أساس الآيات القرآنية حيث ترد الكلمة.

لقد تناول تروبر (J. Tropper) وهاني هياجنه (Hani Hayajneh)[1] العبارة الأوغاريتية ltpn il d pid (*لطفن إل د فيد*) وعلاقتها بالمفردات القرآنية وترجماها بمعنى «الإله اللطيف ذو الفهم der scharfsinnige, der verständige Gott» وهذه الترجمة مبنية على تطابق بعض الأفكار التأثيلية، ما دامت كلمة «لطف» واردة في العربية، وتحديداً في النص القرآني[2].

تشكّل المساهمات المعجمية لمانفريد كروب (Manfred Kropp) في النص القرآني على ضوء اللغة الإثيوبية حجر الزاوية في هذا المجال، مثل دراسته عن الأصول الإثيوبية القديمة لكلمة «شيطان» العربية[3]، ومحاولته لتتبع كلمات إثيوبية قديمة في القرآن[4]. وناقش كروب في ورقة أخرى مشكلات تحيط بفكرة الاستعارة من الإثيوبية القديمة، ولقد حلل دخول هذا النوع من الكلمات إلى المدونة القرآنية، وما إذا كانت ضمن العربية المحكية قبل الإسلام، أم أنها مصنفة دخيلة أو مستحدثة. إن دراسات من هذا النوع تشي بحاجتنا إلى بحوث أعمق للتوغل بشكل أوسع في الكلمات القرآنية في السياق السامي القديم، لا سيما وقد وصفها اللغويون العرب «بالأجنبية» أو «الدخيلة»

(1) J. Tropper and H. Hayajneh «El, der scharfsinnige und verstāndige Gott: Ugaritic ltpn il pid im Lichte der arabischen Lexeme laṭīf und fu ād,» Orientalia 27, 2003, 159 - 82.

(2) بالعودة إلى المقالة المشار إليها يتضح أن الكاتب يقصد آية سورة الكهف: 19 (فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ) ـ المترجم].

(3) M. Kropp, «Der Äthioposche Satan=Shayṭān ind seine koranische Auslāufer,» Oriens Christianus 89, 2005, 93 - 102.

(4) M. Kropp, «Äthioposche Arabesken im Koran».

بحسب استيعابهم للصرف العربي[1]. ومن ثم، فإنه من الواجب أن ننظر إلى القرآن بوصفه مصدراً هاماً للغاية للمعارف اللغوية والثقافية التي يمكنها تبديد الغموض عن الإحالات الثقافية واللغوية الملغزة في النقوش العربية القديمة.[2]

اللغات واللهجات[3] العربية في الجزيرة قبل الإسلام

تقدَّم في العقود الخمسة الأخيرة توثيق اللغة العربية الجنوبية القديمة تقدماً ملحوظاً. يُعد جنوب الجزيرة أحد أقدم المراكز الحضارية لما تمتع به من تربة خصبة ومناخ رطب،

(1) يحاول بعض الدارسين المعاصرين التنبيه إلى دراسة نظام الزمن في القرآن على ضوء اللغات السامية. انظر: محمد عزب «حول مفهوم الزمن في القرآن الكريم وفي العهد القديم: مدخل لغوي». مجلة ألف ـ مجلة البلاغة المقارنة: 54 ـ 138, 1989, 9.

(2) يمكن تتبع نواح تاريخية ودينية وثقافية في المصادر النقشية لشبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، من خلال القرآن. على سبيل المثال تشير النقوش العربية الجنوبية إلى «بنات إل»، يمكن فهم ذلك بشكل أفضل على ضوء إشارة القرآن إلى آلهة العرب الجاهليين «اللات ومنات والعزة». ويبدو أن زخارف أحد المعابد تشير إلى «بنات إل»، وهي تصاوير نساء يافعات في تدرج تراتبي، واستنسخت مراتٍ كثيرة. ينكر القرآن باستمرار وجود بنات للإله (بنات الإله) مما يظهر أن بعض العرب في غرب الجزيرة العربية أيضاً كان لهم آلهة شبيهة ببنات إل في جنوب الجزيرة. انظر:

C. Robin, «Filles de Dieu» de Saba' à La Mecque: réflexions sur l'agencement des panthéons dans l'Arabie ancienne «, dans Semitica, 50, 2001, pp. 114 - 192.

(3) إن تمييز التأثير اللغوي على لغة محددة وعلاقتها باللغات المجاورة لها أو المباعدة يعتمد على أساسٍ نحوي، وربما يُعتمد على النحو في تحديد التجمعات اللغوية. ولكن بسبب خلو النقوش العربية الجنوبية والشمالية وغيرها من النقوش العربية المعروفة من الصوائت، فإن معرفتنا بالحالات النحوية لهذه الفروع ما تزال مقيدة وضبابية. وبالتالي يستحيل حالياً تحديد ما إذا كانت النقوش العربية الجنوبية القديمة (السبئية والقتبانية والحضرمية والمعينية) لغات متمايزة بحيث يمكن تسميتها باسم عام، من عدمه. ومع ذلك توجد فروقات لغوية بينها، مثلاً بالنظر إلى نظام الأفعال، مثل وجود بادئات تصريف طويلة وقصيرة في السبئية تحديداً، إلخ. وما يمكن استقاؤه من الوضع الحالي للنقوش العربية الجنوبي لا يسعفنا لاعتبار هذه المجموعات النقشية «لغات» متمايزة. وعليه فإنني أفضّل هنا التفريق بينها بوصفها لهجات، عِوضاً عن «لغات». والأمر ذاته يمكن تطبيقه على النقوش العربية الشمالية المتنوعة، حيث إن وضعها أشد تعقيداً، ليس بسبب غياب الصوائت فحسب، بل أيضاً بسبب غياب الأدلة النحوية والدلالية الكافية، فالنصوص القصيرة تمنعنا من رسم استنتاجات كافية ومُرضية بهذا الشأن. إن تصنيفنا لها بوصفها «عربية شمالية قديمة» كما ذكرنا آنفاً مبني بشكل رئيس على أساس اعتبارات جغرافية. ثمة مجموعات نقوش عربية أخرى، كالتي اكتشفت في قرية الفاو مكتوبة بالخط العربي الجنوبي، ويصعب تصنيفها، حيث تضم خصائص لغوية مألوفة في العربية الجنوبية وكذا في العربية.

شكل فارقاً كبيراً لاستقرار السكان. وقد أظهر العمل الآثاري في هذا الجزء من شبه الجزيرة أنها شهدت حضارة متطورة بدأت منذ القرون الأخيرة للعصر البرونزي، ويعود أقدم نقش موثّق فيها إلى القرن العاشر أو الحادي عشر قبل الميلاد تقريباً.

تتألف النقوش العربية الجنوبية من أربع لهجات[1] ـ السبئية، والمَعينية، والقَتَبانية، والحَضْرَمية ـ كُتبت جميعها بخطٍّ مميز يدعى المُسنَد[2]، وتنتمي اللغة العربية الجنوبية إلى الفرع الغربي من مجموعة اللغات الساميّة الجنوبية[3]. ويشير هذا التصنيف اللغوي إلى كيانات سياسية. عندما ظهر الإسلام، أصبح جنوب الجزيرة (اليمن حالياً) جزءاً من البلاد الإسلامية، وحلت العربية محل السبئية، واستخدمت في مراحل لاحقة بوصفها لغة امتياز، في حين ظلت الحميرية كما يبدو تستخدم عامية (انظر أدناه).[4] بحوزتنا آلاف النقوش العربية الجنوبية المنشورة بأطوال مختلفة متضمنة للهجات المذكورة آنفاً، وتعكس هذه النصوص طيفاً واسعاً من المواضيع التي تلقي الضوء على جوانبَ عدة من هذه الحضارة، مثل الدين والتاريخ والزراعة والموت والتجارة واللغة والحروب والأحلاف ومواثيق.

بالإضافة إلى نوع جديد من النصوص العربية الجنوبية التي ظهرت خلال ثمانينيات القرن المنصرم وبدأت في تغيير النظرة التقليدية عن ثقافة جنوب الجزيرة القديم[5].

---

(1) لا يوجد تفريق قوي على أساس خصائص لغوية يدفعنا إلى اعتبار هذه التنويعات اللغوية لغاتٍ مختلفة، ما دام حقلها النحوي غير واضح بسبب غياب الصوائت.

(2) A. Beeston, «Pre - Islamic South Arabian,» في David Noel Freedman (ed.), Anchor Bible Dictionary, New York: Doubleday, 1992, 4:223 - 26.

(3) A. Faber, «Genetic subgrouping of the Semitic languages,» في R. Hetzron (ed.), The Semitic Languages, London and New York: Routledge, 1997, 3 ـ 24, حول مشكلة تصنيف اللغات السامية بشكل عام.

(4) للمزيد عن تعريف اللغة العربية من بين عديد اللغات العربية، انظر:

M.C Macdonald, «Reflections on the linguistic map of pre - Islamic Arabia,» Arabian Archaeology and Epigraphy 11, 2000, 28 - 79.

(5) لاستعراض تاريخي حول تاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام انظر:

R. Hoyland, Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam, London and New York: Routledge, 2001, 36 وما يليها

ولمسح لغوي للهجات العربية الجنوبية القديمة انظر:

تسمى هذه المجموعة من النقوش المكتوبة على الخشب بخط «الزَّبُور» وقد زودتنا لأول مرة في حقل دراسة اللغة العربية الجنوبية بمعلومات غير متوقعة عن الحياة اليومية في جنوب الجزيرة القديم، فضلاً عن الألفاظ والأشكال الصرفية الجديدة[1]. وزيادة على ذلك، فإن المنشورات الأخيرة من المعجمات عن هذه اللغات المنقوشة، وخاصة العربية الجنوبية، سهّلت الوصول إلى هذا المصدر على اللغويين المعاصرين، وحتى على غير المختصين.

وتجب الإشارة هنا إلى أن معجم اللغة العربية الجنوبية وسماته اللغوية بقي مستخدماً بين العرب في الحقب اللاحقة، ولهذا فإن كثيراً من العناصر المعجمية العربية الجنوبية الأصيلة كتب لها البقاء في معجم أختها اللغة العربية، وشكلت جزءاً مكملاً لها لمدة طويلة[2]. وبناء على ذلك فإننا نجد بعض الشراح المسلمين يصفون بعض الكلمات القرآنية بأنها حميرية أو يمانية أو يمنية أو بلغة أهل اليمن، فهم يستخدمون هذه التعبيرات للإشارة إلى جميع اللهجات العربية الجنوبية التي وجدت في جنوب الجزيرة، دون تفريق بين الحميرية واللهجات الأخرى كالسبئية والقتبانية والمعينية والحضرمية واللهجات المحتملة الأخرى.

ولم تَنجُ من هذه اللهجات سوى اللهجة الحِميرية.في جبال اليمن، لهجة محكية

L. Kogan and A. Korotayev, «Sayhadic (Epigraphic South Arabian),» في R. Hezron (ed.), The Semitic Languages, London and New York: Routledge, 1997, 220 - 41.

ومن أجل ملخص حول الدين والعبادة في النقوش العربية الجنوبية، يمكن العودة إلى:

W. W. Müller, «Religion und Kult im antiken Südarabien,» في M. Krebernik and J. von Oorschot (eds), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, Münster. Ugarit - Verlag, 2002, 175 - 59.

(1) J. Ryckmans, W. Müller, and Y. Abdallah, Textes du Yemen antique inscrits sur bois, Louvain - la - Neuve: Universite Catholique de Louvain, 1994.

(2) A. Rippin ("Epigraphical South Arabian»)

وقد ناقش سؤال ما إذا كانت العربية الجنوبية القديمة استمرت مستخدمة في العصر الإسلامي أم لا، وما إذا حدث تأثر وتأثير متبادل بينها وبين العربية. واستنتج أن معرفة العربية الجنوبية لم تُنقل إلى الإسلام وأن الذاكرة التاريخية للمؤلفين المسلمين عن العربية الجنوبية ليست محل ثقة، إلا إذا اكتشفنا معلومات خارجية تؤكد ذاكرتهم.

عامية بارزة خلال القرون الإسلامية الأولى[1]. يمكن تمييز الحميرية الأصيلة من خلال عدد من الخصائص الصرفية والمعجمية المحددة، التي تميّزها من بقية اللهجات الأخرى المنقوشة مثل السبئية والقتبانية والمعينية، وكذا من اللهجات العربية المعاصرة لها في الجنوب (في زمن الهمداني)[2]. يغلب الظن أن الحميريين قد استخدموا السبئية لغة رسمية في حين أبقوا على الحميرية عامية.

يبدو أن اللغة العربية القديمة[3] (وتسمى أيضاً عربية ما قبل الفصحى) قد عاصرت مجموعات اللغات المذكورة، وأدلتها النقشية واردة في الكتابات العربية الجنوبية والنبطية والدادانية.

أما أدلة العربية القديمة فهي حاضرة في النقوش العربية الجنوبية في مدينة هَرَم منذ وقتٍ مبكر (القرن الثالث قبل الميلاد)، ومن الواضح أن قاطنيها كانوا تجار قوافل، يتحدثون شكلاً من أشكال العربية التقليدية، بحسب ما نرى من استخدامهم لخصائص لغوية محددة انتشرت في النقوش السبئية التي في موقع هرم. علاوة على ذلك، فإن العرب في القرن الثالث قبل الميلاد ذُكروا بوصفهم عمّالاً لملوك العرب الجنوبيين[4]. ويبدو أن العرب في وسط الجزيرة قد انخرطوا في نشاط تجاري مع سكان جنوبها.[5]

(1) C. Robin, «Himyaritic,» في K. Versteegh et al. (ed.), Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, Leiden: Brill, 2007, (256 - 61) 256.

(2) A.G. Belova, «The position of Himyaritic within the South Semitic group of Semitic languages, (Yemenite - Ethiopian isoglosses),» Proceedings of the Ninth International Congress of Ethiopian Studies (Moscow, 26 - 29 August 1986), Moscow: Nauka Publishers, 1988, (28 - 34) 29.

(3) انظر: Macdonald, «Reflections on the linguistic map of pre - Islamic Arabia.»

(4) «العرب في البلاد الجبلية» ذُكروا كموضوع عن بعض الملوك، انظر:
C. Robin, On the probability of South – Arabian influence on the Arabic vocabulary,» 124 وما يليها.

(5) انظر على سبيل المثال:
C. Robin, « ‹La caravane Yemenite et Syrienne' dans inscription de l'Arabie Meridionale antique,» في
F. Sanagustin (ed.), L'Orient au cœur: en l'honneur d'Andre Miquel, Paris: Maisonneuve & Larose, 2001, 207 - 16. =

إن أدلة كهذه تبين لنا وجود علاقات ثابتة بين وسط وجنوب الجزيرة العربية، ويقال إن علاقاتٍ من هذا النوع كانت لتؤثر في معجم كلا المجموعتين في مراحلهما الباكرة[1].

يتمتع الجزء الشمالي من شبه الجزيرة العربية بتراث نقشي متنوع، يُعرف بين الدارسين باسم اللغة العربية الشمالية القديمة (Ancient North Arabian)، يقدر بآلاف المخربشات والنقوش التذكارية: الصفائية، والحسماوية (= الثمودية ي)، والتيمائية (= الثمودية أ)، والدادانية (= اللحيانية)، والدودمائية، والثمودية (ب، ج، د)، والحسائية، انتشرت جميعها في الجزء الشمالي، مغطيةً فترة تمتد تقريباً من القرن السادس قبل الميلاد حتى القرن الرابع الميلادي[2].

ثمة نوعٌ آخر من النقوش العربية يتمثل بما اكتشف في قرية الفاو (تسمى قديماً قرية ذات كهل)، والتي لم ينشر سوى بعض منها، حيث وجد فيها خليط من الخصائص اللغوية العربية الجنوبية والعربية القديمة، مثل استخدام علامة التعريف اللاحقة «ـن» وكذلك البادئة «ال» في نفس النقش، وتبدو مدونة النقوش الشمالية محدودة إذا ما قارنّاها بمدونة النقوش العربية الجنوبية[3].

الذي نشر نقوشاً عربية جنوبية حيث ذكرت القافلة اليمنية السريانية: 1. حرثهم بن لجنم حضرمين هـ 2. دي عرن يمنيتن وشاميتن بجيش بن حضرم (ت). (Robin, po. cit., 211). وهذه القافلة التجارية ذكرت في القرآن باسم رحلة الشتاء والصيف. [قريش: 2].

(1) إن العلاقات اللغوية، بما فيها الاستعارة المعجمية، كانت شائعة جداً بين اللغات السامية في شبه الجزيرة العربية، وانعكس ذلك في معجمية اللغات المختلفة. انظر بهذا الشأن:

A. Beeston, «Foreign وكذلك Fränkel, Die aramäischen Fremdwörter im arabischen, N. Nebes (ed.), Arabia Felix. Beitrage zur Sprache und Kultar في «lownwords in Sabaic, = des vorislamischen Arabien. Wiesbaden: Harrassowitz, 1994, 39 _ 45

وبيستون يحاول بذلك عزل الكلمات الدخيلة في السبئية عن لغات مثل الجعزية والأكادية والنبطية والتدمرية والآرامية.

(2) من أجل مسح مفصل عن مجموعة النقوش العربية الشمالية، انظر:

W. في «W. W. Müller, «Das Altarabische und Klassisch Arabisch. Das Frühnordarabische, Fischer (ed.), Grundriß der arabischen Philologie, Sprachwissenschaft, vol. 1, Wiesbaden: Reichert, 1982, 17 _ 29; M. Macdonald, «Reflections on the linguistic map of pre _ R.D. Woodard (ed.), في «M. Macdonald, «Ancient North Arabiam, و «Islamic Arabia, The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages, Cambridge: Cambridge .University Press, 2004, 488 _ 533

(3) بشأن اللهجات العربية الجنوبية القديمة، ثمة بعض المراجع المعجمية يمكن الاستفادة منها، مثل

على الرغم من انقطاع استخدام العربية الجنوبية من قِبل سكان جنوب الجزيرة، فإن عناصرها المعجمية كتب لها البقاء بينهم حتى وقتنا الحاضر.[1] بعد أول اكتشاف للنقوش العربية الجنوبية، أصبح بإمكان الدارسين النظر في التاريخ اللغوي للعربية من زواياً عدة، وكذا تتبع أوجه التقارب المعجمية والصرفية والدلالية بين اللغات العربية واللهجات العربية الجنوبية.

تعبيرات وعناصر معجمية قرآنية

منهجية هذه الدراسة

كما أسلفنا، فإن هدفنا النهائي هو اختبار إمكانية الاستعانة بمعجم اللغة العربية الجنوبية القديمة لاستجلاء المعنى الأصلي لكلمات قرآنية بعينها. إن المعرفة الشاملة لهذه اللغة تمثل شرطاً أساسياً في الترجمة الجادة للقرآن. على الرغم من أن هذا الفصل يهدف إلى دراسة نقدية لجذر كل كلمة قرآنية وحقلها الساميّ المعروض من قِبل مفسِّري القرآن، فإنه لا يأخذ الأحاديث المضمنة في التفاسير كمصدر أساسي في سياق التحقيق التاريخي. من المهم التطرق إلى آراء بعض المفسرين، ولكن ليس

بيستون؛ ريكمانز؛ مولر؛ محمود الغول: المعجم السبئي، (منشورات جامعة صنعاء، 1982)، Louvain = _ la _ Neuve: Peeters, 1982

S.D. Ricks, Lexicon of Inscriptional Qatabanian, Studia Pohl 14, Roma: Potificio Instituto Biblico, 1989; M. Arbach, Lexique Madhâbien, comparé aux lexiques sabéen, qatabanite et ḥaḍramawtique, Aix - en - Provence, PhD dissertation, 1993; =

والعديد من الدراسات المعجمية المبثوثة والمنشورة في مقالات. وعلى الجانب الآخر كذلك لا توجد أعمال معجمية بشأن العربية الشمالية. [ملاحظة من المترجم: نُشرت مؤخراً بعض الأعمال المعجمية عن العربية الشمالية مثل معجم النقوش الصفائية:

Al - Jallad, A., & Jaworska, K. (2019). A dictionary of the Safaitic inscriptions. Leiden: Brill]

(1) لقد لاحظ الدارسون للنقوش العربية الجنوبية القديمة أن كثيراً من المفردات المعجمية الواردة فيها لا توجد في أي لغة سامية سوى اللهجات اليمنية، وعليه فإن هذه اللهجات على قدر من الأهمية كمصدر لضبط معاني الكثير من الكلمات العربية الجنوبية. انظر على سبيل المثال: مطهر علي الإرياني، المعجم اليمني (أ): في اللغة والتراث: حول مفردات خاصة من اللهجات اليمنية، دمشق: دار الفكر، 1996. والإرياني يعرف العديد من الكلمات العربية الجنوبية من خلال تحديد مقابلاتها في اللهجات اليمنية الحديثة.

بغرض إثبات دقتهم (أو عدمها)، بل كي نرى كيف فهموا بعض الكلمات حسب خلفيتهم اللغوية. بعضهم توصل إلى المعنى من خلال السياق القرآني للآية، وذلك ـ على كل حال ـ لا يعني أن استنتاجاتنا مبنية أو مستقاة من فهمهم للآيات الكريمة، فدراستنا مبنية على بيانات لسانية وتأثيلية.

صحيح أن المفسرين كانوا بعيدين عن عصر ظهور القرآن، وذلك لأنهم لم يُدوّنوا فَهْمَ من سبقوهم للآيات والكلمات، ولكن علينا أن نعي أن شروح أولئك المفسرين الأوائل أو تعريفاتهم ربما وُرِّثَت عبر الأجيال حتى وصلت إلى المفسرين لاحقاً. وبناء على ذلك، فإنني لا أرى بُداً من أخذ هذا التراث بعين الاعتبار عند تحقيق السياق التاريخي. لقد حاولتُ أن أستعين بأدب أسباب النزول ما دام مصدراً عظيم الشأن، لأنه ـ وهذا ليس محبذاً دائماً ـ يحتوي قصصاً متعلقة بالآيات الكريمة يمكنها أن تكشف لنا عن بعض من جوانبها الدلالية. على سبيل المثال، تعبير «أمانات» الذي سنناقشه الآن: أرى أنه من الصعب تجاهل قصة دخول النبي للكعبة، على ضوء الاستنتاج الذي انتهينا إليه نتيجة لتحليلنا اللغوي، فالقصة المذكورة إذن يمكن أن تعد دليلاً إضافياً لفرضيتنا.

على كلّ، فإنني سوف أعمد في حالات محددة إلى اختبار جذر الكلمة القرآنية من خلال اللغة العربية الجنوبية، خاصة حينما يكون الجذر في صورة اسمية. وستُقَارَن الكلمات والتعبيرات القرآنية مع نظيراتها المعجمية في اللغة العربية الجنوبية. في حالة كان للكلمة القرآنية المعنى نفسه في العربية الجنوبية وفي العربية، عندها ستُتَجاهَل لتطابق المعنى. ثم إنني سوف أحيل إلى اللغة الإثيوبية القديمة وإلى اللهجات العربية الأخرى. تشكّل الثقافة الإثيوبية القديمة موازياً ثقافياً لمنطقة اللغة العربية الجنوبية، وربما يعود التجانس بين المنطقتين اللغويتين إلى أصل واحد. وأما بشأن الأدلة النقشية، فإنني سوف أقتبس منها ما يهمنا فحسب. وسوف أقدم ترجمات إنجليزية لعدد من الآيات قيد الدراسة، منطلقاً على أساس ترجمة عبد الله يوسف علي[1].

(1) Ali, Abdullah Yusuf (n.d.) The Holy Qur'an. Beirut: Dar Al - Arabia.

1 ـ أَمَانَات

﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ [النساء: 58]

ترد كلمة أمانات في هذه الآية مطالبةً النبي محمداً بأن يعيد الحق إلى أصحابه. ونجد في أسباب النزول[1] أن للآية علاقة بقصة فتح النبي محمد مكة، وقصة عثمان بن طلحة الحجبي من بني عبد الدار كان سادِن الكعبة، فلما دخل النبي ﷺ مكة يوم الفتح أغلق عثمان باب البيت وصعد السطح، فطلب رسول الله صلى الله عليه وسلم المفتاح فقيل له: إنه مع عثمان، فطلب منه فأبى فقال: لو علمت أنه رسول الله ﷺ لم أمنعه، فلوى علي بن أبي طالب رضي الله عنه يده وأخذ منه المفتاح وفتح الباب، فدخل رسول الله ﷺ البيت وصلى ركعتين، فلما خرج سأله العباس أن يعطيه المفتاح ويجمع له مع السِّقاية السِّدانة، فأراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يدفعه إلى العباس ثم قال: يا عثمان خذ المفتاح على أن للعباس معك نصيبا فأنزل الله هذه الآية، فأمر رسول الله ﷺ عليا رضي الله عنه أن يرد المفتاح إلى عثمان ويعتذر إليه، ففعل ذلك علي رضي الله عنه فقال له عثمان: يا علي أكرهت وآذيت ثم جئت ترفق فقال: لقد أنزل الله في شأنك فقرأ عليه هذه الآية، فقال عثمان: أشهد أن لا إله إلّا الله وأن محمدا رسول الله وأسلم، فجاء جبريل عليه السلام وقال: ما دام هذا البيت كان المفتاح والسدانة في أولاد عثمان وقال: خذوها يا بني طلحة بأمانة الله لا ينزعها منكم إلّا ظالم، ثم إنّ عثمان هاجر ودفع المفتاح إلى أخيه شيبة وهو اليوم في أيديهم.[2]

إن الترجمة الإنجليزية لهذه الآية ولهذه الكلمة بالتحديد، لا تأخذ بعين الاعتبار هذا الفهم المعروف في الشروح العربية. تعني تسمية «أمانة» (تصديقاً، وديعة، إلخ)، فمثلاً ترجمة بكتال Pickthall هي ما يلي:

«Lo! Allah commandeth you that ye restore deposits to their owners...

وترجمة عبد الله يوسف شبيهة بذلك:

(1) انظر على سبيل المثال: الواحدي، أسباب نزول القرآن، الرياض: دار الميمون، 2005، 294.
(2) [أصل القصة في (تفسير النيسابوري، 2/ 432) وعنه تمت الترجمة ـ المترجم].

God doth command you to render back your trusts to those to whom they are due...»

قوله في القرآن: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَخُونُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُواْ أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ [الأنفال: 27] ترد فيه كلمة «أماناتكم» التي تُرجمت بشكل عام بنفس الطريقة. ترجمها عبد الله يوسف علي:

O ye that believe! betray not the trust of god and the Apostle, nor misappropriate knowingly things entrusted to you.

أما رودي بارت (Rudi Paret) فلم يكن واثقاً بمعنى كلمة «أمانات»، واقترح ترجمتها بـ«Güter» أو «anvertraute Güter» في سورة الأنفال، ولكنه لم يستبعد ترجمتها بمعنى «deposits» ودائع[1].

في النقوش العربية الجنوبية فإننا نجد كلمة «أمن» بمعنى بنى في صيغة اسمية «أمنهتن» في حالة الجمع منتهية باللاحقة نون (التي هي موازية أل التعريف في اللغة العربية)، وذلك في نقش قانوني باللهجة المعينية من موقع السوداء في اليمن (ـ as Sawdā' 37)، وهو محفوظ في المتحف البريطاني[2] بالرقم BM 125157 ونصه:

لدخ وبمأي عقبه صلوتن وينلو أنثهت وقدميأي أهل أمنهتن وأسد سترس عمسمن بن أهل أمنهتن

وتُرجِمَت هذه الفقرة بالتالي:

[...] e in esecuzione del documento allora consegnino (le offerte) le donne e i due capi del gruppo dei servi del tempio e coloro del gruppo dei servi del tempio[3].

(1) R. Paret, Der Koran: Kommentar und Konkordanz, Stuttgart, Berlin, and Köln: Kohlhammer, 1977, 186.

(2) M 293A; RES 3306A

(3) انظر موقع: http://dasi.cnr.it (المترجم: في الأصل يحيل الكاتب على الرابط القديم للموقع وهو لا يعمل حالياً، حيث غُيِّر إلى الرابط المعطى هنا. وسنعتمد الرابط الجديد دون وضع الرابط كاملاً حيث إنه يتغير، وعلى كل حال فالموقع يوفر وصولاً إلى كل المعلومات المعروضة.)

تعبير «أهل أمنهتن» تُرجم بمعنى servi del tempio (خُدام المعبد[1])، أي شاغلي المناصب الإدارية، وهم في هذا النقش تحديداً إداريّو المعبد. في نقش قانوني مَعيني آخر من السوداء محفوظ في المتحف البريطاني برمز BM 125123 يرد تعبير «أهل أمنهتن» في سياق مشابه وقُرِئ بمعنى «خُدّام المعبد». وقد تناول محمود الغول[2] هذه الفقرة خلال معالجته لكلمة «أمن»، وأشار إلى حقيقة أن حيازة المفتاح كانت واحدة من بين خمس أو ست مهام عامة يقوم بها زعيم الجماعة والعبادة. وقد بحث Sidney Smith في أصل هذا الجذر في النقوش الحضرمية في دراسة مفصلة وربط بينه وبين كلمة «أومانو» aummanu البابلية واستنتج أنها تشير إلى «إدارة رسمية في المعابد الكبرى، التي كان «الشاتامو»[3] يترأسها ويتعامل مع كافة شؤون المعبد»[4]. وردت كلمة «أمن» كذلك في نقش حضرمي بوصفها وظيفة مرتبطة بالسوق: «شعرم بن نعمي أمن يهوض» بمعنى (فلان ابن فلان مُراقِب السوق)[5]. أما في النقش المعماري القتباني HK 7 ـ MQ القادم من مدينة «تمنع»، فكلمة أمنت جاءت مسبوقة بكلمة «دهو» كمعادل لكلمة «أهل» وتُرجِمَت بمعنى (أولئك المسؤولون عن...):

1. ألشرح بن ضبأم وزيدإل بن هوكن بنو حظبر
2. ذو أمنت مبعل عم ذريمتم وأسلمن بنيو وجنأ
3. هجرن ذسلمم.....

وترجمته: إلشرح بن ضبأن و زيدإل ابن هوكن، كليهما من أسرة هظبر، المسؤولون عن أملاك الإله «عم ذي ريمتم» وأسرة أسلمن، شيّدوا وسوّروا مدينة أسلمم[6].

---

(1) انظر موقع: http://dasi.cnr.it/

(2) محمود الغول، مكانة نقوش اليمن 38 وما يليها،
Ghul, Early Southern Arabian Languages, 196 وما يليها.

(3) shatammu الرئيس الإداري للمعبد، انظر قاموس اللغة الأكادية ـ العربية، د. علي ياسين الجبوري، ص597. (المترجم)

(4) مقتبس عن H. Hayajneh, «Ein, Prozess über Zuteilung vob Datteln in einer ḥaḍramitischen Inschrift,» في B. Burtea, J. Tropper, H. Younansardaroud (eds), Studia Semitica et Semitohamitica, Münster: Ugarit ـ Verlag, 2005, (109 ـ 24) 113.

(5) المرجع السابق.

(6) انظر موقع: http://dasi.cnr.it/

تعني كلمة «أمانة» في العربية (تصديقاً، وديعة)، ولكن «أمانة» في القرآن تجب ترجمتها بدلاً من ذلك بمعنى يشير إلى (سلالة إدارية، أو حق ممنوح من قِبل الله)، كما أشار محمود الغول[1]. يقترح الغول أن «أمن» في النقوش المعينية وفي النقوش العربية الجنوبية عامةً تعني (مديراً) وتعبير «أهل أمنهتن» يجب فهمه بمعنى (فئة أو جماعة من الإدارة العامة)، وبحسب الغول فإن هذا الوصف شائع في النقوش المعينية، وتضمّنَ مسؤولياتٍ دينية ومدنية متعلقة بحياة الناس العامة في ذلك الوقت، ونحن نعرف من خلال التعبير المعيني أن «أهل أمنهتن» (زعيمان أو قائدان= في العربية: «حِجابة») هم الذين لهم حق الاحتفاظ بمفتاح الكعبة. وبالتالي فقد ترجم مولر[2] هذه الفقرة بمعنى «(معبد) wächter» وربط بينها وبين المصطلح العبري «Wärter» ʾŌmēn، إن التعبير القرآني «أهل الأمانات» في سورة النساء يجب أن يُفهم بهذا النحو أيضاً. «إن اللّٰه يأمركم أن تؤدوا *أمانات الحجابة* إلى أهلها» [النساء: 58]. وفي سورة الأنفال ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَخُونُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُواْ *أَمَانَاتِكُمْ* وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، يمكن فهمها بمعنى (وديعة، عهدة)، وعلى أية حال فإن ما يحدد مقصود الكلمة يعتمد على المنصب أو الجهة التي تتحدث عنها، وبالنظر إلى التفسير المعروض أعلاه، يمكن ترجمة تعبير «أهل الأمانات» في القرآن بمعنى (أولئك الذين لهم الحق بالاحتفاظ بمنصب).

2 - حَبْلِ

لدينا ستة اشتقاقات للجذر (ح - ب - ل) في القرآن، اثنان منهم في سورة آل عمران، الآية 103 و112، وهما آيتان تدعوان المسلمين إلى التوحد: ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ...﴾ [آل عمران: 103] وترجمها عبد اللّٰه يوسف علي بما يلي:

---

(1) الغول، مكانة نقوش اليمن، ص 38 وما يليها، والمرجع السابق Early Southern Arabian Languages, ص 169 وما يليها.

(2) W. W. Müller, «Altsüdarabische Rituale und Beschwörungen, (438 - 52), 445. في O. Kaiser (ed.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Religiose Texte, 2:3, Gütersloh: Mohn, 1988.

«And hold fast, all together, by the rope which God (stretches out for you), and be not divided among yourself»

في حين ترجمها رودي بارت بالألمانية:

«und haltet allesamt fest an der Verbindung (?) mit Gott und teilt euch nicht (in verschiedenen Gruppen)!...»

ويتساءل بارت عن معنى كلمة «حَبل» في سياق السورة.

وكذا ترجمة عبد الله يوسف علي الآية 112 في سورة آل عمران: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُواْ إِلاَّ بِحَبْلٍ مِّنْ اللّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ وَبَآؤُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللّهِ﴾:

«Shame is pitched over them (like a tent) wherever they are found, except when under a covenant (of protection) from God and from men; they draw on themselves wrath from God.»

وقد ترجم معظم المترجمين كلمة «حَبل» في هذا السياق بمعنى ميثاق covenant، والبعض ترجم المصطلح بمعنى (رباط، فتل) rope, cable, bond، وتوصل القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن»[1] إلى معنى (الذِّمَّة، الْعَهْد)، واستنتج أن «حَبْلُ اللَّهِ هو الْقُرْآنُ» مستشهداً بالحديث النبوي «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ هُوَ حَبْلُ اللَّهِ». مفسرون آخرون عرّفوا الكلمة بمعنى (عهد) وهي كلمة تعني في معجمات العربية الكلاسيكية (عهداً، ميثاقاً) Covenant، وباستطلاع لمعجمات اللغة العربية نجد أن أشيع معنى لكلمة حبل هو رِباط Rope. إن احتمالية كون كلمة «حَبل» تعني (رِباطاً، عهد ذمَّة)[2] تبدو مبنية على السياق القرآني. في الواقع إن تأثيل هذا الشرح المتأخر للمفردة يوجد في الجذر «حبل» في اللغة العربية الجنوبية القديمة، التي ولّدت اشتقاقات عدة من «حبل» (عقد ميثاقاً)، «حبل» (تحالف)[3]. كلمة «حَبل» في الآيتين 103 و112 من سورة آل عمران

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، بعناية هشام سمير البخاري، الرياض: دار عالم الكتب، 2003، 1:5 و4:156 و174.

(2) انظر: ابن منظور، لسان العرب، القاهرة: دار المعارف، 140 وما بعدها.

(3) المعجم السبئي، ص 65.

تشيران إلى الميثاق المعقود بين الله والمسلمين، ويمكن فهمه كميثاق عرفي أو اتفاقية أُبرمت بين الله والجماعة الدينية أو عموم البشر.

3 ـ الْأُخْدُودِ

﴿قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ * النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ * إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ * وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ * وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلاَّ أَن يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [البروج: 4 ـ 8]

بحسب التفاسير الإسلامية، فإن كلمة «المؤمنين» في هذه الآية تشير إلى أولئك الذين اضطهدهم المَلِك الحميري ذو نواس عام 523 للميلاد، كما وُصفوا في المصادر السريانية والحبشية والإغريقية، وكان هذا الاضطهاد رداً على رفض المسيحيين في جنوب الجزيرة العربية لاعتناق اليهودية. يبدو أن نصارى نجران والمدينة نفسها كان لهم مكانة خاصة في جنوب الجزيرة قبل وفي أثناء ظهور الإسلام، فهذه المدينة كانت موطن التجار النصارى الذين يحكمونها كأقلية، وانتقاماً لاعتداء ذي نواس على النصارى ذوي العلاقات الطيبة بالبيزنطيين والأحباش، غزا الأحباش جنوب الجزيرة العربية وأسروا ذا نواس، وظلت المنطقة تحت سيطرة الأحباش لعدة عقود[1]. على كل حال، ليس ثمة أي إشارة قرآنية مباشرة إلى أن سورة البروج تتناول هذا الحدث. ترد كلمة «أخدود» في سورة البروج: ﴿قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ﴾. والفعل «قُتِلَ» يعني (أُميتَ، أزهقت روحه)، و«أَصْحَاب» تعني (جماعة، رفاقاً، رجالاً). ويفهم مُعظم المفسرين كلمة «أُخْدُودِ» بمعنى (حفرة، خندق)، في إشارة إلى أولئك الذين استُضعفوا واضطُهدوا، والمفسرون أنفسهم مختلفون حول هذه النقطة، واختلافهم أثر في الترجمة الإنجليزية للآية. ترجمة بكتال (Pickthall):

(1) حول هذا الحدث التاريخي، انظر ما يلي:

Y. Shitomi, «Le persecution de Nājran: Reéexamen des dates figurant dans le Martyrium Arethae,» Orient 24, 1988, 71 - 83; Müller, «Religion und Kult im antiken Südarabiem;» C. Robin, «Ḥimyar et Israël,» Académie des Inscriptions & Belles - Lettres, Comptes Rendus des Séances, Avril - June, 2004, 831 - 906; والمرجع السابق, «Joseph, dernier roi de Ḥimyar, ou une des années suivantes,» JSAI 34, 2008, 1 - 124.

«(self –) destroyed were the owners of the ditch»

ترجمة عبد الله يوسف علي:

«Woe to the makers of the pit (of fire)»

ترجمة آربري (Arberry):

«slain were the Men of the Pit»

وأخيراً ترجمة محمد أسد (Asad):

«They destroy [but] themselves, they who would ready a pit»

فالضمير المنفصل «هم» في نص الآية ﴿إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُود﴾ يبدو كأنه يشير إلى ممارسي الاضطهاد وليس ضحاياه، ويدعم ذلك الآية التالية ﴿وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُود﴾.

جدير بالذكر هنا أن بعض الباحثين يشك في علاقة «أصحاب الأخدود» بحادثة نجران ويرى أن الآية تصف الجحيم بشكل عام[1]. وأنا أتفق مع هذا الرأي، ولكني أفترض أن كلمة «الأخدود» ما تزال متعلقة بحقل الثقافة العربية الجنوبية.

علماء مسلمون كبار (مثل البكري في معجم ما استعجم، والهمداني في صفة جزيرة العرب) يرون أن «الأخدود» اسم مكان، في حين يفهمها آخرون بمعنى (حفرة، خندق، إلخ)[2]. كلمة الأخدود من الجذر (خ د د) والذي اشتقت منه العديد من الكلمات العربية مثل: خَددَ الأرض (حفر التربة)، أخدود (حفرة، ثلمة، قناة في الأرض)[3]. وبالنظر إلى الجذر من ناحية اللغات السامية يمكن مقارنته بالكلمتين الأكاديتين «خَدادوم» (قطع بعمق) و«خودّودو» (شَقّ عميقاً)[4]. إن التأثيل والتقارب الساميّ بين كلا الجذرين في

(1) See C. Robin, «Al - Ukhdud,» EQ, 5:397 - 98.

(2) المرجع السابق.

(3) AEL, 1877, 705 وما يليها.

(4) W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch. Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von Bruno Meissner, Wiesbaden: Harrassowitz, 1965 - 81, 306, 352.

العربية والأكادية جليّ، ولا يدع مجالاً للشك في أننا نتعامل مع جذر سامي أصيل[1]. وعليه، فإن الحقل الدلالي للكلمة بمعنى (حفرة، أخدود) لا يمكن تهميشه أو اعتباره حديث العهد بناء على ظهور كلمة «الأخدود» في القرآن. إن التركيب الصرفي لكلمة «الأخدود» غريب وغير معتاد في اللغة العربية الفصحى، وشحيحة هي الكلمات على الوزن «أُفعول»[2]، وغير واردة في أي آية من النص القرآني كله. وافتراضي هنا هو أن كلمة أخدود صُرفت على وزن «أفعول» الذي يمكن تتبعه في لسانيات العربية الجنوبية. عادةً ما تُجمَع القبائل والجماعات في النقوش العربية الجنوبية في صيغة «أفعل» (ن). لاحظ هذه الأمثلة المستخرجة من النقوش:

أحبش ـ ن = الأحبوش = الأحباش (CIH 621/ 8)

أحمر ـ ن = الأحمور = الحميريون (CIH 541/ 75)

أكسم ـ ن = الأكسوم = الأكسوميون (Ist 7608bis /3)

أيهد ـ ن = الأيهود = اليهود (MAFRAY ـ Ḥaṣī 1)

أشرع ـ ن = الأشروع (Ja 1028/ 3)

الجدير بالذكر أن اللاحقة «ـن» في هذه الصيغ هي بمثابة أل التعريف، وهو ما ينطبق أيضا على كل أشكال الأسماء في النقوش العربية الجنوبية[3]، وقد استمر تقليد صوغ هذه الأسماء على طول تاريخ العربية الجنوبية وصولاً إلى اليمن المعاصر، ولدينا العديد من الأمثلة التي يُستخدم فيها وزن «الأفعول» ليشير إلى القبائل[4] أو أسماء الأماكن، أو جماعة من الناس يقطنون مساحة أو منطقة ما[5].

---

(1) اسم العلم «خدد» في الأوغاريتية ربما يكون مشتقاً من نفس الجذر أيضاً. انظر:
G. Del Olmo Lete, J. Sanmartin, A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition, trans. W. G.E. Watson, Leiden: Brill, 2003, 386.

(2) وانظر أيضاً: ابن عصفور الإشبيلي، الممتع في التفسير، بتحقيق فاخر الدين قباوة، بيروت: مكتبة لبنان، 1996، 87 وما يليها. ونفس الأمثلة مذكورة كأدلة على الشكل الصرفي.

(3) A. Beeston, «Pre ـ Islamic South Arabian, في D.N. Freedman (ed.), Anchor Bible Dictionary, New York: Doubleday, 1992, (223 ـ 26) 224.

(4) كلمة «قبيلة» في الواقع تستخدم كثيراً هنا، وهي ليست الكلمة المناسبة للأسماء على وزن أفعلن (=الأفعول)، ما دامت تشير إلى قبائل البدو المعروفة في وسط وشمال الجزيرة، ولكن ليس في جنوبها.

(5) مقتبس عن إبراهيم أحمد المقحفي، معجم البلدان والقبائل اليمنية، صنعاء: دار الكلمة، 1988؛

الأبعوس (اسم قبيلة من يَافِع العليا)

الأبقور (اسم قبيلة في خَولان)

الأجروم (اسم قرية في الحُجَريّة)

الأحطوب (اسم قبيلة ومنطقة في ناحية ظَبرأ)

الأعدون (اسم قبيلة واسم قرية)

الأعروش (اسم قبيلة)

الأعضود (اسم قبيلة)

الأعروق (اسم عزلة)

الأفروع (اسم قبيلة)

الأخدود (اسم جبل في منطقة شَرعَب)

صيغة الجمع هذه التي توضح مكونات التجمع العِرقيّ أو القبليّ أو أي تجمع بشكل عام، هي صيغة معروفة في التراث الإثيوبي القديم (الجعزي)، انظر مثلاً كلمة «أيهود» (يهود)[1]، «أهجور» (مُدُن)، «أحقول» (حقول) إلخ[2]. إن وجود أسماء الأماكن في اليمن في وزن «الأفعول» لا يتعارض مع حقيقة كونه في الأصل يستخدم لأسماء القبائل، يمكن أن يتسمى المكان باسم القبائل أو الجماعات أو العائلات التي ظلت تعيش في منطقة محددة لدهر طويل. ومن الواضح أن صيغة ذلك الأمر في اللغة العربية الجنوبية هي «الأفعول».

يبدو أن علامة التعريف في اللغة العربية الجنوبية، وهي النون، قد انقلبت في العربية

وقام إسماعيل الأكوع بدراسة مطولة للأسماء المبنية على هذا الوزن. «الأفعول» مجلة الإكليل، 1980، 9 ـ 20.

(1) W. Leslau, Comparative Dictionary of Ge'ez (classical Ethiopic), Wiesbaden: Harrassowitz, 1991, 626.

(2) C. Brockelmann, Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, Laut - und Formenlehre, I, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1966, 432 اهدعب امو 234.

إلى أل التعريف. في أحد الأحاديث النبوية، بحسب الراوي قيس بن نمط الذين كان من أوائل الناس الذين قدموا مكة لاعتناق الدين الجديد، وبحسب الراوي فإن الرسول كتب إليه عهدا يبدأ بقوله: «فإني استعملتك على قومك غَرِبِهم[1] وأحمُورِهم ومواليهم...»، واقتبسَ مطهر الإرياني[2] هذه الفقرة الشائقة كدليل على وجود صيغة الأفعول.

وخلاصة للنقاش السابق، فإنني أقترح أن كلمة «الأخدود» شكلٌ من أشكال الصيغة العربية الجنوبية، ولعلها ظهرت في العربية الجنوبية بحذف الصوائت في شكل «أخدد ـ ن»، ويمكن فهمها بمعنى أنها وصف لجماعة أو قبيلة، أو باعتبارها مكاناً أو منطقة عاشت فيها هذه القبيلة. لدينا من بين أسماء الأماكن اليمنية منطقة تسمى «الأخدود»، اسم لجبل في منطقة شَرْعَب، إذن فالتسمية موجودة، على الرغم من أنها ليست بالضرورة على علاقة بكلمة الأخدود القرآنية. وعليه، فإنه من الممكن أن نتناول تركيب الجملة والآية وكلمة الأخدود على النحو التالي:

1 ـ الأخدود هو شكل من أشكال التعبير القديم «الأخدود» على وزن الأفعول ويمكن فهمه باعتباره اسم مكان أو منطقة يعيش فيها جماعة من الناس، يوصفون بأنهم «أصحاب» المكان، ويمكن ترجمة الآية على نحو:

killed are the people of (the place /area named) al _ Ukhdūd.

2 ـ الأخدود كأحد أشكال تعبير «الأخدود» القديم يمكن أن يشير إلى عدد من الناس أو أعضاء المجموعة الذين حفروا الأخدود، كأن القرآن يقصد بقوله ﴿قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ﴾ (قُتِلَ الأخدوديون). في هذه الحالة، قد يقول قائل إن كلمة «الأخدود» وحدها كافية لبيان هذا المعنى، دون استخدام كلمة «أصحاب» قبلها، غير أن تعبير «الأخدود» ليس كافياً لمتحدِّثي العربية، لأنهم يجهلون مضامينه السارية في جنوب الجزيرة العربية، فإذا استخدم وحدهُ في جملة عربية، تكون إضافة «أصحاب» حينئذ ضرورية لتوضيح المعنى.

(1) الإرياني، المعجم اليمني، ص 269 وما بعدها، ويفهم الإرياني هذه الكلمة، التي غالباً ما تُقرأ «غَرِبِهم» بمعنى عربهم، ويدافع عن رأيه بأن النبي عنى تلك القبائل التي عاشت حياة بدوية وعاشت شرق همدان وليس غربها، مثل أرحب، نهم، شاكر، وادعة، يام، مرهبة، دالان، خارف، عذر، حجور.
(2) الإرياني، المعجم اليمني، ص 271 وما بعدها.

3- إن كلمة الأخدود كأحد أشكال كلمة «الأخدود» الجنوبية، يمكن أن تحدد اسم جماعة بشرية أو تجمع كبير من الناس يعيشون في منطقة ما، ومن ثم أصبحت المنطقة تحمل اسمهم.

ولتلخيص ما سبق، فإننا عرضنا محاولة لرؤية مختلفة لكلمة الأخدود باعتبارها كلمة عربية جنوبية، وكما أوضحنا فهي تنتمي إلى حقل اللسانيات العربية الجنوبية، ولعل هذا يقدم قرينة على أن حادثة حرق المؤمنين يمكن تناولها من خلال الحوادث المواكبة لاضطهاد المسيحيين من قِبل ذي نواس.

لقد قدَّم العديد من الباحثين المعاصرين شكوكاً حول صحة العلاقة بين جماعة الأخدود بقرب نجران، وكلمة الأخدود القرآنية، بحجة أن الاسم أطلق على المكان بسبب الرواية القرآنية، وليس العكس[1]. ومع ذلك، لو افترضنا صحة هذه العلاقة، فإنه بالإمكان القول إن القتل المعبَّر عنه من خلال كلمة «قُتِلَ» في سورة البروج، وبحسب فهمي للآية، يمكن أن يشير إلى احتلال الأحباش للعربية الجنوبية، كمقاومة لاضطهاد المسيحيين من قبل الملك اليهودي.

4 - شَرَحَ

إن تعريف الجذر (ش ر ح) واشتقاقاته: شَرَحَ [النحل: 106]، نَشرَح [الشرح: 1]، يَشرَح [الأنعام: 125]، اشرَح [طه: 25]، في تفاسير المفسرين لا يجاوز معاني (التَّوسيع، الفَتح)،[2] وللجذر معانٍ أخرى في الاستعمال العربي بمعنى (فَسَّر، وَضَّح)، ويعرف ابن منظور كلمة الشارِح بأنها تعني «الَّذِي يَحْفَظُ الزَّرْعَ مِنَ الطُّيُورِ وَغَيْرِهَا» ويشير إلى أنها من «كَلَامِ أَهلِ الْيَمَنِ»[3]. وردت في النقوش العربية الجنوبية عدة أفعال وأسماء من هذا الجذر: ورد «شرح» كفعل بمعنى (حفظ، نجّى، اتخذ موقف دفاع)، «شترح» (نجا، سَلِم، أدى بنجاح)، وكاسم «شرح» (نجاة، سلامة) هذا

(1) انظر مثلا: C. Robin, «Al - Ukhdūd.»

(2) انظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، بتحقيق أحمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000 و21:277 و24:493.

(3) ابن منظور، لسان العرب، 2228.

في السبئية[1]. وفي القتبانية «شرح» بمعنى (سلامة، نجاح)[2]. وفي المعينية «ششرح» بمعنى (حفظ، نجّى)،[3] ويبقى الجذر في لهجات اليمن العربية الحديثة في كلمة «شَرَح» بمعنى (الاحتراس من عدو، وديعة)، «شَرّحَ» (اختارَ أميناً)، «شارَحَ» (دافَع، حَرسَ)، «شِرحة» (وديعة مالية)، «شِراحة» (حماية أشجار النخيل مقابل أُجرة)، «مَشروح» (مَحفوظ، مَحمي)، «مُشَرَّح» (مؤمّن، مُستودع عند)[4].

نلاحظ أن الفاعل في جميع اشتقاقات الجذر «شرح» في القرآن هو اللّٰه، في حين يظهر «صدر» مفعولاً به، على النحو التالي:

شَرَحَ/ يَشرَح + اللّٰه + للإسلام + صدراً (قلباً) [الزمر: 22] [الأنعام: 125]

وفي سورة [النحل: 106] ﴿مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً﴾، جاءت كلمة «كفر» بدلاً عن «إسلام»، وحرف الجر الباء بدلاً عن اللام، والفاعل مُستتر ولكنه مُقَدّر وتقديره هو، والمقصود الكفار. في سورة [الشرح: 1] أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ استخدم الفعل في صيغة استفهامية مع ضمير متصل.

وعلى ضوء التأصيل السابق والدراسة المعجمية للجذر «شرح» فإنه بإمكاننا الخلوص إلى أن له معنيين اثنين: الأول له علاقة بمفهوم الحماية، النجاة، الأمان، السلامة، والثاني بمعنى التوسيع الفتح، التمديد، الاتساع، إلخ. والمعنى الثاني مأخوذ من اللغة العربية الفصيحة كما توضح المعجمات، والأول من الاستخدام العربي الجنوبي/ اليمني، والذي يستمر استخدامه حتى زمننا هذا. ولقد رأينا أيضاً كيف أن المعجميين العرب فسروا كلمة الشارح (الحامي) باعتبارها كلمة يمنية، مما يظهر وعيهم بهذا الازدواج الدلالي للجذر «شرح». وبالنسبة إلى الآية القرآنية، فإنني أعتقد

(1) بيستون، المعجم السبئي، ص 134.

(2) Ricks, Lexicon of Inscriptional Qatabanian, 171.

(3) Arbach, Lexique madhābien, comparé aux lexiques sabéen, qatabanite et ḥaḍramawtique, 87.

(4) M. Piamenta, Dictionary of Post – Classical Yemeni Arabic, Leiden: Brill, 1990 – 91, 2:250 وما بعدها.
وكذلك الإرياني، المعجم اليمني، ص 484 وما بعدها.

أن الدلالة الأولى تكشف عن الاستعمال القرآني لهذا الجذر، أي لبيان رعاية الله وصيانته للإيمان في صدور المؤمنين، وحمايته من أي خرافة أو انحراف[1].

وعليه فإن الآية: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الزمر: 22] يمكن ترجمتها على النحو:

«Is he whose heart God has guaranteed/fortified for Islam [by true faith], so that he follows a light from his Lord. So woe to those whose hearts have been hardened against the remembrance of God. Such are in manifest error.»

وبالمثل يمكن قراءة الآية ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: 125] بمعنى يحفظ قلبه للإسلام:

«Whomever God desires to guide, He guarantees/fortifies his heart for Islam [by true faith]»

ولكن يوجد اختلاف في سورة النحل: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَـكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: 106]، لأن الفعل «شَرَح» لحقه تعبير «بالكُفر». والفاعل غير مذكور، ولكن بحسب التراث فإن الآية تشير إلى الكفار الذين حاولوا فتنة المؤمنين في دينهم وإرجاعهم كفاراً بعد أن أصبحوا مسلمين. من الواضح أن الفاعل عُبِّر عنه بـ«صدر». ويمكنني الافتراض أن كلمة «كُفر» وردت في الآية نظير كلمة «إيمان» في المقطعين السابقين من الآية نفسها، بالإضافة إلى أن الضمير المتصل في «عليهم» يعود إلى الكفار الذين اضطهدوا المسلمين، وهذا التحليل المعجمي الصرفي الدلالي يمكن أن يقودنا إلى هذه الترجمة للآية:

(1) بحسب الواحدي (أسباب نزول القرآن ص 586) نزلت الآية في حمزة وعلي وأبو لهب وابنه. «نزلت في حمزة وعلي وأبي لهب وولده، فعلي وحمزة ممن شرح الله صدره، وأبو لهب وأولاده الذين قست قلوبهم عن ذكر الله».

«As for those who disbelieved in God after he accepted faith in God (except for he who was compelled but kept his heart confident in belief), those who fortified a heart with disbelief, upon them shall be the wrath of God and for them there will be a great chastisement.»

أما في آية سورة الشرح ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح: 1] فإن الله يخاطب النبي محمد، ويمكن ترجمة الآية بمعنى (ألم نحمِ لك قلبك؟):

«Have we not fortified /protected /consolidated /kept safe your heart [by faith]?»

وفي سورة طه: قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي [طه: 25]. حيث يقول موسى لربه ﴿اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾، يمكن ترجمتها بنفس الطريقة (احمِ قلبي):

«Fortify /protect /consolidate my heart [with faith].»

5 ـ شُرَكَا

﴿وَجَعَلُواْ لِلّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالأَنْعَامِ نَصِيباً فَقَالُواْ هَـذَا لِلّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَـذَا لِشُرَكَآئِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلاَ يَصِلُ إِلَى اللّهِ وَمَا كَانَ لِلّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَآئِهِمْ. سَاء مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الأنعام: 136]

فُسِرت هذه الآية في التفاسير التقليدية مثل القرطبي[1] كإدانة للقسمة الجائرة للحبوب، وجمع الطبري معظم الروايات بشأنها[2]، وعادة ما يفهم المفسرون كلمة شركاء جمعاً لكلمة شريك. ومن الشائع استعمال القرآن للجذر «شرك» للإشارة إلى الوثنيين، الذين يتخذون آلهة مع الله[3]. على كل حال، فإن معنى كلمة «شركاء» في

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 7:89 وما بعدها.

(2) الطبري، جامع البيان، 12:130.

(3) G.R Hawting, «Two citations of the Qur'an in ‹historical' sources for early Islam,» in G.R. Hawting, and A.A. Shareef (eds), Approaches to the Qur'an, London: routledge, 1993, (260 - 68) 261.

وعن مفهوم «الشرك» في القرآن عامةً والفرق بين معناه بوصفه شراكة وبوصفه وثنية، انظر:

الآية 136 من سورة الأنعام يبدو مختلفاً، ولهذا السبب فإن ترجمة رودي بارت لهذه الآية ليست واضحة تماماً[1].

في بعض المصادر الإسلامية نجد لهذه الآية علاقة بقبيلة خَوْلان في اليمن، التي كانت تعبد صنماً يدعى «عُميانس»[2] وكانت هذه القبيلة تقسم جزءاً من أنعامهم وحروثهم بين عميانس وبين اللّٰه، فإذا دخل القسم المخصص للّٰه في قسم عميانس، فإنهم يتركونه، ولكن إذا دخل قسم عميانِس في القسم المخصص للّٰه، فإنهم يعيدونه لعميانس[3]. كان هذا النوع من تقسيم المحصول معروفاً بين اليمنيين قبل الإسلام، وسمح به معاذ بن جبل مبعوث النبي لحكم اليمن[4]. ومفهوم «الشرك» أيضاً معروف في اليمن الحديث بمعنى مشاركة المحصول، «شِرك النِّصف» وهو الاتفاق على تقسيم المحصول مناصفةً في قسمين متساويين بين المالك والمستأجر (يتم ذلك في المناطق شحيحة المياه)[5]. يقارن محمود الغول بين هذه الآية والنص الوارد في النقوش العربية الجنوبية برمز RES 3951/ 3 حيث ترد كلمة «شرك» في العبارة: «خرص وشرك ورزم بعمهمو ورقم ودعتم» بمعنى (تقدير ومشاركة المحصول وضريبة محاصيل الخضروات والأعلاف) و... «كل خرص وشرك ومنصح... بهمو شركو وخرص» أي (كل تقديرات

G. R. Hawting, «Shirk and 'idolatry' in monotheist polemic,» Israel Oriental Studies, 17, 1997, 107 - 26; P. Pavlovitch, «Early origins of the term shirk: About an equalitarian conseption during the Jahiliyya,» في A. Fodor (ed.), Proceedings of the Arabic and Islamic Sections of the 35th International Congress of Asian and the North African Studies, Budapest: Csoma de Kõrös Society, 199, 3 - 11.

(1) Paret, Der Koran:Kommentar und Konkordanze, 152 وما بعدها.

(2) من أجل نقاش مستفيض عن هذا الإله وعلاقته بالقبائل اليمنية انظر:

I. Goldfeld, « ʿUmyānis the idol of Khawlān» Israel Oriental Studies 3, 1973 (108 - 19).

(3) Hawting, «shirk and ‹idolatry' in monotheist polemic,» 110.

(4) Ghul, Early Southerm Arabian Languages, 102.

وتقتبس هذه الفقرة أيضاً عن نشوان الحميري في شمس العلوم ومصادر عربية أخرى. حول هذا انظر:

I. al - Selwi, Jemenitische Wörter in den Werken von al - Hamdāni und Nashwān und ihre Parallelen in den semitischen Sprachenn, Berlin: Reimer, 1987, 120.

(5) Piamenta, Dictionary of Post - Classical Yemeni Arabic, 245.

مشاركة المحاصيل والاحتياجات والمطالب التي بموجبها تقسم وتوفر المواد الغذائية)[1].

وتختلف الترجمات الإنجليزية للآية القرآنية بحسب فهم كلمة «شركاء». عادة ما تُترجم هذه الكلمة بمعنى associates أو partners، وعلى ضوء النقاش السابق، فإنني ربما أقترح ترجمة الآية بالتالي:

«They assign to God, of the tillage and the cattle which He sprouts, a portion, saying, 'This is for god' - so they assert - 'and this is for our (crop) - sharers'. So that which is intended for their (crop) - sharers does not reach God, and that which is intended for God does reach their (crop) - sharers. Evil is that which they judged!»

لقد أشير إلى الآلهة في الآية بلفظ «شركاء» لأن أهل العصور الوثنية كانوا يعتبرون الأرض الزراعية ملكاً للآلهة، وأنهم يزرعونها بالمشاركة. وبالطبع كان الكهنة هم من يأخذون قِسم الإله. وحتى لو كانت القبيلة تعبد أكثر من إله، فقد كانوا يقاسمون إلهاً واحداً، ولكن ما يدفعونه إلى الآلهة الأخرى ـ في هذه الحالة اللّه ـ كان يعد صدقة تطوعية، وهذه الآية القرآنية تدين هذه الممارسة.

6 ـ شَعب

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]

ثمة تفسيرات مختلفة حول معنى هذه الآية في أدب التفسير، تتمحور معظمها حول تحذير المسلمين من التفاخر في الأنساب والأموال والتكبّر على الفقراء[2]، ولا يتفق المفسرون على معنى كلمة «شعوب» التي عادةً ما يتناولونها في سياق المقارنة مع

(1) محمود الغول، مكانة نقوش اليمن، ص 39 وما بعدها، وكذلك Ghul, Early Southern Arabian Languages, 102, وانظر أيضاً:
J.C. Biella, Dictionary of old South Arabic, Sabaean Dialect, Chico: Scholars, Press, 1982, 526;
وهذه ترجمة منقحة على ضوء المعنى المعطى في المعجم السبئي (انظر: بيستون، المعجم السبئي، 134)
(2) انظر على سبيل المثال: الفيروزآبادي، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، 437.

القبائل والعشائر الأخرى، حيث يُفرق مؤرخو ونسّابو العرب في القرون الوسطى بين المراتب القبلية. البعض يقول إن كلمة «شعوب» جمع شعب بمعنى أمة، وهي أوسع مرتبة في مراتب القبائل. القبائل أصغر من الشعوب، وأصغر منهما «العمائر» (ومفردها عمارة)، ثم تليها «البطون» ثم يليها «الفخذ»، وأخيراً «الفصائل»[1]. والمترجمون عادة ما يترجمون كلمة «شعوب» بمعنى أمم أو أعراق. في الواقع إن كلمة «شَعب» استعملت في القرآن بمعناها التقليدي في النقوش العربية الجنوبية، في مقابل المصطلح «قبيلة» في العربية الشمالية، وهذا هو سبب تفريق القرآن بين المصطلحين بذكرهما جنباً إلى جنب. ترد كلمة «شعب» في النقوش العربية الجنوبية عادةً للإشارة إلى نظام الكيانات، وأنا أعتقد أنها تسربت إلى وسط وشمال الجزيرة العربية قادمةً من الثقافة اليمنية، لتمييز صنف اجتماعي معين. يقدم لنا كرستيان روبان (Christian Robin) وأندريه كاراطائف (Andrey Korotayev) قاعدة جيدة لفهم هذه المسألة[2]. يلخص كاراطائف الأصناف الكبرى تحت استعمالها في المصادر النقشية العربية الجنوبية: «شعب، على أول الترتيب، وتشير إلى ثقافة إثنية غير متبلورة تفتقر إلى المركزية السياسية ما دامت لم تتوحد مع شعوب أخرى، وكل جماعة من هذه الجماعات تتّحد

(1) انظر بهذا الشأن: ابن منظور، لسان العرب، 2270، وهناك ترتيبات أخرة مُقترحة من قبل مؤلفين ومؤرخين وعلماء أنساب عرب. وقد كرس Danial Varisco دراسة موسعة عن تقسيمات القبائل في المصادر العربية، آخذاً نسب النبي محمد كنموذج دراسة.

D.M. Varisco, «Metaphors and sacred history: The genealogy of Muhammad and the Arab 'tribe,'» Anthropological Quarterly, 68, 1995, 139 - 56 =.

بعض المصادر الإسلامية تَعُدّ أن كلمة «شعب» تشير إلى أكبر مجموعة نسب عند العرب في الماضي، مثل التفريق الرئيس بين عدنان لعرب الشمال، وقحطان لعرب الجنوب.

(2) C. Robin, «La cité et l'organisation sociale à Ma'īn: l'example de Ythl (aujourd'hui Barāqish),» Studies in the history of Arabia, vol. II, Pre _ Islamic Arabia, Riyadh: King Saud University Press, 1404 AH /1984, 154 _ 62; idem, Les hautes terres du Nord _ Yemen avant l'Islam, Istanbul: Nederlands Historisch _ Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1982, I:71 وما بعدها; مرجع سابق, «Esquisse d'une histoire de l'organisation tribale en Arabie du P. Bonnenfant (ed.), La Péninsule arabique d'aujourd'jui, Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1982, (2:17 _ 30) 22 وما بعدها A. Korotayev, «Middle Sabaean cultural _ political area: Qayls and theor tribesmen, clients and maqtawīs,» Acta Orientalia, 1995, 62 _ 77.

بسبب وحدة اسم القبيلة أو وحدة الإله المعبود أو لوجود مشتركات ثقافية أخرى مثل تقويم القبيلة أو المسمى، إلخ. وتحتل هذه الكيانات «الإثنو ـ ثقافية» عدة آلاف من الكيلومترات المربعة»[1]. وعليه فإن كاراطائف يرى التصنيف الأول «شعباً» كوحدة إثنية أو شعبٍ قبليّ «tribe ـ nation».

عدَّ الصنف الثاني من «الشعوب» أنه «كيان سياسي أكثر مركزية يحتل عدة مئات من الكيلومترات المربعة ويتزعمه أقيال»[2]. وأخيراً كل «شعب» يحتوي عادةً مجموعة «شعوب» من التصنيف الثالث، يحتلّ أدنى هذه الشعوب أراضيَ بمساحة بضع كيلومترات مربعة، وكان هذا الصنف من الـ«شعب» كياناً إقليمياً مستقلاً تماماً ذا حواضر مدنية مركزية تُعرف باسم «هجر»، وتسمى باسم الشعب مكوِّنةً التصنيف الثالث. ويمكن تناول هذا الأخير بمعنى «مجتمع محلي»، ولكن من الممكن أيضاً عَدّه «مقاطعة» من مقاطعات الفخذ. وبشأن ترجمة كلمة «شعوب» في الآية، فإنني أقترح ترجمة كرستيان روبان لمصطلح[3] «شعب» في العربية الجنوبية بمعنى «مجتمع» community. انظر النقش Ja 1028/ 7: «بشعب ذهمدن هجرن وعربن» أي (بشعب همدان المواطنين والأعراب)، وعليه فإن ترجمة الآية يمكن أن تنقح لتصبح:

«O mankind! We created you from a single (pair) of a male and a female, and made you into communities and tribes, that ye may know each other (not that ye may despise each other). Verily the most honored of you in the sight of God is (he who is) the most righteous of you. And God has full knowledge and is well acquainted (with all things).»

7 ـ مَصَانِعَ

﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ [الشعراء: 129].

وردت صياغات عدة من الجذر (صنع) في القرآن، مثل سورة [هود: 16]، وإذا

(1) Korotayev, «Middle Sabaean cultural ـ political area,» 62 وما بعدها.

(2) مصطلح «قيل/ قول» يعرف عادة بمعنى «أحد أفراد بيت رئاسة في شعب»، انظر بيستون، المعجم السبئي، ص 110.

(3) Robin, «Joseph, dernier roi de Himyar,» 27.

استثنينا ورودها في سورة [الشعراء: 129]. فإن بقية الموارد تعني بوضوح (إنتاجاً، بناءً، صناعة)[1]. وقد كانت كلمة «مصانع» عرضة لمختلف التفسيرات عند المفسرين والشراح: مآخذ للماء، قصور وحصون مشيدة، إلخ[2]. وبحسب القرطبي فإن المصانع في لغة اليمن تعني (القصور الشامخة)[3]. وترد الكلمة من ناحيتها المورفولوجية ومعناها في بعض المصادر على أنها يمنية، وفي الواقع فقد استمر استخدامها في اليمن بنفس المعنى[4]، والكلمة الحديثة يمكن إرجاعها إلى اللغة العربية الجنوبية «صنع» بمعنى (حِصن)، «تصنع» بمعنى (تحصّن)، وكذلك الصيغة الاسمية «مصنعت» بمعنى (حصن، قلعة). تظهر الكلمة في النقوش السبئية المتأخرة في عبارة «ومصنع شمر وربكن ورمع ومخون»، ومعناها (وحصن شمر، ربكن، رمع، مخون). النقش Ry 507/ 5. في اللغة الإثيوبية القديمة تعني صنعاء (المنيعة، العصية)، إلخ، لذلك فإنني أوصي بشدة بترجمة الآية على هذا النحو:

And do ye get for yourselves stronghold in the hope of living therein (for ever)?

8 ـ عَرِم

﴿ فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ... ﴾ [سبأ: 16]

تتحدث سورة سبأ عن قصة كارثة السيل الذي دمّر زروع سبأ. ومن الواضح أن السياق هنا يجيز لنا تفسير وافتراض مقاربة معجمية لكلمة «عَرِم» بوصفها نظيراً سامياً لكلمة «سَدّ» العربية، أو «مُسنّاة». ثمة تفسيرات أخرى هنا مثل (أمطار غزيرة) أو باعتبارها اسماً للفأر الذي ـ وبحسب أسطورة دمار سدّ مأرب المعروفة في المصادر العربية ـ كان المتسبب في إضعاف السد، كذلك لدينا تفسير يعتبرها اسماً للوادي حيث تدفق السيل. يرى محمود الغول أن علاقة الكلمة باللغة العربية الجنوبية القديمة هي

(1) أعتقد أن الجذر «صنع» يمكن فهمه بمعنى «حِصن» في الآيات التالية: [الأعراف: 137]، [طه: 41]، [الأنبياء: 80].

(2) انظر على سبيل المثال: الطبري، جامع البيان، 12:373 وما بعدها.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 13:122 وما بعدها.

(4) al - Selwi, Jemenitische Wörter, 135.

شيءٌ بديهي، حيث نرى في نقوشها مصطلحاً تقنياً مرتبطاً بالزراعة في اليمن القديم، والكلمة القرآنية يجب أن تُعد منقولة عن اللغة العربية الجنوبية. إن إجماع المفسرين على أن الكلمة متأثرة بالثقافة اليمنية لا يؤصّل من موضوع السورة فحسب، بل أيضاً من خلال معرفتنا أن الكلمة يمنية صِرفة حسب تراث الأجيال الأولى. ينقل الطبري بيتاً شعرياً منسوب للأعشى يصف الكارثة التي أنهت حاضرة مأرب بقول الشاعر:

فَفِي ذَاكَ لِلْمُؤْتَسِي أُسْوَةٌ وَمَأْرِبُ عَفَّى عليه العَرِمْ

كلمة «عَرِم» هنا استعملت لوصف السيل ذاته، وليس السدّ. يمكن اعتبار كلمة «سيل» في الآية القرآنية موصوفاً، في حين أن كلمة «عَرِم» صفة، أي: «سيلٌ عَرِم»، وبذلك جاءت بعض الترجمات الإنجليزية، وعليه فإنني أقترح أن تكون ترجمة هذه الآية ما يلي:

«But they were forward, so we sent on them the flood of the dam (or caused by the dam)...»

9 ـ فَتْح

توجد العديد من الاشتقاقات اللفظية من الجذر (ف ت ح) في القرآن، انظر سورة [النِّسَاء 141]، [المَائدة 52]، [الأنفَال 19]، [الشُّعَرَاء 118] إلخ.[1] وبمراجَعة السور الواردة فيها فإننا لا نجدها بمعنى «فَتَحَ» Open، واقترحَ كلّ من رودي بارت ومانفريد كروب ترجمتها بحسب معنى الجذر «فتح» واشتقاقاته في اللغة العربية الجنوبية و/ أو الإثيوبية القديمة[2]. في السبئية تعني «فتح» (دعوى، حكم خصومة قضائية)[3]. وقد أشار بعض المؤلفين العرب إلى أن كلمة «فَتَحَ» تعني (أنْ تحكُمَ بين قَوْمٍ يَخْتَصِمون إليكَ)، وبحسب الغول[4] فإن هذا المعنى ورد في القرآن: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا

(1) Kropp, «Äthiopische Arabesken im Koran, 395» من أجل قائمة كاملة للاشتقاقات في القرآن.

(2) Paret, Der Koran: Kommentar und Konkordanz, 167. Kropp, «Äthiooische Arabesken im Koran, «295. See also R. Paret, «Doe Bedeutungsentwicklung von Arabisch fatḥ, J.M في Barrak, Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenariam dicata. Lieden: Brill, 1974, 1: 537 ـ 41.

(3) بيستون، المعجم السبئي، 47.

(4) Ghul, Early Southern Arabian Languages and Classical Arabic Sources, 198 وما بعدها.

بِالْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾ [الأعراف: 89]. لقد كان المعجميون العرب على وعي بمعنى الفتح أي النصر أو القضاء أو الحُكْم، وباشتقاقات أخرى مثل فَتّاح «قاضٍ»[1]. فَتَحَ بينهما في لهجة حمير تعني حَكَمَ بينَ الخَصْمَيْنِ، وافتح بيننا تعني احكم بيننا[2].

10 ـ مَّوَدَّةً

وردت كلمة «مودة» ثماني مرات في القرآن، وسوف أتطرق هنا إلى اثنتين منهم، بدءاً بآية سورة الممتحنة:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاء تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءكُم مِّنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَاداً فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاء مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنتُمْ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاء السَّبِيلِ﴾ [الممتحنة: 1].

لقد فهم المفسرون هذه الآية بوصفها تحذيراً للنبي من خيانة رجل يدعى حاطب بن أبي بَلْتَعَة، الذي أرسل رسالة مع امرأة إلى أهل مكة محذراً إياهم من خطة النبي لغزوهم[3]. من الواضح حسب السياق أن معنى كلمة «مودة» هو (صداقة)، وهكذا فهمها عبد الله يوسف علي:

O ye who believe! Take not my enemies and yours as friends (or protectors), - offering them (your) love, even though they have rejected the Truth that has come to you, and have (on the contrary) driven out the Prophet and yourselves (from your homes), (simply) because ye believe in Allah your Lord! If ye have come out to strive in My Way and to seek My Good Pleasure, (take them not as friends), holding secret converse of love (and friendship) with them: for I know full well all that ye conceal and all that ye reveal. And any of you that does this has strayed from the Straight Path.

(1) AEL, 2329.

(2) المرجع السابق.

(3) الواحدي، أسباب نزول القرآن، 663 وما بعدها.

وعلى كلّ، يمكن فهم هذه الكلمة في هذا السياق وفي سياقات قرآنية أخرى بمعنى (تحالُف) عِوضاً عن (مَحَبَّة) أو (صَداقة). يرد لفظ «مووددت» في النقوش العربية الجنوبية عدة مرات على النحو التالي:

اسم/ أسماء علم ± اسم قبيلة + مود (ـدت) + اسم علم

قارن على سبيل المثال النقش الإهدائي المعيني [1]M194 ـ M 190 القادم من منطقة بَرَاقِش (يثل قديماً):

... ولحيعثت وعمانس أهل بلح أهل جبأن مووددت أبيدع يثع سـ3ـلأ عشتر ذقبض كل مبني...

لحيعثت وعمنس أهل بلح من أهل جبأن، أحلاف أبيدع يثع، وَهَبوا عشتر ذي قبض، كل بناء برج لبأن.

مثال آخر في نقش سبئي من معبد بَرآن في مأرب (خمسة أو أربعة قرون قبل الميلاد)[2]:

1. عمكرب بن رأسهم
2. ـو دهشقر مودد سمهع .
3. لي ميثعأمر هقني أ
4. لمقه...

المعنى:

1. «عمكرب» ابن «رأسهم»
2. ومن عشيرة «شقر» أحلاف «سمهعلي»
3. قدم إلى
4. ألمقه...

(1) انظر موقع: http://dasi.cnr.it/

(2) Jemen: Kunst und Archäologie im Land der Königin von Saba', Wien Künstlerhaus, 9 November 1998 bis. 21. Februar 1999, ed. Wilfried Seipel. Milano: Skira; Wien (A): kunsthistorisches Museum, 322, Ktal. Nr 237.

قرأت المدونة اليمنية Jemen Katalog لفظ «مودد» في النقش الأخير بمعنى (مُفوَض، مُمثِل، وكيل) Beauftragter، على الرغم من أن ترجمة كلمة «مود» في المعجم السبئي - وبالنظر إلى النقش - هي (صديق)[1]. وأنا أرى أن ترجمة هذه الكلمة بمعنى (حِلف) تُناسب اللغة العربية الجنوبية وسياق القرآن في آنٍ واحد. وبناء على النقاش أعلاه، فإنني أقترح تعديل الترجمة السابقة لآية المُمتحنة على النحو التالي:

O ye who believe! Take not my enemies and yours as allies, offering them (your) alliance,... If ye have come out to strive in My Way and to seek My Good Pleasure, (take them not as friends), holding secret converse of alliance with them...

ثاني آية يجب نقاشها هي في سورة المائدة:

﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: 82]

بحسب الروايات التراثية، فإن لهذه الآية صِلة بالعلاقات الممتازة بين النبي وأتباعه وبملك الحبشة[2]. وعليه، يمكن ترجمة هذه الآية بما يلي:

Strongest among men in enmity to the believers wilt thou find the Jews and Pagans; and nearest among them in alliance to the believers wilt thou find those who say, 'We are Christians': because there are among them priests and monks, and because they are not proud.»

ويمكن تعميم ترجمة «مودة» بمعنى (تحالف) alliance على بقية مواردها في القرآن.

(1) انظر المرجع السابق، وكذا بيستون، المعجم السبئي، ص 55 وما بعدها.
(2) الواحدي، أسباب نزول القرآن، 353 وما بعدها.

الموت جوعاً دون ذُلِّ السّؤال،
في الجزيرة العربية قديماً وفي أرحَب، اليمن - روبرت سيرجنت

Serjeant, R. B. (1987). Famine death without loss of honour in ancient Arabia and Yemini Arḥab. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 50(3), pp. 527 - 529.

كنتُ في السادس من ديسمبر 1966 مع محمد العُبَيدي، ابن النقيبِ شاكر، قائداً لرفاقي وذاهباً معهم إلى [منطقة] سُودَة في أرْحَب، وهي منطقةُ حمَمٍ بركانية سوداء، وتعود مِلكيَّة المكان إلى عيال السُّحَيم. مررنا بجانب جبل رِيام وصِرواح، وكان قبر [النبي] صالح[1] على شمال الطريق، قبة مبنية، وكان لهذا القبر «عشور» تُدفع له، ولم يكن في البيوت الواقعة جنوباً سوى رجل واحد، وبقية سكان القرية من النساء. كانوا منشغلين بالحرب أو ربما يعملون في صنعاء. كان الماء شحيحاً هنا وأعتقد أن الماء كان يُحضَر مِن مسافة بعيدة (مع أن هذا ليس ضمن ملاحظاتي)، وقد بدت سُودة كأنها منطقة مجاعة! ومع ذلك، فقد كان هناك الكثير من الرسوم الصخرية، وبعضها حديث جداً، بما في ذلك الكتابة العِبرية التي يبدو أنها صُنعت للتو، ويبدو أن اليهود اعتادوا العيش هنا في وقت من الأوقات.

ورأينا في المنطقة المفتوحة عدداً من «المَعافِد» أي مقابر جماعية لأشخاص مدفونين معاً، بحسب كلام صالح، أحد المرافقين القبليين، ولم تكن هناك أي علامة مرئية لهذه القبور، ولو أنني أتذكر بعض الصخور على الأرض. لا يمكن أن أنسى ذلك المكان حيث رمتني بغلتي على حين غرة فوق الأرض الصلبة والموحشة! لقد زودني

(1) لقد دُفن هذا النبي في أكثر من مكان في جنوب الجزيرة.

صالح بالمزيد من التفاصيل التي لم أدوّنها في دفتري الميداني حينئذ، [قلتُ في نفسي] «لا داعي إلى تصديق ذلك»، لكنني كنت مخطئاً، لذا لا بد لي من الاعتماد على ذاكرتي حول ما قاله لي. قال: إنه في وقت المجاعة عندما لم يبقَ طعام أو إمكانية للحصول على الأكل، كان أفراد القبائل يجتمعون رجالاً ونساءً ويجلسون في دائرة وينتظرون الموت معاً، وأعتقد أنه قال: إنهم يرتدون أفضل ملابسهم وحُليّهم، فقد كان من شرف القبيلة بمكان ألا يتسولوا للطعام.

عندما عرضتُ كلمة «مَعْفَدَة» على البروفسور الراحل محمد الغول، فاجأني بأنه لاحظ أهميتها على الفور وأحالني على المعجمات، وفيها نجد اقتباساً وارداً في [كتاب] غاية الأماني[1]:

> قال الهمداني: إن آل أبي جيش فَنُوا في حُطَمَة[2] التسعين ومأتين [=290]، في اليمن، بعد أن نفدت أموالهم، وبذلوا وجوههم للمسألة، فقعدوا في بيوتهم، وأغلقوا أبوابهم حتى ماتوا، ولم يبقَ منهم غير طفلة صغيرة أخذها بعض بني الأزهر بن عبد الرحمن وتزوجت فيهم».

وقد فشل فحصي السريع لكتابات الهَمْداني المنشورة عن الكشف عن أي معلومات حول هذه العائلات، لذلك يبدو أن المؤلف ينقل عن أحد المجلدات المفقودة من كتاب الإكليل[3]. وأورد الصَّغاني[4] ما يلي:

> «والاعْتِفَادُ: أنْ يُغْلِقَ الرَّجُلُ بابَه على نَفْسِه فلا يَسأل أَحدًا حتى يَمُوتَ جُوعاً. أَنْشَد أَبُو عَمْرٍو[5]:

---

(1) يحيى بن الحسين، غاية الأماني في أخبار القُطر اليماني، تحقيق سعيد عبد الفتاح عاشور، محمد مصطفى زيادة، القاهرة، 1388/ 1968، 1/ 190.

(2) سنة الحُطَمَة = سنة الشِّدَّة والجَدب [نشوان] (مرجع سابق).

(3) [نبهني د. حميد العواضي مشكوراً إلى ذكر الاعتفاد في الجزء الثامن من الإكليل، فصل القبوريات، خبر ديباجة بنت نوف (وهو في ص 155 في تحقيق الكرملي، ص 153 في تحقيق فارس، ص 164 في تحقيق الأكوع) ـ المترجم].

(4) التكملة، الجزء الذي بتحقيق إبراهيم الأبياري ومحمد خلف الله، القاهرة، 1971، 2/ 291.

(5) أبو عمر (بن العلاء البصري) توفي عام 151 أو 159 هـ. كان شَمِر معاصراً لمحمد بن زياد بن العربي (توفي 231/ 846). وبالتالي فإن هذه المعلومة قد رويت للغوي بصري في وقت مبكر من النصف الأول من القرن الثاني الهجري.

ورُبَّ[1] قائلةٍ ذا زَمانُ اعْتِفَادِ... ومَنْ ذاكَ يَبْقَى على الاعْتِفَادِ

وقال شَمِرٌ: قال مُحمدُ بنُ أَنَس: كانُوا إذا اشْتَدَّ بهم الجُوعُ، وخَافُوا أنْ يَمُوتُوا، أَغْلَقُوا عَلَيْهم بابًا وجَعلوا حَظِيرةً من شَجَرٍ يَدْخُلون فيها، ليَمُوتُوا جُوعًا. قال: ولَقِي رَجُلٌ جَارِيةً تَبْكِي، فقال لها: ما لَكِ؟ قالت: نُريد أن نَعْتَفِدَ. قال: وقال النَّظَّارُ بنُ هاشِمٍ الأَسَديُّ:

صاحَ بهمْ على اعْتفادٍ زَمَنٌ... مُعْتَفِدٌ قَطَّاعُ بَيْنَ الأَقْرَانْ[2]

قال شَمِرٌ: ووَجَدْتُه في كتاب ابن بُزُرْجَ: اعْتَقد الرَّجُل، بالقاف، وأَطَمَ[3]، وذلك أن يُغلِق عليه بابًا، إذا احْتَاج، حتى يَمُوتَ.

ويشير نشوان بن سعيد[4] (المتوفى 573 [هـ]/ 1117 [م]) إلى ما يلي:

«تقولُ حميرُ عَفَّدَ عليه بابهُ إذا أغلَقَهُ، الافتعال، الاعتِفاد بلغةِ حمير إغلاقُ الرجلِ عليه بابَ دارِهِ لا يخرجُ منها حتى يموتَ، كانوا يفعلون ذلك وقتَ انقطاعِ الحَبِّ من اليمن في سِنِي يوسف عليه السلام، تكبراً عن السؤالِ، حتى سَنَّ السَّلَفَ امرأتانِ مِنهُم»[5].

كان الاعتفاد هو الملاذ الأخير لأبناء تلك القبائل المتفاخرة والمحبطة واليائسة، لكنهم لا يترددون عن الموت بدلاً من التسوّل. ومن المستبعد أن يلجأ أهل المدن اليمنية إلى الاعتفاد في أوقات الشدة واليأس أثناء المجاعة أو الحصار، فالتاريخ يسجل أن اليمنيين أكلوا الكلاب والقطط، حتى إنه حدثت حالات عرضية لأكل لحوم البشر،

(1) عن «رُبَّ» هذه، انظر: Wright, Grammar, II, 217.

(2) في تاج العروس، الكويت، 1390/ 1970، الجزء الثامن، ص 393 وما يليها، يرد «زَمان مُعتَفَدٌ» بدلًا عن «زَمَنٌ مُعْتَفِدٌ» كما في التكملة، وقراءة التاج هي الأسهل.

(3) في تاج العروس (مرجع سابق) «وَآطَمَ» بدلًا عن «أَطَمَ». يبدو أن القاف مجرد تصحيف.

(4) شمس العلوم، GMS، الجزء الرابع والعشرون، لايدن ـ لندن، 1916، ص 73. كان نشوان حميرياً من جبل صَبِر خلف تعز، ويجوز أن الاعتقاد لم يكن في زمانه سوى ذكرى، ولكنه بقي في مناطق نائية.

(5) [أضاف محققو الطبعة اليمنية ما يلي: «أوردت المعجمات هذه الكلمة بهذه الدلالة ونسبتها إلى لغة اليمن أو حمير ولا تزال الكلمة حية في اللهجات اليمنية، فالناس يسمون القبور العائلية الجماعية القديمة المعافد، ويقولون: كان الأقدمون يعتفدون أي يُقبرون في قبور جماعية» (تحقيق: مطهر الإرياني ويوسف عبد الله، دمشق: دار الفكر 1999، 7/ 4637) ـ المترجم].

تماماً كما فعلتْ شعوب أخرى في مثل هذه الأحوال. وعلى الرغم مما يبدو في كلام نشوان من إشارة ضمنية إلى كون الاعتفاد عادة سابقة على الإسلام وإشارته الغامضة إلى تقديم القروض [=السَّلَف]، لو كان ذلك وارداً في المصادر [الإسلامية]، فأنا لم أصادفه حتى الآن. ومع ذلك، فلا شك بأن الاعتفاد كان ممارسة سابقة على الإسلام، ولكن عندما أراني معاصرونا الأرحبيون المعافِد التي يُفترض أنها موضع موت ودفن أسلافهم، لم أظنّ أنهم كانوا يسردون أسطورة قديمة، بل حوادث وقعت في الذاكرة الشعبية الحديثة نسبياً[1].

وقع حادث غريب لا علاقة له بما ورد أعلاه، وإنما في الطريق إلى سُودَة، قبل أن نصل إلى الحيفة بقليل. مررنا في الطريق على ثلاثة أو أربعة أشخاص عائدين من حفل عرس، فبنى محمد العبيدي أمامهم كومة صغيرة من الحجارة، ثم لاحقاً شرح لي سلوكه بما يلي: «أنا قَرْدَعْتْ»، صنعتُ عموداً حجرياً (قِرداع، وجمعه: قَراديع)[2]. وقد أجبر هذا الفِعل أهل العُرس على أن يمنحونا طعاماً، وكان من «اللَّحُوح» (فطائر الذّرة المخمّرة) التي كانوا يأتون بها من العُرس.

[ملحق أضافهُ الكاتب في طبعةٍ ثانية][3]

لفت انتباهي البروفيسور بيتر هولت (Peter Holt) إلى ما ورد في

R.C. Slatin, Fire and sword in the Sudan, London, 1896, 455:

«أظن أن قبائل الجَعَليين، أكثر قبائل السودان استقلالية وإنتاجاً، قد عانوا بشدة [في المجاعة الكبرى خلال فترة المهدية 1306 هـ/ 1888 ـ 89 م]: حيث رأى العديد من أرباب العائلات استحالة النجاة من الموت، فأغلقوا أبواب

(1) انظر أيضاً:

J. H. Mordtmann's notes on Glaser's 'Skizze der Geschichte Arabiens', ZDMG, Leipzig, 1890, XLIV, 192, 200.

(2) أشرتُ إلى هذه الكلمة كمصطلح يطلق على أعمدة حجرية لتعريشات العنب في بني بهلول بالقرب من صنعاء، مع اختلاف في النطق: قِردال (1966). [وانظر «قردع» في معجم Piamenta ص 392 ـ المترجم].

(3) Customary and Shari'ah law in Arabian society: Collected studies series, (Great Britain: Galliard, 1991).

منازلهم، وجمعوا أطفالهم، وانتظروا الموت بصبر. وأنا لا أتردد في القول إن قُرَى بأكملها قد فنيت بهذه الطريقة».

تعقيب المترجم:

وردت عدة أخبار عن الاعتفاد في مصادر عربية غير المعجمات، تربط هذه الممارسة بتفسير سورة قريش، منها ما جاء في كتاب «مرآة الزمان في تواريخ الأعيان» على النحو التالي:

كانت العربُ تَعْتَفِد في الجاهلية، واعتِفادُها أن أهلَ البيت منهم إذا هَلَكت مواشيهم، ولم يَبْقَ لهم شيء، خرجوا إلى البَرِّيَّة يَضربون على نفوسهم الأَخْبِيَة، ثم لَزِموها حتى ماتوا قبل أن يُعْلَمَ بِخَلَّتِهم، فلما عَظُم قَدْرُ هاشم قال: يا معشرَ قريشٍ، إن العِزَّ مع كثرة العَدد، وقد أصبحتُم أكثرَ العرب مالًا وأعزَّها نَفَرًا، وإن هذا الاعتفادَ قد أتى على كثيرٍ منكم، وإني قد رأيتُ رأيًا. قالوا: ما هو، فإن رأيَكَ رشيدٌ، فمُرْنا بأَمْرِك نأتمِرْ. قال: رأيتُ أن أَخْلِطَ فقراءكم بأغنيائكم، فأضمَّ إلى كل غنيٍّ فقيرًا يعيش في ظِلِّه يؤاكله، ويكونَ ذلك قاطعًا للاعتفاد، ثم تَرحَلون رحلَتين: رحلةً للشتاء والأخرى للصيف، فنساعدهم على ذلك، فقالوا: نِعْمَ ما رأيت.

ونقل القرطبي في تفسيره عن ابن عباس:

لِإِيلافِ قُرَيْشٍ إلفهم رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ، وَذَلِكَ أَنَّ قُرَيْشًا كَانُوا إِذَا أَصَابَتْ وَاحِدًا مِنْهُمْ مَخْمَصَةٌ، جَرَى هُوَ وَعِيَالُهُ إِلَى مَوْضِعٍ مَعْرُوفٍ، فَضَرَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ خِبَاءً فَمَاتُوا، حَتَّى كَانَ عَمْرُو بْنُ عَبْدِ مناف، وكان سيدا في زَمَانِهِ، وَلَهُ ابْنٌ يُقَالُ لَهُ أَسَدٌ، وَكَانَ لَهُ تِرْبٌ مِنْ بَنِي مَخْزُومٍ، يُحِبُّهُ وَيَلْعَبُ مَعَهُ، فَقَالَ لَهُ: نَحْنُ غَدًا نَعْتَفِدُ، قَالَ ابْنُ فَارِسٍ: هَذِهِ لَفْظَةٌ فِي هَذَا الْخَبَرِ لَا أَدْرِي: بِالدَّالِ هِيَ أَمْ بِالرَّاءِ، فَإِنْ كَانَتْ بِالرَّاءِ فَلَعَلَّهَا مِنَ الْعَفْرِ، وَهُوَ التُّرَابُ، وإن كان بِالدَّالِ، فَمَا أَدْرِي مَعْنَاهَا، وَتَأْوِيلُهُ عَلَى مَا أَظُنُّهُ: ذَهَابُهُمْ إِلَى ذَلِكَ الْخِبَاءِ، وَمَوْتُهُمْ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ. قَالَ: فَدَخَلَ أَسَدٌ عَلَى أُمِّهِ يَبْكِي، وَذَكَرَ مَا قَالَهُ تِرْبُهُ. قَالَ: فَأَرْسَلَتْ أُمُّ أَسَدٍ إِلَى أُولَئِكَ بِشَحْمٍ وَدَقِيقٍ، فَعَاشُوا بِهِ أَيَّامًا. ثُمَّ إِنَّ تِرْبَهُ أَتَاهُ أَيْضًا فَقَالَ:

نَحْنُ غَدًا نَعْتَفِدُ، فَدَخَلَ أَسَدٌ عَلَى أَبِيهِ يَبْكِي، وَخَبَّرَهُ خَبَرَ تِرْبِهِ، فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَى عَمْرِو بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ، فَقَامَ خَطِيبًا فِي قُرَيْشٍ وَكَانُوا يُطِيعُونَ أَمْرَهُ، فَقَالَ: إِنَّكُمْ أَحْدَثْتُمْ حَدَثًا تَقِلُّونَ فِيهِ وَتَكْثُرُ الْعَرَبُ، وَتَذِلُّونَ وتعز العرب، وأنتم أهل حرم الله عز وجل، وَأَشْرَفُ وَلَدِ آدَمَ، وَالنَّاسُ لَكُمْ تَبَعٌ، وَيَكَادُ هَذَا الِاعْتِفَادُ يَأْتِي عَلَيْكُمْ. فَقَالُوا: نَحْنُ لَكَ تبع. قال: ابتدءوا بِهَذَا الرَّجُلِ - يَعْنِي أَبَا تِرْبِ أَسَدٍ - فَأَغْنُوهُ عَنِ الِاعْتِفَادِ، فَفَعَلُوا. ثُمَّ إِنَّهُ نَحَرَ الْبُدْنَ، وَذَبَحَ الْكِبَاشَ وَالْمَعْزَ، ثُمَّ هَشَّمَ الثَّرِيدَ، وَأَطْعَمَ النَّاسَ، فَسُمِّيَ هَاشِمًا... ثُمَّ جَمَعَ كُلَّ بَنِي أَبٍ عَلَى رِحْلَتَيْنِ: فِي الشِّتَاءِ إِلَى الْيَمَنِ، وَفِي الصَّيْفِ إِلَى الشَّامِ لِلتِّجَارَاتِ، فَمَا رَبِحَ الْغَنِيُّ قَسَمَهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْفَقِيرِ، حَتَّى صَارَ فَقِيرُهُمْ كَغَنِيِّهِمْ، فَجَاءَ الْإِسْلَامُ وَهُمْ عَلَى هَذَا، فَلَمْ يَكُنْ فِي الْعَرَبِ بَنُو أَبٍ أَكْثَرَ مَالًا وَلَا أَعَزَّ مِنْ قُرَيْشٍ، وَهُوَ قَوْلُ شَاعِرِهِمْ:

وَالْخَالِطُونَ فَقِيرَهُمْ بِغَنِيِّهِمْ... حَتَّى يَصِيرَ فَقِيرُهُمْ كَالْكَافِي

فَلَمْ يَزَالُوا كَذَلِكَ حَتَّى بَعَثَ اللَّهُ رَسُولَهُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ بِصَنِيعِ هَاشِمٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ أَنْ تَكْثُرَ الْعَرَبُ ويقلوا.

وربما يمكننا مقاربة هذه الممارسة من خلال النهي القرآني عن قتل الأولاد ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم مِّنْ إِمْلاَقٍ﴾ [الأنعام: 151]، ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُم﴾ [الإسراء: 31]، بوصفه نهياً عن ممارسة مرتبطة باليمن القديم خصوصاً. أما تأثيل مصطلح الاعتفاد لغوياً فلا يبدو واضحاً، وقد يكون مبدلاً عن الائتفاد (من الجذر أفد)، ففي اللغة السقطرية ífédeً بمعنى مِحنة أو مُصيبة، وجاء لفظ me'éfidoh بمعنى ضَرَر أو مَهلَكَة[1]، وأنا مدين للدكتور حميد العواضي على تنبيهي إلى ما ذكره د. الصلوي عن استعمال لفظ «مَعْفَدة» في لهجات مناطق قاع البون وأرحب بمعنى مَقْبَرَة[2].

(1) Leslau, W. (1938). Lexique soqotri: sudarabique moderne avec comparaisons et explications étymologiques. Collection linguistique, p. 69.

(2) إبراهيم محمد الصلوي، «الاعتفاد» في *الموسوعة اليمنية*، مؤسسة العفيف، الطبعة الثانية، 1/ 359.

الضّعِيف والمُستَضْعَف ومكانتهما الاجتماعيّة في القرآن - روبرت سيرجنت

Serjeant, R. B. (1987). The Ḍa'īf And the Mustaḍ'af and the Status accorded them in the Qur'ān. Journal for Islamic Studies, 7, p. 32 - 47.

دعوني أبدأ هذه الورقة بالقول: إن القرآن يسرد تسعة مواضع تظهر فيها كلمة ضعيف، (بصيغة المفرد أو الجمع)، وكلمة استضعف أو مستضعف أيضاً تسع مرات.

يعلق ابن عباس[1] على آية سورة البقرة 282 شارحاً كلمة ضعيف في عبارة «ضعيفاً... سفيهاً» بمعنى «أحمَق[2]... جاهِل»، بلهجة كِنانة، ويقتبس ريبين (Rippin) عن مؤلف من القرن السادس [الميلادي] يشرح لفظ سفيه بمعنى: «جاهل، طفل، نساء وأطفال، أو مبذري المال أو فاسدي الدين». لا أنوي الخوض في كلمة سفيه هنا، ولكن يبدو لي أنها تعني: «أحمق، مزعزع، غير مسؤول» أو شيء من هذا القبيل، أما شروحات كلمة «ضعيف» المنسوبة إلى ابن عباس فهي معانٍ تفسيرية وثانوية للكلمة.

إن مترجمي القرآن إلى اللغة الإنجليزية بالاعتماد على مثل هذه التفسيرات الثانوية لضعيف ومستضعف، قد فشلوا من وجهة نظري في فهم المغزى الكامل للكلمتين، جاعلين من معنى كلمة ضعيف ببساطة «ركيكاً، واهياً»، وكلمة مستضعف «ركيكاً» أيضاً، أو «مضطهداً»، ورأيي هو أنه يجب فهم معنى ضعيف في بعض الآيات القرآنية في سياق استعمالها في الحديث [النبوي] الذي يتوافق مع [استعمال] المجتمع العربي دون انقطاع، حتى عصرنا الحالي. يطلِق العرب مصطلح «ضعيف» على الأشخاص الذين

(1) مقتبس في مقالة ريبين:
A. Rippin, Ibn 'Abbâs's Al - lughât fi 'l - Qur'ân, BSOAS, London, 1981, XLIV, I ,23.

(2) يورد المعجم السبئي الجذر «سفه» ولكنه لا يورد «ضعف» (The Sabaic dictionary, ed. Beeston et alii, Leiden, 1982).

ليس لديهم القدرة على خوض الحرب والدفاع عن أنفسهم، وبالتالي يطلق [مصطلح ضعيف] على طبقة الفلاحين باعتبارها من الطبقات التي لا تحمل السلاح[1]، وربما أيضاً الرعاة، ويلحقهم الحرفيون وصغار التجار وغيرهم، كذلك النساء والأطفال أيضاً يُعدّون من الضعاف[2]. وأنا أعرّف مصطلح ضعيف بوصفه «عكس قوي، والقوي هو الفرد القَبَلي أو الشخص النبيل المسمى شريفاً».

يرد المصطلح في الحديث الذي يقدم الدليل القاطع على معنى «ضعيف» بوصفه أيضاً عكس القوي والكبير. يقول الحديث الوارد في [صحيح] مسلم: «المؤمن القوي خير... من المؤمن الضعيف»[3]. ويأمر النبي بنَصر الضعيف[4]. يبدو أن المسلمين الضَّعَفَة، ربما بهذا المعنى، قد ورد ذكرهم ضمن من شهدوا معركة بدر عند الواقدي[5]، حيث ذكر أن النبي قد قسّم الغنيمة بَيْنَهُمْ عَلَى سَوَاءٍ، فأعطى فَارِس الْقَوْمِ الَّذِي يَحْمِيهِمْ مِثْلَ مَا يُعْطَى الضَّعِيفُ. تذكر السيرة [النبوية] وجود «الموالي» عند طرفي معركة بدر أو أنهم كانوا حاضرين فيها، مع أنني أعتقد أنهم سيُعدون «ضعفاء» في النظام الاجتماعي.

ويصفُ الطبري أتباع الرسول بأنهم «الضعفاء والمساكين[6] والأحداث من الغِلمان والنساء، أما ذوو الأسنان والشَّرَف من قومهِ فلم يتبعه منهم أحد»[7]. كان هذا بالطبع في

(1) انظر مقالتي بعنوان South Arabia المنشورة في:
C.A.Q. van Nieuwenhuijze, Commoners, climbers and notables, Leiden, 1977, reprint in my Studies in Arabian history and civilisation, London, 1981, IX, 232.

(2) المرجع السابق، حيث قيل لي في حضرموت إن المشتغلين على الفخار والبنائين وصناع الأواني والعمل الميداني [ينتمون إلى فئة الضعفاء].

(3) صحيح مسلم، القاهرة، 1374 ـ 1375 [هـ]/ 1955 ـ 1956 [م]، الجزء 4، 2052.

(4) صحيح البخاري، القاهرة، 1345 هـ، الجزء الثامن، 65. توضيحاً لمكانة الضعيف في الحديث (صحيح مسلم، المرجع السابق، 3/ 1457) يروى عن أبي ذر، قال: قلت: يا رسول الله، ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي، ثم قال: «يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها». يبدو أن المعنى الواضح لهذه الحديث هو أن مكانة [أبي ذر] المتواضعة جعلت هذا الأمر غير وارد، مع أنه قد يكون مستحقاً في نواحٍ أخرى.

(5) كتاب المغازي، تحقيق Marsden Jones، أكسفورد، 1966، 1/ 99.

(6) إنني أميل إلى الاعتقاد بأن المساكين في هذا السياق لا تعني «الفقراء» بل تعني مجموعات الحرفيين المستقرين الموصوفة في دراساتي Arabian history، مرجع سابق. 9/ 230.

(7) تاريخ الطبري، تحقيق de Goeje وآخرون، لايدن، 1879 ـ 1890، 1، 3، 1563.

المراحل الأولى من دعوته، وبالتالي فإن الضعيف في هذه السياقات ليس المقصود به الضعيف بدنياً، وإنما الضعيف هو صاحب المكانة المتدنية في المجتمع.

ويتجلى التمايز بين الفئتين في حديث الخليفة عُمر المثير للاهتمام والذي قال فيه: «غَلَبَني أهلُ الكُوفة، أَسْتَعْمِل عَلَيْهِمُ المُؤْمنَ فَيُضَعَفَّ، وأسْتَعْمِل عَلَيْهِمُ القَوِيَّ فيُفَجِّرُ»[1]. الضعيف المؤمن هو بن ياسر والحاكم الآخر هو أبو موسى الأشعري[2]. جاءت كلمة «مستضعف» بشكل فضفاض عند المترجمين الذين يتبعون عادةً تعريفات مثل تلك التي قدمها ابن الأثير[3] الذي يرادف بين تَضَعَّفْتُهُ واسْتَضْعَفْتُهُ، ويضيف قائلاً: الَّذِي يَتَضَعَّفُهُ النَّاسُ ويَتَجَبَّرون عَلَيْهِ فِي الدُّنيا للفَقْر ورَثَاثةِ الحال. ومع ذلك يمكن للمرء أن يتوقع أن تحمل كلمة «استضعفَ» معنًى من قبيل «اعتَبَرَهُ ضعيفاً»، أو وحتى «جَعَلَهُ ضعيفاً». يزودنا البُلاذري بتعريف مهم لكلمة المستضعفين بمعنى أنهم القوم الذين «لا عشائر لهم ولا مَنَعَة»[4]، وليس من السهل تعريف المَنَعَة، ولكن يمكن اعتبارها هنا بمعنى الحماية التي يتمتع بها الرجل بوصفه عضواً في مجموعة مسلحة. وبالتالي فإن تعريف البلاذري للمستضعف ينطوي على حالة تتطابق مع الضعيف. والمستضعفون الذي شايعوا الرسول مبكراً كانوا هم عمَّار بن ياسر، وبِلال العبد المُحرَّر لاحقاً، وخَبّاب المولى المحرَّر، وعامِر بن فُهَيرَة الذي أسلمَ وكان مملوكاً، وأبو فَكَيهَة أحد موالي بني عبد الدار.

ويشير ابن اسحاق/ هشام[5] إلى أن أبا جهل، سيد مخزوم[6]، هو الذي كان يؤلِّب قريشاً ضد أتباع الرسول ويصف سياسته في معاملته لمختلف الطبقات الاجتماعية في مكة. وَكَانَ أَبُو جَهْلٍ الْفَاسِقُ الَّذِي يُغْرِي بِهِمْ فِي رِجَالٍ مِنْ قُرَيْشٍ، إِذَا سَمِعَ بِالرَّجُلِ

(1) ورد الحديث في كتاب النهاية لابن الأثير، القاهرة، 1311 [هـ]/ 1893 ـ 1894 [م]، 3/ 20.

(2) انظر مقالتي:

"The Caliph 'Umar's letters to Abû Mûsâ al - Ash'arî and Mu'âwiya", Journal of Semitic Studies, Manchester, 1984, XXIX,73 seq.

(3) مرجع سابق، وانظر: ابن سيده، المخصص، 11، 97، الضَّعْف (12/ 2021)، استضعاف.

(4) كتاب أنساب الأشراف، الجزء الأول، تحقيق محمد حميد الله، القاهرة، 1959، 156.

(5) السيرة النبوية، تحقيق السقا وعلي، القاهرة، 1375 [هـ]/ 1955 [م]، 1/ 320.

(6) تحالفت بنو مخزوم مع عبد الدار عندما اختلف مع عبد مناف (جد النبي) في الجاهلية.

قَدْ أَسْلَمَ، لَهُ شَرَفٌ وَمَنَعَةٌ، أَنَبَهُ وَأَخْزَاهُ وَقَالَ: تَرَكْتَ دِينَ أَبِيكَ وَهُوَ خَيْرٌ مِنْكَ، لَنُسَفِّهَنَّ حِلْمَكَ، وَلَنُفَيِّلَنَّ رَأْيَكَ، وَلَنَضَعَنَّ شَرَفَكَ، وَإِنْ كَانَ تَاجِراً قَالَ: وَاللَّهِ لَنُكَسِّدَنَّ تِجَارَتَكَ، وَلَنُهْلِكَنَّ مَالَكَ، وَإِنْ كَانَ ضَعِيفاً ضَرَبَهُ وَأَغْرَى بِهِ.

ويتضح من هذه الفقرة وجود ثلاث فئات رئيسة في مكة: أصحاب «الشَّرَف» المستقلون، وربما فئة متوسطة من التجّار، وأخيراً الضعفاء الذين لم يكونوا مقاتلين ومن الواضح أنهم يفتقرون إلى «الشَّرَف».

ويبدو أن هدف الجماعات القوية المسلحة في الجزيرة العربية قبل الإسلام كان هو الحطّ من مكانة خصومهم إلى مكانةِ «صَغَارٍ وذِلَّة»، مثلما فعلت قبائل يثرب جزئياً على الأقل في القبائل اليهودية قبل الإسلام، وسعى معارضو النبي إلى فعل ذلك عندما أبرموا ميثاقاً لقطع المصاهرة مع بني هاشم ومنع التجارة معهم. وربما يتوقع المرء أن يُوصَف المهاجرون إلى الحبشة بأنهم «مستضعفون» ـ حسب فهمنا لمصطلح «استضعف» بمعنى «جَعَلَ فُلاناً ضَعيفاً»، ولكنهم لم يُوصفوا بذلك. في الحقيقة كثيرون منهم ولدوا في أسَر نبيلة، لكن هناك قصيدة [عند ابن هشام] تتحدث عن هروبهم من «الذُّلِّ وَالْمَخْزَاةِ وَالْهُونِ». والنبي نفسه لم يرافقهم إلى الحبشة بسبب مكانته مع الله: بِمَكَانِهِ مِنَ اللَّهِ وَمِنْ عَمِّهِ أَبِي طَالِبٍ، وَأَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَمْنَعَهُمْ[1].

الآيات القرآنية

أهم آية تتضمن كلمة «ضعيف» بالمعنى الذي ناقشناه أعلاه هي التي في (سورة البقرة: 282)[2]:

1. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ
2. وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ
3. فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً

(1) يبدو لي أن هذه الفقرة تشير إلى مكانة النبي كعضو في بيت عبد مناف الذي كان يشغل مناصب ووظائف معينة في مكة، مرتبطة بالحَرَم.

(2) انظر: تفسير الطبري، تحقيق محمود وأحمد شاكر، القاهرة، دون تاريخ، 6/ 43.

4- فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ.

ثم يتبع ذلك إجراءات الشهود:

﴿وَلَا تَسْأَمُوا أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيراً أَوْ كَبِيراً إِلَىٰ أَجَلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ۖ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ﴾.

وقد فسر الطبري المقطع الأخير هذا بمعنى «مُبايعة بالنقود الحاضرة»[1]. أما ابن عباس[2] ففسرها بمعنى أنها إشارة إلى: «السَّلَم في الحِنطَة، في كَيْلٍ معلوم إلى أجلٍ معلوم». وعلى كل حال، فإن الآية 261 من نفس السورة تنص على ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ﴾، هذا يرجح [أن الآية تتحدث عن] نوع من حبوب الدُّخن أكثر منها عن الحنطة. ومع ذلك فإن البند الرابع [من الآية] هو ما يهمنا هنا. وترجم ريبين كلمة «وَلِيّ» في الآية بمعنى legal guardian (وَصيّ قانوني)، لكن يبدو لي أن هذه فكرة متطورة من المستبعد أن تكون ملائمة لمجتمع مدينة يثرب. ليس على المرء إلا أن يعود إلى الترتيبات الأمنية في المدينة[3] ليرى أن الحامي أو الراعي للضعيف من المحتمل أن يكون رجل قبيلة، وربما حتى «نَقيباً».

ومن المرجح أن الفقرة الرابعة تشير إلى الضعيف في المجتمع المدني، والذي كان في معظم الحالات مزارعاً، وهو اقتراح يؤيده رأي ابن عباس بأن الواجب أو الدَّين يتعلق بالحبوب [الحنطة]، على الرغم من أن الصفقة ذاتها غامضة بعض الشيء. إذا كان الأمر يتعلق بعقد حصص الأسهم، فقد يكون القَرض من النوع الذي يقدمه صاحب رأس المال للمزارع. وهذا الأمر لا يعنينا الآن. وإذا كان الضعيف مزارعاً بالفعل ولا يستطيع الكتابة، فمن المحتمل أن مفسري المدينة سيعدّونه «أحمق»، لكن هذا ليس هو المعنى الأساسي للضعيف. من غير المرجح بالطبع أن يكون الضعيف

(1) [في الأصل ready money transactions وأصل العبارة عند الطبري ما أثبتناه - المترجم].
(2) الطبري، المرجع السابق.
(3) Studies in Arabian history, VI, 10.

قادراً على تحرير وثيقة قانونية متماسكة بشكل كافٍ، أو حتى كتابة وثيقة بشكل عام، وقد رأيت بنفسي أميين في الجزيرة العربية يشرحون قضيتهم لكاتب يقوم بصياغة الكلمات باللغة المناسبة[1].

تتحدث الآية 266 من سورة البقرة عن الحالة التي يكون الرجل فيها قد «أَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاء»، ترجمها Bell بمعنى an offspring of weaklings (ذرية ركيكة، هزيلة)، وبالمثل ترجمها Rodwell وقبلهما Sale، ولكنها برأيي تعني offspring unable to defend themselves, i.e., unprotected (ذرية عاجزة عن الدفاع عن نفسها، أي غير محمية). يقترب ابن عباس[2] من هذا المعنى عندما يشرح الآية بمعنى «لم يستطع أن يدفع عن جنته من أجل كِبَرِهِ، ولم يستطع ذريته أن يدفعوا عن جَنَّتِهِم من أجل صِغَرِهِم حتى احترقت». وتتحدث الآية 9 من سورة النساء عن «الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافاً خَافُوا عَلَيْهِمْ»، وهذه الآية بالتأكيد أفهمها بمعنى أنهم «غير محميين» وليسوا ضعافاً جسدياً. وتتحدث الآية 91 من سورة هود عن مهمة النبي شعيب إلى مَدْيَن، فقالوا له: يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِّمَّا تَقُولُ[3] وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفاً وَلَوْلاَ رَهْطُكَ[4] لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ، فقال لهم شعيب: يَا قَوْمِ أَرَهْطِي أَعَزُّ عَلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ؟ من الواضح أن الآيات تعكس وضع محمد نفسه مع قريش في مكة، بصفته محمياً من قبل جماعته الصغيرة في العشيرة. رد شعيب يعني أنه تحت حماية الله الذي قدرته على الدفاع عنه بالتأكيد أكبر بما لا يُقاس من رَهْطِهِ أو عشيرته. يبدو أن الشرّاح قد حاروا في أمرهم بشأن كلمة «ضعيف»، فيؤكدون أن شعيباً كان أعمى، لكن كلمة ضعيف في السياق هذا يمكن أن تشير إلى الحالة الاجتماعية، ومن الواضح أن نية [القوم] كانت أن يحطّوا مكانته ـ إلى حد «الاستضعاف» في الحقيقة. وقد كان للنبي الشرف والحماية من خلال عائلته كما سبق ذكره.

---

(1) جاء في كتاب السائد لمعرفة السبل والعوائد في بلاد يافع: «واعلم أنه كان سابقاً لا يكتب الوثائق إلا شخص أمين معترف فيه بين القبائل والأفراد اختاروه لذلك، ولا يحق لأي إنسان أن يكتب هذه الأسجال أبداً ومن لم يكن سجله بقلم المعترفين بهم تكون وثيقته مزورة» (ص 53 ـ 54) ـ المترجم].

(2) تفسير الطبري، 546.

(3) الطبري، المرجع السابق، 15/ 457.

(4) ابن الأثير، المرجع السابق، 2، يعرف الرهط بأنهم هُم عَشِيرةُ الرجُل وأهْله. والرَّهْطُ مِنَ الرِّجَالِ مَا دُون العَشرة. وَقِيل إِلَى الأَرْبعين. يبدو أن هذا الوصف ينطبق على بيت أبي طالب.

تقول الآية 21 من سورة إبراهيم: ﴿فَقَالَ الضُّعَفَاء لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُواْ[1] إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللّهِ مِن شَيْءٍ قَالُواْ لَوْ هَدَانَا اللّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ﴾. هذا السياق لا يترك لنا مجالاً للشك في أن مكانة الضعفاء كانت تحت حماية الكُبراء، والكبراء تعني في الجزيرة العربية القديمة والمعاصرة: زعيماً قبلياً، ولكنه بالطبع لم يتمكن من حمايتهم من الله.

تصوّر الآية 47 من سورة غافر جدل وتوبيخ الكفّار عند تسليمهم إلى الجحيم. ﴿فَيَقُولُ الضُّعَفَاء لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا نَصِيباً مِّنَ النَّارِ * قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ﴾. يوجد هنا نوع من التصوير لله بوصفه حَكَماً قَبَلياً، في حين تشترك القبيلة وأتباعها في المعاناة من أي عقوبة يحكم بها الحَكَم.

وتتكرر مسؤولية قادة العشائر عن إبعاد مجموعة الضعفاء [عن الإيمان] في الآية 31 من سورة سبأ: ﴿يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلا أَنتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ﴾. مرة أخرى يصوِّر القرآن اتهامات [الضعفاء] المتورطين، في مقابل رفض القادة لاتهامات المستضعَفين.

وتنعكس حال النبي في مكة والنظام الاجتماعي الذي كان قائماً على الآية 75 من سورة الأعراف، في قصة صالح: ﴿قَالَ الْمَلأُ[2] الَّذِينَ اسْتَكْبَرُواْ مِن قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُواْ لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحاً مُّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِ قَالُواْ إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ * قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُواْ إِنَّا بِالَّذِيَ آمَنتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾.

ومن الممكن أن يُفهم «الضعفاء» في الآية 89 من سورة التوبة بمعنى الضُّعف البَدَني، ففي منتصف الصيف كان الأعراب (حسبما سمّاهم ابن إسحق) يقدمون أعذاراً لعدم الانضمام إلى الغزو إلى تبوك بلا شك، وكان هؤلاء غير مرحب بهم عند الرسول، لكنه

(1) يشرح المفسرون كلمة «اسْتَكْبَرُوا» بأنها تشير إلى القادة المتفاخرين. وعُرِّفَت كلمة «الضعفاء» بمعنى «التُّبّاع منهم للمَتبوعين».

(2) الملأ هو شيء ما يشبه مجلس القياديين الذين يمارسون السلطة. وقد كان للرسول ملأ أيضاً في المدينة. يعرفه ابن الأثير (مرجع سابق) 4/ 104 بأنه «أشراف الناس ورؤساؤهم ومُقدموهم الذين يُرجَعُ إلى قولهم».

استثنى الضعفاء والمَرْضَى ومن لا يملكون المال. يبدو لي أن الضعفاء هنا مرة أخرى هم من الطبقة غير الحاملة للسلاح، وليسوا الأشخاص «الضعفاء جسدياً»، وعلى أي حال، من المحتمل أن يكون هؤلاء الأشخاص مشمولين بمصطلح «مرضى». أما مقاتلو الأعراب وغيرهم ممن «قَعَد»[1] ولم يذهبوا للحرب فإنهم موعودون بعقاب أليم بحسب القرآن. يرد في مسند أحمد[2] حديث عن أن «جِهَادُ الْكَبِيرِ وَالضَّعِيفِ وَالْمَرْأَةِ [هو] الْحَجُّ وَالْعُمْرَة». ويفرق الطبري[3] بين الذين كان يتعين عليهم الغزو إلى فرقتين: «إما مجتهد طائع، وإما منافق فاسق»، والطائع هو الفرد أو الجماعة التي تستجيب إلى داعي القتال، كما هو مضمون عبارة «السمع والطاعة»، وهي «كليشيه» ما تزال تُستعمل عند القبائل العربية حتى يومنا هذا.

وتروي الآية 4 من سورة القصص ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً[4] مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ... وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾. يؤكد بيل أن الآيات مدنية ولكنه يعتمد إلى حد كبير على الكتابات السابقة. ومع ذلك، فإن علماء القرآن يرجعون السورة إلى الفترة المكية، ويبدو أن قصة معاملة فرعون لموسى تعكس ظروف النبي وأتباعه في مكة وليس في المدينة المنورة. وقد عُدّت كلمة أَئِمَّةً بمعنى «قادة دينيين، قادة روحانيين»، لكن فَهْمها بمعنى «القدوات الأمثل» ربما أليق للسياق، ويبدو كما لو أنه قد تُوُسِّعَ في الآية بعد هذه النقطة.

وفي الآية 75 من سورة النساء التي يحدد بيل زمنها بعد وقت طويل من [غزوة] أحد[5]، يعاتب القرآن «الذين آمنوا»[6] قائلًا: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

(1) الكلمة هذه ما زالت تستخدم بهذا المعنى حتى اليوم في حضرموت.
(2) المسند، القاهرة، 1313 هـ 2/ 421. ابن حنبل، 1/ 212، 340، يتحدث عن «أَمَرَ ضَعَفَةَ بَنِي هَاشِمٍ».
(3) الطبري، 14/ 418.
(4) أطلق مصطلح «طائفة» على قبيلة الأنصار، في البند الأول من وثيقة المدينة المنورة [=صحيفة المدينة].
(5) Bell, op. cit., I,78.
(6) تجدر الإشارة إلى أنه استخدم كلمة «آمنوا» وليس «أسلموا». للمزيد يمكن العودة إلى تحليلي عن فئة المؤمنين (والتي يمكن أن تعني «أولئك الذين يُمنحون الأمن»)، والمسلمين، انظر: Studies in Arabian history, VI., 12 وما يليها. وأصبح المصطلحان مترادفين إلى حد ما.

وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيراً﴾. إضافة إلى ذلك، فإن الآية 97 [من سورة النساء] تنص على ما يلي: ﴿قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُواْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا﴾، ثم تمضي الآية إلى استثناء ﴿الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ﴾ الذي لا يجدون سبيلاً إلى الهجرة ﴿فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ﴾[1]. وتؤكد الآية 26 من سورة الأنفال تذكيرَ المؤمنين[2] بما يلي: ﴿وَاذْكُرُواْ إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ[3] النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِ﴾.

***

يتضح من النظر في الآيات القرآنية المذكورة أعلاه أن «الضعيف» يستعمل فيها بمعنى: شخص ذي مكانة اجتماعية متدنية يحتاج إلى الحماية من قبل أولئك الذين يمتلكون القوة للدفاع عنه، وحتى اتخاذ إجراءات عدوانية ضد من يتحرش بهم، إذا لزم الأمر. يفخر أفراد القبائل الأقوياء المسلحون بحماية ضعفائهم وفرض تعويضات أو انتقام عن أي إصابة تلحق بهم.

أما إطلاق مصطلح «مستضعف» أيضاً على أتباع الرسول ذوي المكانة الاجتماعية العالية والذين عُرضوا للإهانة والانتقاص من شرفهم على يد رفاقهم من رجال القبائل في مكة، فهذا أمر غير مؤكد. ربما اجتُنِبَ مصطلح «مستضعف»[4] في السيرة وغيرها

(1) يبدو من المنطقي أن نفترض أن هذا المقطع يعود إلى فترة ما قبل صُلح الحديبية، الذي لم يقبل النبي فيه مستضعفين في المدينة. تنتهي الآية 75 بكلمة «نَصِيرًا» والآية 97 بكلمة «مَصِيرًا». ويخطر في الذهن أن هذه الآيات ربما تكون قد نزلت متتالية، واحدة تلو الأخرى، قبل الجمع النهائي للقرآن.

(2) في الآية السابقة لها مباشرة يطلب من الذي آمنوا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم﴾.

(3) لقد تابعت الطبري في فهمه لكلمة يَتَخَطَّفَكُمُ، ولكنني لا أرجح ذلك المعنى. يترجم دوزي (Dozy, Supplément) الكلمة بمعنى «لينزع عن أحدهم ما في حوزته»، يبدو معنى ملائماً للسياق.

(4) ولكن يروي البخاري حديثاً أنه «كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا مَعَ أُمِّهِ مِنَ الْمُسْتَضْعَفِيْنَ». ونجد مصطلح «ضعيف، مستضعف» عند ابن ماجه (كتاب الزُّهد، 4). ويعرف ابن الأثير الضعفاء بأنهم «الذين يبرؤون أنفسهم من الحول والقوة» (ابن الأثير، النهاية، 3/ 20).

من الكتابات المبكرة، عن قصد، لأنه لا يليق بذوي المكانة الاجتماعية العالية والسمو الديني، ولكنني لم أعثر على دليل يدعم ذلك.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: هل كانت سياسة الرسول تسعى نحو إلغاء التمييز بين «القوي» و«الضعيف»؟ وقد عدّت الآية 6 من سورة القصص التي تتحدث عن وعد [الله] للذين اسْتُضْعِفُوا أن «نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الأَرْضِ» بأنها آية مكّيّة. ويجب أن نلاحظ أن كلمة «نُمَكِّنَ» قد تعني أيضاً «نعطيهم سُلطة/ أو السّلطة لفعل كذا». وإذا افترضنا أن هذه الآية التي تصف معامَلة فرعون لبني إسرائيل [إنّما هي] انعكاس للموقف المماثل للنبي في مكة، فالذي يبدو لي أنها ليست أكثر من نية نحو تسوية وتحسين مكانة الضعيف. ويتضح من آيات سورة البقرة أعلاه، أن وجود مكانة الضعيف هو شيء مُعترَف به كحقيقة واضحة للبنية الاجتماعية، والقصد الواضح من هذه الآية هو ضمان معاملة عادلة ونزيهة تجاه الضعيف، ولا يُتصور منها حدوث تغيير في النظام الاجتماعي. (أما مسألة تصوّر إمكانية مثل هذا التغيير من آيات قرآنية أخرى، فإنني أتركها مسألة مفتوحة). وحسبما يروي التاريخ، فقد توصل النبي في الواقع إلى اتفاق مع خصومه السابقين من سادات قريش بمجرد سيطرته على مكة بعد المصالحة، حتى إنهم شاركوا في غزوات ضد أعداء النبي.

ملحوظة تكميلية [من الكاتب]

يقول أبو سفيان في لوم الهاشميين على تقاعسهم لَمَّا اجْتَمَعَ النَّاسُ عَلَى بَيْعَةِ أَبِي بَكْرٍ خليفةً: «فِيمَ أَبُو بَكْرٍ مِنْ أُمُورِكُمْ! أَيْنَ الْمُسْتَضْعَفَانِ! أَيْنَ الأَذَلانِ عَلِيٌّ وَالْعَبَّاسُ!»[1]. بحسب رأيه الذي رواه الطبري، فإنهم قد فقدوا مكانتهم كأفراد عشائر قريش الأقل اعتباراً.

***

(1) تاريخ الطبري، 1، 4، 1827.

ملحق [من الكاتب]

«وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: لا يصلح لهذا الأمر [يعني الخلافة] إلا اللين في غير ضعف، القويّ في غير عنف»[1].

قيل إن العشيرة هي الجماعة التي يعود سلفها المشترك إلى قبل عشرة أجيال. طلب [النبي] محمد من قبائل العرب أن يَمْنَعُوهُ[2]. قال أميّة بن أبي الصّلت عند وفاته: «لا عشيرتي تحميني، ولا مالي يفديني»[3].

(1) ابن عبد ربه، العقد [الفريد]، القاهرة، 1359 [هـ]/ 1940 [م]، 1/ 28.
(2) تاريخ الطبري، 1/ 1204.
(3) ابن قتيبة، عيون الأخبار، القاهرة، 1383 [هـ]/ 1963 [م]، 2/ 310.

الوحي المتناقض: قراءة في سورة النمل (16 ـ 44) وسورة سبأ (15 ـ 21) ـ يان ريتسو

Retsö, J. 2014. «The Contradictory Revelation: A Reading of Sura 27:16 - 44 and 34:15 - 21.» In Micro - Level Analyses of the Qur'an, ed. H. Rydving, 95 - 103. AUUHR 34. Uppsala: Uppsala University Press.

يُعد القرآن بالنسبة إلى المسلم المؤمن هداية أبديّة للبشريّة جمعاء في كل زمان. والقرآن المادي هو نسخة من كلام الله السرمديّ في السماء. وفي نفس الوقت أُوحيَ به في وضعٍ تاريخي محدد. لطالما كانت علوم القرآن التقليدية على دراية بهذا الأمر، وأسباب النزول هو جزء رئيس من العلوم الإسلامية، والتي حاولت منذ أيام ابن إسحق أن تحدِّد ملابسات ظهور سورة معينة أو بعض الآيات،[1] ومن أبرز الأمثلة لذلك سورة المَسَد التي قيل إنها كانت تجاوباً للنقد الحاد الذي صَدَر عن عمّ النبي (عبد العُزَّة بن عبد المطلب) والذي يُعرف بوصفه الشخصية المدعوة «أبو لهب».[2] نجد في سيرة ابن إسحق سلسلة من هذه القصص التي يرتبط فيها حدثٌ ما في سيرة النبي بآيات قرآنية يقال إنها نزلت تعليقاً أو تجاوباً مباشراً لما يحدث. ومع ذلك، وبنظرة فاحصة، نجد أن أسباب النزول علم إشكاليّ، ولنأخذ مثلاً غيضاً من فيض ما يلي:

تختتم سورة الكوثر بالآية « شَانِئَكَ هُوَ الأَبْتَر»، وبعيداً عن جهل الجميع بالمعنى الأكيد للأبتر، يظهر أنه لا أحد يعرف هوية الشانئ (العدو) بما في ذلك المفسرون الأوائل. تقدم التفاسير، معتمدة على أسباب النزول، سلسلة من الاقتراحات عن هوية الشانئ: عُقبَة بن أبي مُعيط أو كَعْب بن الأشرف وعدد من الكفار، مثل أبي لهب، نفس

(1) Bōwering, Chronology; Rippin, Asbāb; id., Occasions, with further ref.

(2) ابن هشام/ ابن إسحق 230 ـ 233؛ 15 ـ 13 Rubin, Abū Lahab.

الشخص المشار إليه في سورة المسد،[1] ويروى أنهُ قَدِمَ كعب بن الأشرف مكة فقالت له قريش: أنت سيدهم ألا ترى إلى هذا الصبي المُنْبَتِر من قومه؟ يزعم أنه خير منا ونحن أهل الحجيج وأهل السدانة وأهل السقاية، فقال: أنتم خير منه.[2]

ولكن الرأي التقليدي رسا على اختيار العاصي بن وائل، والذي كان بحسب ابن إسحق من أوائل أعداء النبي، وقيل إنه عَيَّر النبي بموتِ ولدهِ القاسم بالأبتر. ومع ذلك لا يتطلب الأمر كثيراً من قراءة التفاسير ليدركَ المرء أن هذا التفسير لا يترجح أكثر من أي تفسير آخر. من الواضح أن رواية العاصي التي أوردها ابن إسحق مختلقة تبعاً للآية القرآنية والقصة ملفقة على الأرجح. ولا يمكننا الجزم حيال هذه الاقتراحات سوى برأي واحد، هو أن لا أحد يعرف الصواب، فكلها محض تخمينات. إن السياق التاريخي للوحي الفردي الذي أشار إليه المفسرون الأوائل إشكالي وغير موثوق في كثير من الأحيان. هناك حقيقة واحدة متفق عليها بين كل من المفسرين المسلمين التقليديين والباحثين الغربيين المعاصرين، وهي أن النص القرآني قد تكوّن خلال فترة زمنيّة معيّنة، ويتصل بذلك العديد من التناقضات المسكوت عنها.

مثال على ذلك هو الموقف من الخمر. يرد في سورة النحل: 67 أن ﴿مِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، وفي سورة البقرة: 219 يرد: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾، وفي سورة النساء: 43 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾، وأخيراً في سورة المائدة: 90 ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. يمكننا هنا أن نلاحظ تناقضات جذرية في النظرة القرآنية إلى الخمر، والتي اختار الرأي التقليدي اللاحق المقطع الأخير من بينها، باعتباره معيارياً، ومع ذلك، يجب أن يلاحظ المرء أن القرآن لا يحرِّم الخمر، فهي ليست «حراماً»، وإنما يجب الابتعاد عنها فقط: فَاجْتَنِبُوه.

---

(1) ابن كثير: تفسير، مرجع سابق؛ 97 ـ Birkeland, Lord 86.

(2) [نقلاً عن الأصل في تفسير ابن كثير ـ المترجم].

في فترة مبكرة من تطور علم أسباب النزول، وُضع هيكل أساسي للنص القرآني، يميز بين النصوص التي نزلت في مكة والنصوص التي نزلت في المدينة، وبالتالي تثبيت عام 622 م كخط فاصل بينهما. اتبع ثيودور نولدكه هذا التقسيم في كتابه الكلاسيكي (Geschichte Des Qorans)، ويبدو أنه ما يزال مقبولاً بنحو أو بآخر. ولكن الآراء المتطرفة لما يُعرف باسم مدرسة لندن لإعادة تأريخ القرآن بأكمله إلى العصر العباسي المبكر[1] لا تتفق مع هذا الهيكل. أجرى نولدكه تحليلًا أبعد للنصوص المكية إذ قسَّمَها إلى ثلاث مجموعات تمثل برأيه تسلسلاً زمنياً،[2] وقد لقيَ هذا التقسيم قبولًا واسعاً في أوساط الدراسات القرآنية الغربية اللاحقة. وبالتالي يوجد اتفاق بين الدارسين المسلمين وغير المسلمين على أن النص القرآني قد نشأ خلال فترة طويلة من الزمن، حوالي عشرين عاماً وفقاً للرأي السائد.

لطالما أُشير إلى أن محمداً بدا في السور المبكرة نبياً حالماً يتميز خطابه بالدرامية والشاعرية، في حين ظهر في السور المتأخرة، خاصةً تلك السور المدنية، صاحب نثر تشريعي ووَعظيّ.[3] يبدو أن علماء العصور الوسطى قد تسامحوا كثيراً مع التناقضات التي في النص وطوّروا طرقاً متطورة للغاية لشرحها، ولكن على الأقل لا يخفى علينا أنهم كانوا يتمتعون برؤية واضحة للمشكلات.[4]

سيُعَلَّق فيما يلي على تناقض قد يكون ذا أهمية كبيرة للخلفية التاريخية لظهور الإسلام. أحد الموضوعات الرئيسية في الرسالة القرآنية هي أخبار الشعوب القديمة الهالكة، فقد ذُكِرَت عدة أقوام منها: عاد وثمود وأصحاب الأيكة وقوم تُبَّع إلخ، ونجد من بين هؤلاء أيضاً سبأ. نقرأ في سورة سبأ الآيات 15 ـ 21 كيف أن سبأ، مع مباركة الله لها بجنتين وبناء القُرَى وقدرتهم على التنقل بينها بأمان، فإنهم اتبعوا الشيطان فَأَعْرَضُوا عن اللّه، فَاتَّبَعُوهُ إِلاَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ، وأما الآخرون فقد عوقبوا بالشتات، وجرفهم تيار السد (سَيْلَ الْعَرِمِ) الذي قضى على جنتيهم وحولها إلى سهوب قاحلة.

(1) Wansborough, Studies *I* - 52.

(2) Nöldeke, Geschichte 66 - 234.

(3) Nöldeke, Geschichte 74 - 75, 143 - 144.

(4) Burton, Abrogation.

ويشير ذكر الجَنَّتَيْنِ واستخدام اللفظ السبئي (الْعَرِمِ) إلى أن المقصود هو سبأ اليمنية. أظهرت التحقيقات الأثرية أن واحة مارب الكبيرة في اليمن، عاصمة سبأ القديمة، حيث ما تزال بقايا السد الكبير بادية للعيان، أظهرت أنها قد هُجرت في بداية القرن السابع الميلادي، بعد تدهورٍ اقتصاديّ وسياسيّ واسع النطاق خلال النصف الأخير من القرن السادس الميلادي، ومع ذلك لا يوجد دليل على أن هذا الحدث نتج عن كارثة واحدة ناجمة عن انفجار السدّ، فنحن نعرف عن ثلاث انفجارات للسد في مأرب، مرة في حوالي 350 م، ومرة في 456/ 57، وأخيراً في 558 م.[1] وليس يوجد أساس كتابي أو نقشي يدعم الزعم الشائع بأن الحدث الذي تسرده سورة سبأ يشير إلى الانفجار الكبير الأخير خلال النصف الأخير من القرن السادس. الصورة التي يعرضها القرآن متداخلة، عن عمليةٍ امتدت ربما قرناً كاملاً، ولكن انهيار سبأ كان حدثاً مشهوداً في الجزيرة العربية، وهذا يلائم تماماً رسالة القرآن عن هلاك القدماء كعلامة على قوة الإله الواحد وسلطته على مجرى التاريخ، فموضوع الفرقة الناجية من الهلاك يَظهر أيضاً في قصص مماثلة، مثل قصة قوم عاد وثمود[2] في حين أنكر [القرآن] نجاة بعضهم.

تظهر سبأ في سورة النمل: 16 ـ 44 مرة أخرى، ولكن الصورة الآن مختلفة تماماً. إنها قصة ملكة سبأ التي تعبد الشمس ولكنها تحوّلت إلى الدين الحق خلال زيارتها للملك سليمان. يقدم القرآن نسخة منقحة من القصة. تقف الملكة على الأرض الزجاجية أمام عرش سليمان، ظناً منها أنه ماء، وعندما اكتشفت الحقيقة تحولت إلى دين سليمان، أي الإسلام. ينقطع السرد القرآني هنا ولكن المفسرين اللاحقين كان عندهم الكثير ليقولوه عما تلا ذلك، تزوجت [بلقيس من] سليمان وتوحدت مملكتَاهما أو تزوّجت من أحد ملوك «التبابعة» في اليمن،[3] ومن الواضح أن مملكة سبأ صارت من الآن وصاعداً موحّدة.

يمكن القول إن هذه القصة لا تتناقض تماماً مع تلك التي في سورة سبأ، فقد يقول

(1) de Maigret: Arabia Felix 248.

(2) الأعراف: 72، هود: 58، فصلت: 18، وانظر: سورة ص: 14، الذاريات: 42، الحاقة: 8.

(3) ابن هشام، التيجان 162، الثعلبي، العرائس 535 ـ 536.

المرء إن [مملكة] سبأ ارتدت بعد زمن الملكة [بلقيس] ومن ثم عوقِبَت لاحقاً. بالنسبة إلى المؤمن هذا هو حلُّ الإشكال الظاهر، لكن الجدير بالذكر أن هذا لم يُقَل صراحة في أي موضع. في أقدم رواية إسلامية بعد القرآن للقصة عند وهب بن منبِّه عن قصص الأنبياء، والتي كُتبت على الأرجح حوالي 720 م، نجد أن الملكة [بلقيس] هي أم سلالة حِميَر المَلَكيّة التي من الواضح أنها كانت موحِّدة.[1] أما المؤرخ [اليوم] فإنه يقرأ النصين القرآنيين بطريقة أقل اتساقاً. إن مغزى القصة القرآنية عن الملكة هو تحولها [إلى دين سليمان]. في النُّسَخ الموازية، أي تلك التي في ترجوم شيناي targum Sheni من سفر إستر، تؤرخ حالياً إلى عهد القرآن تقريباً، أي القرن السابع إلى القرن التاسع الميلادي،[2] وأما الموازي الإثيوبيّ (كيبرا ناجاست Kəbra nagast) فليس ثمة ذكر صريح فيه عن تحوّل الدين. قيل في الترجوم إنها كانت تعبد «يوما»، وهي كلمة مجهولة المعنى،[3] ووُصِفت بلادها المسماة قِطور بأنها كالفردوس، مثل جنة عدن التي لا تعرف الحرب والعنف. ما من شيء عن الملكة التي اعتنقت دين سليمان، ولو أنها مجدت إلهه. تحتوي النسخة الإثيوبية على فكرة التحويل [إلى دين جديد] بالإضافة إلى فكرة تأسيس السلالة، أي أسلاف ملوك أكسوم المسيحيين.[4] يرتبط موضوع التحول في القرآن بالتقليد المسيحي الذي يجعلها [أي المَلِكَة] رائدة وممثلة لكنيسة الأغيار (the gentile church)، وفقاً لبيان السيد المسيح في متى 12: 42.

تبقى الحقيقة هي أن القرآن يروي قصتين عن سبأ مختلفتين تماماً، كلاهما مرتبط بالسرد القصصي التقليدي، إحداهما من خلال حكايات الشعوب الهالكة، وهو موضوع له تاريخ طويل في فولكلور وأساطير الشرق الأدنى، والأخرى مرتبطة بقصة العهد القديم عن ملكة سبأ وزيارتها للملك سليمان. كالعادة يستخدم القرآن المواضيع والقصص التقليدية لتوضيح رسالته الخاصة وشرعنتها، والسؤال الآن هو: ما الرسالة المقصودة من قصتي سبأ؟

---

(1) cf. Krenkow, Books 55 - 89, 204 - 236; Retsö, Wahb.

(2) Grossfeld, Targums 19 - 20; id. Targum sheni X - XI.

(3) Grossfeld, Targum Sheni 31 l. 27.

(4) Bezold: Kebra nagast, chapters 27 - 28, 32.

على ضوء الاكتشافات المدهشة والمستمرة في جنوب الجزيرة العربية والتي تغير وجهات نظرنا حول تاريخ ما قبل الإسلام بطريقة لم يلاحظها معظم الغرباء على المجال حتى الآن، فإن التناقض الظاهري بين القصتين القرآنيتين يمكن أن يُرى في سياق سياسي، أي الوضع السياسي في الجزيرة العربية في بداية القرن السابع الميلادي. شَهِدَت الجزيرة العربية خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديّ نموَّ إمبراطورية محلية هي حِمْيَر، كانت قاعدتها في اليمن وعاصمتها في المرتفعات.[1] في حوالي 500 بعد الميلاد، فَرَض هذا الكيان سيطرته على معظم الجزيرة العربية بدرجات مختلفة، واشتبكَ وُكلاؤه مع الإمبراطورية الرومانية المسيحية في جنوب الأردن في حوالي 500 م،[2] وكانت النتيجة النهائية هي غزو اليمن من قِبَل مَلِك أكسوم المسيحي عام 525 م وسقوط سلالة الحميريين.[3] يبدو أن الفراغ السياسي الذي أعقب ذلك في الجزيرة خلق فوضى سياسية كانت أحد العوامل الرئيسية وراء ظهور الثقافة الأدبية العربية الكلاسيكية. يتميز القرن السادس بتزايد النفوذ الإيراني الذي بلغ ذروته بغزو اليمن حوالي عام 570، وشكل على الأقل إعادة رسميّة للسلالة الحميرية.[4] لاحقاً أصبح اليمن الإيراني مستقلاً تماماً. لطالما كانت الصِّلات معقدة بين الهلال الخصيب وجنوب الجزيرة العربية.

ثمة أدلة تشير إلى موالاة الإسلام المبكِّر للرومان ومعاداته لإيران. يظهر هذا مثلاً من خلال سورة الروم: 1، وكذلك في أسطورة الهجرة إلى الحبشة. أصبح الوضع حرجاً بعد عام 610 م عندما أطاحت إيران بالقوة الرومانية في الشرق الأوسط، واحتلت الأناضول وسوريا ومصر. بحلول ذلك الوقت، طوَّقَت الحِجاز مع الحركة الإسلامية الناشئة. أدى الهجوم الروماني المضاد في 624 بقيادة هرقل إلى تغيير شامل، فقُضِيَ على الدولة الساسانية وسيطر الرومان على الشرق الأوسط.[5] أصبح الحاكم

(1) Gajda, Royaume.

(2) Shahid, Byzantium I 127 - 131.

(3) see J. Beaucamp & al., «Persécution»; Nebes, Martyrs; Gajda, Royaume 73 - 156.

(4) Shahid, Byzantium II 364 - 372; Retsö: Shade; Gajda, Royaume 157 - 167; Robin, Joseph.

(5) cf. P. Pourshariati: Decline 140 ff.; Kaegi: Heraclius 100 - 191

الإيراني في اليمن مستقلًّا مع الطبقة الأرستقراطية اليمنية التقليدية.[1] لم تكن الهيمنة الرومانية في الشرق الأوسط راضية عن المسلمين في المدينة ولا عن حكام صنعاء. كان لدى اليمنيين تجربة مريرة مع السياسة الرومانية قبل قرن من الزمان، تجربة ربما كانت ما تزال في الذاكرة، ثم فجأة، تزامنت مصالح كلا الكيانين [الإسلامي واليمني]. تخبرنا المرويات عن بعثة جاءت من اليمن إلى النبي في المدينة في أواخر عشرينيات القرن السادس الميلادي.[2] وهزم المسلمون قبائل هوازِن في غزوة حُنَين حوالي 630 م في الطائف، وقد كانت [هوازن] على عداء تقليدي مع حِميَر.[3] وخلال هذه الحوادث تحالفَ اليمنيون مع الإسلام. تسببت هزيمة هوازن والتحالف [الإسلامي] مع اليمن في ظهور شيء جديد. ظهرت فجأة قوة جديدة في الجزيرة العربية، قوة مثّلت إحياءً للإمبراطورية الحميرية من نواحٍ عديدة، أصبح حينها الإسلام قادراً على أن يبدأ المسيرة نحو الهيمنة على العالم.

يوجد اقتباس من البرقيّة التي بعث بها سليمان إلى المَلِكة، في سورة النمل: 30، ومطلعها البسملة، وهذه هي المرة الوحيدة التي وردت فيها البسملة في القرآن، عدا ذلك، فإنها ترد في ترويسة كل السورة (باستثناء التوبة)، ولطالما ناقشت علوم القرآن قضية كون البسملة من الوحي أم لا.[4] ويجوز الافتراض أن ظهور البسملة في خطاب سليمان ليس محض صدفة، فنحن نعلم الآن أن مملكة حمير كانت لها إيديولوجية توحيدية، ومن حوالي عام 370 م تختفي أسماء الآلهة القديمة [المتعددة] من النقوش في جنوب الجزيرة العربية، ويرد بدلاً عنها إله [توحيدي] جديد (ر ح م ن ـ ن) مهيمناً على النقوش حتى آخرها في القرن السادس الميلادي،[5] وهذا اللقب [الرحمن] هو كما نعرف جزء لا يتجزأ من البسملة. وقيل في التأريخ الإسلامي اللاحق إن ديانة حمير كانت اليهودية.[6] كان التوحيد الحِميري بلا شك نوعاً من اليهودية مع صعوبة التأكد

(1) مدعج، اليمن، 1 ـ 23.

(2) ابن هشام/ ابن إسحق 950 ـ 957.

(3) ابن هشام/ ابن إسحق 840 ـ 870، وانظر: Kister, Campaign.

(4) Graham, Basmala.

(5) Robin, Judaïsme; Gajda, Royaume 223 - 252.

(6) cf. Robin, Judaïsme 130 - 139.

من درجة تأثير الحاخامية فيها، أما التوحيد الموازي لذلك على الجانب الآخر من باب المندب [أي الحبشة] فمجهول. لا شك في أن التوحيد كان راسخاً في الجزيرة العربية. كانت اليمن موحّدة لمدة 250 عاماً قبل وصول وفد صنعاء إلى المدينة وانضمام اليمن إلى الحركة الإسلامية في غرب الجزيرة العربية.

لا نعرف متى رويت هذه القصة لأول مرة في اليمن. نجد أقدم ذكر لملكة سبأ في اليمن في التاريخ الكنسي لفيلوستورجيوس (Philostorgius) المدوّن في بداية القرن الخامس الميلادي.[1] من اليسير الافتراض أن التوحيد اليمني قد وظّف القصة كشرعنة [لأهدافه]، فلا توثيق لها من عصور ما قبل الإسلام. ما نعرفه أن اليمن انضمَّ إلى الحركة الإسلامية في حوالي عام 630 م حسب المصادر المتوفرة لدينا، ولكن من المحتمل أن تكون قصة تحول حاكمهم العظيم إلى دين إسرائيل قد حدثت في وقت سابق. أرَّخَ نولدكه سورة النمل إلى العصر المكيّ الثاني،[2] فهي تنتمي إلى المجموعة الوسطى الكبيرة للنصوص القرآنية، ليست ضمن [السور] الشاعرية ولا التشريعية. وليس من المستبعد وجود دوائر في اليمن متصلة بالمسلمين في غرب الجزيرة، ربما أناس يَحلُمون بإعادة إحياء حِميَر وتحريرها من الهيمنة الإيرانية. نعلم أن المسيحيين في نجران كانوا على اتصال بالمجتمع المسلم في وقت مبكر جداً.[3] وسعت إيران نفوذها بشكل كبير بعد عام 610 م، وربما كان هناك يمنيون قلقون بشأن التقدم الإيراني الذي من المتوقع أن يكون له عواقب على اليمن، إذ كان اليمن يتمتع بدرجة معينة من الاستقلال في حوالي 600 م. في هذا الوقت كان الإسلام موالياً للرومان ومن ثَم معادياً لإيران. هل كانت قصة سبأ معروفة بالفعل ومروية على الجانب الآخر من البحر الأحمر؟ جادل العديد من الباحثين عن أصول حبشية لأسطورة [ملكة] سبأ في عهد الملك كالِب [ابن أصبَحَه ملك أكسوم] في بداية القرن السادس.[4] ربما وجد المسلمون المهاجرون إلى الحبشة في حوالي 615 م نسخة من القصة مختلفة عن تلك

(1) Philostorgios III:4.

(2) Geschichte 140.

(3) ابن هشام/ ابن إسحق 401 ـ 411.

(4) cf. Shahid, Kebra nagast.

الموجودة في سورة سبأ. ربما كان إدماج الأسطورة مع النصوص القرآنية بمثابة تحية [قدمها المسلمون] لليمنيين الأوائل، [كأنهم قالوا لأهل اليمن]: انظروا إلى سَلَفِكُم العظيم [ملكة سبأ]! واتّبِعوها!

توجد في التاريخ الرسمي للإسلام المبكر العديد من الحوادث التي عدت حاسمة، مثل: دعوة محمد والهجرة من مكة إلى يثرب ومعركة بدر. لكن نقطة التحول الكبرى التي أصبحت حاسمة في انتشار الإسلام خارج الجزيرة العربية كانت هي تحالف الدولة الإسلامية في يثرب ومحيطها مع اليمن. بالتحالف مع اليمن حَصَل الدين الجديد على قوة عسكرية وسياسية لم يكن يمتلكها حتى ذلك الحين، فقد كان اليمن - على عكس الجزيرة العربية - مكتظاً بالسكان ويحمل خبرة عسكرية قديمة. من الثابت أن اليمنيين لعبوا دوراً مركزياً في الانتصار الكبير في [معركة] اليرموك عام 636 م، إنها نقطة تحول حاسمة في تاريخ العالم.[1] ابتدأ فتح العالم الإسلامي بالتحالف بين المسلمين في غرب العربية والموحدين في اليمن. ثم لاحقاً خلال الفتح المستمر تولّت الأرستقراطية في شمال الجزيرة القيادة من خلال حكم الطبقة الأرستقراطية القديمة في مكة،[2] وهُمِّش كل من اليمنيين وعرب غرب الجزيرة على حد سواء.

يرد في البسملة اسمان إلهيان معروفان قبل الإسلام في الجزيرة العربية: الأول هو «الله» الشمالي، والثاني هو «الرحمن» الجنوبي. ترد في النص القرآني من سورة النمل هذه البسملة في سياق يمكن قراءته على أنه شرعنة للتحالف بين المدينة وصنعاء [بين الله والرحمن]. ويمكن العثور على كلا الإلهين أيضاً في [سورة] الفاتحة، التي يرى كثيرون أنها مجرد ترنيمة من أصل يهودي أو مسيحي أو (يهودي - مسيحي)، أو على الأقل منتمية إلى فئة ما من ذلك.[3] يمكن أن تكون المكانة المركزية للبسملة في الإسلام واحدة من عدة شهادات على الدور الحاسم الذي لعبته اليمن خلال الفترة التكوينية الرئيسة للإسلام. عند نقاش خلفيّة صعود العلوم الإسلامية، لطالما وجّه الباحثون أنظارهم نحو الشمال، بحثاً عن تأثيرات يهودية ومسيحية وغنوصية

(1) Nicolle: Yarmuk; وانظر: مدعج، اليمن 64 - 71.

(2) Rotter,Umayyaden.

(3) Graham, Fātiḥa 191

في سوريا وبلاد ما بين النهرين. لقد حان الوقت الآن للتوجه نحو الجنوب. يطرح استكشاف حِميَر خلال السنوات الخمس والعشرين الماضية أسئلة جديدة تماماً حول أصول الإسلام والثورة التاريخية العالمية التي تسبب فيها.

المراجع

Grossfeld, B: The Two Targums of Esther Translated, with Apparatus and Notes. (The Aramaic Bible vol. 18. The Targums) Collegeville 1987.

Grossfeld, B.: The Targum Sheni to the Book of Esther. A critical edition based on MS. Sasson 282 with critical apparatus. New York1994.

= Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn ابن هشام/ ابن إسحق Ishâk, hrsg. F. Wüstenfeld Göttingen 1858 - 1860, repr. Frankfurt/M 1961.

كتاب التيجان في ملوك حمير عن وهب بن منبه، رواية أبي محمد عبد الله بن هشام، تحقيق الموسوي، حيدرآباد 1347/ 1928.

تفسير ابن كثير /http: / /tafsir.com

Kebra nagast. Die Herrlichkeit der Könige ed. & transl. by C. Bezold, München 1905.

Philostorgios Kirchengeschichte ed. J. Bidez, 2 Aufl. Berlin 1972

الثعلبي، أبو إسحق أحمد بن محمد بن إبراهيم: عرائيس المجالس في قصص الأنبياء. ترجمة وتعليق M. Brinner، Leiden /Boston /Köln 2002.

أدبيات أخرى

Beaucamp, J., Briquel - Chatonnet, F., Robin, Chr. J.: «La persécution des chrétiens de Nagran et la chronologie Ḥimyarite», Aram 11 - 12 (1999 - 2000) 15 - 83.

Birkeland, H.: The Lord Guideth. Studies on Primitive Islam. (Skrifter utgitt

av Det Norske Vitenskapsakademi i Oslo II. Hist. - filos. Klasse 2:2), Oslo 1956.

Bōwering, G.: «Chronology and the Qur'ān», Encyclopaedia of Islam ed. J. D. McAuliffe Leiden/Boston/Kōln 2001 - 06 I:320 - 322.

Burton, J.: «Abrogation», Encyclopaedia of Islam ed. J. D. McAuliffe Leiden/Boston/Kōln 2001 - 06 I:11 - 19.

Firestone, R.: «Thamūd», Encyclopaedia of Islam ed. J. D. McAuliffe Leiden/Boston/Kōln 2001 - 06 V:252 - 254.

Firestone, R.: «Tubba'», Encyclopaedia of Islam ed. J. D. McAuliffe Leiden/Boston/Kōln 2001 - 06 V:389 - 390.

Gajda, I.: Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste, Paris 2009.

Graham, W. A.: «Basmala», Encyclopaedia of Islam ed. J. D. McAuliffe Leiden/Boston/Kōln 2001 - 06 I 207 - 212.

Graham, W. A.: «Fātiḥa», Encyclopaedia of Islam ed. J. D. McAuliffe Leiden/Boston/Kōln 2001 - 06 II 188 - 192.

Kaegi, E. W.: Heraclius, Emperor of Byzantium, Cambridge 2003.

Kister, M. J.: «The Campaign of Ḥulubān», Le Muséon 66 (1953) 275 - 284.

Krenkow, F. «The two earliest books on Arabian Folklore», Islamic Culture 2 (1928) 55 - 89, 204 - 236.

Mad'aj M. Al - Mad'aj, A.: The Yemen in Early Islam 9 -=مدعج 2337630 - 847. A Political History, London 1988.

de Maigret, A.: Arabia Felix. An Exploration of the Archaeological History of Yemen, London 2002.

Nawas, S.: «People of the thicket», Encyclopaedia of Islam ed. J. D. McAuliffe Leiden/Boston/Köln 2001 - 06 IV:53 - 55.

Nebes, N.: «The Martyrs of Najrān and the End of the H2imyar: On the Political History of South Arabia in the Early Sixth Century», The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'a6nic Milieu ed. by A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx, Leiden/Boston 2010 pp. 27 - 59.

Nicolle, D.: Yarmuk AD 636. The Muslim Conquest of Syria, Oxford 1994.

Nöldeke, Th., Geschichte des Qorāns Erster Teil: Über den Ursprung des Qora6ns. 2 Aufl., Leipzig 1909, repr. Hildesheim 1961.

Pourshariati, P.: Decline and fall of the Sasanian Empire. The Sasanian - Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran, London/New York 2008.

Rippin, A.: «Asbāb an - nuzūl in Qur'ānic Exegesis», Bulletin of the School of Oriental and African Studies 51 (1988) 1 - 20.

Rippin, A.»Occasions of Revelation» Encyclopaedia of Islam ed. J. D. McAuliffe Leiden/Boston/Köln 2001 - 06 III 569 - 573.

Retsö, J.: «In the Shade of Ḥimyar and Sasan. The political History of Pre - Islamic Arabia According to the 'ayyām al ʿarab Literature», Arabia 2 (2004) 111 - 118.

Retsö, J.: «Wahb b. Munabbih, the Kitāb at - tīgān and the History of Yemen», Arabia 3 (2005 - 2006) 227 - 236).

Robin, Chr. J.: «Joseph, dernier roi de Ḥimyar (de 522 à 525, ou une des années suivantes)», Jerusalem Studies in Arabic and Islam 34 (2008) 1 - 124.

Robin, Chr. J.: «Le judaïsme de Ḥimyar», Arabia 1 (2003) 97 - 172.

Rotter, G.: Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680 - 692, Wiesbaden 1982.

Rubin, U.: «Abū Lahab and sura CXI», Bulletin of the School of Oriental and African Studies 42 (1979) 13 - 28.

Shahid, I.: Byzantium I = Byzantium and the Arabs in the fourth century, Washington D.C. 1989.

Shahid, I.: Byzantium II = Byzantium and the Arabs in the sixth century, Washington D.C. 1995 364 - 372.

Shahid, I.: «The Kebra nagast in the Light of Recent Research», Le Muséon 89 (1976) 133 - 178.

Tottoli, R.: «Ad», Encyclopaedia of Islam ed. J. D. McAuliffe Leiden/Boston/ Kōln 2001 - 06 I:21 - 22.

Wansborough, J.: Quranic Studies, London 1977 1 - 52.

لعبة المَيسِر وبعض نظائرها الحديثة ـ ألفريد بيستون

Beeston, A. F. L. (1975). The Game of maysir and some Modern Parallels. Arabian Studies, 2, pp. 1 - 6.

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]. ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ... إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: 90 ـ 91].

يشرح المفسرون المَيْسِر بوصفه اسماً يرادف القِمار. وفضلاً عن ذلك، فقد رأى بعض الفقهاء في كراهية الميسِر شمولاً يغطي جميع الألعاب التي تنطوي على عنصر الحظ، بما في ذلك النَّرْد وحتى الشطرنج (ربما بقصد جميع الألعاب التي تتحدد حركة اللاعب فيها وفقاً لقطعة النرد التي يرميها). يبدو أنه توجد شواهد على أن هذا التعميم للمصطلح ـ بوصفه شاملاً لجميع ألعاب الحظ ـ كان معروفاً في الجاهلية، فقد قال الشَّنْفَرَة طريدُ جِناياتٍ تياسَرْنَ لحمَه عقيرَتُه لأيِّها حُمَّ أوّلُ، ولا بد أنه كان يتصور نوعاً من الميسر يأخذ فيه الفائز كل شيء، وليس المقصود عملية التقسيم الموصوفة أدناه، والتي تعد شكلاً عالي التخصص من الميسر. ويمكن الوصول إلى الاستنتاج ذاته من خلال التعبير الوارد في أساس البلاغة للزمخشري واقتبسه أنطون هابر (Anton Huber) في كتابه (Über das Meisir genannte Spiel (Inaug. - Diss., Leipzig 1883, p. 20.)، والذي ينص على ما يلي: «تَياسَرَتِ الأهْواءُ قَلْبَهُ»، وكذلك: «أطْعَانٍ تَياسَرنَ قَلْبَهُ»[1].

(1) [الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، 2/ 390 ـ المترجم]

لكن توجد أيضاً تلميحات في الشعر المبكر تشير إلى شكل خاص جداً من الميسر، ويكرِّس اللغويون المسلمون اللاحقون اهتماماً كبيراً بها، إلى درجة تترك انطباعاً عند القارئ عنهم بأنهم يرون كل الإشارات [القرآنية] إلى الميسر بمعنى لعبة محددة. فالزمخشري في «الكَشّاف» مثلاً، مع أنه يبتدئ بشرح الكلمة باعتبارها اسماً يعني «القِمار»، يشرع على الفور في وصف أحد أنواعه[1]. وتفاصيل الأوصاف المتاحة مربكة ومبهمة، ولا يسع المرء إلا أن يتعاطف مع ريسكه (Reiske)، الذي اعترف بعجزه عن إخراج أي صورة متسقة منها، ومع أن هابر بدأ دراسته آملاً بإنجازٍ يفوق ما فعله ريسكه، وذلك بفضل عدد من الشواهد التي لم تتوفر لريسكه، فإنه يترك القارئ في نهاية الأمر مع شعور [بالخيبة] لا يسع المرء معه سوى الإقرار بوجود عدد من الأنواع المختلفة للميسر. إنني (وكما يغلب على بحوث المسلمين القدماء عن الجاهلية) أميل إلى الاعتقاد أن اللغويين كانوا يحللون معلومات أصيلة في ذاتها، ولكنها غير كافية من حيث المبدأ لبناء أي تصور متكامل، وقد سدّوا هذا النقص من خلال فرضياتهم التي تناسب ما يتوفر من معلومات.

ومع ذلك توجد بعض الخصائص الأساسية المشتركة بين جميع الروايات: فمِن المتفق عليه عموماً أن المَيسِر بمفهومه المحدود هو إجراء تُخَصَّص من خلاله حصص من لحم الناقة المذبوحة للمشاركين في اللعبة، وأن عدد اللاعبين في العادة سبعة، وأن العملية تتضمن خضّ نِصال أسهم غير مصقولة وخالية من الريش (أقداح أو مَغالِق) في كومة ملابس تسمى «رِبابَة»[2]، ويستخرجها عشوائياً شخص محايد [ويضعونها بين يدي عَدْل] يدعى «حُرْضَة»[3] (مع إجراءات تفصيلية ضد الغش)، وأنهم كانوا - وهو الأمر الأغرب - يعطون تلك الأنصباء إلى الفقراء ولا يأكلون منها. تُظهِر هذه الميزة الأخيرة أن غرض الميسر لم يكن مكسباً مادياً وإنما كان غرضه الفخر بالصَّدَقَة، فكانت قضية تنافسية تسعى إلى التفاخر. تشير معظم التلميحات الشعرية عن اللعبة

(1) [انظر تفسير الزمخشري، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، 1/ 261 - المترجم]

(2) [جاء في المحبر «فتنشد مجموعة في قطعة جلد تسمي الربابة» - المترجم]

(3) [في الأصل «حَرَدَه» وهو خطأ طباعي، انظر: ابن حبيب، المحبر، تحقيق: إيلزة ليختن شتيتر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ص 333 - المترجم]

إلى أن المشاركة فيها كانت أحد جوانب تلك الفضيلة الأساسية للزعيم البدوي، وهي إكرام الفقير. من ناحية أخرى، ثمة روايات تشير إلى أن بعض الأسهم كانت «خاسرة»، وأن المشاركين الذين تقع من اختيارهم عليهم دفع ثمن الحيوان كاملاً[1]. وبالتالي فإن لم يكن هناك مكسب مادي للفائز، فقد كانت هناك خسارة مادية بانتظار الخاسر. ويظهر في إحدى الروايات اللافتة (Huber, p. 51) أن اللاعبين يصرخون بحماسة أثناء عملية خَضّ الأقداح ويردد كل منهم عن قدحه عبارة «رابحٌ غير خاسر»[2].

من الواضح أنهم كانوا يميزون الأقداح كلًّا على حده. تقول بعض الروايات إنها مُيِّزَت بعلامة أو أكثر للدلالة على حجم حصة اللحم التي يجري حولها القمار، وجميع الروايات تتضمن شيئاً ما من قبيل أن لكل قدح اسماً يخصه، قوائم التسميات هذه ليست واضحة تماماً، ولكن بعضها يتعلق بوضوح بحجم الأنصباء: «الفَـذّ» للنصيب الأصغر، «التوأم» للنصيب المضاعف، «المُعَلَّى» سبعة أضعاف. تجعلنا هذه الأمور نتحير من عبارة [الشاعر] لَبيد في معلقته «[وَجزَورِ أيسَارٍ دَعَوْتُ لحتفِها... بِمَغَالِقٍ] مُتَشَابِهٍ أجسامُـها». ربما يشير [لَبيد] إلى حقيقة أنه على الرغم من الشقوق أو العلامات المميزة الأخرى، يجب أن تكون الأعواد متطابقة في الحجم والوزن، لتجنب الغش. ويشير هابر (Huber, pp. 27 - 30) إلى أنهم كانوا يصنعونها من نوع محدد من الخشب، من أشجار «النبع» الرزينة، وأنهم كانوا يأمرون الحرضة أن يلفّ يده بقطعة قماش لئلا يميّز الشقوق التي عليها من خلال اللمس [لكيلا يجد مسّ قدح يكون له في صاحبه هوى].

وعلى كل حال، فإن ما أود أن ألفت الانتباه إليه هنا بشكل خاص، هو أن ثمة روايتين زودنا بهما رحالة القرن العشرين في جنوب الجزيرة العربية، وكل واحدة منهما مذهلة في حد ذاتها، ومن الواضح أن لهما علاقة بلعبة الميسر القديمة. المسألة الرئيسة التي يختلفون فيها عن أوصاف اللعبة القديمة، هي أن ما يُربَح من اللحم يستهلكه المشاركون. ولكن من ناحية أخرى، فإن الإجراءات المعتمدة لها شبه مذهل

(1) [«من خرج له قدح مما لا نصيب له لم يأخذ شيئا وغرم ثمن الجزور كله» الزمخشري، المرجع السابق ـ المترجم]
(2) [في الأصل «41» وهو خطأ طباعي، فالعبارة في صفحة «51» من الكتاب المذكور. أما عبارة «رابحٌ غير خاسر» فهي ترجمتنا لعبارة «to win and not to lose» ولم نجد أصلها ـ المترجم]

بالميسر القديم، وقد تساعدنا [هذه الممارسة الحديثة] في فهم [الممارسة] القديمة بشكل أفضل قليلاً.

الرواية الأولى قدمها برترام توماس (Bertram Thomas) في كتابه «العربية السعيدة» (Arabia Felix, 1932, pp. 205 - 6):

«وفي الحال أصبح هنالك خمسة أكوام من اللحم موضوعة على الرمل، وكل كومة منها تخص واحدة من الجماعات الخمس التي تشكل قافلتي، وهنا انطلقت صيحة فرح تعلن عن توزيع الأنصبة ـ وهذه هي الطريقة التي درج على استعمالها سكان الصحراء. وهنا وقف خمسة مندوبين، مندوب عن كل جماعة، وجرى إحضار غطاء رأس، ووضع كل مندوب طلقة ذخيرة في غطاء الرأس هذا، وأُمسِكَ بأطراف أغطية الرأس الأربعة وخضّت هذه المحتويات، واستُدعِيَ أحد الواقفين ليمسك بطلقة من الطلقات، ثم فُتِحَ بعد ذلك غطاء الرأس، وترتب على ذلك أن يكون صاحب الطلقة المستخرجة هو صاحب الخيار الأول من بين أكوام اللحوم. وتكررت هذه العملية، وكانت تُسحب طلقة من الطلقات المُعلَّمة، وبانتهاء المندوب الرابع من الاختيار يكون قد وُزِّعَ لحم الناقة»[1].

طلقات الذخيرة هنا هي البديل الحديث لأعواد الأسهم القديمة، على الرغم من تمييزها تبعاً للمشاركين لا الحصص. غطاء الرأس هو «**الرِّبابَة**» القديمة، و«أحد الواقفين» يناظر «**الحُرضَة**» وكان يتعين عليه أن يتحسس [بيده] خلال قماش سميك أثناء السحب، حتى لا يتمكن من اكتشاف علامات الذخيرة، كما في اللعبة القديمة. إن حقيقة كون السَّحْب لا يحدد حصة الفرد، وإنما يحدد ترتيب الفرد الذي يؤذَن له باختيار حصته، قد يلقي الضوء على عبارة لا يقدم لها هابر (Huber pp. 25, 42) تفسيراً مُرضياً حقاً: يقول شيخ قبيلة قدَّم جملاً في وليمة: «**أُخيّر أصحابي**»[2] أي عن طريق أسهم الميسر (على الرغم من الاتفاق على *إمكانية* تفسير ذلك بمعنى أنه امتنع عن الوليمة التي قدمها إلى الآخرين).

(1) بترجمة د. صبري محمد حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2018، ص 265. [مع بعض التصويبات].
(2) العبارة في الأصل بالعربية، لكنها غير واردة في المصدر المشار إليه عند Huber.

ولدينا رواية أخرى قدمها ولفرد ثيسيجر (Wilfred Thesiger) في كتابه «الرمال العربية» (Arabian Sands, 1959, p. 71 and Penguin ed., 1964, p. 85) واصفاً ما حدث عندما اصطاد أحد الأفراد وعلاً:

فُرِّق اللحم المطبوخ، ثم قسمه «سلطان» إلى سبعة أجزاء متساوية. أخذ «الطمطائم» (Tamtaim) سبعة أغصان وسمَّى كل غصنٍ منها على اسم واحد منا. أدار «مُسَلِّم» ظهرهُ ثم وضع غصناً على كومة اللحم قائلاً: «هذا لأجل أحسن الرجال». فوقعت هذه القرعة على «بن تركيا»، فوضع غصناً آخر وقال: «وهذا لأخس الرجال». كان من نصيب «مبخوت»، وهذا ليس عدلاً. «هذا نصيب الرجل الذي لن يستيقظ في الصباح». لقد كان ذلك نصيبي المُستَحَقّ، حسبما نبّهتني الضحكات، لكن الضحك تضاعف عندما نادى مُسَلِّم قائلاً: «هذا للرجل الذي يضايق الفتيات»، وأخذ الطمطائم اللحم الذي جاء من نصيبه. ابتسم بن عنوف (Anauf) للرجل المسن وقال: «من الواضح يا عم أنه سيكون لك ابن آخر العام المقبل». واصل مُسَلِّم فعل ذلك حتى حصل كل منا على نصيبه من اللحم. هناك دائماً مشكلة إذا لم تُقَسَّم اللحوم بالقرعة. أحدهم قال على الفور إنه حصل على أكثر من نصيبه، فسَلَّم قطعة من اللحم إلى شخص آخر. ثمة الكثير من الجدل والحلفان بالله، مع إصرار الجميع على أنه أُعطي الكثير، ويترتب على ذلك في النهاية مأزق لا يمكن تسويته إلا عن طريق القرعة على اللحم ـ تماماً كما كان ينبغي في المقام الأول. ولم أسمع قطّ عن رجل تذمّر لأنه حصل على أقل من نصيبه. مثل هذا السلوك لا يمكن تصوره بالنسبة إلى البدو، لأنهم حريصون على عدم الظهور بمظهر الجشع.

من الغريب، ولعله صدفة، أن يكون عدد المشاركين في هذه المناسبة سبعة كما في الروايات التراثية. والحال في رواية توماس أنهم «سمّوا» الأغصان للمشاركين قبل عملية التوزيع العشوائي. ضُمِن التوزيع العشوائي من واقع أن مُسَلِّم لم يكن يعرف هوية صاحب الغصن الذي كان يضعه على كل قطعة من اللحم، لأنه كان قد أدار ظهره خلال «تسمية» الأغصان. لكن رواية ثيسيجر تضفي بُعداً آخر على ذلك، هو أن إجراء توزيع اللحم بالقرعة مصحوب بلعبة أخرى «جانبية»، وهذه ذاتها طبيعة اللعبة التي

غالباً ما تُلعَب في إنجلترا خلال عيد الميلاد، يؤتى بعملة فضية صغيرة وبعض الحلي الصغيرة (كُشْتِبَان مصغَّر، حذاء مصغر، إلخ)، فتُخلَط في حلوى عيد الميلاد قبل طهيها، وعندما تُقَدَّم الحلوى يعم جو من الضحك والمرح والبهجة نتيجة [طرافة ما يحدث] من وقوع تلك المقتنيات ضمن حصة كل فرد من حلوى البودنج. إن جهلَ مسلِّم بهوية صاحب كل غصن يعني أن الألقاب التي يطلقها مزاحاً ـ وكذا حصص اللحم ـ كانت عشوائية، تماماً مثل الحُليّ في حلوى عيد الميلاد، والنتيجة [في الحالتين] مماثلة، لقد أضفتْ الألقاب المازحة على عملية توزيع اللحم جوّاً إضافياً من الدعابة والمرح والإثارة، حسب تعليقات ثيسيجر.

إن الميسر الموصوف من قِبل اللغويين العرب، والذي لم تكن الحصة فيه من اللحم نفسه، بل بالهيبة المُتنازل عنها. لا يمكن لعبها إلا في التجمعات القبلية الكبيرة التي يحضرها كل من الزعماء الأرستقراطيين وأعضاء القبائل الأدنى بوصفهم متلقين للمكافأة، وليست بين رحّالة الصحراء من النوع الذي وصفه توماس وثيسيجر. لكن إصرارهم على حقيقة أن بعض طرق توزيع اللحم العشوائية كانت هي القاعدة في المجتمع الصحراوي، يشير إلى أن هذا المعيار كان بمثابة البنية التحتية السلوكية التي بُني عليها رمزٌ أكثر تفصيلاً للميسر ومفاخرته. إن الإشارات القديمة إلى الميسر ترد غالباً ضمن أبيات يتفاخر فيها الشاعر بالسخاء المضاعف (مما أدى بالعلماء اللاحقين إلى اعتبار مفاخرة الميسر هي الشكل الوحيد للميسر)، قد تُعزى [تلك الإشارات] إلى حقيقة أن توزيع اللحوم بالقرعة كان جزءاً من السلوك اليومي العادي الذي لم يخطر ببالهم قطّ أنه يستحق الإشارة إليه، فلا يمكنهم تصور غيره. كانت اللعبة الأكثر تفصيلاً (والأقل تكراراً) [من الميسر] هي فقط التي تستحق الملاحظة [بحسب تصور القدماء].

ومع ذلك يظل الإنكار القرآني للميسر محيراً. ويبدو من المستبعد أن الممارسات البريئة التي وصفها توماس وثيسيجر عن توزيع اللحوم بشكل عادل قد تستحق الإنكار [من القرآن]، ومن الواضح أن الذين يمارسونها لم يشعروا بأنهم يسيئون للإسلام. أما بالنسبة إلى الميسر المرتبط بالفخر، والذي يؤدي إلى إطعام الفقراء (وهو فضيلة إسلامية كاملة)، ربما يفترض المرء للوهلة الأولى أنه يستحق الثناء، وثمة العديد من

الاحتمالات التي قد يضعها المرء في الحسبان عند البحث عن حل لهذا اللغز، أحدها أن القرآن ربما كان يشير إلى «الميسر» بالمعنى الأعم ـ وهناك بعض أشكال الميسر التي لا شك أنها تشيع «الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء» ـ بدلاً من الوسائل البدوية لتوزيع اللحوم، والتي تهدف إلى تجنب العداوة والبغضاء تحديداً، أو إلى نوع الميسر الذي وصفه اللغويون، والذي أدى إلى «إطعام الفقراء».

وأيُّما فرد منّا يقرأ تفاسير العرب في القرون الوسطى سرعان ما يدرك أن المفسرين يقحمون أحياناً بعض الإضافات، إما لاستعراض سعة الاطلاع أو لدعم المعلومات، حتى لو كانت إضافاتهم غير ذات صلة بالفقرة التي يعلقون عليها. الاحتمال الآخر هو أن الروح التنافسية التي تعززها مفاخرة الميسر ربما كانت تميل إلى إبراز الخصومات القبلية والتي كان الإسلام يهدف إلى القضاء عليها. والاحتمال الثالث أنه من الممكن جداً أنه في عصور الجاهلية كان أي شكل من أشكال القرعة مرتبط باستدعاء الآلهة الوثنية، كما هو الحال بالتأكيد بشأن الأزلام، والتي استنكرها [القرآن] جنباً إلى جنب مع الميسر في سورة المائدة، لأنها كانت تُستخدم للعَرَافة. مع أنني أعترف بأن هذا الاقتراح الثالث يجعل من الصعب إلى حد ما تفسير ذِكر «الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ» خصوصاً، في الآية التالية، على أنهما يسببان العداء والكراهية.

تعقيب المترجم ـ محمد عطبوش

وضع بيستون يده، من خلال هذه المقالة، على جانب مهم من الممارسات المرتبطة بطقوس زيارات الأولياء اليمن المعاصر، وهو لَعِب القمار. فمن خلال الشهادات التي جمعتها في 2021 من كبار السن الذين شهدوا تلك الزيارات في محافظة أبين (زيارة الشيخ عبد الله ـ قرب زنجبار) وفي مدينة عدن (زيارة الهاشمي) وفي عدن الصغرى (زيارة السيد يونس) وفي محافظة لحج (زيارة سُفيان)، أكد الرواة وجود «**اليانصيب**» أو كما يطلق عليهم في عدن الصغرى «**المجاولين**» (والواحد منهم: **مْجاوِل**[1]) وهو

(1) تبدو تسمية قديمة للغاية، فقد جاء في الشعر العربي: «كَانَ سَهْمُ النِّسَاءِ سَهْمَ جِيَاءٍ وَأَجَلْنَا عَلَى الرِّجَالِ الْقِدَاحَا»، وقال ابن مقبل العَجلاني التميمي: «هُمُ الْخَضَارِمُ وَالأَيْسَارُ إِنْ نُدِبُوا فَلَا تُجِيلُ قِدَاحًا رَاحَتَا بَشَرِ». قال أبو عبيدة: «الْمُجَالُ مِنَ الْقِدَاحِ: الْمُحَرَّكُ الْمُدَارُ فِي الْوِعَاءِ قَبْلَ الِاسْتِقْسَامِ بِهِ»، وجاء ذكر

صاحب طاولة القِمار، ويوجدون ضمن الأسواق التي تتشكل بالتزامن مع مواسم زيارة الأولياء. هذه الملاحظة لم أجدها في أي مقالة أجنبية وثقت لفعاليات الزيارات[1]، ربما لهامشيتها. لقد تحدث روبرت سيرجنت عن ممارسة القرعة (الرَّوْع) قبل طقوس الصيد المقدس في حضرموت، وذكر مثلاً شعبياً يقول: «إذا ضَرَبْتَ الجُ-لّ إشتَلّ» (إذ ضَرَبْت القُرعة انهض)[2]، وكذلك تحدث عن تقسيم اللحم بقواعد معقدة في مقالته عن زيارة قبر النبي هود في حضرموت فقال:

«عند دخول الغرفة التي بها القبر [قبر هود]، لمس الزوّار أركان القبر الأربعة وطافوا حوله عكس اتجاه عقارب الساعة. وذُبح رأس [ماعز] وأُشعلت النيران، وعندما علا لهيبها أُضيفت إليها الحجارة وبدأ شيّ اللّحم فوقها. ويقسّم اللّحم أدرى الرجال بقواعد التقسيم المعقدة، ويستعمل لذلك سعفات نخيل مع عقدة صغيرة في كلّ منها لتمييز حصة كل فرد، ولكن يبقى سهم واحد [لأي شخص] غريب، فإذا لم يظهر أحد [لأخذه]، فإنّه يعطيه لأول شخص يلتقي به في الطريق»[3].

لم يتحدث سيرجنت عن عملية اقتراع أو قِمار تتم عند تقسيم اللحم في حضرموت، ولكن إشارته إلى قواعد التقسيم المعقدة (complicated rules for sharing) ربما تناظر عملية اقتراع منسية، لا سيما أن تقسيم اللحم بالقرعة كان هو القاعدة العامة في وسط الجزيرة العربية، بحسب شهادات توماس وثيسيجر آنفة الذِّكر. قد تكون طاولات القمار المرتبطة بالزيارات من ذكرى ممارسة الميسر باللحم، ولكنها تحولت إلى ممارسة تجارية يتبارى زبائنها على منتجات حديثة.

«المُجيل» في شعر الكميت: فَمَهْلًا يَا قُضَاعَةُ، لَا تَكُونِي كَقِدْحٍ خَرَّ بَيْنَ يَدَيْ مُجِيلِ. ـ معجم الدوحة التاريخي، مادة جول.

(1) أشار أحمد الجبلي إلى «ألعاب اليانصيب» في الزيارات (أحمد الجبلي، قاموس العرف القبلي، صنعاء، المعهد الأمريكي للدراسات اليمنية، 3/ 388).

(2) Serjeant, R. B. (1976). South Arabian Hunt. Luzac. pp. 14, 54, 56, 60. [نقلًا عن مخطوط «الأمثال والأقوال الحضرمية» للقعيطي، محفوظ في الجامعة العثمانية ـ حيدرآباد]

(3) Serjeant, R. B. (1954). «Hud and other pre - islamic Prophets of Hadramawt», Le Muséon, LXVII (1954), pp. 168 - 169.

أما الاستنكار القرآني للميسر مع ما يَظهرُ فيه من فضيلة تستحق الثناء، فربما يمكننا تفسيره من واقع كراهية الإسلام لفكرة الاقتراع العشوائي بحد ذاتها، فالقرعة تنطوي على نفس المبدأ الذي تطورت منه جميع أساليب العرافة في العالم القديم وعند كل الشعوب تقريباً، وهي استخلاص دلالات محددة من أثر ناتج عن عملية عشوائية، ويقوم بذلك في العادة كهنة محترفون. يبدو أن الإسلام قد لاحظ هذه العلاقة الوطيدة بين قرعة اللحم وأساليب الكهان في استنطاق الوحي، فاستنكر هذه الممارسة بالتبعية، وبالتالي فإن إلحاقَ الفقهاء لجميع الألعاب التي تنطوي على عنصر الحظ بالميسر، ينطلق من مبدأ إسلامي متسق تماماً مع دوافعه الأولى.

النّسيء في القرآن والنّقش السبئي CIH 547 ـ فرانسوا دو بلوا

de Blois, F. (2004). Qur'ān 9:37 and CIH 547. Proceedings of the Seminar for Arabian Studies, 34, 101 - 104.

تنص السورة التاسعة من القرآن، سورة التوبة الآية 36، على ما يلي: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَات وَالأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾، وتضيف الآية التالية: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُ عَاماً وَيُحَرِّمُونَهُ عَاماً لِّيُوَاطِؤُواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ﴾.

وتجمع تفاسير المسلمين التقليدية على أن الأشهر الأربعة المقدسة أو الحُرُم هي رجب، ثم الأشهر الثلاثة المتعلقة بالحج، ذو الحجة وذو القعدة ومحرّم، وأن العرب كانت تحرم الحرب والغزو خلال هذه الأشهر، وأن الآية 37 موجهة ضد بعض الكفار الذين غيروا ترتيب الأشهر الحُرُم (أو المقدسة) وغير الحُرُم (أو الدنسة) وبذلك فقد «أحلوا ما حَرَّمَ اللّه»، وهذا العمل الممنوع يسمى «النَسيء» (التأجيل).

ومع ذلك، ثمة خلاف حول ما ينطوي عليه هذا الفعل الممنوع في الواقع، وما الذي أُجِّلَ بالضبط، ولماذا. إذا نظرنا إلى تفسير الطبري لآية سورة التوبة 37، يمكننا أن نجد حوالي عشرة تفسيرات مختلفة، وتقع في فئتين واضحتين (ملخصة جيداً في Moberg 1931). تكرِّر مجموعة [من هذه التفسيرات] في الواقع ما ورد في الآيتين القرآنيتين، أي أن النسيء يعني تغيير توزيع الأشهر الحُرُم وغير الحُرُم في سنة معينة. ويضيف علماء آخرون أنه في بعض السنين، جُرِّدَ شهر أو أكثر من الأشهر الحُرُم عادة من طابعها المقدس (أي سُمح للرجال بخوض الحرب فيها)، وأنه في العام التالي عُوِّضَت من خلال إيجاد أكثر من أربعة أشهر حُرُم، وهذا هو المقصود بقول الآية: «يُحِلُّونَهُ عَاماً وَيُحَرِّمُونَهُ عَاماً لِّيُوَاطِؤُواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللّه». في حين تذهب المجموعة الأخرى من التفسيرات إلى خطوة

أبعد، حيث يقولون إن العرب القدماء كان لديهم في العادة اثنا عشر شهراً في السنة، لكنهم أدخلوا في سنين معينة الشهر الثالث عشر. هذا هو المقصود بالنسيء: إدخال شهر إضافي، يعني تأجيل الشهر الذي يكون تالياً في العادة.

وعلى الرغم من أن هذه التقاليد قد صيغت بلغة حديث [نبوي]، فإن ما يصفونه هو ظاهرة معروفة في جميع التقاويم القمرية في الشرق الأدنى والعالم بأسره (باستثناء التقويم الإسلامي فقط)، أي إن التناقض بين الشهور الاثني عشر القمرية والسنة الشمسية يُعَوَّض بالتقريب الدوري للشهر الثالث عشر. يسمى هذا الإجراء في الأدبيات العلمية العربية [سنة] «كَبيسة»، وهي كلمة مستعارة من الآرامية. وهكذا فإن المجموعة الثانية من الآراء التي استشهد بها الطبري في الواقع تقول إن النسيء هي الكلمة العربية القديمة لما يسميه الفلكيون [القدماء] سنة كبيسة، في حين أن المجموعة الأولى لا تقول شيئاً عن التلاعب بالتقويم، بل تتحدث فقط عن إعادة توزيع الأشهر الحُرُم وغير الحُرُم خلال سنة ما. على الرغم من أن التفسير غير المتعلق بالتقويم يبدو ملائماً أكثر مع صيغة القرآن، فإن الإخباريين والفلكيين المسلمين أيدوا بشكل أساس وجهة النظر القائلة بأن النسيء له علاقة بإقحام [شهر إضافي]، وأقدم مؤلف فَعَل ذلك قبل الطبري هو كاتب غزير الإنتاج في علم التنجيم والعلوم الزائفة الأخرى، يدعى أبا معشر البَلْخي في كتابه (الألوف). لقد ضاع هذا العمل! ولكن ما قاله فيه عن التقويم العربي القديم اقتُبِسَ من قبل فلكي من القرن الثاني عشر، يدعى أبا محمد عبد الجبّار بن عبد الجبّار الخَرَقي الثابتي، وذلك في كتابه «كتاب مُنتهى الإدراك في تقاسيم الأفلاك»[1]. وبحسب رواية هذا الكتاب، فإن العرب قد استعاروا ممارسة إقحام الشهر الإضافي من اليهود، لكنهم لم يفهموها بشكل صحيح. فبينما يضيف اليهود الشهر الثالث عشر كل سنتين أو ثلاث سنوات على أساس الدورة الميتونية[2]، فقد أضاف العرب شهراً إضافياً كل

(1) حرَّر محمود أفندي (Mahmoud Effendi 1858: 168 ـ 178) القسم ذا الصلة من هذا العمل الذي لم يُنشر بعد. من الواضح أن أبا معشر هو المصدر غير المصرح به عند البيروني (Sachau (ed.) 1878: 12 ـ 11) عندما وصف إقحام العرب القدماء للشهور.

(2) [الدورة الميتونية هي دورة من 19 عاماً تنسّق بين الدورتين الشمسية والقمرية، وسميت نسبة إلى الفلكي اليوناني ميتون، الذي اقترحها عام 432 ق.م. ـ المترجم].

سنتين على وجه التحديد، مما أدى إلى أن شهورهم لم تتناسب مع الفصول. ويقدم أبو معشر بعد ذلك سرداً محيراً للغاية عن كيفية إقحام الشهر الإضافي في كل مرة في وقت مختلف من السنة، وكيف غُيِّرت أسماء الأشهر (أي أُجِّلَت)، بحيث يكون لكل شهر اسمان فعلياً، الاسم الحقيقي واسمه الذي اكتسبه بعد الإزاحة. وقد استمرت هذه الفوضى حتى عهد [النبي] محمد الذي ألغى الإقحام نهائياً. هذه القصة - كمعظم ما كتبه أبو معشر - تعكس أجندة شعوبية واضحة: [مفادها] أن العرب القدماء كانوا حمقى، ولا يعرفون كيفية استخدام التقويم بشكل صحيح. وبصرف النظر عن كل ذلك، فإن كون هذه الأوصاف التفصيلية لأعمال التقويم العربي القديم موجودة فقط عند علماء [الفلك] والعلماء الزائفين وليس في الكتابات المتخصصة عن أخبار العرب، لا تترك أي شك في أنها من اختراع الفلكيين في محاولة لفهم الآيات القرآنية المذكورة، وليس لها أي قيمة مستقلة كمعلومات إخبارية.

أما حديثاً، فقد نوقشت مسألة النسيء من قبل العالم الإسكندنافي الشهير موبيرج (Moberg) في كتابه الصادر عام 1931 «nasī'» ضمن «der islāmischen Tradition»، وقد تلخصت نتائجه في مقالته التي عنوانها «nasī'» والمنشورة في أول طبعة من موسوعة الإسلام، ثم أعيد نشرها (مع بعض التعديلات) في الطبعة الثانية (Moberg 1992)، مستعيناً بتلميح أبي معشر، ولم يكتفِ موبيرج بالقول إن العرب قد استعاروا الإقحام من اليهود، بل قال أيضاً إن كلمة «نسيء» ليس لها في الواقع أي علاقة بالفعل العربي «نَساء» (تأجيل)، وإنما هي لفظ مستعار عن اللغة العبرية nāśī (أمير)، وهو لقب لشخصية دينية يهودية من الفترة التلمودية، كان مسؤولاً عن عدة أمور بينها الإدخال الصحيح للأشهر الكبيسة في التقويم الديني اليهودي. تتضح هشاشة هذا البناء من واقع أن الكلمة العبرية الواردة في الكتاب المقدس بمعنى «زعيم قبلي»، ترد بصيغة nśy' بحرف الشين (S^2)، وبالتالي لا يمكن أن تكون مصدراً للصيغة العربية التي بحرف السين (s).

وبحسب علمي، لم يلاحظ المتخصصون في الدراسات الإسلامية إمكانية العثور على مثيل مذهل جداً للنسيء القرآني، ليس في التلمود أو الكتابات اليهودية الأخرى، بل في نقش قديم من اليمن، نشره هاليفي (Halévy) في سبعينيات القرن التاسع عشر.

لقد ناقشتُ هذه المسألة بإيجاز قبل بضع سنوات في مقال بعنون «ta'rīkh» في موسوعة الإسلام الجديدة (de Blois 1998)، وأود أن أعود إليه الآن بمزيد من التفصيل. النقش المعروف باسم CIH 547، من الهَرَم، أعاد روبان نشره (Robin1992: 74 ـ 76) برمز «Haram 10»، مع بعض التعديلات المقبولة على قراءة هاليفي، وهذه [القراءة المختلفة] موضحة هنا بين قوسين، بين سطور حروف النقش المنقولة فيما يلي. يبدو أن النصب الأصلي قد ضاع مع الأسف، لذلك تظل قراءة بعض المواضع افتراضية. ينتمي [النقش] إلى المجموعة الأخيرة من مجموعتي النقوش الاثنتين [القادمة] من ذلك الموقع [الأثري]، وهي المجموعة التي يعود تاريخها إلى ما بين 200 قبل الميلاد و100 بعد الميلاد، وهو نقش توبة يقدم فيه أبناء عشيرتين اعتذارهم للإله «حلفان» عن إهمالهم في أداء عمل طقسي يسمى «مطرد» والذي اقترح بيستون ترجمته بمعنى (صيد طقسي) (Beeston 1948: 192 ـ 193). هذا التفسير ممكن طبعاً، ولكنه غير مؤكد، وأنا أفضّل ترك [هذه] الكلمة السبئية دون ترجمة، لأن طبيعة الطقوس ليست هي القضية هنا[1]. وهنا ترجمة النقش:

(1) للمزيد عن الحقل الدلالي للجذر «طرد» في العربية الجنوبية، انظر: Müller 2002: 8 ـ 9.

CIH 547

1. ...]ل / امرم / واهل / عثتر / (اهل امرم)
2. ...] (خ)ب(و) / وفتتر / لحلفن (/) (تنشهـــو)
3. هن / ل / هوليهو / مطرد
4. هو / بذموصهم / ذ / ذلعد
5. و / ليثل / يضر / حضرمتم /
6. وحجو / تسموي / بيثل / و
7. تسلو / مطردن / عد / ذعد
8. خر / [.]ل / هوليهمو / (ذ)ثعب (لـل) (مفجر)
9. ر / شرجيهمو / بذثان / وخر
10. لن / من / موم / قثلم / (و)بحـ (وبالم)
11. لم / ل / حذرن / من / مثل
12. ـه / الخر / وحلفن / ليثوبد
13. ـهمو / ثوب / يذهم / حرث / ثـ
14. خيتن / حين / تسعثذم / ذ
15. مثن / وكونت / نت / تشعثن / بـ
16. ـامر / حلفن

1. عشيرة امير وعشيرة عثتر
2. تعترف وتكفر إلى (الإله) حلفان
3. عن عدم ادائها (الطقس) مطرد
4. في (شهر) ذو موصب، عندما ارتحلوا
5. إلى يثل في حرب حضرموت،
6. وادوا الحج في (شهر) ذو سماوي في يثل
7. ونسئوا المطرد إلى (شهر) ذو عثتر.
8. قام بمنعهم مياههم
9. في قنواتهم في الربيع والخريف (= أواخر الصيف)
10. بسبب قلة المياه
11. فليحذروا من مثل ذلك
12. ثانية. وليعوضهم (الإله) حلفان
13. بعطاء يرضيهم
14. مقابل اعترافهم. تم في (شهر) ذو مذخد
15. عقد هذا الاعتراف
16. بامر (الإله) حلفان.

ومع وجود بعض الكلمات الغامضة، فإن المعنى العام للنقش واضح بما فيه الكفاية، حيث يعتذر أصحاب النقش عن عدم أداء طقوس المطرد في الوقت الصحيح، إذ كان يجب أن يتم الطقس في شهر ذو موصب، لكن القبائل المعنية كانت بعيدة في حرب ما، ولم يكونوا قادرين على أدائها في شهر ذو سماوي. سأفترض أن هذا هو الشهر التالي مباشرة، لأنهم كانوا مشغولين بطقوس الحج في يثل، ولم يتمكنوا من أداء ما عليهم تجاه الإله حلفان إلا في شهر ذو عثتر، بعبارة أخرى: لقد أجّلوا («نَسَأوا») الشعائر مدة شهرين، فغضب الإله من إهمالهم ومنع المطر عنهم خلال موسم الرياح الربيعية (الدِّثاء) الذي يوافق مارس وإبريل بحسب الهمداني، [وكذلك

منع المطر عنهم] أثناء الرياح الصيفية المتأخرة (الخَراف) الموافقة للفترة من يونيو إلى أغسطس حسبما ذكر هذا المؤلف التراثي اليمني. وبعد هذه المحنة، وربما في أعقاب محصولين فاشلين، دوّن رجال القبائل هذا النقش الاسترضائي، متعهدين بعدم تكرار خطئهم. كان هذا «في زمن ذو مخظد السابق»، ولا بد أنه كان قبل الوقت المتوقع للرياح الصيفية المتأخرة، ولنقل بعد أغسطس، ولكنه كان قبل [شهر] ذو موصب، ويوافق موعد استئناف طقوس المطرد، يعني ذلك أن الأشهر الأربعة المذكورة بالاسم في النقش تقع كلها في الخريف أو الشتاء. في التقويم السبئي المتأخر (الحميري) يتوافق شهر أغسطس اليولياني مع «ذو خَرافي» (شهر حصاد الصيف المتأخر)، ويتطابق أغسطس في معظمه مع الشهر القمري البابلي «أبو» (Abu). الشهر القمري التالي هو الشهر البابلي «إيلولو» (Elūlu)، وهو أحد الشهرين اللذين يمكن أن يتكررا في السنة الكبيسة. لذلك أقترحُ أن «ذو مخظد السابق» الذي أُرِّخَ نقشنا به، و«ذو مخظد الأخير» الضمني، يوافقان الشهرين البابليين إيلولو الأول وإيلولو الثاني من السنة الكبيسة.

هذا يعني أن تدوين النقش CIH 547 تم في سنة كبيسة. لكن «تأجيل» الطقوس التي يقدم المؤلفون اعتذارهم عنها ليس نتيجة الإقحام، فقد حدث ذلك قبل ستة أشهر على الأقل من الإقحام لأنهم كانوا بعيدين في قتال.

إن النقش قيد الدراسة بعيد عن القرآن زمنياً ومكانياً، ولكن من الواضح أن النصين يشيران إلى حالة مماثلة. في نقش هَرَم أجَّل رجال القبائل («نسأو») حدثاً طقسياً لمدة شهرين فعاقبهم الإله المعني بهذا الطقس المقدس، وفي القرآن يعبر الله عن رفضه الشديد للتأجيل (النسيء) الذي ينتج عنه اضطراب في الترتيب المسبق للأشهر الحُرُم وغير الحُرُم، وفي كلتا الوثيقتين يعتبر «النسيء» مصطلحاً فنياً دينياً يحدد الحوادث التعبدية في الوقت الخطأ من العام.

أود أن أؤكد هنا ـ وهذا إلى حدٍّ ما تعديلٌ على رأيي في مقالتي في موسوعة الإسلام (de Blois 1998) المذكورة أعلاه ـ أنه من المحتمل جداً أن يكون سكان وسط الجزيرة العربية، كغيرهم من الشعوب السامية القديمة، قد مارسوا الإقحام [للشهور] وأن الإسلام ألغى هذه الممارسة لاحقاً، ومن الممكن أيضاً أن يكون إقحام الشهر

الثالث عشر قد أخلّ بالترتيب الطبيعي للأشهر المقدسة وغير المقدسة، بمعنى أنه إذا أُدخِلَ الشهر الكبيس بعد أحد الأشهر المقدسة، فإن قدسية ذلك الشهر «تتأجل» إلى الشهر الكبيس. ومع ذلك فإنني ما زلت أصر على أن المعنى الأساسي لكلمة «نَسيء» العربية ليس «إقحام» بل «تأجيل»، وآية سورة التوبة 37 لا تهاجم الإقحام بشكل صريح، وإنما تستنكر إعادة ترتيب الأشهر الحُرُم وغير الحُرُم، ربما نتيجة الإقحام.

يتحدث النقش CIH 547 عن تأجيل حدثٍ تعبدي من شهره الصحيح إلى نقطة أخرى في التقويم، وعن رفض الإله الشديد لهذا التأجيل، ويتحدث عن أداء الحج إلى مكان محدد وفي وقت محدد من السنة، وهو في كلا الموضعين يسبق انتقادات النص القرآني، الأمر الذي يؤكد استمرارية الشعائر الدينية في الجزيرة العربية قبل وبعد الإسلام.

تعقيب المترجم:

ذكر المؤرخ اليمني (الجرموزي) المتوفى عام 1667 ما يشبه الإشارة إلى ممارسة النسيء، عندما استنكر على الباطنية «**المخالفة في العيدين والصيام بالتقديم فيهما والتأخير، كما اشتهر عنهم من الاعتلال بتوليد الأهلة**»[1]، ربما تحمل هذه العبارة إشارة إلى استمرار ممارسة النسيء في اليمن إلى أواسط القرن السابع عشر الميلادي على الأقل.

مراجع

Beeston A.F.L. 1948. The ritual hunt. A study in Old South Arabian religious practice. Le Museon 61: 183 - 196.

de Blois F. 1998. Ta'rīkh I. Pages 257 - 264 in Encyclopaedia of Islam. (New edition). x. Leiden: Brill.

(1) الجرموزي (2002). تحفة الأسماع والأبصار بما في السيرة المتوكلية من غرائب الأخبار، دراسة وتحقيق: عبد الحكيم بن عبد المجيد الهجري صنعاء: دار الإمام زيد بن علي، 1/ 309.

Mahmoud Effendi Mémoire sur le calendrier arabe avant l'islamisme. Journal asiatique, série 5, 11: 109 - 192.

Moberg A. 1931. An - nasī' (Koran 9,37) in der islamischen Tradition. Lund: Hakan Ohlsson.

1992. Nasī'. Page 977 in Encyclopaedia of Islam. (New edition). vii. Leiden: Brill.

Müller W. W. 2002. Die qatabanische Inschrift auf einem Bronzekessel aus Timna<. Mare Erythraeum 5: 5 - 13.

Robin C. J. 1992. Inventaire des inscriptions sudarabiques. i. Inabba', Haram, al - kāfir, Kamna et al - ḥarāshif. Paris: Boccard/Rome: Herder.

Sachau E. (ed.) 1878. Chronologie orientalischer Völker von Albîrûnî. Leipzig: Harrassowitz. [Reprinted 1923].

امرؤ القيس والنّقش السبئي (Haram 40) ـ أحمد الجلّاد

6 مايو 2021 (تدوينة إلكترونيّة)

safaitic.blogspot.com: Imru'u l - Qays and the Sabaic inscription Haram 40.

في جنوب الجزيرة العربية القديمة، ومنذ أكثر من ألفي عام، قدَّم رجل يُدعى حَرَم بن ثَوبان هذا اللوح البرونزي كفّارة عن ذنبه التالي: إذ اقتربَ من امرأة أثناء الحيض وجامعها. يصف النقش هذا الفعل بالتفصيل والذي أدى إلى نجاسة طقسية، وفيما يلي الجزء الذي يهمنا من النقش:

«وهن/ أنثم/ حيضم/ ولم/ يغتسل/ وهن/ نضخ/ أكسوتهو/ همرم»

(لأنه لمسَ امرأةً حائضاً ولم يغتسل ولأنه لَطَّخَ ملابسهُ مَنياً).

ولذا فقد اضطر المدعو «حَرَم» إلى دفع غرامة غير محددة وإلى التوبة علناً. هناك عدد كبير من النصوص السبئية «الشمالية (الهَرَميَّة)» التي تنتمي إلى هذا النوع، والتي توضح مجموعة متنوعة من الخطايا والغرامات الواجب دفعها. ومع أن هناك الكثير بالتأكيد مما يمكن قوله عن السياقين الاجتماعي والتاريخي لهذا النقش، فإن ما لفت نظري عند قراءته هو التقاء الفِعلين «يغتسل» (يَغْتَسِل) و«نضخ» (لَطَّخَ)، فهذين الفِعلين يظهران في أحد أبيات معلقة امرؤ القيس. دعونا نوضح المشهد [الذي قيلت فيه الأبيات]: بطل الرواية في عملية صيد، فيظهر أمامه قطيع من النِّعاج، فيقارن الشاعر النِّعاج بعَذَارَى دَوَارٍ (دور هو اسم معبد) وهن يرتدين مُلاءٍ مُذيَّل (رداء طويل)، فيدرك النِّعاج ثم يذبحها ويأكلها.

فَعَنَّ لَنَا سِرْبٌ كَأَنَّ نِعَاجَهُ

عَذَارَى دَوَارٍ فِي مُلاءٍ مُذيَّل

فَعَادَى عِدَاءً بَيْنَ ثَوْرٍ ونَعْجَةٍ
دِرَاكاً، وَلَمْ يَنْضَحْ بِمَاءٍ فَيُغْسَلِ

يستعمل البيت الثاني مترادفات مشابهة للعبارة السبئية المذكورة أنفاً، إذ قارن عبارة «وَلَمْ يَنْضَحْ بِمَاءٍ فَيُغْسَلِ» بالعبارة السبئية «ولم يغتسل وهن نضخ أكسوتهو همرم». كلمة «ماء» في العربية تستعمل أيضاً بمعنى المنيّ، قارنها بلفظ «همرم» السبئي. أهذه مصادفة؟ بالنظر إلى مقارنة الأغنام بالعذارى المرتبطة بالمعبد (المسمى الدوار)، لا أظن أن الأمر مصادفة، بل يبدو أن قصيدة امرؤ القيس تعتمد على نفس اللغة الشعائرية لوصف مشهد الصيد هذا، ولكن بطل القصيدة، وعلى عكس «حَرَم»، لم ينجس نفسه بـ«الماء» (وَلَمْ يَنْضَحْ بِمَاءٍ)، ولذلك فهو لا يحتاج إلى التطهُّر (فَيُغْسَلِ). بمعنًى آخر، القصيدة العربية هي مرآة تعكس النص السبئي. القصيدة تتحدث عن حفاظ بطل الرواية على الطهارة الطقسية أثناء عملية الصيد، تلك العملية التي كانت مقدسة في نهاية المطاف.

وعلى الرغم من أن العلاقة اللغوية بين هذين النصين تفصل بينها قرون عديدة، فإنها تكشف عن جوهر مشترك للغة الطقسية. من المستحيل أن نعرف ما إذا كان الشعراء قد فهموا في القرن السادس (زمن هذه القصيدة) المعنى الكامل للاستعارة التي فيها، أو ما إذا كانت مجرد عبارة عادية مستخدمة في التراكيب الفنية التي من هذا النوع. ومع ذلك فإن الاستمرارية بين القصائد الجاهلية والمادة [النقشية] العربية الأقدم تظل ذات أهمية، وكما أوضحتُ في دراسات أخرى، فإنها تبين طبقات (layered character) تنطوي عنها قصائد ما قبل الإسلام، وأجزائها التي بعضها منحول لاحقاً بالتأكيد، وبعضها الآخر يعود إلى ماضٍ بعيد سابق على الإسلام.

ملحوظة على لغة النقش:

صنَّف شتاين (Stein 2007) لغة نقوش الكفّارة بأن لهجتها سبئية «شمالية» أو هَرَميَّة (أو أميرية)، من منطقة الهَرَم [خَرِبة هَمْدان] حيث دُوِّنَت. تشي هذه النصوص بتأثير اللغة العربية الشمالية، حيث تظهر فيها أداة النفي «لم». لكن الطابع النحوي الرئيس لها سبئي. إذا كانت هذه النصوص قد دونت من قِبل عرب شماليين يستخدمون اللغة

السبئية بوصفها لغة أدبية، فإن هذا من شأنه أن يدعم الروابط الثقافية واللغوية [بين النقوش] والقصيدة العربية الجاهلية. ففي نهاية المطاف كان امرؤ القيس من كِندَة، وهي مجموعة شمالية كانت تستعمل السبئية في عصور الجاهلية كلغة أدبية ولكن ـ على الأقل بحلول القرن السادس الميلادي ـ فقد استعلمت كِندة اللغة العربية بوصفها لغة عامية.

مراجع:

- Digital Archive for the Study of pre - Islamic Arabian Inscriptions: Haram 40.
- Stein, P. (2007). Materialien zur sabäischen Dialektologie: Das Problem des amiritischen ("haramischen») Dialektes. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 157(1), 13 - 47.

تعقيب المترجم:

طقوس الصيد المقدس هي إحدى أبرز الممارسات التي استمرت في اليمن منذ عصوره الوثنية، وتُعرف باسم «القنيص»، وقد لاحظ روبرت سيرجنت، والذي له كتاب عن طقوس الصيد في حضرموت بعنوان «South Arabian Hunt»، أن على الممارس لعملية الصيد الالتزام بنوع من الطهارة الطقسية (purifies himself)، وألا يكون «مُـذَيَّـماً» (أي: نجساً طقسياً) (ص 56، 59)، «دائماً ما تحتل قضية النقاء القلب والطهارة الصدارة في عملية الصيد» (ص 61). للمزيد عن علاقة الطهارة بالقنيص في حضرموت انظر: بن عقيل، عبد الرحمن (2004). قنيص الوعل في حضرموت، الخُبَر، ص 81، 86.

لغة الطهارة الطقسية بين القرآن والنقوش العربية الجنوبية ـ سليمان دوست

Dost, Suleyman (2022). «Language of Ritual Purity in the Qur'ān and Old South Arabian» in: Scripts and Scripture - Writing and Religion in Arabia Circa 500 - 700 CE, Donner, F. M & Hasselbach - Andee, R. (eds.), pp. 157 - 173.

تسعى هذه الدراسة إلى مقارنة الألفاظ العربية الجنوبية القديمة ومثيلاتها القرآنية المتعلقة بالطهارة الطقسية، وإلى حد ما بالطهارة الموضوعية. لقد توسع جاك ريكمانز بدراسة الشواهد النقشية الجنوبية المتاحة في حينه، والمتعلقة بموضوعنا، وذلك في مقالته التي نشرها عام 1972،[1] ورأى بوضوح إمكانية مناقشة فكرة الطهارة الطقسية في الشريعة الإسلامية على خلفية المصادر النقشية العربية الجنوبية، واختتم مقالته بالفقرة التالية:

> وعلى كل حال، نأمل أن تكون دراستنا قد ساهمت في تنبيه الباحثين في مجال الدراسات الإسلامية إلى خصائص لافتة في بعض نقوش جنوب الجزيرة العربية قبل الإسلام، من ناحية دراسة أصول بعض الممارسات الإسلامية.[2]

وقد لاقت دعوة ريكمانز صدًى أكبر اليوم في أطاريح ما بعدَ كِتاب «الهاجريون»[3] وما بعدَ دراسات وانسبرو[4] للتأريخ الإسلامي المبكر، إذ إن النقوش العربية قبل

(1) J. Ryckmans, «Les confessions publiques sabéennes.»

(2) المرجع السابق، ص 15.

(3) Crone and Cook, Hagarism.

(4) والإشارة هنا إلى كتابه (Qur'anic Studies)، والسبب الذي دفعني إلى ذِكر هذه الكتب بوصفها حوادث مفصلية، ليس صحة مزاعمها، وإنما تأثيرها في تغيير أطاريح دراسة القرآن والإسلام المبكر.

الإسلام تمثل كنوزاً نادرة من التوثيق بالغ الأهمية. ثمة أيضاً تحولٌ منهجيٌ كبير تم منذ أيام ريكمانز حتى الآن: على عكس ريكمانز، يميلُ دارسو القرآن والإسلام المبكر اليوم إلى فصل أدلة النص القرآني عن شواهد المصادر الإسلامية اللاحقة، إمعاناً في إبراز النص القرآني بوصفه «أكيد الأسبقية»[1] وأفضل توثيقاً إلى حد ما، مقارنة بالمصادر السردية والتفسيرية والتاريخية اللاحقة. جادل ريكمانز، فيما جادل فيه، أن أصول أحكام الطهارة الإسلامية تبدو ضمن الفضاء الديني لجنوب الجزيرة العربية قبل الإسلام، والتي ربما كانت (وربما لم تكن) قد طورت أحكامها وطقوسها بمعزل عن التأثير اليهودي. وفي مقالتي هذه، أود إضافة استنتاج آخر إلى هذه الاستنتاجات، بالقول إن الأحكام القرآنية الصارمة عن الطهارة الطقسية والموضوعية لها نظائر في نقوش جنوب الجزيرة العربية، أكثر مما في الأحكام الأكثر تفصيلاً في الكتابات الفقهية اللاحقة، والتي كانت نتاج «الفضاء المذهبي»[2] من فترة تكوين الإسلام في القرنين الثامن والتاسع الميلادي. وآمل أن أشير إلى بعض القضايا الهامة لغوياً مما فات ريكمانز، لا سيما العلاقة بين اللغة العربية واللهجة الهَرَميّة في نقوش جنوب الجزيرة، والتي كُتبت بها كثير من النصوص التي حللها ريكمانز.

الطهارة الطقسية في القرآن

قدَّمَ جوزيف لوري (Joseph Lowry) في مقالته «Ritual Purity» في موسوعة القرآن تلخيصاً جيداً للآيات القرآنية عن الطهارة الطقسية. وعرَّفها بأنها «حالة رمزية أو حقيقية من النظافة البالغة، مرتبطة بنشاطات الشخص ومتعلقاته، في سياقٍ تعبدي».[3]

---

(1) «أكيد الأسبقية» (demonstrably early)، هو تعبير عممه كرونه/ كوك وكذلك دونر، لإثبات أمرين متناقضين: قال كرونه وكوك: «حقيقة، يعد من البديهي أخذُ جميع الروايات عن التطور المبكر للإسلام على أنها مفيدة لاستنباط الخطوط العريضة لعملية تطوره من المصادر الإسلامية. ومع ذلك، فمن المعروف أن هذه المصادر ليست أكيدة الأسبقية، فلا يوجد دليل قاطع على وجود القرآن بأي شكل من الأشكال قبل العقد الأخير من القرن السابع». (Crone and Cook, Hagarism, p. 3). ومن ناحية أخرى، قال دونر قبل حوالي ثلاثين سنة من نشر كتاب «الهاجريون»، وبكل ثقة: «من الأكيد أن نص القرآن مبكر» (Donner, Muhammad and the Believers, p. 56).

(2) باستعارة من كتاب وانسبرو «The Sectarian Milieu».

(3) Lowry, «Ritual Purity,» p. 498.

وبهذا التعريف، وتماماً كما لاحظ لوري، ليس لدينا سوى آيتين في القرآن ـ سورة النساء: 43 وسورة المائدة: 6 ـ تتعاطيان مباشرة مع الطهارة الطقسية، ويمكننا أن نلحق بهما آيات أخرى تذكر شروط الطهارة في الحج والصوم والحيض. أما فيما يتعلق بالطهارة الموضوعية، أي النظافة الفعلية أو الرمزية للأشياء التي لها علاقة بالمنفعة البشرية، فإن الأدلة القرآنية تبدو بسيطة وغامضة، كما سأناقش فيما يلي.

دعونا نبدأ بنظرة إلى الآيتين المتناظرتين عن الوضوء في القرآن، وكلاهما من السور التي تعد مدنيّة. تقدم الآية السادسة من سورة المائدة عرضاً أشمل وأكثر تفصيلاً عن طريقة الغسل الطقسي:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.

وتحرِّم الآية 43 من سورة النساء الصلاة أثناء الثمالة، وفي حالة النجاسة، وتسرد طريقة الغسل في غياب الماء:

﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الْغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾.

من الجدير بالذكر أن القرآن لم يذكر لفظ «وضوء» أو أي كلمة مرتبطة به للدلالة على الغسل الطقسي، مع أن «الوضوء» أصبح فيما بعد المصطلح الفني المعتمد لوصف الغسل الطقسي البسيط في الشريعة الإسلامية.[1] إن التمييز الدقيق الذي

(1) انظر: صحيح مسلم، الفصل 2، كتاب الطهارة، وسنن أبي داود، الفصل 1. وللوقوف على مثال واحد من كتب الفقه، انظر: مختصر القدوري (ت 1037)، حيث يبتدئ هذا الكتاب الفقهي الحَنَفيّ واسع

تضعه مدونات الفقه بين النجاسة الصغرى والكبرى لا يبدو جلياً في القرآن، فالنجاسة بحسب القرآن، مهما كانت درجتها، تُزال بالغُسْل (غ س ل) وتُمسَح بالماء، أو بالغبار النظيف، في حالة غياب الماء، والاتصال بالنساء يؤدي إلى نجاسة الرجال، ولكن لم يتضح من نص القرآن ما إذا كانت كلمة «جُنُب» تشير إلى النجاسة الكبرى الناتجة عن الجِماع، كما جاء في الاستدلال الشرعي اللاحق.[1]

كما يتضح من هاتين الآيتين ومن أمثلة قرآنية أخرى، فإن الكلمات المأخوذة من الجذر (ط هـ ر) تشير إلى الطهارة، غالباً بمعنى أخلاقي أو رمزي، ولكن أيضاً بمعنى موضوعي في بعض الأحيان. ومع أن الصيغة الاسمية لكلمة «طهارة» (تقابلها في العِبرية طاهوراه[2]) لا ترد مباشرة في القرآن، فإنها صارت مفهوماً مركزياً في الشريعة الإسلامية لدرجة أن المدونات الفقهية غالباً ما تفتتح بفصل عن «الطهارة»، ونقيضها في الفقه الإسلامي هو «النجاسة» وهي كلمة مستلهمة من ورود يتيم في القرآن لكلمة «نَجَس» في سورة التوبة: 28. وبدلاً من أن تكون كلمة نجاسة جوهرية، فإن النجاسة في الآية 28 من سورة التوبة تظهر على أنها صفة من سمات المشركين التي تمنعهم من دخول المسجد الحرام.[3] يرى لوري أن القرآن يستخدم كلمات أخرى، مثل «رِجس، رِجز، رُجز»، للإشارة إلى حالة النجاسة الطقسية والموضوعية لأشياء مثل الخمر والمسير والميتة والدم ولحم الخنزير.[4] وكما قد لاحظ لوري، فإن الاستخدام القرآني لكلمة رِجز أو رُجز يناظر تماماً كلمة رُجزا الآرامية والتي تدل على غضب اللّٰه في شكل وباء، وليست بمعنى النجاسة المادية، في حين تشير كلمة رِجس إلى جميع أنواع النجاسات، الفعلية أو الرمزية، التي تقف عائقاً أمام قبول الإسلام.[5] على أي حال، لم

التأثير بفصلٍ عن الطهارة، فنجد أن استهلاله بالآية السادسة من سورة النساء سرعان ما يقود إلى تفاصيل الوضوء والغسل الأكبر والأصغر، وملابسات نقضها.

(1) للمزيد عن «الجَنابَة» بوصفها مصطلحاً فنياً، انظر: صحيح البخاري، الفصل 5، كتاب الغسل، الحديث رقم 248.

(2) سفر اللاويين 12: 4؛ 13: 7، 35، وغير ذلك.

(3) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـٰذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ إِن شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 28]

(4) Lowry, «Ritual Purity,» p. 503.

(5) المرجع السابق.

ترد كلمة رِجْس ولا رِجْز ولا رُجْز بمعنى عكس «الطهارة» في المصادر اللاحقة. ومع أن كلمة «نَجَس» من الألفاظ الفريدة في القرآن، فقد أصبحت أساساً لمصطلح فني مهم باعتباره النظير الدلالي للكلمات التي من الجذر (ط هـ ر). ونلاحظ أيضاً غياب كلمة «طُمآه» العِبرية[1] المرادفة لكلمة «طاهوراه» عن اللغة العربية. ولكن كما سنرى، فهي موثقة في النقوش العربية الجنوبية.

تتعلق النقطة الأخيرة في شروط الطهارة الطقسية في القرآن بالحيض. يعدد الإصحاح 15 من سفر اللاويين، في الكتاب المقدس العبري، عناصر معينة من الطمآه تتعلق بالسوائل الجسدية والسلوك الجنسي، بما في ذلك دم الحيض. نقرأ هناك أن الحائض لا تعد نجسة لسبعة أيام فحسب، بل يُعَدّ كل ما يتصل بها وبدمها نجساً أيضاً.[2] وتوكد الآية 222 من سورة البقرة اجتناب ﴿النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ﴾ جنسياً ﴿حَتَّىَ يَطْهُرْنَ﴾، ولكن يبدو أن الآيات لا تقر بفكرة عدوى النجاسة. لاحظَ لوري أن بعض العلماء المسلمين قد فكروا في عدوى النجاسة، ولكن هذه الفكرة لم تلقَ انتشاراً. أما بالعودة إلى النصوص العربية الجنوبية القديمة، فسنرى أن الدليل على عدوى النجاسة غامض إلى حد ما.

الطهارة الطقسية في المصادر العربية الجنوبية: سياق نقوش الخطيئة والتكفير

ثمة ملاحظتان أوليتان يجب طرحهما حول النصوص التي تتناول الطهارة في النقوش العربية الجنوبية، الأولى لاحظها وناقشها جاك ريكمانز والأخرى لم تُطرح حقاً حتى الآن. وكما لاحظ ريكمانز، فإن جميع النقوش العربية الجنوبية التي تمس

(1) سفر العدد 5: 19؛ اللاويين: 5: 3، وغير ذلك.

(2) «وَإِذَا كَانَتِ امْرَأَةٌ لَهَا سَيْلٌ، وَكَانَ سَيْلُهَا دَمًا فِي لَحْمِهَا، فَسَبْعَةَ أَيَّام تَكُونُ فِي طَمْثِهَا. وَكُلُّ مَنْ مَسَّهَا يَكُونُ نَجِسًا إِلَى الْمَسَاءِ. وَكُلُّ مَا تَضْطَجِعُ عَلَيْهِ فِي طَمْثِهَا يَكُونُ نَجِسًا، وَكُلُّ مَا تَجْلِسُ عَلَيْهِ يَكُونُ نَجِسًا. وَكُلُّ مَنْ مَسَّ فِرَاشَهَا يَغْسِلُ ثِيَابَهُ وَيَسْتَحِمُّ بِمَاءٍ، وَيَكُونُ نَجِسًا إِلَى الْمَسَاءِ. وَكُلُّ مَنْ مَسَّ مَتَاعًا تَجْلِسُ عَلَيْهِ، يَغْسِلُ ثِيَابَهُ وَيَسْتَحِمُّ بِمَاءٍ، وَيَكُونُ نَجِسًا إِلَى الْمَسَاءِ. وَإِنْ كَانَ عَلَى الْفِرَاشِ أَوْ عَلَى الْمَتَاعِ الَّذِي هِيَ جَالِسَةٌ عَلَيْهِ عِنْدَمَا يَمَسُّهُ، يَكُونُ نَجِسًا إِلَى الْمَسَاءِ. وَإِنِ اضْطَجَعَ مَعَهَا رَجُلٌ فَكَانَ طَمْثُهَا عَلَيْهِ يَكُونُ نَجِسًا سَبْعَةَ أَيَّامٍ. وَكُلُّ فِرَاشٍ يَضْطَجِعُ عَلَيْهِ يَكُونُ نَجِسًا.» سفر اللاويين، الإصحاح 15: 19 ـ 24.

قضايا الطهارة الطقسية والموضوعية هي في الأساس نصوص «اعتراف/ توبة» يعترف فيها صاحبها بخطيئته علناً، وهي غالباً خطيئة جنسية، ويسعى إلى التكفير. لقد درسَ جونزو ريكمانز (وهو عمّ جاك ريكمانز) عشرة من هذه النقوش عن كثب، ثمانية منها حددها على أنها سبئية (CIH 523، CIH 532، CIH 533، CIH 546، CIH 547، CIH 568، RES 3956، RES 3957)، وواحد معيني يحمل الرمز (RES 2980)، والأخير حالت شظاياه دون تحديد لهجته (CIH 678).[1]

وهذه النقوش التي تؤرَخ بزمن ما قبل التوحيد في جنوب الجزيرة العربية، منقوشة على البرونز أو النحاس، لاحظ جونزو ريكمانز أن مصدر غالبيتها منطقة مدينة هَرَم بالقرب من خربة هَمْدان الحديثة حيث توجد معابد الإله ذو سماوي والإله حلفان. وأشار إلى تكرار نمط مميز للغاية في هذه النقوش، حيث غالباً ما كان اسم المذنب متبوعاً باسم الإله المقصود، ثم الاعتراف بالخطأ الذي ارتكب، ثم العقوبة الواقعة على المذنب عمّا اقترف، وأخيراً المطالبة باستمرارية إحسان الإله.[2] وأضاف جاك ريكمانز لاحقاً بعض الأمثلة الأخرى إلى قائمة نقوش التوبة وحلّل محتواها المتعلق بقضايا الطهارة الطقسية.

لقد فاتَ جونزو وجاك ريكمانز ملاحظة أن كثيراً من هذه النقوش السبئية التي من مدينة هَرَم، تتشابه صرفياً ونحوياً مع اللغة العربية. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن مدينة هَرَم وأماكن أخرى، مثل براقش (يثل القديمة)، حيث عُثر على نقوش التوبة هذه، هي أماكن واقعة بين صنعاء ونجران وتشكّل تقريباً الطرف الشمالي لمجال النشاط الكتابي الواسع للنقوش العربية الجنوبية في المنطقة، مع استثناء بعض الأمثلة البعيدة. ومؤخراً لاحظ كريستيان روبان[3] خصوصية نقوش الاعتراف والتوبة من مدينة هَرَم، ودقق بيتر شتاين في دراسة لغة النقوش الهَرَميّة وعلاقتها بالعربية والمعينية.[4]

---

(1) G. Ryckmans, «La confession publique des péchés.»
قال ريكمانز إن هذه النقوش كانت مدروسة مسبقاً في المجلد الثاني (1935) من كتاب: Pettazzoni, La confessione dei peccati، لكني لم أصل إليه.

(2) G. Ryckmans, «La confession publique des péchés,» p. 3.

(3) Robin, Inabba', Haram, Al - Kafir, Kamna et Al - Harashif.

(4) Stein, «Materialien zur sabäischen Dialektologie.»

وفي أثناء ذلك، ومنذ عمل الثنائي ريكمانز على النقوش التي ذكرتُها للتو، اكتُشِفَت نقوش جديدة عن الاعتراف والتوبة، أحياناً يُحتمل أنها آتية من مدينة هَرَم. وبهذه الإضافات توسعت المدونة المعنية بشكل كبير. ومؤخراً درسَ ألكسندر سيما هذه النصوص واقترح شبه طابعها الاعترافي بالنقوش اليونانية من آسيا الصغرى.[1] وفي أوائل الألفينيات، أعاد مانفريد كروب النظر في نقوش الاعتراف وناقش سياقاتها الدينية والقانونية.[2]

وفي الأوان الأخير، درسَ أليسيو أجوستيني هذه النصوص بشكل منهجي ووضع قائمة شاملة لجميع النقوش التكفيرية، بما فيها نقوش هَرَم. حدد أجوستيني حوالي ثلاثين نصَّ توبةٍ وتكفير محتمل، بالإضافة إلى بعض النقوش الإهدائية الموجهة إلى الإله، لمغفرة ذنب ما، ولكنها من تصنيف نصي مختلف.[3]

وسأهتم في هذه المقالة في المقام الأول بنقوش التوبة المتعلقة بالطهارة في اللهجة الهَرَمية. وقبل الخوض في مناقشة محتوى هذه النقوش وصلتها بالطهارة الطقسية والموضوعية، لا بد من نظرة عامة تمهيدية للنقوش الهَرَمية المنشورة، التكفيرية أو غيرها، في شكل قائمة. يحتوي الجدول الآتي قائمة أبجدية بهذه النقوش ومصدرها مع بعض الملاحظات الأولية حول محتواها والمفردات الرئيسة المتعلقة بموضوع هذه الدراسة.

---

(1) Sima, «Neuinterpretation.» See also Sima, «Kleinasiatische Parallelen.»

(2) Kropp, «Individual Public Confession.»

(3) Agostini, «New Perspectives on Minaean Expiatory Texts.»

وقد حدد أجوستيني النقوش التكفيريّة التالية (بترتيب ورودها في مقالته):

YM 23643, Y.92.B.A.29, al - Jawf 04.9, GOAM 314, MAFRAY Darb al - Ṣabī 26, MAFRAY Darb al - Ṣabī 27, MAFRAY Darb al - Ṣabī 32, MAFRAY Darb al - Ṣabī 5, MAFRAY Darb al - Ṣabī 16, MAFRAY Darb al - Ṣabī 30, Haram 33, Haram 34, Haram 35, Haram 36, Haram 40, Haram 10, Haram 8, Haram 56, Fr - Ṣanʿā'5, YM 10886, YM 26106, Shaqab 19, al - Ṣilwī 1 (referred to in this paper as Ṣilwī Šuḍayf 1), FB - Wādī Šuḍayf 2, FB - Wādī Šuḍayf 3, München Inv. Nr 94 - 317 880, YM 10703, YM 24905, al - Ṣilwī 2005, CIH 678, and DhM 399. Other dedicatory inscriptions with contents related to transgressions are: CIAS 39.ll/o3 n.6, CIAS 39.11/rl, Ja 702, Ja 720, Nami 74, Rb 1/84 no. 178 etc., Rb 1/84 Rb 1/89 no. 291 etc., Rb V/91 n. 61 1/89 n. 298, 300, Rb 1/88 n. 130, Rb 197, Rb 1/84.

رمز النقش	اللهجة	المنطقة	المحتوى	الألفاظ الدالّة
Bron 1999	الهَرَمية	غير معروف	تكفيري (؟)، الاعتداء على خادم	-
FB _ Wādī Šuḍayf 2	الهَرَمية	وادي الشُظَيف	تكفيري، عن النجاسة وخطيئة جنسية	غسل (غسل)، طمث (نجس)، وانظر سورة الرحمن: 56، 74.
FB _ Wādī Šuḍayf 3	الهَرَمية	وادي الشُظَيف	تكفيري، سياق مطموس	-
Haram 8 = CIH 546	الهَرَمية	الجَوْف	تكفيري، اعتراف جماعي غير متعلق بالجنس	-
Haram 10 = CIH 547	الهَرَمية	الجَوْف	تكفيري، جماعي، عن تأخير طقوس الصيد	نسأ (أجلّ، نسيء)، انظر سورة التوبة: 37.
Haram 13 = CIH 548	الهَرَمية	الجَوْف	قانوني، عن الحج ودخول المعبد	نجس (نجس)، انظر سور التوبة: 28. دمو (نجس بالدم؟)
Haram 33 = CIH 532	الهَرَمية	الجَوْف	تكفيري، عن نجاسة علنية	غير طهرم (غير طاهر)
Haram 34 = CIH 533	الهَرَمية	الجَوْف	تكفيري، سياق مطموس، عن خطيئة جنسية	قرب (اقتربَ جنسياً)، حيض (حَيْض)، لم يغتسل (لم يَغْتَسِل)
Haram 35 = RES 3956	الهَرَمية	الجَوْف	تكفيري، عن النجاسة	طمأ (نجس)
Haram 36 = RES 3957	الهَرَمية	الجَوْف	تكفيري، عن نجاسة طقسية	

Haram 40 = CIH 523	الهَرَمية	الجَوْف	تكفيري، عن خطيئة جنسية	قرب (اقتربَ جنسياً)، حيض (حَيْض)، غير ـ طهر (غير طاهر)، لم يغتسل (لم يَغْتَسِل)، نضخ (لوث نفسه بالمني)، انظر سورة الرحمن: 66 (؟)
Haram 56 = CIH 568	الهَرَمية	الجَوْف	تكفيري، والسبب غير مذكور	ـ
Ja 525	الهَرَمية (؟)	غير معروف	تكفير عن نجاسة طقسية	ذ ـ جوزت محرمهو غير طهرم (لأنها دخلت المعبد غير طاهرة)
Ja 2147	الهَرَمية (؟)	نجران	نص غير تكفيري	ـ
Kortler 4	الهَرَمية	الجوف	نص غير تكفيري	ـ
MṢM 7250	الهَرَمية (؟)	وادي الشُّظَيف	تكفيري، عن دخول المعبد بثياب نجسة وخطيئة جنسية	ذ ـ ألكين طهرم (الذي لم يكن طاهراً)، مس (مسَّ امراة)
Munchen 94 _ 317880	الهَرَمية	وادي الشُّظَيف	تكفيري، عن سوء سلوك جنسي داخل المعبد	ـ
Ṣan'ā' 2004 _ 1	الهَرَمية (؟)	غير معروف	تكفيري، السبب مبهم	نجسو (نَجَسُوا)
Ṣilwī Šudayf 1	الهَرَمية	وادي الشُّظَيف	تكفيري، عن تلويث الآبار بالمني	محتلمم (مُحتَلِمٌ)
YM 10703	الهَرَمية	وادي الشُّظَيف	تكفيري، أساء تقديم القُربان	ـ

وبوجه عام، فنحن نتعامل هنا مع عشرين نقشاً، اثنان منها (Ja 2147 و Kortler 4) تعد هَرَمية استناداً إلى الأدلة اللغوية (انظر أدناه)، ولكن مضمونهما ليس تكفيرياً ولا قانونياً. الغالبية العظمى من النقوش الثمانية عشر المتبقية تتضمن صيغاً مميزة للتكفير عن الذنوب المرتكبة في الأماكن المقدسة أو حولها، ومعظم هذه الذنوب (وليس كلها) غير متعلق بالجنس ولا بالخطأ في الطقوس.

تزودنا هذه المجموعة الكبيرة إلى حد معقول بفكرة جيدة عن قواعد وأنظمة السلوك الطقسي السليم في الأماكن العامة والمقدسة وفي الحياة الخاصة للأفراد في وادي الجوف. وأنا أزعم أن لغة هذه النقوش لا تظهر فقط تقارباً لغوياً وثيقاً مع عربية القرآن، كما جادل شتاين، بل أيضاً أنَّ هناك تشابهاً معجمياً وعقائدياً بين الأحكام القرآنية والهَرَمية عن الطهارة الطقسية. وقبل مناقشة هذه المتوازيات المعجمية والعقائدية، قد يكون من المفيد الإشارة إلى الخصائص الصرفية والنحوية للهجة السبئية الهَرَمية. يحدد شتاين[1] خمس نقاط تقارب أساسية بين اللغة العربية والهَرَمية: (1) غياب السين الثالثة (مع استثناءات قليلة) الموجودة في بقية اللهجات العربية الجنوبية القديمة الأخرى، و(2) وجود، وتشابه استعمال، حرف الفاء قبل الأفعال، و(3) استخدام حرف الجر «من» بدلاً من «بن» الذي تشترك فيه جميع اللهجات العربية الجنوبية، واستعمال حروف جر أخرى مثل: «أذ» بمعنى «إذ، حين»، و(4) استخدام أداة النفي «لم» لنفي الفعل المضارع التام، و(5) استخدام ضمير المتكلِّم والمُخاطَب «ـت»، بدلاً من «ـك» في بقية اللهجات العربية الجنوبية. وكما سنرى، يمكن أن تشير هذه التشابهات إلى سبب ملاحظتنا أيضاً للتقارب المعجمي، بين الصياغات الهَرَمية والعربية، للطهارة الطقسية والموضوعية.

في النقوش الهَرَمية، يُرمز إلى الطهارة الطقسية بكلمة «طهر»، ويحتاج المرء إلى أن يغتسل (غتسل) لاستعادة طهارته بعد اقتراف أي مخالفة. لدينا نقشان متشابهان وربما مرتبطان بعضهما ببعض، يعدان مثالين جيدين لدراسة استعمال هذه المصطلحات. النقش Haram 40 (=CIH 523) هو نص قصير وكامل من نقوش الخطيئة والتكفير

(1) Stein, «Ancient South Arabian,» p. 1047.

لرجل جامعَ امرأة (قرب مرأتم)[1] وهي حائض (حيض، نفس المصطلح القرآني: سورة البقرة: 222) وامرأة أخرى نفساء (نفسم، قارن هذا اللفظ مع العربية: «امراة نفساء»). ويشير النص إلى أن هذه الأفعال تجعل الرجل غير طاهر (غير طهر) وأن نجاسته استمرت لأنه لم يغتسل (لم يغتسل)، بل بقي في ثيابه النجسة (يأب بكسوتهو غر ـ طهر) ولطخ ثيابه بالمنيّ (نضخ أكسوتهو همر)، وبالتالي فقد اعترفَ وأظهر الندم ووافق على دفع غرامة (فـ ـ هضرع وغنو ويحلأن).

النقش Haram 34 (CIH 533)، نقش هَرَمي آخر، مشابه للأول في المحتوى، ولكن هذه المرة كان صاحبه امرأة، ربما نفس المرأة التي ورد ذكرها في النقش Haram 40. وبطريقة مشابهة، يبدأ النقش باعتراف صاحبة القربان واستعدادها للتكفير عن الذنب اقترفته في حق الإله ذو سماوي، لأن رجلاً اقترب منها في اليوم الثالث من الحج أثناء حيضها (قربه مرأ يوم ثلث حجتن وهأ حيض)، ثم ذهبَ الرجل ولم يغتسل (ومشي ولم يغتسل). هنا يوجد طمس في النقش ولا يتضح سبب دفع المرأة غرامة على هذا الفعل، والذي يبدو أنه فاعله بالأساس هو الرجل. على أي حال، يبدو أن المخالفة هنا ذات شقين: الجِماع أثناء الحج، أثناء حيض المرأة، وتجدر الإشارة هنا إلى أن القرآن يحرم الجِماع في فترة الحج.[2]

بما أن النصوص الهَرَمية تشير إلى الطهارة الطقسية بكلمات من الجذر «ط هـ ر»، فما هي الكلمات التي تشير إلى النجاسة عدا عبارة «غير طهر» (وأحياناً: غر طهر)؟ لدينا مثال واحد على الأقل ورد فيه الجذر «ن ج س» بمعنى نجاسة، وكما هو الحال في القرآن، يتعلق السياق بدخول حرم المعبد. في حالة النصوص الهَرَمية، فإن المعبد المعني هو معبد «حلفان» في خربة هَمْدان، في الركن الشمالي الشرقي من اليمن، وهو مذكور في النقش Haram 13 = CIH 548. والنقش ذو محتوى قانوني بالكامل، وينص على أن على كل من يدخل المعبد (محرمن) بسلاح أو ملابس ملوثة بالدم سيدفع غرامة إلى كهنة الإله عثتر: «هن لينجسن سلحهو ودموم بشيعهو ليظلعن لألت

(1) قارن استعمال لفظ «قرب» مع سورة القرة: 222 ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾.
(2) ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾.

عشر وأرشوون عشر حيأليم»، فالدم عامل نجاسة، وفكرة أن وجوده على الثوب يجعل المرء نجساً أقرها الشرع الإسلامي لاحقاً، ولكن لا دلالة على هذه الشروط في القرآن غير النهي عن استهلاك الدم.[1]

ولدينا شاهد آخر على الفعل «نجس» (بمعنى: نَجَّسَ)، في نقش مكتشف حديثاً، ولعله هَرَمي اللهجة، 1 ـ 2004 Ṣan'ā'، ولكنه تالف للغاية بحيث لا يمكن قراءة وفهم سياق النجاسة بشكل صحيح. وعثرنا على شاهد بديل لكلمة «نجس» بوصفها عكس كلمة «طهر» في النقش (RES 3956) Haram 35، وقد ورد في هذا النقش فِعلان من الجذر «طمأ» للإشارة إلى النجاسة الموضوعية للملابس، بشكل يناظر استعمال لفظ «טָמֵא» في العِبرية ولفظ «ṭmʾ» في الآرامية (ولاحِظ وزن فَعَل ܛܡܐ في السريانية). وانطلاقاً من استعمال الجذور «ن ج س» و«ط م أ» في النصوص القرآنية والهَرَمية، يبدو أن الجذر «ط م أ» يشير إلى النجاسة الموضوعية البسيطة ـ وهي فئة لم تُؤَكَّد تماماً في القرآن ـ في حين يشير الجذر «ن ج س» إلى شكل أخلاقي أو طقسي من النجاسة، محصور بصرامة في سياق المعابد والأماكن المقدسة.

وحقيقة، تحتوي كثير من النقوش الهَرَمية قوانين الطهارة الطقسية عن دخول المعابد، فالنقش (MṢM 7250)، المكتشف حديثاً في معبد غرو المخصص للإله ذو سماوي، يعكس قضية مماثلة بشأن دخول المعبد بملابس نجسة، وإن كان ذلك بصيغة مختلفة قليلاً عن التي في النقش Haram 13، فيعترف صاحب النقش MṢM 7250 بأنه دخل المعبد (محرمن) بحزام نجس (ذولم ذأل كين طهرم) وأنه لمس امرأة أثناء وجوده هناك (وبذت بهأ محرم ومس أنتم).[2] نقش هَرَمي آخر (Haram 33 = CIH 532) يحتوي اعتراف امرأة ارتكبت خطايا في منزلها وفي المعبد، فدخلت فناء المعبد (موطن[3]) في حالة نجسة (وضأت عدي موطنن غير طهرم). يمكن مقارنة هذا النقش

(1) انظر: سورة البقرة: 173 وسورة المائدة: 3.

(2) الصلوي والأغبري، «نقش جديد من نقوش الاعتراف العلني من معبد غرو».

(3) ترجمة كلمة موطن بمعنى «فناء المعبد» مبنية على سياق النقش، على الرغم من صعوبة معرفة المعنى بدقة. آخرون قارنوها بكلمة مَوْطِن في العربية في الاستعمال القرآنية [سورة التوبة: 25] بمعنى «أرض المعركة».

الأخير مع النقش Ja 525، الذي تكفر فيه امرأة دخول المعبد في حالة نجاسة (ذجوزت محرمهو غير طهرم).

أما بالنسبة إلى الطهارة الموضوعية، فلا تقدم النقوش الهَرَمية سوى أمثلة قليلة. سبق أن أشرنا إلى النقش Haram 13 الذي ورد فيه «الدم» على أنه مادة نجسة موضوعياً. وفي نقوش أخرى يعد المني من عوامل النجاسة. بالإضافة إلى النقش Haram 40 المشار إليه أعلاه، يذكر النقش Ṣilwī 1 ـ al رجلاً نَجَّسَ بثرين عندما كان في حالة جَنابَة (محتلمم، قارن مع كلمة «الاحتلام» في العربية).[1] ونقش هَرَمي آخر، يحمل الرمز Wādī Šudayf 2 ـ FB، يذكر تلوث الآبار من قبل رجل ملأها بالقذارة، لكن لا تتضح هوية المتسبب في هذا الخطأ. واعترف نفس الرجل في هذا النقش بأنه فَضّ بكارة (طمث، قارن باللفظ القرآني في سورة الرحمن: 56، 74) خادمة سيدِهِ، وهو اعتراف يوحي بأن العامل الملوث في هذه الحالة كان الدم. هل تَعتبِر النقوش الهَرَمية النجاسة الطقسية معدية؟ الدليل على هذه النقطة يبدو غير قاطع، ولكن يمكن أن نذكر حالات قليلة تدل على عدوى النجاسة إلى الناس والأشياء، ففي شاهدَين اثنين على الأقل (Wādī Šuḍayf 2 ـ FB و Ṣilwī Šudayf 1)، وَصَفَ المعترفون بذنوبهم المتمثلة بتلويث الآبار التي ربما كانت تستخدم لأغراض الاغتسال الطقسي، والأمر اللافت أكثر هو أننا نقرأ في النقش Haram 36 (= RES 3957) اعتراف امرأة نَجَّستْ أقاربها (سلحت ذأذنه)، ولكن هنا أيضاً تغيب عنّا تفاصيل سبب النجاسة.

الأحكام الهَرَمية والقرآنية عن الطهارة الطقسية بين التغيُّر والاستمرارية

تقدم النقوش التوبة الهَرَمية ظاهرة اجتماعية دينية فريدة للغاية، وهي الكفارة العلنية عن الخطايا المتعلقة بالطهارة في الأماكن المقدسة. تُعرض الاعترافات في المعابد بأسماء المعترفين ومخالفاتهم ليراها الجميع، وفي بعض الحالات يحمل المذنب نسخة مصغرة من هذه النقوش على شكل قلادة.[2] وابتداءً من فترة ما قبل التوحيد في

(1) Lane, Arabic - English Lexicon, p. 632.

(2) انظر القطعة التي تحمل الرمز München 94 ـ 317880، وهي قلادة معدنية عليها نقش اعتراف قصير حول سوء السلوك الجنسي في المعبد، مصحوباً بتصوير لزوجين يمارسان الجنس.

جنوب الجزيرة العربية، أي منذ قبل القرن الرابع الميلادي، تمثّل هذه النقوش الهَرَمية تشكيلة مثيرة للاهتمام لخطايا الطهارة الطقسية، والتي يمكننا من خلالها استخلاص إطار تشريعي أصيل محتمل طُوِّرَ حول الجنس وآداب المعبد والطهارة الموضوعية. وفي ظل غياب نصوص قانونية أو أخلاقية تفصيلية من المنطقة، فإن هذه النقوش هي أدلتنا الوحيدة على سلوك طقسي سليم في جنوب الجزيرة العربية قبل الإسلام.

على الرغم من القرون الطويلة التي تفصل بين زمن تدوين القرآن وهذه النقوش، فإن مدونة الطهارة الطقسية الهَرَمية تثبت تشابهات مثيرة للاهتمام مع نظيرتها القرآنية على مستوى الألفاظ والشريعة. ولو قورنت بالاجتهادات (بالمعنى شرعي) التي نجدها في مدونات الفقه الإسلامي القديمة المعنية بالطهارة، التي يتم فيها: (1) تحديد حالات النجاسة الصغرى والكبرى، و (2) عوامل النجاسة الموضوعية محددة بدقة، و (3) انتقال التركيز من الأماكن المقدسة إلى العبادات الفردية والجماعية، سنجد أن الشروط القرآنية للطهارة الطقسية تعكس شريعة أخلاقية بسيطة ضمن حدود المعبد. تشير المصادر القرآنية والهَرَمية إلى أن الهدف النهائي للحفاظ على الطهارة الطقسية هو ضمان استمرار إحسان الإله.

وينتهي الأمر القرآني المتعلق الطهارة بملاحظة أن الله لا يريد أن «يَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»[المائدة: 6]. يلخص لوري المفهوم القرآني للطهارة الطقسية بشيء مما يلي: «إن القواعد الأساسية للقرآن التي تحكم الطهارة الطقسية، في سورة المائدة: 6 وسورة الزخرف: 4، جاءت في سياق موضوعات العهود، التي تشكلت بشكل خاص من خلال الإشارات إلى فضل الله (نعمة) وطاعة الإنسان لله (السمع والطاعة).»[1] غالباً ما تختتم نصوص التوبة الهَرَمية بطلب المعترف الإله «نعمت»، وإظهار الخضوع، والاعتراف بخطيئته، مع دفع غرامة غالباً نقدية، وذلك لاستمرار نعمة الإله.[2]

(1) Lowry, «Ritual Purity,» p. 506.

(2) انظر النقوش التالية: Haram 35؛ Haram 35؛ YM 10703؛ Ṣan'ā' 1 ـ FB ـ Wādī Shuḍayf 3؛ 2004.

بسبب هذه الاستمرارية السياقية، فإنني أعتقد بوجود توازٍ قوي بين العقيدة القرآنية والعقيدة الهَرمية عن الطهارة الطقسية، بالإضافة إلى المشتركات الملحوظة على المستوى الألفاظ. ومسألة الاقتراض المعجمي والصرفي من العربية إلى اللهجة الهَرَمية، وبالتالي النقوش قيد الدراسة، هي قضية صالحة للطرح. ولكن لأغراض هذا المقال، نكتفي بالقول إن الحُجّة القائلة بوجود استمرارية معجمية وعقائدية بين النصوص الهَرَمية والقرآنية فيما يتعلق بالطهارة الطقسية ما تزال قائمة.

أود أن أختم ببعض الملاحظات عن بحث جاك ريكمانز حول ما إذا كانت مدونة الشريعة اليهودية أو النقوش العربية الجنوبية أكثر تأثيراً في أحكام الطهارة القرآنية. أولاً، لقد زعمتُ في هذه المقالة أننا عندما نتناول الدليل الكتابي في النقوش العربية الجنوبية عن الطهارة الطقسية، فإننا في الواقع نتعامل مع مجموعة صغيرة من النقوش المحصورة جغرافياً والموحدة لغوياً، في حين أن الدراسات السابقة حول نقوش التوبة تميل إلى رؤيتها جزءاً من ظاهرة أوسع. ثانياً، هذه النقوش المصنفة الآن ضمن فئة النقوش الهَرَمية أو السبئية الشمالية الوسطى، يمكن مقارنتها جيداً بالشواهد القرآنية، أكثر من إمكانية مقارنتها بتلك الشواهد الفقهية المفصلة والتي ظهرت في ملابسات بعيدة زمنياً ومكانياً عن سياق القرآن، وفي بيئة يهودية مسيحية.[1]

إن تأريخ نقوش التوبة الهَرَمية بالفترة التي تسبق الظهور الواضح لليهودية والمسيحية في جنوب الجزيرة العربية يُعقِّد مسألة التأثير الخارجي، لأن نقوش ما بعد التوحيد ليس فيها إشارة إلى تغيير في تصوّر أو ممارسة الطهارة الطقسية. ومع ذلك، فإن دراسة هذه المجموعة الصغيرة الموثقة جيداً من النقوش الهَرمية، تثبت أنها مفيدة لفهم سياق الأوامر القرآنية حول الطهارة الطقسية، على المستوى النصي على الأقل.

(1) هناك محاولات لدراسة الثقافة الفقهية والطقسية القرآنية على خلفية المصادر السريانية، انظر مثلًا Zellentin, Qur'ān's Legal Culture.

عودة إلى قبر هود: ديانة ما قبل الإسلام في حضرموت ومكة ـ فيرنر داوم

Daum, W. (2015). Qabr Hūd revisited: The pre - Islamic religion of Ḥaḍramawt, Yemen, and Mecca. Pre - islamic South Arabia and its neighbours, pp. 49 - 72.

ملخص:

اعتمد العلماء على ثلاث طرق لإعادة بناء (افتراضية) للديانة العربية السابقة على الإسلام: مؤلفات الإخباريين المسلمين الأوائل، وعلم الآثار، ودراسة النقوش.

أما المصادر الإسلامية فهي فقيرة للغاية، وأصحابها في الغالب بعيدون عن الموضوع الذي يصفونه، وغرضهم الرئيس هو الجدل! فكتبهم عموماً ليست محل ثقة، في حين فتح علم الآثار آفاقاً واسعة في العقود الأخيرة، ولكن الصخور تظل ميتة، لا تخبرنا عمّا حدث حولها من تاريخ، ولا يمكن لعلم الآثار أن يزودنا بمعلومات عن الطقوس والمفاهيم والأثاث الأسطوري الذي يتكون منه الدين القديم.

أما الطريقة الثالثة فهي دراسة الكتابات السابقة على الإسلام هائلة العدد، ولكنها للأسف شحيحة فيما يتعلق بالدين، حيث إنها تقتصر على أسماء الآلهة وطقوس التكفير والنذور فحسب، في حين أن مسألة العلاقات ما بين هذه الأمور ما تزال غامضة. ومع ذلك، فإننا نعلم من هذه المصادر وجود حَجّ، وأن هناك طقوس استسقاء، وطقوس صيد للوعول هدفها الخصوبة والمطر، وأن الولائم الطقسية قُدمت إلى الإله من عائدات العشور، وأنهم ضحوا بالحيوانات، وكان هناك شكل من أشكال الزواج المقدس، ولكن كيف تم ذلك حقاً وما هي العلاقات التي بين ذلك، هذا ما لا نعرفه.

أما مقالتنا هذه، فإنها تتناول المسألة بطريقة مختلفة، بالوقوف على أكتاف عالِمَي الأنثروبولوجيا العملاقين (سيرجنت ودوستال). سنستكشف الطقوس الحيّة المرتبطة ببعض الأضرحة المقدسة (الأولياء)، والتي من الواضح أنها ذات أصول سابقة على الإسلام، واستمر تقديسها حتى اليوم، وتستضيف زيارات كانت (وما تزال) ثابتة لم تتغير على مدى آلاف السنين (باستثناء تسمياتها). ليس كل وليّ في جنوب الجزيرة سابق على الإسلام، فمعظمهم ليسوا كذلك، ولكن هناك عناصر رئيسة تسمح لنا بمعرفة الولي القديم، مثل موقعه: حيث يُبنى داخل مصبّ الوادي، أو بالقرب منه بطريقة لا تعصمه من المياه. ويتفق كاتب هذه السطور مع رؤية سيرجنت حينما قال: «... يبدو لي أن الولي قد استولى على مكان إله القبيلة القديم». ولعلنا نقول أيضاً إن هؤلاء الأولياء القدماء ليسوا كُثراً، فهم ينتشرون بمعدل ولي واحد لكل مساحة تكبُر عن مساحة الاتحاد القبلي. وتسمح لنا المُراقبة الدقيقة للطقوس والعادات والمعتقدات المرتبطة اليوم بهذه الأماكن المقدسة بمراقبة الحياة اليومية لما ظلّ باقياً من ممارسات على مدى آلاف السنين، وبالتالي إعادة بناء كاملة لنظام الدين السابق على الإسلام.

أحد الاستنتاجات الكبرى عبر هذا المنهج هو أن الاحتفالات وما يرتبط بها من معتقدات متعلقة بالأضرحة متطابقة بينها جميعاً، فهي تعكس تصوراً دينياً واحداً امتد حول جميع أنحاء جنوب الجزيرة حيث يمكن أن نراه الآن. ففي شمال اليمن (الزيدي) الأمر مختلف، ولكن حتى مع ذلك فإن الآثار الباقية (مثل الثور الذي ذكره دوستال) تسمح لنا باستنتاج وصول ذاك الدين القديم إلى هذه الأجزاء من جنوب الجزيرة أيضاً. وبالفعل، فإن أكمل النقوش السابقة على الإسلام التي سجلها الباحثون عن طقوس مشابهة، هي نقوش قادمة من شمال اليمن، وأقصد بذلك نقش «جبل ريام» الذي ذكر طقوس الحج والأضاحي والولائم الجماعية التي يقدمها الكهنة من مداخيل العشور والصيد المقدس لذَكَر الوعل.

تقع الأضرحة التي تتناولها هذه الدراسة في حضرموت وفي المناطق الغربية من جنوب اليمن وفي تهامة، وأكثرها تشويقاً هو «قبر هود»، فهنا لدينا معبد سابق على الإسلام، استمرت وظيفته في الإسلام، بما تتضمنه من طقوس دينية قديمة (وأساطير مرتبطة بها)، تحت طبقة إسلامية بالطبع.

تعيد هذه المقالة بناء تلك الطقوس والكثير من المعتقدات المرتبطة بها، وهي بذلك لا تتفق مع ما وجده علماء النقوش فحسب، بل وتقدم صورة حية من لحم ودم لتفاصيل حياة ذاك الدين القديم. وهكذا نحصل على إعادة بناء للدين بشكل ـ لو أضيفت إليه المزيد من التفاصيل مستقبلاً ـ يمكن مقارنته بمكة ومنًى/ عرفة ما قبل الإسلام.

الزيارة إلى «قبر هود» شرق حضرموت

يمثّل النبي هود شخصية مهمة في القرآن، ليس من خلال السورة التي تحمل اسمه فحسب، بل يعد تالياً على النبي محمد نفسه [في الأهمية]، ويُعد أول من تحدث العربية، أرسله الله إلى قوم عاد الذي لم يستجيبوا لدعوته، فهرب منهم ثم أنقذه الله وفتح له شقاً في صخرة أصبحت قبره، ويقع هذا المكان في شرق حضرموت حيث يُقام حجّ سنوي [=زيارة] إلى ذلك المكان، وتتم الزيارة في شهر شعبان، وتعد في المرتبة الثانية بعد الحجّ إلى مكة. وقد استعاد هذا المزار بعد جيل أو جيلين من تراجع الاهتمام به أهميته الكبيرة في السنوات الأخيرة، ففي عام 2014 اجتذب عشرات الآلاف من الزوّار، بعضهم قدم من أماكن بعيدة مثل إندونيسيا وماليزيا وشمال إفريقيا.

يتكون «قبر هود» من مجموعة مبانٍ غريبة وفريدة، يتمايز بياض الضريح بوضوح مقابل الصخور البنية التي يتداخل فيها، وهذا الهيكل المنحدر على الجرف لا مثيل له في أي مجمع ديني آخر في العالم الإسلامي (باستثناء مثال واحد مجاور، هو قبر أحمد بن عيسى)، ويقع «قبر هود» على أرض شبه مهجورة، شرق المدن الداخلية من حضرموت (سيئون وتريم وشِبام وعَينات والغُرفة) بحوالي 100 كم عن طريق تريم، أو 60 كم في خط مستقيم. وقبل وصف مباني الضريح، يلزمنا التطرق إلى المناظر الطبيعية وجغرافيا المكان، فهي مفتاح فهم دلالته.

حقيقةً هو مكان غير عادي، هذا المكان من وادي حضرموت كان نهراً جارياً فيما مضى، ويسمى اليوم «وادي المَسِيلَة» بمعنى الماء الجاري، والطريق إلى القبر جافة، يصلها الماء عبر الممرات الجوفية تحت الأرض، لكن ما إن نصل إليه حتى تظهر المياه الجوفية إلى السطح، ويتغير اتجاه الوادي جنوباً ويستمر لمسافة 180 كم تقريباً، ثم يصب في المحيط الهندي بقرب سَيحوت.

ويبدو أن المياه الجوفية ـ ولأول مرة منذ وقت طويل ـ بدأت تنضب، ولكنها تخرج عند قبر هود بالتأكيد[1]. هذا إذن ما يمكننا تسميته بأكبر معجزة في الجزيرة العربية القديمة: نهرٌ دائم ينبثق كما لو أنه من العدم، في قلب أرض مقفرة، ولا شك أن هذه المعجزة هي سبب إنشاء قبر هود واستمراره في هذا المكان، ولكن هذا مجرد نصف الصورة التي تخبرنا بها جغرافيا المكان، والنصف الآخر من الحقيقة هو موقع قبر هود نفسه ضمن محيطه المباشر.

لطالما أعجب الرحالة إلى حضرموت بروعة المنحدرات التي تحيط بالوادي الكبير وروافده. وعبر ملايين وملايين السنين كانت الأمطار النادرة تسقط على هضبة الجول (التي تشكل معظم هضبة حضرموت) وتتلاشى في السهول والجداول التي تنتهي إلى الوديان العميقة في الوادي، وهكذا تشكلت تلك الأخاديد التي نراها اليوم في الوادي الكبير، مَحُوطة بالمصب المائي بمنحدراته العمودية الحادة. ومن وقت لآخر، وكل بضع كيلومترات، كانت الجهات الأصغر من الوادي تتقاطع مع الجدار بشكل حاد، مخلفة شكل مثلث. وقد بني قبر هود في رأس هذه المثلث بالتحديد، واسمه بالعربية «شِعب نبي اللّٰه هود». وتغطي منطقة مستجمعات الوادي الجانبية عشرات الكيلومترات المربعة القاحلة، وأي أمطار غزيرة (كالتي تحدث من وقت لآخر) من شأنها أن تسبب فيضانات مدمرة أسفل الجرف، مباشرةً من خلال الحرم والتجمع السكاني المجاور له.

كان الإنسان القديم على دراية كبيرة بذلك، ولا بد أن بناء قبر هود في هذا الموقع وسط مصب الوادي كان اختياراً متعمداً! ولا يمكن فهمه إلا كنوع من السحر الترابطي (sympathetic magic)، يربط بين تدفق المياه الغزير من الوادي، وظهور النهر المعجزة في الوادي الكبير، وهو منظر بانورامي يراه المشاهد من «القبة» باتجاه الوادي. ويجب علينا التركيز على عنصر ثالث هنا، وهو أنه على الرغم من وجود المياه هذه فإن المكان لم يُزرع، فقبر هود يقع في البرية، بعيداً عن أي تجمع سكاني كبير.

وهذه الخصائص الطبوغرافية ذاتها تظهر في الحرمَين السابقين على الإسلام (مكة

(1) هناك صورة ملونة ممتازة لنهر المسيلة الناشئ، في: Robin 2012.

نفسها ومِنًى/ عرفة)، اللذين وَحَّد محمد بينهما: تقع الكعبة في وادي مكة، بالضبط في مكان تجمع المياه الذي من شأنه تكوين أسوأ فيضان يمكن لأحد تخيله، وكذلك الحال في وادي منى/ عرفة، بل إن التماثلات بين «هود» و«منى/ عرفة» أكثر إدهاشاً في الواقع! حيث يقع كلاهما في البريّة، بعيداً عن أقرب تجمع سكاني، والتضاريس كذلك متطابقة، فوادي عرفة ممتد في الأصل عن وادي مِنًى (سُوِّي اليوم كل شيء صناعياً طبعاً). وهناك تشابه آخر، يتمثل في أن بيوت قبر هود تظل خالية لمعظم السنة، ولا تدب الحياة فيها إلا في موسم الزيارة، كما هو الحال في عرفة، حيث يقع حوالي مئة بيت خالٍ من السكان، بانتظار موسم الزيارة.

لقد تغير الحال في (مكة/ منى/ عرفة)، بالطبع بشكل كبير منذ حوالي مئة عام، ومن الغريب أن من كتبوا عن قبر هود لم يذكروا شيئاً عن تفرد جغرافيته والمشاعر التي تعتري زوّاره. لقد وهبته الطبيعة قداسة خاصة، وكان لزاماً على البشر تكريم هذه القداسة من خلال إقامة الضريح، لقد استجاب الإنسان لهذا النداء، ولم يَحِد عن مسؤوليته.

دعونا نَعُد مرة أخرى إلى مكة، لقد رأينا أن بناء الكعبة أيضاً في وادٍ غير ذي زرع، في «بطن مكة»، في النقطة التي تتجمع فيها السيول. إن قصة الكعبة هي قصةُ غَـمْـر. تحاول الدراسات الغربية فرز مراحل تاريخ الحرم وإعادة بنائه على مدى الزمن بعد فيضان من هذا النوع، دون الانتباه إلى جانب أساسي في الكعبة. لقد كان الإنسان القديم على دراية كافية بخطورة البناء في ذاك المكان، لقد فعل ذلك عن قصد.

وَصفُ الضريح

فلنعد إلى قبر هود لكي نصف البنايات، والتي قد عُرِضت بشكل مُفصّل في ورقة كرستيان دارل[1]. يتكون التجمع السكاني حول قبر هود من جزءين: القرية ذاتها بمنازلها وبعض الهياكل الدينية الصغيرة والساقية ونحو ذلك، والجزء الآخر هو

(1) يشير الكاتب إلى مقالة كرستيان دارل المنشورة بالفرنسية في نفس الكتاب الذي نشرت فيه هذه المقالة: Darles, C. (2015). Qabr Nabi Hūd, le sanctuaire d'un prophète préislamique. Pre ـ islamic South Arabia and its neighbours, 37 ـ 48. [المترجم]

الضريح. تقع القرية على أرض مستوية (مرتفعة قليلاً بالطبع نحو منحدر الوادي) حيث يشرف «شِعب هود» على مساحة مسطحة واسعة من وادي المسيلة.

لقد بني الضريح في الشقّ ذاته من «شِعب هود» خارجاً من الجدار، في حين تقع القرية على مستوى الأرض، عن يمين ويسار الضريح. بالتالي فإن تخطيط الضريح عملياً عمودي، مكون من ثلاثة مبانٍ دينية بعضها فوق بعض، وفوق الشقّ (= قبر هود)، وفي المنتصف تقع «مصطبة الناقة». وترتبط هذه المباني الثلاثة بسلالم معلقة مهيبة. وهكذا فإن الأمطار حين تأتي تكون [هذه المباني] في مجرى السيل بالضبط، ولكن بسبب صلابة الهيكل (لا سيما أساساته المتينة التي تشكل المصطبة التي أقيم المبنى عليها) فقد نَحتت المياه لنفسها الآن مساراً جديداً يسار ويمين الضريح.

ثمة تجمع سكاني صغير على مستوى الأرض، وهذه القرية تتكون من منازلَ كبيرة ومنيعة للغاية تعود إلى عائلات حضرمية عريقة، ولكن أرض القبر يملكها آل باعبّاد مشايخ الغُرفة. وبالتالي فإن المنازل ليست ملكية حرة بمعنى ملكية قانونية كاملة، ولكن يمكن تسميتها عقد إيجار أو عقد استغلال، ويقوم الشخص المسؤول من آل باعبّاد (في الغرفة)، والذي يسمى «مَنصَب»، بكتابة (الإيجار) إلى من يريد قطعة أرض لبناء منزل أو لتجديد عقد إيجار منزله مقابل دفع مبلغ مالي. ويلزم من ملكية الأرض في «هود» والمداخيل الناتجة عن هذا الإيجار التزاماً لآل باعبّاد بتأمين الطريق بين «عينات» و«قبر هود»، وهي مسؤولية يجب تنفيذها قبل أسبوع أو أسبوعين من الزيارة، وخلال هذا الوقت يقوم المُلّاك أيضاً بالإصلاحات اللازمة لأن المباني تكون فارغة منذ أكثر من أحد عشر شهراً، لا يسكنها الناس إلا أيام الزيارة. وعندما زرت المكان في غير موسم الزيارة شعرت أنني في مدينة أشباح. ولعلنا نذكر هنا أحد الأمور الداعية إلى الدهشة في هود وهو الغياب التام لآل باعبّاد (مُلّاك الأرض ومؤسسي الضريح) من مراسيم الزيارة، وسنأتي على ذلك لاحقاً. وتنتشر العديد من المباني السكنية حول المكان، وكذلك بئر [1]، وبعض «السقايات» والحمامات وبعض القباب الصغيرة.

والآن سنصف الضريح نفسه، أي المباني الثلاثة الدينية المتراكبة والسلالم المعلقة

(1) [تسمى بئر السلوم، يسلّمون عليها قبل بدء الطقوس - المترجم].

التي تربطها. يقع في أدنى منطقة (على مستوى الوادي الرئيس) مسجد كبير[1]، والغريب أن سيرجنت (1954) لم يذكر هذا المسجد، وهو غائب عن مخططه! وبحسب كلام كل من «المَنصب» الحالي وجَدِّه «المَنصب» السابق، فقد شيد هذا المسجد سنة 644هـ على يد «الشيخ القديم الأول» عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن باعباد، المولود عام 616هـ، بتاريخ 29 ذي الحجة عام 687، الموافق يوم الثلاثاء حسب زعمه (في حين يفترض أن يكون يوم الاثنين حسب التاريخ المعطى)، ودُفن في شبام. والشيخ القديم الأول هو نقطة محورية (بالمعنى المباشر للكلمة) لنسب آل باعباد، وعاش بالضبط في اللحظة التي حلت فيها طبقة السادة محل طبقة المشايخ القديمة، بوصفهم قادة مدنيين وروحيين للبلاد.

وسيتعين علينا العودة إليه وإلى دوره من أجل فهم كامل لقصة «هود»، قبله وبعده. والآن نتوجه إلى أعلى موضع في البناء، فوفقاً للمؤرخ الحضرمي «صالح الحامد»[2]، فقد بنيت القبة فوق صخرة هود باستخدام الصخر والنورة، بواسطة الشيخ الفقيه حكيم بن عبد الله باقُشَير (المتوفى عام 878 أو 879هـ). ومن المهم الملاحظة أن باقشير ينتمي إلى طبقة المشايخ، وهؤلاء ليسوا من السادة. لقد أعيد بناء القبة (أو ربما تجديدها) على يد السيد الشريف الفاضل أبي بكر بن محمد بلفقيه (وليس بافقيه)، عام 1097هـ (1685/ 86م). وجُدِّدَ المكان بالكامل مؤخراً، بما في ذلك السلالم، وغُلِّف بطبقة من النورة على يد السيد عَلَوي بن عبد الله الكاف، نهاية القرن الـ19 بتكلفة بلغت 5000 ريال. وأنا أفترض أن التركيز على كلمة «قُبة» يعني أن الضريح كان بلا قبة، وهذا ما أكده قبر أحمد بن عيسى والذي كان بناءً بسقف مسطح عندما زرته في السبعينيات. وقد سمعت أن «ضريح» أحمد بن عيسى قد أعيد بناؤه مؤخراً مع قبة، بعد أن خرّبه المتشددون دينياً في التسعينيات، ولكنني لم أره.

السمة اللافتة في قبر هود ليست فقط تلك المباني والمنصات المتلألئة بالبياض، بل هي تلك السلالم المعلقة العجيبة، الصاعدة من أول أرض المسجد إلى مصطبة

(1) [يسمى مسجد باعبّاد وتقع بعده مباشرة أول درجة من السلالم المعلقة الطويلة نحو الأعلى - المترجم].
(2) صالح الحامد (2003).

الناقة، ثم من هناك إلى حيث ينتصب القبر ذاته. وفرق الارتفاع (بقياسه عمودياً فوق مستوى سطح البحر) من أرضية المسجد الأدنى إلى القبر، حوالي 40 متراً، مغطاة بتلك السلالم التي هي أطول بطبيعة الحال لأنها ملتوية، حيث يصعد السُّلّم الأول (والأطول) من المسجد في ثلاث جولات رائعة، مع هبوط مبني بدقة بعد كل جولة، تتشعب وفي النهاية مصطبة الناقة على طول الهياكل الفرعية الهائلة، لكي يتاح الاقتراب منها من كلا الجانبين، ويتكرر هذا بين مصطبة الناقة ومصطبة القبة.

وتحدث أكثر الأمور عجباً وغرابة وإحراجاً وإثارة للدهشة عند مصطبة الناقة بأروع ما يمكن تخيله: صخرة موحشة متجهّمة المنظر، بجانبها بناء مستطيل ذو أعمدة، وهو مسجد بلا مِحراب، صغير نوعاً ما، لكن بعض البقايا ترجح أن المبنى كان يغطي جزءاً أكبر من المصطبة في الماضي. وكون المسجد دون محراب، يجيز لنا افتراض أن هذا هو الهيكل الذي بُني قبل دخول الإسلام إلى الوادي، ولكن ظاهرة «المصاطب الزائدة» على المصطبة ليست بناء، بل هي صخرة عظيمة لا يمكن أن تقع ولكنها تكرّس شعور الرهبة والخوف والتهديد. وقد بُنيت هذه الصخرة جزئياً داخل الهيكل (أو بالأحرى العكس)، ولكن معظمها يقف على المصطبة. ويقال إن هذه الصخرة هي ناقة النبي المُتحجرة، عندما طورد النبي من قبل قومه المكذبين، ففتح الله له شقاً في الصخرة (في القبة في الأعلى)، حيث اختفى هود بأمان. وامتناناً منه لله، قرر هود العيش داخل تلك الصخرة حتى يموت، معتمداً على حليب ناقته الأمينة. وعندما توفي، أصبحت الصخرة قبره، فأشفق الله على الناقة وحولها إلى صخرة أيضاً.

بنيت القُبة فوق المصطبة العلوية التي تغطي «القبر»، والذي بدوره بني جزئياً (حوالي 6 أمتار منه) فوق صخرة موحشة أخرى، ولا تنتصب هذه الصخرة (مثل صخرة الناقة)، وإنما تمتد إلى الأعلى من تحت القبة لمسافة تقارب 30 متراً أخرى خارجها. ولهذه الصخرة شقّ في نهايتها (أي داخل القبة)، وهو الشق الذي فتحه الله عندما هرب «هود» من قومه، قوم عاد الكافرين. وهكذا تمتد الجغرافيا المقدسة للضريح إلى ما يلي القبة وما خلفها نحو برية الوادي الصخرية. ولا تُوَضَّح الكيفية التي هرب بها الفارس (هود) ومن يتبعه (قومه) خلال ذاك الممر الضيق والوعر، فالمرور هناك مستحيل حتى بالنسبة إلى حمار، ما لم تكن تلك معجزة.

ضريح مشابه في الجوار: مرقد احمد بن عيسى

كما أسلفنا، فإن هذا الضريح المهم لا مثيل له في أي مكان في العالم الإسلامي، وشبه الجزيرة العربية، باستثناء بناء واحد مشابه للغاية، هو قبر «أحمد بن عيسى المُهاجِر» (المتوفى عام 345 هـ = 956 م)، الذي قيل إنه أول من زار حضرموت من آل بيت النبي محمد، حيث وصل عام 318هـ، واستقر في «الهَجرَين». وأرى من المفيد هنا أن نشير إلى رحلة السادة (آل البيت) إلى حضرموت، والمعروفين باسم «العَلَويين».

كان لأحمد بن عيسى عُبَيد الله ثلاثة أبناء (بُصري وجديد وعَلَوي). وقد استمرت ذرية «علوي» إلى اليوم، في حين انتهت ذرية بصري وجديد، ومن علوي اشتقَّ اسم السادة العلويين في حضرموت، أما مصطلح «باعلوي» (المرادف للقب أسرة العلويين) فليس له تفسير مقنِع[1].

يقع قبر أحمد بن عيسى بالقرب من «بور» بين سيئون وتريم، وقد بني في الجزء الجنوبي من جرف الوادي، ويشارك هذا الحرم في خصائصه الرئيسة قبر هود، وفيما عدا هذين الضريحين لا يوجد هيكل إسلامي آخر في اليمن أو شبه الجزيرة العربية يشبههما ولو قليلاً. وعلى غرار قبر هود، فقد بني قبر أحمد بن عيسى على منحدر حاد يمر عليه ممر مائي صغير، وينتصبُ مسجدٌ على مستوى الوادي الرئيس، خلفه مُرتفع بسيط على شكل قبة، وهنا تحديداً يمر جسر طويل جداً من السلالم الهابطة نحو مصطبة ضخمة للغاية، وتلتف السلالم حولها من جهة اليسار وصولاً إليها، ويقع القبر على هذه المصطبة (لكنه ليس مقبباً، انظر ما سبق). وبالتالي لدينا ذات الهيئة الجغرافية، وذات الهوية المعمارية الدينية وذات السلالم المتصلة وتصميمها (أي إنها غير صاعدة مباشرة، بل ملتفة بشكل غير مباشر). ويتضح من خلال العُرض والتخطيط والانطباع البصري، أن ثمة ما هو أكثر من غرض الصعود في السلام في كل من قبر هود وضريح أحمد بن عيسى، لا بد أن لها مَهمّة احتفالية كبرى.

---

(1) [البادئة «با..» قبل الألقاب الحضرمية هي في الحقيقة «أبا»..«أبا فلان»، ولكن اللهجة الحضرمية تسقط الهمزة البادئة، انظر كتاب الفوائد السنية، ص 225 ـ المترجم].

قبر هود هو معبد سابق على الإسلام استمر في الإسلام

ذكرنا أعلاه أن ضريحي هود وأحمد بن عيسى مختلفان تماماً في تركيبهما ومعمارهما عن أي مبنًى إسلامي آخر، فهما فريدان من نوعيهما، لكنهما يُشبهان معابد حضرموت قبل الإسلام بتفاصيلهما التي تَفرض هذه المقارنة. عندما قدمت هذه الورقة إلى الملتقى السبئي (Rencontres Sabéennes) عام 2013، أثيرت أسئلة تشكك في هذا الاستنتاج الجريء! وأنا ممتن لألكسندر سيدوف (Alexander Sedov)، الذي نقّب في ريبون حضرموت وردَّ على تلك الاعتراضات بإيجاز عندما قال «لا شك أن قبر هود قد بني مثلها تماماً».

وقد كشفت أعمال المسح والتنقيب الأثرية في حضرموت عن عدد كبير جداً من المعابد السابقة على الإسلام[1]، ويقع أقربها جغرافياً، والذي يمكنه مقارنة قبر هود به، على بعد بضع كيلومترات فقط، على الجانب الشمالي المقابل لوادي المسيلة، مقابل الجرف تماماً كما هو الحال قرب هود في مقابلته لوادي المسيلة.

ولدينا معبد «باقُطْفَة» ذو سبعة السلالم الضخمة بالعديد من النوازل، وكما هو متوقع: يتشعب بشكل متساوٍ عندما يقترب من منصة المعبد. ومع ذلك فقد كُشفَ عن معظم معابد حضرموت القديمة حول ريبون وفي وادي دَوْعَن، وهناك عثرت البعثة الأثرية السوفييتية/ الروسية على حوالي عشرين معبداً ومبنًى دينياً، بعضها داخل أسوار المدينة (intra muros)، ولكن معظمها خارجها (extra muros)، ويعود تاريخ معظمها إلى القرن السابع قبل الميلاد، وبنيت بعض هذه المباني على هياكل سابقة يعتقد المنقبون أنها تعود إلى نهاية الألفية الثانية قبل الميلاد. وتتميز معظم هذه المعابد بالعناصر الثلاثة المذكورة آنفاً، أي إنها [أولاً] بنيت مقابل المنحدر، و[ثانياً] لها مصاطب ذات هياكل فرعية ضخمة لإنشاء المنصات الأفقية التي أقيمت عليها المباني، وثالثاً السلالم الكبيرة المتشعبة بالتساوي عند الاقتراب من المنصات من الجوانب. ويجب التنبيه هنا على عنصر رابع للمقارنة: وهو أن معظم معابد حضرموت القديمة تقع خارج المستوطنات، في الحقيقة بعضها بعيد

(1) Sedov 2005.

جداً، مثل معبد «باقُطفة»، وكذلك الحال في قبر هود، وكذلك ما يُعرف بقبر أحمد بن عيسى.

ويؤكد كل من قبر هود وقبر أحمد بن عيسى نمط معابد حضرموت السابقة على الإسلام، ويجب علينا الآن أن نسأل عما إذا كانت هذه القبور قد بنيت في القرون الإسلامية الأولى، على نموذج معابد ما قبل الإسلام، أو أنها كانت معابد سابقة على الإسلام احتواها الإسلام وأعطاها معنًى مغايراً يتناسب مع الدين الجديد؟!

من سوء الحظ أن أقدم ذكر لدينا عن بناء «هود» يعود إلى عام 644 هـ، وهو ذكر للمسجد الواقع على مستوى الوادي. ومن ناحية أخرى، فإن بناء هذا المسجد في الطرف السفلي من الحرم يثبت أن المبنيين العلويين (مصطبة الناقة، والقبر) يجب أن يكونا قد وجدا قبل هذا التاريخ، والإجابة عن سؤالنا هذا ليست بعيدة كثيراً: لقد اندثرت بعض المعابد مع بدايات الحقبة المسيحية، ولكن المعابد الأخرى في بقية أنحاء اليمن (والتي لها تصميم مختلف تماماً) اندثرت في وقت لاحق، في عهد أبي كَرِب أسعد (في النصف الأول من القرن الخامس) عندما أصبح التوحيد هو الدين الرسمي، وهُجرت المعابد وحل بها الخراب.

ومن الصعب أن نتصور أن خرائب معابد حضرموت يمكن أن تمثل إلهاماً لمثل هذه العمارة المتطورة بعد 500 عاماً، ناهيك بالأعمال الهندسية بالغة الصعوبة للمصاطب التي تحتاج إلى رعاية وتمويل الدولة. والجواب المنطقي الوحيد لذلك هو أن قبر هود (وضريح أحمد بن عيسى) هما معبدان سابقان على الإسلام، لم يُهجرا قط خلال الفترة التوحيدية، واستمرا في العمل خلال الإسلام. وبالتالي فإن عمر هيكليهما (أي المصاطب والسلالم) بلغ ألف عام على أقل تقدير، في حين أن شكل المباني التي أقيمت على المصاطب تغير، كما رأينا أعلاه. وآخر حالة تخريب للقبة كانت على يد الوَهّابيين عام 1809 والتي قام السيد السقاف على إثرها بالترميم المذكور آنفاً. لم يكن للمصاطب وبنيتها التحتية الضخمة ولا حتى السلالم أن تثير غضب الوهابيين المُعادين للأضرحة، وكان لها أن تصمد مادياً أمام أهواء ورغبات هذه الجماعة الغازية. ولم تجرِ أعمال حفريات هناك، فهي بالطبع مستحيلة.

معبد ثالث مطابق هيكلياً لقبر هود

قبل المتابعة، علينا أن نتذكر ضريحاً آخر بغرض المقارنة، ألا وهو المعبد السبئي السابق على الإسلام في «جبل اللوذ»، الجبل المقدس في الجزيرة العربية[1]. هناك نجد أن ما نسميه «معبداً حضرمياً» قد امتد إلى حدود بعيدة حقاً. تقع المصطبة أو المعبد الأعلى على ارتفاع 1000 متر فوق المبنى السفلي، ويبلغ طول الطريق (المسعى) المتقن بين هذين المبنيين حوالي ستة كم، وغالباً ما يتحول هذا المسعى إلى سلالم ومنحدرات.

وجبل اللوذ هو جبل ضخم ومنعزل يقع في الصحراء الشرقية على أطلال مدينة مَعين القديمة، وقد تآكلت منذ زمن بعيد الطبقات الرسوبية الطارئة على هذا الجبل، مؤدية إلى ظهور القلب البازلتي له من خلال سطح الصحراء التي حوله، والتي هي هنا على مستوى 1100 متر تقريباً فوق مستوى سطح البحر، ويبلغ ارتفاع قمته 2150 متراً. وهذه أكثر القمم هيبةً في اليمن الغني بالمناظر الطبيعية وقمم الجبال الخلابة، وإذا كان ثمة من عرش للإله فما كان له إلا أن يكون بهذه الهيبة، ففي هذا الجبل مهابة وجلال يناقضان سطحه الوعر الذي ينبثق فوقه، لكن هذه التضاريس هي بالضبط ما يجذب السحاب الماطر من وقت إلى آخر لكي تفرغ حمولتها على قمته، ويوجد بالتأكيد بعض الغطاء النباتي في القمة وفي الوديان القليلة عند السفح، وتنصرف مياه هذه الأمطار عبر الوادي المُتكوِّن في المنخفض تحت القمة، ثم تجري على جانب الجبل. وقد بُني المسعى بجانب المَمر المائي لهذا الوادي الذي يقطع المسعى من وقت إلى آخر.

ويجدر بي الآن وصف جغرافيا معبد جبل اللَّوذ التي توازي قبر هود بشكل مذهل، فهذا المعبد أيضاً لا يقع على القمة ذاتها كما قد يتبادر إلى الذهن، بل في المنخفض الموصوف قبل قليل على بعد حوالي مئة متر تحت القمة، وشكلُ هذا المنحدر يشبه الفوهة، أو مدرجاً رومانياً شبه مكتمل الاستدارة، تاركاً فتحة بزاوية 20 أو 30 درجة. وعندما تهطل الأمطار تتجمع المياه خلال حواف الجبل الضخمة

(1) Daum 1999 a.

المحيطة بالوادي إلى هذا المكان، ويُشكّل الوادي في هذا المنحدر مساراً واضحاً للمياه التي تتدفق للأسفل عبر الفتحة إلى سفح الجبل على طول طريق المسعى. بعبارة أخرى: لقد بني المعبد في قلب الوادي، من الواضح أن ذلك كان متعمداً لكي تغسله المياه ويعانق السيل.

عُرِّض المعبد للهدم عام 1970، ومع ذلك لم يُعثَر على القطع المحطمة والأثاث الديني داخل المنحدر الموصوف آنفاً، بل عثر عليها بجانبه على أرض مرتفعة قليلاً، لذلك لا أستبعد أن المعبد ذاته كان فارغاً من سوى بعض النقوش على بعض جوانب البناء أو على الجدار المجاور، الذي لم أره لا أنا ولا البعثة الفرنسية التي اكتشفت الموقع قبل عامين. ولدي سبب يدفعني إلى الاعتقاد بأن الموقع لم يزره علماء ولا أجانب من قبل، حتى اكتشفته البعثة الفرنسية ثم شاهدته أنا.

والآن دعونا نصف الموقع والبقايا القديمة بشيء من التفصيل: لدينا بناءان (بالإضافة ربما إلى المبنى المحتوي للنقوش)، أحدهما معبد، وحائطه الخارجي بُني جزئياً فوق تلك الصخور الموحشة، من النوع الذي وجدناه عند الناقة في قبر هود، والذي سنراه بعد قليل عند ضريح قديم آخر هو «مولى مطر». وعندما زرت المكان، كان حرفياً مغطًّى بالأثاث الديني، نقوش كبيرة رائعة، ومذابح إراقة، ومباخر من مجموعة هبات المعبد قبل 2700 عام، معظمها حُطم مؤخراً، لكن كل شيء كان ما يزال في موضعه. لكن للأسف عاد الأمر لا يكون كذلك، فأقدم نقش عثرتُ عليه يعود إلى «سُمهُريام ذُبيان، بن كَربئيل وَتَر»، وبالتالي يجب أن يرجع تاريخه إلى حوالي 680/ 670 قبل الميلاد، وكان «كربئيل وتر» هو الحاكم الذي كرس هيمنة السبئيين في جنوب الجزيرة، وكان لقبه حاكماً (مُكَرِّب) يُترجم تقليدياً على أنه الشخص الذي يوَحِّد القبائل في المملكة ويربطها على أساس ديني، إلخ. (وأنا لا أتفق مع هذه الترجمة). ومهما يكن المعنى الصحيح للمكرِّب، فإن هذا العمل الذي شكَّل الدولة في احتفال (سنوي؟) كبير، احتُفِلَ به هنا على قمة جبل اللوذ.

هنا قام حكَّام مملكة سبأ الأوائل وخلفاؤهم بإعادة التحالف بين الحاكم والإله، بعد انقطاع دام نحو 600 عام. والصيغة الواردة في النقوش للتعبير عن ذلك هي: عندما

أعطى (أي: الملك) وليمة للإله (غالباً عثتر) و«هنرهو بترح». تعبير «ترح» يعد بشكل عام اسماً للمنحدر الذي في القمة، وقد أخبرني البدو الساكنين عند سفح جبل اللوذ أن اسمه كان دائماً «شِعب المُشجَع». اسم طريف، فما الذي قد يعنيه؟

لا أظن أن الترجمة المعتمدة (الحاكم يقدم وليمة للإله) ترجمة صحيحة، فقد رأيت الكثير من المزارات المقدسة في اليمن (أولياء) التي تنتمي إلى عصور ما قبل الإسلام دون شك، حيث ما تزال طقوسها القديمة باقية، وفيها الولي (أي الإله القديم) هو من يقدم الوليمة. بالطبع لا يقوم الولي شخصياً بهذا العمل، لأنه عاش في زمن ماضٍ أسطوري واختفى من الأرض منذ زمن بعيد، لكنه يُمَثَّل من قِبل المسؤول عن الضريح (القَيوم، المَنصَب، الشيخ، الخادِم، إلخ). وهكذا فإن الولي هو الذي يقدم الوليمة، وهذا ما يُقال صراحة بالفعل، فلذلك علينا ترجمة الصيغة في النقش بنفس الطريقة: كان الإله هو الذي يقدم الوليمة، وليس الحاكم، ولكن الحاكم هو منْ يرتبها لأغراض عملية. ثم إنني أتفق مع فكرة الحرق (هَنرَ، أي أنارَ ضوءاً، ناراً) التي اقترحها الباحثون.

إن استنتاجي الأساسي بعد 40 عاماً من الاهتمام باليمن هو أن لا شيء قد تغير في دين هذه الأرض خلال ثلاثة آلاف العام الماضية، سوى التسمية. ففي حين توجد العديد من أشكال التضحية بالحيوان التي تمُارسها طقوس دينية معاصرة، فإنني لم أمر على قرابين إحراق مطلقاً. وقد أكد فلهاوزن هذا[1]، حيث تُفسر كلمة «هَنَرَ» ذاتها بسهولة بفكرة نور النصر المرتبط بالطقوس، على الأقل في قبر هود أو في دَيْر الخَدامة[2]. إن الهندسة المعمارية السبئية في معبد جبل اللوذ تتطابق مبدئياً مع معابد حضرموت، ولذا فإن سؤال الأسبقية يجب أن يُطرح، ولكن إجابته بالتأكيد غير ممكنة.

يعود تاريخ معابد حضرموت في الغالب إلى النصف الأول من القرن السابع، وهو نفسه تاريخ أقدم نقوش جبل اللوذ، وبالتالي فإنني أخلص إلى أن كليهما يمثل عبادة مشتركة في أنحاء جنوب الجزيرة العربية كافة، مما يعكس الأسطورة المركزية التي توحد الدولة والمجتمع معاً. وهذا يعني أيضاً أن الاحتفالات التي كانت في حضرموت

(1) Wellhausen 1961: 116.

(2) Daum 1987.

(بما فيها قبر هود) كان لها وظيفة أساسية عند المجتمع المعني بخدمة هذا النوع من المعابد. وسوف نأتي إلى أوجه التشابه الطقسية بين قبر هود وجبل اللوذ لاحقاً، لا سيما فكرة الحج السنوي والوليمة الجماعية (يُحتَفَل بها في جبل اللوذ في المباني التي على مستوى الصحراء).

تاريخ قبر هود: الأسطورة وما فيها

يربط متعلمو حضرموت التقليديين بين تاريخ قبر هود وأحمد بن عيسى المُهاجِر، وأكملُ تسجيل لهذا التصوّر الشائع اليوم ما يزال محفوظاً عند لاندبرج[1]. هنا، وتحديداً على ضوء استخدامي لسجلات لاندبرج كثيراً، يجب أن أضع ملاحظتي بشأن وثوقية سجلاته، وأعتقد أنني قد قرأت كل ما كتبه الرحالة السابقون إلى اليمن، العلماء والباحثون والأنثروبولوجيون، ولم أجد أحداً (باستثناء سيرجنت، وإلى حد ما جلازر) وثّق وحقّق ما شاهده وسمعه إلى حد الوسوسة كما فعل لاندبرج، وباستجواب دقيق لأكبر عدد ممكن من الناس. تحتوي مجلدات لاندبرج على ثروة لا تصدق من المواد التي ما تزال (ويا للأسف) غير مستغَلة بشكل كبير. إن ما يجعل ملاحظات لاندبرج ذات قيمة كبيرة هو تدقيقه الصارم حيال ما سمعه دون تدخل أو تأويل منه، عندما يعجز عن ملء ثغرة، فإنه يشير إليها ثم يترك السؤال مفتوحاً. ونظراً إلى ما يتمتع به لاندبرج نفسه من موثوقية، فعلينا قبول حكمه بشأن ما أخبره به الراوي عن «قبر هود»، فلدينا ما يكفي من الأسباب لتصديق كلام لاندبرج حينما يقول:

> «إنّ الشرح الثري بالتفاصيل والذي قدّمناه حول هذه الأرض الأسطورية يكتسب أهمية قصوى. فالعبد «سالمين بن سعد الله بن مفتاح» كان قد قصد عدن هارباً من سيّده الحضرمي، والحال أن هذا هو الشخص الأهم بل الأكثر دراية ممن سبق لي أن وجدتهم في جنوب الجزيرة، وكان «سالمين» قد زار قبر هود وبئر برهوت».

كان عليّ أن أصر على مصداقية تقرير سالمين/ لاندبرج، ليس فقط لثراء معلوماته

(1) Ḥaḍramoût (DE LANDBERG 1901).

بشكل عام، ولكن قبل كل شيء بسبب الاستنتاجات التي يمكن استخلاصها من وصفه للأضاحيّ على قبر هود: لا بد أن هذه الأضاحي قد اختفت بعد فترة وجيزة من رحلة لاندبرج (أي خلال أوائل القرن العشرين)، ليس لأن سيرجنت لم يذكرها فحسب، بل لم يأتِ ذكرها عند أي أحد من الرواة الذين يزودونه بالأخبار، ولم أسمع بها أنا ولو لماماً، والأضحية التي أتحدث عنها هي «العقيرة»، وسوف يوفر لنا تسجيل سالمين/ لاندبرج المفتاح الأساسي لفهم قبر هود.

توضح لنا الحكاية (التي في صفحات: 432 ـ 484، أي حوالي 50 صفحة من المطبوع) ما يلي: «عندما وصل أحمد بن عيسى إلى حضرموت، رغب في أن يصلي عند قبر نبي الله هود، فاستفسر عن موضعه، فجاء راكب جمل يُدعى باعبّاد «وقال أنا أروّيكم نبي الله هود تدفعون لي أيه؟ قالوا له: أكرمناك بالعُشر حقّ الوديان»[1]. فأخذه إلى هناك، ولكن بدلاً من أن يأخذ الجَمَّال أجراً، طلب أن يكون عُشر الوديان لآل باعباد، فملكية منطقة قبر هود لآل باعباد حتى اليوم، ويتمتعون بنفوذ واسع عليها. وكما لاحظ سيرجنت، فإن القصة مؤدلجة بأفكار السيد، لا يمكن فهمها إلا باعتبارها أسطورة تبرر الإحلال التدريجي للسادة، آل بيت النبي محمد الوافدين حديثاً من شمال جزيرة، بدلاً عن طبقة المشايخ الحكام الأصليين.

وما من داعٍ إلى دحض أسطورة أحمد بن عيسى، فقد قام سيرجنت بذلك بطريقته البارعة المعتادة. قبر هود أقدم من الوصول المفترض لأحمد بن عيسى، وكانت سوق منطقة قبر هود تشكل جزءاً من دائرة الأسواق العربية المعروفة، والتي زارها التجار في الفترة السابقة على الإسلام، من دومة الجندل في الشمال عبر مكة وصولاً إلى العديد من أسواق اليمن، وكان بين هذه الأسواق: سوق الشحر (ويجب ألا يُفهم أنه

(1) [بنص العبارة كما جاءت عند لاندبيرج، ص437 والفقرة كاملة هي (بالخط العربي في الأصل): «يلماً جاء الشيخ با عبّاد القديم وهو جمّال من رَخْيَة مُسْتَعْلِم بالطُرُق والأرض جميعها وقال: انا اروّيكم نبي الله هود تدفعون لي أيه؟ قالوا له أكْرَمْناك بالعُشْر حقّ الوِدْيان. قدم قدّام السادة يلمّان المحلّ الذي النبي فيه وقال لهم: النبي باطن الحجرة هذه. واستطلع سيّدنا احمد بن عيسى المهاجر ويقّن انّ النبي داخل الحجرة وقال صحيح الله يبارك فيك وفي ذُرّيّتك وجباء لك عُشْر الأرض... وبنوا على المحل القبّة والرِقاد ومسجد الصلاة وبير وصار الشيخ با عبّاد خدّام النبي للآن وصار الزيارة من السنة الى السنة في أول شعبان...» ـ المترجم].

يرادف مدينة الشحر حالياً، وإنما الشحر هي كامل منطقة حضرموت والمَهْرَة اليوم)، «فتقوم السوق تحت ظل الجبل الذي عليه قبر هود عليه السلام... وكان قيامها للنصف من شعبان» (ابن حَبيب)[1]، وأرجَع سيرجنت تاريخ هذا الخبر بما لا يجاوز القرن الثاني الهجري. ودحضَ أسطورة أحمد باعباد/ السيد من خلال الهَمْداني (المتوفى في منتصف القرن العاشر الميلادي)، والذي أخبر عن موضع قبر هود في عهد الخليفة علي. وحتى لو شكَّكنا في قصة الهمداني المبنية على أثر رجعي إلى عهد «علي»، يبقى مع ذلك أن الهمداني كان يعرف موضع قبر هود في زمن أسطورة أحمد بن عيسى.

أوصياء قبر هود اليوم هم أحفادُ أوصيائهِ قبل الإسلام

علينا أن نحاول استكشاف العلاقة الحقيقية بين آل باعبّاد وفئة السادة، الدينية الأرستقراطية، المسؤولة عن زيارة هود خلال القرون الستة أو السبعة الماضية. بحسب استنتاجنا فإننا نتوقع (تماماً مثل سيرجنت) أن نرى في آل باعبّاد الأوصياء الأصليين (الخُدّام) لهذا الحرم، واسم باعبّاد (العابدون) دليل على ذلك. يغامر سيرجنت بفكرة أن باعبّاد قد يكونون من نسل هود «لو كان شخصية حقيقية»، ويمكنني من خلال استفساراتي في العديد من الأضرحة الأخرى القول إن «هود» كان بالتأكيد شخصية خارقة، ولد من ذرية زوجة بشرية، وكأي مكان آخر، فإن خدام الضريح هم أحفاد خُدامه الأولين، وربما لم يكن لهود من وجود، ولكن الشيء المؤكد هو أن له قبراً ضخماً والعديد من الأحفاد: لمنْ يدَّعِي في العلمِ فلسفةً، حفِظْتَ شَيئاً وغابَتْ عنكَ أشياءُ.

كما رأينا، فإن آل بعبّاد مرتبطون ارتباطاً وثيقاً بقبر هود، وتنسب الأسطورة إعادة اكتشاف القبر إلى الجَمّال من آل باعبّاد في قصة السيد أحمد بن عيسى، وهي دليل واضح على كون آل باعبّاد هم السدنة «الخُدام» الأصليين للضريح، وما تزال ملكية أرض قبر هود بحوزتهم، حيث أقام شيخهم القديم الأول هذا الضريح (بعد العصور القديمة)، ومنذ ذاك الحين كانوا هم المسؤولين عن الزيارة، لذا علينا أن ننتقل الآن إلى «باعبّاد» أي إلى نَسَبهم، لأن تاريخ الجزيرة العربية كُتِب من خلال الأنساب.

(1) [نقلًا عن الأصل: ابن حبيب، المحبر، ص 266 ـ المترجم].

لقد أخذتُ المعلومات الآتية شفاهةً من خلال «المَنْصِب» الحالي (أي المسؤول الشرعي على حماية المكان، وهو في هذه الحالة المسؤول عن بلدة الغُرفة، ويسمى هنا مَنْصِب بالكسر، وليس مَنْصَب)، وهو الشيخ «عبد الرحمن عبد الله محمد باعبّاد» ومعه جدهُ، ولم أتمكن من لقاء المَنْصِب الذي بين هذين الرجلين، كان اسمه «عبد الله محمد عبد الرحمن باعبّاد»، 1364 هـ الموافق 1945 حتى 2005، وكان هو عمّ المنصِب الحالي، وقد تولى هذه المهمة عام 1402هـ، ووجدت الكثير من المعلومات المثيرة للاهتمام في كُراس «علي هود باعبّاد» بعنوان «غرفة باعبّاد ودولة ابن عبدات».

إن أول شخص في نسب باعبّاد (انظر أدناه) والذي يُعد وجوده تاريخياً (بسبب ذكره في عدد من أعمال المؤرخين الحضارم) هو «الشيخ القديم الأول» واسمه عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن باعبّاد، ولد في شبام عام 616 هـ، وتوفي يوم الثلاثاء، آخر أيام عشر ذي الحجة 687 هـ (24 يناير 1289 م ـ السنة المعطاة في موسوعة الإسلام يجب تصويبها) في شِبام حيث دفن تحت قبة جميلة، وقد دَرَس في تريم على يد الفقيه المُقَدَّم، أي محمد بن علي، من الجيل الثامن لأحمد بن عيسى القديم الأول، ولم يكن له أبناء ذكور على قيد الحياة، وقد عيّن نجل ابنته (عبد الله بن محمد بن عُمَر باعبّاد، المولود عام 672 هـ) والمعروف باسم «القديم الثاني»، بصفته رب الأسرة الجديد، وأمره ببناء مسجد وتشييد بلدة في منطقة «الحَول» بجانب بئر غُرفية، والحول كلمة يُقال إنها تعني مزارع كبيرة من التمر (الحول في اللهجات اليمنية عادة يعني «حقلاً»، وفي اللهجة الحضرمية يعني «عاماً»، ويستخدم بمعنى مرادف لتعبير: «يا الله = يا حول»). وهذا ما فعله، فأسس مدينة الغرفة عام 701 هـ، مقرّ «مناصِب» باعبّاد إلى يومنا هذا. وكلمة «الغُرفيّة» بالمناسبة في اللهجة الحضرمية تعني «بئراً». ويعد «القديم الأول» بمنزلة «الجد الروحي» لآل باعبّاد، في حين أن سلفهم البيولوجي ينتهي إلى «عُمَر بن محمد».

وللتبسيط، لدينا باعبّاد الأول (والذي أعدّه شخصية تاريخية) واسمه عبد الرحمن، ونجله (محمد المتوفى 622 هـ) له ثلاثة أولاد، هم: عبد الرحمن (توفي 711 هـ) وعبد الله (توفي 681 هـ) و«القديم الأول». عبد الرحمن لديه ابنة تدعى «مريم»، وعُمر لديه ابن يدعى «محمد»، تزوج محمد من مريم، فهو ابن عمّها، وأنجبا «عبد الله بن محمد بن عُمر باعبّاد»، المعروف باسم «القديم الثاني».

ومع ذلك فإن نسب العائلة لا يبدأ من هذه النقطة، بل يعود إلى تلك الشخصية التاريخية التي لا شك فيها في الماضي السحيق (عبد الرحمن). ومن ثم، فإن نسب العائلة يعود (بطريقة تبدو مفصّلة، على الرغم من عدم رؤيتي لمخطوط) إلى الخليفة الثالث «عثمان»، مما يمنحهم سلفاً مشتركاً مع النبي محمد عند (عبد مناف)، وهو عبد مناف بن عبد شمس (بمعنى خادم الإلهة الشمس).

هرب في عهد العباسيين أحد أحفاد عثمان إلى الحجاز، وكان ابنه يدعى «باعبّاد»، استقر في «القصر» في «وادي دوعن». وهذا بالطبع محض خيال، والسؤال الحقيقي الذي يجدر بنا طرحه هو: لماذا اختلقت أسرة عريقة كهذه مثل هذا النسب؟ ومتى حدث ذلك؟ وعلينا أن نتنبه إلى المفارقة في احتمال ارتباط تاريخ أسرة آل باعبّاد بخدمة الإلهة الشمس (عبد شمس) وحاشيتها (parhedros)! وفي حين لا أملك إجابة واضحة وقاطعة حيال ذلك، فإن عناصرها حاضرة وهي بانتظار الربط بينها: امتلكت هذه العائلة (وما تزال) مساحات شاسعة من الأرضي الخصبة حول «الغرفة»، أراضيَ في وادي دوعن، وأراضيَ على طول وادي المسيلة وصولاً إلى الساحل، وما يزال في حوزتهم أراضٍ جيدة حول «سيحوت».

توفي محمد (والد القديم الأول) في الشحر حيث كان لهم فيها أرض، في حين أن ولد أولاده الثلاثة في شِبام وبنيت لهم فيها أضرحة بارزة، وهذه الأضرحة لا تُبنى لشيخ يعلّم القرآن لأطفال القرية، بل عليك أن تكون صاحب أرض ثرياً حتى تمتلك قبراً كهذا. وأخيراً وهو الأهم، فقد امتلكوا (وما يزالون يمتلكون) أرض قبر هود ذاتها، أي المركز الروحي لكامل حضرموت.

وهنا علينا إضافة ملحوظة إلى قصة سالمين/ لاندبرج، والتي لها أصل تاريخي بلا شك، أن السيد «أحمد» منح أعشار الوديان (العُشر حقّ الوديان) إلى آل باعبّاد. ولنربط ذلك بحقيقة أن هود هو (ودعوني أكشف ذلك الآن) هو إله كامل حضرموت، ولا يمكن فهم ذلك إلا بمعنى أن تلك العشور هي عشور كامل حضرموت، وليس هناك أرض خصبة يُرجى منها عشور في أودية منطقة قبر هود، وخلال يومين فقط [من سقوط الأمطار عليها] ستكون الأرض قاحلة.

ولذلك يجب أن يشير مصطلح «عشور الوادي» إلى حضرموت الداخلية، وادي حضرموت ذاته، ووادي دوعن ووادي القصر ووادي عِدِم ووادي لَيسر، إلخ، وبالتالي هكذا فَهِم الحضارم (ويَفهَمون) هذا المصطلح، ويمكننا دعم هذه الحُجّة من خلال ملكية آل باعباد (أعني ملكية الأرض) في القرن 7 هـ/ 13 م، وامتلاكهم لأراضٍ زراعية جيدة في جميع أنحاء حضرموت. نعم، هذا جزء بسيط مما كانوا يمتلكونه سابقاً (حيث استولى السادة على معظمه)، ولكن ما تزال أملاكهم مذهلة! ولكن كيف تملّكوا هذه الأرضِ التي كانت في الأصل «أعشار الأرض»؟ لا أستطيع هنا التفصيل بشأن أعشار ما قبل وبعد الإسلام (وإن كنت أنوي ذلك قريباً)[1]، والتي كانت قبل الإسلام ملكاً للإله، ثم أصبحت بعد الإسلام ملكاً للوليّ، الذي نصّبَ نفسه بدلاً عن الإله، ولكن الملاحظات التالية قد تلقي بعض الضوء على ذلك.

لقد ناقشتُ مسألة تحوّل العشور إلى أملاك مع عدد من الحضارم المتعلمين، ربما حدث ذلك عبر كون العشور تُجمع وتُدار من خُدّام الحَرَم (نيابة عن إله الحرم) ثم تطورت وأصبحت أملاكاً لهم. ولكن ربما كان مسار الحوادث الرئيس على النحو التالي: من واقع كون «الخُدام» أصحاب ثروة، فقد كانت مهمة «إحياء» الأرض المَوَات تقع على عاتقهم، بما يتمتعون به من حق غامض في العشور، وهذا «الإحياء» للأرض تطور فأصبح مِلْكية.

تهجير السادة (شبه) الكامل للأوصياء القدامى

اكتسبَ السادة من خلال هذا المفهوم القانوني مكانتهم بوصفهم ملاكاً كباراً للأرض، يمكننا تأريخ الخطوات الحاسمة لهذا التحول بمرحلة بعد سنوات قليلة من عهد «الشيخ القديم». كان حينها قد بنى المسجد على سفح ضريح هود، ولكن بعد فترة وجيزة، استولى السادة على الزيارة من آل باعبّاد، وهكذا انتهى الصراع المحتدم

(1) وفّى الكاتب بوعده عام 2017 ونشر مقالته عن العشور، والتي ترجمناها ضمن هذا الكتاب أيضاً:
Daum, W. (2017). Tithes for the God and the Origins of the Cult at Mecca – Continuity of Religious Practice in Arabia from the Pre – Islamic Period to the Present Day. Anthropos, 112(2), 517 – 536. [المترجم].

منذ قرون بين الطبقتين الأرستقراطيتين القديمتين (فئة المشايخ) و(السادة) الذين ظهروا بعد وقت قصير من مجيء «الشيخ القديم الأول» و«الشيخ القديم الثاني» الذي شعر بضرورة أن ينالوا شرعيتهم من خلال الدراسة في تريم، على يد السادة الذين يعتلون المنابر حينئذ.

لقد وَصَف نشوان الحميري هذه العملية وقاومها بوضوح في كتابه الفريد الذي يمزج بين الشعر والجدل، لقد عاش نشوان وكَتب كتابه في نفس الفترة التي حدث فيها هذا التغيير الاجتماعي، ولكن بالطبع في شمال اليمن، حيث توجد طبقة «القضاة» التي تساوي السادة. وكما أسلفت، فإن «القديم الأول» كان هو نفسه آخر آل باعبّاد الذين قادوا الزيارة إلى قبر هود (على الأقل هو آخر من يذكره الحضارم في أخبارهم)، وبعد فترة وجيزة من أيامه، استولى السادة على الزيارة. لهذا السبب، تحدثتُ أعلاه عن اللحظة المحورية في تاريخ حضرموت، المرتبطة بإحلال طبقة السادة الجديدة محل الطبقة الحاكمة السابقة على الإسلام.

لم يكن لآل باعباد على مدى ثمانمئة العام الماضية أي دور في الزيارة. جعلَ الشيخ القديم الأول موعد الزيارة بعد موسم حصاد التمر. وكما رأينا، فقد كانت الزيارة تقام قبل عهدهِ في منتصف شعبان، في موسم الأسواق السابقة على الإسلام، ولكن في زمنٍ ما بعده بقليل عادت [الزيارة] لتكون في منتصف شعبان، بالطبع على يد السيد «فخر الوجود أبو بكر بن سالم العَلَوي» المتوفي عام 992 هـ، والذي أمضى الليالي من 11 شعبان إلى «ليلة النصف» داخل الضريح.

مرة أخرى، أود العودة إلى هذا التاريخ «اللاهوتي» في سياق التهجير الاقتصادي لآل باعبّاد. لقد أكد لي «المنصِب» أن اختيار موسم «ما بعد حصاد التمر» تم بهدف تجنب الصدام بين الزوار وأعمال الفلاحين الزراعية، وكانت خطوة ذكية من السادة في أن يعودوا إلى تاريخ مبجّل عند الناس، أي المنتصف من شعبان، والذي كان ما يزال محتفظاً بمكانته في ذاكرة الشعب. ثم في وقت من الأوقات، أصبح وضع باعبّاد ثانوياً، لدرجة أنهم شعروا بضرورة انتحال النَّسَب المكيّ [الهاشمي].

يمكننا الآن تلخيص نتيجة الجزء الأول من الدراسة بأن تاريخ المباني في قبر هود

يعود إلى ما قبل الإسلام، وكان قبر هود ضريحاً سابقاً على الإسلام، مطابقاً للمعابد الحضرمية التي نقب عنها الآثاريون، وكان النشاط الرئيس المرتبط بقبر هود هو الزيارة السنوية، التي تقام في 15 من شهر الربيع (شعبان)، وكان سدنته خدماً بالوراثة (عُبّاداً للحرم)، وكانوا يشرفون على العشور الخاصة بالضريح، وهذه العشور تأتي من جميع أنحاء حضرموت، وأجزاء من بلاد المَهْرَة المعاصرة، وكان الضريح هو المعبد الرئيس في كل حضرموت، وكان الغرض منه ومن الاحتفال السنوي فيه هو التماس المياه من الإله، سواء المتدفق منها سيولاً أو الهاطل مطراً.

طقوس الزيارة: عناصر باقية من قبل الإسلام

لقد نجت طقوس الزيارة إلى قبر هود حتى يومنا هذا (بالأحرى حتى فترة رحلة لاندبرج)، وبذلك توفرت لنا رؤية حية للطريقة التي كانت تمارس فيها قبل الإسلام، ليس ذلك فحسب، بل وأصبح بإمكاننا إعادة بناء المعنى الذي كانت تنطوي عليه الطقوس في شهر شعبان قبل الإسلام. لذلك سوف نصف الآن وبالتفصيل طقوس ومناسك هذه الزيارة كما نراها اليوم.

عندما يصل الزوّار إلى قبر هود (بقيادة السادة في القرية أو المدينة أو العزلة) يكونون قد أمضوا عدة أيام في السفر على الجِمال، ثم يبدؤون المسيرة من إحدى المدن أو القرى في حضرموت الداخل، ومع التوقف كل بضع كيلومترات، فإنهم يصلون إلى الضريح في الصباح. قد يتخيّل القارئ أنهم سيكونون متلهفين الآن لاستكشاف المكان والسير إلى القبر والاستمتاع بجمال النهر، ولكن هذا غير صحيح، فهم يتوجهون للاغتسال في النهر بشكل عادي (غير طقسي) ثم يقضون وقتهم في السوق ولقاء الآخرين، ولا يبدأ الاحتفال إلا في اليوم التالي. وربما أخذوا تذكاراً محبباً من قبر هود، بخلط الطحين في ماء النهر، وتشكيل كرات صغيرة تُجفف في الشمس يعودون بها إلى بيوتهم بعد السفر، ليعطوها عائلاتهم وأصدقائهم[1]. وفي ذاك

(1) [«كان زوار نبي الله هود يأخذون دقيقاً من بيوتهم إلى الشِعب عند ذهابهم، يمزجونه بماء النهر هناك ويعجنونه به ويجعلونه أقراصاً صغيرةً كأقراص البسكويت ويحملونه معهم إلى البيوت لكي يدخلوا به السرور على أهلهم وصغارهم» محمد بن علوي العيدروس، نتف الزمان في أخبار ما قد كان، تريم (حضرموت): دار العلم والدعوة، 2005، ص 38 ـ المترجم].

اليوم يملؤون جوالين المياه أو الحاويات البلاستيكية بمياه النهر ويأخذونها للبيت، بطريقة مشابهة لتعبئة مياه زمزم من مكة.

نحن الآن في الصباح الباكر، في وقت مكروه إسلامياً إلى حد ما، خلال الشفق الذي يسبق الفجر، حين ينتهي الفجر ويبدأ الشروق، بالتالي قبل صلاة الفجر «يُغَبِّشون الفجر» (يُبَكِّرون الفَجر)، ويتجمعون كافة عند النهر فيغتسلون، ويكون المنصِب معهم، ثم يرتدي الزوّار ملابسهم ويؤدون صلوات الفجر والصبح بجانب النهر بقيادة المَنصِب، وعندها فقط يتوجهون صوب القبر ذاته. وبالنظر إلى التجمع الباكر عند النهر (قبل الفجر) والمسافة القصيرة بينه وبين القبر، فإننا نقدّر أن وصولهم إلى القبر يكون عند شروق الشمس (لكنني لم أرَ ذلك، وربما عاد الأمر لا يكون على هذه الحال)، والآن تنتهي «الزيارة».

ومن المهم أن نلاحظ صعود الزوار مباشرة إلى القبر وأنهم لا يتوقفون عند مصطبة الناقة الواقعة في منتصف الطريق، ويتبع ذلك أدعية وأذكار، ثم يَفرغون عند الظُّهر فيسير الزوار ليقضوا بعض الوقت في مصطبة الناقة، ثم يعودون إلى القرية ويستمتعون بالطعام وبالمساومة والتعارف.

كل هذه الأمور مثيرة للدهشة، لأن وقت الشروق والغروب كان وقت الصلاة عند العرب قبل الإسلام، وقد ألغى محمد ذلك وحوّل الصلاة إلى الصبح والمساء. لذا علينا أن نعد احتفال شروق الشمس البارز جداً، أقصد الطقس الختامي لزيارة قبر هود، من الطقوس القديمة الباقية. ومع ذلك ثمة شيء أكثر إدهاشاً، وهو تجاوز الزوار لمسجد الناقة وتوجههم مباشرة إلى القبة في الأعلى، فهنا تصل الزيارة إلى نهايتها رسمياً، عندها فقط ينزل الزوّار إلى مصطبة الناقة ويدخلون مسجدها، وهنا أيضاً يقيمون الأذكار إلى آخر ذلك.

صراع كوني بين الكائنات الخارقة، بين الظلام والنور

من غير المفهوم ولا البديهي أن يمروا على الناقة في طريق الصعود (ولا يأتوا عليها)، كيف يمكننا تفسير ذلك؟

إن المبدأ الأنثروبولوجي بسيط للغاية، لديه أداتان فقط: يلاحظ، ويسأل «لماذا؟». ويجب علينا طرح هذ السؤال (لماذا؟) بشكل أكثر إلحاحاً عندما يختلف مسار الحوادث المرصودة عمّا يمكن أن يكون متوقعاً من السلوك البشري البديهي في مثل هذه الظروف. وهذه هي الحال هنا، لذا يجب علينا أن نتساءل عن تفسير محتمل لمثل هذا السلوك غير المتوقع وبشكل واضح.

ففي حين أن الزوار أنفسهم بالتأكيد لم يتساءلوا «لماذا»، فإن الإجابة حاضرة ملء السمع والبصر (بالأحرى في مقالة سيرجنت، والتي أعتمدُ عليها حيث إنني لم أسمع تلك الترانيم بنفسي)، والجواب مضمّن في الترانيم والأبيات التي يرددها الزوار في نزولهم[1]:

يا ذي الب-ري-ق ال-ش-رق-ي

ياللي تَنَمنَم مِن قَدى قبر هود

بمعنى:

يا صاحب الضوء القادم من الشرق

يا مَن يسطع من جهة قبر هود

ويُعَبَّر عن نفس الفكرة في أبيات أخرى، سجلها سيرجنت أيضاً[2]:

وأومَض البَرق في الداجي مِن أقصى النُّجُود

ذَكَّرَني لَيَالين قد خَلَت حول هود

شِعب قبر النبي المُرسَل وفيّ العهود

هنا يُناجي هود بوصفه الرعد، الذي يومض البرق من جهة الشرق على ظلمات الليل، الذي يخترق ظلمة الليل، الذي يأتي منتصراً من الشرق، الذي سينهي الليل بقوته الجبارة! وتشرح هذه الرمزية الأسطورية القوية بوضوح سبب تحرك الزوار

(1) Serjeant 1954, P. 161.

(2) Serjeant 1954, p. 162.

مباشرة إلى القبة دون التوقف في أي مكان آخر، لكي يَصِلوا إلى الضريح في وقت شروق الشمس ذاته. ولا نجانب الحقيقة ولا نواة الأسطورة القديمة التي يُحتفل بها وتُعاد صياغتها هنا عندما نقول: إنها معركة أسطورية، معركة بين قوى الظلام والنور، يُفهم أنها مثل تجسيد للآلهة الأقوياء.

وعلى الرغم من العدد الهائل من نصوص اليمن القديم التي وصلتنا، فإنها تفتقر إلى ما يتعلق بأساطير ـ باستثناء نص إشكالي واحد (ومقفًى) قادم من معبد مأرب العظيم. وكل ما يسعنا قوله إن ذلك يدور حول تلك الثيمة، معركة بين الآلهة، معركة متعلقة بالظلام والنور.

موعد الزيارة

كما رأينا أعلاه، فإن الزيارة السابقة على الإسلام كانت تتم في النصف من شعبان بالتزامن مع السوق. وتؤكد ذلك أقدم المصادر الإسلامية (يؤرخها سيرجنت بالقرن الثاني الهجري). ونجد بعد 600 سنة أن شيخ [قبيلة] باعبّاد يقود الزيارة بعد موسم حصاد التمر (ربما لكيلا يشتت عُمّاله الكُثُر عن مهمة حصاد التمر)، بعد ذلك بقليل، عندما أتم السادة تولي زِمام السلطة السياسية في حضرموت، عادوا إلى التاريخ الأصلي (وهي خطوة أضافت إليهم ولا ريب بعض الشرعية). هذا التحول المؤقت إلى «ما بعد حصاد التمر» (والوارد في كل الروايات الحضرمية التي سمعتها) كان سيطبَّق فقط على أولئك الزوار القادمين من بعيد، أي من حضرموت الداخل، لكن لم يكن بإمكانهم التأثير في البدو المحليين، الذين ليسوا بحاجة إلى السفر ولا يزرعون التمر، والذين هم بطبعهم متمسكون بالتقاليد المكرسة في ذاكرتهم الجماعية. وما يزال يوم البدر بالنسبة إليهم، أي الخامس عشر، هو اليوم الوحيد من الشهر الذي يستطيعون تحديده بوضوح وتذكرهِ (قبل وجود الكهرباء). ولا بد أن البدو كان لهم دائماً يوم «زيارة» في اليوم الخامس عشر من شعبان، وهذا ما تؤكده استفسارات سيزجنت وكذلك استفساراتي. وعليه يمكننا القول بكل ثقة أن الزيارة كانت في اليوم الخامس عشر من شعبان، يوم اكتمال القمر. وسنرى لاحقاً عندما نناقش الأضاحي والولائم أن التغييرات الجوهرية في طقوس قبر هود حدثت خلال مئة العام الماضية أو حولها. وقد أثر ذلك أيضاً في

تاريخ الزيارة، في حين أن التاريخ كان قد قُدِّمَ بالفعل، تقريباً إلى اليوم العاشر أو الثالث عشر، خلال زيارة لاندبرج، بل وقُدِّم أكثر، منذ ذلك الحين. واليوم يُحتَفَل به في اليوم العاشر من شعبان، ويظن الناس أنه كان هكذا دائماً، ومع ذلك، وحتى اليوم (أتحدث عن عام 2014!) سيحتفل الزوار الصوفية بالزيارة في الضريح من 7 شعبان إلى 15 شعبان. وسوف أربط مرة أخرى بين التحول (إلى اليوم 10، كما وافقت عليه الغالبية العظمى من الزوار) وتأثير السادة المتزايد، ورغبتهم في تطهير الاحتفال مما يعتبرونه (بحق) بقايا وثنية. لا بد أنها بدت فكرة عبقرية بأن يواءَم تاريخ زيارة هود مع تاريخ الحج المعاصر إلى مكة (منى وعرفات) في اليوم العاشر من الشهر.

الفتاة في قبر هود وعلاقتها بالماء

يقتبس سيرجنت كثيراً من دليل الزيارة المطبوع عام 1343 هـ (إبريل/ مايو 1925)، وما يزال ساري الاستخدام حتى اليوم. وبالتأكيد سيرجنت محق بافتراضه أن هذا الدليل لا يمثل سوى آخر تقاليد الزيارة الضاربة في القدم. يبدو أن هذا الكتيّب (الذي لم أره) هو مجرد كتيّب أذكار وليس دليلاً للاحتفالات الذي يهتم بها الأنثروبولوجيون ـ باستثناء شيء واحد: عنوانه، وعنوانه هو: «**كتاب وسيلة الصَبّ الوَدود إلى الإله المعبود بسِر زيارة نبي الله هود**»[1]. ومن المغري للغاية أن نخمّن مَن هو المقصود بكلمة «إله»، أهو الله أم هود؟ لكنني لا أرغب في ذلك. وعلى كل حال، قد لا نستبعد الاحتمال الثاني، خاصة لو اعتبرنا أن عنوان الكتاب قديم جداً. إنها ثلاث الكلمات الأولى التي تباشر ذهن القارئ بغرابتها اللغوية والمنطقية، ويتوقع المرء أن تكون العبارة مثلا «كتاب الزيارة إلى قبر نبي الله هود» ولكن هذا لم يحدث. بدايةً، هي ليست زيارة إلى القبر بل إلى النبي هود نفسه، وهذا على كل حال يتفق مع التناول المعتاد في جنوب الجزيرة لطقوس زيارة الأولياء باعتبارهم أحياء إعجازياً ويتمتعون بسلطة شخصية. والأمر الآخر هو أن عنوان الكتاب يُختَصَر باسم «كتاب وسيلة الصبّ»،

(1) [«هو أشبه ما يكون بتلك الكتيبات الصغيرة المنوعة التي تباع عند أبواب الحرم المكي للحجاج والمعتمرين»، نقلاً عن كتاب: زيارة هود عليه السلام وما فيها من ضلالات ومنكرات، تأليف أحمد بن حسن المعلم ـ المترجم].

والبقية ربما هي إضافة على الطريقة التقليدية في عنونة الكتب العربية سجعاً. معنى «صَبّ» واضح: سكب، هطول (المطر)، لكن كلمة «وسيلة» معقدة أكثر. ومع ذلك يبدو أنها متعلقة بكلمة «سَيل» أي الفيضان الموسمي الناتج عن الأمطار متدفقاً في مصبّ الوادي[1]. لكن ما الشكل النحوي المفترض لتحقيق هذه العلاقة؟ العلاقة النحوية بين الكلمتين ليست واضحة أيضاً، فهناك شيء واحد فقط يبدو واضحاً: هو أن العلاقة اللغوية بين هاتين الكلمتين غريبة جداً، لدرجة أن مجيئهما معاً ما كان ليحدث في القرون الأخيرة مِن قِبل السادة المعروفين بحق بجزالة لغتهم العربية، لذلك يجب فهم هاتين الكلمتين بوصفهما بقايا من عصور سابقة، بمعنى عنوان يحتفي بقِدَم فعالية قبر هود، باقٍ ضمن العنوان الكامل لكتاب إرشادات الزيارة غير المثير للاهتمام وذات المحتوى الأقل إثارة.

ولحسن الحظ أنني صادفت كلمة «وسيلة» من قبل، ولا بد لي لشرحها من الاقتصار هنا على الأفكار والاستنتاجات التي سوف أعرضها بالتفصيل في دراسة لاحقة، وفيها سوف أجادل بأن القصص الشعبية اليمنية ليست مجرد قصص شعبية، ولكنها أساطير. في حين شُكِّكَ في افتراضي هذا في الماضي، فإنه عادَ من غير الممكن القيام بذلك الآن بحسن نية: ففي الثمانينيات، اكتُشِفَ احتفال (مشابه لزيارة هود) في تِهامة، وهو احتفال كان حينها ما يزال يُمارس، لكنه في الواقع طقس سابق على الإسلام دون شك. الشيء العجيب بحق هناك هو أن الطقس كان مرتبطاً بقصة من شأنها أن تكون قصة فولكلورية لو سُجلت خارج هذا السياق الديني، لكنها تقوم في هذا السياق بدور السبب المؤسِّس (etiological foundation)، الأسطورة المؤسِّسَة للطقوس إن صح التعبير، وتبدو كأنها حكاية فولكلورية، لكنها ليست كذلك، ولكنها تُستَوعَب من قِبل مَن «أداروها» بوصفها حدثاً مُعجزاً (أسطورياً) حدثَ في الأزمنة السحيقة، مؤسِّساً للعبادة التي ظلّت تُكرِّس ذاك الحدث الأصلي. أعرف أن الباحثين قد قدموا هذا التناول في القرن التاسع عشر، لكن تُخُلِّي عنه لاحقاً. ويجب على الدراسات ـ في

(1) [كلمة «وسيلة» من الجذر «و س ل» وليست «س ي ل»، ومع ذلك يمكن تخريج مقاربة المؤلف من باب آخر، بافتراض أن الكلمة في الأصل مزيدة بحرف نداء «وا سَيلة» ثم سُهِّلت «وَسيلة»؟ ـ المترجم].

ضوء هذه التقاليد اليمنية ـ أن تعود إلى رأي الأخوين غريم (Grimms)[1] وأتباعهما، ولكن هذا ليس موضوعي الآن.

وبعد هذا المدخل البديل عن مقدمة منهجية موجزة، سوف أناقش الآن بطريقة مماثلة حكاية فولكلورية أخرى من اليمن، وفيها أن اسم البطلة التي يُضحى بها، والتي ستملأ الوادي بدموعها لاحقاً، تسمى «وسيلة»، تحديداً «وسيلة الذهب». عندما وثقتُ القصة، لم أكن أعرف بالطبع ما قد يعنيه اسم الفتاة وسيلة، ولكنني كنت على يقين من أنه يحوي معنًى ما، لذلك فقد سألت الحضور (وقبلها سألت الشخص الذي روى القصة) عن معنى اسمها، وما إذا كان اسماً شائعاً أو على الأقل اسم انثى معروفاً، وأكدوا لي أنهم لم يسمعوا قط بفتاة تدعى «وسيلة»، وأنه اسم ما كان لأحد أن يسميه لطفلته،[2] ولكن بإصرار إضافي، قيل لي إن الاسم برأيهم مرتبط بكلمة «سيل» ولكن السبب غير معروف. بالنسبة إلى باحث إثنوجرافي، كان ذلك بالطبع أكثر من واضح: ففي القصة كانت الفتاة تجلس بجانب مَصَبّ الوادي الجاف، ودموعها ستملأ الماء الجاري، وقد استفسرتُ منذ ذاك الحين من عدة يمنيين حول الكلمة، كان بإمكانهم القول إن «وسيلة» تعني «فتاة السيل» ولكنهم شرحوا كلمة وسيلة بالقول إنها تعني «فتاة سيول الأمطار الموسمية»، على كل حال، كان اسمها الكامل في القصة أطول (وسيلة الذهب)، ولم أستفسر حينها عن كلمة «الذهب»، فقد بدا واضحاً جداً أنها تعني مجرد معدن الذهب، ولو استفسرت عنها لما ظنَّ من أسألهم غير ذلك، وعليه فقد ترجمتها في كتابي بعبارة «Die Regenschöne auf der goldenen Wanderschaft»، لكن اكتشفت لاحقاً أن ذلك لم يكن صحيحاً، لأنني لستُ سبئياً! فقد اكتشفت بالصدفة أن كلمة «ذهب» في اللغة السبئية تعني «حقلاً مروياً بالسيل»، وكان هذا بالطبع هو المعنى المقصود هنا، و«وسيلة الذهب» يجب أن تُتَرجَم بشكل صحيح بمعنى «الفتاة

(1) [هما أكاديميان ولُغويان وباحِثان ثقافيان وكاتِبَان، جمعا معاً القِصص الشعبيّة الألمانيّة ـ المترجم].

(2) الاسم مستعمل في بعض مناطق اليمن (في أبين مثلًا - مصدر شخصي)، وذكر سنوك هورخرونيه اسم «وسيلة» من أسماء الرقيق الإناث الشائعة في مكة في القرن التاسع عشر: هورخرونيه، صفحات من تاريخ مكة، مركز تاريخ مكة المكرمة، ج2، ص465، وفي الأصل الألماني:
Hurgronje, S. (1888). Mekka, p. 139, FT 2. [المترجم]

التي توفر السيل لتروي الحقول»، وكان هذا المعنى غائباً عمن استفسرت منهم، كانت 1400 سنة كافية لإحلال اللغة العربية محل السبئية، ومع ذلك فقد بقيت في عنوان الحكاية الشعبية واسم بطلتها، بنفس الطريقة التي بقيت فيها العديد من الكلمات السبئية الأخرى في لهجات اليمن. وتلخيصاً لذلك أقول: إن عنوان حكاية «وسيلة الذهب» الشعبية هو من بقايا اللغة السبئية، لم يفهم الراوي ذلك، ولكن هذا يتوافق مع محتوى الحكاية، وبالتالي فهو مؤشر قوي على أصلها بالغ القدم. ونحوياً، كلمة «الذهب» هي مضاف إليه.

وبالعودة إلى قبر هود، أجد من المستحيل تجاهل قراءة «وسيلة الصبّ» بهذه الطريقة، سواء معجمياً أو نحوياً: وسيلة هو اسم مؤنث (أو بالأحرى يشير إلى أنثى)، مشحونة بخيال ومعنى قويين، وهذا يحل أيضاً المشاكل النحوية التي قد تطرحها الكلمات، لذا فإن «وسيلة الصبّ» تعني: الفتاة التي ستوفر أمطاراً غزيرة، وسوف نقابل شخصيتها بعد قليل في إحدى أغاني الزوار القديمة عند قبر هود. عندما سألت باعباد (منصِب قبر هود) ما إذا كانت «وسيلة» تعد اسم امرأة، وما إذا كان بالإمكان ربطها بكلمة «سيل»، لكنه نفى ذلك بشدة لا تكاد تُفسَّر إلا بمعنى الإقرار، وهكذا فإن ترجمة «وسيلة الصبّ» هي: وسيلة، المرأة التي تسبب أمطاراً غزيرة (صبّ)، وتجعل الوادي (سيلاً) متدفقاً. وسوف نجد تأكيداً لهذه الفرضية الجريئة في الفقرات التالية.

تقديم عروس إلى هود

يُنشِد زوّار هود خلال رحلتهم التي تستغرق عدة أيام أغانيّ في مدح هود (التهويد)، بالإضافة إلى الأذكار الإسلامية عموماً، وأخيراً وليس آخراً أغانيّ ونكات ذات طابع غير ديني تماماً، وسنناقش الآن إحدى تلك التهاويد. نحن ممتنون لإلمام سيرجنت العميق بالحياة اليومية في حضرموت، وتسجيله الدقيق لكل التفاصيل، فلقد حفظ لنا هذه الأبيات الشِّعرية المميزة وغير العادية، وقد اختفت الأغنية بالطبع منذ ذاك الحين، وكانت مجهولة تماماً عند من سألتهم عنها، ولا يسعني إلا مشاركة ملاحظة سيرجنت بأن «البيت الثامن من القصيدة يحظى باهتمام كبير، وفيه روح ما قبل الإسلام...»، ويقول هذا البيت:

لِسلمت الهلباء مِن الطِرف ليلة

بنينا قُبةً وعروس للنبي

أهونَّبي أهونَّبي أهونَّبي

هلباء هو اسم آخر للقمح في اليمن، طرف حسب سيرجنت هو نجم في التقويم النجمي الحضرمي، المكون من ثلاثة عشر يوماً تقع في أواخر فبراير (والتقاويم النجمية الزراعية في اليمن تقسِّم السنة الشمسية إلى 28 طوراً قمرياً، مكونة من ثلاثة عشر يوماً لكل واحد)، وهو يتضمن موجة صقيع قد تضر المحاصيل، لذلك يترجم سيرجنت الأبيات بما يلي:

لو سَلِمَت الهلباء من الطرف لليلة

سوف نبني خيمة، وسوف يحصل النبي على عروس[1]

أهونَّبي أهونَّبي أهونَّبي

وإن كنت أرى ترجمة كلمة «ليلة» بمعنى في الليل، لكن هذا ليس مهماً. وقد ناقشَ سيرجنت كلمة «قبة» ولماذا يعتقد أنها يجب أن تعني خيمة، وأنا لست مقتنعاً تماما بذلك، ولكن لا يتوفر لي تفسير أفضل.

على أية حال، فإن المعنى العام واضح: تُجلب عروس للنبي. مرة أخرى، لا يمكنني شرح ذلك بأفضل مما قال سيرجنت[2]: «إن تقديم عروس وحفل زواج للنبي هود [...] يذكرنا بديانة الساميين القديمة، وربما يشير إلى احتفالات مُعَرقَلة، لكن ذِكراها

(1) [يشير داوم هنا إلى البيت الشعري «لي سِلْمَتَ الْهَلْبَاء مِن الطَرف لَيْلَة... بَنَيْنَا قُبَّةً وعَروُس لِلنَّبي». العروس في لهجة حضرموت هو «ساحة الدار، حائط أو أسطوانة يقام في البيت» بحسب: محمد بن علي زاكن (2017)، الإتحاف مقدمة تاريخ الأحقاف (حضرموت ـ تريم: دار باحنَّان)، ص 105، والسياق يرجّح هذا المعنى، وليس تقديم زوجة للنبي، كما يذهب سيرجنت. انظر: معجم Piamenta ص 321 ـ 322؛ من خلال تواصلي مع د. داوم عن هذه الملحوظة، فضّل داوم التمسك بالمعنى القاموسي لكلمة «عروس» معتمداً على دقة سيرجنت، الذي لا يشك داوم في أنه قد تأكد مراراً من معنى الكلمة من رواته الحضارم ـ المترجم].

(2) Serjeant 1954, p. 141.

مكرسة في هذه المظاهر الغريبة». سنتجاوز الأمر الآن (ستكون في هذه المقالة ظاهرة أخرى، تسمح لنا بمناقشة موضوع العروس مرة أخرى وفهمه بالكامل).

وسوف نكتفي هنا ببساطة بالقول إن الزوار في الماضي قدموا عروساً للنبي هود. عاد الأمر لا يكون كذلك، لكن آثاره كانت باقية فيما سجّله سيرجنت من تهويد، واليوم نُسي هذا التهويد، وبالطبع تقديم عروس يبدو شطحاً عن الخيال المعقول، وقد أشرتُ خلال الرحلة الفولكلورية أعلاه إلى مقالتي المنشورة عام 1987 عن طقوس سابقة على الإسلام في تِهامة، وتلك الطقوس مماثلة هيكلياً لقبر هود، ونلاحظ أن العروس في أسطورة وطقوس تهامة ما تزال موجودة.

الأضاحيّ عند قبر هود

يبدو أن وصفنا لقبر هود قد وصلَ أخيراً إلى استنتاج، ولكن الأمر ليس كذلك! الوصف الجيد ليس هو الوصف الذي يذكر الموجود وحسب، بل والذي يذكر بما يجب أن يوجد أيضاً ولكنه غائب، فما الغائب عن قبر هود؟ إنها الأضاحي.

ذكر فلهاوزن[1] في إحدى استنتاجاته التي لا لبس فيها بناء على معرفته الموسوعية بالمصادر: لا يوجد احتفال ديني في شبه الجزيرة العربية دون أضاحيّ حيوانيّ، وقد مورس تقديم الأضاحي في المناسبات السنوية الكبرى، خصوصاً في شهر رجب المقدس[2]. وكانت الأضاحي أيضاً جزءاً من العمرة في مكة (حتى محمد الذي وحّد بين العمرة وعيد منى/ عرفة، الحج[3] استمرَّ في ذبح الحيوانات عند الكعبة) واستمر

(1) Wellhausen 1961, pp. 77, 98.

(2) انظر النقش الذي يُحتمل أنه يشير إلى «رجب» بصفته اسم إله عربي جنوبي، بحسب رأي د. مرقطن في:
Maraqten, M. (2021). «A dedication of a Sabaean Woman for the safety of her daughter», in: Darles, C., Khalidi, L., & Arbach, M. (2021). Contacts between South Arabia and the Horn of Africa, from the Bronze Age to Islam. In honor of Rémy Audouin, p. 217. [المترجم]

(3) [للتفصيل عن الفرق المقصود بين العمرة والحج، انظر مقالة الكاتب التالية:
Daum W. (2019): Arabian Calendars before Islam, and the Calendar of Mecca. A Review of Recent Research. In: The British – Yemeni Society Journal, Vol. 27, pp. 40 – 60. – المترجم]

الاحتفال بالعمرة في مكة (بشكل منفصل) في رجب لمدة قرون، لذلك فإن مكانتها قوية في الذاكرة الجماعية، على الرغم من توحيد محمد لكلا الاحتفالين معاً.

لذلك يجب علينا توقع تضحية حيوانية عند قبر هود أيضاً، لكن الأمر ليس كذلك، فلم يجد سيرجنت ولا رودیونوف أي شيء يشبه التضحية ولو من بعيد، ولم نكن محظوظين لنعثر على كل شيء نأمله من شهادات سالمين التي سجلها لاندبرج. لقد أثنيت بالفعل على منهجية لاندبرج، ولا يسعني إلا أن أكررها: هو لا يضيف شيئاً من عنده، ولا يفسر، وإنما يقتصر على نقل المعلومة التي جمعها، على علّاتها وظروفها، وبعد كل ذلك يضيف تعليقاته. وفي حالة قبر هود، تطرَّفَ لاندبرج في منهجيته حتى منتهاها، فلم يكن في وضع يسمح له بزيارة الضريح شخصياً وبالتالي اضطر إلى الاعتماد على الراوي سالمين، الذي كان عبداً سابقاً وأدى الزيارة أكثر من عشرين مرة، وكما رأينا أعلاه فقد وصفه لاندبرج قائلاً: «هو الشخص الأهم بل الأكثر دراية ممن سبق لي أن وجدتهم في جنوب الجزيرة». وعلي أن أضيف أن سالمين كان شخصاً ذكياً للغاية، بعد قراءة روايات سالمين (والتي ما تزال تُمارس جميعها بقدرٍ ما، حسبما لاحظت)، فوصفه للأضاحي عند قبر هود مُفصّل للغاية ومهم بشكل أساسي لهذه الدراسة، لذا سوف ندرسها بعناية.

في أحد الصباحات، مع الشروق حينما تنتهي طقوس الزيارة رسمياً، يؤتى بالحيوانات فتذبح بعد الظهيرة: «**وَيُعقِرون عَقَائر قُدّام القُبة كُلٌّ بِنيتِهِ وضامنيّة قلبِهِ وهو بالإنذار**». ويوضح لاندبرج أن العقيرة/ العقائر تشير إلى حيوانات كبيرة، مثل الجمال أو الأبقار، في حين أن الكلمة الشائعة للأضاحي ـ وهي «ذبيحة/ ذبائح» ـ فتستعمل للحيوانات الصغيرة (الأغنام والماعز). لقد بحثت في هذه المصطلحات في سياق عدة أولياء وزيارات، وأستطيع القول إن تعريفات لاندبرج صحيحة مبدئياً، مبدئياً فقط، لأن «عقيرة» لا يمكن أن تشير إلى بقرة أو ثور، عقيرة تعني ثوراً قربانياً، وفي حالات نادرة يمكن أن تشير إلى جمل، ويبدو في شمال الجزيرة العربية، في الجاهلية، أن الجمل كان الشكل الشائع (أو ربما الوحيد) من العقائر[1]، فعندما يتحدث سالمين

(1) Wellhausen 1961, p. 181.

عن «عقائر» علينا إذن أن نفهمها بمعنى ثيران (التي جلبها الزوار معهم، أو ابتاعوها من السوق)، واليوم معظم الأضاحي في اليمن هي «أكباش» (جمعٌ يمني لكلمة كَبش أو كِبش)، وفي جميع ما تيّسر لي من تحقيقات، وجدتُ أنه إلى قبل جيل أو جيلين، كانت الأضاحي من الثيران، أما التحوّل إلى «الأكباش» فكان ابتكاراً حديثاً نسبياً (أفترضُ أنه يحاكي الممارسة المكية).

أضاحي الثور عند قبر هود هي دين سابق على الإسلام، يُفترض أنه نُسِخ بالإسلام

ولكن ما هي «العقيرة»، وماذا تعني هذه الكلمة حقاً؟ يشرح لاندبرج العقيرة بأنها تشير إلى الحيوان الكبير الذي يقتله الرجل «يُعقِرُهُ» بقطع عصب قدميه. وهذا صحيح، لكنه لا يزودنا بعدُ بشكل كامل بما كان يُمارس عند قبر هود قبل مئة عام. تحمل كلمة «عقرَ» في أصلها دلالة الإعاقة بمعنى الثور الذي قُطع عصب ساقه بحيث لا يقوى على الحراك، ومن هنا معنى العَقَار، وهو معنًى موجود في الفصحى بالفعل، وليس استعارة حديثة من المصطلحات القانونية الغربية كما قد يتصور المرء، وكل المعاني الأخرى يمكن تفسيرها من خلال المعنى الأصلي للكلمة، وقد خصص لسان العرب عمودين لكلمة «عقيرة» ومعانيها قبل الإسلام، ويعرِّف العقيرة بأنها قطع العمود[1] أي ساق الحيوان[2]، ثم يقتبس حديثاً مروياً عن ابن عباس: «**لاَ تأْكلوا مِنْ تَعاقُرِ الأَعراب فإِني لَا آمَنُ أَن يَكُونَ مِمَّا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهُ**» (الأعراب هنا بمعنى العرب الحقيقيين، عرب الصحراء)، ثم يعرض لسان العرب حديثاً آخراً: «**لَا عَقْرَ فِي الإِسلام**». وقد ناقشتُ هذا مع عبد السلام الرُّبيدي، وهو باحث جيد في علوم الإسلام، وقد توصل إلى نفس الاستنتاج الذي توصلت إليه، وأكده بشدة، أن الطريقة التي كانوا يضحون فيها عند قبر هود (في عهد لاندبرج) كانت شكلاً وثنياً من الأضاحي الحيوانية التي أوقفها الإسلام

(1) [جاء في لسان العرب: والعَقْرُ لاَ يَكُونُ إِلاَّ فِي الْقَوَائِمِ. عَقَرَه إِذا قَطَعَ قائِمة مِنْ قَوَائِمِهِ. قَالَ اللهُ تَعَالَىَ فِي قِصَّةِ ثَمُودَ: فَتَعاطى فَعَقَرَ، أَي تعاطَى الشقِيُّ عَقْرَ النَاقةِ فَبَلَغَ مَا أَراد ـ المترجم].

(2) [كَانُوا فِي الْجَاهِلِيَّةِ يَعْقِرُون عندَ الْقَبْرِ بَقَرة أَو نَاقَةً أَو شَاةً ويُسمُّون العَقِيرَة البَلِيَّة، كَانَ إِذَا مَاتَ لَهُمْ مَنْ يَعِزّ عَلَيْهِمْ أَخذوا نَاقَةً فَعَقَلُوهَا عِنْدَ قَبْرِهِ فَلَا تُعْلَفُ وَلَا تُسْقَى إِلَى أَن تَمُوتَ، وَرُبَّمَا حَفَرُوا لَهَا حَفِيرَةً وَتَرَكُوهَا فِيهَا إِلَى أَن تَمُوتَ ـ المترجم].

رسمياً، ويمكننا الآن صياغة استنتاجنا براحة، أن في أواخر القرن التاسع عشر، كانوا يضحون بالثيران (وتسمى عقيرة) عند قبر هود. لم تكن الطريقة التي كانوا يضحون بها وفق التقليد الإسلامي («الطريقة الإبراهيمية»)، بل كانت تتم وفق تقليد سابق على الإسلام، وفي حين ألغى الإسلام هذا الشكل من التضحية، فإنه استمر عند قبر هود إلى قبل مئة عام فقط، وانتهى هذا الشكل من التضحية ـ وكذلك الأضاحي بكل تأكيد ـ بعد ذلك بوقت قصير، لأن سيرجنت لم يسمع به حتى، ولا روديونوف ولا حتى أنا، (يجب أن أضيف أنه في حين أُلغِيَت العقيرة عند قبر هود، حوالي عام 1900، فإنها استمرت في مناطق أخرى)، وكان ذلك بالطبع بسبب جهود السادة لتنقية الطقوس من عناصر الجاهلية.

أفاد لاندبرج بنفسه أن السادة كانوا يقاومون تنفيذ العقيرة عند أحد الأولياء (يسمى هذا الفعل مكروهاً). ولا يسعني إلا قبول هذه الملاحظة، على الرغم من مروري بعدد من الأولياء حيث كانت العقيرة ما تزال تُمارس حتى وقتٍ قريب. وقد نجح السادة اليوم في كل المكان، وعاد لا يكون بالإمكان العثور على ممارسة العقيرة في العراء، ومع ذلك بقي لها أثر في ذاكرة كِبار السن. يشير سِجل سالمين إلى عنصرَين آخرَين سابقَين على الإسلام، لم يدركهما على هذا النحو، ولا حتى لاندبرج: الأول هو أن التضحية الثور كانت تتم للوفاء بنذر، فلا يضحي الزائر للإله هكذا ببساطة ويقدم ذبيحة، لا، ولكن يؤدي ذلك بوصفه وفاءً بنذر، فقد منحه الإله طلبه من خلال الأضحية، فهو الآن يفي بالوعد. والوفاء بالنذر هو جزء من الأضاحي الإسلامية أيضاً، لكنني أستنتج من خلال وجودها في قبر هود أن هذه الممارسة الإسلامية عائدة إلى طقوس سابقة على الإسلام (ترد عادة في النقوش). الأمر الثاني هو أن هذه التضحية يجب أن تكون تبرعاً حقيقياً، تضحية بحقّ، يجب أن تُقَدم العقيرة من ماله الخاص ومن عرق جبينه. ويمكن الكشف عن العنصر الثالث الأكثر صلة بما قبل الإسلام في هذه الأضحية في عادةٍ غريبة للغاية، وهي عدم السماح للزائر بالأكل من عقيرته، وإنما يأكل من عقيرة غيره:

«يبدو من الطريف حقاً ما نلاحظه من أنّ الذي أنجز نذر العقيرة، لا يُسمح له بأن يأكلها، بل لا بد أن يأكل من عقيرة غيره. وإنْ لم تتوفر، فمن مؤنته التي أحضرها»[1].

(1) De Landberg 1901, p. 464.

وهذا يثير الفضول حقاً. لم يكن لاندبرج يمتلك ـ وهو الذي كتب ذلك بأمانة ـ المادة المقارنة التي حظيتُ بجمعها من عدد معتبر من الأولياء والزيارات. ففي كل الحالات، لم يأكل الناس مما ساهموا به، وإنما يأكلون ما يقدمه لهم الولي من خلال سدنته، من مجموع ما يستلمه منهم: «يدفع الناس العشور للولي، فيقدم لهم الولي وليمة من عوائد تلك العشور» حسبما يقال. وفي حين ما يزال بإمكاني توثيق ذلك في عدد من الحالات، من الواضح أن هذه العادة قد بدأت تختفي عند قبر هود عندما سجل لاندبرج هذه الطقوس، ولكن بقاياها ما تزال موجودة وظاهرة للغاية. لقد دفع الناس العشور للولي في شكل أموال أو في شكل ثيران، ثم يقدم الولي الثيران في وليمة. من خلال النظر في هذه الأمور، في حدود الواقع المجرد (كما تعودنا)، ربما جاز لنا القول إن الثيران قُدمت من قِبل بعض الزوار (ليس ليأكلوها، لأنها ملك الولي)، لكن ليست هذه الطريقة التي توصف بهذا العادة في العقل التقليدي. وفي تلك الحالات التي تيسر لي توثيقها، عادة ما يدفع الناس العشور إما في شكل حبوب أو أموال، لكنهم قدموا حيواناً للولي فوق العشور المعتادة بمناسبة الوليمة السنوية. وهذا الحيوان اليوم هو كبش أو عنز، لكن الناس ما يزالون يتذكرون أنه كان ثوراً. وهكذا، في تسعينيات القرن التاسع عشر، كان الناس (أي العشّارون) والزوّار (الذين في ضيافة الولي) قد أصبحوا تقريباً شيئاً واحداً، ولكن التفريق الأصلي بينهم كان ما يزال واضحاً في قاعدة عدم الأكل. أما العنصر الرابع والأخير المنتمي إلى ما قبل الإسلام فهو الاحتفال في الضريح، والذي «يَدُومُ... الليلَ كله».

الوليمة الكبيرة عند قبر هود هي وليمة زواج

مرة أخرى، لا يمكنني هنا تقديم وصفٍ مقارَن كامل لما لاحظته عند أولياء أخرين، لذا سأقتصر على النتائج، مع تأجيل القصص الكاملة لمنشورات لاحقة.

إن الاحتفال الكبير المُبهِج هو في الواقع جزء أساسي من جنوب الجزيرة العربية، والمأدبة المقدمة من قِبل «الولي» ليست عادية، بل هي «وليمة». كلمة «وليمة» لا تشير إلى أي شكل من الولائم الاحتفالية، فالكلمة تعني مأدبة طعام بمناسبة زواج (ليس فقط في لهجات اليمن، بل حتى في أطاريح الفقه الإسلامي). بالإضافة إلى أنني عندما

سألت عن وجهة نظر المشاركين في الاحتفال بشأنه، قيل لي دائماً إنه كان بمثابة احتفال زواج. (ومع ذلك أود الإضافة هنا أن للوليمة معنًى آخر، وهو أيضاً مأدبة الجنازة التي تصنعها عائلة المتوفي للأسرة والأصدقاء والجيران. ومع ذلك فإن الدلالتين لمعنى الوليمة متمايزتان بعضهما من بعض، فواحدة يُحتفل بها بمتعة، والأخرى في جو من الحزن، كذلك تكون الوليمة في الليل، ووليمة العزاء تكون خلال النهار). وأنوي وصف ذلك بمزيد من التفاصيل في مقالة أخرى.

أما الآن فيكفي القول إن زيارة قبر هود هي (بالأحرى كانت، حتى حوالي مئة عام) حفل زفاف، يكون هود نفسه العريس فيه، وتقدم الوليمة. ولكن أين العروس؟ حسناً، لقد مررنا عليها قبل بضع سطور: إنها عروس أغنية التهويد، واسمها «وسيلة»، والزواج بغرض تأمين الماء والخصب. ولا بد لنا قبل المتابعة من نقاش لغوي آخر، واستكشاف العلاقة بين «العقيرة» و«العتيرة» (ففي حين تبدو الكلمتان متشابهتين جداً للأذن الهندوأوروبية، فإنهما واضحتا الاختلاف لأذن المتحدث الساميّ).

لقد اتفقنا على أن الحيوان المُضحى به يسمى «عقيرة» بسبب طريقة قتله، أما كلمة «عتيرة» المعروفة فتعبِّر عن الجانب الزمني للتضحية الحيوانية، وقد كانت كلمة «عتيرة» قبل الإسلام تشير إلى الأضاحي (غالباً أثوار، ولكن في الشمال كانت أيضاً الجمال) التي قدمها العرب في شهر رجب (بما في ذلك مكة)، لذلك نجد لسان العرب يصرح بالترادف بين «العتيرة» و«الرجبية»[1]. وكانت العتائر (أي الأضاحي المقدمة في رجب أو شعبان) هي الشكل الوثني تحديداً من التضحية الحيوانية، وكانت في الواقع رمزاً للدين الوثني، ثم ألغاها الإسلام بشكل قاطع: «لا فَرَع ولا عتيرة». وكما أظهرَ الباحث كيستر (Kister) فقد كان هناك بعض الخلاف حول هذه الأقوال عند الأولين، ولكن بشكل عام شاع هذا الرأي (القائل إن العتيرة هي ذبيحة وثنية كانت شائعة وتقدم في رجب وشعبان، الشهرين المقدسين قبل الإسلام، والتي استبدلها الإسلام بشهر رمضان، وأبطل تقديس هذين الشهرين). وكما أسلفنا أعلاه (وأنا أعني ذلك، وإن كنتُ قلته بلمح البصر) أن الممارسات الدينية في اليمن لم تتغير خلال ثلاثة آلاف السنة الماضية.

(1) [«قَالَ أَبو عُبَيْد: العَتِيرة هِيَ الرَّجَبِيَّة» لسان العرب 4/ 537. ـ المترجم].

ومثل كل شيء آخر، استمرت العتيرة حتى يومنا هذا: وهي (ما تزال) أضحية (مع وليمة جماعية لاحقة) تقدَّم في الخامس عشر من رجب أو شعبان، ورجب وشعبان يستعملان بشكل تبادلي. وتتمم زيارة بعض الأولياء ونحو ذلك في منتصف رجب، وبعضهما الآخر (مثل قبر هود) في منتصف شعبان، ولكن العتيرة ليست مجرد شكل من أضاحي الثيران السابقة على الإسلام واستمرت في اليمن حتى اليوم فحسب، بل إن أضاحي الثيران قدمت في ثلاث مناسبات (وما يزال بإمكاني ملاحظتها): أهمها العتيرة في منتصف رجب أو منتصف شعبان، والثانية الاستسقاء (والذي لا يسمى عتيرة)، والثالثة ذبح الثيران كفارة عن القتل، وهذا الأخير لا يسمى «عتيرة» بل «هَجَر/ تَهجير». وفي جميع الفئات الثلاث، يُطلق على الحيوان مصطلح «عقيرة»، إشارة إلى طريقة ذبحه، ولدينا عند قبر هود «عتيرة» وهي «عقيرة»، ويشير كلاهما إلى الأضاحي السابقة على الإسلام والتي أبطلها محمد.

وصف دوستال Dostal في مقالة رائدة[1] ظاهرتين مرتبطتين بموضوعنا، ومن المؤسف للغاية أن علماء السبئيات ـ على حد علمي ـ لم يستفيدوا من بحث دوستال الذي يقدم رؤية مهمة تساهم في فهم فئة كبيرة من منحوتات جنوب الجزيرة العربية، وكذا فَهْم دين جنوب الجزيرة قبل الإسلام، حيث يناقش دوستال نوعين من أضاحي الثيران: الأول للتكفير عن القتل (هَجَر/ تَهجير)، والآخر مرتبط بـ«ثور العيد»، الثور الذي يُضحي به المسلمون في العيد.

ثور التهجير[2] يقع خارج اهتمام دراستنا حالياً (وكذا الثور الذي يُضحى به للاستسقاء)، وإنما هو «ثور العيد» الذي سوف نهتم به هنا. وصف دوستال هذا الطقس بتفصيل جيد. ومع ذلك، فقد غاب عنه حدوث تغيير جوهري خلال خمسين العام الماضية أو نحو ذلك، فقد تمت «أسلمة» ثور العيد مؤخراً، منذ جيل أو جيلين. ومع ذلك، كان هذا الطقس جزءاً قوياً من التقاليد الحية التي عجزت السلطة الدينية عن قمعها على هذا النحو، وإنما نجحوا فقط في إضفاء قشرة إسلامية عليها بتحويل

(1) Dostal 1983; Dostal 1999.

(2) للمزيد عنه انظر: الجَبَلي 2001، ص 25. [وتفصيل أكثر في كتاب أوسع لنفس المؤلف: قاموس العرف اليمني، 3/ 240].

تاريخها إلى يوم العيد الإسلامي، بعيداً عن يوم 15 رجب أو شعبان (الوثني). ونحن ممتنون لدوستال على توثيق هذا الأمر بعناية فائقة، وخاصة موضوع زخرفة رأس الثور. ولدي ملاحظات حول ممارسات أخرى مطابقة، لكنني لا أشعر بالخجل من الاعتراف بأنني لم أكن مُطالَباً بالبحث عن هذه الأمثلة الأخرى سوى في مقالة دوستال، إذ يربط دوستال أيضاً بين الثور (في الملحق، على أساس المعلومات التي قدمها له ولتر مولر بشأن نقش من محرم بلقيس) ومراسم الزواج [إكليل الثور المسمى في النقش كلوان، وكلمة كِلان بمعنى عريس]. وكما رأينا في «عروس هود» فإن هذا صحيح.

مراسم قبر هود هي دين ما قبل الإسلام الحيّ: الزيارة وتاريخها والأضاحي والزواج المقدس.

دعونا نلخّص الآن ما يقوله لنا قبر هود بإعادة بناء الطقوس، حسبما سجلها لاندبرج:

الاحتفال السنوي الكبير الذي يختتم الزيارة في الخامس عشر من شعبان. يجتمع الزوار من جميع أنحاء حضرموت بعد ظهيرة يوم 14، أي قبل بداية يوم 15، عند غروب شمس هذا اليوم، يذبح القائمون على الضريح كمية كبيرة من الثيران، اشتُرِيَ معظمها من عشور الضريح، وقُدِّم بعضها في شكل تبرعات منظمة أو فاءًا بالنذور، وتُزَيّن الثيران بالزهور العطرية والأعشاب (كالريحان) بين قرونها، وتُمَيَّز بالحناء أو القطران. وتسمى هذه الثيران «عتائر»، وتسمى أيضاً «عقائر» إشارة إلى طريقة نحرها. ويشبه الاحتفال «وليمة» زواج، وكان بالفعل حفل زواج عظيم للإله دُعِيَ الزوّار إليه ضيوفاً[1]. وكل ذلك غير إسلامي، وسابق على الإسلام، فالمعبد عند قبر هود سابق على الإسلام، والطقوس كذلك، وزخرفة ثيران الأضاحي نفسها نجدها في المنحوتات والنقوش السابقة على الإسلام، وقتل الحيوان يتبع طريقة الدين السابق على الإسلام، وأخيراً وليس آخراً: القصة (الأسطورة) هي أيضاً من عصور ما قبل الإسلام (أي طقس إعادة تمثيل الزواج، والذي مورس لأول مرة

(1) للمزيد حول الزواج في العصور القديمة، انظر: Müller 1993. Daum 1999 b،
حيث تجد هناك صورة قطعة ذهبية ربما تمثل العروس الإلهية المجنّحة. هذه القطعة تطابق المنحوتات (glyphe) السورية التي بالمثل تظهر فيها عشتار المجنحة.

في العصور القديمة). لقد كانت الزيارة، والزواج الإلهي، ووليمة الزواج الفخمة المقدمة من قِبل الإله، حدث العام العظيم: منذ قبل الإسلام وحتى يومنا هذا تقريباً، وكان الغرض منه تأمين المياه والخصب.

لقد أشرفت رحلتنا على النهاية. لقد تنقلنا في ماضي اليمن والجزيرة العربية ألفي سنة مضت أو أكثر. رأيناهم يحتفلون بمناسبات سنوية: الزيارة، الأضاحي، الولائم، والزواج المقدس. لقد رحلنا إلى ما قبل ألفي سنة في ذلك المكان، ورأينا ذلك بأعيننا.

أخبرنا التجار الذين طافوا حول الأسواق العربية، من دومة الجندل إلى مكة إلى قبر هود، أن المهرجان هو نفسه في عدة أماكن في اليمن، أحياناً في رجب وأحياناً أخرى في شعبان، وفي الشمال في مكة حيث بني الحرم، بني كما يجب، أي في قلب الوادي. قالوا إن الاحتفال كان يسمى هناك «عُمْرَة»، أي «زواجاً أمومياً»، في حين رأينا الاحتفال هنا عند قبر هود في منتصف شعبان، قالوا إن الاحتفال في مكة كان في منتصف رجب، وقالوا أيضاً إن الأضحية التي نسميها هنا «عتيرة» تسمى هناك «رجبية»، وبعد 570 سنة من ذلك الوقت، سوف يولد النبي هناك.

سوف نغمض أعيننا الآن، ونفتحها مرة أخرى لنرى أنفسنا قد عدنا إلى القرن الحادي والعشرين، لنرى بذهول أن ما كان قائماً منذ آلاف السنين قد تغير جذرياً منذ حوالي مئة عام، ولولا توثيق لاندبرج، لكنا فقدنا ذكراه تماماً. وبعد مدة قصيرة من لاندبرج، في بداية القرن العشرين، بالكاد نجحت السلطات الدينية أخيراً في قمع عناصر ما قبل الإسلام من زيارة هود، ولكنها بقيت اليوم في أضرحة أخرى أقل شأناً، وربما يساعدنا ذلك في إعادة بناء الطقوس والأساطير المتطابقة في جميع أضرحة اليمن، ولكن لن ندرس هذه الظاهرة من جميع جوانبها، ولا كل تلك العشرات من الأضرحة، بل سنقتصر على إستقصائنا لثلاثة أضرحة أخرى في حضرموت، التي ربطها سيرجنت بالفعل مع قبر هود، بطريقة تتيح لي الإضافة على مشاهدات سيرجنت، وهي أضرحة «بن هود» و«مولى مطر» وقبر النبي «صالح»، وعلينا الآن التوجه نحو زيارة هؤلاء الثلاثة، فسوف يزودوننا بإضاءات هامة عن هيكل المعابد السابقة على الإسلام وآلهتها وطقوسها.

المزيد عن تاريخ الزيارة، والمزيد من العواصف الرعدية، والمزيد من استنزال المطر

يصف سيرجنت في مقالته الرائدة عن قبر هود ضريحين آخرين سابقين على الإسلام استمرا حتى اليوم، وعندما أقول «اليوم» هنا أو في أجزاء أخرى من هذه المقالة فإنني أعني «إلى زمن الجيل الماضي» أو الذي قبله، أو خلال الذاكرة الحية.

لقد زرت «مولى مطر» في السبعينيات، وكلا الضريحين (مولى مطر وبن هود) يقعان في البرية في مساحات مهيبة، في منتصف مكان عبور سيول الأمطار. ودعونا نبدأ بقبر «بن هود» (يوصف أحياناً بأنه حفيد هود أو ابن لحفيده)، ويقع في بلاد الواحدي، وعلى الرغم من سفري القريب منه، فإنني لم أره. كانت الزيارة في رجب «في الجمعة الثانية منه»، وكان هناك الكثير من الأضاحي.

أولا، بالنسبة إلى التاريخ: يقتبس سيرجنت[1] عن أحد رواته الذي أخبره أن التاريخ كان 12 رجب، «يذهب المرء من ميفعة يوم الخميس ويضحي يوم الجمعة»، ويقتبس سيرجنت أيضاً عن مخطوطة قيل فيها: «**وله زيارة معلومة مشهورة في شهر رجب ثاني جمعة منه في كل عام**» (ص 170)[2]، وهذان التاريخان متناقضان: بحسب التقويم الإسلامي، تاريخ 12 رجب لا يصادف ثاني جمعة من الشهر المعطى إلا بشكل استثنائي، ولكن غالباً ما يمر عليّ تعبير «**الجمعة الثانية**» وهو لا يعني ثاني جمعة حرفياً، ولكنه يشدد على الحالة المثالية، متأثراً باحترام يوم الجمعة في الثقافة الإسلامية، وبالتالي فهو لا يعني «الجمعة»، ولكن ببساطة يشير إلى «أسبوع»، وبالتالي فإن تعبير «ثاني جمعة» يعني منتصف الشهر، أو بتعبير أدق: يعني اليوم الخامس عشر من الشهر.

ولاستيعاب الأهمية الدينية الخاصة ليوم الجمعة (ويوم العطلة المرتبط بها)، فإن الاحتفالات التي من المفترض أن تتم في اليوم الخامس عشر (كالزواج المبارك) ستُنقَل إلى يوم الجمعة الفعلي، وبالتالي يمكن للتاريخ الدقيق أن يحل في 14 أو

(1) Serjeant 1954, p. 172.

(2) [نقلًا عن الأصل في ورقة سيرجنت، لأن الكاتب لم ينقلها حرفياً وإنما ترجمها إلى الإنجليزية - المترجم].

13 أو 12 (ولكن ليس 15 بأي حال من الأحوال)، لذا لا تناقض بين هذين اليومين المذكورين عند سيرجنت. يمكننا القول إن زيارة بن هود تتم في الخامس عشر من رجب، ولكن يمكن نقلها ـ لأسباب عملية ـ لأقرب يوم جمعة.

ونتجه الآن نحو الأضاحي. تقول مخطوطة سيرجنت:

«وتُجمع له فيها من الإبل والبقر والجلب ما لا يحصى وتذبح جميعها وتشوى وتقسم بين الزوار أسهماً سوا سوا الكبير منهم والصغير ولو رضيعاً والذكر والأنثى والحر والعبد والشريف والضعيف لا يزاد أحد على أحد ويُخرج لنبي الله (بن هود) سهماً».

ثم يواصل النص بأن التمور أيضاً توزع بالتساوي بين كل الزائرين، وبالتالي فإن اللحم والتمر يعد من أملاك بن هود (يأتي التمر من عشور بن هود في وادي مَيْفَعَة)، ويوزِّع منصَب حوطة بن هود اللحم والتمر على الزوار، وقد شعرت أنه من الضروري تقديم هذه الشهادة ببعض التفصيل، لدفع أي اعتقاد بالمبالغة عن الاستنتاج الذي يمكن استخلاصه.

مع هذه التفاصيل يتضح أمران: الأول أن زيارة بن هود (في الأصل) يوم 15 رجب، والأمر الآخر هو أن الحيوانات لا تُجلب إلى الضريح بوصفها مجرد مؤن، ولكنها أضاحي ستقدم للإله، عندها فقط تُذبَح، والأهم من ذلك أن إطعام الناس لا يعتمد على ما يحضره كل زائر، ولكن يوفره المنصَب، ليس من جيبه، ولكن من الحيوانات المقدَّمة ومن التمور التي وهبها الناس لابن هود، والمنصَب يمثل ابن هود بالطبع. في الواقع ابن هود هو من يقدم الوليمة، كما هو الحال في بقية الأضرحة التي درستها. بعبارة أوضح: لم يُحضِر الزوار اللحم والتمر إلى المكان بغرض استهلاكه هناك (ليس الأمر كذلك إلا لصاحب النظرة المادية)، وإنما أحضروه بوصفه «صدقة»، أو عشوراً أو ضرائب لابن هود. ثم يعطيهم ابن هود ذلك (من خلال المنصب) فيوزعه بالتساوي بغض النظر عمّا قدمه كل فرد منهم.

إن التشابه هنا مع قبر هود واضح، وهناك قِيل بصراحة إنه يُمنع على من جاؤوا بالحيوانات أن يأكلوا منها ـ ولكن بإمكانهم الأكل من حيوانات الآخرين، أي من

الحيوانات التي انتقلت ملكيتها إلى هود: الحيوانات التي قُدمت إلى هود، وبالتالي فإن هود هو من يُطعم الزوار. وثمة تشابه آخر مع قبر هود، وهو فهم زيارة بن هود بنفس الطريقة: بوصفها طقساً لاستنزال المطر ومياه السيل. يقتبس سيرجنت ترنيمة تقول:

زرناك يا بن هود وزرنا واديك

لبا[1] كرامة ينزل الماء في ثمان

وبالتالي فإن زيارة بن هود تماثل زيارة قبر هود، تماماً مثلما أن الشِّعب المفتوح على الوادي غرضه هو طقس الاستمطار وطلب السيل، بالإضافة إلى الوجود الوثني للممارسة وتقديم العشور ووليمة الزواج. ومع ذلك، يبدو أن هناك فرقاً واحداً بين «بن هود» و«قبر هود»، ألا وهو تاريخ الزيارة: تقام الزيارة هنا في منتصف رجب، في حين تقام في قبر هود في منتصف شعبان. لقد ناقشنا ذلك بالفعل، ولكننا سنعود إليه.

يُلمِح سيرجنت بعد ذلك إلى «هادون» ابن «هود»، في وادي لَيمَن (على الرغم من اسمه، هو الرافد الأيسر لوادي دوعن، فالاتجاهات هنا لا تُرى بحسب الخريطة جنوباً وشمالاً، بل من زاوية حضرموت الداخل). يمكنني أن أضيف أن زيارته تكون في منتصف شعبان.

مولى مطر - رب المطر

ثالث ضريح يناقشه سيرجنت هو «مولى مطر» (رب المطر). وليس لدى سيرجنت تفاصيل هنا، لأنه لم يزره، ولكن روديونوف[2] زودنا بتسجيل جيد عن الضريح والطقوس والاحتفال، وقبل كل شيء: الترانيم، وسوف أزود القارئ هنا بالأغاني والأبيات التي سجلها روديونوف، ثم أكمل ملاحظاتي الخاصة:

حول يا حول بالسيول!

يا الله تسقينا بالسيول

(1) [في ورقة سيرجنت «لبا كرامة» وهو (كما أشار سيرجنت في الحاشية) حالة إبدال معروفة في بعض اللهجات، وأصلها «نبى كرامة» أي: نبغي/ نريد معجزة - المترجم].

(2) Rodionov 1997.

ويشرب كل وادي ضَمان[1]

يا الله تسقينا بالرحمة!

(يترجم روديونوف كلمة «رحمة» بمعنى الغفران (mercy)، ولكن الكلمة تعني أيضاً المطر في لهجة حضرموت وعموم اليمن). طول القبر حوالي أربعة عشر متراً، وبارتفاع مترين وعرض حوالي سبعة أمتار، إنه قبر عملاق. حسناً، أليس من المعروف وجود العمالقة فيما مضى؟! ويربط الكتاب المقدس [القرآن، سورة الحاقة] بينهم وبين قوم عاد، فلا داعي إلى الشك في ذلك. أوَ ليس قبر «مولى مطر» دليلاً ملموساً على ذلك؟ أطول قبر يعود إلى هذا النسل القديم هو بالطبع قبر جدتنا حواء، جدتنا جميعاً، التي وُجد قبرها في مرفأ مكة وسمي باسمها ـ ألم تسمع بذلك عزيزي القارئ؟ والحجم الكبير لقبر مولى مطر هو أيضاً يماثل هوداً، وهو مَحُوط بجدار مغلق لا يترك سوى ممر ضيق بين القبر والجدار، وفي هذا الثغر يجري الطواف (بطريقة منافية للمنطق ـ بالطبع!)، (طواف ابن هود أيضاً فيه هذا النوع من الطواف المنافي للمنطق). كما هو الحال عند قبر هود وعند جبل اللوذ، فإن قبر مولى مطر مبني أيضاً حول أحد هذه الصخور الموحشة (وهنا أيضاً يتصورون أن لمولى مطر جمل مُتحجِّر) وهو يقع في الركن الجنوبي الغربي من الجدار المحيط، ليست هذه الصخرة بحجم صخرة الناقة الكبيرة ومظهرها المهيب، لكنها ما تزال أكبر بكثير من بنت عمها (الحجر الأسود) في الكعبة.

وتكون الزيارة في منتصف رجب، من تاريخ 13 حتى 15، وأكثر التفاصيل إثارة في هذا الاحتفال عند مولى مطر هي ما يلي: «في اليوم الثاني» أي الرابع عشر، «يقدم الطعام والشاي على حساب الشيخ، أي من تبرعات الصدقة التي جمعها في اليوم السابق»[2]، يُقدم اللحم مرة أخرى بالأسهم المحددة تقليدياً، وليس بقدر ما ساهمت به كل قبيلة معينة. غني عن البيان أننا نجد نفس الطقوس التي لاحظناها في جميع

(1) [في الأصل «دمان» وهو خطأ طباعي، والمقصود «ظمآن» أي عطشان، وبالفعل صححها روديونوف على هذا النحو في النسخة الثانية المنقحة من مقالته «Towards Typology of...» ـ المترجم].

(2) Rodionov 1998, p. 109.

الأضرحة الأخرى، وهي أن الناس يدفعون شيئاً «للولي»، وأن «الولي» (ممثلاً بخُدامه) يقدمون بعد ذلك الوليمة (في أوقات الجدب والشدة في كور سَيبان والمناطق القاحلة المحيطة بمولى مطر يُقَلَّص حجم الوليمة، ولكنها تظل وليمة مقدمة للمشاركين).

وفي حين تدور هذه المقالة حول فكرة «البقايا»، أو بالأحرى الاستمرارية الفريدة لطقوس وعادات سابقة على الإسلام في اليمن، وممارسات دينية حالية، إلا أنه من اللافت أن نلاحظ هنا أن في حالة الوليمة، لدينا دليل أدبي على هذه الاستمرارية، وهو أن العلاقة بين جمع العشور من قِبل الإله، وتوفير الوليمة للناس من قِبل الإله، قد أثارت فضول بليني الأكبر [في القرن الأول الميلادي]، لقد شعر أن ذلك يستحق التدوين ضمن ما قيل له عن عادات شَبْوَة عاصمة حضرموت القديمة، حيث كان الإله سين يحتفظ بالعشور:

> «وفي شبوة تُثَمَّن الحمولة بالمكيال/ القدح وليس بالوزن، حيث يأخذ العشر للإله الذين يسمونه sabis /sabin ويحفظ لدى الكهنة قبل أن يسمح به للاتجار، ومن هناك يحمل ليُعرَض أمام الناس، ليعرفوا أن الإله يحتفي ويكرم ضيوفه».[1]

ولهذه الطقوس أيضاً ذِكر واضح في نقش جبل ريام[2] كتوازٍ آخر من العصور القديمة (وهذه المرة ليس مصدراً أدبياً مكتوباً، بل دليل أثري) قادم من جبل اللوذ، حيث لاحظنا عدداً كبيراً من الولائم عند السفح، ومثال آخر نجده عند معبد ريبون.

وتؤكد نقوش جبل اللوذ ممارسة الوجبة الجماعية، بكلمة سبئية تشترك في جذرها مع الكلمة العربية اليمنية الحديثة «وليمة»، وتستخدم هذه الكلمة حصرياً لذلك الحدث، الوليمة الرئيسة للعام.

يقع مولى مطر في منتصف الطريق تقريباً[3] على مسار القوافل القديم بين المكلا

(1) [نقلنا الفقرة بتمامها بترجمة الشيبة في كتاب «ترجمات يمانية، عبد الله حسن الشيبة، 2008، ص 66»، ـ المترجم].

(2) Müller 1997.

(3) انظر الخريطة في Daum 1980, p. 159.

والطرف الجنوبي لوادي دوعن (أي بدايته). ولم يرغب الإنسان قط في تخويل هذا المكان إلى أرض سكنية، إذ إن جلالها البِكر يسبق ظهور التاريخ، حيث تنتصب قمتان عن يمينها وعن يسارها، على اليمين «كَور سَيبان» بارتفاع 2,160.40 متراً وهو أعلى ارتفاع في حضرموت، وعن اليسار جبل مطر، وقد زودتنا فريا ستارك بالوصف الأكثر شاعرية لما قد تغرسه هذه المناظر في قلب المسافر، من خلال هذه «الكاتدرائية القوية» التي أوجدتها الطبيعة هنا:

«وشُقَّ طريقنا بين الاثنين وقد طوّق حفرتين صغيرتين تشبهان القمع وتشيران إلى رؤوس وادي ثِمنّة وحَرَم، بشجر سَمر ملتوٍ، قليل ومنحن، حتى أتينا إلى حيث تقف واجهتا جرف كالبوابات لمعبد مصري. دخلنا هنا، بمشاعر خوف فطرية، في أعلى شعاب البلاد. ووجدنا فيها ملجأ، وسط صخور مضطربة، ومرة أخرى أشجار وجدران خضراء. بنى هنا البدو بدافع ديانة المكان الفطرية مقاماً وقبراً لجدهم الشيخ مطر...»[1]

دعونا الآن نصف تضاريس المكان الذي أقيم فيه الضريح. يجب ألا يكون من المفاجئ من الآن أنه أقيم في مواجهة «شِعب»، وادٍ تقطعه المياه على مدى ملايين وملايين السنين، مما أدى إلى حدوث انخفاض واضح فيه، مشابه بحجمه للذي في قمة جبل اللوذ. عندما كنت أقود السيارة هناك، قبل زحمة السير (الطريق الحديث لا يتبع هذا المسار، وإنما بني على طول المسار الشرقي المباشر من المكلا إلى سيئون)، كان الدرب يتصاعد بنا بثبات ودون معالم تذكر لوقت طويل، إلى أن وصلنا المضيق فجأة حيث روعتنا مناظر مذهلة، شمالاً نحو وادي دوعن، خاطفة أبصارنا وسط السهول البعيدة والهضبة السفلية. وما زاد الأمر جمالاً أن على يمين الموقع شيئاً مرعباً، هو كور سيبان المهيب، أعلى جبل في حضرموت (كور تعني قِمة، باللغة السبئية كما باللهجة الحضرمية المعاصرة، ويوجد عدد من الأكوار في حضرموت وبلاد العوالق). ويمكن وصف الحوض المسطح الذي اقتطعه التآكل من الجبل بأنه يشبه المسرح الروماني نوعاً ما (لكنه ليس مدرجاً). تتجمع المياه في الشكل شبه المستدير منه، الذي تنحني

(1) [نقلنا الفقرة بتمامها بترجمة وفاء الذهبي للكتاب، صادر عن هيئة أبو ظبي، ص 123» ـ المترجم].

حوله الجدران نحو المنخفض المحوط بالشِّعاب، مشكلاً بداية الوادي، وبدلاً من الجدار (حيث يقع المسرح الروماني) تنفسح الجغرافيا هنا نحو المنحدر الذي ينزل إلى أسفل جانب الجبل.

مرة أخرى نلاحظ أن القبر لم يُبنَ على أحد الارتفاعات الطفيفة المحيطة بالحوض (أعلاها بارتفاع متر أو مترين تقريباً عن جهته الجنوبية، حيث توقفنا) وإنما بني في الأسفل، في المكان الذي تشكل فيه الوادي حيث يبدأ الحوض في أخذ شكل التيار المتدفق إلى أسفل الجبل. لم يقع القبر في مصب الوادي بالضبط، ولكنه ليس آمناً منه أيضاً. والتشابه واضح بينه وبين قبر هود (وقمة جبل اللوذ)، والتضاريس هنا تماثل وادي مِنًى، حيث يتدفق الوادي خارج وأسفل قرية عَرَفَة المنبسطة (قبل التسوية والتوسعات الحديثة).

الرعد يكشف عن قوته

عندما مررتُ على المكان قبل حوالي 40 سنة، بدا كما لو أن «مولى مطر» قرر النهوض من منامه الذي استمر لآلاف السنين وإظهار قوته الرابضة! فجأة، تلبدت السماء بالظلمة، ولمعت البروق في الآفاق، وانطلقت عروق البرق من رأس «كور سيبان» الشامخ، ولا أتذكر أنني شاهدت عاصفة رعدية بمثل هذه القوة، بدت كما لو أنها معركة آلهة، كما لو أنه كان يوم الخلق أو يوم الحساب. وفي غضون دقائق، تدفقت السيول من الشقوق التي حولنا، واتحدت لتشكل وادياً مدمراً لا يختلف عن المسارات العليا لأنهارنا [الأوروبية] عندما تندفع من جبال الألب إلى التلال. أُزيحت الأحجار بعيداً، وجُرفت الأرض والحصى على طول الطريق. وتوقفنا بالطبع على الأرض المرتفعة نوعاً ما والموصوفة آنفاً، بجانب العقبة، وبقينا داخل سيارة Land Rover. وقد واجهت بعض الصعوبة في شرح قوانين الكهرومغناطيسية لسائقي، وإعداد قفص فارادي، لأنه كان يفضل أن يترك السيارة ويلجأ تحت جرف متدلٍّ. هذا حقاً ما كان عليه الحال في الماضي، عندما خاضت قوى الخلق والفوضى معركتها المميتة، عندما كانت قوة الإله ترعد في الأعالي، وكان البرق يرمي بعروقه المضيئة. وفي غضون دقائق، كانت الشلالات تتدفق في كل مكان حولنا، وانتهى كل شيء بعد نحو ساعتين،

وعاد الضوء، وتبدى لنا مشهد لا تصدقه العين: في الأسفل، تشكّل نهر عظيم، يتدفق بسرعة لا تصدق، بحجم نهر الراين في ماينتس، وكان يتدفق نحو وادي دوعن، يسقيه على طول امتداده، ثم يستمر في الفيضان تحت السطح إلى وادي حضرموت ويجدد مياهه الجوفية، ثم يواصل السير تحت الأرض ليعود مرة أخرى إلى قبر هود لتبجيل النبي. مشينا قدماً نحو وادي دوعن، الوادي الأفخم على الإطلاق.

لقد حدثتني الآلهة، وأمرتني بإعادة مجد عبادتها القديمة من خلال كتابة هذه المقالة!

وعلى الرغم من شبه ضريح مولى مطر ببقية هذه الأضرحة السابقة على الإسلام بطبيعة الحال، فإنه تميز بثلاثة جوانب: أولاً، يمكن الزعم أن الضريح هو الأكثر إثارة بينهم جميعاً (بما في ذلك جبل اللوذ). ثانياً، من خلال اسمه البدائي والذي ما يزال ذا معنى (مولى مطر= رب المطر)، هو الوحيد حد علمي من بين الأضرحة السابقة على الإسلام، الذي ظل محتفظاً باسمه القديم، القديم جداً كما أعتقد[1]. وثالثاً، هو الضريح الوحيد الذي ليس له «مَنصَب»، وقد ظل الاحتفال بزيارته في يد السيبانيين، وكبيرهم الذي يقوم بالتنظيم اللازم يدعى «المُعلِّم». وقد ذكرت فريا ستارك تفاصيل مهمة، وهي أن البدو، أي قبيلة السيباني، يعدون «مولى مطر» جدهم، وهذا يبدو لي منطقياً للغاية، لكن للأسف لم أسأل عن ذلك، لا أنا ولا روديونوف، ولكن هذا يتناسب تماماً مع النموذج الهيكلي للحرم قبل الإسلام في اليمن، حيث يكون الخدم من نسل الولي/ الإله، لذا فإنني أتبنى ملاحظة فريا ستارك بقيمتها الكاملة.

قبر النبي صالح، وكيف نفهم القرآن بشكل صحيح عبر خلفيته العربية القديمة

يوجد المزيد من هذه الأماكن المقدسة في حضرموت، وأود فقط ذكر القبر المنسوب إلى «صالح»، النبي البارز أيضاً في القرآن، ويقع في وادي خَوْنَب، شمال شِبام، بطول حوالي عشرين متراً، وكانت له زيارة في منتصف شعبان. ولكن ما يقوله القرآن عن صالح لا يبدو منطقياً، والشيء الأساسي في الموارد العشرة له في القرآن

(1) [يلقّب النبي هود في حضرموت باسم «مولى النهر»، وينادى بهذا الاسم في التهاويد. انظر: كرامة مبارك سليمان، الفكر والمجتمع في حضرموت، الطبعة الأولى، ص 292 ـ المترجم].

هو ما يلي: يأتي النبي إلى قومه (ثمود) ولكنهم لا يستجيبون إليه، بل قتلوا ناقته، مما ألحق عقاب الإله بهم. لكن بربكم ما هي الكارثة في قتل ناقة؟ حسناً، إنها طريقة قتْلها: «فَعَقَرُوهَا»، أي قتلوها بقطع وتر ساقها، هذا ما يقوله لنا الكتاب المقدس [القرآن]!

ونحن كقراء لهذه المقالة، أخيراً، بعد مكتبات كاملة من المراجع التفسيرية، أصبحنا قادرين على فهم المعنى الحقيقي: كانت «العقيرة» هي الشكل الوثني للتضحية، كما رأينا أعلاه، والإسلام أبطل العقيرة، ومن ثم فإن ما اقترفته ثمود كان وثنياً استفزازياً، لم يكن مجرد قتل حيوان، بل كان أداءً لأهم وأبرز طقس ديني سابق على الإسلام، هذا هو المعنى الصحيح لقصة النبي صالح في القرآن[1]، ولو جاءت في الكتاب المقدس لكان عبَّر عنها بالكلمات التالية: «لقد ضحوا لأجل بعل بدلاً من يهوه». وبالطبع سعى السادة إلى إلغاء هذا الرمز الديني السابق على الإسلام من عند قبر هود، إنها العقيرة، وقد نجحوا في ذلك بعد حوالي 1300 سنة بعد مُحمّد. ولعلي أشير هنا إلى أن كثيراً من جوانب وكلمات وتوجيهات القرآن لا يمكن فهمها إلا من خلال خلفيتها العربية الجنوبية.

العديد من الأضرحة السابقة على الإسلام ما تزال باقية ـ وطقوسها المتطابقة تشير إلى دين واحد قبل الإسلام

يمكن توسيع قائمة الأماكن المقدسة قبل الإسلام التي تمت أسلمتها ـ وما زالت تزدهر حتى يومنا هذا ـ إلى أكثر من ذلك، من خلال المزيد من الأدلة وأوجه الشبه التي يمكن ملاحظتها اليوم. الشيء المدهش والذي لم يكن متوقعاً في بداية هذا البحث هو أن جميع هذه الأماكن المقدسة لها طقوس متطابقة بنيوياً، أي إنها بقايا من دين واحد قبل الإسلام حاضر في حضرموت وفي بقية أنحاء جنوب اليمن سابقاً، وفي تهامة، وبالطبع في مكة ذاتها. إن إعادة بناء هذا الدين بالكامل هو بالتالي مسألة تراكم

(1) [ربما يمكن تطبيق هذا الفهم على قصة قوم لوط أيضاً، من حيث إن ممارستهم للواط ارتبطت بطقوس وثنية (حسبما تظهر الرسوم الصخرية في شمال الجزيرة)، وليس لمجرد الممارسة بحد ذاتها، يمكن مقاربة ذلك من خلال الآية التي تذكر ادعاء الكفّار أنهم يمارسون اللواط بأمر إلهي [الأعراف: 28]، ويربط المفسرون هذه الآية بطواف الجاهليين عراة ـ المترجم].

لهذه العناصر بعضها فوق بعض. ومن بين هذه الأماكن المقدسة قبل الإسلام، سوف أشير هنا فقط إلى «دانيال حنظلة» (وهو مُذكّر، مع أن شكله نحوياً يبدو مؤنثاً)، وابنه «حنظل» نبي شعيب، والنبي أيوب، والوليّة (الأنثى) «سيدة»، وغيرهم.

تاريخ الاحتفال الكبير السابق على الإسلام: منتصف رجب أو منتصف شعبان، إبدالياً

كما رأينا، فإن زيارة قبر هود كانت في منتصف شعبان، في حين كان تاريخ زيارة هود ومولى مطر في منتصف رجب. أهذا فرقٌ جوهري؟ لا أعتقد ذلك، لأنه من الواضح أن كليهما كان شهراً مقدساً في الدين السابق على الإسلام، فاحتفال مكة والعمرة كانا في شهر رجب، ومعظم طقوس اليمن القديم كانت في رجب أيضاً، ولكنّ عدداً من الزيارات كانت في شعبان.

لقد ناقش كيستر العلاقة بين رجب وشعبان بتفصيل كبير، الشهرين المقدسين قبل الإسلام، اللذين استبدلهما محمد بشهر رمضان: «**رجب شهر الله، وشعبان شهري، ورمضان شهر أمتي**»، في حين أن هناك أحاديث أخرى غامضة نوعاً ما حيال استمرار (أو عدم استمرار) رجب في الإسلام، وفي الواقع إن قدسيته لم تُلْغَ في جنوب الجزيرة، وحتى في مكة نفسها، حيث استمرت عُمرَة رجب تؤدى على الأقل حتى القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي.

بحسب كيستر[1] تشكّل آراء وتعاليم النبي صورة متناقضة إلى حدٍّ ما. لقد كان لسان العرب أقصر حسب فهمي، فهو يفضل الحديث المعروف «**لا فَرَع ولا عتيرة**» معطياً مساحة أوسع لكلمة أبي عُبيد: «**ثم جاء الإسلام فكان على ذلك (العتيرة) حتى نسخ بعد**»،[2] وكذلك للخطابي: «**فأما العتيرة التي كان يعترها أهل الجاهلية فهي الذبيحة تذبح للصنم**»،[3] ومهما يكن ما قد يستنتجه المرء، فإن الحديث المعروف المقتبس أعلاه «**رجب شهر الله، وشعبان شهري، ورمضان شهر أمتي**» يشير إلى قدسية رجب

(1) Kister 1971: 196 ss وأماكن متفرقة.

(2) [ابن سلام، غريب الحديث، حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف، 1964، 1/ 247 ـ المترجم].

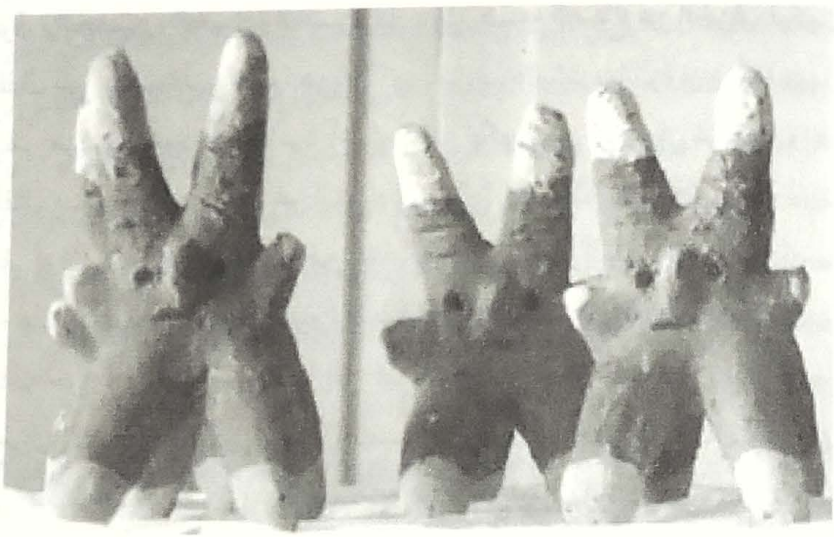
(3) [الخطابي، معالم السنن، حلب: المطبعة العلمية، 1932، 2/ 226 ـ المترجم].

وشعبان (على الرغم من إلغائهما رسمياً لصالح رمضان) وقبل ذلك كله: التبادل بينهما. إذا لم يكن هذا حديثاً صحيحاً، كما قد يظن البعض، أي إنه موضوع على لسان النبي، فإنه بذلك يكون أهم بكثير في موضوعنا. ففي هذه الحالة يمكن أن يكون اختلاقه بسبب وجود اعتقاد قوي وشائع بالإبدالية بين هذين الشهرين بين مجتمع صدر الإسلام. وعلى كل حال، ليس علينا في منهجيتنا بَتّ هذه المسألة على أساس المصادر الأدبية وشروحها، بل إن منهجيتنا أقوى من ذلك بكثير، إنها مراقبة واقع الممارسات الدينية. يقول فلهاوزن: «معظم ما نقرؤه في موروث (المسلمين) هو على الأقل مشوب، الشيئان الوحيدان اللذان يمكن الوثوق بهما بشكل أو بآخر هما البقايا التي على الصخور، والتقاليد الحية التي انتقلت إلينا تلقائياً على ما يبدو»[1]. هنا نحن على أرضٍ صلبة، هذا هو منهجنا الفعلي: هؤلاء الأولياء والأضرحة في اليمن الذين يعودون إلى ما قبل الإسلام، يكون الاحتفال السنوي فيهم إما في منتصف رجب أو منتصف شعبان، وهذان الشهران إبداليان، أبطل الإسلام طبيعتهما المقدسة، وأسس لشهر رمضان مكانهما، ولكن اليمنيين فضلوا تجاهل لذلك!

رموز الزيارة: ثور برأس إنسان يمثل الإله المرتبط بقبر هود

على الرغم من التفاصيل الكثيرة التي لاحظناها ووقفنا على ترابطها وتداخلها، إلا أننا لم نفرغ بعدُ من كل ما تخبرنا به التقاليد والعادات الحية عند قبر هود. الآن أنا على وشك الوصول إلى عنصر أخير بالغ الأهمية ظل متوارياً عن الأضواء، متحدياً السادة الذين ما كانوا ليتسامحوا معه، حتى إن الباحثين السابقين لم يلاحظوه، وسوف نرى أهميته في إعادة بناء المعنى الأسطوري الأصلي للزيارة كما فعلتْ أبيات العروس في التهويد. وأتحدث هنا عن شيء فريد في سياق جنوب الجزيرة، تمثيل تصويري: تماثيل صغيرة من الطين تمثل حيواناً، وتحديداً وعلاً (الشكل 1).

(1) Wellhausen 1961, p.73.



وهذا الوعل غريب للغاية، فله وجه بشري - وجه رجل مُسِن - ولكنه رجل بمظهر مملوء بالحيوية. وهذا النوع من التماثيل المصغرة (Figurines) لا وجود له في الجزيرة العربية، بل يصعب تصور وجوده، وقد سمعتُ - كالكثير من الأجانب - عن تماثيل حيوانية مصغرة يصنعها آل باني الخزافين في تريم[1]، وعندما أردت اقتناء بعضها، عُرِضَت عليّ أربعة نماذج معروفة، ذات طراز مميز لكنها حيوانية واضحة - جمل وحصان وحمار ووعل[2]. وهذا الوعل ذو شكل طبيعي تماماً، بقرون مستديرة وبالطبع أنف حيوان، قيل لي: إنها ألعاب أطفال، يشتريها الآباء لأطفالهم ليلعبوا بها أثناء غيابهم في الزيارة، وأخبرني آخرون: إن الآباء يشترونها ويأخذونها معهم في الزيارة ثم يعودون بها إلى أطفالهم. ويبدو هذا بلا معنًى، على الأقل في الوهلة الأولى.

لقد كتب روديونوف[3] يقول: «تماثيل طينية صغيرة [...] تباع في الأصل للزوار المسافرين إلى قبر هود...»، في حين كتب الصَّبّان[4] يقول: «**وفي أيام الزيارة وقبلها يستعد صناع الخزف آل باني وغيرهم بصناعة ألعاب الأطفال من الخزف، مثل الجمال**

(1) Dostal 1972.

(2) انظر الصور عند Rodionov 2011: شكل 46.

(3) Rodionov 2011.

(4) Al - Ṣabbān, 1998, p. 35.

والنوق والحصيَن والخيول والحمير، كل ذلك يصنعه الصناع من الخزف ليكون هدية للأطفال من آبائهم الذين زاروا هوداً»[1]. ولكن لماذا يشتريها الزوار ويأخذونها معهم إلى قبر هود ثم يعودون بها مرة أخرى؟ ألن يكون من الأسهل شراؤها وإعطاؤها الأطفال مباشرةً؟ أليس هذا هو الشيء البديهي؟ لذا فإن تلك التفسيرات لم تبدُ لي مُقنعة. أولاً، لا يوجد «ألعاب» من هذا النوع في تراث اليمن. ثانياً، لماذا سيشتري الآباء هذه الأشياء في موسم الزيارة فقط؟ ثالثاً، هذه التماثيل هشّة للغاية، تشوى على درجات حرارة منخفضة، ونقلها إلى قبر هود ثم العودة بها (قبل توافر السيارات) يحتاج إلى انتباه ورعاية كبيرة، ثم إن التفسير الأول (أنها تُعطى للأطفال للعب بها أثناء غياب الأب) هو تفسير أقل منطقية، لأنها هشة لدرجة أنها ستتكسر وتتفتت بعد بضع دقائق فقط من لعب الأطفال بها.

وعندما واصلتُ الاستفسار، راودتني الشكوك حيال هذه القصة، واقتنعت بأن علاقة الأمر بقبر هود يجب أن تكون أقوى من ذلك، حتى قيل لي في نهاية المطاف، بعد أن قدمتُ تأكيدات قوية على حفظ السرية، بأن الأمر لم يكن كذلك، لقد أظهر الشخص الذي زودني بالمعلومات من آل باني خوفاً واضحاً من الكشف عن سر مرفوض اجتماعياً أن يُقال لأجنبي (هذا الأجنبي الذي شعر نوعاً ما بالثقة نحوه، لأنه أجنبي). قيل لي: إن هذه التماثيل كانت ابتكاراً حديثاً نسبياً، ظهرت منذ جيلين تقريباً (أي في وقتٍ ما حول أو قبل الثلاثينيات)، ولحسن الحظ فقد حققتْ نجاحاً (تجارياً) جيداً. ومع ذلك، شعرتُ أن ثمة ما هو أكثر من ذلك، وأن لا علاقة للأمر بالتجارة العادية، وأن الخجل والخوف من المصارحة ربما حال دون ظهور شيء ما مهم.

وفي النهاية قيل لي، بعد التعهّد بكتمان السر، وقبل ذلك، عدم التحدث إلى السلطات: إن هذه الحيوانات ليست هي التماثيل الأصلية، وإنه حتى حوالي 50 أو مئة عام مضت، لم يُصنع منها سوى نموذج واحد، الوعل بوجه رجل مسن، وكان ذاك هو التمثال الوحيد الذي صنعه «أجدادنا»، من جيل إلى جيل. أيضاً قيل لي الغرض

(1) [نقلًا عن الأصل، ص 44، والشكر موصول للأستاذ أحمد الرباكي على تزويدي بأصل العبارة، بالإضافة إلى مراجعته القيمة للترجمة ـ المترجم].

منها: هذه الأوعال بالرأس البشري صنعت بمناسبة زيارة قبر هود، ولكن ليس لكي يلعب بها الأطفال أثناء غياب آبائهم، بل على العكس، يأخذها الزوار معهم إلى قبر هود ثم يعودون بها، لكي يضعوها في البيت (وليس لكي تُعطى للأطفال). وكانت «السلطات» التي أشار إليها الخزافون بالطبع السادة «المتزمتين» الذين شعروا بحق أن هذه بقايا وثنية، ولكن أيضاً، في الوقت الذي أمضيته، كانت الحكومة الشيوعية راغبة في القضاء على «الخرافات» القابعة على طريق بناء المستقبل (الاشتراكي العلمي) المُشرِق!

على الرغم من هذا القمع الاجتماعي القوي، فإن الوعل ذا الرأس البشري قد استمر صنعه في أيامي، فما الذي قد تخبرنا به هذه الأوعال؟

في البداية، ومع ارتباطها بالزيارة، لا بد وأن يكون لها أهمية بالغة ضمن طقوس الزيارة. والتفسير الوحيد الذي يمكن تخيله هو أنهم يصورون الإله على شكل الوعل، ملك القمم الجبلية، بوجه بشري حتى يُفهم أنه ليس وعلاً، بل إله. والأمر الآخر، أنهم يتذكرون على فور أن الظاهرة الرئيسة الأخرى في تقاليد حضرموت هي طقوس صيد الوعل [القنيص]، والتي ما تزال تمارس حتى اليوم، والتي تعد بالإجماع من بقايا الدين السابق على الإسلام. وهكذا فإن هذه التماثيل الصغيرة تربط ما بين الزيارة والصيد الطقسي، بحيث لا يظهران مترابطين فحسب، بل كأن كليهما يمثل جانباً من نسق أسطوري واحد. وهذا لا يزودنا فقط بمعلومات مصورة عن شخصية الإله الموقر عند قبر هود، بل ويطلعنا أيضاً على الهدف من هذه الظاهرة التي تبدو حتى الآن قائمة بذاتها، وهي الصيد الطقسي.

سيتعين علينا في الصفحات التالية إعادة النظر في الصيد الطقسي، باعتباره جزءاً من أسطورة هود. وبنهاية رحلتنا، نأمل أن نكون قد أعدنا بناءه بالكامل، كما كان يُفهم في العصور القديمة، من خلال ما يمكن ملاحظته اليوم. وهكذا ستفيدنا هذه التماثل في معرفة كيفية تخيل هذا الإله في الماضي والحاضر، وما هو مصيره في الأسطورة الأساسية. من المدهش حقاً أن مثل هذا التعبير الملموس للمعنى والأسطورة الكامنة وراء تلك الطقوس قد نجى منذ 1400 عاماً من التطهير المنظم. وقد وجدت (على

الأقل في السبعينيات) أن التماثيل «الحقيقية»، أي الأوعال ذات الرؤوس البشرية، كانت ما تزال تُصنع بانتظام (وليس بشكل استثنائي)، وكانت تؤخَذ من قبل الزوار إلى قبر هود، بطريقة شبه سرية حتى على «مناصِب» الضريح، ولم تكن هناك طقوس مرتبطة بها عند قبر هود، وعندما انتهت الزيارة، عاد الزوار بتماثيل الأوعال الخاصة بهم إلى بيوتهم. لكن بالطبع لم يكن الأمر هكذا في الماضي.

منطقياً، ربما لم تكن التماثيل تُنقل ببساطة إلى قبر هود ثم تُعاد، وإنما كانت تجلب لتكون جزءاً من قدسية المكان، كما لو أنها تُباركه، أو تُمسَح في القبر، أو تُرَشّ بالماء الجاري، إلخ، ولدينا من العصور القديمة على الأقل تمثال برونزي واحد لوعل برأس بشري (ربما من الجُوبَة). ويفترض أن الأوعال الطينية هناك قد كانت بعشرات الآلاف، لكنها تفتتت بسهولة لأنها لم تُشْوَ.

طقوس صيد الوعل: الوعل ليس حيواناً، بل يمثل إلهاً يجب قتله

تقودنا تماثيل الأوعال ذوات الرؤوس البشرية إلى ظاهرة صيد الأوعال الطقسية المعروفة. وقد دُرِسَ هذا الموضوع بشكل واسع، سواء ممارسته الحديثة أو من الطقس مدوناً في النقوش السبئية والقتبانية. وفي حين أن بعض النقوش تشير بوضوح إلى الصيد العادي (كرياضة أو لاستعراض القوة والشجاعة)، فما يزال عدد لا بأس به يربط الصيد بالـ«نعمة»، وفي اللغة العربية الجنوبية تُفهم بأنها الأمطار، حتى أحياناً بشكل صريح (وكلا الكلمتين تُتَبادلان)، بالأحرى بحجب الأمطار من قِبل الإله، إذا لم يُنَفَّذ الصيد له كما ينبغي.

وتشير النقوش إلى إلهين اثنين يمكن تقديم الصيد لهما «عثتر» و«شمس». يجمِع الباحثون على أن ممارسة صيد الوعل الحديثة في حضرموت ما هي إلا استمرار للصيد السابق على الإسلام، وكلاهما مرتبط بالاستمطار، وقد سجل سيرجنت قصائد الصيد التي تربط الصيد بالسيل، وينقل عن أحد المناصب قوله: كان هناك اعتقاد في البلاد، ولكن ربما اختفى الآن (في 1964) «**إن كان ما قَنَصْنَا: المَطَر مَا يِجينا**»[1].

(1) Serjeant 1964, p.36 [نقلنا العبارة من أصلها بالعربية عند سيرجنت].

وبحسب ريكمانز[1]: «*كان للصيد العربي الجنوبي القديم دلالة مرتبطة بالعرافة والتنبؤ بالحوادث المستقبلية، وتحديداً تلك المرتبطة بموعد هطول الأمطار*». وقد لاحظ جميع المراقبين المعارضة القوية التي يدعمها السادة ضد الصيد «*المرفوض قطعاً، من قبل السلطات الدينية، بسبب الاحتفالات التي ترافقه والتي لا شك في كونها وثنية الأصل*»[2]. لدى سيرجنت (1976) فصل كامل بعنوان «السيد معارضاً للصيد»، وكذلك عند أحمد بن ضياء بن علي بن شهاب (2004: 82 s) الذي يقتبس حتى أشعاراً ألفها «عالِم» معروف، تنكر الصيد باعتباره غير إسلامي.

إن الدلالات الدينية للصيد، مثل الصيام، ودور (فئة المشايخ) المناصب، واضحة بالفعل، وكذلك الطابع «الوثني» العام، وبالتالي رفض المؤسسة الدينية. على العكس من قبر هود، حيث نجحوا في تطهير الطقوس تقريباً من كل مظاهرها السابقة على الإسلام، وتحديداً قتل حيوانات الأضاحي، ولكنهم عجزوا عن فعل ذلك مع الصيد، والسبب هو التجذّر القوي للصيد في المجتمع ذاته حتى يومنا هذا، وحقيقة أن الصيد الطقسي ما يزال مُنظماً حصراً من قِبل المشايخ. من بين الباحثين المعاصرين، رروديونوف هو بالتأكيد الشخص الذي شاهد ودرس أكبر عدد من عمليات الصيد في «التارِبة» و«مَدُوْدَة» (حيث تتركز أبحاث سيرجنت)، وفي دَمُّوْن، وقُعُوْضَة، والغرفة[3]، وأكد أن «صيد الوعل يرتبط بالسادة». وتعارض السادة ذلك، حسبما قيل أكثر من مرة. ويصف عبد الرحمن جعفر بن عقيل في كتابه النفيس الطقوس في مَدودة بتفصيل أكبر، مضيفاً الكثير إلى مادة سيرجنت[4]. وقد لاحظ سيرجنت الارتباط مع المشايخ الأرستقراطيين، فما يزال الصيد حصراً بيد المشايخ في كل مكان، على الطريقة التي كان عليها قبر هود قبل أن يستولي السادة عليه في حوالي منتصف القرن السابع الهجري. في مدودة، يمثل منصب باحُمَيد الزعيم الروحي للصيد، باحُمَيد هم المشايخ، هم ليسوا سادة مَدودة التي هي بلدة يسكنها نحو عشرة آلاف نسمة شمال تريم.

(1) J. Ryckmans 1976, p. 261.

(2) Ryckmans 1976, p. 259، مقتبساً وملخصاً كلام فان در ميولن وفون فيسمان.

(3) Rodionov 1994 ,2007, pp. 122 - 113.

(4) بن عقيل 2004.

والغرفة هي مقر مشايخ باعبّاد (مُلاك أرض قبر هود كما رأينا) وهم سادة من أسر محترمة، مثل «الحِبشي»، لكن الموكب يقام بعد صيد ناجح لأول وعل يزور قبة باعباد، وبعد ذلك فقط [تُصاد الوعول] الأخرى. كما وجدت أيضاً أن قِطَع اللحم (من الحيوان الذي تم صيده) والتي وصفها سيرجنت عن مشايخ مدودة، هي بالضبط نفس القِطَع التي تذهب إلى منصب باعباد في الغرفة.

ما من حاجة هنا إلى وصف تفاصيل الصيد، فقد وُثِّقَت بالكامل عند سيرجنت (1976) ورروديونوف (1994) وبن عقيل (2004)، لذا سوف أركز فقط على خمسة جوانب ستثبت أهميتها في فهم القواعد التي لاحظها الباحثون المشاركون في الصيد، وأهميتها لعالِم الأنثروبولوجيا.

أولاً: قهوة الصيد «قهوة القنيص». بمجرد أن يَمنح المنصب إذناً بالصيد، وتُحَدَّد أيامه بالتشاور مع الرؤساء، تُرسَل الرسل لإبلاغ القبائل (يحتاجون إلى مئات الصيادين)، ويأخذ الرسل معهم القهوة والسكّر، وتُحَدَّد الكميات المستحقة لكل قبيلة حسب التقليد، ومع أن هذه ليست وجبة كاملة، لكن يبدو أنها في اتساق مع ما رأيناه أعلاه (من قيام المناصب بتوفير الطعام للزوار).

يُفتتح احتفال شرب القهوة هذا في حالة من النقاء الطقسي: منذ تلك اللحظة، يجب على أولئك الذين يشربون القهوة الصيام، وإذا أكلَ أحدهم شيئاً ما فإنه مذنب، ولن ينجح الصيد، وعليه أن يكفر عن ذنبه من خلال التضحية بخروف، ومن الواضح أنه لا وجود لسبب عملي من ذلك، بل هو مجرد حظر ديني في سياق ديني.

العنصر الثالث الجدير بالذكر هو أن الصيد مقتصر على ذكور الأوعال، الذين لهم أكبر عدد ممكن من الحلقات في قرونهم، أي الأوعال المعمّرة. ويعد قتل الأنثى مصيبة. وهنا يظهر التماثل الدقيق مع رسوم الإله تألب في جبل ريام بشكل مذهل. وتُؤكَّد أهمية ذكورة الوعل من خلال عادات غريبة وغير سارة نوعاً ما لاحظها باسكال ماريشو[1].

(1) Pascal Maréchaux 1997, p. 100.

رابعاً: أن الغرض من الصيد هو قتل ذَكَر مُسِنّ يبدو واضحاً في أغرب عنصر بين أولئك المرتبطين بالصيد: فطريقة تَعَجُّب الصياد الذي ينجح في قتل الحيوان هي قوله «والشَّيْبَة مَقْتول!»[1]، ويوضح سيرجنت أن هذا التعبير ليس تعبيراً عامياً أو عفوياً، بل صيغة معترف بها عبر الزمن، ولا يمكن للمرء أن يتوقع صدور هذا التعبير المصطنع من صيادين يقتلون حيواناً! بل كانوا سيعبرون عن نجاحهم بطرق مختلفة، وسيقولون إن «الوعل» أو «الحيوان» قُتِل، أو شيء ما من قبل «لقد فعلنا ذلك» إلخ، وهنا هم لا يشيرون إلى الوعل بوصفه حيواناً، بل إنساناً، وبالأحرى: رجلاً مُسِناً.

وهذا الرجل المسن هو ما تصوّره تماثيل الوعل ذات الرأس البشرية التي يأخذها الزوار معهم إلى قبر هود، في حين أن الزيارة هي بمثابة عملية استرجاع للأمطار وللسيول الناجمة عنها، وكذلك طقس صيد الوعل مرتبط بالمطر، كما رأينا فيما سبق.

صيد الوعل يتضمن رمزية حفل الزواج المقدس

العنصر الخامس الذي أود إبرازه هنا هو شخصية الموكب الاحتفالي الذي يقوم به الصيادون المنتصرون (بضع مئات منهم، ومعهم أصحاب الشباك)، ويسمى هذا الموكب «زَفّ»، ويتكون من أغانيّ ورقصات تستمر لساعات، ولكنها لا تبدأ من داخل البلدة كما قد يتوقع المرء (أي من الغرفة، فأنا أتبع وصف روديونوف)، بل بعيداً في مناطق تجمُّع الصيادين، ثم تنتهي في البلدة، حيث يمر الموكب أولاً على قبة باعبّاد ثم بقية الأولياء، وقد أشار سيرجنت[2] إلى أن هذا الموكب (الزَّفّ) يشبه زواج العريس، «الحَراوَة حقّ المَعَاريس»، وكلمة «زف» مألوفة جداً عندي، ولا أتذكر أنني قد سمعت أنها تطلق على موكب غير موكب الزواج. يُفسر روديونوف الزف بذات الطريقة وبتأكيد أكثر من سيرجنت: «*تعكس البيانات بعض ميزات طقوس العصور القديمة التي تمثل احتفال صيد الوعل بنجاح بوصفه احتفال زواج أو اتحاد زوجي...*». وروديونوف على حقّ، وملاحظاته تتناسب تماماً مع الأسطورة بالطريقة التي أعدنا بناءها، أي حفل

(1) [ذكر نشوان بيتاً شعرياً يقول: مَتَى مَتَى تَطَّلِعُ المَثَابا لَعَلَّ شَيْخاً مُهْتَرّاً مُصَابا
ثم شرحه قائلاً: «يعني بالشيخ: الوَعِل، أي متى نراه فنصيده». نشوان الحميري، 2/ 907. ـ المترجم]

(2) Serjeant 1976, p. 55.

زواج (زواج مقدس) لأجل «هود»، ويجب من أجل تمكين هود من الزواج أن يُقتل إله قديم يتحكم في الماء والأمطار، ويُسمَح لهما بالتدفق. عاد هذا غير واضح تماماً في طقوس قبر هود، ولم يبقَ سوى بشكل غير مباشر في طقوس الصيد، ولكن يعبَّر عنه بشكل أوضح في كل من كلمات وطقوس الضريح الذي في تهامة والذي يماثل قبر هود تماماً[1].

لقد أكدنا مراراً في سياق هذه المقالة أن الطقوس المرتبطة بالأولياء القدماء في اليمن متطابقة هيكلياً في كل مكان، تشير إلى دين واحد كان يمارس في نفس الاحتفالات والأساطير في كل مكان من أماكنه المقدسة، لذا من الممكن الإفادة من أولياء معينين، حُفظ عندهم من هذا التفصيل أو ذاك شيء ما، بشكل أوضح، لإكمال الصورة عند غيرهم ممن اختفت التفاصيل عندهم.

يفسر روديونوف حفل الزفاف الذي لاحظه في موكب الصيد على أنه «*اتحاد زوجي للوعل العريس مع المجتمع المحلي*»، وهنا أختلف معه، وفرضيتي بسيطة: الوعل ميت، فلا يمكنه أن يكون عريساً، وكذلك انطلاقاً من تمثال الإله الوعل المسن (والذي يجهله روديونوف)، صُوِّر الوعل كرجل مسن، بل إنه يسمى «شيبة» بصراحة، أي إنه ليس نوع العريس الذي قد تتوق إليه امرأة شابة. وأخيراً: فإن المعنى الكامل لعملية الصيد كامن في قتل الوعل لتوفير المطر (وليس للزواج به). لذا، ما نوع حفل الزواج الذي يجري هنا؟ مَن هو العريس ومَن العروس؟ لم أجب عن هذا بالكامل هنا، وسأناقشه بالتفصيل في مقال لاحق. لكن هوية العروس واضحة، لقد التقينا بها في ضريح هود، وأحضرها الزوار إلى المكان وقدموها إلى هود، وكان اسمها «وسيلة».

إلى هنا، يمكننا بالفعل تقرير شيء ما عن العروس: لقد رأى روديونوف[2] ـ وهو محق في ذلك ـ أن عملية الزفّ يُجلب فيها العريس إلى القرية. لكن هذا يتعارض مع دلالة كلمة «زَفّ» في معجم ويهر Wehr: «*توصيل العروس في موكب رسمي*

(1) DAUM 1987.

(2) RODIONOV 1994, p. 124.

إلى العريس». في حين أن هذا صحيح بالتأكيد (وكل شيء في معجم ويهر صحيح) وصحيح بالنسبة إلى العالم العربي بشكل عام، لكن الأمر ليس كذلك في حضرموت! فهنا يشكّل الزف الفصل الأخير في حفل الزواج التقليدي الذي يستغرق ثلاثة أيام: إنه الموكب الذي ينقل العريس (الرجل) مساء اليوم الثالث إلى منزل العروس (المرأة). لذا فإن روديونوف محق في أن الزفّ الذي تختتم به احتفالات صيد الوعل الاجتماعية يمثل (رمزية ـ لكن المشاركين أنفسهم بالطبع ليسوا واعين بها) زفّ الزواج الذي يجلب العريس من البرية البعيدة من أرض الصيد إلى القرية، ولا يمكن إلا أن يعني أن العريس، أياً كان، هو بطريقة أو بأخرى حاضر في الصيد، أي في العملية الناجحة لقتل (الوعل الرجل المسن old man ـ mighty ibex). إذا كان هذا الاحتفال يتم على شَرفِهِ، فيجب علينا أن نفهم أنه هو الذي قَتَل (الوعل الرجل المسن). لا بد لي من توضيح هذا الأمر، ومع ذلك سأختصره قدر الإمكان:

إن ما لاحظه روديونوف هنا (ويتوافق مع ما قيل لي في الغرفة) هو شكل من أشكال الزواج، أي زواج أمومي يختلف بشكل جوهري عن الزواج العربي واليمني (مع بعض الاستثناءات في الشرق). وقد أثبت بيستون[1] أن الزواج الأمومي، والذي يسميه uxorilocal، كان هو الأصل في مملكة سبأ القديمة، وهذا يتفق تماماً مع حقيقة أن طقوس الصيد الحديثة ترمز إلى زواج أمومي، وبحسب بيستون فإن الكلمة التي تعني «الزواج من امرأة بزواج أمومي» هي «هكرب»، وربما كان ضبطها الصحيح هو «هَكرَبَ». وكما اعتدنا، سوف نعقد مقارنة بين ذلك ومكة، أو بالأحرى مع كل ما يلي:

بعد أن بنى إبراهيم الكعبة، تزوج ابنه اسماعيل من ابنة زعيم محلي، شيخ جُرهم، أي بشكل زواج أمومي. والكعبة هي حرم الاحتفال المكي، أي «العمرة» قبل أن يدمجها محمد بالحج إلى منًى/ عرفة. المعنى الأصلي لكلمة «عمرة» هو ـ بحسب لسان العرب ـ «**أَن يَبْنِيَ الرجلُ بامرأَته فِي أَهلها، فإِن نَقَلَهَا إِلى أَهله فَذَلِكَ العُرْس**»، فكلمة عُمرة عكس كلمة «عُرس» التي تشير إلى الزواج الأبوي العادي.

(1) Beeston 1981.

احتفالات هود لأجل المطر، كما قال القرآن

رأينا أن «هوداً» تضلله السحاب، إنه الرعد الذي يبرق من الشرق، وتقدم له عروس اسمها وسيلة، (وهي من السيل)، وهناك إله آخر، صُوِّر كرجل مسن على هيئة وعل. وهذا الرجل الوعل المسن يجب قتله لكي يتاح للزواج أن يتم، مما يجلب مياه المطر والسيل، وقد حفظ القرآن ذلك في سورة هود:

لو أنتم يا قوم عاد عدتم إلى الله (وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ) سوف يرسل الله «السَّمَاء» أي المطر «عَلَيْكُم مِّدْرَاراً» [هود: 52]

أعتقد أن علينا أخذ كلام القرآن هنا حرفياً، وكذلك في سياقات أخرى (مثل آيات العقيرة في الفقرات السابقة عن النبي صالح): أن اتباع تعليمات هود سوف يوفر المطر.

ويمكننا الآن صياغة استنتاجاتنا: ثمة اتفاق بين الباحثين أن بعض عناصر الممارسات الروحية الجماعية المذهلة في حضرموت هي ـ والتي ما يزال بالإمكان دراستها بملاحظات أنثروبولوجية دقيقة ـ دينية في جوهرها، ولها جذور في عصور ما قبل الإسلام. وعلى الرغم من تعرضها للتطهير من عناصرها الوثنية في عملية استغرقت 1400 عام، ما يزال ملحوظاً فيها ما يكفي لإعادة بناء الطقوس الأصلية واسترجاع معناها. بعبارة أدق، يجب النظر إلى زيارة قبر هود وصيد الوعل الطقسي بوصفها ممارسات لم تتغير وفي استمرارية منذ قبل الإسلام حتى يومنا هذا. وكلاهما عادات/ طقوس غير منفصلة، بل ينتميان بعضهما إلى بعض، وهما مرحلتان متصلتان من خلال نظام واحد من المعتقدات والهدف: تمضي الزيارة إلى مكان معين في البرية، ومن أجل المطر، ويتم الصيد في البرية، محاكاة لقتل الإله الذي يُتصور أنه بشكل وعل برأس رجل مسن، ويفترض أن عملية قتل هذا الوعل وتقديم العروس تؤمّن الماء، مطراً وسيلاً.

الدين المُعاد بناؤه في حضرموت يطابق الدين السابق على الإسلام في مكة

إن الأماكن والطقوس الموصوفة هنا بالتفصيل، تشبه بشدة الأماكن في مكة وما حولها، أي وادي مكة من ناحية، وشِعب منًى ووادي عرفة من ناحية أخرى. ولم أُصِرّ

على الكثير من المتماثلات حيث إن الاحتفالات المكية معروفة لمعظم قراء هذه المقالة، وأعني بالطبع التضاريس كما كانت في عهد النبي، ولم تتغير حتى أوائل القرن العشرين تقريباً. أما اليوم فقد تغيرت إلى درجة تَحُول دون تمييزها. لقد ولد محمد في بيئة دينية حيث كان لمكة والمناطق المحيطة بها احتفالات (كما وصفها فلهاوزن في دراسته الكلاسيكية) أي العمرة بوصفها احتفالاً ربيعياً في مكة ذاتها، والحج بعد ستة أشهر في عرفة. ويجب أن يكون المعنى والإطار الأسطوري خلف العمرة والحج واضحاً الآن ـ مكة وعرفة هما التعبيران المحليان عن ديانة العرب العامة التي استطعنا تشكيل ملامحها في حضرموت، فالزيارة والصيد الطقسي والوليمة الكبيرة (بنفس الجذر اللغوي لكلمة وليمة الحديثة) إلخ. كلها أمور مذكورة في النقوش العربية الجنوبية القديمة. وبقدر ما أرى، فإنها تطابق تماماً مثيلاتها الحديثة، وهذه العناصر الآن مترابطة في ملحمة أسطورية واحدة كبرى، وكُسيت عظامها العارية بالشحم واللحم إلى أقصى درجة تكشف عن مجدها القديم.

وأهمية ما قمنا به ليست مقتصرة على إعادة بناء دين ما قبل الإسلام في الجزيرة العربية: بل عندما نعرض ذلك على القرآن، فإن الصورة الجديدة لدين الجزيرة قبل الإسلام، بالنحو الذي تبدو به الرسومات على صفحتين شفافتين، ستبدو أكثر أجزائها أو أغلبها كما وردت في القرآن حاكية لهذه البيئة التي نشأ فيها محمد. وهذا الانعكاس يقدم نفسه كاستمرارية أو كمحاولة متعمدة للتغيير («استرجاع رسالة الله الأصلية») لا يمكن بالمثل فهمها إلا بفضل خلفيتها ونموذجها السابق على الإسلام. وخلافاً للرأي الحالي، فإن القرآن ليس نتاج العصور القديمة المتأخرة، ولا حتى نتاج الأوساط المسيحية اليهودية في الشام، إلخ، بل هو نتاج دين الجزيرة العربية بعدما استحال كتاباً.

قائمة المصادر والمراجع

باعبّاد، علي هود

2013 غرفة باعبّاد ودولة ابن عبدات، الغرفة.

BEESTON A.F.L.

1981 « Two Epigraphic South Arabian Roots: HY‘ and KRB», in R.G. STIEGNER (ed.), Al - Hudhud,

Festschrift Maria Höfner zum 80. Geburtstag, Graz, Karl - Franzens - Universität: 21 - 34.

بن عقيل، عبد الرحمن جعفر

2004 قنيص الوعل في حضرموت، الخُبَر

بن شهاب، أحمد

2004 عادات بادت ـ بحث تاريخي لعادات قديمة ذهبت، خاصة في منطقة تريم من حضرموت اليمن، تريم، تريم للدراسات والنشر.

DAUM W.

1980 Jemen - Das südliche Tor Arabiens, Tübingen, Erdmann.

1987 «A pre - Islamic Rite in South Arabia», Journal of the Royal Asiatic Society 1987: 5 - 14.

1999 a «Der heilige Berg Arabiens», in [Staatlisches Museum für Völkerkunde München] (ed.), Im Land der Königin von Saba, Munich, IP: 223 - 232.

1999 b «Die gefl ügelte nackte Göttin: Märchen, Ethnologie und antike Religion», in

[Staatlisches Museum für Völkerkunde München] (ed.), Im Land der Königin von Saba, Munich, IP: 137 - 143.

DOSTAL W.

1972 Handwerker und Handwerkstechniken in Tarīm, Göttingen, Institut für den Wissenschaftlichen Film.

1983 « Some remarks on the ritual signifi cance of the bull in pre - Islamic South Arabia», in R.L. BIDWELL & G.R. SMITH, Festschrift R. B. Serjeant, Arabian and Islamic Studies, London - New York, Longman: 196 - 213.

1999 «Stier und Ritual im Jemen: Fortleben antiker Traditionen in heutigen Volksbräuchen», in [Staatlisches Museum für Völkerkunde München] (ed.), Im Land der Königin von Saba, Munich, IP: 131 - 136.

الحامد، صالح

2003 تاريخ حضرموت، طبعة ثانية، صنعاء، مكتبة الإرشاد - تريم، مكتبة تريم الحديثة.

الجبلي، أحمد

2001 الهجر والجوار، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمنية.

KISTER M.J.

1971 Rajab is the Month of God...»: A Study in the Persistence of an Early Tradition», Israel Oriental Studies 1: 191 - 223 [Reprint in M. J. KISTER 1980, Studies in Jāhiliyya and Early Islam (Variorum Reprints XII), London, Variorum, no. XII].

DE LANDBERG C. (count)

1901 Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale, vol. 1: Ḥaḍramoût, Leiden, E.J. Brill.

MARECHAUX P.

1997 Retour de chasse à l'ibex», Saba 3 - 4. Hadramawt, la vallée inspirée: 99 - 104.

MÜLLER W.W.

1993 Heilige Hochzeit» im antiken Südarabien»,in A. GINGRICH, S. HAAS, G. PALECZEK & Th. FILLITZ (eds.), Studies in Oriental Culture and History, Festschrift for Walter Dostal, Frankfurt on the Main, P. Lang: 15 - 28.

1997 Das Statut des Gottes Ta'lab von Riyām für seinen Stamm «Sum'ay», in R. G. STIEGNER (ed.), Südarabien interdisziplinär. In memoriam Maria Höfner, Graz, Leykam: 89 - 110.

ROBIN Ch.J.

2012 «L'eau en Arabie», in J. JOUANNA, P. TOUBERT & M. ZINK (eds.), L'eau en Mediterranée de l'Antiquité au Moyen Âge (Cahiers de la Villa « Kérylos « 23), Paris, De Boccard: 247 - 287.

RODIONOV M.A.

1994 «The Ibex Hunt Ceremony in Ḥaḍramawt Today», New Arabian Studies 2: 123 - 129.

1997 «Mawlā Maṭar and other awlīyā': On Social Functions of Religious Places in Western Ḥaḍramawt», Mare Erythraeum I: 107 - 114.

2007 The Western Ḥaḍramawt: Ethnographic Field Research 1983 - 91, Halle (Saale), Orientwissenschaftliches Zentrum.

RYCKMANS J.

1976 «La chasse rituelle dans l'Arabie du Sud ancienne», in Al - Bahit, Festschrift J. Henninger zum 70. Geburstag am 12. Mai 1976 (Studia Instituti Anthropos 28), St Augustin bei Bonn, Anthropos - Institut: 259 - 308.

AL - ṢABBĀN A.M.

1998 Visits and Customs - The Visit to the Tomb of the Prophet Hūd (Arabic with English translation), rdmore PA, American Institute for Yemeni Studies.

SEDOV A.V.

2005 Temples of Ancient Ḥaḍramawt, Pisa, Edizioni Plus - Pisa University Press.

SERJEANT R.B.

1954 «Hūd and Other pre - Islamic Prophets of Ḥaḍramawt», Le Muséon 67: 121 - 179 [Reprint in: R.B. SERJEANT 1981, Studies in Arabian history and civilization (Variorum Reprints), London, Variorum, no. II.

1964 «Heiligenverehrung in Südarabien», Bustan 1964/2: 16 - 23.

1976 South Arabian Hunt, London, Luzac.

STARK F.

1936 The Southern Gates of Arabia, London, E.P. Dutton & Co.

WELLHAUSEN J.

1961 Reste arabischen Heidentums, 3rd ed., Berlin, G. Reimer [1st ed. 1897].

عشور الإله وأصول ديانة مكّة،
استمراريّة الممارَسات الدّينيّة في الجزيرة العربية
منذ ما قبل الإسلام وحتّى يومنا هذا ـ فيرنر داوم[1]

Daum, W. (2017). Tithes for the God and the Origins of the Cult at Mecca - Continuity of Religious Practice in Arabia from the Pre - Islamic Period to the Present Day. Anthropos, 112(2), pp. 517 - 536.

تستند هذه المقالة إلى دراسة كرستيان روبان[2] المهمة التي ناقشَ فيها جانبين رئيسَيين من ديانة ما قبل الإسلام في اليمن والجزيرة العربية. ويتساءل فيها روبان عما إذا كان هذان الجانبان المشار إليهما قد استمرا يُمارسان في شمال اليمن عند بزوغ فجر الإسلام (أم أن ممارستهما قد تراجعت كما تزعم المصادِر ذات الصلة). هذا، مع ما يعرف عن أن اليمن قد تخلى رسمياً عن ديانته القديمة عام 380 م واعتنق التوحيد.

وخلافاً لافتراضه وعلى عكس المصادر، فإننا سنبيّن أن الديانة القديمة (أي الديانة الشعبية وليس الرسمية في المعابد والنقوش) لم يقضَ عليها في عهد الرسول، بل استمرت دون تغيير حتى يومنا هذا، تماماً كما بيّنتها المصادر، ويسمح لنا هذا بوصف طقوس ما قبل الإسلام من خلال مشاهدة عيانية، أي من خلال أعين أنثروبولوجيي العصر الحديث، وهذا أمر جديد وغير عادي.

---

(1) أُعيد نشر مادة هذه المقالة ملخصة ومزيدة في:

Daum, W. (2019). LE JOUR OÙ LA PLUIE VIENDRA - TITHES AND THE ANCIENT RELIGION OF SOUTHERN ARABIA (YEMEN AND MECCA, Ancient South Arabia Through History Kingdoms, Tribes, And Traders Edited by George Hatke and Ronald Ruzicka, pp. 213 - 233.

(2) Christian J. Robin (2009).

ذكرت مصادر التراث الإسلامي المبكر طقسين بوضوح (الأول بشأن العشور، والآخر بشأن الاستسقاء)، لأن كليهما دخل إلى الإسلام (بشكل إسلامي طبعاً). العنصر الأول الذي ناقشه روبان هو تقسيم العشور الخاصة بالإله. بحسب المصادر (وعلى رأسها كتاب الأصنام لابن الكلبي، وسيرة ابن إسحق، فضلاً عن غيرهما من المصادر التي ذكرها روبان كاملة) فإن قبيلة خولان اليمنية كانت تقسِّم عشورها بين إلهها (معبودها) القَبَلي والله، وكان القرآن [الأنعام: 136] أعمَّ حين نسبَ هذه الممارسة إلى الوثنية عموماً، حيث سنرى أنها مورست في كامل المنطقة.

وبشكل غريب، فإن القرآن والمصادر [الإسلامية المبكرة] لا تستنكر ممارسة تقسيم العشور بين اللّٰه وإله القبيلة، وإنما استنكرت «الغِش» الذي يُزعم أن عبّاد الصنم مارسوه: إذا وقع شيء من حصة اللّٰه في الكومة المخصصة لإلههم القبلي كانوا يتركونها، ولكن إذا وقع شيء من حصة الإله القبلي في حصة اللّٰه فإنهم يأخذونه ويعيدونه إلى حصة معبودهم. تنسِب المصادر هذه العادة إلى قبيلة خولان التي تفضّل إلهها القبلي على اللّٰه. ومن ثمَّ، يناقش روبان الضبط الصحيح من بين الاقتراحات المختلفة المقدمة لـ«عمي أنس» اسم إله قبيلة خولان، ويخلُص إلى أن الاسم يجب أن يُفهم على أنه «عَمّي أَنَس» ونجد أن حجّته مقنعة. يرى روبان عَم (عم، شقيق الأب) لقباً لـ«إله»، وعليه ينبغي فهم الاسم بمعنى «إلهي خَيِّر».

ويشرح روبان القصة بتأثيرات متداخلة للآلهة: ففي حين أن عَمّي أَنَس هو إله خولان، يكون اللّٰه هو إلهُ اتحادٍ كبير من القبائل، خولان إحداها، وبالتالي ستُقسم العشور بين الإله المحلي وإله الاتحاد القبلي، وسنرى أن افتراض روبان صحيح، وغرض مقالتنا هو إثبات هذا. الجديد في هذه المقالة مختلف: سوف نبيّن أن العادة القديمة السابقة على الإسلام مورست باستمرار حتى اليوم، وأن ما ذكرته المصادر عن القرن السادس والسابع الميلاديين قد شاهدناه اليوم. ويمكننا وصف الممارسة الدينية (السابقة على الإسلام) من خلال مشاهداتنا العيانية، كأننا عشنا هناك قبل 2000 عاماً مضت، وكأن هذه المقالة ليست سوى نسخة مطبوعة من مقالة كتبناها منذ 2000 عام خلت.

وعندما أستخدمُ صيغة الجمع للمتحدثين في هذه المقالة فإنني أقصد المؤلف، وأكثر المعلومات قدمها عبد السلام الرُّبَيدي، بما في ذلك بعض الاقتباسات. إن رِفقته خلال هذه الدراسة ومساهمته الناقدة للأفكار المطروحة هنا أثناء تطورها محل تقديرٍ كبير، وما كان من الممكن كتابة هذه المقالة دون مساعدته. وتواضعاً منه، لم يرغب عبد السلام في أن يَظهر اسمه كمؤلفٍ رسمي مشارك، وهو بالفعل كذلك.

سنرى أيضاً أن مناقشة العشور لا يمكن أن تتم دون وضعها في سياق أوسع لديانة ما قبل الإسلام. ليست العشور مجرد وسيلة لجباية الدخل فحسب، وإنما هي جزء لا يتجزأ من الديانة القديمة (وما جاء بعدها). لذلك فإن هذه الدراسة ستهتم بشكل كبير بإعادة بناء بعض عناصر تلك الديانة، وهي مرتبطة بالاستسقاء ودور الأولياء في إنزال المطر، سيؤدي هذا إلى ظهور متوازيات مفاجئة لمكة، متيحاً إلقاء نظرة جديدة على تاريخ الحرم المكي قبل الإسلام.

لا تقتصر أهمية قصة العشور في قدرتها على تسليط الضوء على آيات قرآنية مبهمة فحسب، بل أيضاً لأن تفسيرنا سيوضح أحد المصطلحات الجوهرية في القرآن، والذي منه كلمات «شِرك، مُشرِك، إلخ»، «أي عُبّاد الأوثان»، وتعني حرفياً (مشركين). يعد القرآن المشركين نقيضاً لأهم مبدأ إسلامي (أي التوحيد). سنفسِّر هنا كلمة شِرك تاريخياً ولغوياً.

ثاني طقس في الديانة القديمة تناوله روبان هو استجلاب المطر أو الاستسقاء، وقد كان المطر وطلبه من الإله، في اليمن كما بقية أنحاء الجزيرة العربيّة، أمراً بالغ الأهمية، والقرآن مملوء [بآيات عن] الحاجة إلى المطر والرغبة فيه وبفضل الله في إنزاله. وتُعَدّ طقوس الاستسقاء من المواضيع المعروفة في الفقه الإسلامي والممارسة الدينية. ويختلف الاستسقاء الإسلامي عمّا سبقه، ولكنه في نفس الوقت مبني على نموذج الاستسقاء السابق له، ولا يمكن فهمه إلا بمقابلته بأصله السابق على الإسلام.

وأود التأكيد أن هذا الحُكم (أي: استمرارية الممارسات الدينية من فترة ما قبل الإسلام إلى يومنا الحاضر، وبالتالي إمكانية رصدها) ليس مقتصراً على العشور والاستسقاء، بل ينطبق على العديد من عناصر الدين الجديد إن لم يكن أكثرها،

ويكفي أن نذكر العمرة والحج. وقد ناقشتُ بعض هذه العناصر في مواضع أخرى. وقد توصلنا من خلال رصدها الدّقيق إلى استنتاج مفاده أنّ الإسلام هو دين عربيّ، متجذر بعمق وبشكل شبه كامل في الفضاء الديني والفكري لجزيرة العرب القديمة، إما كاستمرارية أو كإصلاح مقصود، باختصار: الإسلام ليس خليطاً غير متجانس من اليهودية والمسيحية كما يراه الكثير من العلماء، كما أنه ليس نتاج العصور القديمة المتأخرة في [حوض] البحر الأبيض المتوسط.

وقد رَبَطَ روبان في مقالته بين الاستسقاء قبل الإسلام ومسألة العشور، ليس لوجود ارتباط جوهري بينهما، ولكن لأن هذا النوع من الاستسقاء بعينه ذُكِر [في المصادر الإسلامية] متعلقاً بقبيلة خولان قبل الإسلام. وفي الواقع، إن رواية الاستسقاء واردة في الأحاديث التي تشير إلى وفد خولان إلى النبي محمد. وسنناقش هنا مسألة العشور فقط ومكانها في الاحتفال/ الحج السنوي الكبير في الديانة القديمة، وسنقوم بذلك وفق المنهجية الموضحة أعلاه، وبالتالي فإن مقاربتنا تختلف تماماً عن الإجراءات المعتادة في الخطاب الأكاديمي في مجالنا. فنحن لا نجادل من خلال التفسير الذي تقدمه المصادر المكتوبة والتراث المدوَّن، بل من خلال الرصد الأنثروبولوجي الدقيق في هذا المجال، أي رصد الواقع الحيّ في شبه الجزيرة العربية، والذي نعتقد أنه لا يعكس فقط الممارسة الدينية لألفَيْ سنة مضت، بل يتوافق معها بالتأكيد. لن نتناول العنصر الثاني عند روبان (الاستسقاء) وسنحتفظ به لدراسة أخرى، ومع ذلك فقد سبق وقلنا هنا: إن الاستسقاء في شكله الوثني البدائي، والذي يفترض انقراضه منذ 1400 عام، قد ظل حياً أيضاً في اليمن حتى يومنا هذا.

مَن كانت خَوْلان؟ وبماذا اتهمها القرآن؟

لقد ناقش روبان هوية خَوْلان التاريخية بإسهاب وبإحاطته المعهودة بالمصادر. وفي الواقع، توجد اليوم قبيلتان بهذا الاسم، وكان في زمن الرسول قبيلة ثالثة [بذات الاسم] كانت تعيش في محيط [محافظة] البيضاء، ولكنها اختفت بعد فترة وجيزة دون أن تترك أثراً، وتوصل روبان إلى استنتاج مفاده أنه في كلا الحالين (العشور والاستسقاء) كان المقصود قبيلة خولان صَعْدَة (خولان بن عامِر). ونعتقد أن حججه مقنعة. ولاحظنا أن

الهَمْداني ذكر خولانَ رابعة، «بيت خولان» المنطقة المحيطة بقمة أعلى جبل في شبه الجزيرة العربية (جبل حَضُور) «ولم ينزل الثلج على جبلٍ باليمن إلا عليه»[1].

ونودّ قبل الدخول في موضوعنا أن نؤكد الأهمية الخاصة للعشور والاستسقاء لإعادة البناء التاريخي لدين الجزيرة العربية قبل الإسلام. أعتقد أن العشور والاستسقاء هي بالفعل من بين العناصر القليلة الكاملة والحقيقية للدين القديم المتاحة لنا[2]. المصادر الإسلامية عن الدين الجاهلي عادةً ليست متحيزة فحسب، بل هي أيضاً خيالية وأسطورية! ولحسن الحظ، لم يكن الأمر كذلك بالنسبة إلى الروايتين التي سنوردهما عن العشور والاستسقاء حيث تعتبران واقعيتين للغاية. وكما قيل آنفاً، فإن روبان ينقل عن المصادر بإسهاب، ولا حاجة إلى تكرارها هنا، ولذلك فإنني بكل بساطة أقتبس لك أيها القارئ فقرة ذات صلة من كتاب الأصنام بما فيها من إحالة قرآنية:

وَكَانَ لِخَوْلانَ صَنَمٌ يُقَالُ لَهُ عُمْيَانِسُ بِأَرْض خولان يقسمون لَهُ مِنْ أَنْعَامِهِمْ وَحُرُوثِهِمْ قَسْماً بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللّٰه عز وَجل بزعمهم فَمَا دَخَلَ فِي حَقِّ اللَّهِ مِنْ حَقّ عميانس ردوه عَلَيْهِ وَمَا دخل فِي حق الصَّنَم مِنْ حَقِّ اللَّهِ الَّذِي سَمَّوْهُ لَهُ تَرَكُوهُ لَهُ... وَفِيهِمْ نَزَلَ فِيمَا بَلَغَنَا ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالأَنْعَامِ نَصِيباً فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يحكمون﴾.

كلمة الْحَرْثِ تُتَرجم خطأً fruits (ثِماراً)، في حين أنها تعني harvest (حصاداً)، ويجب ترجمتها كذلك، وجذر الكلمة يعني to plough (حَرْث)، وكلمة مِحراث العربية (plough) هي في الأصل لفظ يمني، والنص الذي في «سيرة ابن إسحق» يطابق الذي في «كتاب الأصنام» تقريباً.

دين اليمن والجزيرة العربية قبل الإسلام

كان تقديم العشور[3] أمراً محورياً في يمن ما قبل الإسلام (على شكل عشور

(1) الهمداني، (1986)، 260. [نقلا عن الأصل العربي]

(2) وعنصر آخر هو الحج، انظر Daum 2015.

(3) مفردها «عُشْر» بالإنجليزية tithe وبالألمانية Zehnter والفرنسية dîme.

للولي المحلي أو السلطان) وفي يمن ما قبل العصر الحديث، فكانت العشور مثل جَمْع الضرائب في الدولة الحديثة. وعلى الرغم من ذلك، كانت العشور في الجزيرة العربية في الماضي واجباً دينياً. لا نبالغ لو عرّفنا تقديم وجمع العشور بأنه أحد العناصر المركزية (إن لم يكن الوحيد) للنسيجين الاجتماعي والديني في اليمن القديم. في الواقع، إن أطول وأشمل نص ديني/ قانوني من فترة ما قبل الإسلام (أوائل القرن الثالث ق.م) عبارة عن مرسوم للإله تألب، إله اتحاد «سمعي» (شمال صنعاء)، يتناول العشور في الغالب بوصفها أمراً إلهياً[1]. ولا ينبغي النظر إلى جمع العشور بمعزل عن العناصر المركزية الأخرى للدين القديم، لأنها جزء جوهري منه. وقبل الخوض في وصف العشور والتحدث عنها، يجب أن نعرض بعض العناصر الرئيسة لديانة ما قبل الإسلام، لأن العشور ليست مجرد وسيلة لتحصيل دخل من أجل المعبد، فالسلطة ليست حرة في استعمال العشور، وإنما يقتصر استعمالها على أداء واجبات دينية محددة، ومن المؤسف أن وجهات النظر [الأكاديمية] المتوفرة عن الديانة [اليمنية] القديمة قد عَفّى عليها الزمن، ثم إن أصحابها يحصرون أنفسهم بما هو معروف في النقوش، وبذلك يَعرِضون الدين الرسمي فقط. ومع ذلك، حاولت في إحدى مقالاتي الأخيرة[2] إعادة بناء بعض عناصره، كالحجّ، أو العيد السنوي الكبير، أو تقديم عروس للإله، وقد قمت بذلك بشكل أساسي من خلال الرصد الأنثروبولوجي الدقيق للممارسة الدينية اليوم، مقارناً إياها بما نعرفه من المصادر المكتوبة، وقلت في تلك المقالة: «إن استنتاجي الأساسي بعد 40 عاماً من الاهتمام باليمن هو أن لا شيء قد تغير في ديانة هذا البلد خلال ثلاثة آلاف العام الماضية سوى التسمية»،[3] وأنا الآن مقتنع بذلك بشدة، أكثر من أي وقتٍ مضى، وإن ممارسة الديانة (ولا أقصد اللاهوت) قد غُطيت بالطبع بغلافٍ إسلاميٍ ما، لكنها في جوهرها ظلت على حالها.

والعنصر الأوضح في هذه الديانة وجود قبور الأنبياء، كقبر هود أو صالح في حضرموت، وأضرحة الأولياء والآلهة ممن احتفظ بعضهم حتى بأسمائهم مثل مولى

(1) النقش جلازر 1210، للتفاصيل انظر أدناه.

(2) Daum 2015.

(3) Daum 2015, 54.

مطر (سيد المطر)، وفي حين أن الأولياء (الولي وقبره) موجودون في كل مكان في حضرموت واليمن الأسفل، فإن معظمهم (ربما 95% أو أكثر) أولياءٌ «سادة»، أي قبور أشخاص مبجّلين من طبقة السادة، معروفون جيداً كأفراد بعينهم حتى بعد قرون من وفاتهم، ونحن لسنا معنيين بذلك، فلدينا الأماكن المقدسة التي تعود إلى ما قبل الإسلام، ثم أُسلِمَت، وهي ليست كثيرة جداً. استغرقَ سيرجنت عدة سنوات قبل أن يدرك الحقيقة قائلاً: «يبدو لي أن الولي اتخذَ مكانة إله القبيلة القديمة»[1]، واستغرق الأمر منّا سنوات قبل أن نحدد أولياء بعينهم بأنهم سابقون على الإسلام. قد تكون هذه أضرحة محلية، ولكنها أيضاً أماكن مقدسة مهمة جداً، شملَ تأثيرها اتحاد أو منطقة قبليّة واسعة جداً (مثل النبي هود في حضرموت).

ما هي خصائص الولي قبل الإسلامي؟ كيف يمكن تمييزه؟

الجواب عن هذا السؤال أولاً وقبل كل شيء: موقعه. تُشَيَّد [أي الأضرحة] في قاع الوادي (wadi bed) في وسطه أو حافَتِه، بحيث لا تكون في مأمن عن فيضاناته، وبُنيت في شِعب (قبر هود) حيث تتدفق المياه (المتجمعة من الأمطار النادرة) أيضاً وتمر من خلال الضريح، وقد تُقام في وسط الوادي، حيث تتجمع المياه من الجبال والوديان المحيطة، مثل موقع الكعبة في بَطْن مَكَّة، مركز تدفق الماء وأخفض غور في وادي مكة. قصة الكعبة هي قصةُ غَمْر، وكان الإنسان القديم على دراية كبيرة بضرورة تجنب اختيار هذه المواضع، إلا أن يكون قاصداً ذلك.

والعنصر الثاني هو فئة سدنة الضريح، ولها تسميات مختلفة: مَنصَب، قَيُّوم، خادِم، عَبْد، فَقير، إلخ، وأشيعها وأشملها في ذات الوقت هو مصطلح مَشايِخ (جمع: شَيخ). ولا ينبغي أن نخلط بين هؤلاء المشايخ المرتبطين بالدين وشيوخ القبائل، فهؤلاء السدنة من سلالة الولي الأصلي/ الإله (أو يعدون كذلك)، [أما] لو كانوا من طبقة السادة، فإن الولي ليس سابقاً على الإسلام، فأولياء ما قبل الإسلام يخدمهم أشخاص ينتمون إلى فئة المشايخ، النخبة الدينية قبل الإسلام، وقد استُبدِلَ

(1) Serjeant 1964, 16.

المشايخ تدريجياً بالسادة، في عملية اكتملت إلى حد كبير بحلول القرن السابع هـ/ الثالث عشر م. ومع ذلك فقد عجز السادة عن الاستيلاء على جميع الأضرحة. وسنقف لاحقاً في هذه المقالة على مثال طريف لمحاولة استحواذ فاشلة متعلقة بالولي القبلي لاتحاد العواذل، ثم إن فشلهم في الاستيلاء الكامل على الأضرحة التقليدية المؤغلة بالقدم واضح بشكل خاص في حالة قبر هود: فالزيارة هناك اليوم مسألة تخص السادة حصراً، والأمر كذلك منذ قرون. ومع ذلك، تكشف دراسة متأنية أن المظاهر يمكن أن تكون خادعة، وأن ثمة ما يكفي من البقايا في قبر هود، مما يشير إلى خُدامه الأصليين، مشايخ باعباد[1].

والعنصر الثالث الطقس: لكل ضريح احتفال سنوي كبير، فإذا كان ضريحاً محلياً فإن الحضور يكونون أهالي القرية والمزارعين (عادة ما يطلق عليهم: القبايل) من الوديان المجاورة، أمّا لو كان ضريحاً لاتحادٍ قبلي، فإن الناس يأتون من كل حدبٍ وصوب، وقد كانت الزيارة نفسها جزءاً لا يتجزأ من الاحتفال، وتقام الزيارة في الخامس عشر من [شهر] رجب أو الخامس عشر من شعبان، في يوم اكتمال القمر من تلك الشهور المقدسة قبل الإسلام، ويقدِّم الولي في هذا اليوم وليمة فاخرة (طبعاً يقوم بذلك حراس ضريحه)، في أعظم وأبهج حدث في العام. يجب ذبح ثيران (لا أبقار)، وكِبَاش. ويُقدم «الزاد»، وهو عصيدة من الذرة الرفيعة، بكيمات كبيرة، كانت وما زالت هذه الوليمة تسمى «وليمة»، وهي كلمة لا تعني مجرد وليمة، بل وليمة زواج. وحقيقة هناك دليل جيد على أن زواجاً أسطورياً كان جزءاً من الاحتفال، مع تقديم عروس للإله[2]. لقد ناقشنا مصطلح وليمة في مقالتنا عام 2015 عن قبر هود وهو (أي: جذره اللغوي) موثق أيضاً وبصراحة في النقوش اليمنية قبل الإسلام،[3] وكذلك في مصدر غربي (بليني الأكبر)، حيث ذكر استعمال عشور الإله ـ في حضرموت ـ التي استُخدمت للولائم «التي يقدمها الإله». وكان الإله في جميع الحالات وطوال آلاف السنين (ولاحقاً الولي) هو من يقيم الوليمة، وبينما كان الاحتفال الكبير عند الولي

(1) للتفصيل انظر: Daum 2015.

(2) مرة أخرى انظر: Daum 2015.

(3) على سبيل المثال في النقش Glaser 1210، تفاصيل أكثر في آخر هذه المقالة.

السابق على الإسلام يتم في 15 رجب أو 15 شعبان، فإن الأولياء السادة كانوا يقيمون احتفالاتهم دائماً في تواريخ أخرى.

رابعاً: نعلم من النقوش صراحة، ومن بليني في القرن الأول، ومن قبر هود الحديث، أن هذه الوليمة مدفوعة من الدَّخل المجموع على شكل عشور (أخيراً وصلنا)، وبالتالي لا يمكن فهم مسألة العشور إلا ضمن السياق الأوسع للاحتفال السنوي وأهميته الأسطورية.

تُذبح الثيران حتى اليوم وفق تقليد القرابين السابق على الإسلام، العقيرة، والتي يفترض أن الإسلام قد ألغاها[1]. وكان التاريخ هو 15 رجب/ شعبان، والذبيحة تدعى عَتِيرَة أو رَجَبيَّة، وهي عادةٌ يُفترض أيضاً أن الإسلام قد ألغاها. ولا يمكن ـ إلا بجمع كل هذه العناصر معاً ـ التأكيد أن الضريح الفلاني يعود باستمرارية غير منقطعة إلى فترة ما قبل الإسلام.

والآن لا بد من تنبيه مهم: عندما نقول إن الاحتفال السنوي الكبير «يقام» في 15 رجب أو شعبان، وأن الثيران تُذبح، إلخ، فإن استعمالنا لزمن المضارع عاد لا يكون صحيحاً في أغلب الأحيان، فقد توقف دفع العشور في معظم أنحاء اليمن منذ جيل أو جيلَين، وكذلك انتهى معها الاحتفال السنوي الكبير (الحج والوليمة المُقدمة من قِبل الولي)، وفي نفس الوقت، تغيّرت التواريخ إلى تاريخ «إسلامي»، غالباً هو «العيد» وكذلك رجب من 15 إلى 27، ليلة معراج محمد إلى السماء و/ أو الإسراء به إلى القدس. في بعض الحالات أصبح الثور الذي يُذبَح ويؤكل بمناسبة الوليمة الكبيرة يسمى ثور العيد، وتحوّل الثور المُشتَرَك إلى كبش، أي إلى لحمِ بيتٍ واحد. وما يزال كبار السن يتذكرون كيف كان الحال قبل 30 أو 40 عاماً مضت، وكيف تغير التاريخ والحيوان حديثاً. لقد حدثت هذه العملية في مكة أيضاً، لكن ذلك كان قبل 1400 عام: كان عيد مكة قبل الإسلام (عُمرَة رَجَب) وعيد عَرَفَة احتفالين منفصلين (وحّدهما محمد معاً)[2]، وكانت الحيوانات التي تُذبح عند الكعبة تدعى عَتِيرَة أو

(1) للتفصيل انظر: Daum 2015.

(2) [للتفصيل عن الفرق المقصود بين العمرة والحج، انظر مقالة الكاتب التالية:

رَجَبِيَّة، وبالتأكيد استمرت عادة التضحية في مكة في شهر رجب خمسة قرون لاحقة على الأقل.

مكة والكعبة هما جزء من فضاء ثقافة ودين جنوب الجزيرة العربية.

ذكرنا أن الكعبة تقع في موضع لا يمكن فهمه إلا في سياق أوسع لجنوب الجزيرة العربية قديماً ومعابدها المائية، وأن العُمرَة (مع العتائر) تماثل الاحتفال السنوي الكبير في المزارات اليمنية. ولاحظنا في اليمن أيضاً القول بأن الوليمة مقدمة «من قِبل الولي» (أي: من قبل القائمين على الضريح)، ولعل القارئ يتفاجأ بأن الأمر ذاته كان في مكة أيضاً، وقد ورد ذلك بوضوح في «السيرة»، ولكن الباحثين لم يلاحظوا أهمية هذه الفقرة:

قُصَيّ (سَلَف محمد المباشر) هو مؤسس مكة الحقيقي (ثيسيوس مكة[1])، وأسَّس الضريبة السنوية (الرِّفادَة) المستعملة لتوفير الطعام للحجّاج (القادمين في رجب كما رأينا)، حتى إن السيرة [النبوية] كانت أكثر صراحة في تعبير أن «**الْحَاجَّ ضَيْفُ اللَّهِ**»[2]، أي إن الإله هو الذي يطعمهم، تماماً كما كان وما يزال في حالة اليمن. وعلينا أن نتذكر أن ذبح العتائر حدث بالطبع في نفس وقت حدوثه في الفضاء الديني لجنوب الجزيرة، أي في شهر العُمرة المكية، شهر رجب (حيث إن التسمية البديلة لهذه الأضاحي هي: الرَجَبِيَّة). وكان يتعين على الغَرابة التي تحيط بعادة كهذه أن تشد انتباه الباحثين، فغرض الحج (بصرف النظر طبعاً عن أهميته الدينية الأساسية) في النهاية هو جمع المال وليس إنفاقه على الحجاج.

Daum W. (2019): Arabian Calendars before Islam, and the Calendar of Mecca. A Review – .of Recent Research. In: The British – Yemeni Society Journal, Vol. 27, pp. 40 – 60 المترجم]

(1) [يشبه المؤلف «قُصَيّ» مؤسس مكة بالبطل اليوناني «ثيسيوس» مؤسس أثينا ـ المترجم].

(2) [الفقرة المشار إليها من سيرة ابن هشام هي «وَكَانَتْ الرِّفَادَةُ خَرْجاً تُخْرِجُهُ قُرَيْشٌ فِي كُلِّ مَوْسِمٍ مِنْ أَمْوَالِهَا إلَى قُصَيِّ بْنِ كِلَابٍ، فَيَصْنَعُ بِهِ طَعَاماً لِلْحَاجِّ، فَيَأْكُلُهُ مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ سَعَةٌ وَلَا زَادٌ. وَذَلِكَ أَنَّ قُصَيّاً فَرَضَهُ عَلَى قُرَيْشٍ، فَقَالَ لَهُمْ حِينَ أَمَرَهُمْ بِهِ: يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إنَّكُمْ جِيرَانُ اللَّهِ وَأَهْلُ بَيْتِهِ وَأَهْلُ الْحَرَمِ، وَإِنَّ الْحَاجَّ ضَيْفُ اللَّهِ وَزُوَّارُ بَيْتِهِ، وَهُمْ أَحَقُّ الضَّيْفِ بِالْكَرَامَةِ، فَاجْعَلُوا لَهُمْ طَعَاماً وَشَرَاباً أَيَّامَ الْحَجِّ، حَتَّى يَصْدُرُوا عَنْكُمْ فَفَعَلُوا.» وقد استغنينا عن نقل الكاتب عن ترجمة Guillaume ـ المترجم].

سنترك مكة الآن جانباً، فقد كانت مكة لفترة طويلة تنتمي إلى المجال الثقافي العربي الجنوبي، كما كانت جزءاً من الدولة الحميرية، من منتصف القرن الخامس الميلادي[1]. وقد مارس الملك الحميري «أبو كَرِب» ما يُفهم حتى اليوم على أنه في المقام الأول تعبير عن السيادة، وهو كسوة الكعبة[2]. نُسِجَت الكِسوة في المعافر جنوب غرب اليمن. الأمر الذي يمكن تجديده في اليمن بتفصيل كبير يصلح أيضاً أن يُطبق على مكة قبل الإسلام، فمكة ما قبل الإسلام هي المرآة التي يجب فهم الاستمرارية والتغييرات المقصودة في الإسلام من خلالها، وفي حين تحطّمت هذه المرآة إلى شظايا وتكسرت في مكة، فإنها بقيت على حالها في اليمن لا غير.

موقع قصتنا: بِلاد العَوَاذِل

شوهدت الطقوس والعادات التي سنناقشها في بلاد العواذل، أي في إقليم اتحاد قبائل العواذل. وكانت السلطنة العَوْذَلِيَّة سابقاً تقع جنوب (مملكة) اليمن/ وحدود المحمية [البريطانية]، وتمتد من يافِع في الغرب إلى بلاد العَوَالِق في الشرق، أو كما يقول الناس: «من العُرّ» (أول قرية عوذلية شرق البيضاء) «إلى مَرْوَحَة» (وهي آخر قرية عوذلية قبل بلاد العوالق)، وتحتوي [بلاد العواذل] على منظرين طبيعيين ومتمايزين للغاية وبها منطقتان مناخيتان: المرتفعات والمنخفضات، يفصلهما «الكور» المذهل، وهو سلسلة جبلية تمتد إلى الغرب وإلى الشرق، وفيها جرف يستحيل تجاوزه تقريباً [يقع] في الطرف الجنوبي للسلسلة الجبلية، شاهق منتصب عمودياً، ويرتفع ألف متر فوق الأراضي المنخفضة. كلمة كور تعني «جبلاً عالياً» في لهجة حضرموت واليمن السفلى، وهي في الأصل كلمة سبئية ترتبط على الأرجح بالكلمة السومرية/ الأكدية kur، والتي تعني أيضاً «جبلاً»، والغريب أن في حالة كور العواذل لا يشير [اسم كور] إلى السلسلة الجبلية، بل إلى سفحها، أي الأراضي العوذلية المنخفضة، أما الكلمة المستعملة اليوم عادة للإشارة إلى الحافة أو المرتفعات فهي «الظَّاهِر» (بمعنى: المكان الذي يمكن النظر منه إلى بعيد). المركز الإداري للعواذل السفلى «لَوْدَر»، في حين

(1) Robin 2004: 879

(2) ابن إسحق.

أن مركز المرتفعات «مُكَيراس» (أصلها: امكَيراس، من كلمة كيرَس أي أرض صلبة منبسطة «firm flat ground»)[1]، والجرف الفاصل بين هاتين المنطقتين الطبيعيتين شديد الانحدار بحيث يصعب جداً عبوره. ومع هذا، فإن كل من العواذل المعاصرين وأسلافهم التاريخيين (مجتمع ما قبل الإسلام في مَضحى) ضَمّوا كلا المنطقتين، ولا شك أن ظاهرة «الكور/ الظاهر» هي العامل الحاسم لإدارة المياه في المنطقة.

تنساب المياه من جهتين: جنوباً من السفح عبر العواذل السفلى إلى بلاد الفضلي، وأخيراً [تصبّ] في المحيط الهندي، وشمالاً تتدفق [مياه] الوديان على الهضبة، حيث تنحدر الأرض رويداً رويداً، وتبرز بعض الجبال (الحيود) العالية جداً (المفرد: حَيد، جمعها: حيُود) من حافَةِ الظاهر، وتجتذب الغيوم إليها، وتزوّد قاع الوادي عند سفحها بالسيول الموسمية، مثل حَيد عِدو أو حَيد امدَرَّاجة أو حَيد رَيدان. وبسبب غياب الغطاء النباتي كلياً (نتيجة انخفاض معدل هطول الأمطار) فإن الأمطار في الغالب تتساقط على هذه الجبال بكميات مدمِّرة. يردد [الناس] في شُرجان شعراً: «عِدو عَدو أهلُه» (أي حيد «عِدو» عدوُّ أهل المنطقة التي هو فيها). هناك مصطلح آخر يطلق على السفح، هو «سَرو»، بالأحرى «سَرْو مَذحَج» (بفتح الحاء، وليس مَذحِج)، وهذا الاسم واسع الانتشار، وفي زمن الهمداني كان يُكتب «مَذحَج»، ويرادف فون فيسمان[2] بين لفظ سَرو وSarouon عند بطليموس.

دولة إقليمية مزدهرة في العصور القديمة

منطقة العواذل العليا والسفلى الصغيرة نسبياً غنيّة بآثار العصور القديمة، وتاريخها القديم متاح بسهولة الآن، مرة أخرى، بفضل دراسة متقنة لروبان[3]. ولكن نهجنا مختلف: فلا هو آثاري ولا نقشيّ، وإنما أنثروبولوجي. ومع ذلك، يُهمنا الماضي القديم للمنطقة، فجوهر حجتنا هو استمرارية الممارسة الدينية من الماضي إلى ما يمكن رصده اليوم، وسنقتصر من خلال دراسة روبان النهائية على تسليط الضوء على تلك العناصر والأماكن المتعلقة بموضوعنا.

---

(1) الهَدّار 2005 [1426]: 504.

(2) Von Wissmann, 1968, p. 67.

(3) Robin (2005 - 06).

كانت المنطقة تحت سيطرة عائلات أمراء بَني هَصْبَح، منذ ما قبل المسيحية حتى زمن الهَمْداني وما بعده. وكان بنو هصبح أقيالاً (مفردها: قَيل) [يحكمون] «شَعْب» مَضْحَى (شعب هنا بمعنى إمارة أو مجتمع). نلاحظ هنا أن كلمة شعب عاد لا يكون في الإمكان ترجمتها بمعنى «قبيلة tribe» أو «قوم people»، وإنما «مجتمع community»، إي إنها تشير إلى مجتمع سياسي، «وليس مجتمعاً قائماً على النَّسَب، كما هو مفهوم بين البدو (مبدئياً على الأقل)، بل مجتمع اقتصادي وتعاوني تحدده أراضيه»[1]، ومَضْحى مثال جيد على ذلك. وكما أظهر روبان[2]، فإن حُكّامها لم يعلنوا إيديولوجيةَ جَدٍّ مشترك، لكنهم كانوا بالفعل حكّاماً لدولة إقليمية، لم يصلوا بالضرورة إلى السلطة من خلال النَّسَب، وإنما عبر أشكال من العمل السياسي. ومن ثم، فإن [كلمة] «شعب» تختلف كثيراً عن المفهوم العربي الشمالي «قبيلة». لذا يجب فهم الآية القرآنية في سورة الحجرات 13 [وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا] على أنها تعبير عن رغبة محمد في توحيد الجزيرة العربية، أي «القبائل» الشمالية و«الشعوب» (المجتمعات والمدن المستقرة) في الجنوب. وبالتالي، فإن الآية تخلو من تلك المعاني الفلسفية النبيلة المتجاوزة للمعتقدات والمفروضة على الآية، في حوار الأديان المعاصر (حيث تُفَسَّر بوصفها دعوة لجميع البشرية، عرباً وعجماً، إلى الوحدة والسلام والتفاهم المتبادل). كانت عاصمة مَضْحى، واسمها «حِصي» (أو حَصي)، عبارة عن أطلال بلدة كبيرة بجوار قرية العُقلَة الحديثة (كلمة عقلة تعني «تَلّة» في اللهجة المحلية وفي السبئية)، ويسكن العقلة اليوم أناس من بِني عامِر، وهي قبيلة (مهاجرة) مشهورة في صدر الإسلام.

جغرافية قرانا وأوليائنا وبدايات التوحيد في شبه الجزيرة العربية

قريتانا (قرية حِسين: وتقع في شرجان، وقرية امرُباط: شمال مكيراس) وأولياؤهما المبجلون. تقع القريتان ضمن منطقة مكَيْراس، التي تبعد حوالي 10 ـ 12 كم جنوب حِصي وحوالي 17 ـ 20 كم جنوب شرق البيضاء، ويتدفق وادي شُرجان (حيث

(1) Henninger, 1997, p. 223.

(2) Robin, 2005 - 06, p. 44.

سنجد أولياءها الذين تُؤدى إليهم العشور) في مكان يقع شمال حافَةِ السَّرو في اتجاه شمالي غربي، ويصل طول هذا الوادي المزروع بكثافة إلى حوالي 7 كم وعرضه إلى 6 كم، وتدعى قراه الكثيرة باسم شُرجان، وسنقتصر على ذكر اثنتين منها: في الجنوب أول مستوطنة كبيرة هي قرية حُسَين، وتدعى أيضاً «امقرية امعليا» (القرية العليا)، وعلى بعد 6 ـ 7 كم تقع قريات «بِر رِفاعي» (ابن رِفاعي) (وهو وليّها واسمه الكامل مِحمّد بِر رِفاعي)، وتدعى أيضاً «امقرية امسِفلى» (القرية السفلى)، أو تدعى «قرية امفُقَراء» بالإشارة إلى سكّانها، خُدّام الولي سابقاً. ومع ذلك، فإن العنصر الأساسي لقصتنا ليس القرى ذاتها، وإنما مصدر السيول الموسمية التي تروي شُرجان: حيث تأتي المياه من سلسلة جبال شامخة في الجنوب والجنوب الشرقي، تبلغ ذروتها في ثلاث قمم رئيسة هي جبل عِدو وجبل حِضه وجبل نِمْر، وسنفصّل القول فيهما لاحقاً في هذه الدراسة، فاليمن أرض الجبال الشامخة، ولكن حتى في طبيعة اليمن الخلابة تظل هذه القمم الثلاث فريدة ببهائها. كانت الغيوم الواهبة للحياة والمدمرة في نفس الوقت تتجمع حول رؤوسها الشامخة، ولا بد من أن الإنسان القديم قد نظر إلى هذه الجبال بوصفها عروشاً للآلهة. لقد عَلِمَ الإنسان أن المياه كانت تتجمع هناك، ولا بد من أن الآلهة الأبدية لهذه الجبال تحمل مفتاح الحياة. ويقع على بعد 2 كم غرب «قرية حسين»، ناحية «حِصي»، يقع «شِعب القَيل»[1] (امقَيل)، في وادي «ذا امقَيْل»، وفيه بعض النقوش وسَدَّين يعودان إلى ما قبل الإسلام[2]. وفي الشرق من مكيراس وجنوب قرية حسين تقع «العادية» وهي أطلال بلدة مهمة سابقة على الإسلام، والقرية الثانية التي سنتناولها (هي ووليّها) في هذه المقالة هي «الرُّباط» (امرُباط)، وتقع على بعد حوالي 15 كم غرب قرية حسين (الموقع الذي حدده روبان غير صحيح).

إن ما يميّز هذه المنطقة ويمنحها أهمية إضافية في اليمن هو احتواؤها على أطول نقش يوثّق التحول من تعدد الآلهة الوثني القديم إلى التوحيد. في الواقع يوجد نقش [آخر] اكتشف في بُرَع (18 كم غرب لودر) وقدر روبان[3] تاريخه بحوالي 330 م، وهو

(1) شِعب: وادي، شقّ.

(2) Robin, 2005 - 06, p. 37.

(3) Robin, 2005 - 06, p. 73.

أقدم نص عربي جنوبي يرفض تعدد الآلهة، وهناك نقش آخر من نفس الموقع يعود إلى فترة أحدث قليلاً، يؤكد ذلك. وأطول نقش يذكر الوجود اليهودي في اليمن القديم أيضاً من «حِصي» عاصمة مَضْحى. اكتشفه كاتب السطور[1] في أوائل السبعينيات. وهو مرسوم صادر عن قَيْل مَضْحى، حيث خصصَ مَقبرة ومِكراب [معبد يهودي] يستخدمهما المجتمع اليهودي حصراً، ويرجع تاريخ هذا النقش إلى منتصف القرن الخامس الميلادي.

ستركّز قصتنا على القريتين المذكورتين أعلاه. كلاهما يقع على وادٍ هو المعتمد في تزويد القرية بالماء، وفيهما ـ بالإضافة إلى السيول ـ عدد من الآبار يعتقد السكان المحلّيون أنها [بير عيديه، أي إنها] شُيدت على يد قوم عاد قبل الإسلام، والقريتان هما «قرية حسين» في وادي شُرجان وامرُباط الواقعة في مصبّ التقاء كل من أودية صَعدان وامنَجَر وشِعب امعَرقين، وعلى بعد 2 كم شمال امرباط نجد أطلال قلعة رَداع الحَرامل (التسمية قادمة من أزهار الحَرْمَل)، الذي كان في السابق سُوقاً إقليميةً، ومقر «الشيخ» حتى تُخُلِّيَ عنه قبل حوالي 200 عام. وبحسب المؤرخ الهَدّار[2] فإن اسم رَداع الحَرَميل يعني في الأصل القرية المسماة اليوم (ولعدة قرون سابقة) امرُباط. وادي رَداع وسوقهُ (حيث يقع سد سابق على الإسلام وبعض النقوش) كانا مملوكين لأهالي امرُباط. ويستعمل الباحث Doe اسم «جَبَل رداع»[3] للإشارة إلى «رداع الحرميل». واسم «رُباط» في هذا الجزء من اليمن لا يعني «رباطاً صوفياً» وإنما هو مرادف لمصطلح حَوطَة أو هجرَة أي إنه يشير إلى منطقة حِمى (دينية) بمعنى حَرَم[4]. سنتعامل فيما يلي أولاً مع القريتين: «قرية حسين» و«امرباط» وأوليائهما. ثم سنناقش الولي الأكبر للمنطقة «عُمَر بن سَعيد» [وينطقه أهل المنطقة: عَمَر بالصَعَيْد]، أهم أولياء بلاد العَوَاذِل، أو راعي اتحاد العواذل إن صح التعبير. ويقع ضريحه في النَّجْدَة (تُنطق:

(1) ونشره في Daum 1980, p. 27. [يشير روبان إلى أن المكتشف الأول هو مولر وذلك عام 1974، انظر: ROBIN, C. J. (2001). Les inscriptions de Ḥaṣī, Raydān p. 179 ـ المترجم]

(2) الهَدّار 2205 [1426].

(3) Doe, 1964, 167 f.

(4) الدريمين، 2009 [1429]: 180، حاشية 3.

امنِجْدَة) في وادي عَيْدَري في الأراضي المنخفضة على بعد حوالي 5 كم غرب لودر، ثم سننتقل إلى (الولية سعيدة بنت عمر) ابنة «عمر بن سعيد»، وهي الولية الراعية لأراضي اتحاد قبائل الفضلي (والسلطنة السابقة)، وضريحها قرب المحيط الهندي بين شُقرة وأحوَر.

يُبجَّل الوليان «عمر بن سعيد» وابنته في منطقة واسعة جداً ويُبتهل إليهما، ويوجد في تلك المنطقة عدد من الأولياء المحليين، وفي حين أن كل الأولياء المحليين والولي الأعظم هم عَشَّارون (سنتطرق بعد أسطر إلى التفاصيل حول هذا المصطلح)، فإن الولي الاتحادي هو «عَشّار كُلّ وادي»، وهذا يعبِّر عن دوره أو دورها الأبرز، وهذا التعبير يطابق مصطلحاً مستعملاً في أسطورةٍ ما يسمى «تنصيب آل باعَبّاد» (هود) على عشور حضرموت، حيث سبق وعبَّرنا عن هذا التشابه ومعناه بوضوح أكبر في مقالتنا المنشورة عام 2015. يُلقب واحد الأولياء المحليين بالطبع باسم «عَشّار»، لكن دون إضافة «كُل وادي». وعلينا في سياق كلمة «عَشّار» إضافة مُشاهدة أخرى: فإذا أراد الناس الابتهال إلى وليّهم لأي غرض (سواء في عظائم الرغبات أو في الأماني اليومية التافهة مثل ضياع عُملة نقدية) فإنهم يدعونه بقولهم «اليوم يا عَشّارها»، «اليوم» بمعنى: «أنت رب الليل والنهار، أنت الأقوى»[1]، و«عَشّار» تعني «أنت الرب، سلطان الأرض، لأنك صاحب العشور» (الضمير المتصل «ـها» يعود على الأرض)، ولا يمكن استعمال هذه الصيغة لسوى اللّٰه وأولياء ما قبل الإسلام، وليس أولياء السادة، حتى لو كان [الولي السيد] مُبجلاً أكثر منهم جميعاً، ولعلنا نضيف هذا الشكل من الابتهال بوصفه معياراً خامساً لتحديد ما إذا كان الولي سابقاً على الإسلام، أو إنه [مجرد] إحياء لذكرى «سيّد» مبجل.

الحيز المكاني لأوليائنا: مماثلة نموذجية مع مكة

وأخيراً نصل الآن إلى أبطال قصتنا، الأولياء. تشير الكلمة إلى كل من القبر (أي البناء المسمى عادة: قبة) والولي المدفون هناك، والذي يُعتقد أنه ما يزال يسكنه.

(1) [الأصوب أن عبارة «اليوم يا عشّارها» تعني «هيّا يا عشارها» ـ المترجم].

ونبدأ بأولياء شُرجان (قرية حسين) وامرُباط. وكما قلنا سلفاً، يحصل وادي شرجان على مياهه من الجبال الشامخة المطلة على قرية حسين في الجنوب، وهي بحقّ سلسلة مذهلة تمتد من جبل عِدو وشِعابه ووديانه في الجنوب الغربي، إلى جبل نمر الشامخ في الجنوب الشرقي، وتبلغ المسافة بين الجبلين حوالي 4 ـ 5 كم، وكلاهما مربوط بطريق مرصوفة تشهد على الذكاء والجهد البشري غير العاديين وتعود إلى ما قبل الإسلام، حيث كانت للراحة عند الحركة أسبقية على عقلانية الوسائل المستخدمة، وهذه الطريق غير مناسبة تماماً في هذه البرية الفقيرة ـ لا يبدو أنها تخدم أي غرض عملي، مثل ربط المستوطنات المهمة، ولا يمكن أن يكون غرضها تسهيل الحركة أو النقل، توجد كلمة واحدة فقط تصف هذه الطريق، التي هي إحدى أعجب منشآت لجزيرة العربية القديمة: ضخمة، فهي تربط قرية صغيرة مهمة على جانب جبل نمر تدعى «آل منصور بن أحمد» بمكان يدعى سَليمة على سفح جبل عدو فوق قرية حسين. تروي الأسطورة أن امْكافِر، الوحش الخرافي الذي سكن جبل عدو، مات في هذا المكان. وسنتناول كلّاً من الطريق و«امْكافِر» لاحقاً، وقد ذَكَر الهَمْداني بصلاً وأعناباً في وادي عدو، لكن المياه، وخاصة التي من «عدو»، ليست صالحة دائماً، فقد تكون مُدمِّرة لدرجة أنها تقضي على الحقول (الجُرَب: قطع الأرض الزراعية، ومفردها: جِربَة) والجدران الطينية المحيطة بها (حَرَّة، وجمعها: حِرار). جِربة وحَرَّة هي كلمات سبئية، وكذلك كور (جبل)، وحَيْد (جبل عظيم)، وعُقَلَة (تلة)، وعُرّ (تل أو جبل صخري شديد الانحدار) كلها سبئية.

تقع قريةَ حسين وسط سهل منبسط يشكّله الوادي، يصلها [ماء] الوادي عبر مدخل ضيّق، ويتركها عبر منفذ مماثل أيضاً، وتحتفظ الجدران الصخرية للوادي بواحد وعشرين نقشاً [عربياً جنوبياً][1]، وهناك سدّ سابق على الإسلام عند المدخل الجنوبي للوادي في قاع الوادي الواسع هذا (حوالي 600 متر جنوب القرية نفسها)، وما يزال نصف [السد] سليماً، ويوجّه السيول نحو الحقول، وتتفرع «ساقية» صغيرة من السد الذي يغذّيها، وتصب مباشرة إلى مسجد الولي، وتتدفق من خلاله، وهي بذلك تمثّل

(1) نُشرت مع الصور في: Doe, 1964.

الدليل الأثري على أصل الضريح السابق على الإسلام، وتوجد بقايا سد سابق على الإسلام عند الشِّعب حيث ينتهي الوادي في وادي قرية الحسين، وقبة الولي ومسجده في قرية حسين مبنيان بالضبط على حافة قاع الوادي، في منعطف حاد منه، خارج القرية نفسها التي تقع خلفه على أرض آمنة[1]، أي إن الولي غير معصوم عن الماء.

أما سليمة سالفة الذكر فتقع أعلى السد الجنوبي، على جبل عِدو، والمسافة من سليمة إلى بداية وادي شُرجان جنوباً قدرها حوالي 1.5 كم، وهو شِعب فيه بعض القنوات الصغيرة الصناعية لإدارة المياه، وهناك بعض النقوش الدالة على إدارة المياه. وعلى بعد 15 كم ناحية الجنوب الغربي لقرية حسين يقع امرُباط (رُباط العواذِل)، ويقع على أرض منبسطة تدعى امرَحبَة (مكان عُرضة للسيل)، مَحُوطة بجبال شاهقة، أي في جنوب شرق حَيد امدِسمالَة في جنوب غرب حَيد رَيدان، وفي الشرق أطلال «خِربة يَحقِر»، على نتوءات حَيد يَحقِر، وفي شمال القرية يقع حَيْد امدَرّاجَة، وتحدد هذه القمة الأخيرة نهاية [حدود] بلاد العواذل في هذه المنطقة، وهي أيضاً موضع أداء الاستسقاء، ويعد الجبل «قُفل الأرض»، كما يذكر بعض كبار السن في القرية، فهو إمّا يحبس الأمطار أو يطلقها.

وكما أسلفنا، تلتقي الأودية الثلاث الرئيسة هنا، قادمة من جوانب وشِعاب الجبال: وادي صَعدان ووادي امنَجَر وشِعب امعَرقين، تلتقي كلها في وسط القرية. وهنا في أخفض موضع في قاع الوادي ينتصب الولي، في تماثل طوبوغرافي دقيق مع الكعبة في منتهى التطابق، ودعونا نتذكر أن الكعبة في مكة لم تبنَ على أرض آمنة، وإنما بالضبط في أخفض موضع بوادي مكة حيث تتدفق المياه الغزيرة الناتجة عن الأمطار من خلال العديد من شِعاب الجبال المحيطة بمكة. قصة الكعبة قصة غَمْر، وظلت كذلك حتى القرن العشرين. كان الإنسان القديم على دراية كبيرة بألّا يبني أماكن مقدسة هناك إلا أن يكون قاصداً ذلك. وبالتالي، فإن الشبه كبير [بين الكعبة] وضريح امرُباط اليمني، فكلاهما «معبدان» مرتبطان بالمياه، ومتعلقان بإله يوفر الماء، ويعبران عن ذلك من خلال موقعهما، وبالتالي يمكن توظيف قصص وأساطير الأضرحة اليمنية لفهم مكة،

(1) لرسم أفضل انظر: Doe, 1971, p. 173

حيث إن معظم أساطيرها (نكرر مرة أخرى: وليس كلها) قد ضاعت، وهذا اكتشافٌ ذو أهمية كبيرة جداً، وأود تكرار التنبيه إلى أن ملاحظتنا العامة، وهي أن جميع أولياء اليمن في مرحلة ما قبل الإسلام كانوا غير معصومين من السيول، بل هم على العكس من ذلك وعن قصد.

أساطير مرتبطة بالجبال والمياه والعروس

توجد في كلّ من قريتَي «حسين» و«امرباط» عدة أساطير متعلقة بالجبال والوديان المذكورة للتو، وسنعرض الآن إحداها برواية ننقلها عن امرأة مُسِنة م. ش. (78 عاماً)[1] في عام 2014، واستكملها بعض أقاربها، فيما نعتبره نسختين من أسطورة واحدة. من الواضح أن لهذه الأسطورة خلفية ميثولوجية/ دينية ستلقي ضوءاً على موضوعنا (ديانة ما قبل الإسلام)، أي: تقديم عروس لربّ المياه، وقد بدأت راويتنا قصتها بأن مياه شرجان تأتي من الأمطار التي تهطل على سلسلة الجبال من حَيد عِدو إلى نِمر، وبطلُ النسخة الأولى من الرواية هو علي ابن أبو طالب (في الفصحى علي بن أبي طالب)، أرسله النبي محمد لقتال الكفار في إرم ذات العِماد [سورة الفجر: 7]، وهو موضع يفترض وجوده في مكان ما في جنوب الجزيرة، وقد مرّ علي في طريقه إلى إرَم ذات الأعمدة من شُرجان، وصعد جبال عِدو لقتال الكُفّار الذين عاشوا على قمّته، ومن الواضح أن أهالي الوادي، أي المزارعين في شرجان، قد قاوموه أيضاً، فأغضب ذلك علياً ودعا الله بعقاب أهل شرجان:

«اللهم اجعل سيله دَعقًا ورِزقِهِ مَحقًا»

(اللهم اجعل سيل عِدو دماراً واهلك حصادهم)

ثم قال «عِدو عَدوّ أهلُه» عبارة مسجوعة ما زالت تجري مثلاً حتى اليوم، وتشير إلى ما يمكن أن يكون القوة التدميرية للسيول المتولدة على جوانب «عِدو». لم يكن علي

(1) [فضلنا في هذه الترجمة العربية بالاتفاق مع المؤلف على أن نرمز بحروف لأسماء المشاركين بالمعلومات من أبناء المنطقة وكذلك لبعض العائلات رفعاً لأي حرج اجتماعي قد يتعرضون له واحتراماً لخصوصياتهم ـ المترجم].

وحده في مهمته، بل رافقته فاطمة ابنة الرسول، وما يزال أثر قدميهما (المتباعدتين جداً) ظاهراً على السطح الصخري لعدو، وقد كان الجبل كله حجارة، وشديد الانحدار، وصعباً جداً، وصعوده مُضْنياً للغاية، وكان محمد قد توقّع ذلك بالفعل لذا نصح فاطمة بأن تشمِّر ثوبها (الذي كان طوله إلى الكاحل أو ربما يجر وراءه ذيلاً) لتسهيل مشيها. وبحسب رواية أخرى، فإن علياً هو من قال لها: «اشمُرِي!»، ويعني هذا الفِعل الساري على النساء «ليكنَّ قادرات على المشي» و«العمل دون أن يعيقهنَّ ثوبٌ طويل»، أو «العمل بنشاط، وثقة، وشجاعة، وليكنَّ شجاعات»، وينبغي أن يُفهم هذا الفعل بهذا السياق. وبالطبع، نجح علي في قتل الكفّار. ويتضح أن هذه رواية مُؤَسْلَمَة لقصة أقدم بكثير، روتها م. ش. أيضاً:

عاش كائن خارق رهيب على قمة حيد عِدو (بوصفه جبلاً وَعْراً يخلو في الغالب من النبات) ويدعى «امْكافر»، وأراد هذا الكافِر الزواج من ابنة حاكِم «حصي» (اسمها المِشْتِمِر، وهو اسم مؤنث بصرف النظر عن صيغته النحوية المذكّرة). (نود التنبيه إلى أن العلاقة اللغوية بين «اشمري» [والمشتمر] لا يمكن أن تكون مصادفة، بل تشير إلى أن فاطمة وابنة جاكم «حصي» متطابقتان بنيوياً). وافَقَ حاكم حصي بشرط أن يوفر امْكافر المياه لقرية حصي عبر بناء ساقية من جبل نِمر إلى حصي (حوالي 14 كم)، ولذلك أجاب امْكافر بالبيت التالي:

يـــا ذي تَـــبـــى الـــمِـــشْـــتِـــمِـــر سِـــــقْ حِـــصـــي مِـــــن نِـــمـــر
(يـــا مَـــن تُـــريـــد الـــمِـــشْـــتَـــمِـــر اســـــقِ حـــصـــي مـــن نِـــمـــر)

وفسّر أحد أقرباء راويتنا البيت الشعري بمعنى أن امْكافر كان مجبراً على بناء قناة ساقية (ولكن البيت يذكر الساقية فقط). بدأ امكافر عمله من القرية المسماة اليوم «آل منصور» على جانب جبل نِمر، وبعد حوالي 4.5 كم مات امكافر ميتة شنيعة، يمكن وصفها بأنها خارقة (مُعجِزة)، وذلك بقرصة نملة لقضيبه، [عندما كان] فوق شرجان على سفح «عِدو» في مكان يدعى «سليمة»، وعندما مات امكافر لم يكن قد أكمل سوى جزء من القناة المطلوبة منه، لكن هذا الجزء شمل جميع جهات الجبل التي تجمَع المياه لشرجان وتُزودها بها، وتتميز المسافة التي قطعها وعمل عليها بطريقٍ ممهَّدة بشكل غير عادي (طريق امكافر، مع ذلك فإن الطريق هذه تتعرج صعوداً

وهبوطاً، حتماً في مثل هذه التضاريس الجبلية: فهي ليست تِرعة، أي ليست قناة ري. علينا أن ندرك أن تسميتها «ساقية» مجرد عقلنة للبيت الشعري المأثور، ولم يكن امكافر بحاجة إلى بناء قناة ري، فهو بصفته ربّ المطر قادر على توفير المياه لحصي وشرجان بقدرته متى أراد. ومن ثم، فإن الطريق ترمز وتصور البيئة الجبلية التي تولّد المياه، وكما قد تشير إلى الطريق التي ستسلكها العروس إلى الجبل الذي يقطنه الوحش، وسوف تحيي [الطريق] ذكرى ميتة الوحش الشنيعة، عند حافة جبلِهِ المُقفِر فوق المستوطنة الزراعية. ودعونا نخلُص الآن إلى جوهر القصة: كائن خارق مقيم في مسكنه في الجبل ويتحكم بالمياه التي يحتاج إليها الناس، ولن يفرِج عنها لهم إلا إذا قدَّمَ له حاكم [هؤلاء] السكان ابنته، يُوَافَق على طلبه، ويوفر الوحش المياه، ولكن بدلاً من الاستمتاع بجائزته فإنه يُقتل.

لا رغبة لنا في الخوض هنا في تأويل مفصل عن ذلك، ويكفينا القول إن الأسطورة حُفظت في عدد من الأماكن في اليمن، وصورتها الأكمل التي أعرفها في [قرية] دير الخَدامة[1]، وتقوم على أساس التضاد بين الحضارة والبريّة، فهناك مستوطنة بشرية تعتمد على مياه الوادي، وهناك الجبل المقفر الذي تنبع منه المياه، ويعيش في هذا الجبل كائن خارق لا يُطلِق المياه إلا إذا قُدِّمَت له ابنة حاكم المستوطنة كل عام ليتزوجها، ولكن في إحدى الأعوام يأتي بطل من بعيد فيقتل الوحش ويحرر الفتاة (والمياه) ويتزوجها، وبالتالي يصبح حاكماً جديداً للمستوطنة، ويشكّل هذا الحدث في دَير الخدامة أسطورة خلف احتفال سنوي كبير، ناقشناه في [مقالة] أخرى، والأهم من ذلك أن العروس كانت وما تزال ملحوظة في قبر هود، والعجيب في كل هذه الحالات أن البطل يتزوج بطريقة أمومية، على عكس تقاليد الزواج في الجزيرة العربية.

هذه العناصر هنا هي ذاتها الموجودة في شرجان، علينا فقط تجريد أدوات روايات الأسطورة المتنوعة (متبعين منهج فلاديمير بروب المعروف باختزال الحكايات الشعبية في نواتها البنيوية)، كان ذلك أوضح في رواية ثالثة حكتها أيضاً م. ش.، نقلها عنها أقرباؤها. وفي هذه الرواية لم يكن القادمون لقتل الكافر علي مع زوجته فاطمة،

(1) Daum, 1987.

بل النبي محمد وابنته فاطمة. وهاتان الروايتان للأسطورة حيث الأسماء الإسلامية مضافة إلى الحكاية السابقة على الإسلام (ظلت كما هي، سوى اختلاف الأسماء): ابنة ـ تضحية (المجيء بها إلى الجبل) ـ بطل ـ قتال ـ زواج (الزواج من علي)، استبدلتِ الأسطورة النبي محمداً وابنته بدلاً من ربّ «حصي» السابق على الإسلام وابنته، ولكن بُنية القصة ظلّت سليمة. ومع ذلك، فمن المدهش ـ وهذا في نفس الوقت دليل على صحة زمن هذا الموروث الشفاهي المحفوظ ـ أن «م. ش.» ما تزال تتحدث عن ربّ حِصي بعد 1400 سنة من زوال حصي وأسرتها الحاكمة. لقد أشرنا بالفعل إلى عنصر إضافي يثبت أن الروايات الثلاث تعكس القصة ذاتها: اسم الفتاة في الرواية غير الإسلامية «المِشْتِمِر»، وهو يشير لفظياً إلى الرواية التي بها النبي محمد و/ أو علي (اشمري).

طَريق امكافر، أحد أكثر منشآت اليمن القديم عجباً

سنحاول الآن تقديم شرح لهذا الطريق. يا له من بناء مذهل، يمكن قياسه من خلال وصف ريجوت (Rigot) الدقيق والصور التي التقطها[1]. لم يحاول ريجوت تحديد تأريخ لها كما لا نحاول ذلك، ويمكن تقدير عمر هذه الطريق بحوالي 2000 عام، وربما أقدم بكثير.

وأكثر عنصر يشد انتباه المُراقِب هو التناقض بين الوسائل المستعملة وغياب أي غرض عملي واضح: فهي عمل معماري مهيب، و[لكنها] ليست طريقاً مخصصة للسير، فاليمنيون معتادون المشي الطويل على أرض وعرة، ولكن هذه التضاريس ليست شاقة، فما حاجتهم إلى طريق ممهّدة بكثير من المنشآت الفرعية الضخمة في حين لا يمثل المشي أي صعوبة تذكر؟ ولماذا يجب عبور وادٍ واسع ومنبسط عبر طريق مرصوف مرتفع استهلكَ بناؤه قدراً هائلاً من القوى العاملة والموارد، في حين أن السير على أرض ثابتة ومسطحة تماماً كهذه لا يشكّل أي مشكلة إطلاقاً؟ لقد شعرَت البعثة الفرنسية التي نبّهت العلماء الغربيين للطريق بالحَرَج حيال هَدَفها: فلا وجود لسبب

(1) Rigot, 2005 - 06.

اقتصادي واضح، بالعكس. ويخمن ريجوت[1] أنها ربما كانت بمثابة طريق هروب لسكان شرجان في حالة تعرض الوادي لهجوم، ولكن هذا غير منطقي.

من وجهة نظرنا، لا بد أن هذا الطريق مرتبط بأسطورتنا، وتتناسب معها تماماً، وهي تلائم الممر الذي يجب على العروس المرور به للوصول إلى المسكن الجبلي لرب الأمطار. ومن حسن الحظ أننا مدعومون بمعرفتنا للقصة الكاملة حسبما وثقناها في أماكن أخرى وخاصة في «دَيْر الخَدامة». تخبرنا الأسطورة الموثقة هناك بأن ما كان يُتخيّل حدوثه يوماً ما في عصور ما قبل التاريخ كانت تُحْيَى ذكراه في احتفالٍ سنوي، لقد كان طريقاً للمواكب[2]، ويحلو لنا أن نتخيل جموع الناس في هذه المنطقة المكتظة، رجالاً ونساءً وأطفالاً، وهم يتحركون بالآلاف، ترفرف الرايات مع الرياح، وتصدح الموسيقى والطبول مصحوبة بترانيم تناجي الإله لإنزال الأمطار النافعة، وترافقهم شابة جميلة محمولة على هودج مزيّن بالأزهار والشجيرات، إنها العروس التي تُقَدَّم إلى ربّ الجبال الحائز مفتاحَ المطر.

وبالتالي، فإن الموكب يرمز إلى المجيء بالعروس من حصي أو شرجان إلى مسكن امكافر في الجبل، ثم عودتها السعيدة حيث يُحتَفَل بالزواج وتَـجَدُّد السنة (بالإضافة إلى تنصيب [الحاكم الجديد]). نعتقد أن الأمر كان كذلك، ولكن هذا بالطبع مجرد تخمين، في حين تدور الاحتفالات أساساً حول وليِّنا اللذين بقيا منذ فترة ما قبل الإسلام إلى يومنا هذا، وبالتالي يمكن رصدهما وإعادة تشكيلهما، ولكن الحال للأسف ليس كذلك فيما يتعلق بالطقوس التي كانت تؤدى في طريق امكافر. ومن ثم، فنحن لا نتكل بالكامل على خيالنا، فقد سبق وأن ذكرنا الطقوس التي شوهدت في دير الخدامة، يمكننا إضافة طقوس الصيد إليها[3] والتي ترمز أيضاً إلى (توفير المطر) من

(1) Rigot, 2005 - 06.

(2) [يمكن مقارنة ذلك بطريق المواكب الذي يربط بين معبد حَرُونُم (في مدينة مأرب) ومعبد أوام/ محرم بلقيس، انظر:

Mohammed Maraqten – The processional road between Old Mārib and the Awām temple in the light of a recently discovered inscription from Maḥram Bilqīs, PSAS 34, pp. 157 – 163] – [المترجم].

(3) Daum, 2015.

خلال قتل إله في البرية وعودة البطل ظافراً بالنصر في موكب زواج، وكذلك في قبر هود، حُفظت ذكرى العروس التي قدمت للإله.

وكذلك هو الحال هنا في شرجان، إذ لقد حُفظ ذلك من خلال أسطورة امكافر، الربّ الخارق للجبل ومياهه، الذي قتلته نملة بطريقة خارقة، أو بطل (يدعى علياً)، وبالتالي حُرِّرَت الفتاة التي طلبها [الإله]. هنا كان أهالي مضحى بقيادة حاكم عاصمتهم (حصي) يحتفلون بعيدهم السنوي العظيم، وقد حُفظت التفاصيل بما فيها من ذكرى العاصمة الغابرة منذ قديم الزمن، حُفظت بأمانة في الموروث الشفاهي.

هذا التأويل للطريق من وجهة نظرنا (بوصفها طريق موكب) يجد ما يعضده في مثال آخر، وهو الطريق الممهّدة بطول 6 كم في جبل اللوذ، في الجوف[1]، حيث تربط هذه الطريق بين صالة الولائم في المستوى الأرضي وموقع الحَرَم على قمة جبل اللوذ، وهناك يحتفل الملوك (المَكارِبَة) بعيدهم السنوي الذي صاغ الوحدة بينهم وبين إلههم، بين إلههم وشعبه، وقد شُيّدت طريق امكافر في بيئة جبلية مماثلة، وقد خدمَت غرضاً مماثلاً، وهنا اجتمع أهالي مضحى بقيادة حاكمهم الذي سافر إلى هناك [قادماً] من العاصمة (حصي) للاحتفال بعيد الدولة السنوي العظيم.

وليّ بقبرَين

كما رأينا فإن لولي الله حسين مِحمِّد قبراً في القرية المسماة باسمه، أسفل [قرية] سليمة من حيث يبدأ تبدأ الزيارة السنوية العظيمة للمنطقة، ولكن له أيضاً قبر آخر في امرُباط، وقبره الذي في قرية حسين بُني في منعطف الوادي وقبره الآخر في امرُباط ينتصب بمنطقة معرضة للفيضانات في وسط امرُباط، ويدعى «مَطرَح امقَريَة»، وبجانبه قبرا ولَدَيْه، وهنا تعيش ذريته، آل الزجاء (تنطق: امزَجا)، أحدهم هو القائم على الضريح (يسمى شيخ أو خادم، وكلمة مَنصِب مفهومة لكنها غير مستعملة)، ويحاول اليوم بعض السكان إيجاد تفسير منطقي لهذين القبرين، فمثلاً [يخمنون] أنه دُفن في أحدهما ثم قامت الملائكة أو «القُدرَة» (الله) ببناء القبر الآخر، أو بأن الآخر هو

(1) Daum, 1999.

نصب تذكاري أقيم لتكريمه. وبسبب هذين القبرين فإن حسين مِحِمّد يُدعى «مَولى امقَبرَين»[1]، ومن ثم فهو أيضاً «مولى امزيارتَين»، واحدة في قرية حسين تقام في 15 من رجب، والأخرى في امرُباط في 15 من شبعان، أيام اكتمال القمر. لم يكتفِ الإسلام بإلغاء قداسة هذه الشهور، فالسادة يرتابون جداً من تواريخ اكتمال القمر، ويدركون بوضوح الطابع الوثني لهذه التواريخ و[لذلك] قاموا بالكثير من أجل تغيير [مواعيد] الاحتفالات، وقد فشلوا في ذلك في حالة حسين مِحِمّد، وليست التواريخ وحدها التي بقيت، فقد مورس إلى فترة قريبة ذَبْحُ الثيران أيضاً باستمرار لاستهلاكها في الاحتفال، وذلك على الطريقة الوثنية القديمة (العقيرة) التي يُفترض أن الإسلام قد ألغاها.

مَن هو حُسين مِحِمّد؟

يرى بعض السكان أنه من عائلة السادة المعروفة (آل سُفيان)، وأن «امزَجاء» ذريته والقائمون على ضريحه هم من السادة. يوجد غموض في مخاطبتهم أو بالتأكيد في المناسبات العامة، ومع ذلك فإن المصادر المكتوبة تُقدمهم على أنهم أرومة سادة. ولو كان الأمر كذلك بالفعل، فليس لهذه الدراسة أي معنًى، فكما قلنا أعلاه، إحدى السمات المميزة للولي السابق على الإسلام هي أن القائمين عليه ينتمون إلى طبقة المشايخ وليس إلى طبقة السادة.

وبالتالي علينا استكشاف [صحة] زعم النَّسَب إلى سفيان. المصادر المكتوبة عديدة وصريحة جداً، والأنساب الأكثر تفصيلاً نجدها في [كتاب] الدُّرَيمين «الساطع»[2]، الذي سنعرض منه الآن بعض العناصر دون مزيد من التفصيل.

هاجر الشَّريف عبد اللّٰه بن حَسَّان في عام 511 هـ إلى اليمن، وهو من ذريّة الحسين بن علي بن أبي طالب، ثم يتتبع الدُّرَيمين بتفصيل كبير تجوال الشريف عبد اللّٰه في أنحاء اليمن متعلقاً برغبته في نشر تعاليم الدين الإسلامي، ولن نكرر ذلك هنا. توفي الشريف عبد اللّٰه عام 543 هـ، واستقر ابنه سفيان بن عبد اللّٰه في حَضور هَمْدان، وهو

(1) [قارن ذلك بضريح «سيدي محمد بو قبرين» في الجزائر، انظر: خيرة بن بلة، «ضريح سيدي محمد بوقبرين بمدينة الجزائر» عصور، العدد 13 ـ 31، جويلية ـ ديسمبر 2016، ص 257 ـ 258 ـ المترجم].
(2) الساطع في تاريخ قبائل الضالع 2009 [1429]: انظر بشكل خاص ص 181، الحاشية.

أعلى جبل في اليمن وفي المخلاف[1] المحيط به، ثم التحق بالغزاة الأيوبيين وأسس المدرسة السفيانية في عدن، وتوفي في لحج عام 612 هـ فيما أصبح يسمى «حَوطَة، حوطة سفيان»، وشُيد ضريحٌ على قبره، وقد فَجَّر المتطرفون قبته، ثم أعيد بناؤها، ولكن ثلاثين رجلاً من مسلحي القاعدة دمروها في يناير 2015. استقرت ذريته الكبيرة (آل سفيان) في كل مناطق اليمن السفلى، بما فيها مِخلاف جيشان (بين بلاد العَوَاذِل والعَوَالِق). ومن هناك هاجر حسين بن مِحِمَّد بن أحمد بن عبد القادر بن علي أبو الغيث بن محمد بن أحمد بن سفيان إلى قرية حسين حيث توفي عام 951 هـ، وكان يحظى باحترام كبير بين الناس، خصوصاً لجهوده في الوساطة بين القبائل والصُّلح بين المتحاربين، وبلغ عدد ذرية حسين مِحِمَّد حوالي 2000 شخص، عاشوا في قرية حسين بقرب امكُبَيشِه في امرباط وفي الضَحاكي (قرب البيضاء) وفي أماكن أخرى.

يبدو ذلك نسباً نموذجياً من أنساب السادة، ولكن ليس كلّ سيّد سيّداً، وامزجا في الحقيقة ليسوا سادة، وإنما ينتمون إلى طبقة المشايخ، كبار السن العارفون (وكثير من امزجا أنفسهم) يدركون أن تسميتهم سادة إنما هي من باب «الاحترام». حقيقةً، لا ينبغي الوثوق دائماً بالمصادر المكتوبة دون تساؤل، بل يجب النظر فيها على ضوء الرصد الأنثروبولوجي، وهذا ما سنفعله الآن.

ولذلك فإن آل امجِنَيدي في قرية الماذَن على بعد كيلومتر واحد عن امرُباط (لا شكّ بأنهم سادة) لا يزوجون بناتهم لآل امزجا. في تقاليد مجتمع جنوب الجزيرة يعد هذا أوضح مؤشر على أن امزجا ليسوا سادة. في إحدى أشهر الأساطير، تُبُنِّيَ حسين مِحِمد من قبل ولي [يدعى] عُمَر بن مبارك، ولقبه «مقطوع اللسان» (ومن ثم يتشارك معه في المكانة: فالسيد يتبنى السيد، ويتبنى الشيخ شيخاً).

تقع قبة عُمَر في امشَعرَة (بقرب العُقلَة/ حصي)، ولعُمر بن مبارك احتفال سنوي في ذلك التاريخ الرسمي، أي في الخامس عشر من رجب، ويعد القائمون عليه (الخدّام أو الفقراء) أنفسهم مشايخ رسمياً، لكن أقوى حجّة نقدمها لتدحض النَّسَب، وليس

(1) بمعنى «مقاطعة، إقليم» ـ كلمة «خليفة» العربية مقترضة عن المصطلح التشريعي الحميري والذي معناه القانوني في اليمن القديم هو «حاكِم».

النَّسَب فحسب، بل حتى الوجود التاريخي لشخص يفترض أنه توفي منذ حوالي 500 سنة فقط، هي حقيقة أن لحسين مِحِمَّد قبرَيْن، أنه «مولى امقبرَين»، وهذا بالطبع ليس مستحيلاً تماماً، فالبطل القومي المجري يوحنا هونياد (Hunyadi János) له جمجمتان، إحداهما في المتحف الوطني المجري والأخرى في قبره في كاتدرائية ألبا يوليا، وكلاهما أصلي! ونستنتج أن حسين مِحِمَّد في إطلالتيه الاثنتين لا علاقة له بأرومة سفيان، ففيه تتوحّد كل تلك العناصر المتعلقة بالأولياء/ الآلهة السابقين على الإسلام، ما عدا اسمه، ففي الواقع [اسم] حسين مِحِمَّد في منتهى الإسلامية، ولكن عندما تغيّر الاسم في زمنٍ ما في الماضي، فإن الشيء الأهم لم يكن من الممكن أن يتبدل أو لم يتغير: أي إن القائمين على ضريحه بقوا على وظائفهم في العصر الحديث، وظلوا مشايخ، ولم يصبحوا سادة. قصة سفيان أسطورية: فلو كان هناك شخص حقيقي باسم حسين مِحِمَّد من آل سفيان، لكان ابنه وذريته أيضاً من السادة، وهذا ما يجعلنا نفترض وحسب (بناء على بحث روبان) أن حسين بن مِحِمَّد هو الأقنوم المحلي لإله مضحى القَبَلي (عَ-مّ).

قُبة عُمَر بن سعيد

في حين أن الوليَّيْن، أو بالأحرى وليّ واحد بجسَدَيْه، الموصوفين آنفاً يقعان في العواذل العليا، فإن قبر الولي (الصالِح) عمر بن سعيد يقع في المناطق السفلى، في امنجدة (النَّجْدَة)، على بعد 5 كم شرق لودر على ضفة وادي عَيْدَري، وعمر بن سعيد هو الولي الأهم لاتحاد العواذل (الظاهر أو سرو مذحج)، والمناطق السفلى (الكور/ لودر)، والتأثير والتبجيل الذي يتمتع به يشمل كل أرجاء المنطقة، ويصل حتى إلى دَبِينة، خلف بلاد العوذلي، أما حسين مِحِمَّد فعلى العكس من ذلك، أهميته محلية فحسب، ولعمر بن سعيد بالطبع ذرية عديدة، فهو باعتباره ولياً مهماً لديه أكثر من قيم واحد (كما في حالة آل امزجا في امرُباط وأقربائهم في شُرجان)، وإنما بحسب زيارة عبد السلام الزُّبيدي إلى امنجدة عام 2014، له حوالي 100 قائم يطلق عليهم: خُدّام أو مشايخ.

يقع قبر عمر بن سعيد المهيب (حيث يجب أن يكون) في حافة الوادي، والمكان

«حَوْطَة، حوطة عمر»، ولكن الزيارة ليست في 15 رجب أو شعبان كما قد نتوقع، بل في التواريخ الإسلامية أي 27 رجب، وتجدر الإشارة إلى أن احتفال يوم 27 ويوم 15 من شهر رجب يُطلق عليهما نفس الاسم، رَجَبيّة، تشير الكلمة أيضاً إلى تاريخ الزيارة وكذلك إلى الأضاحي، ولكن تاريخ عمر بن سعيد ليس أصلياً وإنما تمت أسلَمَته، ويدعم ذلك تاريخ زيارة ابنته (الولية سعيدة) في الخامس عشر من رجب، ولا يمكن أن يكون تاريخ زيارة السليل (أي الشخص الذي عاش بعد سلفه) بحسب التاريخ الوثني القديم الخامس عشر، إذا كانت زيارة والدها في تلك الأثناء في تاريخ آخر.

تاريخ زيارة سعيدة في الخامس عشر من رجب، يعد تاريخاً مكروهاً عند سادة بسبب دلالته الوثنية الواضحة، مما يرجح بشكل جليّ وحتماً أن تاريخ [زيارة] والدها الأصلي كان أيضاً في الخامس عشر من رجب ثم غُيِّر بعد ذلك بكثير، وإلا لكانت زيارة الابنة تبعاً لتاريخ الأب في السابع والعشرين.

ثم قبور عديدة بجانب قبر عمر بن سعيد، أحدها يعود إلى ابنه «امشَرقي» الذي يرجو الناس من خلاله الغيث (يَتغَيّثون بِه) قائلين: «يا امشَرقي عُمَر بَصّعَيْد» (بحسب اللهجة، التي تبدل السين صاداً). لقد وضحنا للتو سبب اعتقادنا أن زيارة عمر بن سعيد كانت تقام في الخامس عشر من رجب، وعندما زار (عبد السلام الربيدي) امنجدة في 28 إبريل 2014، قيلت لنا حكاية أسطورية طريفة ومفيدة جداً في نفس الوقت، وقد تلقي بعض الضوء على سبب حدوث التغيير وزمنه. لعمر بن سعيد لقب، ونعتبره بالأحرى «دعاء». يدعو الناس الولي ليساعدهم بأي غرض أو حاجة، وذلك بالنداء المقفى التالي:

يـــا عُـــمَـــر بِـالـصـعـيـد يـــا عَـــصّـــار امـحَـيـد
(يـــا عُـــمـــر بـــن سـعـيـد، يـــا مَـــن عَـــصَـــرَ الـجَـبَـل)

يشير ذلك إلى «منافسة» بين عمر بن سعيد وأحد أشهر السادة العلويين (وهو حقيقي تماماً) أبي بكَر بن سالم (919 ـ 992 هـ = 14/1513 ـ 1584 م) والمعروف باسم صاحِب عَينات، شخصية مبجلة للغاية، وفي إحدى المرات قيل لنا إنه أراد توسيع نفوذه أيضاً على بلاد العوذلي، بما في ذلك من جانب مادي لنفوذ كهذا، أي: الحقّ في تحصيل

العشور، وقد تنافس كلا الوليّين القديمين (عمر بن سعيد) والسّيّد على الحقّ في عشور بلاد العوذلي، فطُلِبَ منهما إثبات أيهما هو الولي الأعظم، أي مَن هو الأقرب إلى اللّه، وبالتالي سيكون أقدر على القيام بمعجزة أعظم، وتُنُوفِسَ على جبل (حَيد) السُّوَيداء، وهو جبل مطلّ على قرية السويداء في بلاد العوذلي السفلى، وكانت المنافسة على القفز إلى أسفل الجبل، فانتصر عمر بن سعيد وقلل المسافة من القمة إلى السفح لتصبح حوالي متر أو أقل، وبذلك فهو (عَصَر) الجبل (امحَيد)، ليصبح مجرد ارتفاع بسيط (بالطبع مؤقتاً)، وثمة بيت شعري يحيي ذكرى هذه المأثرة الشهيرة.

ذي عَصَرت السويداء واعتصر كل حَيد!

لذا كان هو الحائز (علينا بالطبع القول: المحتفظ) بحق العشور من جميع وِديان بلاد العوذلي. من الواضح أن القصة الأسطورية تصوّر كفاح الإسلام لإزاحة ديانة ما قبل الإسلام وطبقتها الكهنوتية، المشايخ، وقد حدث ذلك بالطبع في زمن أقدم بكثير من الفترة التي عاشها السيد أبو بَكر. وفي حين كان الإسلام متفوقاً على نطاق واسع، ظلّ وليّ العوذلي القديم محتفظاً بمكانته في قلب الناس وفي حقه بتحصيل العشور!

يشاركنا لاندبرج هذا التأويل بالكامل، ولديه قصة أسطورية أخرى، ووفقاً لها (تَمَكَّنَ) منصب عينات نفسهُ من الاستيلاء على عشور عمر بن سعيد ـ وعبّر لاندبرج عن هلعه في عبارة لا تخفي مشاعره، إذ قال: «...*نَقلُ العشور من أصحابها الحِميريين القدامى إلى السادة، الغزاة الجُدُد*»[1]، وثق لاندبرج قصته الأسطورية من أقوال الناس، أما هو فلم يزر المكان.

وفي حين عجز السادة عن تخصيص العشور لأنفسهم على الدوام، كان الدين

(1) (Landberg (1909: 452 [: ونص كلام لاندبرج هو Cette légende paraîtra au premier abord ridicule, et pourtant elle est très significative à une ancienne famille ḥimyarite et comme tel autochtone dans le pays... Ils ont peu à peu acquis, ou plutôt pris, les meilleures terres et se font donner la dîme, en se basant sur l'ancien droit des membres de la famille du Prophète. La légende, probablement mise en circulation par les s â da h eux – mêmes, doit appuyer leurs prétendus droits par le fait d'une transmission volontaire et respectueuse des anciens propriétaires du sol ḥimyarite aux nouveaux envahisseurs. المترجم ـ].

الجديد (الإسلام) قادراً على إدماج [الديانة] القديمة في إطار لاهوتي (على غرار ما فعلته المسيحية مع العادات القديمة): أصبح الإله السابق على الإسلام صديقاً للّٰه (ولي الله)، وكان ثمن هذا التغيير غالباً أن القائمين على ضريح عمر بن سعيد غيّروا اسم الإله (ثانيةً من عَـمّ، كما نظن) إلى اسم إسلامي طيب، مضيفين إليه لاحقاً نسباً هاشمياً غامضاً، جاعلين من عمر بن سعيد مهاجراً قادماً من العراق! يمكننا أن نؤرخ لذلك مبدئياً بالزمن الذي فعل فيه آل باعبّاد الشيء ذاته في نَسَبِهِم[1]، ولعل إزاحة [موعد] الزيارة من الخامس عشر من رجب إلى السابع والعشرين [من رجب] حدث في وقت متأخر أكثر، ولكنهم عجزوا عن تغيير الجوانب الجوهرية للعبادة القديمة، أي الأمور المتعلقة بطبقتهم، وتاريخ زيارة ابنة عمر بن سعيد.

الولية سعيدة بنت عمر بن سعيد

ليست هذه الولية الوحيدة الأنثى في اليمن، ولكنها الأشهر. يقع قبرها شرق بلاد الفضلي، بين شُقُرَة وأحْوَر، وسط دلتا وادي مرعة، وهي الولية القومية لاتحاد قبائل الفَضْلي (السلطنة الفضلية سابقاً)، وقد وصف سيرجنت قبرها قائلاً: «يقع الضريح فيما يشبه الشِّعب في الوادي»[2]، ولمعرفته العميقة بواقع جنوب الجزيرة قدم المماثلة (الصحيحة) مع قبر هود (الذي بُني بالمِثل في شِعب)، لكنه لم يتوصل إلى ما نعتبره رؤيتنا الأساسية بأن موقعاً كهذا من هذا النوع هو المعيار المنهجي الذي يحدد فيما إذا كان أصل الضريح سابقاً على الإسلام. عندما زرت قبة سعيدة في السبعينيات، تساءلت بِحَيرة عن سبب بنائها وسط شِعاب الوادي المتعرجة، وحينها لم أذهل بكون الأمر كذلك وعن عدم اختيارهم موقعاً أكثر ارتفاعاً، أو بالطبع مكاناً خارج قاع الفيضان، ولم أدرك إلا بعد وقت طويل أن ضريح الولية بُني هناك عن قصد، مما يعبِّر بوضوح وجلاء عن غاية أولئك الزائرين المتوسّلين للإلهة واهبة المطر.

وفي حين سيتركز نقاشنا على عشور أولياء العوذلي (عمر بن سعيد وحسين مِحمِد) سنذكر الولية سعيدة بإيجاز.

(1) Daum, 2015.

(2) Serjeant, 1989a, p. 144.

جميع العناصر المُحدِّدَة للإله السابق على الإسلام حاضرة: أولاً وقبل كل شيء كما رأينا: المكان، الذي يقع ليس في قاع وادٍ فحسب، بل في شِعب، وتُقام الزيارة (الحج) في الخامس عشر من رجب بحسب التاريخ المعترف به، أي في ليلة البدر من الشهر المقدس قبل الإسلام، والذي ألغاه السادة حيثما استطاعوا. كما لاحظنا فإن تاريخ [زيارة] سعيدة قد ساعدنا في استنتاج أن التاريخ الأصلي لزيارة والدها أزيح إلى يوم السابع والعشرين من رجب الإسلامي، واستوفيت أيضاً بقية قائمة شروطنا: الخُدّام من المشايخ، وخولت الولية بـالعَشير. لم نستفسر عن هذا، ولكننا نتبع سيرجنت بثقة. ومع ذلك، نتحفّظ على ما يتعلق بملاحظات دوستال[1] عن التضحية بالبكور. كان مفهوم «التضحية» شائعاً عند دراسة الجزيرة العربية قبل الإسلام في أوائل القرن العشرين، عندما كان التوجه السائد [بين الباحثين] هو إسقاط الموضوعات التوراتية على الأراضي العربية المجهولة، وبدلاً من ذلك، فإننا نقول بحزم: (حتى لو رأى كثيرون في ذلك جرأة، ربما) أنه لا وجود للأضاحي في الجزيرة العربية! والحيوانات (المقدمة من قبل الولي) هي معدة للاستهلاك، ولم تُقَدَّم إلى الإله، ونحن عازمون على الإسهاب في ذلك مستقبلاً. في رأينا لا وجود لاستثناء لهذا (لا أضاحي في جزيرة العرب)، ولا حتى في حالة الاستسقاء «الحقيقي» (المذكور بشأن خولان قبل الإسلام)، كما قد يبدو للوهلة الأولى. لقد استمر الاستسقاء «الحقيقي» في اليمن، وسوف نصفه مستقبلاً، وحتى الآن لم يشاهده ولم يبلغ عنه الباحثون، ولا حتى سيرجنت ولا دوستال. إن استنتاجنا بعدم وجود أضاحي في ديانة ما قبل الإسلام له أهمية كبيرة لفهم أفضل للأضاحي المكية.

العشور (محلياً: العَشير)

كما رأينا، فإن حسين مِحِمّد هو «عَشّار»، مخوّل بالعشور، وكما تشير التسمية فإن «امعشير» هو عُشْر المحصول، وتكون العشور في شرجان وامرباط في محصول الحبوب، أي «الذُّرَة» أو البُرّ أو الشعير فقط، أي لا تكون في المحاصيل الأخرى مثل الفاكهة (وقد كان الخوخ يُزرع هنا) ولا الخضار.

(1) Dostal, 2004, 191.

ولسنا متأكدين تماماً عمّا كانت عليه الحال بالنسبة إلى الحيوانات: أصر معظم رواتنا الموثوقين على عدم وجود عشور على الحيوانات، باستثناء الهِبات الطوعية «للعقائر» طبعاً[1]، وذلك عند طلب الوحي من الولي. أكد أحد كبار السن في قرية امرباط (ع. ص.) أن السادة (في الواقع: المشايخ) آل امزَجا كانوا يذبحون الأثوار في مناسبة الشعبانية لأجل الوليمة الكبيرة، وأن هذه [الثيران] ابتيعت من مداخيلَ مُحصَّلَة من العشور، وأكد ذلك الشيخ التسعيني ناصر بن علي الشمسي من مشايخ آل الشمسي في مَرْخَة، ولكن س. ع. (من مَطْرَح آل سُمْنَة قرب قرية حسين) قال إن القبائل (يقصد الفلاحين) يجلبون أكباش (كِباش)، وأكد ذلك أيضاً م. س (70 عاماً) من قرية حسين بشرجان، ونعتقد أن [الراوِيَيْن] الأخيرين بالغا قليلاً في حقيقة أن الفلاحين هم من قدموا الحيوانات (ولكن السادة اشتروها مِنهم).

في أماكن أخرى كضريح عمر بن سعيد، يُقدم الزوّار الكباش والأبقار للولي[2]. أما اليوم فيصعب استنباط التفاصيل للغاية، بعد جيل واحد على الأقل من توقف كل ذلك. ولكن نود أن نقدم التفسير التالي لمثل هذه التقاليد المتباينة، إذ نعتقد أن العشور كانت مرتبطة بالواقع الاقتصادي للمنطقة التي يرعاها ولي معين، وفي مجتمع يَغلُب عليه الطابع الزراعي المستقر مثل شُرجان (أو حضرموت فيما يتعلق بشأن قبر هود)، كانت العشور من الحبوب فقط، وفي مناطق أخرى ضُمِّنَتِ الثروة الحيوانية أيضاً[3] وكانت التمور وحصادها هي العمود الفقري لاقتصاد تلك المناطق، فمثلاً بالنسبة إلى الحالة الأخيرة هذه نذكر ولي الغدير في عدن الصغرى، إذ ذَكَر بليني أن عشور إله شبوة (حضرموت) كانت من أغلى منتج في البلاد، وهو البخور.

كيف تُجمَع العشور؟

العَشير هو كل عاشر «تِلم» في حقل عادي (جِربَة)، فإذا كانت الجِربَة صغيرة، يأخذ «التَّلّام» (جامِع العَشير وجمعه تلّامَة) نصف تِلم، ويأخذ الثلث من الجِربَة

(1) بهذا الشأن انظر: Daum, 2015.

(2) Serjeant, 1986, p. 104.

(3) انظر القرآن: [الأنعام: 136].

الصغيرة جداً، ثم يُحضِر الكمية كلها إلى البَيْدر (الوَصَر)، ويذهب ثلاثة أرباع الحبوب المدروسة[1] إلى الولي (أي مشايخه)، في حين يحتفظ التلاّم بالربع الباقي جزاءً لمجهوده في جمع العشور (يحتفظ التلّام أيضاً بسيقان النبات علفاً لحيواناته).

ومن المثير للاهتمام حقيقةُ أن أُجرة جمع العشير تُخصَم من المحصول الأولي للعُشور، فهذا مذكور في القرآن (أو لعلنا نقول بالأحرى إن التقليد السابق على الإسلام صُنِّفَ في القرآن) [التوبة: 60]، حيث قيل بصراحة إن أجرة جمع «الزكاة» [الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا] (صَدَقَة) مخرج مشروع للدخل الناتج عنها، وهذا يُمارس اليوم: فـ«الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا» يأخذون حصة من الصدقات.

ولطالما كان التَّلّام شخصاً معروفاً بسمعة حسنة، يختاره القائمون على الضريح (أي ذرية الولي)، ومن اللافت جداً أن خلفيته الاجتماعية غير مهمة، ففي امرباط كان من بين آخر ثلاثة «تلّامَة» (جمع تلّام) شخص يدعى «ع.ش.ق» (ذو خلفية قبلية)، وبعد وفاته اختار السادة «م. ع.» وكان يعمل حائكاً، أي إنه ينتمي إلى أدنى طبقة في هذا المجتمع الطبقي التقليدي، بعده اختِيرَ شخص من طبقة السادة/ المشايخ هو ع. ز. بالتالي فإن التَلّام هو شخص يحظى بثقة الجميع، شخص يعرف الجميع ويعرف كل قطعة أرض مزروعة، لا أحد يقدر على خداعه، ولن يخدع أحداً، ولن يأخذ حتى شيئاً أكثر من حقّه الشرعي من العشير. كان التلّامَة يجمعون العشير [وحدهم] دون أي مساعدة من الفلاحين: يأتون في أول وقت الحصاد، فيحصدون كل [مِقدار] عاشر تِلم من كل جِربَة.

يبدو أن إجراءات أخرى كانت معتمدة أيضاً، فقد ذكر لاندبرج[2] أن الحصاد (أي كل المحصول الذي يأتي به المزارعون) يُقسَّم بعد الدرس، فيُزاحُ عُشر الكمّية باعتبارها «عُشر» الضريح، ويقوم الضّريح [أي المناصب، المشايخ] بإخراج نصفه للفقراء، والنصف الآخر يصبح ملكاً للمشايخ (ليُستَهلَك في أمور أخرى، مثل الاحتفال السنوي).

(1) جاء في لسان العرب «ودَرَسَ الطعامَ يَدْرُسُه: داسَه، يَمانِيَةٌ»، واعتمدناها ترجمةً لـthreshed [المترجم].
(2) Landberg, 1909, p. 457.

وذَكر سيرجنت[1] أشكالًا أخرى من تقسيم العشور في منطقتنا: للولي ثُلث العُشر من أرض السلطان والتجار والجنود، ويحق له تِلم واحد (من كل عَشَرَة) في بقية الأرض، ثم يذكر سيرجنت[2] راوياً آخر أفاد بأن خُدّام عمر بن سعيد يَجمعون ثُلث الحبوب من كل الكَوْر (الكُوُر)، ومن هذا العشير يذهب النصف إلى عمر بن سعيد، في حين أن النصف الآخر (عَشير مِريَم) يذهب إلى الفقراء[3]. لا يحدثنا سيرجنت عن مصير الثلثين الآخرين من العُشر، لكن لدينا من الأسباب ما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن هذا هو الجزء المخصص للضريح المحلي (كان عمر بن سعيد الولي الأعظم للمنطقة بأكملها)، أما بالنسبة إلى قبائل الحَضْن فقد قيل لسيرجنت بأنهم كانوا يدفعون أعشارهم إلى عمر بن سعيد فقط، [مِقداراً] يذهب نصفه إلى الخدّام ونصفه الآخر إلى الفقراء. وبالنسبة إلى الحَضْن فإننا نفسر ذلك بواقع أن «عمر بن سعيد» كان هو وليّهم المحلي والولي الأعظم في نفس الوقت، وقد أفاد سيرجنت أيضاً أن السلاطين نجحوا في الاستيلاء على الأعشار.

وبتجميع قطع [الأحجية] هذه، يمكننا التوصل إلى استنتاج مفاده أن ثُلث الأعشار يذهب إلى الولي الإقليمي (مقسوماً إلى نصفين)، ويذهب الثُّلثان الباقيان إلى الولي المحلي.

كان آل بو بَكر بن سالِم (وذرّيته) في يافع مناصب عينات، وما يزالون كذلك ولهم نفوذ واسع. ووفقاً لملاحظاتي، فإن يافع تقسِّم العشور إلى ثلاثة أقسام: واحد للسلطان، وواحد للولي المحلي، والثالث لذرية آل بو بَكر بن سالم، الولي الأعظم. ومع ذلك فقد سمع سيرجنت[4] بأن السلطان اليافعي أخذ نِصفاً، ذهبَ رُبعهُ للولي المحلي، ورُبعه [الآخر] للفقراء، ولكن قد يتعلق ذلك بمنطقة فرعية معينة. ونستنتج أن تقسيم (الحصص) قد تَرَجَّحَ بحسب الظروف السياسية والعادات المحلية، ولكن

(1) Serjeant, 1986, pp. 104 - 106.

(2) Serjeant, 1986, p. 104 ff.

(3) [في ردفان «عشير مريم» هو نصف الكيلة العاشرة من كل ثمرة، وتقسم على المحتاجين والمساكين، كما يُعطى منه أيضاً لبعض السادة. انظر: أحمد الجبلي، قاموس العرف القبلي، 3/ 30 ـ المترجم].

(4) Serjeant, 1989b, p. 87.

دائماً كانت العشور تُجمع من قِبل التلّامة المُختارين من قبل الضريح، وتُقَسَّم بعد الدرس الحبوب إلى حصص تتفاوت من زمن إلى آخر ومن مكان إلى آخر، بين الولي المحلي والإقليمي والفقراء والسلطة السياسية.

تقسيم العشير بين الولي المحلي والاتحادي

وبالتالي فإن ما استخلصه روبان كان صحيحاً في الأساس. في شرجان وامرباط يذهب معظم العُشر إلى الولي المحلي، ولكن جزءاً آخر يأخذه لولي الاتحاد القبلي الذي التجأ [أي الاتحاد القبلي] إلى حمايته [أي الولي الأعظم].

ويبدو في امرباط أن عشير الولي يذهب كله إلى حسين مِحِمِّد، لكن ماذا عن عشير عمر بن سعيد، الولي الأعظم للعواذل؟ ما يزال الناس يتذكرون أن مئاتٍ من القرى دفعت «العُشر» إليه. وقد أخبرنا ع. ص. قائلاً: «**كُنّا ندفع عَشيرَين: عشير لحسين مِحِمِّد وعشير لعمر بن سعيد**». وعشير بن عمر كان يجمعه له خُدّامه. كانوا يأتون إلى القرية في يوم الحصاد، ويحصلون على «كمية» من الحبوب المدروسة على شكل «مِكيال» واحد (أكثر من 3 كجم)، أو اثنين أو ثلاثة أو أربعة، بحسب كمية المحصول بالكامل، وثروة المزارع (يَشعُر الشخص الثري أن من واجبه دفع المزيد). ونعتقد أن الأمر كان مختلفاً قليلاً في الماضي، حيث جرى توزيع حصة «شكلية» للولي الأعظم، بشكل يوازي تقسيم العشر في يافع بين الولي المحلي والولي الإقليمي (منصب عينات). صحيح أن ع. ص. أخبرنا قائلاً: «دفعنا عشير لحسين مِحِمِّد وعمر بن سعيد»، ولكنه أصرَّ في الوقت ذاته على أن حصة عمر بن سعيد لم تكن سوى بعض المكاييل الإضافية. ونفسر عبارته «كُنّا ندفع عَشيرَين لـ(كليهما)» على أنها تعكس الواقع الأقدم، وتتألف الممارسة إما من جمع الزروع من الحقول مباشرة، أو تقسيم الحبوب بعد الدرس.

وتلخيصاً لما سبق، نقول إن التفاصيل قد تغيرت مع الزمن، ولكن دائماً كان هناك تقسيم للعُشر بين الولي المحلي والولي «الاتحادي»، وقد أظهرنا كيف أن لكل من حسين مِحِمِّد وعُمر بن سعيد جذورهما السابقة على عهد الإسلام، وقد تغير اسماهما في وقت ما، ولكن خُدّامهما القائمين على ضريحيهما، ذرية الشخصيتين الأصليتين للضريحين، ظلّوا من المشايخ، وكان كلا الوليّين في عهد ما قبل الإسلام إلهين،

أحدهما إله محلي والآخر إله «الظاهِر» و«الكور». وقد استمر الناس في دعائهما «اليوم يا عَشّارها»، وهو دعاء لا يكون إلا للّٰه (اليوم يا الله)، ويستحيل توجيهه إلى ولي سيّد، حتى وإن كان [ولياً] بارزاً مثل حسين بو بَكر. كل من الولي المحلي والولي الاتحادي كانا مخوّلَيْن بالعشور، أو بالأحرى بأخذ بنسبة ثابتة منها. ويعكس القرآن [الأنعام: 136][1] هذا الواقع ويفسره بهذه الطريقة، وما وصفه القرآن ما يزال حياً في اليمن حتى يومنا هذا، ويسعدنا أن نسلم بأن هذه المقارنة قد صاغها سيرجنت سابقاً[2].

ونختتم بكلمة عن شعور الناس عند دفع العشور: هل اعتبروا ذلك التزاماً ضرورياً ولكنه مزعج للغاية ومفروض من قِبل السلطة؟ وهل يماثِل بطريقة ما مشاعرنا تجاه الضرائب وخدمة الإيرادات الداخلية؟ لا! لم يكن الأمر كذلك أبداً، بل على العكس تماماً! أعتقد الناس أن دفع العشير جزء لا يتجزأ من علاقتهم بالإله، وأن الإله سيكافئ أولئك الذين أوفوا بما عليهم من العهد، فعندما أجرى عبد السلام الرُّبيدي مقابلة مع أحد رواتنا المحترمين، كان [الراوي] منزعجاً من انقطاع دفع العشور التي كان هو (وعائلته) يدفعونها في الماضي، قال: «**كان امّطر ما ينقطعشي يوم كان الناس يدّوا امعشر حَقّ امولي، وقطعوه وقطع اللّٰه امّطر**»[3] (كان المطر لا ينقطع، عندما كانت الناس تدفع العشر الخاص بالولي، وقطعوه، فقطع اللّٰه المطر)، ونود إضافة ملحوظة لنظير مفاجئ نجده في العهد القديم: نظام العشور له بالفعل مثيل في الكتاب المقدس (التثنية: 14: 23 ـ 29، و 12: 18)، بما في ذلك الاحتفال البهيج. لقد احتار علماء العهد القديم من غرابة العشور التي يستهلكها نفس المواطنين الذين دفعوها، أما الآن فالنظير العربي الجنوبي يفسر هذا المقطع التوراتي المبهم.

الشِّرك/الوثنية

اللفظ الذي استعمله ابن الكلبي وابن هشام للإشارة إلى قسمة العشور بين عَمّي

(1) وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيباً فَقَالُوا هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَائِنَا ۖ فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَائِهِمْ ۗ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ.

(2) Serjeant, 1986, p. 105.

(3) [العبارة بأصلها زودنا بها الصديق عبد السلام الرُّبيدي مشكوراً ـ المترجم].

أنَس واللّٰه هو «قَسَمَ» (يقسمون... قِسم)، وهو ذاته اللفظ المستعمل اليوم والذي سمعناه من رواتنا عند حديثهم عن تقسيم العشور (قسمة العُشر)، لكن لدينا في اللغة العربية لفظ آخر أيضاً بمعنى «المشاركة» أو «التقسيم»، وهو اللفظ المستعمل في القرآن [الأنعام: 136] وفي الاقتباس الوارد في السيرة، عند الحديث عن اللّٰه والآلهة التي تشاركه العشور، وهو لفظ «مُشرِكين» والذي يُترجم عادة بالإنجليزية إلى associators أي عُبّاد الأوثان، الناس الذين يشركون آلهة أخرى مع اللّٰه، الناس الذين ينصبون آلهة أخرى إلى جانب اللّٰه، وقد أنكر الإسلام ذلك بأهم مبدأ فيه، وهو التوحيد. هذا هو معنى الجذر «شرك» الذي اشتقّ منه الشِّرك والمُشرِك. هل يمكن أن تلقي نزهتنا «التاريخية الأنثروبولوجية» ضوءاً على الجانب اللغوي لهذا المفهوم الأساسي للإسلام؟ الجواب: نعم.

يشير الجذر «قَسَمَ» كما رأينا إلى قِسمة «المُنتَج»، وعندما يتعلق الأمر بتقسيم الإنتاج الزراعي بين «الأشخاص» فإن المصطلح اليمني لذلك هو «شَرَكَ»، ويشير ذلك إلى النظام المعروف باسم «الشِّراكَة»، بخصوص العلاقة بين مالك الأرض وفلّاحِهِ [العامل فيها]، تماماً كما يُعبَّر عنها في اللغة الأوروبية بكلمة farmer (المشتقة من الفرنسية fermier) أي الشخص الذي يعمل في الأرض ولا يملكها، وكان تقسيم الإنتاج في أكثر البلدان الأوروبّيّة بين مالك الأرض والفلّاح «fermier» بالمناصفة، (Halbpacht mezzadria) إلخ، وموسس الأمر ذاته في اليمن، وفي حين أن معظم القبليين/ الفلاحين يمتلكون أراضيهم (ضمن السيادة العامّة لقبيلتهم)، فقد كانت بعض الأراضي الجيدة ملكاً لعائلة مشايخ أو سادة. لقد درسَ كاتب السطور ذلك في المرتفعات الغربية (في منطقة الطَويلة)، حيث يمتلك الفرد في القبيلة أرضه الخاصة في المدرجات، ولكنه أيضاً يعمل في الأرض الخصبة التي يملكها شيخه في قاع الوادي. هنا قُسم الناتج بالمناصفة، وفي مناطق أخرى قُسم على أساس ثلثَين بثُلث[1]، وهذا النظام موثق جيداً بشأن العصور الوسطى، عند كل من نشوان [الحميري، في كتاب] شمس العلوم في أواخر القرن الثاني عشر، وفي [كتاب] نور المعارِف أواخر

(1) الإرياني 1996 [1417]: حاشية 486.

القرن الثالث عشر[1]، فلا عجب من وجود استمرارية منذ فترة ما قبل الإسلام، ويزودنا المعجم السبئي بمعنى الجذر «شرك» الذي يعني «عَقَدَ اتفاقَ مشاركةٍ في محصول»، ويشير الصلوي[2] إلى أن لفظ «شِرك» ـ الذي دخل اللغة العربية والقرآن ـ هو كلمة مستعارة عن العربية الجنوبية.

والاستنتاج في منتهى الوضوح: عندما يُراد التعبير عن تقسيم المنتج الزراعي، أن تقسيم المحصول إلى حصص، يستعمل لفظ «قَسَمَ»، وعندما يُنظَر إلى التقسيم من ناحية الأشخاص المخصص لهم، يُستعمل لفظ «شَرَكَ»، وبالتالي هذا هو معنى «شُرَكاء» في القرآن [الأنعام: 136]. ليس للفظ «شركاء» أي دلالة خاصة، إنما هو لفظ يمني عادي يشير إلى أولئك الذين يحق لهم حصة من المنتج الزراعي، ولذا فإن «المُشركين» أو «الوثنيين» هم في الأصل أولئك الذين وصفتهم مصادرنا (بما فيها القرآن [الأنعام: 136])، أي الناس الذين يقسمون العشور بين الإله المحلي والله، وقد سبق وأن قدم الصلوي هذا التأصيل اللغوي[3].

العشور في النقوش السابقة على الإسلام

لقد زودَنا سيما بعرض علمي شامل لجميع النصوص السبئية التي تحتوي لفظ «عُشر»[4]. ويُضاف إليها نقش زبور مُكتشف مؤخراً يعود إلى القرن السابع أو الثامن ق.م، يذكر النقش عُشر عدد من المدن في «الجَوف»، تعود إلى الإله عثتر[5]، وأهم نص قديم بشأن «العُشر» هو الموسوم بـ1210 Glaser = RES 4176، وهو متاح لغير المختصين في طبعة نموذجية مع الترجمة[6].

والنقش 1210 Glaser هو مرسوم خاص بالإله تألب (واسمه يعني: مانِح المطر) إله

(1) الاقتباسات نقلًا عن: داديه 2009: حاشية 138.

(2) Al - Selwi, 1987.

(3) al - Selwi, 1987, p. 120.

(4) Sima, 1999.

(5) Maraqten, 2014, p. 323 f.

(6) Müller, 1997.

اتحاد قبائل سمعي ـ شمال صنعاء، ويعدد النص بتفصيل مستفيض الأراضي الزراعية التي منها عشور الإله، ونستنتج أن العُشر لم يكن مِن كل قطعة أرض زراعية، كما هو الحال عندنا في بلاد العوذلي، وإنما كان العُشر يؤخذ من بعض الأراضي المنبسطة الواسعة والمروية جيداً. ويتضمن المرسوم أيضاً صيد الوعل المقدس، ومشاركة أهالي سمعي الإجبارية في الحجّ السنوي إلى مأرب (فقد كان أهالي سمعي خاضعين للسبئيين). والأكثر إثارة للاهتمام، أن هذا المرسوم الإلهي يصرح أن غرض العُشر هو تمكين الإله من تقديم وليمة «ألم» (انظر نقاشنا أعلاه لهذا العنصر الجوهري في الديانة القديمة، واستمرارية ممارسته حتى اليوم، «وَلِيمَة»). يؤرخ مولر هذا النقش بالربع الأول من القرن الثالث قبل الميلاد[1].

لقد انشغل سيما (كآخرين قبله) بما إنْ كان المقصود بالعُشر ضريبة المعبد (أو الدولة)، أو ما إذا كان ينبغي فهمه بوصفه «إيجاراً» للأراضي الزراعية التي يملكها المعبد، إذ يعتقد سيما أن المقصود بالعشور كلا الأمرين: [أي إن] بعض الأراضي كانت ملك للمعبد، وكان يتعين على الفلاحين دفع إيجارها، في حين كانت أراضٍ أخرى غير مملوكة للمعبد، وعلى الناس دفع ضريبة[2]. أما أنا فأشعر أن النظام كان أبسط بكثير وأنه لا ينبغي تأطير المشكلة في هذا النوع من البدائل. لماذا قد يختلف النظام اليوم عمّا كان عليه الحال قبل 2300 سنة فقط؟ أولياؤنا ليسوا مُلّاك الأرض، لكنهم عَشّارون أي مخوّلون بعشور الأرض، والنص الذي ناقشه سيما[3] يتلاءم تماماً مع هذا الفهم. نستنتج أن تألب كان عَشّاراً، تماما مثلما كان حسين مِحِمّد.

والمسألة الأخرى التي ناقشها الباحثون في هذا السياق متعلقة بما إذا كان النظر إلى العُشر بوصفه ضريبة دولة أم ضريبة للمعبد. وتلخيصاً للنقاش، يجادل كروتاييف[4] بأن إمكانية استبدال العشور بالتماثيل المهداة إلى المعبد تدل بوضوح على أن العشور كانت للمعبد فقط، وليست لسلطة دنيوية، وينهي سيما مقالته بملاحظة تتطابق بشكل

(1) Müller 1997.

(2) Sima, 1999.

(3) Sima, 1999; وجزئياً Glaser, 1210 بما فيه من معلومات ثرية.

(4) Korotayev, 1996.

أساسي مع ما عبّر عنه روبان في نهاية مقالته، أي إن الديانة القديمة لم تنته فحسب، بل وحتى دلالاتها الاجتماعية والقانونية انتهت باعتناق حِمير للتوحيد في القرن الرابع الميلادي. ولا نتفق مع ذلك، فاستنتاج سيما يدل على ثقة الباحثين بالمصادر المكتوبة حصراً، ولكن الحياة الواقعية والممارسة اليومية والدور الفاعل للنظام الاجتماعي والاقتصادي والديني [جميعها أمور] تحكي شيئاً آخر ـ تحكي قصة استمرارية، سواء بالنسبة إلى الممارسة أو إلى النظرة الكليّة للعالَم الذي تقوم فيه، ولمناقشة وجهة نظرنا بشيء من التفصيل، نود أن نقتبس استنتاج سيما بالكامل[1]:

ليس بحوزتنا أي أمثلة عن «العشر» في النقوش السبئية المتأخرة. لقد هُجرت المعابد وعادت غير فاعلة كمؤسسة اقتصادية أو مالكة للأرض، بالتزامن مع نهاية الديانة السبئية التقليدية وآلهتها، وانتهى هذا التغيير باختفاء تقليد «العشر».

لم يكن الأمر كذلك، وصحيح أنّ المعابد المهيبة قد هُجرت وأصابها الإهمال والدمار، وكذلك اختفت احتفالات الدولة الرسمية هناك، لكن المعابد الصغرى ظلت نابضة بالحياة ولم تتغير عبادتها، فلقد ظلت حيّةً في قلوب أهلها، وفي المركز المادي لقُراهم وأوديتهم. لقد استمرت [المعابد الصغرى/ الأضرحة] في تنظيم الطبيعة والمجتمع، والتحكّم بالاقتصاد، ومساعدة الفقراء، لقد أشبعت حاجة الإنسان إلى المجتمع وارتباطه بما سبق، ولقد ضبطت إيقاع السَّنَة والموت والزواج والولادة، وتوِّجت السنة باحتفال سنوي كبير ومُبهِج، بوليمة يقدمها الولي (الإله السابق)، وذلك عندما يدعو شعبه إلى وليمة زواج، بما فيها من طعام فاخر ورقص مختلط، ويحتفل المجتمع من خلال هذا العيد ـ الذي ساهمَ فيه الجميع بالعشور ـ بوحدته وهويته وغايته، وبالأساس المادّيّ لسعادته، ألا وهو المطر. ونشعر أن هذه الأضرحة لم تنجُ حتى بعد أن اختفت المعابد البارزة فحسب، بل أنها سبقتها أيضاً، ولكن هذه قصة أخرى.

المراجع

- داديه، يحيى عبد الله يحيى (2009). ألفاظ الزراعة والري في لهجة منطقة عتمة بمحافظة ذمار. عدن [رسالة ماجستير، جامعة عدن].
- الدريمين، سعيد عباس ناجي عبد الله (2009). الساطع في تاريخ قبائل الضالع. صنعاء [إعادة طبع].
- الهدار، حسين بن محمد (2005). [1426]. هداية الأخيار. جزئين. البيضاء: دون ناشر [ط 3].
- الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب بن يوسف بن داود (1986) [1407]. كتاب الإكليل الجزء الثاني. (تحقيق محمد بن علي الأكوع الحسين الحوالي). بيروت: دون ناشر [ط 3].
- الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب بن يوسف بن داود (1884 ـ 1891). صفة جزيرة العرب، (تحقيق مولر). لايدن: بريل. [إعادة طبع 1968].
- ابن اسحاق، سيرة محمد. [اعتمد الكاتب ترجمة إنجليزية، استغنينا عن إحالاتها بنقل العبارات الأصلية من: سيرة ابن إسحاق (كتاب السير والمغازي) محمد بن إسحاق، تحقيق: سهيل زكار الناشر: دار الفكر ـ بيروت الطبعة: الأولى 1398هـ/ 1978م.] ـ (المترجم)
- الإرياني، مطهر علي (1966) [1417]. المعجم اليمني في اللغة والتراث. دمشق. دون ناشر.
- ابن الكلبي، هشام. كتاب الأصنام. [اعتمد الكاتب ترجمة إنجليزية، استغنينا عن إحالاتها بنقل العبارات الأصلية من: كتاب الأصنام: أبو المنذر هشام بن محمد الكلبي، تحقيق: أحمد زكي باشا الناشر: دار الكتب المصرية ـ القاهرة الطبعة: الرابعة، 2000 م] ـ (المترجم)
- Daum, Werner (1980). Jemen: das südliche Tor Arabiens. Eine Länderkunde. Tübingen: Erdmann.
- Daum, Werner (1987). A Pre - Islamic Rite in South Arabia. The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1: 5 - 14.

- Daum, Werner (1999). Der heilige Berg Arabiens. In: Staat!. Museum für Völkerkunde München in Zus.arb. mit W. Daum et al. (Hrsg.), Im Land der Königin von Saba; pp. 223 - 232. München: Staat!. Museum für Völkerkunde München.
- Daum, Werner (2015). Qabr Hūd Revisited: The Pre - Islamic Religion of Ḥaḍramawt, Yemen, and Mecca. In: M. Arbach and J. Schiettecatte (eds.), Pre - Islamic South Arabia and Its Neighbours. (Proceedings of the 17th Rencontres Sabeennes held in Paris, 6 - 8 June 2013); pp. 51 - 74. Oxford: Archaeopress. (British Foundation for the Study of Arabia Monographs, 16; BAR International Series, 2740)
- Doe, Brian (1964). The Wadi Shirjan. Aden: n. p. (Bulletin, Department of Antiquities, 4).
- Doe, Brian (1971) Southern Arabia. London: Thames and Hudson.
- Dostal, Walter (2004). Al - Sa'idah. Bemerkungen über eine Heilige aus dem Süden des Jemen. In: A. V. Sedov (ed.), Scripta Yemenica; pp. 188 - 196. Moskva: Izd. «VostoČnaja Literatura».
- Henninger, Joseph (1997). Stammesstrukturen in Nord - und Südarabien. In: R. G. Stiegner (Hrsg.), Aktualisierte Beiträge zum 1. Internationalen Symposium Südarabien interdisziplinär an der Universität Graz... In Memoriam Maria Höfner; pp. 223 - 224. Graz: Leykam Buchverlagsgesellschaft.
- Korotayev, Andrey Vitalyevich (1996). Pre - Islamic Yemen. Socio - Political Organization of the Sabaean Cultural Area in the 2nd and 3rd Centuries AD. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Landberg, Carlo de (1909). Études sur les Dialectes de l'Arabie Méridionale. Vol. 2: Datīnah; 2ième partie. Leiden: E. J. Brill.

- Maraqten, Mohammed (2014). Altsüdarabische Texte auf Holzstäbchen. Epigraphische und kulturhistorische Untersuchungen. Würzburg: ErgonVerlag.
- Müller, Walter W. (1997). Das Statut des Gottes Ta'lab von Riyām für seinen Stamm Sum ʿay. In: R. G. Stiegner (Hrsg.), Aktualisierte Beiträge zum 1. Internationalen Symposium Südarabien interdisziplinär an der Universität Graz... In Memoriam Maria Höfner; pp. 89 - 110. Graz: Leykam Buchverlagsgesellschaft.
- Rigot, Jean - Baptiste (2005 - 06). AI - Kāfirī, un chemin menant vers le Kawr (Yemén). Arabia 3: 27 - 29; 49 - 58.
- Robin, Christian Julien (2004). Ḥimyar et Israël. Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles - Lettres 148/2: 831 - 908.
- Robin, Christian Julien (2005 - 6). Les banū HaṢbaḥ, princes de la commune de Maḍḥā. Arabia 3: 31 - 110.
- Robin, Christian Julien (2009). ʿAmmi'anas, dieu de Khawlān (Yémen). In: M. A. AmirMoezzi, J. - D. Dubois, C. Jullien et F. Jullien (dir.), Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu; pp. 537 - 560. Turnhout: Brepols. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 142; Série Histoire Prosopographie, 5).
- al - Selwi, Ibrahim (1987). Jemenitische Wörter in den Werken von al - Hamdānī und Našwān und ihre Parallelen in den semitischen Sprachen. Berlin: Reimer.
- Serjeant, Robert Bertram (1964). Heiligenverehrung in Südwestarabien. bustan 512: 16 - 23.
- Serjeant, Robert Bertram (1986) [1407]. Tue ʿAwdhillah Confederation

with Some Reference to al - Hamdānī. In: Y. M. Abdallah (ed.), AI - Hamdānī, a Great Yemeni Scholar. Studies on the Occasion of His Millenial Anniversary; pp. 91 - 109. Sanaa. [Reprint 1991 in R. B. Serjeant, Customary and Shari ʿah Law in Arabian Society; IV. 8rookfield: Variorum].

- Serjeant, Robert Bertram (1989a). Dawlah, Tribal Shaykhs, the Manṣab of the Waliyyah Sa ʿidah, qasāmah. In the Faḍlī Sultanate, South Arabian Federation. In: M. M. Ibrāhīm (ed.), Arabian Studies in Honour of Mahmoud al - Ghul. (Symposium at Yarmouk University December 8 - 11, 1984); pp. I 34 - I 60. Wiesbaden: Harrassowitz. [Reprint 1991 in R. B. Serjeant, Customary and Shari ʿah Law in Arabian Society; V. 8rookfield: Variorum]
- Serjeant, Robert Bertram (1989b). Yāfi ʿ, Zaydīs, ĀI Bū Bakr b. Sālim, and Others. Tribes and Sayyids. In: U. Ehrensvärd (ed.), On 80th Sides of AIMandab. Ethiopian, South - Arabic, and Islamic Studies Presented to Oscar Löfgren on His Ninetieth Birthday... ; pp. 83 - 105. Stockholm: Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul. [Reprint 1991 in R. B. Serjeant, Customary and Shari ʿah Law in Arabian Society; VI. Brookfield: Variorum].
- Sima, Alexander (1999). Notes on ʿšr in Sabaean Inscriptions. Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 29: 159 - 166.
- Wissmann, Hermann von (1968). Zur Archäologie und antiken Geographie von Südarabien. Ḥaḍramaut, Qatabān und das ʿAden - Gebiet in der Antike. Istanbul: Nederlands Historisch - Archaeologisch Instituut. (Uitgaven van het Nederlands Historisch - Archaeologisch Instituut te istanbul).

التّضحية بولد إبراهيم، وما يماثلها
في جنوب الجزيرة العربية، الصّيد الطقسي ـ فيرنر داوم

Daum, W. (2021). The Sacrifice of Isaac and Its South Arabian Parallel, The Ritual Hunt, LAGUERRE EN ARABIE ANTIQUE, Actes des 22e Rencontres sabeennes Paris, 21 - 23 juin 2018.

ملخص:

إن القصة التوراتية عن كيفية أمر اللّٰه إبراهيم بالتضحية بابنه ليست القصة الوحيدة للتضحية بطفل في الدين القديم، ولكنها الوحيدة التي لا معنى لها: يتعهّد اللّٰه بمنح إبراهيم الذرية الكثيرة من ابنه إسحق[1]، ولكن بعد ذلك يأمر إبراهيم بقتله، وهذا غير منطقي! والحيوان الذي يستعاض به ليس كبشاً حسب ترجمتنا المقترحة، وإنما هو وعل. يوجد ما يماثل هذا في اليمن، وهو ما يسمي الصيد «الطقسي» للوعل. لقد ورد ذكر صيد الوعل في عدد ملحوظ من النقوش السابقة على الإسلام، وهو طقس يؤديه المَلِك، وله دلالة دينية واضحة. وقد استمرت ممارسته حتى يومنا هذا: صيد الوعل (الذَّكَر فقط) بغرض توفير المطر، والأسطورة من خلف ذلك هي ما يلي:

يتخيلون وجود سيد إلهي مسؤول عن المطر يعيش في الجبال، وأن قتلهُ سوف يحرِّر المياه (يُخصِّب الأرض). يؤدي الصيادون رقصة الزفاف والتي لا بد أن نفهمها بمعنى خصوبة البشر، يحاكي الختان (لغوياً وأنثروبولوجيا) قَتْل الإله وما يليه من زواج، وذلك يفسِّر قصص إبراهيم وإسحق التوراتية، ويفسر قصة موسى وصَفُّورَة. وأخيراً لدينا نظير لذلك في الحج الإسلامي، تعرضنا إليه بإيجاز.

(1) [يقع الذبح على إسحق في الرواية التوراتية، بعكس الرواية الإسلامية التي يكون الذبيح فيها هو إسماعيل، مع خلاف شاذ بين المفسرين ممن جعله إسحق ـ المترجم]

إبراهيم وإسحق في التوراة

بَذَل علماء التوراة قصارىٰ جهدهم في محاولة تفسير تلك القصة المروعة عن استعداد إبراهيم لقتل ولده، والتفسير الأشيع أنها قصة من بقايا ما قبل اليَهَويَّة [نسبة إله يَهْوَه]، تشير إلى فكرة التضحية الحيوانية البديلة عن التضحية البشرية. إنها بقايا قديمة بكل تأكيد، ومن الواضح أن هذه القصة الفجَّة والعجيبة غير ممكنة الفهم إلا بكونها أحفورة متبقية من ماضٍ سحيق، هذبها محرِّر التوراة جزئياً، ولكنّها ما تزال رابضة هناك بشكل محرج. يتفق علماء الكتاب المقدس على أن النص الذي وصلنا يعود إلى الفترة الفارسية، ويعكس تفسيرات حقبة السبي، عن تقليد قديم جداً، أي إن جوهره يعود إلى فترة أقدم بكثير، إلى العصر الحجري، وقد ثبت ذلك من خلال ارتباطه بالخِتان وشَحْذ سكاكين [الصوان] من أجله[1].

سأتناول القصة فيما يلي كما هي، ولن أجادل من ناحية أخلاقية، ولن أزعم أن مثل هذا الشيء لا ينبغي أن يكون له مكان في ديانة متطورة، بل سآخذه كما هو ما دام موجوداً. في الواقع، إن تضحية المرء بطفله ليست بالأمر الغريب في الدين القديم، ولنا في قصة إيفيجينيا [في الميثولوجيا اليونانية] مثال على ذلك، ولكن قصة إبراهيم وإسحق مختلفة عن جميع أساطير التضحية تلك بكونها غير منطقية، فهنا لا يتعلق الأمر بالتضحية بطفل فحسب، وإنما يُروى ذلك في سياقِ وعد اللّٰه بمباركة إسحق (وإبراهيم من خلال إسحق) بالذرية، ولكن قتل الولد والذرية لا يجتمعان! من الواضح أيضاً أن المحررين قد سهّلوا الأمر («إنه مجرد اختبار» ـ فكرةٌ هي محض هراء ديني)، لكنهم لم يجرؤوا على إزالة القصة تماماً، ومن الواضح أن قصة التضحية هذه تحمل وزناً تاريخياً/ تقليدياً هائلاً.

وليس هذا هو الشيء الوحيد غير المنطقي هنا، بل يطلب اللّٰه من إبراهيم التضحية بابنه في بريّة بعيدة على قمة جبل، وهذا أيضاً لا معنى له: يجب أن تؤدى التضحية في المنزل، في مخيم شيخنا البدوي إبراهيم، فلماذا كل ذلك البُعد؟ ثم نبلغ الذروة، وبطريقة مفاجئة ترجمها [الرسام] رمبرانت [في لوحته الشهيرة] على نحو تصويري

(1) في سفر الخروج 4: 25 وسفر يشوع 5: 3.

يحبس الأنفاس: يَظهر مَدَد غَيبيّ بديل. ترجمتنا للتوراة تترجم هذا الحيوان بأنه «كبش»، أما الكلمة العبرية فهي «أيل».

ما الذي حدث قبل ذلك؟

لقد تقدمَّ إبراهيم في السن، ذلك الرجل الذي وعده اللّٰه بوطن جديد وبالخصب والذرية الوفيرة، تقدم إبراهيم في السن كثيراً دون أن يخلّف ولداً وفاءً بهذا الوعد، وأخيراً لمّا بلغ ستةً وثمانين عاماً، رُزِقَ بإسماعيل من زوجته البديلة (سفر التكوين 16: 16). بعد ثلاثة عشر عاماً ـ بلغ إبراهيم الآن تسعة وتسعين عاماً، وأبرمَ اللّٰه معه ميثاقاً، عقداً بشأن الأرض «التي أعطيك»، فيعطيه اللّٰه الأرض، وعلى إبراهيم أن يختن كل ذكرٍ في بيته، وهكذا كان إسماعيل في الثالثة عشرة من عمره (سن الزواج في المجتمعات التقليدية) عندما خُتِنَ، ثم يكمل الله: **ولكن عهدي أقيمه مع إسحق الذي ـ إن فعلتَ ما آمرك به ـ تلدهُ لكَ سارة في هذا الوقت في السنة الآتية**، وبالطبع فقد ضَحِكَ إبراهيم من هذا الوعد: **فسقط إبراهيم على وجهه وضحك وقال في قلبه هل يولد لابن مئة سنة وهل تلد سارة وهي بنت تسعين سنة**[1]. لكن هذا حدث بالفعل، فولد إسحق من سارة عندما كانت سنُّ إبراهيم مئة عاماً، وسارة تسعين عاماً.

بعد حوالي أربعة عشر عاماً (لا ذكر لتاريخ دقيق محدد، ولكنَّ إسحق موصوف هنا بأنه شاب قادر على حمل حزمة خشب ثقيلة) يطلب اللّٰه من إبراهيم أن يقتل ابنه، وأن يفني جسده بالنار (تكوين 21: 1 ـ 19). هذا ليس مجرد أمر بغيض، بل ومخالف لما وعد به الله: أن يكون لإبراهيم ذرية كثيرة من خلال هذا الابن.

وما يزال هناك المزيد من الأمور التي لا معنى لها: طلبَ اللهُ من إبراهيم التضحية بابنه في برية بعيدة، على قمة جبل، في حين يفترض كما أسلفنا أن تؤدى الذبيحة في المنزل، فمن أجل الوصول إلى هذا المكان (الذي يبعد ثلاثة أيام، أي 150 كيلومتراً)، يتجول إبراهيم (114 عاماً) في البرية ويتسلق جبلاً. يبدو ببساطة أن كل شيء مما هو مذكور مستحيل.

---

(1) التكوين 17: 12؛ 17: 17؛ 17: 21؛ 18: 10؛ 21: 5.

يظهر كبش في الغابة ويُضَحَّى به

ثم يظهر حيوان (حيوان ذَكَر له قرون كبيرة) بشكل إعجازي عالقاً من قرنيه في غابة، وحسب الترجمات المعتمدة، فإن الحيوان هو كبش. الكلمة العبرية هنا هي أيل (אַיִל) أَلِف، يود، لامد. يوجد في عبرية العهد القديم نوعان من الحيوانات يطلق عليهما «أيل»، لكنهما يختلفان في الصوائت: الأول هو بالطبع أيل بمعنى كبش، والآخر هو אַיָּל والذي أترجمه أنا «أيال» (لتوضيح الفرق، وسأتجاهل حروف العلة المختلفة في العبرية؛ سأعود إليها أدناه عند نقاش كلمة «هـ ت ن»). أيال تعني غزالاً، والحيوان الذي في قصتنا من الواضح أنه ليس غزالاً، אַיָּל، يرد ذكر الغزلان عادة في سياق قوانين النظام الغذائي[1]. تشير كلمة أيل دائماً إلى كبش، إلى الكبش المستأنس بوصفه جزءاً من قطيع[2]، وهي الكلمة المستعملة عادة في سياق الأضحيات.

كلمة أيل هذه (אַיִל) هي المستعملة في قصة إبراهيم وإسحق، ومن ثمّ تُرجمت بمعنى «كبش»، لكن هذا غير ممكن، ومن الواضح أن الحيوان كان برياً (مكان التضحية هو قمة جبل بعيدة في البرية)، فهل يمكن أن يكون كبشاً برياً؟ وفقاً للمختصة في علم الحيوان الأثري ليورا هورولتز (Liora Horwltz)، ومن خلال تواصل شخصي معها، قالت: «لا يبدو أن الأغنام البرية قد سكنت (منطقة) إسرائيل. يبدو أن الأغنام دخلت المنطقة لأول مرة في العصر الحجري الحديث ما قبل الفخاري بي (PPNB)، بوصفها حيوانات أليفة». نلاحظ أن الحيوان الذي صِيدَ في الغابة لم يكن كبشاً، فما هو إذن؟

الجواب يأتي من اليمن.

تحتوي اللغة اليمنية كلمتين للدلالة على الوعل (capra nubica)، الأولى هي العربية الفصحى (وكذلك السبئية) «وعل»، والكلمة اليمنية الخاصة هي «أيل»، واردة أيضاً في السبئية.

---

(1) مثل: سفر التثنية 12: 15؛ التثنية 14: 5؛ التثنية 15: 22؛ ملوك أول 5: 3؛ أو في سياق يوصف فيه الحيوان المقصود بوضوح بأنه غزال (مزامير 42: 2 أو إشعياء 35: 6).

(2) تكوين 31: 38؛ ملوك ثاني 3: 4؛ حزقيال 27: 21؛ تكوين 15: 9؛ خروج 29: 1؛ لاويين 5: 15؛ لاويين 9: 2 و9: 4؛ لاويين 16: 3؛ عدد 23: 1، وغيرها الكثير.

هذا هو حل لغز إبراهيم وإسحق. كان الحيوان وعلاً، بالأحرى ذَكَر وعل. نقل السبئيون الكلمة معهم عندما هاجروا إلى اليمن قادمين من مكان ما في الشام الكبرى، وبالمثل يتفق الوعل مع موطنه [المذكور في القصة]: جبلٌ في البرية، وقد كانت الوعول أصيلة في بلاد الشام القديمة.

تلخيص الأسطورة التوراتية

يجب التضحية بفتًى يافع يبلغ حوالي أربعة عشر عاماً (سن الزواج في المجتمعات التقليدية) وذلك بأمر إلهي، والمكان هو قمة جبل، بعيداً عن موضع سكنى البشر، في البرية، حيث لا يذهب المرء إلى هناك إلا للصيد. من وجهة نظر بيئية، فإن هذا المكان هو الذي تنشأ فيه الأمطار التي يعتمد عليها البشر في السهول لخصوبة أراضيهم، وبحسب كلمات اللّٰه، فإن غرض التضحية هو الخصوبة، للحرث والنسل معاً.

يخبرنا النص أن هذا الهدف بالذات يمكن تحقيقه أيضاً من خلال قتل وعل ذكر. علاوة على ذلك، ترتبط القصة بالختان: في سن الثالثة عشرة، كان لا بد من ختان إسماعيل (شقيق إسحق الأكبر) كجزء من العهد: كان الختان التزاماً من جانب إبراهيم، في حين وعده اللّٰه بالحرث والنسل. حُدِّدَ ختان إسحق في عمر ثمانية أيام، ولكن في سن الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة عندما خُتِنَ أخوه [إسماعيل]، كان يجب التضحية به [بإسحق]، وحُوفِظَ على موعد الختان عند سنّ الرابعة عشرة تقريباً في بعض مناطق اليمن، مع ارتباطه بالزواج[1]، وكان فلهاوزن قد أشار بالفعل إلى علاقة الختان بالزواج (في كل من الجزيرة العربية القديمة والكتاب المقدس)[2]، وسوف نتوسع في الأمر لاحقاً في هذه الورقة.

إن الأمر الإلهي بقتل ولد إبراهيم مع وعد نفس الإله لإبراهيم بالذرية، هما أمران متناقضان! ويبدو أن القصة محض هراء. لكن هل يمكن أن يكون ذلك هراء؟ لا، لا يمكن. قد تكون الأسطورة قاسية، لكنها منطقية. سنترك الأمر عند هذا الحد حالياً، ونوجه أنظارنا إلى اليمن، وبالتحديد إلى ما يسمى بالصيد الطقسي.

(1) Daum 1985, 166 - 170.

(2) Wellhausen, 175.

الصيد الطقسي للوعل في اليمن

تشهد نقوش ما قبل الإسلام على الصيد الطقسي على نطاق واسع من العصور الأولى حتى العصر التوحيدي، وقد وُصِفت الممارسة الحديثة أيضاً بتفصيل كبير من قبل سيرجنت ورورديونوف وبن عقيل وكاتب هذه السطور، وأضاف السلامي تفصيلاً هاماً.

الصيد الطقسي في العصور القديمة

يرجع الفضل في العرض الأشمل للمواد النقشية إلى [البروفسور الراحل] ألكسندر سيما، وهو محق في التمييز بين الصيد لأجل اللحم والرياضة (شجاعة قتل الحيوانات الخطرة) وبين الحالات التي يوجد فيها عنصر ديني. ومع ذلك، فإن مقالة سيما متحيزة بشدة ضد عناصر الطقوس التي شوهدت بالتأكيد من قبل جميع الباحثين والمراقبين الآخرين. إنني على دراية كاملة بمقولة «*اذكروا محاسن موتاكم*»، وأتفق مع مدلولها الأخلاقي، لكن هذا لا يمكن أن يعفي سيما من انتقاد نبرته القاسية! ماذا كان سيقول لو أن علماء الأنثروبولوجيا رفضوا نقوشه باعتبارها تأملات نخبوية غير ذات صلة لا علاقة لها بواقع اليمن القديم؟

نُشرت المزيد من النقوش [عن الصيد] منذ دراسة سيما، وتم توثيق مجموعة كبيرة جداً من قبل البعثة الإيطالية في منطقة يَلا[1]. تعود نقوش يَلا الصخرية إلى أواخر القرن الثامن وأوائل القرن السابع قبل الميلاد، عن صيد قام به الملوك (المَكارِبَة) والأمراء وكبار المسؤولين، وكذلك صيد قامت به زوجة الملك، وتذكر هذه النقوش عدد الحيوانات المقتولة (وهو عدد كبير)، وكذلك التي لم تُصْطَد. يرى كل من دي ميجري (de Maigret)[2] وغاربيني والإرياني أن الحيوانات هي وعول دون شك، ويظهر مع التفسير الذي قدمه مولر للفظ «كورم» ـ بوصفه اسم إلهٍ يردُّ إلى جانبِ عثتر، في سياق الصيد الطقسي لأجل المطر ـ يظهر أن نَقْشَيْ وادي يلا[3] يذكران تكريس الصيد للإله

(1) شرق خولان، في منتصف الطريق بين صنعاء ومارب، شرق نقيل شِجاع، انظر Garbini والإرياني، وقد تناول روبان خلاصة أوراقهم بشكل ملائم وعلق عليها (Robin 2018).

(2) ص 18: «الصيد المقدس».

(3) Y. 95.AQ /7 = الإرياني 47;

«عثتر» والإله «كورم»، الأمر الذي يزيل الشك في أن حملات الصيد هذه كانت لأجل الوعول، وكان لها طابع طقسي أو مقدس.

ثم يذكر روبان نقشاً من «صَولان» يذكر قتل 4000 وعل، ثم نقشاً آخر من «عِرمَة»[1]، ثم آخر عثر عليه في عَبَدان، ومؤخراً اكتُشِفَ آخر في «شُجاع» (بالأحرى: شِجاع)، وهذا النقش (Glaser 1440)[2] لم يتناوله سيما. وأهم نقش يضاف إلى مدونة النقوش هذه هو (1 ʿiǧā§)، الذي اكتشفه محمد السّلامي قبل بضع سنوات[3] عند الممر الرئيس لطريق القوافل القديم الذي يربط صنعاء ومأرب في خولان، ويقع الممر على بعد حوالي 45 كم شرق صنعاء. وعُثر قبل عدة عقود على نقش صيد آخر هنا (أو بالقرب منه) يحمل الرمز Ry 544، إحياء لذكرى صيد كبيرة للوعول قام به الملك ذَمار عَلِي ذَريح (حوالي 80 م) للآلهة عثتر وكروم. يُطلق على الممر الجبلي اسم نقيل شِجاع (بحسب ضبط السلامي، وهو نفسه خولاني). أَمِنْ قبيل المصادفة أن يتطابق اسمه مع وادي «شِعب المُشجعَ» (وادي الشجاعة) على قمة الحَرَم السبئي العائد إلى القرن الثامن قبل الميلاد في جبل اللوذ؟ هل تخيّلَ السبئيون معركة طاحنة تجري رحاها هناك؟ يتناسب هذا بالطبع مع ما تقترحه هذه المقالة من إعادة بناء كخلفية دينية للصيد.

يعود تاريخ النقش الجديد إلى عهد أبيكَرِب أسعَد، من النصف الأول من القرن الخامس الميلادي، ويرجع تاريخ الصيد نفسه إلى عام 539 بالتقويم الحميري، الموافق 429 [بالتقويم الميلادي]. ووفقاً لهذا النقش، فقد قام المَلِك بتكريس الوعل الذي اصطيد لأجل «ألن مرأ سمين» أي: «الله، رب السماء»، الإله الواحد للتوحيد الذي يعتقنه أبيكرب الـمُـتَـهَـوِّد[4]. وتكمن أهمية هذه الصياغة في حقيقة أن الصيد ـ المستمر بوضوح منذ التقليد الوثني الذي مورس منذ حقبة الأوائل الحكام السبئيين

Garbini p. 26s;

.47, see Garbini p. 37 الإرياني = Y. 85.Y /1

(1) التي يصفها روبان اليوم بأنها تكاد تخلو تماماً من الغطاء النباتي.

(2) Höfner, 13 - 17 & plate 111, 1.

(3) Al - Salami, p. 11 - 20.

(4) ولكن روبان اليوم يؤكد أنه يهودي صرف: Robin 2018, 330.

ـ قد استمر بسلاسة في الفترة التوحيدية، بنفس المرجعية الدينية، وتتجلى قوة هذا التقليد في استمراريته حتى يومنا هذا، فهو ممارسة دينية ذات هدف واضح، على الرغم من جهود [طبقة] السادة للقضاء عليها طوال الألفية الأخيرة.

يذكر النقش عدداً لا يُصدق قوامه 1730 وعلاً مقتولاً، ثم 2700 وعل آخر، ربما بحساب العدد السابق، أو لعله يشير إلى حاصل جمع فرائس أعوام سابقة أيضاً. قد يكون ثمة شيء من المبالغة، تماماً [كالمبالغة في] أعداد المحاربين وقتلى الأعداء الذين تذكرهم السجلات القديمة، لكن لا يبدو الأمر خيالياً تماماً، لا سيما بالنظر إلى قتل ذكور الوعل فقط، وأن الصيد حدث في الشتاء، أي بعدما لُقِّحَتِ الإناث بالفعل، فلا تتأثر أعداد النوع. ويقدِّر السلامي منطقة الصيد (التي يصفها النقش بتفصيل كبير) بحوالي 400 كيلومتر مربع. وهذا هائل! يمكننا مقارنة هذه المساحة بالمنتزه الطبيعي الإيطالي الشهير (غران باراديسو)، أكبر محمية للوعل الأوروبي، إذ تبلغ مساحة حديقة غران باراديسو 700 كيلومتر مربع، وقد ضمت في عام 2000 حوالي 5000 وعل.

كذلك نشر سيرجي فرانتسزوف مؤخراً نقشاً جديداً يشير إلى نفس الملك (أبيكرب أسعد) الذي كان يصطاد في [منطقة] يافِع، وعلى الرغم من عدم إشارة هذا النص الريفي إلى صيد طقسي (للوعل) صراحة، فإن فرانتسزوف يبدو محقاً في افتراض ذلك: فلماذا قد يحفل المرء بصيدٍ يوميّ على نقشٍ صخري، إلا أن يكون هذا الصيد خاصاً حتى يخلَّد على هذا النحو. لن أناقش هذه النصوص السابقة على الإسلام، فقد تكفل المختصون بذلك، لكنني أرغب في تسليط الضوء على بعض العناصر الواردة في النقش RES 4176 = Glaser 1210، هذا النقش (الذي يرجع تاريخه إلى الربع الأول من القرن الثالث قبل الميلاد) وهو نصُّ مرسومٍ إلهي صادر عن الإله تألب (إله المطر أو أقنوم إله المطر) [الخاص باتحاد قبائل] «سمعي»، وذلك لتحديد الالتزامات الطقسية لشعبه[1]، ويتعلق أحد أوامر تألب لشعبه بواجب الحج السنوي إلى مأرب، وآخر يتعلق بدفع العشور للمعبد، ويتحدث الثالث عن الولائم التي يقدمها المعبد للناس على حساب المعبد من عائدات العشور، ثم يأتي موضوعنا: صيد الوعل.

(1) وأنا هنا أتبع قراءة مولر وتعليقاته (Müller 1997).

يأمر الإله بصيد الوعول (الذكور)، وبالتالي فإن الصيد هو واجب إلهي وفرض ديني، وليس لمجرد ترفيه الناس. يجب اصطياد الذكور فقط، ويجب حفظ الإناث، وفي الأخير تُعلَن أراضي الصيد بوصفها حمًى مقدسة ـ يُمنَع استخدامها من قبل الناس لرعي قطعانهم. يُشرِفُ الإله على عملية الصيد التي يؤديها شعبه، بنفس الطريقة وعلى نفس المستوى، من إشرافه على منحهم العشور للمعبد، والحج إلى الحَرَم الوطني العظيم.

إنّ إعفاء منطقة الصيد من الاستخدام الدنيوي يقودني إلى نقطة مماثلة في مقالة السلامي، تُضاعِف من أهمية نقش MS šiǧā' 1، وذلك بالإضافة إلى كونه دليلاً على أن العادات الوثنية السابقة قد أبقت على الديانة الوثنية حية تقاوم الاندثار! يختم السلامي ورقته بالتالي: «*وما تزال هذه المنطقة في خولان تحتفظ بمكانتها المميزة حتى اليوم، فلا يُسمح لأحد أن يسكن أو يبني فيها، كما لا يحق لأحد قطع أشجارها أو صيد حيواناتها*». هذا هو التعريف العربي القديم لمفهوم «الحَرَم» الديني، ويربط الصيد الطقسي مع مكة. هذه القدسية المحيطة بمنطقة نقيل شِجاع دليل آخر على الاستمرارية المذهلة للمفاهيم الدينية المرتبطة بالصيد الطقسي، وهي استمرارية تمتد لآلاف السنين وتعكس التغيرات التي مر بها الدين. ربما ينبغي لنا تغيير الاسم العلمي المعتمد للصيد من «الصيد الطقسي» إلى «الصيد المقدس»، وهو اصطلاح أكثر تعبيراً، وقد أشار سيرجنت، نقلاً عن لاندبرج، إلى حظرٍ مماثل لمنطقة صيد الوعل[1].

الصيد الحديث للوعل، نظرة أنثروبولوجية

يتفق كل الباحثين والمراقبين (عدا سيما) أن الصيد الحديث ـ حسبما وصفه سيرجنت في حضرموت ـ إنما هو استمرارية للصيد الطقسي السابق على الإسلام، ويتفقون جميعاً (باستثناء سيما مرة أخرى) أن غرضه هو المطر، فهو وسيلة للاستمطار. ولن أسترسل فيما يلي، فقد شرحتُ وجادلتُ بشأن التفاصيل في مواضع أخرى،[2] فلا حاجة إلى التكرار.

(1) Serjeant 1976, 34.

(2) Daum 1985, 67 - 73, and Daum 2015. 66 - 70.

الميزة العلمية الكبرى للصيد الحديث ـ مقارنة بالصيد السابق على الإسلام ـ هي حقيقة أن الرصد الأنثروبولوجي يمكن أن يرشدنا إلى التفاصيل الغائبة في النقوش. بإمكاننا ملاحظة الإجراء الحديث وحتى طرح الأسئلة، وبالتالي يمكننا إعادة بناء الإطار الفكري الكامل لما يُقَام به، بطريقة مستحيلة تماماً ضمن التوثيق المقيد بالعصور القديمة.

يتعلق الصيد الحديث بالوعل الذكر، في استمرارية تلائم فترة ما قبل الإسلام وما قبل المسيحية وما قبل اليهودية، ولكن أهم ما تسمح لنا الملاحظة برؤيته والذي لم يرد ذكره بالطبع في النقوش هو ما يلي: لا ينظر الصيادون إلى الوعل بوصفه حيواناً، بل إنساناً، بالأحرى: «الشَّيْبَة» أي رجلٌ مُسِنّ يبدو بطريقة ما في شكل حيوان[1]، ليس هذا فحسب: بل سيُتَناوَل لحم الوعل (يُوَزَّع بترتيب هرمي) على الرغم من عدم تقطيع الوعل بعدُ ـ فيجب أن يُذبَح «بالطريقة الإبراهيمية» أي: أن ينزف، أن يُعدَم بطعن عنقه، كما يُعدَم المجرم أو الأسير، وينظّم المشايخ الصيد، وهم أحفاد الطبقة الحاكمة قبل الإسلام، وتُعارِض طبقة السادة الصيد بشدة[2].

بالإضافة إلى كل هذه العناصر، فإن للصيد العديد من الموانع الدينية التي يمكن رصدها بوضوح، بما في ذلك الصيام والامتناع عن التدخين[3]. أما أغرب العناصر ـ وهو الأهم في سياق المقارنة مع القصة التوراتية ـ فهو مرتبط بعودة الصيادين المنتصرين إلى قراهم من أراضي الصيد في الجبال، وعودتهم لا علاقة لها على الإطلاق بما يتوقعه المرء عند عودة صيادين، فعند العودة يُحاكُون موكب زفاف، حيث يؤدي الصيادون «زَفّ»، أي: زفة زواج، وفي حين أن سيرجنت[4] قد شاهد هذا بالفعل، فإن التوسع فيه كتبه روديونوف[5] وبن عقيل، وعندما سألتُ عن ذلك (مستعيناً بالطبع بما كتبه هؤلاء) أُكِّدَ الأمر لي.

(1) لمزيد من التفاصيل انظر Serjeant 1976، كل صفحة من [هذا المرجع] كنز دفين من المعرفة لم يستغله الباحثون حقاً.

(2) Serjeant 1976, 18 - 23 and 42; Rodionov 2007, 112.

(3) Serjeant 1976, 51 and especially 56; Rodionov 1994, 125.

(4) Serjeant 1976, 55.

(5) Rodionov 1994, 123 - 126; 2007, 112.

وهذا ليس كل شيء، فمع كون مصدرنا [ابن عقيل] لا يجيد سوى العربية، فإنه كان يعلم أن الباحثين الأوروبيين يعدون الصيد الحضرمي الحديث استمرارية لطقوس ما قبل الإسلام، لكنه شدد على أن هذه كانت قناعته أيضاً، بناء على ملاحظته الشخصية، وقال إنه يرى في الصيد الحديث ميلاً دينياً مؤكداً، وأن هذ الميل غير إسلامي، وأكد صراحة أن غرض الصيد هو إنزال الأمطار، لكن أكثر ملاحظاته لفتاً للنظر كانت ما يلي: كان مقتنعاً بالطريقة التي اعتبر بها رجال القبيلة الوعلَ كائناً خارقاً للطبيعة، حرفياً: «المَعبود»، سواءً أثناء الصيد، أو لاحقاً عند عرضِ رأسه كغنيمة، واعترفَ [ابن عقيل] أن هذا يدل على بقايا الجاهلية.

وفي حين يقتصر صيد الوعل في الوقت الحاضر على حضرموت، فإنه كان يُمارس حتى وقت قريب في مناطق أخرى من اليمن، وقيل لي إنه كان يؤدى في الجبال الواقعة شرق صنعاء وذمار وإب، حتى ثلاثة أو أربعة أجيال مضت، وكان الصيادون يرتدون أقنعة رأس الوعل، وحتى يتنكرون في شكل وعل، ويؤدون رقصات مماثلة لتلك التي تؤدى خلال الأعراس. لم أتمكن من العثور على مزيد من التفاصيل، ولعلي لم أبذل الجهد الكافي.

أين العروس؟

كما رأينا، فإن مراسم الزواج تقام بوجود عريس، لكن أين العروس؟ هي موجودة ضمنياً لا محالة ـ فلا زواج بدون عروس ـ لكنها في الواقع غير مرئية في الطقوس والاحتفالات التي تُجرَى. فهل يمكننا معالجة هذا؟ نعم نستطيع! هناك أسطورتان متماثلتان تماماً لذلك، وصفتهما أنا (وآخرون). علينا أن نضع العناصر المختلفة لطقوس الصيد الطقسي (الحديثة) بإزاء عناصر هاتين الأسطورتين، وسنجد العروس. يمكن بعد ذلك التعرّف إلى العروس في طقوس الصيد حيث إنها عُرِّضت للإزالة في زمن ما، وهاتان الأسطورتان هما الأساس في زيارة قبر هود[1]، والاحتفال السنوي في [قرية] دَير الخَدامَة[2]. في كلتا الحالتين، تُذكر العروس صراحة، حيث تمضي القصة على النحو التالي (لكنني أوصي بقراءة مقالاتي الأصلية):

(1) Daum 2015, 57 ـ 59 نقلاً عن سيرجنت.

(2) Daum 1987, 8 - 9.

تعتمد المستوطنة البشرية الواقعة في المنخفضات على مياه الأمطار الآتية من الجبال نحوهم في الأسفل، ولا يَنظُر الأهالي إلى هذه الأمطار بوصفها ظاهرة طبيعية أو جوية، بل ظاهرة يتحكم فيها إله، سيد المطر، إله العاصفة والطقس، ولكي يرضوه ليمنحهم الأمطار يجب على سيد المستوطنة البشرية التضحية بابنته، وإحضار عروسٍ إلى مسكن الشيطان الجبلي، عندئذٍ يَمنحهم الإله المياه، ولكن في يوم من الأيام يأتي بطل شاب من بعيد، فيقتل سيد الجبل الإله الطاغية، ويُطلِق المياه ويحرِّر الفتاة ابنة سيد الأهالي، كان من المفترض التضحية بها بوصفها «عروساً» لأجل إله المطر، ولكنها ستصبح الآن عروس البطل الذي قتل سيد الجبل.

زمن الصيد

يتفق جميع العلماء الذين يتعاملون مع شواهد ما قبل الإسلام وجميع مراقبي الممارسة الحديثة (باستثناء سيما مرة ثالثة) على أن هدف الصيد هو المطر والخصوبة، على الرغم من أن النقوش لا تذكر ذلك صراحةً إطلاقاً، فإن هذا هو التفسير الوحيد الممكن لسبب اعتبار الصيد واجباً دينياً (ولا يُترك لمجرد ترفيه الناس ومتعتهم).

ولعلي أضيف هنا المزيد من العناصر التي تدعم هذا الاستنتاج. فعلى عكس ما قاله بعض الباحثين، فإن تاريخ طقوس الصيد (الحديث) معروفة، وبالتالي يجب أن ينطبق [التاريخ] على فترة ما قبل الإسلام أيضاً. يؤدى الصيد في حضرموت في آخر شهر ديسمبر أو بداية يناير، وبحسب كلام بن عقيل، فإن الصيد الحضرمي يبدأ في يوم السبت أو الخميس (لأسباب واضحة) وذلك من شهر يناير[1]، وحدد بن عقيل ذلك (في تواصل خاص معه) بما يلي: يبدأ موسم الربيع الذي يصادف بداية العام الزراعي وأول خضار النبات في اليوم الخامس من نجم الهَقْعَه، بحسب «تقويم النجوم الشِّباميَّة الحضرمية»، وفترة نجم الهقعه تبدأ في 22 ديسمبر. يعتقد الحضرميون أن طريقة حساب الوقت هذه قديمة وأصيلة، وأنها سميت نسبة إلى بلدة شِبَام «النجوم الشِّباميَّة»، أما سيرجنت فقد ذكر أن التسمية تحيل على شخص بعينه يدعى باصَبرين

(1) بن عقيل، 95.

الشِّبامي، ولا نعرف الكثير عنه[1]. أما المَلاَّحي[2] فيحيل التقويم على العالِم الفلكي الفَقِيه عبد اللّٰه بن عمَر بامَخْرَمَة، حوالي القرن العاشر الهجري، ولكن بعضهم ينسبه إلى «عبد الرحمن المشهور» من القرن الرابع الهجري أو «أحمد حَسَن العَطَّاس». وأياً كان أصل التسمية، فإن النظام يشير إلى نوع من أدب «التقويم» الحضرمي، لكن يجب أن نلاحظ أن تقليد التقويم اليمني والعربي ـ على عكس ما يفترضه معظم المراقبين، بمن في ذلك اليمنيون أنفسهم ـ ليس تقليداً عربياً قديماً قائم على المراقبة الفعلية للنجوم، وإنما هو توليفة مكتوبة نشأت في الهند، واستعارها العرب في العصور الإسلامية المبكرة[3]، وبعضها في فترة أبكر من ذلك[4]. يقسِّم هذا النظام السنة الشمسية (المكونة من 365 يوماً) إلى 28 جزءاً، كل جزء مكون من ثلاثة عشر يوماً (أحدهم مكون من أربعة عشر يوماً)، وذلك في تقليد دورة القمر الشهرية، وتُحدد بعد ذلك ثمانٍ وعشرون ظاهرة نجمية على مسار القمر في فلكه (الذي يطابق تقريباً مسار الشمس)، غالباً ما تكون النجوم ظاهرة للعيان، لكن بعضها تكاد تستحيل رؤيتها بالعين المجردة، وإحدى تلك المنازل الثلاث عشر هو (البَلْدَة)، وهو ببساطة فارغ [لا يظهر فيه نجم]. من بين منازل القمر هذه ما يسمى «الهَقْعَه»، سُمي بذلك تبعاً إلى نجم الجبّار λ[5]، والذي ما يزال الفلكيون يسمونه حتى اليوم: هقعه (Heka).

كانت الهقعه في عصر الرسوليين [الدولة الرسولية في اليمن] تبدأ في 9 أو 11 من ديسمبر[6]، وبحسب بن عقيل ومصدره، فإنها تبدأ اليوم في 22 ديسمبر، وبحسبه (والتاريخ مترجم إلى تقويمنا)، فإن أداء الصيد الطقسي يتم ـ إن أمكن ذلك ـ خلال أواخر ديسمبر، أو خلال الأسبوع الأول من يناير.

وفقاً لما شرحتهُ أعلاه، فإن فترة ثلاثة عشر اليوم المسماة «الهقعه» تبدو فلكية،

---

(1) Serjeant 1954, 434, FN 4.

(2) الملاحي 59، الحاشية 88.

(3) Kunitzsch, 168.

(4) انظر Kunitzsch، مقالة «manāzil» في موسوعة الإسلام.

(5) ولكنه يتكون في الواقع من ثلاثي كوكبة الجبار: φ2، φ1، λ.

(6) Varisco 1994, 93.

ولكنها ليست كذلك، فلا علاقة لها بـ«الحقيقة»، أي لا علاقة لها بالسنة الشمسية، وإنما هي تقسيم افتراضي دخلَ اليمن في القرن الثالث أو الرابع الهجري على أقرب تقدير، لذلك فهي عبثية مثل عبثية «الطالِع»[1]، الذي حُدِّدَت أبراجه تبعاً لمسار الشمس منذ ألفي ونصف عام، لذلك فهم اليوم متقدمون بواقع برج حقيقي كامل في السماء، بسبب تقدم محور الأرض، وكذلك هذا التقدم حاصل بشأن المنازل القمرية، ولذا فإن الهقعه اليوم تسبقنا بمنزلتين أو ثلاث منازل عمّا تقوله التقاويم، وهذا يجيب عن تساؤل سيرجنت[2] (دون العثور على تفسير) حول مدى اختلاف التواريخ المذكورة، حتى في المناطق المجاورة، وبالتالي فإن الهقعه ليس مقياساً جيداً لقياس وقت الصيد الطقسي! ولهذا السبب وحده لا يمكننا إعادة النظر في تاريخ الهقعه قبل الإسلام، لكن يمكننا الإفادة من وصف النبات المعطى بإزاء التاريخ، أي إن موسم الربيع يبدأ في اليوم الخامس من الهقعه حسبما أخبرني بن عقيل. وفقاً لسيرجنت، فإن الربيع يبدأ في تريم في اليوم السادس من الهقعه[3]. أنا لا أعطي وزناً كبيراً لكل تلك التواريخ الزائفة علمياً، وأعدها ببساطة قرائن على مدى ذاتية هذه التقاويم النجمية، ولكن في حين أن التقويم النجمي ليس محلاً للثقة، فإن الحال ليس كذلك بشأن الربيع، بمعنى خضرة الأرض، ومن ثمّ فهو يعتمد على الشمس ومكانها الثابت خلال السنة الشمسية، فظاهرة طبيعية كهذه، مرتبطة بالنبات، إنما تعتمد على الشمس، ولا تتغير عبر السنين، أي إن [موعد] الربيع اليوم هو نفسه قبل ألف سنة مضت، أو قبل ألفي سنة، لو عبرنا عنه وفقاً لتقويمنا. يبدأ موسم الربيع في حضرموت في أواخر ديسمبر (حسب تقويمنا)، ويحدد هذا الموسم بداية السنة الزراعية، وظهور أول الخضرة، وغالباً ما تهطل الأمطار فيه، حتى إن الملاحي يتحدث عن هطول أمطار غزيرة على منطقة المِشقَاص الجنوبية الحضرمية[4]. ويشير تقويم سيرجنت إلى أنه في 13 يناير «يصبح وجه الأرض أخضرَ»، وفي 15 «يُتوقع هطول المطر».

(1) الذي يتحاشى الناس الاعتراف بإيمانهم به، ويصرون دائمًا على قراءته بحجة «المتعة فقط».

(2) Serjeant 1954, 436.

(3) Serjeant 1954, 436.

(4) الملاحي 59.

فترة يناير هذه هي وقت ممارسة الصيد الطقسي اليوم، ولا بد أنها كانت كذلك أيضاً وقتاً للصيد الطقسي قبل الإسلام، في الحالة التي وصفها روديونوف تم الصيد في الفترة من 20 إلى 25 يناير 1990[1]. ولا أعتقد أنه من المصادفة أن يكون اليوم الخامس والعشرون [من يناير] هو آخر يوم يمكن رؤية القمر فيه حينها، فظلام القمر يبدأ في 26 و27 من ذلك الشهر (تاريخ 1 من رجب عام 1410 كان يصادف 28 يناير).

وأنا أفترضُ أن الصيد كان يتم في مناطق أخرى من اليمن في وقت يتناسب مع الحالة الجوية المحلية، فبالنسبة إلى المرتفعات اليمنية، كان هذا يعني الفترة التي تسبق أمطار الربيع بوقت قصير، بالتزامن ـ وكما ينبغي أن يكون ـ مع موعد حمل إناث الوعل وقرب وضعها للجيل التالي، وأود أيضاً الإشارة إلى إمكانية الصيد في أوقات أخرى من العام، لكنها حالات صيد «عادية» دون أي تفاصيل شعائرية أو مشاركة مجتمعية في الصيد كالتي نتعامل معها في هذه المقالة.

عودة إلى إبراهيم وإسحق

لقد أثبت المفهومان الدينيان (تضحية إسحق والصيد في اليمن) أنهما بنيتان متوازيتان، ويسمح الطقس أو الأسطورة اليمنية بشرح ما حرّفهُ المحررون التوراتيون وقمعوه، وكذا تقريب القصة إلى الفهم: إبراهيم (شيخ المستوطنة البشرية) يعتمد على الأمطار من الجبل النائي، وذلك الكائن الإلهي الذي يتحكم بالأمطار لن يمنحها إلا عند التضحية بابن إبراهيم له، وبذلك يضمن المطر، أي خصوبة الأرض، ووَفرة النسل، *وبذلك يزول العجب اللا منطقي بين طلب الله ووعدهِ*. ولكن في إحدى السنوات ينجح بطلٌ شاب في قتل الإله (الذي يتخيلونه في ذَكَر الوعل)، وبالتالي يحرر المياه، وهذا يضمن خصوبة الحرث والنسل.

لم يبقَ لنا الآن سوى شيء واحد لا بد من إثباته:

إذا كانت مشابهاتنا صحيحة، يجب حينئذ أن نكون قادرين على اكتشاف بقايا زواج إسحق في القصة التوراتية (وهي مخفية طبعاً أو أزالها المحرِّر)، لا بد من وجود بعض البقايا عن الزواج ـ لكن أين هي؟

(1) Rodionov 1994, 124.

لمعرفة ذلك علينا أن ننتقل إلى مقطع غامض آخر من العهد القديم (خروج 4: 18 ـ 26) حيث تظهر نفس عناصر الإله والقاتل كما في قصة إبراهيم وإسحق، بالإضافة إلى الزواج: موسى برفقة ابنه أو أبنائه، مع زوجته صفورة ووالدها يثرون، ذاهبون إلى مصر، وفي الليل يتعرض موسى[1] (أو بحسب بعض التفاسير: ابن موسى) للهجوم من قبل يَهْوَه، يهوه يحاول قتله، ويُتَفادَى ذلك من خلال رد فعل سريع ومدروس وشجاع من قِبل زوجته: تأخذ صفورة سكيناً من حجر الصوان (في إشارة إلى طقوس العصور القديمة) وتختن ابنها، ثم تَمسح أعضاءه (أعضاء موسى؟) التناسلية بالقلفة الملطخة بالدماء، لقد حير ضمير الغائب [في «أعضاءه»] علماء الكتاب المقدس منذ العصور الوسطى، بطريقة لا تقل عن حيرتهم من القصة نفسها: «لماذا يهاجم يهوه فجأةً الرجل الذي كلّفه للتو بتحرير إسرائيل؟»،[2] وبعد أن هَزَمتْ صفورة الإله، قالتْ (لموسى أم لابنه؟): «إِنَّكَ عَرِيسُ[حَتَن] دَمٍ[دَميم] لِي»، ثم قالت: «عَرِيسُ دَمٍ مِنْ أَجْلِ الْخِتَانِ[مولَه]»، ولكن يبدو أن هذه الكلمة التفسيرية الأخيرة قد أضافها الراوي التوراتي (خروج 4: 25 و26).

الأمر برمته لا معنى له، على الأقل باللغة العِبرية.

ما علاقة الزواج بالخِتان؟ لستُ متخصصاً في دراسات العهد القديم، لكن لدي انطباع بأن معظم العلماء[3] قد تابعوا دراسة فلهاوزن[4]، بالإشارة إلى الجذر العربي «ختن»[5]. يُطلَق في الحقيقة على حالة القَرابة من خلال امرأة (أي والد الزوج والزوج وصهره، إلخ) في اللغة العبرية «حَتَن»، في حين أن عملية الخِتان تسمى [في العبرية] «مولَة»، أي أن ثمة كلمتين مختلفتين لشيئين مختلفين، كما هو الحال في اللغات السامية الشمالية الغربية الأخرى، أما في اللغة العَرَبية فيطلق نفس الاسم (الجذر) على كلا الأمرين (ختن)، أي إن الختان هو شرط مسبق للزواج، وهو يرد صراحة

(1) Propp, p. 495, 511

(2) Propp, p. 499.

(3) مثل Propp, p. 507 وغيره الكثير.

(4) Wellhausen p. 175.

(5) فعدد الأحرف العبرية أقل من العربية، وبالتالي فإن الحرف العبري (ح) يساوي العربي (خ).

في الكتاب المقدس (تكوين 34: 19)، وله ما يماثله من الناحية الإثنولوجية في شبه الجزيرة العربية وخاصة اليمن[1]، وقد استمر القيام بذلك في سن البلوغ (حوالي سن الرابعة عشر) في جَبَل رازِح[2] حيث يتم كاحتفال عام بالمجموعة العمرية، والشيء المذهل هو أن الاحتفال هنا يحاكي بوضوح عملية قتال.

خِتان قبيلة المِشقاص في حضرموت

حفظت تقاليد قبيلة المِشقَاص في جنوب شرق حضرموت بشكل أكبر هذا النّوع من الختان بوصفه عمليّة قتال (وهو من شروط الزّواج)، فبينما تقع أراضي خولان بني عامر (جبل رازِح) في أقصى شمال غرب اليمن على حدود البحر الأحمر وتمتد نحو السعودية، فإن المشقاص واقعة في الطرف المقابل من اليمن، ويشير ذلك إلى أن العادات التي رُصِدَت في هاتين المنطقتين النائيتين كانت في الحقيقة منتشرة في جميع أنحاء اليمن، وقد حل الخِتان الإسلامي الرسمي (في اليوم الثامن من عمر الطفل) محل هذه العادات في المناطق الوسطى من اليمن، وهي خطوة قام بها الكتاب المقدس (أو بالأحرى عبّر عنها) من خلال التغيير المزعوم من إسماعيل إلى إسحق.

بالنسبة إلى المشقاص، فنحن محظوظون بدراسة أنثروبولوجية رائعة لباحث يمني، وكما هو متوقع من باحث يمني تقليدي، فإن اهتمامه بالختان المشقاصي لم يكن نابعاً في الأصل من دوافع إثنوجرافية، وإنما بسبب اهتمامه وفضوله حيال قصائد ختان صبيان المشقاص (ولن نتناول هذا الجانب من الكتاب). قاده ذلك إلى دراسة طقوس وعادات الختان المشقاصي، التي يقدم كتابه بحقّ وصفاً موسوعياً لها، بناءً على رصده الخاص وعدد كبير من المقابلات، وأنا ممتن للغاية لميخائيل رودیونوف على لفت انتباهي إلى كتاب الملاحي هذا، ليس ذلك فحسب، بل وزودني ميخائيل أيضاً بنسخة من هذا الكتاب الذي يتعذر الوصول إليه.

يسكن اتحاد قبائل المشقاص الكبيرة في الجزء الجنوبي الشرقي من حضرموت

(1) Daum 1985, 166 – 176, بناء على مشاهدات عيانية، وبالاستعانة بمراجع تكميلية عن:
Dostal, Henninger, Count Landberg, D. H. Müller, and Serjeant.

(2) Weir, 38.

من قرية زَغْفَة (12 كلم غرب الشِّحر)، شرقاً نحو بلدة ريدة المَعارَة عند مصب وادي المسيلة، أي بامتداد حوالي 80 كم من الغرب إلى الشرق، وأهم مدن المشقاص هي الشِّحر والحامي وشَرْمَة ورَيْدَة، وتمتد أراضي القبيلة شمالاً في المناطق النائية نحو وادي عِدِم ووادي حضرموت نفسها، ومركزها الإداري الدِّيس، وأهم حَدَث في حياة المشقاصي هو «خِتان الصُّبْيَان» وزواجه، يطلقون في المشقاص نفس التسمية على كلا الحدثين (الحَراوَة!)، أو يفرقون عند الحاجة «حَراوةَ خِتان» و«حَراوَة زَواج»[1]، وهذا الجذر الغريب وغير العربي [في كلمة] «حَريو» معناه في [لهجة] اليمن عريس ذَكَر، عكس العروس الأنثى (وتميل لهجات المدن إلى لفظ عروسة)، ويُجرَى الختان في سن الرّابعة عشرة تقريباً، ثمّ يليه الزواج في وقت لاحق.

يحوِّل الختان الصبي إلى رجل: يستلم خنجره ويصبح قادراً على القتال إذا لزم الأمر، وأن يدافع عن نفسه وعن قبيلته[2]، وهو الآن قادر ومؤهل للزواج، ومع ذلك يوجد فرق هام بين كلا الحدثين: الختان هو احتفال مجتمعي يخص القبيلة (الفرعية) [البطن]، وعلى هذا النحو يحدِّد الزعيم القبلي الوقت وما إلى ذلك لختان الأولاد، ليس فقط أولئك الذين ينتمون إلى بطن واحد، ولكن لجميع الأولاد الذين ينتمون إلى مختلف البطون، في حين أن الزواج شأن خاص يخص أفراد العائلتين الكبيرتين فحسب. يوجد اختلاف جوهري آخر بين الاثنين فيما يتعلق بالمكان الذي يحدثان فيه: حيث يتم الزواج في القرية، في حين يتم الختان في البريّة، وبالأحرى: في الوادي.

يحدد زعيم القبيلة موعد الختان (بعد التشاور مع الشيوخ)، فيقرر هدنة عامة لمدة ثمانية أيام سابقة وثمانية أيام لاحقة [للختان]، ويساهم ببعض ماله في المصاريف، ويبعث للشعراء الذين سيرافقون الاحتفالات، ويظهر سوق صغير في الوادي خلال فترة الاحتفالات، حيث يعرض التجار سلعهم، ويأتي القضاة العرفيون لسماع الدعاوي والبت فيها على الفور، وحَكَمُ جنوب المشقاص هو شيخ باعبّاد، وهؤلاء هم أقدم أسر العالَم المزدهرة، وما تزال، وهم ذرية الإله «هود»[3].

(1) الملاحي 55.

(2) الملاحي 56.

(3) Daum 2015.

يُعد الختان أكبر حوادث السنة، وهو مناسَبة للرقص (رجالاً فقط، أو نساءً فقط، أو بشكل مختلط ولكن الحال عادت لا تكون كهذا)، مما يوفر فرصة لاختيار شريك الزواج. وكما أسلفنا، فإن تحديد التاريخ هو مسألة تهم القبيلة بأكملها بقدر أهمية الاحتفال. يصف الملاحي عملية تحديد التاريخ بتفصيل كبير، حيث يُحَدَّد التاريخ حسب «**التقويم النجمي السائد المعروف بحضرموت**» والذي أسلفنا الحديث عنه، لذا لن أخوض في التفاصيل، وإنما ببساطة ولحسن الحظ سأعتمد التواريخ الجريجورية [الميلادية] التي قدمها الملاحي.

الموعد الأكثر تفضيلاً هو السادس من سبتمبر في نهاية موسم الخريف، ففي هذا الوقت ينتهي جَنْي الذرة، فهو وقت الترفيه والاحتفال بالمهرجان الكبير، وأما التاريخ البديل فهو التاسع من فبراير «**وقد هطلت الأمطار في النجوم السابقة**».

إن الارتباط بالمطر ليس ظاهرة جوية بسيطة، بل هو جانب جوهري من الاحتفالات، يتضح ذلك من واقع إجراء الختان في وادٍ يجب أن يظل محتفظاً ببعض الماء، في الوضع المثالي[1].

يأتي الناس والضيوف من كل حدب وصوب، ويتجمعون أعلى الوادي، فينصبون الخيام ويقيمون مطابخ صغيرة (أماكن للطهي)، ويتم الطهي ووقائع المهرجان في هذا المكان، وكذلك بقية الفعاليات مثل ساحات الرقص (المختلطة)، ويسمى هذا الجزء (العلوي) من الوادي مِحرَس، أما المَختنَة نفسها فتتم في مكان في أسفل الوادي، أكثر اتساعاً، يطلق على هذا الموضع اسم مَخْتَنَة، وبالتالي فإن للكلمة معنًى إضافياً ثالثاً أكثر خصوصية: هو المنصة التي أقيمت هنا والتي يتم فيها الختان، وتبنى هذه المنصة من الحجارة والطين، طولها حوالي 5 أقدام وعرضها قدمان وارتفاعها 3 أقدام مع درج يؤدي إلى القمة.

يُجرَى الختان في جماعات: يتم ختان الشبان الذين ينتمون إلى بطن الواحد تباعاً، ثم يليهم البطن التالي. يصعد الصبي إلى المنصة ويجلس لإجراء العملية، ثم ينادي «قُرُب ياخاتِن» (اقترب أيها الخاتِن).

---

(1) الملاحي 59. [أما مكان إقامة المهرجان فيُحدد له أحد الوديان الموصوفة بوفرة المياه وكثرة الأشجار الظليلة بمثاوي القبيلة ـ المترجم، نقلاً عن الأصل العربي].

في أي وقت من اليوم هذا؟ نحو شروق الشمس، عندما ظهور كوكب الزهرة مشرقاً. لذا فإن الناس ينتقلون قبل شروق الشمس بقليل من المِحرَس إلى المختنة، وعندما يظهر الضوء الأول (أي قبل شروق الشمس) يطلق الرجال نيران بنادقهم، ويصدحون بغناء الحرب (الزامِل) الخاص بالقبيلة.

والآن ما الذي يحدث في المختنة؟ يستلم الفتى جَنْبِيَّة [= خنجر التقليدي] فيخرجها ويبدأ بالإيماء بها كما لو أنه يقاتل، يحاكي حركات القتال، ثم يصعد الدرجات ويجلس ويستدعي الخاتِن، ثم يعيد الخنجر إلى الغمد، ويعج الوادي بالضجيج: تزغرد النساء ويطلق الرجال نيران بنادقهم وتغني الجموع، ثم ينزل الفتى بعد الختان دون أي تعابير عن الألم (وإلا سخروا منه!) فيبتعد وهو يرقص (محاكياً رقصة الحرب) يلوّح بخنجره ضد عدوٍّ خيالي، ويحرك ذراعيه في نوع من البهجة العنيفة، ثم يتوجه نحو خيمة الأسرة حيث تعتني به والدته وتجارحه بالنباتات والأدوية التقليدية[1].

ينتهي الختان في النهار، ثم يتوجه الجميع إلى (المَضْوَى)، إلى الخيام المجاورة والمطابخ المفتوحة وساحات الرقص، وبعد وقت طويل في ذلك المساء، يقام الاحتفال الكبير، بالغناء (في الغالب زامِل) مع مبارزات شعرية (احتفالاً بقوة وشجاعة المختونين)، يتنافس الشعراء فيما بينهم ويحدد المتفرجون الفائز. في اليوم التالي يحلق الفتيان شعورهم، وهذا يذكرنا بختام الشعائر المكية (أي: في مِنًى). قد لا يكون من اللائق أن نظن أن التحليق المشقاصي مستوحى بطريقة ما من العادات المكية[2]. لا، بل لا بد أن تكون هذه الممارسة مستقلة، وتعود إلى نفس الجذور القديمة، ومع ذلك فما يزال هناك المزيد من أوجه الشبه الجوهرية مع مكة، إذ يُجرَى حج مكة بالمِثل في الوادي (أي ذبح الأضاحي ورجم الشيطان في وادي منى)، فبينما غيّر النبي محمد وقت الإفاضة الجاهلية في منى، أي رَكْض الناس في وادي منى إلى مكان الذبح (يركضون عند أول ضوء يظهر قبل شروق الشمس)، فإن هذا التوقيت ما يزال سارياً وباقياً في الختان المشقاصي.

(1) الملاحي 66.

(2) والمهرجان كله محل ريبة السلطات الدينية، وهو بحق بقايا وثنية.

يقوم علم الأنثروبولوجيا على الملاحظة. يجب ألا ينبثق التفسير من عقل المراقب أو من النظريات الشائعة في عصره، وإنما يجب أن يكون تعبيراً عما تمليه الحقائق المرصودة منطقياً، وبالتالي فإن الملاحظة التفصيلية ستجعل التفسير بديهياً، لذا دعونا نستأنف السمات البارزة لختان المشقاص: يتم الختان في أحد الوديان، في البرية. يخوض الفتيان (حوالي أربعة عشر عاماً) معركة ينتصرون فيها. الجرح الذي يصيبهم هو جزء من هذه المعركة. تتعلق هذه الإصابة بعضو الجسد المرتبط بالإنجاب. ليس الختان في الوادي بالشيء الفردي، وإنما هو بحد ذاته احتفال القبيلة الأكبر.

لذلك علينا أن نسأل ما الذي قد يتعلق بالقبيلة ككل، وماذا يعني أن أعظم احتفال في العام يقام في الوادي، والجواب واضح: إنه الماء والخصب. [علاقة الختان بالماء على مستوى الجماعة تماثل] تماماً دور الختان على مستوى الفرد، إذ يرتبط بالزواج: وكلا الحدثين مرتبط بنفس الكلمة: **الحَرَاوَة**.

والآن لا حاجة إلى المزيد من الاستطراد. إن التشابه التام بين الطقوس اليمنية وقصة إبراهيم وإسحق ظاهر للعيان، فكل واحد من هذه الطقوس (التي يجب أن يضاف إليها الحج الجاهلي) تشرح العناصر التي أزالها الكتاب المقدس (المحررون أو الأنبياء)، ثم إنها تشرح الشعائر اليمنية السابقة على الإسلام، وتشرح شعائر مكة قبل الإسلام.

مؤخراً أعدتُ قراءة كتاب Aschenputtel لماكسيميليان بيتنر (فأنا مولع بالحكايات الخيالية)، وهو كتاب قصص سُجلت نقلاً عن راوٍ يتحدّث اللّغة الجبّاليّة في نهاية القرن التاسع عشر، وتنتمي اللغة الجبالية إلى ما يسمى باللغات العربية الجنوبية الحديثة، المرتبطة بالمَهْريّة والفضاء الثقافي اليمني. هناك بعض التلميحات اللغوية الواضحة لعلاقة قديمة مع المشقاص، ففي تلك القصة الخيالية، يحتفل ابن السلطان بعملية ختانه في احتفال كبير، مع وليمة ورقص، وكان الاحتفال مناسبة لاختيار عروسه في الوقت ذاته.

عودة إلى موسى وصفّورة

هذه الورقة هي في المقام الأول عن اليمن، وإنما تستعين بتلك المقاطع التوراتية الغامضة لتوضيح أوجه الشبه التي تعود إلى الماضي «السوري ـ السامي» المشترك،

وعلى الرغم من إغراء الحديث عن قصة موسى وصفورة، فإنني لن أتناولها (فالمكتبات مكتظة بنقاش المسألة)، ومع ذلك أعتقد ـ بالنظر إلى جنوب الجزيرة العربية ـ أن علماء الكتاب المقدس قد أغفلوا واحدة من الشخصيات الدرامية الرئيسة لتلك القصة، مِثل يثرون، وهو حَمُو موسى.

لقد رأينا أن للأسطورة الكامنة وراء الصيد الطقسي ثلاثة أبطال: الشخص الأول هو سيد المستوطنة البشرية الذي يرسل ابنته (= الشخصية الثانية) إلى البرية، حيث يسكن إله المياه، وفي الحلقة التالية، تنشب معركة طاحنة بين إله المياه العظيم وبطل شاب (= الشخصية رقم ثلاثة)، وفي سياق هذه المعركة يُقتل إله الماء وتُحَرَّر المرأة (الشخصية الثانية) وتتزوج من البطل، وهكذا فإن دم الإله المسفوح يسمح لشخصين وثلاثة أن يتزوجوا ويؤسسوا الاتحاد الجنسي الذي يضمن الذرية، وبهذه الطريقة، فإن موسى هو «عَرِيسُ دَمٍ» لصفورة (بالعبرية: حَتَن دَميم)، وشخصيات الأسطورة الثلاث هم يثرون وصفورة وموسى، وليس ما توحي به القراءة السطحية للنص (موسى وصفورة وابنهما).

وبذلك يمكننا تحديد هوية صاحب ضمير الغائب على النحو التالي: يقوم الإله الليلي (يَهْوَه) بالهجوم، ولكنه يُقتَل، ويُرمز لذلك بالخِتان، وفجأة أصبح النص العبري منطقياً: وبالرغم من أن «العريس» و«الختان» كلمتان مختلفتان في اللغة العِبرية، فإن صفورة (المحرِّر التوراتي) رادفتْ بين الكلمتين، وهما كذلك بالفعل، والأمر ذاته ينبغي فهمه أيضاً بالنسبة إلى قصة إبراهيم وإسحق، حيث الختان (بمعنى الزواج) هو شرط الله للوعد بالذرية.

استنتاج

قصة إبراهيم وإسحاق وطقوس الصيد اليمني متطابقة بنيوياً، حيث يجب التضحية بابن سيد المستوطنة البشرية لسيد المطر الإلهي الذي يقع مقره في الجبال، في البرية، ومع ذلك يمكن تحرير الأمطار أيضاً إذا قُتل هذا الكائن الإلهي (المتخيل على أنه ذَكَرُ وعل)، وتحرَّرَ الصبي (الذي هو في الواقع مراهق في سن الزواج)، والنتيجة هي الخصب (الماء) والذرية (الزواج). الزواج والختان مترابطان، كما كانا حتى وقت قريب في نفس الأجزاء من الشرق الأوسط واليمن (يتم الختان مع البلوغ،

قبل الزواج، مثل قصة إسماعيل). يَرمُز الختان إلى قتل إله المطر. قصة العهد القديم والتقليد اليمني هما تعبيران عن نفس الأسطورة السورية بالغة القدم عن إله العاصفة الذي يجب قتله لضمان خصوبة الأرض والبشر. إن أسطورة التضحية بإسحق ليست يمنية قديمة، وإنما كلا الأسطورتين تعود إلى الأصل نفسه، إلى سوريا القديمة وإله العاصفة والطقس، الذي نشأ في بداية [عصر] الزراعة.

لقد تجنبتُ في هذه الورقة تحديد اسم إله الجبل اليمني أو رب الوعل، النافع والضار، والذي يهب الماء ولكن يجب أن يُقتل، ولا تجيب نقوش الصيد عن هذا السؤال أيضاً، فعندما تتحدث [النقوش] عن صيد عثتر وكروم[1]، لا يتضح ما إذا كان ذلك فاعلاً مضافاً أو مفعولاً مضافاً، لكنني لن أناقش ذلك[2].

والاستنتاجات التي توصلنا إليها في هذه الورقة لها ارتباط أوسع بالإسلام (رجم «الشيطان» في منًى والأضحية العظيمة بحد ذاتها) وكذلك بالعهد القديم.

وفيما يتعلق بالعهد القديم، فقد سَلَّطَ [بحثنا] ضوءاً جديداً على مفهوم «التضحية» (التضحية ليست *عطاءً بمقابل*)، وعلى وجوب كون خروف عيد الفصح (والأضحيات الأخرى) من حيوان ذكر، وضرورة استهلاكها بالكامل أثناء الليل، وبرأيي فإن هذا السؤال لم يُناقَش قطّ في دراسات العهد القديم إلا مؤخراً بشكل سطحي في سياق نسوي (وهو يرتبط بما يعرفه الأنثروبولوجيون عن التصنيف البشري الأساسي للذكور والإناث، لذلك كان ينبغي أن يتنبه الباحثون إليه).

المراجع

Beeston, A. F. L.

1991 The Sayhadic hunt at Šiʿb al - ʿql, in: Études sud - arabes, Recueil offert à Jacques Ryckmans, Louvain - La - Neuve, 49 - 57.

(1) الذي يميل مولر إلى اعتباره تجلياً للإله عثتر، على الرغم من أنه لا يلغي احتمال كونه إلهاً مستقلاً، أو أنه إلهة أنثى، قرينة عثتر (Müller 1986, 106 and 1989, 94).

(2) يجب أن نشير إلى أن مرقطن (Maraqten 222) وروبان (Robin 2018, 327) يقرآن اسم كروم «كِرْوَم»، في حين يقرؤه مولر «كَرْوَم» (Müller 1986, 106; 1989, 93)، ولا يستبعد قراءته «كِرْوَم» أو كُروم». ويرتبط الصيد بمعبودين آخرين، لكنني أعتقد أن هذه ليست سوى أسماء.

بن عقيل، عبد الرحمن جعفر

2004 قنيص الوعل في حضرموت، الخُبَر، السعودية العربية.

Blttner M.

1917 Studien zur Šḥauri - Sprache, III., Wien.

Daum W.

1985 Ursemitische Religion, Stuttgart.

1987 A Pre - Islamic Rite in South Arabia, in Journal of the Royal Asiatic Society, 5 - 14.

2015 Qabr Hūd revisited: «The pre - Islamic religion of Ḥaḍramawt, Yemen, and Mecca» in Mounir Arbach, Jérémie Schiettecatte (eds.), Pre - Islamic South Arabia and its Neighbours: New Developments of Research, BAR International Series 2740, Oxford, 49 - 72.

Frantsouzoff S. A.

2016 «A New Rock Inscription of the Himyarite King Abīkarib As'ad» (in Russian), (in Arabian Routes in the Asian Context, St. Petersburg, 108 - 119.

Garbini G.

1988 «The inscriptions of Ši'b al - 'ql, al - Gafnah and Yalā/ad - Durayb», in Alessandro de MAIGRET (ed.), The Sabaean archaeohgical complex m the Wādi Yalā, A Preliminary Report, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, centro studi e scavi archeologici, Reports and Memoirs vol. XXI, Roma, 21 - 40.

Höfner M.

1981 Sammlung Eduard Glaser XIV, Wien.

الإرياني، مطهر علي

1988 «نقوش منطقة يَلا، نظرة أولية»، في: Alessandro de MAIGRET (ed.), The Sabaean archaeological complex in the Wādi Yalā, A Preliminary Report, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, centro studi e scavi archeologici, Reports and Memoirs vol. XXI, Roma, p. 41 - 75.

Kunitzsch, P.

1994 « ʿAbd al - Malik ibn Ḥabīb's Book on the Stars», in Zeitschrift für Geschichte der arabisch - islamischen Wissenschaften, IX, 161 - 194.

الملاحي، عبد الرحمن عبد الكريم

2005 الدلالات الاجتماعية واللغوية لمهرجانات خِتان صبيان قبيلة المشقاص، ثعين والحموم، الشحر أو المكلا.

Maraqten M.

2015 «Hunting in pre - Islamic Arabia in light of the epigraphic evidence», in Arabian archaeology and epigraphy, 26, 208 - 234.

Müller W. W.

1986 «KRWM im Lichte einer neuentdeckten sabäischen Jagdinschrift aus der Oase von Mārib», in Archäologische Berichte aus dem Jemen, III, 101 - 107.

1989 «The Meaning of Sabaic KRWM», in Moawiyah M. Ibrahim (ed.), Arabian Studies in Honour of Mahmoud Ghul: Symposium at Yarmouk University December 8 - 11, 1984, Wiesbaden, 89 - 96.

1997 «Das Statut des Gottes Taʾlab von Riyām für seinen Stamm Sumʿay», in Roswitha G. Stiegner (ed.), Südarabien interdisziplinär, Graz, 89 - 110.

Propp W. H.

1993 «That Bloody Bridegroom», in Vetus Testamentum, XLIII, 495 - 518.

Robin Ch.

2018 «La faune de l'arabie heureuse: Les textes et les images rupestres de Ḥimà», in Vie et climat d'Hésiode à Montesquieu, Paris, 319 - 384.

Rodionovm.

1994 «The Ibex Hunt Ceremony in Ḥaḍramawt Today», in R. L. Bidwell, G. Rex Smith, J. R. Smart (eds.), New Arabian Studies, 2, 123 - 129.

2007 «The Western Hadramawt: Ethnographie Field Research», 1983 - 91, Orientwissenschaftliches Zentrum der Martin - Luther - Universität Halle - Wittenberg, Heft 24, Halle.

Al - Salami M. A.,

2011 Sabäische Inschriften aus dem Hawlän, Wiesbaden.

Serjeant R. B.

1976 South Arabian Hunt, London.

Sima A.,

2000/2001 «Die Jagd im antiken Südarabien», in Die Weit des Orients, XXXI, 84 - 109.

Varisco D. M.,

1994 Medieval Agriculture and Islamic Science - The Almanach of a Yemeni Sultan, Seattle and London.

Weirs.,

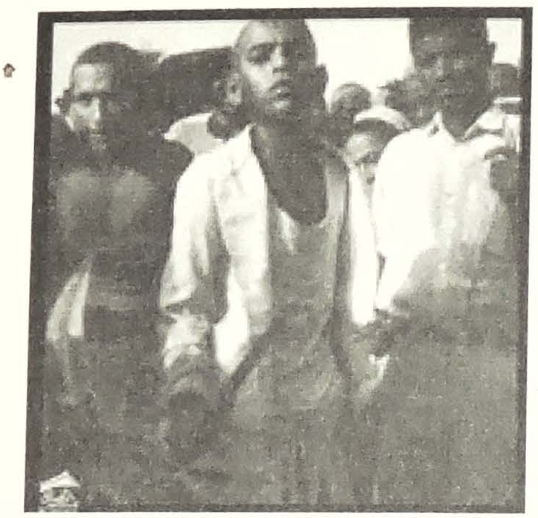
2007 A Tribal Order. London.

وعل مجنح برأس بشري

إله المطر على شكل وعل: نقش صخري ضخم يشبه المذبح تقريباً وعليه رسوم وعل ذكر (في صورتي الأصلية يمكن رؤية عدد كبير من حلقات القرن المميزة في الذَّكَر المُسِن). وكلمات: خريف (يميناً) ودِثا (يساراً). يشير هذان المصطلحان في اللغة السبئية وكذا لهجات اليمن اليوم إلى مواسم الأمطار (يوليو/أغسطس وفبراير/مارس)، إلى جانب النقش الشهير عن تأسيس مقبرة يهودية، اكتشفهَ كاتب هذه السطور عام 1975، في حِصِي (قرب البَيضاء). هذا هو المصدر الأصلي الوحيد الذي يوثق صراحةً ارتباط ذكر الوعل بالمطر، سواء قبل الإسلام أو ما بعده أو في العصر الحديث، وأرخه روبان ببداية عصرنا.

نحت صخري به وعلان (ذكران مسنان)، شرق وادي الجوف. نحت صخري مع وعلين (ذكران عجوزان) شرقي وادي الجوف. فخامة هذه الحيوانات وحجمها، مقارنة بكلاب الصيد [الظاهرة جوارها]، لا توحي بمشهد دنيوي [بل ديني أو مقدس].

[ملحق صور - أضافها المترجم، وليست في الأصل]:



طقوس الختان الجماعي في تِهامة - تصوير كلودي فاين، قرية «الزهرة» 1971.

في هذا الكتاب يناقش نخبة من المختصين بالآثار والدراسات الإسلامية قضية العلاقات اللغوية والمفاهيمية بين القرآن الكريم واليمن القديم، وفي ضوء ذلك، يرصدون تأثير عقائد اليمن في بيئة القرآن، تلك البيئة التي لم تعد متاحة للمفسرين لاحقاً في عصور التدوين. وبذلك تعرض هذه الدراسات تفسيرات جديدة لبعض الآيات القرآنية وحوادث السيرة النبوية وفقاً لأفكار وممارسات اليمن القديم، الأقرب إلى بيئة الإسلام الأول، وعلى ضوءٍ من المعتقدات المشتركة بين الشعوب الناطقة باللغات السامية.

إخراج وتصميم:
Designing Your Future / Design Studio

ISBN 978-9-9226913-3-6

9 789922 691336

daralrafidain
dar.alrafidain
daralrafidain دار الرافدين
www.daralrafidain.com
info@daralrafidain.com
Dar ALRafidain دار الرافدين