العرب

مجلة تُعنى بتاريخ العرب وآدابهم وتراثهم الفكري

ج٤ و٥ و٦ س ٥٩

شوال -ذو الحجة ١٤٤٤هـ

أيار - تموز /مايو - يوليو ٢٠٢٣ م

فصليّة تصدر عن: دار اليمامة للبحث والنشر والتوزيع - الرياض - المملكة العربية السعودية

في هذا العـــــــــدد

- مدى انتشار الكتابة في حواضر الحجاز وباديه عند ظهور الإسلام
  أ.د. عبدالعزيز الهلابي
- على خطى المتنبّي
  (قراءة في جغرافيّة الأماكن الشعريّة)
  أ.د. عبدالله الفيفي
- ملكة سبأ بين الجدل التاريخي والتّدوين الأسطوري
  أ.توفيق السامعي
- من نُقُول ابن المستوفي في كتابه:
  (النّظام في شرح شعر المتنبّي وأبي تمام)
  أ.د. نادية غازي العزّاويّ
- تساؤل حول عبادة الكواكب فيما قبل الإسلام
  ترجمة: أ.د. فضل العماري
- أعلام العرب: «وديع فلسطين»
  أ. محمد عبدالشافي

arab@hamadaljasser.com

العرب

مجلة تُعنى بتاريخ العرب
وآدابهم وتراثهم الفكري

أسسها حمد الجاسر سنة ١٣٨٦هـ (١٩٦٦م)

صاحب الامتياز المسؤول: معن بن حمد الجاسر

الجزء الرابع والخامس والسادس - السنة ٥٩

شوال - ذو الحجة ١٤٤٤ هـ

أيار-تموز/مايو - يوليو ٢٠٢٣م

رئيس التحرير

د. عبدالعزيز بن عبدالله الخراشيّ

أعضاء هيئة التحرير

أ. د. أسعد بن سليمان بكر عبده

أ. د. عبدالعزيز بن صالح الهلابي

أ. د. عبدالعزيز بن ناصر المانع

أ. د. محمد بن عبدالرحمن الهدلق

مدير التحرير

أ. خالد بن فهد العتيبي

العنوان:

التحرير: واصل ٢٧٩٢ - طريق الإمام سعود بن عبدالعزيز - حي الشهداء

الرياض ١٢٤٣٢ - ٦٧٥٢

ص. ب: ٦٦٢٢٥ الرياض ١١٥٧٦، المملكة العربية السعودية

هاتف: ٢٦٩٠٥١٢ (٠٠٩٦٦١١) - **مباشر**: ٢٢٥٣٦٨٣ (٠٠٩٦٦١١)

الاشتراكات: ٦٩٧٨ شارع حمد الجاسر - حي الورود - الرياض.

ص . ب ١٣٧ الرياض ١١٤١١ - المملكة العربية السعودية

هاتف: ٤٦٠٤٦٦٤ (٠٠٩٦٦١١) - **لاقط**: ٤١٩٤٥٠٣ (٠٠٩٦٦١١)

الصفحة الإلكترونية: www.hamadaljasser.com

للمراسلة: arab@hamadaljasser.com

ضوابط النشر في المجلة

١. أن يكـون البحث داخـلاً ضمن اهتمامات المجلة، وهي الموضوعـات المتعلقة بتاريخ العرب، وآدابهم، ولغتهم، وتراثهم الفكري.

٢. ألا يكون البحث مقدمًا للنشر في مجلة أخرى، وأن يكون في نسخته الأصلية.

٣. أن يتأكـد الكاتب من سلامة اللغة، وحسـن الترقيم والتوثيق، وضبط الألفاظ غير المألوفة بالشكل الصحيح.

٤. أن يتسم النقد بالأسلوب العلمي الخالي من الإساءة إلى شخصية المؤلف أو الباحث.

٥. لا تُعاد البحوث إلى أصحابها سواء أنشرت أم لم تُنشر.

٦. ترتيب البحوث داخل المجلة يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

٧. الموضوعات التي تُنشر في المجلة تعبّر عن آراء كاتبيها وليس بالضرورة عن رأي المجلة.

٨. المكاتبات توجه إلى رئيس التحرير.

٩. تُرسل المادة في ملف (word) إلى عنوان المجلة:

arab@hamadaljasser.com

الاشتراك السنوي:

١٢٠ ريالاً للأفراد و٣٠٠ ريال لغيرهم

ثمن الجزء ٢٠ ريالاً

بسم الله الرحمن الرحيم
١٤١٨

رد مد (ISSN) : ۲۶۷۱- ۱۳۱۹

الفهرس

مدى انتشار الكتابة في حواضر الحجاز وباديه عند ظهور الإسلام	أ.د. عبدالعزيز الهلابي	٢١١
على خطى المتنبّي (قراءة في جغرافيّة الأماكن الشعريّة)	أ.د. عبدالله الفيفي	٢٤٥
ملكة سبأ بين الجدل التاريخي والتّدوين الأسطوري	أ.توفيق السامعي	٢٥٥
من نُقُول ابن المستوفي في كتابِه: (النّظام في شرح شعر المتنبّي وأبي تمام)	أ.د. نادية غازي العزّاويّ	٣٣٧
تساؤل حول عبادة الكواكب فيما قبل الإسلام	ترجمة: أ.د. فضل العماري	٣٧١
أعلام العرب: «وديع فلسطين»	أ. محمد عبدالشافي	٣٩٥

مدى انتشار الكتابة في حواضر الحجاز وباديه عند ظهور الإسلام

أ.د. عبدالعزيز بن صالح الهلابي

قبل الشروع في بحث معرفة انتشار الكتابة في جزيرة العرب عند ظهور الإسلام ينبغي علينا الإجابة عن السؤال الآتي: متى وكيف عرفت الجزيرة العربية الكتابة التي ما زال الناس يكتبون بها في البلاد العربية وبعض البلاد الإسلامية؟

لدينا مصدران للإجابة عن هذا السؤال؛ الأول: يتمثل بالروايات التي تحفظها المصادر الإسلامية، والآخر: يتمثل بالدراسات الحديثة المعتمدة على النقوش المكتشفة منذ أواخر القرن التاسع الميلادي.

أما الروايات الإسلامية فهي متباينة في رواتها ومضمونها، وهي:

١. أول من وضع الكتابة العربية إسماعيل على لفظه ومنطقه، فعلمه موصول حتى فرق بينه ولده[١].

٢. وتذكر الرواية الثانية أن «أول من وضع الكتاب العربي قومٌ من الأوائل نزلوا في عدنان بن أدّ بن أدد، أسماؤهم: أبجد، وهوز، وحطي، وكلمن، وسعفص، وقرشت، فوضعوا الكتاب العربي على أسمائهم، ووجدوا حروفًا ليست من أسمائهم، وهي الثاء والخاء والذال والظاء والضاد والطاء والغين، فسموا بالروادف...»[٢].

٣. وتذكـر الرواية الثالثة أن: «أول من قـدم بالكتاب العربي عبد قصي بن قصي، جاء به من اليمن فتعلمه أهل مكة»[٣].

٤. وتذكـر الرواية الرابعة أن: «الذي كتب هذا العربي الجزم رجل من بني يخلد بن النضر بن كنانة، فكتبتْ حينئذٍ العرب»[٤].

٥. أما الرواية الخامسة فهـي أشهر الروايات، وحفظها عدد من المصادر، وتنوعـت أسانيدها، واختلفت نصوصها بـين الإيجاز والتفصيل، وبينها بعض الفروق في الألفـاظ، وأوفاها النص الذي حفظـه البلاذري (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م)، ويعزوهـا إلى محمد بن السائـب الكلبي (ت ١٤٦هـ/ ٧٦٣م)، والشرقي القطامي (عاش في القرن الثاني الهجري)، ونصها: «اجتمع ثلاثة نفر من طيِّئ ببقة، وهم مرامر بن مرة، وأسلم بن سدرة، وعامـر بن جـدرة، فوضعوا الخط، وقاسـوا هجاء العربيـة على هجاء السريانيـة، فتعلمه قوم من أهل الأنبار، ثـم تعلمه أهل الحيرة من أهل الأنبار، وكان بشـر بن عبدالملك، أخو أكيدر بن عبدالملك بن عبدالجن الكنـدي ثم السكـوني صاحب دومة الجنـدل، يأتي الحـيرة فيقيم بها الحـين، وكان نصرانيًـا، فتعلم بشر الخط العربـي من أهل الحيرة، ثم أتـى مكة في بعض شأنه فرآه سفيان بن أميـة بن عبد شمس، وأبو قيس ابـن عبد منـاف بن زهرة بـن كلاب يكتب، فسـألاه أن يعلمهما الخط، ثـم أراهما الخط فكتبا، ثم إن بشـرًا وسفيان وأبا قيس أتوا الطائف في تجـارة، فصحبهم غيلان بن سلمة الثقفي فتعلم الخط منهم، وفارقهم بشـر ومضى إلى ديار مضر، فتعلم الخط منه عمر بن زرارة بن عدس، فسمـي عمرو الكاتب. ثم أتى بشـر الشام فتعلم الخط منه ناس هناك. وتعلـم الخط من الثلاثة الطائيـين أيضًا رجلٌ من طابخـة كلب، فعلمه رجـلاً من أهل وادي القـرى، فأتى الوادي يتردد، فأقام بها وعلم الخط قومًا من أهلها»[٥].

٦. أمـا الروايـة السادسة فتذكر أن: «أول من قـدم بكتاب العربية إلى مكة على قريش حرب بن أمية»[٦].

٧. وتقول الرواية السابعة أن: «أول من أدخل الكتاب العربي بمكة عمرو بن العاص، وجاء به من الحيرة»[٧].

ويلاحظ علـى الروايات السابقة عدة أمور، فأولهـا تنسب وضع الكتابة إلى إسماعيل بن إبراهيم عليه السلام، وفي هذا محاولة للربط بين بدء الكتابة زمنًا بإسماعيـل عليـه السلام ومكانًا بمكـة لأنه كان يقيم بها، ولكـن معظم المصادر لم تحفـل بهذه الرواية كثيرًا؛ ربما لعدم قناعـة مؤلفيها بصحتها، وأحد المؤلفين الذين ذكروها ينفي صحتها، وهو أبو هلال العسكري (ت ٣٨٢هـ/ ٩٩٣م)، حيث قـال: «أول من وضع الكتـاب العربي قالـوا: إسماعيل عليه السـلام، والصحيح عنـد أهل العلم مرامر بن مـرة، وأسلم بن سدرة ...»[٨]. أما الرواية الثانية فهي غامضـة وتعكس غموض نشـأة الكتابة العربيـة، وكذلك الأمـر بالنسبة للرواية الثالثـة، بـل إنها مستبعدة كليًا، ومثلهـا الرواية السابعة. علـى أن الأمر بالنسبة للرواية الخامسة مختلف بعض الشيء، ونظن أن الرواية السادسة في الأصل جزء من الرواية الخامسة، أدخل عليها بعض التحريف. أما مضمون الرواية الخامسة أن بشـر بن عبدالملك السكوني أول من أدخل الخـط العربي إلى مكة فمرفوض، ولكننا مع ذلك نعتقد أن الرواية تحمل ظلالاً من الحقيقة يتمثل في أن الخط نشأ في شمـالي الجزيـرة العربية، وربمـا في الأنبار أو غيرها، ثم انتقـل إلى داخلها، وهذا ما تذهب إليه الدراسات الحديثة المعتمدة على النقوش.

ومـن المحتمل جدًا أن بشر بن عبدالملك كان يعـرف الكتابة، ووفد إلى مكة، وأسهم في تعليم بعض الأفراد من أهلها، لكن من المؤكد أنه لم يكن أول من أدخل الكتابة إلى مكة؛ لأن بشرًا عاش في فترة الرسالة، أو عند ظهور الإسلام، ولدينا أدلـة كثـيرة تؤيد انتشار الكتابة في مكة وفي غيرها مـن مناطق الجزيرة العربية

قبيل هذه الفترة الزمنية. ونحن لا نستطيع القطع بصحة ما لدينا من أدلة، ولكنها عندما تتضافر توجد القناعة بوجود الكتابة بمكة منذ زمن مبكر نسبيًا، وإن كان بعض الأدلة مما لا تطمئن إليها النفس. وأقدم زمن يرد فيه ذكر للكتابة هو زمن عمرو بن لحي الخزاعي، ويظهر أنه في العهد الذي كانت قبيلة خزاعة تسيطر فيه على مكة قبل أن تتغلب عليها قبيلة قريش وتستولي على مكة (٤٠٠-٤٥٠م)[٩]. حيث يذكر أن عمر بن لُحَيّ الخُزاعي: «هو الذي جاء بهُبَل من أرض الجزيرة (الفراتية) فجعله في الكعبة، وجعل عنده سبعة أقداح يتقاسمون بها، في كل قدح كتاب يعملون بما يخرج فيه، فإذا أراد الرجل أمرًا أو سفرًا أخرج منه قدحين في أحدهما مكتوب: أمرني ربي، وفي الآخر، نهاني، ثم يضرب بهما ومعهما قدح غُفْل، فإن خرج الناهي جلس، وإن خرج الآمر مضى، وإن خرج الغفل أعاد الضرب حتى يخرج إما الناهي وإما الآمر. والباقي من القداح سبعة مكتوب عليها، منها قدح مكتوب عليه: العَقْل، وقدح فيه: نعم، وقدح فيه: لا، وقدح فيه: منكم، وقدح فيه: من غيركم، وقدح فيه: ملصق، وقدح فيه المياه، إذا أرادوا أن يحفروا للماء ضربوا القداح وفيه ذلك القدح، فحيثما خرج علموا به، فإذا أرادوا أن يختنوا غلامًا، أو ينكحوا أيمًا، أو يدفنوا ميتًا، ذهبوا إلى هُبل بمائة درهم وجزور ثم قالوا «لغاضرة بن حبشية بن سلول ... الخزاعي، وكانت القداح إليه، فقالوا هذه مائة درهم وجزور، لقد أردنا كذا وكذا فاضرب لنا على فلان ابن فلان ...»[١٠].

والكتابة الواردة في هذا النص لم تحدد بالكتابة العربية أو غيرها، ولكن بحكم أن هذه الممارسة ظلت حتى ظهور الإسلام وحَرَّمها القرآن الكريم بالآية: ﴿وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌۗ﴾[١١]، فلا بد أنها كانت بالعربية.

وتشير المصادر التاريخية إلى أن هاشم بن عبد مناف أقنع ملك الروم قيصر أن يكتب له كتابَ أمان يؤمن فيه تجار قريش الذين يقدمون إلى الشام،

وهو ما يسمى بالإيلاف[١٢]، ولم تشر المصادر إلى لغة الكتاب، ولكننا نفترض أنه كان بالعربية؛ لأن العرب لن يعرفوه لو كتب باليونانية، أو على الأقل كان بلغتين بالعربية واليونانية ليفهمه العرب وموظفو الحدود من البيزنطيين.

كما تشير المصادر إلى أن مكيًّا آخر هو عثمان بن الحويرث بن أسد بن عبدالعزي، ذهب إلى الشام وتنصَّر، وبعضها يذكر أنه اتصل بالإمبراطور البيزنطي، والبعض الآخر يذكر أنه اتصل بحاكم الشام الغساني ابن جفنة، وما يهمنا في هذا الصدد هو الكتابة، إذ إن عثمان سأله أن يملكه على قريش، وقال: «أحملهم على دينك، فيدخلون في طاعتك»، ففعل، وكتب له عهدًا وختمه بالذهب، فهابت قريش قيصرًا، وهموا أن يدينوا له...» [١٣].

ويرتبط اسم عبدالمطلب بن هاشم جد الرسول ﷺ بعدد من المناسبات التي يرد فيها ذكر الكتابة منها: «... وثب نوفل بن عبد مناف على أركاح كانت لعبدالمطلب -وهي الساحات والأفنية- فغلب عليها، واغتصبه إياها، فاضطرب عبدالمطلب لذلك، واستنهض قومه معه، فلم ينهض كبير أحد منهم، فكتب إلى أخواله من بني النجار من الخزرج...»[١٤]. وما يهمنا هو ذكر الكتابة في هذا النص، سواء كتب عبدالمطلب نفسه أو كُتِب له.

وتذكر المصادر أن قبيلة خزاعة دعت عبدالمطلب، بعد نجاحه باسترداد حقه، إلى أن يعقد معها حلفًا، فأجاب إلى ذلك، فدخلوا دار الندوة، وكتبوا بينهم كتابًا، فلما فرغوا من الكتاب علقوه في جوف الكعبة، وكان الذي كتبه لهم أبو قيس ابن عبد مناف بن زهرة بن كلاب، وتحفظ المصادر نصوصًا لهذا الحلف[١٥].

ويروي ابن إسحاق رواية عن عبدالمطلب، وأبدى تحفظًا حول صحتها: «وكان عبدالمطلب -فيما يزعمون والله أعلم- قد نذر حين لقي من قريش ما لقي عند حفر زمزم: لئن ولد له عشرة ثم بلغوا معه حتى يمنعوه لينحرنّ أحدهم عند الكعبة. فلما توافى بنوه عشرة، وعرف أنهم سيمنعونه، جمعهم ثم أخبرهم

بنـذره، ودعاهم إلى الوفـاء لله بذلك، فأطاعوه وقالوا: كيف نصنع؟ قال: ليأخذ كل رجـل منكم قدحًا ثـم يكتب فيه اسمه ثم ائتـوني ...»[١٦]. وما يهمنا من هذا النصـ هو ذكر الكتابة إن كان موثوقًا، سواء كان أبنـاؤه العشرة يعرفون الكتابة أو يكتب لهم.

أمـا ياقوت فيحفـظ أيضًا نصًّا عـن الكتابة يرتبط بعبدالمطلـب: «قال ابن خالويه: الزول، اسم مكان باليمن وجد بخط عبدالمطلب بن هشام: وإنهم وصلوا إلـى زول صنعاء. قال: وكان علي بـن عيسى يتعجب من هذا ويقول: ما عرفنا أن عبدالمطلب كان يكتب إلا من هذا الحديث ...»[١٧].

ويحفـظ المـؤرخ المكـي الأزرقـي (ت ٢٤٤هـ/ ٨٥٨م) نصًّـا، يؤيـد انتشار الكتابـة ليس في مجتمع مكة فحسب، بل بين العرب كما يعكس عنايتهم بالتواريخ والوثائـق، وهـو: «فقد ذكر الله الفيـل وما صنع بأصحابه فقـال: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ﴿١﴾﴾ إلـى آخرهـا، ولـو لم ينطق القـرآن به لكان في الأخبار المتواطئة والأشعار المتظاهرة في الجاهلية والإسلام حجة وبيان لشهرته، وما كانت العرب تؤرخ به، فكانوا يؤرخون في كتبهم وديونهم من سنة الفيل، وفيها ولـد النبي ﷺ، فلم تـزل قريش والعرب بمكة جميعًا تؤرخ بعـام الفيل، ثم أرخت ببنيـان الكعبة، فلم تزل تؤرخ به حتى جاء الله بالإسلام، فأرخ المسلمون من عام الهجرة»[١٨].

ومعـروف أن عبدالمطلب بن هاشم كان أكبر زعماء مكة إبان الغزو الحبشي لمكة بقيادة أبرهة، وقابل أبرهة نيابة عن أهل مكة[١٩].

واجتمعـت بعض بطـون قريش بمكة، وهـم بنو هاشـم وتيم وزهـرة وأسد والحـارث بن فهر بعد حادثة الفيل بعشرين سنـة، وتعاهدوا على رفع الظلم عن أي مظلـوم بمكـة، وجمعهم الزعيم المكي عبدالله بن جدعان في داره، وصنع لهم طعامًا، «فتحالفوا بالله قائلين: لا ننقض هذا الحلف ما بَلَّ بحرٌ صوفة، وأن لا ندع

بمكة مظلومًا... وكان الذي كتبه بينهم الزبير بن عبدالمطلب»، وحضر رسول الله ﷺ الحلف[٢٠]. على أن بعض المصادر التي أوردت قصة هذا الحلف لا تشير إلى كتابته[٢١]، وإن صح أن الزبير بن عبدالمطلب قد كتبه فهذا يعضد الرواية التي اقتبسناها سابقًا، ونص قول عبدالمطلب لبنيه: «ليأخذ كل رجل منكم قدحًا ثم يكتب اسمه فيه ...».

ويذكر أحد المكيين المهتمين بالأخبار والأنساب، وهو المسور بن مخرمة (ت ٦٤هـ/ ٦٨٣م): «أن السيل حسر بمنى عن صخرة بمسجد السرر عند قبر المرأتين، مكتوب فيه: أنا أسيد بن أبي العيص، ترحم الله على عبد مناف، فهذا كانت قريش في الجاهلية»[٢٢]. ويظهر أن الجزء الأخير من النص فيه سقط، وأصله: فهذا كانت تكتب قريش في الجاهلية، أو: فهذا كانت تفعل قريش في الجاهلية. وأسيد بن أبي العيص هو والد عتاب بن أسيد الذي عينه النبي ﷺ واليًا على مكة عند فتحها، وظل في هذا المنصب حتى قبض النبي ﷺ[٢٣].

إن النصوص التي اقتبسناها آنفًا، وأقدمها عهد إيلاف هاشم بن عبد مناف الذي يعود في تاريخه إلى قرابة قرن قبل الإسلام، تعكس معرفة العرب، وخاصة مكة، بالكتابة وانتشارها بينهم في زمن أقدم من زمن عبدالملك بن بشر السكوني الذي نسبت إليه بعض المصادر إدخال الكتابة إلى مكة.

أما الدراسات الحديثة حول نشأة الخط العربي والمعتمدة على النقوش فتذهب إلى أنه من الثابت أن خطنا العربي الشمالي مشتق من الخط النبطي، والأنباط، كما تظهر أسماء أعلامهم، عرب من حيث الأصل، ولكنهم خضعوا لسلطان الآراميين الحضاري، فغدت متأثرة بالآرامية إلى حد بعيد، كما أنهم أخذوا كتابتهم عن الآراميين[٢٤].

ويلخص سعد الراشد نتائج الدراسات عن النقوش بالقول: وإذا ما تتبعنا أقدم النقوش العربية المعروفة قبل ظهور الخط العربي فلا نجد غير خمسة

نقوش تعدُّ القاعدة الأولى التي بنيت عليها النظريات والدراسات حول نشوء الخط العربي. وقد تناول الباحثون عربًا كانوا أم غير عرب النقوش المكتشفة منذ أواخر القرن الماضي (١٩م)، وأعطوا كثيرًا من الاجتهادات حول صلة هذه النقوش بتطور الخط العربي... ومن المفيد الإشارة إلى هذه النقوش على النحو الآتي:

١. نقش أمّ الجمال الأول التي تقع في جنوب منطقة حوران ... الذي يعود في تاريخه إلى ٢٥٠م.

٢. نقش النمارة، الذي عثر عليه العالم الفرنسي دومو في بلدة النمارة من أعمال حوران بالشام، ويعود تاريخه إلى (٣٢٨م).

٣. نقش زَبَد التي تقع بين قفرين ونهر الفرات جنوب شرق مدينة حلب، الذي يعود تاريخه إلى (٥٦٨م).

٤. نقش حران، وتاريخه (٥٦٨م).

٥. نقش أمّ الجمال الثاني الذي عثر عليه في الكنيسة المزدوجة من قبل جامعة برنستون Princeton Univ، ويعود تاريخه إلى القرن (٦ م).

ونجد من خلال هذه النقوش أن الكتابة النبطية انتقلت من صيغتها الآرامية بالتدرج حتى وصلت إلى المرحلة التي اتخذت فيها صفة الكتابة العربية الجاهلية في القرن الخامس الميلادي[٢٥].

ومما لاحظته سهيلة الجبوري أنه «على الرغم من أن جميع النقوش العربية الجاهلية كانت قد اكتشفت في الأراضي السورية، فهي تلقي الضوء، ولا شك، على ضروب الكتابة العربية التي عرفت في الأقاليم الأخرى مثل العراق والحجاز، والسبب الذي يدعونا إلى الاعتقاد هو مقارنتها بما وصل إلينا من كتابات ترجع إلى العصر الإسلامي المبكر في مصر وغيرها»[٢٦]. وتصل إلى النتيجة: «ومن دراستنا

للكتابات الإسلامية التي ترجع للفترة الزمنية الواقعة بين سنتي (٢٠-٤٠هـ/ ٦٤٠-٦٦٠م)، ثم مقارنتها بالكتابات العربية الجاهلية يتبين بوضوح أن معظم الحروف العربية الإسلامية هي نفسها التي كانت معروفة في الجاهلية ...»[٢٧].

أما متى وكيف انتقلت الكتابة إلى الحجاز، فقد اختلفت الآراء، فهناك من يرى أن الكتابة انتقلت إلى المدينة ومكة في نهاية القرن الخامس الميلادي، في حين يرى آخرون أنها دخلت الحجاز في منتصف القرن السادس الميلادي قبل البعثة المحمدية بنحو نصف قرن من الزمان، وهناك من يرى أن دخول الكتابة الحجاز كان مطلع القرن السادس الميلادي[٢٨].

واختلفت الآراء كذلك حول السبل التي اتخذها الخط العربي ليصل إلى الحجاز، وهناك طريقان محتملان لهذا الانتقال:

الأول: البتراء ← الحيرة والأنبار ← دومة الجندل ← المدينة ← مكة.

الثاني: البتراء ← العلا ← مكة ← المدينة ← الطائف ←.

وتجنح الدراسات العربية القديمة إلى اعتبار الطريق الأول هو الطريق الوحيد لانتقال الخط العربي من بلاد الأنباط إلى الحجاز، ويؤكدون أن الحيرة كانت المحطة التي توقف فيها الخط العربي لينتقل إلى شمال الجزيرة العربية في بلاد الحجاز...[٢٩].

ويخلص شعبان خليفة إلى القول: «والرأي عندي أن الكتابة العربية قد انتقلت إلى الجزيرة العربية من كلا الطرفين، وليس لنا أن نتعسف فنحدد طريقًا واحدًا...»[٣٠].

أما سهيلة الجبوري فتميل إلى الرأي القائل بانتقال الخط العربي الشمالي إلى الحجاز، وقد تمّ بشكل رئيسي عن طريق الحيرة والأنبار، خاصة إذا علمنا أن نبيهة عبود قد أشارت بأن انتقال الخط العربي إلى الحجاز لم يقتصر على طريق

الحيرة، بل سلك طريقًا ثانيًا هو طريق الحِجْر ... وقد مال كثير من الباحثين إلى هذا الرأي، منهم جواد علي الذي يذكر بأن صلة هذا القلم بأعالي الحجاز وبلاد الشام أقرب منه صلة بالحيرة والأنبار، ومنهم أيضًا صلاح الدين المنجد الذي يرى بأن عرب الحجاز قد اقتبسوا خطهم عن الأنباط نظرًا للاتصال المباشر بهم أثناء رحلاتهم المتواصلة إلى الشام، وقد كانوا يمرون دائمًا على ديارهم، ولم يكن للشام طريق آخر يوصلهم إليها[٣١].

على أن خليل يحيى نامي يرفض هذين الرأيين رفضًا باتًا؛ وذلك لأن الحيرة كانت قبل الإسلام مثقفة بالثقافة السريانية لأنها كانت تدين بالنصرانية، وكان الخط السرياني هو الخط الرسمي في تلك الأنحاء؛ لأنه كان ترجمان المسحيين وقلمهم الديني في ذلك الزمان، لذلك فنستبعد أن يكون الخط النبطي -قلم الوثنيين- قد تطور في الحيرة النصرانية، وهو لا يتمتع بالسيطرة والنفوذ...

كما أنه لم ينشأ أيضًا في بلاد الغساسنة؛ لأنهم كانوا كأهل الحيرة يدينون بالنصرانية ويكتبون بالسريانية.

إذًا فالخط العربي قد نشأ وولد في بلاد الحجاز؛ لأن الكتابة من الأشياء الضرورية للتجارة، وأهل الحجاز كما تعلم حياتهم التجارة، وهي مورد رزقهم الوحيد...

وكان الحجاز في القرن الخامس الميلادي -هو القرن الذي انتقلت فيه الكتابة النبطية إلى الكتابة العربية- له سيادة روحية وأدبية على أنحاء الجزيرة العربية...

لذلك نظن أن الكتابة العربية قد ولدت وترعرعت في هذه البلاد التجارية، ومنها انتقلت إلى البلاد العربية الأخرى، وانتشرت فيها، وفرضت على أهلها كما فرضت عليهم اللهجة الحجازية، وتغلبت على لهجاتهم العربية الأخرى...[٣٢].

أمـا عن مدى انتشار الكتابة في الجزيرة العربية عند ظهور الإسلام فيمدنا الواقدي ... عن أبي جهم العدوي بالرواية الآتية: «دخل الإسلام وفي قريش سبعة عشر رجلاً كلهم يكتب: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وأبـو عبيـدة بن الجراح، وطلحـة (بن عبيـد الله)، ويزيد بن أبـي سفيان، وأبو حذيفـة بن عتبة بن ربيعـة، وحاطب بن عمرو أخو سهيل بـن عمرو العامري من قريش، وأبو سلمة بن عبدالأسد المخزومي، وأبان بن سعيد بن العاصي بن أمية، وخالـد بـن سعيد أخوه، وعبدالله بـن سعد بن أبي سـرح العامري، وحويطب بن عبدالعزي العامري، وأبو سفيان حرب ابن أمية، ومعاوية بن أبي سفيان، وجُهيم ابـن الصلت بن مخرمـة بن عبدالمطلب بن عبد مناف، ومن حلفاء قريش العلاء ابـن الحضرمـي»[٣٣]. كما أمدتنا بأسمـاء ثلاث سيدات مكيـات كنَّ يكتبن، هن الشفـاء بنت عبـدالله العدوية، وأم كلثوم بنت عقبة بن أبـي معيط، وأم المؤمنين حفصـة بنـت عمر بن الخطـاب. وكانت أم المؤمنـين عائشة تقـرأ المصحف ولا تكتب[٣٤]. وإذا كانت الشفاء وأم كلثوم تكتبان في «الجاهلية» فلسنا على يقين من الزمن الذي تعلمت فيـه كل من السيدة حفصة الكتابة والسيدة عائشة القراءة؛ هل كان قبل الهجرة أم بعدها؟

أمـا بالنسبة للكتابـة في المدينة فيقـول الواقدي: «كان الكتـاب بالعربية في الأوس والخـزرج قليـلاً، وكان بعض اليهود قـد علم كتاب العربيـة، وكان تعلمه الصبيـان في الزمن الأول، فجاء الإسلام وفي الأوس والخزرج عدة يكتبون، وهم سعـد بن عبـادة بن دليم، والمنذر بـن أبي عمرو، وأبيّ بن كعـب، وزيد بن ثابت، فـكان يكتب بالعربية والعبرانية، ورافع بـن مالك، وأسيد بن الحضير، ومعن بن عـدي البلوي حليف الأنصار، وبشير بن سعد، وسعد بن الربيع، وأوس بن خوليّ، وعبدالله بن أبيّ المنافق. قال: وكان الكَمَلَة منهم -والكامل من يجمع إلى الكتابة الرمي والعوم: رافع بن مالك، وسعد بن عبادة، وأسيد بن حضير، ومعن بن عديّ

البلويّ، وأوس بن خوليّ. وكان من يجمع هذه الأشياء في الجاهلية من أهل يثرب: سويد بن الصامت، وحضير الكتائب»[٣٥].

تعد الكتابة أحد أهم المعايير لقياس الرقي الحضاري عند الأمم القديمة، إن لم تكن أهمها على الإطلاق. ومكة ويثرب يعدان، عند ظهور الإسلام، أرقى المراكز الحضرية في الجزيرة العربية، وإذا كانت معرفة الكتابة بين أهلها بهذه الندرة فما حال المراكز الحضرية الأخرى والتجمعات القبلية المتفرقة في أنحاء الجزيرة؟ يقول جواد علي: «... إن الإسلام ثورة على مجتمع قائم ثابت، وعلى مُثُل تمسك بها أهل الجاهلية، وعلى قوم كانوا قد تسلطوا وتحكموا وتجبروا بحكم العرف والعادات، ككل ثورة تقع، وكما يقع الآن، وَسَم الإسلام الجاهلية بكل منقصة ومثلبة، ... حتى ظهرت تلك الأيام على الصورة التي انتهت إلينا عن «الجاهلية» وكأن الناس فيها جهلة لم يكن عندهم شيء من علم في هذه الحياة يومئذ...»[٣٦].

إن الصورة التي رسمتها المصادر عن وضع الكتابة في الجزيرة العربية قبل الإسلام قاتمة، ولكننا لا نعتقد أن المصادر تعمدت رسم تلك الصورة، على أن التصور العام لدى كتاب الإسلام الأوائل عن الوضع الحضاري في الفترة السابقة للإسلام يندرج في الإطار الذي رسمه جواد علي. وهذا البحث سوف يتقصى الشواهد التاريخية والشعرية لمعرفة ما إذا كانت هذه الشواهد تقدم صورة مغايرة لما ذكرته رواية الواقدي الآنفة الذكر هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لمعرفة ما إذا كان وجود الكتابة مقصورًا بشكل كبير على مكة ويثرب، أو أن البلدين والقبائل الأخرى على معرفة بالكتابة متفاوتة فيما بينها. ومن الطبيعي أن الشواهد التي سوف نوردها قد تتقدم زمنيًا على ظهور الإسلام بفترة قصيرة أو تواكب ظهور الإسلام وانتشاره في الجزيرة العربية في عهد الرسالة؛ لأن عملية وجود الكتابة عملية متواصلة وليست حدثًا عابرًا.

الكتابة بمكة:

أتينا فيما تقدم على ذكر الأدلة المتيسرة على معرفة أهل مكة بالكتابة لفترة تعـود لأكثر من جيلين قبـل الإسلام، وسوف نحاول فيما يلـي أن نثبت أن معرفة أهـل مكة بالكتابة عنـد ظهور الإسلام أوسـع بكثير مما حددتـه رواية الواقدي السابقة، ومن أدلتنا على ذلك: أن ناسًا من بني قصي دخلوا دار الندوة للتشاور في بعضـ الأمور العامـة، فأراد الشاعر المكـي عبدالله بن الزُّبَعْـرى السهمي أن يدخـل معهم فيسمع من مشورتهم، فمنعـوه، فكتب شعرًا في باب الندوة مما يلي الكعبة يهجوهم فيه، فلما أن خرجت بنو قصي إذا هم بالكتاب فقرأوه فإذا فيه:

ألهى قصيًا عن المجدِ الأساطيرُ ورشوةٌ مثلما تُرْشَى السَّفاسيرُ

وأكلُها اللَّحْمَ بَحْتًا لا خليطَ لَهُ وقولها: رَحلتْ عِيرٌ، أتَتْ عيرُ[٣٧]

وتفيدنا هذه الرواية بمعرفة ابن الزبعري بالكتابة، واسمه لم يضمن بقائمة الواقـدي التي نقلها البلاذري، والأهم من هذا أنه لم يكتب الأبيات على باب دار الندوة إلا لهدف أن يقرأها ناس كثيرون، ويسير الهجاء في الناس، وهذا ما حدث فعلاً، فقد سبب هذا الشعر إشكالاً بين عشيرة بني قصي وبين عشيرة بني سهم قومِ ابن الزبعرى، وتفاداه بنو سهم بتسليم الشاعر إلى بني قصي.

وعندمـا أعلن رسـول الله ﷺ دعوته إلى الله بمكة كان أبـو سفيان بن حرب والعباسـ بن عبدالمطلب مع نفر آخريـن في رحلة تجارية في اليمن، وكتب حنظلة ابن أبي سفيان (قتل في غزوة بدر مشركًا) رسالة إلى أبيه، وكان مما أخبره فيها من مستجدات الأحوال بمكة:

«...أخـبرك أن محمدًا قام بالأبطح فقـال: أنا رسول الله، أدعوكم إلى الله عزّ وجل»[٣٨].

وفي قصة نزول الوحي علـى النبي ﷺ تنقل مصادرنا حديثًا يرويه الزهري،

عـن عروة بـن الزبير، عن عائشة: «فرجـع النبي ﷺ إلى خديجـة يرجف فؤاده، فانطلقت به إلى ورقة بن نوفل، وكان رجلاً تنصر يقرأ الإنجيل بالعربية ...»[٣٩]، وروايـة بعضها: «وكان يكتب الكتاب العربـي، فكتب بالعربية من الإنجيل ما شاء الله أن يكتب ...»[٤٠].

ويرد ذكر القراءة والصحيفة في سياق إسلام عمر بن الخطاب، إذ أُخْبِر أن أختـه فاطمة بنت الخطاب وزوجها وابن عمها سعيد بن زيد بن عمرو قد أسلما، فجاء إلى منزلها غاضبًا، فوجد عندهما خباب بن الأرت معه صحيفة فيها «طه» يقرئها إياها، ثم أخفتهـا أخته، فقال لها: أعطيني هذه الصحيفة التي سمعتكم تقرؤون آنفًا أنظرْ ما هذا الذي جاء به محمد، وكان عمر كاتبًا[٤١].

إذًا مـن الواضـح في هذه الروايـة أن كلاًّ من خباب وعمـر يجيدان القراءة والكتابـة، ويحتمل أيضًـا أن سعيد بن زيد وزوجته فاطمة كانـا يعرفان القراءة، وربما الكتابة كذلك.

ومما يؤكد أهمية الكتابة وانتشارها بين أهل مكة عند ظهور الإسلام أنه لما قـام بنو هاشم وبنو المطلب بحماية النبي ﷺ ودفع أذى قريش عنه، قررت قريش معاقبـة هاتين العشيرتين معًا، وتعاهدوا على ذلك، وكتبوه في صحيفة: «اجتمعوا وائتمـروا بينهم أن يكتبوا كتابًا يتعاقـدون فيه على بني هاشم وبني المطلب على: ألا يَنْكَحُوا إليهم ولا يُنْكِحُوهم، ولا يبيعوهم شيئًا، ولا يبتاعوا منهم، فلما اجتمعوا على ذلك كتبـوه في صحيفة، ثم تعاهدوا وتواثقوا على ذلك، ثم علقوا الصحيفة في جوف الكعبة توكيدًا على أنفسهم ...»[٤٢]. وقد اشتركت جميع بطون قريش في التوقيع على هذه المعاهدة -عدا بني هاشم وبني المطلب- ثم إن وضعها في الكعبة يعكـس أهميتها من ناحية، وإعلانها لكل الناس من أهل مكة والوافدين إليها من العرب من ناحية أخرى. وينبغي التنبيه على أن قائمة الواقدي التي حصرت من يعرف الكتابة بمكة في هذا الوقت بسبعة عشر رجلاً، أن هؤلاء السبعة عشر كانوا

باستثنـاء ثلاثة منهم وقت كتابة الصحيفة من المسلمين، بل أن عددًا منهم كانوا مهاجريـن في الحبشة. واختلفت المصادر حـول كاتبها، فبعضها ذكر أنه عكرمة ابـن هاشم بن عبد مناف بن عبدالدار[٤٣]، وبعضها ذكر أنه بغيض بن عامر بن هاشـم بن عبد مناف بن عبدالدار[٤٤]، وبعضها ذكر أنه النضر بن الحارث[٤٥]، وبعضهـا ذكر أنه طلحة بـن أبي طلحة العبدري[٤٦]، ويمكـن أن نستنتج من هذا الخلاف على كاتبها أن كل هؤلاء الأربعة كانوا يجيدون الكتابة.

والدليـل الحاسم على انتشـار الكتابة بين أهل مكة عنـد ظهور الإسلام هو عنـاد كفـار قريش، ومحاولتهم تعجيـز الرسول ﷺ في طلباتهم حتـى يؤمنوا بما دعـا إليه، ويصـور ذلك القرآن الكريم في الآيـة: ﴿أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ ۗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾﴾[٤٧]، ويقـول المفسـر مجاهـد بـن جبر (ت ١٠٢هـ/ ٧٠٢م)، في تفسير: (كتاب نقرؤه)، قال: من رب العالمين إلى فلان عند كل رجل صحيفة تصبح عند رأسه يقرؤها.

أمـا المفسر قتادة بن دعامة السدوسـي (ت ١١٧هـ/ ٧٣٥م) فيفسرها: «أي كتابًا خاصًا نؤمر فيه باتباعك»[٤٨].

ولا شـك عندي أن لو كانـت معرفة الكتابة بمكة مقصورة على عدد قليل من الأفراد لما حاولوا أن يُعَجّزوا الرسول ﷺ بهذه الوسيلة؛ لأن من لا يعرف الوسيلة لا يدرك قدرها وأهميتها. ويبين الله سبحانه وتعالى أنهم سوف يكابرون ويعاندون مهما أُنزل عليهم مـن الآيات الواضحة: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧﴾﴾[٤٩].

وتكشـف المصادر عن وجود عدد مـن المكيين الذين كانـوا يحسنون الكتابة ولم تشملهم قائمة الواقدي، منهم من أشرنا إليه خلال سياق البحث، أما الذين لم نـأتِ على ذكرهم فمنهم النضر بن الحارث بن علقمة بن كلدة بن عبدالدار،

وكان أشد قريش مجاهرة للنبي ﷺ بالتكذيب والأذى، وكان على اطلاع على كتب الفرس، ومخالطًا للنصارى واليهود، ونزلت فيه بعض الآيات أحدها: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾[٥٠]. وليس لدينا نص على أن زيد بن عمرو بن نفيل العدوي، وعبيد الله بن جحش الأسدي يعرفان الكتابة؛ إلا أن موقفهم الرافض لعبادة الأوثان وأسفارهما في البلدان بحثًا عن دين خاصة الحنيفية[٥١] يرجح أنهما كانا على معرفة بالقراءة والكتابة، وعلى مستوى ورقة بن نوفل الفكري. وتتمدد قائمة الكتاب بمكة من خلال قراءة أخبار السيرة، سواء أولئك الذين كتبوا للنبي ﷺ الوحي، أو العهود والمواثيق، أو الرسائل، أو الذين يرد من الأدلة ما يفيد بمعرفتهم الكتابة، فمنهم أبوبكر الصديق، فعندما ركب سُراقة بن جعشم في أثر النبي ﷺ وأبي بكر في طريق هجرتهم ليردهم إلى مكة ليأخذ مكافأة قريش على ذلك، عثرت به فرسه عددًا من المرات، وعرف أنه لا سبيل لما أراد، فناداهم من بعيد قائلاً: «أنظروني أكلمكم ... فقال رسول الله ﷺ لأبي بكر: قل له: وما تبتغي منا؟ فقال ذلك أبوبكر. قال: تكتب لي كتابًا يكون آية يبني وبينك[٥٢]. قال: اكتب له يا أبابكر. قال: فكتب لي في عظم أو رقعة أو خزفة ثم ألقاه إليّ...»[٥٣]، والزبير بن العوام[٥٤]، وخالد بن الوليد[٥٥]. وكان من الكتاب المواظبين على كتابة الرسائل عن النبي ﷺ عبدالله ابن الأرقم الزهري[٥٦]، وهشام بن العاص السهمي، فيروى عن عمر بن الخطاب قوله: «كنا نقول: ما لله بقابل ممن افتتن حرفًا ولا عدلاً ولا توبة، قوم عرفوا الله ثم رجعوا إلى الكفر لبلاء أصابهم ... فلما قدم رسول الله ﷺ أنزل الله تعالى في قولنا وقولهم لأنفسهم: ﴿قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٣﴾ وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ وَأَسۡلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴿٥٤﴾ وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ بَغۡتَةً وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ ﴿٥٥﴾﴾[٥٧]. قال عمر بن الخطاب: فكتبتها بيدي في صحيفة، وبعثت بها إلى

هشـام بن العاص، فقال هشام بن العاصـ: فلما أتتني جعلت أقرؤها بذي طُوى، أصَعِّد فيها وأُصَوِّب ولا أفهمها، حتى قلت: اللهم فهمنيها. قال: فألقى الله تعالى في قلبي أنها إنما أنزلت فينا وفيما كنا نقول بأنفسنا ويقال فينا...»[٥٨]. ومصعب ابن عمير بعثه الرسول ﷺ إلى المسلمين في المدينة قبل الهجرة، وأمره أن يقرئهم القـرآن، ويعلمهم الإسلام، ويفقههـم في الدين، وكان يسمى المقرئ بالمدينة[٥٩]. وعبدالله بن جحش الذي أمَّره النبي ﷺ على سرية نخلة وقال: «دعاني رسول الله ﷺ فدعـا ... أبيّ بن كعب .. فأمـره ... وكتب كتابًا، ثم دعاني فأعطاني صحيفة مـن أديم خولاني فقال: قـد استعملتك على هؤلاء النفـر، فامضِ حتى إذا سرت ليلتين فأنشر كتابي، ثم امضِ لما فيه...»[٦٠].

وتذكر المصـادر ثلاثةً من أولاد أبي أحيحة سعيد بـن العاص كانوا يكتبون، أحدهم عبدالله، وكان اسمه الحكم، فسماه رسول الله ﷺ عبدالله، وأمره بتعليم الكتـاب بالمدينة، وخالد قديم الإسلام، واستكتبه النبي ﷺ، وهو الذي كتب كتاب أهـل الطائـف لوفد ثقيـف، والذي مشـى في الصلح بينهم وبـين رسول الله ﷺ، وأبان، وكلهم ولاهم الرسول ﷺ ولايات[٦١]، ولا أستبعد أن أباهم وأخويهم أحيحة والعاصي كانوا يكتبون كذلك، لكن بحكم موقفهم المعادي للإسلام فمن الطبيعي ألا تحفل المصادر بذكر تفاصيل حياتهم. والأرقم بن أبي الأرقم المخزومي، وكان مـن السابقين إلى الإسلام، وهو الذي استخفى الرسول ﷺ في داره التي في أصل الصفا بمكة، واستعمله بعد الهجرة على الصدقات[٦٢].

وخالد بـن الوليد[٦٣]، وحاطب بـن أبي بلتعة اللخمـي[٦٤]، وعامر بن فهيرة مولى أبي بكر[٦٥]، وسالم مولى أبي حذيفة[٦٦]، ويبدو أن أسماء بنت مخربة كانت تعرف الكتابـة[٦٧]، ولا نظن كتابة النساء كانت محصورة على ذلك العدد القليل منهن.

الكتابة في المدينة:

إن المادة المحفوظة عن واقع الكتابة في المدينة قبل الإسلام أقل بكثير مما هو محفوظ عن الكتابة في مكة؛ ولعل ذلك يعود إلى أمرين: أحدهما أن الكتابة فيها كانت فعلاً أقل مما هي في مكة؛ لأنه كان يغلب على مجتمعها النشاط الزراعي، في حين يغلب على مجتمع مكة النشاط التجاري والعلاقات الإقليمية والدولية الواسعة نسبيًا، وهذا تكون الحاجة فيه إلى الكتابة أكثر من غيره، وثانيهما: أن الرسول ﷺ بُعث بمكة ومن أهلها، فاقتضى معرفة نشأته ونسبه والمجتمع الذي عاش فيه وعاش فيه آباؤه، إضافة إلى مواقف كبار أهل مكة من دعوته وإيذائه وإيذاء من اتبع دعوته، فأنزل الله فيهم قرآنًا، وأدى معرفة تفسير هذه الآيات وأسباب نزولها مع سيرة الرسول ﷺ إلى تسليط الضوء على تاريخ مكة وأفرادها أكثر من غيرها، وتوفر لدينا بعض المعلومات أكثر مما توفر عن غيرها. على أن أحد الباحثين يرى أن «المدينة ... بيئة متحضرة موفورة الثروة منتشرة الثقافة، تنتشر بين أهلها القراءة والكتابة، ولهم اطلاع على الأديان؛ وذلك لاتصالهم باليهود ...»[٦٨].

يقول الشاعر قيس بن الخطيم، وهو ممن أدرك الإسلام، ومات ولم يسلم في قصيدة، يخاطب خصومهم:

لَمَّا غَدَتْ غُدوةً جِباهُهُمُ ... حَنَّتْ إلينا الأرحامُ والصُّحُفُ

يعني بكوا إلينا، والصحف التي كتب فيها الحلف بينهم[٦٩]. كما أشار إلى أحد مواد الكتابة في قصيدة أخرى:

أتعرف رسمًا كاطِّرادِ المذاهِبِ ... لِعَمْرَةَ وحشًا غيرَ موقِفِ راكِبِ

والاطراد: التتابع. والمذاهب: جلود كانت تُذهَّب، واحدها مُذَهَّب، تجعل فيها خطوط مذهبة بعضها في أثر بعض. ويقول: يلوح رسمها كما يلوح المُذَهَّب[٧٠]. ورغم أن شاعر الرسول ﷺ حسان بن ثابت قال قصيدة في أعقاب غزوة بدر، إلا

أنــه استخدم في مطلعها مفــردات الكتابة التي كثيرًا مــا يتداولها شعراء ما قبل الإسلام، وتعكس من ناحية معرفة الكتابة بين العرب:

عرفتُ ديارَ زينبَ بالكثيبِ كَخَطِّ الوَحْيِ في الورقِ القشيبِ

ويشرح السهيلي البيت فيقــول: «... إذا وصفوا الرسومَ وشبهوها بالكُتُب في الــورق، فإنما يصفون الخط حينئذٍ بالدُّرُوس والامِّحاء، فإن ذلك أدلّ على عَفَاء الديار وطُمُوس الآثار، وكثرة ذلك في الشعر تغني عن الاستشهاد عليه»[٧١].

ومما يدل على استخدام أهل المدينة للكتابــة أن الأوس والخزرج كتبت بعد بيعــة العقبــة الأولى إلى رسول الله ﷺ: ابعــث إلينا مقرئًا يقرؤنــا القرآن. فبعث مصعب بن عمير العبدري ...»[٧٢]. ولم يكتفوا برسالة شفوية.

ومثلمــا أمدنا الواقــدي بقائمة لأسمــاء الذين جاء الإســلام وهم يحسنون الكتابة بمكة، أمدنا بأخرى عن الذين كانوا يحسنون الكتابة في المدينة عند ظهور الإسلام.

ونعتقــد أن الواقــدي يمثل المصــدر الرئيس للمؤلفين الذيــن ألفوا من بعده، وأفــادوا من كتبــه مثل ابن سعد والبلاذري واليعقوبــي في معلوماتهم عن الكتابة والكتــاب، سواء نَصُّوا علــى الاقتباس منه أم لم ينصــوا. ولا نستبعد أن عمر بن شبه أيضًا أفاد منه في مؤلفه «كِتاب الكتاب».

وقائمــة الواقدي عــن كُتَّاب المدينة عند ظهور الإسلام التــي اقتبسناها آنفًا تشمــل ثلاثــة عشر كاتبًا يشــكل المسلمون منهم أحد عشر رجــلاً، وزيد بن ثابت أصغرهــم سنًــا إذا كانت سنه عندمــا هاجر النبي ﷺ إلى المدينــة إحدى عشرة سنــة[٧٣]، ومن ثــم فيمكن أنه تعلم الكتابة بعد الهجــرة، ومن الجدير بالذكر أن سويــد بن الصامت التقــى بالرسول ﷺ قبل الهجرة بنحو خمس سنوات، وعرض عليه صحيفة كانت معه يسميها «مجلة لقمان»، فقال له النبي ﷺ: «إن هذا لكلام حسن، والذي معي أفضل منه، قرآن أنزله الله عليَّ وهو هدى ونور ...»[٧٤].

وتضيف المصادر إلى قائمة الواقدي عن كُتَّاب المدينة أسماء أخرى ربما أنه هو مصدرها، وذكرت أنهم يكتبون بالعربية قبل الإسلام، وهم: عبدالله بن رواحة[٧٥]، وأبو عبس بن جبر[٧٦]، وعبدالله بن زيد[٧٧]. وهناك بعض الصحابة الأنصار الذين يحسنون الكتابة، ونعتقد أن معرفتهم بها تعود إلى الفترة السابقة للإسلام، منهم: ثابت بن قيس بن شماس الذي كان يكتب للرسول ﷺ بعض رسائله[٧٨]، وعبادة بن الصامت الذي قال: «علمتُ ناسًا من أهل الصفة الكتابة والقرآن[٧٩]، ومعاذ بن جبل وكان من كتّاب النبي ﷺ[٨٠]، وجمع القرآن على عهد النبي ﷺ[٨١]، ووصف بأنه كان معلمًا من المعلمين[٨٢]، وسعد بن مالك الساعدي الذي توفي وهو يتجهز للخروج للاشتراك في غزوة بدر، وكتب وصيته في مؤخرة رحله، فأوصى للنبي ﷺ برحله وراحلته وخمسة أوسق من شعير، فقبلها النبي، ثم ردها على ورثته[٨٣]، وسعيد بن عبيد بن النعمان (أبوزيد)، وهو الذي يقال له: القارئ، ويروى أنه ممن جمع القرآن على عهد النبي ﷺ[٨٤]، وعاصم بن ثابت ابن قيس الذي وجهه النبي ﷺ إلى بني لِحْيان من هُذَيل ليعلمهم القرآن فغدروا به[٨٥]، وحرام بن مِلْحان بعثه النبي ﷺ في مهمة مماثلة إلى بني عامر بنجد وواجه نفس المصير مع أصحابه عند بئر معونة[٨٦].

وهناك بعض الصحابة من الأنصار الذين أسند إليهم النبي ﷺ مسؤوليات تتطلب معرفة الكتابة، مثل عبدالله بن كعب بن عمرو وكان عامل النبي ﷺ على المغانم يوم بدر[٨٧]، وأبو الهيثم بن التيهان الذي كان يخرص الثمار على عهد النبي ﷺ[٨٨].

وذكرت بعض المصادر أن ابن عباس قال: «كان ناس من الأسرى (في غزوة بدر) لم يكن لهم مال، فجعل رسول الله ﷺ فداءهم أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة[٨٩]. قال: فجاء غلام يومًا يبكي إلى أمه، فقالت: ما شأنك؟ فقال: ضربني معلمي. فقالت: الخبيث يطلب بذحل بدر! والله لا تأتيه أبدًا»[٩٠].

ومصـادر تراجم صغـار الصحابة، التـي اطلعنا عليها، لم نعـثر فيها على إشـارة يفهم منهـا أن أحدهم تعلم الكتابة على أحد أسـرى بدر، وكذلك تراجم مـن أسلم من أسرى بدر لم نجد فيهـا أن أحدهم افتدى نفسه من الأسر بتعليم صبيان المسلمين الكتابة غير الإشارة السابقة.

ومـا من شك أن الرسـول ﷺ كان شديد الحرص على تعليم أولاد المسلمين المهاجرين والأنصار الكتابةَ والقراءةَ، وقد سبقت الإشارة في هذا البحث إلى أنه عهـد إلى عبدالله بن سعيد بن العاص «أن يعلـم الكِتَاب بالمدينة»، وعبدالله كان مسلمًا ولم يكن من أسرى بدر[٩١]. ونعتقد أنه كان حريصًا على تعليم الكبار قبل الصغار. ولدينا نصٌّ آخر قد يفهم منه أن من يحسنون الكتابة من الأنصار أكثر من إخوانهم المهاجرين، قال الصحابي عبدالله بن مغفل المزني: كان رسول الله ﷺ إذا هاجـر أحد من العرب وكلَ به رجـلاً من الأنصار، فقال: «فقِّهه في الدين وأقرئـه القرآن». فهاجرت إلى رسـول الله، فوكل بي رجلاً من الأنصار، ففقهني في الديـن وأقـرأني القرآن، وكنت أغـدو عليه فأجلس ببابه حتـى يخرج متى ما يخـرج، فإذا خرج ترددت معه في حوائجه، فأستقرئـه القرآن، وأسأله في الدين حتى يرجع إلى بيته، فإذا دخل بيته انصرفت عنه[٩٢].

أما بالنسبة لكتابة النساء في المدينة فليس لدينا حتى الآن نصوص صريحة بهـذا المعنى، على أنه يمكن أن يفهم من قصـة الرُّبَيِّع بنت معوذ من بني النجار مـع أسماء بنت مخربة أن بعضهن كنَّ يكتـبن، قالت الربيع: «دخلت في نسوة من الأنصـار علـى أسماء بنت مخرمة أمّ أبي جهل في زمـن عمر بن الخطاب، وكان ابنهـا عبدالله بـن أبي ربيعة (المخزومـي) يبعث إليها بعطر مـن اليمن، وكانت تبيعه إلى الأعطية (موعد العطاء)، قلنا نشتري منها، فلما جعلت لي في قوارير، ووَزَنَت لي كما وَزَنَت لصواحبي قالت: اكتبن لي عليكن حقي. فقلت: نعم أكتب لها على الربيع بنت معوذ ...»[٩٣].

الكتابة في الطائف:

هنـاك من الدلائل ما يجعلنا نميـل إلى الاعتقاد بـأن الطائف قبل الإسلام كانـت تتمتع بمستوى حضاري يماثـل مستوى مكة إن لم يَفُقْـه، وقد اشتركت مع مكـة في كثير مـن المنافع مثل تجارة القوافل، أو تملك بعض القرشيين للبساتين في الطائـف، وقيام عدد كبـير من المصاهرات بـين أسر البلدتـين. ووفرة المياه فيها وجـودة التربة، واعتدال مناخها مكَّنا من قيـام زراعة مزدهرة للمحاصيل والثمـار، وتوج أهل الطائف ذلك بتشييد سور يُطيـف ببلدتهم ويوفر لهم الأمن، ومن ثم يتفرغون للنشاط والإنتاج، لكن مع كل ذلك فمعلوماتنا عن حياة مجتمع الطائف قبل الإسلام قليلة. وقول ابن سلام[٩٤]: «وبالطائف شعر وليس بالكثير، وإنمـا كان يكـثر الشعر بالحروب التـي تكون بين الأحياء ...» يمكـن توسيعه بأن سبـب قلة الأخبـار عن الطائف تعود إلى قلة اشتراكها في الحروب بين القبائل أو أيام العرب وكذلك في تحالفاتها؛ إذ لم يكن لديها الدوافع أو الحاجة إليها لوجود سور يحمـي بلدتهم، وكانوا مشغولين بالعمل والإنتـاج داخلها. ويمكن الاستدلال علـى الرقـي الفكري النسبي في الطائـف ببروز بعض الأفراد، مثـل أمية بن أبي الصلـت الذي «قد قرأ كتـاب الله عزّ وجل الأول، فكان يأتـي في شعره بأشياء لا تعرفهـا العرب...»[٩٥]. وقد نظر في الكتـب وقرأها، وتجول في الأقاليم المجاورة، وكان ذا تأثـير علـى أهل مكة، فيذكر أنه قـدم على أهل مكـة: «باسمك اللهم»، فجعلوهـا في أول كتبهـم[٩٦]. والحارث بـن كلدة الثقفي الـذي سافر في البلاد، ويذكـر أنه اكتسـب معارف من بلاد فارس خاصة في الطب[٩٧]. كما ذكر أن عدة نفر من قريش وثقيف سافروا في تجارة إلى مصر كان فيهم المغيرة بن شعبة[٩٨]. وأصبح المغيرة بعد إسلامه أحد كتاب النبي ﷺ[٩٩]؛ وذلك لمعرفته الكتابة في بلده الطائف قبل الإسلام. وفي كتاب النبي ﷺ لثقيف الذي كتبه لهم عند دخولهم في الإسلام:

«... وما كان لهم من دَيْنٍ في صُحُفِهم اليوم الذي أسلموا عليه في الناس فهو لهم»[100]. وفي رواية أخرى: «وما كان لهم من دَيْنٍ في رَهْن فبلغ أجله فإنه لواطٌ مبَرأٌ من الله. وما كان من دين في رهن وراء عكاظ فإنه يُقْضَى إلى عكاظ برأسه...

وما كان لهم من دين في رهن لم يُلط، فإن وجد أهله قضاءً قضوا، وإن لم يجدوا قضاء فإنه إلى جمادى الأولى من عام قابل، فمن بلغ أجله فلم يقضِه فإنه لاطه»[101].

وهذه النصوص تبين أن ثقيفًا كانوا يكتبون ديونهم في صحف، كما تبين استعمالهم للتواريخ لتحديد مُدد الدين.

ويظهر أن الكتاتيب موجودة في الطائف منذ ما قبل الإسلام، واستمرت في الإسلام، فقد قال المدائني: «أُسلمَ زياد بالطائف وهو ابن خمس سنين في كُتَّاب جبير بن حية الثقفي...»[102]. ويظهر لي أن ذلك كان قبل دخول أهل الطائف في الإسلام سنة تسع من الهجرة. ومثل زياد كان السائب بن الأقرع مولى ثقيف، وكان رجلاً كاتبًا حاسبًا، فقال له عمر بن الخطاب: «الحقْ بهذا الجيش، فكن فيهم، فإن فتح الله عليهم فأقسم على المسلمين فيئهم، وخذ خُمس الله ورسوله، وإن هذا الجيش أصيب، فاذهب في سواد الأرض، فبطن الأرض خير من ظهرها»[103].

وتأخُّر إسلام أهل الطائف أدى إلى أن اشتراكهم في خدمة الإسلام وصحبة الرسول قليلة، ومن ثم فلم تحفل كتب التراجم بتفاصيل حياتهم، التي كانت ستثري معرفتنا عن واقع مجتمع الطائف قبيل وعند ظهور الإسلام.

الكتابة في القبائل المجاور لمكة والمدينة:

ليس من اليسير تحديد منازل القبائل تحديدًا دقيقًا لأسبابٍ منها: أن فروع

القبيلـة الواحـدة تتفـرق في أماكن مختلفة، قـد تكون متقاربة، وقـد يضطرهم طلـب المعاش أو الحرب داخـل القبيلة على أن تكون متباعـدة، ومنها أن القبائل المختلفـة في كثـير من الأحيـان تتشارك في سكنـى موضع واحـد، كل منها يأخذ جانبًـا، والسبب في ذلك إمـا امتلاك آبار في هذا المـكان، أو خصوبته مما يوفر مراعـيَ معقولة للقبيلة أو لأسباب أخرى. وفي كثير من الأحيان تتكون القبيلة من باديـة وحاضرة، أما الحاضرة فتستقر على المـاء، وتغرس الشجر، وتزرع الزرع وقـد تشتغل في التجارة، على أنهم في الوقت نفسـه يشاطرون إخوانهم من البدو في امتلاك الأنعام والأغنام، ولكنها لا تكون عماد حياتهم الرئيسي مثلهم. والبدو ينتجعـون إلى البادية بحثًا عـن المراعي الوفيرة، وفي موسـم القيظ يعودون إلى مواطن القبيلة ومياهها.

أما بالنسبة للكتابة في أوساط القبائل فالأدلة التي لدينا ليست وفيرة، وليس بالضرورة أن ذلك يعكس ندرة الكتابة، لكن مجتمع الجزيرة العربية أصابه إهمال كبـير، فلم يُعنَ أهله بحفظ تاريخهم وتسجيـل جوانب حياتهم. والأدلة المتوافرة لدينـا، على قلتها، تتفـاوت في الكم بين قبيلة وأخرى، ولا يستلـزم أن يؤخذ هذا معيـارًا على ارتفـاع المستوى الثقافي عند قبيلة وانخفاضـه عند أخرى؛ لأنه ربما يكـون للصدفة وحدها نصيبٌ في حفظ بعض الأدلة. ومـن القبائل المجاورة لمكة والمدينة التي لدينا بعض الأدلة عن معرفتها القراءة:

هُذَيْل:

وتنقسم قبيلة هذيل إلى فرعين رئيسيين، هما: سَعْد ولِحْيان، وينقسم هذان الفرعان إلى فروع صغيرة[١٠٤]، أما مواطنها فيقول عنها الأصفهاني[١٠٥]: «وهذيل لا تفـارق تهامة»، وعند ابن حـزم[١٠٦]: «وديارهم حوالي مكة». وعَدَّد الأصفهاني بعض جبالهم ووديانهم، وقال أيضًا: «ومن بلاد هذيل في طريق مكة المكرمة، من مكة على ليلتين: نخلتان نخلة اليمانية ... ونخلة الشامية ...»[١٠٧]. وما هو جدير

بالملاحظة أن صنم «سُوَاع» كان لهذيل، وموضعه برُهَاط من أرض ينبع، وكان سدنته بني لحيان من هذيل[١٠٨]، وهو أمر يثير التساؤل عن سبب وجود صنمهم بعيدًا عن ديارهم، إلا إذا كانت «رُهاط» خاصة لهم. ومما ورد في أشعار هذيل قبل الإسلام عن الكتابة ما قاله أبو ذؤيب الهذلي:

عرفتُ الدار كرقْم الدوا ... ة يَذْبرُها الكاتبُ الحميريُّ
أدان وأنبأهُ الأولو ... نَ بأنَّ المُدانَ مَليٌّ وَفِيُّ
فَنَمْنَمَ في صُحُفٍ كالريـ ... ـطِ فِيهنَّ إرثُ كِتابٍ مَحِيُّ

والذَّبْر: القراءة، والزَّبْر: الكتابة ... وأخبره الناس الأولون ومسانُّ الرجال أن الذي بايعته مَليٌّ وَفِيٌّ، فكتب عليه كتابًا: يقال: أدنته، أي بعته بدين، والمُدان الذي عليه الدين ... ونَمْنَمَ: نقش في الصحف التي فيها هذا الدين العتيق. ويروى: «فينظر في صحف»، أي ينظر هذا الحميري في صحف على من عليه الدين، والرياط: الملاء التي لم تلفق.. وإرث: أي أصل كتاب ينظر فيه دارس. يقول: كان فيهن قبل كتابه أصلُ كتابٍ مَحِيٍّ.. غيره: شبه بياض الصحف في الرَّيْط[١٠٩].

والأبيات الثلاثة السابقة تعكس المعرفة بالكتابة وأدواتها، وكانت تستخدم الكتابة لتدوين الديون في صحف، واستخدام الكتابة على هذا النحو يعكس انتشارها على نحو ما.

ويقول شاعر هذلي آخر هو صَخْر الغَيِّ بن عبدالله الخُثَعِميِّ:

أبلغ كبيرًا عنى مُغَلْغلةً ... تَبْرُقُ فيها صحائفُ جُدُدُ
فيها كتابٌ ذَبْرٌ لِمُقْتَرِئٍ ... يَعْرِفُهُ أَلْبُهُمُ ومَنْ حَشَدُوا

أي في هذه الصحف بيان، وجُدُدٌ: جديد. وكبير: حي من هذيل. ويُرْوَى: «يقرؤ ألبهم»، والذَّبْرُ: الكتابة بالحميرية ... والمُقْتَرِئ: القارئ. وأَلْبُهم: جماعتهم ومن كان هواه معهم[١١٠].

خاتمة:

عرض البحث أقوال المصادر المبكرة في نشأة الكتابة العربية، وعلى يدي مَن بدأت، وأين كان ذلك، ثم أورد آراء الدارسين المحدثين، بعضهم استند على النقوش المكتشفة، وجلها في أكثر من مكان ببلاد الشام، واختلفت آراؤهم في أصلها، ومن أي خط اشتقت. ثم طرح البحث مقولة الواقدي ومن وافقه من علمائنا الأوائل بأن الإسلام جاء وعدد من يحسنون الكتابة في مكة ويثرب في حدود ثلاثين رجلًا. قام البحث باستقصاء المعلومات من دواوين شعراء حقبة ما قبل الإسلام، والروايات المختلفة، وتراجم الصحابة التي فيها إشارات إلى الكتابة في كل من مكة والمدينة والطائف وبعض قبائل الحجاز، وكانت النتيجة التي وصل إليها البحث أن انتشار الكتابة في هذه المناطق أوسع بكثير جدًّا مما حصرها فيه الواقدي، وكان جل من يحسنون الكتابة والقراءة من الرجال وقليل من النساء. وأن كثرة وصف الكتابة وأدواتها في الشعر، وهو موجه إلى عموم الناس، يدل على سعة معرفة الناس بها؛ إذ ليس من المعقول أن يذكر الشاعر في وصفه الكتابة وأدواتها، وهي غير مفهومة لمتلقي أشعارهم. لا شك أن البحث يحتاج إلى مزيد من التقصي الذي سوف يكشف لاحقًا عن مزيد من الأدلة. لكن مع ذلك الانتشار النسبي تبقى الأمية فاشيةً في مجتمعات الجزيرة العربية قبل الإسلام؛ لأن طبيعة الحياة بمعاملاتها التجارية البسيطة ومستواها الحضاري المتدني لم تكن القراءة والكتابة من ضروراتها.

الهوامش:

(١) الصـولي محمـد بن يحيى (ت ٣٣٥هـ/ ٩٤٦م)، أدب الكتـاب، تحقيق محمد بهجـة الأثري، دار البـاز للطباعـة والنشـر (لم يذكر مكان النشـر ولا تاريخه)، ص٢٨؛ المـاوردي، محمد بن حبيب (ت ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقـا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٤، (١٣٩٨هـ/ ١٩٨٧م)، صـ٦٨؛ ابـن عبدالـبر، يوسف بـن عبدالله (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م)، القصد والأمم في التعريـف بأصول أنساب العرب والعجم، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط١، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص٢٦؛ العسكري (أبوهلال)، الحسن بن عبدالله (ت ٣٨٢هـ/ ٩٩٣م)، الأوائل، (جزءان)، تحقيـق وليد قصاب ومحمد المصري، الرياض، دار العلوم (د. ت)، ص١٣٣.

(٢) الصـولي: المصـدر السابق، ص٢٩؛ ابـن النديم، محمد بـن إسحاق (ت ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م)، كتاب الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران (الناشر: المحقق، ٣٩١هـ/ ١٩٧١م)، ص٧؛ ورسم الألفاظ عنده يختلف قليلاً عن رسمها عن الصولي؛ الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص٦٨؛ الزبيدي، محمد مرتضـى الحسينـي (ت ١٢٠٥هـ/ ١٧٩١م)، حكمـة الإشراق (من ضمـن المخطوطات النادرة)، تحقيـق عبدالسلام هـارون، القاهرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابـي الحلبي، ط٢، (١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، ٢/ ٦٤.

(٣) ابن عبدالبر، القصد والأمم، ص٣٣.

(٤) ابن النديم، ص٨.

(٥) البـلاذري، أحمد بـن يحيى (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، فتوح البلدان، تحقيق رضـوان محمد رضوان، بـيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ص٤٥٦؛ وانظر أيضًا: ابن أبي شيبة، عبدالله بن محمـد (ت ٢٣٥هـ/ ٨٤٩م)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق مختار أحمد الندوي، بومبـاي، الدار السلفية، ط١، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ١٤/ ٩٠؛ الفاكهي، محمد بن إسحاق (ت بعد ٢٧٢هـ/ ٨٨٥م)، أخبـار مكة في قديم الدهر وحديثه، (٦ أجـزاء)، تحقيق عبدالملك بن دهيش، مكـة المكرمة، مكتبة ومطبعة النهضـة الحديثة، ط٧، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٨م)، ٣/ ٢١٤؛ ابن قتيبة، عبـدالله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)، المعارف، تحقيق ثروت عكاشـة، القاهرة، دار المعارف، ط٤، صـ٥٥٢؛ ابـن حبيـب، محمـد (ت ٢٤٥هـم ٨٥٩م)، المحبر، تحقيـق إيلزه ليخـتن شتيتر، بـيروت، دار الآفـاق الجديدة (د. ت)، ص٤٥٧؛ ابن النديم، صـ٧؛ ابن رسته، أحمد بن عمر (ت بعـد ٢٩٠هـ/ ٩٠٢م)، كتاب الأعلاق النفيسة، ليدن، مطبعة بريـل، ١٩٦٧م، ص٢١٦؛ العسكري، صـ١٣٣؛ ابن دريد، محمد بن الحسن (ت ٣٢١هـ/ ٩٩٣م)، كتاب الاشتقاق، تحقيق عبدالسلام هـارون، بيروت، دار المسـيرة، ط٢، (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ص٣٧٢؛ ويضيف: أن بشر بن عبدالملك

«خـرج إلى مكة فتزوج الضهياء بنت حرب أخت أبي سفيان بن حرب، وعلم أبا سفيان هذا الخط ورجالاً من أهل مكة»، ابن حزم، علي بن أحمد (٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م)، جمهرة أنساب العرب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص٤٢٩؛ الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص٦٨.

(٦) ابن عبدالبر، القصد والأمم، ص٣٢.

(٧) الفاكهي، ٣/٢١٤.

(٨) العسكري (أبوهلال)، ١/١٣٣.

(9) Ibrahim. M., Merchant Capital and Islam, Austin, Univ. of Texas, Press, 1990, p. 38.

(١٠) ابـن هشـام، محمد بن عبدالملـك (ت ٢١٣هـ/ ٨٢٨م)، السيرة النبويـة، ٤ أجزاء في مجلدين)، تحقيـق مصطفى السقا وآخريـن، بيروت، دار الكنوز الأدبيـة (د. ت)، ١/١٥٢؛ الأزرقي، محمد ابـن عبدالله (ت ٢٤٤هـ/ ٨٥٨م)، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، (جزءان)، تحقيق رشدي ملحس، بيروت، دار الأندلس (د. ت)، ١/١٩٣؛ ابن الكلبي، هشام بن محمد (ت ٢٠٤هـ/ ٨١٩م)، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، (١٣١١م)، لسان العرب، (١٥ جزءًا)، القاهرة، المطبعة الأميريـة، (١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م)، ص٢٨؛ ابن منظور، محمد بن مكـرم (ت ٧١١هـ)، بيروت، دار صـادر، (د. ت)، ١٢/٤٧٨ (قسم)؛ هارون، عبدالسلام محمد، الميسر والأزلام، القاهرة، مكتبة السنـة، ط٣، ١٩٨٧م، صـ٦٧؛ وقارن: اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب (ت ٢٩٢هـ/ ٩٠٤م)، تاريخ اليعقوبـي، (جـزءان)، دار بيروت للطباعـة والنشـر، (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ١/٢٥٩ «... وكانت القداح سبعة: فواحد عليه: الله عز وجل، والآخر: لكم، والآخر: عليكم، والآخر: منكم...».

(١١) سورة المائدة، آية ٣.

(١٢) ابـن حبيـب، المنمـق في أخبار قريش، تحقيـق خورشيد أحمد، عـالم الكتـب، ط١، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)/ صـ٤١؛ اليعقوبي، ١/٢٤٢، ٢٤٤؛ القالي، إسماعيـل بن القاسم (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٦م)، كتاب ذيل الأمالي والنوادر، بيروت، دار الآفاق الجديدة (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص٩٩.

(١٣) الزبيري المصعب بن عبدالله (ت ٢٣٦هـ/ ٨٥١م)، كتاب نسب قريش، تحقيق أ. ليفي بروفنسال، القاهـرة، دار المعـارف، ط٢، (د. ت)، ص٢١٠؛ ابن حبيب، المنمـق، ص١٥٤؛ وانظر: ابن هشام، ١/٢٢٤.

(١٤) البـلاذري، أنسـاب الأشـراف، الجزء الأول، تحقيق محمـد حميد الله، القاهـرة، دار المعارف، ١/٩٦؛ المطـيري، محمد بن جريـر (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، تاريخ الرسائل والملـوك، (١٠ أجزاء)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، ط٤، ٢/٢٥٠.

(١٥) ابن حبيب، المنمق، ص٨٧؛ البلاذري، أنساب، ١/ ٧٠-٧٢؛ الطبري، تاريخ، ٢/ ٢٥١، وانظر أيضًا نصـ الحلف عند الواقـدي، محمد بن عمـر (ت ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م)، المغـازي، (٣ أجزاء)، تحقيق كارسون جونز، بيروت، عالم الكتب، (د. ت)، ٢/ ٧٨١.

(١٦) ابن هشام، السيرة، ١/ ١٥١-١٥٢.

(١٧) الحمـوي، ياقـوت بن عبـدالله (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م)، معجم البلدان، (٥ أجـزاء)، بيروت، دار صادر (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) (زول).

(١٨) الأزرقي، ١/ ١٥٤.

(١٩) ابن هشام، ١/ ٤٩-٥٠؛ البلاذري، أنساب، ١/ ٦٧؛ الأزرقي، ١/ ١٤٣- ١٤٥.

(٢٠) ابن حبيب، المنمق، ص ص١٨٦- ١٨٩.

(٢١) ابن هشام، ١/ ١٣٣؛ ابن الأثير، علي بن أبي الكرم (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م)، الكامل في التاريخ، (١٢ جزءًا)، بيروت، دار صادر، دار بيروت (١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م)، ٢/ ٤١.

(٢٢) الفاكهي، ٤/ ٣٢؛ ابن النديم، ص٨.

(٢٣) المصعب الزبيري، كتاب نسب قريش، ص١٨٧؛ الفاكهي، ٤/ ٣٢.

(٣٤) بعلبكي، رمزي، الكتابة العربية والسامية، بيروت، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٨١م، ص١٢٢.

(٢٥) الراشـد، سعد، الآثـار الإسلامية في الجزيرة العربية في عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين، ضمـن أبحـاث: الجزيرة العربية في عصر الرسـول والخلفاء الراشديـن، الرياض، جامعة الملك سعود، (١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م)، ٢/ ١٦٩.

(٢٦) الجبـوري، سهيل ياسـين، أصل الخط العربي وتطوره حتى نهاية العصـر الأموي، بغداد، مطبعة الديب، ١٩٧٧م، ص٦٠.

(٢٧) الجبوري، ص١١١.

(٢٨) خليفـة، شعبـان عبدالعزيز، الكتابة العربيـة في رحلة النشؤ والارتقاء، القاهـرة، العربي للنشر والتوزيع، ١٩٨٩م، ص١٤٢.

(٢٩) خليفـة، صـ١٤٣، ويلاحظ على الطريق الثاني أن الخط يتنقل فيه من مكة إلى المدينة ومنها إلى الطائف، وهذا مستحيل، فإن صح هذا الطريق فالخط ينتقل من مكة إلى الطائف مباشرة.

(٣٠) خليفة، ص١٤٤.

(٣١) الجبـوري، صـ٧٠، وانظر أيضًا: علي، جواد، المفصل في تاريـخ العرب قبل الإسلام، بيروت، دار العلـم للملايين، ط٢ (١٩٧٨م)، ٨/ ١٦٨؛ المنجـد، صلاح الدين، دراسات في تاريخ الخط العربي منذ بدايته إلى نهاية العصر الأموي، بيروت، دار الكتاب الجديدة، ط٢ (١٩٧٩م)، ص١٩.

(٣٢) نامي، خليل يحيى، أصل الخط العربي وتطوره، مجلة كلية الآداب، الجامعة المصرية، ٣٢، ج١، مايو سنة ١٩٣٥م، ص ص١٠٢- ١٠٤.

(٣٣) البلاذري، فتوح، ص٤٥٧؛ ابن عبدربه، أحمد (ت ٣٢٨هـ/ ٩٣٩م)، العقد الفريد، (٨ أجزاء في ٤ مجلدات)، تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة، المكتبة التجارية، (د. ت)، ٢١٢/٤.

(٣٤) البلاذري، فتوح، ص٤٥٨.

(٣٥) البلاذري، فتوح، ص٤٥٩. الواقع أن الإسلام انتقص العرب قبل الإسلام من حيث معتقداتهم وليس من حيث مستواهم الحضاري، وإنما الذين وسموا العرب بكل قبل الإسلام بكل منقصة ومثلبة هم أكثر كتاب القرنين الثاني والثالث الهجريين (٨ و٩م) وبعض من جاء بعدهم.

(٣٦) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، ١٠٩/١.

(٣٧) ابن حبيب، المنمق، ص٣٤٢؛ وانظر: ابن سلام، محمد بن سلام الجمحي (ت ٢٣١هـ/ ٨٤٥م)، طبقات فحول الشعراء، (جزءان)، تحقيق محمد محمود شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، ٢٣٥/١؛ السهيلي، عبدالرحمن (ت ٥٨١هـ/ ١١٨٤م)، الروض الأنف، (٧ أجزاء)، تحقيق عبدالرحمن الوكيل (القاهرة، (د. ت)، ٨٧/٢؛ وابن الزبعرى شاعر مفلق خبيث كان مؤذيًا للرسول ﷺ بلسانه، ثم أسلم بعد الفتح واعتذر إليه، ولم أجد له تاريخ وفاة فيما بين يدي من مراجع.

(٣٨) ابن كثير، إسماعيل (ت ٧٤٧هـ/ ١٣٧٢م)، السيرة النبوية، (٤ أجزاء)، تحقيق مصطفى عبدالواحد، بيروت، دار المعرفة (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ٣١١/١.

(٣٩) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م)، صحيح البخاري، (٩ أجزاء)، بيروت، عالم الكتب (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)؛ ابن هشام، السيرة، ٢٣٨/١.

(٤٠) الزهري، محمد بن مسلم (ت ١٢٤هـ/ ٧٤١م)، المغازي النبوية، تحقيق سهيل زكار، دمشق، دار الفكر (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص٤٤؛ الفاكهي، ٩٤/٤؛ الأصبهاني، علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٦م)، كتاب الأغاني، (٢٣ جزءًا)، بيروت، دار الثقافة، ط٥ (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ١١٤/٣، وقد تحرفت فيه عبارة: «وكان يكتب العربي فكتب بالعربية من الإنجيل ...» إلى: «فكان يكتب الكتاب العبراني، فيكتب بالعبرانية من الإنجيل».

(٤١) ابن هشام، ٣٤٤/١.

(٤٢) ابن هشام، ٣٥٠/١.

(٤٣) البلاذري، أنساب، ٢٣٤/١، ٢٣٥.

(٤٤) ابن إسحاق، محمد بن يسار (ت ١٥١هـ/ ٧٦٨م)، كتاب السير والمغازي، تحقيق سهيل زكار، دمشق، دار الفكر، ط١ (١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، ص١٥٦؛ وقارن: ابن سعد، محمد بن منيع (ت ٢٣٠هـ/ ٨٤٤م)، الطبقات الكبرى، (٩ أجزاء)، بيروت، دار صادر، (د. ت)، ٢٠٩/١، «وكان الذي كتب الصحيفة منصور بن عكرمة العبدري»؛ وابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص١٢٧، «وأبو

الروم منصور بن عبد شرحبيل، يقال: إنه كاتب الصحيفة على بني هاشم وبني المطلب...».

(٤٥) ابن هشام، ٣٥٠/١.

(٤٦) ابن حجر، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (١٧ جزءًا) القاهرة، مكتبة البابي الحلبي (١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م)، ١٩٢/٨.

(٤٧) سورة الإسراء، آية ٩٣.

(٤٨) الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، (٣٠ جزءًا في ١٥مجلدًا)، بيروت، دار الفكر (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ١٦٤/١٥.

(٤٩) سورة الأنعام، آية ٧.

(٥٠) سورة لقمان، آية ٦.

(٥١) البلاذري، أنساب، ١٣٩/١-١٤٠،

(٥٢) ابن هشام، ٢٢٢/١، ٢٢٩، ٢٣١.

(٥٣) ابن هشام، ٤٩٠/١؛ ابن عبدالبر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، (٤ أجزاء)، تحقيق محمد علي البجاوي، بيروت، دار الجيل، ط١ (١٤١٣/ ١٩٩٢م)، ٦٩/١؛ ابن كثير، السيرة، ٦٩٠/٤؛ ابن حجر، فتح الباري، ٦٣٩/٨؛ وقارن: ابن القيم زاد المعاد، ٥٥/٣ «سراقة بن مالك المدلجي ... فكتب له أبو بكر بأمره في أديم».

(٥٤) ابن عبدالبر، الاستيعاب، ٦٩/١؛ ابن كثير، السيرة، ٦٧٧/٤.

(٥٥) ابن عبدالبر، الاستيعاب، ٦٩/١؛ ابن كثير، السيرة، ٦٧٧/٤.

(٥٦) ابن عبدالبر، الاستيعاب، ٦٩/١؛ ابن كثير، السيرة، ٦٣٩/٨.

(٥٧) سورة الزمر، الآيات ٥٣-٥٥.

(٥٨) ابن اسحاق، كتاب السيرة والمغازي، ص٤٧٦؛ ابن هشام، ٤٧٦/١.

(٥٩) ابن هشام، ٤٣٤/١.

(٦٠) الواقدي، ١٣/١؛ ابن هشام، ٦٠١/١؛ البلاذري، أنساب، ٣٧١/١.

(٦١) ابن سعد، ٦٩/٤؛ البلاذري، أنساب، ق٤، ٤٣٣/١؛ المصعب، نسب قريش، ص١٧٤؛ اليعقوبي، تاريخ، ٧٦/١؛ ابن عبدالبر، الاستيعاب، ٦٩/١؛ ابن الأثير، علي بن محمد (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م)؛ أسد الغابة، (٧ أجزاء)، القاهرة، كتاب الشعب، (د. ت)، ٢٦٢/٣؛ ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، (٨ أجزاء)، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت، دار الجيل، ط١ (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ١٠٢/٢ (رقم الترجمة ١٧٧٩)، فتح الباري، ٦٣٩/٨.

(٦٢) ابن سعد، ٢٦٨/١، ٢٧٤؛ ابن عبدالبر، الاستيعاب، ٦٩/١؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٧٤/١.

(٦٣) البلاذري، فتوح، ص١٢٨.

(٦٤) الواقدي، ٧٩٧/٢؛ ابن هشام، ٣٩٨/٢.

(٦٥) ابن الجوزي، الوفاء، ٢٤٢/١.

(٦٦) ابن سعد، ٨٧/٣.

(٦٧) ابن سعد، ٣٠٠/٨؛ ابن عبدالبر، الاستيعاب، ٤٩٢/٧.

(٦٨) الجبوري، يحيى، شعر المخضرمين وأثر الإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ط٢، ص٦١.

(٦٩) ابن قتيبة، كتاب المعاني، (٣ أجزاء)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١ (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م)، ١١١٧/٢؛ الأصبهاني، الأغاني، ٢٤/٣؛ وروايته للشطر الأول: «لما بدت نحونا جباهم»، جواد علي: المفصل في تاريخ العرب، ٦١٣/٥.

(٧٠) الأصبهاني، الأغاني، ٩/٣؛ ابن منقذ، أسامة بن مرشد (ت ٥٨٤هـ/ ١١٨٨م)، المنازل والديار، (جزءان في مجلد)، دمشق، المكتب الإسلامي (١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م)، ١٥٩/١.

(٧١) السهيلي، الروض الأنف، ١٤٨/٥، ١٧٧.

(٧٢) ابن سعد، ٢٢٠/١.

(٧٣) ابن الأثير، أسد الغابة، ٢٧٨/٢ (ترجمة ١٨٢٤).

(٧٤) ابن هشام، ٤٦١/١؛ وانظر: الأصبهاني، الأغاني، ٢٥/٣.

(٧٥) ابن سعد، ٥٢٦/٣.

(٧٦) ابن سعد، ٤٥٠/٣؛ ابن قتيبة، المعارف، ص٢٣٦؛ ابن الأثير، أسد، ٤٣١/٣ واسمه عنده: عبدالرحمن بن جبر بن عمرو الخزرجي.

(٧٧) ابن سعد، ٥٣٦/٣.

(٧٨) ابن سعد، ٢٨٦/١-٣٥٣؛ ابن كثير، المسيرة، ٦٧٢/٤؛ حميد الله، ص١٦٤.

(٧٩) أبو داود.

(٨٠) اليعقوبي، تاريخ، ٨٠/١.

(٨١) الواحدي، الوسيط، ٢٤/١.

(٨٢) الكتاني، ٤١٩/٢.

(٨٣) ابن سعد، ٦٢٥/٣.

(٨٤) ابن سعد، ٤٥٨/١؛ الواحدي، ٢٤/١.

(٨٥) ابن سعد، ٤٦٢/٣.

(٨٦) ابن سعد، ٥١٨/٣.

(٨٧) ابن سعد، ٥١٨/٣.

(٨٨) ابن سعد، ٤٤١/٣.

(٨٩) ابن سعد، ٤٤٨/٣؛ ابن كثير، السيرة، ٤١٢/٢ (رواية الإمام أحمد بن حنبل).

(٩٠) ابن كثير، السيرة، ٥١٢/٢؛ ابن القيم، زاد المعاد، ١١٢/٣. والدَّحْل: الثأر.

(٩١) البلاذري، أنساب، ق٤، ٤٣٣/١؛ ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص٨٠؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ١٧٥/٣؛ ابن حجر، الإصابة، ٣٤٤/١.

(٩٢) ابن شبه، تاريخ المدينة، ٤٨٧/٢.

(٩٣) ابن سعد، ٣٠٠/٨.

(٩٤) ابن سلام، ٤٥٩/١.

(٩٥) الأصبهاني، الأغاني، ١٢٦/٤؛ ابن قتيبة، المعارف، ص٦٠.

(٩٦) الأصبهاني، الأغاني، ١٢٦/٤.

(٩٧) ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم (ت ٦٦٨هـ/ ١٢٦٩م)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت، دار مكتبة الحياة، (د. ت)، ص١٦١.

(٩٨) البلاذري، أنساب الأشراف، (٣ أجزاء)، تحقيق سهيل زكار، دمشق، دار الفكر، ط١ (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ٣٤٣/١٣.

(٩٩) ابن عبدالبر، الاستيعاب، ٩١/١؛ المسعودي، علي بن الحسين (ت بعد ٣٤٤هـ/ ٩٥٥م)، التنبيه والإشراف، بيروت، مكتبة الهلال (١٩٨١م)، ص٢٦١؛ ابن عبدربه، ٢١٥/٤.

(١٠٠) أبو عبيدة، القاسم بن سلام (٢٢٤هـ/ ٨٣٨م)، كتاب الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص١٨٥.

(١٠١) حميد الله، ص٢٨٥. والمقصود بعكاظ: موعد انعقاد سوق عكاظ السنوي.

(١٠٢) البلاذري، أنساب، ق٤، ١٩٣/١. والمقصود هنا زياد بن أبيه، أو ابن أبي سفيان، وكان كاتبًا لعتبة بن غزوان عندما أسس البصرة سنة ١٦هـ، ثم لاحقا واليا على العراق والمشرق للخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان.

(١٠٣) الطبري، تاريخ، ١١٦/٤.

(١٠٤) انظر عن نسب هذيل، ابن الكلبي، هشام بن محمد (ت ٢٠٤هـ/ ٨١٩م)، جمهرة النسب، تحقيق ناجي حسن، بيروت، عالم الكتب، ط١ (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، ص ص١٣٠- ١٣٤؛ ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص ص١٩٦- ١٩٨.

(١٠٥) الأصفهاني، الحسن بن عبدالله (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، بلاد العرب، تحقيق حمد الجاسر وصالح العلي، الرياض، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ط١ (١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، ص١٤.

(١٠٦) ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص٩٨.

(١٠٧) الأصفهاني، بلاد العرب، ص٢٣، وكلامه على بلاد هذيل في الصفحات ١٤- ٢٧.

(١٠٨) ابن الكلبي، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، القاهرة، المطبعة الأميرية (١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م)، ص٩؛ ياقوت بن عبدالله الحموي (ت ٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م)، معجم البلدان، (٥ أجزاء)،

بيروت، دار صادر، (د. ت)، ٢٧٦/٣ (سواع)، وذكر أيضًا «... سواعًا فكان بأرض يقال لها رهاط مـن بطن نخلة بعيدة من مصر ...» وقارن: السكرى، علـي بن عيسى (ت ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م)، كتاب شـرح أشعـار الهذليين (٣ أجزاء)، تحقيق عبدالستار فراج ومحمـود شاكر، القاهرة، مكتبة دار العروبـة، ١٦٥/١، «رُهـاط: موضع على ثـلاث ليالٍ من مكة، هي لثقيف وهـي نجدية، وبنو هلال تجاورها، وهي بلاد بني هلال، والمال الذي بها للأَخْنَسَيْن».

(١٠٩) السكري، ٩٨/١-١٠٠.

(١١٠) السكري، ٢٥٦/١.

على خُطى المتنبِّي

(قراءةٌ في جغرافيَّة الأماكن الشِّعريَّة)

أ.د. عبدالله بن أحمد الفَيفي

-١-

أَلا كُلُّ ماشيَةِ الخَيْزَلَى ... فِدَا كُلِّ ماشيَةِ الهَيْذَبَى
لِتَعلَمَ (مصْرُ) ومَنْ بِـ(العراق) ... ومَنْ بِالعَواصِمِ أَنِّي الفَتَى
وأَنِّي وَفَيْتُ وأَنِّي أَبَيْتُ ... وأَنِّي عَتَوْتُ على مَنْ عَتا
وما كُلُّ مَنْ قالَ قَولًا وَفَى ... ولا كُلُّ مَنْ سيْمَ خَسْفًا أَبَى
ولا بُدَّ لِلقَلْبِ مِنْ آلَةٍ ... ورَأيٍ يُصَدِّعُ صُمَّ الصَّفَا
ومَنْ يَكُ قَلْبٌ كَقَلْبِي لَهُ ... يَشُقُّ إلى العِزِّ قَلْبَ التَّوَى
وكُلُّ طَريقٍ أَتاهُ الفَتَى ... على قَدَرِ الرِّجْلِ فِيهِ الخُطَا[1]

-٢-

مـا أهميَّـة مثل ذلك البحث الـذي أنجزه (الأستاذ الدكتـور عبدالعزيز بن ناصـر المانع)، تحت عنوان «على خُطى المتنبِّي (طريقِ هروب أبي الطيِّب المتنبِّي مـن الفسطاط إلـى الكوفة)»، (الرِّياض: كرسـي المانع لدراسات اللُّغـة العَرَبيَّة وآدابها، ٢٠١٧)؟

إنَّــه كتابٌ في الأدب، والنقد، والرِّحلة، والتاريخ، والأعلام، والمَوَاطن، في آن. فضلًا عن أنَّ مغامرة الباحث قد سيقت في سردٍ قصصيٍّ، ذي أسلوبٍ أدبيٍّ ماتعٍ آسِر.

وإذا كان ممَّــا يثـير الإعجــاب في هــذه التجربــة مثابــرةُ الباحــث وشغفُــه بموضوعــه، والجهــدُ المضني الذي بذله، فــإنَّ ممَّا يثير الإعجــاب أيضًا توظيفه علاقاتــه في سبيل البحث العِلمي، مُستنًّــا سُنَّة (أبي الطيِّب) في توظيف علاقاته في سبيل هروبه. وكذا يثير الإعجابَ حقًّا التعاونُ الرائع الذي حظي به الباحث، والذي قلَّما تحظَى به المشاريع البحثيَّة في عالمنا العَرَبي.

فمــاذا لو تواصلت بحوثٌ مثل هذا البحث؟ وكم كانت ستضيء آفاق تراثنا، في هــذا العصــر الذي تيسَّرت فيــه أمورٌ لم تكــن ميسورة في الماضــي؟ ثمَّ كيف لــو صُوِّرت هذه الرحلــة البحثيَّة سينمائيًّا؟ للجمع بــين التحقيق العِلميِّ الرَّصين والصُّــورة الحيَّــة، كي تشمــل الرسالــةُ في استهدافها جميع شرائــح المتلقِّين، في عصــر الصُّــورة الحيَّة؛ إذ قد تُصبح الثقافة الورقيَّة جــزءًا من التاريخ، ولو بعد حين.

-٣-

يلفــت النظــرَ في بعض طريــق (المتنبِّــي) تعرُّجُها الغريب. فهــل كان ذلك للتَّضليل؟

مــا الذي جعله، مثلًا، يذهب شَمالًا من (كَبْد الوِهاد) إلى (رأس الصوان)، في (الأردن)، ثــمَّ يعــود جنوبًا إلى (البويرة)؟ تُــرى أكان مترددًا في وجهته؟ أم ربمــا كان ينــوي العودة إلى (الشَّام) من جديد، لكنَّه عَــدَل إلى (العِراق)؟ وهو القائل:

وأَمْسَتْ تُخَيِّرُنا بِـ(النِّقابِ) (وادي المِياهِ) و(وادي القُرَى)

وقُلْنا لَها: أَينَ أَرضُ (العِراقِ)؟ فَقالَتْ، ونَحنُ بِـ(تُـرْبـانَ) : ها!

أم ذلك قول شاعر، يشرِّق فيه ويغرِّب، ويذهب شَمالًا وجَنوبًا، في رسم لوحات خواطره، لا بقول البُلداني، يُراعي الأبعاد، والجهات، والمسافات، والترتيب؟

تساؤلاتٌ يثيرها خطُّ السَّير المرسوم في الخريطة المرافقة لكتاب «على خُطى المتنبِّي».

-٤-

فإذا توقَّفنا عند بعض الأماكن التي توقَّف عندها الباحث، كانت لنا الملحوظات الآتية:

١. لعلَّ (نَجْه الطَّير)، ذلك المكان الذي شغل الباحثَ كثيرًا، تصحيفٌ عن (نَجْع الطَّير)، وقد آن تصحيحه باسم المكان المعروف اليوم في (سيناء). ولا ضرورة لتصوُّر أنَّ الاسم حُرِّف صوتيًّا من «نَجْه» إلى «نَجْع»، كما ذهب الباحث (ص١٠٤- ١٠٥). على أنَّ ما استدلَّ به من كلام (الإربلي، جواهر الأدب في معرفة كلام العَرَب) لا يبدو فيه دليل؛ فالإربلي إنَّما تحدَّث عن قلب الهمزة عينًا أو هاء، في كلمة «أما»، لا عن قلب الهاء عينًا بصورة عامَّة. وتلك لُغة في (أما) وحدها، ولم يذكر أنَّها في كلِّ الكلمات، أو كلِّ الحروف الحلقيَّة. فالأقرب إلى الاحتمال، إذن، أنَّ الاسم قديمًا وحديثًا: «نَجْع الطَّير»، وإنَّما صحَّفه الكَتَبَة.

٢. كذا القول في (الشَّغُور)، جَنوب بلدة (السليمانيَّة)، شَمال شَرق (سكاكة)، بمنطقة (الجَوف)، في (المملكة العَرَبيَّة السُّعوديَّة). فقد أبان الباحث أنْ لا وجود لماء في المكان الذي ذكره الشاعر سِوَى ماء يسمَّى (المُغُور) أو (المُقُور). ولا أدري لِمَ لَمْ يذهب الباحث إلى فرضيَّة أنَّ

الاسم القديم الشَّغُور إنَّما هو تصحيف: المُغُور أو المُقُور، المعروف اليوم، بل ذهب إلى أنَّ اسمه تحوَّل اليوم إلى المُغُور أو المُقُور؟ (ص٢٠٦). ذلك أنَّ مـا بقي على ألسنة الناس هو أوثقُ ممَّا كُتِب قديمًا، مع ما يعتوره من احتمال التصحيف، أو الجهل بالاسم الحقيقيِّ في منطوق أهالي المكان.

٣. لقـد كان في البحـث اللُّغوي عن أسباب تسميـة المواضع مرجِّحٌ في مدَى صِحَّتهـا. فعبـارة «نَجْـه الطَّير» تعني: زَجْـر الطَّير. فمـا علاقة هذا التعبير بالمـكان؟ وربما كان لاسم «المُغُور» علاقـةٌ بلون التُّربة في المكان الـذي سُمِّي به؛ فالمَغْرَة: الطِّين الأحمـر. في حين أنَّ المَقْر: نوعٌ من نبات الصَّـبِر أو الصَّبَّار. أمَّا الشَّغُور- الذي تواردت كُتب اللُّغة والبُلدان على أنَّه موضعٌ في البادية- فربما كانت له علاقةٌ ببُعد مائه عن الطريق؛ لأنَّ العَرَب يقولون: «أَشْغَرَ المَنْهَلُ واشْتَغَرَ»؛ أي: صار في ناحيةٍ من المَحَجَّة[٢] فـأيُّ هذه أقرب إلـى الرُّجحان، حسب طبيعة المـكان؟ هذا مبحثٌ كان يمكـن أن يمثِّل مدخلًا للترجيـح؛ لأنَّ أسماء المواضـع لا تُطلَق اعتباطًا غالبًـا، ولا يكفي الاعتماد فيها على أقوال البُلدانيِّين الملتبسة والمتضاربة في كثيرٍ من الأحيان.

٤. علـى أنَّ الباحـث يـورد بعض جدله حـول الأماكن علـى افتراض قد لا يصـحُّ أحيانًا، ذلـك الافتراض هـو أنَّ الشاعر مرَّ بالمكان الـذي ذَكَرَه بالضـرورة، وأنَّ الأماكن التي يذكرها مواردُ ماء، وأنَّه وردَ ماءها قطعًا! وهي افتراضاتٌ عن بعض المواضع لا دليل عليها من نصِّ الشاعر. وقد يكون المكان المشار إليه جَبَلًا لا ماء. من هذا ما جاء في ردِّ الباحث قولَ (مـوزل): إنَّ الشّغُـور جمع (شغار) و(شغير)، وهما مـوردا ماءٍ شَمال غَرب (الجَوف). (ص١٩٥). في حين أنَّ الشاعر لم يقل إنَّه مرَّ بالمكان أصلًا، أو استقى منه، بل إنَّه لاح على طريقه:

ولاحَ لَها (صَوَرٌ) والصَّباحَ ولاحَ (الشَّغُوْرُ) لَها والضُّحى

بل ليس ثمَّةَ ما يدلُّ على أنَّ المكان الذي عناه الشاعرُ منهلُ ماء، وربما كان جبلاً، كما ذهب إلى ذلك (حمد الجاسر). (ص٢٠٦). ثمَّ ألا يمكن أن تكون بعض الموارد خارج طريق (المتنبِّي) إلى (الكوفة)؟ وهو ما قاله اللُّغويُّون في معنى المنهل الشَّغُور؛ أي: البعيد عن الطريق. فيَرِدُها المرءُ ثمَّ يعود إلى طريقه؛ أي: إنَّ الموارِدَ التي يُفترَض أنَّ أبا الطيِّب استقى منها ليست دائمًا على طريقه، ضربة لازب.

٥. أمَّا قول المؤلِّف، (ص٢٧٤): إنَّ تسمية (دُوْمَة الجندل) مشتقَّة من «الدومة» أو «القُبَّة» الصخريَّة هناك، فمخالف لتعليلٍ آخر قديم، راجح، وهو أنها سمِّيت باسم أحد أبناء (إسماعيل بن إبراهيم)؛ فمن أبنائه: (دُوْمَة)، و(تَيْما). وما زالا معروفَين إلى اليوم، باسمَي: (دُوْمَة الجندل)، و(تَيْماء). جاء في (العهد القديم، سفر التكوين)[٣]: «وهذه مَوَاليدُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، الَّذِي وَلَدَتْهُ هَاجَرُ المِصْرِيَّةُ جَارِيَةُ سَارَةَ لإِبْرَاهِيمَ. وهذه أَسْمَاءُ بَنِي إِسْمَاعِيلَ بِأَسْمَائِهِمْ حَسَبَ مَوَاليدِهِم: نَبَايُوتُ؛ بِكْرُ إِسْمَاعِيلَ، وقِيدَارُ، وأَدَبْئِيلُ، ومِبْسَامُ، ومِشْمَاعُ، ودُوْمَةُ، ومَسَّا، وحَدَارُ، وتَيْمَا، ويَطُورُ، ونَافِيشُ، وقِدْمَةُ».

-٥-

إنَّ السؤال المنهاجي الذي يستفزُّه ذلك البحث الجادُّ المتفرِّد، الذي أنجزه (المانع)، هو:

(المتنبِّي) جغرافيٌّ أم شاعر؟

أيهدف الشاعر عادةً إلى تقرير الحقائق والوقائع والمواضع الجغرافيَّة؟ أم إلى تصوير مشاعره بالكلمات، وقفزات خياله بالعبارات، والتطريب بهذه وتلك؟

إنَّ (أبا الطيِّب) - وإنْ كان قد مَرَّ بتلك الطريق التي رسمها مؤلِّف «على خُطى المتنبِّي»، أو بقريبٍ منها، كما هو معلوم من أخباره ومن شِعره- لا نملك الجزم أنَّ كلَّ ما قاله يماثل خطَّ سيره، كما تقوله لنا وثيقةُ رحَّالةٍ أو تقريرُ جغرافي. فالرجل يظلُّ شاعرًا، قد يستدعي ذِكر مكانٍ لإيحائه التعبيري، أو لتساوقه مع صياغة بيت، وما ينبغي أن يؤخذ قوله مأخذ قول الإخباري؛ فليست تلك بغايته، ولا هي بصناعته، وإنَّما قد يوظِّف أسماء الأماكن لشِعريَّتها، وربما على السماع، لا أكثر. فإذا أضيف إلى هذا ما عُرِف عن أبي الطيِّب من الإدلال بمعارفه، والمباهاة بعِلمه، والمفاخرة بذاته، والمغالاة في وصف نفسه، ازدادت مشروعيَّةُ التحفُّظ على تفسير ما يورد في شِعره، على أنَّه يُعبِّر عن حقائق جغرافيَّة أو تاريخيَّة خَبِرَها واقعيًّا بالفعل. ولذا يمكن أن نسأل، مثلًا: لماذا قدَّم المكان المُسمَّى (الكِفاف) على (كَبْد الوِهاد)، إنْ كان قد مَرَّ بالأخير أوَّلًا، حسب رسم الباحث لطريقه؟ أذاك للضرورة الشِّعريَّة؟ لقد كان بإمكانه القول:

رَوامِيْ (الكِفافِ) كـ(كَبْدِ الوِهادِ) وجارِ (البُوَيرَةِ) (وادي الغَضَى)

ليُفيد، بإضافته كاف التشبيه قبل الاسم «كَبْد الوِهاد»، مرورَه بكَبْد الوِهاد أوَّلًا، من دون أن تؤدِّي ضرورةٌ شِعريَّةٌ إلى مخالفة الواقع المكاني. وما يليق بشاعرٍ بحجم المتنبِّي أن تقف ضرورةٌ وزنيَّةٌ من دون أن يقول مايريد كما يريد. وهانحن هؤلاء نجد له المخارج العَروضيَّة، لو أراد ترتيب الأماكن حسب مواقعها في شَمال (الجزيرة العَرَبيَّة). وكذلك في قوله:

ومَسَّى (الجُمَيعِيَّ) دِئداؤُها وغادَى (الأَضارِعَ) ثُمَّ (الدَّنا)

فقد كان يُفترَض أن يشير إلى (الأَضارِع) قبل (الجُمَيعِي)؛ لأنَّه متقدِّم في مكانه، وَفق خريطة الباحث. وقد علَّل الباحث، (ص١٧٠)، هذا التقديم والتأخير بضرورة الوزن. لكن لو تأمَّلنا لما وجدنا هنا ضرورةً أصلًا؛ فقد كان

بإمكان الشاعر أن يقول:

ومَسَّى (الأَضـارِعَ) دِئـداؤُهـا وغـادَى (الجُمَيعِيَّ) ثُمَّ (الدَّنا)

أو:

وغـادَى (الأَضـارِعَ) دِئـداؤُهـا ومَسَّى (الجُمَيعِيَّ) ثُمَّ (الدَّنا)

فالوزن (المتقارب) لا يختلُّ، قَدَّمَ الشاعر أو أخَّر، ومَسَّى أحد هذين الموضعَين أو غاداه.

لقـد جـاءت القصيـدة في وزنٍ من أسهـل الأوزان علـى الشعـراء وأكثرها غنائيَّـةً، وإنْ لم يكـن الشاعـر «متنبِّئًـا». وهـو وزنٌ مِطواعٌ للتعبـير عن موضوع القصيدة، من جهة، ولتصوير حركة الإبل والخيل، بين مِشْيَة الخَيْزَلَى والهَيْذَبَى، مـن جهة أخرى. كما أنَّ القافية علـى رَوِيِّ الألف قد جعلت القصيدة تبدو كأنَّها مـن (الشِّعر المرسَل)؛ لأنَّ هذا الـرَّوِيَّ - وإن كان جائزًا اتِّخاذه رَوِيًّا، ما لم يكن للمدِّ- هو في العربيَّة في جُملةٍ من أكثر مفرداتها، ويأتي في الفعل: «مضَى»، مثلًا، والاسـم «الهَيْذَبَى»، والمصدر «غِنَى»، والحرف «ذا، هـا، لا...». وقد يكون أيضًا ذا أصـلٍ واويٍّ أو يائـيٍّ أو ألفيٍّ. ولهذا فتلك أسهـل تقفية على الإطلاق؛ حتى إنَّ القارئ يكاد لا يشعر بالقافية في القصيدة، للِين الرَّوِيِّ، وسُكونها، وتنوُّع الحرف قبلهـا بتنوُّع كلمات القافية. ولـو كان (أبو الطيِّب) كـ(أبـي العلاء المَعَرِّي)، في حساسيَّته الموسيقيَّة المفرطة، للَزِم ما لا يَلْزَم، كي يُسنِد رَوِيَّه بالتزام حرفٍ قبله. فلا ضائقة وزنيَّة بقيت أمام المتنبِّي، إذن، ولا تَقْفَوِيَّة، ولا ضرورةَ لشاعرٍ بعد هذه البسيطة الإيقاعيَّة، التي تُشبِه دماثة الصحراء وانبساطها أمامه. ومن هنا، فلو ابتغـى أبو الطيِّب ترتيب أسماء المواضع حقًّا، وَفـق مواقعها الجغرافيَّة، لتأتَّى له ذلك بيُسر، كما مثَّلنا آنفًا.

لـذا ما ينفكُّ التسـاؤل قائمًا عن مرور الشاعر حقيقـة بجميع المواضع التي

أشـار إليها في قصيدة فراره مـن (مِصْر)، وبالترتيب نفسـه المذكور في دراسة الباحث. بل أكثر من هذا: التساؤل عن مدَى معرفة (أبي الطيِّب) بتلك المواضع، ما دامت المادةُ التي بين أيدينا لا تعدو قولَ شاعر. وممَّا يؤكِّد هذا إشارةُ الشاعر إلى (عُقدة الجَوف)، على أنَّها موردُ ماء، في حين أنَّ عُقدة الجَوف هي (أبارق)، كمـا ذهب إلى ذلك (حمد الجاسر)، وهي التـي عناها أبو الطيِّب. وهذا المكان لا مـاء فيه ولا كلأ، بل هو صحراء قاحلـة، وَفق ما ذكر الباحث! (ص١٧٣). ولو صـحَّ أنَّ عُقدة الجَوف هي (دُوْمَة الجندل)، حسب مـا ذهب الباحث إليه، لكان السؤال: وكيف شربت إبلُ المتنبِّي «بماء الجُراويِّ»، وهو في عُقدة الجَوف، أو دُوْمَة الجندل؟:

إلى (عُقدَةِ الجَوفِ) حَتَّى شَفَتْ ... بِـ(ماءِ الجُـراوِيِّ) بَعضَ الصَّدَى

لأنَّ الجُـراويَّ يصبـح وراءها حين تصل إلى دُوْمَة الجنـدل! ثمَّ كيف رجع الشاعـر، لمَّـا وصـلَ إلـى (الجُمَيعِيِّ)، وهـو موضعٌ على حـدود (العِـراق)، إلى (الأضـارع)، وهـو مكانٌ يقع قبـل دُوْمَة الجنـدل؟! ليقفز من هنـاك فجأة إلى (أعكُش)، في العراق:

ومَسَّى (الجُمَيعِيَّ) دئداؤُها ... وغادَى (الأَضـارِعَ) ثُمَّ (الدَّنا)
فَيا لَكَ لَيلًا على (أَعكُشٍ) ... أَحَـمَّ البِـلادِ خَـفِـيَّ الصُّـوَى!

لا تفسـير لهذا كلِّه، إلَّا بالتسليم بأنَّ الشُّعراء يقولون ما لا يفعلون، وأنَّهم في كلِّ وادٍ يهيمون، ومَن يتَّبعهم مِن البُلدانيِّين، محتكمين إلى أقوالهم، هم الغاوون!

مـن أجل هذا، كنتُ وما زلـتُ، أرى في البحث في (شعريَّة الجغرافيا) ما هو أجـدى من الانشغال بالجغرافيا الواقعيَّة عينِهـا[٤]؛ يقينًا بأنَّه يكمن وراء اختيار الشاعـر للأسماء ما هو أبعد من ظاهر معناهـا، إنْ لم يكن في وعي الشاعر فهو بلا ريب في وعي النصِّ. من حيث إنَّ منهاج التمسُّك بواقعيَّة الإشارات الشِّعريَّة

المطلقـة لا تنحصر خطـورة نتائجه أحيانًا في إفقار شعريَّـة النصِّ، بتحويله إلى محضـ وثيقـة واقعيَّة، بل قد تتجـاوزه إلى تمزيق النصِّ إربًـا في سبيل التحقيق الجغـرافيِّ؛ لأنَّ أسماء الأماكن، هي- قبل كلِّ شيء- مفـرداتٌ شعريَّةٌ، يصرِّفها الشاعر وَفق مقتضياته الدِّلاليَّة، من فنيَّة أو رمزيَّة، كحالِ كلِّ ما تَحوَّل عن طبيعة الواقـع إلـى طبيعة الفـن. وفي هذا ما يجيب عـن حَيرة الحائريـن: أين (وادي القُرَى) المقصود في قصيدة (المتنبِّي)؟ وأين (وادي المياه)؟ وما علاقة أحدهما بالآخَـر؟ وإلـى أين كان ينوي المتنبِّي التوجُّه؟ لقـد كان المتنبِّي ينوي التوجُّه إلى الشِّعـر وحـده! وتلك أسئلةٌ جغرافيَّـة، لا محلَّ لها من الشِّعـر، في حقيقة الأمر، ظلَّـت تتردَّد لدَى الدارسين مع الشعراء حـين يتناولون بشِعرهم المواضع! وسبب الحَيرة أنَّ هذه المفردات تَرِد على ألسنة الشعراء لأسباب فنيَّة تخييليَّة، لا علاقة لها بالواقع بالضرورة، على حين يُصِرُّ البُلدانيُّون على نفي طبيعة النَّصِّ الشِّعري ووظيفته، ليجعلوا منه وثيقةً جغرافيَّة. وهو ما كان قمينًا أن يُفسِد قراءات الشِّعر من ناحية ويُفسِد كتب البُلدان المتكئة على الشِّعر من ناحية أخرى[٥].

وأمَّـا الاحتجاج بما جـاء في خبر هـروب (المتنبِّي)، فأغلب الظـنِّ أنَّ ذلك الخبر بُنِيَ على ما وردَ في شِعر المتنبِّي نفسه، وكثيرًا ما كانت القصص الإخباريَّة تُبنَى على القصائد في تراثنا العَرَبي، منذ قِصَّة (المهلهل/ الزير سالم) إلى خبر هروب (أبي الطيِّب المتنبِّي).

-٦-

ختامًـا، يُلحَـظ أنَّ المؤلِّف قد ربط بين قِصَّة هـروب (المتنبِّي)، بما أضفيت عليها من لمسات خياليَّة، وقِصَّة هجرة (النَّبي محمَّد ﷺ). لكن الأقرب من هذا إلى الاحتمال: الربط بين تلك القِصَّة وقِصَّة نَبِيٍّ آخر، هو (مُوسَى عليه السلام)، وهروبـه مـن (فرعون مِصْـر). على أنَّ عمـلَ الباحث القيِّمَ نفسَـه لم يخلُ من تعظيم أبي الطيِّب والدهشة لإفلاته من براثن (كافور الإخشيدي)، وكأنَّه مُوسَى

عصره! وإنْ كانت لا تبدو في مثل هذه الحادثة درجةً عُليا من الغرابة، فضلًا عن الإعجاز أو الخوارقيَّة. فأمثالها تحدث في كلِّ زمانٍ ومكان، حتى في عصرنا هذا، على الرغم من تقدُّم وسائل المراقبة وسرعتها غير المسبوقة في التاريخ. وإنَّما يستدعي الأمرُ درجةً من الفطنة والتضليل والأعوان، وهو ما توافر لأبي الطيِّب.

الهوامش:

(١) المتنبِّي، أبو الطيِّب أحمد بن الحُسين، (د.ت)، شرح ديوان المتنبِّي، وضَعَه: عبدالرحمن البرقوقي، (بيروت: دار الكتاب العَرَبي)، ١: ١٦٠- ...

(٢) يُنظَر: الفراهيدي، العين (شغر)؛ الجوهري، الصِّحاح، (شغر).

(٣) الإصحاح ٢٥: ١٢- ١٥.

(٤) وهو ما يَلمحه بعضُ القدماء، على نحوٍ ما، ولاسيما باضطراب العلاقة بين أسماء الشِّعر وأسماء الجغرافيا. يُنظَر، مثلًا، خَبَر (ابن المناذر): (الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين، (٢٠٠٨)، الأغاني، تحقيق: إحسان عبَّاس وإبراهيم السعافين وبكر عبَّاس، (بيروت: دار صادر)، ١٨: ١٣٠- ١٣١.

(٥) ويُنظَر في هذا: الفَيفي، عبدالله بن أحمد، (٢٠١٤)، مفاتيح القصيدة الجاهليَّة: نحو رؤية نقديَّة جديدة عبر المكتشفات الحديثة في الآثار والميثولوجيا، (إربد- الأردن: عالم الكتب الحديث)، ٢٩- ...

ملكة سبأ بين الجدل التاريخي والتدوين الأسطوري

دراسة تحليلية في ضوء النص القرآني

أ.توفيق السامعي

مقدمة:

شكلت قصة ملكة سبأ، أو كما يحلو للبعض تسميتها بـ «بلقيس»، مع نبي الله سليمان، كثيرًا من التساؤلات لدى المهتمين والباحثين، جنسيتها، موطنها، وكذلك اسمها، وكثيرٌ من الشعوب تنسبها إليها بشكل أو بآخر، مع أن القرآن الكريم كان واضحًا كل الوضوح في تحديد جنسيتها وموطنها، مقارنة مع نصوص أخرى، ولكن دون ذكر اسمها.

في هذا البحث سنمضي في تتبع سيرتها وتحليل نصوص القرآن الكريم التي أوردت القصة، بالمقارنة مع نقوش مسندية أو أحداث تاريخية مصاحبة أو مقاربة، بعيدًا عن أية أساطير أو أخبار لا تستند إلى أدلة حقيقية تاريخية أو آثارية، حتى تأتي اكتشافات أخرى لتنفض عنها غبار التقوُّل والتكهن، والتحول إلى الحقيقة الكاملة.

لم يستطع أحد من المؤرخين الأوائل، ولا المحدثين، أن يصل إلى نتيجة مُرضية وحقيقة دامغة بشأن تحديد هوية واسم ملكة سبأ التي ورد ذكرها في القرآن الكريم والتي قابلت نبي الله سليمان -عليه السلام-، في القرن العاشر قبل الميلاد.

الأكـثر غموضًا في توثيـق هذه القصة والزيارة أنه لم يـرد أي نص مسندي لهذه القصة، أو أنه لما يكشف بعد.

ولم يكـن الغموض في ذكرها في هذه النقوش وحسب، بـل لم ترد أية إشارة حتى للديانة اليهودية كديانـةٍ لها بعد اعتناقها أثناء لقائها النبي الملك سليمان، في هذه النقوش مع أن اليمنيين لم يتركوا شاردة ولا واردة إلا ودونوها في نقوشهم، مثلهـا مثـل حملة إيليوس جالوس على اليمن عـام ٢٥ ق.م، لم تذكـر مطلقًا في النقوش!

كما لن يستطيع أحد اليوم أن يقول إنه يمتلك الحقيقة في معرفتها أو يحيطُ علمًـا بتاريخهـا؛ كون كل ما أثير من أحاديث وجدل حولهـا لم يكن إلا ضربًا من التكهـن والاستنبـاط والتفسير لما جاء عنهـا في الكتب المقدسـة الثلاثة، التوراة والإنجيـل والقـرآن، دون حتـى تحديد اسم لهـا. والسبب يعود إلـى أمر بسيط، وهـو أنه لم يجد المؤرخون ولا الآثاريـون أيَّ دليل مادي أو نقوش مسندية يذكرها بالاسم أو يذكر صفاتها وحدثها، كما ذكرها القرآن الكريم.

فكل الكتب المقدسة منذ العهد القديم والعهد الجديد، وحتى القرآن الكريم، لم تذكر اسمها مطلقًا، بل ذكرت صفتها بأنها ملكة سبأ فقط.

لكـن كتب المؤرخـين الإخباريين والمفسريـن هي التي تذكر أن لهـا اسمًا هو «بلقيس»، دون الاعتماد على أي دليل علمي يقيني.

ونحـن من هـذا الباب سنلتزم ذكر صفتها كمـا ورد في القرآن الكريم فقط حتـى يتم الكشف عـن أي نقش مسندي يذكـر اسمها الحقيقي، ويـؤرخ لها كما أرخوا لملوكهم الأقدمين، إلا ما كان اضطراريًا للتوضيح وإثراء البحث.

سيجـد القارئ أننا في هذا البحـث لم نتطرق إلى قصتها من خلال قصص المؤرخـين العرب واليمنيين الذين اعتمدوا على الخيـال، أو الروايات والأساطير

الشفوية التي لا تمتلك أية أدلة، ولذلك عزفنا عنها تجنبًا للتكرار والحشو، وبُعدًا عن الأساطير.

فتسمية «بلقيس» هو من خيال الإخباريين الذين حشوا كتبهم بالأساطير والتكهنات، مع عدم الاعتماد على أية دلائل أو حقائق علمية، بل اعتمدوا على روايات إسرائيلية وتوراتية شفوية عربية، سار على إثرها المؤرخون الإخباريون اليمنيون والعرب.

فمن خلال التحليل للنصِّ القرآني سياقًا ومعنىً، وبالمقارنة التاريخية، سنجد بعض الحقائق والكشف عن بعض الغموض في قصتها من البداية التي بدأ بها القرآن الكريم ذاته.

أهمية البحث وأهدافه:

تكمن أهمية هذا البحث في أن دراسته مقارنة ومقاربة بين النص واللفظ القرآني بالشواهد التاريخية لمملكة سبأ، ليقرب المسافة بين القصة وأحداثها من زوايا مختلفة ويرسم ملامح أبحاثٍ تمضي في التنقيب عن صاحبة القصة في الشواهد واللقى الآثارية، لنجعل من النص القرآني خارطة طريق في هذا الاتجاه والوصول إلى الهدف.

لعل إشارات الألفاظ بعد تحليلها تجعل المؤرخين يراجعون الفترات الزمنية للنصوص واللقى الأثرية التي يرى الباحث أنها موغلة في القدم قبل القصة ولقاء ملكة سبأ بسليمان؛ كون كل النصوص التي وجدت حتى الآن لم تشر ولا بلفظ واحد لا للحدث ولا لوجود أي ديانة يهودية على الأرض السبئية.

منهجية البحث:

يعتمد الباحث على المنهج المقارن بين ألفاظ النص القرآني وتحليلها ومقارنتها بالشواهد التاريخية والاستعمالات اللغوية في مناطق وجغرافية البحث.

دراسات سابقة:

هنـاك دراسات سابقة تناولـت القصة والحدث من زوايـا تاريخية متعددة قديمًـا، إذ أُفرِدَت لهـا أبواب في كتب التاريخ كما في الإكليل عند الهمداني، وكذا تاريـخ الطبري، وتاريخ ابن الأثـير، ووردت القصة في كتـب التفاسير من خلال قصتها في القرآن الكريم، كما عند ابن كثير الدمشقي وغيره.

أما في العصر الحديث فهناك من أفرد لها كتبًا خاصة وإحاطة شاملة، وعلى رأسهـا دراسة «بلقيس: امرأة الألغـاز وشيطانة الجنس» لزياد منى، وكذا «الملكة بلقيس.. التاريخ والأسطورة والرمز» للدكتورة بلقيس الحضراني، و«قصة بلقيس مـع نبي الله سليمان» للمرتضى المحطوري؛ لكن المحطوري تناولها من جانب نقل الإخباريين، ومن تناول المفسرين لها، ولم يعتمد على الشواهد التاريخية الآثارية.

ولم تخـلُ كتب التاريخ الحديثة من التعرض لهذه القصة بطريقة أو بأخرى، كما هو الحال في «المفصل» لجواد علي، وغيره. لكن يبقى النقص عند الجميع أن لا شاهد من مسانيد يمنية على القصة حتى الآن.

غـير أن جل من ذكر قصة هذه الملكة يذهب إلى تسميتها بـ «بلقيس»، ونحن لم نلتـزم بما ألزموا بـه أنفسهم من هذه التسمية، وأطلقنا عليها الصفة العامة، كما في القرآن الكريم (ملكة سبأ).

مملكة سبأ:

سبـأ مثله مثل ملكة سبـأ، فصاحب الاسم الأول للملك المؤسس غير معروف في النقوش المسنديـة، ولم يرد له ذكر فيها مطلقًا حتى الآن، كما عرف مثلاً عن ذمار علي أو «يريم» التي ذكرتهما النقوش أو أشارت إليهما إشارات خفيفة، لكن سبـأ التي سميت المملكة باسمـه، وكذلك ملكة سبأ المذكورة في القرآن لم ترد أية إشارة مسندية لاسمهما ونسبهما وسلسلة قبيلتهما لزمن نهائي جازم لظهور هذا

الاسم حتى هذا الوقت، وقد يتم الكشف مستقبلاً عن هويتهما ونسبهما.

ولنقف قليلاً عند معنى (سبأ) في اللغة:

ففي لسان العرب ورد للفظ (سبأ) تعريفات متعددة منها ما يزال مستعملاً في بعض لهجات اليمن إلى اليوم.

فسبأ جلده سبأً: أحرقه، وقيل سلخه. وانسبأ هو، وسبأته بالنار سبأً: إذا أحرقته بها[1].

وفي اللهجة المعافرية: سبأ جلده قطعه ووخزه، وسُبْأة وسَبَأ: قطع شيئًا يسيرًا بغرض التلقيح، و«مَسْبأة»: غرزة اللقاح في الجلد. وقد كان قديمًا يسمون العلامة من قطع الجلد للتلقيح (سُبْأة).

وأسبأ لأمر الله: أخبت. وأسبأ على الشيء: خبت له.

وفي بعض لهجات اليمن (المعافر وإب) «سبأ»: استنبت زرعة، واستزرع زرعًا منقولاً، ويسمى المزروع المنقول (سَبأة وسَبُؤة)، والسابئ: الزارع لها. وسَبُؤة أيضًا: سنبلة وجمعها (سَبُؤات)، وهي الزرعة المنقولة من غير بذور الحبوب. وتكثر الأماكن في اليمن التي تسمى (السبؤة/السبأة). و«مَسْبأة»: غرزة الزرعة، وغرزة اللقاح.

و«سُبَا/ سُبَى»: القطران المختلط بالماء أو ما يسمى محليًا «المَيْعا».

وسبأ: اسم رجل يجمع عامة قبائل اليمن، يصرف على إرادة الحي، ويترك صرفه على إرادة القبيلة. وفي التنزيل: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ ءَايَةٌ﴾[2]. وكان أبو عمر يقرأ لسبأَ [بالفتح وعدم التصريف ولا يجرها]. قال:

من سبأَ الحاضرين مارب إذ يبنون من دون سيلها العَرِما[3]

وقد ورد اسم «سبأ» في بعض الأحاديث المروية عن الرسول ﷺ، وهي أحاديث

في درجات الضعيف والحسن والسند الجيد، ولم يرد منها ما تخريجه صحيحٌ، وهذه الأحاديث وردت عند ابن كثير في تفسير آيات سورة سبأ، ومنها:

قال الإمام أحمد -رحمه الله- قال: حدثنا أبو عبدالرحمن، حدثنا ابن لهيعة، عن عبدالله بن هبيرة، عن عبدالرحمن بن وعلة قال: سمعت ابن عباس يقول: إن رجلاً سأل رسول الله ﷺ عن سبأ: ما هو؛ رجل، أم امرأة أم أرض؟ قال: «بل هو رجل ولد عشرة، فسكن اليمن منهم ستة، وبالشام منهم أربعة؛ فأما اليمانيون: فمذحج، وكندة، والأزد، والأشعريون، وأنمار، وحمير. وأما الشام فلخم، وجذام، وعاملة، وغسان»[٤].

ومن خلال التحليل لواقع الدولة السبئية الأولى ومجيئها بعد عاد إرم وثمود، وكلها في منطقة واحدة من الجزيرة العربية؛ فإننا نذهب إلى القول بأن قبائل سبأ هي القبائل المستنبتة من القوم الذين نجاهم الله من الهلاك من عاد وثمود حتى صاروا دولة بعد تلك الحضارتين في مكان واحد، ولكن بعد قرون؛ بدليل عمدان مارب التي جاء ذكرها في القرآن الكريم في سياق قصة عاد: ﴿إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ۝٧﴾؛ إذ لا يوجد في الجزيرة العربية كلها أعمدة غير تلك الموجودة في معابد مارب السبئية، وكذلك قربهما من بعضهما في جنوب الجزيرة.

قد يكون الاختلاف الزمني بعيدًا بين مصائر عاد وثمود ونهوض سبأ، ولا دليل قطعيًا على ذلك؛ لكن ذلك النهوض كدولة وحضارة وليس كشعب، مما يعني أن استنبات الأمم يتطلب مئات السنين؛ بقايا أفراد [الذين نجوا من الهلاك]، ثم قبائل، ثم دولة صغيرة، ثم تأتي من بعد ذلك الدولة والحضارة التي تضرب أطنابها في البلاد. ودليل آخر وهو أن سبأ لم يعرف بداياتها حتى الآن كون الحفريات لم تتواصل، وربما وصلت إلى أكثر مما وصل إليه الباحثون حتى الآن بأزمنة بعيدة.

ومن خلال تتبع الهجرات والتواجد السبئي اليمني في الحبشة سنجد أن

هذا الاستعمال اللغوي ينطبق عليهم؛ وهو استنبات القبائل اليمنية هناك وتكوين مملكة جعزية.

ومن قال إن سبأ صفة لكونه أول من سبى السبي فهذا مستبعد؛ لأن السبي كان قائمًا قبل ظهور هذا الملك إذا ما عرفنا تمدد الإمبراطوريات القديمة وقيامها بالقتل والسبي والحرق وغير ذلك. وقد كانت عملية السبي عند الأكاديين مثلاً تسمى «أسر» كما هو مستعمل في العربية الشمالية.

ففي اللغة الأكادية التي تعدُّ نصوصها أقدم النصوص حتى الآن، ورد اللفظ «أسيرو»: أسير، و«أسيرتو»: أسيرة[٥]، ولم يرد لفظ «سبي» مثلاً.

ورد ذكر «لفظ sa-ba-a = في نص سومري يعود إلى Aradnannar (باتيسي) (لجش) (Lagashتلو) معاصر آخر ملوك (أور) أي من رجال النصف الثاني من الألف الثالثة قبل المسيح تعني سبأ»[٦]. وبحسب هومل «فإن هذه النصوص في السومرية هي أقدم نصوص تاريخية تصل إلينا وفيها ذكر سبأ، ويكون السبئيون أول شعب عربي جنوبي يصل خبره إلينا، ونكون بذلك قد ارتقينا بسلالم تاريخهم إلى الألف الثالثة قبل الميلاد»[٧]، فالأبحاث حول هذه المعلومة ما زالت جارية، خاصة التأكد من اسم سبأ الذي ورد في هذا النقش كونه وجد في منطقة غير منطقة سبأ الأصلية.

هناك آراء لباحثين آخرين هما مونتوكومري وهومل تعيد تاريخ السبئيين إلى ١٢٠٠ ق.م و٩٠٠ ق.م، وأنهم هاجروا إلى اليمن من الشمال، وهذه الآراء لا تستحق المناقشة لسببين: الأول وجود أدلة حديثة لتاريخ ١٤٠٠ ق.م، التي كشف عنها البروفيسور أليساندرو دي مجريت على قطع من الفخار وجدت في مارب في بيت قديم، في الطابق الأرضي المردوم بالرمال، حيث سمي البيت (A) كونه أقدم عمرًا من أي معلم آخر حتى الآن، إذ عمره يعود إلى ١٣٥٠ عامًا قبل الميلاد[٨] في عصر الدولة السبئية.

والسبب الآخر هو أن هذه الآراء عكس كل الآراء في الهجرات التاريخية القائلة بأن الهجرة كانت من الجنوب إلى الشمال، أو من الجنوب إلى الغرب دائمًا وليست العكس، فضلاً عن أن ملكة سبأ ذاتها كانت في القرن العاشر قبل الميلاد.

ولم يعرف في التاريخ مملكة بهذا الاسم غير تلك المملكة التي تقع في جنوب الجزيرة العربية، وعرف تاريخها بالدولة السبئية أو مملكة سبأ، في أرض اليمن، عززها ما خلفته لنا تلك الدولة من شواهد وآثار ونقوش ومسميات وأحداث كلها تعد دلائل مادية حقيقية وغير مروية، وإن كان ما روي عنها في كتب التاريخ مأخوذ به ولكن كإخبار وليس كدلائل حقيقية دامغة، غير تلك الآثار والنقوش.

وقد دون القرآن الكريم قصتين شهيرتين تتحدث الأولى عن «سبأ» الواقعة في أرض اليمن، وسميت سورة كاملة من سور القرآن الكريم بها، وهي سورة سبأ، وما لازمها من أدلة كسيل العرم المسلط على السد عبر التاريخ، واسم المملكة والقرى المتصلة بها التابعة لها، في حين تتحدث الأخرى عن قصة عبادة الملكة للشمس وتصدي سليمان لتلك العبادة، ودعوة ملكة سبأ للإسلام.

وبالربط بين قصة ملكة سبأ في سورة «النمل»، وأحداث سبأ في سورة «سبأ» يتكون الدليل النظري عن موطن تلك المملكة، من القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو تنزيل من حكيم حميد.

وقد عُرفت الدولة السبئية في اليمن كأعظم الممالك اليمنية على الإطلاق من حيث التأثير السياسي والعسكري والاقتصادي عبر التجارة العالمية، وكذلك التأثير الثقافي العالمي، والأحداث الكثيرة والكبيرة التي عرفتها طيلة قيامها.

وحتى الآن اختلف المؤرخون في تحديد قيام هذه الدولة، فمنهم من يعيد قيامها إلى نهاية الألف الثانية قبل الميلاد، ومنهم من يعيد قيامها إلى بداية الألف الأولى قبل الميلاد، وذلك بناءً على أول نقش عُرف حتى الآن.

غير أنه لا أحد يعرف على وجه الدقة من مؤسس هذه المملكة، وفي أي تاريخ، فبعض المؤرخين والباحثين الآثاريين يُعيد بداية تأسيسها إلى ١٥٠٠ ق.م، والبعض الآخر إلى ١٢٠٠ق.م، وهـم بذلك يلتزمون بوجود النقوش المكتشفة فقط، مع أن المملكة قد تكون أقدم من هذا التاريخ بكثير!

فلو أخذنا بعين الاعتبار أن ملكة سبأ قابلت الملك والنبي سليمان في منتصف القـرن العاشـر قبل الميـلاد، فلا شـك أن مملكتها كانت قائمة منـذ زمن بعيد، فضـلاً عن أن التوراة تذكر تجـارة السبئيين الشهـيرة وصلاتهم بالعبرانيين في الشمـال منذ زمن قديم، وكذلك أشـارت النقوش السومرية في الألف الثالثة قبل الميلاد إلى هذه المملكة والقوم، كما في بعض الآراء.

وتتميز مملكة سبأ عن غيرها من الممالك بكثرة نقوشها التدوينية لأحداثها وعباداتها وذكريات أفرادها وملوكها وشخصياتها العامة، ولذلك كل ما أخذ من علـم عن هذه المملكة أخذ من هذه المدونات الصخريـة أو الخشبية أو البرونزية كدلائـل مادية صحيحة المعلومات مضطربـة التواريخ؛ لأن تاريخها لم يحدد على وجه الدقة، سواء كان تاريخ المملكة والأحداث، أم تواريخ النقوش ذاتها، وإن كان الباحثون قد حددوا لها تواريخ معينة، فهي ليست على وجه الدقة والجزم، وإنما على وجه التقريب.

سبأ في الحبشة!

ظلـت قصة سبأ محطَّ تنازع بين كثير من الباحثين والدول في معرفة الموطن الأصلي لمملكة سبأ، وتحديدًا هذه الملكة التي قابلت سليمان في الشام، كما جاء في النصوص التوراتية والمصادر الكلاسيكية الإخبارية، حتى ذهب كثير منهم يقول إنهـا ليسـت سبأ اليمن، بل سبأ أخـرى لمملكة قريبة من الشـام، واستدلوا بعدم قدرة الطائر الهدهد أن يقطع كل تلك المسافة بين اليمن والشام.

فـرأى بعضـ الباحثـين (هومـل) أن هـذه الملكة لم تكـن ملكة على مملكـة سبأ

الشهـيرة التي هـي في اليمن، وإنما كانـت ملكة على مملكة عربيـة صغيرة في أعالي جزيـرة العـرب[٩]، كان سكانها من السبئيـين القاطنين في الشمـال. ويستدلون على ذلـك بعثور المنقبين على أسماء ملكات عربيات، وعلى اسم ملك عربي هو (يثع أمر) السبئـي في النصوص الآشورية، في حين أن العلمـاء لم يعثروا حتى الآن[١٠] على اسم ملكـة في الكتابات العربية الجنوبية، ثـم صعوبة تصور زيارة ملكة عربية من الجنوب إلـى سليمان وتعجبها من بلاطه وحاشيته وعظمة ملكه مع أن بلاط (أورشليم) يجب أن لا يكـون شيئًا بالقياس إلى بلاط ملوك سبأ، ولهذا لا يمكـن أن تكون هذه المملكة في نظـر هذه الجماعة من علمـاء التوراة إلا مملكة عربية صغـيرة لم تكن بعيدة عن عاصمة ملك سليمان، وقد تكون في جبل شمر أو في نجد أو الحجاز[١١].

ومما جعل بعض المؤرخين يقولون إن سبأ شمالية، وزاد في حيرتهم، ورود اسم «سبـأ في نقش سومري يعـود تاريخه ٣٧٥٠ ق.م خـارج عاصمة سبأ مـارب، وهو في منطقة الأحساء شرقي جزيرة العرب غير مسجل في المعاجم الجغرافية»[١٢].

«فالنقوش السومرية العائدة لحوالي ٢٥٠٠ ق.م تشير إلى (سابو)، رغم أن بعض العلماء يرجع سبـأ إلى (سابو) المذكورة في النقوش العائد تاريخها إلى حوالي ٣٧٥٠ ق.م، لكن مسألة تحديد هوية أصحاب الاسم لا تزال تحتاج إلى بحث كثير»[١٣].

أمـا علاقة الأحباش بسبأ فهي بحكم التبعيـة؛ كون المُلك السبئـي امتد ليشمل جـزءًا مـن أفريقيا ومنها الحبشة، وقد وجـد الباحثون حتـى الآن ٢٥ نقشًا سبئيًا في أثيوبيا، تتحدث عن سبأ ومعبوداتها التي تعبد في اليمن كـ «ذات بعدان، والمقه، وذات حميـم، وعشـتر»، فضلاً عن ذكر معبـد أوام وغيره من المعابد، وكذلـك أسماء الملوك المحققة فـترة حكمهم، لتدل على تمدد الملك السبئي إلى تلك البلاد، كما سيرد ذلك بالتفصيل لاحقًا في باب ملكة سبأ وعلاقتها بالحبشة.

فقـد كانت هذه النقوش السبئية التي عثر عليهـا في الحبشة سببًا في جدل

موطـن الملكة بلقيس عنـد آراء بعض العلمـاء والمهتمين من الباحثـين، «واعتمد (نولدكه) على التشابه الكبير بين اللغة السامية واللغة الحامية المصرية القديمة والحبشيـة ولغة عرب الجنوب، وعلى اشتراك الأحباش وعرب الجنوب في عبادة الإله (المقه)»[١٤].

في اعتقادي كانت هناك ثلاثة أسباب رئيسة جعلت الأحباش يتمسكون بملكة سبأ ومُلكها فيهم، وهي:

١. الاعتماد على الروايات التوراتيـة التي ذكرت سبأ في كوش (الأحباش/ الحاميين) ولقاء الملكة سليمان.

٢. ورود اسم سبأ في بعض النقوش الأثيوبية.

٣. وجـود القبائل السامية اليمنية في الحبشة، والتي كونت فيما بعد مملكة أكسوم وتمسكها بالوطن الأم سبأ في مارب، مما جعل الذاكرة الجمعية الأثيوبيـة لا تفرق بين أصول تلك القبائل ونشأتها وتوسعها وحكم البلاد كلها، فكانوا جزءًا منها.

لكـن، ومن باب الموضوعية، علينا أن ننوه إلـى أن كتب العهد القديم أشارت إلـى كوش (الحبشة) قبل القرن الخامس ق.م، وكانت في مرحلـة من المراحل تخضـع لمملكة الفراعنة في مصر، وكذلك مثلت مملكـة النوبيين قبل أن تتأسس مملكـة أكسـوم بحقبة من الزمـن، حتى وإن كانـت مملكة أكسـوم تأسست بعد ذلـك التاريخ، فإن إشـارة كتب العهد القديم لما قبل ذلك القرن تعد إشارة مهمة لتثبت أمرين اثنين؛ الأول: أن قبل ذلك التاريخ كانت الحبشة في حكم مملكة سبأ اليمنية، وقد وردت بعض النقوش المسندية في ذلك قبل أن تتأسس مملكة أكسوم بفـترة من الزمن، كما سيأتي عند ذكرها لاحقًا، كنقش «سمهعلي» مثلاً الآتي في الحبشة.

الثـاني: أن العمـق الحبشي، وربما بدايات تشكل الدولـة، يكون متقدمًا عمّا

ذكـره المؤرخون من تأسيس المملكـة في القرن الثالث ق.م أو بعد ذلك، وهنا تبدو المعلومـات مضطربـة أيضًا، فمنهم من يقـول بتأسيس الدولـة في القرن الثالث ق.م، ومنهـم من يقول في القرن الثالث الميلادي، مع أن أكسوم بدأت غزو اليمن الغـزو الأول منذ بدايات القرن الثاني الميلادي بحملات خفيفة وصلت ذروتها في القرنين الرابع والخامس الميلاديين.

فقـد «استطاعـت القبائل اليمنيـة المهاجرة التفـوق على أصحـاب البلاد مـن عناصر أفريقيـة وحامية نتيجة لتفوقهـا الحضاري عليهـا، وأن تبسط عن طريق نفوذها الاقتصـادي سلطانها السياسي والثقافي على الحبشة، وكان لهذه العناصـر اليمنية دور كبـير في تأسيس الدولة الأكسوميـة في الحبشة التي بقيت حـوالي ثمانية قرون، من القرن الأول قبـل الميلاد حتى مجيء الإسلام في القرن السابع الميلادي»[١٥].

لقـد أثـر هذا التداخل بـين سبأ والحبشـة، والتأثير السبئـي في الحبشة في الذاكـرة الأثيوبية إلى حد القول بأن ملكة سبأ هي أثيوبية الأصل، وقد أورد كثير مـن العلمـاء والباحثين هذا التأثـير وبداية العلاقة بين الشعبـين، وإثارة الجدل حديثًـا حول مملكـة سبأ الحبشية، وكان لكتب العهد القـديم الأثر الأبرز لتثبيت هذا الأمر في الذاكـرة الأثيوبية، «فمن الثابت تاريخيًا أن الساميين الذين دخلوا الحبشة من اليمن -ربما في غضون القرن الخامس قبل الميلاد- هم الذين كوّنوا دولة أكسوم الحبشية التي استخدمت اللغة (الجعزية) وهي لغة سامية.

والأحباش لا يزالون يكتبون حتى اليوم بقلم شبيه بالقلم المسند، وهو مقتبس مـن القلم العربي الجنوبـي، وتشكل بعضُ الكتابات المدونة بـه، والتي عثر عليها في الحبشـة -وهي أحـدث عهدًا من كتابات السبئيين- دليـلاً على أثر العرب في الأحباش»[١٦].

وقـد أكد جـواد علي هذه الفكرة ذاتها بالقـول: «قديمًا هاجر الساميون من

البلاد العربية الجنوبية إلى الحبشة. والساميون هم الذين كوّنوا دولة (أكسوم) التي كانت تتكلم باللغة (الجعزية)، وهي لغة سامية، كما أن قلمها الذي يشبه قلم المسند هو وليد القلم العربي الجنوبي. وكتابات (يها) (يحا) المكتوبة بالمسند في حد ذاتها دليل على أثر العرب الجنوبيين في الأفريقيين (الكوشيين)، وهذه الكتابات حديثة عهد بالنسبة إلى كتابات الساميين»[١٧].

وقد فصلنا في هذه العلاقة تحت عنوان مستقل «ملكة سبأ وعلاقتها بالحبشة» في آخر هذا البحث.

سبأ مملكة في الشمال!

في برنامج «على خطى العرب» الذي يقدمه الدكتور عيد اليحيى على قناة العربية، يقول: «ذهب بعض المؤرخين إلى أن ملكة سبأ المذكورة في القرآن إنما كانت مملكتها وعاصمتها في دومة الجندل شمال المملكة العربية السعودية»، وذلك جريًا على آراء بعض الباحثين الذين قالوا بمكان مملكة سبأ في شمال الجزيرة العربية، وهو رأي قديم لهومل -كما أسلفنا- وتراجع عنه بعد ذلك. ويبررون ذلك أنه لم تكن هناك أسماء لملكات يمنيات، في حين كانت هناك أسماء لملكات عربيات في دومة الجندل وما جاورها من البلاد العربية الشمالية مثل (سمسي، تلخونو، زبيبي) كما في النقوش الأشورية في عهد شلمنصر وسرجون وأسرحدون[١٨]. ولكن مهما قيل عن هذه الملكات وهذا المُلك، فلم يكن يرقى بشهرته أو قوته وعظمته إلى مستوى مُلْك سبأ أو تدمر اللتين كانتا أعظم مُلك عربي في التاريخ.

صحيح لم تذكر النقوش اليمنية حتى الآن ملكات لسبأ شهيرات، لكن مع كثرة النقوش المهربة نجد نقصًا كثيرًا في المعلومات، فضلاً عن أنه لم تجرَ أبحاث ميدانية مؤسساتية حتى الآن تكشف النقاب عن ملكات أخريات.

لقد وجد تمثالاً باسم ملكة من ملوك اليمن لدى صديق كان يحتفظ به للبيع، ولم تتم أية دراسة عليه، ومنذ الوهلة الأولى لاطلاعي عليه تبين لي أنه تجسيد لشكل ملكة اسمها (أ و س ن/ أوسان)، غير أنه غيبه تمامًا، وكم من أمثاله من فعل ذلك، فهم يعدون تجارة الآثار مربحة للغاية. الشاهد في هذا القول: إنه توجد ملكات يمنيات لكن لم يجري الاطلاع عليهن، وهو ما يدعو إلى ترجيح ملكة سبأ، ومن يدري عند مَن يكون مخبأً تمثالٌ لملكة سبأ!

ويذهب بعض الباحثين والمؤرخين -كما ذكرت سابقًا- إلى أن ملكة سبأ ليست تلك التي في اليمن جنوب الجزيرة، بل هي ملكة الشمال في معين مصران، «ويستدلون على ذلك بعثور المنقبين على أسماء ملكات عربيات، وعلى اسم ملك عربي هو (يثع أمر) السبئي في النصوص الآشورية، في حين أن العلماء لم يعثروا حتى الآن على أسماء ملكة في الكتابات العربية الجنوبية، ثم صعوبة تصور زيارة ملكة عربية من الجنوب إلى سليمان، وتعجبها من بلاطه وحاشيته وعظمة ملكه، مع أن بلاط (أورشليم) يجب أن لا يكون شيئًا بالقياس إلى بلاط ملوك سبأ، ولهذا لا يمكن أن تكون هذه المملكة في نظر هذه الجماعة من علماء التوراة إلا ملكة مملكة عربية صغيرة لم تكن بعيدة عن عاصمة ملك سليمان، قد تكون في جبل شمر أو في نجد أو الحجاز»[١٩].

كما يذهبون أيضًا إلى شبهة أخرى أو تحليل آخر، وهو أن الهدهد لم يكن باستطاعته أن يقطع كل تلك المسافة من الشام إلى اليمن في سرعة وجيزة، بل إنه ذهب إلى مملكة جوار مملكة سليمان، وقد تكون «معان»/«معين مصران»، أو دومة الجندل، خاصة وأن «معان» كانت في فترة ما إحدى محطات ومدن التجارة السبئية وهي إحدى القرى الظاهرة التي ذكرها القرآن: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ٱلْقُرَى ٱلَّتِى بَـٰرَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَـٰهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا ٱلسَّيْرَ ۖ سِيرُوا۟ فِيهَا لَيَالِىَ وَأَيَّامًا ءَامِنِينَ﴾[٢٠]، ومن هنا كان استنتاج هذا الرأي القائل بأنها مملكة عربية

شماليــة، وكذلك كون الملكة امــرأةً، فلا يمكنها قطع كل تلك المسافة من الجنوب إلى الشام.

ولتفنيد هذا الرأي يمكن القول: إن الطير باستطاعة اجتياز كل تلك المسافة كمــا تفعل الطيــور المهاجرة غالبًــا، إذ تقطع المسافات من قــارة إلى قارة بآلاف الأميــال، فما بالنا مــن الشام إلى اليمن، خاصــة وأن مسافة الطيران الجوية لا تقاس بمسافات السير الأرضية للحيوانات أو أقدام الإنسان؛ فما يقطعه الإنسان عبر ركوب الخيل أو الجمال في يوم يمكن للطائر أن يقطعه في ساعة أو أقل، وما يقطعه الإنسان في شهر يقطعه الطير في يوم كامل أو يومين؛ لأن الطير في السماء لا تعوقه عوائق من جبال ووعورة الطريق أو أية معيقات أخرى. وقد يعوق الطائر مثلاً مطر أو جوارح، لكن مع ذلك قد يكون قليلاً، وتستمر رحلة الطيران.

أمــا مدينة معان، أو معين مصران فلم تكشف الآثار عن قصور عظيمة فيها بعظمة قصور سبأ أو عرش مثل عرش سبأ، ولا بلغت شهرتها بالتأثير الحضاري والسياســي مــا بلغته سبأ، ومــا دوّن تاريخيًا عنها، فضلاً عــن أنها كانت محطة تجاريــة لا أكثر، والمرجح -بحسب ذكر النقوش لها- فإنها أُنشئت في فترة لاحقة عن فترة ملكة سبأ.

وبينمــا تقول كل الآراء اليــوم إنه لا يوجد أي نص يذكر اسم ملكة سبأ سواء «بلقيس» أو أي اسم آخر كملكة في اليمن، وهو صحيح حتى الآن فقط، لكن القرآن الكريم يثبت أن الملكة يمنية وسبئية، بغض النظر عن اسمها الحقيقي.

فلــو كان النص القــرآني الوارد في سورة النمل، والخاص بمملكة «سبأ» مع الملكــة التي قابلت سليمان هو النص الوحيد، ولم يكــن له تفسيرات مشابهة، ولا ورود في ســورة أخرى بأحداث أخرى أكثر تفصيلاً كما هو الحال في سورة «سبأ» التــي أسميــت السورة كلهــا باسمها؛ لكانت الشبهــة والغموض قد ثبتــا، أما وأن القصة الأخــرى في سورة سبأ كانت أكثر تحديــدًا وتوضيحًا باختصاصها بسيل

العرم وبالسد، وبالتجارة، وبالمحطات (القرى الظاهرة)، وبالجِنان، فإنه بذلك كله يزول كل غموض.

ففي سورة النمل ذكر الله البلاد والمرأة ومُلكها وعبادتَها وعرشَها وقومها ولقاءها سليمان، وكلها تنطبق على اليمن، وأفرد لبلادها سورة سميت سورة «سبأ» والتي ذكر فيها سيل العرم، وهي قصة مشهورة.

كما ذكر تفاصيل كثيرة لتلك المملكة وتجارتها بين اليمن والشام، وهو ما ينطبق تاريخيًا على مملكة سبأ، مثل المدن والمحطات التي بنتها الدولة في طريق التجارة كاستراحات لمبيت القوافل: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ٱلْقُرَى ٱلَّتِى بَـٰرَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَـٰهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا ٱلسَّيْرَ ۖ سِيرُوا۟ فِيهَا لَيَالِىَ وَأَيَّامًا ءَامِنِينَ ﴿١٨﴾﴾[٢١]، وكذلك السد والسيل واستبدال الجنان وتباعد الأسفار: ﴿فَأَعْرَضُوا۟ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ ٱلْعَرِمِ وَبَدَّلْنَـٰهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَىْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَىْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ ﴿١٦﴾﴾[٢٢]، فهل عند أصحاب هذا الرأي كانت سبأ مملكتين مختلفتين، واحدة في الشمال وأخرى في الجنوب؟!

فحتى لو لم نعتمد طريقة تفسير القرآن للقرآن في مختلف السور والمواضع، علينا أن ندقق في الصفات والأماكن، والأحداث، والأسماء، وغيرها؛ للوصول إلى نتيجة، والنتيجة الواضحة وضوح الشمس التي لا تقبل المساومة هي أن مملكة سبأ في الجنوب.

كما أنه لا توجد نقوش مسندية عربية شمالية تذكر مملكة سبأ في الشمال، ولو ذكر منها على سبيل النادر فيذكر اسم سبأ كارتباط بالجنوب لا كمملكة قائمة في الشمال.

ولم يحصل أي كشف من هذه النقوش والآثار التي تحدد اسم «سبأ»؛ لا في دومة الجندل، ولا «معان»، ولا ددان العلا ولا غيرها، في حين الحاصل حقًّا أن

معظـم النقوش اليمنية المكتشفـة حتى اليوم تذكر الكثير جدًّا من مراحل مملكة سبـأ وملوكها وأحداثها وأشخاصها في عاصمة سبـأ (مارب) أو غيرها من التي وجـدت متناثرة في أكـثر من محافظة يمنيـة، بل وبعضها حـدد عاصمتها بأنها مارب، وهنا تزول بقية التكهنات والغموض.

أضـف إلـى ما سبـق أن عبادة الشمس لم تكـن إلا في أرض سبـأ من اليمن والمناطـق التابعة لها سواء في وسط الجزيـرة أو شمالها أو حتى في الحبشة، ولم تكـن في غيرها؛ فالقرآن الكريم لم يذكر اسم البلاد الشمالية، بل أشار إلى سبأ وهـي البلاد الجنوبيـة معلومة المكان والزمـان والعبادة، والمعابـد لآلهة الشمس منصوبـة في مارب وليس في غيرها من المناطق، ويعدُّ معبد (أوام) أضخم معبد في الجزيرة العربية كلها، وعليه؛ يكون هو الأصل وما دونه الفرع؛ كون الفرع دون معابـد شهـيرة ومنصوبة. فعبادة الشمـس لم تكن معروفـة إلا في اليمن، وبقايا المعابـد موجودة، وبقايا قصر المعبـد موجودة، ووصفت أنها كانت تعرف القراءة وأنها صاحبة علم، وأن العرب لم تعرف كقومية وأمة إلا في وقت متأخر، ولو كانت حبشيـة فحضـارة أكسوم تعود للقـرن الثالث قبل الميلاد على أكـثر التقديرات، فضلا عن ذلك فقد عرف عن اليمن تملك النساء فيها في فترات مختلفة.

ويمكن طرح عدة تساؤلات في هذا السياق؛ لنحلل كثيرًا من الوقائع والأحداث والأسمـاء والاتجاهـات للرد علـى الآراء المناقضـة لرأينا المطـروح في الفقرات السابقة.

فـإذا كانت مملكة وملكة سبأ المذكورة التي قابلت سليمان قريبة من مملكته فكيف لم يعرف سليمان بمملكة سبأ، وهي من الشهرة بمكان، مع كافة إمكانيات سليمان المخابراتية التي تفوق العقل من ريح وطير وجن؟!

وكيـف وصل ذكر دولة سبأ إلى مملكة أورو في العراق، كما وردت في النقوش السومريـة متجـاوزةً منطقـة الشـام، ولم يصل خبرهـا إلى سليمان بـن داوود

صاحب الملك العظيم والإمكانيات العظيمة والمخابرات الأعظم من ريح وجن وطير ووحش، ودولته أقرب مكانًا لليمن منها إلى العراق؟!

فكيف لمملكة عظيمة تمتلك كافة الإمكانيات التي تفوق العقل والوصف لا تعرف جارتها المحاذية لها أو القريبة منها؟!

هذا فضلاً عن أن كتب العهد القديم تذكر أنه كانت هناك تجارة بين السبئيين ومملكة سليمان في الشام، فكيف لم يبلِّغ التجارُ سليمانَ بهذا المُلك ويعرِّفونه بالمملكة؟!

لنأخذ مثلاً وسيلة من وسائل سليمان وإمكانية من إمكانياته، وهي الريح، فقد كان المدى المكاني ومسافة السير التي تقطعها الريح المرسلة بأمر من سليمان مسير شهر ورواحها كذلك، بحسب النص القرآني في قوله تعالى: ﴿ وَلِسُلَيْمَٰنَ ٱلرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ ۖ وَأَسَلْنَا لَهُۥ عَيْنَ ٱلْقِطْرِ ۖ وَمِنَ ٱلْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ۖ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٢﴾ ﴾[٢٣]؛ أي: المد المكاني والمسافة الزمنية، وقيل إنها كانت تنقل له الأخبار، فكيف لم تنقل له خبر مملكة سبأ إذا كانت قريبة من مملكته سواء في معان الأردن، أو دومة الجندل، أو شمال الجزيرة، أو غيرها؟!

هذه المسافة المكانية حدد مدتها بعض زعماء قريش في محاجاة الرسول ﷺ في قضية الإسراء إلى بيت المقدس، فحين كذّبت قريش النبي ﷺ في حادثة الإسراء بليلة واحدة، في حين يضربون لها أكباد الإبل شهرًا كاملاً غدوة وشهرًا روحة، فقال أكثر الناس: «هذا والله الأمر [العجيب] البيّن، والله إن العير لتطرد شهرًا من مكة إلى الشام مدبرة، وشهرًا مقبلة، أفيذهب ذلك محمد في ليلة واحدة ويرجع إلى مكة؟!»[٢٤].

فبالمقارنة بين ما قالته قريش للنبي ﷺ في حادثة الإسراء وبين المسافة المكانية التي تقطعها ريح سليمان؛ فإن أقصى معلوماته ومدى استخباراته كانت

حتى حدود هذه المسافة، أي إنها ربما تصل إلى مكة فقط أو قريبًا منها، ومسافة دائرية كذلك في كل النواحي، فإن كانت أرض «سبأ» المعنية في بلاغ الهدهد قريبة من مقر ملكه في الشام، كمعان مثلاً، أو دومة الجندل، أو شمال الجزيرة، كما قال الدكتور عيد اليحيى[٢٥]، فإن خبرها لن يخفى على سليمان، وقد جاءه الهدهد بهذا الكشف الاستخباراتي العظيم، ووقف مزهوًا يفاخر به سليمان نفسه: ﴿فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾﴾، مما جعل سليمان يستنفر كل إمكانياته لمعرفة هذه المملكة وملكتها التي لا تؤمن بالله، وأنه لا بد أن يدعوها لدينه[٢٦]!

لكن المستغرب هنا أنه قال جئتك بـ«نبأ»، ولم يقل بـ«خبر»؛ فالنبأ يكون للغيب، والخبر يكون للواقع، ولو لم تأتِ الآية بعد هذا القول لتوضح السابق وتؤكده لقلنا إنه تلقى المعلومة تلقيًا غيبيًا من مصادر أخرى، حتى وإن كانت حقيقة، لكنه قال مؤكدًا بنفسه مشاهدة وحضورًا: ﴿إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾﴾[٢٧]، فكل الألفاظ هنا لتأكيد هذا الخبر والمعاينة والمشاهدة الشخصية (إني، وجدت، أوتيت من كل شيء، لها عرش عظيم)، ثم زيادة لتوكيد المؤكد بالحضور والإيجاد ﴿وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾، وهذا رد على بعض الروايات التي تقول إن هدهد اليمن لقي هدهد الشام فأخبره بهذه المعلومة إخبارًا، ولم يتحقق منها هو بنفسه، وشبهتهم في ذلك أن الهدهد لا يستطيع قطع كل تلك المسافة في أيام معدودة، وكذلك أنه لم يغب كثيرًا عن سليمان، مع أن حالة سليمان الاستغرابية كانت واضحة جدًّا لفقدان الهدهد وحضوره من بداية زحفه بجيشه وحاشيته من مقر الملك قاطعًا وعابرًا وادي النمل، وبعد مضي تلك المدة استعرض حاشيته وتفقدها، فلاحظ غياب الهدهد الطويل بعد كل ذلك، وهذا يأخذ وقتًا من الغياب ﴿وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَالَ مَالِىَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ ﴿٢٠﴾﴾؟!

غيـاب الهدهـد كان طويلاً ولافتًـا للانتباه، بدليـل استعراض سليمان كل جنـوده مـن جن وإنس وطـير وحيوان فلم يجـده؛ لأنه كان عقد لهـم استعراضًا حضوريًـا، كما يسمى اليـوم عند الجيوش: تمام الاستعراض، أو طابور التمام، (تفقد الحضور والغياب)، وسياق الآيات القرآنية التي توضح ذلك واضح تمامًا، بأنـه أول الأمر نظم جيشه أو أتباعـه بحسب الجنس والفصيلة (فهم يوزعون)، أي: يتمايـزون فرقًـا شتى، ثم الذهاب بهم والعبور عـبر وادي النمل، وبعد ذلك العرض والحشـد والعبور وتفقـده كل شيء بينهم؛ استبان غيـاب الهدهد الذي كان غيابه لافتًا أدى إلى غضب سليمان، وعزز ذلك بالقسم ليعذبنه أو ليذبحنه، لـو لم يكن منه ذلك الاستثناء بإتيانه بحجة غياب مقنعة ﴿أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿٢١﴾﴾.

فغياب اليوم أو اليومين أو حتى أكثر قليلاً لا تستدعي عقوبة الموت أو التعذيب، بـل هو الغيـاب الطويل، وأمر الاستثناء قاعدة مهمة جـدًّا، إذ ينبغي على كل ذي مسؤوليـة أن يكون له استثناء من عذر وما شابه، وينظر لمثل تلك الحالات فلربما كان المترتب على أمر المستثنى أمرًا عظيمًا وذا فائدة.

فقـد استخـدم سليمـان أدوات التوكيد اللفظـي نفسها في معاقبـة الهدهد وهـي: لام القسـم والتوكيـد (لأعذب)، وفعـل المضارع (أعذب)، ونـون التوكيد للفعل المضارع (أعذبـن)، والمفعول المطلق بعد ذلك (عذابًا شديدًا)، وهذه عند اللغويين البلاغيين هي لوازم التوكيد، أو التوكيد وملحقاته.

إذن هـذا الأمر يفسر أن الغيـاب كان طويلاً، وهي المدة التي قطعها الهدهد في معرفة عرش ملكة سبأ من مسافة زمنية بعيدة.

فمـن أخذ بشبهـة أن الهدهد لا يمكنـه قطع كل تلك المسافـة بين مقر ملك سليمـان واليمـن ليقلل من الفعـل أولاً، وينفي القصة ثانيًـا، ويؤكد قرب المملكة مـن مملكة سليمان ثالثًا، لم يراعِ أن المسافة الجوية لأي طائر لا يمكن مساواتها

بالمسافة البرية سيرًا على الأقدام أو ركوبًا على الحيوان، ففي المسافة الجوية يمكن للطائر أن يقطع في ساعة واحدة ما يقطعه مسير الراكب على الأرض بما عليها من عوائق من جبال ووهاد وغير ذلك بقدر يوم كامل أو يزيد، إذ ليس هناك من عوائق أرضية للطيور إلا الأمطار أو الجوارح المحلقة في السماء من طيور أخرى.

من جانب آخر، يمكننا هنا أن نستنبط أنه في ذلك العهد (عهد سليمان في القرن العاشر ق.م) كانت الرسائل من الرقوق أو الجلود مستعملة إلى جانب النقش على الحجارة أو الكتابة على الألواح، أو الحفر في الخشب، وذلك من خلال معرفة أن الكتاب الذي حمله الهدهد بالضرورة أن يكون شيئًا رقيقًا وخفيفًا متناهي الصغر وخفيف الوزن حتى لا يثقل الهدهد من ناحية ولا يعوق طيرانه من ناحية أخرى، وقد لا تتجاوز كلمات الكتاب تلك الكلمات الواردة في النص القرآني.

فالقرآن يلفت الأنظار ويستخدم الإشارات، ولا يغوص في كافة التفاصيل؛ فمع موسى مثلا ذكر أنها ألواح وليس غير ذلك ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾[٢٨]، غير أنه ذكر في موضع آخر أنه كانت له صحف ﴿ أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِى صُحُفِ مُوسَىٰ ﴿٣٦﴾ ﴾[٣٠]؛ فالصحف لا يقصد بها الألواح، مع أن القرآن الكريم ذكر كتاب موسى مرة بالألواح ومرة بالصحف، فقد تكون الصحف معنى للمحتوى، والألواح المادة والوسيلة التي حوت التشريعات والكتابات.

يقول المؤرخون، كما تقول التوراة: كانت هناك تجارة بين سبأ ومملكة سليمان قبل ذلك التاريخ واللقاء، فلماذا لم يبلغ سليمان بذلك المُلك عن طريق التجَّار، ومعرفة أحوال مملكة عظيمة لها عبادتها الخاصة غير عبادة سليمان، وكان البلاغ عن طريق الهدهد فقط؟ أم أن الهدهد استفز سليمان بنوعية نقل الخبر وحسن التصوير، خاصة وقد استنكر سجود السبئيين للشمس من دون الله؟!

تسمية (بلقيس):

ذكـر القرآن الكـريم، وكذلك كتب العهد القديم والجديـد، قصة ملكة سبأ مع النبي سليمان مجردًا من أية تسمية، ولم يعثر حتى اليوم على هذا الاسم، ولا الملكـة في أي مـن النقوش، سواء كانت مسندية أو غيرهـا من الكتابات المختلفة، ولذلـك فإن هذا الاسم مـن اجتهادات الرواة الإخباريـين في كتبهم الكلاسيكية التي تورد الغث والسمين دون تمحيص وتثبُّت وتحليل للأحداث والوقائع والأسماء والتواريخ، أو حتى عمَّن نقلوا، سواء بالتواتر الروائي أو بالتدوين.

ومـن خلال تتبع هذه المصـادر فإنه لم يتم التعرف -حتى الآن- عن أول من أطلق عليها هذا الاسم الذي صار معمَّمًا في كل المصادر التاريخية، مع أن الكتب السماويـة لم تذكرهـا بالاسم، بل بالمكانـة والصفة (ملكة سبـأ)، والفعل (فعل زيارة سليمان)؛ إذ «لم تذكر التوراة اسم هذه الملكة، ولا اسم العاصمة أو الأرض التي كانت تقيم بها»[٣١].

وتعـدُّ النقوش المسندية اليوم هـي أم الدلائل على حقيقة أية قصة أو تسمية قديمة، ولا يوجد هذا الاسم فيها حتى اليوم.

واسـم «بلقيس» كلمة منقولة «عـن العبرية Peligesh المأخوذ عن اليونانية ويعني: الجارية أو المحظية»[٣٢].

ويذكـر الحضراني أن «الهمداني هو من أعطـى اسمها بُعدًا يمنيًا، وفي هذا يقـول: إن بلقيس واسمهـا بلقمة بنت الشرح بن ذي جدن بن إليشرح بن الحارث ابـن قيس صيفـي»[٣٣]. وأرى أن الهمـداني يخلط بين الأسمـاء اليمنية والعربية الشمالية؛ فالحارث وقيـس لم يُعرفا كاسمين يمنيين في الزمن السبئي الأول، إلا قبل الإسـلام بقليل عند اختلاط العرب بعضهم ببعضـ، فهذا الاسم (بلقيس) أساسًـا لا يتوافق مع التسميات اليمنية القديمـة، إذ لا نجد اسمًا لامرأة أو رجل

انتهى بحرف السين إلا الضمير الغائب عند المعينيين والحضرميين والقتبانيين والأوسانيين كأن يقول مثلاً: حقسو (حقه).

ودأبت بعد ذلك كل كتب المؤرخين، ومن بعدهم الباحثون المحدثون، يذكرون هذه التسمية دون أن يمحصوها ويعيدوها إلى الأصل، وإذا ما كُشِفت نقوش مستقبلية عن هذه القصة ستتبين حقيقتها. ومثلما لم يمحصوا أصل تسميتها والتأكد منها وقصتها بشكل عام، كذلك ألفوا أسطورة ولادتها على أنها من أم جِنِّية! ولا شك أن لذلك علاقة بلقائها بسليمان -عليه السلام- ومعرفة ضخامة ملكه، فيبدو أن قصتها أُلِّفت تأليفًا بعد ذلك اللقاء، وربطت بتلك الزيارة، فكان ملهمًا للرواة الإخباريين أن يربطوا قصة ولادتها بالجن، وأن نصفها الآخر كان من الجن؛ ليضفوا لها نوعًا من الرهبة والهيبة، مما جعلها في مكانة عليا بين قومها حتى سلموا بحكم امرأة لهم؛ أي تاريخ مصطنع وليس حقيقة، اصطُنِع بعد تلك الزيارة بأجيال، وليس قبلها أو أثناء ولادتها.

ولأن البحث هنا يناقش أمر هذه الملكة العظيمة وملكها الأعظم، فمن المفيد أن نعرج على تسمية (بلقيس) عند الإخباريين العرب، وكيف تعمَّم هذا الاسم، واستنتاجنا حول هذه التسمية.

فقد حيّر اسم (بلقيس) اللغويين والمؤرخين؛ كونه لم يرد في أيّ من النصوص التاريخية للنقوش المسندية. وهنا سنضطر أن نورد بعضًا من هذه الآراء، كما ورد في كتاب (بلقيس امرأة الألغاز وشيطانة الجنس – زياد منى)، الذي شمل كل التعريفات والآراء لهذا الاسم، سواء عند الإخباريين العرب أو المؤرخين اليونانيين، أو ما جاء منها عند المؤرخين اليهود في العهد القديم، وكذا عند المستشرقين في العصر الحديث، ويمكن إيرادها على النحو الآتي:

١. سجل سبط بن الجوزي (ت ١٢٥٧م) في مؤلفه (كتاب مرآة الزمان في تاريخ الأعيان) أن «بلقيس لقب لها، واسمها بلقمه بنت الهدهاد بن شرحبيل»[٣٤].

٢. وأشـار ابـن سعيد (ت ١٢٨٦م أو ١٢٧٤م) إليهـا في مؤلفه (كتاب نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب) على نحو «بلقيس بنت الهدهاد»[٣٥].

٣. وسجل الفيروزأبادي (ت ١٤١٤م) في معجمه (القاموس المحيط) تحت بـاب الهمـزة: «سبأ بلدة بلقيـس، ولقب يشجب بن يعـرب، واسمه عبد شمس يجمع قبائل اليمن عامة»[٣٦].

٤. وسجـل المسعودي (ت سنة ٩٥٧م) في مؤلفه (مـروج الذهب): «اسمها على نحو بلقيس بنت الهدهاد بن شرحبيل بن عمرو الرائش»[٣٧].

٥. أمـا ابن خلـدون (ت سنة ١٤٠٦م) فيسجل في مؤلفـه (كتاب العِبَر) – نقـلاً عن المسعودي- أن اسم بلقيس يلقمـه بنت إليشرح بن الحرث بن قيـس. ولكننـا نجد أنه يسجـل –نقلاً عن أبي الحسـن الجرجاني عن آخرين القول: «حتى نشأت بلقيس بنت إليشرح بن ذي جدن بن إليشرح ابن الحرث بن قيس بن صيفي فقتلته غيلة، ثم ملكت»[٣٨].

٦. ويعـرف ابن حـزم (ت سنـة ١٠٦٤م) بلقيـس بأنها «بلقيـس بنت إيلي أشـرح بن ذي جدد بن إيلي أشرح بن الحارث بن قيس بن صيفي، وهم من التبابعة، وهم من بني حمير بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان ...إلخ»[٣٩].

٧. وفي كتـاب الإكليل يطلـق الهمداني (ت ٩٤٥م) علـى بلقيس اسم بلقمة والقمـة، علمًـا بأن الاسم يرد في الكتـب ١ و ٢ و ٨ و١٠ من المؤلف. ونراه يقول في مجال الحديث عن والد بلقيس أن اسمه: «الهدهاد بن شرحبيل ابن الحارث بن الرايش، وهو اسم قد يخفف إلى هداد وهدّاد»[٤٠].

إذن: «عـرّف الإخباريون العرب بلقيس – ملكة سبأ بعدة أسماء هي: بلقمه، بلقمـة، يلقمة، يلمقة، القمـة، والمقه...إلخ. ولم نجد غير نشوان الحميري يعطي تفسيرًا للاسم. برأينا أن قول العرب إن اسم الملكة أي من الأسماء المذكورة آنفًا

يعني بأن اسمها ليس بلقيس، ونرى أنه صفة ليس إلا. فلو كان اسمها فعلاً بلقيس لما نشأت الحاجة إلى إطلاق أسماء أخرى عليها»[٤١].

ويتضح أن الإخباريين العرب حاروا في تسمية بلقيس، ولذا انسحبت حيرتهم على المستشرقين من بعدهم، وذهبوا للاستنتاجات والقياسات المختلفة التي لا يخلو بعضها من التعسف، كما يقول منى، والذي ذهب يستعرض بعض آرائهم على النحو الآتي:

١. رجح المستشرق و. مونتغومري وات أن الاسم مأخوذ من المفردة اليونانية (Pallakis) بمعنى: (عشيقة) عبر لغة التوراة، أي: الكنعانية التوراتية المسماة خطأ بـ «العبرية»، حيث سجل الاسم بصيغة «فلجش/ فلجس»، ويحرك، وفق الرأي التقليدي السائد على نحو «Palegish». أما المستشرق ألندورف فقد اتفق مع هذا الرأي، لكن دون أن يحسم رأيه في المسألة. وشاركهم هذا الرأي العالم العربي نبيه أمين فارس.

٢. سجل المستشرق الألماني شتاينشنايدر رأيه في النصف الأول من القرن الماضي أن الاسم بلقيس تحوير ناتج عن إدغام المفردتين «ملكة» و«سبأ» – (م ل ك ت س ب ء)، أي بإسقاط حرفي الميم والباء، وقلب الهمزة إلى باء والكاف إلى قاف، ثم حدوث قلب استبدال جديد للأحرف.

وعلى الرغم من أن القلب والإبدال هما من صميم منهجية البحث في هذا العلم، إلا أننا لا نجد أي مبرر لحدوثه في هذه الحالة. كما أننا لم نجد أي شرح مقبول لإمكانية ورود حالة إسقاط حرفين ساكنين هما الميم والباء من الاسم.

٣. طرح المستشرق الفرنسي دوساسي رأيه بأن بلقيس تصحيف للاسم Nikaulis (نقوليس/ نكوليس) الذي يرد في مؤلفات المؤرخ الفلسطيني أو السوري يوسفوس فلافيوس، وقد شاركه هذا الرأي المستشرق الفرنسي رينان.

إن هـذا الرأي يفترض -دون أي دليل- أن التسمية انتقلت إلى العرب كتابيًا فقط، وعبر مصدر واحد، مما أدى إلى حدوث اختلاط في الأمر عند نقل الاسم؛ أي بحـدوث عملية تصحيف، حيث سجل حرف الباء نونًا. ونظرًا لعدم وجود أية أدلة أو حتى مؤشرات تدعم هذا الاجتهاد، نقول إنه من الصواب إهماله.

٤. المستشـرق الألماني غستاف روش سجل رأيه الخاص في المقالة المشار إليهـا أدناه، التـي لا تزال أفضل بحث في الموضوع، بـأن أصل الاسم هو المفـردة اليونانيـة Pallaxis، Pallkes، لكنـه، وعلـى عكس غيره من العلماء، دعم رأيه بالقول بأنه انتقل إلى العرب وإلى اليمن تحديدًا، عبر التجـارة البحرية مع مصر، وهو مثبت تاريخيًا منذ السيطرة الرومانية على الإقليم.

٥. كان للمستشرق الفرنسي درامي رأي مختلف تمامًا، وطرحه قرب نهاية القرن الماضي، وعبر عن اعتقاده بأن الاسم بَلقيس أو بِلقيس دمجٌ لكلمة «بل وكيس»، بمعنى (صاحبة الكنز/ صاحبة الكيس – حرفيًا العشيقة)، ومن ثم تمت عملية قلب لحرف الكاف إلى قاف[٤٢].

وهناك الكثير من هذه الآراء المضطربة للمستشرقين، التي عرضها زياد منى في كتابـه (بلقيس امرأة الألغـاز وشيطانة الجنس)، والتي تجافي القياس العربي وقواعد الاستنباط والتحليل اللغوي، أُحيل القارئ إليه لمزيد من التفاصيل.

ولـو عُدنا إلـى كل الآراء المذكورة التي ألفت حول تسميـة بلقيس في مختلف الكتـب، ومنها ما قيل إنه عن أصل عبري أو يونـاني، سنجد أنها بعيدة كل البعد عن هذه الاشتقاقات أو المقاربات.

ونحن نرى أن (بلقيس) اسم محلي يمني أطلق كصفة لملكة سبأ، فاستعمال اللفـظ لا يـزال إلى اليـوم في بعض مناطق اليمـن المختلفة، وعلـى رأسها مارب

والمعافـر وإب. فـ (بَلْقَسْ) يعنـي في مارب: الخفـة في الحركة والـكلام، يقال: «تَبَلْقَسَ في الحركة والكلام، أي: كان سريع الكلام والحركة». ويعني في المعافر: جوس المكان ذهابًا وإيابًا بقلق وألم (الروغان في المكان من الطفح والألم)، يُقال: «فـلان يَتَبَلْقَسْ/ص في المـكان طفحًا وألمًا». وقد صور هـذه الصورة من الحركة الشاعر أبو الطيب المتنبي بالقول:

لا تحسبوا أنّ رقصي بينكم طربًا فالطير يرقص مذبوحًا من الألمِ

وهـذه الصفة (سرعة الحركـة والكلام) تنطبق على واقع حـال الملكة التي ربما عكسـت حركتها الدائبة وتنقلها في مناطق مملكتها، فهي تزور الحبشة مثلاً، ثم تنتقل إلى أماكن أخرى، ثم تزور سليمان في الشام، وهكذا دواليك، وربما بسبب هذه الحركة والخفة نسبوها إلى الجن.

وهنـاك تحليـل آخر، وقـول آخر، ممكن أن نذهـب إليه، وهو أننـا لو تتبعنا الجذر اللغوي «ب ل ق» محليًا، وفي معاجم اللغة سنجد الكثير من الصفات، وواقع التعريف ينطبق أو يشير إلى اشتقاق اسم بلقيس وتوليده من هذا الجذر. فالبلق، كما هو معروف في مارب، هو أهم جبالها على أطراف الصحراء الشرقية، ومنه يستخرج المرمر أو الرخام، وفيه مسناة مارب، حيث بُني السد.

ومعنـى «بلـق» بالمحكية المارببـة يعني (البهـاق)، وهو لون الجلـد المصاب بمرضـ البهاق (البرصـ الخفيف) أي: (اللون الأبيضـ)، وجبل البلق يميل إلى البياض أساسًا.

وقـد جاءت تعريفات مختلفـة في لسان العرب للبلـق، ومعظمها تنطبق على مواصفات جبل البلق في مارب.

ومن ذلك مثلاً:

- البلق: حجر باليمن يضيء ما وراءه كما يضيء الزجاج[٤٣]، وينطبق هذا

الوصـف على المرمر الشفاف المستخرج من جبل البلق في مارب، ويوجد منها بعض حجارة وأعمدة معبد أوام ومحرم بلقيس في مارب، وصناعة التماثيل الشفافة منه.

- والبلق: الباب في بعض اللغات[٤٤]، وهذا الوصف أيضًا ينطبق على اللغة اليمنيـة، فنحن نسمـي الباب: البلـق. وفي جبل البلق في مـارب مسناة اليمن الشرقية حيث بُني سد مارب التاريخي عند فرجة الجبل وثغرته، وكأنه بوابة الجبال هناك.
- وبلقـه يبلقـه بلقًا وأبلقه: فتحه كلـه، وقيل فتحه فتحًا شديـدًا، وأغلقه: ضـد. وانبلـق الباب: انفتح، [ومبلـق: أداة الفتح والحفـر]، ومنه قول الشاعر:

فالحصنُ منثلمٌ والباب منبلقُ

وفي حديث زيد: فبُلِق الباب: أي فتحه كله[٤٥].

- والبَلُّوق والبلُّوقة، والفتح أعلى: رملة لا تنبت إلا الرخامي. قال ذو الرمة في صفة ثور:

يرود الرخامى لا يرى مستظامه ببـلـوقـةٍ إلا كـبـيـر المـحـافـر[٤٦]

وكأن هذا الوصف قد قيل في جبل البلق بمارب؛ فهو في أطراف مفازة رملية، وينبت الرخام أيضًا.

- وقال أبو خيرة:

البلوقة مكان صلب بين الرمال كأنه مكنوس، تزعم الأعراب أنه من مساكن الجن[٤٧]، وكثيرة هي الأوصاف التي أوردها ابن منظور في هذا الباب، وهي تكاد تنطبق على بلق مارب.

ومـن هنـا تتعاضـد الصفـات والمسميـات والألفـاظ التي ربما كونـت اسم

(بلقيس) كصفة تطلق على ملكة سبأ. وبالإضافة إلى اللفظ السابق (بلقس) يمكننا إضافة اشتقاق للفظ آخر، وهو أن المعينيين والقتبانيين والأوسانيين والحضرميين -ما عدا السبئيين والحميريين- يحولون الضمير المتصل بالأسماء والأفعال وهو (الهاء) إلى (س)، فيقولون مثلاً عن اللفظ السابق «بَلَقه» (بلقس)، ولما كان العرب يطلقون الياء عوضًا عن الكسر، والواو عوضًا عن الضم، والألف عوضًا عن الفتح، يكونون قد مدوا كسر القاف إلى ياء؛ كون الاسم لم يعرف إلا عن العرب، ولم يرد فيما كشف من النقوش المسندية.

لا شك أن ولادة هذا الاسم وإطلاقه على تلك الملكة قد يكون له عوامله الداخلية والطبيعية المكانية والحركية، «فما دخان إلا من نار»، كما قيل في المثل اليمني، وحيث إن بداية هذا الاسم لم يكن معروفًا عند الإخباريين والرواة، وكذا في المصادر، فلا بد أنه كان مرويًا شفهيًا بالتواتر منذ أمد بعيد قبل الإسلام، كما هو الحال في بعض القصص الشعبية التي لا تؤخذ كلها ولا يُترك جلها، فبعضها كان له واقعية على الأرض، كقصة حاكمة المعافر (نعيم/نعيمة العريقية) مثلاً، فقصة هذه الحاكمة كان لها ما يصدقها على الأرض من خلال المعالم الأثرية التي أثر عنها وعن ملك الدملؤة الذي تزوجته، بحسب تتبعنا لها قصة وآثارًا على الأرض.

فقصتها باختصار تقول: إن الملك المنصوري (نسبة إلى قلعة المنصورة/الدملؤة) أراد أن يتزوجها، وهي حاكمة المعافر في القرن الأول ق.م، فاشترطت عليه مهرها أن يبني فلجًا/ساقية من وادي (موقعة) في أرض سامع ويجريه حتى أسفل قلعة الدملؤة في مدينة الجؤة التاريخية (مسافته قرابة ١٥ كيلو مترًا تقريبًا)، وهو ما كان، ولا يزال ذلك الفلج إلى اليوم، ونقش سامع الشهير يعود لها، تعدِّد فيه إنجازاتها، ولها حصن في سامع يسمى (قرن نعيمة)[٤٨].

لِمَ قال: امرأة ولم يقل: فتاة مثلاً؟!

هـذا اللفظ دليل علـى أنها كانت امـرأة متقدمة في السـن ناضجة وعاقلة، أو متوسطة العمر، وربما كانت متزوجة في تلك الأثناء، ولكنها ملكة، ولأن القرآن في رواياته يركز على الحدث الأهم في قصصه وأبرزها، ولا يهتم للفروع أحيانًا، فلـن يفيد هنا ذكر إن كانت متزوجـة أم لا طالما ركز على الشخصية الأهم وهي الملكـة، والحدث الأهم وهو المُلك والديانـة والزيارة، ولا صحة لأية أحاديث تقول إن سليمان تزوجها، بدليل أنه ودعها وعادت إلى بلادها وقومها لتحكمهم بالدين الجديد والمتغير الجديد.

هذا النضج ورجاحة العقل انعكس في التروي بعدم الاستجابة لمشورة الحرب مـن عليـة قومها، وأرادت أن تختـبر صاحب الرسالة، ومعرفـة قوته فيما يسمى اليـوم بالعمل الاستخباراتي بين الدول، واتضح في نهاية المطاف أنها كانت محقة برأيها، ومن خلال هـذه العلامة والآية يتضح أنها كانت مستحقة لأن تكون ملكة على قومها الذين حركتهم النشوة وغرور القوة وردة الفعل السريعة.

قـد يقول قائل: إن الله وصف بنـات شعيب اللتين خيِّر نبيُّ الله موسى بتزوج إحداهما بنفس الوصف «امرأة»، فقال تعالى: ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدۡيَنَ وَجَدَ عَلَيۡهِ أُمَّةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسۡقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمۡرَأَتَيۡنِ تَذُودَانِۖ قَالَ مَا خَطۡبُكُمَاۖ قَالَتَا لَا نَسۡقِي حَتَّىٰ يُصۡدِرَ ٱلرِّعَآءُۖ وَأَبُونَا شَيۡخٞ كَبِيرٞ ٢٣ ﴾[٤٩]، فقد ورد لفظ «امـرأة» في القرآن مقترنًـا كزوجة أو مسنة ما عدا اللفظـين في ملكة سبأ وبنتي شعيـب، ولا توجـد أية لازمة من لوازم الزواج في اللفظين، إلا أن يكون كبر سنهن فقـط، فإذا عرف عن بنات شعيـب إضافتهما لأبيهما كتعريف، فإن ملكة سبأ لم يشر إليها بأي من لوازم التعريف والإضافة بحالتها الشخصية الاجتماعية، وهنا قـد يفسر على أنه إما امرأة عاقلة مسنة، أو متزوجة ولم تكن هناك حاجة أصلاً لذكر زوجها.

فبعضـ ملكات اليمن كن متزوجات، ومـا دوّن عنهن يدوّن لفعلهن وسِيَرهن

كملكات، وتجاهل أزواجهن مثلاً. فالسير لا تكتب إلا للأفعال الكبيرة والإنجازات للملوك وسياستهم وحروبهم دون الاهتمام بالجانب الاجتماعي؛ فالملكة أروى الصليحية -مثلاً- بعد توليها الملك تم تجاهل ذكر زوجها، وركز التدوين على أفعالها هي من باب الاهتمام بالأصل وترك الفرع.

معرفتها القراءة والكتابة:

من خلال السياق القرآني نستشف أن ملكة سبأ كانت صاحبة علم، وهذا نستنتجه من خلال قراءتها للرسالة التي ألقاها إليها الهدهد؛ أي إن الأبجدية قد كانت موجودة، وإن تعلم القراءة والكتابة قد كان موجودًا قبل ذلك العهد. قرأت الرسالة على الفور، فجمعت أعيان المملكة لتطلعهم على فحواها.

والباحثون في النقوش اليمنية يقولون إن أقدم نقش وجد حتى اليوم لسبأ هو في بداية القرن الثامن قبل الميلاد أي: في عهد سمهعلي ينوف؛ أي بعد ملكة سبأ موضوع البحث، ومن خلال معرفتها القراءة والكتابة نستدل أن الأبجدية المسندية في سبأ كانت موجودة قبل تلك الملكة بزمن كثير، وذلك مع الأخذ بعين الاعتبار مرور الأبجدية بعدة مراحل من النشأة أولاً، ثم النمو والتطور ثانيًا لتصل إلى قمة النضج والاصطلاح والمعرفة والتبادل والانتشار بين الشعوب. فكم من الزمن هنا يمكن أن تحديده لنشأة هذه الأبجدية قبل ملكة سبأ التي عاصرت سليمان؟!

على الرغم من أن كثيرًا من الباحثين لهم آراء مختلفة في فترة سمهعلي ينوف، فمرة يجعلونه في القرن الثامن قبل الميلاد، ومرة في السابع، ومرة في الخامس، ولم يستقروا على رأي حوله، إلا أن ما يؤكد أن هذا الملك كان على رأس فترة المكاربة في القرن التاسع قبل الميلاد ورود اسمه كأول من استحدث أعمالاً في سد مارب التاريخي، وذلك في النقش المرموز إليه بـ CIH 623[٥٠].

ومن بعده توالت الترميمات والاستحداثات في السد، حتى إن جواد علي

وآخرين جعلوه أنه هو باني السد ومُنشؤه[٥١]، لكن بالعودة إلى النقش الذي يذكر أعمالـه والتدقيـق في ألفاظه، يتبـيَّن أنه فقط استحـدث استحداثات من قنوات تصريف، وأعمال توسعة، وحماية، وليس هو المنشئ.

وبما أن مكاربةً وملوكًا جاؤوا بعده من نسله واستحدثوا أيضًا في نفس السد، ونصوصهـم أعادهـا المؤرخون إلى فترات زمنية بعـده حددوها في القرن الثامن قبـل الميلاد، كنص ولده المكرب يثع أمر بـين، والسابع كنص نقش النصر لكرب إيـل وتر، وكذا السادس لمن بعدهم؛ فإننـا نذهب إلى القول بأنه على رأس قائمة المكاربة في الفترة الزمنية الأولى للنصوص المكتشفة.

ونجـد أن القـرآن الكريم قد أكد -في سياق قصة ملكـة سبأ- هذا الأمر في نهايـة قصتها مع نبي الله سليمان بقولـه: ﴿وَأُوتِينَا ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ﴾ [٥٢]. وهنا لا يقتصر العلم فقط على القراءة والكتابة، وإنما على العلم ذاته، قد يكون علـم الديانـات، أو علـم الفلك، أو العلـوم المختلفة من حسـاب وفلسفة ومنطق، وغيرها.

وإذا مـا أخذنـا بالرواية الإسرائيليـة أنها جاءت من أقاصـي الدنيا لتسمع مـن علم وحكمة النبي سليمان وتستفسره في بعض العلوم والأشياء، وخاصة علم التوحيـد أو الديانات؛ فإنها تكـون باحثة عن أصل الكون الذي كانت تعبد كواكبه وأجرامـه السماويـة، وهي متطلعة لتعلم المزيد عن ذلـك ومعرفة الإله، كما فعل نبـي الله إبراهيـم وهو يبحث عن أصـل الكون وإلهه، كما في سـورة الأنعام، وفي القـرآن الكريم بعض إشارات إلى هذا الأمر من علم ملكة سبأ من خلال الحوار الذي دار بينها وبين سليمان.

فقد برع اليمنيون القدامى في علم الفلك والطب والحساب والزراعة، وعلى أساس منه كونـوا أعظم الحضـارات الزراعيـة والطبية، وكذلك تخـيُّر أوقات أسفارهـم وملاحتهم البحرية، ومعرفة حركات الريـاح، وكذلك مسح المسافات الأرضيـة لمعرفة الطـرق المختلفة التي على أساسها سيطـروا على الطرق البرية

والبحريــة وأسســوا الطرق المختصرة، وكان أعظم طريــق لهم هو طريق البخور الشهير الممتد من ميناء قنا في شبوة حتى سواحل غزة وآسيا الوسطى.

وإذا مضينــا قدمًــا في تحليــل النصــ القــرآني، وخاصــة مسألــة الكتــاب (الرسالــة) سنجــد أنها فهمت لغة الرسالــة وأبجديتها دون ترجمــان، فاللغات السامية القديمة، وإن اختلفــت خطوطها وأبجدياتها، تظل مفهومة لدى مختلف شعوبها القديمة.

ومــن خلال تعلُّم قــراءة النقوش اليوم نجد أن من يفهــم خط المسند يفهم الخــط الآرامي، والعبري، والكنعــاني، والفينيقي...إلخ. لذلك لم يستشكل عليها قــراءة الكتاب. يقول كثير مــن العلماء: «إن أصل اللغــات السامية كلها يعود إلى أصــل واحــد»، وبعضهم يقول: «إن هناك لغــة أم لكل هذه اللغــات، وهي العربية القديمــة الأم قبل اللغات السامية»[٥٣]، ولا يقصــدون عربية اليوم؛ فعربية اليوم متطــورة ومنتخبة من اللغات السامية ذاتها، والأصــل اليمني أكثر اللغات تأثيرًا فيهــا[٥٤]، وإن كان كثــير مــن الباحثين يقولــون إن الآرامية هي الأكــثر تأثيرًا في العربية، إلا أن هذا الرأي لا يستقيم لسببين رئيسين، هما:

الأول: أن حروف أبجديتهــا (أصواتها) اثنان وعشرون حرفًا فقط، في حين العربيــة ثمانية وعشرون حرفًا (صوتًا)، والآرامية تخلو من الضاد والغين والذال والفاء والسين والطاء.

والثاني: المحيط الجغرافي؛ فالسبئي (اليمني عمومًا) أقرب مكانًا وجغرافية، وأكــثر احتكاكًا وتداخلاً بالمحيــط العربي، فضلاً عــن أن السبئي/اليمني منبت العــرب الأول، والسبئــي ثمانيــة وعشرون حرفًا علــى رأسها الضــاد التي تعرف بهــا العربية. في حــين الآرامية أبعد مكانًا وأقل احتــكاكًا، وبسبب محاربة اليهود للآرامية والاعتماد على العبرية عندهم حاصروا تمدد الآرامية.

وبالعــودة إلى اللغة العبرية نجد مشتركات لفظية كثيرة بينها وبين اليمنية،

بلهجاتها المختلفة، صحيح أن حروف العبرية لا تتعدى ثمانية عشر حرفًا، واليمنية ثمانية وعشرون حرفًا/صوتًا، لكن المشتركات اللفظية بينها كثيرة.

من هنا كانت معرفة ملكة سبأ بلغة الرسالة، سواء كتبت بالآرامية القديمة أو بالعبرية المنبثقة عن الآرامية. «فقد لاحظ المستشرقون أن العبرية تشترك مع السبئية في اصطلاحات كثيرة غير معروفة في اللغة العربية»[٥٥]، وهذا الأمر أيضًا يعزز مفهوم مَلَكَة العلم لدى ملِكة سبأ.

فمن خلال اختبار تجربة ملكة سبأ لنبي الله سليمان بإرسال الهدية إليه لمعرفة إن كان ملكًا أم نبيًا؛ يتضح أنها كانت تعلم بأمر النبوة وعلم الأديان، وكذلك رجاحة عقلها من غير تهور ولا استعراض للقوة التي تورد المهالك أحيانًا قبل تبيُّن إمكانيات الخصم، فلا شك أنه وصلتها قصص رسالات وأنبياء سابقين، سواء في سبأ وممالك اليمن الأخرى، أو حتى في بلدان ودول مجاورة، كقصة موسى مع الفراعنة مثلاً، التي ظلت متداولة بالتواتر وعلم الأديان الأخرى حتى اليوم، أو من خلال التجار اليهود الذين يتاجرون بين بلاد اليمن والشام ومصر، أو غيرها من القصص، وما تطلَّع السبئيين أو بقية اليمنيين نحو عبادة الأجرام والكواكب السماوية إلا بحثًا عن الإله في السماء كبقايا رسالات سماوية سابقة، وبالتالي فهي تفرق بين النبي والملك من سياق ومعلومات تلك الرسالة التي بعث بها سليمان عبر الهدهد، وكذلك من خلال معرفة أساليب الملوك في الغزو ﴿ قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٣٤﴾ وَإِنِّى مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾[٥٦]، ولئن كشفت في تلك الأثناء عن لازمة وصفة من لوازم وصفات الملوك، وهي الغزو والتدمير والسيطرة وإذلال وقهر الشعوب المَغْزِيَّة، فهي بالتالي تستنطق الشق الآخر من المعرفة والصفة إن كانت لنبي أو رسول من خلال ألفاظ الرسالة (البسملة، أسماء الإله، مسلمين)، ولذلك منذ الوهلة الأولى تبينت فحوى الرسالة ومغزاها، وأطلقت عليها وصفًا لطيفًا وبديعًا، وكانت عندها محط تبجيل واحترام بقولها:

﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾[٥٧]، فكيف عرفت أن الكتاب كريم؟! عرفته -ولا شك- من خلال ألفاظه المحترمة المفتتحة بأسماء الله وصفاته (الله، الرحمن، والرحيم)، وهي ألفاظ ومصطلحات جديدة لم تعرفها من قبل، لكن لها وقع خاص من خلال المفردات (رحمن، رحيم) مقرونة بـ (الله) المعروف لديهم بـ (إل أو آلاه)، ولذلك لما ذهبت إليه كان الحوار عقائديًا بينهما، وكانت النتيجة ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٤﴾﴾[٥٨]، حتى وهي تسلم وتتبع عقيدة التوحيد لم تقل «أسلمت لسليمان» بحال التابع والمتبوع والخضوع والانقياد والذل، بل كان الأمر بالمعية والتساوي والندية «أسلمت مع سليمان لله رب العالمين»، ولم تقل ما قاله فرعون وقومه لموسى: «لنؤمنن لك»: ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ ٱلرِّجْزُ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا ٱلرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٣٤﴾﴾[٥٩]، وهناك فرق شاسع بين الأمرين.

وأما ما جاء من ذكر البسملة في بداية الرسالة وورود اسم «الله» والرحمن والرحيم ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾﴾[٦٠]، فيبدو أنها جاءت بحسب فهم وعقلية العرب المسلمين في الإسلام لتقريب المعنى كي يفهمه المسلمون، أو أنه كان أسلوبًا جديدًا في الصياغة والديباجة لا تعرفه مملكة سبأ، وهنا عرفت أنه كريم، دون تهديد ووعيد كما يفعل عادة ملوك الأرض.

فـ «الله» بهذا اللفظ وهذا الرسم لم يكن في اللغة العبرية؛ فالعبرية كما في بقية الساميات تقول للإله: «إل»، و«آله»، و«ياهو»، و «ه ل ه/ه ال اه» بمعنى: (الله).

و«(الله) في الإسلام هو ولا شك آخر مظهر من مظاهر تطور معنى الله التاريخي في ديانة العربية الجنوبية. وهذا الله المسلم [في الإسلام] لا شريك له، وهو يجب أن يعد ضمن آلهة بلاد العرب الجنوبية»[٦١].

لكـن «الرحمـن» ورد في العبرية، سواء في العهد القـديم، أو النقوش، وحتى النقوش اليمنيـة في العهـد الحميري التـي تذكر إلـه السمـوات (رحمن ن ذو سماوي) والذي لم تكن تعرفه العرب قبل الإسلام، بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسۡجُدُواْ لِلرَّحۡمَٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحۡمَٰنُ أَنَسۡجُدُ لِمَا تَأۡمُرُنَا وَزَادَهُمۡ نُفُورَۢا ۞ ﴿٦٠﴾﴾[٦٢]، ﴿وَإِذَا رَءَاكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَٰذَا ٱلَّذِي يَذۡكُرُ ءَالِهَتَكُمۡ وَهُم بِذِكۡرِ ٱلرَّحۡمَٰنِ هُمۡ كَٰفِرُونَ ﴿٣٦﴾﴾[٦٣]، وجـاء علـى لسان مريم (العبرية): ﴿قَالَتۡ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحۡمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيّٗا﴾[٦٤]، وعلـى لسـان إبراهيـم (الكنعـاني): ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٞ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيۡطَٰنِ وَلِيّٗا ﴿٤٥﴾﴾[٦٥].

لكـن الدمج بين اسم الله والرحمن الرحيـم في رسالة النبي/ الملك سليمان تعـبر عـن حالة العرب والساميين بشكل عام، كمقدمة منـه إلى الملكة أن رسالته دينية في الأساس وليست ملكية، وهو ما أشكل عند ملكة سبأ وجعلها تتروى وتلجأ إلـى امتحان سليمان إن كان ملـكًا أم نبيًا؛ فاسم الله، كما يقـول ديتلف نيلسن، كان معروفًا كإله مميز عند كل العرب الساميين سواء الشماليين أو الجنوبيين.

«ففـي لهجات عربيـة شماليـة نجـد (أل)، وفي السريانيـة والآرامية نجد (آلهـا)، فهي نفـس الكلمة المعرفـة ومعناها (الله)، وهـذا (الله) لم يأت فقط مـع محمـد [ﷺ]، بـل كان معبـودًا مقدسًا في أنحـاء بلاد العرب منـذ العصور القديمة»[٦٦].

ومـن هذا البـاب حكمت على الكتـاب بأنـه كـريم: ﴿إِنِّيٓ أُلۡقِيَ إِلَيَّ كِتَٰبٞ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾، حتـى أسلـوب إيصال الرسالـة كان لافتًا بالإلقاء والقـذف من الطائر، وربمـا كان أول طائر يعـرف حمل الرسائل/ الكتب قبل معرفـة الحمام الزاجل، وهـذه الألفاظ تدل علـى أنها رأت إلقاء الكتاب أثناء الرمـي ولم يصل إليها عن طريق رسول أو وسيط، وإنما مباشرة إليها.

ملكة الكمال والجمال:

قدم القرآن الكريم ملكة سبأ بأفضل الصور الإيجابية للملوك والملكات، باستثناء عبادتها الشمس من دون الله كفعل مستنكر دينيًا، لا كما قدمتها كتب العهد القديم اليهودية، والمرويات الحبشية.

لكن الصور الإيجابية عنها كثيرة في النص القرآني، وعلى رأسها: العقل والذكاء، والتروي وعدم الانجراف العاطفي، والاستشارة والعمل الجماعي، والحشمة والعفة، والباحثة عن الحقيقة، والمحاورة البارعة، والندية في التعامل، والمعرفة والعلم، والأخلاق في التعامل، ورباطة الجأش والرزانة.

فلئن كانت بعض الأساطير قدمتها بصورة غير محتشمة، وأن النبي سليمان ارتكب معها الفاحشة (استغفر الله)، كما هو الحال عند بعض نصوص التوراة، أو كما عند من يدّعون أنها أمهم وهم الأحباش، أو بعض الباحثين الأوروبيين مثلما صوروا ملكة مصر كليوباترا، فقد صور القرآن عفتها وحشمتها في تجسيد حقيقي للمرأة اليمنية العفيفة.

فلنتأمل بدقة هذا التصوير القرآني لحالة تلك الملكة في قوله تعالى: ﴿قِيلَ لَهَا ٱدۡخُلِي ٱلصَّرۡحَۖ فَلَمَّا رَأَتۡهُ حَسِبَتۡهُ لُجَّةٗ وَكَشَفَتۡ عَن سَاقَيۡهَاۚ قَالَ إِنَّهُۥ صَرۡحٞ مُّمَرَّدٞ مِّن قَوَارِيرَۗ قَالَتۡ رَبِّ إِنِّي ظَلَمۡتُ نَفۡسِي وَأَسۡلَمۡتُ مَعَ سُلَيۡمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٤٤﴾[٦٧]. فكشفت عن ساقيها، صوّر ساقيها أنها كانت مغطاة بثيابها الطويلة التي تجرها خلفها وتستلزم الرفع للمرور على الماء، لا كما تقول الأساطير التوراتية أو غيرها أن ساقيها كانت مكسوة بالشعر، وأن كعبيها كعبا حمار، ثم الاستدراك السريع منها بالقول: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمۡتُ نَفۡسِي وَأَسۡلَمۡتُ مَعَ سُلَيۡمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٤٤﴾.

عرفت حضارة اليمن ونساؤها العفةَ والاحتشام، وكانت من أهم ميزات هذه

الحضــارة والبلدة الطيبة، التي جرّمت وحرّمت البغاء والزنى والجنوح، وحضت على العفــة، وشرّعت التشريعات المختلفة في تجريم تلك الأفعال، وسنّت عقوبات مختلفة على عدم الاحتشام، حتى إن التشريعات الإسلامية في عقوبة الزنى بنيت على أساس من تلك القوانين والتشريعات اليمنية. فالرجم في الأساس هي عقوبة عنــد اليمنيين القدماء، كما ورد في بعض نصوص القوانين التشريعية في تجريم الزنى.

فمثــلاً النقش الموسوم بـــCIH533 ،GL1054 يذكر اعتراف امــرأة بإقامة علاقة غير شرعية، وقدمت كفارة للإله ذي سماوي ليعفو عنها.. يقول النقش:

أ م ت/أ ب هـ/ت ن خ ي ت/و ت ن ذ ر

ن/ل ذ س م وي/ب ع ل/ب ي ن/ب

ن/ق ر ب هـ/م ر أ/ي و م/ث ل ث/

ح ج ت ن/و ه أ/ح ي ض/و م ش ي/و ل م/

ي غ ت س ل/و ع و د ت/م ر أ/و هـ

معنى النقش:

أمة أبيها اعترفت ونذرت (كفارة)

للإله ذي سماوي سيد أو إله (معبد) بين

لأجل قربها (جامعها) رجل يوم ثالث

الحجة (من أيام الحجة) وهي حائض وذهب

ولم يغتسل وعاودت رجل... [٦٨].

وكذلــك هناك عدة نقوش تذكر تحريم الزنى، والتحلل منها بتقديم كفارات للآلهة المعبودة، كنقش CIH523، وغيرها من النقوش.

ولذلك فهذه العفة إذا كان من دلالتها أنها استغفرت؛ لأنها كشفت عن ساقيها فقط فما فوقه أعظم، ولا يمكن اقترافه.

فكيف عرفت أن الله هو رب العالمين لتعتذر منه وتناجيه بالدعاء ليغفر لها إذا لم يكن قد دار حديثُ علم ومنطق بين الطرفين يستخدم كل طرف علمه وحجته (وأوتينا العلم من قبلها..)، أي أنها كانت صاحبة علم مسبق أيضًا بالرسالات السماوية.

فمن خلال بعض النقوش والوقائع، وكذلك الإشارات القرآنية، فقد كانت هناك رسل سماوية لليمنيين ﴿ وَأَصۡحَٰبُ ٱلۡأَيۡكَةِ وَقَوۡمُ تُبَّعٖۚ كُلّٞ كَذَّبَ ٱلرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ ﴿١٤﴾ ﴾[٦٩]. وكذا أسماء أنبياء مثل ذو الكفل، إليسع، إلياس/إلياسين، ومن قبلها هود وصالح، فهذه أسماء يمنية.

الروية والرزانة والتأني:

لما كانت ملكة سبأ قوية لشعب قوي، ودعاها نبي الله سليمان للإسلام؛ كان من الطبيعي أن يكون في نفسها شيء من عدم التصديق كعادة كل قوم مع الأنبياء، فضلاً أن تكون ملكة عظيمة ليس من السهل التسليم بالنبوة أو الملك لتصير تابعة لملك آخر، وتنهي مملكتها في أول أزمة عارضة أو غمضة عين مع امتلاكها كل أسباب القوة وزمام المبادرة والاستقلالية، وكان لا بد لسليمان أن يبين لها معجزة من المعجزات التي تبهرها وتجعلها تؤمن معه كعادة الأنبياء مع أقوامهم. فكانت معجزات سليمان الصرح العظيم، والإتيان بالعرش من أرض سبأ واستعراضه أمامها، وكذلك استعراض أبهة المُلك ومقوماته من الجن والإنس والطير والوحش والحيوانات، والبنايات الضخمة من القوارير وغيرها.

فالعرش هنا هو أحد أهم العناصر الأساسية في القصة، به تم الابتداء، وبه يتم الانتهاء، ويأتي بالترتيب الثاني بعد أمر ديانة الملكة، لذلك سنجد موضوع ديانة الملكة في كل منعطف في القصة والتركيز عليه، ثم يأتي العرش تاليًا.

وكان الحديث عن العرش محوريًا بين الشخصيتين الأساسيتين للقصة، سليمان وملكة سبأ، وجعل العرش أداة وركيزة الحوار، والوصول إلى الغاية النهائية، والحدث الملحمي وحبكته.

وهنا استخدم التنكير للعرش، وهو الاهتمام به، للوصول إلى عقلية وهدف الملكة وما وراء هذا الهدف، وهو الحجة والإقناع بالبرهان. ولو أن التنكير في العرش يعني تغيير معالمه وملامحه بقصد التضليل والإيهام لما اهتدت ملكة سبأ إلى معرفته، وهنا تفقد المعجزة معناها وخصوصيتها، ولكن التنكير هنا معناه التفقد والاهتمام بسبب نقله من مكانه البعيد لا بد أنه سيحدث به شيء من الخلل فأراد سليمان تفقده وإصلاحه بذلك اللفظ، كما في لغة بعض اليمن: ناكَرَه وتنكره بمعنى: اهتم به وتفقده.. كما هي في المعافرية القديمة، ولا شك أن لها امتدادات أخرى في عامة النقوش اليمنية قد تتكشف يومًا ما مع مواصلة الأبحاث الميدانية. ولذلك اهتدت إلى معرفته على الفور. صحيح أن إجابتها لم تكن بالجزم والتوكيد كأن تقول مثلاً: «إنه هو»، ولكن قالت بنوع من التشبيه والتماثل والتراخي وعدم الانبهار: «كأنه هو»، وهذا برأيي يعود إلى أن لغة السياسة المستعملة في الأساس لم تكن الجزم اليقيني، حتى لا تظهر انبهارها السريع بفعل وقدرة سليمان وملكه، فتظهر بمظهر الخاضعة الذليلة؛ فلغة السياسيين وتخاطبهم في الأشياء، منذ القدم وحتى اليوم، يغلب عليها عدم التوكيد، بل الإبقاء على بعض الإيهام في الأشياء كخط رجعة، وترك الباب مواربًا لمعلومات أخرى.

قد يقول قائل: سليمان -عليه السلام- كان متعمدًا التنكير الذي هو بمعنى التضليل الجزئي بدليل ﴿نَنظُرُ أَنَهۡتَدِيٓ أَمۡ تَكُونُ مِنَ ٱلَّذِينَ لَا يَهۡتَدُونَ ٤١﴾ ، وهنا يكون المعنى: تهتدي لمعرفة العرش، وهذا واضح من سياق الآية التي تتحدث عن العرش فقط، ولو كان للتضليل فسيصعب عليها التعرف على العرش، ولم يحقق

سليمان مبتغاه من الإعجاز والإبهار، أما الاهتداء للإسلام والتوحيد فكل ما قام به سليمان هو لاستعراض هذا الإعجاز والإبهار لإثبات نبوته وحملها على الإسلام دون إكراه، ولكن لو أراد التضليل لما سألها قطعًا، ولترك لها حرية المعرفة والبحث عن ماهية العرش، حيث كان التركيز على العرش منذ البداية بسبب تميز مُلكها به وعظمته، وبه بدأ الهدهد معلوماته الخبرية عن الملكة مستعظمًا عرشها وأبهة مُلْكِها (ولها عرش عظيم)، وربما دلالة انبهار الهدهد بالعرش واستعظامه أكبر مما عند سليمان، وإلا كان قال له عرش مماثل لعرشه مثلاً أو قريب منه، ولكنه وصفه بالعظمة، مما أثار فضول سليمان نفسه!

لقد كان لملكة سبأ مبنيان ومعبدان، أو لنقل قصر ومعبد، ولكن ما ورد في القصة كان التركيز على العرش كرمز للمُلك العظيم ولقصر المملكة الباهر، فهل هذا يعني أن أحد مبنيي سبأ سواء كان المعبد أو القصر غير موجود؟ أم إن العرش كان رمزًا للقصر وفعل العبادة للشمس كان رمزًا للمعبد (أوام)؟!

هنا يبرز سؤال آخر أيضًا: هل إن معبد أوام من تشييد ملكة سبأ حاولت أن تقلد به هيكل سليمان أو صرحه الذي رأته فبهرها به، ويمكن أن تكون أول إشارة لتاريخ بناء المعبد كون بانيه لم يعرف حتى اليوم، خاصة أن هناك نقوشًا كثيرة لملوك كثر وفترات زمنية مختلفة في المعبد ذاته؟ وما يدرينا أن الباحثين والمنقبين الأجانب لم ينهبوا ويصادروا أهم المعلومات التي يمكن أن تفيد الأجيال في دراسة المعبد، وغرض إنشائه، وتاريخه ومنشئه الأول، كما نهبوا غيرها من المعلومات التي لم تتضح إلا من خلال تسريب بعض النقوش والقطع الأثرية المنهوبة والمتميزة والنادرة والمعروضة في المزادات العلنية العالمية؟!

هنا يذكر جواد علي أن عرش ملكة سبأ أعظم أبهة وقدرًا من عرش سليمان.

وبما أن المؤرخين ذكروا أن أول مكرب وحاكم ظهر في أول النقوش اليمنية حتى الآن هو المكرب سمهعلي ينوف في القرن التاسع قبل الميلاد، وبه عرف

المكاربة أول الأمر، فإن هذا المكرب جاء في وقتٍ كان فيه معبد أوام قائمًا بذاته، وتذكـر بعض النقوش أنه إنما قام بتسويـر المعبد وأضاف نصبًا في داخله، وهذه إشارة مهمة إلى أن المعبد يعود تاريخه إلى ما قبله من الملوك أو المكاربة، كما فعل في زيـادة سد «رحاب» مـارب من مساقي وأنقاب، وهو الـذي لم يكن من إنشائه أساسًا ونُسب إليه، فهل سنكتشف مع الزمن أن هذا المعبد كان من بناء ملكة سبأ خاصـة وكل شيء هناك ينسـب إليها باسمها الأسطوري غـير المؤكد (بلقيس)، وكذلك يحمل كثيرًا من مواصفات صرح سليمان؟!

إذا كان هذا المعبد من بناء ملكة سبأ؛ فهل يعني أنها استعانت بعمال سليمان من الشياطين بعد اتباعها ديانته، وصارت بينهما علاقة وطيدة، بدليل أن القرآن الكـريم أشار إلـى وظائفهم الخاصة لـه ﴿ وَٱلشَّيَٰطِينَ كُلَّ بَنَّآءٍ وَغَوَّاصٍ ﴿٣٧﴾ ﴾[٧٠]، خاصـة وأن تلك العمـدان الكبيرة المنصوبـة في معبد أوام ومعبـد برآن (عرش بلقيـس اليوم)، وكذلـك مسلات أكسوم، تعدُّ من العجائـب الكبرى التي لا يقوى على نصبها إلا قوة خارقة أو جيوش من العمال المتعاضدين يقوي بعضهم بعضًا، ويؤازر بعضهم بعضًا، وبكثير من الإمكانات الدقيقة؟!

غـير أن مسلات أكسوم يرجعها الباحثون إلى مراحل متأخرة جدًّا عن ملكة سبأ؛ فهذه المسلات تعود إلى القرون الأولى من الميلاد، في حين تعود أعمدة أوام وبرآن (عرش بلقيس) إلى ما قبل القرن العاشر ق.م، وربما كانت مسلات أكسوم تقليدًا لأعمدة معبدي أوام وبرآن لا أكثر.

مـن يدقق في تلك الأعمدة، سواء مـن الحجارة البلقية العادية أو من المرمر الشفـاف ستبهره تلك الدقة في القياسات، وكذلك الصقل المتميز مع عدم وجود أية آلات قطع أو قياسات دقيقة في تلك الحقب الزمنية، ومع ذلك تجدها متناهية الدقة والروعة والجمـال حتى في زوايا قوائمها، وليس فقط في القياسات، وكيف تم تثبيتها من آلاف السنين وحتى اليوم دون أن تتأثر بالعوامل الطبيعية!

لـو لم يكـن العرش وصـرح ملكة سبأ غـير موجودين حتى عهدهـا لما ذكره الهدهـد لسليمان من ناحية، ولكان جـزءًا غائبًا في القصة؛ فالقصة ركزت منذ البدايـة على العرش، وهو كناية عن المُلـك العظيم، وهذا يبعدنا عن افتراض أن هـذا العرش والمعبـد والقصر من تشييد ملكـة سبأ، فضلاً عن أنـه يعود للقرن التاسـع قبل الميلاد، بل جاءت على عرش وقصر قائم بذاته من قبلها، مما يعني أن بنـاءه مـن قبل القـرن العاشر قبل الميـلاد، ولو كان من بنائهـا بعد اعتناقها اليهوديـة لوجدنـا اسمها وإشارات لدينها وأعمالها، كمـا هو حال ملوك آخرين، وهـذا يعطينا بعدًا تاريخيًـا وزمنيًا موغلاً في القدم، وأن هـذا المُلك تراكمي مع الزمـن حتى صار ذروته في عهد هذه الملكة بدليل قول أقوالها (الأقيال): ﴿ قَالُوا۟ نَحْنُ أُو۟لُوا۟ قُوَّةٍ وَأُو۟لُوا۟ بَأْسٍ شَدِيدٍ ﴾[٧١].

فمـن خلال تدوينـات وإشارات القـرآن الكريم لمعظم قصـص الحضارات السابقـة والممالـك العظيمة لم يذكر قصصًـا مدوية ومفصلة لـكل الحضارات والممالـك كتلك القصص البارزة لبعضهـا، ويبدو أنها أهم الممالك عبر التاريخ، وهـي: عـاد إرم التـي تكـررت كثـيرًا في القـرآن الكـريم، وثمود، ومملكـة بابل (النمرود)، ومملكة الفراعنة، ومملكة سبأ.

صحيح أن هناك حضارات وممالك يمنية كانت قبل تلك المملكة، لكن لم يرد ذكر لقصص أخرى مدوية إلا إشارات عابرة في بعض المواضع. بل إن أعمدة سبأ تلـك يذهب بعضهم إلى استنتاج أنهـا إرم ذات العماد ذاتها، وأن السبئيين ربما ورثـوا تلك المملكة، خاصة وأنه لا توجد أيـة أعمدة ومسلات في الجزيرة العربية كلها غير أعمدة سبأ في مارب، مع وجود إشارة قرآنية أخرى لعاد أولى، مما يعني بالضـرورة وجود عـاد أخرى كقوله تعالـى: ﴿ وَأَنَّهُۥٓ أَهْلَكَ عَادًا ٱلْأُولَىٰ ﴿٥٠﴾ ﴾[٧٢]، وسيظل هذا الأمر مبهمًا ومفتوحًا على كثير من الاحتمالات والتأويلات حتى يتم الكشـف عن دلائـل مادية ونقوش جديدة تؤكد أو تزيل كل تلك التخمينات، إلا أن

تكون تلك الإشارة بمعنى الأولى في تراتبية الإهلاك في سياق النص القرآني.

يذكر الأستاذ أدولف جرومان أن الحسن الهمداني في كتابه الإكليل في الجزء الثامن منه وصف تلك العروش بأنها قائمة إلى عهده، مما يعني أن دمارها وخرابها كان في العصور اللاحقة بعده، وهو من فعل الأئمة الذين ناصبوا العداء الشديد لكل تاريخ وحضارة اليمن. حيث يشتمل كتاب الإكليل للهمداني «على كثير من المعلومات الهامة التي لا يمكن الاستغناء عنها، وذلك لأن كثيرًا من المباني التي تعرض لها كانت ما زالت قائمة حتى وقت تأليف كتابه. فمعابد وقصور السبئيين والمعينيين كانت قائمة في ذلك العصر شاهدة على عظمة الماضي وقوة سلطان وجبروت إله بلاد العرب السعيدة. وكانت هذه الآثار للشعراء والعلماء آية العظمة، ورمز الحضارة البائدة التي كانوا يفخرون بالإشادة بها»[٧٣].

ملِكة أم مُكرِّبة؟

من المعلوم أن كبراء ومقدمي دولة سبأ ينقسمون، كما عند المؤرخين، إلى قسمين وعهدين مختلفين؛ القسم الأول: وهم المكارِبة، وهي المرحلة الأولى لمرحلة ما قبل الملوك، وتعني المقدم لدى الآلهة أو المقرب للآلهة، كما فسرها علماء النقوش والآثار، وهو زعيم ديني سياسي عشائري ثيوقراطي أو كهنوتي لدى الدولة[٧٤].

و«لقب مكرب المشتق من الفعل (ك ر ب) بمعنى: جمع، حشد، أي: المجَمِّع. وكان اللفظ يطلق على من يتولى رئاسة حلف قبلي يضم عدة شعوب (قبائل). وقد عد المكربون أنفسهم نوابًا للحاكم الفعلي، وهو إله القمر (المقه)، ويمثلونه على الأرض وسطاء بين الإله والشعب»[٧٥].

وفترة المكاربة سبقت مرحلة الملوك، وبهذه الصفة وردت في النقوش الأولى المكتشفة لدى مملكة سبأ، وتبدأ من أول نقش من النقوش المكتشفة حتى الآن

دون «سمــه علــي»، وحتى عهد كــرب إل وتار بن ذمار علــي، الذي تحول معه هذا المنصــب مــن مكرب إلى ملك في القــرن السابع قبل الميلاد، «وهــو أول من تلقب بلقب ملك»[٧٦].

فكثير من المؤرخين يذكرون أن كرب إل وتار كان أول ملك بعد فترة المكاربة، كمــا يقول جــواد علي: «ويعد (كــرب إيل وتر) خاتمة المكربــين وفاتحة الملوك في سبأ. افتتح حكمه وهو (مكرب) على سبأ، ثم بدا له فغير رأيه في اللقب، فطرحه ولقب نفسه (ملك سبأ). وسار من حكم بعده على سنته هذه، فلقب نفسه (ملك سبأ)»[٧٧].

ثمة تفسير عند جواد علي لهذا الأمر، فهو يذكر أن كرب إيل وتار بدأ حكمه مكربًا واختتمه ملــكًا. «لقد حصلنا على الكتابات القديمة الأولى وهو (مكرب)، فعلمنــا أنه تولى الحكم مكربًــا، ثم وجدنا له لقبًا آخر هو (ملــك سبأ)، فعرفنا أنه لقب جديد حل محل اللقب القديم، ثم وجدنا من جاء بعده يحمل هذا اللقب الجديــد، فصار (كرب إيل وتر) آخر مكــرب وأول ملك في سبأ في آن واحد»[٧٨]. وقــد اتخــذ هذا اللقب الجديــد (الملك) بعــد القضاء على دولة معــين عام ٦١٠ ق.م[٧٩].

لكن يذكر نقش النصر في صرواح صفة كرب إل وتار بأنه مكرب وليس ملكًا، ففــي السطــر الأول من الفقرة الأولــى وصف نفسه بأنه «مكــرب سبأ»، ولم يورد صفة الملك، ويبدو أن لقب مكرب انتهى مع يثع أمر الثاني الذي جاء بعد كرب إيل وتار، كما يظهر اسمه من نقش النصر أنه كان رديفًا وقائدًا من قادات كرب إيل وتــار، ويبدو أنه تولى الملك بعده، وليس يثع أمر الأول الذي هو المكرب الثاني بعد أبيه سمهعلي ينوف، الذي ذهب إليه بعض المؤرخين.

وهذا التقسيم يبدأ عند ديتلف نيلسن من عند المكرب الأول سمهعلي ينوف، وهــو «اسم تبــدأ به سبعة حتى تسعة أجيال لمكربين. أمــا الأجيال الثابتة فقد بلغ

عددها ثمانية أجيال تقريبًا، وهي أجيال رجال الأديان القدماء الذين كان يطلق عليهم اسم مكرب لسبأ، ويعتقد أنهم شغلوا من تاريخ بلاد العرب الجنوبية ما يقرب من قرنين، ثم جاء بعدهم عصر الملوك المتقدمين»[٨٠].

ومن خلال التواريخ التي وضعها المؤرخون وعلماء الآثار نجد أنهم وضعوا تاريخ ٨٥٠ ق.م لأول مكرب مذكور وهو سمهعلي، وأول ملك هو كرب إيل وتار كان ٦٥٠ ق.م، أي: ٢٠٠ سنة، ومن خلال النقوش جمعوا بين هذين التاريخين حوالي ١٧ مكربًا، فهل هؤلاء الـ ١٧ مكربًا يملؤون المسافة الزمنية التاريخية ٢٠٠ عام، أم أن الفترة الزمنية تحتاج لأكثر من هذا العدد، وبالتالي وجود فجوة وحلقة مفقودة من بقية المكاربة أو الملوك؟!

يبدو أن المُلك ونظام الدولة في اليمن ورث النظام أو قلد نظام الحكم والمُلك عند بني إسرائيل، الذي يكون فيه النظام الديني هو الأعلى سلطة حتى على الملك نفسه، ثم يأتي الملك بالدرجة الثانية، والنبي هو في الدرجة الأولى وهو الذي يختار الملك ويعينه لقيادة هذا النظام، وهذا الأمر عكسه القرآن الكريم في قصة طالوت وما بعده، ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰٓ إِذْ قَالُوا۟ لِنَبِىٍّ لَّهُمُ ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ أَلَّا تُقَٰتِلُوا۟ ۖ قَالُوا۟ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبْنَآئِنَا ۖ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ تَوَلَّوْا۟ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٤٦﴾ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ۚ قَالُوٓا۟ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ ۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ ۖ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٧﴾﴾[٨١].

إذًا فالنبي هو من اختار الملك والحاكم، وأظن أن طبقات المُلك والحكم السبئي بين مكرب وملك جاء من هذا الباب.

واعتمد النظام الإيراني هذا التقسيم حديثًا، فعندهم الإمام هو السلطة الكهنوتية والدينية العليا، والرئيس هو مسير النظام السياسي للبلاد بإشراف الإمام، يختاره ويعيّنه الإمام.

لكن السؤال: هل كانت ملكة سبأ هي التي نقلت هذا النظام من مملكة بني إسرائيل إلى اليمن، وأن مرحلة المكاربة بدأت من عهدها أم من قبلها؟!

فالنبي سليمان، ومن قبله أبوه داوود، جمعا في الحكم بين النبوة والمُلك، فصارا هما أعلى سلطة الدولة الحاكمة، أما قبلهما فقد كان المَلِك تابعًا للسلطة الدينية (النبوة) الذي بدأ من عهد النبي موسى نفسه؛ إذ إن الله بعثه نبيًا، فاختار هو أخاه هارون وزيرًا بغرض تسيير المُلك الذي سيترتب بعد النبوة، أو يخلفه من بعده في شؤون الملك، وهو ما وضحته بعض الآيات: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٤٢﴾﴾[٨٢].

يحاول البعض أن يفسر نصوص النقوش كما لو كانت باللغة الإنجليزية أو الخط اللاتيني، ويفسر النص إما مُصَحَّفًا أو محرفًا، كما حاولوا تفسير «مُكرِّب» على أنه «مقرَّب»، وممن ذهب إلى هذا التفسير جواد علي[٨٣]، وهذا الأمر يناقض خصائص لغة المسند؛ فخط المسند يذكر الحروف صريحة فصيحة دون خلط أو تشابه أو تحريف أو تصحيف؛ فصوت الكاف هو الكاف الطبيعي في النقوش، والقاف له رسم خاص به وهو القاف الطبيعي، كما هو الضاد والظاء، أو الضاد والصاد، كما فسروا أن المدينة التي دمرها جيش كرب إل وتر في المعافر «ضبر» على أنها «صبر» الحالية، وهو أمر غير صحيح، وقد فندنا ذلك في بحثنا جبأ التاريخي، وأن «ضبر» هي الاسم القديم لمدينة «جبأ» فيما بعد.

وهناك العهد الثاني لمرحلة زعماء دولة سبأ وهي مرحلة الملوك، وبدأ العمل بها من عهد كرب إل وتر الذي جمع ما بين السلطتين الدينية والسياسية، وتلقب بالملك.

فنحـن نذهب إلى ترجيح أن هذه السلطة الدينية واللقب (مكرب) ربما بدأ بعد زيارة ملكة سبأ لسليمان واتباع الإسلام، خاصة وأن القرآن الكريم ذكر ملكة سبـأ بصفتها ملكة لا مكربـة، أو أن اللفظ «تملكهم» في الآيـة لفظ جامع للحكم والملـك على السواء، ففي مواضع أخـرى وصف ملوك اليمن بالتبابعة أيضًا جريًا على ألقاب ملوك اليمن، فقال: ﴿إِنِّي وَجَدتُّ ٱمۡرَأَةٗ تَمۡلِكُهُمۡ وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٞ ﴿٢٣﴾﴾[٨٤]؛ فالكهنـة -علـى مـا أظـن- لم يكونوا يتخذون العروش البسيطة، فضلا عن العروش العظيمة ومنها عرش ملكة سبأ!

فقـد كانت خدمة الكهنة في المعابد غالبًا، أو أنه قبل المُلك وقبل نظام الدولة والمُلّـك، وعليـه تكون تفسـيرات تواريخ النقوش التـي ذهب إليهـا العلماء لفترة المكاربة ببداية الألف الأول قبل الميلاد غير صحيحة، فهي ذات تاريخ أقدم بكثير تعـود لبدايـات تكوين الدولة قبل التاريخ المذكور بزمن بعيـد، والدليل مُلّك ملكة سبأ التي قابلت النبي سليمان.

ومن خلال التقلبـات التاريخية اليمنية في الممالك فقد كان اللقب مضطربًا بحسب الفـترات والأسر الحاكمة للدولة السبئية، فتـارة نجده «مكربًا»، وأخرى «ملكًا»، وثالثة «تُبَّعًا»، ثم ما يلبث أن يعود من جديد إلى «ملك».

يمكـن القول: بدأ الأمـر بتسمية «ملك»، ثم تحول لاحقًـا إلى «مكرب» ليعود مجـددًا إلـى الصفة الأولى «ملك»، ثم إلى «تبع»، غـير أن «تبعًا» من خلال بعض النقوش اليمنية التي ذكرت هذه الصفة، ذكرتهم في الفترة المتأخرة من الدولة السبئيـة (بعد الميلاد) على أنهم زعماء دينيون وجدوا في عهد ملوك، ولم يكونوا هم الملوك للدولة، وذلك مثل النقش الموسوم (Ir:٢٦) المؤرخ بسنة معد كرب بن تبـع كرب في زمـن الملك نشأ كرب يأمن يهرحب ملك سبأ وذي ريدان[٨٥]؛ بمعنى أن تبعًا هذا لم يكن ملكًا، وإنما كاهن ديني تعاصر مع ملك آخر، وربما كان لقب التبـع للملـك لاحقًـا في الفترة المتأخرة مـن مملكة سبأ وذي ريـدان التي تُعرف بالعصر الحميري.

ولو عدنا لاستعمالات اللفظ «كرب» كما يستعمل في لغة اليمنيين، فهو بمعنى: سعر النار، أوقد، و«مِكْريب»: موقد مشتعل، و«مُكَرِّب»: مُوقِد، فاعل كرّب. وكرّبت النفس: ضاقت واشتعلت. وفي نقش النصر يشير كرب إل وتار إلى هذه الوظيفة من إيقاد النار، فيقول: و هنر / بترح / و وهب / عشتر / وهوبس / خلفم...

فهل استخدم اللفظ كمنصب على سبيل المجاز أنه مشعل الحروب وحامي البلد، أو موقد النار كناية عن الهداية وتجميع الشعب حوله مثلاً؟ ويبدو أن طقوس إشعال النار للتحشيد كان عندهم نوعًا من أنواع الطقوس لهذا التجميع والتفاف الناس حول زعيمهم أو ملكهم، كما يُفهم من اللقب والنصوص.

وعُرفت فترة المكاربة بخط المحراث الحلزوني، كما يسميه جواد علي، وهي (كتابة السطر من اليمين إلى اليسار ومن اليسار إلى اليمين) دون غيرها من الفترات، ونجد في فترة الملوك مع كرب إل وتار انتظام الخط باتجاه واحد فقط من اليمين حتى نهاية السطر، ومن ثم العودة مجددًا من بداية السطر يمينًا كما هو حال الخط العربي؛ أي إن كرب إل وتار أحدث إصلاحات وتغييرات جذرية مختلفة ليس فقط في نظام الملك والحكم، بل حتى في الإطار الثقافي والأبجدية.

واللقبان (مكرب وتُبَّع) لا نجدهما إلا في الممالك اليمنية فقط، كما يمكن أن يوجد اللقب «إل» الذي يسبق كثيرًا من أسماء الملوك، أو يكون الاسم مركبًا من «إل» والاسم بعده أو قبله مثل الأول «إل شرح»، ومثال الثاني «شرحب إل/ شرحبئل». ومع أن «إل» بمعنى (الإله) أو (الله)، كما عند بعض العلماء، فتكون تركيبة الاسم كما في العهد الإسلامي مثلاً «عبدالله» و«عبدالإله».

وبالعودة إلى الإجابة على هذا السؤال من خلال التوضيح السابق، فإن لفظ ودلالة الآية الأولى في قول الهدهد (إني وجدت امرأة تملكهم)، أي: ملكة عليهم، بهذه الصيغة وليس بصيغة غيرها، ومن هنا نستنتج أنها كانت ملكة لا مكربة، وهذا يفتح أبوابًا واسعة من الاستنتاجات والتساؤلات الكبيرة أيضًا، أهمها:

- بحسب تقسيمات علماء الآثار والتاريخ لفترات المكاربة والملوك بعد القرن العاشر قبل الميلاد، فهل هذا يأتي بعد ملكة سبأ أم أنه سيعيد الأمر لما قبلها وبذلك تكون تواريخ تلك النقوش متقدمة للألف الثاني قبل الميلاد ما قبل ملكة سبأ، وأن التواريخ التي حددوها بعدها ستكون غير صحيحة؟!
- إذا كانت كل النقوش المكتشفة إلى اليوم بعد ملكة سبأ؛ فلماذا خلت كلها من أية إشارة للديانة اليهودية التي اعتنقتها الملكة بعد لقائها سليمان؟ أم أن هذه النقوش حقيقةً تعود لما قبل الملكة؟
- هل يمكن إعادة قراءة التاريخ اليمني من جديد في حال كانت هذه النتيجة هي الأساس؟

الإجابة على هذه التساؤلات ستفتح مجالات واسعة لإعادة صياغة التاريخ اليمني من جديد بغير المنهج الذي سار عليه المؤرخون السابقون، وتغيير فتراتها.

في الحقيقة لدي رؤية واستنباطات أخرى في هذا الصدد من خلال المشاهدة النظرية على النقوش مقارنة بتلك التواريخ التي حددها العلماء والباحثون، وبحسب نتائجهم أيضًا، لكن من خلال الغوص فيها.

فمثلاً هناك نقوش تراها في الصخر الأسود وكأنها محفورة منذ عهد جديد لا يتعدى سنين عددًا، يرجعها الباحثون إلى ما دون ثلاثة آلاف عام (٨٠٠، ٦٠٠ ق.م)، في حين هناك نقوش أخرى حفرت في صخور سوداء وصماء صارت من أصل لون الصخر وبعضها لا يكاد يقرؤها الباحثون من الطمس وعتاقة اللون يعيدها البعض إلى ٤٠٠، ٢٠٠ ق.م أو ب.م!!

وأجد هذا المنطق غريبًا، وحجتهم في ذلك فحص الإشعاع الكربوني، فهل هذا الإشعاع الكربوني لا يخطئ أبدًا، وما مدى دقته الفعلية في تحديد الزمن؟! (ينظر الصورتان في الملاحق رقم١-٢).

كما أن الأسماء المحددة في بعض النقوش هي من يعتمد عليها الباحثون في تحديد بعض الأزمنة، غير أن هذه الطريقة أيضًا قائمة على الظن التقريبي وليس على سبيل القطع اليقيني، والدليل على ذلك تخبط علماء الآثار والمؤرخين في تحديد قوائم مكاربة وملوك الدول (سبئية، معينية، قتبانية، حميرية، حضرمية).

ثمة ملاحظة يمكن أن نلاحظها للمقارنة بين نصوص موغلة في القدم ونصوص متأخرة؛ نجد في النصوص القديمة الأسماء والألفاظ شديدة الغرابة والثقل السمعي، والأسماء المركبة تركيبًا ثلاثيًا وأحيانًا رباعيًا (يثع أمر بين) أو (كرب إل وتر يهنعم)، (علهان نهفان)، (يهقبضن...إلخ، (ر ع ظ) بمعنى: أمر، تكون ثقيلة على النطق عصية على الفهم، لا يفهمها الدارسون إلا بعد عناء شديد من البحث والتأمل، فضلاً عن الطلبة المبتدئين، في حين نجد النصوص المتأخرة ما قبل الإسلام مثلاً، أو ما بعد القرن الثاني للميلاد أقل تعقيدًا وثقلاً، وهي سهلة وميسرة إلى حد ما وأخف من سابقاتها، وهذا يقودنا إلى القول بألا يقين ولا جزم بالتواريخ التي وضعها العلماء لأزمنة وتواريخ تلك النصوص، وقد تأتي دراسات قادمة من واقع نصوص جديدة مكتشفة تعيد صياغة التاريخ مجددًا، وتقلب مسلماته رأسًا على عقب.

دخول الديانة اليهودية اليمن:

من خلال نتائج هذه القصة والزيارة، وما دار من حديث بين ملكة سبأ وسليمان، تتضح الرؤية للجميع أنه صار هناك تحول في العقيدة والديانة ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٤﴾﴾[٨٦]، ﴿وَصَدَّهَا مَا كَانَت تَّعْبُدُ مِن دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَافِرِينَ ﴿٤٣﴾﴾[٨٧]، وهذه إذن حبكة القصة الحقيقية ونتيجتها (الإسلام لله، واتباع الديانة الجديدة)، وبهذا المتغير والتحول تحولت الحياة الثقافية في مملكة سبأ حسب المتغير الجديد.

وحـين أسلمت ملكة سبـأ لم تظل في نفس المكان كتابعـة لسليمان، بل عادت إلـى أرض الوطن لحكمه بالدين الجديد والعهـد الجديد، عهد التحول الجديد، وعـدم المكوث هناك، وهذا الأمر يقودنا إلى عدم تزوج سليمان بها عكس ما رواه الإخباريون.

نستطيـع القول إنه من هذه المحطة الأولى دخلت اليهودية اليمن كأول دخول رسمـي لهـا... يعنـي كان عندها علـم بالديانـات التوحيدية عن طريـق التجار والذهـاب لمعرفة ذلك... وبعد القضاء على مملكتي بني إسرائيل بعد سليمان في الوطـن الأم «وتخريـب بيت المقدس سنة ٥٨٦ ق.م على يـد بختنصر»[٨٨] ومكان الديانـة الأم، انتهـت الديانة اليهودية في اليمن كديانـة رسمية، وبقيت كديانات فردية لبعض أتباعها فقط.

وبعض هؤلاء الإسرائيليين هاجروا بديانتهم من إسرائيل إلى اليمن للنجاة بأنفسهـم من البطش والأسر البابلـي باتجاه سبأ، كونها صارت لهم بها علاقات روحيـة من خلال رابط الدين الذي جاء مع ملكة سبـأ، مما يعني تعزيز الديانة اليهودية في اليمن.

غـير أننا من خلال نقوش ما بعد ملكة سبـأ، والتي عرفت بمرحلة المكاربة، لم نجـد أية إشارات لهذه الديانة في تلك النقوش كما وجدناها مثلاً في المرحلة المتأخـرة بعد الميـلاد، في العهد الحميري، أو في عصر مملكـة سبأ وذي ريدان، كذكـر الرحمـن إله السمـاوات والأرض، وهذا لا يعنـي إلا أمرًا واحـدًا وهو أن فـترة المكاربـة كانت قبل ملكة سبـأ واعتناقهـا اليهودية؛ لأنه لم تـرد أية إشارة لتلـك الديانة في نصوص ونقوش تلك الفترة، على الأقـل بعض الإشارات كبقايا للديانـة اليهوديـة، كما هو الحال في الفترة المتأخـرة لدولة سبأ قبل الإسلام من مصطلحـات دينية وغيرها، مما يحتم مراجعـة التاريخ اليمني لتأصيل أحداثها مجـددًا، أو كان اعتناقها لليهودية بشكل فـردي ولم يعتنقها الشعب معها، لذلك

لم ترد لها إشارات في النقوش. لكن الأمر الراجح يبدو أن فترة المكاربة والنقوش والاكتشافات السبئية الحالية لما قبل الميلاد هي قبل حكم هذه الملكة وزيارتها سليمان، وهذا يتطلب قراءة التاريخ من جديد.

علمًا أنه لا توجد أية أدلة من نقوش على أن هذا الملك تهوَّد أو أدخل اليهودية إلى اليمن إلا من خلال الروايات العربية، مع أن نقوشه وابنه شرحبئيل يعفر تخلو من أية إشارات يهودية، وربما كانا يدينان بدين الحنفية التوحيدي، على الرغم من أنهما تقربا إلى إله دعوه بالرحمن رب السماء والأرض[٨٩]، وهذه الفترة سميت بالفترة الحميرية.

لكن النتيجة والسؤال الأهم: متى تحولت المملكة عن اليهودية للمرة الأولى بعد ملكة سبأ والعودة إلى عبادة الكواكب والنجوم السابقة لعهد ملكة سبأ؟!

فمن خلال التاريخ السبئي المتأخر، الذي سمي بعصر الحميريين، نجد أن هناك نقوشًا لملك واحد، مرة تذكر فعله وإنجازاته قبل تحول ديانته من عبادة الكواكب إلى عبادة رحمن ذي سماوي، ومرة تذكر إنجازاته بعد ذلك التحول العقدي في حياته، ونجد في النقش الأول يذكر أنه قام بعمل معين بعون ورداء الآلهة المقه، وفي النقش التالي يذكر أنه قام بإنجاز عمله بعون ورداء إلهن ذي سمين وأرضن، وهذا الأمر يدل على أن الفجوة التاريخية هنا منعدمة ومردومة، وليس كما في المرحلة السبئية الأولى التي نجد من خلالها الكثير من الفجوات.

فمثلاً نقش شرحبئيل يعفر المرموز له بـ (CIH554) لم يذكر إله السموات، وكان فيه نقص...، ولا أية آلهة أخرى، في حين ذكر النقش الأخير لشرحبئيل نفسه والمرموز له بـ (B.Gar Sharahbil A) يذكر إله السموات والأرض، وهذا يعني تحولاً عقائديًا في عهده، وذلك في عام ٤٥٧م.

تبدو هذه فجوة كبيرة من ضمن الفجوات التاريخية اليمنية التي يتم القفز على مراحلها المختلفة، ستبينها اكتشافات أثرية من نقوش ولقًى أخرى مستقبلاً.

وإذا كانت الأحداث المنسوبة إلى ذي نواس باضطهاد مسيحيي نجران لإعادتهم من المسيحية إلى اليهودية، فإن النقوش اليمنية لم تدون أساسًا وجود ديانة مسيحية ليضطهدهم ذو نواس، أو مسروق، ويقضي عليهم، وهذا أيضًا من ضمن الفجوات التاريخية اليمنية. مع أن بعض الأحداث والتواريخ تتحدث عن وجود كنائس مسيحية في كل من نجران وظفار وماوية، قبل دخول الأحباش بطبيعة الحال، ولدي بشكل خاص دليل مادي من مجسم مسيحي لمريم العذراء وابنها المسيح من منتصف القرن الأول الميلادي (انظر الصورة رقم٣)، بحسب دراسة له من قبل المعهد الألماني بصنعاء، يدل على هذا التواجد المسيحي في تعز قبل الإسلام، لكن لا توجد ألفاظ دينية مسيحية في النقوش كما وجدت عن اليهودية. ولكن قد يكون هذا المجسم جاء عن طريق التجارة إلى ذلك المكان، وليس بالضرورة صنع فيه.

توجد بعض الإشارات من كتابات خفيفة لوجود المسيحية في اليمن، ومن هذه الإشارات «إرسال الإمبراطور البيزنطي عام (٣٥٤م) تقريبًا الراهب تيفيلوس الهندي من جزيرة سقطرى للتفاوض مع الحميريين في مهمة ظاهرها حرية العبادة للنصارى الروم القاطنين في اليمن، وحقيقتها ضمان حسن معاملة اليمنيين للتجار البيزنطيين، واتخاذ موقف محايد بين بيزنطة والفرس، غير أن المهمة فشلت لأن الأمراء الحميريين كانوا يرون أن بيزنطة تساند الحبشة عدو الحميريين التقليديين»[٩٠].

هناك دليل آخر على وجود المسيحية في تعز قبل الإسلام، وهو إشارة الصليب على بوابة قلعة القاهرة في المدينة، والتي كانت تسمى قديمًا «حصن تعز»، وهو من استحداثات الأحباش بعد الغزو، فقد كانت طرق تعز ممرات لذلك الغزو من موانئ البحر الأحمر كالمخاء وذو باب وموزع (الصورة رقم٤).

دفن ملكة سبأ والملوك:

أيــن دفنت ملكة سبــأ؟ لا توجد أية إشارة أو دلالــة جازمة حتى اليوم بمكان دفنهــا ودفن كثير من الملــوك قبلها أو بعدها، أو تخصيصــ مقابر وترب خاصة بالملــوك، كما في مصر مثلاً، ولذلــك يعدُّ الكشف عن مكان دفنها، أو دفن الملوك الآخرين، مهمة شاقة للباحثين.

يتبــادر إلــى الذهن أنــه مــا دام الأثيوبيون هــم الوحيدون الذيــن يذكرون الملكــة ومكان دفنها، ويعظمون قبرها، ويقولــون إنها مدفونة عندهم، في حين أن اليمنيين لا يكادون يعرفون أين دفنت، فلا أستبعد ذلك كنوع من أنواع الاستنتاج والفرضيــة لا الجــزم اليقيني، فقد كانت مملكة سبأ تمتــد إلى أكسوم في أثيوبيا وتنزانيــا وغيرها، ولو أنهم يقيمون لذلك ضريحًــا رمزيًا بعكس اليمنيين، ويبدو أنهــا سافرت في عهدها الأخير لزيارة الطرف الآخر من مملكتها فتوفيت هناك وتم دفنهــا في الحبشة، وصار متواترًا بعدهــا ومعلومًا مكان الدفن، مع أنهم بنوا اعتقادهم في أنها ملكتهم على الروايات والأساطير الإسرائيلية، وكل هذه الأمور تبقــى مؤقتــة حتى يتم الكشــف الأثري عنها علــى أساس مــن النصوص واللقى الأثرية الأخرى الدالة عليها.

فاليمنيــون -مــع إجماعهــم واهتمامهــم بأنها ملكتهــم ومنهــم وإليهم- لا يتداولــون البتة مكان قبرها ودفنها كما يفعل الأثيوبيون! فهم لا يجازفون بالقول عــن مكان دفنها حتى لا تتعرض تربتها وتربة الملــوك للنبش والتخريب بحثًا عن الكنوز للنهب والبيع وتدمير حضارة اليمن، فضلاً عن جهلهم بمكان دفنها أيضًا.

وقد استغرب جرومــان من أن اليمنيين -كما اهتموا بالعمران فوق الأرض- لم يهتموا بالمقابر والدفن كما فعل فراعنة مصر.

يقول الأستاذ أدولف جرومان: «من الغريب حقًا كيف أن شعبًا يبذل مجهودًا

عظيمًا في سبيل تشييد المعابد والأبراج ووسائل الري المختلفة، ولا يبدي مثل هذه العنايـة في سبيل المقابر. ففن البناء العربـي الجنوبي القائم على البساطة ترك هنا أثـره أيضًا، فالمقابر مختلفـة، وعملية الدفن مختلفة أيضًـا إذا كان المتوفى يُـوارى في تابوت قائـم زوايا الأركان ومـن الحجر وعليه غطـاء. وغالبًا ما نجد عددًا من المقابر في صعيد واحد»[٩١].

لا شـك أن الملوك مـن بعدها، المتصلون لها بالنسـب والقرابة إن لم تتزوج، أو أبناؤهـا وأحفادها (لـو تزوجت)، قد أقاموا لها قبرًا عظيمًا ومعظمًا كما عند الفراعنة، خاصة وأنهم عرفوا التحنيط قبل الفراعنة وبدقة وأكثر مهارة منهم، أو علـى الأقل قلدوهم في قبوريتهـم. ومن هنا لو تم الكشف عن مقابر ملوك سبأ لـكان كشفًا عظيمًا يضاهي مقبرة الملـوك الفراعنة، وقد تكون تلك القبور أسفل معبد أوام نفسه بحيث إنه صمم كمعبد ومدفن في ذات الوقت، وهو ما دأبت عليه بعض الجماعات كالصوفيـة مثلاً، وقد يكون لعادتهم تلـك أصل من حضارة أو تقليد قديم، خاصة وأنه يسمى بالحرم.

لقـد كان السبئيون -ملوكًا وشعوبًا- من أكثر الشعوب والدول اليمنية تدوينًا لأحداثهـم، سواء كانت كبيرة أو صغـيرة، ولا شك أن حدثَ تهديدٍ خارجي لدولة سبأ كالذي فعله النبي/الملك سليمان تجاه دولة سبأ لم يكن حدثًا عابرًا ولا خطرًا بسيطًا ليمر دون تدوين، وكذلك زيارة الملكة لهذا النبي الملك، وضرب أكباد الإبل شهورًا بمواكب ضخمة لتصل تلك المواكب إليه في الشام، وما ترتب من نتائج عن تلك الزيارة من تحول تاريخي ضخم بأن قلب ديانة ومعتقدات المملكة رأسًا على عقـب ليصير تبعًا للديانة اليهودية، وبالتالي فإننـا لن نكون مستقبلاً أمام نقش أو نقشـين أو بضعة نقوش تتحدث عـن هذه الحوادث كلها والتحول التاريخي، بل سنجـد عشرات إن لم تكن مئات النقوش، بانتظـار الكشف عنها، وما ستثري به المعرفة الإنسانية من معلومات ليس لليمن وحسب، بل للعالم أجمع.

ملكة سبأ وعلاقتها بالحبشة:

يتـداول الأثيوبيون أن ملكة سبأ ومملكتها إنما كانت عندهم في أثيوبيا، وهي مـن أسست مملكة أكسوم، كمـا في أساطيرهم الشعبية، ويعتقدون أن هذه الملكة حينمـا زارت سليمان في الشـام تزوجها، وأنجبت منه ولـدًا اسمه «منليك»، ولما توفيت دفنت عندهم[٩٢].

اعتمـد الأثيوبيـون في الأسـاس على ورود زيـارة ملكة سبأ في التـوراة بأنها من كوش، وكوش تعني الأحباش، «ففي الآية السابعة مـن الإصحاح العاشر من التكوين، وفي الآية التاسعة من الإصحاح الأول من أخبار الأيام الأول: أن (شبا) مـن (كوش بن حام)، فهم مـن الكوشيين، أي: من الحاميين، على حين أننا نرى في الآية الثامنة والعشرين من الإصحاح العاشر من التكوين أنهم من الساميين، وبين الحاميين والساميين فرق كبير كما هو معلوم»[٩٣].

يبـدو أن الأثيوبيـين اعتمدوا على رواية المـؤرخ اليهـودي (يوسفوس) الذي يذهـب إلى «أن هذه الملكة كانت ملكة (أثيوبيا) الحبشة ومصر، زاعمًا أن Sapa عاصمة الأحباش، وأن اسم هذه الملكة Naukalis.

ونجـد زعم (يوسفوس) هـذا شائعًا فاشيًا بين أهـل الحبشة، فهم يذهبون حتـى اليـوم إلـى أن أسرتهم المالكة هـي سلالة سليمـان وزوجه ملكـة (شبا)، ويدعونها (ماقدة) Makeda»[٩٤].

«ويـرى علمـاء التـوراة أن ذكـر (شبـا) و(سبـا) تـارة في الكوشيـين أي: الحاميـين، وتارة أخـرى في اليقطانيين، أو في اليقشانيين، هـو تعبير وكناية عن انتشار السبئيين، ونزوح قسم منهم إلى السواحل الأفريقية المقابلة، حيث سكنوا فيهـا، وكونـوا مستوطنات بها في أرتيريـا وفي الحبشة وفي أماكـن أخرى، ولهذا ميزتهـم التـوراة عن بقيـة السبئيين المقيمـين في العربية الجنوبيـة بجعلهم من

أبناء (كوش)، وميّزت السبئيين المختلطين بقبائل (يقشان) برجع نسبهم إلى (يقشان)، وبذلك صار السبئيون ثلاث فرق بحسب رواية التوراة لانتشارهم، وإقامة جماعات منهم في مواضع غريبة عن مواضعهم، وذلك قبل الميلاد بالطبع بمئات السنين»[٩٥].

يتحدث لينكولوس رودوكانا كيس عن تأسيس دولة أكسوم بالقول: «من الجدير بالملاحظة أنه قامت في ذلك الوقت ثقافة عربية جنوبية، وانتشرت اللغة العربية الجنوبية [يقصد لغة المسند اليمنية] في الجزء الأفريقي الذي عرف فيما بعد ببلاد الحبشة، وهكذا نرى الدول العربية الجنوبية تشق طريقها إلى أفريقيا، وتؤسس وطنًا جديدًا»[٩٦].

وهذه «الدولة الأفريقية التي نشأت أصلاً من جاليات يمنية نجحت مع توالي الزمن وقوتها في تأسيس هذه الدولة الأفريقية التي اضطرت إلى إقامة حاميات عسكرية على الشاطئ العربي المطل على البحر الأحمر للدفاع عن أملاكها الخارجية»[٩٧].

فالحضارة الأثيوبية فرع من الحضارة العربية الجنوبية؛ لأن الحبشة استوطنها مهاجرون من الساحل اليمني[٩٨].

كانت أبرز القبائل التي هاجرت إلى الحبشة في القرن الخامس قبل الميلاد هي حبشت والأجاعز، والمهرة وسحرت، واستطاعت هذه القبائل اليمنية المهاجرة أن تتفوق على أصحاب البلاد من القبائل المحلية الحامية والأفريقية نتيجة لتفوقها الحضاري عليها، وأن تبسط عن طريق نفوذها الاقتصادي سلطانها السياسي والثقافي على الحبشة، وكان لهذه القبائل اليمنية الدور الكبير في تأسيس وتكوين دولة أكسوم[٩٩].

في حقيقة الأمر لم تكن هجرة تلك القبائل هي الأولى من نوعها، فقد سبقتها

قبائل أخـرى معافرية وأوسانية وسبئية في قرون سابقـة للعمل في التجارة، ربما في القرن العاشر قبل الميلاد، توالت تلك الهجرات الطوعية التجارية أو التوسعية حتـى جاءت موجـة هجرة كبيرة أخرى مـن المعافريـين والأوسانيين لحقت بمن سبقهـا فرارًا من بطش وتنكيـل الدولة السبئية بقيادة كـرب إل وتار حينما غزا المعافـر وأسقـط دولة أوسان، حتى إن بعض قبائل المعافـر كونت لها مدنًا محلية في الحبشـة، وكانت القبائـل المتأخرة لاحقة بها. فالأوسانيـون الذين نزحوا إلى الحبشـة كان لهم تواجد وتأثـير كبير في الحبشة، وقد ظلـت السواحل الحبشية تسمـى بالسواحل الأوسانية حتى القرن الأول بعد الميلاد، وقد ذكر هذا الأمر في كتاب (الطواف حول البحر الإرتيري).

ويذكـر مطهر الإريـاني أن (أكسوم) مـن قبائل كسمة في ريمـة؛ إذ لا تأتي صيغة هذا الجمع وتحديدًا هذا اللفظ إلا في اليمن من مفرد كُسمة[١٠٠].

وهناك أسماء يمنية معروفة بهذا اللفظ (كسم) وتجمع على (أكسوم)، كما في نقش CIH443 الذي يقول:

ن ف س/ك س م/ب ن/د

ك ع/و ح و ل م/و ل ي

ي ق م ع ن/ع ث ت ر/ش ر ق ن

ذ ي ش أ ن هـ و[١٠١].

المعنى:

هـذا نصب كسم بن دكع وحولم، والدعاء للإلـه عثتر بقمع، وإصابة كل من يتعرض له بسوء..

مثلـت اليمـن قنطرة عبور بـين أفريقيـا والهند إلـى آسيا والبـلاد والدول

والإمبراطوريات الواقعة على البحر المتوسط، متحكمة بالطرق التجارية العالمية، وكانت وظيفتها ليس فقط أشبه بوكيل حصري لتجارة آسيا وأفريقيا والهند، بل المتحكمة بالسوق التجارية العالمية، مما جعلها أغنى البلاد العالمية يومها، الأمر الذي أدى إلى طمع مختلف الإمبراطوريات وتهافتها على اليمن. وبسبب ذلك التحكم والغنى الفاحش الثراء، عملت الدول اليمنية المختلفة، وخاصة المعينية والسبئية، على إنشاء المحطات التجارية، وهي عبارة عن مدن متفرقة بين جنوب الجزيرة وحتى شمالها؛ لحماية تلك التجارة، وإيواء القوافل وتزويدها بكل ما تحتاجه من مؤن وغيرها، وهذا ما دونه القرآن الكريم أيضًا، وكشفت عنه النقوش القديمة. ومما جاء في القرآن الكريم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ٱلْقُرَى ٱلَّتِى بَـٰرَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَـٰهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا ٱلسَّيْرَ سِيرُوا۟ فِيهَا لَيَالِىَ وَأَيَّامًا ءَامِنِينَ ﴿١٨﴾﴾[١٠٢]. وظاهرة هنا بمعنى قوية وآمنة ومنتصرة بدليل التوضيح نهاية الآية (سيروا فيها ليالي وأيامًا آمنين). فالقُرى المباركة هي الشام وبيت المقدس كما في كل كتب التفاسير؛ أي في شمال الجزيرة العربية.

من تلك القرى والمدن التي أنشأتها الدول اليمنية كمحطات تجارية، أو تحالفت معها كمستوطنات محلية: معان الشمال التي تسمى أحيانًا معين مصر في خليج العقبة، وكذلك مدينة الفاو عاصمة مملكة كندة فيما بعد اضطراب وضعف الدول اليمنية، وكذلك ددان العلا، والفاو، وغيرها من المدن التي كانت مسير مرحلة يوم، لكن الأشهر منها، والتي صارت ممالك مستقلة فيما بعد، هي المدن المذكورة آنفًا.

هذه كانت شمالاً، وكانت هناك مدن شرقًا استلزمت قيام دولة حضرموت فيما بعد، وكذلك قتبان وأوسان، ومن مدنها الشحر ومهرة وظفار كذلك.

أما غربًا، ومن لوازم تلك التجارة وتقوية الدولة، فقد أسست مدنًا في الحبشة قبل أكسوم في عدوليا وحيا وغيرهما، ويظهر ذلك جليًا من خلال النقوش السبئية في الحبشة والصومال وغيرهما.

لم يثبِّت الأحباش قصة ملكة سبأ فقط في تاريخهم معتمدين على التوراة، بل إنهم أخذوا حتى اسم بلدهم منها، فقبلاً كانت تسمى بلاد الحبشة، وبلاد كوش، أو بلاد الزنج، ولما وجدوا إشارات، سواء في بعض النصوص التوراتية أو الكتابات اليونانية تقول إن بلاد كوش في أرض أثيوبيا، اعتمدوا هذا الاسم الأخير.

«وحينما تحررت الحبشة من الاحتلال الإيطالي عام ١٩٤١م أصدر الإمبراطور هيلا سيلاسي مرسومًا باعتماد هذا الاسم [أثيوبيا] بشكل رسمي للبلاد»[١٠٣].

ومع هجرة اليمنيين الأوائل إلى الحبشة ما قبل دولة أكسوم حمل المهاجرون معهم حنينهم لبلادهم، وهناك أطلقوا العديد من المسميات على مناطق ومظاهر الحياة في الحبشة، ولا شك أنهم حملوا معهم ثقافتهم التراثية والشعبية، وقصصهم ومنها قصة ملكة سبأ، وحينما يقول الأثيوبيون اليوم بأنها أمهم أو جدتهم فلا غرابة في ذلك؛ فهم جزء من بقايا ذلك الأمر والتراث.

فبعض الأسماء ما تزال قائمة حتى اليوم في الحبشة، والبعض منها بصورة محرفة قليلاً، فمثلاً: أسب= عصب، وهي من موانئ الحبشة، عبارة عن اسم محرف لكلمة سبأ، وهو اسم قد كتب عدة مرات على كتابات الجغرافيين اليونان، أن تسمية ذلك الميناء باسم سبت أو سبأ في جنوب بلاد العرب يذكرنا بالموقع الذي هبط فيه المهاجرون والقبائل المهنية التي كانت تستخدمها[١٠٤].

وفي إقليم تجراي منطقة تعرف باسم ساهارات، ونفس الاسم سهرتان (س ه ر ت= س ه ر ت م) يتكرر عدة مرات في النقوش اليمنية القديمة، وهي اسم المنطقة التي يحدها من الشمال وادي بيش، ومن الجنوب وادي مور في تهامة اليمن[١٠٥].

وبالقرب من سهرتان في تجراي، توجد منطقة أخرى كانت لها أهميتها فيما مضى، تعرف باسم هاوزين، وهي تذكرنا بهوازن لدى الهمداني و(هـ و ز ن) المذكورة في نقش CIH343/7 (أرض/ هـ و ز ن)، وهي التي تحمل نفس الاسم اليوم في جبل حراز. وكذلك أطلق المستوطنون الجدد في الحبشة اسم مرب على نهر هناك نسبة إلى سد مارب المعروف[١٠٦].

وكما كانت الأسماء اليمنية منتشرة في الحبشة عاد بعضها من الحبشة إلى اليمن؛ فلفظ (تعز) يمني انتشر في الحبشة، لكن مع احتلال الحبشة لليمن الاحتلال الأول أعادوا ترميم حصن تعز، واستحدثوا فيه بعض الاستحداثات في قمته، وجعلوا إشارة الصليب فوق بوابته العليا.

وهذا الاسم كان يطلق على منطقة في الحبشة سابقًا أرتيريا اليوم «تعزية» Ta›izziya التي استوطنها اليمنيون قديمًا، ومع الاحتلال الحبشي لليمن ودخولهم من المخا كانت تعز منطلقًا وبوابة عبور إلى ظفار، فاستوطنوا الحصن القتباني (تعز/القاهرة)، وأعادوا ترميه وأضافوا إليه.

و«خلال عام ١٩٦١ وحتى ١٩٦٣ أجرى كل من (أنفاري وأنكوين) حفريات أثرية في الهضبة الحبشية جنوب تجري في قرية مطر، وعثروا على نقش JE2825 = RIEA61. وفي عام ١٩٦٥ قام ر. شينايدر R. Schneider بترجمة النص دون أن يتنبه إلى اسم العلم (س م هـ ع ل ي)، وهو نص مكتوب بالحرف واللغة السبئية، وعلى طريقة خط المحراث (strophedon)، أي البدء بالكتابة من اليمين إلى اليسار، ثم العودة من اليسار إلى اليمين حتى نهاية النقش»[١٠٧].

وفي عام ١٩٧٦م نشر (Wissmann H. von) كتابًا تناول فيه النقش بالدراسة والتحليل، خلص فيه إلى أن اسم العلم المذكور في هذا النقش هو نفسه اسم المكرب السبئي المشهور:

سمه علي ينوف بن ذمار علي، الذي حكم حوالي ٥٤٥ ق.م، ولأهمية النقش

سنورد فيما يلي النصَّ وترجمته.

RIEA61 =JE2825

ث ر س م م/ و ر.. ث/.. ع ث ت ر/ و ب

أ ل م ق هـ / و ب ذ ت ح م ي م / و ب ذ ت ب ع د ن/

و ب/ س م هـ ع ل ي / و ب / ل م ن/ أ م ر أ هـ..

الترجمة:

يصعب قراءة السطر الأول غير أن ذكر الإله عثتر ثم

الإله ألمقه في السطر الثاني، يذكرنا بخواتيم النقوش اليمنية القديمة.

السطر الثاني: ألمقه وبذات حميم وبذات بعدان وبسمه علي وبلمن، أمرأهم..

وقد خلص فون فيسمان بأن الهضبة الحبشية في القرن السادس ق.م كانت خاضعة للدولة السبئية، وعاصمتها مارب[١٠٨].

ولكننا هنا نخالف هذا الاستنتاج الذي ذهب إليه فيسمان من أن سمهعلي ينوف كان في القرن السادس ق.م؛ لأن هذا النوع من الخطوط والاستعمال كان في المرحلة الأولى المبكرة في عهد المكاربة فقط، وترد صفته في كل النقوش على أنه مكربًا وليس ملكًا؛ كون هذا النمط من الخط تغير في مرحلة الملوك، ونجد أن نقش النصر مثلاً في القرن السابع قبل الميلاد دُوِّن بالخط المعروف من اليمين إلى اليسار فقط دون المحراث.

فأول كتابة بخط المحراث «والموسومة بـ Glaser1147 من كتابات أيام هذا المكرب [سمهعلي]. وهي كتابة قصيرة مكتوبة على الطريقة الحلزونية كأثر كتابات أيام المكربين»[١٠٩].

وقد انتهت مرحلة المكاربة في عهد كرب إل وتار في القرن السابع ق.م حسب قول أغلب المؤرخين والباحثين، لتبدأ معه فترة الملوك. وقد ورد اسم سمهعلي من أوائل مكاربة اليمن السبئيين؛ حسب القوائم المصنفة، وبالأخص هنا الجمهرة الثانية من قائمة هومل[١١٠]*، رغم أن هذه القوائم محيرة وغير مرتبة، بل ومرتبكة من قائمة لأخرى عند مؤرخ وآخر، ويرجعون إليه الكثير من الإنجازات وبدايات الدولة السبئية حتى الآن فقط، قبل أن يستجد جديد من الأبحاث، على أن كثيرًا من المؤرخين أوردوه في فترة القرن التاسع ق.م، وعليه فإن هذا النقش الحبشي كان في الفترة الأولى للمكاربة السبئيين يعود للقرن التاسع ق.م بحسب الأدلة التي أوردناها، الأمر الذي يعني أن هجرات اليمنيين إلى الحبشة سبقت هذا التاريخ بكثير.

وتقدم النقوش المكتشفة هناك من حيث لغتها وخطها ومضمونها، وأن ذلك الطراز المعماري وأسلوب النحت- دليلاً على ذلك، فقد عثر على مجموعة كبيرة من النقوش المكتوبة بالحرف العربي الجنوبي -المسند- ولغتها سبئية، تتضمن أسماء آلهة وأشخاص وأمكنة وردت في النقوش[١١١].

فمن خلال نقوش أخرى نجد أن الأحباش أنفسهم أخذوا كل التقاليد عن اليمنيين بما في ذلك ألقاب ملوكهم؛ فلقب مكرب لملوك أحباش ظهر بعد ذلك في بعض النقوش، وهم يجمعون بين لقب الملك والمكرب مع بعضهما، ومن ذلك مثلاً النقش الموسوم بـ +RIEA5 JE1384 = يذكر ما يلي:

١ A - ل م ن/ م ل ك ن/ ص رع ن/ ي ج ع ز ي ن/ م ك ر

ب/ د ع م ت/ و س ب أ / ب ن/ ر ب

٢ - ح/ م ل ك ن/ ح ي و و / و هـ ح د س و/ م ذ ق ن ت

/ أ و س ن/ ب ي ت م و / ي و م /

B 1 - م ل ك م / د ع م ت / م ش ر ق هـ ي/ و م ع ر ب هـ

ي/أ د م هـ ي/ و س ل م هـ ى / ب ن

٢ - خ / ع س ت ر/ و هـ ب س / و أ ل م ق هـ/ و ذ ت ح

م ي م / و ذ ت ب ع د ن/.

فهنـا يـدور الحديث عن رجل اسمه ل م ن من قبيلة (ي ج ع ز ي ن) بصفته مكرب لمنطقة (د ع م ت) شرقها وغربها.

وفي نقش آخر يحمل الرقم RIEA8= JE4 نقرأ في السطر الأول والثاني:

١ - رب ح/ م ل ك ن/ ص ر ع ن/ ي ج ع ز ي م/ م ك ر ب / د ع م ت

٢ - و س ب أ/ ب ن/ و ع ر ن/

وهنا أيضًا حديث عن مكرب (د ع م ت..).

هذان النقشان يعودان بالببليوجرافيا إلى العقد الأخير من القرن الخامس ق. م، وهـي فـترة شهدت خلالها جنـوب جزيرة العرب اضطرابـات واسعة نتج عنهـا إهمـال لهذه المناطق، سهلت أمر انفراد قبيلـة (ي ج ع ز ي ن) بالحكم في الحبشة.

أما ذكر اسم سبأ في النقشين، فالمقصود ليست سبأ العربية الجنوبية، وإنما أحد ثلاثة موانئ حبشية تحمل نفس الاسم.

في هـذه المرحلـة المبكـرة من تاريـخ الحبشة، لا نعـرف نقشًا يـرد فيه ذكر أكسـوم أو الحبشـة، التي كانـت تعظم الآلهـة السبئية، وتتخـذ السبئية لغة لها. ونستطيـع القـول إن هذه الفـترة من تاريـخ الحبشة يمكن بحـق أن نطلق عليها مرحلة (يحا) نسبة إلى القرية التي عُثر فيها على عدد كبير من اللقى والنقوش العربية الجنوبية[١١٢].

في الحقيقة مع توسع مملكة سبأ بحركة مروحية شمالاً وشرقًا وغربًا وجنوبًا، ومع أنها دولة تجارية بامتياز كانت تسيطر على التجارة العالمية القديمة بفعل الموقع الجغرافي وطرق الملاحة البرية والبحرية، سيطرت على الضفة الأخرى من البحر الأحمر في الحبشة عبر موجات من الهجرات المتتالية إليها، سواء للتجارة، أو النزوح من الحروب والبطش، أو للتوسع وبسط النفوذ، وقد كانت الحبشة محطة من محطاتها التجارية الكثيرة غربًا، ومصدرًا لبعض السلع منها.

وبفعل تلك الموجات من الهجرات والسيطرة اضطر السبئيون لتأسيس دولة هناك لحماية تجارتهم، بعد ربطها وربط تلك الجاليات بالوطن الأم في مملكة سبأ كما فعلوا في وسط وشمال الجزيرة العربية (كندة، ددان العلا، ومعان، وغيرها)، كما ذكرها القرآن الكريم: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ٱلْقُرَى ٱلَّتِى بَـٰرَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَـٰهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا ٱلسَّيْرَ ۖ سِيرُوا۟ فِيهَا لَيَالِىَ وَأَيَّامًا ءَامِنِينَ ﴿١٨﴾﴾[113].

في كل مملكة أو دولة يكون لزامًا من لوازم الملك والحكم أن يتفقَّد الملك مملكته ورعيته وزيارة مناطقها، وبالتالي فمن المنطق تمامًا أن تكون ملكة سبأ قد زارت الحبشة وربما توفيت هناك؛ إذ لا شاهد -حتى الآن- ولا دليل ماديًّا بوجود قبرها، سواء في مارب أو الحبشة، مع أن الأثيوبيين يقيمون ضريحًا رمزيًا لها هناك ويقدسونه. وإذا كان بعض المؤرخين والنقاد يشككون في أن ملكة سبأ من سبأ اليمنية لبعد المسافة بينها وبين مملكة سليمان، فكيف إذا كانت من الحبشة واضطرارها لركوب البحر وقطع القفار؟!!

فإذا عرفنا كمًّا هائلاً من هذه المعلومات للترابط التاريخي والنشأة بين الدولة الحبشية واليمن، وخاصة الدولة السبئية منها، عرفنا سر تمسك الأحباش بالانتساب إلى ملكة سبأ التي اصطلح على تسميتها في المصادر الكلاسيكية بأن اسمها هو (بلقيس) اليمن.

لم تكن النقوش وحدها هي الدليل على تابعية الحبشة لمملكة سبأ، بل

إن معبد «يحا» في عدوليه مخطط بنفس محرم (بلقيس)، وقد قارن بينهما الأستاذ أدولف جرومان، ووجد كثيرًا من الخصائص والتشابه بينهما في الفن المعماري[١١٤].

كما لم تكن المعابد والعروش والنقوش وحدها التي نقلت من بلاد العرب الجنوبية إلى أفريقيا، بل «أخذ العرب الجنوبيون هذا الفن المعماري معهم إلى أفريقيا، حيث نجد سد (كوهينو) الذي يذكرنا بالعرب الجنوبيين»[١١٥].

لم تكن فكرة المعابد فقط هي المنقولة إلى الحبشة من البلاد العربية الجنوبية، بل إن تخطيط ونمط هذه المعابد بكل تفاصيلها منقولة إلى هناك[١١٦].

«والأساطير والقصص الحبشية تقول إن الملك الحبشي هو ابن الأنثى الشمسية المسماة (ماكد) أو (بلقيس)، والبطل القمري (حكيم) سليمان»[١١٧].

وقد ذكر بعض العلماء تأثير اليمنيين في الحبشة وعلاقتهم بأكسوم، ومنهم ديتليف نيلسن الذي قال: «ليس الساميون، الذين خلفوا لنا في بلاد الحبشة آثارًا وآدابًا والذين ما زالوا حتى اليوم يقيمون في البلاد، هم العنصر الأصلي الذي يتكون منه السكان الأصليون، بل هم -فيما يعتقد- كغيرهم من الساميين الشماليين قد هاجروا إليها من بلاد العرب؛ وذلك لأن لغتهم عبارة عن لهجة عربية جنوبية، وما زالت إلى اليوم قريبة إلى العربية بالرغم من دخول بعض العناصر الحامية فيها. أما اللغة، أما الخط، أما الثقافة فسبئية منذ البداية؛ وذلك لأن بعض المهاجرين من البلاد العربية الجنوبية نزحوا إلى البلاد فيما يظهر في قرون بعيدة قبل الميلاد، أسسوا هناك مستعمرات، ووضعوا الأساس لدولة الحبشة التي أخضعت فيما بعد في القرن السادس الميلادي بلاد العرب الجنوبية لسلطانها»[١١٨].

إذًا.. كان العلماء يقرون أنه لا توجد ثقافة مدونة ومكتوبة ومصادر تاريخية للحبشة على أكثر تقدير إلى القرن الثالث عشر الميلادي، ولم تبلغ إلى القرن الرابع الميلادي وقت دخول المسيحية إلى الحبشة، كما يقول ديتليف نيلسن: «نعم لدينا من القوائم التي تحتوي على كثير من أسماء ملوك يرجع تاريخهم إلى ما قبل العهد المسيحي، لكن هذه المصادر من الفقر والنقص بمكان حتى أنها لا تسمح للمؤرخ بأن يكون منها تاريخًا علميًا حقًا»[١١٩].

وبالعودة إلى معلومات أسفار العهد القديم، وأخذ الأثيوبيين منها مصادر معلوماتهم حول قصة ملكة سبأ التي يطلقون عليها تسمية (ماكيدا)؛ علينا أن نشير إلى أن تأليف تلك الكتب كانت بعد العودة من مرحلة السبي البابلي؛ أي بعد فترة سليمان بقرون، وهنا سيعتري تدوين المعلومات لفترة سليمان الزيادة والنقصان؛ لأنها ستعتمد على الروايات الشفهية والذاكرة الجمعية للأجيال في تذكر الأحداث؛ أي إننا لن نقف على دقة المعلومات الجازمة في تلك الأحداث واللقاءات، فضلاً عن إيراد دقة المصطلحات والمعلومات، خاصة وما من كتابات أو نقوش خلفتها تلك الزيارة والمقابلة، أو لم تظهر حتى الآن، حتى إن بعض علماء اليهود، وكذلك المؤرخين واللغويين، يقولون إن تلك الأسفار التوراتية لا يصح الاستشهاد بها لغويًا لدلالة بعض ألفاظها اللغوية؛ كونها تأثرت بالبابليين وبالآرامية التي ناصبها اليهود العداء، رغم أن المتعارف عليه تاريخيًا أن الآرامية أصل للعبرية، فبين نزول التوراة على موسى وتأليف العهد القديم بعد الأسر البابلي قرابة ألف عام!

تبين من خلال الدراسات التاريخية واللقى الأثرية والنقوش -كدلائل مادية- أن بعض أسفار اليهود التي تحدثت عن محيط بني إسرائيل لم تكن دقيقة، بحيث حيرت العلماء؛ «لأنهم تعاملوا مع تلك النصوص التوراتية على

أنهـا تشير إلـى شعوب مجمل إقليم المشرق العربـي، ولم يقبلوا حتى الآن أن بني يسرائيـل[١٢٠] كانـوا أحد أقوام المشـرق العربي الصغيرة التـي لم تخلف أي أثر عنها»[١٢١].

«علمًا أن سفر التكويـن سُجل كباقي أسفار التوراة، في مرحلة متأخرة. وقد تم ذلـك في بابل البعيدة عـن المسرح الجغرافي لتجربة بنـي يسرائيل الدينية – التاريخيـة، ومن قبـل أشخاص ليس لهم معرفـة بتضاريس الإقليـم الجغرافية والسكانية»[١٢٢].

وهذا ما أكده إسرائيل ولفنسون، كأحد مؤرخي اليهود والحضارات القديمة، بأنه «في عهد المكابيم [قضاة اليهود] ظهرت الشيعة اليهودية المعروفة بالفروشيم التـي أطلقت لفظ حبر على كل متعلم من اليهود، وإلى هذه الشيعة يرجع الفضل في جمـع صحـف العهد القديم، وجمـع تفاسير هذه الصحـف المقدسة التي ظل تدوينها حملة قرون، حيث عرفت في ختامها باسم المشنا، وقد تم ذلك الكتاب في القرن الثاني قبل الميلاد. ومن أجل ذلك لا يعجب الباحث حين يجد اللغة العبرية قـد أضاعـت أغلب مميزاتها القديمـة، وتغير أسلوبها، حتى بـدت عليها مسحة آراميـة واضحة في كل شـيء، فقد حل استعمال كثير مـن الألفاظ الآرامية محل الألفاظ العبرية، وتشوه كثير من نطق الألفاظ العبرية»[١٢٣].

خلاصة الدراسة:

- الملكة السبئية التي وردت قصتها في القرآن الكريم هي ملكة سبأ اليمنية المشهـورة عاصمتهـا في مـارب، والتـي ثبتتهـا النقوش واللقـى الأثرية المختلفـة، وما من اسـم سبأ أخـرى غيرها في الجزيـرة العربية وبلاد العرب.

- أثبت القرآن الكريم هذا الموطن اليمني من خلال قصة سبأ الأخرى في سورة سبأ، مع سيل العرم، وسمى سورة كاملة باسم هذه المملكة.
- لم يعرف حتى الآن اسم حقيقي لهذه الملكة من خلال الواقع والنقوش التي تعدُّ أوثق الأدلة المادية، وهذا ما ستكشفه الأبحاث والدراسات القادمة في البلاد.
- إطلاق اسم (بلقيس) على هذه الملكة غير مثبت بأية أدلة لا آثارية ولا نقوش مسندية، وكل الإشارات حوله تدل على أنه من افتعال الرواة الإخباريين، ومن خلال التقليب والبحث في أصول الاسم ومشتقاته فهو اسم محلي من صفة أفعال وحركات وأسماء البلاد ذاتها. إلا أنه لا دخان من غير نار –كما قيل في المثل اليمني- يبقي المجال مفتوحًا، لربما كان اسمًا حقيقيًا للملكة من خلال تناقل الروايات الشفهية جيلاً وراء آخر، إذ لا تؤخذ الروايات على علاتها كما لا تترك أيضًا.
- علاقة الحبشة بهذه القصة من خلال كونها فرعًا للوطن الأم في سبأ مارب كما أثبتته النقوش واللقى الأثرية أيضًا في الحبشة، ومن خلال استيطان اليمنيين لها عبر الهجرات المتعاقبة إليها، ولا تزال تلك الهجرات حتى اليوم، ومن هنا من يعايش الشعبين الأثيوبي واليمني يجد بينهم انسجامًا وودًا تامًا بعكس بعض الشعوب الأخرى.
- الملكة السبئية التي قابلت سليمان كانت متعلمة وذكية، وكانت محتشمة أيضًا، آمنت مع سليمان من خلال الندية لا التابعية الذليلة المغلوبة على أمرها، وكان مُلكها عظيمًا أيضًا بحسب شهادة القرآن نفسه، وبحسب الدلائل والأحداث والمكانة التاريخية بين الأمم.

- دخلت الديانة اليهودية لليمن عبر إسلام هذه الملكة وقومها معها، كأول دخول لهذه الديانة، وقام السبئيون المتأخرون (ما يطلق عليهم الحميريين) من دولة سبأ بإحياء هذه الديانة فقط.

- هذه المرأة كانت ملكة وليست مكربة، وبما أنها كانت في القرن العاشر قبل الميلاد فإن فترة المكاربة تبدو أقدم زمانًا منها، أو أنها هي من ابتكرت هذا اللقب وصار تقليدًا بعدها، وبالتالي إعادة صياغة التاريخ اليمني مجددًا في ضوء هذا الاستنتاج يغير النتائج المسلم بها حتى الآن لدى المؤرخين والباحثين الآثاريين.

- فترة المكاربة كانت قبل ملكة سبأ واعتناقها اليهودية؛ أي قبل القرن العاشر قبل الميلاد في الألف الثانية قبل الميلاد؛ لأنه لم ترد أية إشارة لتلك الديانة في فترة المكاربة التي جعلها المؤرخون والباحثون في القرون التاسعة والثامنة وبعض السابعة قبل الميلاد، ولو كانت كذلك لوجدنا بعض الإشارات للديانة اليهودية في نقوش ونصوص تلك الفترة على الأقل لبقايا ديانة كما كانت في الفترة المتأخرة بعد الميلاد. والدليل على ذلك أنه ما من إشارة البتة في كل النقوش التي حددها العلماء والباحثون أنها بعدها لأي لفظ ديني يهودي أو إشارة لديانتها الجديدة، كما كان الأمر بعد اعتناق أب كرب أسعد اليهودية مثلاً، فقد ظلت الإشارات الدينية تذكر بعده مئات السنين والنقوش إلى عهد الإسلام.

- هذه القصة الواردة في القرآن ومقارنتها ببعض الشواهد الأخرى تدل على أن هناك نساءً يمنيات حُزْنَ المُلك، وليس صحيحًا أنه لا وجود لملكات يمنيات قديمًا كما يذكر بعض المؤرخين.

- لو كان سليمان في القدس أو الشام لعلم بمملكة سبأ من التجار

المتاجرين بين سبأ ومملكة سليمان، خاصة وأن التوراة تذكر تلك العلاقات التجارية، وأيضًا فقد كانت أخبار دولة سبأ تصل لممالك العراق المختلفة، وهي أبعد مكانًا من الشام، فكيف تعدت هذه المعرفة الأقرب مكانًا إلى الأبعد منها؟!

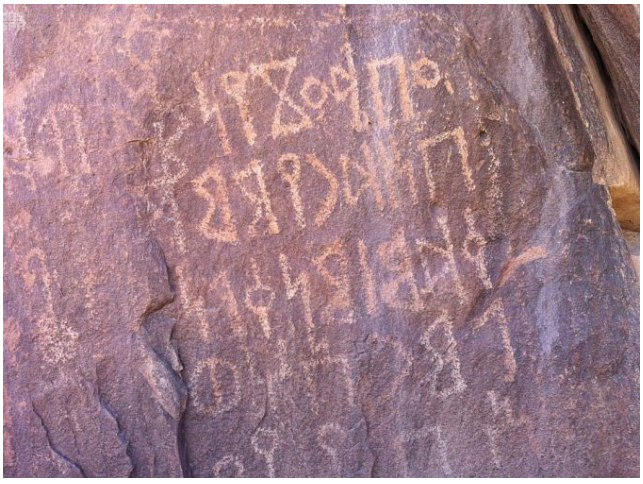
- لا يُعتد كثيرًا بمصادر العهد القديم (أسفار التوراة المختلفة)، وكذا روايات الإخباريين والمؤرخين في هذه القصة وغيرها، كونها لم تسْلم من التحريف والنقص؛ لأنها دونت في مراحل متأخرة عن الأصل بقرون عديدة، وصارت مؤلفات تاريخية روائية، لا تستند إلى أية أدلة وبراهين واضحة يزاد فيها وينقص، بعكس اللقى الأثرية والنقوش المدونة.
- حادثة نقل العرش من سبأ إلى مقر ملك سليمان في طرفة عين تثبت صدقية ومعجزة الإسراء من مكة إلى المدينة.

الملاحق

الصورة رقم ١

نقش من ذمـار جديد غير مدروس، ويظهر قِدَمه من خلال الحرف الغائر، وقد جعله الزمن وعوامل الطبيعة كلون الصخر نفسه

الصورة رقم ٢



هنـا تظهر الحروف وكأنها جديـدة من غير لون الصخـر، ولا شك سيكون هناك فرق في عمر الصورتين

الصورة رقم ٣

مجسم مـن البرونز، وصورة تجسـد وجه مريم العـذراء، وخلو المجسد من علامة الصليب

صـورة الطفـل في زوايا المجسد تجسـد المسيح عيسـى، وفي الأعلى وجه أمه مريم يعود تاريخه للنصف الأول من القرن الأول للميلاد

الصورة رقم ٤

تظهر علامة الصليب داخل القوسين الصماء أعلى البوابة (تصوير الباحث)

الهوامش:

(١) ابن منظور، لسان العرب، صـ١٩٠٨.

(٢) سبأ: (١٥).

(٣) ابن منظور، لسان العرب، صـ١٩٠٨.

(٤) ابن كثير، تفسيره، ج٦ – صـ٥٠٤.

(٥) عيد، مرعي، (اللسان الأكادي: موجز في تاريخ اللغة الأكادية وقواعدها)، صـ١٢٣.

(٦) علي، جواد، (المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام)، ج٢- صـ٢٥٩.

(٧) المصدر نفسه: ج٢ – صـ٢٥٩.

(٨) إليسانـدرو دي مجريـت، وكريستيان روبان: التنقيبات الإيطاليـة في يلا (اليمن الشمالي سابقًا): معطيات جديدة حول التسلسل الزمني للحضارة العربية الجنوبية قبل الإسلام: صـ٣٦ – ترجمة منير عربش.

(٩) هذا كان رأيًا قديمًا لهومل قبل أن يغير رأيه بعد اكتشاف بعثة ألمانية على كتابة للملك (سنحريب) أنـه تنـاول هدايا من ملـك سبئي اسمه (كـرب إيلو) (بتصـرف عن جواد علـي: المفصل، ج٢/ صـ٢٧٨).

(١٠) عصره في السبعينيات والثمانينيات، لكن بعد ذلك تم العثور على الكثير من النقوش التي تتحدث عن أسماء ملكات يمنيات.

(١١) علي، جواد: المفصل/ج٢- صـ٢٦٢.

(١٢) منى، زياد: بلقيس ملكة الألغاز وشيطانة الجنس، هامش رقم٣ – صـ٤٣.

(١٣) المصدر نفسه، صـ٢٥.

(١٤) برو، توفيق: تاريخ العرب القديم، صـ٤٣.

(١٥) أباظـة، فـاروق دراسة بعنوان « التدخل الأجنبي في اليمن في نهاية عهد حضارته القديمة وموقف الشعـب اليمنـي إزاءه»: مجلة دراسـات الخليج والجزيـرة العربية – صـ٧٢، العـدد ١٦- تشرين ١٩٧٨م.

(١٦) برو، فاروق، صـ٤٥، مصدر سابق.

(١٧) علي، جواد: المفصل/ج١، صـ٢٣٧.

(١٨) بتصرف عن منى، زياد، بلقيس امرأة الألغاز وشيطانة الجنس، صـ٢٧، مصدر سابق.

(١٩) علي، جواد: المفصل/ج٢، صـ٢٦٢، مصدر سابق.

(٢٠) سبأ: (١٨).

(٢١) سبأ: (١٨).

(٢٢) سبأ: (١٦).

(٢٣) سبأ: (١٢).

(٢٤) المعافري؛ عبد الملك بن هشام، (سيرة بن هشام)، ج٢، صـ٤٩.

(٢٥) ذكرنا في السابق أن هذا الأمر كان رأيًا قديمًا لهومل

(٢٦) النمل: (٢٢).

(٢٧) النمل: (٢٣).

(٢٨) الأعراف: (١٤٥).

(٢٩) النجم: (٣٦).

(٣٠) الأعلى: (١٩).

(٣١) علي، جواد: المفصل، ج٢، صـ٢٦٢، مصدر سابق.

(٣٢) الحضراني، بلقيس: بلقيس بين الأسطورة والحقيقة، صـ٩٤.

(٣٣) المصدر نفسه: صـ٩٤.

(٣٤) منى، زياد: صـ٤٩، مصدر سابق.

(٣٥) المصدر نفسه: صـ٤٩.

(٣٦) المصدر نفسه: صـ٥٠.

(٣٧) المصدر نفسه: صـ٥٠.

(٣٨) المصدر نفسه: صـ٥٠.

(٣٩) المصدر نفسه: صـ٥٠

(٤٠) المصدر نفسه: صـ٤٩.

(٤١) المصدر نفسه: صـ٥١.

(٤٢) منى، زياد: من صـ٥٣، ٥٦.

(٤٣) ابن منظور، صـ٣٤٧، مصدر سابق.

(٤٤) المصدر نفسه: صـ٣٤٧.

(٤٥) المصدر نفسه: صـ٣٤٧.

(٤٦) المصدر نفسه: صـ٣٤٧.

(٤٧) المصدر نفسه: صـ٣٤٧.

(٤٨) الروايـة شعبية وهي طويلة اختصرناها بتلك الأسطر، حيث المجال ليس مجالها، فقد أفردنا لها بحثًا مستقلاً ونشرناه في الصحف اليمنية عام ٢٠٠٨م، وهو بحث ضمن كتاب للكاتب هنا بعنوان «أهم المعالم التاريخية والآثارية لمحافظة تعز..دراسة تحليلية وتوثيقية».

(٤٩) القصص: (٢٣).

(٥٠) البارد، فيصل (النقوش المسندية المتعلقة بالماء والري في اليمن القديم)، صـ٦.

(٥١) ذكر ذلك في أكثر من موضع في المفصل، ومنها ج٢/٣١٢.

(٥٢) النمل: (٤٢).

(٥٣) ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اللغات السامية: صـ٧.

(٥٤) ينظر كتابنا (اللغة اليمنية في القرآن الكريم) فقد فصلنا في هذه المسألة أيما تفصيل.

(٥٥) ولفنسون: صـ١٩، مصدر سابق.

(٥٦) النمل: (٣٤، ٣٥).

(٥٧) النمل: (٢٩).

(٥٨) النمل: (٤٤).

(٥٩) الأعراف: (١٣٤).

(٦٠) النمل: (٣٠).

(٦١) نيلسن، ديتلف؛ وهومل؛ فرتز، و ل. رودوكا ناكيس؛ وجرومان، أدولف (التاريخ العربي القديم)، صـ١٨٠.

(٦٢) الفرقان: (٦٠).

(٦٣) الأنبياء: (٣٦)

(٦٤) مريم: (١٨).

(٦٥) مريم: (٤٥).

(٦٦) نيلسن، ديتلف: المعبودات القديمة عند العرب: التاريخ العربي القديم – صـ٢١٢، مصدر سابق.

(٦٧) النمل: (٤٤).

(٦٨) النعيم، نورا، التشريعات في جنوب الجزيرة العربية: صـ٤٧٤.

(٦٩) ق: (١٤).

(٧٠) ص: (٣٧).

(٧١) النمل: (٣٣).

(٧٢) النجم: (٥٠).

(٧٣) نيلسن، التاريخ العربي القديم: صـ٢٤٦، مصدر سابق.

(٧٤) لينكولوس، رودو كانا كيس، التاريخ العربي القديم: صـ١٢٤، مصدر سابق.

(٧٥) إسماعيل، فاروق عباس، اللغة اليمنية القديمة، صـ٨.

(٧٦) لينكولوس: صـ١٢٥، مصدر سابق.

(٧٧) علي، جواد: المفصل/ج٢/٢٨٦، مصدر سابق.

(٧٨) المصدر نفسه: ج٢/٢٨٦.

(٧٩) علي، حسنين: استكمال التاريخ العربي القديم: د. نيلسن وآخرين – صـ٢٩٢، مصدر سابق.

(٨٠) نيلسن، دتليف وآخرون، التاريخ العربي القديم، صـ٧٧، مصدر سابق.

(٨١) البقرة: (٢٤٦- ٢٤٧).

(٨٢) الأعراف: (١٤٢).

(٨٣)علي، جواد، المفصل: ج٢/صـ٢٦٨، ٢٦٩

(٨٤) النمل: (٢٣).

(٨٥) عن البارد، فيصل بتصرف: صـ٢٥٦، مصدر سابق.

(٨٦) النمل: (٤٤).

(٨٧) النمل: (٤٣).

(٨٨) ولفنسون، إسرائيل: صـ٨٩، مصدر سابق.

(٨٩) بتصرف عن النعيم، نورا، التشريعات في جنوب الجزيرة العربية: صـ٣٢٨، والنقش الموسوم CIH ٥٤٠.

(٩٠) الغنطوسي، عبدالرحمن، ومحمود، نجلاء: غزو الأحباش لليمن بين الرواية التاريخية والآثار المكتشفة – صـ٤٩

(٩١) جرومان، أدولف، التاريخ العربي القديم: صـ١٦٦، مصدر سابق.

(٩٢) الكلام يطول حول هذا الموضوع، هو يعتمد على الإشارات التوراتية الإسرائيلية في ذلك.

(٩٣) علي، جواد: المفصل/ج٢/ صـ٢٦١، مصدر سابق.

(٩٤) المصدر نفسه: ج٢/ صـ٢٦٣.

(٩٥) المصدر نفسه: ج٢/ صـ٢٦١.

(٩٦) المصدر نفسه: صـ١١٤.

(٩٧) المصدر نفسه: ص ١١٨.

(٩٨) موسكاتي، سبتينو: الحضارات السامية القديمة، صـ١٩٠.

(٩٩) أباظة، فاروق عثمان: صـ٧١، مصدر سابق.

(١٠٠) في حديث شفوي خاص مع كاتب البحث.

(١٠١) النعيم، نورة، التشريعات في جنوب الجزيرة العربية: صـ٥٧٢، مصدر سابق.

(١٠٢) سبأ: (١٨).

(١٠٣) الأشبط، علي عبدالرحمن: الأحباش في تاريخ اليمن القديم من القرن الأول حتى القرن السادس الميلادي: صـ٣٠، ٣٢ بتصرف.

(١٠٤) الأشبط، عبدالرحمن: صـ٣٩، مصدر سابق.

(١٠٥) المصدر نسه: صـ٣٩.

(١٠٦) المصدر نفسه: صـ٤٠.

(١٠٧) المصدر نفسه: صـ٥٧.

(١٠٨) المصدر نفسه: صـ٥٨.

(١٠٩) علي، جواد: المفصل/ج٢/ ٢٧٠، مصدر سابق.

(١١٠) المصدر نفسه/ج٢، ص٣٠٧.

* أميل إلى هذه القائمة بسبب بعض الدلائل عليها منها: الترابط والتسلسل الأسري في عدة نقوش، وكذلك بسبب استخدامها نوعية خط المحراث الذي تغير إلى العادي مع مكاربة وملوك آخرين وردوا في بعض القوائم، وكثير من القوائم لم ترتب على أساس من التسلسل الأسري.

(١١١) الأشبط، عبدالرحمن: صـ٤١، مصدر سابق.

(١١٢) المصدر نفسه، صـ٥٩، ٦٠.

(١١٣) سبأ: (١٨).

(١١٤) جرومان، أدولف: التاريخ العربي القديم – صـ١٥٥، ١٤٦، ١٥٧، مصدر سابق.

(١١٥) المصدر نفسه: صـ١٦٠.

(١١٦) لمزيد من التفاصيل ينظر باب «فن العمارة» في التاريخ العربي القديم» د. ديتلف نيلسن.

(١١٧) نيلسن، ديتلف: تاريخ العرب القديم – صـ٢٢٧، مصدر سابق.

(١١٨) المصدر نفسه: صـ٣١.

(١١٩) المصدر نفسه: صـ١٧٣.

(١٢٠) بحسب تسمية المرجع، مصدر سابق.

(١٢١) منى، زياد: صـ٢٩.

(١٢٢) المصدر نفسه: صـ٢٩.

(١٢٣) ولفنسون، إسرائيل: صـ٩٦، مصدر سابق.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. أباظة، فاروق عثمان، التدخل الأجنبي في اليمن في نهاية عهد حضارته القديمة وموقف الشعب اليمني إزاءه، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية: العدد ١٦- تشرين ١٩٧٨م.

٣. ابن كثير الدمشقي، عماد الدين أبي الفداء اسماعيل بن عمر؛ (تفسير ابن كثير)، ط٢ – ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م؛ تحقيق: سامي بن محمد السلامة – دار طيبة للنشر والتوزيع: الرياض، المملكة العربية السعودية.

٤. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل جمال الدين، (لسان العرب)، ط دار المعارف: القاهرة، مصر.

٥. إسماعيل، فاروق، (اللغة اليمنية القديمة)، ط ٢٠٠٠، دار الكتب العلمية: تعز، اليمن.

٦. السامعي، توفيق، (اللغة اليمنية في القرآن الكريم)، ط١، ٢٠١٢م، الهيئة العامة للكتاب، صنعاء.

٧. الأشبط، علي عبدالرحمن؛ (الأحباش في تاريخ اليمن القديم)، ٢٠١٠، جامعة صنعاء، صنعاء، اليمن.

٨. إليساندرو، دي مجريت، كريستيان؛ روبان (التنقيبات الإيطالية في يلا - اليمن الشمالي سابقا): معطيات جديدة حول التسلسل الزمني للحضارة العربية الجنوبية قبل الإسلام: ترجمة منير عربش، المركز اليمني للدراسات اليمنية، صنعاء، ١٩٩٩م.

٩. البارد، فيصل، (النقوش المسندية المتعلقة بالماء والري في اليمن القديم)، ٢٠٠٩ – ٢٠١٠، رسالة ماجستير غير منشورة، المعهد الوطني لعلوم الآثار والتراث، شعبة ما قبل الإسلام، المملكة المغربية.

١٠. برّو، توفيق، (تاريخ العرب القديم)، ط٢، ١٩٩٦م، دار الفكر: دمشق، سورية.

١١. الحضراني، بلقيس؛ (بلقيس بين الأسطورة والحقيقة)، ط١، ١٩٩٤م؛ مطبعة وهدان: القاهرة، مصر.

١٢. السامعي، توفيق محمد، (أهم المعالم الآثارية والتاريخية لمحافظة تعز) مخطوط تحت الطبع.

١٣. علـي، جواد، (المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام)، ط٢، ١٤١٣هـ /١٩٩٣م. جامعة بغداد، العراق.

١٤. عيـد، مرعي، (اللسـان الأكادي: موجز في تاريخ اللغة الأكاديـة وقواعدها)، ٢٠١٢م، منشورات الهيئة العامة للكتاب، وزارة الثقافة السورية: دمشق، سورية.

١٥. المعافري، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، (سيرة بن هشام)، ط٣، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

١٦. الغنطوسـي، عبدالرحمـن إبراهيم، ومحمـود، نجلاء محمد: (غـزو الأحباش لليمن بـين الرواية التاريخية والآثـار المكتشفة)، دار ومكتبة الكنـدي للنشر والتوزيع، ط١- ٢٠١٥م- ١٤٣٦هـ.

١٧. المقدسـي، عبـد الفتاح العويسي (تقـديم بيت المقدسـ)، ط٣، ٢٠٠٨: ترجمة د. فؤاد خليل؛ مركز البحوث الاجتماعية والإنسانية: صنعاء، اليمن.

١٨. منـى، زياد، (بلقيس ملكة الألغاز وشيطانة الجنس)، ط٢، ١٩٩٨م؛ دار رياض الريس للطباعة والنشر: بيروت، لبنان.

١٩. موسكاتي، سبتينو؛ (الحضارات السامية القديمة)، ط ١٩٨٦م: ترجمة: السيد يعقوب بكر – دار الرقي: بيروت، لبنان.

٢٠. النعيـم، نورا بنت عبدالله بن علي: (التشريعات في جنـوب الجزيرة العربية)، مكتبة الملك فهد بن عبدالعزيز، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠م

٢١. نيلسن، ديتلف، وهومل؛ فرتز، و ل. رودوكا ناكيس؛ وجرومان، أدولف (التاريخ العربي القـديم)، ١٩٥٨م؛ ترجمـة: فـؤاد حسـين علـي وزكي محمـد حسن، مكتبـة النهضة المصرية، القاهرة، مصر.

٢٢. هالسل، جريس (النبوءة والسياسة)، ط٢، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م: ترجمة محمد السماك، دار الشروق، القاهرة، مصر.

٢٣. ولفنسون، إسرائيل: (تاريخ اللغات السامية) ط١، ١٣٤٨هـ ١٩٢٩م، مطبعة الاعتماد: القاهرة، مصر.

مِنْ نُقُولِ ابنِ المستوفي في كتابِهِ:
(النّظام في شرح شعرِ المتنبّي وأبي تمّام)

توثيق وملاحظات

أ.د. نادية غازي العزّاويّ

تمثِّلُ (النّقولُ) ظاهرةً ملحوظة في كتبِنا التّراثيّة باختلافِ العلومِ والمعارف، وهي ظاهرةٌ حَمَّالةُ أوْجُه، تُقرَأُ من أكثر من زاوية: سلبًا وإيجابًا، منهجيًّا وفكريًّا واجتماعيًّا ونفسيًّا وأخلاقيًّا أيضًا؛ فقد تُقيَّمُ على أنَّها نوعٌ من الاجترارِ والتّقليد والتّجميعِ يَنُمُّ عن ركودٍ علميّ وثقافيّ، أوأنَّها نَمَطٌ من السَّطْو على آراء الآخرين ونَقْل أقوالِهم بحذافيرِها بلا عزوٍ. وعلى خلاف ذلك يمكنُ أن تكونَ وجهًا إيجابيًّا من المنهجيّةِ والأمانة العلميّة، إذْ تَقتضي أيّةُ معالَجة بحثيّةٍ من المؤلّف تقديمَ جهودِ السّابقينَ عليهِ معزوّةً إلى أصحابها؛ تمهيدًا للردِّ عليها ودحْضِها أو الاستدراكِ عليها أو موافقتِها، على نحوٍ يدلُّ على إحاطةِ المؤلّف الجديد بموضوعِه، ودأبِهِ على تمييزِ جهودِه، وتأكيدِ صحةِ آرائه بالقياسِ إلى آراءِ الآخرينَ في هذا الجانبِ أو ذاكَ من الموضوعِ المدروس؛ فالمعرفةُ تراكميّةٌ.

فإذا زِدْنا على ذلك خصوصيّة الظّروف المأساويّة التي واجهتْ منجزاتِنا التراثيّةَ: من حروبٍ ومجازر وحرائق وحملاتِ نهبٍ وتهجيرٍ وقَتْلٍ طالتِ العلماء والمفكرين... وغيرها ممّا هو معروفٌ في تاريخِنا، وما ترتَّبَ عليها من خسائر

جسيمـةٍ في الأصـول والمخطوطـات والوثائـق، أدركْنا حينئـذ قيمةَ النّقـولِ التي بقيـتْ لنا مِنْ مصادر مفقودة، أو وصَلَـتْ مخطوطاتُها ناقصةً مبتورةً مطموسةً، أو تفاوتـتْ محتويـاتُ نُسَخِها، إذْ تُتيْحُ لنا هذه النّقولُ الفُرَصَ للمقابلةِ والموازنةِ والتّوثيقِ والتّصحيحِ، وفي ذلك فوائدُ علميّةٌ جَمّةٌ.

وهـو محورُ هذا البحـثِ المَعْنيّ بأحـدِ المراجعِ التراثيّة، بـل إحدى الخزائنِ النّفيسـة؛ بتنـوّعِ مصادرِها، وغِنى مادّتهـا، وجهودِ مؤلّفِها الفـذّة في الاستقراءِ والتّعمّـق والتتبّعِ الوافي للمصـادرِ ونقْدِها، بالرّغمِ من تشعُّبِ موضوعه بين شعرِ شاعريْـنِ عملاقيْنِ: أبي تمّـام والمتنبّي، ظلَّ كلُّ واحدٍ منهما قطبًا لحركةٍ ضخمةٍ مـن التّأليـفِ والجَدَلِ النقـديّ الذي لم يَهْدَأْ عـن: مشكلاتِ شعـرِهِ وخصائصِه اللغويّـة والأسلوبيّةِ، الأمرَ الذي يصعِّـدُ حالةَ التحدّي أمام أيّ مؤلِّفٍ جديدٍ يُقدِمُ على الخوْضِ في قضايا شعرِهما.

أعني بذلـك: كتابَ (النّظام في شرح شعر المتنبّي وأبي تمّام) لأبي البركاتِ شـرفِ الدّينِ المباركِ بن أحمد الإرْبليّ المعروفِ بـ (ابن المستوفي) (ت٦٣٧ هج)، الصّـادر في بغداد عـن دار الشّؤون الثّقافيّة العامـة (١٩٨٩- ٢٠١٤م)، بتحقيق المرحـوم د. خلـف رشيد نعمان، في ثلاثةَ عشـرَ جزءًا هي كلُّ ما تَبقّـى مِن أصْلِ الكتاب.

حَـدَّدَ المؤلّفُ في مقدّمةِ (القسمِ الخاصّ بشعـرِ المتنبّي) مصادرَهُ الأساسيّة التـي استندَ إليهـا في شرحِه، ومِنها: «كتاب أبي زكريّا يحيـى بنِ عليٍّ التّبريزيّ، ومـا ذكـرَهُ عن أبي العـلاءِ أحمد بنِ عبـد اللّه بنِ سليمان المعـريّ... وكتاب أبي عليّ محمّد بن فورّجة البروجرديّ ... »[1]. وبيَّنَ النّهجَ الذي اتّبَعَهُ في النّقلِ عنها قائـلًا: «فأثْبَتُّ مِن ذلكَ بما وَقَعَ إليَّ مِن كتبِهـم، مُختصِرًا بعضَهُ، وحاكيًا أكثرَهُ بنصِّه»[2].

ومـن حُسْنِ الطّالعِ أنَّ هـذه الشّروحَ وصلتْ إلينا، وطُبِعـتْ مُحقَّقةً، ووصلتْ مختَصَراتٌ لبعضِها، أو شروحٌ أخرى متّصلة بها[٣].

وقـدْ تتبّعْتُ نُقولَـهُ كلّها في (النّظـام) المطبوع وفي الأصـلِ المخطوط أيضًا، وقابلْتُهـا بالشّروح المطبوعة، فوجَدْتُ ابـنَ المستوفي -في الأغلبِ الأعمّ- مُتْقِنًا في نَقْـلِ النّصوص، وفي اختيارِ الموضـعِ الذي يجلو النكتةَ في شـرح البيت، أو الرّأي الـذي يريدُ تأييدَهُ أو الرّدَّ عليـه في المواضعِ الخِلافيّة بينَ الشُّراحِ -وما أكثرَها-، متخطّيًـا كثيرًا مـن الشّواهد العَرَضيّة أو الاستطرادات الـواردة في تلك الشّروح -ومـا أكثرَها أيضًا- إلى الموضع الذي يمثّلُ زُبـدةَ الفكرة وركيزةَ الشّرح، فربّما اقتصرَ منْ نصٍّ طويلٍ يستَغرِقُ صفحاتٍ في المصدرالأصليّ على سطرٍ أو سطرينِ فقط يَنقلُهُ إلى كتابِهِ.

ومـا وجدْتُـهُ أحيانًا من فـروقٍ يسيرةٍ في بعضِ المفـرداتِ والجُمَل بين تلك الأصـولِ، وبـينَ نُقُولـه منها، فمردُّهُ إلـى أمرين: إمَّـا أنْ يكونَ قد نقـلَ من نُسخٍ مخطوطـةٍ لم يقفْ عليها المحقّقونَ الفُضَـلاء، أو لم يَعتمدوها في نشْراتِهم، وإمَّا هـي من الفروقِ اليسيرةِ المُعتادةِ بينَ نُسَـخِ الكتابِ نفسه، بسببِ اختلافِ مراحلِ التّأليـف بين مُبيَّضةٍ أولى وثانيـة، أو لتفاوتِ مراحلِ النّسْخ، واختلافِ النُّسّاخ في دقّتهـم وضبْطِهِـمْ، كما هو معروف في كثـيرٍ من الكتب. أمّا مواضـعُ الاتّفاقِ بينَ نُقُولِه وبين النّصوصِ في شروحِها الأصليّة فلن أقفَ عليها هنا؛ لأنَّها أمرٌ مفروغٌ منـهُ، ولكنّي سأقفُ حيـث تكون ثمّة ملاحظـة أو إشكاليّة تستدعـي التّوضيحَ أو التّوجيهَ أو التّخريجَ أو التّنبيه.

وقـد تكوَّنتْ عنـدي حصيلةٌ طيّبةٌ مـن الملاحظات أضعُها بين يـديْ القارئ الكريمِ للفائدةِ. ومِنَ اللّهِ التّوفيقِ:

١- نُقولُهُ من شرحِ أبي العلاءِ المعريّ (ت ٤٤٩ هج):

وهـي كثيرةٌ جدًّا توزَّعَتْ على أجزاءِ الكتـاب الاثني عشر؛ لاقتصارِ (الجزء الثّاني) من (النّظام) المطبوع على قافيةِ الباءِ من شعر أبي تمّام فقط. ويُلاحظُ هنا أمرانِ:

الأوَّل: صرَّحَ ابنُ المستوفي -كما تقدَّمَ- أنّهُ لم يَطّلِعْ على هذا الشّرحِ مباشرةً، بل نقلَ عنه بالواسطة، من خلالِ كتابِ تلميذهِ الخطيب التّبريزيّ (ت ٥٠٢هج).

والآخـر: هذهِ النّقـولُ كلُّها مـن (اللامع العَزيـزيّ)، إلاّ موضعـيْن أو ثلاثة وجَدْتُهـا في الشّرحِ المنسـوبِ إليه: (معجز أحمد)، وهذا أمـرٌ يُثيرُ بعضَ اللّبسِ؛ لأنَّ ابـن المستوفي دقيقٌ في إحالاتهِ عادةً، وكان ينسبُ الآراء بتصريح تامٍّ إلى أبي العلاء المعريّ وبما لا يَدعُ مجالًا للشكّ، ومع ذلك لم أجدْها في (اللامع). والأمرُ أقـدمُ من (النّظام) ومؤلفِه، فقد روى الواحـديّ كلامًا عن أبي العلاءِ، لم أجدْهُ في (اللامع) بل في (معجز أحمد)، ونقلَهُ عنهُ ابنُ المستوفي أيضًا كما سيأتي.

أمَّا شرحُ الخطيبِ التّبريزيّ (المُوضِح) فقد بيَّنَ في مقدّمتهِ مصادرَهُ الرئيسةَ قائلًا: «وذكرَ أبو العلاءِ أحمد بنُ عبدِ اللّه بن سليمانَ التّنوخيّ المعريّ، رحمهُ اللّه، في كتابـهِ المعروفِ (اللامـع العزيزيّ) في شعر أبي الطيّـب استشهاداتٍ صالحةً لابدَّ من إيرادِ أكثرِها إنْ شاءَ اللّه... وما أهملَهُ أبو الفتحِ من المعاني في (الفسر) أوضَحَـهُ أبو العلاءِ في كتابه، وخالَفَـهُ في مواضعَ من (الفسر) سنذكرُها إن شاءَ اللّه في مواضعِهـا شيئًا فشيئًا. وكلُّ ما كانَ عن أبي العلاءِ فعلامتُهُ (ع)، وما كانَ عـن أبـي الفتح فعلامتُهُ (ح)»[٤]. ولكنَّ التّبريزيّ لم يلتـزمْ فعليًّا هذا الشّرطَ في نقولِهِ كلِّها، وأوْهَمَ الشُرّاحَ الآخرينَ أحيانًا، كما سيتَّضحُ في الصّفحات الآتية.

وإلى القارئِ الكريمِ التّفصيلات:

(أ) ج١:

نقـلَ ابنُ المستويفي في الجزء الأول من (النظـام) أربعةَ عشرَ نصًّا من شرح أبي العلاءِ[٥]. منها:

- ص ٤٥٤ أوردَ تعليقَ أبي العلاء على بيتِ المقصورة:

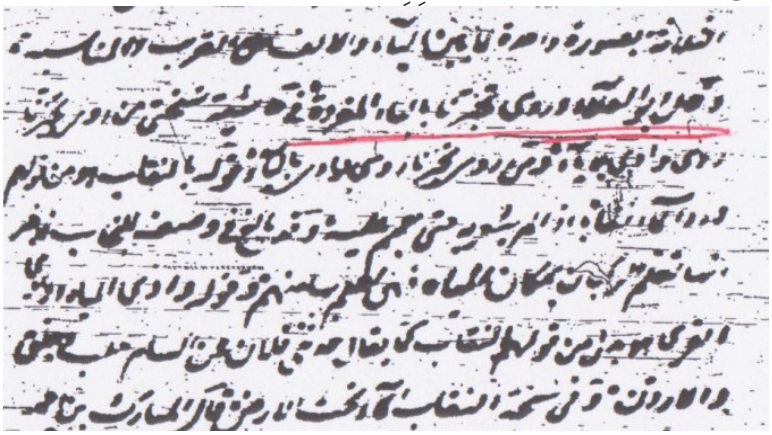
وأمْسَتْ تُخيرُنا بالنِّقاب وادي المياه ووادي القُرى

«وقـالَ أبـو العـلاءِ: ورُوِيَ: (تُخبِّرُنا) بالبـاءِ المُفردة». هكـذا وَرَدَ في المطبوع (وروِيَ) بالبناء للمجهول. وهذا القولُ لا وجودَ لهُ في (اللامع)؛ لأنَّ أبا العلاء رَوَى البيـتَ في مَتْنِه برواية (تُخَبِّرُنا)، وشَرَحهُ قائـلاً: «قولهُ بالنِّقاب: هو من قولِهم: وَرَدَ المـاءَ نقابًـا إذا لم يشعـرْ به حتّى يهجمَ عليـه. وقد بالغَ في صفـة النّجائب، فأخـبرَ أنّها تُعْلِمُ الرُّكبانَ بمـكانِ المياه؛ فهيَ أعلمُ بها منهـم. وقولُهُ: وادي المياهِ ووادي القُـرى هـو بدلُ تبيـينٍ من قولِه: (النِّقـابِ) كما يُقـالُ: حدَّثني فلانٌ عن الشّامِ: حلبَ، وجِلّقَ، والأردنِّ»[٦].

والصّيغـةُ الـواردةُ في النّظـام المطبـوع غير موجـودة أيضًـا في (الموضح) (١/١٧٥)، فقـد نَقَـلَ التبريـزيّ شرحَ المعـريّ نفسه الموجـود في (اللامع). ولم أعـثُر على النّصّ أيضًا في مختصـر أبي المرشد المعريّ (تفسير أبيات المعاني من شعـر أبي الطيّب المتنبِّي) في موضعه من شرح هـذا البيتِ (ص ٣٢)، على كثرة نقولـه من شرحِ أبي العـلاءِ. ولا توجَدُ أيَّةُ إشارةٍ إلى هـذهِ الصّيغة في شرح أبي اليُمـن الكِنديّ (الصّفوة في معاني شعرِ المتنبّي وشرحِه) (٢/٣٩١) بالرّغم من التقاطاتـه أحيانًا من شرح أبي العلاء هنا وهناك. ولكنّي عثرْتُ عليه في (معجز أحمـد) قـالَ: «وروِيَ بالبـاءِ: أي خبّرَتْنا، وقالـتْ: هذا طريـقُ وادي المياهِ، وهذا طريقُ وادي القُرى»[٧].

وذكرَ ابنُ معقل الأزديّ البيتَ في معرض ردِّه على أبي العلاء في (اللامع العزيزيّ)، رواهُ في المتنِ بالباءِ أيضًا ومعهُ الشّرح نفسهُ المُتقدِّم في(اللامع)، ثُمَّ عقَّبَ: «وأقولُ: الرِّوايةُ الكثيرةُ: (تُخيِّرُنا) -بالياءِ منقوطةً باثنتيْنِ من تحتها»[٨].

الأمرُ يسيرٌ بعونِ اللّه، فهو إمّا خطأٌ مطبعيّ لم ينتبه المحقّق لتصحيحه، أو وهْمٌ من المحقّق في القراءة، وإلاَّ فرسمُ اللفظة واضحٌ في المخطوطة بالبناءِ للمعلوم: (ورَوَى)، وقد فَصَلتْ جملةٌ استطراديّةٌ عن حاشيةٍ في نسخة ابن المستوفي، أقحمَها هو بينَ القائلِ (أبي العلاء)، وبينَ مقولِ قولِه، وإليكَ بيانها: «وقالَ أبو العلاءِ -وروَى تُخبِّرُنا بالباءِ المُفردة-، وفي حاشيةِ نسختي ....: قولهُ (بالنّقاب): هو من قولِهم: ورَدَ الماءَ نِقابًا: إذا لم يشعر به حتّى هجمَ عليه...»، وساقَ الشّرحَ الموجودَ في (اللامع) بتمامه.



(ب) ج٤:

كثرتْ نقولُهُ من شرح المعريّ في الجزء الرّابع فزادَتْ على خمسين نصًّا، وبواقع نصّينِ أحيانًا في موضع واحدٍ أو في صفحةٍ واحدة[٩]. منها ما جاءَ في:

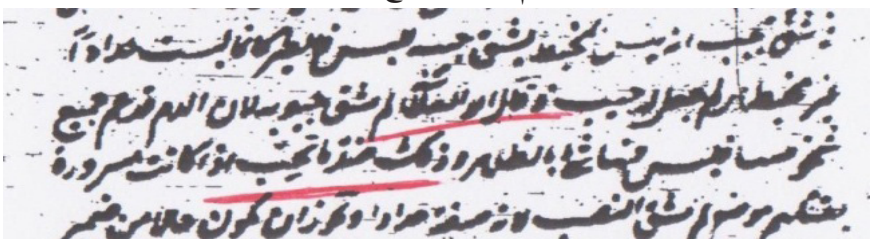
- ص١٧٧ نقلَ كلامَ المعريّ على البيت:

وقدْ لبِسَتْ دِماءَهمُ عليهِمْ حِدادًا لمْ تَشُقَّ لها جُيُوبا

فذكرَ: «قالَ أبو العلاءِ: لم تشَقَّ جيوبُهُ لأنَّ الدّمَ قد عمَّ جميعَ شخوصِها، فليسَ منهـا شيءٌ بالظّاهر، وذلك ضـدُّ ما تحبّ إذا كانتْ مسـرورةً بقتلِهِمْ. موضع لم (تشقّ) النّصبُ لأنّهُ صفةٌ (حِداد). ويَجوزُ أن يكونَ حالًا من ضمير (لبسْتُ)».

مـا وردَ في (اللامع) هو: «لم تُشَقَّ جيوبُهُ؛ لأنَّ الدّمَ قد عمَّ جميعَ شخوصِها، فليسَ منها شيءٌ بالظّاهرِ، وذلكَ ضِدّ ما يَجِبُ إذْ كانتْ مسرورةً بقتْلِهِمْ»[١٠].

هنـا ملاحظتـانِ: الأولى: الاختلاف بـين (تُحِبّ) في (النّظـام)، و(يَجب) في(اللامـع) وفي (الموضح) (٣٣٤/١) وفي (المآخذ على شُرّاح ديوان أبي الطّيّب المتنبّي) (٣٥/٢) أيضًا، مع أنّ (تُحِبّ) واضحة الرّسم في مخطوطة (النظام). فهل هو سهوٌ من المؤلّف أو وهمٌ من الناسخ؟



والأخرى: عدم وجود الملاحظة النحويّة الأخيرة عن وجهيْ إعراب (لم تَشُقَّ) في (اللامع) وفي (الموضح) أيضًا. فهل هذه الزّيادة من كلام ابن المستوفي نفسه؟ ربَّما، على الرّغم من أنَّ منهجَهُ هو إيرادُ النقولِ مستقلَّةً بذاتِها أوّلًا ثم التّعليق أو التّعقيب عليها أو التّتميم، وكثيرًا ما يُصدِّرُ رأيَهُ في التّعليق أو التّعقيبِ أو الزِّيادة بلازمةٍ استهلاليّة: (قالَ المبارك بن أحمد) ثُمَّ يُذكرُ كلامُهُ بعدَها.

- ص ٢٢٠ نَقَلَ كلامَ المعريّ على البيت:

أتـاني وعيـدُ الأدْعيـاءِ وأنَّـهـمْ أعـدُّوا ليَ السُّودانَ في كفْرِ عاقِبِ

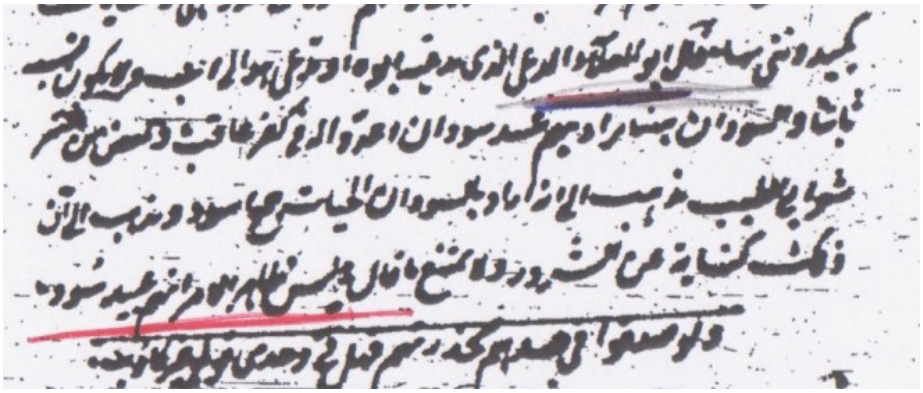
«قـالَ أبـو العلاء: (الدَّعـي) الذي يَدَّعيهِ أبوهُ، أو يدّعي هـو إلى أبٍ، ولا يكونُ نسبُهُ ثابتًا.

و(السّـودان) هـا هنا يُرادُ بهم عبيـدٌ سودان، أعدّوا لـه في (كفر عاقب). وبعضـ من يفسّرُ شعرَ أبي الطّيّـب يذهبُ إلى أنَّهُ أرادَ بالسّـودان: الحَيَّاتِ جمع (أسـود)، ويَذهبُ إلـى أنَّ ذلك كِناية عن الشّرورِ، ولا يمتنعُ ما قالَ، وليسَ ظاهِرُ الأمرِ أنَّهم عبيدٌ سودٌ».

مـا في (اللامـع: ١/١٥٣) و(الموضـح: ١/٣٦١-٣٦٢) مطابقٌ لما تقـدَّمَ إلاّ الفقرةَ الأخيرة، فقد جاء فيهما: «ولا يمتنعُ ما قالَ، ولكنْ ظاهرُ الأمرِ أنَّهم عبيدٌ سودٌ».

ورُبَّما قصَدَ المعريّ في إشارتِه قولَ ابنِ فورّجة: «والسُّودانُ: جمعُ أسود سالخ، يُجمَعُ على أساودَ، وعلى سُودان، ولا يُجمَعُ سالخ، كما قالوا: أبارصَ في سامِ أبرصَ ... فجمعُوا الاسمَ الثّاني»[١١].

وهنـا نكتـةٌ طريفـة؛ فسيـاقُ تأويلِ العبـارة سَيختلِـفُ كثيرًا بـينَ الوجهَيْن: الاستدراك ب (لكنْ) الدّال على عدمِ ميْلِ أبي العلاءِ إلى هذا الرّأي، وبين النَّفي بـ (ليسَ) الدّال على استحسانِه. وقبلَ هذا وذاكَ فإنّ رسم لفظة (ليس) واضح جدًّا في مخطوطةِ (النظام).



• ص ٣٠٧-٣٠٨ نقلَ تعليقَ أبي العلاءِ على البيت:

مُنًى كُنَّ لي أنَّ البياضَ خِضابُ فَيَخْفى بتبْييضِ القُرونِ شَبابُ

«وقالَ أبو العلاء: ولو أنَّ هذا الكلامَ في غيرِ الشِّعرِ لكانَ أحسنَ من حذفِ الألفِ واللامِ من (شباب) أنْ يثبُتا فيه لأنَّهُ مُضادٌّ لقولِه: (المشيب). وكانتِ العربُ في الجاهليّةِ إذا اتّفقَ لها مثلُ ذلكَ آثرَتْ دخولَ الألفِ واللامِ عليهِ وإنْ قبحَ في السّمعِ، وأكثرُ ما يجيءُ في شعرِ امرئِ القيسِ، فمنهُ قولُهُ:

فإنْ أمْسِ مكروبًا فيا رُبَّ بُهْمَةٍ كَشَفْتُ إذا ما اسْوَدَّ وجْهُ جَبانِ

... وكذلك قولُهُ في ذكرِ الفرسِ:

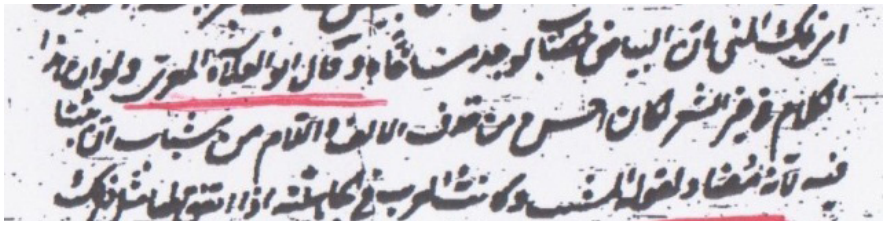
فلمَّا أجنَّ الشّمسَ عنّي غروبُها نَزَلْتُ إليهِ قائمًا بالحَضيضِ

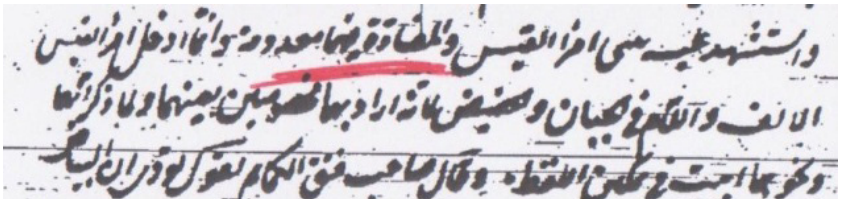
أدخلَ الألفَ واللامَ. وحَذْفُها أحْسَنُ في السّمعِ».

النّصُّ في (اللامع) (١/١٩٥) مطابقٌ تقريبًا لما هو منقولٌ في (النّظام) إلاّ قولَهُ: «لأنّهُ مُضاهٍ لقولِه: المشيبُ». هكذا (مُضاهٍ) بالهاء، وفي (الموضح) أيضًا: (مُضاهٍ) ١/٤٢٠.

ولا سبيلَ إلى الظّنّ بوقوعِ تحريفٍ في مخطوطةِ (النظام)؛ لأنَّ ابنَ المستوفي بعدَ الانتهاءِ من نقْلِ كلامِ المعريّ ردَّ عليهِ قائلًا: «قالَ المباركُ بنُ أحمد: علَّلَ أبو العلاءِ أبياتِ الألفِ واللامِ في (شباب) من بيتِ المتنبّي لمضادَّتِه (للمشيب)، واستشهدَ عليهِ ببيتيْ امرئِ القيسِ.

والمضادّةُ فيهما معدومةٌ، وإنّما أدخلَ امرؤ القيسِ الألفَ واللامَ في (الجبانِ والحضيضِ)؛ لأنَّهُ أرادَ بهما مخصوصيْنِ بعينِهما ولما ذكَرَ بهما، ونَحوهما أثبتُ في تمكينِ اللفظِ» (ص٣٠٨). فهل هو سَبْقُ نظرٍ من ابنِ المستوفي؟ أو كانَ ينقلُ من نسخةٍ حرَّفَ ناسِخُها (مُضاهٍ) إلى (مُضادٍّ)؟





(ت) ج ٦:

نَقَـلَ فيهِ أربَعةً وعشرينَ نصًّا من (اللامع)[١٢]. مِن أبرز المواضع الإشكاليّة فيها:

- ص٤٥١- ٤٥٢ في شرح البيت:

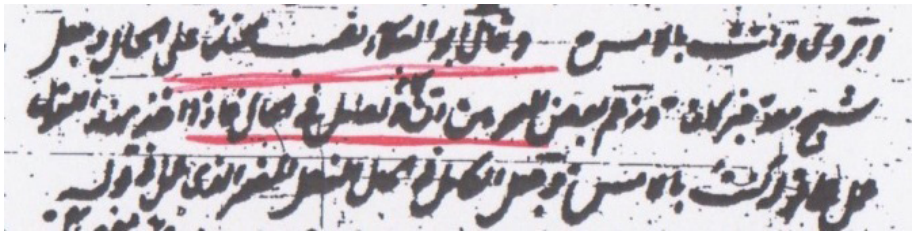
وأنْـتَ بالأمسِ كُنتَ مُحْتَلِمًا شـيخَ مَـعَـدٍّ وأنـتَ أمْـرَدُهـا

أوردَ ابـن المستـوفي كلام المعـريّ علـى هذا النّحـو: «وقالَ أبو العـلاء: نصبَ مُحْتَلِمًـا علـى الحـالِ، وجعلَ (شيـخ مَعَدٍّ) خـبرَ كانَ، وزعَمَ بعضُ النّحويينَ أنَّ (كانَ) العامـلُ في الحال، فإذا أخذَ بهذا القول حُمِلَ على قوله: (كنتَ بالأمس)، وجُعـلَ العاملُ في الحالِ الفعلَ المُضمَر الذي عمـلَ في قوله: (بالأمس)، والقياسُ لا يَمنـعُ أنْ تعمـلَ (كان) في الحالِ، لأنَّهـا فعلٌ متصرّفٌ، وترفَـعُ فاعِلًا وتنصِبُ مفعولًا، وتُشبَّه بالمفعول».

وما وردَ في (اللامع): «ونصبَ (مُحْتَلِمًا) بخبرِ كانَ على الحالِ، وجَعَلَ شيخَ معدٍّ بدلًا من (محتَلِم)، ويمكِنَ أنْ يُنصَبَ محتَلِمًا على الحالِ ويُجعلَ (شيخ معدٍّ) خـبرَ كانَ. وزَعَـمَ بعضُ النّحويينَ أنَّ (كانَ) لا تُعمِلُ الحالَ، فإذا أُخِذَ بهذا القولِ

حمـلَ على قولِه: كنتَ بالأمسِ، وجُعِلَ العاملُ في الحـالِ الفعلَ المُضْمَرَ الذي عملَ في قولِه: (بالأمسِ)، والقياسُ لا يَمنعُ أنْ تعملَ كانَ في الحالِ؛ لأنَّها فعلٌ مُتصرِّفٌ ترفَعُ فاعِلًا، وتنصبُ مفعولًا أو مُشبَّهًا بالمفعولِ»[١٣].

موضعُ الإشكالِ في التّناقضِ بين إثبات الجملة في نقْلِ (النّظام) «وزعمَ بعضُ النّحويـينَ أنَّ كانَ العامل في الحـالِ»، وبينَ نَفْيها في المصـدر الأصليّ (اللامع): «وزعَـمَ بعضُ النّحويـينَ أنَّ كانَ لا تُعْمِلُ الحالَ». وكذا ورَدَت الجملةُ نفسُها منفيَّةً في (الموضح) نقلًا عن المعريّ (١٣٥/٢).



- ص ٤٧٠ في شرح البيت:

كـلُّ شَـيءٍ مـنَ الـدِّمـاءِ حَـرَامٌ شُـرْبُـهُ مـا خَـلا دَمَ العُـنقُـودِ

«قالَ أبو العلاءِ: أَحَلَّ الخمرَ في هذا البيتِ على سبيلِ الدَّعْوى، وذلكَ قَبيحٌ بمَنْ يَشْتَمِلُ عليه الإسلامُ. ويُروى: (ما سوى)».

العبارةُ موجودةٌ في (اللامع) (٣٩٣/١)، وفي (الموضح) (١٤٨/٢)، باستثناءِ الجملة الأخيرة المتَعلِّقة بالرّوايةِ الثّانية. ولم أجِد الإشارة إلى الرّواية الأخيرة في (معجـز أحمد): (٧٥/١) ولكنَّ محقّق (معجز أحمد) أوردَ في الهامش نقْل ابن المستوفي لكلامِ أبي العلاء وفيه الإشارة إلى هذه الرّواية[١٤].

(ث) ج ٧:

نَقَلَ فيه أكثَرَ من خمسةٍ وخمسينَ نصًّا من شرح أبي العلاءِ المعريّ[١٥]. منها:

- ص ٢٠٥ نقلَ كلامَ أبي العلاءِ على بيت المتنبّي:

وشَـهْـوَةَ عَـوْدٍ إنَّ جـودَ يمينـه ثُـنـاءُ ثُـنـاءٌ والجَـوادُ بـها فَـرْدُ

«قـالَ أبو العـلاءِ: يُريدُ: الواحِدُ نوالًا. و(ثُنـاء) لا تَنْصَرِفُ في المعرفة، ولا في النّكـرة، وكذلكَ أخواتُهُ من أحـاد إلى عُشار...» إلى آخر كلامِـه، وساقَ شواهدَ المعريّ التي ذكرَها بينَ يديّ تحليلِه للبيت من شعر أبي تمّام والبحتريّ.

النّصّ موجود في (اللامع): (٣٨٢/٢ -٣٨٣) ما عدا الجملة الأولى (يريدُ: الواحـد نوالًا) أخلَّ بهِ المطبوع، وجملةُ (يُريدُ كـذا) استهلَّ بها أبو العلاء شرحَهُ في عـدّة مواضع، بإجمال الفكرة أو المعنـى العام للبيت أوَّلًا، والانتقال بعدَها إلى التّفصيـلات. يؤكِّـدُ ذلك ورودُهـا في شرح (المُوضِـح): (٢٦١/٢) نقلًا عن أبي العلاء.

(ج) ج ٩:

نَقَلَ فيهِ أكثر من ثلاثين نصًّا[١٦]. منها ما ورَدَ في:

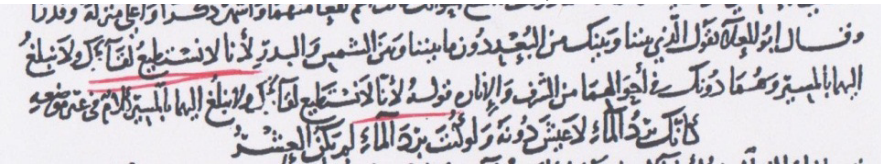
- ص ٤٦ نقلَ شرحَ أبي العلاء على البيت:

فَجِئناكَ دونَ الشَّمْسِ والبدرِ في النَّوى ودونَكَ في أحْوالِكَ الشَّمْسُ والبَدْرُ

علـى هـذا النَّحوِ: «الـذي بينَنَا وبينَـكَ من البُعْـدِ دونَ ما بينَنا وبـينَ الشّمسِ والبـدرِ؛ لأنَّا لا نستطيعُ لقاءَكَ، ولا نبلغُ إليهمـا بالمسيرِ، وهما دونَكَ في أحوالِهما من الشّـرفِ والإنارة». هكذا بصيغة النّفي: (لا نَستطيـعُ لقاءَكَ)، بينَما الجملةُ في (اللامـع) مُثْبَتـةٌ: (لأنَّا نستطيـعُ لقـاءَك) (٥٤٢/١)، وفي (الموضِح) أيضًا: (٧٧/٣).

ومعنـى البيـتِ يؤكِّدُ صيغـةَ الإثبات، ولا يتعجَّـلُ قارئ فيقـول: مجرد خطأ مطبعـيّ، فالنّفـي في المخطوطـة أيضًـا، ولا هـو وَهْمٌ وقـعَ فيهِ ناسـخ مخطوطة (النظـام)، بل هـو موجود في أصل اقتباس ابن المستوفي نفسـه، بدليل أنَّهُ ما إن انتهـى من نقْل كلام أبي العلاء حتّى ردَّ عليهِ: «قولُهُ: (لأنَّا لا نَستطيعُ لقاءَكَ، ولا

نبلـغُ إليهما بالمسيرِ) كلامٌ في غيرِ موضعِه». فلعلّهُ خطأٌ في النّسخة التي كانَ ابن المستوفي ينقلُ منها، أو سبْقُ نَظرٍ منهُ.



- ص ٣٥٦-٣٥٧ وفيها كلام أبي العلاء على البيت:

هذي بَـرَزْتِ لَنا فَهجْتِ رَسِيسا ثُـمَّ انْثنيْتِ وما شَفَيْتِ نَسيسَا

نقَـلَ ابـن المستوفي رأيين للمعريّ في التّوجيه النّحويّ للبيت من ثلاثة مصادر: الأول عـن (الموضح) كما سيُصرِّحُ هو في تضاعيف مناقشته الرّأي، والثّاني: عن شـرح الواحديّ كما صـرَّح أيضًا، والأخـير عن ابن فورّجة. وهـا هيَ تفصيلات النّقول كما أوردَها ابن المستوفي: «قالَ أبو العلاء: أشْبَهُ ما يُقالُ فيه أنَّهُ أرادَ: هذه الـبَرزة بـرَزْتِ لنا، أو هذه المـرَّة أو نحوَ ذلك. ويكونُ موضعُ (هـذي) نصْبًا على الظّـرف، لأنَّها مُشارٌ بها إلى ما يَحْتَمـلُ أنْ يُنصَبَ كنصْبِ الظَّروف. وإذا وقَعَتْ (هـذا) على اسم مِنْ أسماءِ الزّمان أو على ظرفٍ من ظروفِ الأمكنة فموضعُها نَصْبٌ» (ص٣٥٦). وهذا القولُ موجودٌ بحذافيرِه في (اللامع: ٢/٦٠٦-٦٠٧)، وفي (تفسير أبيات المعاني لأبي المرشدِ المعريّ: ص ١٣٥)، وفي (الموضح: ٣/١٦٠).

ثـمّ نقلَ ابـنُ المستوفي كلامًا للواحديّ وفيه رأي أبـي العلاء على هذا النَّحْو: «وقـالَ الواحـديّ: ... وقالَ أبـو العلاءِ المعريَ: هـذه: موضوعةٌ موضـعَ المصدرِ، وإشـارة إلى البَرزةِ الواحـدة. كأنَّهُ يقولُ: هذه البَرزةَ بَرَزْتِ لنـا. كأنَّهُ يسْتحسِنُ تلك البرزةَ الواحدة، وأنشَدَ:

يـا إبـلـيْ إمّـا سَـلِـمْـتِ هـذي

فاسْتَوْسِقِيْ لِصارمٍ هَذّاذِ
أو طارقٍ في الدَّجْنِ والرَّذاذِ

يُريدُ: هذه الكَرَّة. وهذا تأويلٌ حَسَنٌ لا ضرورةَ فيه ولا حاجةَ معهُ إلى الاعتذار» (٢/٣٥٦-٣٥٧). والنّصُّ برمَّته في (شرح الواحديّ) بتحقيق ديتريصي: (ص٩٣). وعقَّبَ ابن المستوفي: «الذي ذكرْتُهُ أوَّل هو الذي حكاهُ عنهُ أبو زكريَّا التبريزيّ» (ص ٣٥٧).

ونقلَ بعدَ ذلكَ كلامَ أبي العلاء من طريقٍ ثالث: برواية ابن فورّجة عنهُ في عَدِّ (هذي) مصدرًا بقوله: «وسَمِعْتُ الشّيخ أبا العلاء المعريّ سقاهُ اللّه: (هذي) موضوعة موضعَ المصدر وإشارة إلى البرزة الواحدة، كأنَّهُ يقولُ: هذه البرزة برزْتِ فهيَّجْتِ رسيسا. وهذا تأويلٌ حَسَنٌ لا حاجةَ معهُ إلى الاعتذار». (النّظام ٩/ ٣٥٧). وكلامُ ابن فورّجة هذا موجودٌ في (الفتح على أبي الفتح) (ص ١٣٦).

أقولُ: رأي أبي العلاء المعريّ في النّصّ على مَصْدريّة (هذي) لا وجودَ لهُ في (اللامع)، ولا في (تفسير أبيات المعاني)، ولا في (الموضح) ولكنّهُ موجودٌ في (معجز أحمد) بعبارة مختلفة قليلًا وبلا شاهدٍ شعريّ، جاءَ فيه: «ويَجوزُ أن يكونَ إشارة إلى المرّة الواحدة من (بَرَزْتِ)، فتكونُ هذهِ موضوعةً موضعَ المصدر، كأنَّهُ يقولُ: هذه البَرْزةَ بَرَزْتِ لنا»[١٧].

ونَقَلَ ابنُ معقل الأزديّ في كتابه: (المآخذ على شُرّاح ديوان أبي الطّيّب المتنبّي) هذا الرّأي مع الرّجز[١٨]. وكانَ أبو اليُمن الكنديّ (ت ٦١٣هج) أيضًا قد ساقَ كلامَ المعريّ الأخير بينَ يديّ شرْحهِ للبيت[١٩].

(ح) ج ١٠:

نقلَ فيهِ ثلاثةَ عشرَ نصًّا من شرح المعريّ[٢٠]. منها:

- ص٣٣٠ في شرح البيت:

إذا دعا العِلْجُ عِلْجًا حالَ بينَهُما أَظْمى تُفارقُ منهُ أُخْتَها الضِّلَعُ

نقلَ الشّرح من المصدر باختصارٍ مُخلٍّ ومُرْبِكٍ: «وقالَ أبو العلاء: والأخوَّةُ بينَهما أعْظَمُ من الأخوَّة بينَ الرَّجُلَيْن، وذكرَ: وإنْ كانَا توأميْن. وقالَ: (الضِّلع) ليستْ كذلكَ. وهذا الغَرضُ من أحسنِ المبالغة».

والنّصُّ في مصدره الأصليّ كالآتي: «ومعنى البيت أنَّ العِلجَ إذا دعا العِلْجَ الآخرَ ليُغيثَهُ حالَ بينَهما رمحٌ إذا طُعِنَ به فرَّقَ بينَ الضِّلع وأختها، والأخوَّةُ بينَهما أعظَمُ منَ الأخوَّة بينَ الرّجلَيْن اللذيْن يَجمعُ بينَهما أبٌ وأمٌّ، لأنَّهما يُخْلَقانِ في وقتٍ واحد، ثمَّ لا يَفترقانِ إلاّ بعدَ فِراقِ الحَياة، وأشدُّ أُخوَّة تكونُ بينَ الرّجلَيْن أنْ يكونا توأمَيْن، والتّوأمُ لابُدَّ لهُ أنْ يُفارقَ أخاهُ، كما يُفارقُ الشّخصُ الشّخصَ للحاجة التي تَعرِضُ، والتّصرُّف في شؤونِ الحياة، والضِّلَعُ ليستْ كذلكَ. وهذا الغرضُ منْ أحسَنِ المُبالغة»[٢١]. والنّصُّ بكاملِه في (الموضح: ٢٥٧/٣).

(خ) ج ١٢:

نقلَ فيهِ أكثرَ من أربعينَ نصًّا[٢٢]، منها ما وردَ في المواضعِ الآتية:

- ص ١٧٠ نقلَ تعليقَ أبي العلاء على البيت:

ومَلْمومَةٌ سَيْفيَّةٌ رَبَعيَّةٌ تُصيحُ الحَصَى فيها صياحَ اللَّقالق

«وقالَ أبو العلاء: اللّقالقُ: جمعُ لَقْلَقٍ ولَقْلاق. وهو الطّائرُ المعروفُ الذي يُقالُ لهُ: أبو حُدَيْج». والتّعليقُ موجودٌ بتمامِه في (الموضح: ٤٣٤/٣)، ولكنَّهُ في (اللامع) بصياغة مختلفة قليلًا مع غياب صيغة (لَقلاق)، قالَ المعريّ: «واللّقالِق: جمعُ (لَقْلق)، وهو طائرٌ. وقيلَ إنَّهُ الذي يُقالُ لهُ أبو حُدَيْج»[٢٣].

وفي الحقيقة التّبريزيّ نقلَ هذه الجزئيّة عن ابن جنّي وليسَ عن المعريّ كما توهَّمَ ابن المستوفي. قالَ ابن جنّي: «وواحدُ اللقالِق: لَقْلاق، وهو الذي تقولُ لهُ العامةُ: (لَقْلَق)، سُمّيَ بذلكَ لصوتِه. واللقلاقُ: الصّوتُ. قالَ:

ولَقَد حَبَوْتُ أبا زُنَيْبةَ باللِّوى شَجْراءَ هاميةً لها لَقْلاقُ»[٢٤]

وأوضَحَ الزَّبيدي أصل اللفظة، قالَ: «اللّقلقُ: طائرٌ أعجَميّ ... معرّب (لَكْلَك) أو الأفصحُ (اللَّقلاق)، وبهِ صدَّر الجوهريّ»[٢٥].

- ص ١٨٥ نقلَ كلامَ المعريّ على البيت:

فذكَّرْتَهُمْ بالماءِ ساعةَ غَبرَّتْ سَماوةُ كلْبٍ في أُنوفِ الحَزائقِ

«وروى أبو العلاء: (فذكَّرْنَهُمْ)، قال: والنّون في (ذكّرْنَهم) ضميرُ الخيلِ، لأنَّها طردَتْهم. قال: ولو رُوِيَ (فذكَّرْتَهُمْ) بالتّاء لكانَ حَسَنًا».

لا وجودَ لهذا الكلام في (اللامع) (٨٠٦/٢) ولا في (معجز أحمد) (٤٥٨/٣)، فالرّوايةُ في الكتابيْن بالتّاء. رواية النّون روايةُ التّبريزيّ كما يبدو وليس المعريّ، فالشّرح موجود بنصّه كما نقله ابن المستوفي في: (الموضح ٤٣٧/٣-٤٣٨)، وقد علّق ابن المستوفيّ على الكلام المزعوم للمعريّ قائلًا: «والرّوايةُ في معظم النُّسَخ (ذكّرْتَهم) بالتّاء، ولم أرَها في نسخةٍ إلاّ بالتّاء، اللهمَّ إلاّ في نسخةٍ واحدةٍ من نسخِ الشَّرح»(ص ١٨٥).

وألَمَّ أبو اليُمن الكِنْديّ بروايةِ النّون، وذكرَها على نحوٍ قريبٍ ممّا نقلَهُ ابن المستوفي، ولكنَّهُ لم ينسبْها لأبي العلاء، قالَ: «(فذكَّرْنَهم) بالنّون ضميرُ الخيلِ لطرْدِها إيّاهُ، وبالتّاءِ خِطابُ سيفِ الدولةِ لصبْرِه»[٢٦].

٢- نقولُهُ من شرح الخطيبِ التَّبريزيّ (ت ٥٠٢هج):

وهي كثيرةٌ ومُباشرةٌ من (المُوضِح)، وقد توزَّعَتْ على الأجزاء الاثني عشر من (النِّظام) على النّحو الآتي:

(أ) ج١:

نقلَ فيهِ خمسة نصوصٍ[٢٧]، منها:

- ص ٤٢٣ نقل كلامًا نسبهُ إلى التّبريزي في شرح البيت الآتي:

لا تَكثرُ الأمواتُ كثرةَ قلَّة إلاّ إذا شَقيَتْ بكَ الأحياءُ

«قالَ أبو زكريَّا: قولُهُ: (شَقيَتْ بكَ) يُريدُ بفقْدكَ. يُخيّلُ معنى البيت لأنَّ الأحياءَ شَقوا به لأنَّهُ قتَلَهُم». جديرٌ بالتنويه أنَّ هذا النّصَّ في (الموضح: ١٥٣/١) نصفُهُ الأوَّل لابن جنّي وليس التّبريزيّ، إذْ هو مدْرَج تحت الرّمز (ح) ويعني أبا الفتْح ابن جنّي، وهو موجودٌ في (الفسر:١٠٨/١)، وتَتمَّتُهُ للتّبريزيّ.

والملاحَظ أنَّ التّبريزيّ ذكرَ في شرح هذا البيت كلامَ أبي العلاء (ع)، وكلامَ ابنِ جنّي (ح)، وكلامًا بالرّمز (ر)، رجَّحَ المحقّقُ أنْ يكون للتّبريزيّ نفسِه[٢٨].

وحينَ ردَّ ابنُ معقل الأزديّ على التّبريزيّ خَلَطَ بينَ كلامهم، ونَسَبَ كلامَ المعريّ إليه، قالَ: «قالَ: إنَّ الأحياءَ إذا شقوا بكَ كثرَ الأمواتُ، وتَرْكُ الكثرة يؤدّي إلى القلَّة؛ إمّا لأنَّ الأحياءَ يَقلّونَ بمَنْ يموتُ، وإمَّا لأنَّ الميّتَ يَقِلُّ بنفسه»[٢٩]. وهذا نصُّ كلامِ أبي العلاءِ وليسَ التّبريزيّ، وهو بنصّه في (اللامع العزيزيّ :١٢/١).

(ب) ج٤:

نقلَ فيه أكثر من خمسة وعشرين نصًّا[٣٠]. منها:

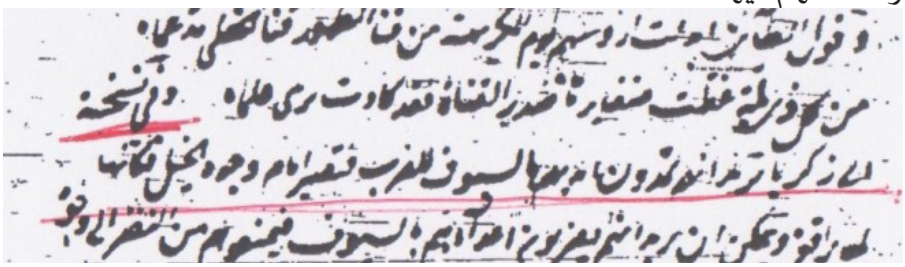
- ص ١٣٣ البيت:

مُبَرْقِعي خيلِهِمْ بالبِيْضِ مُتَّخِذي هامِ الكُماةِ على أَرْماحِهِمْ عَذَبا

لم ينسب ابنُ المستوفي الشّرحَ إلى الشّارح على عادته، بل اكتفى بالقول: (وفي نسخَة أبي زكريّا)، وهي إحالة سليمةٌ، لأنَّ الكلامَ المنقولَ هو لأبي العلاء بالرّمز (ع)، وليس للتّبريزيَ. (الموضح ٣٠٤/١)

قال ابنُ المستوفي: «وفي نسخة أبي زكريَّا: يُريدُ أنّهم يَمدّونَ أيديهم بالسّيوف للضّربِ فتصيرُ أمامَ وجوهِ الخيْلِ كأنَّها لها براقِعُ. ويمكنُ أنْ يريدَ: أنَّهم يضربونَ أعداءَهم بالسّيوفِ فيمنعونَهم من النَّظرِ إلى وجوهِ خيلِهم، فكأنَّهم قد سَتروها بالبراقِعِ».

ثـمّ حدثَ في (النّظام) المطبـوع سقطٌ في هذا الموضـع أدَّى إلى تداخلِ قولِ المعري مع كلام (زيد بن رفاعة) من شرحه، وتمام النّصّ كما هو في المخطوطة: «وفي كتـاب زيد بن رفاعـة وذكرَ ما قالَهُ أبو الفتح وقالَ: أو كانت السّيوفُ بمنزلة البراقعِ لأنَّها تقي وجوهَها لتقيها، أو يريدُ: بِيض العدوّ لشدَّةِ خوضِهم في الحربِ، واقتحامهم فيها»[٣١].



- ص١٦٦ البيت:

فلقَدْ دُهِشْتُ لِما فَعَلْتَ ودونَـهُ ما يُدْهِشُ المَلَكَ الحَفيظَ الكاتِبا

يـورِدُ ابـنُ المستـوفي الملاحظـة التّاليـة: «في طُرَّةِ نسخـةِ أبي زكريَّـا: يُروى (ودونَـهُ)، هذا سَماعـي من أبي الطّيّب». لم تـرد أيّة إشارة إلـى هذه الطُّرّة في (الموضـح) المطبوع (١/٣٢٤)، فلعلّها في مخطوطةٍ أخرى لم يقف عليها المحقّق، أو أهمَلَ الطّرّة ولم يُشِرْ إليها.

- ص٣٣٩- ٣٤٠ البيت:

ما أنْصَفَ القَومُ ضَبَّهْ وأمَّـــهُ الطُّـرطُبَّـهْ

«وفي كتابِ أبي زكريَّا، وأظنُّهُ عن أبي العلاءِ: وإذا سُكِّنت الرّاءُ في هذا الموضع لحِقَ الوزنَ شيءٌ لا بأسَ به، إلاّ أنَّ تسكينَها يجعلُ بينَ النّصفيْنِ فرقًا في الغريزةِ، وتحريكُها أوْزَنُ، ويجوزُ أنْ يكونَ أبو الطّيّب قالَهُ بتسكين الرّاء، وذلكَ أشْبَهُ به».

وظنُّهُ في محلّه فالكلام بنصّهِ موجود في (اللامع:١/٢٢٣)، ولكنَّ التبريزيّ لم ينسبْـهُ إلـى قائلِـه ولم يَسِمْهُ بالحـرف (ع) (١/٤٤٦) كما ادّعـى في مقدّمةِ

كتابِـه، بيـد أنّ ذائقة ابن المستـوفي النقديّة استطاعت تمييـزَ أسلوب المعريّ في الشّرح، لاسيَّما ولعُهُ بالتّحليلاتِ العروضيّةِ لشعرِ المتنبّي.

(ت) ج٧:

نقلَ فيه أكثر من عشرينَ نصًّا من (الموضح) [٣٢]، منها:

- ص ١٠١ البيت:

وأنَّـكَ لا تَجـودُ على جَـوادٍ هِباتُكَ أنْ يُلقَّبَ بالجَواد

قالَ ابن المستوفي: «وقالَ أبو زكريَّا: (نلومُكَ) يريدُ: يَلومُكَ بعضُنا، لأنَّ المادحَ لا يجـوزُ أنْ يكـونَ من اللائمينَ، وهذا مـن الكلام الذي كأنَّهُ عمـومٌ، وذلك على التّخصيص، كما يُقالُ: يلومونَ فلانًا على كذا، أيَ: بعضهُمْ.

وزرْيُـهُ على العِبادِ: إنّهُ قـد أعلَمَهم أنّهم بخلاء، لا جوادَ فيهم، فلم يبقَ أحدٌ يُقالُ له جوادٌ.

وكانَ كثيرٌ من النّاسِ يروون: (تُلقَّبَ) بالتّاء، وتلك غباوةٌ بيّنةٌ. وإنَّما المعنى: أنَّ هباتِـك مرفوعةٌ بفعلها، وهي (تَجودُ). كأنَّهُ قالَ: لاتـتركُ هباتُكَ أحدًا يُلقَّبُ بالجوادِ.

وأمَّا مَـنْ روى: (تُلقَّبَ) فيلزمُهُ أنْ يرفعَ (هباتـك) بالابتداءِ، ويُحيلُ المعنى إلى غيرِ ما أرادهُ القائلُ».

وهـذا الـكلامُ بنصِّهِ لأبـي العـلاء في (اللامـع: ٣٤١/١)، أوردَهُ التّبريزيّ في (الموضـح) بـلا نسبـةٍ إلى صاحبِـه (ع) (الموضـح :٢٠٥/٢- ٢٠٦). على أنّ (الموضح) المطبوع قد أخلَّ بسطرٍ كامل من هذا النّصّ المنقول[٣٣].

- ص ٤٠٩ البيت:

عُـدْ وأَعِـدْهـا فَحبَّذا تَلَفٌ أَلْصَقَ ثَديي بثَدْيِها النَّاهِدْ

ذكرَ ابن المستوفي: «روى أبو زكريَّا: (ثديي بثديهِ). وقالَ: و(الهاء) في (ثديهِ)

عائـدةٌ إلى (المولى) في قولِ مَنْ ذكَّـرَ، ومَنْ أنَّثَ جَعلَ (الهاء) عائدةً على المرأة، وذكَّرَ علـى معنى الشّخصِ، وإنْ كانَ يُريدُ المرأةَ. و(النَّاهد) التي قد نَهَدَتْ. أي: نهضَ ثدْيها».

مرَّةً أخـرى: روايةُ التّذكـيرِ في الضّمير (ثديـه)، والتّوجيهُ والتعليـقُ اللغويّ عليها لأبي العـلاء في (اللامع:١/٤٣١)، وليس للتبريزيّ، ولكنّهُ أوردَها بلا عزْوٍ فتوهَّـمَ ابن المستوفيّ أنّهـا للأخير. على أنَّ رواية (الموضِـح) المطبوع (٣٥٢/٢) هي: (بثديها) بالتّأنيث وليسَ بالتّذكيرِ[٣٤].

- ص ٤٣١-٤٣٢ البيت:

فلا مُشَادٌ ولا مُشيْدَ حَمَى ولا مَشيدٌ أغْنى ولا شائدْ

والنَّقْـل هنا ليس مباشِرًا عـن شرح التّبريزيّ، بل هو ينقل عـن شرح أبي البقاء العكـبريّ الذي نقلَ عـن التّبريزيّ. وبعدَ النّقْلِ علّقَ ابن المستـوفيّ وصَحّح العَزْوَ، كما سيتّضح:

«قالَ أبو البقاء: الرّوايةُ: (ولا مَشيدَ حمى) بغير تنوينٍ على أصل بابِ (لا). ولا يجـوزُ أنْ تنوّن لأنَّ الـوزنَ يفسدُ. وقالَ أبو زكريَّا: وقد نوَّنهُ قومٌ ليشاكلوا به ما قبلَـهُ، وهو خطـأ. ولا يمتنع أنْ يخالف مـا قبلهُ، كما قالَ تعالـى: ((فلا رَفَثٌ ولا فسوقٌ))[٣٥] بالتّنوين، «ولا جِدالَ» بغير تنوين. قالَ المباركُ بنُ أحمد: (لأنَّ الوزن يفسدُ) غيرُ صحيحٍ. والذي نَسَبَهُ إلى أبي زكريَّا هو قول أبي العلاء».

نعـم، وهو في (اللامع) بعبارةٍ أدقّ من التي نقلَها التّبريزيّ، قالَ أبو العلاء: «ومَـنْ نـوّنَ مُشيدًا في النّصف الأوّلِ فما فعلَهُ جائـزٌ إلاّ أنَّهُ يُحدثُ في الوزنِ شيئًا تُنكـرُهُ الغريزةُ، وقد استعملَ مثلَهُ المحدَثونَ كثـيرًا، إلاّ أنَّ ترْكَهُ أحْسنُ، ولعلَّ مَنْ روى هـذه الرّوايةَ يريدُ أنْ يعطفَ على المرفوعِ مثْلَهُ كما جاء في الكتابِ العزيزِ ... والخروجُ إلى حالِ النَّصْبِ أحسنُ من تغييرِ الوزنِ»[٣٦].

هـذا التّداخلُ الحاصلُ عندَ ابـنِ المستوفي في نسبةِ الشّـروحِ بينَ أبي العلاء والتّبريزيّ، وقعَ حصرًا في (الموضح)؛ لسوءِ نهجِ التّبريزيَ في نُقُولِه، وسلْخِهِ آراء المعريّ في أغلبِ المواضع بلا عَزْوٍ ممّا أوقَعَ ابن المستوفي في الاضطرابِ.

(ث) ج٩:

نقلَ فيهِ عشرين نصًّا على أنَّها للتّبريزيّ[٣٧]، منها:

- ص ١٥٢ البيت:

وهْوَ لا تَلْحَقُ الدِّماءُ غراريْه ولا عِرْضَ مُنْتَضيهِ المَخازي

في هـذا الموضـع أفاد محقّق (المُوضِح) من النّصّ المُقتَبس في (النّظام)؛ لسَدّ طمسٍ وقعَ في مخطوطة (الموضح) (٣/١٢٣-١٢٤).

ذكرَ ابن المستوفي: «قالَ أبو زكريَّا: يقولُ: هذا السّيفُ من سرعةِ **قطْعِهِ** يسبقُ الدَّمَ فلا يتعلَّقُ به منهُ شيءٌ. ويَقربُ من هذا المعنى قولُ الأوَّل في صفة السّيف:

تَـرى ضَـرباتِـه أبـدًا خطابًا إلـى أنْ يَستبينَ لـهُ قتيـلُ»[٣٨]

هـذا النصّ لأبي العلاء في (اللامـع): (٢/٥٧٩) وليسَ للتّبريزيّ الذي أخذَهُ من غير نسبةٍ إلى صاحبِهِ الأصليّ.

(ج) ج١١:

ونقـلَ فيهِ من شرح التّبريزيّ في خمسة عشرَ موضعًا[٣٩]، منها ثلاثةُ مواضع وقعَتْ فيها أخطاء مطبعيّةٌ في (النّظام)، من المفيد التّنبيهُ عليها:

- ص ٥ البيت:

مُلِثَّ القَطْرِ أعْطشْها رُبوعَا وإلاَّ فاسْقِها السَّمَّ النَّقيعا

نقلَ ابن المستوفي الآتي: «وقالَ أبو زكريَّا: يَجوزُ أنْ يكونَ انتصابُ (ربوعًا) على الحالِ. و(النقيعُ) في الأصلِ: الذي يَثبتُ في البدَنِ».

ولا وجودَ لهذا الكلامِ في (الموضِح) ولا في (اللامع) الذي نقلَ عنه التّبريزيّ

نصًّا آخرَ (٢٩٢/٣)، ولا في (الفسر) (٣٧٢/٣)، وهو من مصادر التّبريزيّ كما تقدَّمَ.

وشرح البيت في (اللامع) و(الموضح) هو: «يُقالُ: أَلَثَّ القطرُ: إذا دامَ، وقد جَرتْ عادةُ الشُّعراءِ أنْ يستسقوا للرّبوعِ، فخالفَهم أبو الطيّب في هذا الموضعِ، وذكرَ العلَّةَ في تَرْكِه استسقاءَ الغيثِ، وسؤاله إيّاه إنْ سَقاها أنْ يكونَ ما يَسقيهِ سَمًّا نقيعًا، وذلك قولُهُ:

أُسَائِلُها عنِ المُتَديِّريها فلا تَدْري ولا تُذْري دُمُوعا»[٤٠]

ولدى مُراجعة مخطوطة (النّظام: ق٢/ ١٦٠ أ)، اتّضحَ أنّ الكلام ل (ابن زكرّيا) وهو (أبو القاسم عبد الواحد بن زكريًّا) الذي نقلَ عنه ابن المستوفي في مواضع كثيرة من شرحه[٤١].

وهاهنا كلمةُ حقٍّ لابُدَّ أنْ تُقالَ في جهد محقّقِ (النّظام) د. خلف رشيد نعمان -رحمَهُ اللّه-، فقد تتبّع ما وقعَ في أجزاء النظام من أخطاء مطبعيّة، وكان يُصوِّبُها بجداول تفصيليّة في نهاية

كلّ جزء، باستثناء الأجزاء الثلاثة الأخيرة: (١١، ١٢، ١٣)؛ إذْ ألَمَّتْ به ظروف صحيّةٌ أقعدَتْهُ عن تعقُّب كتبهِ المنشورةِ ومتابعتِها.

- ومثلُهُ ماوردَ في الصّفحتين: ٧، ٥٥.

جاء في ص ٧: البيت:

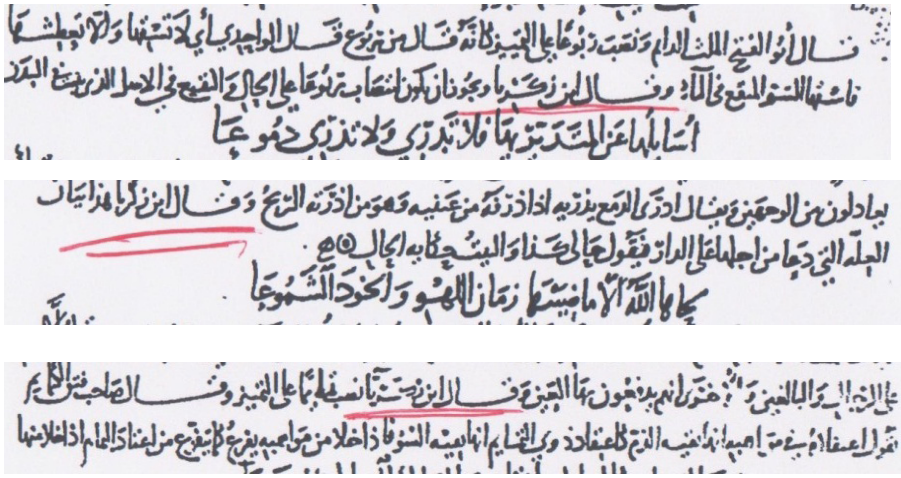
أُسَائِلُها عنِ المُتَديِّريها فلا تَدْري ولا تُذْري دُمُوعا

«وقالَ أبو زكريًّا: هذا بيانُ العِلَّةِ التي دعا مِنْ أجْلِها على الدَّار. فيقولُ: حالي كذا، والبيتُ حكايةُ الحالِ». وهذا الكلامُ لاوجودَ له في (المُوضح) لأنَّهُ لابنِ زكريًّا وليس لأبي زكريًّا التّبريزيّ كما تقدَّمَ.

- ومثلُهُ ما وردَ في ص ٥٥ تعليقًا على البيت:

نُظِمَتْ مَواهِبُهُ عليه تَمائمًا فاعْتادَها فإذا سَقَطْنَ تَفَزَّعا

«وقالَ أبو زكريَّا: نصبَ (تَمائمًا) على التَّمييز». وصاحب القول هو ابن زكريَّا أبو القاسم عبد الواحد بن زكريَّا.



(ح) ج١٢:

نقلَ فيه أكثرَ من خمسةَ عشرَ نصًّا[٤٢]. منها:

- ص ١٢٢ نَقَلَ شرحَ البيت:

وكُنتَ إذا كاتَبْتَهُ قبلَ هذه كتَبْتَ إليْه في قَذالِ الدُّمُسْتُقِ

«قالَ أبو زكريَّا: يريدُ: وكنْتَ إذا كاتَبْتَ ملكَ الرّوم خاطَبْتَهُ قبلَ هذه المرّة التي استعطَفَكَ فيها بالرّسل، كتبْتَ إليه في قذالِ الدّمسْتَق، أي: ضَرَبْتَ الدّمستقَ ضربةً في وجهِه، فلمَّا رجعَ إلى الملك أعْرَبَ عن تأثيرِ خيلِكَ فيمَنْ يُريدُ مُحاربَتَكَ».

وهذا الكلامُ لا وجودَ في (المُوضح:٣/٤١٧)، ولا في (اللامع) الذي نقلَ عنه التّبريزيّ، وكل ما فُسِّرَ به هذا البيت في (الموضح) المطبوع هو الآتي: «القَذالُ: معروفٌ، وهو منقطعُ منبتِ الشَّعرِ في مؤخَّرِ الرّأسِ، ويُقالُ: قَذَلَهُ الحجَّامُ: إذا حَجمَهُ في ذلكَ الموضع»[٤٣]. وهو كلامُ أبي العلاء (اللامع: ٢/٧٨٩)، وذكرَ

تفصيلات أخرى في التّحليل الصّرفيّ لكلمة (الدُّمُسْتُق). ونسبة الشّرح إلى (أبي زكريّا) واضحة تمامًا في مخطوطةِ (النّظام)! فلعلَّهُ وهمٌ وقعَ لابن المستوفي، أو سبْقُ قلم من النّاسخ.

٣- نُقولُهُ من شَرحَيْ ابن فورَّجة (ت حوالي ٤٥٥هج)

نقلَ ابن المستوفي من شرحيّ ابن فورَّجة: (الفتح على أبي الفتح)، و(التّجنِّي على ابن جنّي) في مواضعَ كثيرة كما سيأتي، نقلًا عن الواحديّ أحيانًا كما صرَّحَ، وأحيانًا أخرى بالنّقل المباشر عن الشّرحيْن، وكانَ يوازنُ أحيانًا بين النّصّ المنقولِ بالواسطة، وبينَ النّصّ المنقولِ مباشرة، على نحوِ ما ذكرَ في تفسير البيت:

بـاد هـواكَ صَـبَرْتَ أمْ لم تَصْبرا وبُكاكَ إنْ لم يَجرِ دمعُكَ أو جَرى

فعلّقَ: «لم يُبيّنِ الواحديّ فيما نقلَهُ كلامَ ابنِ فورّجة من كلامه، بل خَلَطَ أكثرَهُ بكلامـه، وهذا الذي أوْرَدْتُهُ نقلْتُهُ من كتابيْهما على ما حكيْتُهُ عنهما»[٤٤]. وكقولِهِ بعدَ أن نقلَ شرح الواحديّ وفيه كلامُ ابن فورّجة على البيت:

حَـيـيٌّ مِـنْ إلـهـي أنْ يَـراني وقد فارَقْتُ دارَكَ واصْطفاكا

علّـقَ الواحـديّ: «هـذا كلامُهُ على هـذا البيت في كتابيْه التجنّـي والفتح. وهو صحيـحٌ»، ثمّ علّقَ ابن المستوفي: «والذي أورَدَهُ ابن فورّجة في كتاب (الفتح) قولهُ: ...»[٤٥].

وقد توزَّعتْ نُقولهُ منهما في (النّظام) على النَّحْوِ الآتي:

أ. ج١:

وردتْ نقولُهُ في (٨) ثمانيةِ مواضع[٤٦]، منها:

- ص ٣٩٠-٣٩١ البيت:

أنا صخرةُ الوادي إذا ما زوحِمَتْ وإذا نـطـقْـتُ فـإنّـنـي الجَـوزاءُ

قـال ابن المستوفي: «وقالَ ابـن فورّجة: صخرةُ الوادي: هي أتانُ الضَّحْلِ، وهي

صخرةٌ تكونُ في الوادي قد بلَّ الماءُ أسفلَها، فازدادتْ رسوخًا في الأرض، والضَّحْل: الماءُ القليلُ يترقرقُ على وجهِ الأرض. قالَ الأستاذ أبو علـيّ: إنّما يَعني: أنّي إذا زوحِمْتُ لم يُقدَرْ على إزالتي عن موضعي، كما أنَّ هذه الصّخرةَ لا تُزالُ عن موضعِها. يريد: لا أُزالُ عن شريفٍ وفضلي عند المساماةِ والمُفاخرة، وإذا حوربْتُ لم أهزَمْ. وقولهُ: (فإذا نطقتُ فإنّني الجوزاءُ): فإنّ المنجّمينَ يزعمونَ أنَّ الجوزاء من البروج تختصّ بالكُتّاب، فهو وصاحبُهُ عطارد، ويَدلّان على المنطقِ والبراعة، فيقولُ: أنا الجوزاء، أي: أنا الذي منّي تُستفادُ البراعةُ، ومنّي يُقتَبسُ الفضلُ، كما أنّ الجوزاءَ يُعطي من يولَدُ به البراعةَ والمنطقَ. وإلى هذا أشار بقوله:

ومنّي استفادَ النّاسُ كلَّ غريبةٍ فجازوا بترْكِ الذّمِّ إنْ لم يكنْ حَمْدُ»

الموجود من هذا النصّ في (الفتح على أبي الفتح): ص ١٨، هو الكلام الذي في السّطريْـنِ الأول والثّاني فقط، وبدءًا من جملـة: (والضّحل: الماء القليل يترقرقُ على وجـه الأرض) إلى آخر الاقتباس... سقطَ من مخطوطة كتاب (الفتح) كما نبّهَ المحقق[٤٧]. فها هي فائدةٌ أخرى نتحصَّلُ عليها من نُقول ابن المستوفي.

وسَبـقَ ابنَ المستوفي أبو المُرشد المعريّ الذي أوردَ النّصَّ نفسه مع تفصيلات أخـرى جديـرة بأنْ تُنقَل كاملةً هنـا: «قالَ ابنُ فورّجة: صخـرةُ الوادي: هي أتانُ الضّحْـلِ، وهي صخرةٌ تكـونُ في الوادي قد بلَّ الماءُ أسفلَهـا، فازدادتْ رسوخًا في الأرض. والضّحْلُ: الماءُ القليلُ يَترقرقُ على وجهِ الأرض، وجمعُهُ ضحولٌ وأضْحالٌ، وأتانَ الضّحْلِ أرادَ امرؤ القيس بقوله:

حـجـارةُ غـيْـلٍ وارِسـاتٌ بـطُـحْـلُـبِ

والغيْلُ: الماءُ بينَ الشّجَر. ومثلهُ:

عَيْرانةٌ كأتانِ الضّحْلِ ناجيَةٌ إذا تـرقَّـصَ بـالـقـورِ الـعَـسـاقـيـلُ

وإنَّمـا سُمّيَـتْ أتانًا لأنَّ هذه الصّخرةَ تَملاسُ بالطّحْلبِ، فشُبِّهَتْ بالأتانِ التي املاستْ فأكثرَ لحمها. والأتانُ أيضًا: مكانُ المُستقى على حافةِ البئرِ سُمّيَ بذلكَ لإملاسهِ وتراكُبِ الطُّحْلبِ عليه.

وإنَّما يعني أنّي إذا زوحِمْتُ لم يُقدَرْ على إزالتي عن موضعي، كما أنَّ هذه الصّخرةَ لا تُزالُ عن موضعِها، يريدُ: لا أزالُ عن شريفٍ وفضْلي عندَ المساماةِ والمُفاخرةِ، أو يعني أنّي إذا حاربْتُ لم أنْهزِمْ.

وقولُهُ: (فإذا نطقْتُ فإنّني الجوزاءُ) فإنَّ المُنجِّمينَ يزعمونَ أنَّ الجوزاءَ من البروج التي تختصُّ بالكُتّاب، فهو وصاحبُهُ عطارد يَدلاّن على المنطق والبراعة، فيقولُ: أنا الجوزاءُ، أي: منّي تُستفادُ البراعةُ، ومنّي يُقتَبَسُ الفضْلُ كما أنَّ الجوزاءَ تُعطي مَن يولَدُ به البراعةَ والمنطقَ، وإلى هذا أشارَ بقوله:

ومنّي اسْتفادَ النَّاسُ كُلَّ غريبةٍ فجازوا بتَرْكِ الذّمِّ إنْ لم يكُنْ حَمْدُ»[٤٨]

ص ٣٩٧ البيت:

فَتَبيتُ تُسْئِد مُسْئدًا في نَيّها إسآدَها في المَهْمَهِ الإنضاءُ

ذكرَ ابن المستوفي: «وقالَ ابنُ فورّجة -وذكرَ معنى ما ذكره أبو الفتح-: وهذا البيتُ مأخوذٌ من قولِ أبي تمام، يقولُ -يعني بعيرًا-:

رَعتْه الفيافي بعدَما كان حِقْبةً رَعاها وماءُ الرّوضِ يَنْهلُّ سَاكِبُهْ[٤٩]

فإن كان أرادَ: رعاها رعْيَ العشب فليسَ المعنى ذاكَ، وإن كانَ أرادَ به استعارة في القطعِ فأقبحُ بهذه الاستعارةِ أن يقولَ: رعتْ ناقتي هذه الفلاةَ، تريدُ قطْعَها».

وهذا النصُّ غيرُ موجود في كتاب (الفتح) المطبوع، ولا في كتاب (التجنّي) المجموع، وأغلب الظنّ أنّه في القسم السّاقط من (الفتح) كما تقدّم.

- ٤٠٥- ٤٠٦ في تفسير البيت:

جمَدَ القطارُ ولو رَأتْه كما تَرى بُهِتتْ فلم تَتبجَّسِ الأنْواءُ

ذكرَ ابنُ المستوفي: «وقالَ ابنُ فورّجة في هذا البيت: هذه دعوى لكلِّ كريم، أو عنَى بهذا الممدوحَ وحدَهُ، وادّعى له المحالَ كما يدّعي المُبالغُ في المدح ما لا يكونُ للممدوح، وذلك أنّه مدحَه في الشّتاء فادّعى أنَّ جمودَ الماء إنّما هو لتحيّره، والألفُ واللامُ فيه دليلٌ على أنّه يعني هذا الممدوحَ نفسَهُ لا كريمًا سواه، أو كان في

ذِكرِه وشارِعًا في حديثِه، فهذا كما يقولُ الشاعرُ:

أبى القلبُ إلاّ أمَّ عَمرٍو وحبَّها

يعني قلبَ نفسِه، إذ كان في ذِكرِه، ولو قيلَ: عَنَى كلَّ قلبٍ كان غيرَ جائزٍ، ألا تَرى أنّه ليس كلُّ قلبٍ يُحبّ أمَّ عمرو، (واستشهدَ بأمثلة كثيرة)، فكذا لمّا كانَ المتنبي مدحَ هذا الرّجلَ فقال: وكذا الكريم، عُلِم أنّه يريدُهُ لا غيرَه، فإنْ قلْنا: إنّ ذلك دعوى ادّعاها لكلِّ كريم، لم يكن المعنى جيدًا، ولم يكن أيضًا خارجًا عن مذاهبِهم في الشّعرِ. هذا كلامُهُ».

والبيت وشرحه غير موجودَيْنِ في (الفتح) ولا في (التجنّي).

وكم أحسسْتُ بغصّةٍ حين قال ابنُ المستوفي في تضاعيفِ الاقتباسِ: (واستشهدَ بأمثلة كثيرة)، فليتَهُ أوردَها كلَّها أو قسمًا منها.

وكانَ أبو المرشد المعريّ قد نَقَلَ جزءًا مقتَضَبًا جدًّا من شرح ابن فورّجة على هذا البيت، وذلكَ في قوله: «وقالَ ابنُ فورّجة: أرادَ بالكريمِ المَدوحَ نفسَهُ لا كلَّ كريمٍ، إذْ كانَ شارِعًا في ذِكرِه، كما قالَ الشّاعرُ:

أَبَى القلبُ إلاَّ أمَّ عَمْرٍو وذِكْرَها

وكقولِ نُصَيْبٍ:

وقُلْ: إنْ تَمَلَّينا فما مَلَّكِ القلبُ»[٥٠]

(أ) ج٣:

نقل فيه من شرحِ ابن فورّجة في موضعين[٥١]: أحدُهما ما نُقِلَ في:

- ص ٣٢٩ - ٣٣٠ في شرح البيت:

أحْسَنُ ما يُخْضَبُ الحَديدُ به وخاضِبيْهِ النَّجيعُ والغَضَبُ

ذكرَ ابن المستوفي: «قالَ ابنُ فورّجة: لقد تعسَّفَ الشيخُ أبو الفتح في تفسير هذا البيتِ، وأتى بما لا يمتنِعُ، (وحكى كلامَه، قالَ: وحكى ما تقدَّمَ من قولِه)،

وقالَ: وهذا الذي ذكرَهُ غيرُ ممتنعٍ، إلاّ أنّ فيه من التعسّف ما يُرى، والذي عندي: أنّ قولَـه: (وخاضبيه) قَسَمٌ، يقول: وحقِّ خاضبيّه. فقد حصلَ المعنى الذي أرادَ، وزالَ ذلـك التّكلّـفُ كلّهُ، وجعلَ الغضبَ خِضابًا للحديـد، لأنّه يخضبهُ بالدّم على سبيلِ التوسّع في الكلام، وحسنَ أيضًا ذلك، لأنّ الغضبَ يَحمرُّ منه لونُ الإنسانِ، وتحمرّ عيناهُ منه، كما قالَ الشّاعرُ:

هلاّ سألْتَ غداةَ الرّوعِ ما حَسَبي ... عندَ الطّعانِ إذا ما احْمَرّتِ

وقالَ الشيخ أبو العلاء المعريّ:

وسُهيلٍ كوجْنةِ الحبِّ في اللونِ ... وقلبِ المُحبِّ في الخَفقانِ

يُسْرعُ اللّمحَ في احْمرارٍ كما ... تُسرعُ في اللّمْحِ مُقلةُ الغضْبانِ

فهـذا التّفسيرُ عندي أقربُ وأوْلى. والذي قالَهُ أبو الفتح أجَلُّ نسَبًا لمكانه، وأبعدُ من الإحسانِ في صناعةِ الشّعر، وقد رويتُ عن جماعةٍ ممن أثقُ بهم، ورووهُ عـن المتنبّي: (وخاضبَيْه) بفتح الباء، كأنّه يريد: أحسن خاضبيه، تثنية خاضب، كأنّ النّجيع خاضب والذّهب خاضب، فكأنّه أحسنهما الدّم، ويكونُ الغضبُ حينئذٍ تأكيـدًا للنّجيع، أتى به في القافية، ولأنّ النّجيعَ يخضبُ عند الغضب، فكأنّه جَعلَ النّجيـعَ والغضبَ شيئًا واحدًا. وهـذا كقولك: أحسنُ ما يخضبُ الخدودَ: الحُمْرةُ والخجلُ؛ لأنّ الخجَلَ يصبغُ الخدَّ أحمرَ، فلمّا كانت الحُمرةُ تابعةً للخجلِ جمعَهُما تأكيـدًا، وكذلـك لمّا كانَ النّجيعُ تابعًـا للغَضَب جمعَهما، يريدُ الـدّمَ وحده. وهذه الرّوايةُ جيدةٌ ومعنًى صائبٌ، وهو عندي خيرُ الرّوايتيْنِ»[٥٢].

النّصّ المنقولُ غيرُ موجودٍ في (الفتح) ولا في (التّجنّي)، لكنّهُ منقولٌ بتمامه في (تفسـير أبيـات المعـاني): (صـ ٣٦-٣٧)، وجـاءَ مُختصرًا جـدًّا في (شرح الواحدي): (ص ٥٠٥) بلا تفصيلات ولا شواهدَ، وعنهُ نَقَلَهُ صاحبُ (التّبيان في شرح الدّيوان: ١/ ٧١)، المنسوب خطأً لأبي البقاءِ العكبريّ.

(ب) ج١٠:

نقلَ فيهِ تسعة نصوصٍ[٥٢]. منها:

- ص ٤٠٣ أوردَ شرح ابن فورّجة للبيت نقلًا عن الواحديّ:

أبَحْرٌ يَضُرُّ المُعْتَفينَ وطعْمُهُ زُعاقٌ كبحرٍ لا يَضُرُّ ويَنْفَعُ

«قالَ ابن فورّجة: أبو الطيّب قالَ: (أبَحْرٌ يَضُرّ المعتفينَ). فخصَّصَ في المصراعِ الأوّل، فَعُلِمَ من لفظهِ أنَّهُ أرادَ كبحرٍ لا يَضُرُّ المعتفينَ، لأنَّهُ خصّصَ في ابتداءِ الكلام، ولا يكونُ آخرُ الكلام خارجًا عن أوَّلِه». البيتُ والتّعليقُ عليهِ ليسَا في (الفتح) ولا في (التّجنّي)، ولم يذكرْهُ أبو المرشدِ المعريّ في تفسيرِهِ، على كثرةِ نقولِهِ من كلامِ ابنِ فورّجة. وذكرَهُ صاحبُ التبيان:٢ /٢٤٦.

الهوامش والمراجع:

(١) النظام :١/٣٢٥- ٣٢٦.

وذكرَ ابن المستوفي ضمن مصادره أيضًا شروحًا أخرى لم تصلْ إلينا، جمَعَت الباحثة -بفضْلِ اللّه وتوفيقِـه- أكثر من ستمائة نصٍّ منها في كتابٍ بعنـوان: (مِن شروح شعر المتنبي المفقودة)، صدر عن دارة البشائر الإسلاميّة، بيروت ٢٠٢١م. والشّروح المذكورة في الكتابِ هي:

١. شرح زيد بن رفاعة.
٢. فتْق الكمائم لأبي محمد المخزوميّ.
٣. شرح عبد الواحد بن زكريّا.
٤. كتاب الشّريف المرتضى في تتبّع ما ذكرهُ ابن جنّي.
٥. شرح أبي البقاء العكبريّ.
٦. شرح الأحسائيّ.

الشّـروح الخمسـة الأُوَل ذكرَ نصوصَهـا ابنُ المستوفي في (النّظام)، بينما وردَتْ نصوصُ الشّرح الأخير في (تفسير أبيات المعاني من شعر أبي الطّيّب المتنبّي)، لأبي المرشد المعريّ.

(٢) النظام: ١/٣٢٥.

(٣) اعتمدْتُ الشّروح الآتية – بحسْب تسلسلِ ورودِها في النّقول وما يتعلّقُ بها من توضيح-:

- (المُوضـح في شـرح شعر أبي الطيّب المتنبّي)، لأبي زكريّـا يحيى بن عليّ التّبريزيّ (ت ٥٠٢ هـج)، تحقيق د. خلف رشيد نعمان، ٥ أجزاء، دار الشّؤون الثّقافيّة العامة، بغداد (٢٠٠٠- ٢٠٠٥م).
- (اللّامـع العزيـزيّ /شـرح ديوان المتنبّـي)، لأبي العـلاء المعريّ (٤٤٩هـج)، تحقيق محمد سعيد المولويّ، ثلاثة أجزاء، مركز الملك فيصل للبحوث والدّراسات الإسلاميّة، الرياض (٢٠٠٨- ٢٠١٢م).
- الفتْـح علـى أبي الفتح، لأبـي عليّ محمد بن حمْـد بن فورّجة البروجـرديّ (ت حوالي ٤٥٥هج)، تحقيق د. رضا رجب، دار تموز، دمشق ٢٠١١م.
- التّجَنّـي على ابن جنّي لابن فورّجة (ضمن كتاب: شـروح شعر المتنبّي)، وهيَ نصوصٌ جمَعَها وحقّقَها د. محسن غيّاض، دار الشّؤون الثقافيّة العامة، بغداد ٢٠٠٠م.
- تفسـير أبيات المعاني مـن شعر أبي الطيّب المتنبّـي، اختصار أبي المرشـد سُليمان بن علـيّ المعريّ (ت بعد ٤٩٢ هج)، تحقيق د. مجاهد محمد محمود الصّوّاف ود. محسن غياض عجيل، دار المأمون للتراث ١٣٩٩هج-١٩٧٩م.
- كتاب المآخذ على شُرّاح ديوان أبي الطّيّب المُتنبّي، لأبي العبّاس أحمد بنِ عليّ بنِ معقِل الأزديّ المُهلّبي (ت ٦٤٤هج)، تحقيق د. عبد العزيز بن ناصر المانع، مركز الملك فيصل للبحوث والدّراسات الإسلاميّة، ط٣، الرّياض ١٤٣٠ هج- ٢٠٠٩م.

- الصّفـوة في معاني شعر المتنبّي وشرحه، لأبي اليُمن تاج الدّين زيد بن الحسن الكِنديّ (ت ٦١٣هـج)، دراسـة وتحقيـق د. عبد الله بن صالـح الفلاح، ط١، النّـادي الأدبي، الرّياض: ١٤٣٠هج-٢٠٠٩م.
- شرح الواحديّ (ت٤٦٨ هج)، تحقيق فريدرِخ ديتريصي، برلين ١٨٦١م.
- التّبيان في شرح الديوان، المنسوب لأبي البقاءِ العكبريّ (ت٦١٦هج)، تحقيق مصطفى السَّقا وآخرين، دار الفكر، بيروت ١٤٣١-١٤٣٢هج/٢٠١٠م

(٤) الموضح: ١ /١٢١.

(٥) يُنظـر النّظـام :١/ ٣٣٠، ٣٤٧، ٣٥٣، ٤٢٣، ٤٢٧، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٥١، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٨، ٤٦١، ٤٦٤، ٤٦٩.

(٦) اللامع العزيزيّ:١/٣٣.

(٧) شـرح ديوان أبي الطيّب المتنبّي لأبي العلاءِ المعـريّ (معجز أحمد)، تحقيق ودراسة د. عبد المجيد دياب، دار المعارف، ط٢، مصر١٤١٣هج-١٩٩٢م :١٩٢/٤.

(*) نقـلَ ابـن المستوفي في الجزء الثالث من كلام المعريّ نصوصًا كثيرةً أيضًا: تنظر الصّفحات: ٢٤٧، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٨، ٢٦٤، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٥، ٢٨٧، ٣٠٩، ٣١٥، ٣٢٧، ٣٣٠.

(٨) كتاب المآخذ على شُرّاح ديوان أبي الطّيب المتنبّي: ١١/٢.

(٩) يُنظـر النظام: ٤/ الصفحات: ٧، ١٠، ٢٠، ٢٢، ٢٦، ٢٩، ٣٧، ٤٩، ٥٣، ٥٩، ٦٨، ٧١ (في موضعين)، ٧٥ (في موضعـين)، ٨١، ٩٢، ١١٤، ١١٩، ١٢١، ١٤١، ١٦٩، ١٧١، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٧، ١٨٠، ١٩٣، ٢٠٥ (في موضعـين)، ٢١٤، ٢٢٠، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٥٣، ٢٥٨، ٢٧٥، ٢٧٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢ (في موضعـين)، ٢٩٧، ٣٠٧، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٨، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٣٠، ٣٦٦.

(١٠) اللامع العزيزيّ: ١٤٢/١.

(**) ويُنظـر أيضًـا النّظام: ٥/ الصفحـات: ٢٨، ٣٥، ٤٠، ٧٣، ٧٨، ٨١، ٢٢٨، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٤٢، ٢٤٨، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٦٠

(١١) الفتح على أبي الفتح:٣٠.

(١٢) يُنظـر النظام :٦/ الصّفحات: ٣١٥، ٣٢٨، ٣٦١، ٣٦٦، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٥، ٣٧٧، ٣٨٢، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٩، ٣٩٢، ٤٠٦، ٤٤٩، ٤٥١، ٤٥٦، ٤٦٠، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٨، ٤٧٠، ٤٧٦، ٤٧٩.

(١٣) اللامع العزيزيّ:٤٠٧/١.

(١٤) يُنظر معجز أحمد:٧٥/١ هامش ١.

(١٥) يُنظـر النّظـام: ٧/ الصّفحـات: « ١٣، ١٥، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٤٤، ٧٩، ٨٦، ٩١، ١٤٤، ١٤٧، ١٤٩، ١٥١، ١٥٩، ١٧٣، ١٧٥، ١٩٤، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٤٤، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٩٣، ٣٠٣، ٣٢٩، ٣٣٤، ٣٤٤، ٣٤٩، ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٥٦، ٣٥٨، ٣٨٦، ٣٨٩، ٣٩٣، ٣٩٤، ٤٠٢، ٤٠٤، ٤١٢، ٤١٨، ٤٢٧، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٥١ (في موضعيْن)، ٤٥٢.

(***) ونقلَ أحدَ عشرَ نصًّا من شرح أبي العلاء في الجزء الثّامن توزَّعَتْ بينَ الصّفحات: ٢٨٧، ٣٠٩، ٣٢٩، ٣٤٢، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٦٠، ٣٦٦، ٣٩٤، ٤٠٢، ٤٣٢.

(١٦) يُنظر النظام: ٩/ الصّفحات: ١٦، ٤٦، ٤٨، ٦٥، ٦٩، ١٠٥، ١١٥، ١٢٥، ١٤٥، ١٦، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٥، ١٥٩، ١٦١، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٥، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٢، ٣٣٦، ٣٤٠، ٣٤٣، ٣٤٧، ٣٥٠، ٣٥٦، ٣٦٧، ٣٧٥، ٣٨٢، ٣٨٤، ٣٩٠، ٤٠٠.

(١٧) معجز أحمد:١/٢٠٩-٢١٠.

(١٨) يُنظر: كتاب المآخذ على شُرّاح ديوان أبي الطّيّب المتنبّي: ١/١٢٥-١٢٦، وينظر هامش المحقّق٤.

(١٩) ينظر: الصّفوة في معاني شعر المتنبّي وشرحه:١/١٢٥.

(٢٠) يُنظر النظام:١٠/ الصّفحات: ١٤٧، ٢٩٦، ٣٠٧، ٣٣٠، ٣٣٨، ٣٤٠، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٦٥، ٣٧٣، ٣٧٥.

(****) وللمزيد أيضًا: يُنظر النظام: ١١/ الصّفحات:٦، ٩، ١٠، ٢٤(في موضعين)، ٣٥، ٤٢، ٤٤، ٤٦، ٥٥، ٦٤، ٦٦، ٦٨، ٧٩، ٨٦، ٨٩، ٩٣، ٩٩، ١٠١، ١٠٤، ١٠٣، ١٠٨، ١١١، ١١٣، ١١٤، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٥٩، ٢٦٤، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٩.

(٢١) اللامع العزيزي: ٢/٦٨٦.

(٢٢) يُنظر النظام: ١٢/ الصّفحات: ٣٢، ٣٦، ٣٩، ٤٣، ٥٣، ٥٧، ٦٦، ٦٨، ٨١، ٨٣، ٨٥، ٨٦، ٩٦، ١٠٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٤١، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٠، ١٧٣، ١٨٠، ١٨٥، ١٩٥، ٢٠٤، ٢٥٠، ٢٥٥، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣١٦، ٣١٩، ٣٣١، ٣٤٥، ٣٤٨، ٣٦٩، ٣٧٤، ٣٧٧، ٣٨٤، ٣٨٩، ٣٩٣، ٣٩٥، ٤٠٦.

(٢٣) اللامع العزيزيّ: ٢/٨٠٣.

(٢٤) الفسر، لأبي الفتح عثمان بن جِنّي (ت ٣٩٢هج)، تحقيق د. رضا رجب، ط، دار الينابيع، دمشق ٢٠٠٤م: ٣/٥١٤.

(٢٥) تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزَّبيديّ، تحقيق عبد الكريم العزباويّ، الكويت ١٤١٠هـ-١٩٩٠م: (لقق) ج٢٦/٣٦٢. أقول: مازالتِ العامةُ في العراق تطلقُ على هذا الطّائر الصيغة الأعجميّة التي ذكرَها الزّبيديّ: (لكلك) بالكاف الفارسيّة.

(٢٦) الصّفوة: ٢/١٨١.

(*****) ونقلَ في الجزء الثالث عشر خمسة عشر نصًّا من كلام المعريّ، تنظر الصفحات: ٧، ١٣، ١٦، ٣٤، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٩، ٦٢، ٦٤، ٧٥، ٨٨، ٩١، ٩٤، ١٠٣.

(٢٧) يُنظر النّظام: ١/ الصّفحات: ٣٩٣، ٣٩٨، ٤٢٣، ٤٥٧، ٤٧٥.

(٢٨) تُنظر ملاحظة محقق الموضح: ١/١٥٣هامش ٤٢،٤٣.

(٢٩) كتاب المآخذ على شُرَّاح ديوان أبي الطّيّب المتنبّي: ٣/٩.

(*) يُنظر للمزيد: النّظام: ٣/الصفحات: ٢٩٤، ٣٢١، ٣٢٧ (في موضعين)، ٣٣١.

(٣٠) يُنظر النّظام:٤/ ١٤، ٢٦، ٣٢، ٣٨، ٦٧، ١٠٠، ١٠٦، ١٣٣، ١٤٧ (في موضعين)، ١٤٨، ١٥٣، ١٦٦،

١٨٣، ١٨٨، ٢٠٥، ٢١٦، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٤٩، ٢٥٧،٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٨٧، ٣٢٤، ٣٤٠.

(٣١) مخطوطة النّظام: ق١/٣٧٣ ب.

(**) للمزيد ينظر النظام: ٦/الصّفحات: ٣٣٧، ٣٥١، ٣٥٤، ٤١٣، ٤١٩، ٤٦٩، ٤٧١، ٤٧٦، ٤٧٩.

(٣٢) يُنظر النّظام: ٧/ الصّفحات: ١٨، ١٠١، ١٢٠، ١٢٢، ١٣١، ١٣٨، ١٧٧، ١٨٥، ١٨٩، ١٩٢، ٢٠٩، ٢٢٨، ٢٦٠، ٣٢٧، ٣٢٩، ٣٨١، ٣٨٦، ٣٩٦، ٤٠٩، ٤١١، ٤٣٢، ٤٣٩.

(٣٣) جاء في (الموضح): «كأنَّهُ قالَ: لا تتركُ هباتكُ بالابتداء. ويُحيلُ المعنى إلى غيرِ ما أرادَهُ القائل» (٢٠٦/٢) هكذا! والكلام مبتور وغير مفهوم لسقوط سطر كامل من أصل الشّرح كما تقدَّم.

(٣٤) تنظر ملاحظة محقق الموضح: ٣٥٢/٢ هامش ٤.

(٣٥) البقرة:١٩٧.

(٣٦) اللامع العزيزيّ:١/٤٣٨-٤٣٩.

(***) ويُنظر أيضًا النّظام: ٨/ الصّفحات: ٣٠١، ٣١٨، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٤٦، ٣٥٠، ٣٥٨، ٣٨٠، ٣٩٢، ٤٣٥ [في موضعين].

(٣٧) يُنظر النّظام: ٩/ الصّفحات: ٦٠، ٦٣، ٦٧، ٦٩، ٧٤، ٧٦، ٨٠، ٨٣، ٨٨ ،٩٠، ٩٦، ٩٩، ١٠٩، ١١٧، ١١٩، ١٥٢، ١٥٥، ١٦٩، ٣٣٨، ٣٩٤.

(٣٨) في (النظام) و(المُوضح) ضُبِطَت اللفظةُ: (خِطابًا)، وفي اللامع: (خَطايا). (××××)
وللمزيد يُنظر أيضًا النّظام: ١٠/ الصّفحات: ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٨، ٣٤١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٧٩، ٣٩٥، ٣٩٦.

(٣٩) يُنظر النّظام: ١١/ الصّفحات: ٥، ٧، ١٤، ١٥، ٢٧، ٣٣، ٤٧، ٤٨، ٥٢، ٥٥، ٥٧، ٨٣، ٩٦، ٢٣٧، ٢٥٢.

(٤٠) اللامع العزيزيّ: ٢/٧٢٤. وقد استعنْتُ باللامع في هذا الموضع لأنَّ محقّق الموضح شكا من عدم وضوح بعض الألفاظ في المخطوطة هنا، فتركها نقاطًا ... (تنظر ملاحظته: الموضح ٣ /٢٩٢ هامش١). ولدى مقابلة هذا باللامع تبيّنَ أنَّ الكلام للمعريّ سلخه التّبريزيّ.

(٤١) يُنظر: من شروح شعر المتنبّي المفقودة، د. نادية غازي العزّاويّ، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت ٢٠٢١: ص ١١٥-١٧١ وجمعَت الباحثة (١٧٤) نصًّا من هذا الشّرح المفقود.

(٤٢) يُنظر النّظام: ١٢/ الصّفحات: ٥١، ٩١، ١٢٢، ١٣٣، ١٤٨، ١٤٩، ٢٨١، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٧، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٦، ٣٥٢، ٣٥٥، ٣٩٨، ٤٠١.

(٤٣) الموضح: ٣/٤١٧.

(*****) ويُنظر أيضًا للمزيد من النّقول: النظام: ١٣/ الصفحات: ٥٠، ٦٣، ٧٧، ٧٨ (نقولٌ أخرى من شرح التّبريزيّ..

(٤٤) النّظام: ٩/٧٢.

(٤٥) النظام: ١٣/١٠٤.

(٤٦) يُنظر النّظام: ١/ الصّفحات: ٣٨٣، ٣٧٤، ٣٨٨، ٣٩٠-٣٩١، ٣٩٧، ٤٠٥، ٤١٦، ٤٢٠.

(٤٧) تنظر ملاحظة محقق الفتح على أبي الفتح: ١٨ هامش ٦.

(٤٨) تفسير أبيات المعاني من شعرِ أبي الطّيَب المتنبّي: ٢٤-٢٥. وتنظر هوامش المحقّقيْن: ٣٣، ٣٤ وفيها تخريج بيت امرئ القيس: ديوانُه: ٥٢ وصدرهُ: (ويَخطو على صُمٍّ صِلابٍ كأنَّها). وتخريج بيت كعب بن زهير: شرح ديوانه: ١٦.

(٤٩) شرح الصّولي لديوانِ أبي تَمّام، تحقيق خلف رشيد نعمان، وزارة الإعلام، العراق ١٩٧٧م: ٢٩٢/١.

(٥٠) تفسير أبيات المعاني: ٢٧-٢٨ وتنظر ملاحظة المحققيْنِ: هامش ٤٥، ٤٦ في تخريج البيتيْنِ: ديوان أبي الأسود الدّؤلي: ٥٢، شعر نصيب: ٦٠.

(٥١) يُنظر النظام: ٣/ الصفحات: ٢٩٥، ٣٢٩.

(٥٢) تُنظر ملاحظة محقق النّظام: ٣٢٩/٣ هامش ٤، ٥ في تخريج بيت زيد الخيل، ديوانه: ٧٦، وبيت أبي العلاء، ديوان سقط الزّند: ٤, ٩٥)

(*) تنظر نقولهُ أيضًا النّظام: ٤/ الصفحات: ١٢٩، ١٣٤، ١٤٦، ١٧٨، ١٨١، ١٨٤، ١٩٤، ٢٠٧، ٢١٨، ٢٣٤، ٢٣٩، ٢٦٦، ٢٨٠، ٣٢٤، ٣٢٦،٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٩.

(**) تنظر نقوله النّظام: ٥/ الصفحات: ٥١، ٥٣، ٦٠، ٧٧، ١٧٧.

(***) تنظر نقولُهُ أيضًا: النظام/٦ الصّفحات: ٣٣٨، ٣٦٣، ٣٨٥-٣٨٦، ٣٩٤.

(****) تنظر نقوله أيضًا: ٧/ الصّفحات: ١١، ٢٣، ٤٢-٤٣، ٤٥، ٤٦، ٥٠، ٦٢، ٦٣، ٦٧، ٦٨، ٨٩، ٩٠، ٩٤، ٩٧، ١٤٤، ١٥٤، ١٦٨، ٢٠٠، ٢١٠، ٢٢١، ٢٣١، ٢٣٥، ٢٤٢، ٢٥٠، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٩٧، ٣٠٣، ٣٢٠، ٣٢٧، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٨، ٣٦٩، ٣٧٥، ٣٨٧، ٤٠١، ٤٢٤، ٤٣٥، ٤٤١.

(*****) يُنظر أيضًا النظام: ٨ /الصّفحات: ٣٠٨، ٣٣٠، ٣٣٣، ٣٦٨، ٣٨٠، ٤٠٤، ٤٢٦، ٤٣٩.

(*****) يُنظر أيضًا النظام: ٩/ الصّفحات: ١٠، ١٣، ٢٤، ٣٨، ٤٠، ٤١، ٤٩، ٥٣، ٧١ (في موضعين)، ٧٦، ٨٨، ١٠٠، ١٢٢، ١٧١، ١٧٧، ٣٣١، ٣٥٧، ٣٦٤.

(٥٣) يُنظر النظام: ١٠/ الصّفحات: ٣١١، ٣١٤، ٣١٨، ٣٣٠، ٣٣٥، ٣٣٩، ٣٩٠، ٤٠٠، ٤٠٣.

(******) يُنظر النظام: ١١/ الصّفحات: ١١، ٢٥٨.

(*******) يُنظر النظام :١٢/ الصّفحات: ٤٤، ٦٢-٦٣، ٩٧، ١٠٧، ١٠٩، ١١٥، ١٣٠، ١٦٦، ١٧٤، ١٩٣، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١٩، ٢٨١، ٣٣٢، ٣٤٠، ٣٧٢-٣٧٣، ٣٩٠، ٣٩٥.

(******) يُنظر أيضًا: النظام: ١٣/ الصّفحات: ٣٨، ٤٠، ٤٤، ٦٥، ٩٢، ٩٧-٩٨، ١٠١، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥.

تساؤل حول عبادة الكواكب فيما قبل الإسلام*

Zur Frage eines Astralkultes im vorislamischen Arabien

تيلمان زايدنشتكر، من مدينة جيسن

VonTilman Seidensticker. Giesen

ترجمة: أ. د. فضل بن عمّار العماري

أُجيب في الماضي إجابات متفاوتة تفاوتًا تامًّا عن السؤال عن مدى معرفة البدو وأقاليم وسط الجزيرة العربية وشمالها بالأنواء في القرنين السابقين للإسلام[١].

فلقد صدّر لودولف كريهل Ludolf Krehl، الفصل الأول من بحثه الصادر في لايبزج سنة (١٨٦٣م) عن ديانة عرب ما قبل الإسلام بالعبارة التالية: «انبثق دين العربي القديم عن عبادة الأجرام السماوية»[٢].

وفي سنة (١٩٠١م) نشر هوجو وينكلر Hugo Winkler كتابه العربية- السامية- الشرقية Arabisch- Semitisch- Orientalisch[٣]، فصاغ إحدى نتائجه بالزعم التالي: «كان هبل إله مكة، وكان الإله القمر».

ولقد كان من الصعوبة بمكان قبول وجهة نظر وينكلر، بينما رحّب ولهاوزن في كتابه بقايا الوثنية العربية Resten Arabischen Heidentums[٤] كثيرًا بفكرة كريهل، إذ أشار إلى دَور متواضع لعبادة النجوم. ومن ثمّ، تجاوز جوزيف

هينينجـر ولهـاوزن في مقالته سنة (١٩٥٤م) التي كرّسها حـول تساؤله الخاصّ عـن عبادة النجـوم[٥]. وفي المقابل، لم يتطرق توفيق فهـد في كتابه الصادر سنة (١٩٦٨م) إلـى الفكرة الوجودية Pantheon في جزيـرة العرب قبل الإسلام، لا مـن حيـث «تأثير الأنواء في أديان العرب»، ولا من حيـث الموقف الآخر من «وثنية طبيعـة الأنـواء»[٦]. حقًّـا، عبّر هينينجـر عن نقده لهـذا التفسـير[٧]. وما يزال النقاش محتدِمًا، ولم ينتهِ بعدُ. ويبدو أنني أُثير بالتفصيل مسألتين، معتمدًا على ما ذكره هينينجر في مقالته السابقة.

المسألـة الأولى: قيمـة النصوص النثرية العربية التـي تدّعي تقديس أجرام معينـة عند القبائل العربية المختلفـة، فلقد ذكر أولها ابـن سعيد الأندلسي (في القرن الحادي عشر الميلادي)[٨]. وذكر ثانيها شمس الدين الدمشقي (في القرن الرابـع عشر الميـلادي)[٩]. وكان ظـنّ هينيجر في ضوء الاتفـاق الكبير بين كلا النصين أن الثانية اعتمدت مباشرة على الأولى، أو اقتُبست من إحدى مصادرها. ويطـرح مانفرد كروب Manfred Kropp[١٠] بنـاءً على القرائن احتمال –وقد تعامل شابـير Sabier مع كلا النصّين أيضًا– أن لا تكون الأصول العامة مأخوذة عن المسعودي. ولقد حكم هينينجر بحقّ على ضآلة قيمة النصوص. وعليه فكون المسعودي مصدرها لن يضيف كثيرًا[١١].

المسألـة الثانيـة: أن هينينجـر بحـث عميقًا ومليًّـا في طبيعـة الآلهة الثلاث منـاة واللـات والعزى وَفق معطيات عبـادة الأجرام السماويـة. وكانت الإفادات غـير العربية هي أساس هذا الفحص لطبيعة تلـك الآلهة. ووَفق ما رآه هينينجر احتمالاً مؤكّدًا أن هناك تطابقًا بين العزّى والزهرة، التي كانت عمومًا ذات مكانة لدى العرب في شمال الجزيرة العربية[١٢].

وتضافرت جهود الدارسـين الأوروبيين والعرب المعاصرين على تقديم دلائل أخـرى، غير أننا عمليًّا لم نحظَ بنقـد بنّاء فاحص. وعلى قدر ما يمكن توضيحه

من هاتين المسألتين، فقد أصبحت الشواهد أخيرًا ذات قيمة، ولكن دون أن توضع الإشارات المختلفة الأولى للتقليد العربي الإسلامي مبدئيًّا في الحسبان.

ينقسم هذا البحث إلى قسمين. وبالتالي سوف يقدِّم البرهان مفصَّلاً وموضَّحًا، إنه يقوم على التركيز على بيتين من شعر ما قبل الإسلام، يتعلَّقان إلى حدٍّ ما بتقديس الهلال[١٣]. ونحن نثق بمصداقية مضمون كلا البيتين وروايتهما؛ لأنهما ليسا محلَّ خلاف في الأدب الإسلامي، لا وَفق معطيات الشعر الذي جاءا فيه، ولا بحسب اعتبارهما شاهدين على تأريخ النظريات الدينية[١٤]. ولهذا، فلهما قيمتهما، إذ لم يتمكن ابن سعيد والدمشقي أن يأتي بشيء حول ما هو مذكور آنفًا[١٥].

وبالتأكيد، لقد بدا حسبما هو مأمول أنَّ انتظامًا مضافًا -سلبًا- لنتيجةٍ ذاتِ صلةٍ وُثقى بالتاريخ الديني لما قبل الإسلام. وهذا ما لا يتوافق مع الأساس الذي يقوم عليه البحث أعلاه. وتصبح بدائل تلك البراهين المقدَّمة ثانوية حيثما صُنِّفت حتى الآن من مختلف الجهات. وإنه لمن حسن الحظ أن يضطلع تصور المشكلة في الأدب القديم فيما يمكن أن يوجِد حلاًّ. وعلينا التنبه بحذر شديد إلى مثال البيتين المشار إليهما. لقد سبق أن قامت إحدى المحاولات التي لم يحالفها التوفيق بمقارنة الأدلة، وهو ماعرَّضها للتأثير الانطباعي، فلم يضِف البحث إلى الحقيقة جديدًا[١٦].

وليس معلومًا صاحب البيت الأول، فلم يظهر إلا في مجموعة شيخو سنة (١٨٠٦م) على أنه منسوب للخنساء، والواقع أنه خامس بيت في ديوانها، وهذا ما يبيّن خطأ نسبته للخنساء عند الشُّرّاح. وأوضح جمع شيخو (ص٣١٩) أنه مأخوذ عن كتاب أنساب العرب، فهو ضمن سبعة أبيات في وزن واحد منسوبة إلى أمّ أبي الجبر كبشة بنت شيطان. كما جاءت في عمل رودولف غاير Rudolf Geyer عن الأعشى (١/٥٤)، وكذلك (٢/١٨٨)، على أنها رثاء كبشة ابنَها أبا

الجـبر بن عمرو في الجاهلية لعلاقـة أبي الجبر بكسـرى الأول (٥٣١-٥٧٩م)، الذي توفي بُعيد زيارته له. يقول البيت: ديوان الخنساء (ص١٩٦).

مـلـكٌ مـاجـد يـقـوم لـه النـا سُ جميعًا قيامهم للهلال

أما البيت الثاني، فهو:

أَرْيَـحِـيٌّ سلْطٌ يظلّ له القو مُ ركـودًا قيامهم للهلال[١٧]

وينصـرف التفكـير هنا في تقديس الهلال إلى تعليق غاير: «إنَّ القيام يشعرنا بالاحتفـال بالهلال، كما هو الحال عند وينكلر[١٨]، وهو ما يثبته ديوان الخنساء. ومثلمـا أورده نولدكـه، (وكمـا في خزانـة الأدب)، وما ذكره فلهـاوزن في ملحقه الثاني مـن كتابه «Resten»، وترجمه نولدكه: «قيامهـم للهلال»، ثم إنَّ فلهاوزن كتـب على المرء أن يطّلع على قول الأعشـى لمعرفة الاحتفال بالقمر، وهو ما يذّكر بالوقوف (Resten, 245).

ولم يستمـرّ عمل فنكلـر Winckler المستند إلى جهود غايـر. وليس هناك في الأدب العربـي والأوروبـي ما يشـير إلى «احتفـال بالهلال». وديـوان الخنساء لا يُعـدّ الآن جمعًـا سليمًا، إذ يضـمّ شروحات أيضًـا. على أنه لم يتـمّ شرح البيت المذكور سابقًـا. ولقد ثمّن غاير تعليقات شُرّاح شعر الأعشى فيما تضمّنته مكتب الإسكوريال، فقال: «حقًّا، استفاض تنامي التدقيق المحكَم» (der Einleitung, p.XV11). ويظـل البيت الذي نحن بصدده غامضًـا. على الرغم من أنَّ علماء معتبرين كابـن الأنباري، وابن نباتة، والقرشي، وعبد القادر البغدادي، لم يُبدوا مـا يجلي ذلك الغموض حول «الاحتفال بالهلال»[١٩]. وهذا ما لا يدفع إلى المضي في البحث فيه.

ويمكن توضيح مثل هذا عند ذكر الوقوف للقمر في ترقّب رؤية هلال رمضان وترقّـب انقضائه. ونذكر إلى جانب معطيات كثـير من المصادر العربية وإفادات الرحّالة الأوروبيين لجلاء الصورة قول أبي تمام بانقضاء الصوم[٢٠]:

رمَـقـوا عـلـيّ جـذعـه فكأنما وقـدوا الـهـلال عشية الإفطار

(ديـوان أبي تمام، تحق: عزام، ٢٨/٢٧ = ابن أبي عـون، التشبيهات، ص ٤٠٣، العسكري، المعاني، ج١، ص ٢٨٨).

وبيـت أبـي تمام يخدمنا كثيرًا في تفسير البيتـين، وإن كان علينا أن نضع في الحسبـان كـون الأعشـى أدرك الإسـلام، إلا أن بيت كبشة جاهلـي. ولا شك أن الدافع المعتبر في الجاهلية لترقب الأهلّة مع اهتمام خاصّ في المقابل هو الحجّ[٢١]. ولم تكـن شعائر الحجّ في الإسـلام كما فيما قبل الإسـلام ذات ارتباط بالتقويم الزمنـي. صحيح أنه ينبغي التحقّق مـن الأول من ذي الحجة لأهمية يوم التروية في الثامـن منه. وهذا ما نصّ عليه القـرآن: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٨٩) وانظر، Paret.

ولهذا كان التذكير بالهلال. ومن هنا يتطلب توضيح استعمال المصدر «قيام» في البيتـين، وهو ما لم يفعلـه كلٌّ من غاير، ونولدكه، وفلهـاوزن؛ ذلك أن للهلال علاقة بالتقويم الديني، فلماذا كل هذا الاعتبار لنزع الطابع الأسطوري للقمر؟

يظهـر أحـد المواقـف في رحلة ابـن جبـير أنَّ الوقوف الجسـدي –وقبل كل شـيء نتيجةَ قانون علم البصريـات– هو الحالة الوحيدة التي يمكن القياس بها. فقـد وصف ابن جبير حالة لجماعـة في ترقب هلال ذي الحجة، وهم مصطفون يحدّقون لحظةَ بزوغه، فإذا ما رآه أحدهم صاح: اللّه أكبر، وفعل البقية مثله[٢٢].

وهـذا هو مـا يؤكد ما كانت عليـه الحال فيما قبل الإسـلام. ويذكر الشاعر غير المعروف جيدًا، مطرود الخزاعي، الذي مدح جدّ النبي، عبد المطلب، والذي يذكر اسمه هنا شيبة[٢٣]:

البـدرُ شيبةُ أو هـلالٌ طالـعٌ وقـف الحجيج لـه بـواد غائر

وهنـاك مشكلة في توثيـق الشعر المتعلق بمديح جَدّ النبـيّ [ﷺ] كما هي المشكلة

في الأشعار قبل الإسلام. فإذا ما كان البيت منحولاً، فإنه بالتأكيد ليس لهذا لغرض انتُحِل، إذ كلا المدخلين يفسر البيت. ومكمن الخطر، في تداخل الأشعار المنحولة الإسلامي منها بالجاهلي، وهذا ما لا يؤثر فيما تماسُكِ ما نحن فيه؛ لأن مواقيت الحج، حسب التقويم القمري، لم تتغير في الإسلام؛ فبداية الحج هي في الإسلام معتمدة على رؤية الهلال، وتتقرر حسب هذا الموعد كل الإجراءات. ولدينا ما يثبت ترقب الهلال في الشعر الإسلامي. ونجد مثل هذا الصنيع في العصر الأموي قول جرير:

من كلّ أبيضَ يستضاءُ بوجهه نظر الحجيج إلى خروج هلال

(ابن المثنى، النقائض، ص٤٨). وقول ذي الرمة:

(كأنَّ الناس) ....

قيامًا ينظرون إلى بلال رفاقُ الحَجّ أبَصَرتِ الهلالا[٢٤]

فهناك تشابه بين قول مطرود وهذه، وهو ما يكمِّل الفوارق الشعرية التي لم تكن واضحة حتى الآن، والتي ربما سببت بعض سوء الفهم. فعلى سبيل المثال توجد إشارات إلى تفسير تقديس القمر وفكرته في وصف نظر الرومان إلى السماء كما جاء في تصوير كاسبر ديفيد فريدريخ Casper David Fridrich: «رجلان يقدسان القمر» الذي أمامهما. ومع أن الشعور نحو الطبيعة في الشعر العربي لا يمكن استبعاده[٢٥]، فإننا نستشهد بأربعة أبيات تذكر الهلال وليس البدر، وهو ما يعكس أثر الحياة الدينية، يقول عمرو بن قميئة يذكر وجه حبيبته خولة:

ووجهٌ يحارُ له الناظرون يخالونهم قد أهَلّوا هلالا

(عمرو بن قميئة، ديوان عمرو بن قميئة، ص١١).

ويقول الأخطل:

إليه أشار الناظرون كأنه هلال بدا من قتمة وغيوب

(الأخطل، شعر الأخطل، ص٢٧).

كما يقول:

قيامًا(!) ينظرون إلى سعيد كأنهمُ يرون به هلالا[٢٦]

ويقول غيره:

ترى الأبصارَ خاشعةً إليه كما يخشعن حين يُرى الهلال

(Far, 297 11).

بالرغم من الترجمة الصحيحة، فإن البيتين يبيّنان مكانة الحجّ فيما قبل الإسلام في ارتباطه بالتقويم القمري. وإذا ما كان النقاش لا يوصل إلى نتيجة حاسمة، فعلينا - كما قلنا أعلاه- أن نستمر في إيجاد حلول للمشكلة بتقديم أدلة أخرى. إذ هناك مسألتان ابتعدتا عما نحن فيه، ولا يمكننا تجاوزهما:

ما ذكره فلهاوزن (Reste, 210) من «أن الاستدلال بأن القمر قد عُبد غيرُ مقنع إلى حدٍّ كبير»، وهو يستند إلى استعمال اللغة العربية في كون التثنية «القمران»: للشمس والقمر، ولا يساعد هذا على تحقيق الهدف من أجل التأريخ الديني. فقد كان يطلق من غير تقديس على كلٍّ من الخليفتين: أبي بكر وعمر [رضي الله عنهما] «العمران». ولم يكن عمر [رضي الله عنه] معبودًا.

ما ذهب إليه فهد (Pantheon, 249) استنادًا إلى كتاب (الجاحظ، الحيوان) هو خطأ مطبعي؛ لأنه اعتمد (تاج العروس للزبيدي)، بينما العبارة في كتاب (الحيوان) «عبادة البِدر» التي غيّرها فهد إلى «عبَدت البدرَ»[٢٧]، وترجمها جمعًا للبدر، كما في (التاج)، في حين أنها في كتاب (الجاحظ، الحيوان) «عُبّاد البِدَدَ»، أي: عبادة الآلهة.

٧. أن كلمة الإله في أحد الأبيات الجاهلية تعني الشمس:

تروَّحنا من اللعباء عصرًا وأعجلنا الإلهة أن تؤوبا

ولكلمة «الإلهة» علاقة بالمكان(Geyer A sa App,88.und 88 Kazzarah,Tamim, Nr26). ويتحدث الشعر عن آمنة، أخت الجاهلي، عتيبة بن الحارث[٢٨]. والسؤال يدور حول غموض ما هو منسوب للأعشى، كما في (الزمخشري، الجبال والأمكنة والمياه، ص١٣٣). والسؤال الآخر يتعلق بمعنى البيت. فإلى جانب إلهة لدينا صعوبة في توجيه الفعلين «أعجلَ» و«أبَ». ففلهاوزن في كتابه (Reste,33) يترجمهما: «أقبلنا من العلباء متعجّلين فوصلنا الإلهة مع الغروب». أما أوغست فيشر فيرى: «قمنا عجِلين فكنا عند الإلهة وقت الغروب»[٢٩]. ولدى فهد في عمله (Pantheon,153) : «غادرنا العلباء مساءً حتى نصل فجرًا». وتتفق المصادر العربية على أن الإلهة تمثل الشمس. ونحن نضع في الاعتبار المعنى المكاني للكلمة، (انظر ياقوت البلدان، والبكري معجم ما استعجم). وحيث إن الإلهة معنى للشمس لم يتطرق إليه أحد، فإنا نربطه بما مرّ من حديث، بما له علاقة بالتقديس Hapaxlegomena.

لقد تجنب الدارسون العرب الخوض في هذه المسألة ذات الصلة بشروق الشمس وغروبها، ولاسيما ما له علاقةٌ بالتقديس في الجاهلية[٣٠]. ولهذا ارتباط بما جاء في الحديث، (وانظر، Wensinck Handbook, p192). وكلٌّ واحدٍ لديه ما يؤسّس عليه. ومن بين كلا التوضيحين تبدو معضلة كون الشمس تشرق من قرني شيطان وتغرب منهما[٣١]. ولا يمكن الأخذ بهذا التفسير، للربط بما بين الجاهلية والإسلام، إذ ينبغي الفصل بينهما، فهذا الصنيع خاصّ بالكفّار[٣٢]. ولقد قضى الإسلام على كثير من معتقدات الجاهلية (انظر، Wensinck)، ومن بينها صلاة ما بعد الفجر قبل الضحى فهي غير جائزة، وكذلك صلاة ما قبل الغروب بعد العصر[٣٣]. وفي ضوء هذه النصوص، فلم يعد ثمة إمكانية لربط ذلك بطقوس النصارى، فهم في الحسبان كفّار، إنما تلك صلاة المنافقين[٣٤]. (انظر: ابن أنس، الموطأ، ج١، ص٢٢٠؛ القرآن آية ٤٦).*

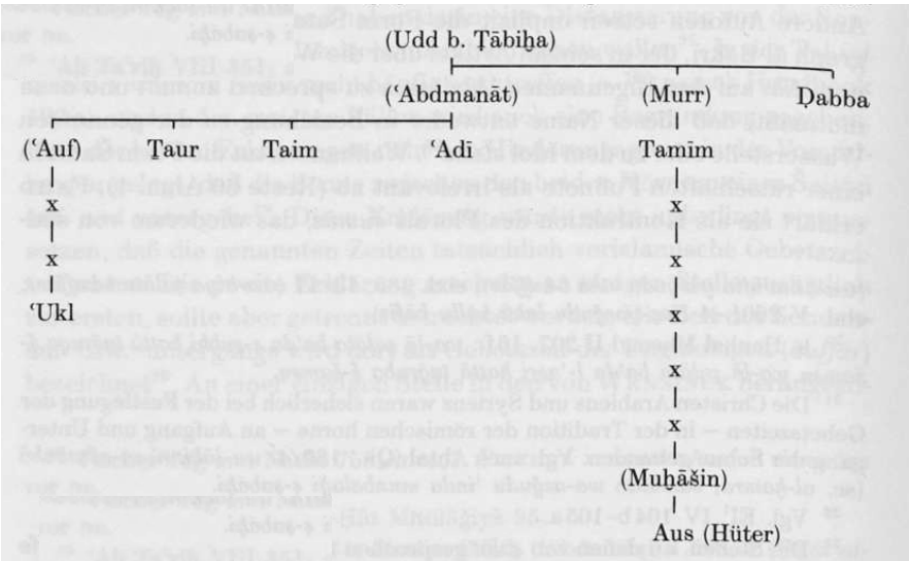
وهنا علينا الأخذ في الاعتبار أن التطبيق العملي للحديث السابق حول

مواقيت الصلاة يعود إلى عهد الرسول [ﷺ]. وكما هو معلوم فعدد الصلوات لم يُذكر في القرآن[٣٥]، وكذلك توقيت بعضها بشكل محدد[٣٦]. ومن ثم، فعلى المرء أن يضع في الحسبان أن النحاة Atiologien أسهموا في ذلك.

والدليل على عبادة «الشمس» هو ما يماثلها من تسميات في الجاهلية من أصنام. وإن واجهتنا مشكلة التسميات، فلقد بدأ النقاش عمومًا حول الاسم، إذ إن ياقوتًا يذكر الشمس شُمس بضمّ أوله[٣٧]. بينما يذكر مؤلفون آخرون كالبكري بئرًا اسمه «شَمس» بفتح أوله في صلته بعبد شمس على أنه اسم، إما للبئر أو للصنم[٣٨]. إلا أن فلهاوزن يستبعد شُمس (Reste Anm, 60). أما فهْد (Pantheon, 150)، فيراها جمعًا كـ «الشُّموس» على أنها مأخوذة من الجذر العربي الجنوبي «شمس» (وجمعها «أسمس»)، فهي إما حمى للإلهة «الشمس» أو اسم عائلة. وهذا التفسير لا يتفق مع كون «الشمس» صنمًا. وهناك صيغة أخرى للسم بإضافة (ال) التعريف «الشمس» كما في تفسير مقاتل بن سليمان،(Kister Labbayka, 52 mit Anm).

وإذا ما كانت الأسس مقنعة للتشكيل الصوتي لصياغة «شَمس»/«الشَّمس»، فعلينا توضيح ما تؤدي إليه تسمية صنم ما. فكل من نولدكه وفلهاوزن يرى علاقة الاسم بـ «الشمس» ذاتها[٣٩]. بيد أنَّ المعطيات لا تساعد على مثل هذا الفهم في مثل هذه العبادة لـ«الشمس». ولا تبقى معروفةً إلا القبائل التي عبدت «الشمس»، وكان لها «بيت عبادة»، ومنها كانت السدنة.

وقد ذكر أربعة من علماء الأنساب العربية أسماء القبائل التي عبدت «شمس»[٤٠]. وهذه المعطيات متضاربة، والأسماء فيها مسرودة بطريقة عشوائية[٤١]. وهو ما يصوره الجدول التالي، مع وضع حلقات الاتصال بين قوسين، أو من خلال العلامة X:



ويُرجع النسابة العرب أصل هذه القبائل إلى أُدّ بن طابخة[٤٢]. ولكن هناك قبائل تنتمي إلى أُدّ بن طابخة، وليست متضمَّنةً في أنسابها، مثل قبيلة مزينة. وما جَمَعَ هذه القبائل إلا الارتباط السياسي، فقد شكّلت كلّ من عُكَل، وثور، وتَيم، وعديّ، وضبَّة حلفًا سمَّته الرِّباب[٤٣]. وقد ارتبطت تميم مؤقتًا بهذا الحلف.

ولم تقدَّم تلبية «شمس» عند القبائل التي تقدِّس «الشمس» أية معطيات ذات دلالة[٤٤]. ولقد أغرى انتشارُ «طقس الشمس» فلهاوزنَ وهو الذي وجد قَسَمًا بـ «الشمس» لأحد شعراء هذيل[٤٥]. ولم يرتضِ بعض علماء فقه اللغة العربية، كون «وشمس»/«وشمسَ» قسَمًا بـ «الشمس»، وفي القرآن [الكريم] قسم بالشمس: ﴿وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ۝١﴾[٤٦].

وقد أظهر كلٌّ من ابن الكلبي وفلهاوزن العلاقة التاريخية الدينية للأسماء في الجاهلية. فلقد وجد فلهاوزن حالات إضافة إلى «عبد» في بعض الأعلام (Reste, 4)، فمثلاً ذكر «عبد عمر» و«عبد الحارث». وليست هذه الظاهرة

وحدها هـي التي تأخذ فيها أسماء الآلهة أسماء أعـلام أو أسماءً جليلة، فهناك أيضـاً «عمرو» و«حارثة» كأسماء قديمة للآلهة. ومن ثـم، فاسم «عمرو» على أنه اسـم إله نجـده في الإضافة إلى «عبد»، أي: «عبد عمرو». وإلى جانب ذلك هناك أسمـاء أُسَر فجدّ النبي [ﷺ] الأكبر عبد المطلب، وعمه الذي يُدعى المطلب. ولم يكن معروفًا صلة الاسم «المطلب» بالله[٤٧].

ولم تُثَـر مثل هذه الأسئلة التي علينا وضعها في الحسبان فيما يخص الاسم «عبـد شمـس» وعلاقة الاسم بالصنـم الشمس. إذ لا يوجد مـا يكشف جليًّا عن طقـس عبـادة «الشمس» في وسط الجزيـرة العربية وشرقهـا، وإنما وجد الاسم «عبـد شمس» في القرن الثاني قبل الإسلام عند قبائل أخرى كثيرة. ففي جمهرة كاسـكل يوجـد[٤٨] أشخاص يحملون هذا الاسم، ثلاثة منهـم من تميم، ولا أحد يسمـى بـ «الشمس» من الرباب. فالاسم لم يكن واسـع الانتشار وإنما كان يُذكر «ABoaouooac» في نقش حوران (Wellhausen، Reste, 60)، وكذلك «عبد شمـس» في أحد النقوش مـن العهود السبئيـة الوسطى في (عَمـران) [باليمن] (CIS,81, 1v). ومـن هنـا، فـإن هذا لا يستبعـد الربط بين الصنـم «شمس» والاسم «عبد شمس»، ويكفي أن لدينا فيما قبل الإسلام بقرنين الصنم «شمس».

إن الاسـم الخاصـ بـ «شمس» (الذي ذكره كاسـكل ثلاث مرات في جمهرته صـ٥٢٦)[٤٩] يذكـره فلهـاوزن (Reste,8) على أنه اسم لأعـلام يحملون اسم آلهـة. وعلى المـرء أن يقارن هذا الاسم بالاسم «شُمس» (الذي ذكره كاسكل أربع مرات (Caskel a.a. O. 531) و«شماسَ» (ذُكر مرة واحدة ebd,525)، وكذلك «شمّاسَ» (ذُكر عشر مرات ebd, 526).

وفي القـرآن [الكريم] سورة فصلت الآية ٣٧: ﴿لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿٣٧﴾﴾. ويبـدو أنَّ آخـر الآيـة يفترض أن الذين يخاطبهـم الله [تعالى] كان لهم فهمهـم الخاصّ. أما

مَـن المخاطب بعدئذٍ في هذه الآية، فيظل غير معلوم. ولا يفيدنا في هذا المفسرون كالطبري مثلاً. أما الزمخشري، فظن أنهم الذين يسجدون لـ «الشمس» و«القمر» دونمـا تحديد[٥٠]. ويرى القرطبي بنـاءً على ما ذهب إليه ابـن حويزمنداد بأنه رمـز لصلاة الكسوف التي تُؤدّى فيها[٥١]. وحيث إنه من المأثور أن الرسول [ﷺ] أدّى صلاة الخسوف (Wensinck, Handbpook, 66)، فإنه من الصعوبة بمكان أن يوجد أحد أية علاقة بما سبق.

وحيـث إن الصورة لم تتضح بعد في تحديد مـن يعنيهم القرآن [الكريم] في عصـر الرسـول [ﷺ]، فما يزال لدينـا تفسير آخر، إذ إنه يمكـن أن يكون رمزًا لمعاصري إبراهيـم [عليه السلام] أو إشارة إلى السبئيين (انظر Fahad, 151 Pantheon). فلقـد جـاء قول إبراهيـم [عليه السلام] في ذكـر النجم والقمر والشمـس جنبًا إلى جنب كآلهة في القرآن [الكـريم] في سورة الأنعام، الآية ٧٦. وكانـت الدهشة أن الكواكب غـارت، فقال إبراهيـم: ﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ ﴾ ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾* وفي القـرآن [الكـريم] خطـاب لسليمان [عليه السلام] عـن بلاط ملكة سبأ، في سورة النمل، الآية ٢٤: ﴿ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾.

وللعلماء المسلمين حديث عن أحد أجداد النبي [ﷺ] من جهة أمه ممن جمع بـين عبادة الشعـرى والانتصار لها. وبمـا أن اسمه دائمًا هي كنيتـه، أبو كبشة، فإنـه ينتمي إلى قبيلة خزاعـة. ولقد اعتمد كستر على مصـادر منها: البلاذري (ت٢٧٩هـ)، وابن حبيب (ت٢٤٥هـ)، إلى جانب ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)[٥٢]. فابن حبيـب يعرّفه بأنه الحارث (قبشان) بن عمرو بن بُوَي[٥٣]. أما البلاذري فيذكره مـع ابن حفيـد، وجز بن غالب[٥٤]. ويذكره ابن قتيبة باسـم أبي كبشة[٥٥]. ويرى نولدكـه (انظر ERE, 660) أنـه المعني بما جاء في القرآن سـورة النجم، الآية ٤٩: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعْرَىٰ ﴿٤٩﴾ ﴾. وبـلا ريب، فإن تلك الدراسة المرجعية المتعمِّقة

التـي أعمل عليهـا جاهدًا لم تسفر حتى الآن عن دليل على هذه الأطروحة؛ ويبدو مثلاً بحسب معطيات الإفادات الثلاث أن المكيين جعلوا النبي [ﷺ] هو أبا كبشة، وأنـه هو الذي عبد «الشعـرى»، وعبادة «الشعرى» تتناقض مع دعوة التوحيد التي جاء بها محمد [ﷺ].

٨. يـرى كل من الحوت وجواد أن الشعرى كانـت معبودة وَفـق الآية ﴿رَبُّ ٱلشِّعۡرَىٰ ﴿٤٩﴾﴾[٥٦]. وتتوافـق هـذه النتيجـة مـع رأي المفسِّريـن. حقّاً، لم يذكـر الطـبري اسمًا معيَّنًا، بينمـا ذكر الزمخشـري خزاعة، كما ذكر أبـا كبشـة[٥٧]. إن تعيين «ربّ الشعـرى» يقودنا إلى التفكـير السريع في الآيتين: ﴿رَبُّ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ﴾ (المزمل، الآية ٩)، و«رب الفلق» (الفلق، الآيـة ١). غير أنـه لا يبدو أن لهذا علاقة بما سبـق. ففي تفسير مقاتل للآيـة: ﴿حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيۡرَ مُشۡرِكِينَ بِهِۦ﴾ (الحـج/ ٣١) نجـد تلبيتـين لمذحج والحُمْـس[٥٨]. فتلبية مذحـج هي: «رب الشعـرى، رب السماوات العُلى، رب اللات والعزى». على حين أن تلبية الحُمْس: «لبيك اللهم لبيك، لبيك أنـت ربّ الشعرى فانصرهم ممن تعـدّى، ربُّ تعاليتِ الأخرى[٥٩]؛ ورب الـلات والعزى، والكعبةِ الحرام...» (انظـر Kister Labbayka, 54 nr. 54, 46, 41).

٩. تبـدو بعض أسماء الأعـلام وأسماء بعض الأصنـام -وإن لم تكن بتلك الدقة- مرتبطةً بتقديس الكواكب، ومن ثم:

(أ) أسماء «عبد الشارق» من خثعم والأزد التي يذكرها Caskel, 214،218 Gamhara، وانظر عن معناه ابن دريد الاشتقاق ص٥٢٣).

الأسماء عبد الثريا من قبيلة الأشعر 273 ,Caskel، Gamhara).

(ب) أسمـاء الإلهـة «ذريـح» بمـا يتوافـق مـع الاسـم العـبري «زرح»

والاسم السرياني «دنح» (انظر؛ Noldeke, ZDMG 713,1887, 41، Wellhausen Reste, 65). وانظر عن «النُّجير» في حضرموت؛ ابن حبيب، المحبر، ص٣١٨؛ ياقوت، معجم البلدان، ج٣، ص٦؛ ابن حزم، الجمهرة، ص٤٩٣).

(ج) أما عن الإله «المحرِّق» (وهو ما له علاقة بعبادة «الشمس»)، فانظر (Wellhausen, Reste, 244) وكذلك الإله «سلمان» القريب موضعه من الكوفة (انظر ابن حبيب، المحبر، ص ص٣١٢، ٣١٧؛ ياقوت، معجم البلدان، ج٥ ص٦١)؛ Kister، Labbayka 57،52؛ ابن حزم، الجمهرة، ص٤٩٣؛ وانظر مرة أخرى، Wellhausen, Reste 57 ؛ 131-128 Fahad, Panthion، (Hofner, WdM, 455).

الخلاصة:

وفي ضوء ما سلف من نقاط انبثقت في هذه التحديدات من مصادر متنوعة وذات القيمة المتفاوتة، فإنه لا توجد لها قوة إثبات واحدة. وربما أمكن أن تُحلّ قضية أو أخرى بالعثور على مادّة إضافية من مصادر أدبية أو من النقوش. وبما أنه لم يتيسّر هذا حتى الآن الحصولُ على ذلك، فعلى المرء بالتأكيد الاكتفاء بما سجلناه أخيرًا من أن عبادة الكواكب غير ثابتة فيما قبل الإسلام في وسط الجزيرة العربية. وكل ما قلناه لا يثبت إلا أمرين:

الأول: تقلّص عدد الكواكب المحتمل عبادتها. والإشارة إلى طقس «الشمس» التي نجدها في الأرقام: ٣، ٤، ٥، ٦، ٧ (وكذلك، «القمر»)؛ ١٠ (أ) و(ج)، إضافة إلى (د)، نجد «الشعرى» في رقم٨ و٩، و«الثريّا» في رقم ١٠ (ب).

الثاني: أنه يمكن للمرء في بعض الحالات أن يخضع بسهولة تحت تأثير

شمـال الجزيـرة العربية وجنوبها، وبالطبـع، الرقم ١٠ (واسمـه عبد شمس في نقش) كما في نقش حوران والنقوش السبإية، وأن الرقم ٧ (رمز لعبادة الكواكب في عصـر إبراهيم [عليـه السلام] أو من العصور السبئية، وأن الرقم ٨ (طقس «الشعـرى»، حديث الظهـور)، والرقم ١٠ (أ) (ثلاث القبائـل المرتبطة بوشائج القرابـة استوطنـت الجنوب)، والرقـم ١٠ (ب) (أن قبيلة الأشعـر قبيلة عربية جنوبيـة)، وللرقـم ١٠ت («ذريـح» معـروف في حضرمـوت) والرقـم ١٠ (ث) («المحرَّق» معروف بالقرب من الفرات).

Von Tilman Seidensticker, Giesen

.

الحواشي:

عقدتُ محاضرة عن موضوع هذه الأبحاث في الاجتماع XX111 للمستشرقين في ويرزبورغ. ويجدر بي أن أنوّه بالشكر للسيدين سالم الهدروسي وموسى ثيبان من جيسن لما منحاني إياه من مساعدة في المجال الأدبي، كما أشكر السيدة د. كاثرين ميلر من ميونخ، والسيد د. نوربرت نيبيس من ماربورغ، وكذلك السيد أ. د. مانفرد أولمان، من توبنجن.

Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen, Gesellschft No. 136. (1986), Kommissionverlag Franz Steiner Wiesbaden Stuttgart, Giesen (1986) 493-511.

(١) لا تدعي وجهة النظر الآتية أحقية كاملة، وإنما تذكر أدلة معروفة في مجال البحث. انظر ما أشار إليه هينيجر من تأليف في عبادة النجوم.

(٢) أضاف كريهل أن عبادة النجوم التي عدّها المهاد لتطور العقيدة اكتسبت تغيّرًا ذا اعتبار.

(3) Arabisch- Semitisch-Orientali Kulturergeschichtlich -mythologisch Untersuchung Berlin,(1901) 4.

(٤) Resten Arabischen Heidentums صدرت الطبعة الأولى في برلين سنة (١٨٨٧م).

(5) Henninger, Sternkult.

(6) Fahad, Pantheon, p19 und 22.

(٧) Anthropos، مراجعته لفهد في ٦٥ (١٩٧٠) ٣٠٩-٣١٥.

(٨) طبقات ابن سعيد ٤٣، ورقة ١٣، مقتبس من ابن سعيد، نشوة الطرب) كروب ٧٤، ورقة١١ (عبدالرحمن) ٧٥. ورقة ٨. عبري دول (١٩٥٨م) ٩٤، ورقة ٣.

(٩) الدمشقي، نخبة، ٤٦. ورقة ٦.

(١٠) ابن سعيد، نشوة الطرب، ص٣٧٨.

(١١) يمكن ذكر كتاب المقالات في أصول الديانات، وانظر تعريف الخالدي: أعمال المسعودي المفقودة: إعادة بناء محتواها: JAOS 94 (١٩٧٤) ٣٥-٤١، 8 p، 37 nr...

(١٢) انظر هينينجر: Anthropos.

(١٣) «القمر الجديد» يعني الهلال بالعربية في دورته الشهرية.

(١٤) البيت الثاني الذي يمكن إيراده هو قول الأعشى، ميمون، الذي صحّح شعره بلاشير، واسمه ميمون بن قيس الأعشى. القصيدة رقم واحد التي طبعها غاير والتي أزعجت بلاشير فعلّق على أننا واجدون كثيرًا من أمثاله (ريجيس بلاشير، مشكلة التاريخ الأدبي: الأعشى ميمون. في: Arabica، 10 (1963) 32. ولا يعنينا انطلاقًا من هذه النقطة تحديدًا صحة الشعر. فالقصيدة المعروفة لا تشكل عائقًا، سواء كانت في ديوان صغير الحجم أو أكبر حجمًا.

(١٥) انظر عن سلامة بن مسلم الشحاري: Gal S 929 11، ولم يعمد شيخو إلى بروكلمان في مسرد المكتبة الوطنية ٥٠١٩.

(١٦) انظر: كاسكل، الجمهرة Caskel، Gamhara 251.

(١٧) (انظر: MB, v 44 Geyer, Geyer، A sa,44 1،، الكميت، الهاشميات، ص٧؛ ابن الأنباري، الأضداد، ص١٣٤؛ ابن نباتة، سرح العيون، ص٤١٨؛ القرشي، الجمهرة، (ط ١٣٠٨) (ط ١٣٠٨م)؛ المرزباني، الموشح، ص١٨١، قيامًا، بدلاً من ركودًا).

(١٨) المرجع السابق، ص٩٤.

(١٩) ويتضمن ما أورده المرزباني هذا المعنى فيما جاء به ذو الرمة والفرزدق.

(٢٠) ويذكر البيت ما يخصّ شهادة رؤية هلال شوال. وانظر، Lech, Kultus, ff , 37.

(٢١) انظر عن التقويم الزمني قبل الإسلام عمل 1.Lech، Kultus, Anm 249؛ وكذلك Henninger, Sternkult، Anm45 110؛ ومن المهم التنويه بعمل.Reste , Wellhausen, 98 Anm. وانظر، الأغاني، ج١٦، ص٩٨، ج١٧، ص٣٦٦؛ طفيل، ص٧.

(٢٢) ابن جبير، رحلة ابن جبير، ص١٦٧.

(٢٣) ابن دريد، الاشتقاق، ص١٢ وانظر: ابن حبيب، المنمق، ص٣٩.

(٢٤) (ذو الرمة، ديوان ذي الرمة، ص٥٧؛ المرزباني، الموشح، ص١٨٢؛ ابن منظور، اللسان، ج١٠، ص١٢٠؛ المعري، سقط الزند، ج٣، ص١٢٠٥. البصري، الحماسة البصرية، وهناك رواية «تنتظر»، بدلاً من أبصرت).

(٢٥) انظر: شعر الشمردل بن شريق، تحقيق: تلمان زاير نشتريكر ويزبادن،١٩٨٣م، ٤/٢، وما ذكره المحقق، وقد استشهد الشارح ببيت عمر بن أبي ربيعة، ص١٣؛ وكذلك، ص٤٣٦. يرى محقق شعره، فخر الدين قباوة أن «غيوب» جمع «غيب»، وهذا غير صحيح. كما أن شرح فيشر Fischer، Farb 93 «تغطية الغمام» غير دقيق أيضًا.

(٢٦) الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ج١، ص٣٢١؛ ياقوت، الإرشاد، ج٧، ص٥٢٨؛ ابن عساكر،

تاريخ ابن عساكر، ج٥، ص١٣٤؛ ابن عبد ربه، العقد، ج٤، ص٣٢١؛ البلاذري، الأنساب، ج ٥، ص١٣٤؛ المرزباني، الموشح، ص١٨١.

(٢٧) كان ينبغي أن يُذكر عنده في ص٣٤.

(٢٨) قدم كلّ من غاير وكازاره Kazzarah وصفًا مختلفًا غير دقيق ويفتقر إلى الإحكام، فمية Maya بنت عتيبة، بنت عبد الحارث اليربوعي التي ناحت على عتيبة نفسه، أو من يُدعى «التميمي»: أما من يُدعى في التاج، ج٩، ص٢٩٢: عيينة بن شهاب، فقد صححه كازاراه، دون سبب واضح عتيبة: وكان عتيبة من يربوع، وكان جده يُدعى شهابًا. فالقراءة الخاطئة كانت لتقارب رسم الاسمين.

(٢٩) Fischer 758، 3 ،Tag und Nacht. Anm. قرأ فيشر (عن) على أنها تعني (أنّ).

(٣٠) جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج٣، ص٣٥١؛ الحوت، الميثولوجيا، ص٩٥.

(٣١) انظر: الشافعي، الرسالة رقم ٨٧٤؛ مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص٥٦٨. صلاة المسافرين رقم ٢٩٠. أبا داود، سنن أبي داود، ج١ ص٢٩٤؛ ابن حنبل، المسند، أ ج٢، ص١٩. ابن أنس، الموطأ، ج١، ص ٢١٩؛ القرآن [الكريم] سورة رقم ٤٤ و٤٩.

- يذكر الكاتب القرآن الكريم هنا مشيرًا إلى سورتي: «الدخان» و«الحجرات»، فما علاقة هاتين السورتين بما يورده؟ (المترجم)!

(٣٢) انظر: أبا داود، سنن أبي داود، ج١، ص٢٩٤. «فإنها تطلع بين قرني شيطان ويصلّي لها الكفار». وكذلك، ابن حنبل، المسند، ج٥، ق٣، ص ص١٣، ١٦: «فحينئذ يسجد لها الكفار».

(٣٣) ابن حنبل، مسند، ج٢، ص٢٠٧. «ولا صلات بعد الصبح حتى تشرق الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس».

(٣٤) لا شك أن نصارى العرب والسوريين كانوا يوقّتون بالشمس. (انظر: شعر الأخطل، ص١٨٠):

ولكني سأشربها شَمولاً *** وأسجد عند منبلج الصباح

- لماذا ذكر الكاتب سورة «الأحقاف» هنا، وليس فيها شاهد على ما يريد قوله؟ (المترجم)!

(٣٥) انظر EI ,Iv ، ١٠٤-١٠٥.

(٣٦) والمواقف التي تتحدد فيها المواقف للصلاة كما جاء في القرآن[الكريم] طه، الآية١٣٠: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾

وكذلك، ق، الآية٣٩: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ ﴿٣٩﴾﴾

(٣٧) ياقوت، معجم البلدان، ج٣، ص٤٦٢.

(٣٨) البكري، معجم ما استعجم، ج٣، ص٨٠٨.

(٣٩) ERE; 60 Wellhausen. Reste 60. Noldeke.

(٤٠) ذكر Kister، Labbayka 56، مقاتلَ بنَ سليمان. وانظر: ابن حبيب، المحبر، ص٣١٦؛ ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ٤٩٣؛ ياقوت، معجم البلدان، ج٣، ص٣٦٢. إلا أن اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج١، ٢٩٦، ذكر عذرة وحدها.

(٤١) عن مقاتل، انظر: Kister، Labbayka 56. وذكرُ تيم وعدي كثيرٌ في تميم، وإن ذكر ابن حبيب تيم – تميم. فعن مقاتل: «وكانت بنو وُدّ كلُّها تعبده، وكذلك ضبة».

(٤٢) ابن حبيب، المحبر، ص٣١٦؛ ياقوت، معجم البلدان، ح٣، ص٣٦٢.

(٤٣) انظر: فهرست أسماء الأعلام في ابن المثنى، النقائض، ج٣؛ والضبي، المفضليات، ص٦٩.

(٤٤) انظر: ابن حبيب، المحبر، ص٣١٢، Nr 16 . Labbayka Kister 52

(٤٥) Wellhausen .60 Reste، وهو مذكور في قول سلمى بن مقعد في ديوان الهذليين، ص١٨٩.

(٤٦) انظر: ابن منظور، اللسان، ج٦، س١١٤. وكذلك، Lane 1597،.

(٤٧) انظر توضيح وجهة نظر العلماء المسلمين هذه في EI. 80 ،1 .

(٤٨) ولقد وسع كثيرًا فلهاوزن نطاق الأربع القبائل التي ذكرها كاسكل.

(٤٩) ذكر فلهاوزن شَمْس. وذكر كاسكل شَمِس. وهناك قراءة أخرى شُمْس.

(٥٠) الزمخشري، الكشاف، ج٢، ص٣٣٢.

(٥١) القرطبي، التفسير، ج١٥، ص٣٦٤.

- الواقع أن قول إبراهيم عليه السلام جاء في أكثر من آية، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ

(٥٢) انظر مقالة، خزاعة، EI، ٧٧٧.

(٥٣) ابن حبيب، المحبر، ص١٢٩. وانظر: Caskel، Gamhara، Tafe 200. وقد ذكره عبد عمرو، بدلاً من عمرو.

(٥٤) البلاذري، الأنساب، ج١، ص١٩١. وانظر: Caskel، Gamhara، Tafel 200.

(٥٥) ابن قتيبة، الأنواء، ص٤٦.

(٥٦) جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج٥، ص١١٩؛ الحوت، الميثولوجيا، ص١٠٠. ولمزيد من المعلومات عن آلهة العرب قبل الإسلام المتعلقة بالأنواء، انظر: العزاوي، أدهام حسن، العبادات الفلكية عند العرب قبل الإسلام دراسة تاريخية، عمّان، دار غيداء، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ص ٥٩-١٣١. (المترجم).

(٥٧) الزمخشري، الكشاف، ج٢، ص٤١٩.

(٥٨) انظر: EI 577،111 .

(٥٩) انظر عن «مناة الثالثة الأخرى»، Kister Labbayka 36.

البيت الثاني الذي يمكن إيراده هو قول الأعشى، ميمون، الذي صحّح شعره بلاشير، واسمه ميمون بن قيس الأعشى. القصيدة رقم واحد التي طبعها غاير والتي أزعجت بلاشير فعلّق على أننا واجدون كثيراً من أمثاله (ريجيس بلاشير، مشكلة التاريخ الأدبي: الأعشى ميمون. في: Arabica 10، (1963) 32. ولا يعنينا انطلاقاً من هذه النقطة تحديداً صحة الشعر. فالقصيدة المعروفة لا تشكل عائقاً، سواء كانت في ديوان صغير الحجم أو أكبر حجماً.

المصادر والمراجع

العربية:

ابـن الأنبـاري، أبـو بكر بـن القاسـم، الأضداد، تحـق: محمد أبـو الفضل إبراهيم، (الكويت: ١٩٦٠م).

البصري، صدر الدين بن أبي الفرج، الحماسة البصرية، تحق: عادل جمال سليمان، (القاهرة: ١٩٧٧م).

ابن أنس، مالك، الموطأ، تحق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: ١٩٥١م).

ابن حبيب، محمد البغـدادي، المنمق في أخبار قريش، تحق: خورشيد أحمد فارق، (حيدرآباد: ١٩٦٤م).

ابـن حـزم، محمد بن علي بـن أحمد بن سعيـد الأندلسي، جمهـرة أنساب العرب، تحق: محمد عبد السلام هارون، (القاهرة: ١٩٦٢) ذخائر العرب، ٢.

الحوت، محمد سليم، في طريق الميثولوجيا عند العرب، (بيروت: ١٩٧٩م).

أبـو داود، سليمـان بـن الأشعط بـن إسحـق الأزدي السجستـاني، السنن، (القاهرة: ١٣٧١هـ).

ابـن دريـد، أبو بكـر بن الحسـن، الاشتقـاق، تحق: عبـد السـلام هارون، (القاهرة: ١٩٥٨م).

دول، الملطـي بـن عبري، تاريـخ مختصر الـدول، تحق: أنطـون صالحاني، (بيروت: ١٩٥٨م).

الزمخشري، أبو القاسم، محمد بن عمر:

- الجبـال والأمكنة والمياه، تحق: محمـد صادق بحر العلوم، (النجف: د-ت).

- الكشـاف عن حقائـق جوامع التنزيل وعيـون الأقاويل في وجـوه التأويل (القاهرة: ١٣٤٣-١٣٤٤هـ).

ابـن سعيد، أبـو القاسم، بن أحمـد الأندلسي، كتاب طبقـات الأمم، تحق: لويس شيخو (بيروت: ١٩١٢م).

ابن سعيد، المغربي، نشوة الطرب (انظر ما سيأتي في المصادر الأجنبية).

الشافعي، محمد بـن إدريس، الرسالة، تحق: أحمد محمد شاكر (القاهرة: ١٣٥٨هـ).

العـزاوي، أدهام حسن، العبادات الفلكيـة عند العرب قبل الإسلام دراسة تاريخية، عمّان، دار غيداء، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥.

علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام (بغداد: ١٩٥٥-١٩٥٩م).

القرشي، أبو زيد، محمد، كتاب جمهرة أشعار العرب (بولاق: ١٣٠٨هـ).

القرطبـي، أبـو عبد الله، محمد، كتـاب الجامع لأحكام القـرآن (القاهرة: ١٩٣٥-١٩٥٠).

مسلم، أبو الحسين، بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: ١٣٧٤-١٣٧٥هـ).

ابـن نقيـة، أبو القاسم، عبـد الله بن محمد، الجمـان في تشبيهات القرآن، تحق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي (بغداد: ١٣٨٧هـ).

الأجنبية:

Caskel, Werner, Gamharat an-nasab. Das geneologische Work des Hisam ibn Myammad al-Kalbi (leiden: 1966).

Corpus Inscriptionum Semiticarm ab Acqademia inscriptionum et literarum humaniorum conditum atque digestum (Paris: 1889-1930).

Fahad, Taufiq, Le Pantheon de l Arabie central a la veille de l.Hegire (Paris: 1968) (Institute Franccais darcheologie de Beyrouth, Bibliotheque archeologique et historique, 88) p198- 22 .

Fischer, August, «Tag und Nacht» in Arabischen und die semetische Tagesberechnung. In: Abhandlung der konig;. Sachsischen Gessellschaft der Wissensschften. Phl. –hist. kl. 27. 21 Leipzig 1909.

Henniger, Joseph, Uber Sternkunde und Sternkult in Nord- und Zentralarabien. In Zeitschrift fur Ethnologie 79 (1954) 82-117, abgedruckt in: J. H.: Arabien Sacra: Aufsatze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Freiburg- Schwiz, Gottingen 1981, p 481-117 (Orbis Biblieus et orientalis. 40).

Hartmut, Gese, Maria Hofner, und Kurt Rudolph: Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandaer (Stuttgart, 1970) (die Religionen der Menschenheit. 10. 2.) darin p. 354-368.

Hofner, Maria, Die Stammesgruppen Nord- und Zentralarabiens in vorislamischer Zeit. In: Worterbuch der Mythologie (Stuttgart o. J. L. Abteilung, p 409-481).

kazzarah, Salah, Die Dichtung der Tamim in Vorislamischer Zeit (diss.) (Erlangen: 1982).

Kister, Meir, j, Labbayka, Allahuma Labbayka: On a monotheistic aspect of Jahiliyya. In; Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 2 (1980) 33-57.

Lech, Klaus, Geschichte des islamischen Kultus. Rechtshistorische und Hadith-kritische Untersuchung zur Entwicklung und Systematick der Ibadat. Bd 1: Das Ramadan Fasten. Teil 1. (Wiesbaden, 1979).

Noldeke, Theodor, Arikle «Arabe (Ancient)», in: Encyclopadia of Religion and Ethics. Bd. 1. (Einburgh: 1908) p. 659-673.

Kropp, Manfred: Die Geschichte der «reinen Araber» vom Stamme Gahtan. Aus dem kitab naswat at-tarab fi tarih gahilyyat al- Arab des Ibn suid al Magribi. Hrsg. Und ubers. Eingleitet und komm. 2. Aufl. Frankfurt etc. 1982, (Heidelberger orientalistische Studien. 4) . Abdarrahman. Nasrat Amman, 1982).

Samardal, b. Sarik, Die Gdischte des Samardal, b. Sarik, (Sd) Tilman Seidensticker (Wiesbaden, 1983).

Wensinck, Arent Jan: A Handbook of early Muhammadan Tradition (Leiden: 1927)

«وديع فلسطين» يلحق بأعلام عصره

محمّـد عبد الشافي القوصي

«وديـع فلسطـين» كان آخِر ما تبقَّـى من روّاد الصحافـة الورقيّة، أوْ «جيل الأساتذة»!

رحـل شيـخ الأدباء المعمِّرين؛ الـذي عايش القرن العشريـن كله، بحلاوته ومرارته!

فقـد التقـى الساسـة والأدبـاء والشعراء باختـلاف مشاربهـم؛ فعمله بجريـدة «المقطم» أتاح له فرصة اللقـاء مع: الرئيس التونسي/ الحبيب بورقيبة، والمجاهد المغربـي/ الأمير عبد الكريم خطَّابي، ومفتـي فلسطين الحاج/ محمد أمـين الحسينـي، والزعيم الهنـدي/ نهرو، وغيرهـم الكثير ممـن زاروا مصر آنذاك.

إنـه «الكاتـب» الـذي ألَّـفَ وترجم مـا يزيد عـن أربعين كتابًـا في الأدب والاقتصـاد والسياسة وفنون الصحافة التي قام بتدريسها في الجامعة الأمريكية علـى مـدى عشر سنوات بين عامـي ١٩٤٨ -١٩٥٧م. كما شـارك في إخراج عدد مـن الموسوعات منها: «موسوعة من تـراث القبط»، و«موسوعـة الأقباط» باللغة الإنجليزيـة الصـادرة في ثمانية أجـزاء عن جامعـة يوتاه بأمـيركا، والموسوعة العربيـة الميسّرة، و«موسوعـة أعلام مصر والعالم»، وقد ذُكـر فيها بأنه أول من تنبـأ بأنَّ نجيـب محفوظ سوف يصبـح ذا شهرة عالمية، وبالفعـل فقد حاز على جائزة نوبل، وغيرها.

إنــه «الأديــب» الذي يُعدُّ –بحق– شاهدًا علــى مسيرةٍ حياتية عُمرها قرن من الزمان ... رأى فيها ما لمْ يره غيره، وسمِع ما لمْ يسمع غيره، وذاق فيها حلو الحيــاة ومُرّها، وتقلبت الدنيا على عينيه حتــى رأى أجيالًا من أحفاده؛ فاستوت عنــده الآمال والآلام، والأفراح والأتــراح، والصداقات والعداوات، والانتصارات والهزائــم، والغِنَى والفقــر، والصحة والمرض ... سيان عنــده الصيف والشتاء، والظل والحرور!!

لا جَــرَمَ أنَّ مشــوار (وديــع فلسطــين) الحياتــي يؤرخ لميــلاد الصحافة الورقية ووفاتها –في آنٍ واحد– باعتباره شهد تأسيس كبرى المؤسسات الصحفية كالأهــرام، ودار الهــلال، والمقطم، والمقتطف، والرسالــة، وغيرها. وقد عمل مع أرباب البيــان، وعباقرة الفن والأدب، أمثال: جورجــي زيدان، ويعقوب صروف، وشبلــي شميل، وفارس نمــر، والزيات، وزكــي مبارك. كما عاصــر جيل الرواد، وحاورهم، أمثال: الرافعي، والمنفلوطي، والزيّات، والعقّــاد، وطه حسين، وغيرهم من المشاهير.

وقد استطاع أن يكون حلقة وصل بين عدة أجيال من المبدعين والكُتّاب في مصر والعالم العربــي والمهجر، وربط بين هؤلاء بالمراسلات والتراجم لأعمالهم الإبداعيــة، وقد ترجم لكثيرٍ منهم؛ وهو ماجعله نقطــة ارتكاز لفك شفرة عصر الكُتَّاب والأدباء الرواد؛ الذين أثروا حياتنا الفكرية بالروائع الأدبية والثقافية.

المرجع الأول في الأدب المهجري!

قالــت عنه صافينــاز كاظم: «هواية وديع فلسطــين الفكرية؛ هي البحث عن تعبــيرات علمية أغفلتهــا القواميس المتخصصــة». كما وصفــت استخدامه للغة العربية بأنه: «أنيق لدرجة أنه يجعل مُحبي تلك اللغة يشهقون من شدة إعجابهم». وأنَّ «أسلوبه الأنيق الظريف يصل إلى أعماق الشخصية التي يتحدث عنها مزيلًا الحواجز بين المؤلِّف والمؤلَّف عنه» .

أمَّـا هـو فيقول عن نفسـه: «أنا المرجـع الأول في الأدب المهجـري؛ لعلاقاتي الوثيقـة بهم، وصادقتُ الأضداد من الأدباء والمفكرين، ولمْ أتحزب لأحد، وألّفتُ عشـرات الكتب، ولم أضع اسمي عليها، وعندي عشـرة آلاف رسالة خطية لكبار العلماء والأدباء العرب»!

لقد عايش الزمن الجميل من الحرية والإبداع مع أعلام عصره وروّاده.

لذا يقول: «لا أفهم للأدب حياة إلَّا مع الحرية الكاملة، فإنْ كان هناك قيد واحـد، فقـل: على الأدب السلام». وقد كشف عمـا يعانيه في الحقبة الأخيرة من مرارة الواقع الثقافي، فقال: «يكاد المرء يندم لأنه اختار الفكر مهنة له».

ويكشـف عمـا يجيش بنفسه من فسـاد الحياة الثقافية، فيقـول: «لا أجد ما يدعو إلى المتابعة في هذه الأيام، بسبب طغيان موجة الشِّعر الجديد التي أفسدت ذوق القـارئ، وكادت تُحيـل الشِّعر الجميل بما فيه شِعـر المهجر، إلى «التقاعد»؛ فانصـرفَ القراء عن الشِّعـر الموزون المقفَّى، وبارتْ سوقه لـدى الناشرين. وقد سئلـتُ ذات مرة: هل تعـرف الشاعر فلانًا -وهو ممن يكتبـون كلامًا يفتقر إلى خصائص الشِّعر الحقيقية- فقلت للسائل: إنَّ مَن عرف خليل مطران، وإبراهيم ناجي، ومحمود حسن إسماعيل، وأبا شادي، والشاعريْن اللبنانيْن: بولس سلامة، وأمـين نخلة، وكذلك صالح جودت، ومحمد مصطفى الماحي، ومحمود أبو الوفا، وكل شعراء المهجر، فهل يخسر شيئًا إذا لم يعرف صاحب هذا الشِّعر الهزيل»؟

مسيرة حياتية شاقة:

ينحـدر «وديع فلسطين» مِن أُسرةٍ عريقـة بصعيد مصر الجوَّاني، بجنوب قنـا، ثـمَّ انتقلتْ بعـد ذلك إلى مركـز «أخميـم» بسوهاج. وقد درس الصحافة بالجامعـة الأمريكيـة بالقاهرة في مطلـع القرن العشرين، ثمَّ بـدأ حياته المهنية بجريـدة «الأهـرام»، ثم انتقـل بعدها إلـى صحيفة «المقطَّم»؛ حيـث عمل في كل

أقسامهـا. وحول تلك الفترة يقول: «استدعاني ذات يـوم فارس باشا نمر، وكان وقتها في الخامسة والتسعين من عمره، وطلب مني أن أكتب افتتاحيات الصحيفة. وكانـت مسؤولية كبيرة، إذ إن عمري وقتها لم يكـن يتعدى ٢٥ عامًا، وكان رئيس التحرير عمره ٧٥ عامًا». وقد سارت الأمور على مايرام إلى أن اشتدت التهديدات الموجّهـة ضد «المقطَّم» نتيجة ما كان يكتبـه في الافتتاحيات من وجهات نظر، ثم انتهت إلى إغلاق الصحيفة في أواخر عام ١٩٥٢م. بعدها ترأّس «وديع فلسطين» مجلـة «الاقتصاد والمحاسبة» التـي كان يصدرها «نادي التجـارة الملكي» (نقابة التجاريـين حاليًـا)، واختير عضوًا في الهيئة المشرفة علـى تحرير مجلة «التربية الحديثـة» الصادرة عـن الجامعة الأمريكية في القاهرة بعـد وفاة مؤسسها. كما كان عضوًا في الهيئة المشرفة على تحرير مجلة «الطالبة» إلى أن احتجبت في عام ١٩٦٨م.

وفي هـذا الصدد يقول: «إنني غيَّرتُ مسار حياتي أكثر من مرة؛ ففي فترة اتجهتُ بكليتـي إلى الترجمة، وحين اعتقلني جمال عبـد الناصر بقيتُ في البيت ثـلاث سنـوات بلا وظيفـة، وكلما ذهبـتُ إلى عملٍ مـا، قالوا لي: أنـت مغضوب عليـك من الثورة، فـلا يُوظفونني، إلى أن بـادرتْ مؤسسة دار المعـارف بإرسال بعض الكتب إليَّ لأترجمها، وكذلك فعلـتْ أرامكو السعودية، وأذكر أنه حدث في إحـدى المرات إشـكال قانوني في أرامكو، بخصوص اتفاقيـة نقل البترول، واتُّفق على أن يُلجأ فيها إلى التحكيم الدولي في جنيف، فذهبتُ معهم بصفتي مترجمًا، ووجـدتُ نفسي كبير المترجمين، وبقيتُ في هذه القضيـة ثمانية أشهر، أنتقل من مـكانٍ إلى مكان، وبعد ذلك عرضتْ عليَّ أرامكـو أن أعمل في مكتبهم بالقاهرة، مديـرًا للعلاقـات العامة، فكنـتُ مسؤولًا عن مجلـة «قافلة الزيـت»، وبعد عشر سنـوات قرروا إغـلاق المكتب في القاهرة، وتمَّ نقل النشـاط إلى بيروت، فوجدتُ نفسـي في الشارع من جديد، إلى أن وجدتُ وظيفة مترجم قانوني في شركة نفط أمريكيـة في ليبيـا، وسافرتُ إلى هنـاك حتى حدثت ثورة القـذافي، وخلال أربع

وعشريـن ساعة رحَّلوني من البلـد، ولمْ أكن أعلم لماذا ... مـع أنني كنتُ أعرف أكثر زعماء ليبيا»!

رحلة مع شعراء المهجر:

«مئة عام» قضاها «وديع فلسطين» بين أروقة الأدب والفكر والصحافة، رأى فيها ما لم يره غيره، وسمع فيها ما لم يسمعه سواه، يقول في ذلك: «مِمَّا أعتزُّ به في مسيرتي الأدبية، أنني تواصلتُ مع أعلام الشعر في المهاجر الأمريكية، وصارت لي صداقـات حميمة مع الشعراء الكبـار، أمثال: جورج صيدح، والشاعر القروي رشيـد سليم الخوري، وإلياس فرحات، وزكـي قنصل، وشفيق معلوف، وغيرهم، وهـم من شعراء أمريكا الجنوبية، وكذلك مع الشعراء: نعمة الحاج، ووديع رشيد الخوري، والدكتور سليمـان داود، ومع الدكتور أحمد زكي أبي شادي بعد هجرته إلى أمريكا ... وهؤلاء من شعراء أمريكا الشمالية. ولم أحاول التواصل مع «إيليا أبـي ماضـي» حتى عندمـا زرتُ أمريكا في عـام ١٩٥٥م؛ لأنني كنـتُ واقعًا تحت تأثـير صديقي «أبي شادي» الذي قال لي: إنه يعجب بشعر أبي ماضي، وينفر من شخصيته الشرسة!

مـن جوانـب العبقرية في شخصية وديـع فلسطين؛ أنه متـوازن في عواطفه، ومتوسـط في صداقاتـه، وفي علاقاتـه بالجميع، فـلا يعرف للعـداوة طريقًا، ولا للخصومـة سبيـلاً؛ ولقـد عبَّر عـن ذلك بقولـه: «الحقيقـة أنني كنـتُ صديقًا للأضداد بسبب عدم انحيازي إلى أيّ اتجاه بعينه، أوْ تحزبي لأيّ شخصية أدبية، فمـن أصدقائي باختلاف مشاربهم: الشيخ محمـود شاكر، وخالد محمد خالد، ومحمـود أبورية، وعبـد الله القصيمي، وسيد قطب، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهـر، كما صادقتُ زكـي مبارك، وطه حسـين، والعقاد، والمـازني. ولم أحاول تصنيـف الأدباء إلى أشرار وصالحين كما فعـل صديقي/ أنور الجندي في كتابه «الصحافة والأقلام المسمومة»!

المؤلِّفُ البارز والمُترجِمُ العالميّ:

سيظلّ اسم «وديع فلسطين» على أغلفة روائع المؤلفات، مثل: كتابه «ناجي: حياتـه وأجمل أشعـاره»، وكتاب «مي: حياتها وصالونهـا وأدبها»، و«مختارات من الشعـر المعاصـر وكلام في الشعـر»، كما قام بتحقيـق ديوان «الإنسـان الجديد» للدكتـور أحمد زكي أبو شـادي، وديوان «النيروز الحر» لأبو شـادي، و«أشعار أبو شادي المجهولة». فضلًا عن الروائع العالمية التي اضطلع بترجمتها، مثل: ترجمة مسرحية «الأب» للأديب السويـدي أوغست سترندبرغ، و«قضايا الفكر في الأدب المعاصـر»، و«فلسطـين في ضوء الحق والعـدل»، مترجم عن المشـرع الفلسطيني هنري كتن، و«جعفـر الخليلي والقصة العراقية الحديثـة» ترجمه عن المستشرق توماس هامل.

وقـد شارك «وديع فلسطـين» في تأسيس عدد كبير مـن الهيئات والجمعيات الأدبية؛ فقد أنشأ مع الشاعر إبراهيم ناجي «رابطة الأدباء» عام ١٩٣٥م، وتوالى انتخابـه نائبًا لرئيسها حتى توقفت عـام ١٩٥٢م. وكان عضوًا مؤسسًا في رابطة «الأدب الحديث» بالقاهرة، وعضو نقابة الصحفيين المصريين منذ عام ١٩٥١م، وعضـو اتحاد الكتّـاب، كما أنه عضـو في «مجمع اللغة العربيـة» الأردني، وعضو لجنـة تنسيق الترجمات التابعة للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الملحقة في الجامعـة العربية، بالإضافة إلى عضويته في الهيئة الاستشارية لمجلة «الضاد» في حلب.

حكايات مع المجامع اللغوية:

«وديـع فلسطـين» كان وديعًا بالفعل، ومتواضعًا وخجولًا جـدًا، وهادئ الطبع إلـى ما لانهاية! ليست له مطامـع دنيوية، ولا مآرب حزبية، ولا شيء ممّا يتهافت عليـه الناس، يقول: «لم يكن من مطامعي أنْ أُحشر بين مَن أعدُّهم من أساتذتي الكبـار، ومع ذلك فعندما اختـارني مجمع اللغة العربية بدمشـق عضوًا مراسلًا

في عـام ١٩٨٦م ومجمع اللغة العربية الأردني عضوًا مؤازرًا في عام ١٩٨٨م؛ فقد تهيَّبـتُ الموقف، ورجوتُ السـادة أعضاء المجمعيْن أن يعتـبروني تلميذًا في هاتيْن المؤسستيْن. وقد تنفّستُ الصعداء بعد ذلك عندما رشِّحتُ من وراء ظهري مرتيْن لعضوية مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وكان الرسوب من قسمتي!

فليـس لي صبر ولا أهلية للمشاركة في مجمع الخالدين؛ لأنني أسكن في حي «مصر الجديدة»، ويطلبون حضوري إلى المجمع بحي «الزمالك» لمناقشة (حرف الهمزة)!

أعلام عصر وديع فلسطين:

كثيرة هي الكُتب التي ألَّفها وديع فلسطين، وكثيرة تلك الكتب والدواوين التي حقّقهـا، وأكـثر من ذلك الكتب التـي ترجمها، مثل: «موسوعـة كومبي المصورة» وهـي موسوعة مـن ثمانية أجـزاء، و«موسوعة أعلام مصر والعـالم»، وموسوعة «القبـط» التي صدرت باللغـة الإنجليزية في ثمانية أجـزاء في أمريكا، و«قاموس الأدب العربي الحديث»، وغيرها.

لكـن أهم كتاب أصدره، هو: «وديـع فلسطين يتحدّث عن أعلام عصره» يقع في جزأيـن في نحو ٧٥٠ صفحـة، إذْ يتحدث عن مئة شخصية من الأعلام الذين عرفهـم. هذا الكتاب يُفصِح عن سيرته الذاتية مـن خلال هؤلاء الأعلام الذين تعامل معهم.

يمكن وصف هذا الكتاب؛ بأنه أبرع ألوان كتابة السيَر الذاتية؛ لأنه مبني على معلومات شخصية، لا معلومات وصفية وجافة. والذي يميز هذا الكتاب –أيضا– أن الشخصيـات التـي كتب عنها «المؤلـف» هي تلك الشخصيـات التي عاصرها وتعامـل معها، وعرفها عـن كثب، وقدمها مـن منظوره الأدبـي، وبأسلوبه الفني الرائع المعروف عنه؛ مِمَّا أضفى على الكتاب جانبًا كبيرًا من التشويق والمتعة؛ إذْ

نجح «وديع فلسطين» في سرد رؤى موجزة عن مجموعة من الأعلام العرب الذين عرفهم من واقع تواصله الشخصي، واحتكاكه بهم، وما يأمله أنْ يتحقق من أجل توثيق إسهاماتهم، وتكريمهم، وإنصافهم في زمنٍ عزَّ فيه الإنصاف، وعزَّ الوفاء، وعزَّ الرجال .. كما عزَّت فيه الصداقة، والمروءة، ومكارم الأخلاق!

هذا وقد جنَى «وديع فلسطين» ثمرة كفاحه وهو على قيد الحياة، بل وفي زمنٍ مبكّر؛ فقد حصل على العديد من الجوائز، أبرزها: جائزة فاروق الأول للصحافة الشرقية عام ١٩٤٩م، كما منحته حكومة إسبانيا عام ١٩٥٢م وسام الاستحقاق المدني من طبقة كوماندور، ومنحته الجامعة الأمريكية في القاهرة ميداليتها الذهبية، وغيرها من الأوسمة والنياشين!