الساسي بن محمد الضيفاوي

ميثولوجيا آلهة العرب قبل الإسلام

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

المركز الثقافي العربي

الساسي بن محمد الضيفاوي

ميثولوجيا آلهة العرب قبل الإسلام

المركز الثقافي العربي

الكتاب: **ميثولوجيا آلهة العرب قبل الإسلام**
تأليف: **الساسي بن محمد الضيفاوي**
الطبعة الأولى، 2014
عدد الصفحات: 240
القياس: 14 × 21

ISBN: 978-9953-68-717-9

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا) - 42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 522 212+ - 307651 522 212+
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان
ص.ب: 5158/ 113 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي
هاتف: 750507 1 961+ - 352826 1 961+
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود
مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

الرباط المدينة - ص.ب: 10596 - المملكة المغربية
هاتف: 730450 537 212+ - فاكس: 730408 537 212+
Email: info@mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبنّاها المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود.

ملاحظة

هذا الكتاب هو في الأصل عمل أُنجز لنيل شهادة ماجستير الدراسات المقارنة في اللغة والآداب والحضارة، قسم اللغة والآداب العربية، بإشراف الدكتور حمّادي المسعودي، وقد ناقشته لجنة علميّة بكلّية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان بالجمهورية التونسية، متكوّنة من الأساتذة الأفاضل: الدكتور منصف الوهايبي رئيساً، والدكتور حمّادي المسعودي مشرفاً، والدكتور أحمد الحذيري عضواً، يوم 26 أكتوبر 2011، وتحصّل صاحب العمل على شهادة الماجستير بملاحظة حسن جدّاً.

منتدى مكتبة الإسكندرية

إهـداء

إلى كلّ الذين أحبّ...

وأخصّ بالذكر سلاّمة ووصال وحسام ومحمّد...

إلى كلّ من علّمني حرفاً...

إلى روح أخي عبد الرزّاق الذي فارقني في العشرين من عمْره...

إلى أمّي التي قاست في سبيل إسعادنا...

إلى امرأة ثانية جريئة تحمل داخلها بركاناً ثائراً متمرّداً، يُغطي زبد البحار، ويضاجع آلام المحيطات، ويفلح أرضاً بوراً... تحكي أحلاماً أنهكها الدّهر، وآمالاً مجهضة، ولدت لتموت مع ابتهاج فجر جديد...

إلى الرّمز الذي أبى أن يركع... قطّع جلمود الجبال في سبيل تعليمي مبادئ الحياة الأولى...

إلى الذي مشى حافياً، وقطّع الطلح يوم ريح بأسنانه من أجلنا...

إلى الرّجل الذي يسكن خانات الزّمن الخائب المفقود، ويُناطح السماء في الطموح، ويُنازل السّحب في التوق والشّوق...

إلى أبي، أعظم رجل عرفته في حياتي، كان الأخ والصديق...

أُكبر فيه صمت الليالي، ونضال الدّرب، ونظرته الحادّة والثّاقبة إلى أقصى زمن بعيد، قد يأتي وقد لا يأتي بعد...

إنّها ذكرى مسيرة طويلة قاصية وقاسية، ومعاناة شاقّة، ومكابدة عذبة، وهكذا شأني وشأنك وشأن الكادحين...

إليهم جميعاً أهدي هذا العمل المتواضع...

شكر خاص

عرفاناً بالجميل، وإجلالاً لجميل الصنع، يطيب لي أن أسجّل بالغ شكري وعظيم امتناني لأستاذي الفاضل: الدكتور حمّادي المسعودي الذي احتضن عملنا، وشجّعنا على البحث وطول النفس في درب العلم، فقد أولاني بعطفه وسعة صدره، وحباني بتوجيهاته ونصائحه، ولم يضن عليّ بعلمه ووقته وجهده، فله منّا الشكر والتقدير، عبارة ودّ، وعلامة تواصل حميم من أجل رقيّ المعنى، واستئناف الحضور.

«تعرف الإنسان بالإله الذي آمن به، وتعبّد له.
وتعرف الإله بالإنسان الذي اكتشفه أو تكشّف له، هذا الإله».

جورجي كنعان، مفهوم الألوهة في الذهن العربي القديم، ص 15.

المقدّمة

كل واحد يدرك إلهه على صورته ومثاله، وبحسب ما يوحي به مخياله، فالنظرة إلى الإله بحسب الأقوام وثقافتهم ولغاتهم وأنساقهم النفسية والاجتماعية والتاريخية، إذ كل تجمّع إنساني يدرك إلهه على صورته وبحسب لغته، فالعبرانيون مثلاً يشكّلون إلههم من منظور يهودي والمسيحيون من منظور مسيحي واليونان من زاوية إغريقية والعرب برؤية وثنية أو توحيدية، وكذا الحال مع كل أمّة وكل طائفة وكل مجموعة وكل قبيلة، بل هذا حال كلّ فرد من الناس يتخيّل إلهه ويتوهّمه ويصوّره ويشكّله بحسب صوره واستعاراته وتوهّماته.

وحين أقبلنا على دراسة هذا الموضوع: **آلهة العرب قبل الإسلام من خلال كتاب الأصنام لابن الكلبي وأخبار مكة للأزرقي**، اعتبرنا أنّ البحث في تاريخ الآلهة قد يُحيلنا على ما تركه من أثر قوي في نفوس الناس وسلوكهم وطرائق عيشهم وعوائدهم وعاداتهم وتقاليدهم ومواقفهم من ذواتهم ومن الكون، واعتبرنا كذلك أنّ دراسة العقائد والشعائر الدينية في ظلّ تنوّعها وتباينها يمكن أن تكشف عن طبائع الشعوب ونمط حياة الأمم حضارياً وسياسياً وإبستيمولوجياً.

وفي ظنّي أنّ دراسة التاريخ ومن ذلك دراسة تاريخ الأديان من أنجع الطرق التي يتوسّل بها الإنسانُ ليحدّد علاقته مع الماضي

وليعرف هويته، وليعرف الآخر، وأعتقد أن فكرة تقديس المقدّس لا يمكن فهمها أو تفسيرها أو تعليل بعض جوانبها على الأقلّ إلا من خلال العودة إلى الظروف التاريخية والاقتصادية والنفسية المصاحبة لظهورها، وكذا الأمر بالنسبة إلى الاحتفاء بالآلهة وأسباب نشوئها والغاية من عبادتها في حالة الإفراد وفي صورة الجمع، أي من حيث تنوّعها وتعدّدها وتباينها وجنسها وشكلها، ومن حيث المادة التي صُنعت منها ومن حيث الرمزية والوظيفة.

وقد حملتنا الرغبة إلى دراسة هذا المبحث بآليات جديدة لأنه من المواضيع التي لم تُطرق إلا إلماماً، ومن خلال الهوامش والحواشي التي تغلب عليها المنافحة أو التهجين وغياب الأسلوب العلمي والمنهج الموضوعي، وسنتبنّى مقاربة تحاول قدر الإمكان أن تعيد النظر في ما هو بديهيّ وفي ما هو مسلّم به وفي ما هو شائع، وهذه هي وظيفة العلم في نهاية الأمر، وهي الوظيفة التي تُعيد النظر في هذه البديهيات وهذه المسلّمات، دون أن يكون لهذه المقاربة اهتمام بالإيمان ولا بعدمه، وهذا هو النسق الدقيق الذي في تصوري يسير عليه كل من يرغب في اقتحام هذا الميدان الصعب والخطير، نظراً إلى انعكاساته العديدة في المستوى الفكري بطبيعة الحال، ولكن أيضاً في المستوى الاجتماعي والمستوى السياسي وغيرهما. وارتأينا أن نقدّم فهماً إبستيمولوجياً مغايراً للسائد، خصوصاً وأن مسألة دراسة آلهة العرب قبل الإسلام ظلّت محتشمة وغامضة في الدراسات القديمة والحديثة على السواء ولم تحظ باهتمام كبير على الأقلّ في ما اطلعنا عليه.

ولعلّ طرافة هذا البحث تكمن في انخراطه ضمن المقاربات

الحديثة التي تناولت الظاهرة الدينية بالتحليل والدرس من منظور علم النفس التحليلي وتاريخ الأديان وعلم الاجتماع الديني. لذلك وغيره كان الموضوع الذي نروم دراسته هو آلهة العرب قبل الإسلام، وكانت غايتنا من البحث الوقوف على صورة الإله كما تكشّف لإنسان ما قبل الإسلام والأفكار التي عبّر بها العرب عن هذا المفهوم، ومن ثمّة عرض تاريخه وإيضاح مدلوله ورمزيته وخصائصه وأبعاده الإنسانية وأنساقه النفسية والأنثروبولوجية، وقد كان للأفكار المعبّرة عن هذا المفهوم أهميتها في حياة المجتمعات القديمة والحديثة على السواء، وفي تاريخ الفكر الديني بمفهومه الحالي.

وقد هدفنا كذلك من هذا البحث إلى أشياء منها أن نقف على تراث العرب، خاصةً تراثهم الديني التعبّدي قبل الإسلام، لأن معرفته ضرورية لمن يروم دراسة أدبهم وتاريخهم وأساطيرهم ومقدّساتهم وتقاليدهم وعوائدهم وعاداتهم ونمط حياتهم، ثم نحن قد نلمس بعض الديانات والطقوس والشعائر والمعتقدات والآلهة التي استمرّت في العصر الحاضر بحكم التكرار والتواتر والعادة والتقليد والنسخ أخذها الخلف عن السلف دون التفكير في صحتها أو نفعها.

وسنسعى إلى تقسيم عملنا إلى ثلاثة فصول، يهتم الفصل الأول بالبحث في المشهد الديني في الجزيرة العربية قبل الإسلام وما ينضح به من شعائر وطقوس ومحجّات وآلهة وما يتصل بقاموس الخوافي، وانعكاسات كلّ ذلك على حياة الإنسان في مختلف مظاهرها وأطوارها.

وسنخصص الفصل الثاني للبحث في هويّة الإله عند العرب قبل الإسلام، وسنحاول من خلاله طرح إشكالية تاريخية بنيوية موصولة

بشبكة الدوال والمفاهيم من قبيل **إيل والإله والله والربّ**، وسنرصد دواعي نشأة فكرة الألوهة، وهي أسباب تتعدّد وتتلوّن بلحظة الإنسان التاريخية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والإبستيمولوجية.

أمّا الفصل الثالث والأخير فهو قراءة في الآلهة والمحمولات الرمزية، وتجلّيات الميثولوجية العربية من خلال تتبّع الأنساق التاريخية من الوثنية إلى التوحيدية، من آلهة العرب قبل الحدث القرآني إلى ما بعد ذلك، وسنسعى من خلالها إلى تحليل الرمزية ومدى انخراطها في تأصيل المعتقد، وننهي بحثنا بخاتمة عامّة.

وسنعتمد في بحثنا منهجاً يجمع بين المقاربة الأنثروبولوجية، والمقاربة التاريخية المقارنية، وسنجانب بذلك المباحث التي عولجت بمنهج تبريري تمجيدي، أو بمنهج تهجيني، أو بمنهج ذاتي إيماني، وهي كلّها غير علمية وغير موضوعية، في حين أنّ المناهج في العلوم الإنسانية تنوّعت، لكننا في العالم العربي لم نستفد منها، خاصةً في الدراسات الحضارية باستثناء بعض الدراسات النادرة جدّاً.

ونأمل باختيارنا لهذا المنهج الذي يقوم على المقارنة بين النصوص وتتبّعها في أنساقها التاريخية والحضارية مع ضرورة النقد والتمحيص وعدم الاكتفاء بمجرد الاطّلاع والنقل والوصف، أن نتخلّص من الأفكار المسبقة، ونفهم النصّ في الظرف الذي نشأ فيه بلا إسقاط ولا تعسّف ولا توظيف، لعلّنا بذلك نحقق إضافة موضوعيّة.

ونشير بادئ الأمر إلى أنّ المصادر والمراجع التي سنعتمدها تتميز بالتلوّن والتعدّد بين القديم والحديث والمعاصر، وبين اللسان العربي

واللسان الأجنبي، وسنتوسّل بكتب الأخبار والتاريخ والعلوم الإنسانية من فلسفة وعلم نفس وعلم اجتماع. وسنلتزم قراءة حصيفة لهذه المصادر والمراجع، ومن مصادرنا، **كتاب الأصنام** لصاحبه هشام بن محمد بن السائب بن بشر الكلبي (ت 204 هـ) وقد كان مدار بحثنا لعدّة اعتبارات لعلّ أهمها أن هذا الكتاب قد كُتب في القرن الثاني الهجري، وهذا التاريخ يُحيلنا على ثراء تلك الحقبة باعتبارها مرحلة اجتهاد وبحث وتدوين في الفقه وخوضاً في المسكوت عنه، فنشأ علم الكلام وبرزت الفرق الإسلامية وازدهرت حركة الترجمة وساد الحراك الفكري.

وقد ظهرت في فترته مدرستان عظيمتان، مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة التي نشأ بها ابن الكلبي وأخذ فيها العلم عن أبيه وعن غيره من العلماء والرواة. فلا غرابة أن نجد مؤلفاً مثل ابن الكلبي يجعل من أخبار الأصنام مادة ثريّة للكتابة، ولا غرابة أيضاً أن يسم كتابه بـ **كتاب الأصنام**.

ولا غرو أن تتواتر النقول عن هذا الكتاب من قبل القدامى والمحدثين، فمن القدامى يمكن أن نذكر ابن سعد صاحب **الطبقات الكبرى** والطبري والجاحظ وياقوت الحموي وغيرهم كثر، أما المحدثون فلعلّ أبرزهم جواد علي، إلى جانب عدّة مقالات حررها المستشرقون مثل ولهوزن (Wellhausen) ورينان (Renan).

أما المصدر الثاني الذي أولياناه أهمية بالغة في بحثنا فهو كتاب **أخبار مكّة وما جاء فيها من الآثار** وهو من تأليف أبي الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن الوليد بن عقبة الأزرقي، وقد ولد المؤلف في مكّة في القرن الثاني للهجرة ولم يُعرف تاريخ ولادته، ولا

أشار إليها أحد من المؤرخين، أما وفاته فهي غير مضبوطة على التحقيق أيضاً، فقد ذكر حاجي خليفة مثلاً صاحب **كشف الظنون** أنها عام (223 هـ)[1].

وتبدو أهمية هذا الكتاب بوجه خاص، في كونه أوّل تصنيف في تاريخ مكّة تقريباً وتطورها خلال العصور المختلفة، فقد تتبّع الأزرقي إنشاء الكعبة وأطوار بنائها وهدمها وتجديدها وما حفّ بها من شعائر وطقوس ومناسك وأصنام.

ثمّ ما يزيد الكتاب وثوقية أنّ المؤلف رواه عن جدّه أحمد بن محمد بن الوليد بن عقبة بن الأزرق، وجدّه هذا روى عنه جماعة منهم البخاري في **صحيحه**، وحفيده محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي مؤلف **أخبار مكّة**، فهذا الانتظام في نقل الأخبار المعبّر عنها بالعنعنة أو سلسلة الرواة، أفضى إلى أنّه من أوثق المصادر التي يُرجع إليها في التاريخ والجغرافيا وتتبّع معالم مكّة وأصنامها وآثارها[2]، يقول محقّق الكتاب: «وإننا نعتقد أنّ الأزرقي من جهابذة المؤلفين الذين يعتزّ بهم العرب والمسلمون في تقييد كثير من الشوارد والأوابد، وفي تدوين طائفة كبيرة من المعلومات التي يندر أن يجدها المتتبّع في كتاب آخر، لذلك فإنّ كتابه يُعدّ في طليعة المصادر القيّمة التي لا يستغني عنها طالب العلم»[3].

---

(1) انظر، الأزرقي (أبو الوليد محمّد بن عبد الله بن أحمد)، **أخبار مكّة وما جاء فيها من الآثار**، تحقيق رشدي الصالح ملحس، مطابع دار الثقافة مكّة المكرّمة، ط4، 1983، ج1، ص 13.

(2) انظر، تصدير المحقّق لكتاب **أخبار مكّة**، رشدي الصالح ملحس، ص 16.

(3) نفسه، ص 21.

أمّا صعوبات البحث فلا حصر لها، ويكفي أن نذكر بعضاً منها، فلئن توفرت بعض المصادر والمراجع التي توثّق للحياة الدينيّة الجاهلية، فإنّها شحيحة ومشوّهة، تنحو منحى المنافحة والانتصار للسنة الإسلاميّة.

ثمّ إنّ أخبار الأصنام والبحث في معتقدات الجاهليين في مجملها متفرّقة مشتّتة مقتضبة حيناً، وتشكو التكرار أحياناً أخرى، لا تُروى لذاتها، بل ظلّت تنوس بين رؤيتين، رؤية الجاهلي والتعامل معها، ورؤية المسلم ودحضها واعتبارها شركاً تتناقض مع الدين الجديد، مما أفضى إلى عزوف المؤرخين الإسلاميين عن الخوض في أمور حاربها الإسلامُ إلى درجة إبادتها وإتلافها بالحرق أو الكسر أو التشويه.

زد على ذلك صعوبة تحديد المنهج لمعالجة هذه المسألة، إذ في غالب الأحيان تعالج بآليات يطغى عليها السّردُ والوصفُ والنّقلُ والتكرارُ والتوجّسُ خيفة من الوقوع في المحظور، في حين يروم بحثُنا معالجة هذا الموضوع بمقاربات علمية معاصرة، ولعلّ هذا ما زادنا إصراراً على المضي في العمل، والصّبر على عنائه.

«إنّ العلاقة بين الله والإنسان تقوم على أبعاد ثلاثة: هي المماثلة والخلاف والضدّية، المماثلة نابعة من أنّ الإنسان على صورة الله، والخلاف نابع من أنّ الصورة تغاير الأصل، ولكن هذا الخلاف القائم على المماثلة يُؤدّي إلى التّوافق والمحبّة والائتلاف [. . .] أمّا علاقة الضدّية فهي علاقة الذّات الإلهية بالذّات الإنسانية، فهما ذاتان متغايرتان تغايراً حاسماً هو تغاير الأضداد».

نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، ص ص 187–188.

«للتوصّل إلى فهم حضارة ما، يجب أن نكون على علم بآلهتها»

محمد سليم الحوت، **في طريق الميثيولوجيا عند العرب**، ص 41.

الفصل الأوّل

المشهد الدّيني في الجزيرة العربية قبل الإسلام

مقدّمة الفصل

ليس من السّهل تكوين فكرة صحيحة ووافية عن مفهوم الدّين والتديّن عند عرب الجاهليّة، وكيفيّة عبادتهم لآلهتهم، وكيفيّة تصوّرهم لها، لعدّة اعتبارات لعلّ أهمّها عزوف المؤرّخين الإسلاميّين والرّواة والإخباريّين عن الخوض في أمور وقضايا حاربها الإسلام.

إلا أنّنا رمنا الصّعاب اعتقاداً منّا أنّ العقل وإن لم يكن هو «منشأ المعتقد فإنّه لقادر على المجادلة في أمره واكتشاف ما فيه من خطأ وضلال، ومع ذلك نسأل لماذا يُهيمن المعتقدُ على النّاس على رغم مناقضته لأكثر الأدلّة وضوحاً والمعقولات جلاء؟»[1]، وحاولنا في هذا الفصل أن نُجيب عن جملة من الأسئلة على نحو:

ما مدى أهمّية الإله الذي عبده الجاهليُّ؟ هل هو وليد المخيال الجمْعي وتمثّلاته، أم هو نتاج جملة من السياقات الدينيّة والاجتماعية والثقافية والسياسية؟ ماذا عبد؟ وكيف عبد؟ هل عرف عربُ الجاهليّة

---

(1) غوستاف (لوبون)، **الآراء والمعتقدات**، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف للطباعة والنّشر، سوسة تونس، ط1، مارس، 1995، ص 193.

عقيدة التثليث؟ هل عرف العربُ الطوطميّة؟ هل هذه الهويّة الإلهيّة تذلّل مشكلة الإنسان الوجودية؟

1- معبودات العرب قبل الإسلام

لقد كانت الجزيرة العربيّة تعجّ بشتّى العقائد ومختلف الديانات على اختلاف صورها وتعدّد طقوسها، ساعد على ذلك أنّ العرب كانوا أهل تجارة، لا يستقرّون على حال، رحّلٌ، طلباً للماء والكلأ، يكثرون من التنقّل والسّفر، ويختلطون في سفرهم بمختلف الأمم والأجناس والثقافات والعادات والعوائد والتقاليد والمعتقدات وطقوس العبادات، وكان أهل مكّة أكثر العرب تأثيراً وتأثراً مع غيرهم بحكم الموقع الجغرافي، فمكّة بين الشّام واليمن قطبي تجارة العرب، ثمّ بئرها زمزم تُزوّد قوافل التجارة بالماء غادية ورائحة.

فإذا ولّينا النظر شمال الجزيرة العربيّة نجد الغساسنة من عرب الجنوب القحطانيين، ونقصد قبائل غسّان وقُضاعة وربيعة، وقد اتّبع الغساسنةُ الدّيانة المسيحية تأثّراً بجارتهم الدّولة الرومانيّة، وكان أشهر ملوك الغساسنة الحارث بن جبلة بن الأيهم (528-570م)، من الملوك الذين تحالفوا مع الرّومان وحموهم من هجمات الفرس خاصّة، والمعلوم أنّ الدولة الرومانية كانت في البداية وثنيّة، والدّين المسيحي قد اعتنقته بعد مدّة طويلة.

أمّا جنوب الجزيرة فكانت بلاد اليمن التي تنوس بين اليهودية في ظلّ حكم زرعة بن كعب بن حسّان الملقّب بذي نوّاس الحميري الذي اعتنق اليهودية[1]، واضطهد المسيحيين في بلاد اليمن، والمسيحية

(1) انظر، ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمّد بن السائب)، **كتاب الأصنام**، =

التي لم تنتشر إلا في عهد النّجاشي الذي فتح البلاد ثمّ اعتنقت المجوسية في عهد كسرى أنو شروان.

أمّا الشرق فكان أحياناً يهودياً في منطقة بني الحارث وحمير من بلاد اليمن، وكذلك يثرب المتمثّلة في قبائل ثلاث كبرى بني قريضة حليفة قبيلة الأوس العربيّة، وبني النظير وبني قينقاع حليفة قبيلة الخزرج العربيّة[1]. وهذا ما أفرز، فسيفساء عقديّة، الدهريّون واليهود والمسيحيّون والوثنيّون والمجوس والصّابئة والأحناف، وكانت قبائل جزيرة العرب وما جاورها موزّعة بين هذه الديانات.

لقد تأثّر عربُ الجاهليّة بما حولهم وخاصّة أمور الدّين والثقافة والتجارة، فقد أدخل أهلُ مكّة بعد عهد إسماعيل عبادة الأوثان التي استوردوها غالباً من الأنباط في الشمال، ولعلّهم ولأسباب سياسية وسياحيّة وتجاريّة واقتصادية، كانوا يرحّبون بكلّ أنواع الأصنام والأوثان، لتشجيع عُبّادها على زيارة مكّة، ممّا أحدث حراكاً دينيّاً واجتماعياً واقتصادياً، وهكذا تحوّل الفضاء المكّي إلى معرض للأصنام والأوثان حتّى بلغت ثلاثمائة وستّين صنماً[2]. ورغم هذا الزّخم من الطقوس والمعبودات والعبادات، فإنّ عبادة الأوثان

= تحقيق وتقديم أحمد زكي باشا دار الكتب المصرية، القاهرة، ط3، 1995، ص 10.

(1) لقد اعتمدت في هذا التوزيع الجغرافي للجزيرة العربيّة من حيث القبائل والديانات على خرائط العالم قبل الإسلام، انظر:
د. مؤنس (حسن)، **أطلس تاريخ الإسلام**، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1987، ص ص 45-47.

(2) انظر، **أخبار مكّة وما جاء فيها من الآثار**، ج1، ص ص 120-121.

والأصنام كانت هي السّائدة، فكلّ قبيلة لها صنمها، ولها ربّها تعبده مخلصة له الدّين بل وكان «لأهل كلّ دار من مكّة، صنم في دارهم يعبدونه»[1].

والظّاهر أنّ وجود الأصنام في بلاد العرب كان قبل وجود نوح، إذ ظلّ قومه يعبدونها دهراً طويلاً، واتخذوها آلهة، يرجون الخير، ويستدفعون بها الشرّ، ويردّون كلّ شيء في الحياة إليها، ودعوها بمختلف الاسماء تارة ودّاً وسوّاع ويغوث، وطوراً يعوق ونسرا[2]، ولعلّ ما يفسّر تعدّد الآلهة قديماً «إنّما كان سببه حاجة الإنسان إلى قوّة قاهرة مجسّمة في أغلب الأحيان في ذلك الصّنم الذي يصنعه بيده يقيه شرّ الكوارث والمصائب، فلم يعبدها لذاتها بقدر ما عبدها لكونها الدّرع الواقي من الأخطار والشّرور والحرز الذي يتحرّز به ممّا قد يلحق به من أذى مع كرّ الدّهور»[3].

إنّ ما نستشفّه من طقوس وعبادات وفضاءات دينيّة، وتنوّع المعتقدات، كان أوّلاً إثراء ودعماً لمتطلّبات المرء الروحيّة والنفسيّة والاجتماعيّة، وثانياً تمكّناً من فهم أعمق للتعبيرات النفسيّة والأنساق الاجتماعية والتصورات العقديّة نظراً إلى ما تختزله من معجم دلاليّ يُعين على فكّ رموز الظواهر الاجتماعية، ويعطي قيمة أكثر للمدلولات الثقافية والأنثروبولوجية، وتجدر الملاحظة أنّ الآلهة

---

(1) **الأصنام**، ص 33.

(2) انظر، نفسه، ص 6.

(3) العبيدي (محمّد المختار)، «ديانة العرب في الجاهليّة»، **الحياة الثقافية**، تصدر عن وزارة الثقافة والمحافظة على التّراث، تونس، العدد 199، جانفي 2009، ص 5.

والفضاءات الدينية تتوزّع على القبائل والأشخاص نظراً إلى عوامل اجتماعية بيئية وانعكاساً للأحوال النفسية ورغبات روحية.

ونقف في كتابي **أخبار مكّة والأصنام** على أسماء آلهة ارتبطت بشخوص أو عشائر وأصبحت لها طقوس خاصة بها فقد كانت «ثقيف تخصّ اللّات كخاصّة قريش العزّى، وكانت الأوس والخزرج تخصّ مناة كخاصّة هؤلاء الآخرين»[1]، ومثلما تفرّدت بعض القبائل بأصنام خاصّة بها، تميّزت أيضاً ببعض الطقوس على نحو ما كانت تُقدم عليه الأوس والخزرج «ومن يأخذ بأخذهم من عرب أهل يثرب وغيرها، فكانوا يحجّون فيقفون مع النّاس المواقف كلّها، ولا يحلقون رؤوسهم. فإذا نفروا أتوه، فحلّقوا رؤوسهم عنده وأقاموا عنده، لا يرون لحجّهم تماماً إلا بذلك»[2].

وبتتبّعنا الكتابين السابقين وقفنا على نزعة دينية وأنماط طقسية لدى عرب الجاهليّة، فعبادة الأصنام والأوثان من قبيل اللّات والعزّى ومناة هي آلهة قديمة معروفة في الشّرق، أمّا مؤسّسة الحجّ وما اتّصل بها من شعائر من مثيل الدّوران والطّواف وتقبيل الحجر الأسود وزيارة منى ومزدلفة، وتقديم العتائر والقرابين، فهي طقوس وشعائر متواترة منذ إبراهيم وإسماعيل، فقد كانت الكعبة المحتوية على الحجر الأسود الضّارب جذوره في التاريخ العتيق تشي بأنّ المؤسس هو آدم، بل لعلّها الملائكة[3]. أضف إلى ذلك أنّنا وقفنا على انعكاسات

---

(1) الأصنام، ص 27.
(2) نفسه، ص 14.
(3) انظر، **أخبار مكّة**، ج1، ص ص 32–42.

الديانات السابقة من مجوسية وصابئة ويهودية ومسيحية، وما أفرزته الحضارات المترامية والمحاذية للجزيرة العربية من رومانية وفارسية وبيزنطية، هذه الفسيفساء الحضارية والتاريخية والدينية ببعديها الشعائري والطقوسي أثّر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في عرب الجاهلية وبصورة أخصّ في سكّان مكّة، ممّا حدا بهم أن يرثوا إرثاً ثريّاً استفادوا منه في اختياراتهم ونحلهم وآلهتهم.

إنّه صراع الإنسان الأبدي لا لشيء إلا لأنّه إنسان يريد تأصيل كيانه وتأسيس اختياراته وتثبيت مواقفه، إلا أنّ هذا «الصراع ملك كلّ شيء، إذ يجعل من البعض أقراناً للآلهة، ومن الآخرين أناساً عاديين، ويجعل من البعض عبيداً، ومن البعض الآخر أحراراً»[1]، لذلك استبسل عربُ الجاهلية في الدفاع عن معبوداتهم وأصنامهم ويتجلّى ذلك من خلال ما رواه الرواةُ وما أدرجه **ابن الكلبي أو الأزرقي**، فلمّا تمّ فتح مكّة مثلاً التقى محمّد بجرير بن عبد الله الذي جاء مسلماً، وقد أرسله نبيّ الإسلام إلى هدم ذي الخلصة، فقاتله خثعم وباهلة، وقُتل من سدنة ذي الخلصة من باهلة يومئذٍ مائة رجل، وأكثر القتل في خثعم، وقُتل مائتان من بني قحافة بن عامر بن خثعم[2]، إنّها لحرب ضروس استمات فيها الجاهليُّ دفاعاً عمّا يعبد، إيماناً منه أنّ ما ذهب إليه من تديّن يُعدّ مقوّماً من مقوّمات وجوده.

إنّ ثقافات الشعوب وطرق حياتها المختلفة تنتج عن اجتماع عدّة

---

(1) جيرار (رينيه)، **العنف والمقدّس**، ترجمة جهاد الهواش عبد الهادي عبّاس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 1992، ص 113.

(2) انظر: **الأصنام**، ص 36 .

عناصر حضاريّة وتاريخيّة ومادّية وأنساق خرافيّة وأسطوريّة ورموز دينيّة، لذلك كان من أنجع الطّرق التي يتوسّل بها الإنسانُ ليحددّ علاقته مع الماضي وليتعرّف إلى هُويته وليعرف حدود ما هو ممكن وما هو مستحيل، أن ينكبّ على دراسة تاريخ هذه الشّعوب ونمط عبادتها، ومن تجلّيات ذلك أنماط تديّنها وصور آلهتها وطقوسها ومعبوداتها وفضاءاتها وسدنتها، ممّا حدا بنا أن نتتبّع ذلك من خلال **أخبار مكّة والأصنام** وسنعمل على بيانه من خلال الجدولين الآتيين:

الآلهة/ اسم الصّنم	أَسَافُ ونَائِلَةُ، ويذهب ابن الكلبي أنّهما من جرهم، أساف بن يعلي، ونائلة بنت زيد، وقد ذكر الأزرقي نسباً مختلفاً لهما يغاير النّسب الذي ذكره ابن الكلبي، أساف بن بغا ونائلة بنت ذئب وفي رواية ثانية أساف بن سهيل ونائلة بنت عمرو بن ذيب ويرجّح الأزرقي التسمية الأخيرة.
قبائل تعبّدت له	خزاعة وقريش ومن حجّ البيت بعدُ من العرب.
سدنته	حلف بهما أبو طالب ودعا عمرو بن لحي إلى عبادتهما.
موضعه	أُخرجا من الكعبة فنُصبا على الصفا والمروة حيث ثمّة شعيرة السّعي.
رمزيته	تعشّقها في الكعبة فعُدّ ذلك فجوراً، فمُسخا أصناماً وكأنّ الخطيئة تمّ التّكفير عنها بالمسخ في صورة لهذين الصنمين وكأنّ المسخ عقاب وتحريم للاتّصال الجنسيّ بين الحجّاج وفي الوقت نفسه هو تحريم لتعاطيه في الكعبة أو في حماها.

	إنّه تلبّس المقدّس بالدنيوي أو العقاب من أجل الفطري والغريزي فينا، أو قد يكون إقصاء المادّي والطبيعي، أو هو امتزاج الأسطوري بالحقيقي، إنّه درس ترهيبيّ لكلّ من تسوّل له نفسه أن يتجاوز المقدّس. ويمكن أن نقول أنّهما نموذج لعبادة الخصب الأوّل المتمثّل في الزواج النّموذجي عند الجاهليين، وقد لا تخرج قصّتهما عن قصص العشق عند العرب الجاهليين من أمثال عنتر وعبلة وجميل وبثينة.
مهدّمه	كسّرهما النبيّ محمّد يوم فتح مكّة.
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 9، 29 أخبار مكّة الجزء الأوّل: 119، 120، 122، 178، 88، 89 أخبار مكّة الجزء الثاني: 23، 24، 46، 47

الآلهة/ اسم الصّنم	سُوَاعُ
قبائل تعبّدت له	بنو قابيل بن آدم ومُضر، وهُذيل وكنانة
سدنته	بنو لحيان، ويقال الحارث بن تميم بن سعد بن هذيل
موضعه	ذكر ابن الكلبي روايتين فقال مرّة برُهاط من أرض ينبع ولعلّها واد من أودية المدينة وآخر برُهاط من بطن نخلة.
رمزيته	تذهب بعض الروايات منها رواية الواقدي أنّه كان على صورة إمرأة، أو هو اسم لرجل صالح من قوم نوح على رأي ابن الكلبي، وقد يكون ذلك من تجلّيات التخليد، فخُلعت عليه بعد ذلك صفة القداسة.

مهدّمه	عمرو بن العاصي
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 9، 10، 50 إلى 52، 57 أخبار مكّة الجزء الأوّل: 131

الآلهة/ اسم الصّنم	وِدٌّ
قبائل تعبّدت له	كلب بن وبرة، وأحياء قُضاعة وبنو عبد ودّ، وبنو عامر الأجدار وبنو قابيل بن آدم.
سدنته	عامر بن عوف بن عُذرة ويُقال له: عامر الأجدار.
موضعه	دومة الجندل، وادي القرى بجُرش.
رمزيته	لقد أغفله الأزرقي، ويقال إنّه صالح من صلحاء قومه مات فنُحت له تمثال على هيئته، عليه حُلّتان وعليه سيف وقد تنكّب قوساً وبين يديه حربة فيها لواء، حُرّمت عليه النّساء، ولعلّه يُشكّل إله الحرب، أو قد يُشابه إله الحبّ والبطولة عند الرّومان، ونحن نرى تقارباً بين اسمه الذي يفيد الحُبّ وبين ما اتّصف به من سيوف ونبال فهو إله الحرب والقتال والدّماء وإن كان البون بائناً بين الودّ والقتال، إلا أنّه قد يكون من أجل الحصول على ما نودّ ونُحبّ.
مهدّمه	خالد بن الوليد
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 10، 50 إلى 52، 55 إلى 57

الآلهة/ اسم الصّنم	يَغُوثُ. اسم رجلٍ من الرّجال الصّالحين من قوم نوح على رأي ابن الكلبي.
قبائل تعبّدت له	مُذحج وأهل جرش وبنو قابيل بن آدم وهمدان

سدنته	أنعم بن عمرو المراديّ
موضعه	أكمة باليمن يُقال لها مُذحج.
رمزيته	لقد أغفل ذكره الأزرقي في حين يذهب جواد عليّ أنّه كان على صورة بعض الحيوانات والطّيور بينما يرى الواقدي والزمخشري في الكشّاف أنه على صورة أسد وحسب القرآن هو صنم من أصنام نوح، ويُرجّح ابن الكلبي أنّه كان يُحمل في المعارك والحروب مع بني أنعم من ذلك خروجهم على قبيلة مراد وبفضله تمّ الانتصار، فهو الفأل والسّند والمغيث وقت الشدّة، يُدافع عن القبيلة في ساحة القتال.
مهدّمه	
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 10، 50 إلى 52، 57

الآلهة/ اسم الصّنم	يَعُوقُ
قبائل تعبّدت له	خيوان، همدان ومن والاها من أرض اليمن، قوم نوح، بنو قابيل بن آدم.
سدنته	مالك بن مُرثد بن جشم بن نوف بن همدان.
موضعه	قرية خيوان وتقع على بُعد يومين من صنعاء.
رمزيته	لم يذكره الأزرقي، أمّا ابن الكلبي فلم يُفصّل القول في صورته وهيئته وشكله، وعلى رأي الواقدي مثلاً هو على صورة بعض الحيوانات والطيور، أمّا الزمخشري في الكشّاف فيرى أنّه على صورة فرس، وفي رأينا لعلّ هذا ما يشي بأنّ العربي قدّس الحيوان وعبده وهو ما يُفسّر منحى الطوطميّة عند العرب.

مهدّمه	
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 10، 50 إلى 52، 57

الآلهة/ اسم الصّنم	نِسْرٌ
قبائل تعبّدت له	حمير ومن والاها حتّى هوّدهم ذو نوّاس الحميري وبنو قابيل بن آدم وآل ذي كلاع
سدنته	معدُّ يكرب
موضعه	موضع من أرض سبأ، يُقال له بلخع، وموضع في صنعاء يُقال له رِيام وورد بصيغة رئام.
رمزيته	لئن وردت الأخبار متضاربة في الأصنام، فإنّ الأزرقي لم يذكره، في حين ذهب الزمخشري في الكشّاف إلى أنّه على صورة طائر النّسر والأمر نفسه ذهب إليه الواقدي وجواد عليّ، والأرجح أنّه من أصنام العرب التي نالت تقديساً وتعظيماً كبيرين لأنّها جسّدت الآلهة.
مهدّمه	تُبّع أو ذو نوّاس فقد وردت الأخبار متضاربة في الأصنام.
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 11 إلى 13، 56، 57

الآلهة/ اسم الصّنم	مَنَاةُ
قبائل تعبّدت له	كانت قُريش وجميع العرب تعظّمه، وغسّان من الأزد ومن دان بدينهم من أهل يثرب وأهل الشام والأوس والخزرج وخزاعة وهُذيل.

سدنته	الغطاريف من الأزد حسب الأزرقي، أمّا ابن الكلبي فيرى الأوس والخزرج.
موضعه	على ساحل البحر من ناحية المشلّل بقُديد بين المدينة ومكّة. ولها مذبح خاصّ في هذا الموضع، حيث كانت تُنتصب على هيئة حجر كبير.
رمزيته	كان عليه سيفان أهداهما إليه الحارث بن أبي شمر الغسّاني، فوجود السّيفين يُشير إلى إله ذي طبيعة حربيّة، أحدهما يُسمّى مخذماً والآخر رسُوباً، وهو إله من الثالوث العربي المكّي تسمّت بالغرنوق، والغرنيق طائر مائيّ أبيض، فلعلّها آلهة في شكل طائر ممّا يفسّر لنا مرّة أخرى هذا العمق الطّوطمي في ديانة عرب الجاهليّة، ويذهب ابن الكلبي إلى أنّه قد يكون واسطة للتقرّب ووسيلة لقضاء شؤونهم لذلك يُعظّمونه ويذبحون له ويهدون له ويُقسمون به، ولا يتمّ حجّهم إلا بحلق رؤوسهم عند هذا الصّنم والإقامة عنده، وهذا يُفسّر مدى الولاء والتّقديس، وهو ملمح رمزيّ يدلّ على الجذور التاريخيّة والأسطوريّة والحضاريّة لهذا النّمط من التعبّد[1]، ويذهب الباحث محمّد المختار العبيدي أنّ مناة عند هُذيل رمز السّعادة وإلهة المصير وربّة الموت والأجل، وهي معروفة من هيرودتس الذي يسمّيها (Alilat) ويعتبرها شبيهة ببعض آلهة اليونانيّين.

(3) انظر مثلاً: الأنعام 6/ 184، النحل 16/ 35، الزّمر 39/ 3، النّجم 53/ 19 و20.

مهدّمه	علي بن أبي طالب بأمر من محمّد سنة 8هـ وقيل أبوسفيان بن حرب ويذهب الأزرقي أنّه سعيد بن عبيد الأشهلي.
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 13 إلى 15 أخبار مكّة الجزء الأوّل: 125، 131

الآلهة/ اسم الصّنم	الفَلْسُ، وقد ضبطه ياقوت الحموي بضمّ الفاء واللاّم.
قبائل تعبّدت له	طيّ ومن يليهم، ولم يزل يُعبد حتّى ظهر الإسلام.
سدنته	بنو بولان وآخرهم رجل يُقال له صيفيّ.
موضعه	جبل يُقال له أجَأ
رمزيته	صنم أسود، كأنّه تمثال إنسان، لا يأتي خائف إلا أمن عنده، حيث يُحقّق له توازناً نفسيّاً وطمأنينة، فهو سند الضّعيف ومفرّج الكُرب، له سيفان قلّده إيّاهما ملك غسّان الحارث بن أبي شمر الغسّاني مخذم ورسوب، ذكرهما علقمة بن عبده في شعره، وقد سبق لابن الكلبي أن قال إنّهما كانا على صنم مناة، أمّا الأزرقي فلم يُعرّج على ذكر هذا الإله.
مهدّمه	علي بن أبي طالب.
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 15، 59 إلى 62

الآلهة/ اسم الصّنم	اللاّت، وإن كانت آلهة العرب الكُبرى وأمّ الآلهة إلا أنّ الباحث فراس السوّاح يرى أنّ أصولها البعيدة ليست عربيّة وإنّما سامية كنعانيّة، فالاسم في شكله الأصلي هو إيلة أو إيلات من اسم كبير الآلهة الكنعانيّة إيل، وإيل يحيلنا على أنّه أصل اسم اللّه.
قبائل تعبّدت له	قُريش وثقيف والطائف وجميع العرب يُعظّمه.
سدنته	بنو عتّاب بن مالك ويرى الأزرقي أنّه آل أبي العاص ابن أبي يسار بن مالك وفي رواية أخرى بني ثقيف.
موضعه	الطائف في موضع منارة مسجد الطّائف اليُسرى اليوم.
رمزيته	يرى ابن الكلبي أنّه صخرة مُربّعة أحدث من مناة وفي رواية ثانية كانت اللاّت والعُزّى ومناة في كلّ واحدة منهنّ شيطانة تُكلّمهم، ويقول إنّ اللاّت والعُزى ومناة كنّ بنات اللّه في اعتقاد الجاهلي وهنّ يشفعن إليه. في ما يرى الأزرقي أنّ اللاّت كان رجلاً من ثقيف. وفي ظلّ تضارب الأخبار والمرويّات لا يُمكن لنا أن نطمئنّ إلى رأي، بيد أنّه يبقى من أكثر الآلهة تواتراً، وقد يكون إلهاً للخصب والحياة النباتيّة استجابة للطّبيعة الصحراوية والجافّة.
مهدّمه	المُغيرة بن شعبة.
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 16، 17 أخبار مكّة الجزء: 126، 127

الآلهة/ اسم الصّنم	العُزّى وهي أحدث من اللاّت ومناة وقيل أنّها بصورة امرأة وقيل بصورة نخلة.
قبائل تعبّدت له	كانت لقريش وخزاعة وبنو كنانة وجميع مضر كذلك بنو نصر وجشم وسعد بن بكر وهم من بُطون هوازن وهو لبني شيبان بطن من سُليم حلفاء بني هاشم.
سدنته	أفلح بن النّضر السلمي من بني سليم حسب الأزرقي ويرى ابن الكلبي أنّه ظالم بن أسعد وقيل: سعد بن عامر بن مُرّة وفي رواية أخرى: بنو شيبان بن جابر بن مُرّة من بني سُليم، وآخر من سدنها منهم دُبيّة بن حرمّي السلميّ.
موضعه	حُراض، وهو واد، ويُقال له سُقام يقع على يمين المسافر إلى العراق من ناحية مكّة. ولعلّه يحمل دلالة التّحريض والدّفع على القتال والإحماء عليه، من حرض تحريضاً أي حثّ ودفع.
رمزيته	أعظم الأصنام عند قريش، كانوا يزورونها ويهدون لها ويتقرّبون عندها بالذّبح، لها منحر ينحرون فيه هداياها يُقال له: الغبغب، بل قد أهداها محمّد شاة عفراء وهو على دين قومه، وكان نصّ طواف التّلبية عند القُرشيين يتشكّل من معجمها، ويذهب ابن الكلبي إلى أنّها شيطانة تأتي ثلاث شجرات ببطن نخلة، فهي حبشيّة نافشة شعرها، واضعة يديها على عاتقها تُصرف بأنيابها، إلا أنّ ابن الكلبي في رواية أخرى يرى أنّ العزّى وُصفت عند عرب الجاهليّة بالسّعيدة ربّما لما تحقّقه إلى من يتوجّه إليها بالعبادة والقرابين فتُسعده، أو لعلّ مجرّد رؤيتها وزيارتها والتبرّك بها يُحقّق

*	السّعادة، أو قد تُمثّل مدار السّعادة للإنسان عندما ينتشي وينتصر ويعتقد أنّها مصدر هذا الانتصار فيتوجّه إلى رمز السّعادة لشكره، هذه كُلّها دلالات توحي بأهمية العُزّى ومكانتها عند العرب وهي تتأرجح بين الصّنم والشيطان والطّائر فهي واحدة من الغرانيق العُلى أي الطيور البيض، وقيل كانت شجرة أو ثلاث سمرات وقد جعلوها بيتاً فوق مرتفع وأنّ له علاقة ما بالنّخل أو الشجرات الثلاث، ومعبد العُزّى أو بيتها يُدعى بسّ أو بساء، ومن اسماء مكّة الباسة، فماذا نفهم من هذا التقاطع بين الاسمين؟ لعلّ العزّى معبدها بمكّة، فالكعبة الجاهليّة معبد العُزّى، وهذا التنوّع والتباين في الشّكل والدّور قد يُفضي إلى تراكمات تشي بالصّراع بين الصّورة الجليّة والتجلّيات الغيبية والأسطوريّة.
مهدّمه	خالد بن الوليد، سنة 8هـ
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 17 إلى 26، 44 أخبار مكّة الجزء الأوّل: 125 إلى 128، 131، 340

الآلهة/ اسم الصّنم	هُبَل، يذهب الباحث فراس السوّاح أنّ أصل التّسمية بعل وتمّت إضافة الهاء للتّعريف وحذف العين، وبعل إله السوريين وهذا يُفسّر تاريخياً حيث أنّ صنم هُبل تمّ جلبه من الشامّ، ويمكن أن يكون الاسم مركّباً من هب إيل أي اعط الله.
قبائل تعبّدت له	خُزيمة وخُزاعة وقُريش وفي اللّسان هو صنم لقوم يُونس وفي الصّحاح صنم لقوم إلياس.

سدنته	خُزيمة بن مُدركة بن إلياس بن مُضر.
موضعه	أتى به عمرو بن لحيّ ونصبه على البئر الذي حفره إبراهيم في بطن الكعبة.
رمزيته	أعظم الأصنام في جوف الكعبة، وقد كان ربّاً للعرب، وقيل هو من زجاج، وقيل من نُحاس، وقيل من ذهب، وقيل من العقيق الأحمر، وذهب ابن الكلبي أنّه على صورة إنسان، مكسور يده اليمنى جعلت له قريش يداً من ذهب نُدّامه سبعة أقداح تجمع كلّ مناحي الحياة واحتياجات الإنسان، وقد يكون هذا الإله رمزاً للتضرّع والانتصار يستخيرونه في أسفارهم وحروبهم وسائر أمورهم، فإذا أرادوا أن يختنوا غلاماً، أو ينكحوا أيّماً أو يدفنوا ميّتاً ذهبوا إلى هُبل بمائة درهم وجزور، وكأنّه المسؤول عن النّصيب ووفرة الحظّ ولعلّه إله الخصب والرّزق والسّعادة عند العرب حيث تُقام عنده مراسم الأفراح والأحزان، لكن كيف يقبل عرب الجاهليّة أن يعبدوا إلهاً مُعاقاً مشلولاً، يشكو عاهة البتر؟ كيف يُعظّمون صنماً أقطع؟ وتذهب بعض الدراسات الاستشراقيّة إلى أنّ هُبل هو رمز إله القمر وهو إله الكعبة، وهو عند الجاهليين من شدّة تعظيم قُريش له وضعوه فوق الكعبة، وأنّه كان الصّنم الأكبر في البيت، وقد ورد اسم هُبل في الكتابات النبطيّة التي عُثر عليها في الحفريّات.
مهدّمه	
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 22، 27، 28

	أخبار مكّة الجزء الأوّل: 117 إلى 119، 65، 100، 192، 193، 122، 161، 166
*	أخبار مكّة الجزء الثّاني: 46، 47

الآلهة/ اسم الصّنم	رُضَى أو رُضاء ورد اسمه في كتابات ثموديّة عديدة
قبائل تعبّدت له	قُريش وبنو ربيعة بن كعب بن سعد بن زيد وقبائل تميم وطيّ وثمود.
سدنته	
موضعه	كانت عبادته منتشرة بين العرب الشماليين.
رمزيته	لئن أغفله الأزرقي فإنّ ابن الكلبي يذهب مرّة إلى أنّه إله وأخرى أنّه بيت لبني ربيعة. ونحن نعتقد أنّه يجمع الاثنين معاً فقد يكون صنماً في بيت قبلة للعتائر والقرابين والإطعام.
مهذمه	المُستوغر وهو عمرو بن ربيعة بن كعب بن سعد بن زيد.
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 30

الآلهة/ اسم الصّنم	مَنَافُ
قبائل تعبّدت له	قريش
سدنته	
موضعه	عدم علم الكلبي مثلاً بموضعه ولا بمن نصبه.
رمزيته	يذهب ابن الكلبي في تقديره إلى أنّ هذا الإله من أجداد الرّسول يُلقّب قمر البطحاء، وقد اختصّ

	بطقوس مثل منع الحيّض من النّساء من الدنوّ منه، وعدم تمسّحهنّ به، كنّ يقفن ناحية منه.
مهدّمه	
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 32

الآلهة/ اسم الصّنم	ذُو الخَلَصَةِ، ذهب ياقوت الحموي أنّه تسمّى كذلك لأنّ عُبّاده والطّائفين به خلصة.
قبائل تعبّدت له	خثعم وبجيلة ودوس وأزد ومن قاربهم من بطون العرب من هوازن.
سدنته	بنو أمامة
موضعه	حسب ابن الكلبي، تبالة وهو موضع بين مكّة واليمن، ويذهب الأزرقي إلى أنّه عتبة باب مسجد تبالة.
رمزيته	تباينت روايات المؤرخين والإخباريين واختلفت آراؤهم عن ذي الخلصة ومكانه والقبائل التي كانت تُعظّمه سواء ابن الكلبي أو الأزرقي أو رواية ابن منظور، مادّة (خ، ل، ص)، ص29/ ج7. ويذهب البعض أنّه مزار وكعبة وبيت وصخرة وشجرة ويذهب الأزرقي أنّه بيت لخثعم كان يُدعى كعبة اليمامة وكان فيه صنم يُدعى الخلصة وهو من الأصنام التي كانوا يلبسونه القلائد ويهدون إليه الشعير والحنطة ويصبّون عليه اللّبن، ويذبحون له ويعلّقون عليه بيض النّعام، ويرجّح الأزرقي أنّه كان يُسمّى الوليّة، والوليّة مُشتقّة من الوليّ ومعناه النّصير والمحبّ وهذا ما يُفسّر تسمية المزارات والمقامات والحسينيّات بهذا الاسم حتّى الآن، وتجدر الملاحظة أنّه حتّى بعد هدمه وقع

	الرّجوع إلى ذي الخلصة وكانت دوس ومن يجاورها من القبائل في الطليعة التي رجعت إلى ذي الخلصة تتمسّح به وتُهدي له وتنحر عنده. وقال ابن الكلبي يُسمّى الكعبة اليمانيّة، كما دُعي بالكعبة الشّامية، بل ذهب أنّ له ثلاثة أقداح الآمر والنّاهي والمتربّص أي استقسم العرب عنده للإقدام على عمل أو الانتهاء منه أو التربّص، وفي رواية ثانية أنّه مروة بيضاء منقوشة مثل هيئة التّاج، ولا يفوتنا بأن نستخلص بأنّه من أهمّ آلهة الجزيرة العربيّة ففي الحديث: «لا تقوم السّاعة حتّى تضطرب أليات نساء دوس على ذي الخلصة» أخرجه البخاري ومسلم، والذي نفهم أنّ عودة عبادته وكأنّها من علامات قيام السّاعة.
مهدّمه	جرير بن عبدالله البجلي
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 34 إلى 36، 47 أخبار مكّة الجزء الأوّل: 124، 377 إلى 382

الآلهة/ اسم الصّنم	سَعْدٌ
قبائل تعبّدت له	قضاعة وعكّ ومالك وملكان ابني كنانة
سدنته	
موضعه	ساحل جدّة
رمزيته	وهو عبارة عن صخرة طويلة كان يهراق عليه الدّماء، وإن أغفله الأزرقي فإنّ المعلومات عند ابن الكلبي كانت شحيحة للغاية.
مهدّمه	

المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 36، 37

الآلهة/ اسم الصّنم	ذُو الكَفَّيْنِ
قبائل تعبّدت له	لبني منهب بن دوس
سدنته	قبيلة دوس وذهب الأزرقي إلى أنّه صنم عمرو بن حممة
موضعه	
رمزيته	حسب ابن الكلبي والأزرقي قد يكون من خشب، ويبدو أنّه كان تمثالاً عظيم الكفّين، أو حجراً فيه نتوءان على هيئة كفّين حسب الباحث فراس السوّاح، ونحن نرى أنّه كان رمزاً للعطاء والهبة والخير في بسط الكفّين، أو قد يكون رمزاً للشرّ من خلال بسط كفّيه للتعبير عن العنف والشدّة والغلظة، إنّها ثنائيّة الخير والشرّ.
مهدّمه	الطّفيل بن عمرو الدوسيّ وقد كان إحراقه بعد البعثة.
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 37 أخبار مكّة الجزء الأوّل: 131، 374، 388

الآلهة/ اسم الصّنم	ذُو الشّرَى
قبائل تعبّدت له	لبني الحارث بن يشكر بن مبشّر من الأزد، وقد عُبد عند قبائل عربيّة متعدّدة خاصّة قبيلة دوس، وقد كان إله النّبط الأكبر.
سدنته	

موضعه	قيل البتراء ويبدو من اسمه أنّه كان إلهاً لمكان يُدعى الشّرى.
رمزيته	ذو الشّرى، زوج اللاّت أي هو إله مُذكّر، كان إلهاً شمسيّاً في صخرة مربّعة في معبده الرئيسي، وقد ذكره ابن الكلبي باقتضاب وتغافله الأزرقي.
مهدّمه	
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 37

الآلهة/ اسم الصّنم	الأُقَيْصِرُ
قبائل تعبّدت له	قُضاعة ولخم وجذام وعاملة وغطفان وأهل الشّام
سدنته	ربيع بن ضبُع الفزّاريّ
موضعه	مشارف الشامّ
رمزيته	سبّح وهلّل الجاهليّون حول هذا النّصب، بل ربّما كانوا يكسونه ويتبرّكون به، بل كانوا يحجّونه ويحلقون رؤوسهم عنده ويلقون شعرهم مخلوطاً بالدّقيق، وكانت هوازن تُقبل على هذا الشّعر فتخبزه وتأكله، للتّدليل على مدى الوفاء والحبّ والحاجة إلى هذا الإله، وقد أغفل ذكره الأزرقي.
مهدّمه	قيل كسّره النبيّ محمّد
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 38، 39، 48

الآلهة/ اسم الصّنم	نُهْمُ
قبائل تعبّدت له	قبيلة بني عداء ومُزينة وهي من قبائل مكّة
سدنته	آخر سادن خُزاعيّ بن عبد نُهم
موضعه	
رمزيته	
مهدّمه	لقد راجع خُزاعي بن عبد نُهم نفسه وعقله ثمّ يكسّره ويلحق بالنبيّ ويسلم ويضمن له إسلام قومه
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 39، 40

الآلهة/ اسم الصّنم	عَائِمٌ
قبائل تعبّدت له	أزد السّراة
سدنته	
موضعه	
رمزيته	
مهدّمه	
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 40

الآلهة/ اسم الصّنم	سُعَيْر
قبائل تعبّدت له	عنزة وهي قبيلة تنزل بالحجاز ونجد.
سدنته	
موضعه	

رمزيته *	من الرّوايات التي ذكرها ابن الكلبي، أنّه مرّ به جعفر بن أبي خلاس الكلبي على ناقته، فنفرت النّاقة من رؤية العتائر المصرّعة، فقال فيه شعراً، وقد أغفل ذكره الأزرقي.
مهدّمه	
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 41، 42

الآلهة/ اسم الصّنم	عُمْيَانَسُ وذكره ابن الكلبي بصيغة عمّ أنس
قبائل تعبّدت له	خولان، بطن من خولان يُقال لهم: الأدوم وهم الأسوم
سدنته	
موضعه	أرض خولان
رمزيته	كان أتباعه يُقسّمون أنعامهم وحروثهم بينه وبين الله، ويُرجّحون نصيب عُميانس، وإذا ما الغيث عنهم احتبس، توسّلوا إليه بالذّبائح، فهو حسب ابن الكلبي قبلتهم للاستمطار ولعلّ هذا ما أسّس عبادة صلاة الاستسقاء عد المسلمين في ما بعد، أمّا الأزرقي فلم يُشر إليه.
مهدّمه	
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 10، 11، 43 إلى 45

الآلهة/ اسم الصّنم	اليَعْبُوبُ
قبائل تعبّدت له	جديلة
سدنته	
موضعه	طيّ
رمزيته	كان لجديلة صنم أخذته منهم بنو أسد، فتبدّلوا اليعبوب بعده، وربّما كان هذا الصنم على هيئة الفرس، لأنّ اليعبوب في اللّغة الفرس السّريع الطّويل، أو الجواد السّهل في عدوه، أو البعيد القدر في الجري، وهكذا نلحظ كيف أنّ الحيوان يُسهم في تشكيل معبود الجاهلي، ولعلّ الفرس أكثر تواتراً وحضوراً في العبادات والطّقوس، نظراً إلى هذه العلاقة بين الجواد والجاهلي والطبيعة الصحراويّة، أمّا الأزرقي فلم يُعرّج على ذكره.
مهدّمه	
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام ما ذيّله المحقّق في آخر النّسخة: 63

الآلهة/ اسم الصّنم	بَاجَر بفتح الجيم وربّما قالوا بكسرها وروى ابن الأثير في النهاية أنّه يُسمّى باحر بالحاء المهملة
قبائل تعبّدت له	الأزد ومن جاورهم من طيّ وقُضاعة
سدنته	
موضعه	
رمزيته	
مهدّمه	

المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام ما ذيّله المحقّق في آخر النّسخة: 63

الآلهة/ اسم الصّنم	الأَحْوَزِي وقيل اسمه كُعيب
قبائل تعبّدت له	أهل اليمن
سدنته	أبرهة بن الأشرم
موضعه	آلهة موجودة داخل القليس، إلا أنّ ابن الكلبي تحدّث عن القلّيس باعتباره بيتاً ولم يتحدّث عن هذه الآلهة.
رمزيته	كان في قبّة القليس سلاسل فضّة، وكان في القبّة، أو في البيت خشبة ساج منقوشة طولها ستّون ذراعاً يُقال لها: كُعيب، وخشبة من ساج نحوها في الطّول يُقال لها: امرأة كُعيب، كانوا بهما في الجاهليّة، وكان يُقال لكُعيب: الأحوزي والذي نفهمه أنّ هذه الآلهة شبيهة بأساف ونائلة إنّها ثنائيّة المُذكّر والمُؤنث أو دلالة الخُصوبة.
مهدّمه	العبّاس بن الرّبيع
المدوّنة/ الصّفحة	أخبار مكّة الجزء الأوّل: 137 إلى 140

الآلهة/ اسم الصّنم	ذَاتُ أَنْوَاطٍ
قبائل تعبّدت له	قُريش وبعض العرب
سدنته	
موضعه	حنين وهي منطقة قريبة من مكّة كما ذكر ياقوت الحموي.
رمزيته	شجرة عظيمة خضراء يأتونها كلّ سنة يُعلّقون عليها أسلحتهم ويذبحون عندها ويعكفون عندها يوماً، وكان

المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام ما ذيّله المحقّق في آخر النّسخة : 63

الآلهة/ اسم الصّنم	الأَحْوَزِي وقيل اسمه كُعيب
قبائل تعبّدت له	أهل اليمن
سدنته	أبرهة بن الأشرم
موضعه	آلهة موجودة داخل القليس، إلا أنّ ابن الكلبي تحدّث عن القلّيس باعتباره بيتاً ولم يتحدّث عن هذه الآلهة.
رمزيته	كان في قبّة القليس سلاسل فضّة، وكان في القبّة، أو في البيت خشبة ساج منقوشة طولها ستّون ذراعاً يُقال لها: كُعيب، وخشبة من ساج نحوها في الطّول يُقال لها: امرأة كُعيب، كانوا بهما في الجاهليّة، وكان يُقال لكُعيب: الأحوزي والذي نفهمه أنّ هذه الآلهة شبيهة بأساف ونائلة إنّها ثنائيّة المُذكّر والمُؤنث أو دلالة الخُصوبة.
مهدّمه	العبّاس بن الرّبيع
المدوّنة/ الصّفحة	أخبار مكّة الجزء الأوّل: 137 إلى 140

الآلهة/ اسم الصّنم	ذَاتُ أَنْوَاطٍ
قبائل تعبّدت له	قُريش وبعض العرب
سدنته	
موضعه	حنين وهي منطقة قريبة من مكّة كما ذكر ياقوت الحموي.
رمزيته	شجرة عظيمة خضراء يأتونها كلّ سنة يُعلّقون عليها أسلحتهم ويذبحون عندها ويعكفون عندها يوماً، وكان

	من حجّ منهم وضع زاده عندها ويدخل بغير زاد تعظيماً لها، وهكذا نلحظ أنّ العربي نوّع طقوسه وشعائره بتنوّع مطالبه وتباين تخييله، وقد انفرد الأزرقي بذكر هذه الآلهة.
مهدّمه	
المدوّنة/ الصّفحة	أخبار مكّة الجزء الأوّل: 129، 130

الآلهة/ اسم الصّنم	مُطْعِمُ الطّيْرِ ومجاود الرّيح
قبائل تعبّدت له	صنمان مركزيان في ديانة المكّيين قبل الإسلام
سدنته	
موضعه	نُصبا على جبلي الصفا والمروة أي في موضع شعيرة السّعي.
رمزيته	نصب عمرو بن لُحي على الصّفا صنماً يُقال له: نهيك مجاود الرّيح، ونصب على المروة صنماً يُقال له: مُطعم الطّير وهذا يُشير إلى ما عُرف في ما بعد في شعيرة الحجّ بالسّعي بين الصّفا والمروة، والجدير بالذّكر أنّه لم يرد ذكرهما في كتاب **الأصنام**، وكذلك أغفل الأستاذ أحمد زكي باشا الإشارة إليهما في التّكملة التي أضافها إلى كتاب **الأصنام**، إلا أنّ ابن الكلبي تحدّث،عن الطّائر في السّماء والحيّة في الأرض تحرس بئر الكعبة وما يُوضع فيه من نذور وقرابين، إذن هل يُمثلان إلهاً أو كلّ واحد يُعدّ إلهاً واحداً للسّماء والآخر للأرض، وهو ما يُفسّر أنّ البعض من عرب الجاهليّة يعبد ما يتّصل بالسّماء مثل

	الكواكب، والآخر يعبد ما يتّصل بالأرض مثل الأموات.
مهدّمه	
المدوّنة/ الصّفحة	أخبار مكّة الجزء الأوّل: 124، 125

من البيوت المعظّمة عند العرب

اسم البيت	قصر سنداد/ كعبة سنداد
قبائل تعبّدت له	بنو الحارث بن كعب **وبالتحديد** قبيلة إيّاد
سدنته	الأسود بن يعفر
موضعه	الظّهر وهي منطقة بين الكوفة والبصرة
رمزيته	هذه الكعبة هي عبارة عن قصر تحجّ العرب إليه، ويذهب ابن الكلبي أنّ هذا البيت لم يكن بيت عبادة، إنّما كان منزلاً شريفاً أي عبارة عن غرفة للاجتماع (مجلس) وتبادل الرّأي ولعلّها شبيهة بما عُرف في ما بعد بدار النّدوة.
مهدّمه	
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 44 إلى 46

اسم البيت	القُلّيسُ
قبائل تعبّدت له	أهل اليمن
سدنته	أبرهة الأشرم

موضعه	صنعاء
رمزيته	قيل هو بيت، وقيل كنيسة من الرّخام والخشب المُذهّب، وسُميت بهذا الاسم نظراً إلى ارتفاع بنائها بحيث يُشرف منها على مدينة عدن، تُهدى لها مثلما تُهدى للكعبة وتطوف بها كما تطوف بالكعبة وتُنحر عندها كما تُنحر عند الكعبة والغاية منها صرف العرب عن حجّهم عن بيتهم الذي يحجّون إليه. ويُفصّل القول الأزرقي فيقول إنّ الذي بناه أبرهة الأشرم الحبشي بحجارة قصر بلقيس الذي بمأرب وقد ورد وصفاً ضافياً من حيث مادّة البناء والمساحة ونوعيّة الحجارة وأشكالها من ذهب وفضّة ورُخام وفسيفساء وخشب ممّا يُفسّر البُعد الجمالي في الزّينة والزّخرفة والتطوّر المعماري خاصّة ما اتّصل ببيوت العبادة.
مهدّمه	أبو العبّاس بن الربيع وقيل علي بن أبي طالب
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 46، 47 أخبار مكّة الجزء الأوّل: 137 إلى 140

اسم البيت	الكَعْبةُ، قيل سُمّيت الكعبة لأنّها مكعّبة على خلقة الكعب ويذهب الأزرقي إلى أنّ الكعبة بُنيت عشر مرّات: بناية الملائكة/ بناية آدم/بناية شيث/ بناية ابراهيم وإسماعيل/ بناية العمالقة/ بناية جرهم/بناية قُصي بن كلاب/بناية قريش/بناية عبدالله بن الزّبير/ بناية الحجّاج بن يوسف
قبائل تعبّدت له	قريش وسائر العرب

سدنته	قُصي بن كلاب، وتذهب بعض **الروايات** أنّه الكاهن **الخزاعي** عمرو بن لُحي
موضعه	مكّة
رمزيته	الكعبة بيت للأصنام، لقد كانت لقريش أصنام في جوف الكعبة وحولها وكان أعظمها عندهم هُبل، فقد تكون بهواً جامعاً لكلّ الآلهة أو هي المركزية الدينيّة والسياسيّة، ناهيك وأنّ رؤساء الدّين هم رؤساء الدنيا في ذلك الوقت، ولقد كانت هذه الأصنام في مختلف الأشكال والهيئات والصّور، بل كان النّصارى قد نقشوا على جدران الكعبة صوراً لمريم والمسيح والملائكة وإبراهيم، ولقد أمر محمد عمر بمحوها يوم فتح مكّة، وتاريخياً سعى بعض العرب في إقامة بيت بالحوراء يضاهون به كعبة مكّة لاستمالة كثير من النّاس إليهم.
مهدّمه	محاولة أبرهة الأشرم التي باءت بالفشل
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 27، 45، 46 أخبار مكّة الجزء الأوّل: 279، 355

اسم البيت	كَعْبَةُ نَجْرَان
قبائل تعبّدت له	بنو الحارث بن كعب
سدنته	
موضعه	نجران
رمزيته	ذكرها الأعشى في شعره، وقد زعموا أنّها لم تكن كعبة عبادة، إنّما كانت غرفة، ويميل ابن الكلبي إلى

	هذا الرّأي في حين الأزرقي أغفل ذكرها، ولعلّ تعدّد البيوت والقرابين والطّقوس يُعدّ جلباً لما يتوفّر فيه من منافع ودرءاً لما يخشوْنه من شرور، ولعلّ تعدّد الآلهة يُعزى إلى تعدّد مطالب وحاجيات واعتقادات الإنسان أو مردّه إلى شعور كلّ عشيرة أو بطن أو قبيلة إلى سند وحام.
مهدّمه	
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 44، 45

اسم البيت	رِيّام وقد ذُكر بصيغة رئام ورأم في اللّغة أي رأف وعطف
قبائل تعبّدت له	حمير
سدنته	
موضعه	صنعاء
رمزيته	يُضاهي البيت الحرام بمكّة، ويذهب ابن الكلبي في إحدى رواياته إلى صدور الكلام منه للقائمين بعبادته أي يسمعون من أجواف الأوثان همهمة، يُعظّمونه ويتقرّبون عنده بالذبائح، ويخلط ابن الكلبي بين أنّه بيت للعبادة أو هو صنم أم هو وثن في بيت، وقد أغفل ذكره الأزرقي
مهدّمه	الحبران اللذان صاحبا تُبّع
المدوّنة/ الصّفحة	الأصنام: 11 إلى 13.

من خلال تتبّعنا لهذين الجدولين نستشفّ على الأقلّ ثلاث نقاط مهمّة، بصرف النّظر عمّا ذُكر من تعدّد الآلهة وتنوّعها وتواتر أهمّها، ووصفها في ماهيتها الحسّية والرمزيّة ورصدها في توزّعها الجغرافي، وسنعمل على دراسة هذه النقاط الثلاث تباعاً.

2- الصنميّة والصّورة المحاكية

أوّلاً: عبادة البشر: ونقصد بذلك تأليه الإنسان أو ما يمكن أن نعبّر عنه بأنموذج الإنسان المؤلّه، ومن تجلّيات هذا الطقس، عبادة الإنسان والملائكة والأرواح المتمثّلة في الأجداد والأسلاف وذوي الرّحم والسّادة وأعيان القبيلة، وقد وصل إليها التفكير البشري بعد أن مرّ بعبادة مظاهر الطبيعة التي أوجد لها تماثيل رمزية على صورة الإنسان أو الحيوان مثل نسر ويغوث ويعوق، وهذه النّقلة الفكريّة من المادّة إلى الرّوح، منشأها الموت، فقد ثبت تاريخياً وأنثروبولوجياً تعامل الشعوب مع أرواح الكائنات بُغية أن يستدرّوا عطفها ويتلافوا سُخطها وغضبها، لذلك «يُقدّمون للميّت كل ما يظنّون أنّه يُرضيه، تفادياً لخطره، وطمعاً في رضاه حتى ليضربون الأعناق إذا كان ذلك ممّا قد يسرّه»[1]، وتذكر الروايات أنّ العرب قدّسوا موتاهم وقبورهم، وحجّوا إليها وعبدوها، يستجيرون بأصحابها ويتمسّحون بحجارتها، من القبور المشهورة قبر تميم، وقبر عامر بن الطّفيل، وكان يُقسم بهذه القبور وبأصحابها كما يُقسم بالأسلاف والأجداد[2]، بل إنّ

---

(1) هنري (برغسون)، **منبعا الأخلاق والدّين**، ترجمة سامي الدرّوبي وعبد الله عبد الدّائم، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنّشر، القاهرة، 1945، ص 148.

(2) انظر علي (جواد)، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم

الأصنام التي كان يعبدها قومُ نوح كانت في الأصل خمسة أشخاص صالحين ماتوا في شهر، عُرفوا بالاستقامة والطاعة، فجسّدوا أرواحهم في هذه الأصنام وجعلوها على صورهم في خمسة أصنام، ودّ وسوّاع ويغوث ويعوق ونسر، وخلعوا عليها القداسة[1]، ولعلّ هذا السلوك في الاعتقاد يُعدّ تمثلاً لأرواح هؤلاء الأشخاص من خلال خلع أرواحهم في هذه الأصنام، وهذا مما يفسّر انتشار الطقوس الجنائزّية، والاحتفاء بدفن الموتى، إذ اعتقد العرب الجاهليّون أنّ سعادة الشّخص الميّت في المستقبل تتوقّف على هذا الاحتفاء، وعلى جملة المعتقدات المرتبطة بهذا الطّقس، وكأنّ مهمّة الدّين هي تأمين رضا الآلهة عن طريق تقديم القرابين وأداء الطقوس وإقامة الاحتفالات المناسبة عند الدفن.

إن الاعتقاد بالأرواح يشغل حيّزاً كبيراً عند الجاهليّين، والمراد هو اعتقادهم بأنّ هناك شيئاً ما يسكن ببعض الأشجار والأحجار والكهوف والعيون والآبار والجبال، أي إنّ هذه الظواهر تكمن فيها قوّة خارقة تستطيع التأثير في حياة الناس، فتقرّبوا إليها بالتضرّع والزيارات والذبائح والأدعية والنذور، وطبيعة الأرواح حسب اعتقادهم غير منظورة إلا أنّه يمكن أن تبرز وتتجلى في هيئات مختلفة، ممّا يمثّل تمجيداً للأسلاف والأبطال والقادة والسادة وأعيان القبيلة إلى درجة التأليه، خاصة بعد موت البطل، لأن النّفس البشرية

= للملايين، بيروت، ومكتبة النهضة، بغداد، ط2، 1993 ج5، ص 286 وما بعدها. وكذلك، الحوت (محمود سليم)، **طريق الميثولوجيا عند العرب**، دار النهار، بيروت، لبنان، ط2، 1989، ص 103.

(1) انظر **الأصنام**، ص 51، وكذلك نوح 71/ 22-23.

شديدة الميل إلى تقديس الموتى، وإذا كنّا «لا نؤمن بوجود إله أعلى كلّي القدرة اليوم، فإنّنا نعتقد بالمقابل أنه وُجد في الأزمنة البدائية، شخْص تجلّت فيه سيماء العملقة، فرُفع في وقت لاحق إلى مصاف الآلهة، ثم عاود انبثاقه في ذاكرة البشر»[1].

لقد عمل المخيال العربي قبل الإسلام شأنه شأن المخيال الإنساني في كل الحضارات القديمة والبدائية على إبداع عالم آخر يحفل بالأرواح والخوافي والكائنات الغيبية، ومثال ذلك عبادة الملائكة، لقد عرف عرب الجاهليّة عبادة هذا الصنف، بل جادلوا فيها محمداً وسألوه عنها نظراً إلى شيوعها، بل إنّ من الجاهليّين من اعتبر أنّ الملائكة بنات الله[2].

وقد اقترنت في الغالب عبادة الملائكة بعبادة الجنّ، والجنّ من الكلمات السّامية القديمة المعروفة عند قدماء الساميّين، وعند غير الساميّين كذلك، وقد أخبرنا القرآن أنها عبادة قديمة ليس عند العرب فحسب، إنّما عند أغلب الشعوب القديمة[3]، وذكر ابن الكلبي «كانت بنو مليح من خُزاعة - وهم رهط طلحة الطلحات - يعبدون الجنّ»[4]، ويزعمون أنّ الجنّ تتراءى لهم، وذكر أنّ بعض القبائل من العرب عبدت الجنّ، أو صنفاً من الملائكة يُقال له الجنّ، وإن لم

---

(1) فرويد (سيغموند)، **موسى والتوحيد**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط4، 1986، ص 179.

(2) انظر، الإسراء 17/ 40، سبأ 34/ 40، الصّافّات 37/ 149.

(3) انظر، الأنعام 6/ 100، سبأ 34/ 41، الصّافات 37/ 158.

(4) **الأصنام**، ص 34.

يتوسّع في هذه العبادة إلا أنّه قد ألّف في هذا المجال كتاب **الجنّ**[1]، وقد ذهبت بعضُ القبائل إلى أنّ الجنّ هو المتسبّب في الشرّ وإحداث الرّيح والعواصف[2]، وقد درج عندهم في الحبّ، إذا أحبّت الحبيبةُ الرّجل تتبعه لذلك سُمّيت تابعة، مثلما يكون للمرأة تابع من الجنّ لأنّه يُحبّها، وله قدرة خارقة للعادة على التشكّل بالشكل الذي يرتئيه.

إذا كان هذا نصيب الأموات في الاعتقاد والطقس والتّقديس، فما مكانة الأحياء؟ إنّ عبادة الإنسان، جوهرها يتمثّل في تعلّق الإنسان بشخصية بشرية ما، تُمثّل في نظره الأنموذج الكامل للإنسان الذي يتمتّع بالصفات المثالية. وتختلف هذه الصفات التي تحقق الكمال الإنساني من حضارة إلى أخرى، لكنها تتشابه في ما يحصل بالحضارات القديمة، فصفات القوة والجمال والبطولة والحكمة هي ما نجده في التّراث الفكري والأسطوري لكثير من حضارات الشرق القديم. وقد تطوّر تعلّق الإنسان بالشخصية الإنسانية الكاملة من مجرّد التقدير والتعظيم إلى درجة التقديس وربما العبادة، وقد عرف البابليّون والعبرانيون هذه العبادة، ولكن هل تأثّر العرب بهم في هذا الشأن؟.

لعلّ من تجلّيات عبادة الإنسان عند العرب ما نستخلصه من خلال هذه النماذج البشرية على نحو شخصية عمرو بن لُحي الذي كان رئيّاً وكاهناً خُزاعيّاً، وقد ذهب في العرب كل مذهب، وكان قوله فيهم ديناً متّبعاً لا يخالف،[3] بل انظر كيف استجابت العرب قاطبة تقريبا إلى دعوته في عبادة الأصنام، فعبدت قبيلة مُذحج يغوث،

---

(1) انظر، ثبت مصنّفات ابن الكلبي لمحقّق الكتاب، ص 74.
(2) انظر المزمور، 104: 4.
(3) انظر، أخبار مكّة، ج1، ص 88، الأصنام، ص 54.

وهمدان يعوق، وحمير نسراً، وبنو عبد ودّاً وبنو عامر الأجدر ودّاً، وهُذيل سوّاع[1]، وجاء في رواية الأزرقي «أنّ عبد المطلب رأى في منامه أنْ يحفر زمزم في موضعها الذي هي فيه فحفرها بين أساف ونائلة»[2]، أليست اليوم شعيرة من الشعائر التي وجب الالتزام بها، وطقساً من طقوس شعيرة الحج والعمرة؟ وكان بنو شيث يأتون جسد آدم في مغارة بجبل في الهند فيعظّمونه ويترحّمون عليه[3]، وألّه بعض العرب عيسى لذلك تسّمى بعض الأشخاص في الحيرة بعبد المسيح، ومنهم عبد المسيح بن عمرو بن بقيلة الغسّاني، وكان له دير معروف[4]، وكذا الأمر في تأليه مريم العذراء، وقد سمّي أصحاب هذه الفرقة بالفطائريين لأنهم كانوا يقدّمون أقراص العجين والفطائر قرابين للسيدة العذراء[5]، أمّا فرعون فقد ادّعى الألوهة، بل هناك من انساق وراءه خوفاً من بطشه أو لما رأى فيه من قوّة وسلطان[6]. ولنا في أساف ونائلة نموذج لعبادة الإنسان، وأنّ عمرو بن لُحي دعا الناس إلى عبادتهما وقال لهم: «إنما نصبا هاهنا، إن آباءكم ومن قبلكم كانوا يعبدونهما»[7]، وهذا قد يقودنا إلى أنّ هذه التصوّرات والمعتقدات كان لها آثارها المغرقة في المتخيّل والميثولوجيا وتأليه الإنسان في حيّز

---

(1) انظر، **الأصنام**، ص ص 54–58.
(2) **أخبار مكّة**، ج2، ص 44.
(3) انظر، **الأصنام**، ص 50.
(4) انظر، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج6، ص 245.
(5) نفسه، ج6، ص 88.
(6) انظر، القصص 28/ 38، النازعات 79/ 17 إلى 24.
(7) **أخبار مكّة**، ج1، ص 88.

بوضوح في عبادة الكواكب من خلال تلك العلاقة القائمة بين عشتر العربيّة وتُسمّى كذلك الزّهرة أو النّجم الثّاقب وعشتار الفينيقيّة، وعشْتروت الآشوريّة البابليّة، بحيث تجسّد التثليث الفلكي متمثّلاً في القمر والشّمس وعشتر أو الزّهرة، الذي ظهر عند العرب ودارت حوله عمليّات معقّدة من الطّقوس[1].

ويذهب ابن الكلبي في **الأصنام** إلى أنّ قريشاً كانت «تطوف بالكعبة وتقول واللّات والعُزّى ومناة الثالثة الأخرى، فإنّهنّ الغرانيق العُلى، وإنّ شفاعتهنّ لتُرتجى، كانوا يقولون: بنات الله وهنّ يشفعن إليه، فلمّا بعث الله رسوله أنزل عليه: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۞ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ۞ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ﴾»[2]، إذن فاللّات والعُزّى ومناة الثالثة الأخرى بنات اللّه، أي إنّ الله عند الجاهليّة هو حاصل جمع ثلاثة، أي الغرانيق العُلى، وهذا الجمع يتشكّل من ذكرين اللّات ومناة وأنثى واحدة العُزّى، وهذا التشكّل يدلّ على أنّ الكون انبنى على مبدأين اثنين، مذكّر ومؤنث، ويُحيلنا كذلك على هذا التشابه مع العائلة المقدّسة، الآب والابن والرّوح القدس، فالآب هو اللّات ومناة مندمجين، والعُزّى الابن مُضمر في الأمّ، أي الإلهة الأمّ وابنها، ثمّ الآب، وبعبارة أخرى هذا الثالوث المكّي هو شبيه بالتثليث المُقدّس المسيحي، خصوصاً إذا اعتبرنا أنّ العُزّى أنثى وهي شبيهة بمريم، والطرفين اللّات ومناة مذكّران شبيهان بالآب والابن، ولعلّنا نجد

---

(1) انظر، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج5، ص ص 89 و102 وما بعدها.

(2) **الأصنام**، ص 19، النّجم 53/ 19-20-21.

صدى هذا التفسير في سورة المائدة ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[1]، والآية تعني في رأي الباحث زكريا محمّد «أنّ الله حاصل جمع ثلاثة، على أنّها تعني واحداً من ثلاثة»[2]، ويفهم الباحث زكريا محمد النصّ القرآني ﴿وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾[3]، أنّه يُفيد عقيدة التثليث يغوث ويعوق ونسر وهو شبيه باللاّت والعُزّى ومناة، والصّيغة اللغويّة، صيغة العطف مع النّفي من دون فصل بلا، تجعل الثلاثة (يغوث ويعوق ونسرا) في ما يبدو مجموعة واحدة، بحيث تلحّ على المرء فكرة أنّها ثالوث محدّد[4]، لكن هل يجوز أن تكون الثلاثة واحداً، ويكون الواحد ثلاثة؟

إنّ مكّة في الجاهليّة كانت ترى أنّ الله حاصل جمع ثلاثة، أو ثلاثة في واحد، وقد فسّر زكريا محمد ثالث ثلاثة على أنّها تعني واحداً من ثلاثة انطلاقاً من الآيات عن هجرة الرسول من مكّة مع أبي بكر ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ﴾[5]. لقد قايس الباحث ثالث ثلاثة على ثاني اثنين «فثاني اثنين تعني مكمّلاً لاثنين، أي واحداً من اثنين، نحن نعتقد أنّ ثالث ثلاثة في الآية لا يعني هذا، فالمسيحية العربية القديمة، إضافة إلى الديانة المكّية، كانت ترى أنّ الله تركيب من ثلاثة، وليس

(1) المائدة 5/ 73.
(2) عبادة إيزيس وأوزيريس في مكّة الجاهليّة، ص 89.
(3) نوح 71/ 23.
(4) عبادة إيزيس وأوزيريس في مكّة الجاهليّة، ص 481.
(5) التوبة 9/ 40 وانظر عبادة إيزيس وأوزيريس في مكّة الجاهليّة، ص 90.

واحداً من ثلاثة، فالمبدأ المُذكّر له اثنان من ثلاثة، والمبدأ المؤنث له واحد من ثلاثة، والله هو تركيب من المؤنث والمذكّر معاً»[1].

ولدينا رواية ساقها ابن الكلبي لعلّها تدعم ما سبق ومفادها أنّ إله الجاهليّة كان حاصل جمع ثلاثة، وليس ثالث ثلاثة «كان الرّجلُ إذا سافر فنزل منزلاً، أخذ أربعة أحجار، فنظر إلى أحسنها، فاتخذه ربّاً، وجعل ثلاث أثافي لقدره، وإذا ارتحل تركه، فإذا نزل منزلاً آخر فعل مثل ذلك [. . .] وكان الذين يفعلون من ذلك في أسفارهم إنّما هو للاقتداء منهم بما يفعلون عندها (يقصد عند الكعبة وأصنامها) ولصبابة بها»[2].

والذي نستخلصه من هذا الخبر أنّ الجاهلي في اختياره لهذه الأحجار الأربعة يتمثّل طقساً دينيّاً، أي ثمّة علاقة دينيّة ما بين أحجار القدر وحجر الله «إذن فعندما يأخذ البدوي أحجاره الأربعة، ثمّ يختار إلهه من بينها، ويقيم بالثلاثة الباقيات موقده، فإنّما يقوم بطقس دينيّ عميق المغزى»[3]، فإذا صحّ هذا فإنّ هذا السلوك ربّما يُفسّر جملة «الله ثالث ثلاثة، فهناك أحجار قدر ثلاثة ترمز لبنات الله الثلاثة، في حين أنّ الحجر الرابع، حجر الله، هو رمز لتركيبها كلّها معاً. فالله هو حاصل جمعها معاً. إنّه الثلاثة في واحد. من أجل هذا فهو يُجمع معها، ثمّ يُؤخذ وحده»[4].

ولا نستبعد هذا التحليل ممّا ذهب إليه كارل غوستاف يونغ

---

(1) عبادة إيزيس وأوزيريس في مكّة الجاهليّة، ص 90.
(2) الأصنام، ص 33.
(3) عبادة إيزيس وأوزيريس في مكّة الجاهليّة، ص 92.
(4) نفسه، ص 91.

(C. G. Jung) من القول بعقيدة التثليث باعتبارها انعكاساً للحالة النفسيّة للإنسان، ويستنتج من ذلك أنّ الله رُدّ إلى صورة متعالية شكّلها الإنسان حول نفسه وأسقطها على النظام الميتافيزيقي، ألا نجد خيطاً ناظماً بين هذا التحليل النفسي الديني عند يونغ (Jung)، وما ذهبت إليه كتب الأخبار والتراث من ذلك **الأصنام وأخبار مكّة**، فيما سلكه العربي الجاهلي من عبادة اللاّت والعُزّى ومناة، أو ما عبّر عنه بثالوث الغرانيق، أو في جمعه للأحجار الأربعة واصطفاء الحجر الرّابع باعتباره ربّاً أو هو يُجسّد الإله، ولعلّ يونغ (Jung) تجاوز التثليث إلى القول بالتربيع، خاصّة في المحاضرة الثانية في كتابه: **الدّين في ضوء علم النّفس**[1]، وبالتحديد ما يمكن أن يُحيل عليه عُدد أربعة من رمزيّة أو دلالة موصولة بالدّين، فالتثليث يفتقر إلى عنصر مُغيّب وهو العُنصر الرّابع (الشرّ = الشيطان) بما أنّ اللاّوعي أو اللاّشعور أو الخافية يصوغ الآلهة في شكل رُباعيّ، وليس في شكل ثالوث[2].

إذا كان هذا على مستوى عدد الآلهة المكّية بصورة خاصّة

---

(1) يونغ (كارل غوستاف)، **الدين في ضوء علم النّفس**، ترجمة وتقديم نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1988، ص ص 70-79.

(2) انظر، المسعودي (حمّادي)، درس ماجستير، كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة القيروان، 2008، ويونغ (كارل غوستاف)، **الإله اليهودي، بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفس**، ترجمة نهاد خياطة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاّذقيّة، سوريّة، ط2، 1995، ص ص 62-67، وكذلك:
Michel Meslin, *Pour une science des religions*, Ed. du Seuil, Paris, 1973, pp. 132-134.

والجاهلية بصورة عامّة لم يستقرّ على حال، فما بالك بالمادّة الأوّليّة التي من خلالها صنع أو أبدع ربّه، فماهية هذه الآلهة وأشكالها هي وثن وصنم ونصب وتمثال، وزجاج ونُحاس وذهب وفضّة وحيوان، أو قد تكون مظهراً من ظواهر الطبيعة.

ثالثاً: بصرف النظر عن عدد الأصنام وتواتر أهمّها، ووصفها وماهيتها، فإنّ هذه المعبودات كانت موصولة بأماكن مُقدّسة، لذلك **تعدّدت البيوت المعظّمة بتعدّد المعبودات**، وإن وقع تغييب هذه المحجّات والكعبات ودُور العبادة والبيوت المعظّمة الأخرى والتركيز على الكعبة المكّية.

وهذا التغييب قد تكون الغاية منه التعتيم والمغالطة التاريخية باعتبار أنّ هذه الأماكن ليست كعبات بقدر ما تكون مجرّد غرف وبيوت للاجتماع فحسب للتقليل من شأنها حتّى لا تُضاهي الكعبة المكّية. لقد جارى ابن الكلبي والأزرقي هذا الزّعم، مسايرة لأخبار بعض الروّاة الذين يُنافحون في سبيل الانتصار للمدّ الإسلاميّ وللكعبة الأولى المكّية، وهي محاولات تسعى إلى تأسيس مركز روحيّ وديني واقتصاديّ يتمثّل في مكّة، هذا المركز الذي يجب أن لا ينافسه أيّ مركز آخر، وإن حدث فمآله الفشل لا محالة بدءاً من أبرهة الأشرم وانتهاء بالمحاولات اللاحقة من قبل بعض الشخوص والقبائل، ويُمكن أن نفسّر مأتى الفشل بسبب السّبق التاريخي لكعبة مكّة: البُعد الرّوحي وعمقه لدى القبائل العربية في علاقتها بهذه الكعبة، والبعد الاقتصادي والتجاري نظراً إلى موقع مكّة والحجّ إليها يُمثّل نقطة تواصل وتبادل للمصالح والمنافع والأفكار بين العرب وغيرهم من الأجناس الأخرى، والعلاقات النفعيّة والدمويّة والارتباطات

والاتفاقات والمعاهدات المبرمة، والانتصار للإسلام ولدعوة إسماعيل بصورة خاصّة من الرواة والإخباريين، هذه الأسباب وغيرها غيّبت وطمست بقيّة المحجّات، وأعلت من شأن الكعبة المكّية وتعظيمها، فكانت موصولة بالحجّ والاعتمار والطواف والشعائر والعتائر والطقوس المتعدّدة والمناسك المختلفة[1]، وعلى الرغم من وجود «إحدى وعشرين كعبة قبل الإسلام في جزيرة العرب فإنّ القبائل العربيّة قاطبة أجمعت على تقديس كعبة مكّة وحرصت أشدّ الحرص على الحجّ إليها»[2]، وذكر ابن الكلبي في **الأصنام** العرب كانوا يُعظّمون الكعبة ومكّة ويسيرون على إرث أبيهم من تعظيم الكعبة والحجّ والاعتمار[3].

وفي الحقيقة نلاحظ انحيازاً مطلقاً سواء من الأزرقي أو من ابن الكلبي عند حديثهما عن كعبة مكّة، في مستوى المساحة المُخصصة للشرح والتفصيل وفي مستوى التفضيل لهذا البيت على بقيّة البيوت الأخرى، ولعلّ هذا يدلّ على مدى المناصرة والمنافحة للإسلام، والسّعي من الرواة والإخباريين إلى جبّ ما قبل الإسلام وطمسه وتغييبه لإعلاء شأن السنّة الثقافيّة الإسلاميّة، ولعلّ في تعدّد البيوت المعظّمة وتواتر أنواع المعبودات واختلافها وتلوّنها ما يعكس بوضوح صورة المجتمع الجاهلي وبنيته من خلال علاقة القبيلة بهذا البيت دون سواه، أو عبادة هذا الإله دون غيره، مما يُحيلنا على ملامح المجتمع

---

(1) انظر، **أخبار مكّة**، ج1، ص ص 170–200.

(2) عبد الكريم (خليل)، **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**، سينا للنشر، القاهرة، مصر، والانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1997، ص 21.

(3) انظر: **الأصنام**، ص 6.

الجاهلي دينياً ونفسياً واقتصادياً واجتماعياً وحضارياً.

إنّ ما اتصل بالبعد الطوطمي في العبادة، وبرمزيّة الحجارة عند العرب الجاهليين، وبعبادة البشر والأرواح والأموات والملائكة والجنّ، وبإشكاليّة التثليث في مكّة الجاهليّة، وبماهية الآلهة -ونقصد بذلك أشكالها ومضامينها وهيآتها- وبتواتر البيوت المعظّمة وتعدّد المحجّات والكعبات والدُّور، يعكس مدى الترابط الوثيق بين هذه الألوان والمؤشرات وبنية المجتمع العربي الجاهلي وملامحه، وركيزة كلّ ذلك القبيلة باعتبارها مركزاً مُهمّاً في مجتمع الجزيرة العربيّة وما أفرزته من دين وطقوس، خصوصاً من خلال نفوذ بعض الأعلام مثل عمرو بن لُحي وعبد المطلب بن هاشم وقُصي بن كلاب وغيرهم كُثر.

فالقبيلة هي عماد الحياة الجاهليّة، بها يحتمي الجاهلي في الدفاع عن نفسه وعن عرضه وماله، ومن خلالها يستنبط دينه وعاداته وتقاليده، والذي يسود القوم ويحكمهم هو رئيس القبيلة وشيخها وسيّدها وربّها، وأساس النظام القبلي هو العصبيّة، والعصبيّة للأصل والعشيرة والانتماء والآلهة وسائر مكوّنات القبيلة، والذي يشدّهم هي رابطة النسب أو ما يُعبّر عنه برابطة الدم وصلة الرّحم، هذه المؤشرات تعكس ملامح المجتمع وطبيعة التديّن، لذلك ما نرصده من عبادة الأصنام والأوثان والظواهر الطبيعية والخوافي وغيرها من المعبودات هي وليدة المجتمع، وهي ظاهرة اجتماعية نشأت وترعرعت داخل المجتمع الجاهلي واتّحدت بظروفه، وهي عبارة عن تصورات جمعيّة شكّلت ظاهرة التديّن من خلال تراكمات سلوكيّة وتصوّرات طقسيّة، كانت منتشرة عند عرب الجاهليّة، مثل التطيّر والكهانة ومحاولة معرفة شؤون المستقبل، وهو ما يُفسّر المكانة التي حظيت بها طريفة

الكاهنة[1]، أو الكاهن الخزاعي عمرو بن لُحي، فكلاهما تمتّع بصفات خارقة، فابن لُحي كان له رئيّ من الجنّ، يأتيه بأخبار الغيب يُكنّى أبا ثمامة[2]، وتبعاً لذلك استجابت العربُ قاطبة تقريباً إلى دعوته في عبادة الأصنام، فعبدت قبائل مُذحج يغوث، وهمدان يعوق، وحمير نسر وبنو عبد ودّ وبنو عامر الأجدر ودّ، وهُذيل سوّاع[3]، ونصب لهم مناة على ساحل البحر ممّا يلي قديداً[4] وهي من أقدم أصنام العرب، وقد بقي هذا الصّنم مُعظّماً عند العرب الجاهليّين حتى عام ثمانية للهجرة حين بعث محمد عليّاً بن أبي طالب فهدّمه[5]، واتخذ العُزّى بنخلة، وكانت قُريش وبنو كنانة كلّها وبنو نصر وجشم، وسعد بن بكر وهم عجز هوازن يُعظّمون العُزّى مع خزاعة وجميع مُضر وكان سدنتها الذين يحجبونها بني شيبان من بني سليم حلفاء بني هاشم[6]، فكان له بذلك الدّور الأعظم في نشر الدّين وحمل الناس على عدد من الشعائر والعقائد[7] «وكان قوله فيهم ديناً متّبعاً لا يخالف [. . .] وكان أمره بمكّة في العرب مُطاعاً لا يُعصى»[8].

إنّ هذه الوظائف والأدوار والتصوّرات كان لها بالغ الأثر في تسيير المجتمع وبلورته اجتماعياً ودينياً، فكانت طبيعة التديّن في

---

(1) انظر، أخبار مكّة، ج1، ص ص 92-94.
(2) انظر، الأصنام، ص 54.
(3) انظر، نفسه، ص ص 54- 58.
(4) انظر، أخبار مكّة، ج1، ص 125. وقديداً هي منطقة بين ينبع ورابغ.
(5) انظر، الأصنام، ص 15.
(6) انظر، أخبار مكّة، ج1، ص 127.
(7) انظر، الأصنام، ص 6.
(8) أخبار مكّة، ج1، ص 100.

الأغلب وليدة القبيلة وصنيعة العشيرة ونتاج المجتمع الجاهلي. لقد استعمل المجتمع الجاهلي وخاصّة في شكله القبلي والعشائري جملة من الرموز والإيحاءات والإشارات والآلهة التي تقوم بوظيفتين على الأقل، وظيفة دينية ثم وظيفة اجتماعية، تلبية لمصالح المجتمع ومشاغله، فهذا الرمز يُميز العشيرة عن سائر العشائر والقبائل ويعطيها تماسكاً وترابطاً بين أفرادها، وقد يتشكّل ذلك الرمز في البعد الطوطمي باعتباره «الممثل الرئيس للدّين الاجتماعي لهذه الشعوب، وهو يجسّد الجماعة التي هي في الحقيقة موضع التّبجيل»[1].

وقد نجد وجهاً آخر لملامح المجتمع الجاهلي في علاقاته الاجتماعية والدينيّة وإن عبد أعضاؤُه من خلال مجموع مقدساتهم المجتمع ذاته، ذلك أن الإله والمجتمع شيء واحد، إلا أنهم جنحوا أحياناً إلى طرق ملتوية وغامضة قصد إخضاع الأفراد لسلوك دينيّ مُعيّن يتعارض مع ميولهم الفرديّة والغريزية، يستند إلى تصوّرات خيالية تتسم بالقداسة وتفضي إلى قهر الأفراد، لذلك يُغيّر المجتمع الجاهلي من هذه الرموز الآلهة، ويقوم بتبديلها تبعاً لتغيّر حاجاته ومطالبه، سواء أكان هذا التغيّر متمثّلاً في إحلال أشخاص محلّ أشخاص آخرين، أو في نحت آلهة جديدة لها خصائص ووظائف جديدة، وهو ما يُفسّر كيف انتقلت وتحوّلت بعض القبائل من دينها وعقائدها السابقة إلى اليهودية مثلاً باعتبارها ديانة جديدة، ولظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية ونفسيّة دفعت همدان أن ينتقلوا من عبادة يعوق، وحمير ومن والاها من

---

(1) فرويد (سيغموند)، **الطوطم والتابو**، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 1983، ص 137.

عبادة نسر في أيام ذي نواس، وتبع وأهل اليمن من عبادة رئام[1]، رغم أن هذه القبائل قد قضت مدّة تحت نفوذ عمرو بن لُحي وقُصي بن كلاب وعبد المطلب وعبد الله بن الزُبير وأبرهة الأشرم الحبشي، وأفلح بن النّضر وأبي لهب وأبي سفيان وغيرهم، ويتجلى نفوذهم في حمل القبائل على بعض الطقوس والعقائد والشعائر والعتائر، فدعا عمرو بن لحي إلى عبادة أساف ونائلة[2]، ونصب الخلصة بأسفل مكة، ونصب على الصّفا صنماً يُقال له: نهيك مجاود الريح، ونصب على المروة صنماً يُقال له: مطعم الطير[3]، وغيّر تلبية إبراهيم[4]، فأسّس الرجل عدداً من الشعائر والمناسك، التي تواصلت إلى يومنا هذا، وتحكّم صاحبها في أحوال القبائل دينياً واجتماعياً «وكان عمرو بن لُحي فيهم شريفاً سيّداً مُطاعاً ما قال لهم فهو دين مُتّبع»[5].

فهذه النّماذج والظواهر والمعتقدات والنفوذ البشري والسلوكات بتعددها وتلوّنها وتباينها تعكس ملامح المجتمع الجاهلي وبنيته، وتشي بأنّ طقوسه هي وليدة الحاجة وصنيعة الاجتماع والمجتمع، وإنّنا نفترض «أنّ كلّ ديانة ضاربة الجذور في التاريخ يدين بها شعب هي تعبير عن سيكولوجية هذا الشعب بمقدار ما يُعبّر عنها مثلاً شكل الحكم السياسي الذي طوّره هذا الشعب»[6].

---

(1) انظر، الأصنام، ص ص 10-12.
(2) انظر، أخبار مكّة، ج1، ص 88.
(3) انظر، نفسه، ج1، ص 124.
(4) انظر، نفسه، ج1، ص 194.
(5) نفسه، ج1، ص 88.
(6) الدين في ضوء علم النفس، ص 97.

خاتمة الفصل

إنّ الصنميّة هي تعبير عن فكرة ثريّة متنوّعة من واقع عرب الجاهليّة، أو قد تكون من الماضي المنقول إلى حاضرهم، فغاية ما ينشده الجاهليُ هو أن يُحافظ على حاضره وأن يذود عنه، وأن ينقل تجربته إلى الأجيال اللاحقة، إنّه يعيش حالة تكراريّة لما كان عليه السّابقون، بل هو تكليس للواقع الدّيني والاجتماعي والاقتصادي ومحاولة نقله إلى المستقبل، وقد نجد صدى لهذا الواقع بكلّ تلوّناته من خلال كتابي **الأصنام** لابن الكلبي **وأخبار مكّة** للأزرقي، بحيث مكّننا البحث من استخلاص نتائج مُهمّة حسب اعتقادنا تسمح بإعادة النّظر في فهم جديد لحقيقة التديّن عامّة وعند عرب الجاهليّة بصورة خاصّة ومن هذه النتائج:

- لقد وقفنا على بعض الروايات المُتّصلة بسرد سيرة الآلهة والمعبودات وأخبار المحجّات من خلال كتابي **الأصنام وأخبار مكّة**، إلا أنّ هذه الأخبار غلب عليها الطّابع القصصي، الحكائي والتخييلي من جهة، واللّبس والغموض والتناقض واضطراب الأخبار والمرويات من جهة ثانية، ولعلّ سبب ذلك هو ميل الرّواة إلى تأريخ الأحداث بصورة تخدم الثّقافة الإسلاميّة والتأسيس لدين جديد جبّ كلّ ما كان قبله، إضافة إلى أنّ البُعد الأسطوري والخُرافي عادة وفي الغالب ما

يقوم بإشباع الغرائز المكبوتة فينا، ولعلّ هذا يرجع إلى اعتقاد الإنسان وافتراضه أنّ كلّ شيء مُنع عنه يُباح للآلهة.

- إنّ توسّع الأزرقي في حديثه عن مكّة وأخبارها وما اتّصل بها من مناسك وشعائر مثل الحجّ والطّواف والسّعي وبناء الكعبة وتواريخ هدمها ومراحل تجديدها لم يُهمل أخبار الآلهة والأصنام والأوثان، فبدت الكعبة بيتاً للأصنام، ورؤساء الدّين هم في الحقيقة رؤساء الدّنيا في ذلك الوقت.

- ولئن توسّع ابن الكلبي في أخبار الآلهة والأصنام والأوثان وأنواعهم وتواترهم في الجزيرة العربيّة، فرصد كلّ ما يُمكن أن يتّصل بهذه الطّقوس الدينيّة، فإنّه لم يُهمل الحديث عن أخبار مكّة وما اتصل بها من شعائر، ويبدو الفرق بين الرجلين أنّ ابن الكلبي توسّع في ذكر الآلهة، أين ضيّق الأزرقي، حيث توسّع في أخبار مكّة وتاريخها، إلا أنّ هذا لا ينفي أنّ كلّ واحد منهما انفرد عن الآخر بذكر عدد من الأصنام في حين أغفلها الآخر إمّا عمداً أو سهواً، رغم وجود بعض القضايا والمواضيع التي تُعدّ قاسماً مُشتركاً بين المؤلّفين.

- إنّ ظاهرة التديّن هي وليدة الاجتماع والمجتمع، فالدّين هو نتاج القبيلة وحاجياتها ووليد متطلّبات الفرد النفسيّة والاجتماعيّة تثبيتاً لكيانه وترسيخاً لهُويته.

- إنّ الآلهة كانت عبارة عن واسطة بين الجاهلي وربّه المُتخيّل وقد تكون عُبدت لذاتها، فجسّدت آلهة الجاهلي وملاذه الوحيد.

- حاولنا أن نرصد مختلف الآلهة في نشأتها وماهيتها ورمزيتها وأماكنها وسدنتها، وكيف انعكست على ملامح المجتمع الجاهلي في سلوكه وتديّنه واختياراته ومواقفه من الإنسان والكون والوجود ومن

عالمي الشهادة والغيب، وبتتبعنا لشبكة الآلهة في كتابي **الأصنام وأخبار مكّة** أدركنا أنّها تشي بعدّة دلالات منها عقيدة الطوطميّة العربيّة ورمزيّة الحجارة وما تشي به من أبعاد وظاهرة التثليث في الاعتقاد وعبادة الإنسان وتأليهه، وأنّ القبيلة مصدر مركزيّ في بنية المجتمع وهي نتاج الدّين والتديّن، لأنّ لدى كلّ إنسان ميلاً للتقليد والمحاكاة على مستوى الرغبة، علماً أنّ إخفاق هذه الرّغبة ليس بالضرورة فشلاً بل سوف يُؤدّي حتماً إلى تقوية حُبّ التقليد وتحفيز حُبّ المحاكاة وهو ما تمثّله أفراد القبيلة وما هو جار ومعاد حتّى في مجتمعاتنا المعاصرة.

– وقفنا على أنّ القبيلة قُطب الرّحى في بنية المجتمع الجاهلي، وكيف كان لها الدّور الرئيس والمركزي في نشر التديّن، وخلق أعلام مثل قُصي بن كلاب وعمرو بن لُحي ونحوهما كان لهم بالغ الأثر في بلورة ملامح المجتمع الجاهلي.

«ومما اتفقت حوله الأديان والملل، أنّ للعالم قوّة إلهيّة مدبّرة له، بيد أنّها لها أسماء شتّى تسمّى عند زرادشت مشاسيد، وعند الصابئة المدبّر الأقرب، وعند الفلاسفة العقل الفعّال ومنه الفيض الإلهي، وعند المانويّة الأرواح الطيّبة، وعند العرب الملائكة، وفي الإسلام الله».

أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**.

الفصل الثاني

البحث في هُويّة الإله عند العرب قبل الإسلام

مقدّمة الفصل

إنّ أهمّ خطوة يخطوها الباحث وهو يتناول بالدّرس موضوعاً من المواضيع، أو مبحثاً من المباحث، هي الوقوف عند تعريف المصطلحات وشبكة المفاهيم والدوالّ الموصولة ببحثه، فتعريف المصطلح يعدّ خطوة منهجية مهمّة ودقيقة لا غنى للباحث عنها.

وقبل أن تتشكّل فكرة الإله على شاكلة تراث مستمرّ متراكم عرفه سكّان الجزيرة العربية، وصاحبته وقائع تاريخية وأنثروبولوجية لنشوء فكرة الألوهة عند العرب، ولمقاربة ذلك يمكن أن ننظر إلى أديان العرب قبل الإسلام، وأن نبحث في طقوس عبادة هذا الإله. هل كان يُعبد قبل الدعوة المحمّدية؟ وهل ثمّة بالضرورة علاقة بين البعد اللغوي في تطور صيغة الإله والبعد التاريخي؟ وهل كانت الأصنام والأوثان والتماثيل والبيوت والهياكل والحيوانات والظواهر الطبيعية والكواكب، ما هي إلا إرهاصات وتمثّلات لا غير؟ أو إنّ الرمز هو التجلّي الحسّي والتمثّل الواضح للمقدّس؟

لذلك سندرس شبكة من المفاهيم والدوالّ الموصولة **بالإله والله والربّ** ونرصد نقاط الائتلاف والاختلاف بينها، ثم نعرّج على أسباب

التديّن عند عرب الجزيرة، خاصة من خلال كتابي **الأصنام** لابن الكلبي و**أخبار مكّة** للأزرقي، وما حفّ بهما من مرويّات ومراجع تراثية ودراسات ومقاربات حديثة.

1- شبكة الدّوال والمفاهيم الموصولة بالمعبود

نروم من خلال هذا المبحث أن نقف على مختلف المفاهيم والدّوال والإحالات الموصولة **بالإله** و**الله** و**الربّ** الثاوية في المدوّنة التي نشتغل عليها وربطها بمختلف المراجع والمقاربات قديمها وحديثها. إنّ المتتبّع لقاموس الخوافي، أي تصنيف الكائنات الخفية إلى آلهة وملائكة وجنّ يستشفّ أنّ هناك في الأديان العربية القديمة كثيراً من التداخل بين هذه المسمّيات، فنجد أنّ بعض الآلهة تطلق عليها عبارة ملائكة، وبعضها تطلق عليها عبارة جنّ، وبعضها الآخر تطلق عليها عبارة إله أو الله أو الربّ مع تداخل شديد، وهذا ليس بالشأن الغريب لأنّ ما هو مرئي وما هو خفيّ في تلك العصور كان مستتراً فعليّاً في أذهان الناس وفي تصوراتهم، وأنّ كلّ الكائنات الخفية لها قدرات خارقة غير موجودة لدينا نحن، ولذلك علينا التضرّع والانصياع والعبادة وتقديم القرابين لها، وهو يضارع ما نراه في أديان أخرى.

إنّ مسألة البحث في تاريخية **الإله** أو **الله** أو **الربّ** وتمثّل الجاهلي لهذه الدّوال، تطرح علينا إشكالات عديدة تندرج أغلبها في ماهية ما يُعبد، هل هو وليد المخيال الجمعي وتمثّلاته، أو هو نتاج جملة من السياقات الدينية والاجتماعية والثقافية والسياسية؟ هل هذه الهُوية الإلهية تذلّل صعوبات الإنسان الوجودية؟ وهذا الإشكال أساسي

في الميثولوجيا اليونانية والعبرية والعربية، وفي معاجم وأخبار ومرويات المؤلفين قديماً وحديثاً، وسنعمل على تتبّع التدرّج التاريخي اعتماداً على علم الآثار والحفريّات والمقاربات اللغوية التي ترى أنّ مفهوم **الإله** كان نتاجاً لمفهوم **إيل** وهذا أفضى تاريخياً إلى **الله** مع تساوق مفهوم **الربّ** معهما.

أ- الإله

لفكّ مغاليق ديانة العرب قبل الإسلام، من الضروري أن نستعين بعدد من المباحث والمقاربات، خصوصاً المبحث اللغوي لفهم هذه المشكليّة التي نلمح إليها **بآلهة العرب قبل الإسلام**، فلا يمكن فهم آلهة مكّة من داخل ديانة مكّة فحسب، بل وجب أن ننفتح على مختلف المؤشرات والحوافّ التاريخية والحضارية والإبستيمولوجية والأنثروبولوجية، حيث يعسر على الباحث تقصّي البدايات أو الأطوار الأولى التي مرّ بها مفهوم الألوهة وبالتحديد مصطلح **الإله**، وإن قدّمت البحوث العربية منذ القديم الأدلّة والبراهين على وجود الله وصفاته ووحدانيّته، إلا أنه لم يظهر بحث يعالج جوانب التطور التاريخي لمفهوم **الإله**، باستثناء بعض النتف المتفرّقة في مختلف المعاجم والمرويات، لقد ذهب **الخليل بن أحمد الفراهيدي** (ت 170هـ) إلى أنّ التألّه هو التعبّد، «ويُسمّون الأصنام التي يعبدونها آلهة، ويسمّون الواحدة إلهاً»[1]، ويرى ابن فارس (ت 395هـ) أنّ

(1) الفراهيدي (أبو عبد الرحمان الخليل بن أحمد)، **كتاب العين**، ترتيب وتحقيق د.عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ج1، ص 82.

«الهمزة واللام والهاء أصل واحد، يُقال تألّه الرجل إذا تعبّد، والألاهة: الشمس، سمّيت بذلك، لأنّ قوماً كانوا يعبدونها».[1]

ونجد المعنى نفسه عند ابن **منظور** (ت711هـ) أنّ **الإله** من أله وهو الله، وكلّ ما اتّخذ من دونه معبودا إله عند متخذه، والجمع آلهة، والآلهة الأصنام، وقال أصل إله ولاه، فقلبت الواو همزة كما قالوا للوشاح إشاح وللوجاح وهو السّتر إجاح. وقد سمّت العرب الشمس لما عبدوها إلاهة، والألاهة: الشمس الحارة، وكان العرب في الجاهلية يدعون معبوداتهم من الأوثان والأصنام آلهة، وهي جمع إلاهة[2].

ونستشفّ هذا المعنى في عبادة الكواكب واعتبارها آلهة في كتابي **الأصنام** و**أخبار مكّة**، «فالشمس صنم قديم، قال صاحب التّاج: إنّ ابن الكلبي ذكره وليس له ذكر في كتاب الأصنام، فلعلّ ابن الكلبي أشار إليه في كتاب آخر، وقد سمّت العرب عبد شمس، وهو بطن من قريش، قيل سمّوا بذلك الصنم، وأوّل من سمّى به، سبأ بن يشجب».[3]

ويذكر الأزرقي «أنّ لآل حرب بن أمية بن عبد شمس دار أبي سفيان بن حرب التي بين الدارين يقال لها: دار ريطة ابنة أبي العبّاس، وهي الدار التي قال النبي يوم الفتح: من دخل دار أبي سفيان فهو

---

(1) ابن فارس (أبو الحسن أحمد)، **مقاييس اللغة**، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1366هـ، ج1، ص 127.

(2) انظر: ابن منظور (أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم)، **لسان العرب**، مادة (ء.ل.ه).

(3) **الأصنام**، انظر التكملة التي جمعها محقق هذا الكتاب، ص 110.

آمن»[1]. يُحيل هذا الخبر على قدم الدار وهي بمثابة مكان للاجتماع والعبادة، وأنّ تسمية عبد شمس كانت مشهورة ومتواترة قبل الإسلام، بل كان عبد شمس بن عبد مناف بن قصي ذا مكانة وحظوة وقيادة ومن المسؤولين عن مشاغل مكّة وإدارتها[2]، بل قد عرفت العربُ من أسماء الأقوام والقبائل بني عبد شمس ممّا يدلّ على أصالة وعمق هذه التسمية تاريخياً وحضارياً، وهي تشي بعبادة الكواكب وخاصة الشمس،[3] بل تذهب الأبحاث اللغوية والتاريخية وعلم الآثار والحفريات إلى أنّ **الإله** من الكلمات المشتركة في اللغات السامية القديمة، ففي العبرية ألوه وتجمع على ألوهيم وفي الأرامية والسريانية إلاها، وفي لسان لغة سبأ التاريخية **إيل**، ثم تطوّر وتحوّل الاسم فأصبح الاسم المشهور لإله القمر في قبيلة قريش وللقبائل العربية الأخرى، وهو ما أشار إليه **جواد علي** (ت 1987م) معلّقاً على إله القمر، «وأمّا القمر فمن آلهة العرب الجنوبيين البارزة ويعرف عندهم بـ هلل أي هلال»[4]. ويذكر أنّ أصول كلمة **الإله** متأتية من **إل** أو **إيل** وهي أحد الآلهة المشهورة لدى العرب[5]، ويدعم رأيه بالكتابات القديمة التي تمّ اكتشافها في الكتابات الثمودية[6] الموصولة بأسماء

---

(1) أخبار مكة، ج2، ص ص 235-236.

(2) نفسه،ج2، ص ص 109-146-147-217-221-223-242-243-244.

(3) نفسه، ج2، ص ص 90-91-218-242، وانظر كذلك كتاب **الأصنام**، ص 23.

(4) **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج8، ص 304.

(5) نفسه، ج6، ص 304.

(6) قوم ثمود كانوا من سكّان شبه الجزيرة العربية القدماء، عاشوا منذ 715 قبل الميلاد، يعتقد أنهم قطعوا شمالاً نحو الحجاز وسكنوا الحجر والبتراء.

آلهتهم والتي من ضمنها الإله **إل**، أو **إيل**، وفي الكتابات الثمودية اسماء مركّبة مثل: **يعذر ال**، **يعذر ايل**: **صلم ال**، **صلم ايل**، **عزال**، **عزرايل**، **سعد ال**، **سعد ايل**، **ود ال**، **ود ايل**[1]، وبرجوعنا إلى كتابي **الأصنام** و**أخبار مكّة** نلمس تواتراً لمثل هذه الاسماء والمفاهيم والدلالات الرمزية الدالة على جذور تسمية الإله باعتباره مشتقّاً من **إيل**، «وقد كانت العرب تُسمي بأسماء يعبدونها، لا أدري أعبدوها للأصنام أم لا؟ منها: عبد ياليل»[2]، مثلما نجد صدى لهذه الاسماء في **أخبار مكّة** مثل أم وايل والخليل وإسماعيل وعزرايل[3]، ولعلّ الثابت تاريخياً أنّ أصل كلمة الإله مشتقة ومتأتية من **ال** فأوّل من سكن مكّة هم قبيلة جرهم اليمنية القحطانية فلقد «حجّ إسماعيل ومن معه من المسلمين، من جرهم، وهم سكان الحرم يومئذ»[4]، ثم أتت قبيلة عربية قحطانية أخرى هي خزاعة، استولت على مكّة وطردت قبيلة جرهم منها، إذ «اقتتلوا ثلاثة أيام وأفرغ عليهم الصبر ومنعوا النصر ثم انهزمت جرهم»[5]، والعرب اليمنيون القحطانيون أتوا بعقائدهم وعاداتهم وعوائدهم وتقاليدهم وبأصنامهم ومنها إله القمر **ال** من ديارهم اليمنية، واستقروا في المنطقة.

لقد وردت لفظة **إله** في كتاب **الأصنام** نحو عشرين مر

---

(1) **المفصّل في تاريخ العرب**، ج6، ص 313.

(2) **الأصنام**، ص30، ومن الأسماء الأخرى خليل، إسماعيل، انظر كذلك ص 6-9-13-22.

(3) **أخبار مكة**، ج1، ص ص 37-54.

(4) نفسه، ج1، ص 70.

(5) نفسه، ج1، ص 93.

وتبلورت في كلّ مرّة حسب المعبود المشكّل والمشتهى وحسب الوظيفة للقوم أو القبيلة أو الفئة العابدة، وحسب المؤثرات الداخلية والخارجية، «وكان لأهل كل دار من مكّة، صنم في دارهم يعبدونه [. . .] فلما بعث الله نبيه بتوحيد الله وعبادته وحده لا شريك له، قالوا: أَجَعَلَ الآلهة إلهاً واحداً إنّ هذا لشيء عجاب! يعنون الأصنام»[1]. أي إنهم لم يصدّقوا بإله مجرّد لا يمكن أن يُرى، إلهاً ميتافيزيقياً لا يستجيب إلى مبدأ التصوّر والتخييل، لذلك تعجّبوا كيف يمكن أن تُجمّع كلّ الآلهة أي الأصنام في شكل إله واحد، باعتبار انتشارها وكثرتها، «لقد دخل رسول الله (ص) مكّة يوم الفتح وأنّ بها ثلاثماية وستين صنماً»[2]، فالإله بالنسبة إليهم هو ما شكّلوه وما صوّروه حسب مقتضيات حياتهم ومشاغلهم واستجابة لطوارئ بيئتهم وواقعهم، بل هو إذا غضب تبرأوا منه «لا بارك الله فيك إلهاً»[3]، وأحياناً أخرى يحتفون به ويعملون على انتشائه وإسعاده «اسقه إلهك»[4].

أمّا في **أخبار مكّة** فقد تواتر اسم الإله نحو خمسين مرة، وتباين هذا المفهوم حسب الأبعاد والرمزيّة وتبعاً للسياقات، **فهبل** مثلاً هو الإله المشهور في قضاء شؤونهم وفكّ طلاسم حياتهم ومعرفة صديقهم من عدوّهم، فهم يُقَرّبون صاحبهم الذي يريدون به ما

---

(1) **الأصنام**، ص 33، وأنظر **أخبار مكة**، ج1، ص ص 70-312 وج2، ص ص 16-30-39-44-168-175.

(2) **أخبار مكّة**، ج1، ص ص 120-121.

(3) **الأصنام**، ص 37.

(4) نفسه، ص37، ولمزيد التوسع انظر، ص ص 31-33-37-40-44-60.

يريدون ثم يقولون: «يا إلهنا هذا فلان أردنا به كذا وكذا فاخرج الحقّ فيه»[1]، وقد ترددت في النقوش، صيغ كثيرة للفظة «ايل من مثل إ ل ه، و إ ل هـ ا، و إ ل هـ ه، و إ ل ه م، و إ ل هـ ي، مما يعني أنّ الصفة ايل، تطورت إلى اسم إله ثم أُضيفت الضمائر إلى الاسم فقيل: إلهه وإلههم وإلهي»[2]، ويذهب الباحث جورجي كنعان أنّ إيل سن أسماء الإله وقد يكون بنية من أصل عبراني أو سرياني مثلما ذهب إلى ذلك ابن منظور وكذا قول الرازي (ت 606هـ) وقول أهل الكوفة أنّه من أداة التعريف ال مثلما ذهب هذا المذهب قديماً الطبري (ت 310هـ) في **تاريخ الرسل والملوك**، وحديثاً بطرس البستاني في معجمه **محيط المحيط**[3]، لقد قدّم جورجي كنعان أمثلة هي نتاج أبحاث لحفريات، تبدّت في نقوش مكتشفة في تدمر ومناطق الجوف وتيماء وفي منطقة لحيان وفي منطقة ديدان[4]، ومن النقوش المكتشفة في العربية الشمالية ورد الكثير من الاسماء المقترنة بـ **ايل** فمن نقوش ديدان مثلاً: كبرايل شق ايل، عذر ايل، كرب ايل، أوس ايل، ايل يهب، ايل عمّ، ايل يثع. ومن نقوش لحيان مار ايل، شق ايل، ايل أب، ايل بر. وفي المدينة المنوّرة ايل تيم، ايل حبّ، وهب ايل، عون ايل، عزر ايل، أوس ايل، ربّ ايل. وفي مناطق الجوف وتيماء

---

(1) **أخبار مكّة**، ج1، ص 118، ولمزيد التوسع انظر، ص ص 122-129-130-147.

(2) كنعان (جورجي)، **مفهوم الألوهة في الذهن العربي القديم**، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1996، ص 307.

(3) انظر، نفسه، ص ص 339-340.

(4) نفسه، ص ص 180-183.

انتقينا من الأسماء زيد ايل، علي ايل، عمر ايل، ايل نعم[1].

ويعتقد الدارس محمد إبراهيم الفيومي أنّ أصول كلمة الإله تعود إلى اسم إبراهيم، فهو النبي الوحيد الذي سُمّي خليل الله كما ورد في القرآن ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾[2]، ومن المرجّح أنّ كلمة خليل عربية مركّبة من خل و ايل بمعنى صديق الإله **ايل** ومثلها اسم إسماعيل الذي معناه ليسمع الإله **ايل** وكذلك اسم يعقوب (إسرائيل) الذي معناه عبد الإله **ايل**[3]، وقد نجد صدى هذا التفسير في **الأصنام** في حديث ابن الكلبي عمّا بقي من العرب على بقية من دين إسماعيل «معبد وربيعة ومضر كانوا جميعاً على بقية من دينه»[4].

إذا أردنا أن نفهم ديانة العرب قبل الإسلام، وبالخصوص ماهية **الإله** ورمزيته فلا غنى لنا عن المباحث اللغوية من جهة، ولا يمكن أن نفهم مفهوم الألوهة من جهة ثانية بمعزل عن سياق الديانات الأخرى المصرية والسومرية البابلية والتدمرية والهندية والمجوسية واليهودية والمسيحية ونحو ذلك. فعند السومريين الإله الأهمّ في مجمع آلهتهم، والذي أدّى دوراً مهمّاً مهيمناً في كل أنحاء سومر في الطقس والأسطورة والصلاة، هو إله الهواء **إنليل** وهو أبو الآلهة وملك السماء والأرض[5]. وعند التدمريين تربّع على قمّة مجمع الآلهة التدمرية الإله

---

(1) انظر، **مفهوم الألوهة في الذهن العربي القديم**، ص 195.

(2) النساء 4/ 125.

(3) انظر، الفيومي (محمد إبراهيم)، **في الفكر الديني الجاهلي**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1982، ص ص 210-215.

(4) **الأصنام**، ص13.

(5) انظر، السواح (فراس)، **موسوعة تاريخ الأديان**، الكتاب الثاني، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط2، 2007، ص 193.

بل وهو إله من أصل كنعاني وربّما كان الاسم **بل** منحوتاً أصلاً من اسم الإله الكنعاني **بعل** إله المطر والعاصفة[1].

وبتتبعنا لمتن المدوّنة، وجدنا أنّ بعلاً مُن أسماء الآلهة التي كانت موجودة في الجزيرة العربية، فبعل اسم صنم كان من ذهب لقوم إلياس، ولعلّ ما يؤيده قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ * أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾[2]، وقال الراغب (ت 502هـ) وتسمي العرب معبودهم الذي يتقربون به إلى الله بعلاً لاعتقادهم الاستعلاء فيه[3]، أما **الإله** في الأديان الهندية فله أسماء متعددة وصور شتّى وصفات مختلفة، فهو واحد تارة وثلاثة أحياناً، وقد يكون غائباً عن الحسّ أو صنماً أو حيواناً أو إنساناً.

ويتجسّد **الإله** في الديانة المجوسية في التثنية، وهي الطابع الرئيس في الديانة وتعني الإيمان بإلهين أحدهما للخير، وهو إله النور **أهرمزد** ويقابل عنصر الخير الإله **أهريمان**، وهذا ليس بغريب عن أهل الجزيرة العربية، فقد كانت «النار توقد في عهد رسول الله (ص) وأبي بكر، وعمر، وعثمان رضي الله عنهم»[4]، ويتخذ **الإله** في **العهد القديم** أشكالاً ونعوتاً مختلفة، بل أسماء متباينة، فهو **جاهون** أو **يهوه** أو **لوهيم** أو **ايل** وقد ورد ذكر هذا الإله الذي دعا إبراهيم إلى عبادته باسم ايل في **العهد القديم**[5]، معنى ذلك أنّ الإله **ايل** كان معروفاً

---

(1) **موسوعة تاريخ الأديان**، ص ص 282-283.
(2) الصافات 37/ 123-124-125.
(3) أنظر، **الأصنام**، تكملة المحقّق، ص 108.
(4) **أخبار مكة**، ج2، ص 191.
(5) انظر مثلاً، سفر التكوين 8: 12، 3: 13.

أقانيم غيره، ثلاثة أقانيم والرابع جوهر ليس بإله غير الملائكة، الإله الموجود واحد فقط، أنّ الآب إله وأنّ الابن إله وأنّ الروح إله وأنّ الإله مع ذلك واحد وهو قول اليعاقبة والنساطرة»[1]. أمّا إله العرب فلا يمكن أن يكون نشازاً أو استثناء من هذه التمثّلات والتصوّرات للإله، الذي هو عند الإنسان العربي قبل الإسلام يختلف من منطقة إلى أخرى ومن قبيلة إلى أخرى، وتتبلور في المخيال طبقاً لمؤثرات خاصّة مثل الجنّ والأرواح وغيرها من الخوافي، فالعرب قبل الإسلام مثل غيرهم من الشعوب والأمم السابقة، فكّروا في وجود قوى مهيمنة، لها عليهم سلطان قاهر وحكم نافذ، وحاولوا التقرّب منها والتودّد إليها لاسترضائها بمختلف الوسائل والطرق، وقد سمّوا هذه القوى آلهة فعبدوها لأنهم يتوهّمون أنّها تحميهم وتردّ عنهم كلّ أذى وضيم، وتجلب لهم كلّ خير ومنفعة، فلا سبيل للعيش إلا بواسطة الإله. «فقد اتخذت كلب ودّاً بدومة الجندل، واتخذت مذحج وأهل جُرش يغوث [. . .] واتخذت خيوان يعوق»[2]، وهكذا كانت كلّ قبيلة تتعبّد لإلهها الخاصّ ولكنها تعترف بسلطان آلهة القبائل الأخرى في مناطقها الخاصة، ولقد كانت بعض العشائر تتخذ أحياناً آلهة غير التي تدين لها القبيلة، كما كانت بعض القبائل تشترك أحياناً في عبادة إله واحد من دون الأصنام الأخرى، فقد كان أقدمها كلّها عند العرب مثلاً مناة، «وكانت العرب جميعاً تعظّمه وتذبح حوله. وكان الأوس

---

(1) فرحات (سميرة)، **معجم البابلاني في كتبه الثلاثة، التمهيد، الإنصاف، البيان**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص 57.

(2) **الأصنام**، ص 10.

والخزرج ومن ينزل المدينة ومكّة وما قارب من المواضع يعظّمونه ويذبحون له ويهدون له»[1]، وإذا كان هذا شأن مناة فإنّ الأمر **للعُزّى** أو **هُبل** لا يجانب هذا السلوك، فالعُزّى كان أعظم الأصنام عند قريش، وكانوا يزورونه ويهدون له ويتقرّبون عنده بالذبح[2]، أما هبل فهو أعظم الأصنام في جوف الكعبة[3].

والملاحظ أنّ أكثر الآلهة تتلوّن حسب الحاجة الوظيفية للجماعة التي تقوم بعبادتها، ولئن كانت متعددة الاختصاصات إلا أنّه يمكن جمعها في واحد، «فإذا أرادوا أن يختنوا غلاماً، أو ينكحوا أيّماً، أو يدفنوا ميّتاً، ذهبوا إلى هبل بمائة درهم وجزور»[4]. وعندما يُفرد إله معيّن فهذا عادة نتيجة لسيطرة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية للفئة التي تعبد ذلك الإله، وهو ما نستخلصه سواء في ولاية قُصي بن كلاب للبيت الحرام وأمر مكّة بعد خُزاعة[5]، أو في تولي عمرو بن لُحي حجابة البيت وما كان له من أثر في نشر الدين[6]، وفي تلك الحالة نرى أنّ ذلك الإله يستبطن أسماء وصفات الآلهة الأخرى، ويتحوّل عبر الزمن إلى الأوحد المطلق، فقد كان من أعظم الأصنام عند العرب وقريش بصورة خاصّة **اللاّت والعُزّى ومَناة**، إلى درجة أنّ

---

(1) **الأصنام**، ص 13.
(2) نفسه، ص 18.
(3) للتوسع، انظر **أخبار مكة**، ج1، ص 117 وج2، ص 47 وانظر، **الأصنام**، ص 27.
(4) نفسه، ج1، ص 193.
(5) نفسه، ج1، ص ص 103-115.
(6) **الأصنام**، ص 8.

محمّداً أهدى للعُزّى شاة عفراء، وكانت قريش تطوف بالكعبة وتتبرّك بهذه الأصنام طاعة وطقساً وشعيرة[1].

إنّ نظرة الإنسان إلى الآلهة، واختيار ما يؤمن به ويطيعه، يختلف باختلاف عرقه وجنسه وقضاياه وبيئته زماناً ومكاناً، تساوقاً مع تطور عقله ورقيّ مخيّلته، وطبقاً لنموّ معارفه واتّساع مجالات ثقافته، ولعلّ هذا ما أفضى إلى تلوّن الآلهة وتعدّدها وتباينها في الماهية والوظيفة والمنزلة في وسط المجتمع العربي قبل الإسلام، وهو ما يبرّر كثرتها وتنوّعها وتوزّعها الجغرافي وتباين أدوارها فقد «كان لأهل كلّ دار من مكّة صنم في دارهم يعبدونه»[2]، إلا أنّ هذا الصنم قد أطلقوا عليه مرّة اسماً مجرّداً وأخرى إلهاً وتارة ربّاً مجسّداً.

فهل يمكن أن نقول إنّ مفهوم **الله** يعتبر امتداداً واستمراراً لصيغة **إله** التي هي بدورها كانت نتاجاً لصيغ متعددة مثل ال، **ايل**؟ وهل **الله** بما عُرف به من صيغة مخصوصة عند العرب قبل الإسلام يمثّل تقاطعاً مع **إله** النصارى واليهود وبقية الديانات التاريخية الأخرى؟ وهل ثمّة بعض الائتلاف والاختلاف بين الصيغتين **الإله والله**؟

ب- الله

تُعدّ اللغة مناخاً من مناخات المقدّس، بل من خلالها يتبدّى المقدّس، وهي موصولة بالدالّ والمدلول إذ «تتصل اللغة بالأسطورة من حيث هي شكل من الأشكال التي يتجلّى فيها المقدّس، مثلما يتجلّى في النصب والشجر والحيوان والوثن والصنم، ومن حيث

(1) انظر، **الأصنام**، ص ص 18-19.
(2) نفسه، ص 33.

تماثلهما البنيوي»[1]، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نتحدّث عن مفهوم الله دون أن ننطلق من اللغة ونعود إليها، فكلمة الله في اللسان العربي مأخوذة من «أَلَهَ وأصله: أَلِهَ يأله، إذا تحيّر، يريد إذا وقع العبدُ في عظمة الله وجلاله»[2]، فعبارة إله قريبة جداً من اسم الله، بل قد نجد هذا اللفظ يطلق بصفة عامة على الكائنات المعبودة بصورة دورية ومنتظمة، وفي أمكنة وأزمنة معلومة، فاللاّت إله، «إنّ ربّكم كان اللاّت»[3]، ويغوث إله، وسواع إله[4]، هذه نماذج من اسماء لبعض الآلهة العربية المنتشرة في الجزيرة، وقد يطلق عليها إلهاً وأحياناً لفظ الله، بل قد تُحيل الاسماء العربية المركّبة قبل الإسلام على لفظ الله، وإن ليس بالضرورة أنّ العنصر الإلهي في الاسم هو عنصر عبادي، فنجد الكثير من الاسماء المتواترة مثل زيد الله، أمة الله، عبد الله الذي تسمّى به والد محمّد نبيّ الإسلام[5]، فلو لم يكن هذا الإله موجوداً، كيف تسمّى عبد الله بهذا الاسم؟ زد على ذلك، وجود المسيحيين واليهود في الجزيرة العربية، وإن عرفت هذه الطوائف ألوهيم وليس لفظ الله إلا أنّه قد يشي بهذا المعنى، فوجود عبارة الله في فترة ما قبل الإسلام كان متداولاً، وإنّ غياب الدليل أحياناً لا يدلّ

---

(1) عجينة (محمّد)، موسوعة أساطير العرب في الجاهلية ودلالاتها العربية، محمّد علي الحامّي للنشر والتوزيع، تونس، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ج2، ص 203.

(2) لسان العرب، ج13، ص 369.

(3) أخبار مكة، ج1، ص 126.

(4) انظر، الأصنام، ص ص 9-10-16-57.

(5) انظر، نفسه، ص 28.

بالضرورة على غياب المدلول، باعتبار أنّ كلّ المؤشرات ترجّح في ضوء المادة التاريخية المتوفرة، وما آلت إليه الحفريات وعلم الآثار، وفي ضوء ما هو معقول أنثروبولوجياً وإبستيمولوجياً، وفي ظلّ المقاربات اللغوية، أنّ هذا اللفظ كان موظّفاً ومستعملاً، وإن كان من غير «المتحقق قطعاً متى ظهر الرمز اللغوي الله لأولّ مرّة في التاريخ اللغوي البشري على وجه التحديد، هناك بالطبع مؤشرات وتقديرات متفاوتة كثيراً أو قليلاً، إذ معظمها يعيد نشوء هذا الرمز أساساً إلى الحضارات التي تواجدت في بلاد الرافدين في الفترة الواقعة ما بين أواخر الألف الرابع قبل الميلاد وأواسط الألف الثالث قبل الميلاد»[1].

والذي نفهمه أنّ الله باعتباره رمزاً لغوياً ظهر وساد في حضارات غابرة قبل ظهور الأديان، وأنّ الإنسان هو الذي أوجد تعبير **الله**، والحضارات البشرية تعاملت مع هذا المفهوم قبل أن يخاطب اللهُ الإنسان، وهذا يُبرز مجموعة من المؤشرات والحقائق حين نعالج موضوع **الله** ولعلّ أهمها:

- «إنّ الله كتعبير هو نتاج بشري بحت، هو نتاج الذهن البشري وملتصق به دون غيره. الله كتعبير لا وجود له إلا في العقل البشري وفي اللغة البشرية وبفضليهما.

- إنّ الله خاطب الإنسان، أوّل ما خاطبه، بعد انقضاء عدّة قرون

---

(1) الدروبي (محمّد)، «اللغة والإله، تشخيص لغوي للمقولات الدينية المركزية»، **دراسات عربية**، العدد 1و2، السنة السادسة والثلاثون، نوفمبر ديسمبر، دار الطليعة، بيروت، 1999، ص 40.

على إدراج الإنسان تعبير الله ضمن النظام الرمزي اللغوي المعمول به من قبله.

- إنّ الإنسان خاطب الله، قبل أن يخاطب اللهُ الإنسان، وإن خاطب اللهُ الإنسان إنما فعل هذا، قبل كل شيء، لتوضيح مفهوم هذا التعبير المتداول على ألسنة البشر.

- إنّ الإنسان إذ استحدث عبارة الله فإنما أراد بذلك الإشارة إلى مفاهيم أو مضامين أو مقولات محدّدة حيناً ومتغيّرة في أغلب الأحيان»[1].

وقد لاحظ **جورجي كنعان** أنّ النقوش التي عُثر عليها في الإمارات الأرامية تتضمّن إشارات واضحة إلى التطور الذي لحق باللفظ **ايل** منذ الألف الأولى قبل الميلاد من حيث البنية والمدلول، فمن حيث البنية ترددت في النقوش صيغ متعددة لـ **ايل** مثل ا ل ه، ا ل هة، ا ل هم، ا ل هي، ا ل هـ ي ا، ومن حيث المدلول تحولت الصفة **ايل** عند العرب القدماء إلى لفظة الله فكان من الطبيعي أن يدخلوه في تركيب أسمائهم مثل: ماء الله، عوذ الله، سعد الله ونحو ذلك[2]. بالإضافة إلى ذلك هناك مرويات وأخبار في كتب السيرة والشعر الجاهلي من ذلك مثلا ما ورد في المعلّقات **وسيرة ابن هشام** (ت 213 أو 218هـ) وفي **معجم البلدان** لياقوت الحموي (ت 626هـ) وغيرها، تشي بأنّ لفظة الله هي امتداد تاريخي ولغوي وبنيوي ودلالي

---

(1) «اللغة والإله، تشخيص لغوي للمقولات الدينية المركزية»، ص 41.

(2) لمزيد التوسع، انظر **مفهوم الألوهة في الذهن العربي القديم**، ص ص 339-340.

لما سبقها من أسماء آلهة، سواء كانت عند العرب الجاهليين أم في ديانات تاريخية سابقة، فقد أورد الأزرقي مثلاً في أخبار مكّة رواية هي شبيهة بما ذكرته المصادر السابقة، مفادها أنّ قريشاً لما أعادت بناء الكعبة قبل البعثة المحمدية بسنوات قليلة، نقضت أحجارها حتى وصلت إلى أساس إبراهيم، فوجدوا كتابة بالسريانية تقول: «أنا الله ربّ مكّة الحرام وضعتها يوم وضعت الشمس والقمر»[1]، إذن فالله الذي يعبده المسلمون قد كانت تعرفه عرب الشمال قبل الإسلام، ويؤكد هذا الاستنتاج النصّ القرآني الذي يقرّ بوضوح أنّ العرب الجاهليين عرفوا الله قبل الإسلام ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[2]، فقد كان في مكّة إله اسمه الله كان هو الرزّاق، «وكان أقوى الآلهة المحلّية جميعاً، والله الذي يفزع إليه كلّ مكّي في لحظات الشدّة، ولكنّ الله كان برغم جبروته كلّه، إلهاً منعزلاً قصيّاً، بيد أنّ الغلبة كانت قد تمّت له في زمن محمّد، كان قد انتزع السيادة على الكعبة من إلاهة القمر، على الرغم من أنّه ظلّ يحتل مركزاً ثانوياً بالنسبة إلى مختلف الأصنام القبلية والإلهات الثلاث ذوات السلطان: مناة آلهة القضاء والقدر، واللاّت أمّ الآلهة، والعُزّى، وكانوا يعبدونها في صورة الكوكب السماوي الزهرة، فينوس»[3]، وهذا الرأي يضاهي ما ذهب إليه جواد عليّ من أنّ الكتابات اللحيانية تكشف المزيد من اسماء الآلهة الموجودة في عصرهم ومن ضمنها

(1) أخبار مكة، ج1، ص 174.
(2) العنكبوت 29/ 61، وكذلك الآية 63، لقمان 31/ 25، الزخرف 43/ 87.
(3) لاندو (روم)، **الإسلام والعرب**، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين بيروت، لبنان، ط2، 1977، ص 16.

طبعاً **ال وايل**[1]. ويستنتج جواد عليّ أنّ إله القمر في التراث العربي الديني القديم قد استخلص منه بعض العرب في الجاهلية اسم وعبادة الله بعد توحيد ثلاثة معبودات هي القمر والشمس وعشتر[2]، ونحن بدورنا نستشفّ مما ذهب إليه جواد عليّ أنّ لفظة الله أصلاً قد أُطلقت على أحد أهمّ الأصنام في قريش، وقد كان ذلك أساساً إلهاً للقمر فغلب اسم الله على المسمّى، إضافة إلى أنّ اسم الله له جذور في لغات أخرى، خاصة اللغات السامية، فإله القمر لدى قبيلة قريش لم يكن يُعرف بهذا الاسم أي إله القمر، بل كان يعرف بـ ال **وايل** ثمّ **الله**. فقد جاء في قول أبي بكر لما ذُكر له كلام **مسلمة**: «ما خرج هذا من إلٍّ»، وجاء في القرآن: ﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾[3]، قال المفسّرون: الإلّ: الله جلّ ثناؤه وقال ابن دريد: «قد خففت العرب الإلّ فتقول: إلَ»[4] وجاء في القاموس المحيط **ايل** بالكسر اسم الله تعالى[5]، بل قد ذهب **الأزرقي** إلى أنّ أصل كلمة الله الآل، أو قد تكون هي الله أساساً على لسان عبد شمس بن عبد مناف: ثُمَّ قُومُوا عُصباً مِنْ دُونِهِ بِوَفَاءِ **الآلِ** فِي الشَّهْرِ الأَصَمِّ[6] وقد يُفسّر اسم **الله** لغوياً بأنه إدغام ال التعريف لكلمة إله. «وقد وردت كلمة الله

---

(1) انظر، **المفصّل في تاريخ العرب**، ج6، ص 314.
(2) انظر، نفسه، ج6، ص 174.
(3) التوبة، 9/ 10.
(4) لمزيد التوسع انظر، **مقاييس اللغة**، ج2، ص ص 18-21.
(5) الفيروزأبادي (مجد الدين محمّد بن يعقوب)، **القاموس المحيط**، دار العلم للجميع، بيروت، لبنان، [د.ت]، ج3، ص 332.
(6) **أخبار مكة**، ج2، ص 147 .

اسم علم واسم إله في الكتابات العربية الشمالية، وهي نقوش كما نعلم، من هذه النقوش ها إله، وها لاه، ومن المعلوم أنّ ها، هي أداة التعريف هنا التي انقلبت ال في اللغة العربية القرشية»[1].

ويذكر جواد عليّ في معرض حديثه عن أحد أصنام العرب هُبل، «وذهب بعض المستشرقين إلى أنّ هبل، هو رمز إلى الإله القمر، وهو إله الكعبة، وهو الله عند الجاهليين، وكان من شدّة تعظيم قريش له أنّهم وضعوه في جوف الكعبة، وأنّه كان الصنم الأكبر في البيت»[2]، وقد صوّر ابن الكلبي في **الأصنام** والأزرقي في **أخبار مكّة** تمثّل الجاهلي لله انطلاقاً من الآلهة المعبودة وقتئذٍ فقد «كانت لقريش أصنام في جوف الكعبة وحولها، وكان أعظمها هُبل وعنده ضرب عبد المطّلب بالقدح على ابنه عبد الله»[3]، فهذا الصنم له صفات عليا إلى درجة أنّه يتحكم في مصير الناس، وهي صفات أقرّتها قريش مثل قدرة الخلق والرزق والضرّ والنفع والتصرّف في شؤون الكون، ولعلّ الخوف من هذه الأصنام ومن عقابها وبطشها دفع العرب إلى أن تخصّها بالقرابين والذبائح والحلف بها ومناصرتها وطلب عونها فقد قال فيها **أبو سفيان** يوم أحد «أعل هبل، أي ظهّر دينك»[4]، أمّا العُزّى فقد «امتازت بتعظيم جميع العرب لها، وقريش

---

(1) كريزر (كلوس)، ديم (فارنر)، ماير (هانس جورج)، **معجم العالم الإسلامي** ترجمة د. جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 76.

(2) **المفصّل في تاريخ العرب**، ج6، ص ص 252-253.

(3) **الأصنام**، ص ص 27-28، وأخبار مكة، ج1، ص 117.

(4) **أخبار مكة**، ج1، ص 117.

تخصّها دون غيرها بالزيارة والهدية»[1]، بل لقد تخوّف **أبو أحيحة** من ترك عبادتها وهو في مرض موته وقد ضمن له **أبو لهب** أنّ عبادتها باقية ليطمئن قلبه[2].

لقد ورد لفظ الله في كتاب **الأصنام** أكثر من عشرين ومائة مرة، وأكثر من خمسين ومائتين مرة في **أخبار مكة**، ولو أردنا ذكره جميعاً وحصره لجاء متوّجاً لعشرات الصفحات ولكننا نكتفي بما سنورده نماذج، متوخين تتبّع جريان هذا المصطلح في سياقه الأنثروبولوجي والتاريخي والحضاري، من ذلك مثلاً ما جاء في قول **أوس بن حجر** وهو يُقسم **باللاّت والعُزّى والله** في الوقت نفسه.

وَباللاّت وَالعُزّى وَمَنْ دَانَ دِينَهَا وَبِاللهِ، إِنَّ اللهَ مِنْهُنَّ أَكْبَرُ[3]!

حلف **أوس بن حجر** بهم جميعاً[4]، بل هو لا يميّز بين هذه الآلهة، وإن كان الله منهنّ أكبر، وهو ضرب من تداخل الوظائف والأدوار إلى درجة الخلط بينها، مما يفضي إلى المزج بين التوثين والإشراك من ناحية، ولعلّه التماهي من حيث الاستجداء والتضرّع من ناحية أخرى، بل قد سمّى العربُ ما يعبدونه من آلهة باسم الله وإن تعدد. واستبعدوا أن يعبد الإنسان إلهاً واحداً، بل تعجّبوا لما عرض عليهم محمّد التوحيد، «أَجَعَلَ الآلهة إلهاً واحداً إنّ هذا لشيء

---

(1) **الأصنام**، ص 27.

(2) نفسه، ص 23.

(3) نفسه، ص 17، وانظر كذلك ص 35، **وذكّرته بالله بيني وبينه**، أي إنّ اسم الله كان رائجاً قبل الإسلام.

(4) نفسه، ص23، قَسَمُ أبي لهب عند دفاعه عن العُزّى وعن قريش عامّة، **والله ما عبدت**.

عجاب»[1]، إذن هذا المزج بين إله مجرّد تخييلي وإله مجسّد صنيع الإنسان وابن بيئته وخلاصة تجربته، ينمّ عن ازدواجية في تديّن الجاهلي بل في عقيدته، فمن ناحية يؤمن بالله، ومن جهة ثانية يؤمن بهذه الآلهة المتعددة، أو أنّه لا فرق بينهم جميعاً، وهذا يشي بأنّ العرب قبل الإسلام يعرفون لفظ الله، وقد راج ذلك في معجمهم الشعري والنثري، إلا أنّ هذا الله الذي يعرفونه من منظورهم الخاص، يختلف عن الله الإسلامي الذي بشّر به محمّد في ما بعد.

ولعلّ تصور الإنسان لله باعتباره بعيداً جدّاً كان وراء لقب **تعالى، والعليّ**، وتردد عبارة **اللهمّ** في إشارة إلى الله، إذ كانت تلبية العرب عند الطواف بالكعبة «لبّيك اللهمّ لبيك، لبيك لا شريك لك، إلا شريك هو لك، تملكه وما ملك»[2]، فعبارة اللهمّ من المصطلحات المقدّسة الشعائرية التي تشدّ العابد بالربّ الذي يعبده، بل هي الله، إذ «يذهب المعجميون إلى أنّ المقصود هو كلمة مركّبة معناها يا الله! فهي مركّبة من كلمتين الله وهم»[3]، وهذا ما يبرّر تواتر صيغة اللهمّ في كتب المرويات والأخبار، من ذلك كتاب **الأصنام وأخبار مكّة**، وهو ما يفسّر كذلك تواتر هذا المصطلح في النصّ القرآني باعتباره من البُنى اللغوية التي كانت رائجة في الجزيرة العربية[4]، بل يذهب

---

(1) **الأصنام**، ص 33.

(2) **أخبار مكة**، ج1، ص 194، وانظر **الأصنام**، ص 7.

(3) شلحد (يوسف)، **بُنى المقدّس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 64.

(4) انظر على سبيل المثال، آل عمران 3/ 26، المائدة 5/ 114، الأنفال 8/ 32، يونس 10/ 10.

يوسف شلحد إلى أنّ الأمر قد يتعلّق بتحريف للكلمة العبرية **ألوهيم**، وقد لا تخرج هذه الفرضية عن المعقول إذا تفحّصنا العلاقات بين اليهود والعرب[1]، وقد يكون هناك مفهوم عربي خالص لكلمة الله، فأهل الجزيرة العربية قبل الإسلام وخاصة عرب الشمال وسكان مكّة بصورة أخص، يتحدثون عن الله وعن علاقاتهم به، كما يتمثّلونه وكما يتصوّرونه، ومثلما يفهمون آلهتهم بطرائقهم الخاصة، والشعر الجاهلي والنصّ القرآني حافلان بهذا الجانب.

وإذا تتبعنا حياة العرب قبل الإسلام في اجتماعهم وترحالهم وشعائرهم وعوائدهم نلمس هذا التمسك بعبادة **الله**، «إذ كان أهل مكّة فيما مضى يلقون. فيقال لهم: يا أهل الله»[2]، وكان **هشام بن عبد مناف** و**قُصي بن كلاب بن مُرّة** يقولان لقريش: «يا معشر قريش إنّكم جيران الله، وأهل الحرم»[3]، بل هذا الله يحميهم ويراقبهم ويدفع عنهم الأذى والضرّ، مثلما يراقبونه ويخدمونه ويقومون بحمايته، فقد جاء في خطبة مضاض بن عمرو بن الحارث: «يا قوم أبقوا على أنفسكم، وراقبوا الله في حرمه»[4].

للعرب قبل الإسلام إله متميز، أو أنّه الإله الأعلى إلى جانب آلهة أُخر، كانت تعبد أو تؤله من هذه القبيلة أو تلك، بل إنّ جذور الله تاريخياً قد تعود إلى آلهة العرب المشهورة **اللات**، التي تذهب الأبحاثُ إلى أنّها من أصل كنعاني «وهو في صيغته الأصلية إيلة أو

---

(1) انظر، **بُنى المقدّس عند العرب**، ص 65.
(2) **أخبار مكة**، ج2، ص 152.
(3) نفسه، ج1، ص 195.
(4) نفسه، ج1، ص 91.

إيلات وهي صيغة التأنيث من الاسم ايل. وهذا ما أدركه الطبري بحسّه الصائب والسليم عندما قال بأنّ اسم **اللاّت** هو مؤنث لفظ الجلالة الله»[1]، وقد عبد الصفويون والثموديون وعرب الشمال الله «وكتبوا اسمه بصيغة إلات مسبوقة بأداة التعريف دوماً، وهي الهاء، ليصبح اللفظ هاء إلاه أو ها لله»[2]، ويذهب الباحث جورجي كنعان، إلى أنّ هذه القوة التي توحي بها السماء، أطلق عليها السومريون صفة «**ان**» أي السيد، والأكاديون صفة «**عل**» أي العالي، أما الأموريون فأطلقوا صفة «**ماردیخ**» أو «**ماردوك**» أي السيد العظيم، في حين أطلق الأشوريون صفة «**آشور**» أي السيد، أما العرب فقد أطلقوا «**ايل**» التي تحوّلت إلى «**إله**» والتي بدورها أفضت إلى «**الله**»، إلا أنّ السؤال الذي يطرح كيف تحولت صيغة **ايل** إلى **الله**؟

إنّ في اللسانين الأرامي والعربي ميلاً إلى مدّ الصوت من مثل خيّاه يا أخي، بيّاه يا أبي، أمّاه يا أمّي، هذا في مواقف الخطاب والنداء. أما في مواقف التحسّر والندبة والاستغاثة، يا سعداه، يا سعدي، ويا حظّاه، يا حظّي. وحروف المدّ واللين في اللسانين الأرامي والعربي هي الألف والواو والياء. فمن الطبيعي أن يكون الألف إشباعاً للفتح التي قبلها إذا مدّ الصوت بها يا إيلا. ثم إنّ الهاء حرف مهموس، مخرجه حلقي، والألف قريبة من الهاء في المخرج. والهاء التي تلحق لبيان الحركات تسمى هاء الوقف، فنقول إذن يا إيلاه. ويبدو أنّهم لم يستسيغوا المدّ المفتوح بعد همزة مكسورة، فلما

(1) **موسوعة تاريخ الأديان**، الكتاب الثاني، ص 291.
(2) نفسه، الكتاب الثاني، ص 287.

حرّكوا الهمزة حوّلوا كسرتها إلى لام مفتوحة، وعندما التقى لامان متحركتان أدغموا الأولى في الثانية فقالوا أللاه - الله[1].

واللغوي العربي الوحيد تقريباً الذي أشار إلى تطور لفظ **الله** من عبارة **إله** هو ابن منظور، قال: «وروى المنذري عن أبي الهيثم أنّه سأله عن اشتقاق اسم **الله** تعالى في اللغة. فقال: كان حقّه **إلاه**، أدخلت الألف واللام تعريفاً فقيل **الإلاه**. ثم حذفت العربُ الهمزة استثقالاً لها، فلمّا تركوا الهمزة حوّلُوا كسرتها في اللام التي هي لام التعريف. وذهبت الهمزةُ أصلاً، فقالوا **أللاه**، فحرّكوا لام التعريف التي لا تكون إلا ساكنة ثم التقى لامان متحركتان فأدغموا الأولى في الثانية، فقالوا: **الله**، ويتابع ابن منظور، قال أبو الهيثم: **فالله** أصله **إلاه**»[2]، وحين جاءت الديانات التاريخية ثبّتت الاسم وعنها أخذت شعوبُ الأرض.

لقد نشأت المنظومة اللاهوتية العربية بمختلف تفرّعاتها الأخلاقية والتاريخية والطبيعية والإيمانية من منطلقات لغوية ونفسية واجتماعية، وفي استمرارية خطية تقريباً مع الأديان السابقة من صابئة ومجوسية ويهودية ومسيحية، إلا أنّ هذه المنظومة ظلّت تنوس تارة بين التشدّد والانغلاق رافضة لما يتناقض معها، وإن استجابت كان ذلك حسب الحاجة وسنن التطور، فخضعت للثقافات السائدة وللدخيل من العادات والتقاليد والعقائد والأديان وبين الانفتاح طوراً، تأخذ وتقتبس

---

(1) لمزيد التوسع انظر، **مفهوم الألوهة في الذهن العربي القديم**، ص ص 307-310.

(2) **لسان العرب**، ج13، مادّة (ء.ل.ه).

وتتلوّن بما يتماشى وبنيتها، بيد أنّ هذا لا يخلو من الهاجس التمجيدي الذي ظلّ مسيطراً عليها.

وهكذا تبقى فكرة الله بين الوجود والعدم، وبين التجسيد والتجريد، وبين التقديس والأنسنة، وتظل فكرة مركزية تتدخل في حياتنا بوصفها فكرة ميتافيزيقية جوهرية تلعب دوراً مهمّاً وجسيماً في الوجود الإنساني، فالنزوع نحو المطلق والتّوق إلى المتعالي المفارق لا يهدأ إطلاقاً، كأننا لا يمكن أن نتخلى عنه أو أن نتغافله، «فلم يكن في قريش رجل بمكّة إلا وفي بيته صنم»[1]، بل الظاهر أنّ الوجود البشري لا يستطيع أن يسكن، فهو دائم التحفّز والبحث والحفر باعتباره لا يستطيع أن يتقبّل ذاته حقاً وواقعاً إلا إذا التجأ إلى الاعتراف بقوة أخرى تفوقه في كل شيء وتكون مغايرة له وللسائد، هذه القوة إن تتبعنا معجمها من خلال كتابي **الأصنام** و**أخبار مكّة**، فإنه لا يتيسر لنا أن نحصرها في معجم واحد بل هي تلوّنت بتلوّن عابديها طبقاً لمشاغلهم وطرائق عيشهم ومتطلبات بيئتهم، فكانت مرّة **بعلاً**، وأخرى **إيلاً** ثم أفضت إلى **إله** الذي بدوره أفرز مصطلح **الله**، إلا أنّ من بين هذه البُنى والمضامين المنتشرة نجد كذلك مفهوم **الربّ** المستعمل في الجزيرة العربية.

ج- الربّ

منذ أن احترقت الكعبة في الجاهلية، هدّمتها قريش لتبنيها، كُشف عن ركن من أركانها من الأساس، فإذا حجر فيه مكتوب: «أنا

(1) **أخبار مكة**، ج1، ص 123.

يعفر بن عبد قرا أقرأ على ربّي السلام من رأس ثلاثة آلاف سنة»[1].
هذا الشاهد يُحيل صراحة على أنّ لفظة الربّ كانت متداولة عند عرب الجاهلية بل هي ضاربة جذورها تاريخياً، فمن «ملك شيئاً فهو ربّه ولا يقال بغير الإضافة إلا لله عزّ وجلّ»[2]، ويُطلق الربّ على الله مُعرّفاً بالألف واللام ومضافاً، ويطلق على مالك الشيء الذي لا يعقل مضافاً إليه، فيقال ربّ الدين وربّ المال، وربّ البيت، ويقال للمؤنث ربّة، وجمع ربّ ربائب[3]، ونجد المعنى نفسه تقريباً عند اللغوي **ابن منظور** إذ الربّ، هو ربّ كل شيء، مالكه ومستحقه، وقيل: صاحبه، ويقال: فلان ربّ هذا الشيء أي ملّكه له. وكلّ من ملك شيئاً فهو ربّه. فالربّ يطلق في اللغة على المالك والسيد والمدبّر والمربي والقيّم والمُنعم، قال: ولا يُطلق غير مضاف إلا على الله، وإذا أطلق على غيره أضيف، قيل: ربّ كذا ويُبرّر ما ذهب إليه من تفسير لبعض آي من القرآن مثل: ﴿اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ﴾[4]، وقوله: ﴿ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾[5]، والجمع أرباب وربوب، والربّة كعبة كانت بنجران[6] ويضيف الزبيدي (ت 1205هـ) بأنّ الربّة الدار الضخمة، والربّة شجرة أو هي شجرة الخروب[7]، ويرى توفيق

---

(1) **أخبار مكة**، ج1، ص ص 173-174.
(2) **كتاب العين**، ج2، ص 86.
(3) المقري (أحمد بن محمد بن علي)، **المصباح المنير**، نوبليس [د.ت] ج2، ص ص 291-292.
(4) يوسف، 12/ 42.
(5) الفجر، 89/ 28.
(6) للتوسع، انظر، **لسان العرب**، ج1، ص ص 299-301.
(7) الزبيدي (محمد مرتضى الحسيني)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، =

فهد أنّه في مملكة قتبان، كان ثمّة طبقة من الكهنة معروفين باسم ر ب ي ويرجّح أنّ عبارة ربّ موصولة بـ **رابي** اليهودية والسريانية والتي تعني الزعيم أو الممسك بزمام السلطة أو السيد[1]، وهذا ليس بغريب لما نلمسه من تبادل تجّار النصارى واليهود الأفكار الدينية مع الوثنيين العرب على طول طرق القوافل، وكانت منزلة **الله** ربّ الكعبة تعظّم بتعاظم النفوذ المكّي[2].

هذه المضامين والمفاهيم المتعددة لعبارة الربّ تتّفق على أنّه مالك الشيء ومستحقه أو صاحبه، وقد أطلقت على بعض الكعبات وهو أحياناً «اسم خاص يقتضي وجوب المربوب وتحقّقه»[3]، وعبارة ربّ تعني الإله والزعيم وربّ البيت وربّ الأسرة، وهو ما يُحيل إلى معنى الربوبية أو الرئاسة في عبارة **الربّ**، وهذا ما لا نجده في عبارة **الإله** أو عبارة **الله**. والملاحظ أنّ المحلية في الألوهة رائجة، فنحن نرى مثلاً ذا الشرى، كان **إله** الأنباط الأساسي، والنبطيون قبيلة عربية كانت تسكن شرقي الأردن وفي النقب، حيث أسست مملكة ذات شأن قائمة على مراقبة القوافل القادمة من الصحراء العربية، بل كان هذا الإله يُعبد في الجزيرة العربية، إذ كان لبني حارث من الأزد صنم

= تحقيق علي هلالي، مراجعة عبد الله العلايلي وعبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، 1966، ج2، ص ص 468-469.

(1) انظر فهد (توفيق)، **الكهانة العربية قبل الإسلام**، ترجمة حسن عودة، رندة بعث، تقديم رضوان السيد، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 92.

(2) للتوسع انظر: **الإسلام والعرب**، ص 25.

(3) الحفني (عبد المنعم)، **معجم مصطلحات الصوفية**، دار المسيرة، بيروت، لبنان، ط1، 1980، ص 108.

يقال له **ذو الشرى**[1]، وهو تجلّ للإله المحلّي، ومن هذا القبيل ربّ البيت، لكلّ بيت، لكلّ فئة، ولكلّ عشيرة، بل لكلّ بطن من بطون القبائل العربية ربّ، لكلّ صنم ربّ، فربّ البيت ظاهرة محلية، وقُبيل الإسلام، ربّ البيت، هو ربّ مكان معين، يسكن ويقطن في حجر أسود معين، كان **اللاّت** رجلاً من ثقيف حسب ما ذهب إليه ياقوت الحموي (ت 626هـ)، وأنّ هذا الرجل كان يقعد على صخرة لثقيف ليبيع السمن، فسُميت صخرة اللاّت، فمات، فلمّا فقده الناسُ قال لهم عمرو بن لُحي: «إنّ ربّكم كان اللاّت فدخل في جوف الصخرة»[2]، وقوله: «إنّ ربّكم يتصيف باللاّت لبرد الطايف، ويشتو بالعُزّى لحرّ تهامة»[3]، بناء على اعتقادهم أنّ الربّ يحلّ بالحجر، أو هو الحجر نفسه، أو هو صاحب الحجر المقدّس، ولعلّ هذا ما يفسّر استمرارية تقديس وتقبيل الحجر حتى بعد الإسلام المتمثّل في بعض شعائر الحجّ الترميزية مثل رمي الجمرات وتقبيل الحجر الأسود وما شابه ذلك، إنّه لدلالة ترميزية على علاقة الإنسان بالحجر منذ القدم. والواقع أنّ القرآن إذا اعتبرنا أول ما نزل هو، «**اِقْرَأْ بِاسمِ رَبِّكَ**»[4]، فقد افتتح الوحي باسم الربّ ربمّا كان محمّد قد واجه بعض الحذر في استعمال اسم الله في القرآن[5]، ويبرّر يوسف شلحد رأيه بأنّ اسم **الله** في القرآن طيلة المرحلة المكّية الأولى الغامضة سنواتها نسبياً هو

---

(1) **الأصنام**، ص 37.
(2) **أخبار مكة**، ج1، ص 126.
(3) نفسه، ج1، ص 126.
(4) العلق 96/ 1.
(5) انظر، **بُنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، ص 65.

ربّـك، ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾[1]، ربّـه، ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾[2]، ربّهم، ﴿إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ﴾[3]، ربّ هذا البيت، ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾[4]، لكنّه يتجاهل الشكل المبني **الربّ** الذي يبدو مناسباً تماماً لاسم **الله**[5].

وإذا رصدنا إسلام النشوء والتشكّل الأنتروبولوجي في مرحلة معلومة، خصوصا إذا استندنا إلى البعد التاريخي وإلى تسلسل الآيات القرآنية نستشف فكرة الألوهة، فيما نجد أنّ العبادة في البداية كانت لربّ البيت دونما تحديد، والأرجح ربّ البيت المكّي، ربّ البيت دون نفي أو إقصاء للآلهة الأخرى، وربّ البيت هو ربّ محمّد، ومن المرجّح أن تكون هذه العبادة هي الأولى بُعيْد البعثة المحمدية، وفي مرحلة لاحقة وقريبة يدخل مصطلح **الرحمان**، اسم علم لإله المسلمين الأوائل، والرحمان من العبارات التي كانت متداولة، خصوصاً بصيغة **رحمانان** في جنوب الجزيرة العربية، والأرجح أنّه كان أيضاً إلهاً في اليمامة وقتئذ، وهو الإله الذي أستند إلى عبادته مَسلمة بن حبيب (ت 12هـ) المعروف في التراث العربي الإسلامي باسم **مسيلمة الكذّاب**. وهذا ما أفضى إلى إزالة المركزية التي كانت مسكونة من قبل الآلهة والاستعاضة عنها بمركز واحد وهو الحرم المكّي، فهذه المركزية الطقسية هي سياسية واجتماعية أيضاً تمثّلت في

(1) العلق 96/ 3.
(2) العاديات 100/ 6.
(3) نفسه، 100/ 11.
(4) قريش 106/ 3.
(5) للتوسع انظر، **بُنى المقدس عند العرب**، ص ص 65-66.

اجتثاث كل ما كان سائداً ومخالفاً للدين الجديد، إذ «بعث النبي خالد بن الوليد فقطع الشجر وهدّم البيت وكسّر الوثن»[1]، وما حافظوا عليه شكّلوه على شاكلة تتساوق وأهداف الدين الجديد مثل شعائر الحجّ والصلاة والعمرة، وبذلك بقي ربّ الكعبة لكلّ الناس حتى بعد البعثة، وكان حجّ العرب جميعاً إلى مكّة، وكانت قبلتهم في العبادة، وفُضلت على كلّ البيوت والكعبات، وحُرّم فيها القتال وسفك الدماء، وكانت بمثابة التقاء المقدّس وتقاطعه، وهو ما نلمسه تاريخياً في قول عبد المطّلب جدّ الرسول لأبرهة الأشرم ملك الحبشة عند احتلاله لمكّة، وقد كان يطلب إبله، ولا يسأله الرجوع على هدم الكعبة وغزو مكّة، إذ قال أبرهة لعبد المطّلب: «تكلمني في مايتي بعير أصبتها لك، وتترك بيتاً هو دينك ودين آبائك، وقد جئت لهدمه لا تكلمني فيه، قال عبد المطّلب: إني أنا ربّ إبلي وأنّ للبيت ربّاً سيمنعه»[2]، وإن فوّض عبد المطّلب حماية البيت لهذا الربّ الذي يؤمن به، فإنّه وثق به لما أقرع على ابنه عبد الله وفداه في ما قدّمه من إبل إلى ربّه، فقالت قريش: «يا عبد المطّلب زد ربّك حتى يرضى فلم يزل يزيد عشراً عشراً وتخرج القرعة على عبد الله، وتقول قريش: زد ربّك حتى يرضى ففعل حتى بلغ مائة من الإبل، فخرجت القداح على الإبل، فقالت قريشُ لعبد المطلب: انحرها فقد رضي ربُّك»[3]، فأيّ ربّ هذا الذي تخاطبه قريشُ، وأيّ ربّ هذا الذي يحاوره عبد

(1) **الأصنام**، ص 27 وانظر ص 31، **أخبار مكة**، ج1، ص 131، انظر ما جاء في كسر الأصنام.
(2) **أخبار مكة**، ج1، ص 144.
(3) نفسه، ج1، ص ص 48-49.

المطّلب ويهابه ويخاف بطشه، هذا الربّ الذي تذبح له الذبائح وتقدّم له القرابين ويتضرّع لإرضائه بُغية نجاة عبد الله. وهو ما يلمع إلى مدى أهمية الاعتقاد عند عرب الجاهلية ومركزية الربّ الذي يعبدونه ويهابونه، إنّه إله الجاهلي واهب الحياة، وواهب المطر، خالق العالم، إنّه ربّ الكعبة، الذي يتحدث عنه النصّ القرآني لاحقاً مبيناً هذا التوجه في الاعتقاد والتديّن والتصور لله، فنحن نقرأ، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[1]، فتمثّل العرب الجاهليين لله كان على هذا النحو، واهب المطر، وحامي الكعبة وصاحبها وخالق الكون، لقد كان الله معروفاً بين العرب الجاهليين بهذه الصفة المخصوصة تحت اسم **ربّ البيت، ربّ الكعبة، ربّ مكّة**، ولعلّ هذا كان له امتداده واستمراره واقتباسه في النصّ القرآني، ﴿فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ﴾[2]، إذن تصور الربّ وتمثّله لم يكن أمراً غير معروف لدى العرب الجاهليين، إلا أنّه في المرحلة التي سبقت الإسلام لم يكن الربّ الوحيد المطلق، فلقد كان إلى جانبه العديد من الأرباب والربّات، إذ كان لكلّ قبيلة في العصر الجاهلي مجموعة من الآلهة المحلية الخاصة بها يُعرف كلّ منها باسمه[3].

ويذهب الباحث السيّد القمني إلى التمييز بين المفهوم العربي

---

(1) العنكبوت 29/ 63، وانظر كذلك الآية 61 من السورة نفسها.

(2) قريش 106/ 3.

(3) للتوسع انظر، إيزوتسو (توشيهيكو)، **الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة وتقديم د. هلال محمّد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص ص 157-191.

لفظ وظّفه آدم هو ربّ ويستمر الأمر مع إبراهيم وإسماعيل، قال إبراهيم: «يا إسماعيل أمرني ربّي أن أبني له بيتاً»[1]، بل قد أُطلق على ربّ الكاهنة طريفة فقالت: «مه، مه، وحقّ ما أقول ما علّمني ما أقول إلا الحكيم المحكم ربّ جميع الأنس من عرب وعجم»[2]، وقد جاء في قول زيد بن عمرو بن نفيل وكان قد تألّه في الجاهلية وترك عبادة الأصنام دون استثناء ومن بين ما أنشده قوله:

وَلاَ هُبلاً أَزُورُ وَكَانَ رَبًّا لَنَا فِي الدَّهْرِ إِذْ حِلْمِي صَغِيرُ[3]

هذه المفهومية مع كلّ الأصنام، فيها إقرار بأنّ هُبل كان ربّاً، وهذا الإقرار هو برهان على أنّ الربّ الذي كان يعبد كان موجوداً وكان متواتراً، وكان يُطلق على عدّة أصنام حسب المحلية والجهة والفئة الاجتماعية، ومدى نفوذها في الجزيرة العربية. بل كان الرجل «إذا سافر فنزل منزلاً، أخذ أربعة أحجار فنظر إلى أحسنها فاتّخذه ربّاً»[4]، إنّه ربّ رحّالة حسب الكلأ المتاح والماء الموجود، والمقرّ المنشود، إنه ربّ صنيع واقع الإنسان الجاهلي وما يعانيه من ملمّات، حتى يتخطاها يعتنق هذا الربّ أو ذاك، بل قد يتركه كلّما رحل، وبمجرد أن يستقرّ في مكان آخر يبتدعه ويكتشفه، ويضفي عليه هالة من القداسة والرمزية والإيمانية. لاحظ كذلك ردّ السادن[5]، عندما

(1) أخبار مكة، ج1، ص 59.
(2) نفسه، ج1، ص 92، والملاحظ أنّ الأزرقي ذكر عبارة الربّ نحو ثمانين مرّة.
(3) الأصنام، ص 22.
(4) نفسه، ص 33.
(5) خادم صنم طيء.

أراد مالك بن كلثوم الشمجي استرداد ناقة جاره التي هربت ودخلت حمى الإله، فردّ عليه السادن: «إنّها لربّك»[1]، والربّ هنا المقصود به **الفلس** وهو صنم لطيء، فقد ذهبت الناقة قرباناً، وقد حرمت على صاحبها بمجرد دخولها حمى المقدّس، وقد يكون ذلك البعد الطوطمي في الذهنية العربية للحيوان والفلس معاً، فأيهما الربّ أهي الناقة، أم الفلس؟ أم غيرهما؟

ولئن تتبعنا هُوية الله، ومهما كان هذا المعجم الذي ظلّ يتردد بين العديد من المصطلحات والمضامين من علّ إلى بعل، ومن ال إلى ايل، ومن ايل إلى إله ومن إله إلى الله، الربّ، وقد تقلّبت هذه البُنى بين المجرد المتخيّل، والمجسّد المُؤنسن، فإنّ هذا لا ينفي أنّ الإنسان مجبول على الاعتقاد والتديّن والبحث عن إلهه الذي شكّله ويتصوره ويتمثّله بُغية أن يسلب منه هالته القدسية ويضفيها على ذاته، فلكي «تكون إنساناً، هذا معناه أن تنزع إلى أن تكون إلهاً، أو إذا شئت، الإنسان في صميمه إن هو إلا رغبة عارمة في أن يصبح هو الله نفسه»[2]، إلا أنّ السؤال الملحّ، هو ماهي بواعث التديّن، ودواعي البحث الدؤوب عن هذا الإله مهما كانت طبيعته؟

2- في أسباب نشأة فكرة الألوهة عند العرب قبل الإسلام

نروم من خلال هذا المبحث أن نبيّن كيف اهتدى العربي قبل الإسلام إلى عبادة هذا الإله أو ذاك أو غيرهما؟ ماهي الدواعي إلى

---

(1) **الأصنام**، ص 60، لم يتجاوز لفظ الربّ في الأصنام عشر مرات.

(2) Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 1943, p. 612.

ذلك؟ وإذا عسُر علينا أن نُلمّ بكلّ الدوافع، إلا فإنّنا سنتناول بالدرس أبرز البواعث على التديّن عند الإنسان عامة والمكّيين قبل الإسلام بصورة خاصة، ومن هذه الدواعي نذكر، البعد النفسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والحضاري.

أ- البعد النفسي

من تجلّيات الواعز النفسي ما يبدو على الإنسان من قلق وتبرم وحيرة لمعرفة حقيقة نفسه، ومن أين جاء؟ وإلى أين المآل؟ ومن يدير الكون ويسيّره؟ ولماذا خلقنا؟ وهل هناك حياة أخرى بعد الموت؟ هذه الأسئلة الوجودية وغيرها أربكت الإنسان ودفعته إلى التديّن وتقصّي الحقائق. فالإنسان كائن قلق الحسّ ما يحيط به وما يحياه ويبصره لا يمكن أن يكون معزولاً، بل هو يتحوّل فيه إلى امتداد له، إنّه صراع الإنسان الأبدي في أحاسيسه الميتافيزيقية التي ما أن تكتمل وتتشكّل في موضوع حتى يتجاوزه إلى غيره، وما أن يتوهّم بأنه امتلك شيئاً ما وأصبح في حوزته وفي مناخاته الذهنية حتى تتملّكه الرغبةُ بالتضحية به من أجل غيره الأبعد، وما أن تحمله المعرفةُ إلى اليقين حتى يبدأ بالسؤال عن ذلك اليقين، ومصدره، وماهيته، إنّه قلق الإنسان اللامتناهي وحيرة البحث الوجودية. وقد لا يُقتصر على القلق باعتباره سبباً للبحث عمّ نعبدُ؟ وماذا نعبدُ؟ بل قد يتجاوز ذلك إلى غريزة الخوف من المجهول، والحرص على حبّ البقاء الموصول بغريزة الاستغاثة والنجدة والخلاص، إنه خوف الإنسان من المصير، ومن الموت، ومن الفراغ، ومن الشعور بالإثم والإدانة، دفعه إلى أن يعتنق واقعاً مفارقاً، وهو ما حدا بديمقريطس (ت 370ق.م) أن يعتبر الخوف

ظاهرة من الظواهر العظيمة في الطبيعة، بل الأساس الذي يقوم عليه الاعتقاد بوجود الآلهة[1].

وقد تكون عبادة الإله نشأت عند الإنسان بسبب إحساسه بروعة هذا الكون وجلاله، فاختار منه ما يراه أنفع له واعتبره إلها يتقرب إليه ويعبده، ولعلّ هذا ما يفسّر تديّن الفرد في المجتمع العربي قبل الإسلام، إذ توجّه إلى عبادة الكواكب وبعض الظواهر الطبيعية والخوافي، للتبرّك والعبادة والتمثّل فقد «كان بنو شيث يأتون جسد آدم في المغارة فيعظّمونه ويترحمّون عليه»[2]، وهو ما يفسّر تعظيم الأرواح وعبادتها وتشكيلها في صورة أحياء قصد التبرّك بها لدى العرب قبل الإسلام، أو لعلّه شعور الجاهلي بالضعف وبالحاجة إلى قوة تحميه، هو الذي دفعه إلى هذا الاعتقاد، وإلى وجوب الخضوع إلى القوى والخوافي واحترامها وهيبتها، وهو ما يشي بمركزية التديّن باعتباره عنصراً جوهرياً في تشكيل شخصية الإنسان، فهو يكمُن في أعماق كلّ قلب بشري وفي تكوين ماهية الإنسان بصورة عامة، وقد تجسّدت هذه الآلهة التي يُلتجأ إليها أحياناً في الأوثان والأصنام، من مثيل عبادة مناة التي تُوحي لغة بالمنيّة وهذا إشارة إلى أنها واهبة الحياة والموت، فهي مصدر للتحكّم في مصير الإنسان، «وكانت مناة من آلهة الموت والقدر عند البابليين وتُعرف باسم مامناتو، وكذلك كانت من الأصنام المعروفة عند النبط، وقد ورد اسمها في أقدم النقوش

---

(1) للتوسع، انظر **اللغة والإله: تشخيص لغوي للمقولات الدينية المركزية**، ص ص 39-40.

(2) **الأصنام**، ص 51.

النبطية»[1]، كما كانت تعظّم عند العرب وهي قبلتهم في الحجّ بعد أن يحلقوا رؤوسهم ويستعدوا للإقامة، وكانت الأوس والخزرج تخصّها دون غيرها بالزيارة والهدية «وكانت قريش وجميع العرب تعظّمه»[2]، ألا يفسّر هذا خوف العربي من الموت وضعفه أمام المصير، وقلقه من المجهول والقوى الغيبية، قد دفعه إلى أن يشكّل هذا الصنف من المعبود؟ أو قد يكون من الأسباب النفسية التي جعلته يأمل في أن ينال الرحمة والجزاء من هذه القوى وكأننا بالإنسان المكّي الجاهلي يُترجم عن مدى عجزه في مواجهة القوى الغيبية الغاشمة التي تضطهده وتتحداه وتُعجزه، فأراد حلاً بديلاً نفسياً ووجودياً، إذ «كلّ ما يعنيه البشرُ عندما تصوّروا لأنفسهم آلهة منذ أقدم العصور، هو أن يجدوا في الكون قوة تفهمهم، وتتصل بهم على نحو ما، وتُقدّر أمانيهم على الأقلّ إذا لم تكن تُحققها بالفعل»[3].

والذي نفهمه أنّ للحالات النفسية أثرها في طرق العبادة وفي تمثّل الإله، فالعربُ صوّروا آلهتهم حسب أمزجتهم القلقة، المتوترة، المحبطة حيناً، والمفرحة أحياناً، وطبق مستويات حالاتهم النفسية المتباينة، وفي ضوء انتصاراتهم وانكساراتهم، لقد صوروا آلهتهم على شاكلتهم وفي ضوء هذه الحالات النفسية يُعظّم أمر الإله ويصغُر، وقد

---

(1) دغيم (سميح)، **موسوعة الأديان السماوية والوضعية، أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام**، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص 101.

(2) **ا لأصنام**، ص 15.

(3) زكريا (فؤاد)، **سبينوزا**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص 133.

يتغير الإله أو يُهمل أو يُكسّر أو يُحرق أو يُؤكل أو يُباع في بعض الأحيان حيث، «كان أبو تجارة يعملها في الجاهلية ويبيعها»[1]، وكانت **العُزّى** أعظم الآلهة عند قريش، وكانوا يزورونها ويتقرّبون عندها بالذبح ويهدونها، وكانت قريش تطوف بالكعبة وتقول:

وَاللاّت وَالعُزّى وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى! فَإِنَّهُنَّ الغَرَانِيقُ العُلَى وَإِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجَى![2]

لقد تعلّق سعيد بن العاص بعبادة **العُزّى**، وقد تبدّى ذلك واضحاً في مرضه الذي مات فيه، فلما «دخل عليه أبو لهب يعوده، فوجده يبكي. فقال: ما يُبكيك يا أبا أحيحة؟ أمن الموت تبكي، ولابدّ منه؟ قال: لا، ولكني أخاف أن لا تُعبد **العُزّى** بعدي»[3]، إلا أنّ العربي قد يثور أحياناً إزاء إلهه ويحرقه أو يسبّه ويشتمه، فيصبح بالنسبة إليه لا شيء، تافها، لا جدوى من عبادته وخدمته، مثلما صنع امرؤ القيس بن حجر مع الإله ذي الخلصة، إذ كسّر القداح وضرب وجه الصنم وشتمه لما أراد الغارة على بني أسد، مرّ بذي الخلصة فاستقسم عنده ثلاث مرات، فخرج (الناهي) فكسّر القداح، وضرب بها وجه الصنم وقال: «عضضت بأير أبيك! لو كان أبوك قُتل، ما عوّقتني، ثم غزا بني أسد فظفر بهم»[4]، فقد كان هذا الموقف نتاجاً لظرف معين، ولحالة نفسية خاصة ولخيبة أصابت إمرؤ القيس (ت 540م) لأنّ ذا

---

(1) أخبار مكة، ج1، ص 123.
(2) الأصنام، ص 19.
(3) نفسه، ص 23.
(4) نفسه، ص 47.

الخلصة لم يستجب لطلبه مما يفسّر أنّ «كلّ ديانة هي تعبير عفوي عن ظرف سيكولوجي معين كان سائداً في وقت نشوئها»[1].

وإلى جانب الأصنام والأوثان والأرواح باعتبارها ملاذاً نفسياً للمكّي الجاهلي، فإنّ عبادة الإنسان في حدّ ذاتها تمثّل ملجأ وقت الضعف والشدّة والملمّات، فالكاهن مثلاً يُعدّ مرجعاً نفسياً مهمّاً، وهو أعظم رجل عندهم، من أعيان القوم، وأشرف القبائل، فكلّ الناس بحاجة إليه، وكلّ البشر لا غنى لهم عنه، فإن حاربوا، وإن سافروا، لابدّ لهم من كاهن يستشيرونه ويعملون بما تشير عليهم أقداحه، ألم تأمر طريفة الكاهنة عمرو بن عامر بأن يهاجر ويغادر الديار، «لما رأت في كهانتها أنّ سدّ مأرب سيخرّب، وأنّه سيأتي سيل العرم فيخرّب الجنّتين، فباع عمرو بن عامر أمواله وسار هو وقومه من بلد إلى بلد»[2]، ولعلّ الأمر نفسه وقع في افتداء عبد المطّلب لابنه عبد الله لما أقرع في ولده أيّهم يُذبح، فخرجت القرعةُ على أحبّ الأولاد إليه وأقربهم إلى قلبه وهو عبد الله فمنعه أخوالُه من أن يُقبل على الأمر وأشاروا عليه بالذهاب إلى الحجاز بها «عرّافة لها تابع فسلها، ثم أنت على رأس أمرك، إن أمرتك بذبحه ذبحته، وإن أمرتك بأمر لك فيه فرج قبلته»[3]، لقد ظنّ العربُ الجاهليون أنّ الكاهن هو الشخص المقرّب إلى الآلهة، وهو القادر وحده على قراءة الغيب، واستطلاع الأخبار، والتنبؤ بما سيحدث، وهو رجل دين وساحر،

---

(1) **الدين في ضوء علم النفس**، ص 107.
(2) **أخبار مكة**، ج1، ص 92.
(3) نفسه، ج2، ص 48.

باستطاعته التغلب على الأرواح الشريرة، وهو الحكيم الذي يرى حقائق الأشياء، ولذلك كان له أبلغ التأثير في حياة الإنسان، وكان يُعدّ واسطة أو شفيعاً يتقرّب به الناسُ إلى الآلهة[1]، ولم يقتصر الأمرُ على عبادة الإنسان بل تجاوزوا ذلك إلى عبادة الخوافي مثل الجنّ والملائكة والأرواح مما يدل على أنّ الخوف أضحى عاملاً وباعثاً على تقديس الجماد والأرواح، وبالتالي يصبح أحد أهم المصادر في نشأة الأديان، إنّها عبادة الخوف من المجهول ولعلّ ظهور التائر والذبائح والقرابين عامة، وسيلة لاسترضاء المعبودات ولقد «كانت بنو مُليح من خُزاعة، وهم رهط طلحة الطلحات، يعبدون الجنّ»[2].

ومما جاء في ذكر بناء قريش الكعبة في الجاهلية، أنهم «جعلوا في دعائمها صور الأنبياء، وصور الشجر، وصور الملائكة، فكان فيها صورة إبراهيم خليل الرحمان، شيخ يستقسم بالأزلام، وصورة عيسى بن مريم وأمّه، وصورة الملائكة»[3]، مما يُوحي بمنزلة ما يُعبد من خلال الطقس والشعيرة، وتُترجم عن مدى اهتمامهم بالصورة باعتبارها بُعداً رمزياً تُمثّلُ ما يتلجلج في باطن الجاهلي، وما يستبطنه من انفعالات وإيماءات، وقد نستشفّ من حجّ أهل الجاهلية ما ورد في متن التلبية الذي أملاه إبليسُ على عمرو بن لُحي «بينما هو يسير على راحلته في بعض مواسم الحجّ، وهو يلبي إذ مثُل له إبليس في صورة شيخ نجدي، على بعير أصهب فسايره ساعة ثم لبّى إبليس»[4]،

---

(1) انظر: **المفصّل في تاريخ العرب**، ج5، ص ص 186 و194.
(2) **الأصنام**، ص 34.
(3) **أخبار مكة**، ج1، ص 165.
(4) نفسه، ج1، ص 194.

فقال عمرو بن لُحي مثل ذلك. فقد جمعت صورةُ المعبود تجلّيات البيئة الموصولة بشيخ القبيلة باعتباره الزعيم والموجّه والحكيم، فكان إبليسُ في صورة شيخ، ثم البُعد الصحراوي القاحل، فهو نجدي النسب والعصبية، إضافة إلى توظيف البعير باعتباره سفينة الصحراء في الجزيرة العربية، أليست هذه الصورة وليدة البيئة ونتاج ما يستبطنه نفسياً وحضرياً عمرو بن لُحي؟ وهو عين ما يتجسّد بصورة جلية في الحوار الذي دار بين الجنّ ومحمد بن هاشم السهمي، فقد كانت له جارية فارهة فصُرعت فقال: «**يا معشر الجنّ، أنا رجل من بني سهم، وقد علمتم ما كان بيننا وبينكم في الجاهلية من الحرب وما صرنا إليه من الصلح والعهد والميثاق، أن لا يغدر بعضنا ببعض، ولا يعود إلى مكروه، صاحبه، فإن وفّيتم وفّينا، وإن غدرتم عدنا إلى ما تعرفون. قال: فأفاقت الجاريةُ ورفعت رأسها فما عيد إليها بمكروه حتى ماتت**»[1]، هذا التلبّس بين الإنسان والجنّ كرّس ضرباً من الاتفاق والمعاهدة والالتزام بعدد من الشروط بينهما، فأوفى كلُّ طرف بتعهداته إزاء الآخر، وقد نلمس تجلّيات هذا التمثّل في العبادة للخوافي من خلال ما يذهب إليه **فرويد** الذي يرى أنّ الدين ساكن في اللاشعور، وينبثق عادة من غريزة الخوف التي تشكّل الإحساس الديني النفسي، وقد برّر ذلك بأنّ زعيم القبيلة كان يختصّ بنسائها، ويمنع أفراد القبيلة من الاتصال بهنّ في العصور القديمة، وكان أفراد القبيلة يُعجبون بقوّته ويكرهونه في ذات الوقت، فتشابكت عندهم دوافع الحبّ ونوازع الرهبة والخشية، بعد أن قتله شباب القبيلة وأكلوه،

(1) **أخبار مكّة**، ج2، ص 17.

ليتقمّصوا شخصيته القوية، فأقاموا رمزاً له خصّوه بالعبادة، وأفردوه بالشعائر والقرابين والطاعة،[1] ولعلّ هذا يتبدى من خلال سلوك الجاهلي في ما يقدّمه من قرابين وعتائر،[2] وما يتبنّاه من شعائر وطقوس، وما يشكّله من رموز للعبادة مثل الأوثان والأصنام تارة، والخوافي مثل الجنّ والملائكة طوراً، أو بعض المخلوقات والحيوانات، أو عبادة الكواكب وبعض الظواهر الطبيعية مثل الأشجار والنبات، وهذا ما يفسّر تلوّن تديّن الفرد في المجتمع العربي قبل الإسلام، وهي أنّ «الحقيقة التي أجمع عليها مؤرّخو الأديان هي أنّه ليست هناك جماعة إنسانية [. . .] ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكّر في مبدأ الإنسان ومصيره، وفي تعليل ظواهر الكون وأحداثه، ودون أن تتخذ لها في هذه المسائل رأياً معيناً، حقاً أم باطلاً، يقينا أو ظناً، تصور به القوة التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها، والمآل الذي تصير إليه الكائنات بعد تحوّلها»[3].

لقد اعترفت معظم الدراسات ميثولوجية ونفسية واجتماعية وأنثروبولوجية، بأنّ فكرة التديّن تترجم عن نزعة أصيلة مشتركة بين الناس، وكلّ النظريات تقريباً التي حاولت تحديد ديانة الإنسان الأول قد اعتمدت القياس على ديانة الشعوب البدائية، وهو ما يضارع ما

---

(1) انظر، المسعودي (حمّادي) درس ماجستير.

(2) للتوسع، انظر، **كتاب العين**، ج3، ص 92، العتر هو الذبح، والعتائر هي الذبائح، والعتيرة شاة تُذبح ويصبّ دمها على رأس الصنم، ويقال هو الصّنم الذي كان تُعتر له العتائر في رجب.

(3) دراز (عبد الله) الدين: **بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، مطبعة السعادة، القاهرة، 1961، ص 3.

ذهب إليه مثلاً، هنري برغسون (H. Bergson) في فطريّة التديّن التي تعتبر من وجهة نظره قاسماً مشتركاً بين جميع الناس، فقد «نجد في الماضي أو في الحاضر مجتمعات بشرية لا تعرف العلم أو الفنّ أو الفلسفة، ولكن ليس ثمّة مجتمع بلا دين»[1]، وعند ماكس مولر أنّ التديّن ظاهرة حسّية تجريبية، مبعثها الظواهر الطبيعية، حين يتأملها الإنسانُ يتملّكه شعور غريب مؤلّف من دهشة وإعجاب يرى به الكون أشبه شيء بالمعجزة، وعلى هذا الأساس فإنّ الطبيعة عند ماكس مولر كانت هي مصدر الإحساس الدّيني بما تُوحيه من رهبة وخوف، وما تتّسم به من دهشة وإعجاب، وعن هذا الإحساس الطبيعي فاض التديّن، وعن تلك الانفعالات الحسّية من دهشة وخوف وإعجاب صدرت التصوّرات الدينية[2]، فعند ماكس مولر، ينبع التديّن من عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة من الخارج والقوى النفسية من الداخل، وقد ينشأ التديّن في مرحلة متقدّمة ومبكّرة من التطور الإنساني، عندما لم يكن الإنسانُ يستطيع أن يستخدم عقله في التصدي لهذه القوى الخارجية والداخلية، وهو ما نجد صداه تقريباً في ما سلكه عبد المطّلب من سلوك ثنائي يجمع بين الخوف والأمل عند فداء عبد الله، فهذا الربّ الذي يخافه من جهة، يأمل أن ينقذ ابنه من جهة أخرى، فبقي ممزّقاً بين الخوف والرهبة من ضياع عبد الله،

---

(1) Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 8e éd., 1948, p. 55.

(2) لمزيد التوسع، انظر: E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 2e éd., « Quadrige », PUF, 1990, pp. 103-104.

والأمل في الخلاص[1].

ولئن عبد العربُ الأصنام والأوثان والخوافي لاعتبارات نفسية مثل الخوف والرهبة والعجز، فإنهم للسبب نفسه، ألّهوا ظواهر الطبيعة وعبدوها، فألّهوا السماء والشمس والبحر والزمن، كما كان لكلّ قبيلة أربابها الخاصة بها، ومعبودات لها كثيرة، وإن اتحدت في الاسم مع أرباب القبائل الأخرى فالمسمّى يختلف، ولكن مع هذا الاختلاف كانت هناك أرباب كثيرة أجمع العربُ في الجملة على عبادتها وتقديسها، «ولم تكن قريشُ بمكّة ومن أقام بها من العرب يعظّمون شيئاً من الأصنام! إعظامهم العُزّى، ثم اللاّت، ثم مناة»[2]، ولها في كلّ مكان تقريباً معبد خاص بها، أو مزار يتقرب فيه إليها، لذلك تعدّدت الكعبات والمحجّات، فنجد كعبة غطفان، وكعبة نجران، وكعبة شدّاد، والكعبة اليمانية، وغيرهنّ كُثر[3]، وإنّ الأرباب التي يشترك أهل الجزيرة العربية في تقديسها كثيرة جداً نذكر منها على سبيل المثال هُبل الذي نصبه عمرو بن لُحي «في بطن الكعبة فكانت قريش والعرب تستقسم عنده بالأزلام»[4]، فقد كان هُبل من أعظم أصنام قريش ومن أكثر الاسماء المتداولة، بل هو محطة الأمان وملاذ الجاهلي، والإله الذي كان يخاطبه أبو سفيان بن حرب في معركة أُحُدْ: «اعل هبل، أي أظهر دينك»[5]، إنّه الإله الذي يتضرّع إليه بُنية

---

(1) لمزيد التوسع انظر، أخبار مكّة، ج1، ص ص 48-49.
(2) الأصنام، ص 27.
(3) انظر: أخبار مكّة، ج1، ص 387.
(4) نفسه، ج1، ص 100.
(5) نفسه، ج1، ص 117 وانظر الأصنام، ص ص 27-28.

النجدة والانتصار والغوث عند القرشيين والعرب عامة.

ومن الظواهر الطبيعية التي عبدها الجاهليُ وخافها وارتبك لبطشها، الطوفان والسيول، فهما يمثّلان حالة من الفوضى والاضطراب والخراب، ويأتيان غالباً عقوبة للإنسان نتيجة تمرّده على الآلهة وهو ما شهد به ابن عباس إذ قال: «بعث الله الطوفان، قال: وكان غضباً ورجساً. قال: فحيث ما انتهى الطوفانُ ذهب ريح آدم»[1]، وكأنّ الطوفان عقاب مسلّط على الإنسان كلّما أخطأ وانحرف كانت عاقبته الطوفان، وتمرّد الطبيعة عليه ومعاقبته، ومن الظواهر الطبيعية التي تعلقوا بها وعبدوها وخصّوها بالتّقديس والحجّ «ذات أنواط، شجرة يُعظّمها أهل الجاهلية، يذبحون لها، ويعكفون عندها يوماً، وكان من حجّ منهم وضع زاده عندها ويدخل بغير زاد تعظيماً لها»[2].

إنّ هذا التلوّن في التديّن، وهذا التنوّع في العبادة من الأصنام والأوثان إلى عبادة الخوافي والظواهر الطبيعية، كان في الحقيقة استجابة لقلق نفسي وحيرة ذهنية وتيه وجودي، أملى على الإنسان نفسياً أن يتوجه إلى عبادة أي معبود مهما كانت ماهيته، ومهما كان تشكّله، مما يُترجم أنّ جوهر التجربة الدينية هو الخضوع لقوى أعلى من أنفسنا، لذلك طابق **فرويد** بين المراحل المختلفة لنضج الإنسان نفسياً، ومراحل تطور المجتمع عقائدياً، في محاولة منه لإخضاع هذه الظاهرة الجمعية إلى ثلاثية الـ **هو** والـ **أنا** و الـ **أنا العليا**، وهكذا

(1) **أخبار مكة**، ج1، ص 37.
(2) نفسه، ج1، ص 130، وانظر **الأصنام**، ص 27.

اختزلت الظاهرة الدّينية على يد **فرويد** حالة من حالات اللاوعي الجمعي باعتبارها نظيراً للاوعي الفردي، معتبراً التديّن مظهراً من مظاهر عدم نضج المجتمع، فالتديّن في نظره شيء يناظر الخيال لدى الأطفال، أو وهم اجتماعي وليد الإحباط والعجز عن مواجهة المجهول، لكي يتغلّب الفردُ على شعوره بالضياع أمام قوى الطبيعة. ويأتي تلميذه كارل غوستاف يونغ ليركّز على وظيفة التديّن في توجيه السلوك مطبّقاً عليه نظريته العامة عن النماذج الأصلية التي تفترض أنّ البشر جميعاً يولدون بمكونات اللاوعي نفسها، ولديهم بالتالي ملكة غريزية لبعث قيم الماضي، وصور السلف، وفي ظلّ هذا التصوير تبدو جذور المعتقدات مثل مفاهيم الخلق، والبعث والخير والشرّ وكأنها محفورة في ذاكرة الإنسان، غائرة في طبقات لاوعيه، وهي تطفو إلى السطح متجلّية في رموز الأخلاق والأساطير والفنّ[1]، فالتديّن حسب رأي يونغ ليس شيئاً آخر غير الواقع النفسي لحالة الإنسان، ويعتقد أنّ ما يتبنّاه الإنسان ويتوصّل إليه من اعتقادات وممارسات طقسية وشعائرية هو في الحقيقة نقل لواقع نفساني ذاتي إلى مستوى ميتافيزيقي مفارق، يجانب المتاح ويختلف مع السائد، وهو «الاعتقاد المشوب بالرعب لكائن ضعيف واقع تحت وطأة إكراهات تسلّطه عليه الطفولة الفكرية»[2]، لقد كانت ثنائية القلق والخوف من جهة، والأمل والرجاء من جهة ثانية، وما اتصل بهما من

---

(1) انظر: علي (نبيل)، **الثقافة العربية وعصر المعلومات، رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي**، عالم المعرفة، عدد 265، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جانفي 2001، ص ص 422-423.

(2) Michel Meslin, *Pour une science des religions*, p. 117.

معجم نفساني من بين الأسباب الباعثة على التديّن، والدافعة إلى البحث عن معبود مفارق أحياناً ومُؤنسن حيناً آخر.

ب- البعد الاجتماعي

لئن كان الجانب النفسي يُعدّ بُعداً مهمّاً من أبعاد التديّن وبواعثه، فإنّه ليس السبب الوحيد، باعتبار أنّ الحياة الاجتماعية لا يمكن أن تستقيم إلا إذا ارتبطت بقوى غيبية، وتعالقت بسلطة ميتافيزيقية، فالسلطانُ مثلاً أو شيخُ القبيلة عادة ما يُوهم العشيرة أو الرعية بأنّ ما يفعله يستمدّه من الغيب، ومن الإله، ولذلك إذا ناقضوه الرأي أو عارضوه أو تمرّدوا عليه فقد تمرّدوا على الآلهة وعلى الغيب وعلى القضاء والقدر، وهذا ما سيترتب عليه نوع من العقاب والحرمان، فما قاله عمرو بن لُحي مثلاً «هو دين متّبع لا يُعصى»[1]، وبذلك لا يمكن أن تنجح قوانين السلطان وأوامره ونواهيه وسياسته إلا بعد أن يعتقد الناسُ بأنها آتية من عند أحد الآلهة ومخالفتها تكون مخالفة للآلهة، فتديّن الإنسان لا يمكن أن يكون بأي حال من الأحوال منعزلاً عن واقع الحياة اليومي الموصول بالنظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وشكل المجتمع له أثره في طرائق العبادة واختيار ماهية ما يُعبد، فالمجتمع الذي يقوم على الزراعة والصّيد والرعي يختلف عن مجتمع يعيش على الصناعة، وكذا الأمر بالنسبة إلى الناحية السياسية التي قد تلوّن وتغيّر من مجرى الطرق التعبّدية والعقيدية، فقد يكون الحاكمُ كاهناً مثلاً يصرف شؤون القبيلة حسبما يوحي له تابعُه أو رئيه،

(1) أخبار مكّة، ج1، ص 193.

ولعلّ صورة قُصي بن كلاب في الجزيرة أو عمرو بن لُحي أو عبد المطّلب أو سفيان بن حرب، خير دليل على مدى نفوذهم والحفاظ على امتيازاتهم التي اكتسبوها من وضعهم القبلي والسياسي والاجتماعي فقد كان «أبو سفيان بن حرب يقود قريشاً بعد أبيه»[1]، هذا الوضع هو الذي جعلهم يتمسّكون بهذا الدين، ويرسّخون مفاهيمه ويضحّون في سبيله، وهم في الحقيقة الفئة القوية والحاكمة لوسائل الضغط في اتجاه أي تغيير اجتماعي، فعمرو بن لُحي «بلغ بمكّة وفي العرب الشرف ما لم يبلغ عربي قبله ولا بعده في الجاهلية»[2].

لقد كانت رئاسة مكّة منذ تجديدها من قبل إبراهيم وإسماعيل لزعيم قبيلة جرهم مضاض بن عمرو بن الحارث، وخضعت لها كلُّ القبائل الأخرى، ثم استولى حليلُ بن حبشية زعيم قبيلة خزاعة إحدى قبائل العرب الذين هم من نسل إسماعيل على السلطة في مكّة، الذي أوصى بالزعامة لابنته، وتنازلت عنها إلى زوجها قُصي بن كلاب الذي تولّى أمر مكّة[3]، وكان «أوّل رجل من بني كنانة أصاب مُلكاً، وأطاع له به قومه، فكانت إليه الحجابة، والرفادة والسقاية، والندوة، واللواء، والقيادة»[4]، أما في المرحلة الرابعة بعد وفاة قُصيّ فتوزع ابناه عبد الدار وعبد مناف «أمور مكّة الستة التي فيها الذكر، والشرف، والعزّ، بين ابنيه فأعطى عبد الدار السدانة وهي الحجابة ودار الندوة،

---

(1) **أخبار مكّة**، ج1، ص 115.
(2) نفسه، ج1، ص 100.
(3) لمزيد التوسع، انظر: نفسه، ج1، ص ص 52-74 وكذلك ص ص 80-90-103.
(4) نفسه، ج1، ص 107.

واللواء، وأعطى عبد مناف السقاية، والرفادة، والقيادة»[1]، وهم هاشم وعبد شمس والمطّلب ونوفل وهو ما يشي بمركزية القبيلة باعتبارها «الوحدة السياسية عند العرب زمن الجاهلية، وأبناؤُها ينتمون إلى أصل واحد تربطهم رابطة العصبية للأهل والعشيرة. ورابطة العصبية تدعو إلى نُصرة الفرد لقبيلته ظالمة كانت أم مظلومة. وأكثر ما تقوم العصبيةُ على النسب»[2]. وهو ما ترجمه دوركهايم مثلاً في رؤيته أنّ الدين مؤسسة اجتماعية مستقلة بذاتها، أي ضرورة أساسية من ضرورات بناء المجتمع وتماسكه، أي إنّ تشكيل الظاهرة الدينية وليد بُعدين أساسيين هما البُعد النفسي والبُعد التاريخي، أما كلود ليفي شتراوس فقد تناول المؤسسة الدينية من منطلق أنثروبولوجي طارحاً نهجاً لغوياً في تناول الظاهرة الدينية يُطبّق بصورة أخصّ على النُّصوص والطقوس والشعائر والمؤسسات الدينية، وبذلك تصبح اللغةُ أسّاً لدراسة الرموز الدينية مبناها ومعناها، مع التركيز على دلالات الرموز المقدّسة ماذا تعني؟ وكيف تُستخدم وتُدمج في صلب ثقافة الجماعة[3]؟

ولعلّ هذا ما يفسّر كيف أنّ الطقوس الدينية تزيد من إحساس الفرد بالانتماء إلى جماعة ما، أي إنّ ما يأتيه الإنسانُ عادة من أفعال وشعائر وعبادات وطقوس ليس ذلك إرضاء لنفسه، وإنما في الحقيقة

---

(1) **أخبار مكة**، ج1، ص ص 109-110.

(2) داود (الأب جرجس داود)، **أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاري والاجتماعي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1988، ص 141.

(3) لمزيد التوسع انظر: **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، ص ص 423-424.

طلباً للتقرب من الآخر حيناً، وإعلاناً عن الخضوع والانصياع للإله المعبود حيناً آخر، ذلك أنّ المعبود هو مجرد تعبير رمزي عن المجتمع، وقد يكون كل ذلك موصولاً بمناخات رمزية، لأنّ الرمز، ليس إلا وسيلة يُعيد الإنسان من خلالها تشكيل العالم، ولأنّ الرمز لا يحمل عادة هويته في ذاته، وإنما يحيل دائماً إلى شيء آخر غير الذي يكون فيه، فالعلاقة بين الرمز ومعناه المُتخفي تحتاج دائماً إلى التأويل والتخييل في محاولة للكشف عن دلالته المتستّرة، فتصور الإنسان للإله قد يختلف باختلاف الوضع الاجتماعي والنمو العقلي ونوعية البيئة التي ينتمي إليها، فالطبيعة الجغرافية للعرب في الجاهلية، كان لها مثلاً الأثر البارز في نفسية الإنسان العربي آنذاك وفي تصوراته واختياراته وطقوسه ومعتقداته وشعائره ونوعية الربّ أو الأرباب التي اختارها وعبدها، «فقد انتقل عُديّ بن حاتم مثلاً من عبادة الفلس والأصنام وتنصّر، ولم يزل كذلك حتى جاء الإسلام فأسلم»[1]، فالإنسان ابن البيئة التي يعيشها، وآلهته هي ابنة الحاجة، ووليدة المحاكاة للمفارق، لقد شكّل النظام القبلي للجاهلي بنية اجتماعية، صرفه أن يفكّر في محيط اجتماعي أوسع، لذلك كان أميل إلى مجاراة الآخر ومحاكاته. إنّ المكوّنات النفسية للعربي في جاهليته لها أثرها في تكوين اختياراته، أضف إلى ذلك أوضاعه الاجتماعية والقبلية وحياته البيئية ذات الطبيعة الصحراوية الجافة، وما توحي به من وحشة ورهبة. فخوفه من المستقبل مثلاً دعاه إلى محاولة معرفة كنه المجهول ومكامنه، والبحث الدؤوب من أجل فكّ مغاليقه، فتوجّه إلى التطير

(1) **الأصنام**، ص 61.

ليستعين به في حياته الروحية والنفسية والاقتصادية التي عمادها التجارة حتى يعرف متى يحقق أرباحاً، ومتى يجب أن يتفادى الخسائر، وبالتطير يستعين ليفكّ لغز الكون، ويعرف الغيب، ويرسم ملامح اعتقاداته وما تفضي إليه من شعائر وطقوس وقرابين، لذلك تواتر معجم الاقتراع، والتنجيم، والرائي، والجنّ، والتطير في كتب التاريخ والأخبار والمرويات ومنها كتابا **الأصنام وأخبار مكّة**، فقد وهب العربُ النفس والمال والأنعام من أجل معرفة نسب أو سفر، «فهذه مائة درهم وجزور، لقد أردنا كذا وكذا فاضرب لنا على فلان بن فلان»[1]، وهذه التصورات الخيالية العجائبية نقلت الجاهلي من الدنيوي إلى الرمزي المتخيل، ومن المادي إلى المقدّس، ومظهر تقديسها يبدو في أنّه تصوّرها على هيئة قوى روحية لها قدرة الإيحاء إليه أمراً أو نهياً، مع التزامه بطاعتها في كلتا الحالتين، ألم يتراجع عبد المطّلب عن ذبح عبد الله، إذ التزم بما آلت إليه أوامر الكاهنة طريفة وما أفضت إليه الأقداحُ عند الاقتراع من فدية بمائة من الإبل[2]؟ فنحن نستنتج أنّ المكّي خلق علاقة رمزية بين الدالّ والمدلول في كلّ ما يتعلق بأمور الدين أو شؤون الحياة اليومية أو مشاهد الأحداث الجارية أو الكائنات والأشياء التي يتعامل معها المكّيُ قبل الإسلام.

إنّ السلوك الديني ناجم عن عواطف جماعية تظهر في طقوس، وتُحقق في عبادات، ويُعبّر عنها في شعائر، فقد اعتقد العربُ مثلاً أنّ الجنّ مخلوقات مجردة، ولكنها قادرة على التشكّل والتجسّد في صور

(1) أخبار مكة، ج2، ص 48.
(2) نفسه، ج2، ص 48.

حيوانات مختلفة أو بشر، وإنها في إمكانها إثارة العواطف وتسيير الرياح وإحداث الأمراض والجنون بين الناس[1]، لقد عبد الجاهليُ عدداً لا يحصى من المعبودات[2] والظواهر الطبيعية والخوافي، وأضفى عليها صفات خارقة، ورسم بينه وبينها علائق وروابط نفسية ووجودية وروحية واجتماعية، إلا أنّه استطاع أن ينسج من خلالها مُثلاً عليا تعكس اتجاه التفكير، ودرجات التطور الاجتماعي، كما أنها قد ترسم سمات الشخصية وصفاتها الخلقية، والسلوك الملائم لذلك باعتباره نموذجاً للكمال الخلقي، لقد كانت الآلهةُ بنت الحاجة، ووليدة الاجتماع، وخلاصة التجربة الحياتية، ولعلّ من أشهر الأصنام الآلهة المنتشرة في الجزيرة العربية، التي جسّدت هذا المنحى، مناة واللاّت، وغيرهما، والحقيقة أنّ هذه الأصنام لم تكن تمثيلاً أو تشخيصاً للآلهة فحسب، بل كانت هي الآلهة بحدّ ذاتها، ولذلك عظّموها واهتموا بها، فمناة مثلاً من أقدم أصنام العرب على حدّ قول ابن الكلبي[3]، ولعلّ الأسماء المركّبة منها عند العرب مثل: عبد مناة، زيد مناة، أوس مناة، تدل على أنها كانت منتشرة في معظم قبائل العرب، وربما تجلّت في عدّة رموز، أما اللاّت فهي إلهة عربية قديمة، ذُكرت في نقوش الأنباط والتدمريين، وهي الإلهة الأنثى، الربّة وهو اسم يمثّل فصل الصيف عند البابليين **اللاّتو**، وكان النبط أيضاً

---

(1) للتوسع انظر: **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ص ص 42-52.

(2) انظر: **أخبار مكّة**، ج1، ص ص 120-121، عبد الجاهلي ثلاثمائة وستين صنماً.

(3) **الأصنام**، ص 13.

يعتبرونها إله الشمس[1]، أمّا العربُ فنسبوا إليها فصل الصيف، ويقال إنّ اللاّت من الأصنام التي أدخلها عمرو بن لُحي على العرب، أخذها من النبط وكانت صخرة مربّعة بيضاء، وبقيت اللاّت ربّة ثقيف حتى دخلوا في الإسلام[2]. إنّ هذه الأصنام بمختلف أنواعها وألوانها يهتفون لها ويلجأون إليها ويستغيثون عندها ويستجيرون بها عندما تلمّ بهم الشدائد، ويحجّون إليها ويطوفون حولها ويسجدون لها، ويقدّمون لها العتائر والقرابين والذبائح، «يقال إنّ امرأة من جرهم تزوجها أخزمُ بن العاص بن عمرو بن مازن بن الأسد وكانت عاقراً فنذرت إن ولدت غلاماً أن تصدّق به على الكعبة عبداً لها يخدمها ويقوم عليها، فولدت من أخزم الغوث فتصدّقت به عليها»[3]، وخصّوها بشيء من مآكلهم ومشاربهم، وقدّموا لها نصيباً من الزرع والضرع، وهو ما يؤسس أطراً اجتماعية مهمّة تتمثّل في تجذير الروابط الاجتماعية بما فيها من تضامن وتكامل وانسجام بين أفراد المجتمع وبين مختلف العشائر والقبائل والبطون، وتبيئة الإنسان باعتبار أنّ هذه الآلهة تقلّل من الخوف والقلق والتوتر الراجع بالخصوص إلى اليأس والقنوط والضياع، مما يطمئن الإنسان ولو نسبياً، ويتوهم في علاقته بالطبيعة والخوافي باعتبارها فيضاً من القوى الغيبية، وهكذا «لا وجود لواقع ديني محض، فإنّ هذا الواقع هو دائماً واقع تاريخي، واجتماعي وثقافي ونفسي أيضاً»[4].

---

(1) أخبار مكّة، ج1، ص 126.

(2) الأصنام، ص 16.

(3) أخبار مكّة، ج1، ص ص 186-187.

(4) Mircea Eliade, *La nostalgie des origines: Méthodologie et histoire des religions*, pp. 43-44.

ج- البعد الاقتصادي

إذا كانت هذه العوامل تعبّر عن طبيعة البيئة التي ينتمي إليها العربي قبل الإسلام، فوجب أن لا نغفل البعد الاقتصادي الذي انخرط في تشكيل تديّن الفرد العربي والموصول خاصة بالأسواق التي كان العرب يقيمونها في الجاهلية، فقد ارتبطت بالاحتفالات الدينية ومن هنا كانت مجالاً رحباً لتبادل المعتقدات وما تفضي إليه من شعائر وطقوس ومزارات وعتائر، بالإضافة إلى التبادل التجاري والثقافي، كانت الأسواق كذلك من أبرز الدوافع للاجتماع والتديّن بين أبناء الجزيرة العربية على اختلاف مواطنهم وانتماءاتهم القبلية والمذهبية «فكانت الأسواق الواقعة على السواحل البحرية، وقرب الموانئ التجارية، مثل سوق عدن وسوق عمان، مكاناً للاتصال المباشر بالأجانب من هنود وأحباش وروم وفرس، وكانت الأسواق الداخلية مكاناً للتبادل التجاري والروحي بين قلب الجزيرة وأطرافها [...] وإليها يقصد المبشّرون الدينيون على اختلاف مذاهبهم لنشر دعواتهم»[1].

لقد شكّلت هذه الأسواق المتنوّعة من سوق البزّازين والبقّالين والغنم والحجّامين والحدّادين والحذّائين والحطب والغزّالين، والفاكهة والورّاقين[2]، حراكاً تجارياً في المنطقة، ومُناخاً ثرياً لعقد كافة أشكال الحوار الذهني والديني والعقدي، إلى جانب تنشيط وتلوين الحركة

---

(1) الصبّاغ (عماد)، **الأحناف، دراسة في الفكر الديني التوحيدي في المنطقة العربية قبل الإسلام**، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 1998، ص 77.

(2) لمزيد التوسع انظر، **أخبار مكّة**، ج2، ص ص 250-300.

الاجتماعية والاقتصادية، «فقد كان يوم التروية مثلاً، آخر أسواقهم، وإنما كان يحضر هذه المواسم بعكاظ، ومجنّة، وذي المجاز، التجّار من كان يريد التجارة»[1]. وهو ما يفسّر أنّ هناك محجّات وكعبات ومزارات وأديرة منتشرة على طرق القوافل، «إنّ رُضى كان بيتاً لبني ربيعة بن كعب بن سعد بن زيد مناة»[2]، وبيوت مشهورة في الجزيرة العربية تشترك فيها القبائلُ من كل صوب وحدب مثل القليس، وكان «أبرهة الأشرم قد بنى بيتاً بصنعاء، كنيسة سماها القليس، بالرخام وجيّد الخشب المذهّب»[3]، وقد سعى أبرهة جاهداً في صرف العرب عن حجّهم إلى مكّة وتحويلهم إليها، ولقد أقامت مثلاً خزاعة، «على ما كانت عليه من ولاية البيت والحكم بمكّة ثلاثمائة سنة»[4]، وبيت نجران «وكان لبني الحارث بن كعب كعبة بنجران يعظّمونها»[5]، وقد كان لحمْير أيضاً بيت بصنعاء يقال له ريام يعظّمونه ويتقربون عنده بالذبائح[6]، أما بيت مكّة فقد اجتمع لها من المحجّات ما لم يجتمع لبيت آخر في أنحاء الجزيرة، ولعلّ ذلك يعود إلى أسباب سياسية وأخرى دينية واقتصادية باعتبارها كانت ملتقى القوافل بين الجنوب والشمال وبين الشرق والغرب، فمكّة مركز للحجّ، وقبلة للتسوّق، ونقطة تقاطع للتعليم الدّيني، وهي مقدّسة لا يسمح فيها بإراقة الدماء،

(1) أخبار مكّة، ج1، ص 188.
(2) الأصنام، ص 30.
(3) نفسه، ص 46.
(4) أخبار مكة، ج1، ص 103.
(5) الأصنام، ص 44.
(6) انظر، نفسه، ص 11.

لهذه الأسباب وغيرها، استقطبت الناس والزوار للإقامة فيها وزيارتها على مدار السنة، وهذا ما أوجد العديد من الأسواق التي كانت على مقربة شديدة منها، حتى تعدّ كما لو كانت أسواقاً لها، فسوق مجنّة يبعد عن مكّة ثلاثة أميال، أمّا ذو المجاز فموضع بمكّة من ناحية كبكب وهو من ديار هذيل، أمّا عكاظ أعظم أسواق العرب، فقد كان أقرب إلى الطائف بل هو في ضاحية من ضواحيها[1].

فهذا الحراك الاقتصادي والثقافي والتجاري شكّل مناخاً اجتماعياً يسهم في نزعة التديّن ويدفع الجاهلي أن يغيّر إلهه طبقاً لظروفه وحاجياته، وهو الذي أفضى مثلاً بانتقال بني همدان من عبادة يعوق، وبني حمْير ومن والاها من عبادة نسر إلى اليهودية[2]، وانتقال تبع وأهل اليمن من عبادة ريام إلى اليهودية، وخصوصاً في أيام ذي نواس[3]، فرمزية الشمس مثلاً في عبادتها، ارتبطت بالزراعة والصيد، أي إنّ حركة الشمس تحدّد فصول البذر، وفصول الحصاد، ومواسم الصيد، وحرارتها هي المصدر الرئيس في ما تدرّه الأرض من خيرات، كذا الأمر بالنسبة إلى الطبيعة الصحراوية الجافة التي دعت العربي أن يكثر من الدعاء طلباً للاستمطار والكلأ والاستسقاء، هذه التجلّيات دفعت العربي إلى عبادتها، وإلى الرهبة من السماء لأنها مصدر الغيث والماء، فشكّلت بذلك إله الخصوبة عند الجاهلي، لذلك أولاها أبعاداً طقسية وشعائرية، ثم إنّ الأرض وما يدفن في

---

(1) انظر، الأفغاني (سعيد)، **أسواق العرب في الجاهلية والإسلام**، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، ط4، 1993، ص ص 151-152.

(2) انظر، **الأصنام**، ص ص 10-11-58.

(3) نفسه، ص 12.

بواطنها حتى من البشر، تسكنها الأرواحُ لذلك كل ما اتصل بها من أشجار ونبات وقبور وأموات وينابيع ماء وجبال وأنهار تُقدّس وتُعبد، ولعلّ فكرة وضع الأشياء مع الميت في الاحتفاء الجنائزي، من العادات الشائعة مثل الأسلحة والمعدّات والأواني الفخارية وغيرها، تُدفن مع الميت لكي يستخدمها في حياته الأخرى حسب اعتقادهم.

والملاحظ أنّ العربي قبل الإسلام عبد كلّ ما يخاف من شرّه، كما عبد كلّ ما ينفعه ويفيده، فأخذ يتودّد إليه ويسترضيه بشتّى الوسائل والطرق التي يتوهمها، فقد كانت **العُزّى** مثلاً، أعظم الأصنام عند قريش التي حمت لها شعباً من وادي حراض يقال له سقام يضاهون به حرم الكعبة[1]، ولقد تكنّت بها العرب فيقال عبد العُزّى وأقسموا بها[2]، وهي رمز الشتاء في قول عمرو بن ربيعة والحارث بن كعب، «إنّ ربكم يتصيف باللاّت لبرد الطائف، ويشتو بالعُزّى لحرّ تهامة»[3]، كذا **هُبل** من أعظم أصنام قريش، بل لعلّه الإله بعل عند العبرانيين، وإله الخصب والزراعة عند العرب بدليل أنّ الأزرقي في **أخبار مكّة** يذكر أنّ عمرو بن لُحي أتى به من هيت من أرض الجزيرة العربية ونصبه على بئر في بطن الكعبة «وكان اسم البئر التي في بطن الكعبة الأخسف، وكانت العربُ تسميها الأخشف»[4]، إذن فهو **إله** الاستسقاء والاستمطار، ولعلّه السّبب نفسه الذي دفع عمرو بن لُحي في رواية ابن الكلبي أن يأتي به من الشام، إذ وجدهم يستمطرون

(1) انظر، **الأصنام**، ص 18.
(2) نفسه، ص 16.
(3) **أخبار مكة**، ج1، ص 126.
(4) نفسه، ج1، ص 117.

ويستسقون ويستنصرون به على العدوّ، فرجع بإله منهم[1]، وهذا يُترجم عن الطبيعة الجافة، ومدى حاجة العربي إلى الماء، ولعلّ هذا ما حدا بالنصّ القرآني أن يحتفي بالماء وأن يعبّر عن مدى أهميته في حياة البشر، ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾[2]. ويذكر ابن الكلبي أنّه كانت لقريش أصنام في جوف الكعبة وكان أعظمها عندهم **هُبل**، وهو مصنوع من عقيق أحمر، ويتّخذ صورة إنسان، وكانت يده اليمنى مكسورة، وأدركته قريش دون يد، فجعلوا له يداً من ذهب[3]، ولعلّ دوره يكمن في فضّ القضايا والمشاكل الحياتية مثل النسب والتجارة والزواج والسفر، فكانوا يستقسمون عنده بالقداح، فما خرج عملوا به وانتهوا إليه، وعنده ضرب عبد المطّلب بالقداح على ابنه عبد الله[4].

لقد عزّزت قريش مركزها الديني والاجتماعي والمالي باستغلال مركز مكّة التجاري، فنظّمت القوافل، وقد كان لها رحلتان: رحلة الشّتاء إلى اليمن، ورحلة الصيف إلى الشّام، وبهذا الإيلاف ربطت علائقها مع الأمم المجاورة، وبضرب من المعاهدات والمواثيق والاتفاقيات نجحت قريشُ في تأصيل نمط من التديّن ونسق من التواصل مع الآخر[5].

---

(1) **الأصنام**، ص 8.
(2) الأنبياء 21/ 30.
(3) **الأصنام**، ص 28.
(4) نفسه، ص 28.
(5) لمزيد التوسع، انظر: سحّاب (فكتور)، **إيلاف قريش، رحلة الشتاء والصيف**، كومبيو نشر، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط1، 1992، ص ص 190-228.

د- البعد الحضاري

إذا ذكرنا طبيعة البيئة التي ينتمي إليها الجاهلي، بالإضافة إلى البعد الاقتصادي، فإنه لا يمكن أن نغفل المحيط الجغرافي ببعديه التاريخي والحضاري، ومدى تأثيره في التديّن، فهو يفرض على قبائل الجزيرة العربية وسكان مكّة بصورة أخص، اتباع طُرق تعبّدية معينة، واتخاذ آلهة منبثقة من وحي ذلك المحيط، وقد يتجلّى ذلك مثلاً في احتكاك الجاهلي بغيره من المسيحيين واليهود والصابئة والمجوس ونحوهم.

فالمسيحية ديانة منتشرة بل مطوّقة للعرب، فالحبشة كانت مسيحية خصوصاً بعد أن فقدت استقلالها وتحولت إلى إمارة يحكمها أمير فارسي، والإمبراطورية البيزنطية كانت مسيحية، وإمارة الغساسنة التي اضطربت أحوالها تحت نفوذ الحكم الروماني كانت مسيحية، وإمارة الحيرة التي كانت تحت نفوذ الإمبراطورية الفارسية كانت مسيحية، فمن الخطل أن نغيّب هذا البعد التاريخي والاجتماعي والديني والحضاري، ونفترض أنّ أهل مكّة ظلّوا بعيدين تماماً عن التأثّر بوضع كهذا، وهم التجار المحترفون، والعرب المتنقلون، الرحّل.

فقد كان في القرون الأولى للميلاد مستعمرات يهودية في تيماء وفي خيبر وفي وادي القرى وفي يثرب وهي أهمها، وكان يهود يثرب ثلاث قبائل: هي بنو نضير وبنو قينقاع وبنو قريظة، وقد حملوا معهم توراتهم وأساطيرهم وخرافاتهم، وأدخلوا على العربية كلمات ومصطلحات دينية جديدة واندمجوا بالعرب، وتجدر الإشارة إلى أنّ اليهودية حلّت بجزيرة العرب بعد أن تأثرت بالثقافة اليونانية تأثراً كبيراً شأنها شأن المسيحية التي لم تكن أقل انتشاراً من اليهودية، فقد

انتشرت في أكثر أصقاع البلاد العربية، في مشارف الشام والحجاز واليمن والبحرين وغيرها، وقد تنصّر عدد كبير من القبائل[1]، وقد كان الرومُ يتوغّلون إلى مسافات بعيدة في جزيرة العرب للبيع والشراء، وقد قصدها أناس من أماكن بعيدة بحثاً عن طلب أو ترويجاً لرأي، فقصدها المبشّرون للاتصال بالقبائل والتأثير في أفرادها بإدخالهم في دينهم، وفي كتب الأخبار والسير والمرويات، أنّ محمّداً مثلاً كان يخرج في المواسم لعرض نفسه على القبائل ولهدايتهم إلى دينه والإشراك في تجارتهم فقد تعامل مع «السايب بن أبي السايب في الجاهلية، وكان السايبُ شريكاً للنبيّ (ص)، وله يقول النبيُّ (ص): نعم الشريك السايب، لا مشاري ولا ماري، ولا صخّاب في الأسواق»[2].

لقد مثّل الجانب الاقتصادي بُعداً من أبعاد التديّن، وعاملاً من عوامل الاختلاط وتبادل الرأي والاعتقاد، ولعلّ موقع بلاد العرب كان له دوره للتدليل على صلة قدامى العرب بالسومريين والبابليين، كما كان للعرب الشماليين صلات بحكومات الهلال الخصيب، ومن ضمنها مملكة آشور، هذا الخليط من الأجناس وهذه الفسيفساء من الأفكار والعقائد والعادات والعوائد والتقاليد والآداب واللهجات واللغات، تركت أثراً مباشراً في حياة العرب الدينية والفكرية والاجتماعية والحضارية.

---

(1) للتوسع انظر: الخطيب (محمّد): **المجتمع العربي القديم، العصر الجاهلي**، دار علاء الدين، دمشق، سورية، ط2، 2008، ص ص 163-165.

(2) **أخبار مكّة**، ج2، ص 259.

ومن هذا المنطلق يمكن أن نفهم كيف فسّرت مقاربةُ علم الاجتماع أنّ التديّن لا يمكن أن يُفهم بمعزل عن المجتمع، فمصدر كل تدبّن هو المجتمع، فلا علاقة للدين بالمتعالي والغيب، ووجب أن نبحث عنه في السياق الاجتماعي، وأن ننزّله من السماء إلى الأرض، ومن المطلق إلى النسبي، ومن المقدّس إلى الدنيوي، فالدّين هو وليد مجتمع كبير ممتدّ أو عشيرة أو قبيلة، وهو ما يذهب إليه **إميل دوركهايم** في مقاربته الاجتماعية.

إنّ التديّن ظاهرة اجتماعية وليدة الإنسان والمحيط وليس ظاهرة لاهوتية، وإنّ المجتمع فاعل أساس في نشأة المعتقدات والممارسات الدينية، و«الظاهرة الدينية في نشأتها مماثلة لجميع الظواهر الاجتماعية الأخرى»[1]، ولذلك لا ينبغي عزلها عمّا يجري ويحدث في المجتمع، حيث «أنّ الطقوس هي كيفيات للفعل وهي لا تنشأ إلا وسط فرق مجتمعة»[2].

والذي نفهمه أنّ الوقائع الاجتماعية تفسّر الوقائع الدينية، يقول ميسلان موضّحاً فكرة دوركايهم «أنّ كلّ دين له أصل اجتماعي، وأنّ سلطة الطقوس تُفسر لأنها تُمثّل التقليد الجماعي»[3]، وينتهي مارسيل موس إلى تعريف الدين فيقول: «إنّ الدين ظاهرة اجتماعية قائمة على أساطير تمثّل معتقدات تقليدية نقلتها الأجيالُ جيلاً بعد جيل عن طريق الجماعة، ويقوم الدينُ كذلك على طقوس يفرضها تقليد»[4].

---

(1) Michel Meslin, *Pour une science des religions*, p. 58.

(2) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 13.

(3) Michel Meslin, *Pour une science des religions*, p. 59.

(4) Ibid, p. 62.

ونخلُص إلى أنّ الحياة النفسية والاجتماعية والاقتصادية والحضارية، مصدر مهمّ في تشكيل نمط التديّن الذي هو التصوّر والتمثّل المحسوس للواقع، في شكل شعائر وطقوس وعبادات وتجلّيات رمزية، تختلف وتتباين بتباين الذوات، واختلاف البيئات، وتنوع الحراك التجاري والنشاط الاقتصادي، وحوار الثقافات والحضارات.

خاتمة الفصل

لقد بحثنا في شبكة الدوالّ والمفاهيم التي تتصل بالبحث عن **الإله والله والربّ** من خلال كتابي **الأصنام وأخبار مكّة**، ثم مقارنة هذه الدوالّ بما ورد في اليهودية والمسيحية وغيرهما من الديانات الأخرى، وقد استعنّا على ذلك بالمباحث اللغوية الحديثة، والمقاربات الأنثروبولوجية والإبستيمولوجية المعاصرة، ثم بحثنا عن الأسباب والدواعي لتواتر مفهوم **الله** أكثر مثلاً من **الربّ**، والربّ أكثر إيراداً من لفظ **الإله**، في سياق تاريخي وحضاري، ولعلّ تواتر لفظ الله تبدّى في بعده الديني الغيبي المفارق في تجلّيات أسلوبية بعيدة عن التجسيد والأنسنة، نظراً إلى تلبّس هذا المفهوم بنفحة إيمانية تمجيدية في المرويات الإسلامية، في حين عبارة الربّ أطلقت للتدليل على التملّك والملكية، إلا أنّه يبقى قاسماً مشتركاً بين كل الأقوام والديانات والشعوب.

وقد استنطقنا المدوّنة للبحث في أسباب التديّن وبواعث اختيار هذا الإله دون ذاك، فوقفنا على العديد من الدواعي منها النفسية والاجتماعية والاقتصادية والحضارية، ولمسنا أنّ وجود اليهود والنصارى والمجوس والصابئة وغيرهم من الملل والنحل، كان لهم الأثر البالغ في فرص التواصل الديني والاجتماعي والثقافي مع عرب

الجاهلية، خصوصاً بما تحمله هذه الأجناس والطوائف في معجمها ومن منظور كتبها وأعرافها وعقائدها ولغاتها وتقاليدها، وهذا له انعكاساته على الذهنية العربية الجاهلية وما تستقيه من مفاهيم ومضامين ودلالات، وقد أثمر هذا الفصل جملة من المحصّلات العلمية نذكر منها النقاط الآتية:

- تتبع عدد من الدوالّ والمضامين المتصلة **بالإله والله والربّ** في سياقها التاريخي والحضاري وانعكاساتها على الواقع الدّيني واللّغوي.

- قد تختلط أحياناً الاسماء والصفات إلى حدّ اللّبس، **فالله** عند المسلمين، و**ألوهيم** عند العبرانيين، **ويهوه** أي الكائن عند اليهود، **وايل** أي القدير عند الكنعانيين، و**ألوهو** عند السريانيين، و**ألاها** عند الكلدانيين وهو ما يفضي إلى حيرة نفسية وقلق وجوديّ.

- إنّ ظاهرة التجسيد، قاسم مشترك بين كل الدّيانات السماوية والوضعية، وإن كان التجسيد للربّ من منظور يهودي أو مسيحي أكثر وضوحاً وأنسنة، فإن المكّيين قبل الإسلام يميلون إلى الترميز والمتخيّل والاستعارة، وذلك من خلال الممارسات الطقسيّة والشعائر الدينيّة مثل الطواف ورمي الجمار وتقبيل الحجر الأسود ومناسك العمرة وشعيرة الحج وكيفية الصلاة وتشكّل المعبود في عدّة تجلّيات وصور.

- كانت لفظة **الله** دارجة بين العرب قبل نزول الإسلام، وغالبا ما كانت تستعمل في صيغة النداء، فهذا أبو طالب يقول: **اللهمّ أنصرنا عمن ظلمنا**، وكانوا يكتبون في عقودهم: **باسمك اللهمّ**،

فالصحيفة التي كتبتها قريش في مقاطعة بني هاشم كتبت فيها: «**باسمك اللهمّ**»[1].

- إنّ تمثّل الإله وتصوره يعود إلى علة بواعث نفسية واجتماعية واقتصادية وحضارية، وهو ما يفسّر أنّ ظاهرة التديّن وليدة الإنسان تارة والمحيط طوراً.

ونشير بوضوح إلى أنّ عرضنا لهذه الأفكار والمفاهيم، لا يقصد به التصديق لكلّ ما توصّلنا إليه من نتائج، بل أردنا منها الجانب التحليلي والبعد التاريخي، الذي قد يسلّط الضوء على المسائل الفكرية والمقاربات الحضارية التي طالما شغلت الإنسان، وتبقى قراءتنا فاتحة لقراءات أخرى.

(1) لمزيد التوسع، انظر: ابن هشام (محمّد عبد الملك)، **السيرة النبوية**، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، 2007، ص ص 190-191.

«قد يحدث أحياناً كما هو معروف، أن يختار شعب من الشعوب إلهاً جديداً، ولكن لم يحدث قطّ أن اختار إله من الآلهة شعباً جديداً».

سيغموند فرويد، **موسى والتوحيد**، ص 61.

«إنّ الإنسان يصنع ذاته بذاته، ولا يستطيع أن يصنعها تماماً إلا بقدر سلخ القداسة عن ذاته وعن العالم. فالمقدّس هو العقبة الأولى التي تعترض حرّيته».

مرسيا إلياد، **المقدّس والدنيوي**، الفصل 4.

الفصل الثالث

الآلهة والمحمولات الرمزية

مقدّمة الفصل

وسمنا هذا الفصل بالآلهة والمحمولات الرمزيّة، لأنّ دراسة الأسطورة ودراسة الرّمز وانتظامه، ودراسة بنية الذّهن البشري وطريقة تفكيره وطقوسه وعاداته واختياراته ومواقفه وتقاليده، والتمعّن في السّياق التاريخي والحضاري والثقافي، وتفكيك البنية الدينيّة والتركيبة الاجتماعية، يُعطينا فكرة عن نمط حياة الشعوب القديمة ويلقي الضّوء على جوانب من الذّهن البشري لا يُعرف عنها الكثير.

فلا يمكن أن نفهم الكون أو الوجود إلا إذا سيطرنا عليه معرفيّاً وعلمياً ومفهوميّاً، وهذه المفهوميّة تؤول إلى تفسير تاريخي، لأنّ الكون لا يمكن أن يُفهم إلا من خلال أنساق تاريخية، أي تحليل الوجود إلى طبقات وأطوار، وإذا تبيَّن لنا السبب التاريخي، فقد يُفسّر لنا أنّ المرجعيّة التاريخية في علاقة عضويّة مع الرمزيّة وفي خدمة الرّمز، نظراً إلى تساوق التاريخ والرّمز والفكر.

لذلك رمنا من خلال هذا المبحث: **الآلهة والمحمولات الرمزيّة**، معالجة أطوار التديّن أي التكوين التاريخي للإله وما تُفضي إليه هذه القراءة الأنطولوجية من أبعاد رمزيّة، ثمّ وقفنا على الرمزيّة

وتأصيل المعتقد وما تشي به من محمولات أسطورية ودينيّة وسياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة.

فما مدى توفيق كلّ من ابن الكلبي والأزرقي في الحديث عن التكوين التاريخي للآلهة؟ هل أصل الفكر العربي في الجزيرة توحيدي أم وثنيّ حسب اعتقادهما؟ وهل رام كلّ من المؤلّفين أبعاداً رمزيّة من خلال المضامين المطروحة في **الأصنام وأخبار مكّة**؟ ما مدى حاجة المقدّس إلى الرمزيّة؟ ولماذا كلّ دين يعمد إلى خلع الرمزية وإثارتها لتأصيل معتقده؟

1- أطوار التديّن

هل عرب الجاهليّة على دين التوحيد، والوثنية عارضة عليهم بفعل فاعل؟ هناك الرواية التوحيدية المعروفة لدى الجميع، أنّ فكرة الله فكرة فطريّة، فدين الفطرة، هو دين الحنيفيّة، وهو دين إبراهيم، وأنّ إبراهيم قد ابتنى الكعبة، ثمّ جاء عمرو بن لُحي الخُزاعي وأدخل الأصنام إلى مكّة، فخرّب ما كان فيها من التوحيد، فقد «كانوا يعبدون ما استحسنوا من الحجارة، وأعجبهم من حجارة الحرم خاصّة، حتّى خلفت الخلوف بعد الخلوف ونسوا ما كانوا عليه واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره، فعبدوا الأوثان»[1]، ثمّ جاءت البعثة المحمّدية وأعادت الأمور إلى نصابها الأوّل، هذه الرواية متداولة وذائعة وقد تبدو للكثيرين بداهية.

ولا تقتصر هذه الصورة الخطية على الإسلام، بل قد نجد أنّ

(1) أخبار مكّة، ج1، ص 116.

الكثير من المفكرين المسيحيين خصوصاً آباء الكنيسة رأوا في المسيحية الدّين الفطري للبشرية، واعتبروا أن الوثنية نوع من الارتكاز أو التراجع أو الانحطاط الأخلاقي والفكري والعقدي، وتواصلت تلك الرواية حتى مجيء المسيح وبروز الأناجيل وقيام الكنيسة.

وهناك رواية أخرى تقول إنّه يجب أن ننظر إلى نشوء الإله في استمرارية خطية مع بقية الأديان الأخرى الصابئة والمجوسية وخصوصاً اليهودية والمسيحية، وما تعدد آلهة عرب الجزيرة إلا «نتيجة لحالة التشتت التي كانت تعيش فيها القبائل، ولميلها الغالب إلى التفرّق»[1]، هذا بالنسبة إلى الرواية الإسلامية.

أما بالنسبة إلى الدراسات الحديثة فهناك موقف معروف أسّسه بشكل واضح وجلّي ديفيد هيوم (David Hume) في القرن الثامن عشر وأعاد الاعتبار إليه ماكس مولر (Max Müller) ومن نحا نحوه في القرن التاسع عشر وهو أنّ فكرة التوحيد فكرة أصيلة أو قد تكون فطرية في البشرية، وأنّ تعدّد الآلهة والصنميّة عبارة عن انحراف ومرض لغويّ أو خطأ في اللغة، خطأ في توظيف اللغة واستعمالها، وأنّ الأساس والأصل في الاعتقاد هو دوماً التوحيد.[2] و«كان

---

(1) موسكاتي (سبتينو)، **الحضارات السامية القديمة**، ترجمة د. السيد يعقوب بكر، مراجعة د. محمد القصاص، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1957، ص 206.

(2) لمزيد التوسع، انظر: David Hume,

- *Dialogues Concerning Natural Religion*, The Second Edition, London: M.DCC.LXXIX. (محاورات في الديانة الطبيعية)

- *The Natural History of Religion*, London: A. and H. Bradlaugh Bonner, 1 & 2 Took's Court, E.C. (التاريخ الطبيعي للدّين).

شميدت يفكر أن شكل الحياة الدينيّة الأقدم، كان الاعتقاد في إله عظيم»[1].

ويرى بروكلمان (Brockelmann) أنّ مفهوم التوحيد عند العرب القدماء قد تتطور مع الزمن مثله مثل أي مفهوم بشري قابل للتطور، خالطته الوثنية، وعُبدت الأوثان في حقبة ما، فحسب اعتقاده أنّ مفهوم التوحيد تمخّض عن التطور التاريخي للفكر البشري البدئي، وقد اقتصرت العبادة الصنمية على إرواء ظمأ العرب الروحي لا غير[2].

ويبدو أن جواد علي يذهب إلى الرأي نفسه عند حديثه عن أنّ العرب هم مثل سائر الساميين الآخرين موحّدون بطبعهم وأنّ دياناتهم من ديانات التوحيد، وهو الرأي نفسه تقريبا الذي نحاه رينان (Renan) «وقد أقام نظريته هذه في ظهور عقيدة التوحيد عند الساميين من دراسته للآلهة التي تعبّد لها الساميون ومن وجود أصل كلمة (ال) (ايل) في لهجاتهم»[3].

ويذهب الأب جرجس داود أنّ التوحيد متواتر في الجزيرة العربية وهو طقس ممارس، و«مما ذكره أهل الأخبار أنّ الجاهليين كانوا يتوّجون رسائلهم بجملة (باسمك اللّهم) وأوّل من استعمل هذه العبارة هو أميّة بن أبي الصّلت، ولا يُعقل أن يفتتح قوم رسائلهم بهكذا

---

(1) *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, p. 37

(2) انظر، بروكلمان (كارل)، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1984، ص ص 26-34.

(3) **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج6، ص 35.

عبارة، إلا إذا كانت تعني ما تعنيه لهم وإلا لما شاهدنا المسيحيّين يفتتحون رسائلهم بعبارة (باسم الآب والابن والروح القدس)، والمسلمون بعبارة (باسم الله الرحمان الرحيم)»[1].

يؤيّد هذا ما يشير إليه ابن الكلبي والأزرقي إلى أنّ عقيدة تعدّد الآلهة طارئة، والأصل عند عرب الجاهلية عبادة التوحيد التي كانت أثراً من دعوة إبراهيم وإسماعيل[2]، أي إنّ معرفة الجاهلي للإله كانت بقيّة من دين أساسه التوحيد وهو دين إبراهيم وإسماعيل أو هو دين العرب.

ويذهب الأزرقي إلى أن التوحيدية تعود إلى ما قبل آدم، فقد علّمته الملائكة البعد التوحيدي، فحفظه على ظهر قلب وردّده كما لقّنته إياه الملائكة مثلما ردّدته قبله بألفي عام فقد «حجّ آدم عليه السلام فاستقبلته الملائكةُ بالرّدم فقالت: برّ حجك يا آدم، قد حججنا هذا البيت قبلك بألفي عام، قال: فما كنتم تقولون حوله؟ قالوا: كنا نقول: سبحان الله، والحمد لله ولا إله إلا الله، والله أكبر، قال: فكان آدم عليه السلام إذا طاف بالبيت يقول هؤلاء الكلمات، وكان طواف آدم عليه السلام سبعة أسابيع بالليل وخمسة أسابيع بالنهار»[3]، وقد نجد صدى عبادة إله واحد أو على الأقل ترك عبادة الأصنام في قول زيد بن عمرو بن نفيل:

---

(1) **أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاري والاجتماعي**، ص ص 180-181.

(2) انظر، **الأصنام**، ص 6.

(3) **أخبار مكّة**، ج1، ص 44.

تَرَكْتُ اللاّت وَالعُزَّى جَمِيعًا كَذَلِكَ يَفْعَلُ الجَلَدُ الصَبُورُ
فَلاَ العُزَّى أَدِينُ وَلاَ ابْنَتَيْهَا وَلاَ صَنَمَيْ بَنِي غَنْمٍ أَزُورُ
وَلاَ هُبَلاً أَزُورُ وَكَانَ رَبًّا لَنَا فِي الدَّهْرِ إِذْ حِلْمِي صَغِيرُ[1]

إلا أنّ الملاحظ أنّ هذه العبادة التوحيدية لم تكن على وتيرة واحدة عند عرب الجاهليّة بل يتخلّلها التعدّد والإشراك فهم «يوحّدونه بالتّلبية، ويُدخلون معه آلهتهم ويجعلون ملكها بيده»[2]. ولئن فهمنا من هذا الخبر إقراراً بالوحدانية، فإنّ هذا الإله الواحد الذي يُعبد لا يمكن أن تكون عبادته سليمة ومقبولة إلا إذا اقترنت بعبادة إله آخر، وكأنّ الأخبار التي أوردها ابن الكلبي والأزرقي وغيرها من المرويّات التراثية، تذهب إلى أنّ عرب الجاهلية على تعدّد آلهتهم كانوا يعبدون إلهاً واحداً، أمّا بقيّة المعبودات فلم تكن سوى وسائط وهمزات وصل تُقرّبهم إلى الله الذي يعبدونه، أي إنهم رغم تعدّد الآلهة وتلّونها فإنّهم التقوا حول إله واحد، هو ربّ الكعبة، فكان إلهاً لكلّ العرب إلى أن بُعث محمّد فأكّد الفكرة وجمع النّاس حول هذا الإله، ربّ الكعبة، إذ كان «الجاهليّون قد آمنوا بحماية الله للبيت الحرام، ثمّ جاء القرآن الكريم ليؤكّد أنّ من حمى الكعبة هو إله محمّد (ص) فإنّ النصّ القرآني نفسه يعقد صلة وثيقة بين مفهوم الله في الجاهليّة ومفهومه الإسلامي، ويؤكّد أنّ صورة الله الإسلامية صورة الله في الجاهليّة»[3]، فإله مكّة هو إله مشترك يجمع كلّ العرب ويؤلف بينهم، لهذا كان أهل

---

(1) الأصنام، ص 22
(2) نفسه، ص 7.
(3) موسوعة تاريخ الأديان، ص 303.

مكّة على ما يرويه الأزرقي يدعون أنفسهم بأهل الله وذلك لمجاورتهم بيته «إذ كان أهل مكّة فيما مضى يلقون، فيقال لهم: يا أهل الله»[1]، ثم ألم يقل ابن الكلبي إنّ الجاهلي اعتبر اللاّت والعُزّى ومناة بنات الله ودورهنّ يكمن في الشفاعة لا غير؟[2] ثم ألم يقسم أوس بن حجر باللاّت والعُزّى وبالله الأعظم منهما ومن غيرهما من الآلهة[3]؟

ويمكن أن نفسّر ظاهرة التوحيد عند عرب الجاهليّة باحتكاكهم بالأقوام والأمم الأخرى، فالصلة بين العرب في شبه الجزيرة والشعوب المتاخمة لهم ثابتة تاريخياً، ومن ثمّة كان التأثّر بهم وبمعتقداتهم، فنحن نعرف على سبيل المثال النّزعة التوحيدية عند أكسينوفان[4] (Xenophanes) وهو من أوائل الفلاسفة الذين دعوا إلى تصوّر إله واحد لا يعتمد على ما هو مادي أو حسيّ، وكذلك جاء أفلاطون (Platon) في ما بعد فهاجم ما نُسب إلى الآلهة من بعد بشري وتجسيد مادي، لأنّ هذا لا يليق بها حسب رأيه، وهذا الرافد أثّر تأثيراً مباشراً في اليهود، فإنّ كثيراً من الآثار الثقافية والحضارية اليونانية انتقلت إلى اليهودية ومن ثمّة إلى جزيرة العرب، وهكذا عرف البعضُ منهم التوحيد[5].

---

(1) **أخبار مكّة**، ج2، ص 152.

(2) أنظر، **الأصنام**، ص 19.

(3) أنظر، نفسه، ص 17.

(4) أكسينوفان أو أكسانوفان، 570–480 ق.م، فيلسوف يوناني من مؤسسي مذهب المدرسة الإيليّة، يقول بأنّ العالم موجود واحد، ومنه تتولّد وتتناسل كلّ الأشياء في ضوء الحركة والتغيّر.

(5) كرم (يوسف)، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط5، 1966، ص 27 وما بعدها.

هناك رافد ثان تمثّل في ما ذهبت إليه حركة ظهرت عند العرب قبل الإسلام، ولا سيما عند أولئك الذين رفضوا عبادة الأوثان، ولم يعتنقوا اليهودية أو المسيحية وسمي أتباعها بالأحناف أو الحنفاء، وهي دعوة لم ينقطع وجودها في جزيرة العرب منذ زمن إبراهيم وإسماعيل إلى مبعث محمّد بدليل وجود عدد من الدعاة قُبيل البعثة ينتمون إلى قبائل شتى من العرب منهم قسّ بن ساعدة الأيادي وأمية بن الصلت الثقفي وسيف بن ذي يزن الحميري وورقة بن نوفل القرشي وزيد بن عمرو بن نفيل القرشي وعبد الله بن جحش وعثمان بن الحويرث، بل قد دعا إلى التوحيد مسلمة بن حبيب الحنفي وطلحة بن خويلد الأسدي والأسود العنسي، وهم من المتنبئين ومن جملة ما دعوا إليه التوحيد[1] الذي كان في «مرحلة من تاريخ المنطقة القديم سمة مميزة للعبادة في إطار تعدد طقسي ربوبي، وقد استمرت هذه الصيغة فترة طويلة من الزمن مشكّلة مرحلة دينية مهمّة في سياق تطوّر الفكر الديني في المنطقة»[2].

أما الرافد الثالث في اعتقادنا فيتطلّب النظر في نشوء الإسلام المبكّر في سياق تاريخي وأنثروبولوجي نستدلّ منه على الشروط التي نشأت فيها فكرة الإله الواحد بدلاً من آلهة كثيرة، وأن نقرّ بما في

---

(1) انظر، **سيرة ابن هشام**، ج1، ص ص 222-223 وانظر كذلك **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج5، ص 56 و ج6، ص 289 وما بعدها. وقد ذكر جواد علي عشرين من هؤلاء الحنفاء من الشعراء والقادة والخطباء، انظر ج5، ص 370.

(2) الصبّاغ (عماد)، **الأحناف، دراسة في الفكر الديني التوحيدي في المنطقة العربية قبل الإسلام**، ص 18.

الإسلام المبكّر وفي أديان عرب الجاهلية، من استمرار بنيويّ بين تلك الأديان، وقد بيّنا هذا التطور البنيوي واللغوي انطلاقاً من إيل إلى إله إلى الله، وقد أشرنا في الفصل الثاني من بحثنا الموسوم بهُوية الإله إلى هذا الأمر.

ثم علينا أن ننظر في الطرح التوحيدي باعتباره نتاجاً لسياق نشوء الديانات التوحيدية الأخرى، وبروز فكرة الألوهة الواحدة لدى اليهود والمسيحيين والحنفاء، ولدى بعض الأقوام والفئات الأخرى.

إنّ العبور بين القول بتعدد الآلهة والقول بوجود إله واحد فقط يمرّ عن طريق مرحلة متوسطة وهي مرحلة وجود آلهة كثيرة، وهنا يُنتخب إله ويُنتقى في ضوء خدماته واستجابته لمطالب الإنسان، ومدى نجاحه في تحقيقها فيُختار من ضمن هذه الآلهة المتعددة للعبادة، والتضرّع إليه وحده وإفراده بالتفضيل، فالتضرّع إلى إله واحد مفضّل، وهو ما عُبّر عنه في التراث الإسلامي وفي علم الكلام بصورة خاصة بتوحيد الربوبية دون توحيد الألوهة، هناك آلهة كثيرة أو مخلوقات أو كائنات من الخوافي أو أصنام وأوثان نفرد منها واحداً أو واحدة، ونؤدي لها طقوس الطّاعة والعبادة.

إذا أردنا أن نفهم ديانة التوحيد فهماً علميّاً فلا بدّ من وضعها في إطار سياقها التاريخي المحدّد الذي ظهرت فيه، وهي محاولات غرضها تلمّس بعض الملامح الأساسية لظاهرة التديّن من وجهة نظر علم النفس التحليلي، ويتبدّى ذلك مثلاً من خلال كتابات[1] كارل غوستاف يونغ (C. G. Jung)، ومن خلال كتاب **موسى والتوحيد**

(1) في ضوء علم النفس، الإله اليهودي بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفس.

لفرويد (Freud) وقد قسّمه المؤلف وفق منهج تحليلي دقيق، مقدّمة مع فصول ثلاثة تعرّض فيها الكاتب إلى طرح مسائل تدور حول شخصيّة موسى. وقد قدّم فرويد في كتابه **موسى والتوحيد** أطروحتين، أطروحة تاريخية وأطروحة نفسية، الأطروحة التاريخية يتعرضّ فيها إلى شخصيّة موسى المصري ويستعرض مقالة مواصلة عبادة آتون التوحيدية بعد خروجه من مصر بزعامة قبيلة من الأتباع حررها من العبودية مع جماعة من المصريين، وتتضح معالم هذه الشخصية بإيمانها المطلق بمبدأ التوحيد.

أمّا الطرح النفسي فتمثّل في الفرضية القائلة بمقتل موسى وطرده من مصر مما سيمنح القوّة لشعب بني إسرائيل بأن يتمسّكوا بديانتهم رغم الاضطهاد وسوء العذاب الذي حلّ بهم، ويعتقد فرويد في هذا الجانب تماثلاً بين صورة موسى وما آل إليه، وبين صورة المسيح وعملية الصلب التي انتهى إليها مع إصرار شعبه على مواصلة الولاء له.

إن نشوء الإله الإسلامي هو في استمرارية مع الأديان السابقة اليهودية والمسيحية وغيرهما، حيث هناك استمرارية خطية ثم جاء محمد وأكمل الرسالة، وترتبط هذه الصورة مع تصور معين لدور مكّة ولدور قريش، فمكّة كانت تعرف الله، والعرب يعبدون الله قبل الإسلام، وإن إبراهيم وإسماعيل قد أسسا هذه الديانة في جزيرة العرب، وأنهما من الحنفاء وأن هاجر سعت بين الصفا والمروة، إلى آخر ما ذهبت إليه المرويات الإسلامية.

في هذا السياق الديني السائد يدخل إله يُعبد ويستمرّ في استبطان صفات الآلهة الأخرى وأسمائها بوصفها أسماء حسنى كما نُعتت بعل

ذلك، فالرحمان والله مثلاً هما اسمان أساسيان، فلا يُستخدم اسم الرحمان، ولا يُوظّف اسم الله لوصف أي مخلوق آخر، ولكن كل الأسماء الحسنى الأخرى تستخدم صفات لله وللرحمان، وهذا ما يميزهما عن باقي الأسماء الإلهية الموجودة.

هذه المؤشرات تُعلّل لنا البعد التاريخي الذي ينصّ على هذا الالتقاء بين إله الجاهليين وإله الوحي، والدليل على ذلك ما يعجّ به النصّ المؤسّس من دحض للإله القديم وما تشوبه من شوائب، وتأسيس إله جديد منطلقه الوحي والبعد الميتافيزيقي التجريدي، لذلك كافح القرآنُ بعنف ضدّه وضدّ من أيّده، ولذلك تحدّث عن هذا الإله القديم وعن شركاء معه. إلا أنّ هذا الإله المعبود مهما كان شكله أو دوره أو عدده، ومهما كانت الأطوار أو الروافد التي أفرزته، فإنه لا يخلو من دلالات رمزية وميتافيزيقية.

2- الرمزية وتأصيل المعتقد

يدعونا علم النفس وتاريخ الأديان وعلم السلالة وعلوم ما بعد الطبيعة وعلم الاجتماع إلى تناول الرمزية أو الترميز باعتباره أنموذجاً للتوسط بين الأبد الميتافيزيقي المفارق الذي يتشكّل في الله، والزمن بما هو كل ما هو موصول بعالم الأرض.

ويُقصد بالرمز كلّ ما ينوب عن الشيء أو يُشير إليه أو يُعبّر عنه أو يحلّ محلّه في غيابه، والرموز التي يستخدمها التفكير أدوات له مختلفة تنشي منها الصور الذهنية من تصوّر وتخيّل وأحلام وتذكّر واسترجاع واستبطان ومناجاة، ومنها الذكريات والإشارات والتعبيرات والإيماءات. والرمز هو تفكّر، باعتبار أنّ الفكرة في العادة تخلق

الرمز، وكلّ فكر يصنع علامات ومعاني وألفاظاً وأرقاماً في الوقت الذي يصنع فيه الأشياء، ويظهر الرمز في شكل صور تحمل كثافة دلالية مما يجعله قابلاً للتأويل.

إنّ استخدام الرموز في التفكير لا يعني قطع الصلة بيننا وبين العالم الخارجي الواقعي حين نفكّر، وهذا المستوى الرمزي عامة قد أعان الإنسان على استعراض الماضي والانتفاع من خبرته السابقة، وبفضله تسنّى للإنسان أن يعيش في الماضي أو يستشرف المستقبل، وهذا ما يُفسّر أنّ الرمز يُحيل إلى استحضار شيء غائب أو غير قابل للإدراك حسياً، فهو يؤسس علاقة مماثلة بين شيئين أحدهما مرئيّ يُشكّل علامة محسوسة، والثاني غير مرئي وغير مدرك حسياً يُعدّ موطن الدلالة التي يحملها الرّمز ويسعى الذهن إلى تمثّلها.

إنّ الرمزية عبارة عن استقصاء ممكنات الوجود، وكلّ ما يمكن أن تبيح به الظواهر والعلامات المتعددة المحيطة بالإنسان، سواء كان التصريح ملموساً أو مجرّداً، فكلّ ما يحيط بنا يكسب قيمته وأهميته من وعينا به، وإدراكنا له، وهذا ما يخلع على الوجود العديد من الدلالات، ويضفي على هذه الظواهر والعلامات رمزية مما قد يفرز ملكات تقديرية ومواقف متباينة يُسلّطها المرءُ على المعيش والمفارق، فيكون الرمزُ بذلك هو كلّ ما يمكن أن يشكّله الإنسانُ مادياً للتعبير عن شيء ما غائب أو يستحيل إدراكه.

لقد عبّر بول ريكور (P. Ricoeur) عن أنّ كلّ رمز يملك ثلاثة أبعاد ملموسة، البعد الأوّل أنّ الرمز يقتبس رسمه من العالم المحيط بنا بشكل جيّد، والبعد الثاني أنّ الرمز حلميّ، أي يتأصّل في الذكريات وتفرزه المخيّلة، وينبعث من الحركات والتموّجات

الموصولة بأحلامنا، أي أن نحلم بالصور مثلما تحتشد في حلم اليقظة، وأخيراً هو شاعري أي أنّ الرمز يستدعي أيضاً اللغة، واللغة هي الأكثر ثراء وغزارة للترميز[1].

إنّ الرمز هو الذي يُجسّد تلك العلاقة التي تقوم على التبرير بين الرامز والمرموز إليه، فغياب الرمز أو تغييبه هو دليل على غياب الأسطوري باعتباره كوناً إيحائياً رمزياً توليدياً، وغياب المتخيل وطمس التخييل والإبداع يُفضي إلى تجريد الكون من معان دقيقة وأبعاد مفيدة تغذي المخيال الفردي والجمعي، ناهيك أنّ غياب الأسطورة هو كناية عن غياب النزعة الروحية، ولعلّ هذا ما يفسّر عدم خلوّ النصوص التراثية من العمق الأسطوري للتدليل على هذه المرجعية الروحية.

ويعتقد مرسيا إلياد (Mircea Eliade) أنّ أشكال الروابط والعلائق بين الإنسان والمتعالي هبة ينضوي تحت لوائها كلّ الأشكال الدينية[2] التي تختلف وتتباين بتباين المحمولات الرمزيّة خاصّة عند الهندوأوروبيين «فالمرض والموت: عنصران مركّبان من السّحر والدين، وهذا الرابط قد نال حظوة عند أكبر شريحة هامّة من الناس في

---

(1) لمزيد التوسع، انظر:

- Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, PUF, Paris, 1994, pp. 42-43.

- Paul Ricoeur, « Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations », article in *Cahiers internationaux de symbolisme*, Paris, 1963, p. 184.

- Mircea Eliade, *Images et symboles: Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, 1952.

(2) لمزيد التوسع، انظر: *Images et symboles: Essais sur le symbolisme magico-religieux*, p. 144.

كامل بقاع العالم تقريباً، وكان لزاماً علينا أن نتحسّس مدى قدرة هذا النفوذ على توضيح بعض الظواهر التي تشغلُنا»[1]، ومثلما فهم رمزيّة المرض والموت اعتقد أنّ أشكال الرّباط المنتشرة عند الهندوأوروبيين تتمثّل في «العُقد والحبال كيف تتوزّع بين عدّة مجموعات مختلفة، وبين آلهة متعدّدة سواء كانت أبطالاً أم شياطين، وبين عدّة طقوس وعادات؛ وما عدا ذلك فهو مظهر من المظاهر التي تثير إشكالاً في العالم السامي، فهناك تمثّل الروابط السحريّة بكلّ أشكالها هبة إلهيّة وهي كونيّة تقريباً. يوجد آلهة نبيلة مثل أنليل وزوجته نينليل أو آلهة قمريّة مثل سن التي تأخذ في طريقها من يُعدّون مذنبين»[2].

«ويُستنتج من هذا أنّ رمزية كثيفة تُعبّر إلى حدّ ما عن أمرين أساسيين: من ناحية كلّ شيء مرتبط بكلّ شيء في نسيج غير مرئي في الكون وكذلك في حياة الإنسان، ومن ناحية أخرى تُمثّل بعض الآلهة أُبوّة معتقديها الذين هم في آخر المطاف يُشكّلون رابطاً كونيّاً فسيحاً»[3].

ولئن لم يُشر ابن الكلبي أو الأزرقي إلى الأنساق الرمزية والدلالات الإيحائية من خلال مضامين كتابي **الأصنام وأخبار مكّة**، فإنّ مادتهما ثرية توثيقية، إذ نلاحظ أنّ ابن الكلبي مثلاً يستقرئ الظاهرة الدينية أو التاريخية أو الحضارية ويقوم بتوصيفها، فيتحدّث مثلاً عن عدد من المراحل والأطوار التاريخية والحضارية والاجتماعية

---

(1) *Images et symboles: Essais sur le symbolisme magico-religieux*, p. 133.

(2) Ibid, p. 142.

(3) Ibid, p. 150.

والدينية، فيبدأ بذكر طور النشأة، ثمّ ينتقل إلى الحديث عن التطورات التي طرأت على الظاهرة لينتهي إلى الحديث عن طور انقراضها، وإن لم تخل هذه القراءة الصنمية سواء عند ابن الكلبي أو الأزرقي من رؤى متناقضة ونتف متباينة في المواقف بفعل التعامل غير المنهجي.

والذي نستخلصه أنّه من خلال الرمز عقد الإنسان علاقة بينه وبين ذاته، وبينه وبين الآخر، لأجل هذا اعتقد البعضُ من العلماء والدارسين أنّ الإنسان حيوان رامز، إلا أنّ النظام الرمزي بمجرّد أن ينشأ تُصبح له سلطة يخضع إليها الأفراد والجماعات، ذلك هو شأن النظم الرمزية الأسطورية والدينيّة، وهو ما يتبدّى في ما توصلنا إليه من أبعاد رمزية ودلالات إيحائية من خلال كتاب **الأصنام وأخبار مكّة**.

أ- المحمول الأسطوري

لعلّ تقديس الأصنام والتماثيل والأوثان وعبادتها إحالة على تجسيد الغيب وتمثّل البعد الميتافيزيقي غير المرئي، وتقريبه للرائي والعابد، إلا أنّه من أجل تحقيق هذا الغرض تلبّس الدنيوي بالأسطوري والخرافي، وتبدّى الملمح الرمزي في هذا المنحى التعبّدي الذي لا يخلو من الجذور الخرافية والأسطورية ولا يستقيم دون أبعاد تاريخية وحضارية.

لقد أورد الأزرقي وابن الكلبي عدداً من المرويات والأخبار المكتظّة بالأسطورة والخرافة متلبّسة بالخبر التاريخي والنظرة الدينيّة بغية إقناع الآخر وإثبات الأسطورة باعتبارها حقيقة ترسّخ النظرة المقدّسة العجائبية لإعلاء شأن الطقوس والشعائر والمقدّس عامة والسنّة الثقافية الإسلامية خاصة.

ومن مظاهر الأسطورة العربيّة من حيث رمزيتها الدينيّة ما نرصده من تواتر لذكر أنواع الحيوانات، فقد تحدّث الأزرقي عن العقاب والحيّة والكبش والثعبان والنمل والغراب والظبية وعن الغزالين اللذين اكتشفهما عبد المطّلب حين حفر زمزم، وهما الغزالان اللذان دفنتهما جرهم لمّا خرجت من مكّة[1]، وعن الظبية قال الأزرقي، دخل قوم مكّة تجّاراً من الشّام في الجاهليّة فرّ من أحدهم «ظبية من ظباء الحرم، وهي حولهم ترعى فقاموا إليها فسلخوها وطبخوا لحمها ليأتدموا به، فبينما قدرهم على النّار تغلي بلحمة وبعضهم يشتوي إذ خرجت من تحت القدر عنقاً من النّار عظيمة فأحرقت القوم جميعاً ولم تحرق ثيابهم ولا أمتعتهم ولا السمرات اللاتي كانوا تحتها»[2]، فمن بين تجلّيات هذا الخبر عقاب هؤلاء التجّار والانتقام منهم لا لشيء إلا لأنّهم أقدموا على ذبح الظبية والاعتداء عليها وأكلها، ألا يمثّل هذا بعداً أسطورياً في تقديس الحيوان لذلك كان العقاب بالنار والحرق؟ إلا أنّ وجه الغرابة يكمن في حرقهم وعدم حرق ثيابهم وأمتعتهم والأشجار التي كانوا حذوها.

وممّا جاء في ذكر بناء قريش الكعبة في الجاهليّة، أنّه لمّا عزموا على هدم الكعبة «خرجت الحيّة التي كانت في بطنها تحرسها سوداء الظهر، بيضاء البطن، رأسها مثل رأس الجدي، تمنعهم كلّما أرادوا هدمها»[3]، فاعتزلوا عند المقام ثمّ دعوا الله، فقالوا: «اللهم ربّنا إنّما

(1) انظر أخبار مكّة، ج2، ص 46.
(2) نفسه، ج2، ص 146.
(3) نفسه، ج1، ص 161.

أردنا عمارة بيتك، فأقبل طائر من جوّ السماء كهيئة العقاب ظهره أسود، أبيض البطن، أصفر الرجلين»[1]، بل ذهب الأزرقي إلى أنّه كان في بطن الكعبة عن يمين من دخلها جُبّ يكون فيه ما يُهدى إلى الكعبة من مال، وقد تعرّض إلى السرقة من جرهم عديد المرّات، فبعث الله حيّة تحرس الكعبة وما فيها، فلم تزل كذلك حتّى بنتها قريش[2] «وكان قرنا الكبش الذي ذبحه إبراهيم خليل الرحمان معلّقين في بطنها»[3]، وغالباً ما كان في بطن البيت قرنا كبش معلّقان في الجدار، وقد عُلّق عليهما معاليق من حليّ كانت تهدى إلى الكعبة، مثلما استخدم القرن في التعاويذ والشعائر ذات الصلة بزيادة خصوبة الأرض وإنجاب الذرّية، ولعلّه لا يزال إلى اليوم منتشراً في القلائد والعقود والأسورة عند الرجال والنساء ممّا يدلّ على رمزيّته الطقسيّة وإحالته الأسطورية.

ومن مظاهر البعد الأسطوري ما أدرجه الأزرقي في عبادة الشجر وتقديسه وتحريم قطعه في الحرم، سواء أكان من الأراك أو السّدر، لذلك يُغرم عن كلّ دوحة تقطع بقرة[4]، والملاحظ «أنّ أهل مكّة كانوا يهابون حتّى في الإسلام قطع الشّجر الحرم وقطع كلّ شجرة دخلت من أرض الحرم في دور أهل مكّة، وأنّ عمر لمّا قطع دوحة كانت في دار أسد ابن عبد العُزّى، وكانت تنال أطرافها ثياب الطائفين بالكعبة، وذلك قبل أن يُوسّع المسجد، فداها ببقرة، ويُذكر أيضاً أن عبد الله بن الزبير حين ابتنى دُوراً بقعيقعان ترخّص في قطع شجر الحرم للبنيان

(1) أخبار مكّة، ج1، ص 158.
(2) انظر نفسه، ج1، ص 159.
(3) نفسه، ج1، ص 160.
(4) انظر نفسه، ج2، ص ص 142-144.

وجعل ديّة كلّ شجرة بقرة [. . .] وفي الحديث أنّ الله حرم مكّة، وحرّم شجر الحرم في جملة ما حرّمه على النّاس»[1].

والأمر نفسه تذهب إليه كتب الأخبار والمرويات في تقديس النبات والشجر إلى حدّ عبادته، من ذلك ما جاء في ذات أنواط، «لقد كانت ذات أنواط شجرة يعظّمها أهل الجاهليّة، يذبحون لها ويعكفون عندها يوماً، وكان من حجّ منهم وضع زاده عندها ويدخل بغير زاد تعظيماً لها»[2]، وقد ذكر الأزرقي أنّ العُزّى كانت تُعبد في شجرة مقدّسة حيث إنّ «عمرو بن لُحي اتخذ العُزّى بنخلة فكانوا إذا فرغوا من حجّهم وطوافهم بالكعبة لم يحلوا حتّى يأتوا العُزّى يطوفون بها، ويحلون عندها، ويعكفون عندها يوماً»[3]. ولا يفوتنا في هذا المضمار أن نذكر ما فعله عمر بن الخطّاب مخافة عبادة الشّجر، إذ قطع الشّجرة التي حصلت تحتها بيعة الرضوان عام الحديبية[4]، سنة ستّ للهجرة، فقد بلغه أنّ النّاس يأتون الشّجرة التي بُويع النبيّ تحتها بيعة الرضوان، فيصلّون عندها، فبلغ ذلك عمر فأوعدهم فيها وأمر بقطعها فقُطعت، أو ما قصّه النصّ القرآني في ولادة مريم وعلاقتها بالنخلة مخاضاً وستراً وغذاء من رطبها[5]، فكلّ هذه الرمزيّة موصولة بالشجرة باعتبارها كونيّة وصورة العالم ونموذجه، لذلك مجّدت

---

(1) **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج6، ص 440.

(2) **أخبار مكّة**، ج1، ص 130.

(3) نفسه، ج1، ص 126، وانظر كذلك **الأصنام** ص ص 24-26. شجر الأنواط، من ناطه نوطاً في اللغة أي علّقه، والأنواط المعانيق، ولعلّها سُمّيت بذلك لأنهم كانوا يُعلّقون بها أسلحتهم.

(4) انظر الفتح 48/ 18.

(5) انظر مريم 19/ 23 إلى 25.

الأساطير الشجرة وجعلتها ترتبط بالوجود والحياة والبعث والخلق والخلود، وهو ما يُفسّر وجود الشجرة في القرآن أغصانها في السماء وجذورها في الأرض، وفي علاقتها بالآلهة والشعائر والطقوس والعتائر والقرابين والتأليه.

فالبشر لم يبدأوا ببناء المعابد إلا بعد زمن، وكانت الأشجارُ أقدم معابدهم، لقد آمنوا بأنّ قوّة سحريّة خاصّة تسكن في الشجرة، وهو ما حدا بهم أن يجعلوها مُجسّدة لتلك القوّة ورامزة لها، فكانت الشجرةُ معبد العُزّى، وكانت الشجرةُ موصولة بالوحي والإلهام، وكانت الشجرةُ وسط الجنّة تضطلع بدور الحياة والمعرفة والجنس وهي الشجرة التي أكل آدمُ وحوّاءُ منها، فشكّلت بذلك بعداً رمزياً وأسطورياً تجسّد في تلك العلاقة بينها وبين الإنسان، وبينها وبين القبيلة أو العشيرة مما أكسبها قيمة أساسية لحياة الجماعة، وفي مرحلة لاحقة وقع تقديس هذا الرمز من الأسرة أو العشيرة أو القبيلة أو المجتمع.

فما بلغنا من بعض هذه المرويات على نحو أنّ الله بعث حيّة سوداء الظهر بيضاء البطن رأسها مثل رأس الجدي فحرست خزانة الكعبة من السرقة خمسمائة سنة فلا أحد يروم سرقة ما كان في الكعبة، ثم قصّة الفيل لمّا تهيّأ أبرهة لدخول مكة وهيأ فيله وعبّأ جيشه، وأبرهة مصمّم على هدم الكعبة ثم الانصراف إلى اليمن، وكيف ضربوا الفيل ليقوم فأبى «فوجهوه راجعاً إلى اليمن فقام يهرول، ووجهوه إلى الشام ففعل مثل ذلك، ووجهوه إلى المشرق ففعل مثل ذلك، فوجهوه إلى مكّة فبرك»[1]، ثم ما ورد في ذكر بناء الملائكة

(1) أخبار مكة، ج1، ص 146.

الكعبة قبل خلق آدم ومبتدأ الطواف كيف كان، أي إنّ الله بعث ملائكة فقال لهم ابنوا لي بيتاً في الأرض بمثاله وقدره، وقصّة الظبية وطائر العُقاب ورمزية الشجرة وما أحالت عليه من عجائبي وخرافي، كلّ هذه المرويات والأساطير التّي أوردناها على سبيل المثال لا الحصر تشي بمدى تلبّس الديني بالأسطوري والمقدّس بالخرافي، والواقعي بالعجائبي، والمتخيّل بالدنيوي، مما يضفي نظرة التّعالي والمنافحة.

ب- المحمول الديني

أعتقد أنّ من الملامح الرمزية للتديّن عند المكّي الجاهلي ما يتمثّل في لقاء المقدّس مع المقدّس وتقاطعهما، فبعض الأصنام نُصب في أماكن مقدّسة، فهُبل كان في جوف الكعبة إلى جانب أصنام أخرى كثيرة كانت حول الكعبة، والأحوزي وهي خشبة كانت موجودة في القلّيس عبدها الجاهليون وعظّموها، وارتبط هذا الصنم ارتباطاً وثيقاً بمكانه، فقد بقي طويلاً بعد ظهور الإسلام ببقاء القلّيس، ولم يتخلّص منه المسلمون إلا في عهد الدولة الأموية.

أمّا تقاطع الدنيوي مع الديني، فيقول الأزرقي في خبر عن أساف ونائلة «ولم تكن تدنو منهما امرأة طامث»[1] ويقول ابن الكلبي «ولم تكن الحيّض من النساء تدنو من أصنامهم، ولا تمسح بها. إنّما كانت تقف ناحية منها»[2]، ألا تفسّر هذه المرويات بعداً ثنائياً يقوم على

---

(1) أخبار مكّة، ج1، ص 120.
(2) الأصنام، ص 32.

المقابلة بين الطهارة والدنس؟ بين اللحظة الدينية واللحظة الدنيوية، بين المقدّس المتعالي والدنيوي الأرضي؟ بل قد تتبدى هذه الثنائية بين الدّين والدّنيا في اعتبار أنّ الإله يحيا ويكره ويحمي ويصاحب ويعطي ويمنع ويأخذ، فمن الواجب أن يظهر الإله لهؤلاء على هيأة آدمي، وكأن عبادة الأصنام هي عبادة ما فيها من قوى وفضائل وقيم وقدرة خارقة تُحقق ما يعجز عنه الإنسانُ دنيوياً، فهي تشفي غليل الجاهل روحياً، وتسدّ ثغرة في نفسيته، فهي نصب وتماثيل حجرية أو خشبيّة أو معدنيّة أو سواها تُصنع وتُهيأ لكي تُصبح أجساداً ذات دلالات وترميز تُعبد لأجلها. فبعض الأصنام مثلاً تتخذ بعداً أنثوياً هو المعبود فيها، وبعضها يكون تعبيراً عن صورة العالم في ذهن الإنسان باعتباره يراه مجموعة من القوى المتصارعة، وبعضها الآخر له دلالة القوى أو دلالة العقل والحكمة أو رمزية الذكورة أو دلالة العطاء، لذلك انتشرت ربّات الجمال وآلهة الخصب ونحوهما.

بل قد نستشفّ هذا التمازج والتداخل بين الدّيني والدّنيوي من خلال شعيرة الطواف ورمزيّتها سواء كان هذا الطواف بالكعبة، أو الطواف بالصنم، يقول الأزرقي في حديثه عن العُزى «فكانوا إذا فرغوا من حجّهم وطوافهم بالكعبة. لم يحلّوا حتى يأتوا العُزّى فيطوفون بها»[1]، ويذكر ابن الكلبي طواف العرب بالحجارة فيقول: «وكانت للعرب حجارة غير منصوبة يطوفون بها [. . .] ويسمّون الطواف بها الدّوار»[2]، والملاحظ أنّ الطواف لا يقتصر على الدّوران فحسب بل

---

(1) أخبار مكّة، ج1، ص 126.
(2) الأصنام، ص 42.

هو حركة وتلفّظ «كانت قريشٌ تطوف بالكعبة وتقول: «واللاّت والعُزّى ومناة الثالثة الأخرى، فإنهنّ الغرانيق العُلى وإنّ شفاعتهنّ لترتجى»»[1]، وكانوا يقولون: «لبّيك اللهم لبّيك، لبّيك لا شريك لك، إلا شريك هو لك، تملكه وما ملك»[2]. وكأنّ المتعبّد باعتباره جسداً يلبّي ويستجيب ويطيع، ويتمثّل ذلك في حركته وسعيه ودواره، ويكتمل ذلك الطقس بما يبديه المتعبّدُ من مقول القول الذي يجسّد الجانب الروحي والباطني وهاجس الذات المتعبّدة التي تشي بالتقديس وإقرار العظمة للمعبود وشكره والانصياع لأوامره، فيجمع في طوافه بين الباطن والجسد، وبين الدّين والدنيا والحاضر والغائب.

ومن الملامح الرّمزية الأخرى للدّين امتداد عبادة الحجر إلى اليوم، أليست الكعبة التي يحجّ إليها في حدّ ذاتها حجرة كبيرة مربّعة البناء على وجه التقريب، بل ذهب الأزرقي إلى أنّ أول من بناها الملائكة لتغييب المصدر المادي البشري، وإثبات هذا المنزع الروحي المقدس، وهو ما يضفي عليها قدسية تتجاوز الدنيوي، فيقع التشريع بهذا المتخيل إلى الطقس والعبادة والشعائر الموصولة بالحج والاعتمار[3].

ونتبيّن رمزيّة الحجارة عند العرب الجاهليّين، ولئن كانت معبوداتهم في شكل نبات أو شجر أو حيوان أو ما شابه هذه الظواهر، فإنّ عبادتهم لم تخل من تقديس وتقرّب لأشكال أخرى تجسّدت في

---

(1) **الأصنام**، ص 19.

(2) **أخبار مكّة**، ج1، ص 194.

(3) انظر نفسه، ج1، ص 32 وما بعدها.

المعدن والخشب والزجاج والصخر والحجر، فعبادة الحجر في الجاهليّة كانت عقيدة سائدة في الجزيرة العربيّة «والجدير بالذّكر أنّ الأنصاب التي اتّخذت في البدء رموزاً مادّية للإله، قد أمست عند بعض القبائل آلهة حقيقية لا مجرّد شفيعة أو نائبة عن الإله»[1]، وهذا ليس بغريب عند عرب الجاهليّة، باعتبار أنّ عبادة الأوثان أو الأصنام من الحجارة كانت رائجة ومتواترة عند الشعوب الغابرة، ففي الصين القديمة مثلاً كانوا يُبجّلون الحجارة ويُقدّسونها، واعتقدوا أنّ البعض منها يُمثّل قوّة خارقة وسحريّة، وكان لهم ما يُسمّى حجر النّور وحجر الظّلام، وهذان الحجران هما اللذان يُقرّران ما إذا كان المطرُ سيهطل، أم سيكون الجوّ صحواً. وإذا حلّ الجفافُ، وانتشر القحطُ، كانوا ينحرون ثوراً ويمزجون دمه بالتراب، ثمّ يطلون بالخليط الجانب الخلفي من الحجر، واعتقدوا بهذا الطّقس، أنّ الأمطار سوف تهطل لا محالة بعد تقديم الذبيحة.

وعند بعض القبائل الأستراليّة، كانت الحجارة تُمثّل تجسيداً للأسلاف، فرسموا عليها في بعض الأحيان رسومات سحريّة، واعتقدوا أنّ ترسيم هذه الرسومات، أو حتّى مجرّد لمس تلك الحجارة يمنح قُوّة سحريّة ويساعد على قوّة الخصب لدى البشر وفي الطبيعة بصورة عامّة[2].

إنّ فكرة التديّن لا تصدر إلا أن تكون تعبيراً عن البيئة الاجتماعيّة

---

(1) **ديانة العرب في الجاهلية، الحياة الثقافية**، ص 9.

(2) انظر، ألبيديل (م.ف)، **سحر الأساطير، دراسة في الأسطورة-التاريخ-الحياة**، ترجمة د.حسّان ميخائيل إسحق، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سورية، ط2، 2008، ص ص 200-204.

في مرحلة من مراحل تطوّرها، أي أن يتّخذ التجلّي الديني أشكالاً مختلفة، وهو ما نلمسه في سلوك العربي الجاهلي من اختيارات في الاعتقاد والتديّن، أليست الكعبةُ التي يُحجّ إليها تمثّل هذا المنزع التخييلي الروحي المقدّس، بل يذهب الأزرقي «لمّا احترقت الكعبة في الجاهليّة هدّمتها قُريش لتبنيها فكُشف عن ركن من أركانها من الأساس فإذا حجر فيه مكتوب: أنا يعفر بن عبد قرا، أقرأ على ربّي السلام من رأس ثلاثة آلاف سنة»[1]، فهذا الخبر يوحي بأنّ عبادة الأوثان والحجارة والتماثيل والأنصاب كانت متواترة، بل لعلّها تشارك في بناء البيت وآداء طقوسها، بل قد يكون يعفر إلهاً يُعبد، فكلّ المحجّات والمزارات والكعبات، كعبة سنداد والقلّيس وكعبة مكّة وكعبة نجران ورئام... رمزيّتها تكمُن في الحجارة التي بُنيت منها، بدءاً بتقبيل الحجر الأسود، والتمسّح بالأركان واستلام الأعمدة والمقامات والطّواف بالبيت والسّعي بين الصّفا والمروة، وهما حجرتان عبارة عن رايتين ذهاباً وإيّاباً، وخنع القداسة على مقام إبراهيم وهو الحجر الذي يقف عليه أثناء بناء الكعبة، ورمي الحصى أو رجم الشيطان وما يُعبّر عنه برمي الجمار وعبادة الدّور، ومثال ذلك دار الأرقم بن الأرقم وتقع في الصّفا، وهي الدّار التي كان يُصلّي فيها المسلمون سرّاً في صدر بعثة محمّد حتّى أسلم عمر فخرجوا إلى المسجد للصّلاة جهراً، وغار حراء ويقع على قمّة جبل يُسمّى جبل النّور في أعلى مكّة، وغار ثور ويقع في جبل بأسفل مكّة يُسمّى جبل نور أيضاً، وبناء أبرهة الأشرم الحبشي القلّيس بصنعاء للنّجاشي بيتاً لـ

(1) أخبار مكّة، ج1، ص ص 173 174.

تبن العربُ ولا العجم مثله، فقد جلب حجارته من قصر بلقيس الذي كان بمأرب[1].

هذه التلوّنات كلها موصولة بالحجارة باعتبارها طقساً من طقوس العبادة وشعيرة من شعائر الانصياع والطّاعة، لقد كانت للعرب حجارة منصوبة أو محمولة يطوفون بها ويعترون عندها ويتبرّكون بها ويتوسّلون إليها وهو الأمر الذي «قاد عامّة النّاس إلى اعتبارها آلهة بكلّ ما في كلمة آلهة من معنى، وحتّى إن لم تكن آلهة بالمعنى الكامل، فهي نائبة أو واسطة بين الخالق والمخلوق»[2]، لقد أخذت الحجارة عدّة تمثّلات وأشكال، فأساف ونائلة، رجل وامرأة «دخلا الكعبة فقبّلها فيها فمُسخا حجرين»[3]، وكانت ثيابهما كلّما بُليت أخلفوا لهما ثياباً، ولم تكن تدنو منهما امرأة طامث[4]، أمّا ودّ فقد كان في صورة تمثال محارب، وأعتقد أنّه نُحت من حجر للتّدليل على صلابة وقوّة المحارب، وسعد عبارة عن صخرة طويلة تُهرق عليه الدّماء، وكان ذو الكفّين على هيئة كفّين منحوتين، وذو الشّرى إلهاً شمسيّاً في صخرة مربّعة، وذو الخلصة مزاراً وكعبة وبيتاً وصخرة، وقد أثبتت بعض الروايات أنّه بعد أن هُدّم وقع الرّجوع إلى عبادته، وفي طليعة القبائل المرتدّة قبيلة دوس[5]، ومناة صخرة لهُذيل، أو كانت تُنصب على

---

(1) انظر، **أخبار مكّة**، ج1، ص ص 137-140.
(2) **ديانة العرب في الجاهليّة، الحياة الثقافيّة**، ص 8.
(3) **أخبار مكّة**، ج2، ص 23 وانظر: **الأصنام**، ص 9.
(4) انظر نفسه، ج1، ص 120.
(5) انظر نفسه، ج1، ص 124، **والأصنام**، ص ص 34-36.

هيئة حجر كبير[1]، ويرى الأزرقي أنّ اللاّت صخرة مربّعة «إنّ ربّكم كان اللاّت فدخل في جوف الصّخرة»[2]، ثمّ لاحظ ما قيل في الحجر الأسود، وهو بداية حجر مهما كانت نوعيّته، إلا أنّه كان موصولاً بالتبرّك والتقرّب إليه والاعتقاد بما قد يحقّقه من منافع ونجاة للعابد، ألم يقل محمّد لعائشة وهي تطوف معه بالكعبة حين استلم الرّكن «لولا ما طُبع على هذا الحجر، يا عائشة من أرجاس الجاهليّة وأنجاسها، إذن لاستشفي به من كلّ عاهة»[3]، وقال عبد الله بن عبّاس: «ليبعثنّ الله عزّ وجلّ هذا الحجر يوم القيامة وله عينان يُبصر بهما ولسان ينطق به، يشهد لمن استلمه بالحقّ»[4]، نفهم من هذين الشّاهدين مدى احترام الحجر الأسود وتقديسه إلى درجة العبادة، فهو الشفيع والوليّ والنّصير والشّاهد على الإنسان يوم الحشر، وهو مصدر الخير والهداية والخوف والرّيبة وقد جاء كلّ ذلك في أسلوب تميّز بالترغيب والترهيب والوعد والوعيد. لقد قُدّس الحجر إلى درجة أنّ الجاهليّين يصطحبونه في أسفارهم، في حلّهم وترحالهم، بل اتّخذوه للتيمّن والتبرّك والتقديس والعبادة، بل هو يرقى إلى درجة التأليه «وكان لأهل كلّ دار من مكّة صنم في دارهم يعبدونه، فإذا أراد أحدهم السّفر، كان آخر ما يصنع في منزله أن يتمسّح به، وإذا قدم من سفره، كان أوّل ما يصنع إذا دخل منزله أن يتمسّح به أيضاً»[5]، ويذهب الأزرقي

(1) انظر، **أخبار مكّة**، ج1، ص 125، والأصنام، ص 15.
(2) نفسه، ج1، ص 126.
(3) نفسه، ج1، ص ص 322-323.
(4) نفسه، ج1، ص 324.
(5) **الأصنام**، ص 33.

إلى شيوع عبادة الحجر في مختلف القبائل والبُطون وممّا جاء على لسانه، خبر محمّد بن إسحاق أنّ الكاهن الخزاعي عمرو بن لُحيّ نصب سبعة أصنام «نصب صنماً على القرين الذي بين مسجد منى والجمرة الأولى على بعض الطّريق، ونصب على الجمرة الأولى صنماً، وعلى المدعا صنماً، وعلى الجمرة الوسطى صنماً، ونصب على شفير الوادي صنماً، وفوق الجمرة العُظمى صنماً، وعلى الجمرة العُظمى صنماً، وقسم عليهنّ حصى الجمار إحدى وعشرين حصاة يُرمى كلّ وثن منها بثلاث حصيات، ويُقال للوثن حين يُرمى: أنت أكبر من فُلان، الصّنم الذي يُرمى قبله»[1].

إنّ رمزيّة الحجارة تشي بأنّ عبادة الإله لا يُمكن أن تكون إلا بالحضور باعتباره شيئاً مرئيّاً محسوساً يُدرك بالبصر لا بالبصيرة، ولعلّ هذا يُفسّر ما عجز عنه الجاهليُ في عبادته لاسيّما إن كان غائباً غيبيّاً، هو الذي دفعه أن يؤسّس إلهاً مادّياً حاضراً، ولعلّ هذه الأسباب هي التي دعت إلى وضع الآلهة من الأصنام أو الأوثان أو التماثيل أو الأنصاب، ولا شكّ في أنّ تاريخ الحجارة المقدّسة «مليء بما هو طريف وممتع، فحتّى يومنا هذا لا يزال بعض الشّعوب يُحافظ على عبادة الحجارة، ومن هذه الشّعوب مثلاً، شعب النّاغا الذي يعيش في شرقي الهند، فمنذ القديم وهؤلاء يُبجّلون الحجارة ويؤمنون بأنّها تمتلك قُدرات خارقة تُؤثّر على مصير النّاس، بل أنّ الحجارة تسلك سلوكاً يُشبه سلوك البشر: تتصبّب عرقاً، تُنجب ذرّية، تتعارك، وللحجارة أسماء، كما أنّها تتزاوج، وقد تنشأ بينها علاقات ودّ أو

(1) أخبار مكّة، ج2، ص 176.

عداء»[1]، والعرب شأنهم شأن بقيّة الأجناس والشّعوب الأخرى، فقد ذهب الأزرقي إلى أنّ «أوّل ما كانت عبادة الحجارة في بني إسماعيل»[2]، والشيء نفسه رواه ابن الكلبي، ولئن عرف الجاهلي معانقة الأسطوري والحكي والعجائبي والخرافي، وعبادة الحجارة وتقديسها إلى درجة التمسّك بها في أداء شعائره حتّى بعد الجاهليّة مثل التيمّم وتقبيل الحجر الأسود ورمي الجمار والطواف وزيارة الأضرحة والحسينيّات والمقامات... فإنّه عرف أشكالاً وصوراً أخرى للعبادة منها عبادة البشر والأرواح والنبات والشجر والحيوان والخوافي والظواهر الطبيعيّة ونحوها وما تشي به هذه المحمولات من تجليّات رمزيّة.

ج- المحمول السياسي

أصبح للرّمز دلالة سياسية تعبّر عن سلطة المعبود إلى درجة أن تحوّل الرّمزُ إلى ما يشبه الطوطم يميّز القبائل والعشائر المختلفة، ويميّز المناطق عن بعضها بعضاً، فالحيوان الطوطمي مثلاً يعتبر رامزاً إلى وحدة جغرافية أو وحدة قبليّة توافقت حول أحد الأرباب، وبذلك يصبح الرّمزُ سلطة ومؤسسة من الأوامر والنواهي.

ونتبيّن البعد الطوطمي في الذهنيّة العربيّة الجاهليّة وما نحته من ممارسات طقسيّة وشعائريّة وعقديّة سواء أكانت عن وعي أو عن غير وعي فيما تُقدم عليه، حيث إنّ «الإنسان المتديّن لا يستطيع العيش إلا

---

(1) **سحر الأساطير، دراسة في الأسطورة-التاريخ-الحياة**، ص 202.
(2) **أخبار مكّة**، ج1، ص 66.

في مُناخ مُشبع بالقداسة»[1]، وتبعاً لذلك شكّل المتديّنُ آلهته ومعبوداته استجابة لرغباته وحاجاته ومتطلّباته النفسيّة والحضاريّة والسياسية فأخذت أشكال حيوانات وأشجار ونبات ونحو ذلك.

ويذهب فرويد إلى أنّ الطوطم في العادة «هو حيوان يُؤكل لحمه، مسالم، أو خطر مُخيف، وفي النادر شجرة أو قوّة طبيعيّة (مطر، ماء) ذو علاقة خصوصيّة مع كامل العشيرة»[2]، والذي نفهمه من خلال هذا الشّاهد، أنّ الطوطم كان البديل المُقدّس أو الاستبدال المُقدّس أو الإسقاط الرّمزي على المستوى الدّيني والسياسي للجماعة البشريّة، وهو كائن حيّ على شكل حيوان أو نبات أو يُشكّل جزءاً من حيوان أو نبات، وهو كائن طبيعيّ أو ظاهرة طبيعيّة أو رمز لهذه الأشياء يمثّل الصّفات المميّزة لجماعة بشريّة أو جماعات بشريّة تعيش في مجتمع معيّن، والطوطميّة هي الحالة التي تُستعمل فيها الرّموز السياسية والوثنيّة في تصنيف الجماعات الواحدة عن الأخرى[3]، ويُمكن للمرء أن يُميّز بين ثلاثة أصناف من الطوطم على الأقلّ، «أوّلاً طوطم القبيلة الذي تشترك فيه القبيلة بأجمعها، والذي ينتقل بالوراثة من جيل إلى جيل، ثانياً الطوطم الجنساني الذي ينتمي إليه جميع الذّكور أو جميع الإناث في القبيلة مع استبعاد الجنس الآخر، ثالثاً الطوطم الشّخصي الذي يخصّ شخصاً مُفرداً ولا ينتقل إلى خلفه»[4].

---

(1) إلياد (مرسيا)، **المقدّس والمُدنّس**، ترجمة عبد الهادي عبّاس، دار دمشق للطباعة والنّشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1988، ص 30.

(2) **الطوطم والتّابو**، ص 23.

(3) للتوسّع انظر: المسعودي (حمّادي)، **درس ماجستير**.

(4) **الطوطم والتّابو**، ص ص 126-127.

وقد نستشفّ صدى هذا التّحليل وأثره في الطوطميّة العربيّة عند الجاهليين، فالجاهلي اهتمّ مما لا شكّ فيه بالحيوان أو النبات أو بعض الظواهر الطبيعية لأنها ملاذ الذهن والطمأنينة النفسية ومصدر العيش والحياة بالنسبة إليه، وقد تطوّر هذا الاهتمام فأصبح اعتقاداً بأنّهم انحدروا منه ولذلك تواترت أسماء الأشخاص والقبائل والعشائر والبطون بأسماء بعض الحيوانات، فتسمّت ونُعتت بها فنجد «بنو أسد» و«بنو نمر» و«بنو ثعلب» و«بنو فهد» و«بنو كلب» و«ثور» و«ذئب» و«عقاب» و«نسر» وبمعنى الحوت تسمّت «قُريش»، ومن جنس النبات «حنظله» ومن أجزاء الأرض «صخر» وقد تسمّت بعض القبائل بأسماء الآلهة التي كانت تعبدها مثال بني هلال وبدر وشمس الذين ينتسبون ولا شكّ إلى تلك الآلهة التي كانوا يعبدونها قبل الإسلام. ثمّ أصبحت هناك رموز وطقوس وشعائر معيّنة لهذا النّوع من المعبودات وهو ما أفضى بالضرورة إلى تحريم أكل الطوطم، فحرّمت بعض القبائل أكل البقر، وجماعة حرّمت أكل الطيور، وأخرى قدّست الشّجر، وعندما حُرّم الطوطم نُظر إليه بتقدير وتقديس وانتهى هذا إلى عبادته وتخليده واستمراريته، وللتعبير عن احترامه وملازمته تجسّد في أشكال وصور مُختلفة، فقد يكون في صنم، أو وثن، أو نصب، أو تمثال بُغية عبادته، ووُظّفت لمصلحته الشعائر والعتائر والطقوس ومختلف القرابين وكأنّ «حيوان التّضحية يُعامل مثل ابن القبيلة، كأنّ الجماعة المضحّية وإلهها وحيوان التضحية من دم واحد، من العشيرة ذاتها»[1]، وهو ما يُفسّر ما بقي من رواسب التديّن إلى اليوم من قدسيّة

(1) الطوطم والتابو، ص 163.

للحيوانات ومن حركة طقسيّة تتمثّل فيما يقوم به المتديّنون من شعائر وذبائح وقرابين وعتائر ورجائب وهو ما يحيل على الطابع الطوطمي، وكأنّه نقل من ملكية الإنسان إلى ملكية الإله، إذن فالوليمة الطوطمية القديمة كأنّها تتكرّر في الشكل الأصلي للأضحية والقرابين والذبائح والرجيبة والعتيرة والزّردة.

ولا غرو في ذلك، فالعرب الجاهليّون شأنهم شأن بقيّة الأمم والشعوب قد أثّروا وتأثّروا، فقد عبد اليهودُ مثلاً العجل الذي صنعه السّامريُّ، والنصّ القرآني أكّد هذا أكثر من مرّة[1]، ولا ريب أنّ قدراً من هذا قد انتقل إلى العرب المتهوّدين والوثنيين الجاهليين فتفاعلوا معه وتأثروا به، ومن الممكن أنّ العشائر والقبائل في ماض سحيق نجهله كانت قائمة على العلاقة الطوطميّة مثلما بيّن ذلك دوركهايم بخصوص بعض القبائل الأستراليّة، ويمكن تعميم ذلك على كثير من المجتمعات العشائريّة والقبليّة، ومنها العربيّة الجاهليّة في زمن غابر، أي إنّ إله العشيرة أو الإله الطوطمي لا يمكن أن يكون سوى العشيرة نفسها، هذا الإله الذي يتصوّره أفراد القبيلة أو العشيرة أو بطن من البطون أو مجتمع أو جماعة ويرونه في شكل حسّي على نحو هُبل وذات أنواط ونسر وسواع ومطعم الطّير ويغوث وأساف ونائلة... قد يتمثّل في حيوان أو نبات أو شيء شبيه بهما يقوم باعتباره طوطماً هو المجتمع نفسه وهو ما حدا بدوركهايم إلى أن يُقرّر «أنّ الله والمجتمع لا يمثّلان إلا واحداً»[2].

---

(1) انظر على سبيل المثال، البقرة 2/ 51 وكذلك 92، النساء 4/ 153، طه 20/ 88 وما بعدها.

(2) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 295.

ولئن حصل نقاش حول الطوطميّة العربيّة، بشأن وجودها أو لا، وانتقد المفهوم الكلاسيكي عامّة من قبل ليفي شتراوس (L. Strauss) فإنّ بقاياها تبدو مُشخّصة في أسماء عدد كبير من أجداد القبائل على نحو ما ذكرنا سابقاً، فهذه التسميات بقيت والطوطميّة اندثرت، وما الأسماء إلا شواهد على أنّ هذه الطوطميّة الغابرة إنّما كانت رموزاً حيوانية أو طبيعية أو نباتية[1]، تشي بمحمولات دينية أو اجتماعية أو سياسية.

والذي يدعم ما ذهبنا إليه ما تواتر في كتابي **الأصنام وأخبار مكّة** باعتبارهما من أقدم وأخصب كُتب الأخبار والمرويات والتأريخ، إذ نجد أنّ الطوطم يُمكن أن يأخذ صورة أيّ حيوان أو ظاهرة طبيعيّة، بل قد انعكس التماثل بين الجاهليّ والطوطم في علاقات متعدّدة لترسيخ الصلة الحميمية السحريّة معه، ممّا حدا به أن يتمثّله ويعبده وإن لم يوغل في نحته ولم يتفنّن في رسمه، لأنّه قد يكون جاهلاً بصناعة الرّسم والنّحت ومن الآلهة التي وُجدت على صورة الحيوان، النسر وكان على صورة طائر النّسر، ويغوث على هيئة الأسد، ويعُوق كان على شكل فرس، ألا تحيل هذه الحيوانات على القوّة والسلطة والحكم، فالنسر من الكواسر، والأسد ربّ الغابة، والفرس سيّد الخيول، وفي رواية ابن الكلبي لم تذكر هيئة هذه الأصنام، بل اكتفى المؤلّف بالحديث عنها فعدّها قوماً صالحين، وزاد أحمد زكي باشا

(1) للتوسّع انظر، جعيّط (هشام)، **في السيرة النبويّة (2) تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص ص 47-48.

على ذلك قوله، وربّما كان هذا الصّنم يغُوث على هيئة الفرس[1]، وهناك إله دعوه مُطعم الطّير، نصبوه على المروة، مثلما هناك من الأصنام ما كان يُهدى له الشعير والحنطة[2]، ويُروى عن الكاهن الخُزاعي عمرو بن لُحي، أنّه أوّل من بحّر البحيرة، وسيّب السائبة، ووصل الوصيلة، وحمى الحامي، وجميعها تُسيّب في حمى الإله ويُحرم لبنها ولحمها وقصّ وبرها وركوبها[3]، وكأنّ صاحب الطوطم في الأغلب لا يُؤذي طوطمه ولا يأكله إلا عند الحاجة المُلحّة، وقد نستشفّ ذلك من خلال الوصيلة والحامي والبحيرة والسّائبة التي كانت تُسيّب للأصنام فتُعطى للسّدنة ولا يُطعم من لبنها إلا أبناء السّبيل، وقيل تُترك لآلهتهم. والأمر نفسه نلمسه في ما ذهب إليه ابن الكلبي على لسان سادن صنم طيّ عندما أراد مالك بن كلثوم استرداد ناقة جارته، فردّ عليه السّادن: إنّها لربّك[4]، فأثبت له بهذا الجواب حرمتها وحرّيتها المطلقة ولا حقّ له في استرجاعها، لأنّها أصبحت مُقدّسة، وملكاً للآلهة في حماه، لا يحقّ لأيّ كان أن ينال منها إلا بعد الإذن من الإله «الفلس».

والملاحظ أنّ الحيوانات ما كانت تُعبد إلا لأنّها قد تكون آلهة أو رامزة إليها، أو قد تكون على الأقلّ رمزاً لسلطة ضاغطة وهيئة حاكمة

---

(1) انظر: **الأصنام**، ص 13.

(2) انظر **أخبار مكّة**، ج1، ص ص 124-125.

(3) نفسه، ج1، ص ص 116-123، وكذلك ص 194، وانظر كذلك، المائدة 5/ 103. السّائبة هي النّاقة، والبحيرة ابنتها، والوصيلة الشاة، والحامي الفحل من الإبل.

(4) انظر: **الأصنام**، ص 60.

ومؤسسة موجّهة، فكان لكلّ إله من آلهتهم رمز خاصّ، وكان لكلّ مكان إلهه وله أيضاً حيوانه المقدّس، وقد يكون الحيوان مقدّساً في مكان، بينما هو غير مقدّس في غيره، بل البعض لم يعبد الحيوان على أنّه رمز الآلهة، بل عبده على أنّه من الآلهة نفسها، وكأن الآلهة لا بدّ لها من مأوى تأوي إليه في الحياة، وجسم تحلّ فيه، وصار يعبد هذه الحيوانات على أنّها أوعية قد حلّت فيها الآلهة، وليست هي الآلهة في حدّ ذاتها، وفي كلّ الأحوال فالرّابطة «بين الإنسان والطوطم متبادلة، فالطوطم يحمي الإنسان، والإنسان يُبرهن على احترامه للطوطم بأساليب مختلفة»[1].

ماذا يمكن أن نفهم من خلال هذا الطرح الديني والسياسي والاجتماعي لهذا الشكل من أشكال التديّن الذي تجسّد في الظاهرة الطوطميّة؟ «إنّ النظام الطوطمي نظام دينيّ، كما هو نظام اجتماعي، في جانبه الديني يقوم على صلات الاحترام المتبادل والرحمة المتبادلة بين الإنسان وطوطمه، وفي جانبه الاجتماعي يقوم على التزامات أفراد العشيرة تجاه بعضهم وتجاه القبائل الأخرى»[2]، ولم تكن الطوطميّة الوحيدة باعتبارها نظاماً دينياً وسياسياً واجتماعياً في تشكيل علاقة الإنسان بالمتعالي، أو هي المتعالي في حدّ ذاته، بل قد جسّد الجاهليُ أشكالاً أخرى من خلالها عانق المتعالي أو تمثّل إلهه المباشر من ذلك مثلاً عبادة الحجارة وتقديسها.

لقد أدّى الرمزُ دوراً حيوياً في تحديد هوية الإله المعبود ومكان

(1) الطوطم والنّابو، ص 126.

(2) نفسه، ص 127.

وجوده ونفوذه وأبعاد سلطته، وأصبح ركناً أساسياً ومركزياً في فهم الديانة ونسق الاعتقاد وأطوار الشعائر والمناسك وكيفية الطقوس.

إنّ الحيوان المقدّس الطوطم يحظى بالاحترام والتقديس من قبل أفراد العشيرة أو القبيلة، فهو رمز المجتمع ذاته وشعاره الذي يتميز به عن بقية العشائر، إنه الضامن الأساس لبقاء العشيرة وتطورها، والسائس المُحيل على العصبية والاستقرار، ثم هو نتاج لانتماء أفراد العشيرة إلى رمز واحد ووجود رابطة قوية وروحية وتنفيذية تُقوّي من تماسك العشيرة أو القبيلة ومن خلالهما المجتمع، ومن فرض عاداتها وتقاليدها، إذ يتحكم هذا الرمز في علاقات القرابة وبنية القبيلة أو العشيرة سياسياً ومصير الناس وآمالهم ونمط الزواج وفي نظام التحريم عامة وقس على هذا مختلف المؤسسات الدينية التي تتجلّى من خلالها مظاهر حياة الإنسان في الاجتماع والاقتصاد والفكر والسياسة.

ولئن تشكّلت هذه المؤسسة في الحيوان فإنّ المجتمع لا يمكن أن يستقرّ على حال بل هو يغيّر هذه الرموز تبعاً لحاجياته وظروفه ومشاغله، ممّا حدا به أن يخلق رموزاً أخرى على نحو عبادة الإنسان وتقديسه، فتُصبح مواقفه وقراراته شريعة مطيعة وديناً متّبعاً لا يخالف بأي حال.

فلقد كان سفيان بن حرب «يقود قريشاً بعد أبيه حتّى كان يوم بدر فقاد الناس»[1] وكانت طريفة الكاهنة تنظر في ما يلمّ بالمجتمع الجاهلي من قضايا فتبتّ فيها الأمر وتأخذ القرار[2]، وأمر عمرو بن

(1) أخبار مكّة، ج1، ص 115.
(2) أنظر، نفسه، ج1، ص 94 وما بعدها.

لُحي قومه «من وجد منكم جرهميّاً قد قارب الحرم فدمه هُدر»[1]، بل هو أوّل من جعل البحيرة والسائبة والوصيلة والحام ونصب الأوثان حول الكعبة[2] ويُروى أنّ قُصيّ بن كلاب، كان «أول رجل من بني كنانة أصاب مُلكاً، وأطاع له به قومه»[3]، فشكّل بذلك المجتمع المكّي الجاهلي دينياً واجتماعياً وسياسياً، حيث اجتمعت له القيادة الدينية التي تتمثّل في السقاية والرفادة والحجابة، والقيادة السياسية وتتمثّل في النّدوة وهي أشبه برئاسة مجلس للحكم والشّورى، والقيادة العسكريّة في اللّواء[4]، وهكذا نفهم أنّ السياسيّ الذي تلبّس بالرّمز الديني سواء أكان حيواناً أم إنساناً هو المحدّد لما هو دينيّ أو مقدس بصورة عامة.

د- المحمول الاقتصادي

إنّ البعض من الأصنام نُصب على أماكن المياه، مما يُفسّر مدى حاجة الجاهلي إلى الماء باعتباره عنصراً أساسياً في حياته ولماشيته، فوجود الماء مثّل نقطة اجتماع ولقاء واستقرار وممارسة اجتماعية وطقسية، وانعدامه مثّل سبباً للترحال والتنقّل.

لقد سعى الجاهلي في نصب آلهته على آبار ومنها أساف ونائلة إذ كان أحدهما في موضع زمزم، أمّا هُبل فقد كان منصوباً على البئر

---

(1) أخبار مكّة، ج1، ص 96.
(2) انظر، نفسه، ج1، ص 117.
(3) نفسه، ج1، ص 107.
(4) انظر، نفسه، ج1، ص ص 107-110.

الموجودة في جوف الكعبة[1]، وكانت العُزّى بوادي نخلة الشامية، ونُصب ودّ على وادي القُرى، وكانت مناة على ساحل البحر من ناحية المشلل بقديد[2]، ألا يُفسّر وجود الآلهة على الآبار وعلى الأودية وعلى ساحل البحر علاقة الجاهلي بالماء، وكيف كان يلهث وراء هذا المصدر الشحيح في الجزيرة العربية؟ فارتبطت الأصنام بمصادر الماء، وأقام الجاهلي بينها وبين الماء علاقة وطيدة.

وما يَعضد هذه الفكرة في بعدها الاقتصادي ورمزيّتها الدلاليّة ما نرصده من أصنام منصوبة على الطرقات، فذو الخلصة كان بين مكّة واليمن، واللاّت بالطّائف، والأقيصر بمشارف الشام، وهذه الطرقات موصولة بالحركة التجارية، طريق الشام من ناحية الشمال وطريق اليمن من ناحية الجنوب، وهذا يشي بأنّ الأصنام كانت تنتقل من جهة إلى أخرى، وكانت تُرافق العرب المُسافرين للتبرّك والعبادة، وهي طالع خير من أجل الربح ونماء التجارة.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أنّ بعض الآلهة في بعدها الجغرافي كانت موجودة إلى جانب مصادر المياه من آبار وبحار وأودية، وفي الطّرق التجارية من ناحية الشمال نحو الشام ومن ناحية الجنوب نحو اليمن وهي ممرات للقوافل تشي بنفع الأصنام التجاري.

لكن ليس هذا فحسب الذي يشي بالبعد التجاري والاقتصادي للآلهة، فنحن نرصد أنّه «كان في الكعبة على يمين من دخلها جُبّ عميق حفره إبراهيم خليل الرحمان وإسماعيل عليهما السلام حين رفع القواعد، وكان يكون فيه ما يُهدى للكعبة من حُليّ أو ذهب أو فضّة أو

(1) انظر، أخبار مكّة، ج1، ص117.
(2) انظر، نفسه، ج1، ص ص 120-125.

طيب أو غير ذلك»[1]، نفهم من هذا الشاهد أنّ عادة القرابين والسّدنة كانت رائجة منذ إبراهيم وإسماعيل أي منذ الحنيفية، إذ كان التقرّب إلى الكعبة والبحث عن البركة والاستغاثة والمغفرة لا يتمّ إلا من خلال هذه القرابين، وقد تكون هذه القرابين للكعبة، أو لعلّها للكعبة لما فيها من أصنام. وقد نستخلص من هذا الشاهد كذلك بعداً اقتصادياً من خلال عبادة الآلهة، وفي ما يُقبل عليه المتعبّد من شعائر مثل القرابين والذبائح بُغية التقرّب إلى الصنم، ونفهم أنّ هذه الشعيرة مركزيّة في تديّن الجاهلي، فهذه العُزّى «كان لها منحر ينحرون فيه هداياها يُقال له الغبغب»[2]، ولقد كان الجاهليّون ينتفعون من القرابين والذبائح والهدايا فهم «يقسمون لحوم هداياهم فيمن حضرها وكان عندها»[3]، وفي خبر الأقيصر: «كان كلّما حلق رجل منهم رأسه، ألقى مع كلّ شعرة قُرّة من دقيق [. . .] وإن فاته، أخذ ذلك الشعر بما فيه من القمل والدقيق، فخبزه وأكله»[4].

إنّ الصنم رمز يستقطب الثروة، فقد دأب الجاهليّون على تخصيص مكان يُلقى فيه ما يُقدّم للصّنم من هدايا، ومن هذه الأماكن يُمكن أن نذكر الخزائن، يقول الأزرقي في خبر هُبل «وكانت له خزانة للقربان»[5]، أمّا العُزّى فقد «كان لها منحر ينحرون فيه»[6].

---

(1) أخبار مكّة، ج1، ص 244.
(2) الأصنام، ص 20.
(3) نفسه، والصفحة نفسها.
(4) نفسه، ص 48، والقرّة هي القبضة من الدقيق.
(5) أخبار مكّة، ج1، ص 119.
(6) الأصنام، ص 20.

إنّ هذه المرويات تشي لنا بدلالة اقتصادية واجتماعية لظاهرة الذّبح نظراً إلى ما يُحققه للمحتاجين والسدنة وأفراد العشيرة وذوي الفاقة، وكذلك لما يُحققه من اجتماع وتكاتف بين مختلف الشرائح الاجتماعية، إلا أنّ هذه الهدايا والقرابين قد تكون حيوانية أو زراعيّة فقد كانوا يُلبسون ذا الخلصة مثلاً «القلائد ويهدون إليها الشعير، والحنطة، ويصبّون عليها اللبن، ويذبحون لها، ويُعلّقون عليها بعض النّعام»[1]، إلى جانب مصادر الماء والطرق التجارية وشعيرة القرابين، هناك كذلك ربط بين الآلهة المعبودة وظواهر الطبيعة مثل الكواكب والطوفان والمطر، وهذا الربط بين الآلهة ومختلف الظواهر الطبيعية لعلّه يشي بالأنشطة الاقتصادية المختلفة التي يتعاطاها الجاهلي مثل الزراعة والحرف والحرب للإغارة وتربية المواشي.

ألا يكون الصّنم بهذا المعنى رمزاً لحلّ مشاكل الجاهلي الاقتصادية ولو نسبيّاً مثل توفير حاجياته المعيشيّة بكلّ الطرق والأساليب، أي إنّ الصنم يُوفّر الماء والغذاء والتواصل عند اللقاء حذوه إلى جانب أشكال أخرى للثروة مثل النهب والسطو والإغارة.

هـ- المحمول الاجتماعي

إنّ المجتمع بالنسبة إلى دوركهايم هو ظاهرة دينية أكثر من أن يكون الدّين هو ظاهرة اجتماعية، ومن البداهي جدّاً أن يكون الدّين بهذا التفسير له علاقة بما يُفرزه المجتمع من أسطورة وخرافة وسحر بأنماط التفكير السائد في مجتمع ما، بل إنّ ظهور السّلطة بمفهومها

---

(1) أخبار مكّة، ج1، ص 124.

العامّ السياسي والاجتماعي والديني والاقتصادي له علاقة بالمعتقد والمرجعيّة الدينيّة والخلفيّة الروحيّة.

والذي نفهمه أنّ الدّين يرتبط بحياة الإنسان ويشكل دائرة اهتماماته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وقد يتبدّى ذلك مثلاً من خلال عدد من القيم والمبادئ التي نستشفّها من خلال المرويات التراثية الموصولة بكتابي **الأصنام وأخبار مكة**، من ذلك سنّة الطواف عند الجاهليين، وهي تترجم عن مدى الفوارق الاجتماعية، واختلاف المنزلة والطبقية في التديّن، وهذا ما يُفسّر طقوس الطواف المتباينة بين الحمس[1]، وبقيّة العرب إذ كان الحمس «إذا أحرم الرجلُ منهم في الجاهلية ثقب ثقبا في ظهر بيته فمنه يدخل ومنه يخرج، ولا يدخل من بابه، ولم يكونوا يقفون على عرفة ولا يفيضون منها»[2]، والذي نستخلصه من الشاهد أنّ الحمس تركوا الوقوف على عرفة والإفاضة وأقرّ لسائر العرب أن يقفوا عليها وأن يفيضوا منها، والذين يطوفون بالبيت أصناف ثلاثة: أهل الحمس، وأهل الحلّ، وأهل الطلس، والأحمسي هو المتحمّس في دينه، يطوف في ثيابه، أما أهل الحلّ فيطوفون عُراة إذا لم يجدوا ثياب الحمس أو في ثيابهم ثم يلقونها

---

(1) الأحمسي: المتشدّد في دينه رجلاً كان أو إمرأة: لا يطوف بالبيت إلا عرياناً بدعوى ما تحمله أدباشه من نجاسة وجنابة وأدران، أو قد يطوف في ثوب أحمسيّ، إمّا إعارة أو إجارة، والحُمس أهل مكّة قريش وقيس وكنانة وخُزاعة ومن دان بدينهم ممن ولدوا من حلفائهم، ولمزيد التوسع، انظر، **أخبار** مكّة، ج1، ص ص 176-179

(2) دلو (برهان)، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1989، ص 214.

محرمة عليهم، وأهل الطلس كانوا يأتون من اليمن فيطوفون بالبيت في تلك الطلس ولعلّهم يقصدون من طرح الثياب الذنوب التي اقترفوها[1].

إنّ هذا التقسيم الثلاثي يشي بمدى عمق الطبقيّة الاجتماعية والدينيّة في بنية المجتمع الجاهلي، فالطواف عند بعض منهم مثل الحمس يتم عرياً إما لشدّة تقديسهم للكعبة ولحجرها الأسود، أو لأن ثيابهم حاوية للذنوب ولآثام قد اقترفوها، أو قد يكون ذلك إيماناً منهم بالرجوع إلى الفطرة الأولى التي فُطر الناس عليها، أو لعلّه التجسيد الواضح للطبقيّة الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الجاهلي.

إنّ الطواف موصول بسمتين الأولى العُري «جاءت امرأة يوماً وكان لها جمال وهيأة، فطلبت ثياباً، فلم تجد من يُعيرها، فلم تجد بدّاً من أن تطوف عريانة. فنزعت ثيابها بباب المسجد، ثم دخلت المسجد عريانة، فوضعت يديها على فرجها وجعلت تقول: اليَوْمَ يَبْدُو بَعْضُهُ أَوْ كُلّهُ وَمَا بَدَا مِنْهُ فَلاَ أُحِلّهُ»[2].

أما السمة الثانية فهي الاختلاط، إذ «كان الرجالُ والنساءُ يطوفون معاً مختلطين حتى ولي مكّة خالد بن عبد الله القسري لعبد الملك بن مروان، ففرّق بين الرجال والنساء في الطواف»[3]. بل يمكن أن نستشفّ هذه الطبقية أو التراتبية حتّى من خلال التوزيع الجغرافي للآلهة، ومن خلال تشكّل عدد القبائل الذي يختلف من إله إلى آخر،

---

(1) انظر: في الفكر الديني الجاهلي، هامش الصفحة 240.
(2) أخبار مكّة، ج1، ص 178.
(3) نفسه، ج2، ص 20.

ويمكن أن نفهم ملمحاً متمثّلاً في أنّ الآلهة يمكن أن نقسمها إلى ثلاثة أصناف: آلهة محلّية أو نخبوية مثل: ذو الشرى، ذو الخلصة، ذو الكفين، ودّ، وآلهة قوميّة أو عامّة مثل: اللّات، والعُزّى، ومناة، وثالثة هي ربّ كلّ الآلهة: هُبل، وقد كان منصوباً فوق الكعبة، محطة كل العرب ومن والاهم، ولعلّه الوحيد الذي كان منصوباً سواء فوق الكعبة أو في جوفها.

ألا يشي هذا التقسيم الثلاثي بالطبقيّة أو التراتبيّة حتّى بين الآلهة والأرباب وبين من يعبُدها؟ ثمّ كيف نفسّر التجاء أبي سفيان إلى هُبل «أعل هبل، أي أظهر دينك»[1] ولم يذكر بعض الآلهة الأخرى، لو لم يتميّز هُبل عن بقيّة الآلهة؟ فلماذا انحصر ذكر هُبل، ولم يذكر اللات مثلاً أو العُزّى أو غيرهما؟

لا شكّ في أنّه إله الكعبة، وهو الله عند الجاهلي، وكان من شدة تعظيم قريش له أنهم وضعوه في جوف الكعبة، وأنّه كان الصنم الأكبر في البت، وأن مادته من معدن ثمين، كلها مواصفات تدلّ على أنّه ربّ الأرباب، كان أغنى الآلهة، حفر إبراهيم جبّاً في بطن البيت على يمين من دخله ليكونَ بمثابة الخزانة للبيت يلقى فيه ما يُهدى للكعبة[2].

ومن الملامح الاجتماعية الأخرى التي يمكن أن نستخلصها من خلال ما ذكره ابن الكلبي في خبر ذي الخلصة «لمّا أقبل إمرؤ القيس بن حجر، يريد الغارة على بني أسد، مرّ بذي الخلصة - وكان

(1) أخبار مكّة، ج1: ص 117.
(2) انظر: نفسه، ج1، ص 65.

صنماً بتبالة، وكانت العرب جميعاً تعظّمه، وكان له ثلاثة أقدح، الآمر والناهي والمتربّص - فاستقسم عنده ثلاث مرات، فخرج الناهي، فكسّر القداح وضرب بها وجه الصّنم وقال: عضضت بأير أبيك، لو كان أبوك قُتل لما عوّقتني، ثم غزا بني أسد فظفر بهم»[1].

نفهم من هذا الخبر قيمة اجتماعية ثابتة في سلوك الجاهلي هي الأخذ بالثأر، فخاصية الأخذ بالثأر ميزة أساسية وسمة مركزية تتجاوز حتى أوامر الصنم أو الإله، وهي من أبرز الخصوصيات في بناء المجتمع الجاهلي.

أمّا قصة أساف ونايلة فقد جسدت العلاقة العاطفية والغرامية، إذ إنها ارتبطت بكل ما يوحي به المكان والخلق والمعتقدات والعادات والتقاليد، فهي من أساطير العرب التي تصوّر لنا تداخل المقدّس مع الدنيوي.

إنّ الحديث عن أساف ونايلة يرصد لنا قيمة وجدانية وإنسانية مهمّة، تتمثّل في قيمة الحبّ التي تبدّت في قصّة أساف ونايلة وما لازمهما من عناية فائقة بالعشق والعاشقين والنّحر لهما، وتوفير الثياب، وإبعاد الحيّض، «وكانت ثيابهما كلما بليت أخلفوا لهما ثياباً [...] وكانوا يذبحون عندهما، ولم تكن تدنو منهما امرأة طامث»[2]، إنها ملامح تُحيل على منزلة عاطفة العشق وقيمة الحبّ في تركيبة المجتمع الجاهلي.

---

(1) الأصنام، ص 47.
(2) أخبار مكّة، ج1، ص 120.

خاتمة الفصل

لقد أفضى بنا البحثُ من خلال **الأصنام وأخبار مكّة** اللّذين يعتبران نصاً مفتوحاً ومساحة رمزية تتداخل فيها الأساليب اللغوية مع الإيماءات النفسية والسياقات الاجتماعية والتاريخية، والإيحاءات الميتافيزيقية والأنثروبولوجية، ولا مهرب لنا من التعامل مع بعض هذه المعطيات وما تشي به من بعض الدلالات والأبعاد، إلى جملة من النتائج والمؤشرات منها:

إنّ الصنمية قد تفشّت في كثير من الأمم عبر التاريخ، واتخذت أشكالاً مختلفة وصوراً شتى، فاتجه الناس إلى الظواهر الطبيعية والكونية من إنسان أو حيوان أو نبات، وجسّدوا من ذلك كلّه أو بعضه صوراً أو أنصاباً أو تماثيل أو أصناماً خلعوا عليها أسماء وصفات ونعوتاً تعكس بيئتهم وذاكرتهم ومتخيّلهم الجمعي وقدّسوها باعتبارها رموزاً لتلك الظواهر. ومع مرور الزمن تتجرّد تلك الرموز غالباً من مدلولاتها وتبقى مادتها وصورها وأشكالها فتصبح في نظر معظم الناس وخاصة العامة منهم هي المقصود بالتقديس والعبادة.

إلا أنّ المقاربة التاريخية تجانب هذه القراءة، باعتبار أنّ الوثنية تاريخياً كانت في عاد قوم هود، وفي ثمود قوم صالح، وفي مدين قوم شعيب، وهي دين ملوك الحيرة قبل أن يتنصّروا، وكانت الوثنية في

دولة حمورابي وهي الدولة البابلية الأولى، وكانت دين أهل اليمن قبل أن تدخل اليهودية، وهذا يفسّر لنا أصالة الوثنية وقدمها في الجزيرة العربية.

وانتهينا إلى أنّ أطوار التديّن مهما كانت وكيفما كانت، تتماهى مع الثقافة الرمزية الموجودة لدى ذلك الشعب أو تلك القبيلة، وأنّ هذه الرمزية قد تأثّرت بما سبقها من ثقافات أو ما عاصرها، فلا يمكن بأيّ حال من الأحوال عزل هذه الرمزيّة أو إقصاؤها من سياقها السياسي والحضاري والتاريخي والإبستيمولوجي، ممّا يفسّر حرص المخيال الشعبي على اختيار الرّمز المناسب والملائم لأطوار حياته.

الخاتمة

لقد آل بنا بحثنا إلى أربعة مستويات على الأقل، المستوى الأول تمثّل في توصيف المشهد الديني في الجزيرة العربية قبل الإسلام، وقد تتبّعنا فيه رصد الآلهة في كتابي **الأصنام** و**أخبار مكّة** ومقارنتها ببعضها، ثم استخلصنا المدّ الصنمي والصورة المحاكية له، سواء أتجسّدت في البعد الطوطمي في الذهنية العربية الجاهلية، أو في ما تشي به الحجارة من رمزية عند عرب الجاهلية، أو في إشكالية التثليث في العبادة في مكّة الجاهلية ومدى علاقتها بالديانات السابقة، أو عبادة البشر. وانتهينا من خلال تتبع هذه الآلهة في ماهيتها وأشكالها وتباينها إلى علاقتها بالبيوت والمحجّات والكعبات بتعدد المعبودات.

وقد لاحظنا من خلال توصيف المشهد الديني في الجزيرة العربية أنّ عدد الأصنام التي وُجدت عند العرب، والتي تعرضنا إليها من خلال كتابي **الأصنام** و**أخبار مكّة** لم تبلغ العدد الذي قيل إنه وُجد حول الكعبة عند الفتح وهو ثلاثمائة وستون صنماً، وقد نعزو ذلك إلى عدّة أسباب منها أن هنالك مصادر أخرى تكلّمت على الأصنام، البعض منها وصلنا والبعض الآخر ضاع أو أُتلف أو غُيّب، أو قد يكون لكل صنم صور متعددة ومتناسلة وُضعت في أماكن مختلفة، ولعلّ هذا ما يفسّر اختلاف الروايات حول مواضع بعض الأصنام،

فعلى سبيل الذكر أساف ونايلة قيل إنهما كانا في ساحة البيت قرب الكعبة، وقيل إنهما كانا بين الصفا والمروة، أما هُبل فقيل إنه في جوف الكعبة، ورواية تقول قُبالة الكعبة، وأخرى في محيط الكعبة، وقد نفهم من تضارب هذه المرويات أنّ هنالك صنماً لهُبل داخل الكعبة وآخر خارجها، وصنمين لأساف ونايلة حول البيت قرب زمزم وآخرين بين الصفا والمروة.

لقد اتسع كتابي **الأصنام وأخبار مكّة** لذكر تسعة وعشرين صنماً وهذا العدد يشي بأنّ كلا الكتابين لم يتّسع لكلّ الأصنام التي كانت تُعبد في الجزيرة العربية[1]، ولعلّهما آثرا الانتقاء على الإحصاء.

لقد تحدّث ابن الكلبي عن خمسة وعشرين صنماً ولم يذكر الأزرقي إلا أربعة عشر صنماً وبمقارنة هذه الأصنام، نلاحظ أن ابن الكلبي قد تحدث عن خمسة عشر صنماً لم يوردها الأزرقي الذي انفرد بذكر خمسة أصنام واشترك مع ابن الكلبي في ذكر ثمانية أصنام، ونلاحظ أيضاً أنّ ستة منها وهي: هُبل واللات والعُزى ومناة وأساف ونايلة هي الأكثر تواتراً في الكتابين.

لئن تتبّع الأزرقي أخبار مكّة وتاريخها منذ بدء الخليقة، فإنّه تعرّض لأصنام لم يذكرها ابن الكلبي مثل ذات الأنواط والأحوزي وتُعيْب وذي الكفين، وكأنّنا به ركّز مادته التفصيلية والوصفية حول أصنام مكّة باعتبارها مركزاً للدرس والبحث وأهمل بقية الأصنام، في حين أنّ ابن الكلبي ركّز اهتمامه على تنوّع الأصنام وتباينها فتتبّعها في

(1) ذكر الأزرقي أنّ محمداً لمّا دخل مكّة يوم الفتح وجد بها ثلاثمائة وستين صنماً، لمزيد التوسّع، انظر: **أخبار مكّة**، ج1، ص 120.

توزّعها الجغرافي، وإن خلا بحثهما من دراسة الأبعاد السياسية والاقتصادية.

إنّ ما تعرضنا إلى ذكره من أصنام وأوثان من خلال كتابي **الأصنام** لابن الكلبي و**أخبار مكة** للأزرقي يمثّل آلهة قائمة الذات تنفرد بالتقديس والعبادة، عبدها الجاهليُّ لذاتها ولنفعها وخوفاً من ضرّها حسب اعتقاده، وهي كذلك تشارك الله في النفوذ والعبادة والطقوس والقرابين، وهي تمثّل بذلك نسقاً رمزياً يتوسل من خلاله الجاهلي إلى الإله المتعالي المفارق، فتشفع له عنده وتقرّبه من غفرانه ونعيمه، فتكون هذه الآلهة عبارة عن همزة وصل وخيط ناظم بين الإله المتخيل والإله الأرضي.

وأفضت بنا هذه النتائج إلى مستوى ثان تمثّل في البحث في هُوية الإله وما اتصل بذلك من تطور لغوي لمفهوم الآلهة من **إيل - إله - الربّ -الله**، فتتبّعنا من أين جاءت كلمة الله؟

ومن بين ما توصلنا إليه أنّ اللاّت أحد آلهة العرب الرئيسية والكبرى ومنها اشتق اسم الله، واللاّت هي مؤنث لكلمة الإله ومنها اشتقت كلمة الله، بل إنّ شخصية الإله السماوي **الله** هي تسمية قديمة جدّاً قد تعود إلى صيغة **إل** أو **إيل** التي نجدها في التراث السامي، ثمّ أصبحت **إيلوهيم** ثمّ صارت تُستعمل حديثاً للتعبير عن الإله الأعلى **إلاه** أو **ألاه** وهو **الله** عند عرب الجاهلية.

هذا من جهة ومن ناحية ثانية، يمكن أن نفهم أنّ فكرة الألوهة باعتبار التحليل الأنثروبولوجي، لم تكن موجودة قبل وجود فكرة أخرى هي فكرة النبوّة، أي إنّ فكرة الألوهة هي من خلق فكرة النبوّة، لأنّ فكرة النبوّة حينما استقامت في التاريخ أرادت أن تؤسس لها

وجوداً بخلق فكرة الألوهة التي هي نوع من المتعالي والمفارق السائد، فهذا الوجود هو وجود عليّ وترابط عليّ، فلو لا وجود فكرة النبوّة لما وجدت فكرة الألوهة.

إنّ فكرة الألوهة في الأساس هي فكرة سلطوية أي غير منفصلة في أساسها التاريخي عن بروز فكرة النبوّة أو الملك أو السيادة أو السلطة.

وانتهى بنا النظرُ من جهة ثالثة إلى أنّ الظاهرة الدينية فُسّرت في ضوء مقاربات علم الاجتماع الديني المعاصر على ربط كل ما هو ديني بعالم الأرض، وهو في فصل تام عن عالم السماء، فهو من الأرض ثم يصعد عن طريق رموز قُدّت إلى المفارق، فجانبت هذه المقاربة السائد، باعتبار أنّ علاقة الدين بالإنسان وبالقبيلة وبالمجتمع وبالمحيط هي وليدة سلوك الإنسان وعلاقاته الوضعية، أي إنّ علم الاجتماع الديني نزّل المقدّس إلى دنيا المجتمع، نزّله من السّماء إلى الأرض ومن الله إلى المجتمع، لأنّ الدّين في آخر المطاف هو وليد المجتمع البشري وخلاصة تجربته، إنّ الخوف والاجتماع والحاجة والكبت والسلطة والتسلّط هو منشأ اعتقاد الإنسان بالآلهة وهو ما يُترجم أنّ فكرة الألوهة وإن وُجدت تاريخياً فإنها كانت إفرازاً لعدة دوافع ونتاجاً لعدة تصورات للإنسان العربي للآلهة، فهي محاولة وجودية ارتبطت بتعدّد الشعائر والطقوس وتعدّد الآلهة وتباينها، أسهمت في محافظة المجتمع على وحدته التي أساسها العصبية والعرق العربي، وقد عكست هذه الطقوس بمختلف أشكالها عقليّة العربي الجاهلي وما تعانيه من مخاوف وأنساق نفسية واجتماعية وروحية ووجودية واقتصادية وتجارية.

وانتهى بنا المستوى الثالث إلى قراءة في الآلهة والمحمولات

الرمزيّة في أطوار التديّن، فبيّنا أن هذه الأطوار استناداً إلى كتابي **الأصنام** و**أخبار مكّة** هي طور البداية والنشأة، وطور ثنائية الاعتقاد بين التعدد والتوحيد، ثم طور نشوء الإله الإسلامي، وانتهينا إلى أنّ هذه الأطوار لا تخلو من ترميز ورمزية سواء كان هذا الترميز أسطورياً أو دينياً أو سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً.

وحسب الأخبار التي أوردها ابن الكلبي في **الأصنام** والأزرقي في **أخبار مكّة** نستشفّ أنّ الوثنية هي الأصل حيناً وهي إرث قوم نوح، إذ كانوا يعبدون أصناماً، فشادوا الهياكل وسموها بأسماء خاصة بهم مثل ودّ وسواع ويغوث ويعوق ونسر، وأحياناً أخرى هي مرحلة إبراهيم وإسماعيل وهي طور التوحيد، ثم انسلخت مكّة الجاهلية عن التوحيد مع عمرو بن لُحي، وفي رواية أخرى يذهب ابن الكلبي أنّ هُذيل بن مُدركة هو أولّ من اتخذ الأصنام، والذي نلاحظه من خلال هذه المرويات تضارب الأخبار، وكيف أنّ كلّها تقريباً يلحّ في الأخير على أنّ دخول الصنمية هو خارج عن ملّة إسماعيل وإبراهيم، وبالتالي فهو دخيل وغريب وهجين عن مجتمع الجزيرة العربية، وهو يترجم ما تشي به الرواية الإسلامية من منافحة للتوحيد وإعلاء لملّة إسماعيل وإبراهيم.

وهذا الرأي الذي ينوس بين التوحيد والتعدد والوثنية في كتابي **الأصنام** و**أخبار مكة** لا يجانب في الحقيقة ما نجده من تباين في الآراء والمواقف حول ظاهرة التديّن عند علماء الأناسة وتاريخ الأديان وعلماء النفس الديني والاجتماعي، فذهب شقّ منهم إلى القول بالتوحيد وفريق إلى القول بالتعدد وثنائية الاعتقاد، وثالث بأنّ الأصل في الاعتقاد هو الوثنية.

فمن الشق الأول نجد عدداً كبيراً من علماء الأجناس والإناسة وعلماء النفس يثبتون أن عقيدة الإله الواحد هي أقدم ديانة عرفها الإنسان، أما عبادة الأوثان وظواهر الطبيعة، فما هي إلا أعراض طارئة، ومن هؤلاء العلماء لانج (Lang) الذي أثبت في دراسة عن القبائل البدائية في أستراليا وأمريكا وإفريقيا عقيدة الإله الأعلى، مثلما أثبتها شرويدور(Schraeder) عند الأجناس الأرامية وبروكلمان (Brockelmann) عند الساميين قبل الإسلام وشميدت (Schmidt) عند الأقزام وعند الأستراليين الجنوبيين الشرقيين[1].

والملاحظ أنّ التوحيدية في سياق تطور الدعوة المحمّدية تبدّت في إضافة الصفات إلى الإله الواحد، ونزع صفة الألوهة تدريجياً عن الخوافي الأخرى من أموات وأرواح وملائكة وجنّ، وتجريدها من كل آليات السيطرة والفاعلية، وقد تجلّى ذلك في الحملات العسكرية ضدّ المعابد والهياكل والبيوت الأخرى، خصوصاً اللاّت والعُزى ومناة وهُبل وغيرها من الآلهة، وإعادة تشكيل عالم الخوافي على شاكلة تُثبت انتفاء وجود كلّ المحجّات والكعبات والمزارات الأخرى واندثار الآلهة من قبيل اللاّت والعُزّى ومناة وهُبل وغيرهم، ولكي يثبت وجود الملائكة والجنّ مثلاً، فتصبح مخلوقات خوافي من درجة ثانية في التراث الإسلامي، وتصبح كلّ أفعال الجنّ والملائكة، وكلّ ما هو خواف بإذن من الله.

---

(1) انظر، دزّاز (محمد عبد الله)، **الدين**، الطبعة العالمية، مصر، 1952، ص 102 وما بعدها.

– لمزيد التوسع، انظر: chmidt, *Origine et évolution de la religion*, Grasset, Paris, 1931, p. 34.

ولعلّ هذا ما يفسّر الاتجاه الواضح الذي نراه في جميع الأديان التوحيدية التي تنطلق من توحيد الربوبية إلى توحيد الألوهة، من أداء طقوس العبادة لإله واحد مختار، من آلهة إلى إثبات عدم وجود آلهة بعد إله واحد.

أما في الطرف المقابل الذي يقول بأكثر من إله فيذهب هيرودتس[1] (Herodutus) مثلاً إلى أنّ العرب كانوا يعبدون إلهين فقط، لا يعبدون غيرهما هما أورتال وأليلات، أي الإله الذكر والإلهة الأنثى، إيزيس وأوزيريس، والمنطقة بأكملها لم يكن لها سوى هذين الإلهين[2].

بينما يرى يونغ (Jung) أنّ عقيدة التثليث المسيحية تُغيّب عنصر الشرّ في الصورة المرسومة للألوهة، ويرى أنّ اللاوعي أو الخافية يصوغ الألوهة في شكل رباعي وليس في شكل ثالوث[3]، لقد نجد عددا كبيرا من العلماء مثل تايلور (Tylor) وفريزر (Frazer) ودوركهايم وغيرهم قد انخرطوا في المذهب التطوري، وإن اختلفت وجهات نظرهم في تحديد صورة العبادة الأولى وموضوعها.

إنّ أفضل مرحلة حسب أوغست كونت (August Comte) هي مرحلة الوثنية لأنها حسب اعتقاده ترتبط ارتباطاً عضوياً بمشاعر الإنسان وأحاسيسه وفطرته وميله الباطني، وبمجرد أن تطورت الظاهرة

---

(1) هيرودتس 490–428 ق.م، كان أوّل من وضع باكورة بحث تاريخيّ مكتوب في أوروبا، كتابه الشهير **التاريخ** بأجزائه التسعة.

(2) انظر: **عبادة إيزيس وأوزيريس في مكّة الجاهلية**، ص 13.

(3) انظر: **الإله اليهودي بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفس**، ص 70 وما بعدها.

الدينية من طور إلى آخر كانت ساقطة في طور الهبوط والانحدار والتقهقر حسب رأيه.

وبناء على هذا التوصيف يرى أوغست كونت أنّ مرحلة الوثنية (paganisme) هي الصورة الأولية لفجر الدين الإنساني وهي ألصق بفطرة الإنسان، وما المرحلة الثانية تعدد الآلهة (polythéisme) إلا بمثابة اضمحلال وتقهقر خاصة في التفكير الديني، في حين أنّ المرحلة الثالثة التوحيد (monothéisme) تعدّ سبباً في ازدياد هذا الهبوط والتدني في الفكر الديني[1].

ويرى مرسيا إلياد أنّ الوثنية لا تتناقض مع بعض الخوافي، لأن الأصنام لا تُعبد لذاتها، إنما هي في حقيقة الأمر تُعدّ رموزاً للخوافي، فتقديس الأصنام يعود إلى ذلك الدال المتخيل وليس لوجودها بالذات، أي إنّ البشر لم يعبدوا الأصنام إلا بمقدار ما ترمز إليه من دلالات وإيحاءات[2].

والذي نفهمه أنّ الصنمية تأخذ طابعاً رمزياً وتتواشج مع كل عناصر النظام الرمزي الذي يُشكل الخلفية المرجعية للممارسة الإنسانية، فتغدو الصورة بذلك ذات أثر مُتعال ومدعاة لطقوس عقائدية قدّها الإنسانُ وحوّلها من مجرد صورة مصطنعة في شكل تمثال أو نصب أو صنم أو وثن إلى منبع للتعبّد ومصدر للتقديس ومنهاج حياة يُحتذى به.

---

(1) لمزيد التوسع، انظر: Auguste Comte, *Système de politique positive*, 1, éd. Grès, Paris, 1921, t 3, pp. 65-66-77-101.

(2) لمزيد التوسع، انظر: Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1977, pp. 188 et suites.

وجملة القول إن أطوار العقيدة تشعّبت بين الناس، فلم تستقر على حال في جميع الأمم والشعوب، ولا في جميع الأزمان، بل كانت متغيّرة متبدّلة، تبعاً لتغير السياقات النفسية والسياسية والإبستيمولوجية، ناهيك أنّ بُغيتنا لا تتمثّل في الوقوف على طور من هذه الأطوار دون غيره، بقدر تتبع تلك الأطوار ودراستها وبيان مدى انعكاساتها على الإنسان.

أما المستوى الرابع والأخير في بحثنا فاتصل بالمدوّنة التي اتسمت بتناقض المرويات واضطرابها وحشوها بالأخبار الأسطورية والحكي الخرافي والإيغال في المنافحة الإيمانية، وتضخيم الأحداث وتفخيمها والغاية من ذلك هي التقديس والمبالغة في التمجيد أو التحقير، وهذا مدعاة إلى الحيرة والقلق، خصوصاً ونحن لا نملك أثراً جاهلياً مثلاً يتحدث عن تاريخ مكّة قبل الإسلام، فلا يمكن أن نقبل ما كُتب حولها مسلّماً به موثوقاً، فهذا التاريخ لا يخلو من غموض ولبس وتناقض، وهذا شأن المرويات الشفوية، وقس على ذلك ما ورد من أخبار في كتاب **الأصنام** تتعلق بالآلهة والشعائر والمناسك ومعتقدات العرب وأديانهما قبل الإسلام.

إنّ الأخبار والمرويات الواردة في كتابي **الأصنام** و**أخبار مكة** تبرّر ما تعرضه بما ورد في النصّ القرآني، وهو تحليل ينمّ عن مرجعية إيمانية وما يلازمها من خلفية توحيدية في ظلّ غياب النصوص لهذه الفترة ما قبل الإسلام. وإن وردت هذه المرويات فإنّ أغلبها يدور في فلك النصّ القرآني ومداره بل قد يرجّح ابن الكلبي والأزرقي الرأي بما جاء في القرآن.

ومهما يكن من أمر تبقى هذه المدوّنة مصدراً ثرياً وأساسياً أزاح

لنا بعض اللّبس عن الحياة الدينية والاجتماعية والحضارية لعرب مكّة قبل الإسلام، تميزت بأنّ أصحابها لا يُصرّحون بأجوبة وافية وواضحة، وقد بدا ابن الكلبي والأزرقي منهجياً ملتزمين بأسلوب الأخبار اقتداء بالحديث النبوي الذي يقوم على السند والمتن أو ما يعبّر عنه بعلم الرجال الموصول بالعنعنة، فلا تخلو صفحة تقريباً من الكتابين من صيغة «حدّث» ومشتقاتها وصيغة «أخبر» ومشتقاتها.

وفي الختام لا أدّعي أني أحطت بالموضوع الذي عالجت **آلهة العرب قبل الإسلام من خلال كتابي الأصنام لابن الكلبي وأخبار مكة للأزرقي** إحاطة كاملة، أو أنّ الدراسة التي أضعها الآن بين يدي القارئ هي شاملة للموضوع، بل أعتقد أنها محاولة تمهيدية لبحوث أشمل وأعمق ومقدمة لدراسات أدق وأوفى في هذا الموضوع المهم.

ويبقى المبحث مفتوحاً للبحث والحفر باعتبار أنّ الظاهرة الدينية تستفزنا دائماً استجابة للعديد من الأسئلة المحرقة والمربكة من قبيل: هل انسجام الإنسان مع مختلف مراحل التكوين التاريخي للآلهة يعود بالضرورة إلى شغورات في الضمير الديني ظلّت تحاصر المرء على امتداد صيرورة التكوين التاريخي للإله؟ هل التلوّن والتبدّل في الاعتقاد سنّة الحياة ورمزية الحيرة الوجودية والقلق النفسي بحثاً عن الله في ذاته وأنسنة للمعبود؟

فهرس آيات العهد القديم(*)

السفر	الاصحاح	الآية الشاهد	رقمها	صفحة
التكوين	12	وانْتَقَلَ مِنْ هُنَاكَ إِلَى الجَبَلِ شَرْقِي بَيْتِ إِيلَ حَيْثُ نَصَبَ خِيَامَهُ مَا بَيْنَ بَيْتِ إِيلَ غَرْبًا وَعَايَ شَرْقًا وَشَيَّدَ هُنَاكَ مَذْبَحًا للرَبَّ وَدَعَا بِاسمِهِ.	8	84
	13	وَظَلَّ يَنْتَقِلُ فِي مِنْطَقَةِ النَّقَبِ مُتَجِهًا إِلَى بَيْتِ إِيلَ، إِلَى المَكَانِ الذِي كَانَ قَدْ نَصَبَ فِيهِ خِيَامَهُ أَوَّلاً بَيْنَ بَيْتِ إِيلَ وَعَايَ.	3	
الخروج	6	قَدْ ظَهَرْتُ لإِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ إِلَهًا قَدِيرًا عَلَى كُلِّ شَيْءٍ. أَمَّا اسمي يَهْوَهْ (أَيِ الرَبُّ) فَلَمْ أُعْلِنْهُ لَهُمْ.	3	85
	14	فَالرَبُّ يُحَارِبُ عَنْكُمْ وأَنْتُمْ تَصْمُتُونْ.	14	

(*) أدرجنا في الجدول الآيات التي ورد ذكرها في المتن والهامش.

الخروج	24	وَرَأَوْا إِلَهَ إِسْرَائِيلَ، وَتَحْتَ قَدَمَيْهِ أَرْضِيَّةٌ كَأَنَّهَا مَصْنُوعَةٌ مِنَ الْيَاقُوتِ الأَزْرَقِ الشَّفَّافِ تُمَاثِلُ السَّمَاءَ فِي النَّقَاءِ.	10	85
	31	وَعِنْدَمَا فَرَغَ اللهُ مِنْ مُخَاطَبَةِ مُوسَى فِي جَبَلِ سِينَاءَ، أَعْطَاهُ لَوْحَيِ الشَّهَادَةِ، وَهُمَا لَوْحَانِ مِنْ حَجَرٍ مَكْتُوبَانِ بِإِصْبَعِ اللهِ.	18	85
	32	ثُمَّ نَزَلَ مُوسَى وَانْحَدَرَ مِنَ الْجَبَلِ حَامِلاً فِي يَدِهِ لَوْحَيِ الشَّهَادَةِ (الْوَصَايَا الْعَشْرِ)، وَقَدْ نُقِشَتْ كِتَابَةٌ عَلَى وَجْهَيْ كُلٍّ مِنْهُمَا، وَكَانَ اللهُ قَدْ صَنَعَ اللَّوْحَيْنِ وَنَقَشَ الْكِتَابَةَ عَلَيْهِمَا.	15-16	85
		وَمَا إِنْ اقْتَرَبَ مُوسَى مِنَ الْمُخَيَّمِ وَشَاهَدَ الْعِجْلَ وَالرَّقْصَ حَتَّى احْتَدَمَ غَضَبُهُ وَأَلْقَى بِاللَّوْحَيْنِ مِنْ يَدِهِ وَكَسَّرَهُمَا عِنْدَ سَفْحِ الْجَبَلِ.	19	85
يشوع	10	وَظَفِرَ يَشُوعُ بِجَمِيعِ هَؤُلاَءِ الْمُلُوكِ وَاسْتَوْلَى عَلَى أَرْضِهِمْ دَفْعَةً وَاحِدَةً، لأَنَّ الرَبَّ إِلَهَ إِسْرَائِيلَ حَارَبَ عَنْهُمْ.	42	85
	23	وَأَنْتُمْ قَدْ شَهِدْتُمْ بِأَنْفُسِكُمْ كُلَّ مَا صَنَعَهُ الرَبُّ إِلَهُكُمْ بِجَمِيعِ تِلْكَ الأُمَمِ مِنْ أَجْلِكُمْ، لأَنَّ الرَبَّ إِلَهَكُمْ كَانَ هُوَ الْمُحَارِبُ عَنْكُمْ.	3	

صموئيل الأوّل	13	فَقَالَ صَمُوَئِيلُ لِشَاوُلَ: «لَقَدْ تَصَرَّفْتَ بِحَمَاقَةٍ، فَأَنْتَ قَدْ عَصِيتَ وَصِيَّةَ الرَبِّ إِلَهِكَ الَتِي أَمَرَكَ بِهَا. وَلَوْ أَطَعْتَهُ لَثَبَّتَ مُلْكَكَ عَلَى إِسْرَائِيلَ إِلَى الأَبَدِ. أَمَّا الآنَ، فَلأَنَّكَ لَمْ تُطِعْ مَا أَمَرَكَ الرَبُّ بِهِ فَإِنَّ مُلْكَكَ لَنْ يَدُومَ، لأَنَّ الرَبَّ قَدْ اخْتَارَ لِنَفْسِهِ رَجُلاً حَسَبَ قَلْبِهِ وَأَمَرَهُ أَنْ يُصْبِحَ رَئِيسًا عَلَى شَعْبِهِ.»	14-13	85
المزامير	104	الصَّانِعُ مَلاَئِكَتَكَ رِيَاحًا وَخُدَّامَكَ لَهِيبَ نَارٍ.	٤	57

فهرس الآيات القرآنية(*)

السورة	رقمها	الآية الشاهد	رقمها	صفحة
البقرة	2	وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ.	51	173
		وَلَقَدْ جَاءَكُم مُّوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ.	92	
آل عمران	3	قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.	26	96
النساء	4	وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ.	125	83

(*) أدرجنا في الجدول الآيات التي ورد ذكرها في المتن والهامش.

النساء	4	يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَـٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَـٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ ثُمَّ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ فَعَفَوْنَا عَن ذَٰلِكَ ۚ وَءَاتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَـٰنًا مُّبِينًا .	153	173
المائدة	5	لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَـٰهٍ إِلَّآ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ .	73	61
		مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ ۙ وَلَـٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۖ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ .	103	175
		قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ٱللَّهُمَّ رَبَّنَآ أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَءَاخِرِنَا وَءَايَةً مِّنكَ ۖ وَٱرْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ .	114	96
الأنعام	6	وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَـٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ .	100	56
		سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ .	148	34

الأنفال	8	وَإِذْ قَالُواْ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ أَوِ ٱئْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ.	32	96
التوبة	9	لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُعْتَدُونَ.	10	93
		إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلسُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِيَ ٱلْعُلْيَا وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.	40	61
يونس	10	دَعْوَىٰهُمْ فِيهَا سُبْحَٰنَكَ ٱللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَٰمٌ وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ.	10	96
يوسف	12	وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا ٱذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيْطَٰنُ ذِكْرَ رَبِّهِۦ فَلَبِثَ فِي ٱلسِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ.	42	101
النحل	16	وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ.	35	34
الإسراء	17	أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا.	40	56

مريم	19	فَأَجَاءَهَا ٱلْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ قَالَتْ يَٰلَيْتَنِى مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا * فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ أَلَّا تَحْزَنِى قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا * وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ تُسَٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا.	23 إلى 25	160
طه	20	فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ فَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ فَنَسِىَ.	88	173
الأنبياء	21	أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ.	30	133
القصص	28	وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى ۖ فَأَوْقِدْ لِى يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ.	38	58
العنكبوت	29	وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ.	61	+ 92 106
		وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ.	63	106
لقمان	31	وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ.	25	92

سبأ	34	وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ.	40	56
		قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم ۖ بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ ۖ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ.	41	
الصافات	37	وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ۞ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَلَا تَتَّقُونَ ۞ أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ ٱلْخَٰلِقِينَ.	123 إلى 125	84
		فَٱسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ.	149	56
		وَجَعَلُوا۟ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا ۚ وَلَقَدْ عَلِمَتِ ٱلْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ.	158	
الزمر	39	أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ.	3	34
الزخرف	43	وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ.	87	92
الفتح	48	لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا.	18	160
النجم	53	أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۞ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ.	19 و20	34
		أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۞ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ۞ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ.	19 إلى 21	60

نوح	71	وَقَالُوا۟ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا.	23	61
النازعات	79	ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ۞ فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ ۞ وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ ۞ فَأَرَىٰهُ ٱلْءَايَةَ ٱلْكُبْرَىٰ ۞ فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ ۞ ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ ۞ فَحَشَرَ فَنَادَىٰ ۞ فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ.	17 إلى 24	58
الفجر	89	ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً.	28	101
العلق	96	ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ.	1	103
		ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ.	3	104
العاديات	100	إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ.	6	104
		إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌۢ.	11	
قريش	106	فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَـٰذَا ٱلْبَيْتِ.	3	104 و106

فهرس الأعلام(*)

حرف الألف (ا)

- ابن الأثير: 47
- ابن دريد: 93
- ابن سعد: 17
- ابن عبّاس: 120
- ابن فارس: 77
- ابن منظور: 41، 78، 82، 99، 101
- ابن هشام: 91

حرف الهمزة (ء)

- إبراهيم: 27، 39، 51، 52، 69، 83، 84، 85، 92، 108، 115، 123، 144، 147، 150، 152، 159، 166، 179، 180، 184، 193
- أبرهة: 48، 50، 51، 52، 64، 69، 105، 130، 161، 166
- أبو أحيحة: 95، 113
- أبو بكّر الصدّيق: 61، 84، 93
- أبو تجارة: 113
- أبو ثمامة: 67
- أبو سفيان: 35، 69، 78، 94، 119، 184
- أبو طالب: 29، 139

(*) استثنينا ضمن هذا الثّبت صاحبي المدوّنتين **الأزرقي** و**ابن الكلبي** لكثافة تواتر حضورهما في الدراسة.

- أبو العباس بن الربيع: 51
- أبو لهب: 69، 95، 113
- أبو الهيثم: 99
- أحمد بن محمد: 17
- أحمد زكي: 49، 174
- أخزم بن العاص: 128
- آدم: 27، 51، 58، 107، 111، 120، 147، 161
- الأرقم بن الأرقم: 166
- أسد بن عبد العزّى: 159
- إسماعيل: 25، 27، 51، 65، 80، 108، 123، 144، 147، 150، 152، 170، 179، 180، 193
- الأسود بن يعفر: 50
- الأسود العنسي: 150
- الأعشى: 52
- أفلح بن النضر: 37، 69
- أفلاطون: 149
- أكسينوفان: 149
- إلياس: 38، 84
- أمة الله: 89
- امرؤ القيس: 113، 184
- أميّة بن أبي الصلت: 146، 150
- أنعم بن عمرو: 32
- أوس بن حجر: 95، 149
- أوغست كونت: 195، 196

حرف الباء (ب)

- الباقلاني: 85
- بثينة: 30

- البخاري: 18، 42
- بروكلمان: 146، 194
- بطرس البستاني: 82
- بلقيس: 51، 167
- بول ريكور: 154

حرف التاء (ت)

- تايلور: 195
- تُبّعٌ: 33، 53
- توفيق فهد: 101، 102

حرف الجيم (ج)

- الجاحظ: 17
- جرجس داود: 146
- جرير بن عبد الله: 28، 42
- جعفر بن أبي خلاس: 46
- جميل بثينة: 30
- جواد علي: 17، 32، 79، 92، 93، 146
- جورجي كنعان: 11، 82، 91، 98

حرف الحاء (ح)

- حاجي خليفة: 18
- الحارث بن أبي شمر: 34، 35
- الحارث بن تميم: 30
- الحارث بن جبلّة: 24
- الحارث بن كعب: 132
- الحجّاج بن يوسف: 51
- الحذيري، أحمد: 5
- حليل بن حبشيّة: 123

- حمورابي: 187
- حنظله: 172
- حوّاء: 162

حرف الخاء (خ)

- خالد بن عبد الله القسري: 183
- خالد بن الوليد: 31، 38، 105
- خزاعي بن عبد نُهم: 45
- خزيمة: 37، 39
- الخليل: 80، 83

حرف الدال (د)

- دبيّة بن حرمي: 37
- دوركهايم: 124، 136، 173، 181، 195
- ديفيد هيوم: 145
- ديمقريطس: 110

حرف الذال (ذ)

- ذو نواس: 24، 33، 69، 131

حرف الرّاء (ر)

- الرازي: 82
- الراغب: 84
- ربيع بن ضُبع: 44
- ريطة ابنة أبي العبّاس: 78
- رينان: 17، 146

حرف الزاي (ز)

- الزبيدي: 101
- زرادشت: 73

- زرعة بن كعب: 24
- زكريا محمد: 61
- الزمخشري: 32
- زيد بن عمرو بن نفيل: 108، 147، 150
- زيد الله: 89

حرف السين (س)

- السامري: 173
- السايب بن أبي السايب: 135
- سبأ بن يشجب: 78
- سعد بن عامر: 37
- سعد الله: 91
- سعيد بن العاص: 113
- سعيد بن عبيد: 35
- سفيان بن حرب: 123، 177
- السهمي، محمد بن هاشم: 116
- السيّد القمني: 106
- سيف بن ذي يزن: 150

حرف الشين (ش)

- شتراوس: 124
- شرويدور: 194
- شعيب: 186
- شميدت: 59، 146، 194
- الشهرستاني: 73
- شيث: 51

حرف الصاد (ص)

- صالح: 186

- صخر: 172
- صيفي: 35

حرف الطاء (ط)

- الطبري: 17، 82
- طريفة الكاهنة: 66، 108، 114، 126، 177
- الطّفيل بن عمرو الدوسي: 43
- طلحة بن خويلد: 150

حرف الظاء (ظ)

- ظالم بن أسعد: 37

حرف العين (ع)

- عائشة: 168
- عامر بن الطّفيل: 54
- عامر بن عوف: 31
- العباس بن الربيع: 48
- عبد الدّار: 123
- عبد شمس بن عبد مناف: 79، 93، 124
- عبد الله: 89، 94، 105، 106، 114، 118، 126، 133
- عبد الله بن جحش: 150
- عبد الله بن الزبير: 51، 69، 169
- عبد الله بن عبّاس: 168
- عبد المسيح بن عمرو الغسّاني: 58
عبد المطّلب بن هاشم: 58، 66، 69، 94، 105، 106، 114، 118، 123، 126، 133، 158
- عبد الملك بن مروان: 183
- عبد مناف: 123، 124
- عبد يا ليل: 80
- عبلة: 30

- عثمان بن الحويرث: 150
- عثمان بن عفّان: 84
- عدي بن حاتم: 125
- عزرايل: 80
- علقمة بن عبده: 35
- علي بن أبي طالب: 35، 51، 67
- عمر بن الخطّاب: 52، 84، 160، 166
- عمرو بن حممة: 43
- عمرو بن ربيعة: 40، 132
- عمرو بن العاصي: 31
- عمرو بن عامر: 114
- عمرو بن لحي: 29، 39، 52، 57، 58، 66، 67، 69، 72، 87، 103، 115، 116، 119، 122، 123، 128، 132، 144، 169، 177، 178، 193
- عنتر: 30
- عوذ الله: 91
- عيسى: 58، 115

حرف الغين (غ)

- الغوث: 128

حرف الفاء (ف)

- فراس السواح: 36، 38، 43
- الفراهيدي: 77
- فرعون: 58
- فرويد: 59، 116، 120، 121، 141، 152، 171
- فريزر: 195
- الفيومي، محمد إبراهيم: 83

حرف القاف (ق)

- قسّ بن ساعدة: 150
- قصي بن كلاب: 51، 52، 66، 69، 72، 87، 97، 178

حرف الكاف (ك)

- كارل غوستاف يونغ: 62، 63، 121، 151
- كسرى أنو شروان: 25

حرف اللاّم (ل)

- لانج: 194
- ليفي شتراوس: 124، 174

حرف الميم (م)

- ماء الله: 31
- مارسيل موس: 136
- ماكس مولر: 118، 145
- مالك بن كلثوم: 109، 175
- مالك بن مرثد: 32
- محمد: 30، 35، 44، 52، 56، 67، 88، 89، 92، 95، 96، 103، 104، 135، 148، 150، 152، 166، 168
- محمد بن إسحاق: 169
- محمد سليم الحوت: 21
- محمد المختار العبيدي: 34
- مرسيا إلياد: 141، 155، 196
- مريم: 52، 58، 60، 160
- المسعودي، حمادي: 5، 9
- مسلم: 42
- مسلمة بن حبيب: 93، 104، 150
- المسيح: 52، 58، 85، 145، 152
- مضاض بن عمرو: 97، 123

- معد يكرب: 33
- المغيرة بن شعبة: 36
- المنذري: 99
- موسى: 85، 141، 151، 152
- ميسلان: 136

حرف النون (ن)

- النجاشي: 25، 166
- نصر حامد أبو زيد: 21
- نوح: 26، 30، 31، 32، 55، 193

حرف الهاء (هـ)

- هاجر: 152
- هُذيل بن مُدركة: 193
- هشام بن عبد مناف: 97
- هنري برغسون: 118
- هود: 186
- هيرودتس: 34، 195

حرف الواو (و)

- الواقدي: 30، 32
- ورقة بن نوفل: 150
- ولهوزن: 17
- الوهابيي، منصف: 5

حرف الياء (ي)

- ياقوت الحموي: 17، 35، 41، 48، 91، 103
- يعفر بن عبد قرا: 101، 166
- يعقوب: 83، 85
- يوسف شلحد: 97، 103

فهرس الآلهة

حرف الهمزة (ء)

- آتون: 152
- الأحوزي: 48، 162، 190
- اساف: 29، 48، 58، 69، 162، 167، 173، 185، 190
- الأُقيصر: 44، 179، 180
- إل: 88، 109، 191
- ألاها: 139
- ألوهو: 139
- ألوهيم: 79، 89، 97، 139، 191
- أليلات: 195
- أنليل: 83، 156
- أهرمزد: 84
- أهريمان: 84
- أورتال: 195
- أوزيريس: 195
- إيزيس: 195
- إيل: 16، 36، 38، 79، 80، 82، 83، 84، 88، 91، 93، 97، 109، 151، 191
- إيلات: 36، 97
- إيلة: 36، 97

حرف الباء (ب)

- باجر: 47
- بعل: 38، 84، 109، 132
- بل: 84

حرف الجيم (ج)

- جاهون: 84

حرف الذّال (ذ)

- ذات أنواط: 48، 190
- ذو الخلصة: 28، 41، 42، 69، 113، 114، 167، 184
- ذو الشرى: 43، 44، 102، 103، 167، 184
- ذو الكفّين: 43، 184، 190

حرف الرّاء (ر)

- رئام: 69، 130، 131
- رُضى: 40

حرف السّين (س)

- سعد: 42
- سُعير: 45
- سن: 156
- سُواع: 26، 30، 55، 58، 67، 89، 193

حرف العين (ع)

- عائم: 45
- العُزّى: 27، 36، 37، 38، 59، 60، 61، 67، 87، 88، 92، 94، 95، 103، 113، 119، 132، 149، 160، 161، 163، 164، 179، 180، 184، 190، 194

- عُميانس: 46

حرف الفاء (ف)

- الفلس: 35، 125، 175
- فينوس: 92

حرف الكاف (ك)

- كُعيب: 48، 190

حرف اللاّم (ل)

- اللاّت: 27، 36، 37، 44، 59، 60، 61، 87، 89، 92، 95، 97، 98، 103، 113، 119، 127، 128، 132، 149، 164، 168، 179، 184، 190، 194
- لوهيم: 84

حرف الميم (م)

- ماماناتو: 111
- مجاود الريح: 49، 69
- مطعم الطّير: 49، 69، 173، 175
- مناة: 27، 33، 34، 36، 37، 59، 61، 67، 86، 87، 92، 111، 113، 119، 127، 149، 164، 167، 179، 184، 190
- مناف: 40

حرف النون (ن)

- نائلة: 29، 48، 58، 69، 162، 167، 173، 185
- نسر: 26، 33، 54، 55، 58، 61، 67، 69، 131، 173، 174، 190، 193
- نُهم: 45
- نينليل: 156

حرف الهاء (هـ)

- هُبل: 38، 52، 81، 94، 108، 119، 132، 133، 162، 173، 178، 184، 190، 194

حرف الواو (و)

- وَدّ: 26، 31، 55، 67، 86، 167، 179، 193

حرف الياء (ي)

- اليعبوب: 47
- يعوق: 26، 32، 54، 55، 58، 61، 67، 68، 131، 174، 193
- يغوث: 26، 31، 54، 55، 57، 61، 67، 86، 89، 173، 174، 175، 193
- يهوه: 84، 85، 139

فهرس القبائل

حرف الهمزة (ء)

- الأدوم: 46
- الأزد: 33، 34، 41، 47، 102
- أزد السراة: 45
- الأسوم: 46
- آل أبي العاص: 34
- آل حرب: 78
- آل ذي كلاع: 33
- الأنباط: 25، 102، 127
- الأوس: 25، 27، 33، 34، 86، 112
- إيّاد: 50

حرف الباء (ب)

- باهلة: 28
- بجيلة: 41
- بدر: 172
- بنو أسد: 47، 113، 172، 184، 185
- بنو أمامة: 41
- بنو أنعم: 32
- بنو بولان: 35
- بنو ثعلب: 172
- بنو الحارث: 25، 43، 50، 52، 102، 130

- بنو ربيعة: 40، 130
- بنو سليم: 37، 67
- بنو سهم: 116
- بنو شيبان: 37، 67
- بنو شيث: 58، 111
- بنو عامر: 31، 67
- بنو عبد شمس: 59
- بنو عبد ودّ: 31، 58، 67
- بنو عتاب: 36
- بنو عداء: 45
- بنو غنم: 148
- بنو فهد: 172
- بنو قابيل: 30، 31، 33
- بنو قحافة: 28
- بنو قريظة: 25، 134
- بنو قينقاع: 25، 134
- بنو كلب: 172
- بنو كنانة: 37، 67، 123
- بنو لحيان: 30
- بنو مليح: 56، 115
- بنو منهب: 43
- بنو نصر: 37، 67
- بنو النضير: 25، 134
- بنو نمر: 172
- بنو هاشم: 67، 140
- بنو هلال: 172
- بنو همدان: 68، 131

حرف التاء (ت)

- تبع: 131
- تميم: 40، 54

حرف الثاء (ث)

- ثقيف: 27، 36، 128
- ثمود: 40، 98، 186
- ثور: 172

حرف الجيم (ج)

- جديلة: 47
- جذام: 44
- جُرش: 31، 86
- جرهم: 51، 80، 123، 128، 158، 159
- جشم: 37، 67

حرف الحاء (ح)

- حمير: 25، 33، 53، 58، 67، 68، 130، 131
- الحوث: 172

حرف الخاء (خ)

- خثعم: 28، 41
- خزاعة: 29، 33، 37، 38، 56، 67، 115، 130
- الخزرج: 25، 27، 33، 34، 80، 87، 112
- خزيمة: 38
- خولان: 46
- خيوان: 32، 86

حرف الدّال (د)

- دوس: 41، 42، 43، 167

حرف الذّال (ذ)

- ذئب: 172

حرف الرّاء (ر)

- ربيعة: 24، 83

حرف الشين (ش)

- شمس: 172

حرف الطاء (ط)

- طيّ: 35، 40، 47، 109

حرف العين (ع)

- عاد: 186
- عاملة: 44
- عقاب: 172
- علّ: 42
- عنزة: 45

حرف الغين (غ)

- غسان: 24، 33، 35، 134
- غطفان: 44، 119

حرف القاف (ق)

- قريش: 27، 29، 33، 36، 37، 38، 39، 40، 48، 51، 52، 60، 67، 78، 79، 87، 88، 92، 93، 94، 97، 100، 105، 112، 113، 115، 119، 123، 132، 133، 140، 152، 158، 159، 164، 166، 172، 177، 184
- قضاعة: 24، 31، 42، 44، 47

حرف الكاف (ك)

- كلب: 31، 86
- كنانة: 30، 42، 178

حرف اللام (ل)

- لخم: 44

حرف الميم (م)

- مالك وملكان: 42
- مدين: 183
- مذحج: 31، 57، 67، 86
- مراد: 32
- مُزينة: 45
- مُضر: 30، 67، 83
- المطّلب: 124
- معبد: 83

حرف النون (ن)

- النساطرة: 86
- نسر: 172
- نوفل: 124

حرف الهاء (هـ)

- هاشم: 124، 140
- هُذيل: 30، 33، 34، 58، 67، 131، 167
- همدان: 31، 32، 67
- هوازن: 41، 67

حرف الياء (ي)

- اليعاقبة: 86

فهرس المواقع والبلدان(*)

حرف الهمزة (ء)

- أجّاً: 35
- أُحُد: 119
- الأردن: 102
- أستراليا: 194
- إسرائيل: 85
- إفريقيا: 194
- أمريكا: 194

حرف الباء (ب)

- الباسة: 38
- البتراء: 44
- البحرين: 135
- البصرة: 17، 50
- بلاد الرافدين: 90
- بلخع: 33
- البيت الحرام: 53، 87

حرف التاء (ت)

- تبالة: 41، 185

(*) استثنينا ضمن هذا الثبت ذكر مكّة نظراً إلى كثافة تواترها في الدراسة.

- تدمر: 82
- تهامة: 103، 132
- تيماء: 82، 134

حرف الجيم (ج)

- جبل النور: 166
- جدّة: 42
- الجمرة: 169
- الجوف: 82

حرف الحاء (ح)

- الحبشة: 105، 134
- الحجاز: 45، 114، 135
- الحديبية: 160
- حراض: 37
- حنين: 48
- الحوراء: 49
- الحيرة: 58، 134، 186

حرف الخاء (خ)

- خيبر: 134

حرف الدال (د)

- دومة الجندل: 31، 86
- ديدان: 82

حرف الذال (ذ)

- ذو المجاز: 130، 131

حرف الرّاء (ر)

- الرومان: 33

- ريام: 33، 53، 166

حرف الزاي (ز)

- زمزم: 24، 58، 158، 178، 190

حرف السين (س)

- سبأ: 33، 78
- سقام: 37، 132
- سنداد: 50، 166
- سومر: 83

حرف الشين (ش)

- الشام: 24، 33، 38، 44، 132، 133، 135، 158، 161، 179

حرف الصاد (ص)

- الصفا: 29، 49، 69، 152، 166، 190
- صنعاء: 32، 51، 53، 130، 166
- الصين: 165

حرف الطاء (ط)

- الطايف: 36، 103، 179

حرف الظاء (ظ)

- الظّهر: 50

حرف العين (ع)

- عدن: 51، 58، 129
- العراق: 37
- عرفة: 182
- عكاظ: 130، 131
- عمان: 129

حرف الغين (غ)

- غار ثور: 166
- غار حراء: 166
- غطفان: 119

حرف القاف (ق)

- قتبان: 102
- قُديد: 34
- القرين: 169
- القليس: 50، 130، 162، 166
- قعيقعان: 159
- القيروان: 5

حرف الكاف (ك)

- كبكب: 131
- الكعبة: 27، 29، 38، 39، 49، 51، 52، 64، 65، 71، 87، 88، 92، 94، 96، 100، 101، 105، 106، 107، 113، 115، 119، 132، 144، 148، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 166، 168، 179، 180، 183، 189
- الكوفة: 17، 50، 82

حرف اللام (ل)

- لحيان: 82

حرف الميم (م)

- مأرب: 51، 114، 167
- مجنّة: 130، 131
- المدينة: 34، 82، 87
- المروة: 29، 49، 69، 152، 166، 175

- مزدلفة: 27
- المشلل: 34، 179
- مصر: 152
- مِنى: 27، 169

حرف النون (ن)

- الناغا: 169
- نجد: 45
- نجران: 52، 101، 119، 130، 166
- النقب: 102

حرف الهاء (هـ)

- الهند: 58، 169
- هيت: 132

حرف الواو (و)

- وادي حراض: 132
- وادي القُرى: 31، 134، 179
- وادي نخلة: 179

حرف الياء (ي)

- يثرب: 27، 33، 134
- اليمامة: 104
- اليمن: 24، 25، 32، 41، 48، 50، 69، 131، 133، 161، 179، 187
- ينبع: 30
- اليونان: 13

المصادر والمراجع

I – المصادر

- القرآن الكريم، دار ابن كثير، ط3، 1404هـ .
- الكتاب المقدّس، كتاب الحياة، ط6، 1996.
- ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمّد بن السّائب)، **كتاب الأصنام**، تحقيق وتقديم أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط3، 1995.
- الأزرقي (أبو الوليد محمّد بن عبد الله بن أحمد)، **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، تحقيق رشدي الصالح ملحس، مطابع دار الثقافة مكّة المكرمة، ط4، 1983.

II – المراجع

1. المراجع العربيّة

- ابن فارس (أبو الحسن أحمد)، **مقاييس اللغة**، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1366هـ.
- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم)، **لسان العرب**، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1955.
- ابن هشام (محمّد عبد الملك)، **السيرة النبوية**، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، 2007.

- أبو زيد (نصر حامد)، **فلسفة التأويل**، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط2، 1993.
- الأفغاني (سعيد)، **أسواق العرب في الجاهلية والإسلام**، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، ط4، 1993.
- كرم (يوسف)، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط5، 1966.
- ألبيديل (م.ف)، **سحر الأساطير، دراسة في الأسطورة-التاريخ-الحياة**، ترجمة د.حسّان ميخائيل إسحق، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سورية، ط2، 2008.
- إلياد (مرسيا)، **المقدّس والمُدنّس**، ترجمة عبد الهادي عبّاس، دار دمشق للطباعة والنّشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1988.
- إيزوتسو (توشيهيكو)، **الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة وتقديم د.هلال محمّد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، 2007.
- بروكلمان (كارل)، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكّي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1984.
- جعيّط (هشام)، في **السيرة النبوية (2) تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
- جيرار (رينيه)، **العنف والمقدّس**، ترجمة جهاد الهواش وعبد الهادي عبّاس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 1992.
- الحفني (عبد المنعم)، **معجم مصطلحات الصوفية**، دار المسيرة، بيروت لبنان، ط1، 1980.
- الحوت (محمود سليم)، **في طريق الميثولوجيا عند العرب**، دار النهار بيروت، لبنان، ط2، 1989.

- الخطيب (محمّد)، **المجتمع العربي القديم، العصر الجاهلي**، دار علاء الدين، دمشق، سورية، ط2، 2008.
- خليل (أحمد خليل)، **مضمون الأسطورة في الفكر العربي**، دار الطليعة، بيروت لبنان، 1977.
- داود (الأب جرجس داود)، **أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاري والاجتماعي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2، 1988.
- دراز (عبد الله) الدين، **بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، مطبعة السعادة، القاهرة، 1961.
- الدين، الطبعة العالمية، مصر، 1952.
- الدروبي (محمّد)، «اللغة والإله، تشخيص لغوي للمقولات الدينية المركزية»، **دراسات عربية**، العدد 1و2، السنة السادسة والثلاثون، نوفمبر ديسمبر، دار الطليعة بيروت، 1999.
- دغيم (سميح)، **موسوعة الأديان السماوية والوضعية، أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام**، دار الفكر اللبناني، بيروت لبنان، ط1، 1995.
- دلو (برهان الدين)، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1989.
- الزبيدي (محمد مرتضى الحسيني)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق علي هلالي، مراجعة عبد الله العلايلي وعبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، 1966.
- زكريا (فؤاد)، **سبينوزا**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2، 1983.
- سحّاب (فكتور)، **إيلاف قريش، رحلة الشتاء والصيف**، كومبيو نشر، والمركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 1992.

- السواح (فراس)، **موسوعة تاريخ الأديان**، الكتاب الثاني، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط2، 2007.
- شلحد (يوسف)، **بُنى المقدّس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)، **الملل والنّحل**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1975.

حرف الضّاد (ض)

- الصبّاغ (عماد)، **الأحناف، دراسة في الفكر الديني التوحيدي في المنطقة العربية قبل الإسلام**، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق سورية، ط1، 1998.
- عبد الكريم (خليل)، **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**، سينا للنشر، القاهرة، مصر، والانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1997.
- العبيدي (محمّد المختار)، «ديانة العرب في الجاهليّة»، **الحياة الثقافية**، تصدر عن وزارة الثقافة والمحافظة على التّراث، تونس، العدد 199، جانفي 2009.
- عجينة (محمّد)، **موسوعة أساطير العرب في الجاهلية ودلالاتها العربية**، محمّد علي الحامّي للنشر والتوزيع، تونس، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1994.
- علي (جواد)، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ومكتبة النهضة، بغداد، ط2، 1993.
- علي (نبيل)، **الثقافة العربية وعصر المعلومات، رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي**، عالم المعرفة، عدد 265، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جانفي 2001.

- غوستاف (لوبون)، **الآراء والمعتقدات**، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف للطباعة والنّشر، سوسة تونس، ط1، مارس، 1995.
- الفراهيدي (أبو عبد الرحمان الخليل بن أحمد)، **كتاب العين**، ترتيب وتحقيق د.عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
- فرحات (سميرة) **معجم الباقلاني في كتبه الثلاثة، التمهيد، الإنصاف، البيان**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1991.
- فرويد (سيغموند)، **موسى والتوحيد**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط4، 1986.
- **الطوطم والتّابو**، ترجمة بو عني ياسين، دار الحوار للنّشر والتوزيع، سورية، ط1، 1983.
- فهد (توفيق)، **الكهانة العربية قبل الإسلام**، ترجمة حسن عودة، رندة بعث، تقديم رضوان السيد، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
- الفيروزأبادي (مجد الدين محمّد بن يعقوب)، **القاموس المحيط**، دار العلم للجميع، بيروت لبنان، [د.ت].
- الفيومي (محمد إبراهيم)، **في الفكر الديني الجاهلي**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1982.
- القرواشي (حسن)، **مدخل إلى تاريخ المسيحية**، المركز القومي البيداغوجي، تونس، ط1، 1998.
- القمني (السيد)، **الإسلاميات، قراءة اجتماعية سياسية للسيرة النبوية**، المركز المصري لبحوث الحضارة، مصر، ط1، 2001.

- كريزر (كلوس)، ديم (فارنر)، مايبر(هانس جورج)، **معجم العالم الإسلامي** ترجمة د. جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2، 1998.
- كنعان (جورجي)، **مفهوم الألوهة في الذهن العربي القديم**، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1996.
- لاندو (روم)، **الإسلام والعرب**، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين بيروت، لبنان، ط2، 1977.
- محمد (زكريا)، **عبادة إيزيس وأوزيريس في مكّة الجاهلية**، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009.
- المسعودي (حمّادي)، **درس ماجستير**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، 2008-2009.
- المقري (أحمد بن محمد بن علي)، **المصباح المنير**، نوبليس [د.ت].
- موسكاتي (سبتينو)، **الحضاراة السامية القديمة**، ترجمة د. السيد يعقوب بكر، مراجعة د. محمد القصاص، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1957.
- مؤنس (حسن)، **أطلس تاريخ الإسلام**، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1987.
- هنري (برغسون)، **منبعا الأخلاق والدّين**، ترجمة سامي الدرّوبي وعبد الله عبد الدّائم، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنّشر، القاهرة، 1945.
- يونغ (كارل غوستاف)، **الدين في ضوء علم النفس**، ترجمة وتقديم نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1988.
- **الإله اليهودي، بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفس**، ترجمة نهاد خياطة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقيّة، سوريّة، ط2، 1995.

2. المراجع الأعجمية

B

- Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 8e éd., 1948.

C

- Auguste Comte, *Système de politique positive*, 1, éd. Grès, Paris, 1921.

D

- Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, PUF, Paris, 1994.
- E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 2e éd., « Quadrige », PUF, 1990.

E

- Mircea Eliade, *Images et symboles: Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, 1952.
- Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris.
- Mircea Eliade, *La nostalgie des origines: Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris, 1971.

H

- David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, The Second Edition, London: M.DCC.LXXIX.
- David Hume, *The Natural History of Religion*, London: A. and H. Bradlaugh Bonner, 1 & 2 Took's Court, E.C.

M

- Michel Meslin, *Pour une science des religions*, Ed. du Seuil, Paris, 1973.

R

- Paul Ricoeur, « Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations », article in *Cahiers internationaux de symbolisme*, Paris, 1963.

S

- Jean Paul Sartre, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 1943
- Wilhelm Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, Grasset, Paris, 1931.

فهرس الموضوعات

المقدّمة 13

الفصل الأوّل: المشهد الديني في الجزيرة العربية قبل الإسلام .. 23

مقدّمة الفصل 23

1- معبودات العرب قبل الإسلام 24

2- الصنميّة والصورة المحاكية 54

أولاً: عبادة البشر 54

ثانياً: إشكالية التثليث في العبادة 59

ثالثاً: تعدّد البيوت المعظّمة بتعدّد المعبودات 64

خاتمة الفصل 70

الفصل الثاني: البحث في هُوية الإله عند العرب قبل الإسلام ... 75

مقدّمة الفصل 75

1- شبكة الدّوال والمفاهيم الموصولة بالمعبود 76

أ- الإله 77

ب- الله 88

ج- الربّ 100

2- في أسباب نشأة فكرة الألوهة عند العرب قبل الإسلام 109

أ- البعد النفسي 110

ب- البعد الإجتماعي 122
ج- البعد الاقتصادي 129
د- البعد الحضاري 134
خاتمة الفصل 138

الفصل الثالث: الآلهة والمحمولات الرمزية 143
مقدّمة الفصل 143
1- أطوار التديّن 144
2- الرمزيّة وتأصيل المعتقد 153
أ- المحمول الأسطوري 157
ب- المحمول الديني 162
ج- المحمول السياسي 170
د- المحمول الاقتصادي 178
هـ- المحمول الاجتماعي 181
خاتمة الفصل 186

الخاتمة 189
فهرس آيات العهد القديم 199
فهرس الآيات القرآنية 202
فهرس الأعلام 208
فهرس الآلهة 217
فهرس القبائل 221
فهرس المواقع والبلدان 226
المصادر والمراجع 231

الساسي بن محمد الضيفاوي

متحصّل على:

- الأستاذيّة في اللغة والآداب والحضارة العربية
- الأستاذيّة في العلوم الإسلامية اختصاص حضارة
- شهادة ماجستير الدراسات المقارنة في اللغة والأدب والحضارة
- عضو بفريق بحث «حفريات في مقارنة النصوص» بكلّية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان
- عضو بمخبر بحث: «تجديد مناهج البحث والبيداغوجيا في الإنسانيات» تحت إشراف مدرسة الدكتوراه «الآفاق الجديدة في اللغات والآداب والفنون والإنسانيات»
- أطروحة دكتوراه قيد الإنجاز حول «التراسل بين محمّد ومعاصريه» إشراف الأستاذ حمّادي المسعودي
- البريد الإلكتروني: dh.sassi@yahoo.fr

كل واحد يدرك إلهه على صورته ومثاله، وبحسب ما يوحي به مخياله، فالنظرة إلى الإله بحسب الأقوام وثقافتهم ولغاتهم وأنساقهم النفسية والاجتماعية والتاريخية، إذ كل تجمّع إنساني يدرك إلهه على صورته وبحسب لغته، فالعبرانيون مثلاً يشكّلون إلههم من منظور يهودي والمسيحيون من منظور مسيحي واليونان من زاوية إغريقية والعرب برؤية وثنية أو توحيدية، وكذا الحال مع كل أمّة وكل طائفة وكل مجموعة وكل قبيلة، بل هذا حال كلّ فرد من الناس يتخيّل إلهه ويتوهّمه ويصوّره ويشكّله بحسب صوره واستعاراته وتوهّماته.

وإن فكرة تقديس المقدّس لا يمكن فهمها أو تفسيرها أو تعليل بعض جوانبها على الأقلّ إلا من خلال العودة إلى الظروف التاريخية والاقتصادية والنفسية المصاحبة لظهورها، وكذا الأمر بالنسبة إلى الاحتفاء بالآلهة وأسباب نشوئها والغاية من عبادتها في حالة الإفراد وفي صورة الجمع، أي من حيث تنوّعها وتعدّدها وتباينها وجنسها وشكلها، ومن حيث المادة التي صُنعت منها ومن حيث الرمزية والوظيفة.

وهذا الكتاب غايته الوقوف على صورة الإله كما تكشّف لإنسان ما قبل الإسلام والأفكار التي عبّر بها العرب عن هذا المفهوم، ومن ثمّة عرض تاريخه وإيضاح مدلوله ورمزيته وخصائصه وأبعاده الإنسانية وأنساقه النفسية والأنثروبولوجية، وقد كان للأفكار المعبّرة عن هذا المفهوم أهميتها في حياة المجتمعات القديمة والحديثة على السواء، وفي تاريخ الفكر الديني بمفهومه الحالي.

الساسي بن محمد الضيفاوي

باحث تونسي متخصص في اللغة والأدب والحضارة

ISBN 978-9953-68-717-9

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com