

توفيق فهد

الكهانة العربية قبل الإسلام

الكاهن، الكاهنة، النبي، الشاعر، الحازي، الساحر،
الرائي، العراف، الرب، ذو إله، الحمس..



ترجمة: حسن عودة - رندة بعث
تقديم: د رضوان السيد

تبدو الكهانة العربية، بحسب تعريفها الوصفي، وعبر تجلياتها، مرتبطة غاية الارتباط بالنبوة التي هي جذرها الأصلي، أو على الأقل درجتها الأولى. ليس ثمة انقطاع يفصل بين هذين المفهومين المتكاملين اللذين يبدو ثانيهما، بوصفه تفتحاً للأول. غير أن خطأ فاصلاً سيرتسم بينهما في اليوم الذي تغيرت فيه الشروط الاجتماعية عبر الانتقال من البداوة إلى التحضر أو من النظام القبلي إلى النظام الملكي. وفي اليوم الذي تبدلت فيه طبيعة الرسالة الإلهية ومحتواها تبديلاً كاملاً عبر الانتقال من الإيمان بألهة متعددة، إلى عبادة إله واحد وإلى التوحيد، فالكهانة والنبوة هما التعبير الحي والفعال عن مجتمع محدد في حقبة معينة من تاريخه.

والواقع أن الكاهن العربي، الذي كان في البداية انخراطياً، ولاسيما في ظل تسميته بالأفكل، أو الرب، أو ذو إله، كان يستمد إلهامه من المصدر ذاته الذي كان يستمد منه النبي، أي: من الإله الذي كان الكاهن خادمه والناطق باسمه في أن مغا. وكان يمارس عمله الاجتماعي وينقل الرسالة الإلهية تحت تسميات السادن والحازي والعراف والكاهن والسيد، بالروح ذاتها إن لم يكن بالطريقة ذاتها التي كان يزاولها النبي. وقد بدأ وحيهما وفعلهما في الافتراق حينما لجأ الكاهن إلى وسائل أخرى بينه وبين الإله الموحى، في حين أن النبي عزز إلى أعلى درجة الروابط الشخصية بينه وبين الإله الذي يوحى إليه.

[...]

ما أردت في الواقع التقديم لكتاب الأستاذ الكبير توفيق فهد عن الكهانة أو العرافة العربية، بل للترجمة التي استمتعت بروعتها ودقتها بما يفوق ما أذكر أنني استمتعت به عند قراءتي للكتاب بالفرنسية للمرة الأولى عام (1975).

والكتاب صعبٌ صعبٌ لدقة الموضوعات وغرابتها، ولغة فهد الفرنسية العالية البلاغة والإبلاغ. بين أن المترجمين ما كانا أقل قدرة على الإفصاح والدقة عن المؤلف نفسه. وقد ردا مئات النصوص إلى الأصول التي اقتبست منها، فلم يقعا في مرض ترجمة الاقتباسات العربية عن الفرنسية، بل وابتدعا أسماء وتعابير لكي تظل الترجمة أمينة للعالم المصطلحي للنص، بما جعل من النص العربي أية في الدقة والجمال والعدوية في الوقت نفسه.

لقد راجعت الترجمة بدقة، وأود الإشادة بالمترجمين وبالناسر الذي دأب على ترجمة نصوص نادرة ورائعة.

رضون السيد، بيروت في 6 آب 2007.

Toufic Fahd
La divination
arabe



الكهانة العربية قبل الإسلام: الكاهن، الكاهنة، النبي، الشاعر، الحازي، الساحر، الرائي، العراف، الرب، ذو إله، الخمس . .

تأليف: توفيق فهد

ترجمة: حسن عودة، رندة بعث؛ مراجعة: توفيق فهد، زياد منى

تقديم الترجمة العربية: رضوان السيد

تصميم الغلاف: زياد منى

إخراج: زياد منى. إخراج إلكتروني: محمد غيث الحاج حسين

التوزيع في العالم: شركة قَدْمُس للنشر والتوزيع (ش م م)

ص ب (113 / 6435)؛ شارع الحمرا، بناء رسامي

بيروت، لبنان

هاتف: (+961 1 750 054) برّاق: 750 053

حوال: (+961 0 3 620 512) 722 411

بريد إلكتروني: 'daramwaj@inco.com.lb'

التوزيع في سورية: قَدْمُس للنشر والتوزيع

شارع ميسلون، دار المهندسين (0905)، الفردوس

ص ب (6177)

دمشق، سورية

هاتف: (+963 11 222 9836) برّاق: 222 7226 / 442 7393

حوال: (+963 0 94 517 167)

بريد إلكتروني 'cadmus@net.sy'

التوزيع في محافظة اللاذقية: مكتبة بالميرا

هاتف: (+963 41 468 975)

التوزيع في الأردن: الأهلية للنشر والتوزيع

وسط البلد، حلف مطعم القدس؛ ص ب (7772) عمان 11118، الأردن

هاتف: (+962 6 463 8688) برّاق: 465 7445

بريد إلكتروني: 'alahlia@nets.jo'

انظر كيب الدار على صفحات الشبكة التالية: 'www.cadmus.nesasy.org' 'www.alfurat.com'

لا يتباع نسخ ورقية وإلكترونية من هذا الكتاب، انظر 'http://www.arabicebook.com'

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار.

عدد كلمات الكتاب: (187011) كلمة تقريباً

توفيق فهد

الكهانة العربية قبل الإسلام

**الكاهن، الكاهنة، النبي، الشاعر، الحازي، الساحر، الرائي،
العرّاف، الرب، ذواله، الحُمس ..**

ترجمة: حسن عودة، رندة بعث

مراجعة: توفيق فهد، زياد منى

تقديم الترجمة العربية: رضوان السيد

المحتوى

17	مقدمة (د رضوان السيد)	
21	تمهيد	
23	مدخل: وضع جزيرة العرب الثقافي والديني قبل الإسلام	
23	جزيرة العرب القديمة في مواجهة التقلبات العاصفة للتاريخ	[1
25	حدود الموضوع	[2
25	المصادر والمناهج	[3
26	الأصل العرقي والمنشأ الجغرافي للعرب	[4
26	موضوعة الأصل العربي عند الساميين	[5
29	موضوعة الأصل من مابين النهرين عند الساميين	[6
29	الوسيط الإيراني	[7
30	الوسيط العربي في جنوبي جزيرة العرب	[8
31	طرق المواصلات	[9
31	موقع الثقافة العربية ضمن	[10
31	السياق الثقافي لآسيا الغربية القديمة	
32	أوجه التقارب بين العرب والعبرانيين الرحّل	[11
33	قصور التنظيم الكهنوتي والشعائري	[12
34	غياب الميثولوجيا وكتب الطقوس	[13
36	خطة الكتاب .	[14
39	الدين والكهانة في وسط جزيرة العرب	[1
41	الكهانة السامية: الموضوع والمناهج	[1 / 1
41	التوحيد البدائي عند الساميين	[1 / 1 / 1

41	التعالى المطلق للألوهية	[2 / 1 / 1]
42	تكوّن الكهانة	[3 / 1 / 1]
43	المبادئ التعريفية للكهانة السامية	[4 / 1 / 1]
44	الكهانة، والتنجيم والسحر	[5 / 1 / 1]
46	الكهانة الآشورو-بابلية	[6 / 1 / 1]
47	الكهانة الآرامية	[7 / 1 / 1]
48	الكهانة الكنعانية	[8 / 1 / 1]
48	الكهانة الفارسية	[9 / 1 / 1]
49	الكهانة الهندية	[10 / 1 / 1]
50	الكهانة التركية	[11 / 1 / 1]
50	الكهانة لدى البربر	[12 / 1 / 1]
50	الطابع الديني للكهانة السامية	[13 / 1 / 1]
51	الطابع الديني للكهانة اليونانية-الرومانية	[14 / 1 / 1]
53	طبيعة الكهانة العربية	[2 / 1]
53	تصنيف الطرائق الكهانية	[1 / 2 / 1]
53	الفراسة وتفرعاتها	[1 / 1 / 2 / 1]
54	السحر وتفرعاته	[2 / 1 / 2 / 1]
54	قضاء التنجيم وتفرعاته	[3 / 1 / 2 / 1]
55	تعريف الكهانة	[2 / 2 / 1]
56	المسعودي	[1 / 2 / 2 / 1]
58	ابن خلدون	[2 / 2 / 2 / 1]
61	القزويني	[3 / 2 / 2 / 1]
61	ابن سينا	[4 / 2 / 2 / 1]
63	الغزالي	[5 / 2 / 2 / 1]
65	ابن رشد	[6 / 2 / 2 / 1]
66	ابن ميمون	[7 / 2 / 2 / 1]
68	الكهانة والنبوة	[3 / 2 / 1]
71	وسطاء الوحي والإلهام	[1 / 3 / 2 / 1]
74	طرق الوحي	[2 / 3 / 2 / 1]
75	الوحي والنبوة	[3 / 3 / 2 / 1]
76	علامات النبوة	[4 / 3 / 2 / 1]
77	النبوءات حول مجيء النبي محمد	[5 / 3 / 2 / 1]

81	النبي والعراف	[6 / 3 / 2 / 1]
83	القيّمون على العبادة والكهانة في جزيرة العرب	[3 / 1]
83	العبادة والكهانة	[1 / 3 / 1]
83	تعدد التسميات	[2 / 3 / 1]
84	الكاهن	[3 / 3 / 1]
118 ⁷	الكاهنة	[4 / 3 / 1]
90	تخصص بعض القبائل	[5 / 3 / 1]
92	الرب	[6 / 3 / 1]
92	ذو إله	[7 / 3 / 1]
93	السادق	[8 / 3 / 1]
95	الحازي	[9 / 3 / 1]
95	العراف	[10 / 3 / 1]
99	دور الكاهن - السيد في الحرب	[11 / 3 / 1]
100	الروابط الشعائرية	[12 / 3 / 1]
103	الحُمس	[13 / 3 / 1]
107	وسائل العبادة والكهانة	[4 / 1]
107	فقر المتاع الشعائري	[1 / 4 / 1]
108	البيت	[2 / 4 / 1]
110	المظلة	[3 / 4 / 1]
111	المركب	[4 / 4 / 1]
111	المَحْمِل	[5 / 4 / 1]
112	الإفود	[6 / 4 / 1]
114	التيرا فيم	[7 / 4 / 1]
115	أريال	[8 / 4 / 1]
117	تكامل آثار البداوة العربية والعربية	[9 / 4 / 1]
118	الوحي	[10 / 4 / 1]
119	وحي رسمي ووحي حر	[11 / 4 / 1]
120	التعبير الشكلي	[12 / 4 / 1]
120	السجع	[13 / 4 / 1]
121	الرجز	[14 / 4 / 1]
160	هل السجع والرجز خصوصيتان للشعب العربي؟.	[15 / 4 / 1]

124	قدم عهد السجع	[16 / 4 / 1]
125	موضوعات الوحي عند العرب	[17 / 4 / 1]
126	الصلوات مع السور القرآنية القديمة	[18 / 4 / 1]
126	نماذج من الوحي	[19 / 4 / 1]
126	وحي عمرو بن لحي	[1 / 19 / 4 / 1]
127	وحي طريفة الكاهنة	[2 / 19 / 4 / 1]
128	وحي آخر لطريفة	[3 / 19 / 4 / 1]
128	وحي كاهنة بني إباد	[4 / 19 / 4 / 1]
129	وحي كاهن بني أسد	[5 / 19 / 4 / 1]
130	وحي كاهنة بني غنم	[6 / 19 / 4 / 1]
130	وحي شق وسطيح	[7 / 19 / 4 / 1]
130	أنواع الوحي	[20 / 4 / 1]
131	الهاتف	[1 / 20 / 4 / 1]
132	المهمة	[2 / 20 / 4 / 1]
133	استحضار الأرواح	[3 / 20 / 4 / 1]
137	الطرائق العرفانية في جزيرة العرب القديمة وتطورها إبان الفترة الإسلامية الأولى	[2]
139	الطرائق الاقتراعية	[1 / 2]
139	الموضوع	[1 / 1 / 2]
139	امتداد الاقتراع إلى الكهانة الحدسية	[2 / 1 / 2]
140	الطابع المقدس	[3 / 1 / 2]
140	الاستقسام بالأزلام والضرب بالأقداح	[4 / 1 / 2]
142	الاقتراع بالسهم	[5 / 1 / 2]
145	الاقتراع برمي الحصى	[6 / 1 / 2]
148	الاقتراع بطرق الحصى	[7 / 1 / 2]
148	الاقتراع بخطوط الرمل	[8 / 1 / 2]
152	الميسر	[9 / 1 / 2]
157	الكعاب	[10 / 1 / 2]
157	علم القرعة	[11 / 1 / 2]
158	الكتابات حول علم القرعة	[12 / 1 / 2]
160	الجفر	[13 / 1 / 2]
160	نظم الكتابة	[14 / 1 / 2]

162	مؤسسو الجفر ومصادره	[15 / 1 / 2]
163	الملاحم	[16 / 1 / 2]
165	الحروف	[17 / 1 / 2]
168	الأسماء الحسنى	[18 / 1 / 2]
172	خواص القرآن	[19 / 1 / 2]
173	الزائجة	[20 / 1 / 2]
175	طرائق الكهانة الحلمية	[2 / 2]
175	قدم عهد علم تفسير الأحلام	[1 / 2 / 2]
176	المراث المزدوج لعلم تفسير الأحلام العربي	[2 / 2 / 2]
177	المرحلة العربية بوجه الحصر	[3 / 2 / 2]
177	رؤيا ربيعة بن نصر	[4 / 2 / 2]
180	رؤيا بسطام بن قيس	[5 / 2 / 2]
180	حلم عبيد بن الأبرص	[6 / 2 / 2]
181	رؤى النبي محمد	[7 / 2 / 2]
181	رؤيا الإسراء	[8 / 2 / 2]
182	الإسراء والمعراج	[9 / 2 / 2]
183	رؤى النور	[10 / 2 / 2]
189	مصطلح الحلم والرؤيا النبوية	[11 / 2 / 2]
191	الموضوعات الحلمية في رؤى النبي محمد	[12 / 2 / 2]
191	البياض - الظهر	[13 / 2 / 2]
192	حلم هرقل	[14 / 2 / 2]
193	محبة الرسول لعائشة	[15 / 2 / 2]
193	إعجاب الرسول بعمر	[16 / 2 / 2]
195	إقامة الأذان	[17 / 2 / 2]
196	حلم عاتكة	[18 / 2 / 2]
197	حلم جُهم	[19 / 2 / 2]
198	رؤيا محمد عشية معركة أحد	[20 / 2 / 2]
199	مجريات معركة مؤتة	[21 / 2 / 2]
199	استشعار النهاية	[22 / 2 / 2]
200	انتقال وباء الحمى إلى الجحفة	[23 / 2 / 2]
200	محمد مفسر الأحلام	[24 / 2 / 2]
201	حلم الطفيل بن عمرو	[25 / 2 / 2]

202	محمد-القمر	[26 / 2 / 2]
203	أحلام الذين خلفوا النبي محمدًا	[27 / 2 / 2]
204	عمر	[28 / 2 / 2]
204	عثمان	[29 / 2 / 2]
205	رؤية النبي في الحلم	[30 / 2 / 2]
206	أحلام مختلقة	[31 / 2 / 2]
207	أحلام ذات انعكاسات تاريخية	[32 / 2 / 2]
207	عمرو بن العاص ومعاوية	[33 / 2 / 2]
207	مأساة كربلاء	[34 / 2 / 2]
208	صلب ابن الزبير	[35 / 2 / 2]
208	وقاحة الحجاج	[36 / 2 / 2]
209	ورع عمر بن عبد العزيز	[37 / 2 / 2]
210	فتح الأندلس	[38 / 2 / 2]
211	حلم ألفونس السادس	[39 / 2 / 2]
211	أحلام المرحلة العباسية	[40 / 2 / 2]
212	خارجة بن يزيد	[41 / 2 / 2]
212	الشافعي	[42 / 2 / 2]
212	ابن سلام	[43 / 2 / 2]
212	ابن نباتة	[44 / 2 / 2]
213	ابن عون	[45 / 2 / 2]
213	السموئل بن يحيى	[46 / 2 / 2]
213	الرؤيا والتصوف	[47 / 2 / 2]
214	طبيعة النوم والحلم في رأي القشيري	[48 / 2 / 2]
216	نماذج من أحلام المتصوفة	[49 / 2 / 2]
217	أحلام إخبارية	[50 / 2 / 2]
217	ألف ليلة وليلة	[51 / 2 / 2]
218	اُمحاوالات الأولى لتصنيف المادة الحلمية	[52 / 2 / 2]
218	لائحة ابن المُسيَّب	[53 / 2 / 2]
220	ابن سيرين	[54 / 2 / 2]
223	البحوث الحلمية الأولى	[55 / 2 / 2]
224	الدراسة المنسوبة إلى ابن قتيبة	[56 / 2 / 2]
231	علامات الأصالة	[57 / 2 / 2]
233	هيكل الدراسات الحلمية	[58 / 2 / 2]

234	محاولة لجرد كتب تفسير الأحلام	[59 / 2 / 2]
235	محاولة جديدة	[60 / 2 / 2]
235	جرد لأدب الأحلام العربي	[61 / 2 / 2]
260	الحالومة	[62 / 2 / 2]
261	عادة النوم في المسجد	[63 / 2 / 2]
265	الطرائق الفراسية	[3 / 2 / 2]
265	تصنيف	[1 / 3 / 2]
266	القيافة العربية	[2 / 3 / 2]
266	قيافة البشر	[1 / 2 / 3 / 2]
267	قيافة الأثر	[2 / 2 / 3 / 2]
268	توسع القيافة وامتدادها إلى سلوك الحيوانات	[3 / 2 / 3 / 2]
269	الطابع المقدس للقيافة	[4 / 2 / 3 / 2]
271	تعبير الوسط الصحراوي	[5 / 2 / 3 / 2]
271	الفراسة الإسلامية	[3 / 3 / 2]
271	علم غريب	[1 / 3 / 3 / 2]
271	الفراسة الصوفية	[2 / 3 / 3 / 2]
272	الموضوع	[3 / 3 / 3 / 2]
272	الفراسة عند أرسطو	[4 / 3 / 3 / 2]
273	بوليمون	[5 / 3 / 3 / 2]
274	شمس الدين الأنصاري	[6 / 3 / 3 / 2]
274	دور الفراسة في تجارة العبيد	[7 / 3 / 3 / 2]
275	فراسة الخيل	[8 / 3 / 3 / 2]
276	الشامات والبقع الجلدية	[4 / 3 / 2]
276	كتاب ملمبس	[1 / 4 / 3 / 2]
277	قراءة الكف	[5 / 3 / 2]
278	الموضوع	[1 / 5 / 3 / 2]
278	فراسة لوح الكتف	[6 / 3 / 2]
280	الاستدلال بفحص النبض (الاختلاج)	[7 / 3 / 2]
282	المعرفة الكهانية بالأرض	[8 / 3 / 2]
284	التكهن عن طريق رصد الظواهر الجوية	[9 / 3 / 2]
285	ملحمة دانيال	[1 / 9 / 3 / 2]
286	مراجع أخرى	[2 / 9 / 3 / 2]

288	الإرث القديم الذي جمعه الإسلام	[10 / 3 / 2]
288	علم الأنواء	[11 / 3 / 2]
291	تكهن الرصد الجوي	[12 / 3 / 2]
293	ملحق بالفصل الثالث	
299	ثغرات النص العربي مقارنة بالنص اليوناني	
299	ثغرات النص اليوناني مقارنة بالنص العربي	
301	الفالات	[4 / 2]
301	تنوعات وتقسيمات	[1 / 4 / 2]
301	العيافة أو التكهن عن طريق الطير	[2 / 4 / 2]
302	نظرة إجمالية سريعة على العيافة اليونانية - الرومانية	[1 / 2 / 4 / 2]
303	قواعد العيافة العربية	[3 / 4 / 2]
304	الطابع الوثني للطيرة	[4 / 4 / 2]
305	الزجر	[5 / 4 / 2]
305	فقدان المعنى الأولي للزجر	[6 / 4 / 2]
306	اتجاه الطيران	[7 / 4 / 2]
309	الأصوات	[8 / 4 / 2]
311	المساقط والسلوكات	[9 / 4 / 2]
312	الفأل	[10 / 4 / 2]
312	فأل الحروف والأسماء	[11 / 4 / 2]
314	المبادئ	[12 / 4 / 2]
315	ابن دريد	[13 / 4 / 2]
316	قلب المعاني والتوريات	[14 / 4 / 2]
317	الفأل المستخرج من أحوال الناس	[15 / 4 / 2]
317	الفأل الباطني والفأل الظاهري	[16 / 4 / 2]
318	التشوهات البدنية	[17 / 4 / 2]
319	علامات عارضة	[18 / 4 / 2]
319	الاسم	[19 / 4 / 2]
320	المواقف الفجائية الطارئة	[20 / 4 / 2]
320	المظهر الخارجي	[21 / 4 / 2]
321	السلوك	[22 / 4 / 2]
321	الأفعال اللاإرادية	[23 / 4 / 2]

321	المترلة الاجتماعية	[24 / 4 / 2]
322	الشبه بين أجزاء البدن وأجزاء الكون	[25 / 4 / 2]
323	دمج مختلف الفالات	[26 / 4 / 2]
323	الحج الأخير لعمر بن الخطاب	[27 / 4 / 2]
323	الأمين	[28 / 4 / 2]
324	أبو إسحق النظام	[29 / 4 / 2]
325	التنوع الأقصى للفالات العرضية	[30 / 4 / 2]
325	النبي محمد في الطريق إلى أحد	[31 / 4 / 2]
325	رسول كسرى إلى محمد	[32 / 4 / 2]
325	رسول سيد البيزنطيين	[33 / 4 / 2]
326	أرض مشؤومة	[34 / 4 / 2]
326	خلافة أبي بكر محمدًا	[35 / 4 / 2]
326	في معركة صفين	[36 / 4 / 2]
326	ابن الزبير يغادر المدينة	[37 / 4 / 2]
327	الحجاج في الكوفة	[38 / 4 / 2]
327	دير الجماجم	[39 / 4 / 2]
327	عبد العزيز بن مروان يقرّ من الطاعون	[40 / 4 / 2]
328	نهاية مروان الثاني	[41 / 4 / 2]
328	خالد بن يزيد يذهب إلى الموصل	[42 / 4 / 2]
328	نهاية المسترشد	[43 / 4 / 2]
328	الوقاية من الطيرة	[44 / 4 / 2]
329	الفالات المنشودة	[45 / 4 / 2]
329	النار	[46 / 4 / 2]
330	الهجرة	[47 / 4 / 2]
330	الأوبئة	[48 / 4 / 2]
330	حالة الجو	[49 / 4 / 2]
330	إنبات الشعر	[50 / 4 / 2]
331	الفأل التنجيمي	[51 / 4 / 2]
331	الموضوع والتقسيمات	[52 / 4 / 2]
332	تنجيم طوالع الولادة	[53 / 4 / 2]
333	فأل الأوقات	[54 / 4 / 2]
336	فالات مستخرجة من حركات النجوم ومواقعها	[55 / 4 / 2]
340	مدخل إلى التنجيم عند العرب	[56 / 4 / 2]

343	ملحق: حيوانات النبوة [الفال] عند العرب	
344	النحلة	[1]
344	العقاب	[2]
344	الحمار	[3]
345	النعام	[4]
345	البقر	[5]
345	الجمل	[6]
345	الناقة	[7]
346	الحصان	[8]
346	الكلب	[9]
347	اللقلق	[10]
347	الديك	[11]
349	الغراب	[12]
351	النمل	[13]
351	الظبي	[14]
351	الواق	[15]
3521	الضفدع	[16]
353	القنفذ	[17]
353	اليوم	[18]
353	الذنب	[19]
354	الحدأة	[20]
354	الذباب	[21]
354	البغل	[22]
354	الأوز	[23]
354	الطير	[24]
356	القَبَج	[25]
356	الحمام	[26]
356	الدجاجة	[27]
356	الجرذ	[28]
357	التعلب	[29]
357	الجراد	[30]
357	الأفعى	[31]
358	القرود	[32]

359	خاتمة: الكهانة العربية والكهانة الإسلامية [استذكار]
365	الهوامش
525	كشّاف الموضوعات
527	ثبت أسماء العلم العربية
533	ثبت أسماء الشعوب والقبائل والممالك والفرق
537	ثبت جغرافي
541	ثبت مملكة الحيوان
545	ثبت عام
561	ثبت المراجع والمصادر

مقدمة

ما أردتُ في الواقع التقديم لكتاب الأستاذ الكبير توفيق فهد عن الكهانة أو العرافة العربية، بل للترجمة التي استمتعت بروعتها ودقتها بما يفوق ما أذكر أنني استمتعتُ به عند قراءتي للكتاب بالفرنسية للمرة الأولى عام (1975). فقد كان من المصادفات أن قرأتُ هذا الكتاب الصادر عام (1966) بعد كتاب المؤلف الآخر الصادر عام (1968) عن الآلهة والأوثان في وسط الجزيرة العربية قبل الإسلام. وكان ذلك كله عام (1975) عندما كنا ندرس اللغات السامية لدى البروفسور فالتر ميللر بجامعة توبنغن. وقتها خصص أستاذنا في ذاك التخصص الفرعي فصلاً دراسياً للنقوش والكتابات السبئية عن الآلهة بجنوب الجزيرة قبل الإسلام. وما كان هو قد نشر شيئاً عن ذلك. لذلك أحضر لنا للاستعانة على قراءة النصوص السبئية، كتاب أستاذته ماريا هوفنر، وكتاب جاك ريكمانز، والأولى نمساوية كتبت بالألمانية عن الوثنية السامية والعربية، والثاني بلجيكي، وكتب بالفرنسية والإنجليزية عن آلهة اليمن والتقاليد الدينية فيها قبل الإسلام. وقد سرتني أن اكتشف بنفسني كتاب توفيق فهد في الموضوع نفسه، وقرأته، واستعنت به في الورقة التي كتبتها عن «اللات والعزى ومناة». وقد وجدتُ وقتها الكتاب ساحراً، بعكس الفيلولوجيا الجافّة، والتي لا تهتم كثيراً للعالمين الديني والثقافي لدى رودوكاناكس، وألتهايم، وفلهاوزن، وهوفنر، وريكمانز. وعندما حدثت أستاذنا ميللر عن ذلك، ضحك وقال: كتاب فهد عن الكهانة أكثر روعة، لكنه أكثر شطحاً أيضاً! وكما سبق القول، فقد قرأتُ كتاب «الكهانة» هذا في شتاء العام (1975) بالمعهد الشرقي بتوبنغن خلال ثلاثة أيام، وأعجبني بالفعل؛ لكنني ظلت على تعلقي بكتاب آلهة وسط الجزيرة. وأعرف الآن لماذا نشأ لدي ذاك الانطباع، في ذلك الزمن البعيد. فأكثر المادة المجموعة والواردة

في كتاب «الكهانة»، هي مادة مكتوبة في القرون الإسلامية الثلاثة الأولى، وأنا أعرف أكثرها من المصادر العربية، وما كنت وقتها أعتبرها أصيلةً أو كافيةً للتدليل على الرؤى العربية القديمة لعوالم الغيب والسحر والغموض والفتنة والتهيب. بينما المادة الواردة في كتاب «الوثنية العربية» مستندها النقوش والكتابات العربية والسامية والبيزنطية، وتأتي الأخبار الإسلامية عن تلك الآلهة باعتبارها مصادر ثانوية.

ولست أرى ذلك الآن، بعد قراءتي للترجمة العربية لكتاب الكهانة، إذ إن الكتاب في الحقيقة هو حفرٌ في العوالم الثقافية العربية، عوالم السحر والشعر والغيب، وبطرائق واسعة ومقارنة وتأويلية، لا أعرفها إلا لدى ماسينيون وبعض أقرانه الفرنسيين. وهذه الشفافية المستبطنة للذهنية والنفسية العربية على مشارف الإسلام، والمستندة إلى موارث سحيقة القدم لدى الشعوب السامية في بلاد ما بين النهرين، ولدى الآراميين والعبرانيين، تشرق دوائرها حياة العرب وتسجيلاتهم في الحقب الإسلامية الأولى؛ وإن في صورة شذرات محورة، وممزوجة بالمواريث الأخرى التي دخلت في زمن الفتوحات وما بعد. وأخص بالذكر في كتاب الأستاذ فهد الذي بين أيدينا تلك الفصول المتعلقة بأشكال الكهانة والفراسة، والفأل بالحيوان، وتأويلات الأحلام، وأدوار العرافين، وعلائق الشعراء بالجن والهواتف.

والكتاب صعبٌ صعبٌ لدقة الموضوعات وغرابتها، ولغة فهد الفرنسية العالية البلاغة والإبلاغ. بيد أن المترجمين ما كانا أقل قدرة على الإفصاح والدقة عن المؤلف نفسه. وقد ردّا مئات النصوص إلى الأصول التي اقتبست منها، فلم يقعا في مرض ترجمة الاقتباسات العربية عن الفرنسية، بل وابتدعا أسماء وتعابير لكي تظل الترجمة أمينة للعالم المصطلحي للنص، بما جعل من النص العربي آية في الدقة والجمال والعذوبة في الوقت نفسه.

قال لي الأستاذ ميللر بعد أن قرأتُ الكتاب عام (1975): هل وجدته كما قلتُ لك رائعاً وشطّاحاً في الوقت نفسه؟ وأجبت: لا أستطيع الحكم لأن فرنسيّتي ليست على ما يرام! وكان ذلك تهرباً من الإجابة، رغم إعجابي الزائد بالفعل بكتاب «آلهة العرب». أما اليوم، فلو سئلتُ، لقلتُ: بل إنَّ كتاب «الكهانة» يضاهي كتاب «الآلهة» في الروعة، إن لم يكن أروع منه! وقد قرأتُ قبل مدة كتاب السيدة أناماري شيمل عن «الأحلام» لدى العرب، وعجبت للمادة المجموعة فيه، وللأسئلة التي يتدرج بها النص؛ لكنني الآن أرى أن فصل توفيق فهد عن الأحلام وعن الجاهلية إلى نهايات الأزمنة الكلاسيكية، هو الأكثر تمثيلاً لعوالم الثقافتين العربية والإسلامية. ثم أن السيدة شيمل رحمها الله، ما

كانت محظوظة في ترجمة كتابها، مثل حظ الأستاذ توفيق فهد، الذي حظي كتابه بترجمة رائعة.

لقد راجعت الترجمة بدقة، وأود الإشادة بالترجمين وبالناشر الذي دأب على ترجمة نصوص نادرة ورائعة. وتحية للأستاذ الكبير توفيق فهد، الذي عرفتُ، بعد قراءتي لترجمة كتابه هذا، أنه كان مهتمًا منذ أوساط الستينات بموضوع الحُلُم؛ وهذا سرُّ إقباله في السبعينات على نشر ترجمة حنين بن إسحاق لكتاب أراطاميدورس في تفسير الأحلام، أو تعبیر الرؤيا. وحبذا لو تترجم دراسته عن الآلهة العربية ودراسته عن الحياة الزراعية والمصطلحات الزراعية لدى العرب والمسلمين.

وبالله التوفيق

رضوان السيد

بيروت في 20/07/2007

تمهيد

انطلقت هذه الأبحاث، التي تشكل موضوع هذا الكتاب من دراسة جامعية، حول علم تفسير الأحلام في الشرق الأوسط القديم. وقد قمنا بتعميق هذا الموضوع حين علمنا بأن البرفسور أوبنهايم (A. Leo Oppenheim) كان على وشك إصدار كتاب عن الموضوع ذاته والذي ظهر عام (1956 م) في «Transaction of the American Philosophical Society, TAS» عنوانه «[تفسير الأحلام في الشرق الأدنى القديم مع ترجمة كتاب الأحلام الآشوري] The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, [with a Translation of an Assyrian Dream-Book]».

بعد الاطلاع على هذا الكتاب، القيم جدًا، لاحظنا أنه أهمل كليًا ذكر جزيرة العرب القديمة. وقد عزمنا على سد هذه الثغرة بتقديم دراسة للمستشرقين تتيح لهم متابعة تطور علم تفسير الأحلام العربي بعد انحلال ثقافة الشرق الأوسط القديم، والذي آل تراثه، جزئيًا، إلى الإسلام.

ولاحظنا، في الوقت ذاته، أنه ومع الأبحاث العديدة التي خصصت للكهانة في الشرق القديم، فليس ثمة شيء تم إنجازه عن الكهانة العربية، بحصر المعنى. ولهذا فقد امتد بحثنا، بدافع الرغبة ذاتها، إلى مجموع الميدان الكهاني، آمليين، على هذا النحو، أن نسلط الضوء على الثراء الهائل للتراث العربي الذي نقل إلينا الآثار الباقية عن التقنيات القديمة، والتي كانت تحظى بمكانة رفيعة في الإمبراطوريات السامية العظيمة.

ونظن بأننا أفلحنا، عبر معالجتنا لوثائق مشبوهة للغاية ظهرت منذ بداية هذا القرن، في أن نضع من جديد، الفكر الديني للجزيرة العربية الوثنية في إطاره الأولي. ويراودنا

الأمل بأن لا يظل عملنا هذا معزولاً، وأن يساهم في إعادة الثقة بالتقاليد العربية إلى علماء الساميات المعاصرين، والتي كانت لدى أساتذتهم في بداية هذا القرن.

يدين عملنا هذا إلى حد كبير، إلى (المركز الوطني للأبحاث العلمية / Centre National de la Recherche Scientifique)، الذي احضننا، طوال خمس سنوات، كان لابد منها للوصول بعملنا إلى نهايته. وقد حظيت أبحاثنا هذه برعاية العميد. مارسيل سيمون (Marcel Simon) والبرفسور أندريه نيهـر (André Neher)، ولنا أيضاً شرف قبول البرفسور ريجيس بلاشر (Régis Blachère) بالإشراف على أبحاثنا. ولكن اعتلال صحته، للأسف، حال بينه وبين متابعتها حتى النهاية. ونحن نعبر له هنا عن امتناننا العميق. وبمحة غامرة، حلّ البرفسور شارل بيلا (Charles Pellat) محله. وأوقف لنا جهوده كافة، طوال سنوات إعداد هذه الأبحاث، وقرأ كامل مخطوطتنا قبل إرسالها إلى الطبع. وكانت الملاحظات الحصيفة التي قدمها لنا، غنية جداً، إضافة إلى التصحيحات في الأسلوب التي تفضل في إرشادنا إليها، ونحن نشكره على صبره الرائع وتفانيه اللامحدود. كذلك فإن السيد العميد سيمون والبرفسور نيهـر، قرأ، بروح من الصداقة الخالصة، مخطوطة البحث، وأجريا عليها عدداً من التحسينات الأسلوبية العديدة، التي يحتاجها، بالضرورة، كل من يكتب بلغة غير لغته الأم. فليتقبلا منا كل الامتنان، على ما قدماه لنا، منذ بداية عملنا.

كما نشكر السيد البرفسور إيمانويل لاروش (Emmanuel Laroche)، مدير ([المعهد الفرنسي للآثار / Institut Français d'Archéologie]) في إسطنبول، الذي قادتنا نصائحه الثمينة باستمرار، في غمرة الصعوبات التي كنا نضطدم بها ووضع تحت تصرفنا معرفته الشاملة لفهم جانب من جوانب الموضوع، لم نكن قد أعددنا العدة له.

كذلك فإن النصائح الثمينة والتشجيع الحار الذي لقيناه من السيد رينيه لابات (René Labat) البرفسور في (الكوليج دو فرانس / Collège de France)، كانت خير عون لنا في العمل فليتقبّل منا خالص الشكر والامتنان.

توفيق فهد

شتراسبورغ في (1 آذار 1966 م)

مدخل: وضع جزيرة العرب الثقافي والديني قبل الإسلام

[1] جزيرة العرب القديمة

في مواجهة التقلبات العاصفة للتاريخ

في غمرة من الإفقار والعزلة، صمد وسط جزيرة العرب، المعقل الأخير للوثنية السامية، أمام اندثار حضارات الشرق القديم التي قوضتها غزوات الإسكندر الأكبر، ثم تمثلتها وأحلت محلها الحضارة اليونانية-الرومانية. هل احتفظت تلك المنطقة من مناطق ذلك العالم القديم، المطمور تحت أنقاض ما بين النهرين ووادي النيل، ببعض الذكريات؟ كل شيء يحملنا على الأمل بذلك، لاسيما وأنها كانت الصقع الوحيد في الشرق الأدنى الذي نجح من الهلينة. غير أن هذه الكرامة بالذات، وهذه الانغلاقية إزاء التأثيرات الخارجية، جعلت من هذا الشاهد الوحيد والعريق، أعمى، معظم الوقت، وغير واع بما كان يدور من حوله.

قبل أن تكشف أرض ما بين النهرين للعالم عن بقايا الحضارة الآشورية-البابلية كانت أنظار الباحثين متوجهة نحو جزيرة العرب. كان الباحثون يستنطقونها، بثقة وفضول، حول ماضيها السامي، على غرار استنطاق الناجي الوحيد من كارثة عظيمة. كان مفسر الكتب المقدسة يبحثون لدى أبناء إسماعيل عن بقايا تاريخهم الطويل^[1]، مدفوعين بالرغبة في فهم الكتب المقدسة، وفي إلقاء أضواء من التاريخ عليها. غير أن أعمال التنقيب في الحواضر القديمة لسومر وأكاد استأثرت سريعاً باهتمام المنشغلين بالساميات وكبتت الاهتمام الذي كانوا يولونه لجزيرة العرب. ومن الآن فصاعداً

ستجري محاولة الكشف عن الوشائج التي كانت قائمة بين جزيرة العرب وحضارة ما بين النهرين. بعد ذلك، وبسبب مغالاة الأنصار المتحمسين للبابلية^[2] انحجبت الأبحاث حول الماضي العربي، وما فتئت الشكوك حول مجموع الروايات المنقولة عن المصادر الإسلامية^[3] تتعاظم أكثر فأكثر.

إن جنوبي جزيرة العرب، بترائه الغني بالمواد الكتابية والنقوش والذي يواصل انسكابه في حقول التنقيب، لا يُلقى إلا نزرًا يسيرًا من الضوء على تاريخ وثقافة الحجاز إذ تظهر مختلف الممالك التي تعاقبت فوق أرضه على غرار ظواهر متباينة، قياسًا إلى النموذج الاجتماعي غير المستقر، وإلى التقلبات الدائمة التي كانت سائدة في بقية أصقاع جزيرة العرب. وكانت العناصر البدوية المنتشرة على تخوم تلك الممالك تقوم مقام وسطاء بين هذه الممالك وبين القبائل المنتشرة في وسط شبه الجزيرة.

وقد نشأت، بالتأكيد، مبادلات تجارية، عبر طرق الاتصال التي كانت تشق جزيرة العرب من الشمال إلى الجنوب، ومن الشرق إلى الغرب، ولكن، إلى أي حدٍّ أحدثت هذه المبادلات تأثيرات من طراز ثقافي؟. ذلك ما سيتعين علينا أن نبينه، فيما يخص عملنا.

ما يتعلق بمملكتي اللحيانيين والتموديين في شمالي جزيرة العرب، واللتين لم تكونا فقط محاولتي استقرار لجماعات بدوية، إذ كانتا، إضافة إلى ذلك، مملكتين مترحلتين، مثلما يشير إلى ذلك التبعثر الواسع لنقوشهم الكتابية، فإن علاقتهما بالتاريخ الثقافي للحجاز تبقى واهية، ربما بسبب الموارد الكتابية المتواضعة التي جرى العثور عليها حتى اليوم. والأمر ذاته ينطبق على الصفويين، المنتمين أيضًا إلى جماعة شبه مترحلة، والذين ابتعدوا كثيرًا عن موطن أصولهم، وفقدوا، بسبب ذلك، الاتصال بالقبائل التي بقيت مقيمة على الأرض العربية بالذات.

ما القول إذاً عن الممالك التي قامت في محيط جزيرة العرب، مثل مملكتي البتراء وتدمر، ثم مملكتي اللخمين والغساسنة، فيما بعد؟. من الصعب جدًا العثور، فيما بقي لنا منهم، على خاصية الثقافة العربية التي انتموا إليها من قبل، وذلك بسبب التأثير السريع للعناصر الأجنبية، وبفضل ملكة التأقلم العظيمة لدى العرب. ومع ذلك فإن بعض الوثائق الدينية والإثنية واللغوية تؤلف رابطًا، مهما كان ضعيفًا، بين هذه الثقافات المستطورة والقاع المشترك لكل أولئك الذين تحدروا من مهد السلالة العربية. وسندأب خلال هذا العمل على أن لا نهمل شيئًا من الإشارات التي تتيح لنا فرصة لبناء علاقة، من أي طبيعة كانت، بين الأرومة العربية وتفرعاتها في سورية وفلسطين وبلاد ما بين النهرين.

[2] حدود الموضوع

على هذا النحو، تم تحديد المنطقة التي ستشكل إطاراً لبحوثنا: منطقة الحجاز وقهامة ونجد، وبقية مملكة كندة القديمة، في حقبة ما قبل الإسلام وخلال الحقبة الإسلامية الأولى. وليس اختيارنا لهذا الإطار سوى مسألة مبدأ، ذلك لأن الحدود الزمانية والمكانية لموضوعات مثل موضوعنا ليس لها أهمية كبرى. وسيحتاج الأمر، في الواقع، إلى قدرة على متابعة كل التصورات والممارسات العملية التي ستكون موضوع دراستنا، بدءاً بأصولها الأشد بعداً، مروراً بتحولاتها وانتقالاتها المتعددة، وذلك بغية الوصول إلى تبيان حدودها وكيفياتها. ولكننا لن نأخذ في حسابنا سوى التصورات والممارسات المؤكدة، أصلاً، والمتعلقة بتلك الحقبة، وداخل ذلك الفضاء الجغرافي.

[3] المصادر والمنهج

للسبب ذاته ستكون مصادرنا التي سنستقي منها من منشأ مختلف. إنها تخص سائر الميدان السامي، وستكون من طبيعة أدبية مثلما من طبيعة نقوشية. أما معضلة صحة الروايات العربية المنقولة عن رواة مسلمين فستأخذ من اهتمامنا حيزاً أقل، ما دامت النصوص الدينية والسوسولوجية والفلكلورية ذاتها التي يشوبها الخيال والخلط التاريخي تحمل معها دوماً عناصر أولية خليقة أن تكمل المعطيات الأصلية وتثريها. وهو ما لا يعفينا من أن نتفحص بمنهج وروح نقدين كل المواد التي ستصلح لبناء عملنا هذا. ونحن نأمل، عبر مقارنة المعطيات التي سنجرها على المصادر الأصلية كما يفترض، في أن نتوصل إلى التحقق من المعطيات الأدبية المتأخرة زمنياً وذات المرامي المشبوهة. كذلك فإن تنسيق العناصر المستمدة من مختلف الأوساط المحيطة سيساعد في ردم الثغرات وتصحيح التشويهات التي لا مناص منها، وعلى الأخص حين يتعلق الأمر بالروايات الشفهية.

ما من شك في أن عمر الوثائق له أهميته، غير أنه ينبغي فيما يتعلق بمبدأنا أن نحسب أيضاً حساب مدى استمرارية الأعراف والممارسات، وتطورها غير المنظور في الوسط البدوي، وفي وسط ذلك الحجاز الذي شكل سداً أمام مدّ التأثيرات الخارجية. وما يكتسي أهمية أكثر أيضاً طبيعة الوثائق، وقوة الشهادات الصادرة عنها على نحو أساس. فالوثيقة الكتابية أرجح من الوثيقة الأدبية، ومن بين المصادر الأدبية فإن الوثيقة الرسمية أعلى شأنًا من الوثيقة الخاصة، وهذا يعني فيما يخص عملنا، أن للمعطيات القرآنية،

ولمعطيات الحديث الشريف شأنًا أكبر من الحكايات ذات الطابع النوادي والأسطوري، كما أن الحكايات التاريخية تتمتع بمكانة خاصة، لا تقل عن مكانة المعطيات اللغوية. وسنستخدم، ولكن ليس من دون حذر وتحوط، تلك الوسيلة الثمينة التي هي الاشتقاق. كما سنعمد أيضًا إلى استنطاق أسماء الأعلام ذلك لأن أقدم الآثار المتبقية مرتبطة بأسماء الأماكن. وأخيرًا، فإن الخصوصيات المعروفة وذات الأهمية بوجه عام، كالعلائم المميزة، والشهادات المباشرة والقرينة زمنيًا من الأحداث لها السبق على الإشارات المعزولة والنادرة.

انطلاقًا من هذه المبادئ، فقد اعتمد بحثنا على المصادر الأشد تنوعًا: فبعد المصادر ذات الطابع الديني، قمنا بمراجعة الحوليات التاريخية والتواريخ العامة والمعاجم الجغرافية، والكتابات الأدبية والمصنفات السياسية، والمؤلفات المعجمية، والسير، والموسوعات، وقصص الرحالة، والدراسات الفلكلورية القديمة منها والحديثة، والأعمال الأثرية. إلخ. وكان لتبعثر المادة التي نبحث عنها أثر في توجيه أبعاد هذا البحث. فقد كانت هذه المادة مبعثرة في شتى أشكال الفكر، ولم تكن النتائج متناسبة مع اتساع البحث، ولكنها مهما كانت هزيلة ظلت مع ذلك حاسمة.

4] الأصل العرقي والمنشأ الجغرافي للعرب

تظل هذه المادة المتباينة والمتعددة المصادر، فيما يخص استخدامها وتأويلها، مرتبطة بمعضلة الأصل الإثني والمنشأ الجغرافي للعرب. غير أنه ما من حل حاسم جرى تقديمه لهذه المعضلة التي تتجاوز الإطار العربي وتطرح نفسها بصدد سائر الساميين.

5] موضوع الأصل العربي عند الساميين

الواقع أن موضوع الأصل العربي للساميين^[4] والمفتقرة إلى الأدلة الدامغة، باستثناء بعض الوقائع اللغوية، قد أخذ عليها، في نهاية المطاف، أنها تنسج على منوال الاحتياج الإسلامي الذي شكل حدثًا استثنائيًا. ففرضية الجفاف المتعاقب الذي أصاب شبه جزيرة العرب، مع إمكانية قيامها على أدلة جيولوجية ذات شأن، لم تحظ بأنصار متحمسين. ويعود هذا إلى أنه في الفترة التي نشب فيها الخلاف حول المهد الأصلي للساميين كانت البنية الجيولوجية والمعمارية لجزيرة العرب لا تزال مجهولة. وما يستحق الذكر أن ابن الجاور^[5]، الذي كتب في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي،

قد احتفظ لنا بذكرى اتصال جزيرة العرب بالقارة الإفريقية. أما الانفصال بين القارات ضمن هذه الأساطير، فيُعزى إلى (ذو القرنين) الشخصية الأسطورية التي يمكن أن ترتبط بشخصية مردوك^[6]. والحال أن بيير لامار^[7] يؤكد أن ثمة عناصر جيولوجية تثبت أن البحر الأحمر، الذي يبدو على غرار خندق هائل يفصل مصر والسودان وإرتريا عن جزيرة العرب، قد تشكل في حقبة سبقت بقليل الحقبة التاريخية. وهذا يفسر التماثل الموجود بين الجزأين المفصولين، فيما يتعلق بالحيوان والنبات.

على هذا النحو فإن انشطار القارتين ونشوء البحر الأحمر أدّى إلى توسّع المناطق الصحراوية في جزيرة العرب. غير أنه ما من شيء يثبت أن نموذج المنطقة الطبيعية، الذي تشترك به ضفتا الخندق الفاصل بينهما، قد تشكل إثر انهدام هذا الخندق. والحال، فإن المنطقة ذات المظهر الصحراوي، التي تشكل السواد الأعظم من جزيرة العرب، ترتبط بالهضبة الصحراوية الإفريقية الكبيرة، وعلى نحو خاص أكثر بالنوبة . . . في حين أن اليمن تنتمي إلى الحبشة. كذلك فإن حضرموت تبدو متماثلة مع الصومال البريطاني، وتشغل ظفار الوضع ذاته بالقياس إلى أرخبيل سوقطرة. أما جبال عُمان فهي وحدها التي تكشف عن علاقات قرابة آسيوية. ذلك أنها تمثل فرعاً منفصلاً عن القوس الإيراني، وتشكل امتداداً، كما يبدو، لسلسلة جبال زاغروس. ولو أن جفافاً قد كان حدث لكان خليقاً بأن يصيب كل تلك المناطق المتشابهة.

ضمن الحالة الراهنة للجغرافية الطبيعية في جزيرة العرب، جرى تفسير الجفاف المنتشر في المناطق الداخلية لوسط شبه الجزيرة والمناطق الشمالية من خلال أسباب تتعلق بمستوى الارتفاع عن سطح البحر، والواقع أنه إذا كان الجنوب الشرقي لجزيرة العرب ينعم بمحار دائمة للمياه، وأنه لا وجود لهذه المحاري في الشمال، مع أن التشكل الجبلي لشبه الجزيرة يبدو متماثلاً، فإن مرد ذلك، في الواقع، إلى أن سلسلة الجبال العظيمة المسماة بالصفاء، والممتدة على نحو مواز للبحر الأحمر من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب لا يبلغ ارتفاعها مطلقاً أكثر من (2500 م) في الشمال. ولذلك فإن الرطوبة الناجمة عن تبخر مياه البحر، والمتجهة صوب الداخل لا تجد عائقاً يعيقها من الجبال القليلة العلو للغاية، ولكنها تندفع نحو الشرق فوق المساحات الصحراوية الشاسعة، حيث تمنعها الحرارة الشديدة من التكاثف. فما تلبث أن تذوب وتتلاشى. في مقابل ذلك فإن الارتفاع في الجنوب يصل إلى (3500 م)^[8]. ولهذا السبب فإن الكمية الهائلة من بخار الماء المتصاعدة من البحر الأحمر تتجه نحو الشرق وتصطدم بالجبال التي توقف اندفاعها فتتحول حينئذ إما إلى أمطار، أو إلى رطوبة كافية للزراعة على الأقل^[9].

بالقياس إلى جزيرة العرب القاحلة، فإن الحالة المناظرة للبلاد الخصيبة نسبيًا، والتي تشكل ما سماه جيمس برستد (الهلال الخصيب) أي العراق وسورية وفلسطين، تجعل من المستبعد قبول موضوعة الأصل العربي للشعوب السامية. ذلك أنه من غير المتصور التسليم بأن الصحراء، ببؤسها وقحطها الشديد كان بوسعها أن تنجب شعوبًا أنشأت حضارات الشرق القديم العظيمة. ومن غير المتصور أيضًا أن الأراضي الأكثر خصوبة للغاية في البلدان المجاورة لم تكن لتفلح في إنجاب شعب قادر على إيقاف موجات البدو القادمين من الصحراء وتخليد اسمه من خلال الآثار الباقية من حضارته، والواقع أن الشعب (ما قبل السامي) الذي شغل بلدان (الهلال الخصيب) لا نعرفه بعد.

إن تعريب هذه المناطق هو بالطبع ظاهرة لاحقة لانفصال الشعوب السامية ولا استقرارها النهائي في البلدان التي غدت أوطانها الخاصة. وما من شيء يسمح باستنتاج أن حالة مماثلة من التسمي، التحول إلى السامية، أمكنها أن تحدث لحظة تبعثر الشعوب (العربية). في البدء، كان النعت (سامي) خليقًا بأن ينطبق على جماعة عرقية ولغوية، في حين كان النعت (عربي) خليقًا بأن يدل، على نحو أكثر خصوصية، على منطقة جغرافية، وأن ينطبق على من يقيم في (العربا)^[10]. غير أن هذا النعت تجاوز جزيرة العرب، وغدا مرادفًا للبدوي المترحل، منطبقًا، في رأي دوسو، على سائر الموجات المتعاقبة من السكان العموريين الذين اجتاحتها منطقة ما بين النهرين وسورية، وأرض كنعان، في حقبة متقدمة جدًا^[11].

إن تأكيد شيرنغر^[12] الذي وصف جغرافية جزيرة العرب بأنها «أساس التطور التاريخي للسامية» بدا من المستحيل إثباته من وجهة النظر الجغرافية والتاريخية، وقد جرى دعمه بالحجة اللغوية المرتكزة على جعل اللغة العربية الشكل الأكثر قدمًا والأكثر أصالة للجماعة السامية. غير أن إغنازيو غويدي^[13] قد هذه الحجة مبنيًا، من جهة، بأن قدم أشكال اللغة العربية، وأصالة هذه الأشكال، لا يفترضان بالضرورة بأنه ينبغي البحث في جزيرة العرب عن مهد الشعوب التي تتكلم اللغات السامية، وهو يبين من جهة أخرى، بأن الكلمات المهجورة التي يتم العثور عليها في المعاجم العربية تُعزى إلى العزلة التي كانت القبائل العربية تعيش في ظلها، تلك القبائل التي ظلت زمناً طويلاً بمنحى من التأثيرات الخارجية. يضاف إلى ذلك أن العربي كان بعيداً عن تجسيد النموذج البدائي السامي، ولعله لم يكن سوى الشكل الأقل اختلافاً عن هذا النموذج.

[6] موضوعة الأصل من ما بين النهرين عند الساميين

عارض إنغازيو غويدي ذاته موضوعة الأصل العربي للساميين بأن أصلهم من ما بين النهرين، التي انضم المنافعون عنها بوجه عام إلى علماء الآشوريات. ويجعله التكوين الأصلي للعرب ساميًا، فقد استخدم إنغازيو غويدي^[14] المنهج المقارن ذاته الذي جرى استخدامه في تعيين موطن ودرجة ثقافة الهندو-أوربيين الأقدم عهدًا. وبفضل تحليل مفصل، بمساعدة أدوات عمل لاتزال غير مكتملة وعلى الأخص للغة الأكادية، لمجموعة الاصطلاحات الأولية الخاصة بمظهر الأرض والمناخ، والمعادن والنباتات والحيوانات، وبنمط الحياة، وأخيرًا بزراعة التين والزيتون والكرمة، ظنَّ إنغازيو غويدي بأنه أقام الدليل على أن جميع الساميين سكنوا، بادئ ذي بدء، في الحوض الأدنى للفرات. ومن موقعهم ذاك، انقسموا أشتاتًا، وذهبوا للإقامة في جزيرة العرب، وفي آشور، وسورية وفلسطين.

منذ نهاية القرن الأخير، ومع التقدم الهائل الذي حققه علم الآشوريات، في غضون نصف القرن الأخير، وعلم الأثرية الشرقية، لم يبق أحد بتعديل ما ورد في استخلاص إنغازيو غويدي^[15].

ونحن لا نخفي تأييدنا له، لاسيما أنه سيتفق لنا، في مرات عديدة، أن نجد أنفسنا إزاء وقائع لا تخضع للتفسير، على نحو أفضل إلا من خلال مثل هذا المنظور. ولهذا السبب، فقد توقفنا لحظة إزاء معضلة الأصول هذه.

إلى هذا الأصل ما بين النهرين للعرب، المغرق في البعد، والذي يتعذر التحقق منه عمليًا، أضيفت على، مر العصور، صلات ووشائج ورد ذكرها في المراجع الآشورية-البابلية^[16] صلات كان من شأنها أن تتمخض عن تأثيرات وعن اقتباسات دينية وثقافية. ونحن لن نهمّل، في دراستنا التي ستلي، التشديد على كافة المعطيات التي تبدو لنا مؤهلة لأن تسلط الضوء ذات يوم على الوشائج من أية طبيعة كانت، والتي كان بإمكانها أن توجد بين جزيرة العرب، وما بين النهرين.

[7] الوسيط الإيراني

يمكننا مع ذلك، أن نسجل منذ الآن بأن الإرث الآشوري-البابلي الذي آل إلى إمبراطورية قيروس (قورش) الإخمينية وانتقل بعد غزوات الإسكندر والمملكة السلوقية إلى الإمبراطورية الفارسية، آل في نهاية المطاف إلى أيدي العرب في القرن السابع. هذا التأكيد الجريء يبدو مجانبًا لأول وهلة، ذلك أنه ليس في إمكاننا بعد تقديم دليل وافٍ

عليه، ولا تتبّع مسار هذا الإرث خلال ذلك الزمن المديد. ولكن نصّاً لابن خلدون، ومع مغزاه السليبي، مستوحى ربما من أسطورة مماثلة حول تدمير مكتبة الإسكندرية^[17]، يؤيد توكيدنا هذا. وإليك هذا النص الذي يكتسي أهمية خاصة بخصوص المادة التي تشكل موضوع هذا الكتاب:

كان للكلدانيين ومن قبلهم الآشوريون، ومن عاصرهم من القبط عناية بالسحر والنجامة وما يتبعها من الطلاسم، وأخذ ذلك عنهم الأمم من فارس ويونان، فاختص بها القبط، وطمي بحرهما فيهم . . ولما فتحت أرض فارس ووجدوا فيها كتباً كثيرة، كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذنه في شأها، ونقلها إلى المسلمين. فكتب إليه عمر، أن اطرحوها في الماء، فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منه، وإن يكن ضللاً فقد كفانا الله. فطرحوها في الماء أو في النار، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا^[18].

من غير الممكن إنكار الطابع المعرض لهذا النص، ولا يكاد يكون من الضروري التنبيه إلى أنه يعبر بوضوح عن الحرص البالغ على أصالة علوم المسلمين، وإقامة الدليل، على نحو خاص، على الطابع المكتمل والوافي للوحي القرآني. غير أنه يزودنا بإشارة ثمينة تفيد بأن العرب كانوا على وعي بأهمية الميراث الثقافي الفارسي، وبأن رغبة كانت تساورهم في المحافظة على الكتب التي وجدوها، وفي نقلها إلى لغتهم. ونحن نعلم فيما بعد بأنه لم يتم تدمير كل شيء ما دمنا نعرف أن مؤلفات عديدة قد تُرجمت عن اللغة البهلوية، ولم يكن الأمر خلاف ذلك مع اللغة اليونانية، فثمة في الواقع عدد كبير من الكتب تشمل كل أنواع العلوم جمعها العرب وترجموها إلى لغتهم.

ويمكن حتى القول، مع بلوشه^[19] «إن غزو الإسلام فارس ربما كان أقل عمقاً وأقل شمولاً من غزو العقل الإيراني الإسلام». وبالنظر إلى شغف العرب بالمعرفة، وفضولهم الذي أظهره تجاه ميادين العلم كافة، فإنهم بالتأكيد لم يهملوا الإسهام السامي القديم الذي انتقل إليهم عبر الثقافة الإيرانية. ومؤلفات الجاحظ وابن قتيبة، كي لا نذكر سوى هذين المؤلفين، تحفل بمعطيات تشيع فيها نكهة القديم، وتحمل علامة الروح والتصورات السامية، وصلت إلينا عبر الوسيط الإيراني، وسيكون علينا التحقق من ذلك، وبخاصة في الفصل المتعلق بالفأل والتكهن.

8] الوسيط العربي في جزيرة العرب

لم يكن هذا الوسيط منعزلاً، والواقع أن جزيرة العرب الذي قدّمت ثقافته أوجه تقارب مدهشة إلى حد كبير مع الحضارة الآشورية-البابلية كان خليقاً أن يساهم

في نشر ممارسات دينية وكهانية ذات منشأ من مابين النهرين، فوق أرضه وداخل مستعمراته في شمالي جزيرة العرب، وعلى امتداد طرق القوافل. والواقع أن التزر اليسير الذي تقدمه نقوشه المتعددة لا يتيح لنا القيام بتحليله على نحو واف. بيد أن بعض عناصر (مجمع الأرباب العربي/ panthéon arabe) ما برح يقنعنا بذلك الإسهام.

وهكذا فإن وسط جزيرة العرب المعروف بانغلاقه إزاء كافة التأثيرات لم يكن كذلك مثلما جرى الظن، فإذا ما كان معزولاً من جهات ثلاث، عبر البحر الأحمر، وخليج عدن، والخليج الفارسي، فإنه يفتح في الشمال على آسيا الغربية القديمة، ويتصل بالعراق وسورية وشرق الأردن، من دون أن يفصله أي حدود بنوية ظاهرة عن تلك القارة. والواقع أن البادية السورية تمثل الامتداد الشمالي لصحاري شمالي جزيرة العرب.

9] طرق المواصلات

ثمة إضافة إلى ذلك أربع طرق مواصلات عظيمة توجه جزيرة العرب شطر مختلف مناطق الإشعاع وتجعلها عرضة لتأثيرها: وادي الدواسر الذي يوفر طريقاً جيداً، يذهب من الطرف الشمالي-الشرقي لليمن حتى وسط جزيرة العرب، ويمكن الوصول منه إلى البصرة على الخليج الفارسي. وقد كان هذا الطريق بالذات، من دون ريب، الطريق البري العظيم الذي أتاح في حقبة قديمة جداً قيام علاقات تجارية وثقافية بين سائر أصقاع جزيرة العرب وبين مابين النهرين. وإضافة إلى هذا الوادي، هناك وادي الرمة الذي يمكن للقوافل أن تنتقل على امتداده من وسط شبه الجزيرة وحتى ضفتي الفرات الجنوبي ثم وادي السرحان الذي يربط وسط شبه الجزيرة بهضاب حوران، وبسورية، محاذياً مجموعة الواحات المسماة بالجوف. وهناك أخيراً طريق يحاذي الحافة الداخلية لسلسلة الجبال الموازية للبحر الأحمر، ويقود من المدينة المنورة إلى فلسطين وسورية، وكان يشكل، لأمد طويل، الجزء الأكثر أهمية من خط سير الحج الإسلامي المنطلق من شمالي إفريقية ومن البلدان العربية والآسيوية^[20].

10] موقع الثقافة العربية ضمن السياق الثقافي

لآسيا الغربية القديمة

لنحزم مع هوغو فنكّكر أن الثقافة العربية تنتمي كلياً إلى ميدان ثقافات آسيا الغربية القديمة، والأممر أشبه بعضو جسدي تغذيه الدورة الدموية التي يوجهها مجموع البنية

العضوية، ومن غير الممكن لهذا العضو أن ينمو من دون تأثير سائر الأعضاء الأخرى. على هذا المنوال فإن كل نظرة تستخف بهذا التأكيد تبقى ناقصة، وتقود إلى تصورات مغلوطة. وهكذا فإنه يسهل تعرف تطور الثقافة العربية، فيما يخص تحديد الشروط التي اكتنفتها، عبر مصائر الثقافات العظيمة المحيطة بها^[21].

مع أن البنية الاجتماعية في جزيرة العرب كانت متأثرة دوماً بالحياة البدوية المترحلة، فإنها لم تتوقف قط تماماً عن الاتصال بمراكز الحضارة. وأياً كان الحال، فإن الصحراء لم تكن عصابة على تسرب تأثير الشعوب المتمدنة^[22]. وقد تشكلت، في كل الأوقات فوق أرضها حضارات زراعية عابرة، ولم تتوقف الأفكار القادمة من الخارج عن التسلسل إلى حياتها البدوية. وإذا كان صحيحاً أن الزارع كان الحد الأول للراعي^[23]، فسيكون من السهل فهم أصل العناصر الشعائرية والكهانية التي شاعت في المجتمعات البدوية، أما التعديل الذي كان يطرأ على هذه العناصر والعائد إلى طريقة نقلها، وكذلك طابعها الجزأ، فينبغي معالجتهما من خلال دراسة الأوساط الزراعية البدائية، لاسيما أن هذه الأوساط كانت تحيط بوجه عام بالمعابد والمواقع المقدسة^[24].

11] أوجه التقارب بين العرب والعبرانيين الرحّل

كان وضع عرب الحجاز في القرنين السادس والسابع مشابهاً لوضع العبرانيين الرحّل الذي حظي بدراسة معمقة من ي دورم^[25]. ونحن نجد فيما بينهم تشابهاً صارخاً، سواء على صعيد التصور حول المقدس والإلهي أم على صعيد الوسطاء بين الإنسان والآلهة. ولم يقتصر هذا التشابه على الأفكار العامة التي يمكن أن تُعزى إلى الإرث السامي المشترك، بل تبدى أيضاً داخل العديد من التفاصيل التي لن نهمّل التشديد عليها في حينها. أما أوجه التباعد فتعزى في الأساس إلى غياب مراجع وثائقية مؤكدة وكافية لحقبة ما قبل الإسلام. غير أننا نرى بوضوح، حتى من خلال المعطيات العائدة إلى مصادر إسلامية، أن البنى القاعدية تقدم العديد من أوجه التشابه، وإن تباين المواد هو الذي يجعل النموذج ملتبساً. وقد أفلح أ هلدان في دراسة له فائقة الأهمية بعنوان <روابط أنبياء العبادة عند قدماء الساميين> [A. Haldar, Association of Cult Prophets among the ancient Semites]^[26] في إثبات أنه، ومع أوجه التباين الشعائري والديني بين مختلف المناطق السامية، فقد كان ثمة تجانس جوهري يظهر بين طوائف المنجمين والكهان، مع بعض الاختلافات المحلية بالطبع^[27].

12] قصور التنظيم الكهنوتي والشعائري

ثمة نقطة أساس هنا، هي أنه ينبغي أن نعزو أوجه النقص في شعائر العبادة، وتهاافت السنظم الدينية والكهانية، وضعف التقاليد، وعلى الأخص فقدان الورع الديني في وسط جزيرة العرب، إلى قصور التنظيم الكهنوتي فيه. والمسؤول الرئيس عن هذا القصور هو النظام الاجتماعي للبدو الرحّل. فقد أخذ على هؤلاء البدو أنهم مجبولون على ضعف الحس الديني.

لقد اكتشف دوزي تفاوتاً بين الحياة الدينية لبدو القرن السادس والأوساط المتطورة إلى حد ما والتي كان يعيش بين ظهرانيها. وعزا هذا التفاوت إلى ضعف الاهتمام لدى العربي إزاء الدين، الذي لم يكن له أهمية كبيرة لديه. يقول دوزي: ليس العربي، أو البدوي الحر، متديناً بطبيعته، كما لم يفلح أحد على الإطلاق في جعله متديناً. إنه إنسان عملي، إيجابى، لا يذهب إلى ما هو أبعد من حقائق الواقع، حتى في أشعاره. وحيث إنه لا يتمتع كثيراً بالخيال، فإنه قلما يتأثر بالأسرار الدينية التي تمتلك تأثيراً على المخيلة أكثر مما على العقل. ومع أنه لم يكن للشعائر الدينية الشائعة كبير أهمية لدى البدو، فإنها كانت كافية للأغلبية. من الصحيح فعلاً أن الأشخاص الرشدين كانوا لا يؤمنون بالآلهة، ولكن ذلك لم يكن سبباً كافياً بعد لإلغائها. والواقع أن أحداً منهم لم يكن ملزماً بالإيمان بها، وكان من الممكن لدى البدو الهزء من الأصنام وشتها من دون حرج. ولكن إلغاء شعائر مارسها الآباء كان منافياً، مع ذلك، للكبرياء القومي، وللاحترام اللامحدود الذي كان يظهره العرب لأجدادهم [28].

يستند هذا الحكم المفرط في القسوة إلى وقائع معزولة وردت في حكايات إسلامية بقصد السخرية من السخف الظاهر لبعض الممارسات الوثنية. فلكي يتحلى الورع الديني بوضوح، يلزمه أماكن للعبادة، وتجهيزات للآلهة، واحتفالات دينية، وكهنة يستكفلون بإقامتها، وكل هذا كان موجوداً في ربوع وسط جزيرة العرب في القرن السادس والسابع، ولكن في شكل ذابل تماماً، حيث إنه لم يكن يحث على التقوى، ولم يكن يثير الخوف من الآلهة الذي هو أساس الديانة القديمة. ومع ذلك فإن عدد المعابد وبقايا الشعائر الدينية التي بقيت لنا تدل بوضوح على أن العرب، مثل جميع الساميين، كانوا يتميزون بتدين عميق، ولم يكن دور الدين في أي مجتمع قديم آخر أكثر رسوخاً مما لدى العرب. كانت المقتضيات الدينية بالغة التأثير في سلوك الإنسان، من المهد إلى اللحد، متغلغلة في جميع تفاصيل حياته. وكانت نشاطات السامي كافة على صلة بالدين

الذي طبع بطابعه القوانين والأخلاق والأعراف والعلم والفن. لم تكن ديانة الساميين عنصراً في ثقافة إلى جانب عناصر أخرى، بل كانت القوة الحيوية العظيمة التي تشربتها الثقافة بأسرها.^[29]

إضافة إلى ذلك، كان غياب الشواغل الميتافيزيقية لدى العرب القدماء^[30] يعود إلى أنه «لم يكن للأديان القديمة، في معظم الأحيان، قانون إيمان/عقيدة، فقد تكونت على نحو كامل من مؤسسات وممارسات». هذا ما يؤكد أنه أحد المطلعين على الديانات السامية^[31].

13 غياب الميثولوجيا وكتب الطقوس

ثمة نتيجة أخرى من نتائج البداوة فاقمت من فقر الديانة البدوية، ألا وهي غياب الميثولوجيا والطقوس في فولكلور العرب القدماء.^[32]

في عام (1872 م) ظن فرانسوا لينورمانت بأنه اكتشف تحت الملامح الأولية لإساف ونائلس، وهما صنمان من أصنام الكعبة ما قبل الإسلامية، أسطورة أدونيس وعشتار^[33]. ومع الطابع المتعسف للافتراض، فإن هذا العمل، الذي لم ينل حظاً واسعاً من الانتشار، بني بمساعدة مراجع وثائقية غنية جداً، ولا يزال تأويله لها مقبولاً في الأغلب الأعم.

أما فلهاوزن^[34] فبعد أن أحصى مجموعة من الأسماء الأسطورية لأمكنة، وشعوب، وأشخاص، وحيوانات وأشجار، أبدى رأيه بخصوص الحماسة (110، 25)، حيث كوكب المطر يدعى: الأب، وحيث الأرض تدعى: الأم، والنباتات تدعى: الأبناء، يقول: «إذا وجدت ميثولوجيا عربية، فإنها ليست أكثر من موضوعة شعرية، وعلاقتها بالدين ضئيلة للغاية».

وأكد هوغو فنكلر^[35] على تماثل ميثولوجيا كافة الشعوب والتي لا يمكن أن تكون نتاج الفكر الشعبي. وهو يرى أن الأصل النجمي للأسطورة دليل على أصلها البابلي، وببناء على ذلك، فإن كافة العناصر الأسطورية الموجودة داخل الشعائر الدينية وداخل الفلكلور العربيين، ينبغي ردها إلى الأساطير البابلية المماثلة^[36].

وحسبما يرى نيلسن^[37] فإن ميثولوجية العرب القدماء تظل غير معروفة لنا لأن المصادر الإسلامية قدمت صورة ناقصة تماماً ومغلوبة كلياً عن الوثنية العربية، بحيث ما عاد من الممكن إعادة تشكيل مكوناتها الشعائرية والأسطورية.

والحق إن قراءة متأنية مستندة إلى هذا المنظور ومستنيرة بمعرفة معمقة بالفلكلور السامي، خليقة بأن تكشف عن القاع المغرق في القدم لفكر أسطوري قارّ في العديد من

الأساطير ذات الطابع الأعلامى (المتعلق بأسماء الأعلام). وأسطورة أجا وسلمى نموذجية فى هذا الصدد، فقد كان من خبرهما: أن رجلاً من العماليق، يقال له أجا بن عبد الحى، عشق امرأة من قومه يقال لها سلمى، وكانت لها حاضنة يقال لها العوجاء. وكانا يلتقيان فى منزل سلمى، حتى نذر بهما إخوة سلمى، وهم الغميم، والمضل، وفذك، وفائد، والحدنان، وزوجها. فخافت سلمى وهربت هى وأجا والعوجاء. وتبعهم زوجها وإخوتها، فلحقوا سلمى على الجبل المسمى سلمى، فقتلوا هناك، فسمى الجبل باسمها. ولحقوا العوجاء على هضبة بين الجبلين، فقتلوا هناك فسمى المكان بها، ولحقوا أجا بالجبل المسمى بأجا، فقتلوه فيه، فسمى به، وأنفوا أن يرجعوا إلى قومهم، فسار كل واحد إلى مكان فأقام به فسمى ذلك المكان باسمه^[38].

هذه الأسطورة، النابعة فى الظاهر من الرغبة فى توضيح أصل أسماء الأماكن، تندرج مع ذلك داخل نسق الأساطير الخاصة بالأبطال الآلهة أو بالآلهة من ضحايا الحب^[39]. ترى هل كانت هذه الأسطورة دوماً من الفقر والاعتدال إلى هذا الحد؟. إن الشكل الثانى الذى رواه ياقوت الحموى أغنى وأكثر تفصيلاً. ولكن لم يعد لها المعنى ذاته إذ يغدو الجبلان اسمين لرجل من عاد وزوجته اللذين كانا لا يزالان يملكان تلك المنطقة المسماة نخد، فى الفترة التى وصلت فيها قبيلة طيء إلى وسط جزيرة العرب، بعد أن ألقاها خراب سد مأرب إلى الرحيل.

فى أسطورة إساف ونائلة^[40] مثلما فى أسطورة لوط (التكوين 19: 26) يبدو الدافع الأسطورى لانتقام الآلهة بسبب الغيرة فى غاية الوضوح. فهذه الظاهرة، ظاهرة تحول الإنسان إلى حجر، والتى هى ذكرى قديمة العهد عن الكوارث البركانية، مؤكدة فى غير مكان من الفلكلور العربى. فعلى طريق الحج من مكة إلى عرفات ثمة أحجار تسمى النسوة. وقد جرى تفسير هذا الاسم بالأسطورة التالية: يروى أن امرأة عاشت فى حقبة ما قبل الإسلام، حملت جنيناً إثر علاقة محرمة، وحين جاءها المخاض قصدت إلى ذلك المكان ووضعت مولودها فيه، وكان يرافقها امرأتان، وقفت إحداها أمامها والأخرى خلفها. ويقال إن النسوة الثلاث تحولن ثلاثتهن إلى أحجار^[41].

وهناك أسطورة أخرى رواها ابن الجاور^[42] عن امرأتين تحجرتا فى نقىل الواقعة فى جنوب شرقى جزيرة العرب، حيث لا يزال فرج كل واحدة منهما مرئياً داخل الصخرة. ويضيف ابن الجاور: إنهما استمرتتا تحيضان على نحو منتظم^[43].

فى الحالة الراهنة للمصادر، يبدو لنا التراث البدوى القديم المكون من أساطير طوبوغرافية، فقيراً للغاية. وقد رفدته، فى زمن مبكر، مثلما يرى شارل بىلا: أساطير

مستمدة من ديانات الكتب المقدسة بغية تفسير بعض النقاط الغامضة في القرآن والسنة، وأساطير أخرى ابتدعها بعض المتحمسين من المسلمين، والتقاليد الشعبية اليمنية التي أدخلها عرب الجنوب القلقون من تفوق العدنانيين، والمعتقدات المزدكية والثنوية التي جلبها الموالي، والسحر الكلداني بنفحته السريّة، والميثولوجيا الشيعيّة ذات المصدر الأجنبي، ونشاطات السحرة والمنجمين، مع عدّتهم المكونة من سائر مصنفات الكهنة ووسطاء الوحي [44].

سيكون علينا أن نعثر، في داخل هذا الخليط الهائل، على الوجه الحقيقي لجزيرة العرب القديمة، وأن نرسم، على ضوء العالم السامي المحيط، الخطوط الرئيسة لفكرها الديني أو الكهاني.

وسيان إن قلنا الديني أو الكهاني، فإن الدين والكهانة في رأينا غير منفصلين، إن لم يكونا متماهيين داخل المجتمعات البدائية أو الضعيفة التطور. فغياب العقائد يختزل الدين إلى مجموعة من الممارسات الرامية إلى تقريب الإنسان من الآلهة، وإتاحة الفرصة له للاتصال بها، وجعلها حادية عليه، ومعرفة مشيئتها، وتحاشي إغضاها . . إلخ. تُرى، ما الذي كانت الكهانة في الأصل، إن لم تكن كذلك؟ إن الأشكال الزائفة للكهانة هي أقل ما يثير اهتمامنا هنا. وليس في نيتنا دراسة الكهانة بوصفها ظاهرة شاذة من ظواهر الفكر الإنساني، مثلما تبدت في فترات انحطاط وضعف المجتمع القديم والقروسطي. ولكننا نرى أن ذلك الجهد الدؤوب والمنهجي، بل وحتى (العلمي) إن شئنا ذلك، البالغ التدقيق، والمنطلق من المشاعر النبيلة، من قبل عدد غير محدود من الكهنة والعرافين الآشور-بابليين، الذين أوقفوا، من أجل خدمة أمرائهم وشعبهم، جهودهم كافة لتقصي المشيئة الإلهية عبر كل الكائنات المخلوقة، لم يكن سوى شهادة على إيمانهم وورعهم تجاه الآلهة. ضمن هذا المنظور، قمنا بإعداد أبحاثنا، ونحن على يقين من الدور الأساس الذي مارسه الفكر الكهاني، بكافة أشكاله في الديانة السامية، كما أن الديانة العربية، منظوراً إليها من هذه الزاوية، تبدو أغنى بكثير، وأعمق انتماء إلى ذلك العالم السامي الذي تحدّرت منه.

14] خطة الكتاب

على هذا النحو سيحتوي الكتاب على جزأين اثنين، يعالج الأول الأهمية التي أعطيت للدين مثلما الكهانة، ويضم الثاني كل ما عرفناه عن طرائق التكهّن في جزيرة العرب القديمة، وتطورها بتأثير الثقافات الأجنبية، في غضون القرون الثلاثة الأولى للهجرة.

في الفصل الأول من القسم الأول سنستعرض بإيجاز مبادئ الكهانة السامية وسماتها. وسنرى أن التقنيات الكهانية الأكثر كمالاً في العهود السامية القديمة هي تقنيات ما بين النهرين. ومن دون الدخول في تفاصيلها سنلقي عليها نظرة تعفينا من العودة إلى العموميات خلال العرض.

والواقع أن المعطيات الكهانية التي بقيت لنا من المنطقتين الآرامية والكنعانية قليلة جداً. ونحن سنستخدم المعطيات النادرة التي نمتلكها حول الممارسات الكهانية لدى العبرانيين والآراميين وعرب الشمال (الحيانيين، والثموديين، والصفويين) وكذلك عرب الجنوب. أما عرب الأنباط وتدمر الذين تطوروا، بسرعة، بتأثير الحضارة اليونانية-الرومانية، فكانوا أشبه بنماذج تحتذى لدى الجماعات المترحلة في الحجاز ورعاة الأغنام المنتحعين على تخوم الصحراء. وفي نهاية الفصل سنتناول العناصر الأجنبية التي أدخلت ضمن الكهانة العربية. فتأثير الثقافة الفارسية، في الحقيقة، تلقت الكهانة العربية إسهاماً جديداً كان يتعارض مع الروح البدائية لعرب الصحراء ولهذا سنحاول، استناداً إلى ما حفظه لنا المؤلفون العرب من هذه الكهانة، أن نبرز نقاط التباين والاختلاف.

في الفصل الثاني سندرس طبيعة الكهانة العربية ونحاول إعطاءها تعريفاً وصفيّاً، مميزينها من الميادين المجاورة لها، كالسحر والتنجيم، مسلطين الضوء على نقاط الشبه بينها وبين النبوة.

أما الفصلان الثالث والرابع فسيكون عليهما تحديد وظائف ملاك القائمين على النشاط الشعائري والكهاني (الفصل الثالث) والوسائل المادية لشعائر العبادة والكهانة التي كانوا يمتلكونها.

وفي القسم الثاني فإن الفصول الأربعة ستضم مختلف الممارسات الكهانية العربية تحت العناوين التالية: التكهن بواسطة القرعة، التكهن بواسطة الأحلام، الفراسة، والفأل.

[1] الدين والكهانة في وسط جزيرة العرب

1/1 [الكهانة السامية: الموضوع والمناهج]

1/1/1 [التوحيد البدائي عند الساميين]

إن صرامة مبدأ التعالي الإلهي في العقل السامي خلق الحاجة إلى اللجوء إلى وسطاء مؤهلين للقيام إلى حد ما بتقليص الفجوة الهائلة التي تفصل الأرض عن السماء، والإنسان عن الإله. إن آل سيد الأرباب السامي البدائي يجسد في صورته، أيًا كانت، التي يظهر فيها الفكرة المطلقة للألوهية. غير أن الإله /إيلو/ الآشوري-البابلي غدا مع مرور الزمن اسمًا عامًا ينطبق على كل الآلهة، وعلى عدد قليل من أنصاف الآلهة، ولم يستعد مكانه بوصفه الإله الأول والوحيد إلا في الديانات التوحيدية. إن الإلوهيم التوراتي والله القرآني لم يكونا في الواقع سوى انبعاث جديد لتلك الصورة المهيمنة الغارقة على نحو دوري في كثرة من التحولات الإلهية، ذات الأصل المحلي أو القبلي أو العائلي. وفي القرآن كما في العهد القديم، كانت الفكرة عن توحيد بدائي موجودة في كل مكان على نحو كامن وغامض، ومما لا طائل منه تقديم الدليل على ذلك.

2/1/1 [التعالي المطلق للألوهية]

ما من شعب على الإطلاق في العصور القديمة كان شديد الانشغال بالتعرف على وجه الإله ويسير فكره، وتلبية رغائبه، وعلى الأخص تحاشي غضبه مثل الشعب السامي. كان السامي مفعماً بالخشية والارتعاش حين يرفع أبصاره صوب إلهه. غير أن مفهوم الحب بين الإنسان والإله كان ابتداءً موسويًا ونبويًا، ولم يكن له أي سلطان واقعي على الروح الشعبي قبل الإنجيل. والواقع أن الحب المتدفق من النبرات الأعماق شجى للمزامير،

سواء البابلية-الآشورية، أو العبرية، يتلاشى أمام شعور التعالي المطلق للإله. فهذا الشعور بالتعالي الإلهي البالغ من العمق ما بلغته فكرة خلود الروح التي كان يُنظر إليها كمشاركة في الخلود الإلهي، لم يكن يراود مخيلة سائر الساميين. وملحمة جلجامش وشكاوى سفر الجامعة تلتقيان معاً في إثبات أن كل توق إلى الخلود وهم باطل.

3/1/1] تكون الكهانة

ثُرى، كيف يمكن سير فكر هذا الإله الفائق العلو، والصامت؟ كيف يتم تقدير مشيئته؟ ما السبيل إلى التكهن بترواته؟ من الإجابة على هذا السؤال، ولدت الكهانة. يفيد الجذر (كهن) لدى الساميين الغربيين في الدلالة على الناطق بلسان الإله^[1]. ذلك الذي كان يحمل على عاتقه المهمة الرهيبة في طرح الأسئلة على الإله^[2]، ويعني زعيم الشعب أو الجماعة المحلية. وينطوي هذا الجذر في الأصل على فكرة الانخفاف، إضافة إلى أفكار أخرى مثل (الوقوف أمام الإله) و(الركوع أمامه) و(الخشوع له) و(تعظيمه)^[3]. وبناءً على ذلك فقد كان هذا الشخص هو العابد الرئيس للإله، ونائبه، وملكيته، وابنه، وكان يتفق له حتى أن يتماهى معه. وخلاصة القول إنه عبر ألفته الحميمة مع الإله، كان من المفترض أن يكون عليمًا بأسراره. وبوصفه نبياً وكاهناً وملكاً في آن معاً، كان يملك السلطة المطلقة على النطق باسمه. غير أنه كان بحاجة إلى آيات ومعايير يمكنه أن يقيم عليها سلطته وصدقته. ومن هنا ولد الانشغال بجعل الكائنات المخلوقة جميعها تنطق، كي تفصح عن مكنوناتها، وعلى الأخص تلك الكائنات التي كانت تكشف لعينيه عن بعض الصلات الرمزية مع الإله. لذلك كان يرى في كل موضوع وكل تظاهرة من تظاهرات الوجود، تجلياً إلهياً. وهكذا كانت الحيوانات التي تجسّد إلى درجة عالية، بعض القوى الإلهية المبتوثة داخل الطبيعة تكشف له عن بعض الخواص التي كانت ترسخ عبر ثباتها واستمراريتها، بوصفها قواعد، وبفضل قانون التكرار كان يتحرى المستقبل بالاستناد إلى تجربة الماضي^[4]. وإضافة إلى هذا الإيمان البدائي كان الإله يتجلى في شكل طائر أو في طائر أليف كي ينصح أو يحذر أو يبلغ الإنسان بمصيره المحتوم^[5].

في علم الرموز، مثلما في الفن، كان ثمة موقع مهم لصور الحيوانات وصور الطيور^[6]. وطوال العصور القديمة والعصور الوسطى كان يتجلى باستمرار الإيمان العميق «بأن للحيوانات علاقة وثيقة بما فوق الطبيعي، وبأنها تتمتع بقوة خفية خاصة لا تقل عن القوة الخفية لدى السحرة»^[7].

من هذه الرؤية للطبيعة، والبحث في مواردها، ظهرت إلى النور مختلف فروع الكهانة، التي غدت عبر تخصصها واكتماها على مر القرون تقنيات حقيقية، ونحن سنصادف تنوعاً لا محدوداً لضروب الكهانة التي لا ينفك توسعها وحذقها ودقتها يثير فينا الدهشة.

[4/1/1] المبادئ التعريفية للكهانة السامية

تميزت الكهانة السامية، على نحو جوهري، عبر تفسير المنامات وعبر الحالومة (طريقة كهانية تشبه الاستخارة) من جهة، وعبر أنواع الزجر بوجه عام، والزجر بالطير، بوجه خاص، من جهة أخرى. وقد عرف الاقتراع في شكله السهامي، ثم في شكله الجملي، فيما بعد، (فتح كتاب مقدس على صفحة لا على التعيين، وقراءة جملة ما تقع عليها العين لمعرفة الطالع). أما فحص أكباد الحيوان وقلوبها، وهو علم ذو دقة فائقة، لم يتطور إلا في منطقة ما بين النهرين. وقد أكدت كل منطقة من المناطق السامية ممارسات ذات صلة بترتها ونباتاتها وحيواناتها. على هذا النحو تمكنت الكهانة النهرية من أن تكتمل وتتقون في منطقة ما بين النهرين حيث كان لون الفرات وسرعة جريانه وقدرته المطهرة تَشَفَّ عن نوايا الآلهة^[8]، في حين أنها لم تتمكن من الظهور لا في جزيرة العرب ولا في فلسطين. وقد كانت معروفة في فينيقية حيث كان اللون الأحمر لمياه نهر أدونيس (نهر إبراهيم) المتعاطمة بسبب أمطار الربيع، يعلل تقديم القرابين البشرية للإله الصياد أدونيس الذي مزق جسده الخنزير في أنحاء ذلك النهر^[9]. وفي مملكة ماري كان التحكيم الإلهي يتم عبر إلقاء المتهم في النهر^[10]، وبعد قرون عديدة عبر الإلقاء في النار فوق جبل الكرمل^[11]. وفيما بعد في جزيرة العرب^[12].

طهّرت الشريعة الموسوية الفلكلور العبري من بقايا الوثنية الكنعانية، مثلما سيفعل ذلك القرآن والسنة الإسلاميين تجاه الوثنية العربية. ومع ذلك فنحن نلاحظ، من خلال النواهي والمحرمات، أسس عدد كبير من الممارسات الكهانية السامية التي سنأتي على ذكرها في حينها. غير أن ذلك لا يسمح لنا بأن نخلل على نحو كاف، مبلغ انتشار هذه الممارسات، ولا مبلغ تجذرها. ولهذا السبب فإن العهد القديم لا يذكر شيئاً عن الزجر بالطير، الذي كان شائعاً جداً في آشور-بابل، وفي جزيرة العرب. وكذلك الأمر بالعلاقة مع النظر في أكباد الحيوانات وقلوبها^[13]، في حين أن الوحي كجواب إلهي يأتي بعد تقديم القرابين، وعلى الأخص بوساطة أشجار مقدسة أو من خلال (أوريم وتوميم)، هو

إرث كنعاني مثبت بما يكفي في التوراة^[14]. كذلك فإن النبوة، وهي ظاهرة سامية تحديدًا، بلغت ذروة الازدهار فوق أرض كنعان ولدى الشعب العبراني. فبدءًا من الوحي العراقي عند منحوخو الآشوري-البابلي، وعند المعونين العبري-الكنعاني، ومن الأفكل العربي^[15] وانتهاءً بالوحي النبوي الإسريلي، ثمة استمرارية لهذا الوحي. ولكن مع تلبية مفاجئة لشأن الوحي النبوي وذلك بعد أن عمد الموحي إليه إلى تنصيب نفسه حارسًا للنظام الأخلاقي ومصلحًا للمجتمع.

أما الكهانة التنجيمية، وهي النتيجة المنطقية لعبادة الكواكب، والشائعة أيام شيوع لدى كل الساميين بدرجات متفاوتة، فقد ازدهرت إلى حد كبير في بابل، والبيانات التي وضعها الكهنة الراصدون للأفلاك، والمحتوية من جهة، على تأشير دقيق لحركة الكواكب وألوانها، ومن جهة أخرى، على تأويل للإشارات المتلقاة التي تحدد سلوك الملك ومصير الأمة، تشكل مرجعًا وثائقيًا مهمًا لا يزال استغلاله قاصرًا.

وفي جنوبي جزيرة العرب كانت العبادة الكوكبية تشجع على استشارة الكواكب والنجوم، ولكن ومع الانتشار الواسع لهذه الممارسة، فإن المواد الكتابية المجمعة حتى اليوم لم يسرد فيها أي ذكر لها. أما لدى عرب وسط الجزيرة فإن علم الأنواء الذي يعلنون أنه خاص بهم وحدهم، فليس في الواقع سوى كهانة تنجيمية مختزلة إلى تعبيرها الأكثر بساطة والأكثر بدائية. وسنشهد في العصر العباسي عودة هذا الفن الكهاني القديم إلى المسرح، والذي بعد أن يتشرب تأثيرات الوسط الهيليني، سيزدهر ويبلغ أبعادًا تجعل منه فرعًا مستقلًا من المعرفة^[16].

5/1/1 الكهانة، والتنجيم والسحر

سلكت الكهانة الاختلاجية، التي ترتبط أصولها بأساليب الانخطاف، طريق التطور ذاته: فبعد انطلاقها من آشور-بابل اغتنت عبر انغماسها بالوسط الهيليني، ثم امتدت من جديد إلى أرض الإسلام من خلال الكتب العربية عن الاختلاج^[17].

أما كهانة الأوقات والاختيارات، وكهانة الأجنحة المسوخ وكهانة طوالع الولادة، وكهانة خطوط الرمل، المتحدرة جميعها من القيافة والفراسة وفروعها كافة، فقد خضعت لتحولات عميقة عبر انتقالها من العالم السامي إلى العالم الهيليني، بوساطة الفرس غالبًا، إلى حد أنها، مقارنة مع الآثار العربية المتبقية من النسق ذاته، فقدت معالمها الأصلية تقريبًا^[18]. وفيما يتعلق بالجفر^[19] وعلى نحو أكثر بالكهانة (الميكانيكية) المسماة زائرجة^[20] القائمتين كليهما على التنجيم، فنحن لم نعد نبتين أيضًا أصولهما الضاربة في القدم.

لننقل على الفور إننا لسنا في حاجة إلى أن نتناول التنجيم في هذا الكتاب، ولا حتى الكهانة التنجيمية^[21] تحديداً. من المؤكد أن صلات القرابة القائمة بين التنجيم والكهانة وثيقة، بيد أن تطور التنجيم، الذي صمد أمام الكهانة القديمة، جعل له الغلبة بالقياس إلى الكهانة. لقد تمايز الفنّان كلاهما أكثر فأكثر، وبدأ التنجيم على نحو متدرج بوصفه منبع الكهانة. وهكذا فإن الشمس احتلت مكان الصدارة في الكهانة، بوجه عام، وكوكب المشتري في تفسير الأحلام، وكوكب عطارد في كل ضروب الفأل^[22]. لم يكن هذا في الواقع سوى تكييف للامتيازات المرتبطة بأهله العصور القديمة التي كان ينظر إليها بوصفها مبتدعة أو حامية هذا الفن الكهاني أو ذاك.

علاوة على ذلك، فأياً كان التداخل بين السحر والكهانة، فنحن لن نلامس الأول، الجدير بأن يكون وحده موضوعاً لبحث واسع. من الصحيح أن هذين العلمين من التقارب حيث إن لهما الهدف العملي ذاته، وأنهما يستعملان الوسائل فوق الطبيعية ذاتها، كي يتكهنا بالحوادث الطبيعية، غير أن ثمة فارقاً أساساً يفصل بينهما: ففي حين أن السحر الأبيض، وهو الفرع السحري الأكثر قرباً من الكهانة، يتكون من حث الآلهة على أن تكون أقل ضناً بالبوح بالأسرار، فإن الفكر الإلهي في الكهانة يتكشف إرادياً وتلقائياً للفضول الورع للعقل الإنساني. وعليه فإن تقسيم السحر في القرون الوسطى إلى سحر كهاني وسحر عملي^[23] لم يحدث من أجل تقليص التباين، ولا من أجل رسم حد فاصل تماماً بين هذين الصنفين من الفكر الغامض، واللذين مارسا دوراً أساساً في تاريخ الحضارة. وأن يكون السحر أسبق من الكهانة، فإن ذلك يندرج ضمن التراع على الأسبقية بين السحر والدين، والذي ليس من الضروري أن نتناوله هنا، ولكن من الواضح أن الكهانة كانت إحدى وسائل التعبد وليس التعبد ذاته. من العسير، بالتأكيد، في بعض الحالات تمييز الأدوار الخاصة بالساحر والكاهن، ولكن التداخل بين السحر والكهانة لم يحدث إلا في مراحل انحطاط الديانات القديمة، ثم اتحد كلا الوجهين أمام الهجمة الضارية التي شنها عليهما الفكر الفلسفي^[24]. وإذا ما أدرجا، غالباً في التوراة تحت الاسم ذاته، وهو قَسَم، فلأنهما تعرضا لحكم إدانة واحد.

وفوق ذلك، ففي كل مرة كان الفكر الفلسفي يهيمن على الفكر التقني ويشدد الضغط عليه، كان السحر يؤدي دور الاثنين معاً (دوره ودور الكهانة). وقد أمكن للعلاقة بين السحر والكهانة، ولكن بمعنى ضيق ومتأخر، أن تُقارن بالعلاقة القائمة بين المعجزة والنبوة، بالنظر إلى أن الأولى تركز على مآثر القدرة، والثانية على مآثر المعرفة. ومع ذلك فقد تحققت تجارب تتطلب قوة خارقة على يد الساحر الذي بعد أن فتن ألباب الناس، أفقد كل أشكال الفكر التقني الخطوة التي كانت لها.

ليس بوسعنا، على المستوى التاريخي، أن ندفع إلى مدى أبعد من ذلك دراسة العلاقات الأولية بين السحر والكهانة. غير أن التمييز بين هاتين التقنيتين على المستوى المنطقي كامن كلياً في الأصول. فإذا ما كان السحر هو (تجسيد الرغبة)،^[25] أي: جعلها موضوعية، فإن الكهانة ليست سوى استدلال، وبالتالي هي نتاج التفكير إذ تضاف إلى الاستشعارات الداخلية المحاكمة والنظر في الأسباب، من جهة، والتأويل الملائم أو غير الملائم، من جهة أخرى. وإذا كانت الحدود بين السحر والكهانة ملتبسة، فذلك يعود، على نحو أساس، إلى واقع أنهما يتقاسمان القوة السرية ذاتها، الموضوعية في خدمة الدين، ونعني بها المقدس الذي يكون «حيناً طيباً وحيناً خطراً ودائماً مخوفاً»^[26].

إن الطقوس في السحر هو الذي «يحقق الحدث المرغوب»، في حين أن الحدث في الكهانة هو الذي «يخلق هذا الشكل الطقوسي أو ذاك، هذا الانطباع أو ذاك، ولكن في ارتباط مع الطقوس»^[27]، ويفتح على هذا النحو باباً على المجهول. لهذا فإن السحر يظهر كمهارة تطبيقية متخيلة، مصنوعة من كومة من الطقوس، ترمي إلى تحقيق رغبات، في حين أن الكهانة هي بحث قلبي، وتفسير للأحداث الموضوعية، بواسطة عناصر ذاتية^[28].

6/1/1 الكهانة الآشورو-بابلية

أياً كانت درجة انغماس الممارسات الكهانية وتوسعها لدى مختلف الشعوب السامية، فإن قلة الوثائق لا تتيح لنا قياسها قياساً معمقاً جداً لدى هذه الشعوب جميعها. والمنطقة الوحيدة التي زودتنا بنصوص كهانية عديدة جداً هي ما بين النهرين لا غير. ذلكم أدب غزير، ولكن ومع كونه موضوعاً لمؤلفات ودراسات عديدة، فهو لا يزال في قسمه الأعظم غير معروف ولا مستغل^[29]. والواقع أن علم الآشوريات كان مطبوعاً، منذ بداياته، بالطابع الكهاني الخاص بالأدب المسماري. بمجموعه. وقد أثبت هذا الأدب أن الكهانة كانت تمارس منذ فجر تاريخ ما بين النهرين^[30]. وكانت فروعها العديدة، كقراءة الأحلام^[31] وفحص أكباد الحيوانات وقلوبها^[32] والنبوءات من كل نوع^[33] وطالع الولادة^[34] وكهانة الأوقات والاختيارات، والتشخيصات الطبية^[35] هي الفروع الرئيسة^[36].

إن الأسلوب المنطقي الذي غلب على مضمون هذا الأدب كما يبدو، محكوم بمبدأ: (بعد هذا، وإذن بسبب هذا). أما محتواه فهو في غاية التنوع والإدهاش: ما من شيء يفلت من العين اليقظة للعرّاف. فملاحظاته منسقة ضمن نظام تم إرساؤه مسبقاً، هو

ليس في الواقع سوى النظام الطبيعي والواقعي للأشياء، أو، على الأقل، النظام الذي جرى التعارف عليه.

غير أن شكل هذا الأدب مقولب بوجه عام. فهو يتكون من جملة شرطية مسبقة بأداة شرطية (شوما) متبوعة بجملة جواب رئيسة. وهو يتميز بأصوله الشفاهية، مثلما بالقصر والإيجاز اللذين تفرضهما طبيعة مادة الكتابة. وقد أشار آ بواسيه إلى القرابة المدهشة بين الأسلوب القانوني والأسلوب الكهاني في الأدب الآشوري-بابلي حيث يقول: القانون موحى به للمشرعين مثلما لعراقي الأحشاء، الذين يقنونون النظم الإلهية، ويعلنون عن العقوبات^[37].

لنشر أخيراً، إلى التشابه الموجود بين الأسلوب الكهاني والأسلوب الشعري، لتحري القافية، واستعمال الصور والرموز المشتركة، واللجوء المتواتر إلى اللغة الرمزية، وكلها موجودة أيضاً في الأسلوب النبوي على الأخص.

7/1/1 الكهانة الآرامية

ليس بين أيدينا، بصدد الكهانة لدى الآراميين، سوى نزر يسير جداً من المعطيات التي وجدت مبثورة، على الأخص في رسائل تل العمارنة، وفي النقوش، وداخل الأدب السرياني، في وقت متأخر أكثر، كما في كتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية، وهو مجموعة منتخبات تحمل العديد من العناصر القديمة، وتستحق دراسة معمقة، مع الشكوك الكبيرة التي تحوم حولها اليوم. فها هنا، مثلما في أي مكان آخر، يبدو الآراميون، الذين يفتقرون تقريباً إلى الأصالة، قد اقتبسوا «معتقداتهم الإيمانية والثقافية المختلفة، من شعوب شتى كانت لهم صلات بها»^[38].

ثمة رواية عربية، جاءت على لسان ابن سعد،^[39] جعلت من الشعب الأسطوري عاد، شعباً آرامياً. وبعد (عاد) أُلصق اسم الآراميين بالثموديين، وبعد هؤلاء سمي جميع أبناء آرام أو (إيرام) آراميين، وهؤلاء هم الأنباط.

ولا يتعارض هذا مع ما نعرفه عن التبثر الشديد للآراميين القدماء الذين حدد دوبون-سومير مهدهم الأول داخل الصحراء السورية^[40]. وعلى صعيد مسألة اللغة، من المعروف جيداً التنوع الكبير للهجات الآرامية، والتأثيرات العميقة التي خضعت لها من لغات البلدان التي كانوا يحتلوها، أو لغات الشعوب التي كانت تجاورهم^[41]. وانطلاقاً من هذا المبدأ، فسندرى في البقايا الكهانية النادرة للحيانيين والثموديين والأنباط والتدمريين شواهد على الكهانة التي مورست داخل فضاء الحضارة الآرامية.

8/1/1 الكهانة الكنعانية

إن الكهانة الكنعانية، مثلما تبدت في أدب أوغاريت وفينيقيا ولدى العبرانيين، قد وصفت بما فيه الكفاية، من غير أن تكون مع ذلك موضحة كثيرًا بالأمثلة. إنها على نحو خاص كهانة قائمة على الوحي (أشجار مقدسة وقرايين). وقد انتشرت فيها ألبما انتشار قراءة الأحلام والقرعة. في المقابل فإن دور الفالات بدا فيها محدودًا للغاية^[42] ويعود اختفاء الممارسات الكهانية عن أرض كنعان، في جزء كبير منه، إلى ازدهار الظواهر النبوية التي وضعت في خدمة التوحيد.

9/1/1 الكهانة الفارسية

انعكست كل مكونات الكهانة السامية هذه، على نحو أكثر أو أقل جلاءً فيما تبقى لنا من الوثنية العربية. وخلال الحقبة الإسلامية، انبعثت الحياة في أغلبها، وتجددت واغتنت بتأثير الكهانة الهندو-إيرانية. وكان للكهانة الفارسية، الحملة بالعديد من العناصر ما بين النهرينية التي جرى تعديلها وتمثلها، تأثير كبير في تطور الكهانة الإسلامية.

وتؤكد الرواية العربية على نحو مسهب شهادة شيشرون^[43] حول الفرس: «في بلاد الفرس، يمارس الجوس التنبؤ والعرافة، فيجتمعون في أحد المعابد، ويتداولون الرأي فيما بينهم. وما من ملك فارسي إلا ومارس علم الجوس وتخصصهم».

وحول مادة الكهانة الفارسية وسماها ثمة نص للجاحظ^[44] يقدم لنا تفصيلات وافية: «كان الفرس يقضون^[45] في كل ما يرونه أو يسمعون، ويزجرون^[46] ويتفرسون^[47] في الأمور والحوادث جميعها، حين يسمعون كلام متكلم^[48] أو صوت طائر^[49] أو سقوط حجر^[50] أو نفخ الريح في الأشجار^[51] أو حين يلتقون بحيوان^[52]. وكانوا يستخرجون تكهناتهم من علامات تظهر على أعضاء البشر والحيوانات^[53] ومن اختلاج العروق، وأجزاء البدن الأخرى^[54] ومن النظر إلى لوح الأكتاف^[55] ومن رمي النرد والكعاب^[56] ومن قيافتهم الأثر^[57] ومن حساب المسميرج^[58]، الذي يشمل القرعة والفال^[59] والمساهمة^[60] ومن تشخيصهم المرض، وجسهم العروق^[61] ومن معانيات مياههم^[62] ولديهم تمييز للأمر، واستدلال على ما حصل وما سيحصل»^[63].

إن هذا الثراء في اللاتحة الكهانية لدى الفرس، والذي أكدته كتابات أخرى، وعلى الأخص كتاب «الآيين»، الذي استشهد به ابن قتيبة في كتابه «عيون الأخبار»^[64] حمل،

حسب الرواية الكهانية العربية، عناصر سامية قديمة اختلطت بعناصر خاصة بالكهانة الهندو-إيرانية. لقد كان مؤلف كتاب «العرافة» واعياً للإسهام الهندي داخل الكهانة الفارسية. فحين تحدث عن الاستدلال بحركة الريح لدى الفرس قال: «وفي الحروب، يستخرجون علامات من الاتجاهات الأربعة التي تهب الرياح^[65] منها. فإذا هبت الريح من الشرق كان النصر لصاحب الشرق^[66]، وإذا هبت من الغرب كان لصاحب الغرب، وإذا هبت من الجنوب كان لصاحب الجنوب، وإذا هبت من الشمال كان لصاحب الشمال. وكل هذا قد تعلموه من الهنود ومن حكمائهم».

10/1/1 الكهانة الهندية

في كتاب «العرافة» ذاته للجاحظ نصادف عرضاً موجزاً للكهانة الهندية، لن يكون من النافل إيراده هنا: «ولدى الهندوس كتاب «الأوهام»^[67] محفوظ في خزائن ملوكهم. وهم يرجعون فيه إلى مبادئ وآراء قديمة. وأكثر ما يحويه ليس إلا افتراضاً وتخيلاً، وما يعرض داخل نفوسهم، لأنه ما من دليل قط على أكثر مزاعمهم. ولديهم أيضاً كتاب «الجفر»^[68]. وهم يتوصلون به إلى ما سيحدث من حوادث خلال العام، وذلك بمعرفة منازل القمر التي هي عندهم ثمانية وعشرون منزلاً^[69]. وبمقدار زيادة القمر، أو نقصه، صعوده أو نزوله، يفسرون على نحو مختلف كل موضع من مواضعه. وهم يستدلون بالرياح، بحسب هبوبها من الشمال أو من الجنوب، من الشرق أو من الغرب، وبالغمام، بحسب مختلف ألوانه»^[70]. . . ولديهم عدد من العلامات الأرضية، وضعوها في لوح يضم خمساً وعشرين حالة. وحينما تحصل حالة منها ينظرون في أي برج وفي أي منزل يكون القمر. فيقضون بذلك بما تحمله هذه الحالة من شؤم أو سعد، من خير أو شر، مثل نعيق الغراب، ونقيق الحمار، ونباح الكلب. (وإذا وقعت هذه الحالات) حين يكون القمر في موضع غير مؤات، فإنهم يتكهنون بسوء الطالع. ومن يرغب منهم بمعرفة تلك الحالات، يبحث عنها في ذلك اللوح. وهذه بعض منها: نعيق الغراب، ونقيق الحمار، ونباح الكلب، وصرير السقف، وهبوط الطيور، وحفيف الأشجار، ونفخ الريح، وصوت الفئران، ومواء الهرة، وقرض الجرذان، وتمزق الثياب، وشرر النار^[71] وانطفاء السراج، وبقع الدهن الساقطة على الثوب، ودخول حيوان إلى البيت، وسقوط ضرس نجزة، وصرير السرير، وأمور أخرى مشابة. وهم ينظرون إلى كل حالة من هذه الحالات علامة أو دلالة».

11/1/1 الكهانة التركية

كان لا بد للطيف الواسع من هذه التكهّنات من أن ينعكس في أدب الكهانة العربي حيث نصادف كثيراً من الوقائع المتشابهة^[72] يشكل طابعها المتباين والغريب دليلاً كافياً على مصدرها الأجنبي. ولا يزال هذا الطابع أكثر وضوحاً في مصنفات الكهانة التركية حيث يؤدي التنجيم دوراً كبيراً، ويبدو تأثير الكهانة اليونانية-البيزنطية غالباً^[73]. على هذا النحو فإن إحدى خصوصيات الكهانة التركية، الغريبة كلياً عن العالم السامي، هي التكهّن عن طريق الجروح (Sekin-Nameh) والكدمات (Qiafet-Nameh)، وهي ممارسة كانت الدولة تروجها بين الجنود لتثير شجاعتهم^[74].

12/1/1 الكهانة لدى البربر

من جهة أخرى أضيفت عناصر بربرية إلى الممارسات الكهانية التي انتقلت من الشرق عن طريق العرب الذين فتحوا شمالي إفريقيا وشبه جزيرة إيبيريا. ودخلت جرعة كبيرة من السحر والرقى إلى داخل الكهانة الإسلامية في المغرب^[75] حيث كان الفن الكهاني، الذي يتمتع بخطوة كبيرة، هو قراءة خطوط الرمل، والذي ازدهر داخل سائر إفريقيا الإسلامية^[76].

13/1/1 الطابع الديني للكهانة السامية

لَبَّت الكهانة السامية، بوجه الإجمال، أكثر من أي كهانة أخرى، ذلك التوق الملازم لروح السامي في التقرب من الإله الذي لا يمكن إدراكه والوصول إليه. وهذا الميل الانخطافي، الذي هو فطرة في السامي، كانت تروق له على نحو خاص الأشكال النبوية والصوفية للفكر. من هنا نشأ الطابع الديني، بوجه الحصر تقريباً، للممارسات الكهانية، والذي لازمها عبر القرون. أما المعرفة الدنيوية داخل ذلك العالم الذي عاش حضارة طوال ثلاثة آلاف عام، بأشكالها المتعددة، ظلت ثيوقراطية على الدوام، فكانت خارج التصور. لقد كان الإله الكلي الحضور الذي يوزع المعرفة، يتجلى للإنسان، يعرفه بنفسه ودائماً من خلال حجاب. وعلى هذا النحو رسمت حدود المعرفة: معرفة الإنسان الإله، ومعرفة تعاليمه ومشيتته، ومن ثم معرفة الإنسان ذاته وفقاً للإله، وبالنسبة إليه.

14/1/1] الطابع الدنيوي للكهانة اليونانية - الرومانية

لقياس أهمية هذا الطابع الدنيوي، يكفي مقارنة موضوع الكهانة السامية بموضوع الكهانة اليونانية. فميدان هذه الأخيرة يمتد إلى المستقبل بوصفه يفلت من الاستدلال العقلاني (نذير، نذر) ومن ثم إلى توقع الماضي والحاضر بما يحويانه من الوقائع التي لا يمكن إدراكها عبر التحري الاعتيادي^[177].

والأمر الأبعد على التصور، أيضاً حسب المنظور السامي، هو ما جاء في التعريف الرواقي للكهانة، كما ذكره شيشرون^[178]:

اتفق مع من يقول إن هناك نوعين من العرافة: نوع يتصل بالفن، ونوع لا صلة له به. أما النوع الأول، فيمارسه الذين يتكهنون بالحوادث التي ستقع بواسطة الحدس. وهذه الطريقة يسميها الأقدمون: مراقبة النذر والإشارات. والنوع الآخر يمارسه الذين يدركون المستقبل، لا عن طريق الحساب أو الحدس، لأن الإشارات تكون ملاحظة ومسجلة سابقاً، بل عن طريق عملية ذهنية، أو حركة حرة غير مقيدة. وهذا ما يحدث غالباً لأصحاب المنامات، والذين يجذرون من وقوع البلاء واخن، مثل باسيس بواسيوس، أو إبيمانيد الكنوسي (Epiminde de Cnosse)، أو السييلات في إريتريا . .

إن الطابع العلمي، والدنيوي أكثر فأكثر، و"العلماني" للكهانة اليونانية-الرومانية يظهر على نحو أفضل من خلال تعريف ج ماكسويل^[179]. فهو يرى أن الكهانة هي الكشف المزعوم عن الأشياء المجهولة، والتي يسميها، على منوال ريشيه، (إدراك الغيب). ومثلما أن أنواع الغيب المجهول تنطوي على وقائع ماضية وحاضرة ومستقبلية، فستكون المعرفة التي يهتم أن تقدمها الكهانة على ثلاثة أنواع: معرفة الماضي (Retrocognition) ومعرفة الحاضر (cognition) ومعرفة المستقبل (Précognition). أضف إلى ذلك أن وقائع هذه الأصناف الثلاثة يمكن أن تكون، أو أنها كانت معروفة من أشخاص أحياء أو موتى، أو أنها لم تكن معروفة على الإطلاق. فبصدد معرفة المستقبل، ينبغي تبيين المستقبل المحدد (أسباب موجودة من قبل، معروفة أو مجهولة) والمستقبل غير المحدد (أسباب لاتزال غير موجودة). على هذا النحو ستكون الكهانة معرفة واقعة مجهولة، نحصل عليها عبر وسائل أخرى غير التي نستخدمها عادة لتعرف تلك الواقعة، أعني: عبر وساطة حواسنا. وهذه الوسائل «غير عادية» تعارض وسائل «عادية» < p. 12 sq. >.

إضافة إلى ذلك فإن تقسيم الكهانة إلى كهانة طبيعية أو حدسية، وكهانة صناعية أو استدلالية، يصعب تطبيقه في الميدان السامي. فهذا التمييز، في الواقع إذا ما أمكن التحقق منه في التفاصيل، يبدو مستبعداً على صعيد تصنيف مختلف الفروع الكهانية، والفأل

والزجر مثال قاطع في هذا الموضوع. فالاثنان، كلاهما ينتميان، في الواقع، إلى التقنية ذاتها، تقنية قراءة الفالات. ومع ذلك، فإن الأول طبيعي، بمعنى أنه مختص بالطيران التلقائي للطيور التي تتم ملاحظتها، في حين أن الثاني يتكون من تطيرها عن قصد، وبالتالي، من إنتاج مادة الفأل. غير أن الاثنان، كليهما، كانت توجههما الرغبة الحدسية ذاتها لاستخلاص دلالات من هذا الطيران ذاته، المتحقق بطريقتين مختلفتين للممارسة ذاتها. وهكذا ففي الكهانة الحدسية تكون القوى غير المرئية مشخصة، أما الفأل فلا يكون سوى التعبير عن علمها أو عن إرادتها. ثمة بين الكهانة الحدسية والكهانة الاستدلالية الصلة ذاتها الموجودة بين السحر الشيطاني والسحر الإنساني المتعاطف^[80]. والكهانة القائمة في الأصل على مشابهاً بين الظواهر الموضوعية، انتهت أخيراً إلى أن تكون نتاجاً لمخيلة العراف^[81].

وختاماً، فإن الكهانة العربية التي ستكون موضوع أبحاثنا في الفصل القادم، هي الوريثة التي أفقرتها قحولة الأرض العربية وأضعفها انتصار الإسلام، لفكر في غاية الغنى والخصوبة، ترك آثاره العميقة على كافة حضارات العهود السامية القديمة، وبتمثيلها للناموس الثابت لسيرورة الكون، فقد كانت على نحو نموذجي متصورة على غرار الكون المصغر، وكانت السماء هي العالم الأكبر والبقية هي الكون^[82].

2 / 1 [طبيعة الكهانة العربية

1/2/1 [تصنيف الطرائق الكهانية

جرى البحث، عبثاً، عن تعريف للكهانة في الروايات والكتابات العربية تحديداً لأن الميل إلى المفاهيم العامة والتصنيفات المنهجية لم يدخل إلى فكر العرب إلا بتأثير الفلسفة اليونانية تحديداً، وعلى نحو تدريجي. ومن المسعودي إلى حاجي خليفة مروراً بابن خلدون، ثمة جهد عظيم بُذل في هذا الميدان. كان المؤلفون العرب قد أكثروا من التقسيمات وتقسيمات التقسيمات من دون أن يفلحوا في إخماء الغموض الذي سيواصل هيمنته على المستوى العملي.

يعد التصنيف الذي وضعه حاجي خليفة للكهانة في كتابه «كشف الظنون»^[1]، هو الأكثر تفصيلاً، وهو يشتمل على أصناف ثلاثة كبرى، مقسمة بدورها إلى فروع عدة:

1/1/2/1 [الفراسة وتفرعاتها^[2]

- 1 [الشامات والوحمات (علم الشامات والخيولان).
- 2 [قراءة الكف (علم الأسارير).
- 3 [النظر في لوح الكتف (علم الأكتاف).
- 4 [التعرف على آثار الأقدام على الأرض (علم عيافة الأثر).
- 5 [التكهّن عن طريق خطوط الشكل والسلالة (علم قيافة البشر).
- 6 [حس الاستهداء داخل الصحراء (علم الاهتداء في البراري والقفار).
- 7 [الكشف عن الينابيع (علم الريافة).
- 8 [الكشف عن المعادن (علم استنباط المعادن).

- [9] معرفة (الإشارات المنبئة) بسقوط المطر (علم نزول الغيث).
- [10] الكهانة بمعناها الدقيق (أي معرفة المستقبل انطلاقاً من أحداث ماضية) (علم العرافة).
- [11] التكهّن عن طريق الاختلاج (علم الاختلاج).

2/1/2/1] السحر وتفرعاته

- [1] الكهانة (علم الكهانة).
- [2] السحر الأبيض (علم النيرينجية)^[3].
- [3] معرفة فضائل الأسماء الإلهية، والأدعية، والأعداد، وأشياء أخرى خاصة (علم الخواص).
- [4] التأثيرات الجاذبة أو التعاويذ (علم الرقى).
- [5] العزائم الشيطانية أو التعزيمات (علم العزائم).
- [6] استحضر الأرواح في حالاتها البدنية (علم الاستحضر).
- [7] استحضر (أرواح) الكواكب (علم دعوة الكواكب).
- [8] الفيلقظيرة (علم الفيلقظيرات)^[4].
- [9] فن الاستخفاء أو الاختفاء المؤقت عن الأنظار (علم الخفاء).
- [10] علم الحيل والخدع (علم الحيل الساسانية).
- [11] فن كشف الغش (علم الدكّ).
- [12] الشعوذة (علم الشعبة).
- [13] افتتان القلب (علم تعلق القلب).
- [14] اللجوء إلى خواص الأدوية (علم الاستعانة بالأدوية).

3/1/2/1] قضاء التنجيم وتفرعاته

- [1] أوقات السعد والنحس (علم الاختيارات)
- [2] قراءة خطوط الرمل (علم الرمل)
- [3] قراءة البشائر والنذر (علم الفأل)
- [4] الاقتراع (علم القرعة)
- [5] زجر الطير (علم الطيرة)

وردت الكهانة ضمن هذا التصنيف، منقسمة إلى قسمين: الكهانة التي هي نتاج علم فطري، خاص ببعض الأرواح. وهي تشكل فرعاً من علم معرفة الأمزجة من خلال

الملاحم، ويسمى فراسة؛ والكهانة التي تتم بوسائل التعزيم واستحضار أرواح الكواكب، والتي هي بالتالي فرع من السحر، وتسمى كهانة. إن أصل هذه القسمة ذو دلالة معبرة؛ فقد استشهد حاجي خليفة في الواقع بكتاب «السر المكتوم» لفخر الدين الرازي، الذي اعتمد على «كتاب سرّ الأسرار» المنسوب إلى أرسطو^[5].

2/2/1 [تعريف الكهانة]

هذا النوع من النظر والتأمل، الغريب عن العقل السامي، أخرج الكهانة من نسقها الخاص الذي هو نسق الدين والنبوة، ونسب إليها طابعاً شيطانياً، معرّفاً إياها على أنها اتصال الأرواح الإنسانية بالأرواح المجردة^[6]، أعني: الجن والشياطين، ومعرفة الأحداث الجزئية التي تحدث في الكون بوساطة هذه الأرواح. غير أن هذه الطريقة في رؤية الكهانة لم تحظ باتفاق المؤلفين القدامى، ليس فقط لأنها من منظورهم مغايرة للسحر، بل ولأنها تفلت أيضاً من العلوم المادية أو الطبيعية^[7]، المشمولة تحت عنوان: الفراسة.

والواقع أن هناك نصّاً للجاحظ^[8] يؤكد ذلك بجلاء، يتحدث عن الكهان والعرافين. يقول الجاحظ: . . ونوع المعارف التي يزعم هؤلاء امتلاكها تختلف طبيعته عن طبيعة العيافة (تعرف آثار الأقدام)، والزجر (تطير الطيور والتكهّن من خلال طيراتها)، وضرب الرمل (الخطوط) وقراءة الأسارير، وقرض الفئران، وشامات البدن، والنظر إلى لوح الأكتاف، وقضاء التنجيم، والإحياء التنويمي (العلاج بالفكر).

من المؤكد أنه لا يمكن وضع حد فاصل واضح ونهائي بين السحر والتنجيم والفراسة والكهانة بخصر المعنى، لأنها تعايشت جميعها في محيط واحد، وتحدّرت من تيار الفكر التقني ذاته. وهي، إضافة إلى ذلك تنتمي، على صعيد الإدراك، إلى الفئة ذاتها، فئة القوة الحسية. فكما يرى الجاحظ^[9]: تُدرّك الأشياء بطريقتين اثنتين: يكون الإدراك في الأولى نتيجة لازمة، وفي الثانية ثمرة للمحاكمة الاستدلالية. وفي حين أن الثانية تتطلب برهاناً ودليلاً وشهادة وتوضيحاً، حتى تكون مثبتة ومؤيدة من العقل حيث تظهر كما لو أنها مرئية من الحواس، وهذا لا يحدث إلا في الأشياء العقلية، فإن الأولى تضم كل ما يقع تحت الحواس الخمس . . ومن بين الأشياء المدركة على هذا النحو، فإن بعضها يكون عامّاً بين الحواس والعوام، بين العاقل والجاهل، من دون أن يكون من اللازم تقديم الحجة عليه، وبعضها الآخر لا يظهر إلا لبعض الأشخاص، ولكنه يخفى عن الآخرين. لذا، لأجل إدراكها، يتوجب اللجوء إلى عارفين، وإلى من يملك التجربة وحس القياس.

فحين يلاحظ إنسان له حس قوي وفطنة، قد وهب عقلاً يقطاً، واكتسب تجربة طويلة ومعرفة واسعة، علامة فارقة عند أحد الناس، أو مزاجاً غالباً عليه، أو حركة لاإرادية في وجهه، أو حين يسمعه يتكلم، أو حين يراه يتصرف، ينفذ ييقين إلى عمق طويته، ويدرك فيه ما لا يدركه عامة الناس. وهو لا يبلغ هذه الدرجة من الإدراك إلا بقوى النفس وبعد تجربة طويلة.

بعد هذه المرحلة التمهيدية، يبدأ التمايز الفعلي إذ يغوص السحر والتنجيم، بعد اجتيازهما طور الملاحظة والحدس، في متاهات لا حدود لها، في حين تظل الكهانة والفراسة، على نحو جوهري، علماً للملاحظة والحدس.

إن العرافة، التي هي فرع من الفراسة، والكهانة، التي هي فرع من السحر، بحسب تصنيف حاجي خليفة تمثّلان، من جهة، الجانب الطبيعي من إدراك الغيب، بوصفه هبة فطرية تمتلكها كائنات مميزة، وتمثّلان من جهة أخرى الجانب فوق الطبيعي من هذا الإدراك الذي هو ثمرة الاتصال بين العالم العلوي والعالم الأرضي بوساطة العقول المجردة. وقد حافظ هذا الإدراك في كل العصور على هذين الجانبين الأساسيين اللذين امتاز أولهما بأنه عملي، بمعنى أنه قائم على التجربة والمعرفة القياسية، في حين امتاز الآخر بأنه انخطافي، مختص بإعلاء الطبيعة الإنسانية إلى مستوى متعال من الإدراك.

1/2/2/1 [المسعودي]

وصف المسعودي، ببراءة، طرائق هذا الإعلاء للطبيعة الإنسانية في الفصل الثاني والخمسين من كتابه «مروج الذهب»^[10]، وقد أجملناها كما يلي: ببلوغ النفس حالة الصفاء الكامل، تطلّع على أسرار الطبيعة وعلى ما تريد أن يكون فيها، لأن صور الأشياء موجودة داخل النفس الكلية. وهذا الرأي حول الكهانة، منسوب إلى طائفة الحكماء اليونان والبيزنطيين. هناك صنف آخر ادعى أن الأرواح المفردة، وهي الجن، تخبرهم بالأشياء قبل كونها، وأن أرواحهم كانت قد صفت حتى صارت لتلك الأرواح من الجن متّفقة. ويعطي المسعودي مثلاً عن السيد المسيح الذي: كان يعلم الغائبات من الأمور، ويخبر عن الأشياء قبل كونها لأنه كانت فيه نفس عالمة بالغيب، ولو كانت تلك النفس في غيره من أشخاص الناطقين لكان يعلم الغيب. وما من أمة خلت من الكهانة، فكان لليونان فيثاغورث، وكان للصائبة هرمس وأغاوثذمون < p. 348 >.

وذهبت طائفة أخرى إلى أن التكهن سبب نفساني لطيف يتولد من صفاء مزاج الطباع، وقوة النفس، ولطافة الحس. وذكر كثير من الناس أن الكهانة تكون من

شيطان يكون مع الكاهن، فيخبره بما غاب عنه. وأن الشياطين كانت تسترق السمع، وتلقيه على ألسنة الكهان، فيؤدون إلى الناس الأخبار، بحسب ما ورد إليهم^[11]. وطائفة ذهبت إلى أن وجه سبب الكهانة من الوحي الفلكي، وأن ذلك يكون في المولد، عند ثبوت عطارده على شرفه، وأما ما عداه من الكواكب المدبّرات، من التّيرين (الشمس والقمر) والكواكب الخمسة فحين تكون في عقد متساوية وأرباع متكافئة، ومناظر متوازية، وجب لصاحب المولد التّكهن بالأخبار بالكائنات قبل حدوثها، لإشراق هذه الأشرار الكوكبية <p. 350>.

وذهب المسعودي، مثل كثيرين غيره، إلى «أن علة ذلك، علل نفسانية، وأن النفس إذا قويت وازدادت، قهرت الطبيعة، وأبانت للإنسان كل سر لطيف، وخبرته بكل معنى شريف، وغاصت بلطافتها في انتخاب المعاني اللطيفة البديعة، فاقتنصتها وأبرزتها في الحال» <p. 352>.

تقوم هذه النظرية على دراسة النفوس البشرية، التي يراها المسعودي «على طبقات، فمنها الصافي، وهي النفس الناطقة، ومنها الكدر، وهي النفس الحسية والنفس التّراعية والنفس المتخيّلة، فلما كانت النسبة النورية للإنسان إلى النفس كانت تهدي الإنسان إلى استخراج الغيب وعلم الآتي، وكانت فطنته وظنونه أبعد وأعم. فإذا كانت النفس في غاية البروز ونهاية الخلو، وكانت تامة النور وكاملة الشعاع، كان تولّجها في دراسة الغائب بحسب ما عليه نفوس الكهنة، وبهذا وُجد الكهان على هذا السبيل من نقصان الأجسام، وتشويه الخلق، كما اتصل بنا عن شقّ وسطيح وسملة وزوبعة وسديف بن هوماس، وطريفة الكاهنة، وعمران أخي عمرو بن مُزيقياء، وحرثة وجهينة كاهنة باهلة، وأشباههم من الكهان» <p. 352>.

على هذا النحو، يتابع المسعودي: فإن الكهانة أصلها نفسي، لأنها لطيفة باقية، ومقارنة لأعجاز باهرة، لأنها شأن يتولد عن صفاء المزاج الطبيعي، وقوة مادة روح النفس، وإذا أنت اعتبرت أوطاها رأيته متعلقةً بعفة النفس وقمع شرها، بكثرة الوحدة، وإدمان التفرد، وشدة الوحشة من الناس، وقلة الأنس بهم، وذلك أن النفس إذا هي تفردت فكّرت، فإذا هي فكّرت تعدّت، وإذا تعدّت هطل عليها سحب العلم النفسي، فنظرت بالعين النورية، ولحظت بالنور الثاقب، ومضت على الشريعة المستوية، فأخبرت عن الأشياء على ما هي به، وعليه، وربما قويت النفس في الإنسان، فأشرفت به على دراية الغائبات قبل ورودها <p. 353>.

ومع أن جذور هذا التصور الصوفي للكهانة يوناني^[12]، فهو يردنا إلى وقائع النبوة السامية حيث التطهر هو أحد العناصر الأساس السابقة على كل الروابط بين الإله

والنبي. ويكفي التذكير بهذا الخصوص بموسى في سيناء، وبقصة تبنى إرميا، وبالأسطورة التي وضعها البعض عن فتح صدر النبي محمد ليلة المعراج، وهو ما حدث، كما يقول الطبري^[13] (حين نُبِّي النبي) فقد كان النبي نائماً عند جدار الكعبة حينما أتاه جبريل وميكائيل «فشقَّ بطنه ثم جاءه بماء من زمزم وغسلا ما كان فيه من الغل والدنس. ثم أتيا بحوض من ذهب، ملئ بالإيمان والحكمة، ثم عُرج به إلى السماء . .»^[14].

1/2/2/2 ابن خلدون

هذا الرابط بين الكهانة والنبوة استعاده ابن خلدون الذي رأى في هاتين التظاهرتين خاصيتين للنفس الإنسانية^[15]. فالكهانة في رأيه استعداد النفس للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية، وأنه يحصل ذلك في لحظة بصر . . .

ولكن الأمر في الكهانة، يتابع ابن خلدون، «يتعلق بصنف آخر من البشر، ناقص عن رتبة الصنف الأول (الأنبياء) نقصان الضد عن ضده الكامل، لأن عدم الاستعانة في ذلك الإدراك، ضد الاستعانة به^[16] وشتان ما بينهما . .».

يكنم المعيار الخارجي لهذه الاستعانة بالإدراك «في واقع أن أولئك الذين فُطروا على إدراك الغيب يخرجون من حالتهم الطبيعية حين يحاولون إدراكه، ويدخلون في حالة تتميز بنوع من الانقباض والانسباط، يشرعون فيها بفقدان شعورهم تدريجياً. وتكون خواص هذه الحالة أكثر أو أقل قوة بحسب درجة قوة إدراكهم. أما من لا تظهر عليه هذه العلامات فلا يمكنه قط إدراك الغائب، وهو لا يفعل شيئاً سوى بيع الأضاليل»
<p. I: 209-240>.

يكون العَرَفُ مفطوراً على أن تتحرك قوته العقلية حركتها الفكرية بالإرادة، عندما يبعثها الزرع لذلك، وعندما يعوقها العجز عن ذلك تتشَبَّثُ بأمور جزئية محسوسة أو متخيلة، كالأجسام الشفافة، وعظام الحيوانات، وسجع الكلام، وما سنح من طير أو حيوان^[17]. فيستديم ذلك الإحساس والتخيل، مستعيناً به في ذلك الانسلاخ الذي يقصده، ويكون كالمشيّع له. وهذه القوة التي فيهم كمبدأ لذلك الإدراك هي الكهانة.

ولكون هذه النفوس مفطورة على النقص والقصور عن الكمال، كان إدراكها في الجزئيات أكثر من الكليات، ولذلك تكون المخيلة فيهم في غاية القوة لأنها آلة الجزئيات، فتنفذ فيها نفوذاً تاماً في نوم أو يقظة، وتكون عندها حاضرة عتيده، تحضرها المخيلة، وتكون لها كالمرآة تنظر فيها دائماً، ولا يقوى الكاهن على الكمال في إدراك المعقولات لأن وحيه من وحي الشيطان.

وبوجه الإجمال فإن الفارق الموجود بين النبي والكاهن، مثلما يرى ابن خلدون، يعود في المقام الأول «إلى غياب حالة الوجد والانخراط لدى الكاهن، لأن هذا الغياب يجعله عاجزاً عن رؤية شاملة للكون ولأمر الغيب. ويعود في المقام الثاني إلى قصور مصدر وحيه الخاضع لحدود لا يخضع لها مصدر وحي النبي».

وأرفع أحوال صنف الكهان أن يستعين بالكلام الذي فيه السجع والموازنة ليشغل به عن الخواس. ويقوى بعض الشيء على ذلك الاتصال الناقص، فيهجس في قلبه عن تلك الحركة والذي يشيعها من ذلك الأجنبي ما يقذفه على لسانه، فربما صدق ووافق الحق، وربما كذب، لأنه يتم نقصه بأمر أجنبي عن ذاته المدركة، ومباين لها، غير ملتم. فيعرض له الصدق والكذب جميعاً، ولا يكون موثقاً به، وربما يفزع إلى الظنون والتخمينات، حرصاً على الظفر بالإدراك بزعمه، وتمويهاً على السائلين وأصحاب هذا السجع هم المخصوصون باسم الكهان، لأنهم أرفع سائر أصنافهم.

يستعرض ابن خلدون بعد ذلك [18] مختلف أصناف إدراك الغيب الموجودة في الطبيعة البشرية على نحو فطري وليس مكتسباً، والتي يمارسها أولئك الذين يدركون الغيب من خلال أحداث الماضي (العرافة) «والناظرون في الأجسام الشفافة من المرايا وطساس المياه، وقلوب الحيوان وأكبادها وعظامها، وأهل الزجر في الطير والسباع، وأهل الطرق بالحصى والحبوب من الحنطة والنوى. وهذه كلها موجودة في عالم الإنسان».

لنصف إلى ذلك إن:

أقوال المجانين الذي يلقى على ألسنتهم كلمات من الغيب، فيخبرون بها، وكذلك السانم والميت في أول موته أو نومه يتكلم بالغيب. وكذلك أهل الرياضيات من المتصوفة، لهم مدارك في الغيب على سبيل الكرامة معروفة. ومن هذا الصنف من يضربون بالرمل، ويفلح بعضهم في أن يشغل حواسه بالخطوط والصور المرسومة على الرمل، ويتجرد لحظة عن الواقع، منتقلاً من المدارك الحسية إلى المدارك الروحية [19].

وسائر هذه الأصناف هم من الكهان، إلا أنهم أضعف رتبة، لأن الكاهن لا يحتاج في رفع حجاب الحس إلى كثير معاناة، وهؤلاء يعانونه بالحصار المدارك الحسية كلها في نوع واحد منها، وأشرفها البصر، فيعكف على المثني البسيط حتى يبدو له مدركه الذي يخبر عنه. وربما يُظن أن مشاهدة هؤلاء لما يرونه هو في سطح المرأة وهو ليس كذلك. بل لا يزالون ينظرون في سطح المرأة إلى أن يغيب هذا السطح عن البصر، ويدوفوا بينهم وبين سطح المرأة حجاب كأنه غمام، يتمثل فيه صور هي مداركهم، فيشيرون إليها بأنها المقصودة لما يتجهون إلى معرفته من نفي أو إثبات، فيخبرون بذلك على نحو ما أدركوه. وأما المرأة وما يدرك فيها من الصور، فلا يدركونه في تلك الحال، وإنما ينشأ لهم بها هذا النوع الآخر من الإدراك، وهو إدراك نفساني، ليس من إدراك البصر، ومثل ذلك ما يعرض للناظرين في قلوب الحيوانات وأكبادها، وللناظرين في الماء والطساس. وقد

شاهدنا من هؤلاء من يشغل الحس بالبخور ثم بالعزائم، ويزعمون أنهم يرون الصور متشخصة في الهواء، تحكي لهم أحوال ما يتجهون إلى إدراكه بالمثال والإشارة، وغيبة هؤلاء عن الحس أخف من الأولين <p. I: 194 sq. / 221 sq.>.

أما المجانين، فنفسهم الناطقة ضعيفة التعلق بالبدن لفساد أمرجتهم غالباً، وضعف الروح الحيواني فيها، فتكون نفسه غير مستغرقة في الحواس ولا منغمسة فيها، بما شغلها من نفسها من ألم النقص ومرضه، وربما زاحها على التعلق به روحانية أخرى شيطانية، تتشبث به، وتضعف هذه عن ممانعتها، فيكون عنه التخيُّط . . فإذا أصابه ذلك التخيُّط، إما لفساد مزاجه، أو لمزاحمة من النفوس الشيطانية في تعلقه، غاب عن حسه جملة، فأدرك لحة من عالم نفسه، وانطبع فيها بعض الصور، ثم يصرفها الخيال. وإدراك هؤلاء كلهم مشوب فيه الحق بالباطل، لأنه لا يحصل لهم الاتصال، وإن فقدوا الحس، إلا بالاستعانة بالتصورات الأجنبية <p. I: 195-212>.

يتحدث ابن خلدون أخيراً عن أن:

من هذه المدارك الغيبية ما يصدر لبعض الناس عند مفارقة اليقظة من الكلام على الشيء الذي يتشوف إليه، أو ما يصدر عن المقتولين عند مفارقة رؤوسهم كلام يمثل ذلك. أما الرياضات النسكية للمتصوفة والتي تقضي بهم إلى الفراسة^[20] والكشف^[21]، فليست البتة هبة من الطبيعة، ولكنها كرامة إلهية يتمتعون بها.

في الجزء الثاني من المقدمة يعود ابن خلدون إلى «ما في خواص النفوس البشرية من التشوف إلى عواقب أمورهم، وعلم ما يحدث لهم من حياة وموت، وخير وشر، سيما الحوادث العامة كمعرفة ما بقي من الدنيا، ومعرفة مدة الدول»، وذلك في الفصل الثالث الخاص بالأدب المزدهر، ذي الطابع القيامي، والمعروف باسم الجفر والحُساب (الحِذْثَان)^[22]. يقول ابن خلدون:

ونحن نجد كثير من الناس الذين يتشوقون إلى الوقوف على ذلك في المنام. والأخبار عن الكهان . . معروفة، ولقد نجد في المدن صنفاً من البشر ينتحلون المعاش من ذلك . . فيأتي إليهم الناس يستكشفون عواقب أمورهم في الكسب والجاه والمعاشرة، ما بين خط في الرمل^[23]، وطرق بالخصى والحبوب^[24]، ونظر في المرايا، ونظر في المياه^[25]. وأكثر من يعتني بذلك، ويتطلع إليه الأمراء والملوك الذين هم في فهم إلى مثل هذه المعارف <p. II: 177 / 205 sq.>.

يعارض ابن خلدون كل هذه الاعتبارات بالمبدأ التالي: «إن البشر محجوبون عن الغيب إلا من أطلعه الله عليه من عنده في نوم أو ولاية»^[26]. ويقول أيضاً: والتحقيق الذي يجب أن يكون نصب فكرك أن الغيوب لا تدرك بصناعة البتة، ولا سبيل إلى تعرفها إلا للخواص من البشر المفطورين على الرجوع من عالم الحس إلى عالم الروح، ولذلك يسمى المنجمون هذا الصنف بـ 'بالزهريين' نسبة إلى ما تقتضيه دلالة الزهرة بزعمهم في أصل مواليدهم إلى إدراك الغيب <p. I: 208 sq. / 210 sq.>.

[3/2/2/1] القزويني

إن إدراج الكهانة في التيار النبوي هو أيضاً أكثر جلاء في نص للقزويني، ففي مقطع بعنوان (حول النفوس الفاضلة المزاولة للتأثيرات الغريبة) «p. I: 317-322» يقول القزويني، باختصار: إن لسبعض النفوس الملهمة والعلوية قوة إدراك لعالم العقول، فتعلم منه عن طريق الفيض أموراً غريبة، وهناك نفوس أخرى كثيفة، متعلقة بالأمور الدنيوية، ليس لها مثل هذه القوة.

ويضيف القزويني: وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى القول إن النفوس الناطقة تؤلف نوعاً خاصاً يضم أصنافاً في كل صنف منها نفر من الأشخاص، لا يختلف بعضهم عن بعض إلا بالعدد، ويظهر كل صنف منها كولد لأحد هذه العقول العلوية. وهو ما يسميه أصحاب الطلاسم 'الطبائع التامة'. وهذا العقل يحقق كمال النفوس لأنه يتعهد تارة عن طريق المناجاة، وتارة أخرى عن طريق الإلهامات، وتارة عن طريق النفث [27] داخل العقل. وإلى هذه الأصناف تنسب نفوس الأنبياء والأولياء، وإليها أيضاً تنسب نفوس أصحاب الفراسة وأصحاب القيافة، وأولئك الذين يدركون الغيب بالنظر إلى أحداث ماضية أو حاضرة، وهم أصحاب العرافة». . «أما نفوس الكهنة، فهي تتلقى المعارف الروحانية، وتستدل من خلالها على التأويلات الممكنة للكائنات التي تظهر في الأحلام وفي غيرها من الظواهر» «p. I: 219».

لم يفعل أصحاب المصنفات والمؤرخون شيئاً سوى أنهم بطريقة أكثر أو أقل تشويشاً، كرروا مساجلات واستخلاصات الفلاسفة الذين لم يكن بوسعهم، لدى تناولهم مسألة النبوة، أن يهتموا بضرورة توضيح تلك الظواهر المثيرة، وتحديد موقعها في النبوة. وقد شارك أبرزهم كابن سينا والغزالي وابن رشد في هذا الاتجاه إلى إعطاء تفسير طبيعي للوحي النبوي، وبالتالي إلى إعطاء تفسير لكافة أشكال المعرفة فوق الطبيعية التي يعدونها أقل مرتبة من هذا الوحي. وافترضوا وجود استعدادات طبيعية شديدة الخصوصية لدى الأنبياء، ولدى أولئك الذين يشاركون بدرجات مختلفة في النبوة.

[4/2/2/1] ابن سينا

يرى ابن سينا أن «لسبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها، ولاسيما لدى المخصوصين تستقطب عبر فكرها الثاقب والمتجرد عن عالم الحواس القوى الطبيعية الخارقة في هذا العالم، الصادرة عن الفيض الإلهي، والتي تتجلى على شكل هبات إلهية

من معجزات، ورؤى، وسحر، وطلاسم، وأمور غريبة أخرى»، ولكنها، كما يرى، مترابطة غاية الترابط^[28]. والواقع أن السحر في رأي ابن سينا مسألة نظرية تماماً. وهو يتبع في ذلك التصورات الشائعة في زمنه. فقد ورد السحر في مختلف تصنيفات العلوم التي وضعها أخوان الصفا، وحتى ابن خلدون في القرن الرابع عشر^[29].

أما النبوة، التي تحتل مكاناً خاصاً للغاية في الفيض، بوصفها فيضاً من الله ومن الكائنات العلوية على الكائنات السفلية، فهي في رأي ابن سينا: «شرط ضروري للنظام الذي يتطلبه حدوث الفيض، كي يفيض إلى حيث ينبغي أن يصل»^[30].

إن العارف^[31] هو المستفيد الأبرز من الفيض بعد النبي «فإن بلغك أن عارفاً تكلم في أمر من أمور الغيب، ثم عرّج بصواب على ما يحدث، فزف الخبر السعيد أو قدم التحذير المناسب، فلا تكرهن تصديقه لأن لذلك أسباباً معروفة في نواميس الطبيعة»^[32]. ويتفق أن يتكشف الغيب في النوم بمثابة فضل. فلماذا لا يمكن في اليقظة؟ ذلك لأن عقول ونفوس الأجساد السماوية هي التي تنقل إلى النفس البشرية بعض الأمور الغيبية، فلأنها تمتلك بالطبع تصورات خاصة، ومشئآت خاصة، فلها تفيض برأي خاص»^[33].

إن هذا التصور عن النفس ناتج عن التضاد الملازم لقواها؛ «فحينما يستغرق العقل الباطن في عمله فإنه ينصرف عن الشواغل الحسية حتى يكاد لا يسمع ولا يرى، وكما كان بالعكس كان ذلك بالعكس»^[34]، وإذا قلّت الشواغل الحسية وبقيت شواغل أقل لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل إلى جانب القداسة^[35]. وإذا كانت النفس قوية الجوهر، تسع الجوانب المتجاذبة، لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز بفعل تأثير روحاني (يهيمن أحياناً فينير تخيلها بقوة) فتصعد النفس حينئذ إلى مرتبة النبوة»^[36].

ولبلوغ هذه الحالات فإن «بعض الطبائع يستعين بأفعال يعرض عنها للحس حيرة وللخيال وقفة، فتستعد القوة المتلقية للغيب استعداداً صالحاً، وقد وجه الوهم إلى غرض بعينه، فيتخصص بذلك قبوله»، يضرب ابن سينا مثلاً على كاهن تركي فرغ إليه قومه «في تقديم معرفة، فرغ هو إلى شدّ حثيث جداً، فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه، ثم ينطق بما يخیل له، والمستمعون يضبطون ما يلفظه حتى يبنوا عليه تدبيراً. ومنهم ما يُشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجه، أو مدهش إياه بشفيفه، ومثل ما يُشغل بتأمل لطح من سواد براق، وبأشياء تترقق، وبأشياء تمور، مما يشغل الحس بضرب من التحير، ومما يحرك الخيال تحريكاً محيراً، وأكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه إلى الدهش أقرب، وبقبول الأحاديث المختلطة

أجدر، وربما أعان على ذلك الإسهاب في الكلام المختلط، والإيهام لمسيح الجن، وكل ما فيه تحيير وتدهيش، فإذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب، لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال. فتارة يكون لمحان الغيب ضرباً من ظن قوي، وتارة يكون شبيهاً بخطاب من جنّي، أو هتاف من غائب، وتارة يكون مع ترائي شيء للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة الغيب مشاهدة» [37].

إلى هذه التحليلات للفيض الإلهي تضاف المعجزات والحوارق [38] التي لا يقلق وجودها الفيلسوف قط: ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة، فتبادر إلى التكذيب، وذلك مثل ما يقال: إن عارفاً استسقى الناس فسقوا، أو استشفى بهم فشفوا، أو دعا عليهم فحُسف بهم وزلزلوا، أو هلكوا بوجه آخر، أو خشع لبعضهم سبع، أو لم ينفر عنهم طائر، أو مثل ذلك مما لا تؤخذ في طريق المقنع الصريح، فتوقف ولا تعجل، فإن لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة، وربما يتأتى لي أن أقص بعضها عليك [39].

وفي المحصلة فإن ابن سينا يعرض تقسيماً للأفعال الخارقة بحسب أصلها: إن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة: أحدها الهيئة النفسانية المذكورة، وثانيها خواص الأجسام العنصرية، مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه، وثالثها قوى سماوية بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بميئات وضعية، أو فيما بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة، والسحر الأسود من قبيل القسم الأول، والمعجزات والكرامات والذيرنجات من قبيل القسم الثاني، والطلسمات من قبيل القسم الثالث [40].

وبوجه الإجمال، فإن الشرط الثالث والأخير هو من الشروط الضرورية، حتى يستطيع رجل أن يكون نبياً «فالذي يقع له هذا في جيلة النفس، ثم يكون خيراً رشيداً مركزاً لنفسه [41]، فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء».

وبالعودة إلى عرض المسعودي وابن خلدون نلاحظ أن سمات النبوة هذه تنطبق بوجه الإجمال على الكهانة.

5/2/2/1 | الغزالي

إن الغزالي الذي عارض سائر الفلسفة، وعلى الأخص الفلسفة الأرسطية، قد اتفق بخصوص هذه المسألة، مع مذهب ابن رشد الذي قام حتى بتجويله. والواقع أن كتاب

الغزالي «تهافت الفلاسفة»^[42] وفي عرضه لنظرية المعرفة لدى سابقه، يقول باختصار: «فهم يزعمون أن . . كل الحوادث الأرضية تستند إلى الحوادث السماوية، إما بغير واسطة وإما بواسطة واحدة، وإما بوسائط كثيرة، وعلى الجملة. فكل حادث فله سبب، إلى أن ينقطع التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السماوية الأبدية. فإذا الأسباب والمسببات، في سلسلتها، تنتهي إلى الحركات الجزئية الدورية. فالتصور للحركات متصور للوآزمها، ولوآزم لآزمها إلى آخر السلسلة، فهذا يطلع على ما يحدث، فإن كل ما يحدث فحدوثه واجب على علته، ونحن أننا لا نعلم ما يقع في المستقبل، لأننا لا نعلم جميع أسبابه، ولو علمنا جميع الأسباب، فإننا مهما علمنا أن النار ستلتقي بالقطن مثلاً، في وقت معين نعلم احتراق القطن»^[43]. ومهما علمنا أن شخصاً سيأكل، نعلم أنه سيشتبع. وإذا علمنا أن شخصاً سيتخطى الموضع الفلاني الذي فيه كثر مغطى بشيء خفيف، إذا مشى عليه الماشي تعثر رجله بالكثرة ويعرفه، نعلم أنه سيستغني بوجود الكثرة. ولكن هذه الأسباب لا نعلمها، وربما نعلم بعضها، فيقع لنا حدث بوقوع المسبب، فإن علمنا أغلبها وأكثرها حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع. فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب، لحصلت المعرفة بجميع المسببات، إلا أن السماويات كثيرة ثم لها اختلاط بالحوادث الأرضية، وليس في القوة البشرية الاطلاع عليها، ونفوس السموات مطلعة عليها لإطلاعها على السبب الأول، ولوآزمها، ولوآزم لآزمها إلى آخر السلسلة» <p. 257 sq>.

ولهذا زعموا أن النائم يرى في نومه، وما يكون في المستقبل لاتصاله باللوح المحفوظ (21/85-22، 77/56) ومطالعه، ومهما اطلع على الشيء، ربما بقي ذلك الشيء بعينه في حفظه، وربما سارعت القوة المخيلة إلى محاكاته، فإن من غريزتها محاكاة الأشياء بأمثلة تناسبها بعض المناسبة، أو انتقالها منها إلى أصدادها، فيمنحي المسدرك الحقيقي من الحفظ، ويبقى مثال الخيال في الحفظ، فيحتاج إلى تعبير ما، يمثل الخيال، كما يمثل الرجل بشجرة، والزوجة بخف، والخدام ببعض أواني الدار، وهكذا دواليك، وعلم تعبير الأحلام يتشعب عن هذا الأصل <p. 238 sq>.

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس، مبذول، إذ ليس ثم حجاب، ولكننا في يقظتنا، مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا، فاشتغلنا بهذه الأمور الحسية صرفنا عنه، وإذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر ما للاتصال <p. 259 sq>.

وزعموا أن النبي المصطفى، صلوات الله عليه وسلامه، يطلع على الغيب بهذه الطريقة أيضاً، إلا أن القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة، فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في النوم. ثم القوة الخيالية تمثل له أيضاً ما يراه، وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره، وربما يبقى مثاله، فيفتقر مثل هذا الوحي إلى التأويل، كما يفتقر مثل ذلك المنام إلى التعبير. ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ، لما

عرف الأنبياء الغيب في يقظة ولا منام. ولكن جف القلم (27/31، 4/96-5). بما هو كائن إلى يوم القيامة <260 p>.

يعارض الغزالي هذه الموضوعات التي تصور إدراك المستقبل والنبوة كنتائج للطبيعة النقية والكاملة، يعارضها بالوحي بأمور غيبية، يتزله الله على النبي مثلما على الحالم، إما من غير واسطة، وإما بواسطة ملاك. وهو ينكر الدور الذي ينسبه خصومه إلى اللوح المحفوظ وإلى القلم اللذين لم يفهمهما الغزالي المشرّع على هذا النحو [44].

وفي الفصول الستة الأخيرة من الترجمة اللاتينية لكتاب «مقاصد الفلاسفة» [45] التي يتناول فيها الرؤيا والنبوة والمعجزات، يستعيد الغزالي أفكار ابن سينا ويعرضها بأسلوب واضح ومعبر. فهو يرى «أن رؤية الغيب في حال اليقظة منوطة بشرطين اثنين، من جهة، أن تتجرد النفس من الروابط البدنية وأن تتجرد من حجاب الحواس بقوة خاصة بها، فتصعد النفس حينئذ إلى العالم العلوي، فتبدو لها الأشياء في لحظة قصيرة كالبرق. وذلكم هو النموذج الأول من النبوة. ومن جهة أخرى، أن تسمح الجبلة الميالة إلى السويداء والاندهاش، والمتجردة بسهولة عن الحواس، أن تسمح للنفس بالتحرر من البدن وأن ترى وتسمع بعيون وآذان مفتوحة، ما لا تراه وتسمعه عادةً إلا عبر حجاب سميك من الحواس» [46].

وفي المحصلة، ومع أن معطيات الغزالي لا تشكل سوى تكرار لأفكار ابن سينا النفسانية، فليس بوسعنا الامتناع عن ملاحظة أن الغزالي اللاهوتي يبدو هنا على وفاق في الرأي مع الفيلسوف [47].

6/2/2/1 [ابن رشد]

يرى ابن رشد أحد شرّاح أرسطو، أن تصورات ابن سينا عن النبوة خاصة بابن سينا وحده [48]. أما هو، كموفق بين الآراء، فيتبنى موقفًا وسطًا بين العقلانية وما فوق الطبيعية [49]، ولا يرى في النبوة والحلم والكهانة سوى ثلاثة أسماء لحقيقة واقعية واحدة ووحيدة. يقول ابن رشد:

إن علم الله بالموجودات، وإن كان علة لها، فهي أيضًا لازمة لعلمه، لذلك لزم أن يقع الموجود على وفق علمه. فالعلم بقدوم زيد مثلاً إن وقع للنبي، فالسبب في وقوعه على وفق العلم، ليس شيئاً أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم الأزلي. فإن العلم، بما هو علم، لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة، وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود التي هو بها متعلق. فجعلنا نحن بالممكنات، إنما هو من قبل جعلنا بهذه الطبيعة التي تقتضي له الوجود أو عدمه،

والعلم المتعلق بها: إما علم متقدم عليها، وهو العلم الذي هي معلولة عنه، وهو العلم القديم، أو العلم التابع لها وهو العلم غير القديم، والوقوف على الغيب ليس هو شيئاً أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة، وهو الذي يسمى للناس رؤياً، وللأنبياء وحياً. كذلك فإن الصنائع التي تدعى (تقدمة المعرفة) بما يوجد في المستقبل، إنما عندها آثار نزرّة من آثار هذه الطبيعة، أو كيف شئت أن تسميها، أعني المحصلة في نفسها التي يتعلق بها كل علم^[50].

تصور ابن رشد هذا مؤكداً بوضوح أكبر في تعليقه على كتاب أرسطو «النوم واليقظة / De somno et vigilia»^[51]: لا بد، بعد ذلك، من تحديد طبيعة الرؤى ونوعها، لإدراك مشيئة الآلهة، لأن هذا الإدراك ليس من المكتسبات البشرية. ونحن نقول: إن البعض يسمي هذا الإدراك رؤياً، وآخرون يسمونه تكهنًا، وبعضهم يسميه نبوة. وكل ما يقوله هؤلاء متشابه، ولكن ما يهمنا هو ماهية الرؤيا، لأن الأسباب لا تختلف إلا في الدرجة، أما المسميات فتختلف باختلاف الأسماء التي يطلقونها. فيقولون أن الرؤى من الملائكة والتكهنات من الشياطين، والنبوة من الله، عن طريق وسيط، أو من دونه^[52].

بعد ذلك يصف ابن رشد الوقائع النفسانية، مستخدمًا الألفاظ نفسها التي استخدمها ابن سينا: لذا فالنبوة كثيرًا ما تنتهيًا بشكل مماثل للمصرع: غمة في الواقع قوى داخلية إذا تحركت بقوة، انقبضت قوى خارجية ينجم عنها إغماء^[53]. ولكن ابن رشد يرى أن الاستعدادات النفسانية مهما كانت لازمة، فهي ليست كافية ليتمكن الإنسان من تلقاء ذاته من معرفة ما لا يمكن رؤيته، ذلك لأن النبي لا يعتمد فقط على بعض الاستعدادات الطبيعية التي تؤهل الإنسان لإدراك الأمور المحتجبة خلف حجاب الحواس، بل يعتمد أيضًا على الفعل الإلهي، وعلى العقل الراجح، وهو يرى أن الأمر هنا ليس تراجعًا للنبوة داخل روحه، وإنما رفع للحلم إلى مستوى النبوة، بحسب التصور التلمودي والإسلامي الذي جعل من الحلم جزءًا من النبوة^[54]. على هذا النحو إذاً، ووفقًا لابن رشد، فإن الحلم والكهانة والنبوة ليست بأي حال من الأحوال فقط نتاجات لعوامل إنسانية^[55]. تلکم ثغرة عميقة داخل النظام العقلاني الذي يحمل اسم ابن رشد، ثغرة تعزى إلى تأثير الفكر السامي، وإلى العقيدة الإسلامية، على ما قام به من موازنة في التزاع القائم في عصره بين اللاهوت والفلسفة.

7/2/2/1 [ابن ميمون]

من بين مجموع تلك التصورات الفلسفية قدم لنا أحد التلامذة الناهجين لابن رشد هو موسى بن عبد الله بن ميمون القرطبي (توفي عام 601 هـ / 1204 م) نظامًا كاملاً، في

مؤلفه العظيم في الفلسفة الدينية اليهودية، المعنون «دلائل الحائرين»^[56]. وفي الفصول (32/48) من القسم الثاني^[57] يعرض ابن ميمون مطولاً آراءه حول النبوة وحول مختلف أنماط إدراك الغيب. فهو يرى أن حقيقة النبوة هي: فيض من الله، بوساطة الفعل الفعال على الملكة الناطقة أولاً ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك، وهذه هي أعلى مرتبة وغاية الكمال الذي يمكن أن يوجد لنوعه. وتلك الحالة هي غاية كمال القوة المتخيلة^[58]. وهذا أمر لا يمكن في كل إنسان بوجه، ولا هو أمر يصل إليه بالكمال في العلوم النظرية، وتحسين الأخلاق^[59].

والواقع أن ثلاثة كمالات تلزم النبي، في رأي ابن ميمون: كمال الملكة الناطقة بالتعلم وكمال القوة المتخيلة بالجلبة، وكمال الخلق بتعطيل الفكرة في جميع اللذات البدنية، وإزالة الشوق لأنواع التعظيمات الجاهلية الشريرة، يتفاضل فيها الكاملون تفاضلاً كثيراً جداً، وبحسب التفاضل في كل غرض من هذه الثلاثة أغراض يكون تفاضل درجات الأنبياء كلهم^[60]. وهذا التفاضل في الدرجة يفترض أن يكون جوهر دماغه في أصل جبلته على غاية اعتداله في صفاء مادته ومزاجه الخاص، بكل جزء من أجزائه في مقداره، ووضعه، ولم تعقه عوائق مزاجية من أجل عضو آخر^[61]. وينتج من ذلك أن النبوة «ليست قوة دائمة، فلذلك تجدد الأنبياء تعطلت نبوتهم عند الحزن أو الغضب ونحوهما، وضعف القوة المتخيلة. وقد علمت أن النبوة لا تتزل عند الحزن وعند الكسل^[62]. «إن الحلم والنبوة هما أعظم فعل الملكة التخيلية وأشرفه، وإنما يكون ذلك عند سكون الحواس وتعطلها عن أفعالها، حينئذ يفيض عليها فيض ما بحسب التهؤ، هو السبب في المنامات الصادقة، وهو بعينه سبب النبوة وإنما يختلف بالأكثر والأقل لا بالنوع»، «والحلم هو ثمرة النبوة^[63] غير أنه سقط قبل كماله وقبل أن يحين له، ففي الرؤيا وفي الحلم مراتب النبوة كلها»^[64].

من ثم فإن نماذج تأثير هذا الفيض العقلي تصنع ثلاثة نظم للمعرفة: إذا كان فائضاً على القوة الناطقة فقط، ولا يفيض منه شيء على القوة المتخيلة إما لقلّة الشيء الفائض أو لضعف كان في المتخيلة في أصل الجلبة، فإن هذا هو صنف العلماء أهل النظر. وإذا كان هذا الفيض على القوتين جميعاً، أعني الناطقة والمتخيلة، فإن هذا هو صنف الأنبياء، فإن كان الفيض على المتخيلة فقط، ويكون تقصير الناطقة، إما من أصل الجلبة أو لقلّة الارتياض، فإن هذا الصنف هم المدبرون للمدن، وواضعو النواميس والكهان والزاجرون وأرباب الأحلام الصادقة، وكذلك الذين يعملون العجائب بالحيل الغريبة، والصنائع الخفية مع كونهم، من غير علمائهم، كلهم من هذا الصنف الثالث»^[65].

ومما يجب أن تحققه هو أن بعض أهل هذا الصنف الثالث تحدث لهم خيالات عجيبة، وأحلام ودهشات في حال اليقظة شبه مرأى النبوة، حتى يظنوا بأنفسهم أنهم أنبياء، ويعجبون جداً بما يدركونه من تلك الخيالات، ويظنون أنهم قد حصلت لهم علوم بلا تعليم، ويأتون بتشويشات عظيمة في الأمور العظيمة النظرية، وتختلط عليهم الأمور الحقيقية بالأمور الخيالية اختلاطاً عجيباً، كل ذلك لقوة التخيلة وضعف الناطقة، وكونها لا حاصل فيها أصلاً، أعني أنها لم تخرج للفعل^[66].

يضاف إلى ذلك قوة الشعور التي هي موجودة في جميع الناس، وتختلف بالأقل والأكثر، وبخاصة في الأمور التي للإنسان بها عناية شديدة، وفكرته جائلة فيها، حتى تجد في نفسك أن فلاناً قد قال كذا أو فعل كذا في القصة الفلانية، فيكون الأمر كذلك، وتجد من الناس من حدسه وشعوره قوي جداً صائب، حتى يكاد أن يتخيل أمراً يكون، إلا ويكون كما تخيل، أو يكون بعضه. وأسباب ذلك كثيرة، من قرائن عدة متقدمة ومتأخرة وحاضرة، غير أنه من قوة هذا الشعور يمر الذهن على تلك المقدمات، وينتج منها في أقصر زمان، حتى يظن أن ذلك في لا زمان. وبهذه القوة ينذر بعض الناس بكانات عظيمة^[67].

1/3/2] الكهانة والنبوة

هذه النبذة السريعة عن نظرية الكهانة مثلما عرضت في أعمال المؤلف الموسوعي المسعودي ولدى عالم الاجتماع ابن خلدون، ولدى أعلام الفلسفة العربية العظام في العصور الوسطى، تقدم الدليل على وجود استمرارية داخل فكر عربي، أكثر أو أقل سعيًا، إلى التوفيق بين الكهانة والنبوة. وثمة انطباع قوي في الواقع بأن العراف المتمرس والمتقن لصناعته كان بمقدوره أن يبلغ الدرجة العليا التي بلغها النبي وأصحاب الوحي. وسيكون بالوسع الذهاب إلى حد الظن بأن كل نبي كان عرافاً تقريباً قبل أن تتفتح لديه ملكة إدراك الغيب. وهو ما يعني، في الواقع، الانتقال من الإدراك بحصر المعنى، الذي يتم بواسطة، إلى الإدراك من غير واسطة، والذي لن يكون شيئاً آخر وفقاً لتطوره، سوى النبوة. ويعتمد ذلك، بالتحديد، إلى المستوى النظري، ذلك لأن دونية العراف عملياً بالقياس إلى النبي كانت جلية باستمرار، وعلى الأخص منذ أن كرس النبي نفسه لهدف وحدانية الإله أو عبادة الإله الأوحد، وظل العراف في خدمة الآلهة السفلية، والأرواح الشريرة. أما النقطة المشتركة التي كانت تجمع بينهما فهي أن هذا وذاك كانا يلتزمان النور والوحي من لدن الإله، وأن هذا وذاك كانا نجيين له^[68].

يستلخص التأكيد الثابت للسنة في الإسلام في المبدأ القائل: «لا كهانة بعد النبوة». فحينما بُعث النبي غدا الكهنة محرومين من إمكانية إدراك أمور الغيب إذ احتجبت هذه

الأمور خلف سطوع نور النبي [69]. والواقع أننا نشهد هنا ثنائية النبي الموحد للإله والعراف المتعدد الآلهة. وفي حين أن النبي محمد لاقى عنتاً في إقناع قومه بأن عمله كان مختلفاً أشد الاختلاف عن عمل العراف، فقد كان يعتمد على مناهج وطرائق العراف، لذلك كان من العسير على المستمعين إليه، على الأقل، أن يدركوا الروح الجديد الذي كان يلهمه، والذي كان يستند إليه كي يضفي على رسالته تفوقها وتعاليتها، فكانوا يقولون له ما نظنك إلا كاهناً. ونحن لا نرتاب بذلك [70]. وقد فُتد القرآن الكريم بشدة هذا الاتهام، فنحن نقرأ فيه «إنه قول رسول كريم وما هو بقول شاعر قليلاً ما يؤمنون، ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون، تنزيل من رب العالمين» [71]. وأكد ذلك بقوة أكبر أيضاً في سورة مكية أخرى «فذكر، فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون. أو يقولون شاعر نتربص به ريب المنون. قل انتظروا إني معكم من المنتظرين». «أم تأمرهم أحلامهم» أي: بهذا الرأي [72] أم أنهم قوم لا يريدون الامتثال لحكم الواقع «أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون» «فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين» (52: 29-34).

يقوم هذا الاتهام الموجه إلى النبي محمد على أمور واقعية ذلك أن العرافين القدامى، في الواقع، كانوا يستخدمون، خلال لحظات الخطافهم، أسلوباً في الكلام يسمو على اللغة الشائعة. وقد تميزت اللغة النبوية والكهانية بالإيقاع وترتيب أجزاء الجملة، والحرص على التوازن في النطق، واختيار زخرف القول، واستخدام الألفاظ القليلة التداول [73]. أفلم يكن هذا بالذات هو حال القرآن. إن الأدب القرآني البالغ النضارة والإشراق، المسمى (إعجاز القرآن)، يقدم الدليل على ذلك [74]. وقد كان العرب، ولا يزالون، شديدي الحساسية تجاه انسجام الإيقاع، وسحر النطق. والواقع أن الانشقاق الأول في الإسلام، المعروف بالردة، والذي كان عودة إلى وثنية القبائل اليمنية في مذبح في السنة الحادية عشرة للهجرة عام (632 م)، يعزى إلى تأثير (ذو الخمار)، عبهلة بن كعب الملقب بالأسود. وهو كاهن ومشعوذ وحاو «كان يسي قلوب من كان يسمع منطقته» [75]. كما كان الانشقاق الثاني أيضاً، أي: انشقاق مسيلمة، يدين إلى قوة جاذبية بيانه وإلى براعة أسلوبه في القول [76].

إضافة إلى ذلك فإن رأي النبي محمد بالكاهن والكهانة يدل على أنه كان يرى فيهما وسيلة لاكتشاف أسرار الله، وعلى الأخص قبل بدء نبوته. غير أن ما كان يطعن فيه النبي لدى هؤلاء الكهان، هو طريقتهم، ووسيطتهم، وتحريفهم لمضمون الوحي الذي يتلقونه. ينقل ابن توحيد عن عائشة أن نقرأ سألوا النبي عن الكهان فقال: ليسوا بشيء، قالوا: يا رسول الله فإنهم يحدثون أحياناً بالشيء، يكون حقاً، فقال رسول الله: تلك

الكلمة من الحق يخطفها الجني، فيقرّها في أذن وليه، قرّ الدجاجة، فيخلطون فيها أكثر من مئة كذبة^[77].

على هذا النحو، فإن النبي محمد يعترف بأن الكاهن يتلقى معرفته من روح مجنون، أو بالأحرى، عبر علاقة شخصية بجني يسترق السمع إلى ما يُقضى من أمور في السماء، ويوحيه إلى من هو وليه من الكهان. وحينما كان الوحي القرآني يتزل على محمد كان بعض الملائكة يكلفون بحراسة السماء ليحولوا دون أن يسترق الجن السمع، وكانوا يرشقونهم بشهاب ثاقب^[78].

بعد وفاة النبي بقيت السنة النبوية على موقفها السليبي تجاه قيمة الرسالة التي يبلغها الجني أو الكاهن. ويدلي النويري بدلوّه حول الكهان بهذا التأكيد: مُنعت الشياطين من استراق السمع على أبواب السماء عند مجيء الإسلام. . ومنذ تلك اللحظة توقفت الكهانة، ولم يعد يتحدث أحد عن كاهن في الإسلام^[79]. كذلك فإن القزويني، الذي يصنّف الكهانة بين الأمور الغريبة، يقول إنها اندرست لدى قدوم رسول الله. ويضيف: كان الكهان في الجاهلية يقومون بأمور عجيبة، ويزعمون أنهم توصلوا إليها بواسطة احتلاط نفوسهم بنفوس الجن^[80].

علاوة على ذلك فإن الكهانة لم تُحظر صراحة لا في القرآن ولا في السنة، بل تم تحريم أمرين اثنين: الذهاب لرؤية كاهن، وتصديق ما يقوله، لأن ذلك إنكار للوحي الذي نزل على محمد^[81]، وأن يقبض أحد مალأ بوصفه كاهناً، أو أن يُدفع أجر لأحد بهذه الصفة. وفي القرون الوسطى كان المحتسب مكلفاً بالسهر على التقيد بهذا الحظر^[82].

ونحن لا نجد في أي مكان من القرآن حظراً ماثلاً لما جاء في اللاويين (31/19) «لا تلتفتوا إلى السحر ولا تسعوا وراء العرافين فتتنجسوا بهم»، ومع ذلك فلم يبدُ أن التقليد الإسلامي كان يجهل هذا الحظر التوراتي الصريح، حيث يروى عن وهب بن منبه^[83]: أوحى الله لموسى بن ماناسا بن يوسف أن يقول لشعبه: أنا بريء من كل من يعمل السحر أو يذهب إلى ساحر، ومن كل من يعمل الكهانة أو يذهب إلى كاهن، ومن كل من يزجر طيراً أو من يسعى إلى ذلك عند كاهن. من يؤمن بي حقاً هو من يثق بي حقاً، ويكفيه أن أكون من يشبه. ومن يتعد عني ويضع ثقته في آخر غيري، في شريك صالح له، أعيد له صلاته التي صلاها لي، وأفوض أمره إلى من كان وضع ثقته عنده، ومن أفوض أمره إلى آخر غيري فعليه أن ينتظر البلاء والحن^[84].

إن هذا التردد الذي أبداه النبي في إنكار كل قيمة جوهرية لمضمون الكهانة يعود إلى التصور الشائع في زمنه حول النبوة ووسطائها.

وبالنظر إلى تصور النبوة على أنها امتداد للكهانة، وأنها حالة أسمى أيًا كانت درجة كمالها، كان من الطبيعي أن تحافظ بعض أفكار وطرائق الكهانة على مكانتها داخل الجماعة الإسلامية الفتية. ولهذا فإن دور الوسطاء، ملائكة، شياطين، جن، ظل غالبًا على مفهوم الوحي مثلما كان متصورًا في الوسط الإسلامي الأولي.

ترى، من يكون هؤلاء الوسطاء بالتحديد، وكيف مارسوا دورهم؟.

1/3/2/1 [وسطاء الوحي والإلهام]

شكل وسطاء الوحي على مختلف درجاتهم ثلاث مجموعات متميزة: في البدء الملائكة، ناقلو الوحي وموجهو الأنبياء، ثم الشياطين الذين يوحون ويغوون الكهان والأنبياء الكذبة. وأخيرًا الجن الذين يجري تصورهم على غرار البشر والذين يمكن أن يكونوا مبلّغين صالحين أو طالحين.

جاء في القرآن (1/35) فإن الله جعل من الملائكة رسلًا. من الصعب والحالة هذه عدم التفكير في النتيجة التي استخلصها مؤلف (الرسالة إلى العبرانيين) في مقبوسات العهد القديم، والتي قدمها كي يثبت علو شأن المسيح على الملائكة: أليسوا جميعًا، أرواحًا في خدمة الله، مبعوثين كخدم لخير أولئك الذين يجب أن يتلقوا ميراث الخلاص؟^[85]. إن ميزة (الرسول) هي نقل رسالة من أرسله، غير أن الشيطان في أي فكر توحيدي هو أيضًا رسول مبعوث، ومصدر رسالته هو المصدر ذاته لرسالة الملاك. ولكن المضمون وحده هو المختلف في الرسلتين. والحقيقة أن الملاك الذي أنقذ إسحق، وهو يوشك أن يضحي به من قبل إبراهيم لإلهه يهوه (التكوين 22: 11) كان مفوضًا من يهوه ذاته الذي سمح للشيطان الواقف أمامه مع (أبناء الله) بامتحان أيوب (أيوب 1: 6، الملوك الأول 22: 21).

هذا التكافؤ في الحدين المتناقضين للرسالة الإلهية وفي حاملها كان لابد له من أن يبلبل عقول المؤلفين المسلمين الذين حاولوا أن يكشفوا سببًا له. وقد ظنوا أنهم عثروا عليه ضمن فارق ظفيف في الطبيعة: فبوضعهم تسوية بين تصوّر (أهل الكتاب) القائل: إن الله خلق الملائكة من نار، وتصور المسلمين الذي يؤكد أن الملائكة مخلوقون من النور، قسموا الملائكة إلى فريقين، (ملائكة الرحمة) المخلوقون من نور، و(ملائكة العذاب) المخلوقين من نار^[86].

ولأن القرآن، إضافة إلى ذلك، نسب إلى الملائكة المكلفين بعذاب الكفار الغلظة والشدة، فقد قاد ذلك إلى التفكير بوجود العديد من أنواع الملائكة: ملائكة

(روحانيين) وملائكة (جسمانيين) وملائكة (نامين) وملائكة (جامدين). ويوجه الإجمال، فإن ممالك الطبيعة الثلاث سيكون لها ملائكتها^[87].

إن هذا التصور الذي ليس سوى شكل ملطف لتأليه قوى الطبيعة، يأخذ صورة أقل غرابة داخل فكر سامي حينما نرى أن العرب القدماء الذين عبدوا آلهة متعددة، كانوا يعدون الملائكة (بنات الله)^[88]، وينسبون إليهم نسلًا. وهكذا فإن جرهم، جد القبيلة المسماة باسمه، والذي سيطر، حسبما تحكي الروايات، على مكة بعد ذرية إسماعيل مباشرة، كان أبوه ملاكًا مخلوعًا. فكما يروى: حين عصى أحد الملائكة أوامر السماء، أنزله الله إلى الأرض على شكل وفي طبيعة إنسان. وهكذا صنع بهاروت وماروت^[89]، بعدما جرى لهم مع الزهرة^[90] التي هي أناهيد^[91]. ويضيف الجاحظ الذي روى هذه الأسطورة «من مثل هذا النسل ومن مثل هذا التركيب، والنحل، كانت بلقيس ملكة سبأ، وكان ذو القرنين^[92]».

إضافة إلى ذلك أيضًا، فإن هؤلاء الملائكة يتمتعون، حسبما يرى المسلمون الأوائل، بسهولة كبيرة في التنكر والتحول. يروي لنا ابن هشام أن أبا جهل، أحد أشد أعداء النبي عداوة، حينما أراد مرة أن يرمي النبي بحجر، رأى نفسه، وقد حال بينه وبين النبي بغير ضخم كاد أن يبتلعه. وقد روى بعضهم لابن إسحق أن النبي قال: كان جبريل، ولو اقترب أبو جهل لابتلعه^[93].

ويروى عن عبد الله بن عباس أن الملائكة الذين اشتركوا في معركة بدر كانوا يعتمرون عمائم بيضاء تتدلى وراء ظهورهم، أما عمائم الملائكة الذين شهدوا معركة حنين فكانت حمراء. وأضاف ابن عباس أن الملائكة لم يشاركوا فعليًا في القتال إلا في يوم بدر، أما في المعارك الأخرى فإنهم لم يشاركوا إلا كفرق مساعدة، ولم يضربوا أعداء المسلمين^[94].

وفي مكان آخر نراهم في يوم الجمعة، يقفون على باب المسجد، يسجلون أسماء الذين يدخلون إليه، بحسب زمن وصولهم، وحينما يجلس الإمام يطوون الأوراق ثم يصغون إلى قراءة القرآن^[95].

لقد كان الملاك، حامل الوحي الذي رافق النبي محمد منذ بداية الدعوة وحتى آخر أيامه، هو جبريل^[96]. ولكن هذا الدور لم يكن محصورًا به. والحقيقة أن ملائكة آخرين أمكنهم أن يكونوا مرسلين من الله إلى أنبيائه، وبحسب رأي منسوب إلى النبي محمد فإن النبي الكاذب نفسه يمكن أن يوحى إليه عبر الملاك، وقد زعم مبعوث النبي الكاذب

طليحة إلى محمد بأن الملاك الذي كان يوحى إلى سيده طليحة هو ذو النون، فقال النبي لمن كان حوله: لقد سُمّي ملكاً من الملائكة^[97].

ثمة نص للجاحظ يكشف عن محاولة لترع صفة الوثنية عن الوحي الشعري في الإسلام. فشيطان الشاعر حسان بن ثابت الذي ارتبط بالرسول، وتولى مهمة الدفاع بأشعاره عن الجماعة الإسلامية الفتية ضد خصومها، حل محله (الروح القدس)، وحسب ما روى البعض يقول له الرسول «إهجهم وروح القدس معك»، وحسب آخرين يقول له: «إهجهم وجبريل معك»، لأن (الروح القدس) اسم من أسماء جبريل. ألم تر إلى موسى يقول: «إن شاءت السماء فلتكن روح الله مع كل واحد منكم»، (قارن سفر العدد 11: 29)، وهو يعني بذلك العصمة والنجاح. ويقول المسيحيون عن يزعم أنه شاعر «له روح دكالا»^[98] و«له روح سيفرت»^[99] ويقول اليهود «له روح بلعزوث»^[100]، مشيرين بذلك إلى شيطان. وإذا كان الحديث يدور عن نبي فهم يقولون: «روحه هي الروح القدس» و«روحه هي روح الله» وقد ورد في القرآن (51/42)^[101] «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء، إنه عليّ حكيم، وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا» أي: القرآن ..

ومن الوحي النبوي والكهاني، الذي جرى تصويره على هذا النحو، إلى الوحي الشعري ليس ثمة سوى اجتياز خطوة واحدة، واسم الوسيط هو وحده الذي يتغير. فملاك النبي، وجنّي الكاهن، يقدمان شيطان الشاعر عليهما. وهذا الشيطان فوق ذلك يمكنه أن يكون جنياً بسبب ازدواج حدي طبيعة الجن. إن الروح الذي كان يلهم حسان بن ثابت في بداية قرضه للشعر كان جنياً أثني. وكان هذا الجنّي يلزمه تلاوة ثلاثة أبيات من الشعر. ومنذ ذلك الحين غدا حسان شاعراً^[102]. كما أن جني الشاعر عبيد بن الأبرص جعله يتلع في أثناء نومه خصلة من الشعر، ثم أيقظه، فنهض وهو يقول أشعاراً، في حين أن الشعر لم يكن قبل ذلك يجري على لسانه، وقد غدا عبيد شاعر بني أسد^[103].

يخبرنا الجاحظ^[104] بأن العرب «ترعم بأن لكل شاعر فحل شيطان، ولم يكن الشاعر سوى لسان حاله». وكان يمكن لهذا الشيطان أن يكون له اسم علم^[105]، وكان من المفترض أن يكون ذكراً أو أنثى. فالشاعر أبو النجم كان يتفاخر قائلاً:
إني وكل شاعر من البشر

شيطانه أنثى وشيطاني ذكر^[106]

ويزعم شاعر آخر بأنه ومع صغر سنه «إن شيطاني كبير الجن»^[107]. لقد كان الشاعر مرتبطاً بعلاقة تبعية مطلقة مع شيطانه. فهذا بشر بن مروان دفع إلى جرير

بقصيدة للفرزدق كي يجيب عليها في يومه، «فأخذها جرير، ومكث ليلته يجتهد أن يقول شيئاً، فلا يمكنه. فتهتف به صاحبه من الجن من زاوية البيت، فقال له: أزعمت أنك تقول الشعر، ما هو إلا أن غبت عنك ليلة حتى لم تحسن أن تقول شيئاً»^[108]. إن هذه التبعية وهذا الوفاء الذي تفترضه، أكسبت الشعراء لقب كلاب الجن^[109].

كان الشاعر في الأصل كما يبدو ناقلاً للوحي لقبيلته^[110]، ولم يكن دوره مختلطاً مع دور الخطيب ودور الزعيم^[111] فحسب، بل كان مختلطاً أيضاً مع دور المنجم^[112] ودور العراف^[113]. هذا الطابع المقدس والسحري الذي أضفي على الشاعر بسبب لغز المعرفة الذي كان يمتلك سره، وبسبب أنه كان مسكوناً بروح يتحدث من خلالها وينظم أشعاره، جعل منه شخصاً يثير الرهبة في نفوس من حوله. فحجر ملك كندة طرد ابنه امرؤ القيس و«أقسم أن لا يقيم عنده، كي يتحاشى العار الذي جره عليه لأنه كان يقول أشعاراً لا تليق بالملوك»^[114].

ذمّ القرآن الشاعر، وشدد في العديد من السور على نفي التشابه الذي كان يقيمه أعداء النبي بين رسالته ورسالة الشاعر «وما علمناه الشعر» (69/36) «وما هو بقول شاعر» (41/69). واعتراض أشراف مكة لدعوة النبي، والذي تكرر في القرآن، كان لها كما يبدو قبولاً واسعاً لدى جمهور المعارضين: «إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون ويقولون أئنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون»^[115] (37، 36/35).

إن الأصل الشيطاني للوحي الشعري يؤكد في القرآن بجلاء «هل أنبيكم على من تنزل الشياطين؟ تنزل على كل أفك أثيم، يلقون السمع وأكثرهم كاذبون، والشعراء يتبعهم الغاؤون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون»^[116].

هذه الصور القليلة المختارة من بين صور عديدة أخرى تُظهر إلى أي حد ظل الإيمان بالملائكة والإيمان بالشياطين في الإسلام الأول بدائيين ومؤنسين^[117]، وظل التصور عن الوحي وعن الإلهام متأثراً بهما بلا ريب. والأحاديث الشريفة التي جمعها ابن سعد^[118] حول مختلف الحالات التي كانت تلم بالنبي لحظة نزول الوحي عليه توضح بالأمثلة هذا التصور.

2/3/2/1 طرق الوحي

سئل النبي عن كيفية نزول الوحي عليه، فأجاب: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده علي، فيفصم عني، وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني، فأعي ما يقول^[119].

وقالت عائشة: ولقد رأيته يتزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً^[120]. كان جسد الرسول يتأثر من ذلك، فكان يتكدّر ويربدّ وجهه، ويصبح كمن غشيه السكر، ويشعر أنه تحت وطأة حمل عظيم «حتى أن ناقتة كانت ترغو، وتحني قوائمها تحته». وقد رأينا في القرآن إشارة إلى العناء العظيم الذي كان النبي يعانيه عند تلقي الوحي، والجهد الذي كان يبذله كي يدرك مضمونه ولا ينساه. ومن أجل هذه الغاية كان لا ينفك يحرك شفثيه حتى أوحى الله إليه: «لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه»، وحين ذاك، يضيف ابن سعد، كان رسول الله يشعر بالطمأنينة^[121].

هذا الوحي النبوي يمكن أن يتزل على الرسول في أية لحظة من اللحظات كما جاء في أحد الأحاديث الشريفة: يتزل الوحي الإلهي على الأنبياء في حالة اليقظة، كما في حالة النوم. ويضيف النبي محمد: تكون عيني نائمة ولكن قلبي مستيقظ^[122].

3/3/2/1 الوحي والنبوة

مثل هذه النظرة التبسيطية للوحي، كما للوسيط الذي ينقل الوحي، تؤكد أنها أيضاً الفكرة التي اصطنعها الإسلام الأول في النبي نفسه. على هذا النحو نقرأ في أسطورة أمية بن أبي السلت، الذي جعل منه المأثور الإسلامي منافساً خطيراً للنبي محمد على النبوة^[123]. إن الفارق بين النبي وخطيب الجن يكمن في واقع أن الذي يوحى للأول يكلمه في الأذن اليمنى، ويفرض عليه ارتداء ثياب بيضاء، في حين أن الذي يوحى للثاني يكلمه في الأذن اليسرى ويطلب منه ارتداء ثياب سوداء^[124]. إضافة إلى ذلك، فإن التناقض بين النبي والموحين الفاسدين (الجن والشياطين) تناقض ثابت. «وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن، يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً» (111/6). من المهم أن نشير الآن إلى أن فعل وحى ومشتقاته، تستخدم للملائكة مثلما للشياطين. وهو ما يعيدنا إلى الشبه الأولي لمصدر إعلامهم^[125].

لنشر أيضاً إلى أن النبوة والوحي، في الإسلام يتماهيان من دون أي تمايز بينهما، إذ يمكن للوحي بحسب المأثور الإسلامي أن يضم عقائد، وتعاليم ثقافية، وإرشادات أخلاقية، وقواعد لنظام اجتماعي أو سياسي، وعلومًا وفنونًا^[126] في آن واحد. وفوق ذلك، فإن النبوة كما بدت للمسلمين الأوائل هي منبع كل معرفة عليا تقريباً. «فالنبوة هي الطريق والأنبياء هم الأدلاء» كما يقول الكيساني^[127]. والحكمة ذاتها تستمد منبعها

من النبوة. وحين تحدث الشهرستاني عن فيثاغورث قال: إنه يستمد الحكمة من نبع النبوة [128].

4/3/2/1 علامات النبوة

ما من شيء أكثر دلالة حول الطريقة التي جرى فيها تصور النبوة في الإسلام من تعداد (العلامات المميزة) لها. ثمة أدب ثري خصص جهده لجمع هذه العلامات والتعليق عليها [129]. ويقدم لنا ابن خلدون وصفاً مجملاً لها [130]: ومن علامات هذا الصنف من البشر أن توجد لهم في حال الوحي غيبة عن الحاضرين معهم مع غطيط، كألها غشي أو إغماء في رأي العين [131]، وليست منها في شيء وإنما هي في الحقيقة استغراق في لقاء الملك الروحاني بإدراكهم المناسب لهم، الخارج عن مدارك البشر بالكلية. ثم يتزل إلى المدارك البشرية إما بسماع دوي من الكلام فيفهمه، أو يتمثل له صورة شخص يخاطبه بما جاء به من عند الله. ثم تنجلي عنه تلك الحالة، وقد وعى ما ألقى عليه < p. I: 165 sq. / 185 >.

والعلامة الثانية للنبوة «أنه يوجد لهم قبل الوحي خلق الخير والركاء، ومجانبة المذمومات والرجس أجمع، وهذا هو معنى العصمة، وكأنه مفطور على التزه عن المذمومات والمنافرة لها». وهذه العلامة، مثلها مثل العلامتين التاليتين، سابقة للنبوة < Ib. >. أما العلامة الثالثة فهي «دعائهم إلى الدين والعبادة، من الصلاة والصدقة والعفاف» وإلى سائر الفضائل التي يتحلى بها ويدعو الآخرين إلى التحلي بها. < p. I: 167, 187 >.

وتفترض العلامة الرابعة أن يكون الأنبياء ذوي حسب في قومهم [132] < p. I: 168, 188 >. وتمثل العلامة الخامسة في وقوع الخوارق لهم [133]، شاهدة بصدقهم < Ib. >، «وأعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة هي القرآن الكريم» < I / 171, 194 >.

غير أن ما هو أكثر أهمية من هذه العلامات، بحسب ابن خلدون، هي تلك الملكة التي ينعم الله بها على النبي، ألا وهي مفارقة البشرية إلى المدارك الملكية حين يهبط عليه الوحي ويصاب بحالة من الانخفاف. ويشترك في هذه العلامة سائر الذين يحظون بملكة إدراك الغيب. والحقيقة أنه حين يسعى هؤلاء الأشخاص إلى إدراك الأشياء الغيبية، ينسلخون عن حالتهم الطبيعية، وهذا ما يلاحظ عند توجههم إلى تعرف الكائنات، «إذ يعترهم خروج عن حالتهم الطبيعية، كالتأؤب والتمطط ومبادئ الغيبة عن الحس، ويختلف ذلك بالقوة والضعف على اختلاف وجودها فيهم، فمن لم توجد له هذه العلامة فليس من إدراك الغيبة في شيء، وإنما هو ساعٍ في تنفيق كذبه» < p. I: 209 / 240 >.

5/3/2/1 [النبياء حول مجيء النبي محمد]

لقد تجلّت هذه العلامات في شخص النبي بالذات، غير أن ثمة علامات صدرت عن تظاهرات شتى لكائنات عديدة، تنبئ بقدمه [134]. وقد جرى تفصيل هذا النوع من العلامات أيما تفصيل في الإسلام. وقد انطلقت، كما يبدو، بادئ ذي بدء، من تلك الغريزة الفطرية التي تدفع الإنسان على نحو عام، والعربي على نحو خاص، نحو كل ما هو عجيب، ونحو ما لا يطاق، وما لا يمكن التحقق منه. كما انطلقت من معرفة برموز الكتب المقدسة التي كانت عناصرها منتشرة في الأوساط الشعبية عن طريق حكايات مختلفة عن حياة المسيح وأنبياء آخرين. وبجمعنا لبعض الوقائع يمكننا أن نتبين أصل هذه الحكايات ومراميها.

«حين يشاء الله أن يبعث نبياً، يختار أفضل رجل من أفضل قبيلة على الأرض» [135]. وحول هذا الموضوع ينسب التقليد الإسلامي إلى النبي محمد مجموعة من الأقوال، من مصادر شتى. فقد نسب إليه مثلاً القول: أنا سيد فتيان عدنان [136]، و: أنا بشير العرب [137]، و: كنت نبياً حينما كان آدم بين الروح والجسد [138]. من جهة أخرى، فإن ابن سعد، الذي روى هذه الأقوال، يحدثنا «أن رجلاً جاء إلى رسول الله وكان يرتعد أمامه، فقال له رسول الله: هوّن عليك، فما أنا بملاك، ولكني ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد» [139].

ومع ذلك فإن حياة محمد، وعلى الأخص طفولته، كانتا حافلتين بوقائع غريبة [140]. فحين كان في الخامسة من عمره كان يفلت من مرضعته، ثم يُعثر عليه بعد بحث طويل فوق هضاب مكة. فيحمله جده عبد المطلب على كتفيه. وقد جعله جده يطوف حول الكعبة، ودعا له [141]. وفي الثانية عشرة من عمره، وخلال رحلة له إلى سورية [142] ميز الراهب بحيرى (حاتم النبوة) فوق كتفيه، وقال لعمه أبي طالب: عد بابن أخيك إلى بلدك واحمه من اليهود، لأنهم إن رأوا أو عرفوا ما عرفت فسيلحقون به الأذى [143]. ومنذ سنوات شبابه كان يكره عبادة الأصنام، وحين أجبرته عائلته ذات مرة على حضور أحد أعياد آلهة مكة هو عيد البوانا [144] انسل من بين الحشد وقال لدى عودته: كلما اقتربت من أحد الأصنام تمثل لي رجلٌ عظيم الهيئة بثياب بيض هاتفاً: ارجع يا محمد ولا تلمسه. . ومنذ ذلك الحين لم يعد يشارك في أعيادهم إلى أن بعث بالنبوة [145].

كان ثمة أصوات تنطلق من كل حذب وصوب تنبئ برسائله النبوية. فأصنام الوثنية كانت تهتف باسمه [146]. وأحشاء الأضاحي التي كانت تقدم لها تعلن عن رسالته [147]. وفي

مكان آخر، فإن ذئبًا وجه اللوم إلى جماعة من خزاعة^[148] لأنهم لم يتبعوا النبي محمدًا^[149]. وفيما بعد، فإن نعجة مسمومة، قدمها له يهودي، ستنبهه إلى الخطر المحدق به^[150].

وبعد أن تأكد العائف والعراف^[151] من أنه سيكون نبيًا، حين كانوا يلتقون به في سوق عكاظ^[152] وكذلك العديد من الكهان والكاهنات^[153]، غدت حياته في خطر دائم، لأن هؤلاء المتكهنين المرتاعين من رؤية مصيرهم كانوا ما ينفكون ينصحون بقتله.

لا يخلو بعض هذه الحكايات من نكهة بدائية ومن جاذبية فائقة. فالقلق الذي سببه خبر مجيء نبي بلغ مسامع بني جنب، وهم أحد بطون قبيلة يمنية، فيممو شطر كاهنهم وقالوا له: انظر لنا في أمر هذا الرجل. ثم اجتمعوا في سفح الجبل الذي يقيم فيه، فترل إليهم عند طلوع الشمس ووقف أمامهم مستندًا إلى قوسه. وما لبث أن رفع أنظاره نحو السماء وأطال النظر ثم شرع يقفز. وأخيرًا قال: أيها القوم، لقد كرم الله محمدًا، واختاره، وطهر قلبه، وملاه، ولكن إقامته بينكم قصيرة. ثم تسلق الجبل عائداً من حيث جاء^[154].

وقد وصلت أصداى ولادة النبي إلى قلب الإمبراطوريتين المتنافستين اللتين كانتا تتنازعان على الأفطار المتاخمة للحجاز. وترزعزع عرش كسرى ملك الفرس وتصدع حاجز نهر دجلة. وتنادى الكهان والسحرة والمنحومون يعاونهم قائف عربي كان يعيش في بلاد الفرس، واجتمعوا جميعًا للنظر في الأمر. ولم يجدوا معنى لتلك العلامات سوى أن هناك نبيًا سيبعث وسيطيح بمملكة الفرس^[155]. ومن جانبه، رأى هرقل في منامه انتصار المختونين. فقليل له إنه لم يكن هناك من يمارس الختان سوى اليهود، وأنه لم يكن عليه سوى أن يأمر بذبجهم. غير أن رسولاً من حكومة بصرى وصل في الوقت المناسب، مصطحبًا معه عربيًا فروى هذا العربي أن نبيًا قد ظهر بين العرب، وأن الناس مازالوا منقسمين جوله، وأن حربًا نشبت بين خصومه ومشاييعه. فأمر هرقل حينئذ بتجريد العربي من ثيابه، ورأى بأنه محتون، فعلم أن حلمه قد تحقق^[156].

ثمة شخصيات عظيمة أخرى ذات شأن تنبأت بمجيء محمد، ونوهت عن ذلك بألفاظ غامضة. فسياف ابن ذي يزن ملك اليمن أخبر عبد المطلب بهواجسه^[157]. وقبل حوالي ألف عام تنبأ زرداشت بقدم النبي محمد وسماه «صاحب البعير الأحمر»^[158]. وفي زمن أقرب إلى محمد فإن الشاعر زهير بن أبي سلمى، الذي كان مثلاً للحكمة في جزيرة العرب الوثنية، «رأى في الحلم أن شخصًا جاءه في منامه فحمله عاليًا في السماء حتى خيل إليه بأنه لمسها بيده، ثم تركه يسقط على الأرض». وقد استخلص زهير من هذا الحلم «إني لأظن أن أمرًا سماويًا جلاً سيحدث بعدي»^[159]. وحين راقب عجز يميني منحري عبد المطلب رأى فيهما، بحسب شعيراقهما، «نبيًا ومملكة»^[160].

هذه الهيمنة المستقبلية لمحمد على العرب كانت شاخصة أمام أنظار ذرٍّ، من آل زيد الخليل بن المهلهل الطائي إذ اعتنق كل أبناء عشيرته الإسلام، إلا هو فقد رفض أن ينقاد لهيمنة النبي، واتخذ طريقه إلى سورية حيث أصبح مسيحياً، وحلق لحيته^[161]. وقد تنبأ نبطي من أنباط العراق^[162]، وقبل زمن طويل، بالإصلاح الزراعي الذي سيقوم به عمر بن الخطاب، وبانتشار الزراعة بين البدو، فقال لبدوي من بني شيان جاء إلى الحيرة، إثر قحط أصاب جزيرة العرب: أيسرك أن تملك أحد هذه البساتين بدل بعيرك؟، فقال له البدوي: وكيف ذلك؟ فرد النبطي بأن نبياً سيبعث عما قريب، وسيملك هذه الأراضي بعد أن يقضي أصحابها عنها، وهكذا سيتم شراء أحد البساتين بثمن بعير واحد. إذ لم يمض وقت طويل حتى دخل البدوي في الإسلام واشترى بستاناً في الحيرة بثمن واحد من جماله^[163].

كان اليهود والنصارى يتوقعون أيضاً مجيء نبي أعلنت عنه كتبهم المقدسة، أما اليهود فقد تحققوا من ذلك في شخص محمد حينما كان في بيت مرضعته، التي أنقذت حياته بفضل كذبة كذبتها حين ادعت أنه ابنها^[164]. ولما وُلد ظهر نجمه لهم^[165]، وكان أحد أخصاب اليهود في اليمن قد تعرف عليه بسبب أن محمداً لم يكن يعرف الكتابة، وقد تنبأ بمذحجة لليهود^[166]. وهذا أحد نساخهم، في تيماء، يجيب عربياً قدم إليه يسأله أن يدلّه على إله يستحق التعظيم، أكثر من تلك النصب، قائلاً له: إن رجلاً من مكة سيثور، عما قريب على إلهة قومه، ويأتي بأفضل الأديان^[167]. كما أن حبراً آخر هو زيد بن سعنا اعتنق الإسلام، وقتل في معركة تبوك، بعد أن شارك في القتال هو وآخرون عديدون إلى جانب النبي، كان قد اكتشف في سيماء النبي حينما رآه علائم النبوة. وقد تكشفت له علامتان من تلك العلامات، بعد أن خالط النبي: الأولى هي أن حلمه يسبق غضبه. والثانية أنه مهما بلغ به الجهل فقد كان النبي مع ذلك أكثر تسامحاً^[168].. إضافة إلى ذلك، كان ثمة نفحة مسيحية تبشر بانتظار عودة المسيح، قد عبرت الواحات الخضراء الواقعة في شمالي جزيرة العرب حيث يتوطن اليهود. وكان هؤلاء اليهود في كل نزاع ينشب بينهم وبين القبائل العربية المجاورة، أو بينهم وبين مواليهم العرب، يتوعدون هذه القبائل بقدموم وشيك لنبي، سيتزل بهم الهلاك على غرار ما حل بعاد وإرم، الشعبين الأسطوريين في الجزيرة القديمة. وحين ظهر النبي سارعت هذه القبائل إلى اتباعه قبل اليهود ورأوا فيه الموحد لكلمة القبائل، وكان هؤلاء هم الأنصار الأوائل، لمحمد في المدينة المنورة^[169].

أما المسيحيون فكان بين أيديهم دليل لا يدحض من الإنجيل عن نبوة محمد الذي ورد اسمه فيه على نحو لا لبس فيه^[170]. يروي ابن إسحق: وقد كان فيما بلغني عما كان وضع عيسى بن مريم، فيما جاءه من الله في الإنجيل لأهل الإنجيل من صفة رسول الله

(ص) مما أثبت (يوحنا الحواري) لهم حين نسخ لهم الإنجيل عن عهد عيسى بن مريم عليه السلام، في رسول الله (ص) أنه قال: من أبغضني قد أبغض الرب، ولولا أبي صنعت بحضرتكم صنائع لم يصنعها أحد من قبلي، ما كانت لهم خطيئة، ولكن من الآن بطروا وظنوا أنهم يعزوني وأيضاً للرب^[171]، ولكن لا بد من أن تتم الكلمة التي في الناموس: أنهم أبغضوني مجاًناً، أي: باطلاً. فلو جاء المنحمن^[172] هذا الذي يرسله الله إليكم من عند الرب خرج فهو شهيد عليه^[173] أنتم أيضاً لأنكم كنتم معي في هذا، قلت لكم لكيما تشكوا^[174]. والمنحمن بالسريانية: محمد، وهو بالرومية: البرقيلطس صلى الله عليه وسلم^[175].

إضافة إلى هذه الشهادة الإنجيلية جمع المأثور الإسلامي نبوءات عديدة وردت على لسان نساك مسيحيين في سورية وبلاد ما بين النهرين^[176] ومن بعض الحنفاء^[177]. فحين استشارت خديجة زوج النبي الأولى، ورقة ابن نوفل، وهو أحد الحنفاء، بعد الرؤى الأولى التي رآها الرسول، طمأنها بهذه الكلمات: إنها بداية النبوة. لقد تلقى الناموس الأكبر، قولي له أن لا يظن بذلك إلا خيراً^[178].

وأخيراً فإن الشياطين والجن كانوا في هرج ومرج لقدوم النبي. ثمة فارس مجهول أنبأ قافلة كان أفرادها يستريحون على طريق الشام^[179] بأن صوتاً كان ينبعث ليلاً قبل بعثة النبي يقول: إن صفوة البشر هم رثاب الشتي وبحيرى الراهب وثالث لم يأت بعد^[180]. لم يعد التابعون^[181] من الجن يجروون على الاقتراب من النساء اللواتي كن يطرقوهن، قال واحد منهم: إن نبياً أرسل إلى مكة، حرّم علينا الزنا. ولم يعد يسمح لنا بالمسارات^[182]. ولكن الحظر الكبير الذي فرض على شياطين الجن هو استراق السمع على أبواب السماء. فقد كان لكل قبيلة من الجن، قبل بعثة النبي محمد مكان تسترق منه السمع على أبواب السماء. وكان أول من تنبه إلى هذا الأمر المقيمون بينهم في الطائف، وكانوا يضاعفون الأضاحي لأهنتهم إلى حد أنهم وصلوا إلى حافة الإملاق. ومن ثم تشاوروا فيما بينهم، وتبينوا أن علامات السماء ظلت على حالها من دون تغيير. فقال إبليس حينئذ: لا بد أن أمراً طارئاً وقع على الأرض، جيئني بقبضة من تراب من كل ناحية من الأرض، فجاءوا بها فكان يتشمم كل قبضة تراب ثم يلقاها. إلى أن قدموا له قبضة تراب تامة فشمها فقال: ها هنا وقعت الواقعة^[183].

تكشف هذه الجوقة من النبوءات التي صدرت عن الطبيعة^[184] برمتها، الجامدة، والحية، هذه (البشرى)^[185] التي انتشرت في أرجاء الأفق، تكشف من خلال روحها وشكلها وتعبيرها عن التصور الذي صاغه الإسلام الأول عن النبي وعن وسطاء وحيه:

روح نائية عن كل شاغل غيبي أو نفسي، وشكل لا يباي كثيرًا بالوقائع، متميز للغاية بشطط الخيال، ومن ثم تعبير لا يخشى قط أن يكون بالغ التبسيط، وإن كان في الأغلب، مفعماً بالجازبية والإثارة.

6/3/2/1 [النبي والعراف]

سنعين مرةً أخرى إلى أي حد كانت الكهانة والنبوة متقاربتين متداخلتين، مكملتين لبعضهما بعضاً؟ ففي لحظات عديدة كان النبي يتزل، مثلما رأينا، إلى مستوى عراف بسيط، أو كان العراف يرقى إلى مستوى النبي. ونحن لا نعدم أن نجد أمثلة على مثل هذه المواقف في سلوك النبي محمد. فحين التقى بالشاعر سويد بن الصامت في موسم الحج إلى مكة، تصدى له الرسول حين سمع به، فدعاه إلى الله وإلى الإسلام، فقال له سويد: فلعل الذي معك مثل الذي معي، فقال له الرسول: ما الذي معك؟، قال: مجلة لقمان (حكمة لقمان)^[186]. فقال له رسول الله (ص): اعرضها علي. فعرضها عليه، فقال له: إن هذا لكلام حسن، والذي معي أفضل من هذا، قرآن أنزله الله تعالى علي، هو هدى ونور. فتلا عليه رسول الله القرآن، ودعاه إلى الإسلام فلم يبعد منه، وقال: إن هذا لقول حسن، ثم انصرف عنه، فقدم المدينة على قومه، فلم يلبث أن قتله الخزرج^[187].

وفي موضع آخر يتبدى لنا النبي مطلعاً على الماضي الغامض أو منقّباً في السرائر. فحين توجه إلى الحديث إلى عدي بن حاتم الذي كان مسيحياً، وكان قد فرّ من النبي قال له: أما كنت ركوسياً؟^[188]، فأجابه عدي: بلى؛ ألم تكن تققطع ربع السلب لقبيلتك؟، بلى، أجاب عدي؛ أضاف النبي، ولكن هذا محرم في دينك؛ لا، والله، أجابه عدي، ثم أضاف: أشهد أنك نبي مرسل، يعلم ما يخفى من الأمور^[189].

وفي مرات أخرى كانت معرفته بالأمور الخفية تشبه إلى حد غريب معرفة الكهان، فقد ضاعت ناقته ذات مرة، فانطلق أصحابه للبحث عنها، وقد دهش أحد اليهود من أن مثل هذا الأمر يخفى على نبي. وخمن محمد ما يدور في خلد اليهودي، فقال لمن حوله: إن رجلاً قال هذا محمد يخبركم أنه نبي، ويزعم أنه يخبركم بأمر السماء، وهو لا يدري أين ناقته، وإني والله لا أعلم إلا ما علمني الله، وقد دلي الله عليها، وهي في هذا الوادي في شعب كذا كذا قد حبستها شجرة بزمامها^[190]. وغالبًا ما كان النبي يتحول إلى طبيب، على طريقة العراف الوثني^[191]، ونسوق مثلاً نموذجياً عن ذلك عشية معركة خيبر قال النبي: سأعهد بالراية إلى رجل يكفل الله النصر على يديه، رجل يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله. وطوال الليل كان الناس يتساءلون عمن سيختاره النبي

من بينهم. وطلب النبي علي بن أبي طالب فقيلاً له إن علياً يشكو من ألم في عينيه، فاستقدمه الرسول، وتفل في عينيه ودعا له، فشفي علي وحمل الراية^[192]. لم يكن غريباً إذن أن يرتاب القرشيون بأن النبي يمارس السحر. ففي مجادلة بينهم حول طبيعة رسالته، حزم الوليد بن المغيرة قائلاً: إن أقرب القول فيه أن تقولوا ساحر، جاء بقول من سحر يفرق به بين المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه، وبين المرء وزوجه، وبين المرء وعشيرته^[193].

وحين اعتنقت إحدى النساء الإسلام وكف بصرها بعد زمن، قال لها المشركون إن ما حل بها كان عقاباً من اللات والعزى. فقالت لهم إن ذلك ليس سوى ابتلاء من الله. ولم تلبث بعد مدة أن عاد إليها بصرها، فرأى القرشيون في ذلك خدعة سحرية من محمد^[194]. وكانوا يظنون، إضافة إلى ذلك، بأن الرئي^[195] (أحد أسماء الجن الوسطاء) كان يزوره، على غرار الكاهن الوثني. وقد حاول جماعة من زعمائهم بأن يصرفوه عن فكرته، وعرضوا عليه أن يعالجوه على حسابهم حتى يشفى من الحالة التي هو فيها أو أن يكف عن تقييعهم على الأقل^[196].

إن رد فعل المشركين المكين الطبيعي على رسالة النبي، والمواقف المبهمة للنبي حول طرائق تلقيه الوحي تؤكد إذن، كما يبدو ما كنا قد أثبتناه سابقاً بالتفصيل، أعني: وجود اتصال بين الكهانة والنبوة، في داخل ذهن العرب القدماء والمسلمين الأوائل.

في الفصل الذي يلي سنحاول جاهدين أن نحدد بدقة ملامح طيف العراف العربي، عبر الجوانب المتعددة لدوره وفي ظل التسميات العديدة التي أطلقت عليه. ولكن سيكون علينا فيما بعد، بغية فهمه، أن نضعه في إطاره الثقافي والاجتماعي والمحلي.

3/1 [القيّمون على العبادة والكهانة]

في جزيرة العرب

1/3/1 العبادة والكهانة

إن غياب إكليروس منظم في جزيرة العرب في القرن السادس والسابع، كما اطلعتنا على ذلك المأثورات المدونة في المرحلة ما بعد الإسلامية^[1]، جعل ملاك القيمين على العبادة مقتصرًا على الكهان بالمعنى الأكثر اتساعًا في سائر تخصصاتهم. ونحن نتحدث عن 'العبادة' في معرض حديثنا عن الكهانة، لأن الممارسات الثقافية داخل جزيرة العرب المفتقرة اقتصرَت أيضًا على الممارسات الكهانية. والواقع أننا إذا وضعنا جانبًا الأضاحي المقدمة إلى الأصنام، وشعائر الحج، والمعتقدات الخرافية، فإن تلك الممارسات الكهانية كانت هي وحدها التي تكشف عن إيمان العرب بالآلهة والخشية التي يكونونها تجاهها، والأمل الذي يعلقونه عليها.

2/3/1 تعدد التسميات

لكي نحدد بدقة الشخصيات التي يضمها هذا الملاك الكهاني فإن ذلك يتطلب منا عملاً تصنيفيًا كبيرًا. والواقع أن الجاحظ لم يسأل جازفًا ذلك الذي ادعى أنه يعرف كل شيء، حين سأله: ما الفرق بين العراف والكاهن والحازي والمتبوع^[2].

بعد أن نتوقف لحظة عند الكاهن سنستعرض كافة الأسماء التي تطلق على الكهان. إن تباين هذه الأسماء يشير إلى درجة عالية من التخصص والتنظيم في الكهانة عند العرب قبل الإسلام^[3]، ومع ذلك فقد أمكن لهذه التسميات الخاصة أن تكتسب مغزى عامًا،

مثلاً سيمكننا أن نلاحظ فيما بعد. نضيف إلى ذلك التشوش الحاصل بسبب الجمع بين عدة وظائف كان يمارسها الكهان، بسهولة داخل الفضاء السامي^[4]. إن امتداد هذا الوضع إلى داخل النظام القبلي قابل للتفسير بسهولة ذلك أن توحيد الوظائف الكهانية، في الحقيقة، في شخص واحد، كان ناتجاً عن الطابع البسيط للغاية وغير المستقر للمجتمع البدوي. غير أنه لا يجوز أن نقصي دور القدرات الشخصية المجتمعة لدى الفرد ذاته، الذي يفرض نفسه على جماعته الاجتماعية مقلّصاً دور من هم أقل موهبة منه.

3/3/1 الكاهن

كان الدور الأكثر أهمية في الكهانة العربية يؤول إلى الكاهن^[5]. وقد كان اسم هذه الشخصية موضوع سجلات طويلة بين مختلف المستشرقين إذ ينتمي إلى خلفيات كنعانية وآرامية وعربية معاً. ومع الأخذ في الاعتبار واقع أن المفردة الدينية الاصطلاحية كانت تنتقل في شكلها البدائي^[6]، وأن العرب قد تملّوا خلال ترحلهم عدداً معيناً من المفردات الشعائرية ومن الطقوس والممارسات الدينية^[7]، فإن تشابهاً أولياً كان لابد أن يوجد بين الكاهن العربي والكوهن الكنعاني والآرامي، من دون أن تتمكن من التحدث عن تعريب لهذا المصطلح الكنعاني والآرامي.

يدل لفظ الكاهن لدى الساميين الغربيين على الكاهن الديني بامتياز. ذلك الذي يمثل جماعته أمام الإله، يقف أمامه خاشعاً، ويؤدي طقوس العبادة في مكان وموقع الجماعة التي يمثلها. أما الطابع العام والرسمي لوظيفته فقد دفع إلى الظل منافساً قوياً له، حظي بالقدر ذاته من الاحترام، في العالم الآرامي، هو كاميروم في تل العمارنة (الرسائل رقم 1) وكومرو في الألواح القبدوقية في الأناضول، وكومر في التوراة، والنقوش السامية الشمالية^[8]، والذي كان، كما يبدو، القائم بشؤون العبادة الحرة، وخادم المعابد الخاصة. غير أن وسط جزيرة العرب لم يعرف اسم هذه الشخصية، وهو مذكور فقط في النصوص الخاصة بالحرانيين^[9]، ولا يزال مستعملاً في الكنائس التي تتكلم اللغة السريانية^[10].

وخلافاً لذلك الذي يؤكد الأصل الآرامي لكلمة كاهن^[11]، فإن افشر يؤكد أنها^[12] «كلمة عربية قديمة موروثه». ولكنه يذهب بعيداً جداً بإنكاره على الكاهن أي طابع كهنوتي، لأنه لم يكن مرتبطاً بأي معبد، وكان يمارس نشاطه بحرية كاملة. يرد لذلك بأن «هذه الشخصيات كانت، بكل وضوح، كهنة بالمعنى الكامل للكلمة»^[13]. وفي حين أن لذلك يتحدث عن الكاهن السامي المتمتع بكل الامتيازات الكهنوتية، فإن افشر

لا يفكر إلا بالكاهن، مثلما ظهر عبر تقليد عربي مفتقر ومحرف ومستخدم لغايات تسويغية. ومع ذلك فإن هذا التقليد ذاته يحتفظ بآثار كهنوت حقيقي كان يمارسه بعض الكهان المقيمين في المعبد، والناطقين باسم الإله، والمتحدرين من العائلات الأكرم نسباً^[14]. ونحن سنعود إليهم في مناسبة أخرى.

بحسب لاغرانج^[15] ومن بعده دورم^[16] فإن تسمية كاهن لا ينبغي ترجمتها بكلمة (عراف) لأن هذه التسمية عامة، كما لا يجوز أن تخلط بنمط خاص من أنماط القساوسة أو الكهنة الدينيين. ونحن نتفق مع هذه النظرة شريطة أن يرد ذكر التكهّن بالغيب من بين اختصاصات الكاهن. والواقع أن أسماء التخصصات الكهانية التي سيكون علينا أن نبحث فيها، تتوضح على نحو أكثر جلاءً، إذا ما نُظر إليها بوصفها نوعاً للكاهن. على هذا النحو ستكون كلمة كاهن قاسماً مشتركاً، أو، إن شئنا، نوعاً من رمز كتابي، ماثل بالفعل، أو مضمّر أمام كل خاصية من خاصيات الكهانة^[17]، ذلك لأنه من العسير تحديد الدور الصحيح للكاهن بالقياس إلى مختلف تلك الأصناف.

ولكن هذا التحديد يبقى بعيداً جداً عن مقاصد دينك المؤلفين، اللذين فضلاً أن يعطيا للكاهن اسم <قوصيم> بمثابة مكافئ عربي، لكي يحافظا على أصالة وتفوق الـ <كوهن>. وبتأثير من الترجمة السبعينية التي ترجمت <قوصم> إلى كلمة كاهن، فإن الأولى تعني الكهانة بوجه عام، في حين أنه لا يختلف في البدء عن الكوهن. وبسبب التخصص المتصاعد للكهان فقد انطبق هذا اللفظ، على نحو أكثر خصوصية، على التحكيم الإلهي بواسطة الاقتراع بالسهم (حزقيال 26/21) واستحضار الأرواح (صموئيل الأول 8/28) والتكهّن بالعصا للكشف عن المياه والمعادن (هوشع 12/4)^[18]. وفي المصادر السريانية فإن كلمة <قوصيمو> تعني: عراف (الناطق بالحقيقة)^[19].

في النشيد حول دمار مدينة بيت حور يقول إسحق الأنطاكي^[20]: كان هناك كهان^[21]، يمارسون العلوم السرية، ولكن أياً منهم لم يتنبأ قط بالكارثة التي ستحل بالمحاصرين. أجل لقد كان ذلك المستبد الذي يحكم المدينة الوثنية قد وضع كل ثقته بالنبوءات^[22]، ولكن الغضب الإلهي حل عليه، واستأصل نسله، وأصبحت نساء المدينة مادة للأضاحي، وليس فقط العذارى اللواتي كنَّ يكرّسن للإله بعل.

وهكذا فقد أخذ لفظ <قوصيمو> لدى المؤلفين السريان معنى صاحب الوحي، وفيما بعد، حينما اختلطت العرافة بالسحر، وكلاهما من منبع وثني، فإن القوصيمو سيكون مصنفاً بين المشعوذين والسحرة^[23].

نحن نرى أن القوصم كان يمثل جانباً جزئياً من وظيفة الكوهن، وقد انشق تدريجياً عن الجسم الكهاني لكي يرتبط في النهاية بالجسم الكهنوتي، وذلك بعد تطور مديد، وتطابق دوره، على وجه التقريب مع دور العراف، الذي هو في رأينا أفضل مكافئ للكاهن^[24].

وفي المحصلة، فنحن نظن مع ي و جيمس^[25] بأن الكاهن كان له في الأساس الوظيفة ذاتها التي كانت للكوهن الكنعاني، ونظن مع فلهاوزن^[26] بأن الكوهن لم يكن مقدم الذبائح وحسب، وأن الكاهن لم يكن عرافاً وحسب، فهذا وذاك كانا ينقلان الوحي داخل المعابد^[27]. وقد حدث التمييز بينهما بفعل تطور اجتماعي جعل من أبناء إسحق شعباً حضرياً، ذا عبادة منظمة أياً تنظيم، وكهنوت تراتي، في حين استمر أولاد إسماعيل حتى قدوم الإسلام، وحتى ما بعد ذلك، متشبثين بيداوة يدور فلکها حول بضع حواضر على طريق القوافل، وحول عدد قليل من المعابد.

وهكذا فبدءاً من أوغاريت/رأس الشمر ما بين القرن الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد حيث ورد أقدم ذكر لجذر <ك ه ن>^[28]، وحتى حواضر الحجاز، فيما بين القرن السادس والسابع الميلادي^[29] كان ثمة استمرارية في وظيفة وفي امتيازات تلك الشخصية المتكيفة مع أشكال العبادة التي رسختها حضارة لم تتوقف عجلتها عن الحركة، من دون أن تتخلى [الأشكال] على الإطلاق عن السمات البدائية لوظيفتها.

وفي آشور-بابل، فإن <ك ه ن>، مثلما بين ولیم ر سُمث «لفظ سامي مشترك»^[30]، لا يوجد، بين العديد من ألقاب السك الكهنوتي^[31] مع وجود فعل <كانو> أي: كهانو في الأكادية بمعنى: انحنى أمام، ذل^[32].

إن نمط الكاهن-العراف الآشوري-البابلي الذي يمكنه أن يتماثل معه الكاهن العربي، هو كما يبدو البارو، وذلك بسبب تعدد وظائفه، حيث يغلب عليها الجانب الوحيي. وحسب التعابير التي تبين الأعباء^[33] التي يحملها، فقد كان ينقل أجوبة الآلهة، ويزاول الكهانة، ويبت في شؤون المستقبل، ويتخذ القرارات، ويعقد المحاكمات (أمانا شاكانو) وينطق بالأحكام، ويقرأ الطوابع، وكل ذلك من خلال الكهانة (إينا بيرى). وتوصف مهمته بأنها (مغلقة بالأسرار/ <بيريشتو نصرتو>)

لقد اضطلع الشائيلو، كما يبدو بمهمات البارو ذاتها، وتركز اهتمامه، على نحو خاص، على تفسير الأحلام (باشارو شوتا)^[34]. وقد شكل التكهين بواسطة الأحلام، وعن طريق الخالومة امتيازين جوهرين خاصين بالشيرو^[35]. أما ما يتعلق بالماخوخ فكان يتميز برؤاه الانخطافية، من دون أن يهمل الممارسات الكهانية الأخرى^[36]. وكان

الزماميرو والكالو موسيقيي المعبد، وتمثل دورهما في «تليين قلب الآلهة» بغنائهما. كما كان الكالو يتدخل في أداء الشعائر التي يتركز موضوعها على تحييد التأثيرات غير المؤاتية للطوائع، ويشترك في طقوس الكهانة^[37].

كان سائر هؤلاء الكهنة-الكهان يمارسون العديد من التقنيات الكهانية في آن معاً. ولهذا يستحيل إقامة تماثلات محددة بدقة بين أعضاء الملاكات الكهانية الآشورو-بابلية، والعربية، وقد اجتمعت التقنيات الوحيية مع التقنيات الانخطافية في الشخص ذاته. ولم يكن نشاط الكاهن العربي ينحصر في معاينة الطوائع، إذ إنه كان في الأصل انخطافياً حسب رأي هـ س نيرج «الكاهن العربي هو الكاهن العبري، غير أنه ليس فقط كاهناً^[38]، لكنه في الأصل من فئة الانخطافيين والأنبياء، ومن هنا وبسهولة أصبح كاهناً»^[39].

4/3/1 الكاهنة

بسبب بنية النساء العصبية والسريعة التأثر على نحو أسهل، فقد كن يبلغن حالة الانخطاف والذهول، وكن خليقات بسبب ذلك أن يلعبن دوراً مهماً في العبادة السامية^[40].

احتفظ المأثور العربي بأسماء عدد كبير من النساء اللواتي زاولن الكهانة، وفي هذا الخصوص فإن بروكوب (توفي نحو عام 562 م) يذهب إلى حد القول: كان محرماً على الرجال لدى أهل المغرب القدماء، التكهن بالغيب، ولكن بعض النساء، وبعد أن يؤدين شعائر مقدسة، ويبلغن الوحي من الروح (الإلهي) كن يتنبأن بالغيب، مثلهن مثل وسطاء الوحي القدماء^[41].

يصعب استخلاص شيء مؤكد، فيما يتعلق بموضوعنا، عن الدور المهيمن للمرأة في إدارة شؤون القبائل العربية، والذي أثبتته النصوص المسمارية منذ عهد تغلبلصر الثالث (744-727 ق م) وحتى آشور بانيبال (668-631 ق م)، وربما أيضاً حتى نبونيد/ نبونعيد (555-539 ق م)^[42]، وذلك بسبب الاختصار في المعطيات التي تقتصر على ذكر ملكات عرييات كن يدفعن الجزية إلى الملوك الآشوريين. ولكن مجرد واقع أن امرأة كانت تقود مصائر قبيلة أو اتحاد قبائل، يدعنا نفترض بأنها كانت تمتلك استعدادات ومزايا، كان من المفترض أن يمتلكها زعيم من الزعماء، بما في ذلك موهبة التكهن بالمستقبل بواسطة الكهانة^[43]. إن دور الكاهنة في الحروب العربية لا ينفك يضيفي على مثل هذا الافتراض بعض الحقيقة^[44]. ويدل لآمانس على هذا الدور من خلال الاستشهادات التي جمعها من المأثور العربي^[45].

من الممكن إعطاء تفسيرين لعبارة (بنات طارق)، التي غدت اسمًا علميًا. أما التفسير الأول فهو ذو طابع شعائري، يجعل من (بنات نجمة الصباح) هؤلاء نوعًا من (جمعية رهبانية) مرتبطة بمعبد اللات^[46]، والتفسير الآخر ذو طابع كهاني، يشير إلى الوظيفة التي تؤديها الكاهنات على رأس الجيش، إذ يقدرن فرص النصر بمساعدة شتى الطرائق الكهانية، وفي مقدمتها طرائق الاقتراع. ففي ساحة المعركة كان التكهّن بواسطة الطرق بالحصى هو الطريقة الأكثر سرعة، وهو ما سيسوغ الاسم الذي أعطي لتلك الكاهنات، أي: بنات طارق^[47].

يمتاز هذا التفسير بالوضوح والتلقائية^[48]، وهو يندرج، على نحو أفضل، داخل السياق الديني لجزيرة العرب حيث كان الدور الشعائري للمرأة أقل توكيدًا من دورها الكهاني. ويبدو لنا هذا التوكيد مقبولاً لسائر الفضاء السامي.

والواقع أن الأمثلة التي أمكننا جمعها من الأدب التقليدي تؤكد المزايا التكهنية للكهانة التي كانت تسمى أحياناً (ربة بيت)^[49]، وهو ما يعني: متلقية وحي. ومثلما سنرى فيما بعد، فإن لفظة بيت إبل، أي: وثن، المستمدة من لفظة بيت، لم تحتفظ في جزيرة العرب سوى بوظيفتها الوحية^[50]. وباتصال الكاهنات بالوحي فقد «كن يمتلكن سر الصيغ الخفية للسجع»^[51] التي يعزى إليها القدرة الرهيبية على فلّ أسلحة العدو وتجميد حركاته، وسحره إذا لزم الأمر^[52].

على رأس القبائل الخزاعية الهاربة من انهيار سد مأرب، والذي أعلنت عنه تكهنات شتى، كانت طريفة الكاهنة تعيّن الطريق إلى مكة بفضل وحي كانت تلقته من «رب سائر الشعوب العربية وغير العربية»^[53]، وذلك بعد التضحية له ببعير^[54].

وكانت كاهنة إياد تبشر أتباعها، بكلام مسجوع، بانتصارهم على الفرس في معركة على ضفاف نهر الفرات، وكانت علامة هذا النصر تكمن في أسر كل فتى من فتيان إياد أو كل شيخ عجز^[55].

وقد أنبأت الغيطة، كاهنة بني سهم، عبر وحين متتالين عن المعركتين العظيمتين، معركة بدر ومعركة أحد، وكان صاحبها من الجن منطرحاً تحتها^[56]، ويطلعها على صيغ الوحي^[57].

ونسبت كاهنة بني غنم أحد بطون بني حداس، قومها عبر وحي تلقته إلى وصول جيش النبي يوم سلب مؤته، فانصاع قومها، حينئذ وانفصلوا عن بني الحزم^[58].

غير أن نشاطات الكاهنة لم تكن محصورة بالحرب أو بالغزو، فقد كان بوسعها، على غرار الكاهن، أن تتدخل في كل نوع من أنواع التراعات التي تتطلب اللجوء إلى حكم.

إن وحيًا من الآلهة نقلته إحدى الكاهنات حظر على آخر حارس جرهمي للكعبة، هو الحارث بن عمير الدخول إلى مكة مدة عشر سنوات، لأنه سرق كثر هذا المعبد^[59].

وفي النزاع الذي نشب بين عبد المطلب وقريش حول موضوع بئر زمزم، قرروا اللجوء إلى تحكيم كاهنة سعد خذيم التي كانت في معان، الواقعة على أشرف الشام. ولكن ناقة عبد المطلب، فيما هي سائرة في الطريق، تفجر الماء من تحت خفيها. ورأى رجال القافلة العطاش في ذلك علامة إلهية لصالح شرعية مزاعم عبد المطلب حول الآبار المقدسة^[60].

كذلك فإن سويد بن الصامت، الذي لقبه قومه بـ (الرجل الكامل)^[61] «بسبب حلمه وحكمة أشعاره ونبل محتده»، لجأ إلى كاهنة لتقضي له بتنفيذ رهان على ألف ناقة كان قد كسبها من رجل من بني سليم. وقد اضطر إلى أن يستعمل العنف من أجل تنفيذ الحكم الذي جاء به وحي الكاهنة^[62].

سيقنعنا آخر مثال نسوقه بالطابع الشامل لنشاط الكاهنة: فالأيام الثلاثة الأخيرة من شباط والأيام الأربعة الأولى من آذار، والمسماة (أيام العجائز)، تدين باسمها إلى كاهنة عربية معمرة كانت قد نهت قومها إلى أن برد قارس سيحل في نهاية الشتاء، وستكون نتائجه شديدة الوبال على ماشيتهم. ولكن أبناء قبيلتها لم يبالوا بتحذيرها، وجزوا صوف خرفانهم مطمئنين لقدم الربيع، فداهمهم برد قارس، وذهب بزروعهم وقطعان ماشيتهم^[63].

إن أدب صدر الإسلام حافل بحكايات عن كاهنات^[64] وكهان عرب. وقد ورد بين أسماء الكاهنات اسم واحدة هي طريفة/ ظريفة^[65]، كانت أسطورتها أكثر الأساطير انتشاراً. ومن بين الكهان شق وسطيح، وعمران بن عامر مزيقيا، وحارثة، وجهينة^[66]، وجذيمة بن الأبرص، الكاهن الملك^[67]، وسلمة بن أبي حية^[68]، وأحيحة بن الجلاح، من أشرف أوس في يثرب، إبان غزوة تبع^[69]، وزهير بن جناب الكلبي «الملقب بالكاهن، لصدق تنبؤاته»^[70]، وعامر بن الجعد^[71] الذي لقب بالأفكل^[72].

يستحق هذا اللقب (الأفكل) أن نتوقف عنده. إنه لفظ قديم العهد، ومن أصل سومري^[73]، وقد لاقى انتشاراً واسعاً في العالم السامي. والواقع أن الكلمة الأكادية <بكاللو>، يعثر عليها في شكل <أفكل> في اللغة اللحيانية^[74]، والتدمرية^[75]، والنبطية^[76]، وفي نقوش سيناء^[77]، وفي المعينية^[78]، وأخيراً في اللغة العربية^[79]، حيث ثبت كلقب أو كموصوف معناه: الرعدة، أو: النفضة^[80].

فما المعنى الذي كان يحمله هذا اللقب؟. إن جِفرِيَه يَعْرِفُه هذه الكلمات: شخص مرتبط بنصب ديني، وعراف أو ساحر يستخدم فنه، عند الحاجة. يضيف فِفرِيَه: وجمع هذه الصفات في شخص واحد لا يثير الدهشة في العالم السامي [81].

إن المواد العربية المجمعة حول هذا اللفظ تؤكد تمامًا هذا التعريف، وحتى أنها تتعدها، كما يبدو. ولا بد، مع ذلك، من التسليم بأن الارتباط بنصب ديني، داخل وسط بدوي، يحدد معادله في قيادة مصائر القبيلة. ومثل هذه المعادلة تجدد تسويغها في تعداد مزايا زهير بن الجنب، الذي كان يمتلك، بوصفه سيد قبيلته وبوصفه حازيًا، امتياز البيت. وبإضفاء هذه المزايا ذاتها على عامر بن الجعد (سيد ربيعة) [82] فإننا سنحصل على صورة الأفكل السامية.

إضافة إلى ذلك، فإن العربي يُدرج، كما يبدو، حالة الانخراط ضمن صورة الأفكل. وإذا لم يمنح هذا اللقب (الأفكل) إلى كافة الكهان، فلعل ذلك عائد إلى أنه يضم هذا الطيف الواسع من الألوان. غير أن من المحتمل أن نرى فيه على الأخص، تأثير عبادات شمال جزيرة العرب.

5/3/1] تخصص بعض القبائل

لدى تقدمنا شوطاً أبعد في دراسة أسماء واختصاصات الكاهن سنعود إلى بعض أسماء الأعلام المذكورة أعلاه. من المؤكد أن تعدادنا ليس شاملاً البتة [83]، فقد كان عدد الكهان داخل القبائل العربية كبيراً، حيث إن تخصصاً معيناً من هذه التخصصات كان يظهر للعيان. ويذكر المسعودي أن «الكهانة كانت تنتمي إلى قيس، والزجر إلى بني أسد، والعيافة إلى بني مدلج، وأحياء مضر بن نزار بن معد . . . وعلى نحو عام فإن «أهل المياه أكهن، وأهل البر الفائج أقوف، وأهل الجبال والقفار والدهاس أزجر وأعيف» [84].

والمسعودي نفسه يدعي للعرب التفرد في موضوع الكهانة فيقول: فإن كانت الكهانة قد وجدت في غيرهم من الأمم فإن القبايلة والزجر والتفاؤل والتطير ليس لغيرهم في الأغلب من الأمور، وليس ذلك موجوداً في سائر العرب، وإنما هو للخاص منهم الفطن والمستدرب، وإن وُجد ذلك في بعض الأمم، كوجود ذلك في الإفرنجية، وما جانبها من هنالك من الأمم، فيمكن أن يكون ذلك موروثاً عن العرب، ومأخوذاً منهم في سالف الدهر . . . لأن العرب قد تنقلت في البلاد . . . ويمكن أن يكون الإفرنج، ومن وجد فيها من الأمم قد أخذوه بعد ظهور الإسلام عن جاورهم من أمم العرب . . . ويمكن أن

يكون الله عز وجل خص بذلك أمماً غير العرب كما خص العرب به، فيكون الزجر والفأل شاملاً لبعض العرب وغيرها من خواص الأمم كوجود النقط للبربر، والنظر في الكتف . . [85].

ثمة نص للجاحظ^[86] يؤكد ما سبق، ويعطي للعرب أسبقية في هذا الميدان. فبعد أن يشير إلى أن الأمم كافة لها تصارييف خاصة في التكهن بكافة أنواعه، يلاحظ أن «العرب أكثر الأمم ميلاً إلى التكهن فهم يسلمون أنفسهم للأوهام^[87] وللاستدلالات الباطلة. وهذا وارد في شعرهم وفي زجرهم وأمثالهم، وهم يزعمون، فيما يزعمون، بأن الجن والغيلان تظهر لهم، وأن الجن تنبئهم بأمور الغيب من خلال أشعار يرونها ويسمعونها ويفهمونها فيما بينهم. وهم يستمدون من الجن معرفتهم، ويهتدون إلى الحقيقة (في تفسيرهم) من خلال الزجر وصياح الطير، وملاقاة الوحش، إن مر من اليمين إلى الشمال أو من الشمال إلى اليمين^[88]، مواجهة أو من الخلف، ولقاء الحية والأفعوان والدود والحشرات، وصياح الغراب، وهديل الحمام، وعزيف الجان وصوت الحصى، وخريير المياه، وطموم السيول، والنظر إلى السحاب والغيوم، والهداية بالنجوم، ومعرفة الأنواء والأمطار والرعد والبرق، وما أشبه ذلك مما ليس لغربهم من الأمم»^[89].

من هذين النصين تظهر نتيجة مزدوجة: لقد كان العرب يزاولون الكهانة الحديثة (الظنية) من دون أن تكون خاصة بهم، في حين أنهم اشتهروا بكونهم أصحاب الكهانة الاستدلالية من دون منازع، بموكبها الطويل من الفالات التي تنطوي عليها.

هذه النتيجة أكدتها نصوص من العصر الكلاسيكي. فثيشيرون، في الحقيقة، يؤكد واقع أن العرب يستجيبون للإشارات التي تأتيهم من الطير^[90]. كما أن المؤرخ السكندري أوبيان (بداية القرن الثاني قبل الميلاد) مؤلف نبذة تاريخية بعنوان «في الكهانة العربية» يقول فيها: إن العرب أهل عبادة، يعظمون الممارسات الدينية والكهانية^[91]، وقد ذكر ذلك بمناسبة مغامرة حدثت له ذات يوم حينما فر في أثناء ثورة اليهود في مصر بقيادة طرايان: «فبينما كان يمشي ليلاً، يقوده دليل عربي، في مقاطعة بيلوس، إذ نعى غراب ثلاث مرات، وكان العربي يستخرج من نعيه، في كل مرة، فألاً: لقد ضللتنا الطريق، لقد ضللتنا الطريق على نحو فظيع. كان خطؤنا مؤاتياً لنا، فنحن نسلك الطريق الآمن»^[92].

كان العرب، بوجه الإجمال، شأفهم شأن العديد من الشعوب الأخرى، يزاولون نخطين من الكهانة: أحدهما حدسي، والآخر استدلال. وكانت التقنيات الكهانية، مختلف صنوفها، تُمارس من خلال مجموع الملاك الشعائري حيث لم يكن ثمة حد فاصل بين ذينك النمطين.

يمكن لتنوع الألقاب مع ذلك أن يبين بوضوح النشاط الرئيس للكهائن الذي كان يحمل هذه الألقاب. ولأن لقب الكاهن كان لقباً عاماً، فقد جرى تحديده بدقة، عبر خواص تتيح رسم لوحة أكثر أو أقل كمالاتاً لمختلف وظائفه واختصاصاته.

1/3/6 [الرب]

أول هذه الألقاب وأكثرها فخامة هو لقب الرب. وخلافاً لذلك الذي جعل منه «تصوراً إسلامياً يُظهر الضلال الأعمى للوثنيين»^[93] فإن لامانس يعده «بقايا أصيلة من الشرك العربي»، ويضيف: على غرار الحكايات ما قبل الإسلام التي كوّنت المجموعة الضخمة لكتاب الأغاني ربما كان خطها العام مزيفاً^[94]. غير أن المؤلفين استخدموا، من أجل تدوينها، خواطر أثيرة عالقة في أذهانهم، تنفأ أدبية وشعرية، لم تعد بين أيدينا اليوم^[95].

من المؤكد أن مصدر هذه الخواطر لم يكن بعيداً في الزمان أو في المكان، ففي مملكة قتيان، في الواقع كان ثمة طبقة من الكهنة-الحكام المكلفين بالإشراف على ممتلكات الآلهة معروفين باسم <رب ي>، مقترن ب(شهر)، وهو الذي يدور حول المذبح أو الأضحية على غرار القمر. أي: الكاهن الديني^[96].

ومقارنة عبارة «يا ربنا» مع <راي> اليهودية والسريانية^[97]، والتي تعني: الزعيم، أو: المسك بزمام سلطة، أو: السيد، وتمرورها في سيرورة التطور ذاتها، فقد كان من المفترض ألا تثير أي حرج. غير أن عبارة «يا عبادي» التي يستخدمها الكاهن، قاصداً بها المؤمنين^[98]، هي التي تطرح معضلات. فمن الممكن لهذه العبارة أن لا تعني سوى (يا عبيدي)، ولكن من الممكن أن تعني أيضاً (أن هؤلاء الكهنة المحتفلين بالقداس يحدث لهم في أثناء أدائهم لوظائفهم أن يتلبسوا دورهم كلياً، وأن يحلوا محل الإله المحلي تقريباً، إلى حد أنهم يتحلون الأسلوب المراسيمي^[99]. ضمن هذه الشروط تأخذ العبارة الأولى (يا ربنا) صدى خاصاً، وتعبير عن إعلاء الكاهن إلى ما فوق المستوى البشري.

إن تصور الكاهن أو الكاهنة بوصفهما "فم" الإله أو "المعادل" له كان موجوداً داخل العالم السامي، وعبارة «فم هذا الإله» كانت تشير إلى كاتبي بعض رسائل تل العمارنة^[100].

1/3/7 [ذو إله]

تنضم هذه الصفة إلى صفة أخرى، تفسرها وتكملها. فالشاعر اليربوعي أحичة بن الجلاح، الذي كان هو نفسه كاهناً، سمي الكاهن^[101]: ذو إله^[102]. فما المعنى الذي أعطي

للأداة ذو؟ إن (ذو). بمعناها الحالي تعني: صاحب، مالك، واضع يد؛ وذو إله تعني: مالك لإله. في هذه الحالة فإن هذه العبارة تعادل عبارة له البيت (له حراسة البيت)، وهو امتياز للكاهن الذي كان في الوقت ذاته سيد قبيلته.

ولكن ذو يمكنها أن تحمل معنى آخر حدده التبريزي في تعليقه على أشعار الحماسة لأبي تمام^[103]. يقول التبريزي: ذو، كلمة من لسان طيء، بمعنى الذي، وبمعنى ذاك، اسم مبني^[104]، يحتاج إلى عائد، مثله مثل (الذي)، تماماً، وهو يستخدم على الوجهين كليهما^[105]. فذو، كاسم إشارة-اسم موصول، يعطي لعبارتنا أكثر من معنى، حسب اختيار الرابط أو العنصر الفعلي المضمر. على هذا النحو يمكن أن تفهم «هذا الذي له إله»، وهكذا نعود إلى المعنى الأول. ولكن من الممكن أيضاً أن تُفهم على النحو التالي: هذا الذي (يكون في خدمة) إله أو «امرؤ الله». إن التوازي بين هذا التعبير والكاهن يوحي بهذا المعنى. ولكن معايير أخرى تفرضه. والواقع أن ذو هنا هي المعادل لعبد، أو تيم، أو امرؤ، المركبة مع أسماء آلهة (عبد الله، عبد اللات، تيم الله) في جزيرة العرب ما قبل الإسلام^[106]. وهذا ما يضع على الفور ذو إله في صف مجموعة من التسميات الشعائرية السامية من نوع <شو-إيل>، و<لو-دينجير-را> و<أميل إيلي> في الأكادية، و<إيش إيلوهيم>، و<عابد يهوه> بالعبرية، و<ملاتك> و<إيليم> بالفينيقية والأوغاريتية^[107]. وهذه التعبيرات جميعها تفترض وجود رابط خاص ووثيق بين الإنسان والإله. فالإنسان "خادمه" و"رسوله"، وربما "نائبه".

ومع ذلك، فمن خلال المماهة بين الله ومعبد، وهو واقع مألوف في العالم السامي، فإن هذه التعبيرات تعني بوجه عام «امرؤ من الشعب». يعيش قرب المعبد، مرتبط بالمعبد، أو بإله، على نحو خاص. . . ويشارك في قداسته^[108]. وهذا الدور يطابق دور السادن في جزيرة العرب ما قبل الإسلام.

8/3/1 السادن

السدانة في الواقع هي وظيفة تكونت، في الأصل من حراسة المعبد، ثم اختلطت بالتدريج مع الكهانة، فهل كان للسادن طابع كهنوتي وكهاني؟ لا يتردد و ر سُمِت في تأكيد ذلك، جاعلاً من السادن والحاجب، وهو لفظ آخر يدل على حارس المعبد، معادلين للكاهن^[109]. والواقع أن وظيفتهما الرئيسة هي مطالعة الفأل^[110]، إن التماثل بين الكاهن والسادن وصاحب القداح في النص المخصص لهرّ القداح الذي كان يمارس

أمام هبل^[111]، معبرٌ للغاية، فهذا التماثل يلخص مراحل الانحطاط المتعاقب للمتزلة التي خضعت له وظيفة الكاهن، فقد نزل الكاهن من مرتبة الناطق باسم الإله عن طريق الوحي إلى مرتبة حارس المعبد، وانتهى به الأمر إلى مرتبة الشخص المغفل الاسم الذي يهزّ قداح الاقتراع في جعبة الإله هبل.

تجدر الإشارة، مع ذلك، إلى أن صورة السادن، مثلما تبدت عبر الأدب التقليدي لاختلف جوهرياً عن صورة الكاهن، ففي النصوص التي وردت فيها صفات الكاهن أو خواصه، ظهر السادن كواحد من أولئك الذين لقبوا بالألقاب ذاتها: سيد، عراف، حازي، ناشد . . إلخ. حيث إن كثرة ورود هذه الصفات لم يكن يقابلها، في ذهن المؤلفين لهذه النصوص، تمييز حقيقي بين هذه الأسماء المتقاربة، ولا فهم صحيح لامتيازاتهم. إن وظيفة السادن على غرار وظيفة الكاهن، تبدو كما لو أنها كانت أحياناً وراثية، محصورة داخل قبيلة أو عشيرة، لخدمة هذا الإله أو ذاك^[112]، ولكون هذا اللقب منوطاً بوجود معبد من أجل حراسته، كان خليفاً أن يكون وفقاً على القبائل نصف الحضرية، إلا إذا انطبق على صاحب "البيت"^[113].

إضافة إلى ذلك، فإن السدانة والسيادة لم تكونا متعارضتين. فقصي، موحد قریش ومصالح أمور العبادة المكية، كان يجمع الوظيفتين كلتيهما^[114].

وبوجه الإجمال، فإن كل شيء كان يسهم في التماثل بين وظائف الكاهن والسادن اللذين كانا يزاويان معاً بعض الصناعات الكهانية مثل ضرب القداح وقراءة الفأل. وإذا ما بدا أحياناً أن بعض النصوص ميّزت بين هاتين الشخصيتين فإن ذلك ينحصر في وقائع ذات طابع معجمي.

وهذه الحالة لم تكن معزولة عن العالم السامي، فهناك مثال من العصور القديمة يكفي لإقناعنا. إن الـ <ن ق د> هو حارس المعبد في أوغاريت، يدعى أيضاً <ر ب>، و<ك ه ن>^[115]. وفي التوراة (سفر الملوك الثاني 3: 4) فإن الملك ميشا كان يدعى <نوقيد> (أي: الراعي)، وهو لقب كان يحمله الكهان^[116]، ويظهر أيضاً على المسلة التي تحمل اسمه، يعود تاريخها تقريباً إلى عام (840 ق م)، وينطبق على الأرجح، على فئة من القيمين على العبادة^[117].

يمثل الكاهن والسادن، إذًا، وجهين لوظيفة واحدة. ففي السدانة يجري التشديد كثيراً على ارتباط الكاهن بخدمة المعبد، أما في الكهانة فإن استقلالية الكاهن-العراف، بالعلاقة مع مكان العبادة، كانت أكثر تميزاً^[118].

[9/3/1] الحازي

أتاح الطابع الحر، في الأساس، للكهانة العربية نوعاً من التقارب بين الكاهن والروء، الذي كان، كما يبدو، السلف البدائي للنبي^[119]. فهذا الناظر في الفأل وصاحب الرؤى كان يشارك أيضاً في شعائر الانخطاف، ولكنه، على غرار الكاهن، غدا شيئاً فشيئاً أقل انخطافاً. وقد تبدى هذا التطور من خلال اسم ثان كان يحمله هذا الروء، وكان معروفاً به على نحو أفضل في جزيرة العرب، ألا وهو: حوزي، أو حازي. وقد اقترن الحازي بالكاهن وصار مثيلاً له^[120]، وامتدت نشاطاته لتشمل العديد من الممارسات الكهانية، التي كان يزاولها الكاهن، كالطيرة والفراصة، والاختلاج، ومراقبة الكواكب. وكان دوره يقتصر أحياناً إلى دور خبير (مطلع، عارف)^[121].

وبوجه الإجمال فإن الحازي، مثله مثل السادن، ليس سوى الكاهن، منظوراً إليه من زاوية تقليص بعض ميزاته، إنه على الأرجح، أحد إسهامات العالم الآرامي^[122]. حيث إن الحازي يعني الرائي، والنافذ البصر، والحكيم، والنبي^[123]. وفي التوراة أيضاً فإن <حزا> التي تعني بوجه خاص: رؤية الله (حزقيال 11، 24) الصادقة، (إشعيا 1، 1) أو الكاذبة (حزقيال 6، 13)، ورؤية النبي، والرصد الكهاني للكواكب (إشعيا 47، 13) هي المرادف المتواتر أو الموازي لـ <رأى> في الأسلوب الشعري^[124]، ونحن نعلم مدى الشهرة التي تمتعت بها الاستعارات الآرامية القديمة في هذا الأسلوب.

[10/3/1] العراف

يبدو أن معرفة الحازي، كانت في الأصل، ذات طابع بصري، أما معرفة العراف، الذي هو لقب آخر للكاهن، فناجمة عن "تلقين" ذهني لأسرار الآلهة، كما أنها نتيجة وثمرة للتجربة، والواقع أن اللفظين المتماثلين الأكادي والعبري، <مودو>، و<إدعوني>^[125]، يتضمنان كلاهما فكرة المعرفة عبر المسارة أو التلقين الذهني، وهي الفكرة التي ينطوي عليها أيضاً الحذر <ع ر ف>.

إن الموقع الذي احتله العراف داخل التقليد والفولكلور العربي دفع بعض المؤلفين إلى تمييز العراف من الكاهن تمييزاً واضحاً. فالعراف أدنى من الكاهن^[126]، لأن الأخير كان يزاول التكهن الظني (الحُدسي) والتكهن الاستدلالي، في آن معاً، في حين اقتصر العراف على التكهن الاستدلالي.

ولكن، ما العرافة؟. إنها بحسب حاجي خليفة <IV, 194 sq> «معرفة الحوادث الغيبية، انطلاقاً من علامات تتضمنها بعض الحوادث الجارية. وذلك عبر اكتشاف العلاقات (فيما بينها) أو بمشاهدة خفية»^[127]، أو عن طريق المشاهدة والعلاقة معاً، بشرط أن تكون العلامتان المكتشفتان فيهما هما السبب في واقعة واحدة، وأن تكون الحادثة الجارية مستغلة، ومتعذرة الإدراك إلا من قبل بضعة أفراد، يدركونها، بفضل تجاربهم، أو بفضل استعداد اكتسبته نفوسهم . . .».

في تسلسل الغيب يضع ابن خلدون العراف في المرتبة الثالثة بعد النبي والكاهن، لأن عرافة العراف هي نتيجة لإدراك غير مباشر، يمر عبر حاجز معتم من الوسطاء الحسيين. يقول ابن خلدون: فهم يسلطون الفكر على الأمر الذي يتوجهون إليه، ويأخذون فيه بالظن والتخمين بناءً على ما يتوهمونه من مبادئ ذلك الاتصال (مع العالم العلوي) والإدراك، ويدعون بذلك معرفة الغيب، وليس منه على حقيقة^[128].

وبدفع التفاوت بين الكاهن والعراف شوطاً أبعد، فقد رأى البعض في الكاهن مطلعاً مزعوماً على أمور الغيب، وعلى الأمور الخفية، في حين يزعم العراف أنه يعرف مكان وجود الأشياء المسروقة والحيوانات الضالة، والأمور المشاهدة^[129].

قدم دُوتيه مقارنة أخرى بين هذين اللقبين: فالكاهن، بطبيعته، يتنبأ بالمستقبل، أما العراف فهو يتنبأ بالمستقبل أيضاً، ولكن بالاعتماد، حصراً، على كلام وأفعال أولئك الذين كانوا يستشيرونه^[130].

ولكن سواء هنا أم هناك، فقد جرى التعطيم على التخصص الكهاني عبر إهمال ماضي وتشويبه، لأسباب تبريرية دينية، ومن خلال اختلاط الروايات الشفهية، مثلما من خلال جهل مؤلفين عاشوا بعيدين عن الوقائع التي حاولوا منهجتها.

على هذا النحو، رأينا ابن هشام يصنف الحازي^[131] والطبيب^[132]، في طبقة الكاهن والعراف. ويذهب مؤلف «لسان العرب» إلى تأكيد التشابه الكلي بين العراف والكاهن^[133]، معطياً للأول معنىً عاماً، «يقال للحازي عراف وللقناق عراف والطبيب عراف لمعرفة كل منهم بعمله». إضافة إلى ذلك، فإن سلوك العراف وطرائقه كانت شبيهة بسلوك الكاهن وطرائقه، والأمثلة التالية توضح ذلك بجلاء تام.

كان عبد المطلب، جد النبي محمد، قد نذر بأن يضحى بواحد من أبنائه الذكور إذا ما بلغ عددهم عشرة. فعينت سهام الاقتراع المقدسة لهبل، إله الاقتراع في الكعبة، عبد الله، والد محمد، لكي يكون الضحية. وعزم عبد المطلب على الوفاء بنذره، ولكن قريشاً

منعته من ذلك لحشيتها من أن يصبح سنة متبعة، وأشارت عليه أن يذهب إلى رؤية عرافة في الحجاز، كان لها تابع (روح يتردد عليها) بعد أن استمعت العرافة إلى الحكاية، أمهلت عبد المطلب ومن معه إلى الغد، بانتظار عودة تابعها^[134]، وفي الصباح الباكر عادوا إليها، وتبلغوا منها الوحي الذي كان من المفترض أن ينقذ حياة عبد الله.

أما حليلة، مرضعة محمد، فقد عرضته على عراف من هذيل كان الناس يقدمون عليه ليستشيروه في أولادهم في موسم سوق عكاظ. وما أن تفحص العراف النبي حتى دعا جمهور الناس إلى قتله، بعد أن رأى فيه مهلّم الأصنام في المستقبل القريب. ولكن مرضعة محمد أفلحت في الهرب مع رضيعها في الوقت المناسب^[135].

يشرح أحد العرافين كيف عرف أن الشخص الذي جاء يستشير، إنما جاء ليسأله عن أسير وعن المصير الذي ينتظره: حين أسأل عن أمر، أنظر أمامي، وإلى اليمين وإلى اليسار، فإذا وقعت على صلة أو مشاهدة بين الموضوع وما أراه، استلهمت جواي من ذلك. فحين ألقى علي سؤالك الأول، نظرت أمامي ورأيت قربة ماء يحملها سقاء، فقلت في نفسي: السؤال يدور حول سجين، وبعد سؤالك الثاني، رأيت أن القربة ذاها قد فرغت من الماء، وأن السقاء يحملها فوق كتفه، فقلت في نفسي حينذاك، سيخرج من السجن، ويتكلم بالجد^[136].

إن الميزة الأخيرة من ميزات العراف التي سنتحدث عنها تنسب له قدرة الشخص للمرض. فالشاعر عروة بن حزام كان قد برح به حبه لابنة عمه عفراء، ولكن أهلها كانوا يسعون لها بزواج أجزل نفعاً لهم. وقد لقيه في الطريق ابن مكحول عراف اليمامة^[137]، فرآه وجلس عنده، وسأله عما به، وهل هو خبل أو جنون؟، فقال له عروة: ألك علم بالأوجاع؟، قال: نعم. حينذاك أنشدته الشاعر أبياتاً من شعره شرح له فيها آفة الحب التي يكابدها، ورجاه أن يشفيه منها^[138].

نحن نميل إلى أن نرى في هذه الحكاية صورة شعرية، غير أن نصوصاً أخرى تقيم، على ما يبدو، صلة بين العراف والطبيب بوصفه عرافاً خبيراً بالمداواة^[139]. غير أن الطبيب كان ينتمي بالأحرى إلى ميدان السحر، مثلما يشير إلى ذلك بوضوح اسم طبّ بمعنى (سحر) والمبني للمجهول (طُبّ) بمعنى: كان مسحوراً^[140]. ولكن الطبيب سيرث بعض مزايا الساحر، مقترنة مع التنبؤ لدى العراف. وضمن هذا السياق فإن الطبيب في العصور العربية القديمة يشبه الطبيب العراف في المجتمعات البدائية^[141].

يبدو أن العلاقة بين العراف والشاعر كانت وثيقة أكثر. فعلى الصعيد المعنوي، فإن لفظي شَعَرَ وَعَرَفَ لهما، في الواقع، المدلول ذاته^[142]. كما أن الشاعر، والكاهن،

والعراف، كان لهم منبع إلهام واحد، ألا وهم الجان^[143]. غير أن الشاعر كان في الأصل هو المؤمن على علم سحري أكثر مما هو كهان. فأقواله وإيقاعاته كانت تسعى إلى سحر من يستمع إليها^[144]. والهجاء والرثاء هما، على التوالي، التعبيران البدائيان عن قدرته السحرية^[145]. وعلى الصعيد القبلي، بوجه خاص، كانت نشاطات الكاهن والشاعر متطابقة، ذلك أن معرفتهما النابعة، كما يعتقد، من منبع مشترك، كانت تقود القبيلة على دروب الغزو والحرب. لقد كانا يقدمان المشورة، ويقومان بالتحكيم، ويتوليان القضاء، ويصدران القرارات، حيث كانا يختلطان بشخص زعيم القبيلة، أو أهما كانا المستشارين، أو المداحين، أو المحرضين له.

إضافة إلى ذلك، فإن فعلاً واحداً من أفعال اللغة يعبر عن جانب من نشاطات كل منهما، وهو فعل تَشَدَّ، ويعني، في آن معاً «البحث عن ناقة ضالة» وهو أحد امتيازات الكاهن والعراف، و«تلاوة شعر أو هجاء». وهذا الإنشاد للشعر مرتبط بالتعزيم السحري والمناشدات الدينية^[146]. وهو مرتبط أيضاً بالهمسات الإلهية السرية^[147]. وفي النهاية، فإن الناشد يصبح معادلاً للكاهن، مثلما أن وظيفة الخطيب^[148] تتطابق مع وظيفتي الشاعر والكاهن.

ولإكمال هذه المعادلة، لا بد أن نذكر الحَكَم، وهو لفظ يدل على واحد من الأدوار الأكثر تواتراً التي يؤديها الكاهن. والواقع أن الرهانات والخلافات والخصومات لم تكن تُحل إلا بوجود كاهن-حكم، الذي كان قراره يكتسي قيمة دينية وكهانية. وكان يصدر حكمه على شكل وحي ذي وزن وإيقاع. ولكن كان عليه قبل أن يطلع على موضوع المشورة، أن يقيم الدليل على جدارته، بأن يخمن موضوع التحكيم الذي يكون مجهولاً له^[149]. وكان اللجوء إلى تحكيم الكاهن-الحكم يسمى المشورة، وهذه المشورة^[150] كانت تنتهي بتقلمم الأضحية^[151].

كان لوظيفة الحكم التي يضطلع بها الكاهن القدر نفسه من الأهمية الذي كان لوظيفته كعراف. فالعرب، مثلما يحدثنا ابن خلدون، كانوا يفرعون إلى الكهان في تعرف الحوادث، ويتنافرون إليهم في الخصومات، ليعرفوهم بالحق فيها من إدراك غيبتهم^[152]. كانت صفة الحكم تفترض في الغالب صفة السيد^[153]، وكان بوسع هذا الأخير أن يشغل وظائف شتى، وعلى الأخص منها وظائف الكاهن والشاعر والحكم. «لا شيء أكثر طبيعية، في العصور القديمة، في حقبة ما قبل التاريخ الإسلامي، من جمع منصب الكاهن والسيد. وهذا الجمع بين المنصبين كان يفرضي، غالباً، إلى وضع أحد العرافين في المجلس الكهنوتي العربي على رأس الذاهبين إلى الغزو»^[154].

كانت صفة الزعيم، في المجتمعات الضعيفة التطور، تتضمن في غالب الأحيان ممارسات سحرية وكهانية، وهو ما كان يضيفي على سلطته مزيداً من القوة والهيبة. وكانت سلطة الزعيم أيضاً تنبع أحياناً من السحر، غير أن من كان يجري اختياره سيداً من بين رجال القبيلة، في وسط جزيرة العرب، في القرن السادس، هو من كان يتميز بملكاته البنيانية وبخزمه وقدرته على الإقناع. كان العربي في الصحراء حريصاً على حريته، ولم يكن يخضع لسلطة الزعيم إلا بالحجة والإقناع. من جهة أخرى، فإن السيد لم يكن يملك أي سلطة قسرية، وكانت امتيازاته محدودة. وكان نفوذه منوطاً بقدرته على فرض احترامه على أفراد قبيلته، بحكمته، وحصافته، وبمصالحه المتبصرة، وبالعلاقات مع زعماء القبائل المجاورة وبثرائه وسخائه.

ليس من الضروري لنا أن نتوقف هنا عند شخصية السيد، وعند شخصيات رجال آخرين كانوا يتولون سلطة، داخل القبيلة، مثل القائد والرئيس، خلال مهمات عسكرية تقتصر ديمومتها على فترة الأعمال الحربية^[155]. فالسيد لا يهمنا إلا في النطاق الذي كان يجمع فيه وظائف دينية وكهانية.

11/3/1 دور الكاهن - السيد في الحرب

كان هذا الجمع للوظائف يكتسي أهمية في زمن الحرب، على الأخص، لأن دور الكاهن كان رئيساً حينئذ: عند الانطلاق أولاً، ثم في أثناء الطريق، وأخيراً خلال العمليات الحربية، كانت ملكة الكهانة لديهم تسهم بدورها، تلك السلطة الخفية التي اتفق الجميع على إسنادها إليهم^[156].

إن أمثلة الكهان الذين جرت استشارتهم قبل حملة عسكرية، أو قبل غزوة من الغزوات، عديدة في المأثور العربي^[157]. ففي يوم الصفقة الذي أهلك فيه كسرى بالحيلة عدداً كبيراً من بني تميم، أراد بنو الحارث بن كعب أن ينتهزوا الفرصة، ويغيروا على بني تميم، فحذروهم كاهنهم سلمة بن المغفل، عبر وحي تلقاه من أن محاولة غزوهم ستلحق أذى كبيراً ببني تميم، ولكنها لن تعود عليهم بأي نفع. إلا أن تحذيره لم يفدهم في شيء أبداً حيث خالفوا أمره^[158]. وما أن حل اليوم الثاني من موقعة كلاب حتى كان بنو الحارث قد منوا بهزيمة نكراء^[159].

وفي الحرب التي دارت بين بني حُجر وبني أسد كان الدور الذي مارسه كاهن بني أسد، الملقب بالرب، حاسماً^[160]. فقد أعلن، عبر وحي تلقاه، انتصار قبيلته ومقتل حُجر، والد الشاعر امرؤ القيس آخر ملك في اتحاد قبائل كندة^[161].

وبالنظر إلى وظيفة الكهان، المتزاوجة غالباً مع وظيفة السيد [162] والقائد [163] والرئيس [164] فقد كان هؤلاء الكهان، كما يبدو، ذوي مزاج عدواني. وقد سمي مؤلف كتاب «الأغاني» العديد من بينهم الذين قتلوا في أثناء الحرب [165].

لقد كان دور الكاهن العربي في الحرب معروفاً لدى نظرائه في الفضاء السامي. فبحسب هلدار [166]، كان أعضاء الروابط الشعائرية، في بلاد ما بين النهرين، ولدى الساميين الشماليين يتشاورون قبل بدء الحملات العسكرية. وكانوا يرافقون الجيش في ساحة المعركة، ويبلغون وحي الآلهة، وينشدون أشعاراً هجائية جارحة، تفيض بالملق والكرامية تجاه العدو، ويحثون مقاتليهم على اجتراح أعمال بطولية باسلة، وهكذا فقد كانوا يمارسون تأثيراً كبيراً في مجرى الحوادث. كان ثمة معبد متنقل [167] يضم صوراً وشعارات للإله، يدخل في عداد أمتعة الجيش، ويمثل رمزاً لحضور الإله الذي يثير الحماس في صفوف المحاربين.

كان وحي الكاهن، وقت الحرب، وتحذيراته ينطلقان، على نحو أساس، من النذر التي يطالعها الكاهن، مثلما كان من المفترض أن يحدث في أي مكان آخر [168]. والاسم الذي كان يطلق عادة على هذه الممارسات في الجاهلية، هو العيافة [169]. فبعد أن دخل عراف أزد وحامل لوائها [170] في الإسلام سأل النبي: يا رسول الله، كنا نعتاف في الجاهلية، وقد بعث الله لنا الإسلام، فما الذي تأمرنا أن نفعله؟. فرد عليه رسول الله قائلاً: إنها أصدق في الإسلام، ومع ذلك، فلا أحد منكم يمنعني من السفر [171].

12/3/1 الروابط الشعائرية

بعد هذا العرض المطول لصفات الكاهن الذي أتاح لنا أن نعاين وحدة الملاك الشعائري، ضمن تعدد اختصاصاته. هل يمكننا أن نتفق مع أطروحة هلدار التي تؤكد، على غرار لامانس، وجود روابط شعائرية، أو هيئات للكهان، في وسط جزيرة العرب خلال القرن السادس؟.

على ضوء الآثار المتبقية من العالم السامي تفرض هذه الأطروحة نفسها، لأن وجود مثل هذه التنظيمات، في الماضي السامي، لم يعد موضوع جدال اليوم [172]. غير أن القرائن التي يزودنا بها الأدب التقليدي بصدد الحجاز ما قبل الإسلام هي من التفكك حيث يبدو من الشطط استخلاص نتيجة مشابهة منها.

ثمة في البداية العائلات التي تولت مهمة حراسة الأماكن المقدسة على غرار خزاعة، وبني عبد الدار، وبني شيبان وبني المعتب [173].

ولكن بمعزل عن حراسة المعبد، فنحن لا نعرف إلا قليلاً من الأمور عن الدور المحدد لهذه العائلات في مسائل العبادة. وطبقاً للتقليد المأثور فإن خزاعة، التي حلت محل جرهم في إدارة شؤون الكعبة، كانت فخذاً من أفخاذ قبيلة ذات أصل يمني، أفلحت في أن تقصي عن مكة سكانها القدامى^[174]. وقد أقصيت هي بدورها عن مكة على يد قُصيٍّ (مجمع) عائلات قريش، التي كانت مبعثرة، قبل ذلك، في الأنحاء المجاورة لمكة، وفي وسط بني كنانة^[175]. وقبل قُصيٍّ كانت إدارة شؤون المعبد المقدس بين يدي الخزاعي عمرو بن الحارث الغبشاني وأحفاده الذين كان آخرهم حُليل بن حبشية حمو قُصي. أما رئاسة الحج (الإجازة) المشتملة على إعلان البدء بمختلف شعائر الحج، مثل الطواف والوقوف في عرفة والمزدلفة ومنى ورمي الجمار، فكانت لذرية الغوث بن مُرٍّ، وكان الأخير قد نذرته أمه الجرهمية لخدمة الكعبة لأنها لم تتمكن من إنجاب ذكر لها، ولكنها أنجبته بعد نذرهما. وكان هؤلاء يسمون صوفة، وهو اسم جاء، بحسب ما نعلم، من وظائفهم، وكان يعني «أولئك الذين يراقبون (غروب الشمس) كي يعلنوا بدء الطواف»^[176]. وحين انطفأ نجمهم انتقلت وظيفتهم، بالوراثة، إلى صفوان من بني سعد، الذين كانوا هم الأشد قرابة، من جهة الأب، إلى جد القبيلة. وحين جاء الإسلام كان كريب بن صفوان يحتفظ بمقاليد الإجازة^[177].

في مقدمة الطواف (الإفاضة) في مزدلفة كان يقف بنو عدوان. وكان أكبرهم سنًا يشغل هذه الوظيفة. ولدى قدوم الإسلام كان أبو سيّارة وهو الأخير فيهم، ينطلق على رأس الحشد ممطياً أتانته^[178].

هناك وظيفة أخرى، دينية ومدنية في آن معاً، كانت تمارس في نهاية موسم الحج، هي وظيفة النسيء، وتتكون من إسقاط صفة القداسة عن أحد الشهور الأربعة المقدسة، وتقديس شهر غير مقدس بدلاً عنه. وكان ذلك يتم بإضافة شهر إضافي، كل ثلاث سنوات^[179]، من أجل تحقيق نوع من المطابقة بين التقويم الشمسي للأسواق الموسمية، والتقويم القمري للحج^[180]. أما وظيفة الناسئ فكانت تعود إلى بني فقيم. وكان أول من أنشأ هذه الممارسة من بينهم ملقباً بالقلمس وذلك لمهارته وسعة علمه^[181].

لم تترك أيّ من هذه الوظائف المألوفة مجالاً للظن بوجود أي رابطة أو هيئة ما تضطلع بهذه الوظائف الشعائرية. والتنظيمات "البلدية" التي أسسها قُصيٌّ تؤكد وجهة النظر هذه.

ما أن أفلح قُصي في إبعاد خزاعة وبني بكر عن إدارة شؤون المدينة والمعبد، بالحرب أول الأمر، ثم باللجوء إلى رأي حكم كان محابياً له، حتى عمد، ببادرة مصالحة إلى تثبيت هذه القبائل في وظائفها التي كانت عليها، وإلى خلق وظائف جديدة أكثر أهمية، تنتقل

إلى أولاده من بعده. وهكذا اضطلع قصي بالحجاجة أو السدانة (حراسة الكعبة) والسقاية (أحواض كبيرة للماء مصنوعة من الجلد، كانت توضع في زمن قصي في فناء الكعبة، وتُملأ بماء صالح للشرب يُترج من آبار وتوضع تحت تصرف الحجيج)، والرفادة (ضرائب سنوية على المداخليل يؤديها القرشيون لقصي لإطعام الحجاج الذين لا مورد لهم)، واللواء (تحويله الحق بإعلان الحرب، ورفع اللواء على رأس الجيش)، وأخيراً، دار الندوة التي كان يُعقد فيها، تحت رئاسة قصي وأبنائه من بعده اجتماعات لمناقشة سائر المسائل السياسية الداخلية والخارجية، المهمة إلى حد ما، ويتم تأدية بعض الطقوس، مثل الزواج، وفرض الحجاب على فتاة في سن الزواج. وكانت القوافل تنطلق من دار الندوة^[182]، وتعود إليها، ولم يكن يُباشر بأي أمر من الأمور من دون رأي مسبق من قصي^[183] الذي كانت أوامره تطاع، كأوامر دينية، طوال حياته وبعد موته^[184].

اثنان من أولاد قصي، هما عبد مناف وعبد العزى، نالا مجداً وثراءً خلال حياة والدهما. أما عبد الدار فكان أقل نجاحاً بين إخوته، وقد منحه والده، كميّرات له، كل الامتيازات التي كان يتمتع بها في المدينة، وذلك على الأرجح، من أجل حماية وحدة وتماسك سلطة عائلته. وبعد وفاته تحالف الأخوان عبد مناف وعبد العزى ضد أخيهما عبد الدار كي ينتزعا منه تلك الامتيازات، وانقسمت مكة بكاملها إلى حزبين اثنين كادا يشتبكان في عراك لولا أن وافق الإخوة الأعداء على اقتراح قدم إليهم بأن يُترك لعبد الدار الحجاجة واللواء والندوة، وأن تنتقل السقاية والرفادة إلى عبد مناف. وهذا الاتفاق الذي أنقذ السلام في مكة ظل معمولاً به حتى مجيء الإسلام^[185].

يثبت هذا كله أن السلطة المدنية والدينية في مكة كانت بين يدي عائلة أو قسم من عائلة واحدة. وكانت تنتقل إلى الأبناء عن طريق الوراثة. ومن دون أي رسامة أو تكريس ذي طابع ديني، لم يكن هناك ضمن هذا النظام مكان لرابطة شعائرية، سواء أكانت مؤلفة من أفراد ينتمون إلى العديد من العائلات أو القبائل، أو من أشخاص مندورين للعبادة، أو من مختصين بمختلف فروع الكهانة.

ولم يكن الأمر مختلفاً في المعابد الكبرى في جزيرة العرب. فقد كان بنو شيان سدنة وحجاب العزى في نخلة. وكان بنو المعتب، من ثقيف، سدنة وحجاب اللات في الطائف. وكان يقوم على خدمة مناة الأوس والخزرج في القديد، وعلى خدمة ذي الخَلَصَة بنو دوس وبنو الخثعم وبنو بجيلة في تباله^[186]. وكان عامل النسب، وحده، أو كان له الأولوية، على الأقل، في تعيين الشخص الذي يقوم بوظيفة الخادم لهذا الإله أو ذاك المعبد. وكان من الجائز أن يتم اختيار الشخص الذي يحقق شروط النسب، إما بالاستناد

إلى مهاراته في الكهانة، أو بأن يدأب الشخص المعين، وفقاً لقواعد الخلافة، على تكريس نفسه في ممارسة العبادة، واكتساب الملكات الكهانية. لقد كانت مجاورة المعبد وأداء الطقوس الشعائرية تحت على ممارسة كل عمل له علاقة من قريب أو بعيد بالآلهة. كما أن الثقة التي كان يوليها الشعب لمثل أولئك الأشخاص، المتقلدين لسلطة دينية شكلت أيضاً محرضاً لهم، لم يكن أقل قوة وحسماً.

ضمن التنظيم القبلي، على مستوى البداوة، فإن الطابع العائلي والوراثي بخصوص حراسة وثن القبيلة، لم يكن أقل ظهوراً مع ذلك. فعبارة «لهم البيت»، أو «له البيت»، تنطبق على عائلة أو فرد كان يحظى بامتياز حراسة الوثن^[187]. وضمن الحالة الراهنة للنصوص، لا ينطبق هذا الوصف بأي حال من الأحوال على أعضاء رابطة شعائرية. فهل كان الأمر خلاف ذلك؟. إن بعض الإشارات قد دفعت هلدار إلى أن يظن بذلك.

لقد رأى، بادئ الأمر، في تسمية ابن الكاهن^[188] التي كانت نادرة جداً، تعييناً للكاهن عضو رابطة. وأن جانب النسب ثانوي بالقياس إلى جانب (العائلة الكهنوتية). وقد عزز تفسيره هذا بالتفسير الذي قدمه عن بنات طارق^[189] الذي، في رأينا، ليس أكثر من صورة متولدة عن الدور الكهاني الذي كانت تمارسه النساء داخل الجيش المذهب إلى الحرب^[190]. وفيما يتعلق بابن أو بنت، في المثالين اللذين استشهد بهما، فإن معناهما السلالي واضح للعيان. وإذا كان لابد لهما من معنى أكثر تحديداً، فقد كانا يبرزان الطابع الانتقالي للكهانة، التي كانت تنتقل من الأب إلى الأبناء^[191].

ستكون عبارة: «هذا من إخوان الكهان» أكثر ملائمة، وينبغي أن تعني، في رأي هلدار، ب«هذا ينتسب إلى رابطة الكهان». غير أن السياق التقليدي الذي استعملت فيه هذه العبارة^[192] يحملنا على أن نعطيها معنى تحقيرياً. فهي تعني بالنتيجة «هذا واحد من زمرة الكهان»^[193].

13/3/1 | الخمس

إن التجمع الوحيد ذا الطابع الديني في جزيرة العرب، خلال القرنين السادس والسابع، هو عصبة الخمس^[194]، التي تشكلت بمبادرة من القرشيين، وكانت تضم قبائل كنانة وخزاعة والأوس والخزرج وجشم وبني ربيعة بن عمير بن صعصعة، وأزد شنوءة وزبيد، وبني ذكوان من بني سليم، وعمرو البلات، وثقيف وغطفان، والغوث وعدوان، وعلاف وقضاعة^[195]. إن امتداد هذا التجمع، الذي كان في الأصل يضم القبائل الثلاث

الأولى، يُعزى أولاً إلى علاقات الزواج بين القبائل، ذلك لأن قريشاً كانوا إذا أنكحوا عربياً امرأة منهم اشترطوا عليه أن: 'كل من ولدت له، فهو أحمسي على دينهم' [196]. كذلك فإن القبائل أو أفخاذ القبائل المذكورة أعلاه شاركت في العبادة، كما يبدو، وشغلت داخل ربوعها، على غرار القرشيين، وحتى قبلهم في مكة، الوظائف الدينية، التي كانت الوظيفة الرئيسة فيها حراسة المعبد. تلکم على الأخص كانت حال بني بكر بن عبد مناة، وكنانة وغبشان، من خزاعة الذين تحالفوا لطرد الجرهميين من مكة، وللاهتمام بشؤون المعبد، والبئر المقدس اللذين كانا يشكلان آنذاك الأثرين التاريخيين الوحيدين [197]. وحينما احتل القرشيون مكة، فيما بعد، فإن الكنانيين، ومعهم أحد أفخاذ بني سليم شاطروهم عبادة العزى ونخلة. وكان القائمون على خدمتهم هم بنو شيبان من سليم [198]. أما ما يخص الأوس والخزرج وثقيف، فقد رأينا أنهم كانوا يقومون بالتبادل بخدمة مناة في قديد واللات في الطائف [199]. وكان الغوث وعدوان يتقلدون، مثلما رأينا، امتياز الإجازة والرفادة [200].

إلى جانب هذه النماذج من الانضواء الجماعي في تجمع الحمس، كان ثمة إمكانية للانضواء الفردي. هكذا انضم هوازن بن منصور بن عكرمة من قيس عيلان إلى الحمس، ليفي بنذر نذرته أمه إثر مرض خطير ألم به [201].

ما الذي نعلمه عن أصل وأهداف وسمات هذه الحركة [202]؟ وهل اتخذت قريش المبادرة إلى ذلك [203]، كذلك تساءل ابن إسحق، هل كان ذلك قبل عام الفيل أم بعده؟ يُحمل الأزرقى آراء من سبقه، ويجعل هذه الحركة، الشبيهة بحركة الحمس (zealots) (شيعية يهودية قومية ثاروا ضد الرومان عام (67/66 م) نتيجة للخطر الجسيم الذي شكله على مكة وعلى معبدها تهديد أبرهة نائب ملك الحبشة. فحين وجد القرشيون أنفسهم عاجزين عن الدفاع عن مدينتهم، ومخدولين من القبائل العربية الأخرى، التي ليس فقط لم تعد تبدي أي مقاومة للغازي، بل وكانت أيضاً تدله على طريق مكة كي تبعد هذا الطريق عن معابدها الخاصة [204]، خطرت للقرشيين فكرة تشكيل (رابطة) لحماية وتعظيم الأرض المقدسة (الحرم) وبغية تأمين الوسائل اللازمة للدفاع في حالة الخطر، ولكن على الأخص، بغية توجيه كافة القوى الدينية في جزيرة العرب نحو معبد مكة، على حساب المعابد العربية الأخرى. لقد كان ذلك استمراراً للسياسة التي دشنها قصي والرامية إلى جعل الحج المكي نقطة التقاء سائر القبائل العربية.

غير أن القرشيين، من أجل أن تكون لهم دوماً اليد العليا في شؤون مكة وفي تنظيم الحج، قسموا العرب إلى أطهار (حمس) وغير أطهار (حلة). أما الحمس، فكانوا في

الأصل ساكني الأرض المقدسة، ولكنهم يقبلون ضمن صفوفهم، بحكم نظام التحالفات، عددًا معينًا من القبائل والعشائر المقيمة خارج الحرم. ولكي يفرضوا أنفسهم ويتميزوا، في آن معًا، في أنظار العرب، وقت أداء شعائر الحج، كانوا يتوقفون عند حدود الأرض المقدسة، ممتنعين، بهذا النحو عن الوقوف في عرفات، مع قبائل الحلة.

ليست تلك هي العلامة الوحيدة المميزة للحمس. فحينما يكونون في حالة الإحرام لم يكن لهم الحق في تحضير أو تناول الجبن والزبدة والقشدة، ولم يكن بإمكانهم غزل أو نسج الوبر، ولم يكن يجوز لهم دخول خيمة مصنوعة من الوبر، وإنما من الجلد، وكانوا يمسكون عن أكل سائر النباتات المحرمة. كان تعظيمهم الأشهر المقدسة فائق الحد، ولم يكونوا يحترمون فيها الهدنة وحسب، بل كانوا يتحاشون أيضًا كل خرق للتحالف، وكل جور. إضافة إلى ذلك، لم يكن على الحمس أن يتقيدوا بالالتزام الذي كان يتقيد به الحلة في الدخول والخروج، وقت الإحرام، من مخرج أعد خلف منازلهم وليس من الباب.

تلكم هي مقتضياتهم تجاه أنفسهم. أما تجاه الحلة فقد سنوا قاعدتين اثنتين، تتعلق الأولى بالطعام، والثانية بالثياب. فحين كان الحلة يأتون إلى الحج أو إلى العمرة لم يكن يحق لهم أن يحضروا طعامهم معهم من الخارج كي يتناولوه في الأرض المقدسة، بل كان عليهم أن يأكلوا من طعام المقيمين في هذه الأرض، من خلال الضيافة أو الشراء أو أي وسيلة أخرى. إضافة إلى ذلك، لم يكن بإمكانهم أن يقوموا بالطواف الشعائري حول الكعبة بالثياب التي كانوا يرتدونها، حين دخلوا الأرض المقدسة. كان أمامهم ثلاثة خيارات: إما أن يحتفظوا بهذه الثياب خلال الطواف وأن يلقوها إذا فرغوا من طوافهم [205]، وإما أن يخلعوا هذه الثياب ويرتدوا ثيابًا يأخذونها من الحمس، بالإعارة أو بالإيجار، وإما، أخيرًا، أن يطوفوا عراة تمامًا [206]. وكانت بعض قبائل بني عامر تفعل ذلك بسهولة. أما النساء فكان يخفين عريهن بأحزمة معلقة فوق أوراكنهن، أو بقميص مشقوق، أو يغطين عوراتهن بأيديهن، أو حتى يظفن في الليل، بينما يطوف الرجال في النهار [207].

ذلكم إذن ما كان عليه الحمس، مثلما بدوا لنا من خلال الأدب التقليدي. فهل يحق لنا أن نعطي لمثل هذا التجمع اسم (عائلات مكة الكهنوتية) مثلما فعل ذلك لامانس [208]، أو نعطيهم اسم رابطة، التي رغبها هلدار [209].

لا نكران في أن دور هؤلاء الحمس كان مهمًا في الحياة الدينية لشبه جزيرة العرب عشية مجيء الإسلام. فبجعلهم الكعبة المعبد الكبير الوحيد في شبه الجزيرة، كسفوا، على هذا النحو، شمس كافة المعابد الأخرى، وهم لم يقوموا إلا بمتابعة السياسة التي دشنها

قصي^[210]، وقد قطعوا ثمارها، في الواقع. أما عملهم، الذي كان دينياً بقدر ما كان مدنياً، فقد ساهم بفعالية في تهيئة فرص النجاح للإسلام. وثمة قولان منسوبان إلى النبي كان خليفاً أن يكون لهما وقع خاص في آذانهم وقلوبهم: أجل، لقد سألتكم أن تقولوا قولاً واحداً (لا إله إلا الله) وستسودون به العرب كافة، أما غير العرب فسيدينون لكم. ترى، هل كان النبي قد طلب ذلك من الزعماء القرشيين المجتمعين حول سرير أبي طالب^[211] الذي كان يحتضر. لقد كانت إحدى رغباته الأخيرة، والتي أوصى عمر بتنفيذها، إبعاد يهود خيبر قائلاً: لا يجتمعن بجزيرة العرب دينان^[212]. ألم يكن ذلك، في الواقع، الرغبة الخفية للحُمس، من أجل هيبة مدينتهم، وازدهارها؟

إن مفهوم (رابطة) و(هيئة) هو مفهوم خاص بحضارة مستقرة غير مترحلة. وقد كانت مكة المركز المديني الوحيد في وسط جزيرة العرب، حيث إن إنجاز مثل هذا الأمر كان ممكناً. ولكننا ندرك، من خلال القواعد التي ألزم الحُمس أنفسهم بها إلى أي حد كانت الروابط البدوية متينة. والواقع أن النشاطات الرئيسة للبدو، أي: استغلال منتجات الألبان ونسج الوبر من الجمال، كانت محرمة المس في الأيام المقدسة للحج. كما كانت قوانين الطهارة الطقسية التي برزت في كلا القاعدتين الثيائية والغذائية المفروضتين على الحلة تنتمي إلى القاع السامي المشترك. وكانت، إضافة إلى ذلك، أكثر تطوراً في الوسط الحضري المستقر.

لقد كانت الديانات العربية متطابقة إلى حد بعيد مع الديانات السامية، منظوراً إليها، مع ذلك، من زاوية البداوة. وكان بين المؤسسات العربية والمؤسسات العبرية البدوية، سثلاً أبرزتها دراسات و دورم^[213] تشابه دائم، ستؤكده، على نحو خاص، دراسة وسائل العبادة والكهانة^[214] التي هي موضوع الفصل القادم.

4/1 [وسائل العبادة والكهانة]

1/4/1 [فقر المتاع الشعائري]

لم تفتح البداوة للعرب، سواء في ممارستهم للعبادة أو في استخداماتهم اليومية، زيادة عدد الوسائل والمواعين اللازمة. فالفقر المعماري لنصبهم المقدسة، والغياب شبه الكامل للمتاع اللازم للطقوس والشعائر داخل معابدهم ذات المواقع الثابتة، يمكن تفسيره بسهولة، من خلال الزهد باللوازم الشعائرية التي يُعهد بحراستها إلى الكاهن، لدى القبائل الدائمة الحركة.

والواقع أنه ليس ثمة مجال لمقارنة المتاع الموجود داخل المعابد العربية مع المتاع الشعائري الذي استخدمه الكهانيم الإسرئيليون في الحقة مابعد الموسوية، في أثناء أدائهم لوظائفهم الكهنوتية. وإذا ما وجد في داخل المعابد العربية أحجار تذبح عليها الذبائح^[1]، وحفرة لإيداع القرابين^[2]، وماء مقدس للتطهير الطقوسي^[3] فليس هناك البتة، حسب علمنا، ذكر لـ «مذبح إيقاد العطور» (الخروج 30 : 1). وهو أمر غريب لأرض تنتج العطور، و«مائدة الخبز» (الخروج 25 : 23) والشمعدان «ذو الأذرع الستة» (الخروج 25 / 31) ومواعين البرونز «كأواني جمع الرماد والمخارف والأحواض والشوكات ونيران الجمر» (الخروج 27 : 3) من أجل «حرق الذبائح، والصحاف ومجامر العطور والأقداح والطاسات الذهبية من أجل إراقة الخمر» (الخروج 25 : 29) على مائدة الخبز، والفناجين الذهبية من أجل العطور (سفر العدد 7 : 14) والمباخر (سفر العدد 16 : 17) والأبواق^[4] (سفر العدد 10 : 1). من جهة أخرى، فإن السكاكين المستخدمة لذبح الأضاحي لم تكن في عداد الموضوعات الشعائرية، كما يبدو، لا عند العبرانيين^[5] ولا عند العرب^[6].

أي وسائل كانت إذن تحت تصرف الكاهن العربي، لدى ممارسة وظائفه الكهنوتية والكهانية؟ إن المصادر التي بين أيدينا لا تتيح لنا الإجابة عن هذا السؤال إلا بطريقة مجزأة لأننا لا نعرف من هذه الوسائل سوى وسيلتين، من طبيعة مختلفة كلياً. فمن جهة، الحباء المقدس^[7] الذي كان يضم مقدسات القبيلة، والرموز الإلهية وشارات السلطة الموجودة لدى القبيلة، ومن جهة أخرى التأثير السحري للفعل الذي تحدّثه الأروحية المقفأة والموقّعة، والحافلة بالألفاظ والتعابير المهجورة والمتقّعة، الغامضة، والمحتملة لمعان عدة.

1/4/2 البيت

لنتوقف لحظة عند كل من هاتين الوسيلتين، وعند كيفيات استخدامهما. إن التسمية الأقدم عهداً للحباء المقدس هو البيت، كما يبدو. وهذا اللفظ المشترك لدى البدو والحضر تكيف على امتداد تاريخه الطويل مع كل المعاني التي أعطيت له. وبانتماء هذا اللفظ إلى الفضاء السامي المشترك، فإنه سيلازم كافة الأقوام التي انقسم إليها هذا العرق، وتوزع في جميع الاتجاهات. ويمكن بسهولة، التأكد من ذلك بالرجوع إلى معاجم اللغات السامية الكبيرة جميعها، أي: الأكادية، والعبرية، والعربية، والسريانية^[8].

إن ما يهمنا في هذه اللفظة هو استخدامها الديني، وهو مُثبت في حقبة قديمة العهد. والواقع أن الرمز السومري <É> والذي يقرأ <بي (ي) تو> كان يعني بتركيبه مع كلمة <غال> (أي: كبير) قصر الملك ومعبد الإله. وقد بقي على حاله في الأكادية، وعلى الأخص، في معناه الأول تحت شكل <إيكاللو>^[9]. وفي اللغات السامية الأخرى أيضاً، مع غلبة معناه الثاني^[10]. وبتركيبه مع <كور> (أي: جبل) فإنه يعني، أولاً، الأماكن العالية، ومن ثمّ المعابد، التي حلت محلها^[11].

تعني <بيت> في الأكادية المعبد بمجموعه، وبعض الحجرات التي تكوّن مثل حجرة الإله (بيت إيلي) وحجرة العرش، في القصر، مثلما في المعبد <بيت إيرشي> أو <كوسّي> وحجرة الخزانة <بيت مكوري> والحجرة السرية <بيت برشتي> وحجرة الاغتسال <بيت ريمكي> . . إلخ. وعلى هذا النحو فإن كلمة (بيت) من فرط استعمالها صار من الضروري توضيحها بدقة.

لقد حدث التطور نفسه في العبرية^[12]، مثلما في السريانية^[13]، وفي العربية^[14]، ولكن من المؤكد أن (بيت)، وعلى الأخص، مع أداة التعريف [ال]، قد احتفظت على الدوام

بطابع ديني، مثلما تؤكد ذلك الكلمة العبرية <ها-ب-بايت> [15]، والكلمة العربية (البيت) [16]، وتعنيان كلاهما 'المعبد' المشيد.

غير أن كلمة بيت ألحقت في طور البداوة، لدى العبرانيين، كما لدى العرب، بكلمة إيل [17]؛ وهذا التركيب كان يعني في الأصل: المعبد المتنقل حيث كان يجري إيداع رموز العبادة، ووسائلها [18]. وبحسب الميل الشائع لدى البدو فقد انتهى هذا التركيب إلى أن يكون رمز العبادة ووسائلها وموضوعها.

لقد كان هذا التطور الديني للفظ على علاقة مع تطوره المادي والوظيفي. ذلك لأن بيت، لدى البدو، كان ينطبق على كل أنواع الخباء، من أصغرها إلى أكبرها، أيًا كانت الطريقة التي صنع بها. وبحسب ابن الكلبي [19] «يوجد عند العرب ستة أنواع للبيت: الخباء المستدير (القبة) المصنوع من الجلد الأحمر، والخباء الكبير (المظلة) وهو مصنوع من الشعر على شكل قبة سرير، والخباء المصنوع من الصوف أو الوبر (الخباء) والخباء المصنوع من نسيج مخطط من الشعر (البجاد) والخص المصنوع من الأغصان، والكوخ المصنوع من الأحجار [20]، و(الوقاء) المصنوع من الشَّعر [21] وهو أصغرها جميعاً».

حين نمنع النظر في مجموع هذه الأشكال من الخباء، فإن (بيت)، كما يبدو، يدل على نحو خاص على خباء منصوب. وأما أبعاده، فهي ما بين الخباء (الخباء الصغير) والمظلة (الخباء الكبير). ومع ذلك فإن المظلة تأخذ اسم (البيت) حين تكون كبيرة جدًا ومزينة جيدًا [22]. أما درجة الكبر والصغر في الخباء والبيت فترتبط بعدد الأعمدة التي تدعمهما، وهذا يعني: من عمودين إلى ثلاثة أعمدة للخباء ومن ستة إلى تسعة للبيت [23]. ولكن الخباء، كما يبدو، كانت له الغلبة في الاستخدام الديني [24]، إلى حد أن القبة، التي يفترض أنها خيمة كبيرة مستديرة، جرى عدّها جزءاً ملحقاً بالخباء [25].

إن <بيت>، المعروف في الأكادية بوصفه 'خيمة' البدو [26]، لم يكن مجهولاً تماماً كما يبدو بهذا المعنى لدى العبرانيين [27]. ولكن اللفظ الذي استعمله هؤلاء العبرانيون للخباء، في استخدامه المقدس والديني، هو <أوهل> المتطابق مع <آلو> في الأكادية، والأوغاريتية، ومع (أهل) في العربية والعربية الجنوبية. ولكن <آلو> 'مدينة، حي'، والذي هو نتاج حضارة مستقرة، ليس له معنى خباء، والأمر ذاته في العربية ما يتعلق ب(آل) التي تعني (أفراد العائلة، الحلفاء)، حيث أبدلت الهاء همزة فصارت آل، وتوالت همزتان فأبدلت الثانية ألفاً فصارت (آل) على غرار الأكادية [28]. وما يتعلق ب<أهل>، التي يكمن معناها الأساس في واقع السكن معاً، في مكان واحد، بسبب علاقة قرابة أو عصبية أو تحالف [29].

في المقابل، فإن <أوهل> العبرية تعني: خيمة البدو والرعاة (التكوين: 13: 5، 18: 38، 12: 12 . إلخ) وتعني الخيمة بوصفها معبداً (الخروج 33: 7، سفر العدد 11: 24) وبوصفها مسكن الرب (المزامير 1015: 75، 5: 5 . إلخ) حيناً لوحدها، وحيناً مسبقة بـ <مشكن>، أي: منزل^[30].

لقد رأينا أن بيت العربية متطابقة مع بيت العبرية، باعتبارها معبداً مشاداً. والمقصود هنا: معرفة ضمن أي نطاق يمكن لـ (بيت) لدى البدو العرب أن تتطابق مع <أوهل> لدى البدو العبرانيين.

من بين مختلف الأسماء العربية المعطاة للخباء التي ذكرناها سابقاً فإن (بيت) وحدها يمكنها أن تتطابق، ولو في نطاق ضيق جداً، مع <أوهل>. والواقع أنه ما من شيء يثبت أن القبة، وأقل أيضاً، الأشكال الأخرى للخباء، كان لها وظيفة دينية. وإذا كان علينا أن نصدق التقليد الذي يخبرنا أن العرب القدماء لم يكونوا يصنعون لأنفسهم الأخبية المربعة الشكل احتراماً للكعبة^[31]، فإن الخباء المستدير سيكون مستثنى من الاستخدام الشعائري. من المحتمل أن هذه الخيمة المستديرة غدت شيئاً فشيئاً، ومع نسيان هذا التقليد، وانتشار الخباء المربع، علامة على السلطة القبلية، وعلى منصب السيد والزعيم العسكري، وأخيراً على البيوتات الارستقراطية الوارثة للأجماد العربية^[32].

إن التشابه القائم بين عبارتي (رب البيت) و(رب القبة)، مثلما بينه لامانس^[33]، عائد، في البداية، إلى أن (البيت) كان تسمية عامة لكافة أشكال الخباء، ومن ثم إلى الإلحاق المتدرج للوظائف "الكهنوتية" والكهانية بوظائف الزعيم. غير أنه على المستوى الديني، فإن بيت، بالمعنى الدقيق، كان خليقاً في البداية أن يتطابق مع الكعبة، الخباء القديم الذي جرى تثبيته، ببناؤه من الحجر، كي يبقى إلى الأبد الامتياز الوحيد لمكة^[34].

3/4/1 المظلة

كان لابد أن يكون شكل البيت على شكل مظلة أو 'مقصورة'، ولكنها بسيطة مثلما بين ذلك الجذر العبري والأكادي، <ش ل ل> (والآرامي <ط ل ل> والعربي <ظ ل ل>) مشتملاً على فكرة الظل والوقاية، من أشعة الشمس^[35]. وكان ينبغي أن يتم نصبها في وسط المخيم على شكل وقاء، يسهل نقله، ويتوافق مع تحركات القبيلة في فترات السلم مثلما في فترات الحرب أو الغزو. ولدى الانتقال، أو في وقت الحرب كان هذا المعبد، الذي يضم مقدسات القبيلة، يأخذ تسميات عديدة.

[4/4/1] المركب

من المفترض أن المركب^[36] يعني، لدى البدو، نوعاً من الهودج على شكل مقصورة متوضعة على ظهر بعير يكون في مقدمة القبيلة في أثناء المسير، أو في مقدمة جيش المحاربين، ويحتوي في داخله على الأوثان السهلة الحمل، تحت حراسة كاهن، وعلى قرع طبله المرافق للرفصات المقدسة التي تقوم بها الفتيات اليافعات اللواتي عينتهن القبيلة لخدمة البيت^[37]. هذا، على الأقل، كل ما رشح عن أبحاث لامانس حول «عبادة الأوثان، والطوافات الدينية لدى العرب قبل الإسلام»^[38]، ولكن المعجميات العربية تجهل هذا الاستخدام للمركب، ولا يمكننا، إلا بفضل العربية والأكادية، أن نعطي له معنى دينياً.

والواقع أن الكلمة الأكادية، <ناركبتو> التي تعني: العربية، بوجه عام، جرى استخدامها لتعني عربية الآلهة^[39]. وبحسب التعبير <بيت-نار-كا-بي> الذي يعني: الجزء الأعلى من العربية^[40]، يجري الظن باحتجاب لفظ (بيت) أمام لفظ مركب، وهو ما سيعطي من جديد لهذا اللفظ أهميته الدينية الأولية.

إن <رَكَبَ>، و<مَرَكَبًا>^[41] تعبران مستعملان بالعربية للدلالة على (عربة الإله) التي وردت في (إشعيا 16: 15) وحقوق (3: 8) على أنها (عربة الحرب). أما لدى عرب الأردن فإن المركبة هي نوع من تفرّيعات متصلة لها شكل قارب، توضع فوق ظهر البعير، ويدور حولها القتال وقت الحرب «في كل عام يضحي الشيخ ببعير من بُعْره من أجل المركب، حيث ينبغي لكل جزء من أجزائه أن يتلطح بدم الذبيحة». وينطق الشيخ بالكلمات التالية: يا الله. هو ذا البعير من أجل المركب، لعل أبو الظهور ينظر إليه بعين الرضى^[42].

يقص علينا أحد الرحالة القدماء^[43]: حينما ينطلق سلطان مراکش، على رأس فرق عسكره السود، في حملة من حملاته المهمة، يأخذ معه «صحيح البخاري»، محمولاً في موكب استعراضي، ووسط مظاهر الإجلال، على غرار تابوت العهد القديم فيما مضى، ويكون للكتاب المحفوظ داخل علبة ثمينة، خيمته الخاصة التي تنصب دوماً إلى جانب خيمة السلطان^[44].

[5/4/1] المحمل

إن المحمل، أو المحمل، الذي هو نوع من محفة مؤلفة من شقين على ظهر البعير، على هذا الجانب وعلى الجانب الآخر^[45]، لم يكن له أيضاً على ما يبدو معنى ديني. ويدل هذا

اللفظ على الموكب المكلف بحمل ستار الحرير الذي أرسله حاكم مصر إلى مكة، وفيه الحمل الذي يحتوي على ذلك الستار. ولكن هذا الاستخدام لم يكن شائعاً، بالتأكيد، في جزيرة العرب^[46]. والمعنى الوحيد لجذر <ح م ل> الذي يمكنه إعطاء هذا الاسم وظيفة دينية هو: حمل، هاجم^[47]. وبواسطة المعنى الأول والثاني يمكن أن يتبدى الحمل بوصفه معبداً متنقلاً يسبق المقاتلين، وهو ما كان يُلحقه بـ <بيت> و <مركب>.

6/4/1 [الإفود]

يضيف هـ ج ماي في دراسته المعنونة «الإفود والأريال»^[48] إلى هذه الألفاظ لفظ: عُطْفه^[49]. ولا يبدو لنا هذا اللفظ، كما هو مقروء وكما هو مفهوم، مثبتاً في المؤلفات المعجمية. ومن الممكن أن يكون المقصود مصدر عطف الذي يعني، مثل حمل، «حَمَلَ، هَاجَمَ»^[50].

ثمّة شكّ يساورنا في الأهمية الشعائرية لهذه الألفاظ داخل لغة البدو، في وسط جزيرة العرب قبل الإسلامية، كما وصلت إلينا. ففي المرحلة التي نزعّم معرفتها فإن لفظة (بيت)، وحدها، تعني المعبّد المتنقل، مع الوثن الذي يحتويه هذا المعبد. إن فقر هذه اللغة بالألفاظ الشعائرية واضح أيما وضوح، ودراسة ماي التي أتينا على ذكرها تتيح لنا أن نقدر أوجه القصور فيها.

والواقع، أننا نلاحظ لدى البدو العرب غياب ثلاثة ألفاظ شعائرية تقوم عليها دراسة ماي، هي: <أوهل>^[51]، و <أرييل>، و <إفود> التي ترد بوصفها أحراراً واقية ووسائل يمكن نقلها لاستخدامها في العبادة والكهانة لدى العراقيين البدو، ومع الاختلافات التي تفرق بينها على صعيد الشكل وتفاصيل الوظائف الخاصة بها.

من تلك الدراسة الملخصة لماي آنفة الذكر^[52]، ينتج أن الحباء قد تحدر من الوسط البدوي، في حين أن التابوت أو الصندوق ينتمي إلى الجماعات الحضرية المستقرة. وإذا ما كان معنى <أوهل>، و <مسكن> و <سوكة> واضحاً، فإن معنى <أريال> و <تيرافيم> و <إفود> أقل وضوحاً بكثير، في المقابل.

يبدو لفظ <إفود>، على التوالي، بوصفه بديلاً للتابوت^[53]، وللجعبة المعلقة بالحزام، والتي تحتوي على السهام المقدسة^[54]، وذلك بسبب اقترانه بـ <أوريم> و <توميم> وبـ <ألوهيم و تيرافيم>^[55]، ثم للحلة الكهنوتية التي يرتديها الذين كانوا يقومون بالخدمة أمام تابوت العهد^[56].

من المؤكد أن <إيفود> منذ ذلك الوقت كان يفيد كوسيلة للعبادة أحادية التكافؤ، في البداية، ومتعددة التكافؤ فيما بعد، وسيكون المقصود بذلك نسيجٌ نفيسٌ أكثر فأكثر، ومزين أكثر فأكثر بالخيوط الذهبية^[57]، وكان في الأصل يستخدم لتغطية الوثن المنقول والوسائل المساعدة في العبادة وعلى الأخص سهام الاقتراع. وبعد أن غدا مقدساً، بسبب ملامسته الدائمة المقدس، لم يتأخر في أن يعطي اسمه الوثن الذي كان يغطيه^[58]، ولا سيما أن إله البدو كان دائماً من دون اسم، أو أن اسمه، لفرط ما كان مقدساً، لم يكن يلفظ على الشفاه البشرية. ومع فقد البداوة الأرض شيئاً فشيئاً أمام التحضر، اتخذت تقاليد الأجداد أشكالاً جديدة كي تتمكن من الصمود إزاء التقدم. وهكذا فإن لفظ <الإفود> قد تطابق مع التابوت الذي كان يغطيه. ومن ثم مع الحلة الكهنوتية، بسبب مجاورته التابوت، ولكن مع احتفاظه دائماً بأثر ما من التقليد القدم الذي يربطه بالبقايا الأخرى للبداوة، أي بـ <الأوريم> و <التوميم> وبـ <التيرافيم> التي خضعت هي أيضاً لصدمات التطور التحضري.

إذا ما تبدى لفظا الحمل والعُطفة، ضمن هذه الشروط، من ضمن الألفاظ الشعائرية للبداوة، فسيكون من الممكن النظر إليهما بالارتباط مع الإفود لأن الحمل هو الحزام أو العلاقة التي يعلّق بها السيف^[59]، والعُطفة ترتبط بالعُطاف والمعطف، (أي: الرداء والسيف والحزام)^[60].

إذا كان من المقبول كذلك أن الإفود مشتق من جذر <و ف د> الذي يعني أساساً: كان على رأس، كان بارزاً^[61]، فما من شيء يمنع أن نرى فيه البيت في حالته الأولية، ومن ثم سائر الأشكال التي اتخذها البيت فيما بعد. وهو ما يمكننا من أن نرسم له خطأً بياناً عبر الانتقال من الحباء-الوقاء الصغير، إلى التابوت المودع داخل (حباء الاجتماع) إلى النسيج النفيس الذي يغطي التابوت، إلى الحلة الكهنوتية وإلى وسائل العبادة الأخرى ذات العلاقة المباشرة بالتابوت مثل التيرافيم والأوريم والتوميم^[62].

وهكذا فإن البعير لدى البدو القدماء، سواء أكانوا من نسل إسماعيل أو إسحق، والذي كان يسير في مقدمة القافلة في فترة الانتجاع أو في فترة الغزو، كان يحمل مقدسات القبيلة، كما أنه أضفى عليها صفته: الوافد^[63].

ولكن إذا كان أصل الكلمة هذا يكشف عن الموقع الرفيع للوقاء الحافظ في مخيم الإقامة، مثلما في مقدمة القافلة فإنه لا يكشف عن أي شيء بصدد موضوع المادة التي كان قد صنع منها. ونحن نظن بوجود علامات تشير إلى ذلك ضمن لفظ قدم قدم إيفود، والذي سيشهد في رأينا تطوراً مشابهاً لذلك التطور الذي سلكه لفظ إيفود. تطوراً

كان ينبغي بالتوافق معه أن يغدو هذا اللفظ مشابهاً لإيفود، في حقبة كانت فيها آثار البداوة تتجمع كي تواصل البقاء، وهذا اللفظ الذي نود الحديث عنه هو <تيرافيم> [64].

1/4/7 [التيرافيم]

يفترض أن يكون جذر هذا الاسم هو <ت ر ف>. وهذا الجذر لم يكن معروفاً في الآشورية والآرامية، واللغة العربية وحدها هي التي تمتلكه. ولكن هذا الجذر بالمعنى الذي يمكن أن يأخذه المشتق <ط ر ف> [65] موجود في سائر هذه اللغات.

إذا كان تيرافيم سامياً، فلا يمكن أن يكون جذره سوى <ت ر ف>. ولن تكون إزالة التفخيم عن جذره الأول سوى ظاهرة ذات علاقة باللهجة [66]. ضمن هذا المنظور، فإن هذا اللفظ الشعائري المتحدر من البداوة يكشف عن غنى في معانيه. والواقع أنه من خلال معناه الأساس: (ورقة، أوراق، شجر أغصان) الذي نادراً ما أثبتته التوراة [67]، خرج معنى يتصف بالتلميح والتورية، غلب في الاستعمال، ألا وهو (يكون مأكولاً) من الحيوانات المقترسة [68].

يمكن تفسير هذا الانتقال من المعنى الأول إلى المعنى الثاني بالطريقة التالية: في حقبة قديمة جداً، كان على البدو أن يغطوا، أو أن يحيطوا أوثانهم بأغصان الطرفاء؛ والطرفاء اسم جمع اسم الواحدة منه طرفاء، وهي تدل على أربعة أنواع من الأشجار، منها الأثل (أي الطرفاء الشرقية) ونوع شجر له شوك [69] أوراقه ضامرة وجذوعه لينة، وليس فيه عقد مثل الطرفاء [70]. من الجائر كما يبدو أن نرى في هذا الاستخدام، الشكل الأولي للخباء المقدس، لاسيما أن انتقال الاسم من الخباء المصنوع من الأغصان إلى الخباء المصنوع من الجلد الأحمر، من دون ستار على مدخله، على غرار نموذج المصنوع من الأغصان، مثبت بالعربية في لفظة طرف [71]؛ والطراف اسم جمع يدل على المفرد، على غرار التيرافيم.

غير أن هذا الاستخدام بالذات لا بد أنه كان قد حدث، إما مسبقاً، أو بالتزامن مع دفن الأموات [72]. فقد كان الموتى يدفنون في ظل شجيرات الصحاري، على امتداد الطريق الذي ترسمه آثار القوافل، أو على مقربة من المراعي التي سرعان ما تجف وتزول والتي كانت العودة الموسمية للقبائل إليها مؤكدة بلا ريب. وكانوا يكومون الأحجار [73] فوق هذه المدافن، لحمايتها من أنياب الوحوش الكاسرة. ولكي يؤمنوا لها ديمومة أطول من الرطوبة الليلية، كانوا يغطونها بالأغصان والأوراق التي كان العابرون يجددونها حين

كان الفصل يسمح بذلك. وكلما كانت مراكز التجمع هذه تتشكل، وكلما كان البدو يعودون إليها على إيقاع الفصول، كان المزيد من المقابر ينشأ في كل جهة. واستمرت عادة دفن الموتى في ظل الشجيرات الصحراوية، لمن كانوا مجهولي الهوية، أو للعصاة الخارجين على القانون، أو للخونة. غير أن ذكرى أولئك الذين التهمتهم الوحوش الكاسرة، جرى تخليدها، على نحو خاص، عبر أكوام من الحجارة مغطاة بالأغصان على أمل أن تستقر أرواحهم الهائمة والمعدبة على الأرض.

على هذا النحو فإن تيرافيم كانت تعني تلك المدافن الرمزية التي كانت المعتقدات الشعبية تلصق بها مزية تفاؤلية. ومثلما استمرت هذه المزية تلصق بقبور الأولياء والنسك الصالحين، فقد كان المسافر يقف أمامها مستعرضاً المخاطر التي كانت تتهدده، موجهاً أفكاره صوب الآلهة التي يتوسل منها الحماية، راجياً أن تنبئه إلى ما ينبغي عليه أن يتحاشاه، أو إلى ما ينبغي أن يفعله. وضمن هذا المناخ النفسي، فإن وحي الإله هو وحده الذي كان يمكن أن يهدئ روحه القلقة. كانت الجذوع الجافة والحصى، التي اكتست طابعاً مقدساً بسبب ملامستها القبر، هي الوسائل لتلقي ذلك الوحي. وهكذا فإن هز السهام وطرق الحصى، اللذين هما الشكلاان الأكثر بدائية في قراءة الغيب، يتيحان لنا أن نستشف طرائق استخدام التيرافيم، بوصفه (مانح الوحي) مثلما جرى تصويره في (حزقيال 25: 26 وفي زكريا 10: 2). ويشير اختلاطه بالأوريم والتوميم إلى أنه كان يحتفظ دوماً بوظيفته وثناً للوحي أو وسيلة له، حيث (الراء) العربية لم تحتفظ بذكره^[74]، كما يبدو، ومع ذلك فإن جذر (ع ض هـ) معادله الدلالي بالمعنى الذي يهمننا، والذي اشتق منه اسم (عضاه)، وهو اسم جنس شجر ذي أهذاب، قد أعطي، في لهجة قريش اسم (عضه) = كهانة، شعودة، و(عاضه) = عراف، مشعوذ^[75].

1/4/8 أريال

هل سيكون من الممكن، بالطريقة ذاتها، أن تثبت الأصل البدوي لأريال، تلك الوسيلة الشعائرية العبرية؟ إن الجذر الذي يفترض أنه اشتق منه هو <إر ل>، إلا إذا كان يعني اسماً مركباً من الجذر: <آل - وري - و>، ومن الاسم الإلهي <ي ل>، وهو رأي أخذ به سائر المستشرقين^[76].

ينطلق الأصل الأول لهذه الكلمة من <ارالي> السومرية (<اراللو> في الأكادية). وتدل على 'العالم الأدنى'، وبوجه خاص على 'معبد' العالم الأدنى مجسداً بوصفه جبلاً، <شاد ا-را-ال-لي>^[77].

إن مثل هذا الأصل يجعل من <أريال> إسهاماً غريباً من خارج العالم السامي حيث إن العربية وحدها، تمتلك مثل هذا الجذر الذي تؤكد أسماء الأماكن في جزيرة العرب^[78].

وفي المقابل، فمع <ا - وري>، نجد أنفسنا على الفور ضمن سياق سامي، يسمح بتفسير مقبول لهذه اللفظة الشعائرية القديمة التي لا نرغب في عدها لفظاً أجنبياً مستعاراً. والواقع أن <أرو (م)> أو <إرو (م)> الأكادية تعني (غصن، جذع)، وتستخدم على نحو خاص، لجذوع الطرفاء والنخلات^[79]، مثل <ط ر ف> التي هي أصل <تيرافيم>. وتبعاً لتركيبات اسمية منطلقة من هذا الجذر مثل <أروتو> = الجسم الذي يشكل ظلاً^[80]، و<أريستو> = درع، ترس^[81]، ينتج أن هذه الأغصان المقطوعة كانت تستخدم للاحتماء من شيء ما. من جهة أخرى فإن تطور <أريتو> أي: الدرع المصنوع من الخشب، ثم من الجلد، ثم من المعدن (ذهب، فضة، نحاس) يتيح متابعة سائر المراحل التي قطعها الأريال التوراتي، وهذه المراحل هي: ينبغي أن يكون الأريال، في البداية، على غرار التيرافيم والإفود متطابقاً مع الوثن المتقل للبدو، حيث كانت الأغصان في البدء تغطي الوثن. وبعد ذلك غدا الأريال هو الحباء المصنوع من الأغصان، ثم من الجلد، وهو أسهل للنقل. وصار بعد ذلك ستاراً من الجلد أو القماش لتغطية مقدسات القبيلة، ومن ثم راية المقاتلين، بسبب وجود الوثن أو التابوت على رأس الجيش.

وبعد توحيد المعبد الإسرئيلي، اختفت أريالات القبائل بالتدريج، لصالح أريال هيكل سليمان الذي غدا رمز رب الجيوش، إلى حد أنه تهاهى، ضمن أسلوب (إشعيا) الرمزي، مع مدينة أورشليم ذاتها، والتي حرق فيها الآشوريون الولاية.

إن (أريالات موآب) الذي صرعه أحد مقاتلي داود الشجعان^[82]، يمكن أن تكون بالفعل أوتان أو رايات القبائل المؤابية، ونحن نقرأ في الترجمة السبعينية «ابنا أريال مؤاب» ما دام المعنى البدئي لهذا اللفظ، الذي نادراً ما استخدم في التوراة، كان منذ أمد بعيد غير معروف^[83]، وهو ما يؤكد (حزقيال 43: 15-16) حيث يغدو الأريال اسم الطبقة الرابعة والأخيرة للهيكل، التي تشكل مربّعاً منتظماً تحمل في زواياها الأربع الأبواق الأربعة التي يلطخها الكاهن بدم الأضاحي. وهذه التسمية، كما يبدو لنا، تنطوي على بقية من أثر قديم. فحينما غدا التابوت غير قابل للعزل عن هيكل أورشليم فإن الأريال الذي كان يغطيه في ساحة المعركة، والذي كان يستخدم رايةً، خرج في الوقت ذاته من الاستعمال. غير أنه بسبب الحرص على الاحتفاظ بالفاظ الماضي الشعائرية، وتكييفها، فإن اسمه الذي يعتبر مشتقاً من <ا - وري> بمعنى: أوري النار^[84]، أُعطي إلى موقد الهيكل. وعلى هذا النحو، سيكون، على نحو لاشعوري، متماهياً مع ما كان يغطيه في

البدائية، أعني: الحجر المقدس الذي كان البدو يلطخونه بدم الأضاحي والذي جعل منه أنصاف البدو، وغيرهم من الحضرة مذبحة كانت تقدم فوقه الأضاحي^[85].

وهكذا، فإن الإفود، والتيرافيم، والأريال، لم تكن سوى تنويعات لـ <بيت> المستعمل لدى البدو الساميين. ومع مسيرة التحضر ستغدو هذه الأسماء أسماء للمعابد المحلية، ومن ثم شعارات رمزية للقبائل أو لتجمعات القبائل التي استخدمتها كأحراز واقية. غير أن التوحيد الموسوي، ومن ثم سياسة توحيد القبائل التي تحققت على يد الملكية في إسرائيل، أفضيا إلى طمسها التدريجي ودمجها ضمن شعائر العبادة التوحيدية^[86].

9/4/1 [تكمّل آثار البداوة العبرية والعربية]

من هذا التفحص للمعطيات الخاصة بالوسائل المادية للعبادة نتوصل إلى أنه من المهم النظر خلال طور البداوة، من المفيد النظر إلى آثار البداوة العبرية وآثار البداوة العربية بوصفهما تكملان بعضهما بعضاً^[87]. والنصوص التوراتية لم تكن تدوّن من تلك الآثار سوى الممارسات والمعتقدات الراسخة بقوة داخل العقلية الشعبية، والتي جرى تعديلها بالتدريج، فيما بعد، تبعاً لمقتضيات الديانة التوحيدية الموسوية. أما ما يتعلق بالروايات الشفوية للبداوة العربية والتي جرى تثبيتها كتابة بعد مرور أكثر من ألف عام على النصوص التوراتية، فقد فقدت كثير من معانيها الدينية بتأثير التوحيد الإسلامي الذي وجد نفسه أمام وثنية أشد ضعفاً بكثير، وبالتالي أقل عدوانية ومقاومة من تلك التي كان التوحيد الموسوي قد وجد نفسه إزاءها. ومع ذلك، وبفضل ذلك الميل للعودة إلى الأصول الذي يشعر به كل شعب إبان الفترات الأكثر ازدهاراً من تاريخه، فإن عرب القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ومن خلال ردهم على الشعوبية، أكبوا على نبش ماضيهم الوثني وعلى تدوين أصداء ذلك الماضي التي ترددت على ألسنة أناس الصحراء لكي ينو عظمته الحاضرة على ماضٍ غني بالرفعة والمجد. وعليه، فمن خلال تلك المرويات الأسطورية غالباً، استُخدمت مواد قديمة العهد ليس من اليسير إثبات صحتها دائماً، في إعادة بناء الماضي ذلك لأن الراوي، مثله مثل الملفق، يذل ما في وسعه كي يجد لحكايته إطاراً أصيلاً، يفترض أن تدور الحكاية داخله. وإذا كان من الممكن أحياناً أن تكون التصورات والآراء المذكورة في هذه المواد محرّفة، عمدًا أو سهواً، أو مغلوبة، أو على الأقل، مثيرة للاشتباه، فإن دراسة الألفاظ المستخدمة للتعبير عنها، الألفاظ التي تشكل النتائج الأكثر ملموسية لحرص الراوي على إعادة خلق المناخ التاريخي والديني والنفسي

لحكايته، تقدم فرصاً جديّة للوصول إلى الحقيقة التاريخية. ومن الممكن أن يضاف إلى هذه الفرص فرص أخرى يوافرها البحث المعجمي التزيه نسيباً، الذي كرس العديد من أجيال البحاثة العرب أنفسهم، ولكن المفتقرين إلى أي انفتاح على اللغات السامية، بحمية وعلى نحو حصري. إن الشراء الهائل لمعاجنا، ومع انحصارها في ميدان اللغة العربية، يكشف عن اتساع وعمق الأبحاث اللغوية التي قام بها المعجميون العرب، في القرون الأولى للإسلام، على صعيد البداوة التي كانت شمسها تميل إلى الغروب.

10/4/1 [الوحي]

علاوة على الخباء المقدس الذي كانت حراسته واستخدامه الديني في عهدة الكاهن، فإن هذا الكاهن الذي كان يتم تجريده، شيئاً فشيئاً، من امتيازاته ذلك من قبل الهيمنة المتنامية للسلطة القبلية والعسكرية، كان يمتلك وسيلة للعبادة، نظاماً آخر، تمكن بفضل من أن يجعل مشاعر التوق الدينية لأفراد قبيلته، وأحياناً لقبائل أخرى سبقته شهرته إليهم، تدور في فلكه. ولم تكن هذه الوسيلة سوى الوحي الذي كان الكاهن هو المالك الوحيد له، باستثناء زعيم العشيرة، هذه المرة، وزعيم القبيلة اللذين كانا يقاسمانه سلطته، ويستفدان امتيازاته في ظروف مختلفة تماماً.

إن الوحي العربي، مثله مثل الكريسمولوجيا اليونانية^[88] (النبوءة) نتاج لإلهام داخلي تحرضه إشارات خارجية تصلح للتعبير عنه. وكان لإشارات اللغة، في كل زمن، الغلبة في التعبير عن الوحي. فقد كان الموحى إليه يعطي عبر اللغة الواضحة معاني رمزية يصعب على عامة الناس إدراكها، حيث يجعل من الضروري اللجوء إلى تفسير لمضمون الوحي يعسر فهمه وإدراك معناه، نسيباً دائماً، وفرضي دائماً.

وباعتبار الوحي جواباً إلهياً على سؤال إنساني، فهو يفترض وجود مكان مقدس وعبادة وكهنوت^[89]. إن كل الإشارات المجمعة حول الساميين تظهر أن استلهم الوحي، في البدء على الأقل، كان مرتبطاً بالمعابد، سواء أكانت ثابتة أم متنقلة، وبالحجارة المقدسة، أو بأماكن ذبح الأضاحي، سواء أكانت في مواقع عالية أو على الطرقات، أو في بعض المواضع المفضلة، وبالبنائيع، والأشجار المقدسة، وبالقدسين، سواء أكانوا كهنة أم أنبياء أم عرافين، من كل التخصصات، وبأزمنة مقدسة مثل أعياد الآلهة، وتأيين الأموات، ومواسم الحج. ولكن حجر الزاوية في كل هذا المركب الوحيي كان الإله الموحى الذي كانت صفاته تفرض غالباً طبيعة أجهزة ووسائل ومناهج الوحي.

[11/4/1] وحي رسمي ووحى حر

غير أن هذه العناصر الأدائية أفضت إلى تعديل الطابع البدائي للوحي، بإخضاعه إلى تنظيم منهجي يترع عنه ميزته الأساس، ألا وهو الاستلهام الحر والتلقائي. وقد كان ذلك محتملاً، في اليوم الذي غدا فيه استلهام الوحي وظيفة وراثية. ومنذئذ، صار الوحي الرسمي يميل إلى أن يفقد طابعه الانخطافي، في حين ظل الوحي الحر يحتفظ بهذا الطابع، بتوهج أقل أو أكثر حدة، بحسب البيئات والحقب الزمنية. وصار التنظيم الدولي والملكي للمجتمعات، يسمح أقل فأقل أن تُسمع الآلهة صوتهما خارج حرم البانثيون (بيت الأرباب) الموضوع في خدمة السلطة المركزية، أو من خلال أفواه أخرى غير أفواه الموظفين المرتبطين بالمعابد وبالقصر^[90].

إن الكهانة، التي هي في الأساس ملكة نابعة من استعداد داخلي فطري ومن جبهة متصلة بالتجربة الانخطافية، بل اتصال مباشر بالإله، كان لابد لها أن تنحو منحى جديداً بفعل التأثير الحاسم للحضارات المستقرة. وقد تطورت وتنوعت الكهانة إلى صناعات عديدة، غدا فيها الوحي وليد المصادفات والقابليات الصدفوية لأعضاء هيئات كهنوتية وكهانية. غير أنه من أجل تغطية هذا النقص في الاستعداد الفطري جرى استخدام محرضات، من كل صنف ولون، بغية الدخول في حالة الوجد والانخطاف^[91]. ولم يكن صوت الكهان الأحرار يلقي آذاناً صاغية، إلا في حالة الحرب أو الخطر القومي، أو بناءً على الطلب الصريح من العاهل، حين يصبح فريسة للقلق، فتلمس السلطة وحيهم حينذاك. ولكن الشعب ذاته لم يكن يتوقف عن وضع ثقته فيهم، وكان هذا بالذات العامل الرئيس في استمرار الكهانة الحرة في الممالك الكبرى.

وخارج المجتمعات المحكمة البنيان، فإن الكهانة، التي كانت لاتزال غير منفصلة عن الكهنوت، بوجه التحديد، لم تعرف الازدهار والتنوع الكبير للصناعات الكهانية المكتسبة بفضل تراكم التجارب الجماعية، وبفضل تدوينها وبفضل الاستمرارية التي كانت مؤاتية لها. ولهذا فإن قوة الوحي كانت تابعة من جهة إلى قوة مصدره، أي الإله الموحي، ومن جهة أخرى إلى درجة استعداد الموحي إليه. والمثال الأكثر إقناعاً والأشد تأكيداً في هذا الصدد هو النبوة الإسرئيلية التي كان منبعها الإيمان بإله واحد، قاهر لكل الآلهة التي كانت تسيطر قبله على أرض كنعان، والتي كان الناطقون باسمها من كبار المتلقين للوحي، الذين كسفوا شمس أسلافهم فوق هذه الأرض ذاتها.

[12/4/1] التعبير الشكلي

لم تكن ملكة الكاهن مختلفة كثيراً عن ملكة الشاعر. ولهذا فإن الشعر والوحي كانا مترابطين بعمق منذ البداية. ففي اليونان كانت نبوءات العرافين الأحرار والعرافات منظومة شعراً بكاملها، كما كان وحي نبيات دلفي كذلك، لزمن طويل^[92]. وفي جزيرة العرب كانت اللغة الموزونة الموقعة هي الشكل الذي لا غنى عنه للكهانة النبئية، في حين أنها لم تكن، في أي مكان آخر، أكثر من زينة تجميلية. أما الأوحية الآشورية التي جرى سبكها على نحو محكم على يد موظفين يحيون مولاها، بلغة واضحة، فلم تكن، كما يبدو، تركز على السجع والإيقاع، مع أن لها أسلوبها الخاص^[93]. وعلى الغرار ذاته تماماً كانت الأقوال التي وجهها يهوه إلى البطارقة^[94] وإلى موسى^[95]، وأحياناً إلى الأنبياء^[96]، مع أن أوحيتهم قد صُبت في قالب شعري ورمزي، تميز بعمق، بسعيه إلى الإيقاع الشفوي وإلى التضاد في الصور^[97].

غير أن أبولون تكلم أيضاً بلغة الشر. كان ثمة إذن، منذ البداية، إلى جانب الوحي المنظوم شعرياً وحي ثري ذلك لأن الموحى إليه لم يكن يفترض فيه، دائماً أن يمتلك الفصاحة العفوية والنبرة المستساعة. ومنذ البدء أيضاً كان هناك أسلوب وسط بين الوحي المنظوم شعراً والوحي الثري، ألا وهو الأسلوب الثري الموقع، وهو الأسلوب الوحيد الذي مارسه الكاهن العربي.

[13/4/1] السجع

يعني السجع، في معاجمتنا: التعبير الشكلي للوحي، وقد شاء البعض أن يرى فيه تقليداً للشحو المتكرر والمنقطع والرتيب للحمامة^[98]، ولترغلة، أو للحنين الطويل والرتيب للساق^[99]. من المؤكد أن هذه اللفظة تعني في التقليد المأثور، على نحو خاص، ما يتلقاه الكهان من الوحي^[100]، مصوغاً في جمل قصيرة مقفاة، بإيقاع موزون^[101]، وبألفاظ قليلة الاستعمال متفجرة وغريبة ومنطوية على سحر خفي.

والحال، أن السجع، بمعناه الأقدم عهداً كان يعني حالة الوجد والانخفاف، مثلما يظهر في الأكادية: شيجو (الجزر <ش غ ع>) وفي العبرية <ش غ ع>^[102]، وفي العربية <ش ج ع>. وفي الحالة الراهنة للنصوص، فإن هذا الجذر في الواقع يعني في الأكادية: المهيجان، الغضب الشديد، وعلى الأخص لدى الحديث عن كلب. ولكنه في العبرية يفيد في الدلالة على حالة اللاوعي والجنون^[103]، وكان يلصق بوجه خاص،

بوصفه نعتًا جارحًا بالأنبياء الحقيقيين من أعدائهم^[104]. كذلك فإن <ش ج ع> العربية المعبرة، عادة عن فكرة الشجاعة والجرأة، لاتزال تحافظ في بعض تكويناتها على المعنى القديم ل (المجنون، المعتوه، المختل التوازن)^[105].

وهكذا فإن (سجع) كانت تعني، في الأصل: دخول الكاهن في رعدة، ثم صارت تعني: الوحي الصادر عن هذه الحالة، ثم: الشكل الأسلوبي لهذا الوحي. وواقع أن السجع كان يمارس في الأعم الأغلب من قبل الكهان^[106]، وأنه كان مستخدمًا في الصيغ السحرية وصيغ اللعنات والتوسلات والطلاسم. وأنه كان من المفترض أن يفهمه الجن والحيوانات^[107]، فذلك يشير إلى أن استعماله يرقى إلى عهد طاعن في القدم. كذلك فإن أصله السومري ليس مستبعدًا مادام أن <شوجيتو>، وهو اسم مؤنث، مأخوذ من <شيحو>، والذي اقتبسه الأكاديون من السومريين، يعني: عبد المعبد^[108] الذي كان ينبغي أن ينشر الوحي في المعبد الذي كان يخدمه.

14/4/1 [الرجز]

بحسب رأي غولدتسير، يشكل السجع ماقبل تاريخ البحر الشعري العربي، ذلك لأن الرجز الذي هو البحر الأقدم في العروض العربي، لم يكن بالقياس إلى السجع سوى «إيقاع سجي منظوم»^[109]. يعارض الكونت لاندبيرغ هذا الرأي، ويؤكد أن «الرجز والسجع قديمان كليهما، إذ أننا نجدهما يسيران في صعيد واحد منذ فجر التاريخ العربي. كما أن كليهما مختصان بالشعب العربي، سواء في القدم أو في الزمن الراهن. . كذلك فإن هنالك قبائل تميزت بسجعها . .»^[110].

إن البحث في دلالة لفظ رجز، يشهد كما يبدو على صوابية رأي الكونت لندبيرغ ذلك أن الجذر <ر ج ز> في الواقع، غير المعروف في الأكادية، ولكن المؤكد الوجود في لغات الساميين المقيمين غربًا^[111]، يعني، مثله مثل بديله <ر ج س>^[112]: الاضطراب، والقلق، والغضب، والانفعال العنيف الناتج عن التأثيرات الخارجية، مثل الهدير الصادر عن الظواهر الجوية، كالرياح والرد والزلزال، وكالندخبر الصادر عن الحيوانات الضخمة^[113].

على هذا النحو سيعني الرجز، في آن معًا، غضب الإله، وحالة الرعدة في الكاهن الذي هو ناقل لهذا الغضب بواسطة الوحي. ومن هنا، يكون من الجائز استنتاج أن الوحي -الرجز كان أساسًا هو وحي الحرب. فقد كان الكاهن على رأس الجيش يستمد من حالة

الانخطاف العناصر الموزونة للأقوال التي يفترض أنها أقوال الرب، واصفاً المصير المنتظر للعدو، من جهة، وللجبناء من جنده الذين كانوا على وشك التقهقر من جهة أخرى^[114].

إن انتماء الرجز إلى العبادة الوثنية، وتعبيره عن الغضب الإلهي، الذي كانت الكوارث هي النتائج المنطقية والمحتومة له داخل الفكر القديم، قد أثبتته القرآن من خلال استعماله للمشتقين (رجز) و(رجس) اللذين يشيران إلى الجراح الأليمة التي حلت بمصر: «ولما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن . . . (الآية) (7: 134) وإلى صواعق الله التي دمرت قرية لوط: «إنا منزلون على أهل هذا القرية رجزاً من السماء . . . (الآية) (29/34) وإلى عقاب الظالمين والفساقين «فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون» (2/59) (7/162، 34/5، 45/11) ويشيران أيضاً إلى رجز الشيطان، وسواس الشيطان . . . ويذهب عنكم رجز الشيطان . . .» (8/11) بوصفه (غضباً إلهياً). فالرجز يعني هنا، كما يبدو، بأن الله يتخلى عن البشر لآلتههم القديمة^[115]، الشياطين، الذين كانوا يرهقونهم بالفقر والمصائب. من هنا فإن الرجز يغدو مرادفاً للرجس وعبادة الأوثان. كما يميز الرجز مظاهر عدة كعبادة الأوثان وشرب الخمر والأنصاف المقدسة والتكهّن بالأزلام^[116] «إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه»^[117] (5/90). وكذلك شرب الدم وأكل لحم الحيوانات الميتة، ولحم الخنزير ولحم الأضاحي المقدمة للأصنام^[118] «إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله . . . (الآية) (6/145). والمشركون أنفسهم لقبوا بالرجس . . . فأعرضوا عنهم إنهم رجس . . . (الآية) (9/95). كما أن استهزاءهم بكلام الوحي يقوي الوثنية في نفوسهم «وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم.. (الآية) (9/125). وقد طلب الرسول من زوجاته، بسبب المكانة الرفيعة التي يتمتعن بها بالقياس إلى النساء الأخريات بأن يتخلصن كلياً وعلى نحو كامل من سطوة الوثنية، حتى لا تعود أسرة النبي إلى إظهار أية علاقة بالشرك، وتكون في طهارة مثلى، «ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى . . . ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا»^[119] (33/33).

يسوِّد القرآن بقوة بين عبادة الأصنام والنجاسة حيث إن المشركون هم على السواء رجس (9/95) أو نجس^[120] «إنما المشركون نجس . . . (الآية) (9/28). كذلك فإن لفظة نجس تنتمي أيضاً إلى المفردات الشعائرية للوثنية السامية. والواقع أن <ن ج س> التي يعادلها في الأكادية <نجاسو>، وفي العبرية <نيجيش> تعبر عن علاقات الإنسان بإلهه، وهي علاقات مادية ومباشرة تتكون من الدخول إلى المعبد والدنو أو ملازمة الرموز الإلهية، واستعمال وسائل العبادة، وممارسة البغاء المقدس^[121].

من هذا الاتصال المباشر بالمقدس نشأت التعاويذ والحجب (أنجاس)، ونشأت كذلك الصفة التي ألصقت بالكاهن أو العراف أو المشعوذ الذين يوزعون هذه التعاويذ أي: المنجّس، والتي هي أحياناً مرادفة للكاهن، وأحياناً مرادفة للمعوّذ^[122].

من الممكن إذن الاستنتاج بأن سَجَع وِرَجَز كانا يعينان الفكرة ذاتها تقريباً، أعني: حالة الوجد والانخطف والوحي الذي ينتج عنها، والتعبير الشكلي عن هذا الوحي^[123]. غير أن الرجز اكتسب شيئاً فشيئاً معنى أكثر خصوصية، هو وحي الحرب. ومن هنا فقد افترق أكثر فأكثر عن وظيفة الكاهن لكي يقترب مزيداً من الاقتراب من وظيفة الشاعر، واللّتان كانتا موحدين في البدء في شخص واحد^[124]. غير أنهما تمايزتا تدريجياً، مادام منبعاً إلهامهما متباينين. بهذا المعنى سيكون من الممكن القول إن الرجز كان أصل الشعر الدنيوي، في حين ظل السجع نمط تعبير العراف الذي كان على الدوام أيضاً شخصاً محافظاً مثله مثل الكاهن الديني الذي تهاهى معه في الغالب، ولاسيما في المجتمعات الأضعف بنيائاً، وبوجه خاص في الجماعات البدوية.

[15/4/1] هل السجع والرجز خصوصيتان للشعب العربي؟

حول هذه النقطة، بدا الكونت لندبيرغ أكثر قرباً من الحقيقة من غولدتسيهر. ولكنه هنا ذهب بعيداً جداً كما يبدو لنا حين أكد أن السجع والرجز (خاصان بالشعب العربي). والحال أننا مهما أوعلنا بعيداً في تاريخ الحضارات المعروفة لنا، لا يمكن إلا أن نلاحظ هيمنة الوزن والإيقاع في اللغة الكهانية، وعلى الأخص في اللغة الوحية. وما يخص الشعوب الهندو-أوربية فإن هذه الواقعة مثبتة من خلال الشكل المنظوم شعرياً للوحي اليوناني، وقد أكدها آ بواسيه بخصوص الإيتروسكيين والحثيين.

تبدو بيانات العرافين الإيتروسكيين، يقول لنا بواسيه، خاضعة لأشكال عروضية، على غرار بعض الكارمينات الإيطالية^[125]. ولدى الحثيين، فإن التكهّنات الطيرية كانت كما يبدو نثراً موزوناً. إن أجوبة العرافين الحثيين، إن لم يكن ذلك سراباً ووهماً، يضيف بواسيه، كان لها إيقاع النصوص الشعرية المغناة (الكاتيلين)، ترجيعات رتيبة، موزونة على إيقاع خفق أجنحة الطيور الكبيرة التي كانت تغيب في الأفق^[126].

وفيما يخص الحضارات السامية، فمع امتلاكنا أدب ثري قديم، لا يمكننا، بالنظر إلى محتوياته وخصوصياته الأسلوبية، أن لا نصفه ب(الشعري). ونحن ما نزال نجهل سائر العروض القديم وطرائقه.

ولكن من المرجح أن (العروض) الذي كان معروفاً في حقبة قديمة للغاية في الفضاء السامي، لم يكن في الأصل سوى ظاهرة إيقاعية. والحال فقد صار مثبّثاً، وعلى الأخص، على يد جيركو^[127] بأن هذه الظاهرة كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمصطلح الكهاني في تحليلاته القديمة الأشد تأكيداً.

إن الوحي شعراً، والوحي نثراً، قد تقاسما كلاهما كتب العهد القديم الأقدم عهداً. فحين نقرأ بإمعان اللعنة التي صلبها نوح على كنعان (التكوين 9: 25) والبركة التي منحها إسحق ليعقوب (التكوين 27: 28) ونبوءته من أجل عيسو (التكوين 27: 39) والتي جاءت كلها على شكل وحي، نلاحظ فيها نوعاً من التماس الوزن والإيقاع، ما يقربها من السجع العربي^[128]، والملاحظة ذاتها يمكن أن تنطبق على نبوءة يعقوب (التكوين 49: 1-17) وعلى نحو خاص، على وحي (بلعام بن بيئور العراف الذي كان يمارس البيئورا)^[129] أي: التكهن عن طريق مراقبة الثيران الذبيحة، والذي يقع موطنه عرص بني عمو = أرض بني عمو، على ضفة النهر (سفر العدد 22-24).

من دون الرغبة في التلبث عند الأوجعية التي سنسوقها الآن على سبيل المثال، لنلق الضوء على نحو عابر، على التوازي الوزني والدلالي، في آن معاً، حيث يهيمن الأول بينهما: (العدد 23: 17-10): (آرام) و(جبل الشرق) (يعقوب) و(إسرائيل) (اللعن) و(الغضب) (ذروة الصخور) و(قمة التلال) (الرؤية) و(التأمل) (يسكن وحده) و(لا يُحسب بين الأمم) . . إلخ.

إن خواص السجع موجودة أيضاً في أناشيد موسى (51: 32) مثلما في البركة النبوية (التثنية 33) مع أننا هنا إزاء شعر يبدو تعبيره أكثر تطوراً، ومع أناشيد دبورة (القضاة 5) وأناشيد حنة (صاموئيل الثاني 1-10) فإن هذا اللون الشعري يشكل مرحلة بين السجع البدائي والأسلوب المنقح والمزخرف للمزامير، وللوحي النبوي لإشعيا وإرميا ولأنبياء إسرائيل الآخرين^[130].

16/4/1 | قدم عهد السجع

من مجموع هذه الملاحظات عن التعبير الشكلي للوحي السامي، تبرز خلاصة ليست مغالية بالتأكيد، تقوم على قدم السجع العربي، وعلى انتمائه إلى الوحي الانخطافي لدى أقدم طبقات الشعب السامي.

وإذا كانت الأوجعية المسجوعة التي نسبها التقليد الإسلامي إلى كهان أو إلى كاهنات ما قبل الإسلام، مثلما يرى ر بلاشير عبارة عن: تلفيقات أكثر أو أقل نجاحاً^[131]، فإن

هذا لا يلغي استخلاصنا السابق لأن المؤلفين قلدوا بالطبع نموذجًا انتقل عبر تقليد كهاني متواصل، من جيل إلى جيل. والواقع أننا إذا كنا نرفض القبول بوجود مثل هذا التقليد، فلن نتمكن من فهم اتهام مشركي الرسول، حين قارنوا انخطافات. ووحيه ونثره الموزون بانخطافات ووحى ونثر الكهان والسحرة والشعراء في جزيرة العرب القديمة^[132].

على هذا، فإن مضمون الوحي لا يهمنا، ولكن ما يستوقفنا، على نحو خاص، هو تعبيره الشكلي، ومصطلحه الخاص، وغموضه المنشود، وظروفه المحددة، وطبيعة الكهان المتلقين للوحي وأحوالهم، ومصادر وحيهم.

سيكون من العبث وضع قائمة لكل الأوعية العربية الموزعة في ثنايا الكتابات السيرية والتفسيرية والتاريخية والأدبية^[133]. ونحن سنأخذ، فقط، بعضًا منها ترقى إلى أزمنة قديمة في التاريخ العربي، وتبرز السمات التي يمكن أن تسعفنا في العثور على الملامح الرئيسة للنموذج البدئي.

17/4/1 [موضوعات الوحي عند العرب]

أحصى فلهاوزن بإيجاز موضوعات الوحي العربية^[134]، مبرزًا التفاصيل التالية: «تعود الكهان على أن يحتجوا لحظة الكشف، ومن هنا جاء اسم (ذو الخمار) الذي أعطي للعديد من أصحاب الرؤى والكشف^[135]. . . وهم يستخدمون الشكل الشعري للسجع: جمل قصيرة ومتوازية، كل أربع إلى ست منها تقريبًا، موحدة القافية، ولها ديمومة زمنية^[136]. . . ولهذا الجمل [في الوحي القرآني] طريقة تتمثل في أن تُظهر هي ذاتها^[137]، استغرابها وحيرتها 'ما أدراك' إزاء رؤاها وكلماتها الغريبة. . . 'وما أدراك ما الحاقة' (69: 3) 'وما أدراك ما سقر' (74: 27). وهي تبدأ عن عمد بصيغ القسم^[138]. فتقسم بالشمس «والشمس وضحاها» والقمر، «والقمر إذا تلاها» (2/91) (32/74) (18/84) وبالنجوم (1/53) (1/86) وبالمساء^[139] والعصر. . . والشفق^[140]. . . وبالغيوم (2/51) وبالرياح (1/51) (1/77) وبالجبال^[141] والطور. . . (2/95) وبالأفكار (3/51) وبالنبات والطين والزيتون (1/52) وبالحيوانات (1/100)، وخارج الوحي القرآني بالعقش (؟) والحمامة (؟). والذئب والضفدع^[142]. أما نلذكه، فلم يخص منها سوى المواقع^[143] وعلامات الطرق^[144]، والحيوانات (؟)، والطيور (؟) والنهار في الوحي القرآني (3/91) (2/92) والليل في الوحي القرآني (33/74) (17/84) (4/91) (1/92) (2/92) والنور والظلمة^[145] (؟) والشمس والقمر والنجوم والسماء في الوحي القرآني (7/51) (1/85) (1/86) (5/91) والأرض^[146] (12/88) (6/91)

18/4/1 [الصلوات مع السور القرآنية القديمة]

اصطنع هذان المؤلفان (فلهاوزن ونلدكه) نموذجًا للوحي العربي وفقًا لأقدم السور القرآنية، وكانا شديدي الاقتناع بأن محمدًا استخدم أسلوب الكهان الموحي إليهم في جزيرة العرب، والذي تغوص جذوره في التقليد السامي الأشد قدمًا. غير أنه من بين آيات القسم القرآنية، كان بعضها مميزًا بالتصورات النبوية وبالتصورات حول نشأة الكون، وحول الأخرويات في التوحيد الإسلامي، مثل الآيات: (1/37، 1/52، 1/36، 1/38، 2/43، 2/24، 1/50، 1/68، 2/174، 2/85، 7/91، 1/51، 1/77، 1/79، 1/100).

وكان هناك من ثم في القرآن، تكييف للوحي، وفقًا لمتطلبات المفاهيم الجديدة التي كان خليقًا أن يعبر عنها هذا الوحي. تكييف كان لا مناص منه، لاسيما أن النبي كان عازمًا على التحرر من كافة الأشكال الوثنية المثيرة للشبهة لكي يبرز أصالة رسالته وتعاليمها.

ومن هنا، ومع أن رؤية النبي للكون المخلوق والتي قدم البيئة عليها بأبهة كبيرة، قد عبرت بالأشكال الأسلوبية للكهانة العربية، فإن روح تلك الأشكال ومصطلحاتها التي كان لابد لها من أن تخضع لتعديلات جوهرية، لا تتيح لنا أن نتبين النموذج البدئي لتلك الأشكال، والذي كان خليقًا بالطبع أن يكون أكثر بساطة بكثير من الناحية الشكلية، وأشد فقرًا من الناحية التصورية، أي: بتلك الطريقة التي كان البدوي ينظر فيها نظرة مجملية وسريعة إلى الإله الموحي، ويشكل فكرة هزيلة عنه.

19/4/1 [نماذج من الوحي]

يبدو أن أقدم وحي عربي احتفظ به المأثور العربي هو الوحي الذي كان في أصل الإصلاح الذي أدخل على عبادة الأصنام في وسط جزيرة العرب. فقد تلقى المصلح الخزاعي عمرو بن لحي (أواسط القرن الثالث) بواسطة رائيه، واسمه أبو ثمامة، الوحي التالي^[147]:

1/19/4/1 [وحي عمرو بن لحي]

(عجّل بالمسير والظعن من ثمامة بالسعد والسلامة، قال، (أي: عمرو)، حير ولا إقامة، قال، أي الوحي، ائت ضف جدة تجد فيها أصنامًا معدة، فأوردها ثمامة ولا تهاب^[148]، ثم ادع العرب إلى عبادتها تهاب).

إن هذا الوحي الذي كانت أجزاؤه الثلاثة منسقة في ثلاثة أوزان، يماثل في اعتداله وإيجازه ووضوح ألفاظه أقدم أمثلة الوحي السامية التي نعرفها^[149]. وسواء أكان أسلوبه تاريخياً أم لا، فإن هذا الأسلوب المتحرر من كل تصنع، ومن كل لبس، يشهد على قدم عهده. فهو يرقى، في رأينا، إلى أول مجموعة من أمثلة الوحي القديمة التي بقي لنا منها القليل من الشواهد^[150].

أما المجموعة الثانية، والمؤكدة على نحو أفضل، فكانت مرتبطة بأحداث لا يمكن أن تكون تاريخيتها موضع شك: والمقصود هنا، من جهة، انهيار سد مأرب^[151] الذي صورت الأسطورة أن النبوة القديمة حوله، كانت هي السبب في اندفاع القبائل القديمة للخروج من جنوب غربي الجزيرة إلى وسطها وشمالها. ومن جهة أخرى، الحروب بين القبائل العربية والفرس.

2/19/4/1 وحي طريفة الكاهنة

إن الوحي الأكثر شهرة من هذه المجموعة هو الذي نسب إلى طريفة الكاهنة، والذي نقلته إلى زعيم قبيلتها، عمران بن عمير، من قبيلة كهلان بن سبأ، وكان هو أيضاً كاهناً، حول انهيار سد مأرب الوشيك^[152]. قالت له طريفة: والنور والظلماء، والأرض والسماء، إن الشجر لتالف، وسيعود الماء لما كان في الدهر السالف^[153]. قال عمرو: من خبرك بهذا؟ قالت: أخبرني المناجد، بسنين شدائد، يقطع فيها الولد الوالد^[154]. قال عمرو: وما ترين ذلك؟ قالت: هي داهية ركيمة، ومصائب عظيمة، لأمر جسيمة. قال عمرو: ما هذا يا طريفة؟ قالت: هو خطب جليل، وحزن طويل، وخلف قليل^[155]. قال عمرو: وما علامة ذلك؟ قالت: تذهب إلى السد، فإذا رأيت جرذاً يُكثر في السد الحفر^[156]، ويقلب برجليه من الجبل الصخر، فاعلم أن النقر عفر، وأنه وقع الأمر. قال: وما هذا الأمر الذي يقع؟ قالت: وعد من الله نزل، وباطل بطل، ونكال بنا نزل. فانطلق عمرو إلى السد فإذا الجرذ يقلب برجليه صخرةً ما يقلبها خمسون رجلاً. فرجع إلى طريفة فأخبرها الخبر. فقالت له طريفة: إن من علامة ما ذكرت أن تجلس في مجلسك بين الجنتين، ثم تأمر بزجاجة فتوضع بين يديك، فإنها ستمتلئ من تراب البطحاء، من سهلة الوادي ورملة. فأمر عمرو بزجاجة، فوضعت بين يديه، فلم يمكث إلا قليلاً حتى امتلأت من تراب البطحاء^[157]، فذهب عمرو إلى طريفة، فأخبرها بذلك، وقال: متى ترين هلاك السد؟ قالت: فيما بينك وبينه السبع سنين^[158].

أيًا كان الرأي الذي تتخذه عن أصالة هذا الوحي وعن صدق هذه الحكاية التي أنشأت علاقة السبب بالنتيجة، بين خراب سد مأرب والحجرة نحو الشمال التي قامت بها القبائل اليمنية؛ يظل من الثابت أن الشكل الأسلوبي لهذا الوحي، ومحتواه الدلالي، يتطابق فعلاً مع شكل ومحتوى الوحي السامي.

فهو إضافة إلى وزنه وإيقاعه، يشتمل، من جهة، على وصف للحدث القادم، ومن جهة أخرى، على العلامة التي تشهد بالصدق على أقوال الموحى إليها^[159]. إن تطور الحكاية بهذا النحو لا يمكن أن يكون مقتبساً من القرآن، لأنه غير معروف فيه، ومن جهة أخرى، فإن الموحى إليها وعبر الحوار، تعرض الوحي معطية له ثلاثة أشكال تذهب من الأكثر غموضاً إلى الأشد وضوحاً^[160].

3/19/4/1] وحي آخر لطريفة

هذه الطريقة دائماً، يمكن تطبيقها على وحي آخر لطريفة^[161]. ففيما كانت طريفة تتقدم قبيلتها، خزاعة، المتجهة شطر مكة لإقصاء الجرهميين عنها، قالت لهم لما قاربوا مكة: وحق ما أقول، وما علمني ما أقول إلا الحكيم^[162] المحكم^[163]، رب جميع الأمم من عرب وعجم. فقالوا لها: ما شأنك يا طريفة؟ قالت: خذوا البعير الشدقم^[164]، فحضبوه بالدم، تكن لكم أرض جرهم، جيران بيته المحرم.

من الواضح أن توحيد الرب في هذا الوحي يتنافى مع وثنية خزاعة. غير أن وجود كاهنة على رأس القبيلة المتجهة نحو الحجاز يظل قريباً من الحقيقة، وأن تبلغهم بوحى في تلك المناسبة فليس فيه البتة ما يثير الاستغراب. غير أن هذا الوحي لابد أن يكون قد تعرض لتعديل الذين دونوه. وحتى لو كان هذا الوحي مختلقاً بالكامل، فإنه يكشف عن حالة ذهنية مألوفة لدى العرب القدامى يكون من التعسف نكرانها.

4/19/4/1] وحي كاهنة بني إباد

لم تتصرف كاهنة بني إباد، إبان حربهم مع الفرس، على نحو مختلف عن طريفة ذلك أمها، من خلال وحي تلقته ينطوي على إشارة، زفت النصر لأبناء قبيلتها، وهي تسجع لهم: إن يقتلوا منكم غلاماً مسلماً، أو يأخذوا ذاك شيخاً هماً، تخضبوا نحورهم دمًا، وترووا منها سيوفاً ضماً. وما أن قتل الفرس غلاماً واستولوا على الإبل التي كان يرعاها حتى تكبدوا هزيمة مرة على يد بني إباد، في خاتمة النهار^[165].

[5/19/4/1] وحي كاهن بني أسد

أعلن كاهن بني أسد، عوف بن ربيعة بن عامر، عشية مقتل حجر ملك كندة، ووالد الشاعر امرؤ القيس^[166]، عن وحي تلقاه: مَن الملك الأصهب^[167]، الغلاب غير المُغلب، في الإبل كأثما الربرب^[168]، لا يعلق رأسه الصخب، هذا دمه ينثعب، وهذا غداً أول من يُسلب. قالوا: من هو يا ربنا؟ قال: لولا أن تجيش نفس جاشية، لأخبرتكم أنه حُجر ضاحية^[169].

ومع أن صور هذا الوحي أقل غنى، وتعبيره أدنى شاعرية، فهو يندرج ضمن السياق الوحيي السامي. ونحن نجد فيه منهج التفكير ذاته، وبنية الفكر ذاتها التي وجدناها في بعض أمثلة الوحي الأقدم عهداً لإشعيا التي تصف قوة العدو والمصير المفجع الذي كان ينتظره.

ففي الوحي الذي تلقاه إشعيا بشأن الآشوريين (17: 12-14) مثلاً، يصف النبي في المصراع الأول من أحد الألواح، دمدمة الأمم اليائسة تجاه الغزاة: مثل قش الآكام أمام هبوب الرياح، وفي المصراع الثاني يعلن، عبر لعبة تضاد، نهاية الكابوس: عند المساء، هوذا الدهول، وقبل الصباح، لم يبق منهم أحد، ذلكم هو نصيب الذين ينهبوننا، مصير أولئك الذين يعرفوننا.

إن الحوار، المتواتر في أسلوب الوحي العربي، يجد مثاله في هذا الوحي الجميل لإشعيا (21: 11-12) ضد أدوم: يصيحون بي من السعير: أيها الحارس، أين وصل الليل الآن، أيها الحارس، أين وصل الليل الآن؟. فيجيب الحارس: النهار يأتي والليل أيضاً، إذا رغبتم أن تسألوني فاسألوني، عودوا مرة أخرى^[170].

ثمة إشارة كاشفة، تتعلق بمؤلفي السيرة النبوية. فقد كانوا يوردون في مؤلفاتهم، من دون قيود، أساليب الوحي، ليس فقط في الجزء الذي خصصوه للوحي الذي سبق القرآن^[171]، بل وأيضاً في قصص الحروب التي نشبت بين الجماعة الإسلامية الفتية والمشركين العرب.

في هذه الحالة الأخيرة فإن وجود مثل هذا الوحي لم يكن مستحيلاً، لاسيما أنه كان منسوباً إلى كهان مشركين، وأنه ينسجم تماماً مع المناخ النفسي الذي خلقته تلك الحروب التي تختلف كثيراً عن تلك التي كانت تدور سابقاً. فلا شيء يثير الدهشة في أن تكون غيطة^[172] كاهنة بني سهم قد نطقت بكلام أوحاه صاحبها الجني إليها، بألفاظ غامضة لم يفهمها القرشيون، حول المعركتين الداميتين بدر وأحد^[173]. ففي الليلة الأولى

قال لها: «أدر ما أدر»^[174]، يوم عقر ونحر»، وفي الليلة الثانية قال لها: «شعوب (أي: المنية) ما شعوب، تُصرع فيها كعب»^[175] الجنوب»^[176].

6/19/4/1 [وحي كاهنة بني غنم]

كذلك، فما من شيء يتناقض مع كون كاهنة بني غنم، أحد أفخاذ بني حلس، قد ثنت رجالها عبر وحي تلقته عن قتال جيش النبي الشديد البأس يوم غزوة مؤتة^[177] «أنذرکم قومًا حزرًا، ينظرون شزرًا، ويقودون الخيل بترًا»^[178]، ويهرقون دمًا عكرًا»^[179]. يمكن لمضمون هذين المثالين من الوحي مثلما لأسلوبهما أن يشهدا لصالح أصالتهما، وعلى الأخص حين نقارنهما مع المجموعة الأولى من أمثلة الوحي الواردة في السيرة، والتي صدرت على لسان شخصيات تاريخية وأسطورية، حول المصائر المستقبلية للرسول، وأجساد الهاشميين وانتصار الدين الجديد. إن التناغم الرفيع لأمثلة الوحي تلك والمفردات النادرة الاستعمال التي تحفل بها، تمتلك إيقاعًا مثيرًا للبلبل، يسوغ الرأي الذي كان لامانس من أشد المدافعين عنه، والذي يعد هذه المواد بوصفها مواد ملفقة ومختلقة من أجل «ملء فراغ ما قبل التاريخ الإسلامي»^[180].

7/19/4/1 [وحي شق وسطيح]

ثمة، بوجه خاص، حالة من أمثلة الوحي منسوبة إلى عرافين أسطوريين هما شق وسطيح، اللذان نطق كل منهما بوحي مشابه للآخر، لدى تفسيرهما لرؤيا، رآها ربيعة بن نصر، ملك اليمن، حول نبي ستدوم مملكته إلى آخر القرون^[181].، ويستشف من ألفاظ هذا الوحي، مثلما من مفاهيمه، بأنه ذو استلهام إسلامي واضح. ولا يختلف الأمر كذلك، ما يخص الوحي المنسوب إلى شافع بن كليب الذي أبلغ تبّع بالحدث ذاته^[182]، مثلما ما يتعلق بنبوة ملك اليمن سيف بن ذي يزن، المزعومة^[183]. ما من سبيل إلى المقارنة، سواء أامن الناحية الأسلوبية أو المفاهيمية، بين هذه المعارضات الإسلامية وبعض نماذج الوحي الوثني التي ذكرناها سابقًا، بوصفها الأكثر قربًا إلى النموذج البدئي للوحي العربي.

20/4/1 [أنواع الوحي]

تحدثنا حتى الآن عن الوحي المنطوق بلسان وسيط إنساني، يعاونه على نحو مضمّر أو صريح روح من الأرواح. ولكن يحدث أن يُسمع الموحى صوته من دون وسيط، إما عبر

صوت يتردد في الليل فقط، وذلك هو الوحي المسمى هاتفاً، وإما من خلال وثن، وتلك هي المهمة، وإما عبر استحضر أرواح الأموات، الوحي الصادر عن روح الميت، أو على نحو أكثر تحديداً عن طريق النظر إلى مجامع الموتى وعظامهم^[184]، وإما، أخيراً، عبر تأويل سلوك كائنات حية أو جامدة، وذلك هو الاقتراع وتفسير الأحلام، وسائر الطرق المشاهدة.

ثَبَّتَ الأدب التقليدي هذه الأشكال البديلة من الوحي جميعها، غير أن بعضها لم يستخدم إلا ذرائعاً للإعلان عن قدوم نبي الإسلام، وهو ما يجعلها مشبوهة على الفور. ومع ذلك فإنها لم تكن من دون نفع، مادامت قد بَيَّنَّتْ، مع كل شيء، أن العرب قد عرفوا هذا النوع من الأوحية الذي لا يمكن أن يكون ابتكاراً خالصاً وبسيطاً من أدب الوعظ الأخلاقي والنوادي.

ولما كنا قد ذكرنا هذه الوقائع فيما سبق^[185]، فلنكتف الآن بوضعها، باختصار ضمن السياق الكهاني السامي في الإطار الذي تنتمي إليه.

1/20/4/1 الهاتف

إن للهاتف، بادئ ذي بدء، أصلاً موعلاً في القدم حيث إن المعجم العربي لا يتيح لنا أن نتبينه. وهو يبدو، في الواقع، في شكل الجذر العبري <ن ط ف>^[186]، بمعنى (قطر، رشح) بإزالة تفخيم الطاء^[187]. وفي هذه الحالة سيكون فعل (هتف)، غير المعروف خارج اللغة العربية، إنشاءً اسمياً من هاتف.

وبناءً على ذلك، فإن <هَظِيف> العبرية^[188] هي المعادل لـ <هيناي>، أو على الأقل تكملتها، إذ إن هذين الفعلين يصفان تأثيرات الانخطاف التي يكون الوحي ثمرة لها. وفي الحالة الراهنة للنصوص فإن الفعل الأول من هذين الفعلين يعني «صرخ عالياً، أوصل كلامه إلى مكان بعيد»، وأما الثاني فيعني: تنبأ^[189]. غير أن من الممكن جداً أن يكون هذان الفعلان في الأصل معبرين عن طورين مختلفين من أطوار الانخطاف: الدخول في الرعدة، وحالة الانسحاب وتلاشي السيطرة التي كان يشهدها الموحى إليه حينئذ. وستتجلى هذه الحالة بوجه خاص، من خلال سيلان اللعاب، وتركه يسيل قطرة قطرة مثلما يقتضي المعنى الأساسي لـ <نَظَفَ>^[190]. وهذه الحالة يمكن أن تنتج من تعاطي المخدرات الناتجة عن النباتات المخدرة، والتي تخلق حالة الذهول^[191] مثلما يحملنا على الاعتقاد استعمال هذا الفعل، من جهة بمعنى "قطر"، لدى الحديث عن الخمر الجديد (عاموس 9: 13 يوئيل 4: 18)، ومن جهة أخرى بمعنى حالة الذهول لدى الأنبياء الكذبة

(ميخا 2: 6، 11). فمن أجل أن يخفي هذا الناطق بالوحي عن عين من جاء يستثيره مشاهد ذهوله المطلق العنان بتأثير المخدر، وليوحي بذلك نوعاً من الثقة، فهو يستطيع أن يقصي نفسه ويهتف من بعيد بوحيه، وهو ما يتفق مع تعريف الهاتف بالعربية «تسمع صوتاً ولا ترى أحداً» [192].

وهكذا، فإن الوحي اللاشخصي للهاتف سُنطق به في الأصل من خلال حالة ذهول مخفية أو من وراء حجاب. وبسبب أنه كان غير مرئي، فسوف يختلط بسرعة مع روح [193].

2/20/4/1 المهمة

على غرار وحي الهاتف، فإن المهمة هي أيضاً صوت كاهن محتجب عن أنظار من يطلب مشورته. يشرح لنا الجاحظ بسخريته وخيبة أمله المعهودتين: «وفي بعض الرواية، أنهم كانوا يسمعون في الجاهلية من أجواف الأوثان همهمة، وأن خالد بن الوليد حين هدم العزى، رمت بالشر حتى احترق عامة فخذه، حتى عاذته النبي [194]. وهذه فتنة لم يكن الله تعالى ليمتحن بها الأعراب وأشباه الأعراب من العوام، وما أشك أنه قد كان للسندنة حيل والطف، لمكان التكسب، ولو سمعت أو رأيت ما أعدّ الهند من هذه المخاريق في بيوت عبادهم، لعلمت أن الله تعالى قد منّ على جملة الناس بالمتكلمين الذين قد نشؤوا فيهم.

وقد تعرف ما في عجائز النصارى وأغامرهم [195] من الافتتان بمصاييح كنيسة قمامة [196]، فأما علماؤهم وعقلاؤهم فليسوا بمتحاشين من الكذب الصرف والجرأة على البهتان البحت. وقد تعودوا المكابرة حتى دربوا بها الدرب الذي لا يفطن له إلا ذو الفراسة الثابتة والمعرفة الثاقبة» [197].

هذه المهمة التي يتحدث عنها الجاحظ [198] تطلق أصواتاً تحاكي أصوات العديد من الحيوانات والطيور والزواحف وسائر الصيحات البحاء والغائرة [199]، وهي تستخدم، من بين أصوات أخرى، زئير الأسد [200]، وصدى الريح حين تهب أعواد القصب [201]. ويتفق أن تنتمي المهمة إلى دائرة الاسم السامي <ناهاما> [202]. وهو ما يظهر على نحو محسوس على الأخص في الاسمين العبري والسرياني المطابقين لـ <ناهاما> [203]. ربما كان علينا هنا أيضاً أن نجعل لأحد مشتقات الجذر القدم <ن ه م> والذي خرج منه أيضاً الجذر العبري <ه م م>، بمعنى: الهياج، تضليل الجيش، الفرع [204]، أن نجعل له معاني تعبر عن التأثير الذي يحدثه، حسب الظروف، صوت الموحى إليه عبر الصنم، أو من داخل الصنم. ضمن هذه الشروط فإن صنم قبيلة مزينة (نُهم) [205] ربما كان مهممماً.

إن ما يمنح قيمة وحيية مؤكدة لهذا الجذر <ن ه م> هو تماثله البدئي مع <نأم>، حيث يسقط حرف الهاء من النطق، بتأثير اللهجة المحلية. وهكذا، فإن ما يسمى (نأمة الله) في اللغة العربية، هي صوت مبهم قابل لأن يكون صوت الإله، الذي يكون مزيجاً مثل صوت الأسد، أو هامساً مثل صوت القوس [206].

والحال فقد كان هذا الفعل <ن ه م> هو المستعمل في العهد القديم بمعنى: الوحي، سواء أكان وحي يهوه أو وحي النبي [207]. وحتى أقوال الشاعر الموحى إليه من الإله تدرج ضمن هذا اللفظ [208].

في هذا السياق السامي، على الأرجح، يتوجب ربط هذا اللفظ الذي يعني الوحي، أي: الإلهام، من (الجذر <لام>) بإبدال النون لأمًا، لأن هذا اللفظ، من وجهة النظر السامية يوجد منفردًا تمامًا داخل باب المعجم المخصص ل<ل ه م> [209].

وهكذا ينبغي أن تعني المهمة: صوت الإله الهامس أو المزجر، بحسب الأحوال، في أذن الموحى إليه، وصوت هذا الأخير المقلد لصوت الأول [210].

لقد أنبأت الأوحية المهمة جميعها، مثل أوحية الهاتف، عن قدوم نبي الإسلام. وأكثرها شهرة هي الأوحية المنسوبة إلى الجلسد [211] وسواع [212]، وعثر [213]. وثمة رموز لألهة (أحجار وأشجار ومياه مقدسة) لم يحتفظ لنا المأثور الإسلامي بأي وحي منها من هذا النوع [214].

في المقابل فإن هذا المأثور جعل حيوانات ذبيحة تتكلم أمام الأصنام مثل البقرة التي ذبحها سعيد بن عمر الهذلي أمام سواع [215]، أو العجل المذبوح أمام أحد الأصنام، والذي يروى أن عمر بن الخطاب [216] سمع وحيًا صادرًا عنه، أو البعير الذي ضُحي به في بوانا [217].

3/20/4/1 استحضر الأرواح

لا يبدو أن جزيرة العرب قبل الإسلامية قد عرفت الوحي باستحضار الأرواح، مثلما ظهر في المشهد الشهير في <عين-دور> (صاموئيل الأول 28: 7). لم يكن لدى العرب قط ما يماثل الألفاظ الأرواحية العبرية [218] سوى عبارة (أهل الأرض)، التي تُفسَّر عادةً بهذا المعنى [219]. ولأول وهلة، فإن هذا التفسير، الذي جرى تسويغه في الأكادية بلفظة <أرصاتو>، وفي العبرية بلفظة <أريص>، واللتين تعنيان، ضمن أمور أخرى، (العالم السفلي)، يفرض نفسه، كما يبدو، لاسيما أنه يعني في الفلكلور العربي وحتى أيامنا هذه، الجن المقيمين تحت الأرض [220]، كما هو شائع.

إن أقدم ذكر لهذه العبارة يرقى إلى ابن هشام^[221]، ولكن السياق الذي وردت فيه لا يرجح مغزى الوحي الأرواحي الذي أُعطي لها. والواقع أن الموضوع في نص لابن هشام يتعلق بدليلين اثنين قدمهما النبي محمد على صدق رسالته، الأول: أنه طرح أرضاً، مرتين، رُكّانة المطَّلبي، الرجل الأشد قوة في قريش. والثاني، أنه أمر الشجرة أن تتقدم نحوه ثم تعود إلى مكانها. ولشدة دهشة رُكّانة مما أحس به وراه، فقد عاد إلى قومه وقال لهم: يا أبناء عبد مناف، ساحروا بصاحبكم أهل الأرض، فوالله ما رأيْتُ أسحر منه قط^[222]، كما لو أنه يقول لهم: إن لديكم ساحر على سطح الأرض.

غير أنه من الممكن إعطاء هذه العبارة معنى آخر، تمتلكه لفظة (أرض) في المعجم العربي، ألا وهو (النفضة، والرعدة والدوار)^[223] و(مس شيطاني، أرض) (المأروض، من أصابه أرض)^[224]. ضمن هذه الشروط فإن أهل الأرض يمكنها أن تعني: صنفاً من العرافين المصايين بالصرع. غير أنه ما من شيء يدل على أن هؤلاء المتلقين للوحي كانوا يمارسون الوحي الأرواحي.

على هذا النحو فإن العلاقة بين عبارة أهل الأرض ولفظة <أوب> بمعنى: العائد، أو: روح ميت استدعاها واستنطقها مستحضر أرواح^[225] لا تتركز، في رأينا، على أي دليل جدي. أما بخصوص اللفظة السريانية زكوري^[226]، التي هي في البيشيطو (الترجمة السريانية للعهد القديم) [البسيطة، المبسطة، ز م] تعني: أوب (سفر اللاويين 20: 27) فهي تنطبق على نحو خاص على محضري الجن <زوكري> وعلى السحرة (زوكوري). ومن هنا، فمن الممكن أن تكون <زوكوري> قد استخدمت بمعنى استدعاء الأرواح. والجذر العربي المطابق <ز ك ر> ليس له معنى مشابه، في حين أن <ذ ك ر> مطابق للجذر السرياني <دخر>، ومعناه: الابتهاال إلى الله من خلال الصلاة^[227]. بالمقابل، فإن الكلمة الأكادية <زكارو>^[228] والعبرية <زكر> بمعنى: ابتهل، ذكر الاسم الإلهي، تضرع . . إلخ) تقدمان العناصر القاعدية لاستخدام مشتقات الجذر السرياني <ز ك ر>، بوصفه لفظاً يدل على السحر.

وهكذا فقد وصلنا أخيراً إلى صنف الأوحية المستلهمة عن طريق تفسير سلوك الكائنات الحية أو الجامدة. وبسبب التنوع الشديد لهذه الأوحية، والفائدة الأكثر أو الأقل التي يقدمها كل من هذه المطالعات للغيب المكوّنة لهذا الصنف، فإن القسم الثاني من هذا العمل سيكون مخصصاً لها. ليس في نيتنا أن نقوم بمجرد كامل لهذه المطالعات الكهانية المتعددة جداً في فترات ازدهار الإمبراطوريات الكبرى، التي كان الكهنوت والكهانة ركائز ملكها، كما لدى الآشورو-بابلين، والحثيين، واليونان، والفرس. غير

أنه بسبب فقر البنية الاجتماعية في جزيرة العرب والطابع البدائي لحضارتها، فهي لم تعرف من بين هذه الكهانات سوى الأشد بدائية والأكثر تجريبية، ولم تلق بعض هذه الممارسات الكهانية (العلمية) مثل قراءة خطوط الرمل، اهتماماً واسعاً على الأرض الإسلامية إلا في العصور الوسطى وبفعل تأثيرات أجنبية مختلطة.

2] الطرائق العرفانية في جزيرة العرب القديمة وتطورها إبان الفترة الإسلامية الأولى

بتصور الوحي^[1] كجواب إلهي على سؤال إنساني، يمكن إذن الحصول عليه إما عن طريق الحدس بواسطة أو بغير واسطة، وذلكم هو الوحي بمحصر المعنى، وإما عن طريق الاستدلال بناءً على تأويل بعض الإشارات الاصطلاحية المتعارف عليها، أو الطائفة، وذلكم هو الوحي بالمعنى الأوسع. ولأن الآلهة قليلة الكلام، فإن الإنسان القلق من صمتها ومن صيرورته الخاصة، جعلها تتكلم بطرائق عديدة يمكن تصنيفها لدى العرب في أربع فئات:

1] طرائق الاقتراع (الاستقسام بالأزلام)

2] طرائق تأويل الأحلام

3] طرائق الفراسة

4] الفالات (جمع فأل)

وقد خصصنا لكل من هذه المجموعات فصلاً يضم كل ما عرفته جزيرة العرب القديمة والفترة الإسلامية الأولى عن هذه الطرائق. وذلك في النطاق الذي احتفظت فيه مصادرنا بذكرها وأعادت بأمانه، إنتاج روحها وبنيتها.

1/2] الطرائق الاقتراعية

1/1/2] الموضوع

إن التكهّن عن طريق الاقتراع^[1]، مثلما يشير الاسم إلى ذلك، يضم الطرائق الكهانية كافة المبنية على سحب القرعة. أما الموضوعات المستخدمة لخلق الإشارات التي يحتمل أن تقدم مادة الجواب عن سؤال محدد، بالاستناد إلى اصطلاح قائم متعارف عليه، أو إلى تقليد جرى إقراره، أو إلى اعتقاد عام، فمن الممكن أن تكون إشارات من أصل إنساني أو حيواني أو مادي. وتمارس مفاهيم (غير المتوقع) و(غير المألوف) في هذه الإشارات دوراً رئيساً، كما أن الصدفة المثارة، ولكن غير القابلة للسيطرة، تغلب عليها.

ينقسم التكهّن بالاقتراع، الممارس على نطاق كوني شامل، إلى طرائق بقدر ما هنالك من موضوعات تستخدم لتحقيقه. وقد عرفت العصور القديمة اليونانية- الرومانية العديد من هذه الطرائق، مثل الاقتراع برمي الكعاب، والاقتراع برمي النرد، والطرق بالحصى أو الاقتراع بالحصى والحبوب، وفحص الأصابع، والاقتراع برمي الخواتم ذات الحجارة النفيسة، والاقتراع برمي حبات الفول السوداء أو البيضاء^[2] . . إلخ.

2/1/2] امتداد الاقتراع إلى الكهانة الحديثة

إن امتداد الطرائق الاقتراعية إلى الكهانة الحديثة، والذي حدث في حقبة موعلة في القدم، قد نجم عما يدعى باليونانية: جواب الوحي. والواقع أن (استلهام الوحي) باليونانية (استشارة وحي، النطق بوحي، التنبؤ) كانت تعني في البدء: حرّز العידان أو العظام). ويقال عن نبية دلفي إنها «كانت تستلهم أوحيتها على غرار سحب القرعة»^[3].

كذلك فإن جذر <ق س م> لدى الساميين، الذي يعبر عن فكرة (التقسيم إلى حصص، القسمة) قد وُلد <قيسيم> العبرية أي: اللجوء إلى الوحي السهامي (حزقيال 21: 26)، أو سهم الوحي (حزقيال 1: 27)، أو الكهانة على نحو عام (العدد 23: 23) ووُلد، قسَم، استقسام^[4]، التي تعني بالعربية: الاقتراع عن طريق السهام، الذي فهم عنه الإسلام، بوصفه رمزاً للكهانة الوثنية. ووُلد أيضاً، <قَصمو> التي تعني بالسريانية الكهانة بمجموعها^[5].

إن هذا التأكيد الذي سقناه هنا، يسوغ التقارب المتواتر بين (الوحي - الاقتراع)، مع أن الوحي ينتمي إلى الكهانة الحدسية، والاقتراع ينتمي إلى الكهانة الاستدلالية. وقد تبذرت لنا الممارسات الاقتراعية ضمن النصوص، وضمن استخدامها الشائع، على أنها ممارسات دينوية أساساً، فهل كانت كذلك في الأصل؟.

3/1/2 [الطابع المقدس]

بحسب و ر سميث، فإن مجموع المعلومات المستمدة من العبرانيين والعرب والآراميين، تظهر أن هذه الطقوس كان لها، في الأصل، طابع مقدس. وكانت مرتبطة بالمعابد وبمذابح الأضاحي وبأعياد الآلهة، وأضاف سميث: «تبدو هذه الطبيعة مقنّعة لأن لدينا إثباتات على معظم المنهجيات فقط في شكل متحلل، لكن من الصعب إثبات أن تراكم الخصوصية كان عرضياً»^[6].

إن الإدانة القرآنية للاستقسام^[7]، تؤكد الطابع الديني لهذا الطقس الذي كان يُمارس بالقرب من بعض الآلهة، مثل هبل وذو الخَلْصة. وثمة تأكيد، ليس أقل أهمية أعطي لهذا الطابع المقدس، عبر لجوء النبي ذاته إلى القرعة بغية اقتسام غنائم غزواته^[8]. وإنه كان إذا أراد سفرًا أقرع بين نسائه، فأيتهن خرج سهمها، خرجت معه^[9].

يتضمن هذا وجود فئتين من الممارسات الاقتراعية عند العرب، الأولى ذات طابع وحيي، وبالتالي مقدس، والأخرى ذات طابع عرضي، وبالتالي دنيوي. وفحص الألفاظ الدالة على الفئتين كليهما يؤكد ذلك.

4/1/2 [الاستقسام بالأزلام والضرب بالقداح]

ثمة تمايز، يبدو جلياً، في الواقع، بين التعبير القرآني "الاستقسام بالأزلام"، والتعبير الوارد من خارج القرآن (الضرب بالقداح)، وذلك لأن مؤلفي المعاجم يستعملون الأول

للاقتراع بالسهم، مثلما كان ممارساً داخل المعابد العربية^[10]، ويستعملون الثاني لكل أنواع الاقتراع الأخرى^[11].

ومع أن القدح والزلّم، تعنيان، معجمياً، المعنى ذاته، أي: السهم قبل أن يراش وينصل^[12]، فإن الجمع (أزلام) لا يستخدم إلا ليدل على الاقتراع بالسهم، في حين أن القداح تشير إلى مجموع السهام المهترزة، والتي ينظر إليها واحداً واحداً، سواء في الاقتراع بالسهم، أو في أنواع الاقتراع الأخرى كافة. وأقدح وأقداح تدل على نحو أكثر خصوصية على سهام القمار المسمى بالميسر^[13].

تحدثنا حتى الآن عن (الاقتراع بالسهم) لأن قداح وأزلام، ومع أنهما ليسا سوى سهام غير مكتملة الصنع، فإنهما يعدان أسلحةً للنبل أو للرمي . . . غير أنه على ضوء هذه التعريفات التي يقدمها مؤلفو المعاجم، من المناسب أن نرى في هذه السهام عيداناً لا أكثر، وأن نتحدث بالأحرى عن الاقتراع عن طريق العصي أو العيدان. وكان ذلك يعني بالفعل عيداناً تُهز داخل قراب^[14]، أو داخل جعبة^[15]، وليس سهاماً مطلقة من القوس. والحالتان الوحيدتان للاقتراع الحقيقي عن طريق السهام اللتان نعرفهما في الأدب العربي، تخص إحداهما الفرس^[16]، والأخرى الحرائين^[17].

ولكي نتحاشى مع ذلك كل التباس بين (عود صغير) كما عليه الحالة هنا والمسمى في اليونانية (عود) و(عصا)، وعلى الأخص (عصى سحرية)، وقضيب، سيكون علينا التحدث عن الاقتراع بالعصي لأن هذه الكهانة التي تتم بمساعدة عصي أو قضبان، كان يمارسها العراقيون، على ما يبدو، إذ قال عنها النبي يوشع «شعبي يستشير عوده، وعصاه <ماكل> فينبئه بالمستقبل <ياجيد>»^[18].

علاوة على ذلك، فإن الاقتراع بالعصي يشمل عصا الساحر، وعصا الباحث عن المناجم، والباحث عن الكنوز، وهي طرائق تنتمي إلى العلوم الفراسية.

ومن بين الطرائق الاقتراعية، كان العرب القدماء يعرفون، على نحو خاص، الاقتراع بالسهم، أو على نحو أكثر دقة، الاقتراع بالعصي، والاقتراع بطرق الحصى، أو بالحصى والحبوب، إضافة إلى بعض ألعاب المقامرة، مثل لعبة الميسر ولعبة الكعاب. إن علم القرعة والتكهن بالحروف (الجفر، علم الحروف) وحساب الجُمَّل والزائرجة (آلة لقراءة القول) والتي هي طرائق كهانية تقوم جميعها على المصادفة، هي صناعات إسلامية مقتبسة من الشعوب التي أخضعها الإسلام. ولأن هذه العلوم كانت غير معروفة في الجاهلية وخلال القرون الأولى للهجرة، فإنها تخرج عن إطار موضوعنا، وتستحق، وحدها، أن تكون موضوعاً لعمل جاد، بسبب غنى مادتها، والعدد الكبير للدراسات التي خصصت لها.

ونحن سنكتفي هنا بأن نصوغ محتواها بإيجاز، محيلين القارئ إلى المصادر الرئيسية، وعند الاقتضاء، إلى الدراسات التي كانت هذه العلوم موضوعاً لها.

5/1/2 [الاقتراع بالسهام

إن الاقتراع بالسهام لدى العرب، الذي لا يمكن نكران طابعه المقدس^[19]، يظهر في النصوص التقليدية، بوصفه ممارسة شائعة في حياة البدوي، مثلما في حياة الحضري. فقد كان من الممكن إنهاء أي نزاع بفضل وحي السهام المقدسة. وكان من المفترض أن تكون هذه السهام جزءاً من المتاع الشعائري الذي كان كهان القبيلة البدوية وسدنة المعابد^[20] يتولون شأنه. أما القراب الذي كان يحتوي على السهام، فلا بد أنه كان ملازماً للوثن، معلقاً بحمالة إلى الصنم، أو أنه يشكل جزءاً من الثوب الكهنوتي، على طريقة الأوريم والتوميم لدى العبرانيين الرحل، واللذين كانا مندجين بالإفود في مراحل تطوره كافة^[21].

إن آلية الاقتراع بالسهام هي ذاتها لكل الطرائق الاقتراعية. وحسب وصف معتدل ل(ج ففريه)، فهي: «تتكون من الاعتماد على الصدفة الظاهرة في الكشف عن إرادة الإله أو فكره. غير أن جواب الإله يمكن أن يُحصل عليه بطريقتين اثنتين. في المقام الأول، يطرح السؤال بطريقة مبسطة، ويجب الإله بنعم أو لا. ومن خلال إسقاط متعاقب يتم الوصول مثلاً إلى تعيين أحد الجناة ضمن حشد من الناس. على هذا النحو، اكتشف شاؤول أن ابنه جوناثان قد انتهك المحرمات (صموئيل الثاني 14: 37-39). غير أن من الممكن أيضاً تشكيل مجموع من الإشارات الرمزية يتطابق كل منها مع مجموعة من الأفكار (الحنة، المرأة، الحرب. . إلخ) حيث يمكن لسائر الاحتمالات الممكنة أن تظهر بطريقة أكثر أو أقل غموضاً، من خلال رمز واحد أو من خلال العديد من هذه الرموز. . وهكذا يجري تشكيل عالم مثالي مصغر، نوع من كون صغير تتطابق الحوادث فيه مع حوادث العالم الواقعي، وبالتالي تجعل من الممكن التنبؤ بهذه الأخيرة أو تخمينها^[22].

إن تطور الاقتراع بالسهام لدى العرب قد أفضى إلى إعطاء السهام تعيينات أكثر أو أقل تحديداً، حيث لا يبقى أي شك في جواب الوحي. فإلى السهام الأولية التي كتب عليها (نعم) أو (لا)، و(خير) أو (شر)، و(افعل) أو (لا تفعل)، أضيفت سهام أخرى مع إشارات محددة ومفصلة، (سافر) أو (لا تسافر)، (تصرف حالاً) أو (انتظر)، (خذ دورك في الماء)، (هو ذو نسب عريق) أو (ليس ذا نسب عريق)، (ينبغي دفع الدية) . . إلخ.

وثمة سهام بيضاء (من دون كتابة) كانت تأخذ عند الحاجة تعيينات محددة بعد اتفاق سريع بين السادن والذين جاؤوا يستشيرونه^[23].

هذا الفيض من التعيينات المعطاة إلى السهام المقدسة التي كانت تهر أمام هُبُل في مكة، يتناقض تناقضاً شديداً مع اعتدال الوحي الاقتراعي لذي الخَلَصَة الذي لم يكن يعرف سوى (الأمر) و(النهي) و(الانتظار)^[24]. وهذا يتفسر من خلال واقع أن وحي تبالة الذي حجبه وحي مكة كانت مشورته تقل أكثر فأكثر^[25].

وإذا كنا نملك مزيداً من التفاصيل عن طرائق الاقتراع بالسهام عند العرب، فذلك لأنه ورد في السيرة المجيدة لجد الرسول، عبد المطلب، الذي لجأ مرات عدة، خلال خصوماته مع القرشيين إلى القرار الذي قضى به الوحي الاقتراعي، في البداية بمناسبة اللقي النفيسة التي اكتشفها حين كان يرفع الركام عن بئر زمزم، والتي نازعه القرشيون على ملكيتها^[26]. ولجأ، من ثم، مرتين إلى هذا الوحي الاقتراعي بمناسبة نذر كان قد نذره بالتضحية بواحد من أولاده، إن بلغ عددهم عشرة. وكان عبد الله، والد الرسول القادم، هو من عينته السهام للتضحية به، كما أن السهام ذاتها التي استشيرت في هذا الموضوع، بناءً على رأي الكاهنة، هي التي حددت عدد النوق لافتدائه^[27].

نحن هنا بالتأكيد إزاء الأسطورة النموذجية المستوحاة من القصة التوراتية، التي تدور حول التضحية بإسحق، والتي تعزى غالباً إلى إسماعيل. والواقع أن ذكرى إبراهيم كانت تحوم فوق الإسلام الوليد الذي لم يكن يكف عن الانتساب إلى توحيد هذا النبي. وكان كتاب السيرة، بسبب ذلك، وتجاوياً منهم مع توق عميق وراسخ لدى النبي، يسعون بكل السبل إلى عقد روابط نسب روحية ورمزية بين المسلم الأول إبراهيم، ومجدد الإسلام إبراهيمي محمد.

يقدم لنا ابن إسحق هذه التفاصيل عن الاقتراع بالأزلام، تفسيراً لتلك الأسطورة. أما إلى أي حد كانت هذه التفاصيل مطابقة للواقع ومتحررة من أهواء المحيط، فمن الصعب إعطاء الرأي في ذلك. غير أنها تبدو مندرجة ضمن خط التطور الطبيعي الذي ستسلكه ممارسة الاقتراع بالسهام تلك في أي وسط آخر، لاسيما أن وجودها، بوصفها كذلك، في وسط جزيرة العرب، لا يخالجه الشك. ثمة نصوص أخرى أقل شبهة تثبت هذا الميل الذي كان لدى العرب إلى استشارة سهام القرعة، وهاكم بعض الأمثلة:

نشبت حرب الفجار حوالي عام (590 م) بعد أن قُتل الكناني البراض بن قيس عروة الرخال من بني هوازن الذي كان قد بسط حمايته على شحنة من العطور، تخص النعمان، متوجهة نحو سوق عكاظ، ولكن قبل أن يقتله استشار سهامه^[28].

في يوم شعب (جبله) أقسم بنو عامر فيما بينهم الأرض التي تحمل الاسم ذاته، من خلال السهام والاقتراع بها^[29].

قدم أبو حرب بن خويلد بن عامر لمقابلة النبي الذي أسمعته آيات من القرآن ثم دعاه إلى الإسلام، فأجابه أبو حرب: أقسم أنك لقيت الله أو لقيت أحداً كان قد استقاه، وأنك تقول كلاماً ليس لنا أن نقلده. ولكنني سوف أضرب بقداحي^[30] لأختار بين ما تدعونني إليه وديني الذي أدين به. ثم هزّ قداحه فخرج قدح الكفر ثلاث مرات. فقال للنبي حينذاك: إن هذا القدح لا يؤيد إلا ما رأته عينك^[31].

طمع سراقه بمكافأة المنة بعير التي وعد بها القرشيون من سيعود إلى مكة بمحمد الهارب إلى المدينة، فاستشار سراقه قداحه، فخرج له القدح غير المرغوب ثلاث مرات، والذي كان عليه (لن يصيبه أذى)^[32].

وقد أصبحت استشارة القداح صورة شعرية شائعة. فقد مدح الحطيئة أبا موسى الأشعري بعد أن ولاه عمر بن الخطاب ولاية الكوفة قائلاً:

لا يزجر الطير إن مرّت به سنحاً

ولا يفيض على قدح لأزلام^[33]

ويعد الشاعر وهيب قداح الاستقسام كاذبة:

أجارتنا إن القداح كواذب

وأكثر أسباب النجاح مع الياس^[34]

والشاعر أبو العتاهية يقارن فعل المنية بين البشر بإحالة الأقداح:

إن المنون غدوها ورواحها

في الناس دائبة تجيل قداحها^[35]

إذا حرص التراث الإسلامي على حفظ وتضخيم المعطيات الخاصة بالاستقسام، فلعل ذلك لم يكن فقط، من أجل إغناء تفسير آيتين قرآنيتين تتناولان الاستقسام، بل وبسبب الميل أيضاً إلى مثل هذه الممارسة التي كانت تتمتع برصيد شعبي. وقد خصص هشام الكلبي (توفي عام 819 م / 204 هـ) دراسة وافية لذلك ذكرها مؤلف كتاب <الفهرست>^[36]. وكتب ابن قتيبة (توفي عام 844-9 م / 270-6 هـ) كتاب الميسر والقداح^[37]، وقدم ابن إسحق (توفي عام 767-8 م / 150-1 هـ) وابن هشام (توفي عام 834 م / 218 هـ) تفاصيل دخلت في الحوليات التاريخية وفي الموسوعات، على نحو أكثر أو أقل تبايناً، بدءاً بمحمد بن حبيب البغدادي (توفي عام 860 م / 245 هـ) في كتابه المحبر^[38]، الذي اعتمد عليه ابن قتيبة وياقوت الحموي (توفي عام 1229 م / 626 هـ) وانتهاء بأبي العباس النويري (توفي عام 1332 م / 732 هـ) الذي أعاد الأبشيهي (توفي عام 1446 م / 850 هـ) تأليف أعماله.

وقد أعار المستشرقون هذه الممارسة اهتماماً منذ وقت مبكر، وذلك بسبب التفصيلات العديدة والواضحة التي احتفظ بها الأدب التقليدي، من جهة، وبسبب التشابه الذي أظهرته مع الممارسات الاقتراعية المعروفة لدى شعوب أخرى^[39]، من جهة أخرى.

6/1/2 [الاقتراع برمي الحصى]

إن الاقتراع برمي الحصى في أحد وجهيه المعروفين لدى العرب، كان معروفاً أيضاً. والواقع أن رمي الحصى (رمي الجمار) في منى كان يُفسَّر، بين وقت وآخر، بوصفه أثراً من آثار عبادة الأموات^[40]، وكطقس لتعظيم الآلهة الحارسة على غرار معبد "هرمس" أو تلة "هرمس"^[41]، وكرمز لطرد الأرواح الشريرة، أو كنوع من التعزيم بالمعنى الذي حدده التراث الإسلامي لشعيرة منى^[42]. وكإشارة إلى توجيه اللعنات على بعض قبور الناس ذوي الذكرى المشؤومة^[43]. وأخيراً كفعل استهداف للأذى تولّد، في النتيجة من كراهية البدو للحضر^[44].

لا يبدو أن هذا الطقس قد اتخذ طابعاً كهانياً. فبالانطلاق من المعنى الأساس للجزر <ج م ر>، يبدو أنه لم يكن في الأصل سوى حركة تعني الاندماج في جماعة والذي يتم بطريقة التصويت. ذلك لأن هذا الجزر يعني أساساً، الوحدة الداخلية لكافة أفخاذ ولكل أعضاء قبيلة أو تجمع قبلي كبير^[45]. والمعنى الثانوي الذي تعبر عنه كلمة جمرة، اسم الواحدة من جمار، أي: (كومة الحصى)، يجسد حركة التوحيد هذه التي كانت القبيلة تجدها دورياً أو بالمصادفة، وذلك برمي حصاة فوق نقطة محددة قريبة من مكان مقدس، أو في وسط مضرب للخيام، يقوم بها أعضاء القبيلة كافة، أو زعماء العشائر التي تؤلفها. وهي ترمز بهذا النحو، إلى الوحدة التي لا تنفصم عراها للقبيلة، وإلى اجتماعها حول قرار مبرم. إن التوقف في منى، الذي كان يختم الطواف المقدس في الحج قبل الدخول إلى المدينة المقدسة، كان منسجماً مع تحديد عقد الاتحاد بين العشائر والقبائل. والحاصل أن الغاية الأساس للحج المكي كانت توفير نقطة تجمع من أجل لمّ شعث سائر القبائل العربية، باستثناء كل أجنبي غريب، وذلك لوضع حد للتراعات الداخلية بين القبائل، وللتداول حول القيام بعمل مشترك، يرمي إلى الوقوف دوماً في مواجهة كل تدخل أجنبي في شؤون هذا المركز المقدس في جزيرة العرب الذي لا يجوز انتهاك حرمة.

يتم رمي الجمار، كما هو ممارس في أيامنا، خلال فريضة الحج بالطريقة التالية: في يوم (10) ذو الحجة، وهو يوم تقلد الأضاحي (يوم النحر) في منى، يرمي الحاج سبع حصوات باتجاه جمرة العقبة أو الجمرة الكبرى، ثم يرمي السبعات الثلاثة الأخيرة فيما هو قادم من مزدلفة. وهذا الفعل تكتمل مدة إحرامه باستثناء العلاقات الجنسية. وفي الأيام الثلاثة الأخيرة المسماة: أيام التشريق، يرمي الحاج، بعد مغيب الشمس، ثلاث مرات سبع حصوات، بمعدل مرة واحدة كل يوم، في مقابل السبعات الثلاث التي تعاقبت خلال المسير باتجاه مكة، على الجمرة الأولى في البداية، ثم على الجمرة التي في الوسط، وأخيراً على جمرة العقبة^[46]. وهكذا يبلغ عدد الحصوات التي يرميها الحاج سبعين حصاة، وتكون الحصاة بحجم فولة، والحجاج يلتقطون هذه الحصوات من سهل مزدلفة^[47].

تُرى، ما الأهمية الرمزية الحقيقية لهذا الطقس المكرر ثلاث مرات ثلاثية، وعشر مرات سباعية؟ ثمة معطى تاريخي يبدو أنه يقدم لنا المفتاح لفهم ذلك من خلال توجيهنا إلى المعنى الاشتقاقي لكلمة جمرة. لقد أطلق اسم جمرات العرب على جذوع قبلية ثلاثة ذات شأن، هي بنو ضبة بن ودّ بن طابخة بن إلياس بن مضر^[48]، وبنو الحارث بن كعب^[49]، وبنو نمر بن عامر^[50]. ولكن القبيلتين الأولى والثانية توفقتا عن الانتماء إلى هذه المجموعة كي تعقدا أحلافاً مع غيرهما من القبائل، الأولى مع الرباب^[51]، والثانية مع مذحج^[52]. واحتفظ بنو النمر بتلك التسمية (الجمرة) لأنهم لم يعقدوا أي حلف آخر^[53].

ومع أنه يظل من المتعذر إيضاح الأهمية المحددة للرقمين (3 و7)، اللذين يخيّل إلينا أنهما يشيران إلى عبادة كوكبية^[54]؛ يظل من الثابت، مع ذلك، وجود فكرة التحالف التي يتضمنها لفظ جمرة. وينجم عن ذلك أن رمي الحجارة في منى كان في الأصل طقساً من طقوس التحالف، وتكريساً احتفالياً في نطاق الحج لاتحاد قبائلي ساري المفعول^[55].

ترى، هل كان هذا الطقس يُمارس دائماً على غرار ما استقر عليه في الإسلام؟ ثمة رواية تحمل اسم ابن إسحق تثير فينا الشك بذلك. تقول الرواية باختصار، إن عامر بن لحى نصب سبعة أصنام في منى، الأول على القمة الصغيرة (قرين) التي تنهض على الطريق بين المسجد والجمرة الأولى، والثاني فوق تلك الجمرة، والثالث فوق المدعى^[56]، والرابع فوق جمرة الوسط، والخامس على حافة الوادي، والسادس فوق الجمرة الكبرى^[57]. وكان يوزع بينها حصى الجمار التي يبلغ عددها واحداً وعشرين حصاة، إذ كان يرمي ثلاثة منها على كل صنم مخاطباً إياه: «أنت أكبر من كذا»، مسمياً الصنم الذي يسبقه^[58].

إن ما يعطي قيمة معينة لهذه الرواية أنه، إلى جانب طقس التحالف الذي يرمز إليه رمي الحصى، حسب رأينا، أضيفت الأوثان السبعة المنصوبة التي كان العرب، زمن هرذت، يقسمون أيمانهم الاحتفالية أمامها^[59].

وبناء على ذلك، فمن غير الممكن أن يكون موضوع الجمار في منى موضوع اقتراع برمي الحصى، لاسيما أن لون الحصى لم يكن داخلياً في الحساب^[60].

لقد كان الفيلسوف اليهودي عبد الله بن ميمون، أول من أعطى لهذه الممارسة مغزى كهانياً. يقول ابن ميمون: إن طقس رمي الحصى في منى طقس وثني من دون ريب، مع أن المسلمين يرجعونهم إلى إبراهيم، وحتى إلى آدم، كما يقول ابن الأثير وابن سعد. لم يكن العرب يعلمون شيئاً عن الظهور المزعوم للشيطان الذي يُظن أنه سيحدث هنا. وكانوا يرمون الحصى ببساطة كوسيلة لمعرفة الطالع. كما أنهم كانوا معتادين على رمي سهامهم في ذلك الوادي، وبحسب سقوط هذه السهام كانوا يعللون أيضاً قراراتهم المصرية. ويزعم المسلمون الآن بصورة طبيعية تماماً، بأن أصل الرمي الوثني للحصى وأصل الكهانة أقرب عهداً بكثير، وأنهما أفسدا شعيرة وضعها إبراهيم في البداية. وهم يريدون أن يروا، على هذا النحو، عبادة الأصنام التي كانت تُمارس في الكعبة على أنها إفساد للتوحيد الإبراهيمي^[61].

ليس من الممكن كذلك أن يكون موضوع رمي الجمار موضوع رغبة في إيقاع الأذى أو خروج على الوضع الجديد الذي أقامته قريش، كما يفترض ف شوفين^[62] لأن الحجاج كافة، بما فيهم المكيون وجيرانهم، كانوا يشاركون في هذه الشعيرة التي يقودها (قائد للسعي) من أبناء الصُفّة، وهم فرع من مضر كانوا يقومون بخدمة الكعبة، ويشرفون على طقوس الحج، وذلك قبل الإصلاح الذي تم على يد قصي، ثم بعد انقضاء عهدهم على يد آل صفوان من بني سعد بن زيد مناة بن تميم^[63]. من المعلوم أن القرشيين كانوا يمتنعون عن الذهاب إلى عرفات مع الحجاج الآخرين، غير أنه ما من شيء يشير إلى أنهم هم أنفسهم أو الذين سبقوهم في مكة قد امتنعوا عن رمي الحصى في منى. فكيف كانوا سيقومون بهذا العمل إذا كان موجهاً ضدهم؟. من جهة أخرى، فإن التفكير في امتلاك المكين الأرض المقدسة، أو حتى فرض ثقافتهم عليها كان أمراً بعيداً عن تصور المكين الذين كانوا منذ تأسيس المعبد المقدس، قبل زمن بعيد، يبدلون ما في وسعهم لجعل سائر العرب يجتمعون في حاضرتهم حيث كان الحرم فيها يتمتع بحرمة وتعظيم أجمع عليه سائر العرب، سواء أكانوا بدوياً أم حضرياً.

من المؤكد أن رمي الحصى في منى بدا لنا في شكل معدل ومثقل بعناصر شعائرية لاحقة، بقدر ما كان يفقد شيئاً فشيئاً معناه الأصلي. وباختزال هذا الطقس إلى تعبيره الأشد بساطة كان لابد له من أن يتطابق، على نحو جوهري، مع الطقس الذي جرى وصفه لنا في سفر التكوين (35: 45-47) والمتعلق بالتحالف الذي عقده يعقوب مع خاله لابان. فبسبب شعور لابان بالحنق، بعد أن علم أن يعقوب رحل مع نسائه وأمواله نحو أرض آبائه، فقد لاحقه وأدركه فوق جبل جلعاد. وبما أن الإله قد أمره في المنام بأن «لا يقول شيئاً ليعقوب، لا خيراً ولا شراً»، فقد عرض عليه الاقتراح التالي «هلم الآن إذن ولنعقد حلفاً أنا وأنت، وليكن هناك شاهد <عاد> بيني وبينك» (7: 44-46).

حينذاك نصب يعقوب حجراً <ماصباه> وطلب من إخوته أن يلتقطوا حجارة <آبانيم> «فالتقطوا الحجارة وجعلوا منها كومة (غال) وأكلوا هناك فوق الكومة . . . [وقال لابان] . . . هذه الكومة من الحجارة شاهد بيني وبينك اليوم . . . وليكن يهوه رقيباً علينا أنا وأنت، حينما سنفترق عن بعضنا، وإذا ما أسأت معاملة بناتي، وإذا تزوجت نساء أخريات إلى جانب بناتي، فإن من سيكون بيننا ليس إنساناً من البشر، حذار من ذلك، بل سيكون الإله شاهداً بيني وبينك»^[64]. ثم «قدم يعقوب قرباناً على الجبل ودعا إخوته إلى الطعام، فأكلوا، وقضوا ليلتهم فوق الجبل» (7: 54).

إن أوجه التماثل بين هذا الطقس وبين طقس منى لافتة للنظر، فهناك الجمع بين الحجر المنصوب وكومة الحجارة، والأضحيات والطعام، والإقامة أثناء الليل على الجبل. كل هذا يحمل على الاعتقاد بأن الروح والغاية في الطقسين هما من التماثل، حيث يكفي أن نقرب لفظة <عاد> العبرية، (شاهد التحالف) والتي تعني الكومة، و<عده> التي تعني: التجمع القبلي والشعبي، كي نعرثر على المعنى الأساس لجمرة^[65].

7/1/2 [الاقتراع بطرق الحصى]

إذا لم يكن لطقس منى أي علاقة بالكهانة، فإن الوجه الثاني لرمي الحصى والذي عرفه العرب، كان على علاقة بها على نحو جوهري. والمقصود هنا ما كان يسميه العرب الطرق بالحصى، أو رمي الحصى.

يشمل (الطرق)^[66] عموماً، ثلاث طرائق كهانية كان لها طابع اقتراعي، تتكون من رمي الحصى، على الأرض (الطرق بالحصى)، ورسم خطوط على الرمل (الخط بالرمل)، وخلط القطن مع الصوف^[67]. وبخصوص الطريقة الأخيرة، فنحن نجهل كل شيء

باستثناء وجودها. أما ما يتعلق بالطريقتين الآخرين واللتين صدرت إحداهما عن الأخرى، فإن المعلومات التي تملكها عنهما تتيح لنا، على الأكثر، معرفة آليتهما، من دون أن نتمكن، مع ذلك، من الوصول إلى السر الذي أحاطه بهما الكاهن الممارس لهما. يفترض، في البدء، أن يكون الطرق بالحصى مكوناً من رمي حصيات، ومراقبة سقوطها. ولكننا لم نثر على أي بيئة واضحة تؤيد هذه الكيفية. ثمة كيفية أخرى، جرى تعريفها بإيجاز، مع ذلك، في مصدر حديث، تتكون من استخلاص جواب على سؤال يطرحه الشخص الذي يستشير الحصيات المرمية بعضها فوق بعض [68]. وهاتان الطريقتان المختلفتان والمتشابهتان، كما يبدو [69]، في آن معاً، أفسحتا المجال لطريقة ثالثة أكثر فنية لأنها أشد وضوحاً، تقريباً، وبالتالي فإنها أرقى في نظر المشاور، ألا وهي ضرب الخطوط في الرمل.

8/1/2 [الاقتراع بخطوط الرمل]

إن هذه الطريقة، التي يعتبرها دوتيه تحديثاً للطرق بالحصى [70]، قد وصفها ابن الأعرابي [71] بهذه الكلمات: «يجلس الحازي وله غلام معه، فيجعله يخط خطوطاً على الرمل أو التراب الناعم، فيخطها الغلام، بخفة وعجلة، حيث يتعذر عدها. ثم يحجو، بطلب من سيده، خطين خطين وهو يقول: ابني عيان، أسرع البيان [72]، فإن بقي من الخطوط خطان، فهما علامة النجاح وقضاء الحاجة، وإن بقي منها خط فهو علامة الخيبة والتعاسة» [73].

يبين هذا الوصف أن الخط تحرر بسرعة من الطرق، وتعريف أبو زيد الأنصاري (توفي عام 830 م/ 215 هـ)، عن عمر يناهز المئة سنة تقريباً، هذا الأخير يمكن أن يكشف عن مرحلة وسيطة بين الطريقتين، (الطرق، يقول أبو زيد، أن يخط الرجل في الأرض بإصبعين، ثم بإصبع، ثم يقول: ابني عيان أسرع البيان) [74].

لا تتيح لنا المعاجم أن نحلل بوضوح الانتقال من الطرق بالحصى إلى الخط بالرمل. وهما حركتان موحدتان في صورة واحدة [75]، مع أنهما مختلفتان جوهرياً. إلا إذا تخيلنا بأن ذلك قد تم بوساطة الحصى ذات العلاقة بالكهانة، والتي تمتلك مزايا خاصة اكتسبتها من الارتباط بالمقدس، حيث الخطوط كانت مرسومة في البداية. غير أن الانتقال من الخط إلى الرمل، أو على نحو أكثر دقة، إلى علم الرمل، وهو مصطلح يعني الاقتراع بخط الرمل، يتوضح بسهولة ليس من خلال واقع أن هذه الممارسة الكهانية تحدث بالرمل

وأثما يحصر المعنى ممارسة كهانية رملية، ولكنها تحدث على الأخص من خلال الترادف في المعنى بين الرمل والخط، للذين يعينان كلاهما الدوائر البيضاء أو السوداء التي تزين قوائم الأبقار الوحشية وظهورها، وأفخاذ الغزلان^[76]. من خلال هذا المنظور يمكن بناء رابط دلالي بين الطرق بالحصى، والخط، وذلك لأن الطريقة تعني الخط في شيء^[77]. وهو ما سيسمح بتصوير الطرق بالحصى بوصفه رسم خطوط بواسطة حصى اقتراعية.

ثمة تأكيد لذلك يمكن أن يبينه المعنى العام الذي يأخذه الطرق حين يدل على الكهانة بوجه عام، وعلى الكهان^[78]، مثلما يمكن أن يبينه غياب وصف وافٍ بالغرض لكيفيات الطرق بالحصى ضمن المراجع القديمة.

غير أن الطرق والخط، في بداية الإسلام، كانا مترادفين في المعنى، مثلما كان كذلك الخط وعلم الرمل^[79]. فقد روي عن ابن عباس، إن كان ما روي عنه صحيحاً: ذلك علم قدم حجره الناس^[80]، في حين أن الليث يقول، على العكس من ذلك «إن هذا العلم كان يمارس على الدوام وحتى يومنا»^[81]، وثمة حديث نبوي يسند إلى معاوية بن الحكم السلمي يؤكد وجود مثل هذه الممارسة في الإسلام: قلت يا رسول الله منا رجال يخطون، فأجابه الرسول: كان نبي من الأنبياء يخط، فمن وافق خطه فذاك على مثل علمه^[82]. وحتى القرآن كان يعد الجواب المستمد من الخط مقبول، ذلك أن بعض المفسرين في الواقع، يرون تلميحاً لهذه الممارسة الكهانية في عبارة «أثارة من علم»، الواردة في القرآن (4/46)^[83] «قل أرأيتم ما تدعون من دون الله، أروني ماذا خلقوا من الأرض، أم لهم شرك في السماوات، إيتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين». وهم يفسرونها على النحو التالي: أعطوني دليلاً على أن آلهتكم خلقوا أي شيء من الأرض، وأنهم شاركوا في خلق السماوات، أليس هذا من قبيل الخطوط التي تخطونها في الأرض؟، فإنكم أهل العرب معشر عيافة وزجر وكهانة^[84].

رغم أن كان ينبغي البحث هنا عن نقطة بداية للتوسع الهائل للطرائق الرملية في أرض الإسلام. وقد وصف س هـ بيكر ذلك بهذه الكلمات: إن علم الرمل قد انتشر في سائر المشرق وفي إفريقية الغربية والشرقية وفي مصر والهند، حيث إن اسمه لا يزال عربياً، مثلما عند البيروبا في نيجيريا^[85].

إن سير هذا التوسع في علم الرمل باتجاه إفريقية وبتجاه أرضها المفضلة، قد جرى وصفه من قبل أروهييه. يقول: كان العلماء العرب الذين تعلموا في جامعات جنديسابور وبغداد، المزدهرتين في القرنين الثامن والتاسع، فترة الثقافة الإيرانية الراقية، وامتلكوا في الوقت ذاته، العلوم الفلسفية والقروسطية هم الذين نقلوا علم الرمل إلى

دمشق، وإلى الإسكندرية، وإلى القاهرة. ومن هنا فقد تغلغل هذا العلم من جهة في إفريقية، عبر صعيد مصر، وحتى السودان ودارفور، ومن جهة أخرى عبر الطريق المتوسطي الذي يصل إلى المغرب وإسبانيا حيث كانت الحضارة العربية قد بلغت ذروة تألقها^[86]. إن هذا الأصل الإسلامي لعلم الرمل الإفريقي قد شكل موضوع الأبحاث المعمقة لـ ب موبوال^[87]، وسيجد القارئ لديه، مثلما لدى دوتيه^[88]، كل التفاصيل التي ترضي فضوله.

ولأن علم الرمل، كعلم إسلامي، يتجاوز نطاق أبحاثنا، فنحن نتوقف عند أصوله العربية. ويقدر ما كان ينتشر ويتنوع^[89]، كان السحر والتنجم يتسربان إليه، إلى حد أن ضارب الرمل سمي بالمنجم، وحتى من قبل ابن خلدون^[90] الذي وصف، إضافة إلى ذلك، الطرائق الرملية وأحصى مبادئها وميزها من التنجم، وسنَّ لها شرائعها^[91].

إن الشعبية الكبيرة التي حظيت بها هذه الممارسة^[92] كانت وراء عدد كبير من الدراسات التي تدور حول علم الرمل، وكان خليقاً بكل مكتبة جديرة بهذا الاسم أن تحتوي على الأقل كتاباً حولها. ويشهد فيض المخطوطات الرملية في مختلف المؤلفات الاستشرافية في العالم بأن العلوم الكهانية التي تمتعت بمثل هذا الزخم من الكتابة هي نادرة بالمقارنة مع ما تمتع به علم الرمل^[93].

ولكن أغلب هذه البحوث المكتوبة بالعربية والتركية والفارسية، مجهول المؤلف، وهي تعكس بالتأكيد تجارب شخصية متعددة، رغب ممارسوها في تسجيلها بأيديهم ومن أجل تلامذتهم. ثمة كاتبان يبدو أنهما المرجع الرئيس وأول من وضع قوانين لعلم الرمل: ابن محفوف المنجم، وأبو عبد الله الزناتي. أما الأول فقد توفي قبل عام (1265 م/ 664 هـ)^[94] وهو مؤلف كتاب «في علم الرمل»، واسع الانتشار للغاية، ومتعدد العناوين^[95]. وأما الثاني فيعد المعلم الذي لا يناعز في العلوم الخفية، والمتكهن العظيم بالرمل في الإسلام، وقد كتب بحثاً مطولاً حول علم الرمل^[96]، يصلح مرجعاً مختصراً لكل من يرغب في الاطلاع على هذه الممارسة. وغالباً ما جرى التعليق عليه وتنقيحه. وقد ورد اسمه كثيراً جداً ضمن ركام الكتب المجهولة المؤلف حول هذا الموضوع، وهو يشكل، لوحده، مدرسة بكاملها، تُنسب إليه^[97].

غير أن هناك أسماء شهيرة أخرى في هذا الميدان، ومن المفيد ذكر بعضها:

* الصوفي: والمقصود به على الأرجح، أعمال فترة الشباب لنوح بن أبي الفتح الصوفي الشافعي المصري، مؤلف العديد من الكتابات التنجيمية، والذي كان لا يزال يعيش في عام (1536 م/ 943 هـ)^[98] كتب بحثاً في علم الرمل بعنوان «اجتماع الشمل في طريق علم الرمل»^[99].

- * إبراهيم بن شعبان بن نافع الصالحي: قدم عرضاً ممتازاً لهذا العلم، يضم العديد من اللوحات التاريخية حول علوم الرمل وما كتب عنها^[100].
- * أحمد بن علي بن زنبيل المحلي، والملقب بالرمال (توفي بعد عام 1653 م/ 960 هـ) مؤلف كتاب «في التاريخ»، يتحدث فيه عن احتلال السلطان سليم الأول مصر^[101]. وكتب كتاباً بعنوان «المقاتلات وحل المشكلات في علم الرمل»، يشتمل على مدخل وثلثين مقالة^[102].
- * ولئششر أخيراً، كشهادة على تعدد أصول المؤلفين، إلى دراسة رملية طرابلسية لأبي سعيد الطرابلسي تحمل عنوان «ثمرات الفؤاد عن المراد في السواطن والأكباد»^[103]، ودراسة لأحمد بن عبد السلام الشريف الصقلي التونسي الذي كان يكتب تحت اسم أبو الفارس عبد العزيز الحفصي (عاش بين عامي 1394 و1433 م/ 796 و837 هـ) من تونس^[104]، ومقالة سورية لعبد اللطيف نجل^[105] عمر الحلبي^[106] بعنوان «كتاب سعادة الآمال في نطق الأشكال»^[107]، ومقالة إيرانية ل محمد معصوم بن محمد أمين الاسترأبادي^[108].
- * ثمة مؤلف مجهول في محتويات مكتبة صائب سنجر في أنقرة^[109] يجربنا أن علماء معروفين بالورع والسمعة الحسنة، ذكر أسماءهم، وبالأخص شيخ الإسلام عز الدين ابن جماعة المقدسي، قد فرغوا أنفسهم لهذا العلم وشاركوا في نقله^[110].

وعليه، فإن علم الرمل الإسلامي، ما أن أفلح في الكشف عن ظل بسيط من التسويغ والإباحة في القرآن والحديث حتى وجد أمامه الباب مفتوحاً على مصراعيه. وتمكن على هذا النحو من أن يزيح بجرأة كافة الممارسات الاقتراعية الأخرى التي كانت موجودة في جزيرة العرب الوثنية ويحل محلها.

9/1/2 الميسر

من المؤكد أن الاستقسام والطرق بالخصى كان لهما طابع مقدس، وكانا مرتبطين بالعبادة وبالقيمين على الشعائر، وسيكون من المغربي قول الشيء ذاته عن الميسر، لو لم يكن طابعه الديني، مثلما وصفته لنا المصادر بمثل هذا الوضوح. ومع ذلك فإن شجبه في القرآن، مع الاستقسام والأنصاب^[111] يدفعنا إلى أن نرى وجود علاقة له بعبادة الأصنام. ولكن الميسر حُرِّم لوحده مرتين، مع الخمر (29/2، 91/5). أما تحريمهما فقد جرى تسويغه على التوالي، بواقع أن فيهما إثماً كبيراً ومنافع للناس في آن معاً. ولكن إثمهما أكبر من نفعهما، وأثما وسيلة بيد الشيطان ليقوع العداوة والبغضاء بين المؤمنين، وليصدهم عن ذكر الله وعن الصلاة.

هذه الأسباب تسمح بافتراض أن النبي محمدًا، المطلع على ضعف ميل العربي إلى الصلاة، أراد أن يلغي هذه اللعبة الجاهلية الملهية، والتي كانت خليقة أن تسبب العداوة والبغضاء^[112]. غير أن مثل هذا التفسير لا يمكن أن يكون كافيًا، لأن من الممكن أن نتساءل، وليس من دون سبب، لماذا لم يكن الرسول ليحظر ألعاب تلك الحقبة الوثنية كافة، والتي كانت عديدة^[113]، وكان بإمكانها أن تسبب الأضرار ذاتها؟، ولماذا يكون الميسر والخمر انتهاكًا للشرع الإلهي (إثم)؟

نحن نظن أن هذا الطابع الإثمى للخمر والميسر لا يمكن أن يتأتى إلا من روابطهما مع العبادة الوثنية^[114]. فقد كان من المفترض أن يستخدم الميسر في توزيع لحوم الأضاحي. وكان من الممكن أن يرتبط الخمر بعبادة ديونيسوس عند الأنباط^[115] الذين كان ينتمي إليهم كما يبدو، قصي موحد بطون قريش، ومصمم حاضرة مكة، ومنظم شؤون العبادة فيها^[116].

إضافة إلى هذا الجانب الذي من الجائز أنه كان محجوبًا، إما في زمن النبي، أو على يد التقليد من بعده، لا بد أن الخمر والميسر كانا في أصل العديد من الاضطرابات والفجور في ذلك المجتمع الذي اغتنى بفضل التجارة الموسمية المجزية جدًّا، والذي كان يمتلك الكثير من أوقات الفراغ^[117]، متيحًا للأغنياء بأن يعكفوا على أسباب اللهو بكافة أشكاله، وعلى الملذات، وخاصة على إنفاق المال إنفاقًا جنونيًا، والتي أدانها النبي بقسوة^[118].

وإذا لم تؤكد مصادرتنا صراحةً ممارسة الميسر في توزيع لحوم الأضاحي، فإنها أوجت مع ذلك، بأن الخمر، المشمول بالتحريم ذاته، كان على صلة بالعبادة الوثنية. والواقع أن ثمة رأيًا ينسب إلى اليماني طاووس بن قيسان (توفي عام 136 هـ / 724 م) يؤكد أن «شرب النبيذ من تمام الحج»^[119]. غير أن الإسلام الأول أبطل هذه الممارسة انسجامًا مع التشريع القرآني.

تروي قصة المعراج، أن النبي محمدًا لدى وصوله إلى بيت المقدس، وجد نفسه أمام «نفر من الأنبياء، قد جمعوا له، فصلى بهم، ثم أتى بثلاثة أوان، إناء فيه لبن، وإناء فيه خمر، وإناء فيه ماء، فقال رسول الله: فسمعت قائلاً يقول حين عُرِضت عليّ: إن أخذ الماء غرق وغرقت أمته، وإن أخذ الخمر غوى وغوت أمته، وإن أخذ اللبن هُدي وهُديت أمته»^[120].

يمكن أن يكون لهذه الصورة المجازية معنيان اثنان. المعنى الأول، ماقبل إسلامي، يجعل من الحليب رمزًا للرعاة، ومن الخمر رمزًا للزراع، أما الماء فهو رمز مشترك بينهما^[121].

والمعنى الثاني إسلامي، يمثل الديانات التوحيدية الثلاث: ديانة العبرانيين التي يؤدي الماء فيها دورين في آن معاً، دور المدمر (الطوفان) ودور المنقذ (اجتياز البحر الأحمر)؛ وديانة المسيحيين التي يمارس الخمر فيها دوراً متعالياً؛ وديانة الإسلام التي غلبت قيم البداوة من خلال العودة إلى المنابع الإبراهيمية الحقيقية حيث يمثل اللبن في رمزية الأحلام (الفطرة في الدين) و(العلم) [122].

والواقع أن التقليد الإسلامي نسب إلى الحنفاء، الذين كانوا ينكرون عبادة الأصنام ويدعون للعودة إلى الدين الإبراهيمي، الإقلاع عن تناول الخمر، وذلك قبل نزول الوحي القرآني [123]. وقد زعموا أن عثمان بن مظعون حرّم الخمر في الجاهلية على نفسه، وكان يقول: لن أشرب شيئاً يسلبني العقل، ويضحك علي من هو أدنى مني، ويجعلني أزوج ابنتي ممن لا أرضاه. وحينما نزلت الآية التي تحرم الخمرة قال لمن تلاها عليه: وأأسفاه، ومع ذلك فقد كانت نظرتي إليها صحيحة دوماً [124].

وهكذا، ومن غير أن تتمكن من إثبات ذلك على نحو قاطع، فإن تحريم الخمر في القرآن، يبدو لنا بأن له علاقة بعبادة الأوثان. وواقع أن هذا التحريم يشمل في الوقت ذاته الميسر، الذي، بحسب دوتيه «كان له وللأستقسام أصل واحد بالتأكيد» [125]، فذلك يحمل على الظن بأن هذا الأخير كان على علاقة وثيقة بعبادة الأوثان أيضاً، وليس من المستبعد، مع ذلك، أن لعب الميسر كان يؤدي إلى جلسات سكر، وأن إدانتها المترامنة ليست سوى مجرد نتيجة لمثل هذا الواقع.

ماذا كانت قوانين وطرائق الميسر؟ لقد حاول آخرون قبلنا الإجابة عن هذا السؤال. ومن العبث التلبث طويلاً عنده [126]، لذلك سنركز على إعطائها وصفاً مجملًا قدر الإمكان، كي نعفي القارئ من اللجوء إلى كتب قديمة جداً، لم يتوفر بعد بديل عنها.

في كتاب «غريب المصنف» [127] لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي (توفي عام 838 م/ 224 هـ) يزودنا الكاتب، إضافة إلى المعطيات المتعلقة بفقه اللغة، ببعض التفصيلات حول كيفية لعبة الحظ هذه التي كان الأعراب الذين استوضحهم حولها لا يعرفون إلا القليل عنها [128]. وبرأي أبي عمرو (ابن العلاء) الذي يستشهد به المؤلف «فإن الحيوان الذبيح كان يقسم إلى عشر حصص يتقمارون عليها». ولكن برأي الأصمعي «فقد كانوا يقسمون الذبيحة إلى ثمان وعشرين حصّة» [129]، ثم يتقاسمونها بينهم من خلال القمار». وكان اللاعبون يسمّون الأيسار، والذين يشرفون على قسمة الحصص: الياسرين.

وهكذا فإن (ميسر) على وزن (مَفْعَل) من (يَسِرَ)، يمكن أن يدل، في آن معاً، على اسم الزمان والمكان، في حين أننا نتوقع أن وزن (مَفْعَل) يدل على الأداة. ما من شيء في الواقع يدل على أنه كان هناك وقت محدد، يفترض أن يجري فيه ذلك اللعب، معن أن الأعداد (3+7) و(28) يمكنها، عند اللزوم، أن تضفي عليه طابعاً تنجيمياً. كذلك فما من شيء يدل على أنه كان هناك أماكن خاصة مخصصة لهذه اللعبة. ولكن معطيات فقه اللغة، ومعطيات المأثور التقليدي تتحدث بالأحرى عن قراب أو عن قطعة من الجلد كانت تغلف السهام^[130] (القдах)، وهو ما يعني أن قдах الميسر، مثل قдах الاستقسام، كانت تُهز داخل نوع من القراب الجلدي. وكان الحُرْضة^[131]، وهو لقب الشخص الذي كان يهز القдах، والمعادل للسادن في الاستقسام، يسحب القдах واحدة واحدة، بيده اليسرى، بعد أن تلف يده اليمنى بقطعة من الجلد أو القماش، يمنعها من تعرف القдах عن طريق ملامستها. وثمة قطعة قماش بيضاء، تدعى المحوّل، كانت تبسط فوق يديه، ورقيب كان يقف إلى جانبه، وكان الرقيب يمد له قراب القдах في حين يدير الحُرْضة وجهه عنه. وبعد أن يأخذ الحُرْضة القراب، كان يدخل يده اليسرى تحت المحوّل ويحرك (ينكّر) القдах، ثم يخرجها الواحدة بعد الأخرى ويمدها إلى الرقيب^[132].

ولأن الحُرْضة، على الأرجح، كان يحرك القдах ويسحبها بيده اليسرى، فإن اللعبة أخذت اسم هذه اليد. كما أن فعل يسر أي: قسّم ذبيحة إلى حصص، لعب بالميسر،^[133] هو على نحو جلي صيغة صادرة عن ميسر. والواقع أن المعنى الأساس لـ <ي س ر>، والذي (يكون سهلاً ميسوراً) أعطي، ولكن بقلب المعنى، إلى اليد اليسرى، وغدا كذلك المرادف لشمال، والنقيض المشووم ليمين. وعلى هذا النحو فإن الميسر صار ببساطة، والسبب ما (لعبة الأعسر) من دون أن يكون ممكناً تفسير الكيفيات الصرفية لحالته الراهنة.

أما بخصوص القдах، فقد كانت على نوعين اثنين: سبعة راحة (أنصباء، جمع نصيب) وثلاثة أو أربعة بيضاء، وهذا يعني لا راحة ولا خاسرة، وكل منها كان يحمل اسماً، وعليه فرضات أو حروز كان يُعرف بفضلها.

وقد سميت القдах الراحة بالأسماء التالية: (الفرد) أي: القдах 'الأوحد'، ويحمل فرضة واحدة، وهو يربح أو يخسر حصّة واحدة (= 28/1 حصّة)، و(التوأم) ويحمل فرضتين، ويربح أو يخسر حصتين (= 28/2) و(الرقيب) الذي كان يسمى أيضاً (الضرب)، أي: القдах 'المراقب للعب'، أو 'ضارب القرعة'، ويربح أو يخسر ثلاث حصص (= 28/3) و(الحلس) أو (الحليس) أي: القдах 'المكسو'، أو 'المجهز'، أو حتى

'القوي' [134]، ويحمل أربع فرضات، ويربح أو يخسر أربع حصص (= 4/28)، و(النفيس) أي: القدح 'الثمين' أو 'المرغوب' [135]، ويحمل خمس فرضات، ويربح أو يخسر خمس حصص (= 5/28)، و(المصفح) أي: القدح 'الطويل والمسطح'، ويسمى أيضًا 'المُسبِل'، أي: القدح 'المتناول'، ويحمل ست فرضات، ويربح أو يخسر ست حصص (6/28)، و(المعلّى) أي: القدح 'الأعلى' أو 'المتفوق' [136]، ويحمل سبع فرضات، ويربح أو يخسر سبع حصص (= 7/28).

أما القداح البيضاء، فلم تكن تحمل فرضات (غفل، أغفال) ويتكون دورها من إبطاء اللعب، وجعله أكثر صعوبة [137]، لإبعاد أي شبهة [138]. إنها بوجه الأجمال أشبه ب(مسامير برشام). وفي كل مرة كان يخرج أحدها، فإنه يُرد فوراً إلى القراب. وهكذا فإن الحظوظ تتضاءل أكثر فأكثر مع الخروج المتزايد للأسهم المفروضة.

وبرأي أبي عمرو (ابن العلاء) الذي ذكره أبو عبيد [139]، فإن تلك القداح كانت ثلاثة: السفيح، وهو القدح 'غير الرابع' [140]، والمنبح وهو القدح 'المانح أو الفائز' [141]، والسوغد أي: 'الخادم' [142] أو القدح 'الشحيح' [143]. ويضيف البعض قدحاً رابعاً بعد الأول: 'الزبيدي: تاج العروس'، أو بعد الثاني 'النويري'، هو المضعف [144] أي: القدح 'المردوج' [145].

لم يكن عدد اللاعبين يتعدى سبعة، وحينما يكونون أقل من ذلك فعليهم شراء الحصص المتبقية، كي تتم اللعبة. واللاعب الذي كان يشتري هذه الحصص يسمى التميم، أي: ذاك الذي يتمم [146].

وكانت الحصص تتكون على النحو التالي [147]: الفخذان (للخروف) الفخذان (للبقر) الساقان الخلفيتان، الكتفان، الفخذان الأماميان. أما الرأس والأرجل فكانت تذهب إلى الجزار [148]. وما يتبقى من القطع الرخيصة كان يضاف بالتناسب إلى الحصص العشر [149]. وكانت أفضل القطع تسمى الأبداء أو البدوء [150]. أما القطع المرغوبة أقل، فكانت الفخذين الأماميين لكثرة العروق التي تحتويهما.

ويحدث أن مجرى اللعب كان يتطلب نحر العديد من الحيوانات، من النوق [151] بوجه عام. وبالنظر إلى المجموع الكلي للحصص التي كانت تمثلها القداح السبعة، أي: الثماني والعشرين، فقد كانت الحصص العشر سرعان ما تستنفد [152]، في كل المرات التي كانت القداح القوية تخرج من القراب. أما الحصص التي لم يكسبها أحد، فكان يشتريها وجهاء القوم وكرماؤهم، ويوزعونها على فقراء القبيلة [153]. ومن هنا كان بعض المفسرين يرون منافع الميسر التي أشار إليها القرآن [154].

ومع الطابع المحدد للميسر، فقد غدا، ومنذ وقت مبكر جداً من مجيء الإسلام، تسمية شاملة لكل قمار. وقد نسب إلى مجاهد (توفي عام 720 م/ 103 هـ) القول: «كل قمار ميسر، وحتى لعب الأولاد بالنوى»^[155]، وحتى الألعاب الفارسية، كالنرد (تريك ترك) والشطرنج، كانت تسمى ميسراً، «كل ما ألهى عن ذكر الله وعن الصلاة فهو ميسر»^[156].

10/1/2 [الكعاب]

تعد لعبة الكعاب من الميسر^[157]. وقد نُسب إلى مجاهد، حول هذا الموضوع قوله: الميسر يشمل كعاب العرب وكعاب الفرس^[158]. ولكن هذه الآراء، والحق يقال، لا تخص إلا قطع النرد المكعبة التي تستخدم حتى اليوم، مثلما يشير إلى ذلك نعت (الموسومة)، أي: المميّزة بالنقط، الذي يصفها، وكذلك ثنائيتها^[159]. وقد تحدث طاووس (توفي عام 724 م/ 106 هـ) وعطاء (توفي عام 732 م/ 114 هـ) عن لعبة الكعاب بالقول: كل قمار ميسر، وحتى لعب الأولاد بالكعاب والنوى^[160].

ولكن هل المقصود، بهذه الكعاب تكهّن حقيقي من خلال الكعاب؟ نحن لا نظن هذا، مع وجود حديث شريف، يمكن أن نستنتج منه ذلك^[161]. كما ومن المؤكد أن العرب كانوا ينسبون لبعض عظام الحيوانات خاصية سحرية^[162]. والضرب بالكعاب عند العرب كان خليقاً بأن يشبه ألعاب الكعاب لدى اليونان والرومان، وشعوب أخرى عديدة^[163]. فهل كان لهذه اللعبة في الأصل طابع كهاني، مثلما هو الأمر لدى شعب الباتوس في نيجيريا^[164]؟ في الحقيقة لم نستطع أن نستخلص أي إشارة بخصوص هذا الموضوع.

بوجه عام، فإن الطرائق الاقتراعية لدى العرب القدماء قد اقتصرت على الاستقسام بالأزلام وعلى الميسر. ولما كان الشك ملازماً لذهن الإنسان، فإن الميل إلى استنتاج الأقدار كان قارراً بعمق في الروح الشعبية. وقد استطاع الإسلام أن يستعيز عن الطرائق الوثنية، بطرائق أكثر كمالاً وأكثر توافقاً مع ثقافات الشعوب التي فتحها. وتمخض عن هذا الاتجاه، العديد من التطبيقات ذات الطابع الاقتراعي.

11/1/2 [علم القرعة]

بادئ ذي بدء، فإن علم القرعة^[165] هو تكهّن بوساطة جمل لغوية منفصلة، يُعثر عليها عن طريق المصادفة أو بالقرعة في كتب ملهمة، على غرار أشعار هوميروس، وهزود، وفيرجيل، ومجاميع الوحي لدى اليونان واللاتين^[166]، ودويان حافظ الشيرازي^[167]،

ومثنوية جلال الدين الرومي لدى الفرس والترك، والكتاب المقدس لدى المسيحيين [168]، والقرآن وصحيح البخاري [169] لدى المسلمين.

إن استخدام الكتاب المقدس لغاية اقتراعية مثبت بجلاء في عهد بني أمية إذ يروى عن الخليفة الوليد بن يزيد (743-744 م / 125-126 هـ) أنه استطلع الفأل يومًا من القرآن عن طريق القرعة، ووقع على هذه الآية: (واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد) (15/14) فمزق المخطوطة، ولم تمض سوى أيام قليلة حتى ضُرب عنقه [170]. أما أبو جعفر المنصور (توفي عام 775 م / 158 هـ) ثاني الخلفاء العباسيين ومؤسس بغداد، فقد رأى مكتوبًا في صدر البيت الذي نزل فيه، في آخر مرحلة من طريقه إلى مكة، إعلان موته الوشيك. وقد تعاطم قلقه حين علم أن هذه الكتابة كانت محتجة عن عيون أخرى غير عينيه. فطلب حينئذ من حاجبه أن يقرأ عليه آية من القرآن، ولم يستطع الحاجب أن يجد في ذاكرته سوى الآية «وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون» (227/26). فاغتاظ الخليفة، وصفعه بقوة، ثم أمر بالرحيل عن ذلك المنزل، تطيرًا مما كان، ولكنه لم يلبث أن كبا به فرسه، فدُقَّ ظهره ومات [171].

إن الخطوة التي منحها هذا الخليفة لقراءة الطالع وللتنجيم [172]، ستكون في أصل هذه الحكاية عن موته. وأيًا كانت قيمة هذه الحكايات فإنها تدل على الأقل على وجود الاقتراع بالاحتمال في الإسلام منذ عهد بعيد.

12/1/2 [الكتابات حول علم القرعة]

إن أقدم المؤلفين الذين نسب إليهم كتاب القرعة، هو جعفر بن أبي طالب [173]، ابن عم الرسول، والذي استشهد، ببطولة، في الثالثة والثلاثين من عمره، في معركة مؤتة عام (629 م / 8 هـ) ضد البيزنطيين. وقد نسبت إليه رعاية هذا العلم ذلك لأن في قصة ذهابه إلى تلك المعركة، وَرَدَ فُأْلٌ مستخرج بطريق القرعة، ليس منه هو، بل من أحد رفاقه، هو عبد الله بن رواحة الذي استشعر دنو أجله لحظة انطلاقه إلى المعركة، من آية قرآنية حول جهنم «وإن منكم إلا واردة»، كان على ربك حتمًا مقضيًا» (71/19) كان قد سمع الرسول يتلوها. ولم يتردد المسلمون الشيعة، مروجو هذا العلم، من تناقل هذه القصة لاسيما أن صورة هذا الشهيد العظيم في الإسلام (جعفر بن أبي طالب)، تطغى على قصص تلك المعركة [174].

غير أن هذا العلم الشيعي بامتياز، كان له، وعلى نحو ظاهر التناقض، راعيًا ثانيًا، هو الخليفة الأكثر تنورًا بين خلفاء بني العباس، المأمون الذي حكم ما بين عامي (813 م

و 833 م / 198 هـ و 218 هـ) وكان لديه شغف بالتنجيم^[175]. والحقيقة أن هناك مقالين باسمه عن القرعة^[176]، ومقالة ثالثة سميت «المأمونية»^[177]، منسوبة إلى الفيلسوف العظيم والمنجم، جمال الدين أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي (توفي بعد عام 870 م / 266 هـ) الذي كان يعمل في خدمة المأمون والمعتصم، وكان قد كتب مقالات كهانية أخرى^[178]. وقد فقد علم القرعة في تلك الكتابات المتأخرة جداً بساطته الأولية، وغدا صناعة كهانية قائمة على الاقتراع بالحروف الهجائية، حيث كانت المعاني الوحيية الخاصة لهذه الحروف تُجمع في مجموع واحد. ومع ذلك، فقد استمر استخراج هذه المعاني من الآيات القرآنية حيث كان التوصل إليها يتم عبر تأويل تعسفي، وبأساليب في غاية التعقيد، مشتركة في الجفر، وعلم الحروف والأسماء، ولعب حساب الجمل أو الاقتراع بالحساب فيها دوراً رئيساً^[179].

كانت هناك طرق شتى لتنظيم الحروف، ولكننا لن نستشهد سوى بالطرق التالية:

* في كتاب «القرعة الجوهريّة»^[180]، تتكون الطريقة من تركيب أربعة صوامت لكلمة جوهر (ج ج و، ج ج هـ، ج ج ر، ج ر هـ . . إلخ). وكل مقطع يحتوي على تأويل ثري للتركيب، متبوع بتأويل آخر منظوم شعراً يجري إدخاله بعبارة قال الراجز (أي: الشاعر الذي يستخدم بحر الرجز).

* وفي كتاب «قرعة الحروف والمعجم»^[181]، جرى تنظيم الحروف وفقاً ل(أبجد هوز)، في ثلاثة صفوف أفقية:

ا	ب	ج	د	هـ	و	ز	ح	ط	ي
ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص		
ق	ر	ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ

توضع السبابة فوق حرف من هذه الحروف، ويتم الرجوع إلى المقطع الذي يكون معنى هذا الحرف مفسراً فيه شعرياً^[182].

وفي كتاب «قرعة دانيال»، كانت الأعداد المصوغة في جملتين هي المستخدمة في القرعة، ونُظمت بالطريقة التالية:

قرعتُ أنا	واحد	قرعتُ أنت	واحد
قرعتُ أنا	اثنين	قرعتُ أنت	اثنين
قرعتُ أنا	ثلاثة	قرعتُ أنت	ثلاثة
قرعتُ أنا	اثنين	قرعتُ أنت	واحد

ثمة شرح يحدد معنى هذه الصيغ، شرح مكرر شعراً، يجري إدخاله عبر: قال الراجز^[183].
وكدليل على التعقيد المتزايد لهذه الطرائق، نذكر عناوين كتابات حول القرعة. يقول
العالم العظيم أبو الريحان البيروني (توفي عام 1048 م، 400 هـ) أنه قد ترجمها عن
(الهندية؟):

القرعة المصّرحة بالعواقب

القرعة المثلثة لاستنباط الضمان

شرح مزامير القرعة المثلثة^[184]

ومن بين العديد من كتب القرعة التي تم العثور عليها ضمن المخطوطات، فإن بعضها
قد تمتع، وما يزال يتمتع بشعبية واسعة، وبوجه خاص في شمالي إفريقيا، ومنها على
الأخص، «قرعة الطيور»^[185]، و«قرعة الأنبياء»، و«القرعة الميمونة»^[186].

يكمن سبب التوسع الكبير لهذه الممارسة، في واقع أن الاستشارة بوساطة القرعة
مباحة ومشروعة وقد حلت لذلك محل استشارة غدت محظورة وغير مشروعة، ألا وهي
الاستقسام. ومع ذلك، فإن المؤلفين ليسوا مجمعين على هذه الإباحة. والواقع أن بعضهم
استنكر استخدام القرآن لممارسة القرعة بآياته بحسب الديميري^[187]. ومن هؤلاء أبو بكر
محمد بن العربي (توفي عام 1148 م / 543 هـ) في تفسيره المعنون «أحكام القرآن»، وأبو
بكر محمد بن الوليد الطرطوشي (توفي عام 1126 م أو 1131 م / 520 هـ أو 525 هـ)،
وشهاب الدين أبو العباس القرني (توفي عام 1285 م / 648 هـ). ووفقاً للمؤلف نفسه
الذي استنكر هذه الممارسة^[188]، فإن الحنبلي ابن بطة (توفي عام 997 م / 387 هـ) ثبت
إباحتها^[189]، ثم إن هذه الإباحة تم تسويقها من خلال تفسير شهاب الدين القسطلاني
لصحيح البخاري^[190].

13/1/2 الجفر

إن الأدب الموجود حول علم الجفر هو الأوسع ثراءً، والأعمق باطنية للغاية. وهو
يضم مناهج الكهانة كافة المبنية على الحروف الهجائية، ونحن نقسمه إلى:

* الجفر، بمصر المعنى، والملاحم، أي: النبوءات.

* علم الحروف الذي يحتوي على الطرائق الحروفية المبنية على حروف
الهجاء، وعلى أسماء الله الحسنى، وآيات القرآن، والزائجة، وهي طريقة
ميكانيكية لاستخراج القول.

لسنا في حاجة إلى أن ندرس هنا بعمق هذه التقنيات الكهانية الإسلامية المشبعة بالسحر والتنجيم، والتي دخلت فيها بكثافة شديدة، العلوم الطلسمية القائمة على علم الخواص (معرفة الخواص الخفية) وعلم الأوقاف (معرفة الروابط والقرانات الخاصة بالكواكب) وعلم الطلسمات (معرفة الطلاسم). ونحن نحيل القارئ إلى مقالات الجفر وعلم الحروف في الطبعة الجديدة من «انسكلوبيديا الإسلام/ EI» حيث سيجد القارئ عرضاً مجملًا حول موضوع هذه العلوم. وسنقدم هنا ما لم نستطع تقديمه هناك، نظرًا للإطار المحدد لتلك المساهمات، والتي لم تكن أكثر من قائمة مختصرة للمصادر الأدبية الرئيسة الموجودة حول هذه المواد.

14/1/2 [نظم الكتابة]

إن الانطباع الأول الذي نحس به لدى مقاربتنا لهذا الإنتاج، المؤلف من ركام هائل من الحروف المتجاورة، لأغراض يصعب إدراكها، هو القصور الكلي لحروف الهجاء العربي الثمانية والعشرين عن جعل أصحاب الجفر الفكر غامضًا وغائماً، عن عمد. فقد كان يسود ضمن تلك الأوساط رأي مفاده أن الشعوب القديمة كانت تمتلك أبجدية خاصة، ذات إشارات أكبر بكثير. ومن خلال تلك اللغة، كان العرافون يعبرون عن ذواتهم. يخبرنا مؤلف «الفهرست» أنه «بين نظم الكتابة لدى الفرس، كان هناك نظام يدعى 'ويش' (اقرأ بيش) دبير أي: 'كتابة ذات حروف عديدة' تشتمل على (360) حرفًا، كانت تستخدم لكتابة الفراسة والزجر وخرير الماء وطنين الأذن والإشارات والإيماء والغمز، ولأشياء أخرى مشابهة. ولم يعد ثمة شخص في أيامنا يعرف كتابتها، ولا حتى بين أعقاب الفرس».

من هذه الحاجة إلى التعبير بطريقة يصعب إدراكها من قبل عامة الناس، ولدت مجموعة من الأقلام، أو من نظم الكتابة، ذات طابع رسومي وتناظري، نسبت إلى شعوب وإلى حكماء في العصور القديمة. والمرجع الأساس في هذا الميدان هو كتاب «شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام» لابن وحشية^[191]، والذي نجد منه مقتطفات في مجاميع البحوث والدراسات حول الحروف^[192].

غير أن صعوبة تحقيق هذه الأبجدية، واستحالة قراءة هذه النصوص المكتوبة، يمثل هذه الإشارات، من الممارس ذاته، من دون اللجوء إلى توافقات معينة، أديا إلى أن لا تصيب نظم الكتابة هذه أي نجاح. ونحن لا نكاد نجد أي نماذج لها في ثنايا الأدب الباطني الخاص

بالحروف والأسماء، والحريص على أن يجعل من المتعذر على أي قارئ غير مطلع الوصول إلى سر اسم من الأسماء الإلهية.

وقد بدا الترتيب اللامتناهي للحروف الأبجدية حينئذ أكثر سهولة في التنفيذ، وليس أقل أهمية باطنية. غير أنه ما من شيء أكثر إثارة للخبية للباحث من أن يجد نفسه إزاء مخطوطة ضخمة مكتظة بإشارات متشكلة من تجاور حروف هجائية، بترتيب لا متناهٍ يذهب من (ء ء ء ء) حتى (غ غ غ غ) (من ألف إلى غين) [193].

[15/1/2] مؤسسو الجفر ومصادره

الجفر علم شيعي بامتياز، ومن الطبيعي أن يجد الجفر مؤسساً له في علي بن أبي طالب. فكل الكتابات التي في هذا الميدان، والتي ليست هي في المحصلة سوى مبالغات وشروح واقتباس من كتابة واحدة أولية، تنسب نفسها إليه. أما الانتقال المتوارث لهذا العلم من علي، وعبر الأئمة الذين تعاقبوا بعده، فيجري ذكره في رأس تلك الكتابات بالألفاظ التالية: «كتاب الجفر الكبير لأمر المؤمنين علي بن أبي طالب . . المسمى بالجفر الجامع والنور اللامع» ويكتب على النسخة التي جرى نسخها ما مثاله: «هذا الكتاب . . منسوخ عن نسخة قديمة، تعود إلى مكتبة الإمام محمد المهدي الذي ورثها عن أبيه الإمام حسن العلوي، والذي ورثها عن أبيه الإمام محمد التقي، والذي ورثها عن أبيه المتقي، والذي ورثها عن أبيه موسى الكاظم، والذي ورثها عن أبيه الإمام جعفر الصادق، والذي ورثها عن أبيه محمد الباقر، والذي ورثها عن أبيه زين العابدين، والذي ورثها عن أبيه الإمام الحسين، والذي ورثها عن أبيه الإمام علي بن أبي طالب . . هذان الكتابان أحدهما قديم [194] والآخر مشتمل على حروف ورموز شتى، على منوال كتاب آدم، (المكتوب) على جفر، أي: على رق مصنوع من جلد البعير، والله يعلم السر وأخفى» [195].

بعد علي بن أبي طالب (توفي عام 661 م / 41 هـ) كانت الحلقة الأكثر أهمية في سلسلة النسب هذه [196]، هي جعفر الصادق (توفي عام 763 م / 148 هـ) الذي كان نموذجاً يحتذى في فكر التقية الشيعية وإليه تنسب كتابات كهانية من جميع الأصناف (جفر، حروف، فأل، اختلاج، تعبير . . إلخ). يقدّم كتاب «الجفر والخافية»، وهو الكتاب الذي يزعم نقل مذهب الإمام جعفر الصادق، هذا الإمام بوصفه تابعاً لمراجع ثقات من خارج الإسلام، هم آريوس الرومي [197]، وأصاف بن بيريخيا [198] (الذي

يمتلك معرفة صادرة من الكتاب المقدس) وذو القرنين^[199]، وكتابات القدماء^[200]، وكتاب آدم^[201] (جفر آدم). وهذا الكتاب الأخير المذكور، نموذجاً ومرجعاً، في آن معاً، صنفه ابن النديم «الفهرست 316»، بين كتب الطلاسم والتعزيم. وهو يحتوي، كما يخبرنا ابن النديم، على أسماء الملائكة التي تؤدي دوراً مهماً في الجفر الإسلامي، مثلها مثل أسماء الله الحسنى. ووفقاً لحاجي خليفة، الذي يستشهد بكتاب «الفوائح المسكية» للبسطامي، فإن هذا الكتاب يتناول علم الحروف والمعارف التي تنتج عنه^[202].

إضافة إلى هذه المصادر البيزنطية واليهودية والسريانية، يعزى للجفر مصدران آخران جديران بالاهتمام، الأول هو أفلاطون الذي ينسب إليه كتاب «خافية حول الجفر والحروف والطلاسم»^[203] حيث يبدأ الكتاب بكلمة أفلاطون: وجدت في بعض الخزائن ألواحاً حجرية نفيسة عليها كتابة غريبة لم أعرّ عليها في كتابات الأقاليم، ولا أشك في أنها تشتمل على علم ثمين. ولهذا فإن الكتاب يحمل عنوان، «كتاب ألواح الجواهر» (مخطوطة كوبرولو). أما المصدر الثاني، فهو الهند. ومنها سترجم عطار بن محمد الحاسب (القرن الثالث الهجري)^[204] مؤلف كتاب «الجواهر والأحجار»، ومن الممكن أن يكون قد ترجم «كتاب الجفر الهندي»^[205]. ومن الهند أيضاً، بحسب الجاحظ^[206]، تعلم أكاسرة الفرس هذا العلم.

يكمن الفرق بين الجفر ذي الإلهام الإسلامي تحديداً، لعلي بن أبي طالب، وجفر جعفر الصادق الذي يُفترض أن يكون مستمداً من كتابات أجنبية، في واقع، أن الأول اقتصر على التنبؤات حول مصير الأمم والعائلات المالكة والديانات والأفراد، في حين أن الثاني صب في قناة السحر الأبيض والطلاسم. ومع أن هذا التقسيم مصطنع، بسبب عدم أصالة الكتابات المنسوبة إلى هذين الإمامين، فإنه يمثل، مع ذلك، الخطين الرئيسيين اللذين سلكهما هذا العلم، منذ بداياته وحتى بلوغه ذروة تطوره.

16/1/2 الملاحم

حمل الاتجاه الأول والأقدم، في الواقع، اسم الملاحم أو الحداث. وغير طابعه الأخروي فقد أعلن عن قدوم المهدي. وتنبأ، تبعاً لقدمه، بانقلابات ستعصف بالأسر المالكة وبالأديان وبالأفراد، إلى حين قدومه. وهكذا، وغير الشعر والنثر، بلغة كلاسيكية، ولهجات محلية، تشكل أدباً كان يشجعه القادة، وكذلك الخطوة الشعبية التي تمتع بها ولاسيما في المغرب، حيث استخدمته الصراعات بين السلالات الحاكمة وسيلة من

وسائلها. وقد ألقى ابن خلدون نظرة إجمالية على هذه الكتابات حيث أظهرت شكوكيته بخصوص أصالتها وصحتها سمو عقله وتجاوزه أفكار عصره. فيعد تأكيد أنه لا شيء يسمح بالتحقق من نسبة هذا النوع من الكتابات إلى شخصيات شهيرة، قدم الوصف التالي لها: « . . بأقوال مسهية، شبيهة بالألغاز، لا يعلم معناها إلا الله، حُشرت فيها وضعيات رقمية، ورموز غريبة وصور لحيوانات كاملة ورؤوس مقطوعة، ورسوم لكائنات عجيبية . . » [207].

منذ زمن مبكر طغت الكهانة التنجيمية والأنوائية على الملحمة، وقرئت في قبة السماء مصائر الشعوب والسلالات الحاكمة، والديانات، والأفراد. والعنوان العريض التالي لإحدى الملاحم المجهولة المؤلف [208]، يعرض علينا ما تتضمنه مثل هذه الكتابات من معانيات: « كتاب الملحمة والعلامات والإشارات المترجمة عن الكتابات السريانية إلى العربية، والظواهر السماوية والأرضية التي تحصل في الصحاري والبحور، والزلازل والكسوفات، وسقوط النجوم، والرعود والبروق، وظهور الأهلّة القمرية بالاستناد إلى أفلاك البروج، والعواصف والرياح السوداء، والسحب التي تأخذ هيئات مختلفة، والحوادث التي تحدث في البلاد غير العربية. وفي الأرض العربية، وغيرها، داخل الجزر، وفي الجبال ». والمؤلفون والمراجع المذكورة هي، دانيال، وذو القرنين، وبلعام، وأندرونيكوس، وبطليموس، وهرمس (أو إدريس) وعزير الكاتب (إسدراس) [209].

أما الكتاب السرياني الذي استخدمه مؤلف هذه المنتخبات، والمنسوب ببساطة، إلى دانيال بأشكال شتى [210]، فهو «كتاب السّدا»، أو «كتاب العلامات والدلائل» [211]. والحال، فإن هذا الكتاب يحمل اسم الأيام بن البهلول ولكن تحت عنوان: «كتاب الدلائل» [212]، ويشتمل على علامات مستخرجة من الفصول، والشهور والأسابيع والأعياد، بحسب التقاويم المسيحية والإسلامية واليهودية والأرمنية والقبطية. وهو متبوع بملحمة دانيال [213]، التي نثر عليها في مكان آخر [214]، تحت عنوان: «ملحمة البيان في معرفة السنين والدهور والأزمان»، أو تحت عنوان «السلوك الزاهر في علم الأوائل والأواخر»، مع تعريف للغرض المحدد من الكتاب، داخل المقدمة، يضع الملحمة التنجيمية في فلك الملحمة النبوية القديمة «هذه هي ملحمة البيان . . حول الأجسام السماوية والحوادث النجمية، والظواهر الكونية، والنظام والفساد، وطريقة رؤية أسباب الوجود، وتعدي الملوك بعضهم على بعض، وتعاقب أحوالهم، وما سيحدث لهم . . ». وقد وردت هذه الاعتبارات كلها على لسان كعب الأحبار حين أحاب على سؤال لمعاوية عن المهدي.

بلغ هذا النوع من الملحمة ذروته في كتاب عرف نجاحًا باهرًا، جرى تأليفه خلال الحقبة العثمانية والذي يوجد منه العديد من النسخ المخطوطة والشروح، عنوانه «رسالة الشجرة النعمانية في الدولة العثمانية»^[215]، المنسوب إلى الصوفي الكبير محيي الدين ابن عربي (توفي عام 1240 م/ 638 هـ) والذي قام بشرحه، بوجه خاص، صدر الدين القونوي (توفي عام 1263 م/ 672 هـ) وصلاح الدين الصفدي (توفي عام 1363 م/ 764 هـ) وأحمد بن محمد المقرئ (توفي عام 1632 م/ 1041 هـ) ومصطفى بن سهراب، والشهرازي^[216].

وهذا الكتاب، ذو الأصل الفاطمي، على الأرجح، كان من الممكن أن يتكلم، في شكله الأولي، عن المهدي. ولذا فهو يُدرج في سلسلة الكتب ذات الطابع الرؤيوي، كما في المخطوطة (آ 452 نسخي 19/31) في جامعة إسطنبول، والمشملة على ثلاثة عناوين:

- 1] الشجرة النعمانية، وهي الدائرة الكبرى من ثلاث دوائر.
- 2] الدائرة في بيان ظهور القائم من علم الجفر (ورقة 2).
- 3] الرسالة الشريفة الحرفية في بيان الرموز الجفريّة (20^ق-3^ق)^[217]. كذلك فإن مخطوطة بورصة، أولو جامع (3544) (النسخة 1096 هـ 13,5 × 19,5) تحوي على شرح مجهول المؤلف للشجرة النعمانية (190^ق-94^ق) مسبوق برسالة البرهان في علامات مهدي آخر الأزمان (92^ق1-) لعللي بن حسام الدين المعروف باسم المتقي (توفي عام 1567-69/ 975-77 هـ).

غير أن هذه الرسالة جرى تنقيحها فيما بعد، وتعديلها، في مصر^[218]، ثم في الإمبراطورية العثمانية، تحت اسم ابن عربي، من قبل تلميذه صدر الدين القونوي^[219]، على نخط مقالة الكندي، على الأرجح، بعنوان «رسالة في مُلْك العرب وكميته»^[220]، أو «طالع ملة العرب». واستخدمت تحت اسم البسطامي وابن عربي في دراسة مجهولة المؤلف عن الجفر، في محتويات مكتبة صائب سنجر (I، II، 12 خط مصور 19×14×1).

إن هذا التيار الأول للجفر القيامي، لم يصادف، مع ذلك، التطور ذاته الذي صادفه التيار الثاني المبني على نحو أكبر على الخواص السحرية والظلمسية للحروف والأسماء.

[17/1/2] الحروف

ثمة مؤلفان اشتهرا في هذا الميدان: كمال الدين أبو سالم محمد بن طلحة (توفي عام 651 هـ/ 1254 م) وعبد الرحمن بن محمد البسطامي (توفي عام 858 هـ/ 1454 م). أما الأول فهو مؤلف «كتاب الجفر الجامع» الذي يزعم أنه يشتمل على أقوال علي بن أبي

طالب. وأما الثاني فهو شارح ومنسق الكتاب الأول، تحت عنوان: «مفتاح الجفر الجامع ومصباح النور اللامع»، أو «الدر المنظم في السر الأعظم». وقد غاص العمل الأول الذي ينتمي، كما يفترض، إلى التيار الأول للجفر في تيار الجفر الثاني، تيار الحروف، وهو ما أضفى عليه مظهرًا جديدًا. وقد زينه المؤلف بلوحات وأمثلة توضيحية. وتحمل مخطوطات الكتاب هذا الاسم أو ذاك، أو كليهما معًا، ولكن أيًا من هذه المخطوطات التي أمكننا رؤيتها، لا تمثل، كما يبدو لنا، العمل الأصلي لابن طلحة. ومع ذلك، فإن البسطامي يقول إنه لم يكن هو نفسه في ذلك العمل سوى ناسخ [221].

ترك البسطامي كتابات شتى عن الجفر مجموعة في خمسة كتيبات تحتوي على نبوءات وملاحم [222]. غير أن كتابه الأكثر أهمية، بعد موسوعته المعنونة، الفوائح المسكية في الفوائح المكية [223]، والتي وضع فيه قائمة إحصائية لمئة من العلوم، تشغل التقنيات الباطنية بينها موقعًا مهمًا. هو: «شمس الآفاق في علم الحروف والأوقاف» [224]. ضمن مقدمة طويلة «آيا صوفيا» (Aya Sofia (AS), 2807, 1-48)، يذكر المؤلف مصادره العديدة والغنية، وتصنيفًا للعلوم. ثم ينتقل إلى التحليل المفصل لخواص الحروف الهجائية، واحدًا بعد الآخر، موزعة على العناصر الأربعة، إلى حروف هوائية، وحروف نارية، وحروف ترابية، وحروف مائية [225]. وبالنظر إلى طبيعتها الأساس والنجمية وقيمتها الرقمية، حيث إن المزاوجة بين حرفين اثنين تشكل الأوقاف، فإن هذه الحروف تتيح بلوغ معارف باطنية يصعب إدراكها عبر أي سبيل آخر. فهي تقوم، على وجه التقريب، مقام الوحي، مفجرة أمام عيني الصوفي المدهوشين، أنوار الكشف الشافية (انكشاف الحقائق الإلهية) وإدراك الغيب (إدراك الحوادث الخفية) في الماضي، والحاضر، والمستقبل.

إذا كانت أعمال البسطامي منتمية إلى الجفر النبوي والقيامي لعلي بن طلحة، فإن مذهب حروفه وأوقافه تدين بأسسها إلى معاصر لهذا الأخير ألا وهو الاختصاصي العظيم بالعلوم الخفية محيي الدين أبو العباس البوني (توفي عام 1225 م/ 622 هـ) [226] الذي تغطي أعماله علم الجفر والحروف الإسلامي كافة.

ففي عمله الموسوعي حول العلوم السرية والمعنون «شمس المعارف ولطائف العوارف»، أنجز البوني ملخصًا لكل ما كان معروفًا في عصره على صعيد الحروف والأسماء والطلاسم. وتبدو أكثر الكتابات الأخرى، المدرجة تحت هذا العنوان دراسات أحادية الجانب، مقتبسة، على نحو أكثر أو أقل أمانة، عن عمله العظيم، حيث لم تمهله منيته حتى يعطيه شكلًا نهائيًا، فقد وصلت إلينا، في الحقيقة، وبأشكال مختلفة، ثلاثة كتب على الأقل،

بعضها أطول من الأخرى. وسيكون من الضروري إجراء دراسة نقدية وافية للمخطوطات الأكثر قدماً، وتحليل مفصل لمضمونها، كي يتمكن من تحديد النواة الأصلية للعمل، والإضافات والمبالغات التي خضع لها، خلال حياة المؤلف وبعد موته. غير أن مثل هذا المشروع يتجاوز نطاق عملنا هذا، فلنكتف بملاحظة أن المخطوطة الأقدم التي اطلعنا عليها، والمكتوبة، إذا كانت شارة الناسخ أو الناشر في نهاية الكتاب صحيحة، خلال حياة المؤلف، نفسه (في عام 618 هـ) لا تحتوي سوى على (60) ورقة^[227]. أما مخطوطة (أيضا صوفيا 2799) والمرفقة بتعليق جميل، مزين بالرسوم، على نحو واف، والمؤرخة عام (861 هـ) (25,5 × 17) فلا تحوي سوى (45) ورقة. ولا تضم مجموعة المحتويات ذاتها سوى ست نسخ أخرى ذات حجم متوسط^[228]، تحمل الأولى منها على صفحة الغلاف الإشارة التالية «كتاب شمس المعارف، الذي لا نظير له، لأن هذه النسخة ليست هي الموجودة بين أيدي الناس، فهي تحتوي على ملاحظات وإضافات تكميلية، للبوني»^[229]. والتنقيح الكبير لها يتراوح بين (300) و(500) ورقة^[230].

تقدم الكتب الأخرى للبوني أيضاً تنويعات مهمة على صعيد الحجم، والعنوان، وهي تتعلق بمسائل خاصة، كل ما هو جوهري فيها، مذكور، على نحو عام، في كتاب «شمس المعارف الكبرى»، وهو ما يعني، على الأرجح، إن كان بمقدورنا مراجعته نقطة نقطة، أن التوسع في هذا الكتاب يُعزى إلى تشربه «الأعمال الصغرى» على غرار فتوحات ابن عربي تقريباً، ولندكر من بين كتبه، كتاب «الأصول والضوابط»^[231]، وهو نوع من مدخل إلى العلوم الخفية، وكتاب «لطائف الإشارات» (مخطوطة مانيسا: في أسرار الحروف الأوليات، مخطوطة ساري: في علم الحروف)^[232]. وكتاب «التعليقة»^[233]، وهو كما يبدو، عبارة عن تنقيحات لكتاب «شمس المعارف»، وكتاب «شرح سواقط الفاتحة الشريفة»، أي: (ت، ج، خ، ز، ش، ظ، ف)، وكتاب «الجلجلوتية الكبرى ومعرفة الكواكب السيارة والبروج»^[234]، وقبس الأنوار^[235] واللمع النورانية^[236]، حول اسم الجلالة، وكتاب «فوائد الأحرف»^[237]، ونحن سنستشهد، فيما بعد، ببحثه حول الأسماء الحسنی^[238].

أما الذين سبقوا البوني في علم الحروف فليسوا، في الحقيقة، سوى ملفقين ينتحلون أسماء شهيرة، باستثناء الخافية لأفلاطون (م س ذ) وكتيب حول علم الحروف لأسطورس الرومي (م س ذ). ويرد كذلك اسم أرسطو وبطليموس، فقد كتب الأول «كتر المغرمين في أسرار الحروف واستعمالها في الأمور والحاجات»^[239]. وينبغي التماس مصدر هذه التأملات في المقطع الثاني من كتاب «السياسة في تدبير الرياسة»، المعروف باسم «سر

الأسرار»، أو «المقالات العشر»، المنسوبة إلى أرسطو، والذي ترجمه ابن البطريق، وأحمد اليميني^[240] في بداية القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وكتب الثاني (بطليموس) كتاب «الكثر الأعظم»^[241]، معالجاً فيه الحروف وخواصها، وقد انبثق، على الأرجح، من دراسته التنجيمية، «التيترابيلون/ كتاب الأربعة» الذي ترجمه البطريق في عهد المنصور (754-775 م / 137-159 هـ)^[242] وعن كتاب «ألكاربوس» أو «سانتيلوكيوم»/ كتاب الثمرة، الذي نسب خطأً إليه^[243]، والذي يشكل لدى العرب كتاباً خامساً^[244]. وهذان الكتابان هما أساس الكهانة التنجيمية في الإسلام.

وهكذا فعبّر تصور الحروف الهجائية، منذ وقت مبكر جداً، على أنها «تجسيد لكلام الله»^[245] اتخذت في التأمل الباطني الإسلامي موقعاً رفيعاً، بفضل الاهتمام الذي أولاه إياها عدد كبير من المفكرين العظام.

18/1/2 [الاسماء الحسنی]

إذا صادفنا قليلاً من الدراسات الأصلية التي تناولت الحروف فقط، قبل نهاية القرن الرابع/ الثاني عشر^[246]، فسنجد أنفسنا، بالمقابل، إزاء إنتاج ثري خاص بالاسماء الحسنی (180/7) يقوم أساساً على مبادئ علم الحروف.

إن هذا الأدب الناتج عن الصراع مع المعتزلة الذين نفوا عن الله كافة الأسماء والصفات التجسيمية، إلى حد ما، انبثق أول ما انبثق من قلب المدرسة الأشعرية التي أسندت إلى الله معظم الصفات التي أعطيت له في القرآن والسنة، وأفرغت جهدها في أن تجعل من هذه الصفات العنصر الرئيس للربوبية الإسلامية، طبقاً للروح السامي الذي كان على الدوام يستشف الألوهية من خلال حجاب من صفاتها.

ألف الأشعري (توفي عام 935 م / 324 هـ) كتاب «شرح الأسماء الحسنی»^[247]. ولكننا ندين لاثنتين من أنصار مدرسته بالكتابات الأولى المهمة والأصيلة حول الأسماء والصفات الإلهية. أما الأول فهو أبو بكر أحمد ابن الحسين البيهقي (توفي عام 1066 م / 458 هـ) والذي ألف كتاب «أسماء الله وصفاته»^[248]، جامعاً وشارحاً «الأسماء والصفات التي أكدها كتاب الله وسنة رسول الله، أو إجماع السلف في الجماعة الإسلامية، قبل انقسامها وظهور الشيع فيها». وأما الثاني فهو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري (توفي عام 1072 م / 465 هـ) مؤلف «الرسالة في التصوف وأعلامه»^[249]. وقد ألف كتاب «شرح الأسماء الحسنی»^[250] وشدد فيه على استخدامها في الصلاة. كذلك فإن

فخر الدين الرازي (توفي عام 1209 م/ 656 هـ) ألف أيضاً كتاباً من هذا النوع، سنلقي عليه نظرة فيما بعد، اختار فيه من كتاب القشيري مقتبسات تحت عنوان: «كتاب المختار من شرح أسماء الله الحسنى»^[251].

بعد البيهقي والقشيري هيمن على هذه الموضوعة لاهوتيون وشرّاح وصوفيون ومختصون بالعلوم السرية الباطنية، ومنحوها أبعاداً لانهائية، شكلت أسماؤهم، لوحدها، دليلاً على أهمية هذا الموضوع. ونحن سنقدم عنهم قائمة لا تزعم الكمال مطلقاً، ولكنها ترمي إلى التوضيح فقط، مادام يستحيل علينا هنا وصف إسهام كل من الأعمال الواردة في القائمة.

* الغزالي: (توفي عام 1111 م/ 505 هـ). قدم الغزالي في كتابه «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى»^[252]، شرحاً لاهوتياً لتسعة وثمانين اسماً إلهياً. وقد أسند إليه أيضاً «شرح جنة الأسماء»، وهو تعليق على شعر منسوب إلى علي بن أبي طالب حول الحروف، يغلب فيه استعمال الأسماء الإلهية لغايات باطنية^[253].

* أبو الحكم، عبد السلام بن عبد الرحمن، المعروف باسم ابن برّجان الاشيلي (توفي عام 1141 م/ 563 هـ). وقد خصص لهذا الموضوع أطول دراسة موجودة بعنوان «شرح أسماء الله الحسنى»^[254].

* شهاب الدين السهروردي (توفي عام 1191 م/ 587 هـ) ينسب إليه شرح أسماء حسنى، بعنوانين متعددة «الأربعون اسماً»، «الإدريسية»، «شرح الأسماء الأربعين»، «شرح الأسماء العظيمة»^[255]، تناول فيه التأثير الفعال للأسماء الإلهية.

في عرض موجز ومكثف جداً عرض الفيلسوف العظيم فخر الدين الرازي (توفي عام 1209 م/ 606 هـ) مجمل ما توصل إليه في هذا الميدان. وكتابه «لوامع البينات في شرح الأسماء والصفات»^[256]، يبدأ في الواقع بمدخل من عشرة فصول، يعرف فيها المؤلف الاسم معجمياً ولاهوتياً، ثم يدقق في الحديث النبوي المتعلق بالأسماء الحسنى، والمتكرر في بداية كل من هذه الدراسات. وينتقل بعد ذلك إلى دراسة تسعة وتسعين اسماً إلهياً. وإضافة إلى المقستطفات التي استقاها من أعمال القشيري الذي تحدثنا عنه سابقاً، فقد نسب إليه كتاب «السر المكتوم في طي الحرف المرقوم»^[257]، وفيه يفسح الجانب اللاهوتي المجال للجانب الباطني والتنجيمي، الذي تجلّى أيضاً في كتاب «لوامع البينات».

ذلك هو الجانب الذي سيظوره أبو العباس البوني (توفي عام 627 هـ/ 1225م) الذي كان عمله بكامله مخصصاً لاستغلال القدرة الخفية للحروف الهجائية، والأسماء الإلهية،

والغايات الباطنية والطلسمية. وهو يعود إليه في كتاباته كافة، وقد حرر قبل وفاته بسنة واحدة، في القاهرة كتاب «شرح الأسماء الحسنى»^[258]، المعروف أيضاً تحت عنوان «علم الهدى وأسرار الاهتداء»^[259]، أو «كتاب موضح الطريق وقسطاس التحقيق من مشكاة أسماء الله الحسنى والتقرب بها إلى المقام الأسمى»^[260]. وفي كتاب «قابس الاهتداء إلى وفق السعادة ونجم الاهتداء إلى شرف السيادة»^[261]، وهو نوع من مخطوط، أو خلاصة مجملية للكتابات السابقة يقسم البوني الأسماء الإلهية إلى أسماء وصفات وتسميات أخلاقية وعملية. وينتهي الكتيب بلمحة حول خواص الحروف، وحول طريقة الكسر والبسط، المكونة من اقتطاع حرف من اسم إلهي، لتركيبه مع حروف اسم الشيء المرغوب. وفي المحصلة، فإن الجانب النظري من السؤال المطروح، إضافة إلى التأملات الكهانية والطلسمية هما اللذان يقودان القارئ عبر هذه المتاهات، حيث الجاهل فيها لا يهتدي إلى طريقه قط. ومع ذلك، فما من شيء اعتباطي في هذا العلم المشيد، بمجموعه على اصطلاحات شائعة في حينها، تضيف خواص محددة على الحروف المصنفة إلى فئات، وحيث يشكل حساب الجُمْل والأبجديات الباطنية، إضافة إلى القرانات الفلكية، تشكل كلها عناصر التأويل، وتكييف المجموع. فإذا كان من الجائز أن تكون المبادئ والاصطلاحات المتعارف عليها التي يقوم عليها هذا العلم، اعتباطية، فإن وضعها موضع التطبيق، واستغلالها المنطقي والمنهجي، يُمارسان بكثير من المهارة والدقة، وهذا بوجه الإجمال، أشبه بنصب صقالة جميلة فوق أرضية رمل متحرك.

كذلك، فنحن نشهد أحياناً لجوءاً إلى بعض الأسماء العبرية أو السريانية التي تكتسب بسبب غرابتها، طابعاً باطنياً سرياً ضمن هذا النوع من التأمل، ولدينا منها مثال نموذجي ورد في «مقتطف من شمس المعارف»، بعنوان «شرح أسماء العظمة»^[262]، يحتوي على تفاسير للأسماء التي يفترض أن تكون عبرية، وتمتلك بسبب ذلك قوة خفية سحرية وطلسمية، أكثر مما هي كهانية، حتى ليذهب بنا الفكر على نحو تلقائي إلى كتب السحر اليهودية. ولكن تأثير هذه الكتب في الفكر التقوي الإسلامي يظل بحاجة إلى الإثبات، ولربما شكّل السحر، والعرفان الروحي القديمان مصدراً مشتركاً لهما كليهما^[263].

لم يقتصر أدب الأسماء على البوني. فقد كُتبت بعده مؤلفات كثيرة حول الموضوع. وما يدعو إلى الدهشة أن الصوفي العظيم ابن عربي (توفي عام 1240 م/ 638 هـ) الذي تغطي مؤلفاته سائر ميادين الباطنية الإسلامية لم يستغل هذا النهج. ومؤلفه الموسوعي العظيم «الفتوحات المكية» يحتوي على عرض مطول للحروف والأسماء^[264]، كما شاع تحت اسمه «كتاب شرح الأسماء الحسنى»، ولكن أصالته ليست مؤكدة^[265].

لنذكر، سريعاً، بعض المؤلفات من النوع ذاته: كتاب «مشارك الأنوار في شرح أسماء الله الحسنى» لمحمد النسفي^[266]، وكتاب «شرح الأسماء الحسنى» لعفيف الدين سليمان التلمساني (توفي عام 1291 م/ 690 هـ) وهو تلميذ صدر الدين القونوي^[267]، و«شرح أسماء الله الحسنى» لأبي محمد عبد السلام بن عبد الغالب^[268]، و«الأسماء الحسنى» لعبد الله السمرقندي الذي يستشهد مراراً بالغزالي^[269]، و«شرح أسماء الله الحسنى» لأحمد زرّوق التونسي (توفي عام 1493 م/ 899 هـ) كتبه عام (971 هـ)^[270]، وكتاب «القبس المحتنى في شرح أسماء الله الحسنى»، وهي تسعة وتسعون اسماً لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن قرقماس الحنفي (توفي عام 1477 م/ 882 هـ)^[271]، و«شرح الأسماء الحسنى» لمحمد بن بهاء الدين (توفي عام 1621 م/ 1030 هـ) كتبه عام (1000 هـ)^[272]، و«الفتح الأسنى في شرح الأسماء الحسنى» لأبي عبد الله محمد الصفوي، شارحاً قصيدة تسعة وتسعين اسماً من الأسماء الحسنى، وهو شعر شاع بين أورد أستاذه أبي عبد الله محمد المعروف بابن عراق^[273]. وكتاب «الإملاء إلى علم الأسماء»، لأبي عبد الله محمد بن يعقوب الكوخي التونسي^[274]، و«شرح الأسماء الحسنى»، لمحمد الآيديني القره حصارى (توفي عام 1704 م/ 1116 هـ)^[275] و«قصيدة في شرح الأسماء الحسنى» لعبد الغني النابلسي (توفي عام 1731 م/ 1143 هـ)^[276].

ثمة خمسة مؤلفات أخرى، في فترة زمنية غير محددة، تستحق الإشارة إليها أيضاً: «شرح أسماء الله» لأبي عبد الله محمد . . بن فرح الأنصاري القرطبي^[277]، وكتاب «كيمياء الفناء في شرح الأسماء الحسنى» لجيديد^[278]، و«شرح الأسماء الحسنى» لعلي بن محمد بن علي الأرملي الشافعي^[279]، وكتاب «كعبة الأسرار الزاهرة وعرفات الأنوار الباهرة» لأبي عبد الله محمد بن مرزوق بن علي^[280]، و«أسرار الوحي» لحميد الدين الضير^[281]. وأخيراً، لنشر إلى شرحين مجهولي المؤلف، الأول في أنقرة^[282]، والثاني في قونية^[283]. ومؤلف هذا الكتاب الأخير تعمد شرح الحديث النبوي المتعلق بالأسماء الحسنى.

فقد هذا الأدب الزاخر بالتدريج طابعه الحروفي الأصلي، وغدا في بعض الأحيان مجرد أورد. ومع ذلك فإن الرغبة في سر المجهول بوساطة الحروف والأسماء الحسنى استمرت دون انقطاع، وعلى الأخص في المغرب^[284] حيث يوجد هناك كتب متخصصة في التشخيص الطبي، استناداً إلى تركيب الأحرف، على غرار الكتاب المجهول المؤلف المعنون «الأبجدية في معرفة أمراض البرية»^[285]، وكتاب «الصورة الآدمية» المنسوب إلى الغزالي، والذي هو صورة عن الجسد الإنساني بخواصه وأعضائه الداخلية والخارجية المطابقة، والأمراض التي تصيب هذه الأعضاء، والطرائق الحروفية التي تتيح الكشف عنها^[286].

[19/1/2] خواص القرآن

وجد ذلك التشخيص الطبي تطبيقاً واسعاً في الطب الشعبي، وعلى الأخص، في الطب الذي يستند إلى الكلمات والحروف المقتبسة من الآيات القرآنية. وهذا النوع من الكتابات، الذي يشتق، تحديداً من علم الخواص (الخاصيات الطبيعية)^[287] المبني على الكيمياء، يسمى: منافع أو خواص القرآن «الخواص الشافية للقرآن». والكتاب الأول حول خواص القرآن يعود إلى جعفر الصادق (توفي عام 763 م/ 148 هـ) الذي نسب إليه كتاب «منافع سور القرآن»^[288]. ولكن المؤلف الأساس في هذا الميدان هو الكتاب الذي وضعه أبو عبد الله التميمي، الذي عاش في نهاية القرن الرابع/ العاشر^[289]. والواقع أن كتابه «منافع القرآن»^[290] حوى كثيراً من الاستخدامات الخرافية للقرآن التي يزعم أنها تفضي إلى معرفة الأشياء الخفية. وإليك مثلاً يظهر بأي روح جرى تصور هذا الأدب: حول الآية القرآنية «وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه . . الآية» (من سورة الأنعام)، والتي يطلب فيها المشركون من النبي 'علامة إلهية، تصديقاً لدعوته، يقول المؤلف: «هذه الآية لها فضيلة عظيمة. فكل من يصوم أربعين يوماً، لا يفطر فيها إلا على خبز شعير، حصل عليه بالحلal، مع شيء من الملح والبقل، ويقرأ كل مساء، قبل النوم سورة الأنعام بكاملها ثلاث مرات، مكرراً المقطع التالي ثلاث مرات أيضاً: (من الآية 35 حتى 37) حين يصل إليه، وذلك حتى نهاية الأربعين يوماً، ويطلب من الله قبل النوم، وبعد أن يلفظ أربعين مرة: صلى الله عليه وسلم^[291]، أن يلهمه جواباً لسؤاله. فسيجد جواب سؤاله، خلال نومه، لأن الله سيلهمه هذا الجواب، وسيسود في عمله». ثمة هنا شكل من أشكال الاستخارة مشروط بخواص مقطع قرآني.

غير أن هذه الطريقة لا تقتصر على استخدام الآيات القرآنية، بل تشمل بعض الحروف والأسماء التي يجري إضفاء ميزات خاصة عليها^[292]، وتشمل أيضاً أدعية وابتهالات لها آثار مذهلة، تحمل غالباً أسماء صوفيين ورجال ورعين، من أمثال عبد القادر الجيلي (توفي عام 651 هـ/ 1167 م) والشاذلي (توفي عام 656 هـ/ 1258 م) وابن سبعين (توفي عام 669 هـ/ 1270 م)^[293]. . إلخ. وتسمى هذه الأدعية، بوجه عام، أحزاب (جمع حزب) وأدعية (جمع دعاء)، أو بأسماء تغدو أسماء علم لها، مثل (الأذكار) للنووي، و(الحصن) للغزالي، و(الدر) للسيوطي، و(القول البديع) للسخاوي.. إلخ^[294]. ويُنظر إليها على أنها تمتلك خواص فالية تبعد الشر.

إضافة إلى التميمي ينبغي أيضاً أن نذكر البوني (توفي عام 625 هـ/ 1225 م) الذي كتب كتاب «منافع القرآن»^[295]، وكتاب «سر المكتوم من العلم المكتون وخواص

القرآن»^[296]. وثمة كتابان آخران يمكن تصنيفهما ضمن هذه الفئة الأول هو: «كتاب الدر النظيم في فضائل القرآن العظيم» لابن الحشاش اليميني (أواسط القرن السابع/ الثالث عشر) الذي يقول فيه إنه استخدم كتاب «الغيث اللامع» لأبي بكر الغساني، و«خواص الآيات وفواتح القرآن» للغزالي^[297]. والثاني هو «الداء والدواء» لابن قيم الجوزية (توفي عام 691 هـ/ 1292 م) الذي تناول، على نحو خاص، الخواص العلاجية للفاحة^[298].

20/1/2 الزائرجة

توصل علم الجفر وعلم الحروف، في ذروة تطورهما، إلى الزائرجة وهي «آلة لحساب الغيوب بواسطة سلسلة من الدوائر المتحدة المركز، تنسب إلى آرس ماغنا دو لول (Ars magna de Lulle)»^[299]. والزائرجة صناعة آلية^[300] تقوم بالتوفيق بين الحروف الهجائية وحساب الجُمْل وعلم التنجيم. أما اللوح الذي يجري عليه الحساب، فمصنوع على صورة الدائرة السماوية. وهو مكون من سبعة دوائر مشتركة المركز، تحمل الدائرة الكبرى منها أسماء الاثني عشر برجًا فلكيًا، وتضم الدائرة الرابعة اثنتي عشرة دائرة، سُحِلَتْ فيها الأرقام والحروف. كما تشغل دوائر أربع منها الزوايا الأربع للمربع الذي يضم في داخله اللوح الدائري^[301].

يكون الجواب على السؤال المطروح على الآلة موجودًا ضمناً داخل السؤال ذاته، حيث تكون العناصر الصوامتية مفككة، ومرتبة على نحو مختلف، ومستبدلة بقيمها العددية، وموزعة على اللوح. وبعد النظر إلى درجة فلك البروج الذي يرتفع في الأفق، في لحظة القيام بالعملية، يُجرى البدء بحسابات معقدة جدًا تنتج عنها مجموعة من الأعداد التي يتم تحويلها إلى حروف، بحيث تعطي جملة، تشكل جوابًا على السؤال المطروح^[302].

ينسب ابتكار هذا اللوح الدائري وطريقة استخدامه إلى شمس الدين أبي العباس بن مسعود السبتي (توفي عام 698 هـ/ 1298 م) مؤلف «الرسالة السبتية في الزائرجة»^[303]، و«رسالة الشحرور في الزائرجة»^[304]. غير أن لفظ زائرجة ليس جديدًا، فقد استعمله عالم الرياضيات والمنجم أبو سعيد . . عبد الجليل السيجازي (النصف الثاني من القرن 10/4) مؤلف كتاب «الزائرجة في الهلاج والكخذوا»^[305]. وينسب إلى ابن عربي (توفي عام 638 هـ/ 1240 م) كتاب «أصول العقول في الزائرجة»^[306]، الذي ذكر عدة طرائق لاستغلال حروف الهجاء لغايات تكهنية^[307].

لقد ربطنا سائر هذا الجزء من الكهانة الإسلامية بإدراك الغيب عن طريق القرعة، بسبب أنه كان في أصل مختلف الممارسات التي تشكله. فقد خضعت القرعة لتطور عميق جداً، إلى حد أنه جرى التساؤل، في نهاية تطورها، فيما إذا لم تكن قد غدت فناً سحرياً وتنجيمياً أكثر منها اقتراعاً. ومع ذلك، فإن المصادفة، وهي اللازمة المتكررة في الكهانة الاستدلالية، ظلت ثابتة في الممارسات الأكثر تطوراً لأن معانيها اللاحدودة هي التي يراد استخراجها، فيما يجري إثراؤها بعناصر تأويل مستمدة من السحر الأبيض والتنجيم.

في إدراك الغيب عن طريق القرعة، يتم خلق المصادفة، عبر وسطاء من الكائنات الجامدة، والتي بسبب من دورها، تكتسي طابعاً مقدساً، كهائياً أو سحرياً. وفي الفصول التي ستلي، سنجد هذه المصادفة في كل مكان، ولكنها تكون تلقائية حينئذ، صادرة عن إرادة مستقلة عن إرادة الإله، وغير مراقبة من قبله. ولن يعود ثمة وسيط مادي بين هذا الإله ومادة الاستدلال الصادرة عنها. وبهذا فإن الكون بكامله، عالم الأرواح، مثلما عالم الأجساد، سينفتح مثل كتاب للعيون البصيرة التي سيكون بوسعها القراءة فيه.

2/2 [طرائق الكهانة الحلمية

من بين الطرائق الوحيية في الشرق القديم يحتل تأويل الأحلام موقعاً مهماً، مع أن طابعه الذاتي يقصيه عن الصناعات الكهانية ذات الطابع الموضوعي، مثل التكهّن عن طريق فحص الكبد، أو التكهّن بزجر الطير، وغير ذلك من الممارسات. غير أن الحلم، بوجه خاص، سيبقى على الدوام، بوصفه وحياً إلهياً، مرتبطاً بالنبوة، ثم إنه حل محلها، بعد أن جفت منابعها.

2/2 [قدم عهد علم تفسير الأحلام

تم اكتشاف «كتاب الأحلام» الأقدم عهداً الذي دُوت فيه قوانين المادة الحلمية، مثلما ستغدو فيما بعد في المؤلفات اليونانية والعربية، داخل مكتبة آشور بانيبال الذي حكم بين عامي (668 و633 ق م)^[1]. ولا ريب في أن هذا الكتاب كان ثمرة قرون طويلة من التجارب الشعبية، جرى تدوينها في مصنف جامع، على منوال النظم الكهانية الأخرى. وقد سبق هذا المصنف بعدة قرون المصنفات اليونانية الأولى المختصة بتفسير الأحلام، والتي يبدو أن المحاولة الأولى فيها لا ترقى إلى أبعد من القرن الخامس قبل عصرنا^[2]. ولا يستبعد أن يكون هذا الكتاب قد ترك تأثيره في المؤلفات اليونانية، لاسيما إذا ما أخذنا في الاعتبار واقع أن مفسر الأحلام الأكثر شهرة في عصر الإسكندر الأكبر إريستندروس التيلميسوسي رافق الفاتح في حملاته^[3]، فهل سيكون قد سها عن الوقوف على طرائق فنه التي كانت شائعة داخل البلدان المفتوحة؟.

2/2/2] الميراث المزدوج لعلم تفسير الأحلام العربي

ورث علم تفسير الأحلام العربي، التقليد البابلي والتقليد اليوناني معاً. وقبل النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، أي: الفترة التي ترجم فيها إسحق بن حنين (توفي عام 260 هـ / 873 م) إلى العربية «كتاب الأحلام» لأرطيميدورس الإفسسي^[4]، فإن المواد المتعلقة بعلم تفسير الأحلام المبثوثة في النصوص الأدبية، أو المجموعة في جداول أو مصنفات، قد دلت، من خلال مجموعة رموزها، ومن خلال صياغتها على عمق الروابط الوثيقة مع التقليد السامي الأقدم عهداً. والأمر هنا، بالتأكيد، لا يعدو أن يكون انتقالاً عن طريق الرواية الشفهية، وهو أمر لا يمكن أن يدهشنا البتة لفن له مثل هذه الشعبية المتحذرة بعمق^[5].

انطلق علم التفسير العربي، بعد القرن الرابع/العاشر انطلاقة جديدة، بتأثير من كتاب أرطيميدورس، الذي لم يقتبس منه علم تفسير الأحلام العربي خطته ومنهجه في التصنيف وحسب، بل وأيضاً عدداً لا بأس به من عناصره الرمزية. وقد كان هذا الدم الجديد الذي جرى حقه في علم تفسير الأحلام العربي أساس التطور الخارق الذي كان لا بد أن يشهده أدب الأحلام فوق الأرض الإسلامية. إن إباحة هذه الممارسة القائمة على مثال وعلى أقوال النبي فتحت لها الباب على مصراعيه، خاصة أن قراءة المنامات، هي وحدها من بين الصناعات الكهانية الوثنية التي سلمت من تطهيرية الإسلام الأول.

هذا الإرث المزدوج الذي تمثله بعمق مفسرو الأحلام العرب ضاع وسط الإسهامات الفائقة الغنى والشديدة التنوع التي قاموا بتدوينها وتحسينها وإيصالها إلى الكمال عبر العديد من الأجيال.

والمهمة الملقاة على عاتقنا، في هذا الفصل، هي دراسة الفترتين المزهرتين من تشكل هذا الأدب، مع المزيد من التشديد، على نحو خاص، على المرحلة العربية تحديداً، التي ترتدي وحدها أهمية لموضوعنا ووضع لائحة كاملة قدر الإمكان للإنتاج الأدبي الذي أعقب ترجمة أعمال أرطيميدورس. ونحن لن نقوم هنا بدراسة مفهوم الحلم، ولا دراسة مبادئ ومناهج علم تفسير الأحلام مادام أن هذا النوع من التأملات النظرية والاهتمامات المنهجية لم تظهر في المرحلة التي تعيننا، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فقد عرضنا لهذه العضلات في دراسة سابقة^[6]، وهو ما يسمح لنا بالتخفيف منها.

3/2/2 المرحلة العربية بوجه الحصر

نعني بالمرحلة العربية حصراً، المرحلة ما قبل الإسلام، من جهة، والقرون الثلاثة الأولى للهجرة، من جهة أخرى، ذلك أن ثمة عناصر تفسير جديدة جاءت لتمييز الحقبة الأولى عن الثانية. ومع ذلك، فإن الروح، والمبادئ والرموز ظلت متماثلة.

على صعيد فترة ما قبل الإسلام، فإن المادة الوثائقية مشبوهة ومجزأة في آن معاً. هي مشبوهة لأننا لم نعرفها إلا عبر الروايات الشفهية التي جرى تدوينها، وليس من دون أهواء، في الفترة ما بعد مجيء الإسلام. وهي مجزأة لأن الأحلام التي جرى الاحتفاظ بها، لم تكن، في الواقع سوى انعكاسات شاحبة للدور الرئيس الذي كان من المفترض أن يمارسه هذا النمط من الكهانة، داخل وسط تميّز بغياب أي كهنوت منظم ونبوة. ولذلك كان وحي الآلهة فيه خليفاً أن يكون هو المنشود في الأحلام.

وهكذا، لم يبق لنا من هذه الفترة، لا مصنفات، ولا لوائح بأحلام مفسّرة، وإنما حكايات عن أحلام مبعثرة. وقد اخترنا منها ثلاثة أحلام دخلت في تفسيرها صناعات كهانية أخرى، مثلما كان يجري في الحقبة الآشورو-بابلية^[7].

4/2/2 رؤيا ربيعة بن نصر

رأى ربيعة بن نصر ملك اليمن، في منامه رؤيا هالته، وفطع بها، فلم يدعْ كاهناً ولا ساحراً ولا عائفاً ولا منجماً من أهل مملكته^[8]، إلا جمعه إليه. فقال لهم: إني قد رأيت رؤيا هالتي، فأخبروني بها وتأويلها، قالوا: اقصصها علينا نخبرك بتأويلها. قال: إني إن أخبرتكم بها لم أطمئن إلى خبركم عن تأويلها، فإنه لا يعرف تأويلها إلا من عرفها قبل أن أخبره بها. فقال له رجل منهم: فإن كان الملك يريد هذا، فليبعث إلى سطيح وشق، فإنه ليس أحد أعلم منهما. فبعث إليهما وطلب من كل منهما، لوحده، أن يعرف مضمون حلمه، ثم يفسره له. وكان جواهما على سؤال الملك واحداً، مع بعض الاختلافات في أسلوب كل منهما. ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن هذه الرؤيا وتفسيرها صيغا بأسلوب الوحي الموزون والموقع، وقد كان ذلك، بوجه الإجمال، وحيّاً، (رؤيا-بلاغاً)، تنبئ بالاحتلال الحبشي لليمن، وتحرير الأرض اليمنية على يد سيف بن ذي يزن، بمساعدة الفرس، وقدوم نبي عربي ستلوم مملكته حتى نهاية الزمن^[9].

لن نتوقف عند المضمون، المختلق، على نحو واضح، للحلم وتفسيره. ذلك لأنه في شروط تفسيره تكمن أهميته. والواقع أن ثلاثة استخلاصات يمكن أن تؤخذ منه، وهي

مؤكد في غير مكان: أولاً، لم يوجد في العصور العربية القديمة ملاك كهاني مختص بتفسير الأحلام، أما وظيفة المفسر أو المعبر التي ظهرت بعد الانحطاط الكلي للكهانة الوثنية فكان من الممكن أن يمارسها سائر الكهان أيًا كان اختصاصهم. ثانياً، كان الكاهن، هنا في الحلم مثلما في الوحي^[10]، خاضعاً لاختبار مسبق يهدف إلى الكشف، ليس فقط، عن قدرته، بل وعن نزاهته أيضاً. وأخيراً، فإن اللجوء إلى الأسلوب الوحي الموزون يبين إلى أي حد كان الحلم والوحي مترابطين، وهو ما يميز بوضوح تفسير الأحلام القديم.

ومع الطابع الأسطوري للحكاية التي صدرت عنها استخلاصاتنا هذه، فإن صحتها لا يمكن أن تكون مثاراً للشك، وذلك لأنها مؤكدة عبر العالم السامي القديم. والواقع أن كل فئات الملوك الكهاني الأشورو-بابلي والسامي الغربي كان بمقدورها ممارسة تفسير الأحلام^[11]. إذ لم يكن، حتى ضرورياً لدى العبرانيين، الانتساب إلى طبقة كهنوتية أو كهانية ما، فقد كان يمكن لأي شخص، أن يدّعي مثل هذه المعرفة، من خلال إلهام إلهي مائل للذي كان يحظى به النبي (وضع يوسف ودانيال). كذلك فإن الاختبار المسبق الذي يفرض على المفسر كان معروفاً في «كتاب دانيال» الذي يمكن الزعم أن له تأثيراً في هذه الحكاية. غير أن روح النص العربي وسياقه وصياغته وصوره تؤيد استقلالية هذه الحكاية عن «كتاب دانيال». وستبدو لنا هذه الاستقلالية أكثر وضوحاً فيما لو قمنا بمقارنة رؤيا نصر بن ربيعة ورؤيا نبوخذنصر مثلما هو معروف في المأثور العربي.

قال الملك العربي: «رأيت حممة [أي: رجلاً سوداً] خرجت من ظلمة [أي: من أرض مظلمة] فوقعت بأرض تهمة [أي: احتلت قمامة] فأكلت منها كل ذات جمجمة [أي: قضت على كل زعيم]^[12]». في حين أن الملك الكلداني نبوخذنصر رأى حجراً يسقط، ويسحق صنماً «كان أحد أجزائه مصنوعاً من ذهب، وآخر من فضة، وثالث من برونز، ورابع من حديد، وخامس من فحار، فخلط الأجزاء كلها وهرسها وصنع منها شيئاً واحداً. ثم كبر الحجر حتى ملأ الأرض^[13]».

ينطوي تفسير الحلمين السابقين على نقطتين مشتركتين: تعاقب العديد من الممالك، وإقامة مملكة لانهائية لنفوذها. إن دخول هذه العلامة القيامية في تفسير حلم الملك الحميري تبين بوضوح أن التقليد الشفهي القديم الخاص بهذا الحلم قد جرى تكيفه لحاجات الدعوة الإسلامية، وتم استخدامه، مثل كثير من السمات الأخرى الخاصة بالكهانة الوثنية^[14]، لغايات تسويغية، توسع فيها ابن إسحق^[15]، وعرضها ابن حزم بالطريقة التالية: «بحسب دانيال، يمثل 'هذا الحجر' نبياً يوحد الأجناس، ويمتد سلطانه إلى

كافة الأمصار، فهل هناك نبي غير النبي محمد (ص) جمع كل الأجناس على اختلاف لغاتها، وأديانها: العرب والفرس والأنباط والكرد والترك وسكان الديلم^[16]، وسكان جيل^[17]، والبربر والقبط، وأولئك الذين اهتدوا إلى الإسلام، وهم كثر، من البيزنطيين، والهندوس والسودان؟ الجميع يتكلمون لغة واحدة هي التي يقرؤون بها القرآن، والجميع أصبحوا أمة واحدة، فالحمد لله رب العالمين. وهكذا، تحققت تلك النبوة^[18]..

ماذا يمكن أن يكون المعنى الأصلي لحلم ربيعة بن نصر، الذي كان من المفترض أنه مشتمل على إنذار إلهي؟ إن ابن حزم هو الذي يحدثنا عن ذلك في نهاية قصته: إثر هذا الحلم غادر ربيعة بن نصر مع عائلته اليمن وذهب للإقامة في العراق حيث أقطعه ملك الفرس سابور بن خرزاد أرض الحيرة. فهو في المحصلة، الجد الأول للحميين، وهكذا فإن الغرض الأصلي للحلم ماثل للغرض الذي رمى إليه وحي الكاهنة طريفة^[19]. أي: شرح الأسباب التي أدت إلى تبعثر سكان اليمن على امتداد المجال العربي. وعليه فإن هذه القصة تندرج ضمن تاريخ التنافسات التي دامت أجيالاً عديدة بين القيسيين واليمنيين.

إذا كان هذا هو المغزى الأصلي لهذا الحلم، فإن استقلاليته عن «كتاب دانيال» ستكون مؤكدة. وبالمقابل، فإن استخدامه نبوءة، تعلن عن قدوم النبي العربي، يمكن أن يكون مستلهمًا من التوراة، وهو سيعزى إلى يهودي يعني اعتنق الإسلام، مثل غالبية الإسرئيليات المبثوثة في أدب السيرة والتفسير.

وواقع أن حلم فرعون وتفسير النبي يوسف له معروفٌ جيدًا في القرآن^[20]، فذلك يحمل على الظن أن حلم نبوخذنصر الذي ترقى أسطوره إلى زمن سحيق لدى العرب، وتفسير دانيال له يمكنهما أن يكونا معروفين في الحقبة ذاتها. ومع الأخذ في الاعتبار الدور الكبير الذي سيمارسه دانيال في العديد من فروع الكهانة الإسلامية، فمن الممكن أن ترقى أسطوره، في جزيرة العرب^[21]، إلى فترة ما قبل الإسلام. فقد نسب إليه كتاب «أصول التعبير»^[22] الذي ليس من المستبعد أن يكون أصله بيزنطيًا، مادام أن هناك كتابًا بيزنطيًا في علم تفسير الأحلام يحمل اسمه^[23]. ولكن هذا الكتاب لا يمكنه أن يكون منبع أسطورة دانيال في جزيرة العرب ما قبل الإسلامية.

لقد كانت الأحلام التوراتية التي عُثر على موضوعها وصورها في أدب تفسير الأحلام الإسلامي^[24] عديدة جدًا، وهناك أيضًا أحلام مدراشية (مدراش: التفسير اليهودي التقليدي للتوراة). كذلك فإن سبب الاضطهاد الذي أنزله فرعون موسى ببني إسرائيل، كما يراه الإخباريون العرب، كان حلمًا حلم به الفرعون قبل ولادة موسى: فقد رأى في المنام كما لو أن نارًا قادمة من أورشليم، اجتاحت بيوت مصر، فأحرقت

القبط وتحاشت الإسرائيليين، ودمرت بيوت مصر. فاستقدم فرعون السحرة والحزاة والكهنة، وطلب منهم تفسير رؤياه، فأجابوا: سيخرج من هذه المدينة، أي أورشليم، التي جاء منها بنو إسرائيل، رجل سيكون على يده خراب مصر. حينئذ، أمر فرعون بذبح كل مولود جديد ذكر، من الإسرائيليين، وأن لا يترك على قيد الحياة سوى البنات^[25].

5/2/2 رؤيا بسطام بن قيس

في تفسير رؤيا ربيعة بن نصر جاء الوحي ليساعد على تفسير الحلم، والأمر لا يختلف في سائر أنواع قراءات الغيب، إذ إن استخدامهما في تفسير الأحلام، والذي سيشكل قاعدة من قواعد علم تفسير الأحلام الإسلامي^[26]، ظهر في حلم بسطام بن قيس الذي كان مقدرًا له أن يهلك في غزوة يقوم بها على بني ضبة يوم وقعة الشقيقة. فخلال الطريق رأى في المنام شخصًا يقول له: الدلو تأتي الغرب المزلة (الطريق الزلقة) . . فقص حلمه على نُقَيْد (أو نُفَيْل) زاجر بني أسد بن خزيمة، والذي كان يرافقه. فتطير هذا الأخير وقال له: سيكون عليك أن تكمل وتقول: ثم تعود باديًا مبتلة^[27]، فتفرط عنك النحوس^[28]، (أي تبتعد عنك الطوالع السيئة).

ثمّة ملاحظتان يمكن، فوق ذلك، أن تتشكلا حول هذه الحكاية: أولاً، وجود زاجر للطير إلى جانب زعيم القبيلة المتوجه إلى الحرب^[29]، يقوم أيضًا بتفسير الأحلام مطبقًا عليها مبادئ فنه. ثانيًا وجود إمكانية لتعطيل التأثير السيئ للحلم^[30]. إن هاتين الميزتين، المتحدرتين من الروايات الشعبية حول أيام العرب^[31]، تكشفان عن جانب في علم تفسير الأحلام القديم لدى العرب، يقربه من التقليد البابلي القديم، حيث كانت الفالات والمناشدات يشكّلان، إضافة إلى الأحلام، مجموعة الزقيق، أي: كتاب الأحلام^[32].

6/2/2 حلم عبيد بن الأبرص

الرؤيا الثالثة التي اخترناها من قائمة الرؤى العربية القديمة ليست أقلّ كشفًا، وهي تنتمي، في الواقع، إلى ما يمكن تسميته رؤى الوحي (النبوي أو الشعري) المعروفة إلى حد كبير في العصور القديمة^[33]. يُخبرنا عبيد ابن الأبرص، وهو شاعر عاش في أواسط القرن السادس، أن شخصًا جاءه في المنام، حاملاً كرة من الشعر، فأدخلها في فمه وقال له: 'أنهض'، فنهض وهو يقول الشعر . . ولم يكن قبل ذلك ينظمه^[34].

لا تتركز رمزية هذا الحلم على المزايا السحرية التي تنسبها الفلكلورات الشعبية إلى شعر الإنسان^[35] بل على التشابه الصوتي بين شعر (بفتح الشين) وشعر (بكسر الشين) وهو ما يضيف على هذا الحلم قيمة نموذجية مماثلة للقيمة الصادرة عن رؤيا حزقيال، عند تكليفه بالنبوة^[36].

إذا كان نقص الوثائق وطابعها الأسطوري لا يسمحان بتكوين فكرة صحيحة وكاملة عن علم تفسير الأحلام، المصنف بسهولة بين العلوم التي تميز بها العرب القدماء^[37]، فإن أدب السيرة، وهو لوحة غنية بالألوان، والذي استرجع حقبة من الزمن، لا يمكن أن تختلف التصورات الشعبية فيها عن التصورات التي كانت شائعة في جزيرة العرب قبل الإسلام. إن أدب السيرة هذا قد احتفظ لنا بمعطيات ثمينة حول رموز الأحلام، مثلما كانت معروفة في زمن النبي وزمن صحابته وتابعيهم.

7/2/2 [رؤى النبي محمد]

أعطى النبي خلال حياته مكانة خاصة للرؤى التي ميزت الأحداث العظيمة التي عاشها، ونحن نعد أن وضع قائمة للرؤى المهمة المدونة في السيرة سيقدم عناصر ذات فائدة عظيمة، تتعلق بأصول واتجاهات علم تفسير الأحلام الإسلامي، والذي يستمد موضوعاته من التقاليد الوثنية العربية، ومن التصورات الجديدة للإسلام الوليد.

ضمن مجموعة النبوءات التي أعلنت عن قدوم النبي العربي^[38]، كثيرة هي الرؤى التي تستحق الأخذ في الاعتبار، بسبب غنى موضوعاتها الحلمية والإرث الشعائري الذي حملته معها.

8/2/2 [رؤيا الإسراء]

بين أيدينا رؤيا إسراء إلى السماء، حصلت للشاعر زهير بن أبي سلمى، الذي يؤهله شعره المفعم بالحكمة لأن تنسب إليه، تصلح كنبوءة أو كوصية لأبنائه، بأن يطيعوا صوت السماء حينما يسمع صوتها: يروى أن زهيراً الذي كان نظاراً متوقفاً^[39]، رأى في منامه آتياً أتاه، فحمله إلى السماء، حتى كاد يمسحها بيده. ثم تركه، فهوى إلى الأرض. فلما احتضر قصّ رؤياه على ولده، وقال: إني لا أشك أنه كائن من خبر السماء بعدي شيء. فإن كان فتمسكوا به، وسارعوا إليه. فلما بُعث النبي، خرج إليه بُحَيْر بن زهير، فأسلم، ثم رجع إلى بلاد قومه. فلما هاجر الرسول، أتاه بُحَيْر بالمدينة. وكان بُحَيْر من خيار المسلمين، وشهد يوم الفتح مع رسول الله، ويوم خيبر ويوم حُنين^[40].

تندرج أحلام الإسراء التي كانت معروفة في بلاد ما بين النهرين، مثل أحلام الهبوط إلى أعماق الجحيم^[41]، ضمن تيار الأدب الذي صدرت عنه الكتابات العديدة المتعلقة بإسراء الأنبياء، مثل إسراء إشعيا الذي وصف رحلته وهو في حالة الوجد والاختطاف عبر السموات السبع، حيث شاهد أسرارها^[42]، وإسراء موسى^[43]، والرؤيا اليونانية لباروخ الذي روى قصة رحلته عبر خمس سموات^[44]، ورؤيا إبراهيم الذي قاده أحد الملائكة إلى السماء فرأى رؤى أخرى حول مختلف حقب تاريخ إسرائيل^[45]. وهناك وصية لإبراهيم الذي بعث الله له ملاكاً ليخبره بدنو أجله، فطلب منه أن يسمح له برؤية أعمال الخلق قبل موته. ولما حملته أحد الملائكة استطاع أن يتأمل من فوق الأقطار السماوية كل ما كان موجوداً على الأرض. وعند باب السماء شهد محاكمة لموتى كانت أعمالهم توزن بالميزان. وحين عاد إبراهيم إلى الأرض وجد نفسه وجهاً لوجه أمام الموت الذي اتخذ هيئة ملائكية، ثم ما لبث أن قبض روحه^[46].

9/2/2 [الإسراء والمعراج]

ضمن هذا السياق يتوضع إسراء ومعراج النبي محمد. وليس علينا هنا أن نسترسل في الحديث عن هذه المسألة التي كانت موضوعاً لدراسات عديدة^[47]، ولكننا سنحتفظ منها فقط بالروايات التي جعلت منها مجرد رؤيا.

والواقع أنه من بين الأسماء التي هي على رأس أسانيد الروايات المختلفة لهذه القصة، اسمان يؤكدان لامادية هذا الإسراء. أولهما: عائشة، الزوجة الفتية للرسول التي أكدت: ما غاب جسد رسول الله، ولكن الله أسرى بروحه ليلاً^[48]. والثاني معاوية بن أبي سفيان، أول خلفاء بني أمية الذي قال: كانت رؤيا من الله صادقة^[49]. وناقل هذا الرأي هو يعقوب بن عتبة بن المغيرة بن الأخنس الذي أيده بآيتين قرآنتين. في الأولى، وهي من سورة الإسراء (17/60) يقول الله لرسوله « . . . وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس، والشجرة الملعونة في القرآن ونخوفهم فما يزيدهم إلا طغياناً كبيراً»، وفي الثانية (102/37) يقول إبراهيم لابنه: « . . . يابني إني أرى في المنام أني أذبحك^[50] ». ونحن نضيف إلى هذه الآية الآيتان (104، 106) من السورة نفسها حيث يقول الله بشأن إبراهيم: « . . . وناديناه أن يا إبراهيم، قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين، إن هذا هو البلاء المبين . . . ». ويستخلص يعقوب بن عتبة من ذلك: من هنا أدركت أن الوحي نزل من الله إلى الرسل في حالة اليقظة، مثلما في حالة النوم. وإلى ذلك أضاف ابن إسحق: كان رسول الله يقول، كما نقل إلي: عيني تنام، ولكن قلبي مستيقظ^[51] . . .

إن بداية القصة التي رواها الحسن بن أبي الحسن البصري عن إسراء النبي، كما جاءت على لسانه، تنسجم مع تفسير حلمي «بينما أنا نائم في الحجر [فناء المعبد المكي] إذ جاءني جبريل، فهزني بقدمه، فجلست فلم أر شيئاً. فعدت إلى مضجعي، فجاءني الثانية، فهزني بقدمه، فجلست فلم أر شيئاً. فعدت إلى مضجعي فجاءني الثالثة، فهزني بقدمه، فجلست، فأخذ بعضدي، فقامت معه، فخرج بي إلى باب المسجد، فإذا دابة بيضاء بين الغل والحمار، في فخذه جناحان يحفز بهما رجله، فيضع يده في منتهى طرفه [52]، فحملني عليه، ثم خرج معي، لا يفوتني ولا أفوته [53].

تذكر هذه القصة بما تتضمنه من دعوة ثلاثية للنبي [54]، ويطابعا الخاص بالتقليد النبوي، على نحو غريب بدعوة الرب لصموئيل (صموئيل الأول 3: 1، 14). والحال أن هذا النص يُبرز، برأي إرليش [55]، سمات الحالومة التي بقيت في رؤيا النبي محمد، مع فارق أن الله يكلم محمداً من خلال ملاك، في حين أنه كلم صاموئيل مباشرة. لقد كان الاثنان نائمين في المعبد، وكان الله يهيئ الاثنان ليكونا نبيين له.

هل كان المعراج صعوداً إلى السماء، أم رؤيا ليلية لا أكثر؟ لدى قراءة الأدب الغزير الذي ولّدت هذه الموضوع، يصعب الامتناع عن التفكير بـ"روايات الخيال". فالتصور المؤسلب الذي صنعه الصوفيون عن أنفسهم لا يعدم أن يؤكد هذا الانطباع، والمحاكاة الساخرة التي صنعها أبو العلاء المعري لهذا الأسلوب في «رسالة الغفران» [56]، تدخله دفعة واحدة في السياق الملحمي للبطل في كل الأزمان. أما ريتان فله رأيه الخاص في موضوع هذه القصة: إنها المرة الوحيدة التي أراد النبي محمد أن يسمح لنفسه بمحاكاة التخييلات المتسامية للأديان الأخرى، في رحلته إلى البيت المقدس، فوق حيوان أسطوري. وقد حُمِل الأمر على محمل السوء، واستقبلت القصة بعاصفة من السخرية، وجحدها عدد من أصحاب النبي، فسارع النبي إلى سحب فكرته المستهجنة، وأعلن أن هذه الرحلة العجيبة التي رويت على أنها واقعية، لم تكن سوى رؤيا [57].

10/2/2] رؤى النور

على غرار رؤى الصعود إلى السماء، تنتمي رؤى النور والنجوم إلى التقليد القديم. فهي تنبئ بولادة رجل عظيم أو مجيئه. فقد رأى جلعامش في الحلم وصول رفيق مستقبلي أنكيدو إلى أوروك في شكل نجم ساقط من السماء <كصرو شأ نيم> [58]، وقارن يهوه ذرية إبراهيم التي لا يحصيها العد بالنجوم [59]. ورأى نمرود ولادة إبراهيم في الحلم على شكل نجمة مشعة [60]. ورأى فرعون ولادة موسى في الحلم مثل نار مدمرة [61]،

ورأى الجحوس نجمة عيسى تبزغ من الشرق^[62]، ورأى يهودي من يثرب نجمة محمد تسطع في الأفق^[63].

استغلت السيرة هذا الموضوع أيما استغلال ونسب التقليد الشيعي إلى عبد المطلب الرؤيا التالية: رأى عبد المطلب في المنام شجرة تنبت على ظهره حتى بلغ رأسها قمة السماء، وامتدت أغصانها من الشرق إلى الغرب. وبزغ نور مشع أقوى من نور الشمس سبعين مرة، وكان الفرس، مثل العرب يعبدونها. وقد فسرت كاهنة له هذا الحلم، بأن رجلاً سيولد في ذريته يكون فاتحاً عظيماً ونبيّاً^[64].

تنطوي هذه الرؤيا على موضوعتين حلميتين: الشجرة والنور، وكلتاها معروفتان في العصور القديمة، وقد رأينا ذلك بصدد النور. أما الشجرة، فإن المثال الذي يجسدها على نحو أفضل هو حلم استياح ملك الميدين (550-584 م) الذي رأى في منامه دالية عنب تخرج من فرج ابنته ماندان بعد زواجها من قمبيز الأول، ملك الفرس (522-558 م) فنمو، وتمتد فروعها لتغطي آسيا بكاملها^[65]. وكان قد رأى قبل ذلك ابنته، وهي تبول بغزارة، حتى يغرق بولها العاصمة وآسيا بكاملها^[66].

وقد رأى المفسرون في الحلمين كليهما ولادة قيروس، ابن قمبيز وماندان، وامتداد سلطانه الذي سيعطي آسيا بكاملها.

لا بد من الإشارة إلى أن الرؤيا العربية عبّرت من جهة عن الفكرة ذاتها التي عبر عنها الحلمان الميديان. مادام أن الظاهر (صلب، عمود فقري، حقو) يمثل قابلية الإنجاب. واتفقت مع رواية هروُدت التي نسبت الحلم الميدي إلى جد قيروس، أي: الملك استياح. في حين أن رواية كتيسياس نسبته إلى ماندان ذاتها^[67]. ومن الواضح أن الرؤيا العربية استلهمت من التقليد الفارسي، مؤيدة قصة هروُدت.

ونحن نجد اقتباساً آخر لهذه الرؤيا في أسطورة أبي مسلم الخراساني الذي كان المحرض الأقوى على انتصار قضية بني العباس. فقد «كان لأبيه أمة شابة حامل، وقام الأب بزيارة إلى صاحب له اسمه عيسى بن معقل، وأقام عنده بضعة أيام. وقد رأى في منامه كما لو أنه جالس ليتبول، فخرج حينئذ من قضيبه نار ارتفعت إلى السماء وسدت الآفاق، وأضاءت الأرض، ثم سقطت في اتجاه الشرق. فقص حلمه على عيسى بن معقل، فقال له عيسى: لا شك عندي في أن جاريتك تحمل في أحشائها غلاماً. ثم غادره إلى أذربيجان، حيث مات هناك. وأما الأمة الشابة، فقد وضعت مولوداً هو أبو مسلم. وقد تربى عند صديق أبيه عيسى بن معقل^[68].

يزودنا التراث السيري أيضًا برؤيتين أخرتين عن النور كانتا معروفتين في حقبة سابقة. أولاهما منسوبة إلى آمنة، أم النبي، التي رأت، حين حملت به، أنه خرج منها نور، رأت من خلاله قصور بصرى من أرض الشام^[69]. وقبل ذلك، كان قد جاءها في المنام من يقول لها: إنك قد حملت بسيد هذه الأمة، فإذا وقع على الأرض، فقولي: أعينه بالواحد، من شر كل حاسد، ثم سميّه محمداً^[70].

أما الرؤيا الثانية عن النور، فمنسوبة إلى خالد بن سعيد قبل بعثة النبي. وقد قص رؤياه قائلاً: رأيت فيما يرى النائم ظلاماً يخيم على مكة حتى لم أعد أميز فيها جبلاً ولا سهلاً. ثم رأيت نوراً يخرج من زمزم، أشبه بنور مصباح، ثم صار يعلو ويعلو أكثر إلى أن غدا عظيماً ومشرقاً. وحين ارتفع كان أول ما أناره لي هو الكعبة، ثم غدا أعظم من قبل، حيث لم تعد عيناى ترى سهلاً ولا جبلاً. وبعد أن سطع في السماء، هبط فأنار لي نخلات يثرب وهي تحمل بُسراً. فسمعت صوتاً يقول من قلب النور: الحمد له! الحمد له. لقد كمل القول، وهلك ابن مارد (الشيطان) بهضة الحصى^[71]، بين إذرح^[72] والأكمة^[73]. ما أسعد هذه الأمة. فبني الأميين [ليس لهم كتاب] قد وصل، والكتاب قد بلغ نهايته. وهذه القرية كذبت، وستعاقب مرتين، وفي الثالثة ستتوب. وتبقى ثلاث قرى، اثنتان في المشرق وواحدة في المغرب. وقد روى خالد رؤياه لأخيه عمرو بن سعيد الذي قال له: لقد رأيت يا أخي رؤيا غريبة. وأظن أن حادثاً سيقع في بني عبد المطلب ما دمت رأيت النور يخرج من زمزم^[74].

إن هذا الحلم المخشوش بخواطر قرآنية، يرسم على نحو مبسط، ومن خلال مجموعة من الصور الشفافة، بعض الوقائع من حياة النبي، يمكن مطابقتها بسهولة من خلال تتبع مسير النور. وحتى لو كان هذا الحلم محتلفاً، فهذا لا يمنع من أن مجموعة الرموز التي صُنع منها هي نفسها في كل الأزمان. ونحن نرى في هذا الحلم، مع ذلك، تكييفاً تاماً لهذه الرموز العامة مع الوقائع العربية، واستخداماً للمعطيات الأسطورية لتاريخ مكة، من أجل تفسير الحلم، أعني: الصلة بين بني عبد المطلب وزمزم.

ولننقل، في هذه المناسبة، أن هذه الصلة ذاتها ولدت من حلم، مثلما يؤكد التقليد الإسلامي ذلك. فالواقع أن عبد المطلب تلقى في الحلم الأمر الإلهي بحفر بئر زمزم: إني لنائم في الحجر^[75]، إذ أتاني آت، فقال: احفر طيبة^[76]. قلت: وما طيبة؟ ثم ذهب عني. فلما كان الغد، رجعت إلى مضجعي فتمت فيه، فجاءني، فقال: احفر برة^[77]. قلت: وما برة؟ ثم ذهب عني. فلما كان الغد، رجعت إلى مضجعي فتمت فيه، فجاءني فقال: احفر المذنونة^[78]. قلت: وما المذنونة؟ ثم ذهب عني. فلما كان الغد، رجعت إلى

مضحجي فنمت فيه، فجاءني فقال: احفر زمزم^[79]. قلت: وما زمزم؟ قال: لا تترف أبداً، ولا تُذم، تسقي الحجاج الأعظم، وهي بين الفرث^[80] والدم^[81]، عند نقرة الغراب الأعصم، عند قرية النمل^[82].

تتفق بنية هذه الرؤيا مع بنية رؤيا صموئيل (صموئيل الأول 3: 1-14) على نحو أدق مما تتفق مع بنية رؤيا محمد في المكان ذاته^[83]. فالوحي الإلهي تتابع في ثلاث دعوات مسبقة. ومع ذلك فإن دعوات الوحي في رؤيا صموئيل حدثت في الليلة ذاتها، مثلما في رؤيا محمد، في حين أنهما في رؤيا عبد المطلب امتدت على أربع ليال^[84].

إن القيمة الرمزية والمعتقدية لهذه الرؤيا عظيمة للغاية. فمنذ بداية المعبد المكي، كان هناك بئر زمزم الذي أراه الله لهاجر في الصحراء: وفتح الله عينها، فرأت بئر ماء، فأقبلت عليه وملأت مطرقتها، وأعطتها إلى ابنها ليشرب. وكان ابنها مشرفاً على الهلاك عطشاً (التكوين 25: 15). ضمن هذا المأثور، فإن قلب إبراهيم لم يكن يمثل هذه القسوة كما يبدو ذلك في هذه القصة من سفر التكوين. وقد عاد لرؤية إسماعيل في الصحراء، وساعده فيما بعد على وضع أساس الكعبة.

وبناء على ذلك، فإن عبد المطلب داخل رموز السيرة، مارس دور إبراهيم، وهو، على منواله، كان مستعداً للتضحية بابنه عبد الله الذي نجا بفضل وحي إلهي، مثلما كان إسماعيل قد نجا بتدخل إلهي^[85]. وقد بدا محمد بعد موت أمه المبكر، كان أبوه قد مات قبل ولادته، مضطعاً، بالقرب من جده، بدور إسماعيل، بالقرب من إبراهيم، مثلما جرى تصويره في التقليد الإسلامي^[86].

إن الكشف عن هذا البئر لذرية إبراهيم العربية، قد تجدد، على هذا النحو، على يد جد النبي العربي^[87] المبعوث من الله، ليحدد التوحيد الإبراهيمي في نقائه الأصل.

لم تستفرض السيرة في الحديث عن سنوات يفاعه النبي محمد، باستثناء إقامته لدى مرضعته حليلة سعدية، وهي إقامة حافلة بالأحداث العجيبة. فبعد موت أمه، ولم يكن له من العمر سوى ثلاث سنوات، شوهد مرة يطوف إلى جانب جده في فناء الكعبة، ثم ينسدل الستار فجأة، ولا تعود السيرة للحديث عنه حتى وفاة جده حينما كان في الثامنة من عمره^[88].

ومع ذلك، فإن رؤيا أخرى سترينا إياه يشارك، وهو في سنه ذاك، في الأمور التي كانت تشغل حاضرتة مكة. فقد رأت امرأة في منامها رجلاً تنطبق أوصافه على عبد المطلب، كان يصعد إلى جبل أبي قبيس مع فرد من كل قبيلة مكية كي يستسقوا المطر بسبب جفاف دام سنوات عدة، وكان محمد الفتى واحداً في هذا الجمع^[89].

إن غاية هذه الرؤيا واضحة، ألا وهي تسويغ إبقاء الإسلام على طقس الاستسقاء، وذلك مع أصوله الوثنية. وثمة رؤيا أخرى كان لها الهدف ذاته، رواه الطبري^[90]، قال: قحط الناس زمان عُمَرُ عامًا، فهزل المال، فقال أهل بيت من مزينة لصاحبهم: قد بلغنا، فاذبح لنا شاة. ولم يزلوا به حتى ذبح لهم شاة، فسلخ عن عظم أحمر، فنادى: يا محمد، فرأى فيما يرى النائم أن رسول الله (ص) أتاه، فقال: أبشر بالحيا. انت عُمَرُ، فأقرته مني السلام، وقل له: إن عهدي بك، وأنت وفي العهد، شديد العقد، فالكيس الكيس يا عمر. فجاء حتى أتى باب عُمَرُ، فقال لغلامه: استأذن لرسول رسول الله (ص) فأتى عُمَرُ فأخبره، ففزع وقال: هل رأيت به مسًا؟ قال: لا. قال: فأدخله، فدخل فأخبره الخير. فخرج فنادى في الناس، وصعد المنبر وقال: أنشدكم بالذي هداكم للإسلام هل رأيتم مني شيئًا تكرهونه؟ قالوا: اللهم، لا، قالوا: ولم ذاك؟، فأخبرهم، ففطنوا ولم يفتن. فقالوا: إنما استبطأك في الاستسقاء، فاستسقى بنا، فنادى في الناس، فقام فخطب فأوجز، ثم صلى ركعتين فأوجز، ثم قال: اللهم عجزت عنا أنصارنا، وعجز عنا حولنا وقوتنا، وعجزت عنا أنفسنا، ولا حول ولا قوة إلا بك، اللهم فاسقنا واحيي العباد والبلاد^[91].

إضافة إلى المغزى التاريخي الديني لهذا الحلم، والذي يكمن في الصراع بين الفعل الطهري للإسلام البدئي، والميل الشعبي للمحافظة على بعض الطقوس الوثنية التي ظلت عامة الناس، ولا تزال متعلقة بها بعمق، فإن هذا الحلم يشكل مثالاً فريداً، بين ما بقي من علم تفسير الأحلام العربي، عن فحص لعظام الحيوانات، حدث في حالة اليقظة مقترناً بوحى حلمي^[92]. ويؤكد، من ناحية أخرى، على نحو قاطع، الطابع الإلزامي لكل أمر إلهي، مباشر أو غير مباشر، موحى في الحلم، وفكرة الالتزام التي تنجم عنه لدى قادة الدولة الثيوقراطية. لقد تبدى الحلم، على هذا النحو، بوصفه وسيلة للسلطة يعمد إليها الإله في المواقف الحرجة، سواء حيث كان الكهنوت منظماً جيداً، أو حيث كانت النبوة مزدهرة فيما كان دورها يتراجع. أما في حالة الإسلام، فإن غياب الكهنوت، وانتهاء النبوة بعد الرسول، جعل دور النبوة أساساً، ككاشف للإرادة الإلهية. وسيتجلى لنا ذلك، على نحو أوضح، ليس فقط في التحليلات الحلمية في حياة محمد، والتي تظهر صلتها مع الوحي النبوي الذي كان النبي يعد نفسه الوسيلة الفضلى له، بل وأيضاً في التحليلات الحلمية لخلفائه من بعده، أو للمؤمنين البسطاء الذين يختارهم الله بطريق المصادفة كناقلين لكلامه.

والمثال الأكثر نموذجية للواقعية التي كان النبي ينظر بها إلى الأحلام، موجود في قصة حلم لأحد أصحابه: فقد رأى خزيمة بن ثابت في منامه أنه كان يسجد فوق جبهة النبي.

فجاء إلى النبي، وقص عليه حلمه، وحينئذ اضطجع رسول الله على الأرض، وقال لخزيمة: افعَل كما فعلت في رؤياك. وسجد خزيمة فوق جبهة الرسول [93].

وقبل أن يتوصل النبي إلى التيقن الكامل من الوحي، يَحصر المعنى، بدأ برؤى، وصفت بأنها رؤى صادقة، كانت، بحسب تعابير ماسينيون: على شكل بقع منفصلة مضئنة، ومصوتة، لم يكن بوسعها تنسيقها، تزوده بتلك الأبنجدية الخاصة بنشوة الانخراط، والتي تجسدت فيما بعد على شكل حروف صوامت معزولة في بداية بعض السور (تلكم، على الأقل، يضيف ماسينيون، هي المقاربة التي نقترحها) [94].

هذا التأكيد يستند إلى شهادة عائشة حيث نُسب إليها في الواقع: إن أول ما بُدئ به رسول الله (ص) من النبوة، حين أراد الله كرامته ورحمة العباد به، الرؤيا الصادقة، لا يرى رسول الله رؤيا في نومه إلا جاءت كفلق الصبح. قالت: وحب الله تعالى إليه الخلوة، فلم يكن شيء أحب إليه من أن يخلد وحده [95].

ونسب إلى الرسول ذاته القول: لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة، يراها المسلم أو ترى له [96]. غير أن هذه 'المبشرات' أو 'المقدمات' هي جزء مكمل للنبوة مادامت الرؤيا قد وصفت في الحديث الشريف بأنها «جزء من النبوة» [97]. ومضى الحديث الشريف إلى أبعد من ذلك، محدداً، على منوال التلمود البابلي [98]، إلى أية درجة تنتمي الرؤيا إلى النبوة. فقد روي عن الرسول أنه قال: «رؤيا المؤمن جزء من أربعين جزءاً من النبوة»، ويشرح الدينوري ذلك على النحو التالي: «يقصد النبي أن غالبية الأنبياء، صلوات الله عليهم، لم يكونوا يرون الملاك، باستثناء أقلية منهم، بل كانوا يتلقون الوحي في أثناء نومهم» [99]. هذا الانقسام في النبوة يدل ببساطة على أنها مشتملة على درجات. أما الرقم المعطى لكل درجة، والمتغير من مؤلف للسيرة إلى آخر [100]، فليس إلا طريقة في الرواية [101].

ذلك يعني أن النبي، قد وصل إلى النبوة عبر الدرجة الأدنى، أي: في الرؤيا، وفي غار حراء، عبر النبي للمرة الأولى من الحلم إلى النبوة. وفي السنة التي بعث فيها، في عامه الأربعين، اعتكف على عادته في غار حراء، شهراً كاملاً، كان فترة اعتكافه السنوي [102]، ترافقه زوجته. وخلال نومه ظهر له الملاك جبريل بنمط من ديباج فيه كتاب [103]، فقال: اقرأ، قال: قلت: ما أقرأ؟ قال: فعنني به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني فقال: اقرأ، قال: قلت: ماذا أقرأ؟ قال: فعنني به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني. وكرر ذلك ثلاثة ورابعة. فقلت: ماذا أقرأ؟، ما أقول ذلك إلا افتداء منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي. فقال: «اقرأ باسم ربك الذي خلق . . الآية» (سورة العلق). قال: فقرأها، ثم انتهى

فانصرف عني. وهببت من نومي^[104]، فكأنما كتبت في قلبي كتاباً. قال: فخرجت حتى إذا كنت في وسط من الجبل، سمعت صوتاً من السماء يقول: يا محمد أنت رسول الله وأنا جبريل. قال: فرفعت رأسي إلى السماء أنظر، فإذا جبريل في صورة رجل صاف^[105] قدميه في أفق السماء. يا محمد، أنت رسول الله وأنا جبريل، قال: فوقفت أنظر إليه، فما أتقدم وما أتأخر. وجعلت أصرف وجهي عنه في آفاق السماء، قال: فلا أنظر في ناحية منها إلا رأيته كذلك. فما زلت واقفاً لا أتقدم ولا أرجع ورائي، حتى بعثت خديجة رسلها في طلي، فبلغوا أعلى مكة ورجعوا إليها وأنا واقف في مكاني ذلك. ثم انصرف عني وانصرفت راجعاً إلى أهلي^[106].

هذه القصة التي تجمع في داخلها دعوة الرب المثلثة لصموئيل، وتلقين حزقيال لدى تلقيه رسالته النبوية لأشعيا (إرميا 8: 2، قارن 10: 5) جرغاً تشتمل على جزأين اثنين. حدث الأول في حالة الحلم، والثاني في حالة اليقظة. ثمة هنا مثال نموذجي للانتقال من الرؤيا إلى الانخطف، ذلك لأن النص بتصويره لحالة اليقظة التي تعقب حالة النوم يظل أدنى مما يريد قوله، ولفظ انخطف، أو اختطف الذي يعبر عن حالة الوجد لم يكن بعد مبتكراً^[107]. إن هذا الانتقال لمحمد من غار حراء إلى خاصرة الجبل، وهو انتقال شهادته خديجة التي أرسلت من يأتي به، يمكن مقارنته مع الغياب الجسدي في ليلة الإسراء الذي شهادته أم هانئ، والمثبت بأقوال منسوبة إلى النبي نفسه^[108]. وذلك كما نظن، عائد إلى قصور لغة حقبة ابن إسحاق عن ترجمة المفاهيم الباطنية.

11/2/2 [مصطلح الحلم والرؤيا النبوية]

تشارك اللغة العربية القديمة اللغات السامية القديمة الأخرى في هذا القصور. والواقع أنه ما من شيء يميز الحلم من الرؤيا الانخطفية على صعيد التعبير. وبقول آخر، فإن لفظ الحلم يؤدي عادة معنى الرؤيا. وفي مقدمة <[الحلم في العهد القديم] / Der Traum im alten Testament> قدم إرليش دراسة حول دلالة هذا المصطلح المشترك لدى جميع الساميين^[109]، وتوصل فيها إلى الاستخلاصات التالية:

تطور مفهوما الحلم والرؤيا داخل منطقتين دلالتين متميزتين للغاية. تمتد الأولى داخل المسافة المستدة بين النوم واليقظة، ويجري التعبير عنها في المحصلة بالجذور التالية: الجذر: <ي وش ن>، ومن هنا اشتقت الأكادية <شيتو> (نوم)، و<شتو> (حلم)، والعبرية <شينا> (نوم) / والعربية سنة (نوم) من الجذر <ن و م>، ومن هنا اشتقت الأكادية <موناتو> (فجر، حلم)^[110] والعبرية <نوما> (نوم خفيف، نعاس)^[111] والعربية منام (غفوة، حلم)^[112]. وفي الأكادية فإن الجذر <ب ر ي> هو في الآرامية <ح ز ي>

وفي العبرية والعبرية <رء ي> (من هنا اشتقت الأكادية <نبريت/موشي>، والعبرية والآرامية <حازيون>/ليلة، والعبرية <مرأى/ها> - ليلة، والعبرية رؤيا، وتعني كلها الرؤية الليلية أو الحلم).

على هذا النحو، فإن المجموعة الأولى تعبر عن (النوم العميق)، والثانية عن (النوم الخفيف) المتوسط بين النوم واليقظة، والثالثة عن فعل يرتبط بميدان اليقظة، إن لم يكن اليقظة ذاتها. وضمن هذه المجموعة الثالثة، تكمن نقطة التداخل بين الرؤيا الليلية أو الحلم، والرؤية النبوية (النهارية والليلية) أو الانخفاف^[113].

أما المنطقة الدلالية الثانية، فتقع في بداية مرحلة محددة في حياة الإنسان، هي مرحلة البلوغ، وهي مرحلة متميزة بالنشاط الجنسي^[114]. ويجري التعبير عن الحلم حينذاك في كل اللغات السامية^[115] بالجزر <ح ل م> الذي يشير لدى المراهق إلى نوع من النضج الجسدي (صيرورته ضخماً، بديناً، تفتح أعضائه الجنسية، احتلام ليلي) والنضج الذهني (امتلاكه إدراكاً سليماً، كونه لطيفاً ومتسامحاً، صبوراً، ومسيطرًا على نفسه).

بناءً على هذا المحتوى الدلالي، فإن التقليد الإسلامي، المهتم بتمييز الحلم النبوي الحقيقي، المسمى رؤيا، من الحلم الكاذب الناتج عن الأهواء وانشغالات الروح، أو بتمييز الحلم المستوحى من الله، من الحلم المستوحى من الشيطان، يخصص الجذر (ح ل م) للتعبير عن الحلم المستوحى من الشيطان. ولكن هذا التمييز ذو طابع لاهوتي حصراً، مبني على حديث شريف، يقول: الرؤيا من الله، والحلم من الشيطان^[116]. غير أن واضعي المعاجم يصرون على أن يجعلوا من هذين اللفظين مترادفين^[117]. وهذا يتطابق مع التقليد السامي، حيث إن الجذر الأوغاريتي <ح ل م>، والعبري <حلموم>، والآرامي <حلمما>، والسرياني <حلمو>... إلخ، تعبر كلها عن الرؤيا النبوية، مثلما تعبر المشتقات المأخوذة من (رأى، وحزي)^[118].

لا يستعمل القرآن لفظ الحلم بمعنى حلم إلا نادراً وفي موقع سييء. والواقع أن أحلام (جمع حلم) في السور (44/12 و 5/21) لا ترد إلا مسبقة بكلمة أضغاث، أي: أحلام مفككة وغامضة. وقد وردت كلمة أحلام وحدها، مرة واحدة في الآية الأولى من هذه الآيات^[119]. والأرجح أن مجاورتها لكلمة أضغاث هي التي أضفت عليها لدى التقليد الإسلامي المعنى المناقض للرؤيا. ولكن الأمر خلاف ذلك تماماً مع الجذر <رأى ي> الذي تعبر أشكاله الفعلية والاسمية العديدة في القرآن عن أنواع الرؤيا جميعها سواء أكانت واقعية أو ذهنية أو مجازية.

إن الفعل (رأى) والاسم (رؤيا)، يدلان في القرآن على رؤيا يوسف (5/12، 4/5) مثلما على رؤيا رقيقه في السجن (12، 36) وكذلك على رؤيا فرعون (12/43). كما أن

الأمر الموجه إلى إبراهيم بذبح ابنه (37، 102، 105) أعطي إليه في رؤيا (رأيت في المنام) وقد أثني الله على إبراهيم لأنه صدقها. كذلك فإن الله حقق الرؤيا التي أراها لمحمد بأنه سيعود إلى مكة ويدخل المسجد الحرام (27/48). كما أن رؤيا الإسراء والمعراج التي أراها النبي قبل هجرته إلى المدينة لم يعطها الله لنبيه إلا من أجل اختبار إيمان أولئك الذين اتبعوه (60/17). لقد كانت تلك الرؤيا على نحو ما شجرة الإغواء في القرآن (والشجرة الملعونة في القرآن).

بعد كلمة رؤيا، يستعمل القرآن كلمة منام، والمنام في القرآن هو آية إلهية^[120]، ومثول أمام الله يعادل الموت^[121] (42/39)، ووسيلة توجيه يستخدمها الله لتوجيه نبيه والمؤمنين خطوة خطوة^[122] (43/8). والعلاقة بين الرؤيا والرسول يمكن أن تستخلص من التعبير القرآني: تأويل الأحاديث، الذي يعني بسهولة: تفسير الأحلام^[123] حيث إن كلمة أحاديث (قصص، حكايات) تدل على الأرجح على معنى لجمع آخر من الموضوعات ذاتها وهو حدثان (حوادث) والذي أخذ فيما بعد معنى نبوءات.

لنستأنف بعد هذا العرض الموجز لمصطلح حلم، تحليل قصص لرؤى من حياة النبي: بعد عودته من الجبل، أفضى محمد إلى خديجة بما حدث معه، فطمأنته خديجة وقالت: أبشر يا بن عم، واثبت، فوالذي نفس خديجة بيده، إني لأرجو أن تكون نبي هذه الأمة. ثم انطلقت إلى ورقة بن نوفل، وكان ورقة قد تنصّر، وقرأ الكتب، وسمع من أهل التوراة والإنجيل^[124]. وما أن استمع إلى كلام خديجة حتى قال: قدوس قدوس، والذي نفس ورقة بيده، إن كنت صدقتي يا خديجة^[125]، لقد جاءه الناموس الأكبر^[126] الذي كان يأتي موسى. وإنه لنبي هذه الأمة، فقول لي فليثبت^[127].

12/2/2] الموضوعات الحلمية في رؤى النبي محمد

تفسر هذه القصة الحلم التالي الذي رواه عروة: سئل رسول الله عن ورقة بن نوفل، فأحساب كما نقل إلينا: قد رأيته في المنام كأن عليه ثياباً بيضاً، فقد أظن أن لو كان من أهل النار، لم أر عليه البياض.

13/2/2] البياض - الطهر

إن تطبيق موضوعات البياض - الطهر على شخص غير مسلم، تذكر بالذهب المسيحي الخاص بالأبرار في العهد القديم. فحين نرى أن محمداً قد أنكر الخلاص لعمه وللوصي عليه أبي طالب، الذي كان قد دافع عنه مع ذلك أمام القرشيين في بداية دعوته^[129]،

نفهم جيداً إلى أي حد كان يشعر بأنه مدين تجاه هذا المسيحي، أو اليهودي-النصراني، ورقة بن نوفل، ونفهم في الوقت ذاته التأثير الحاسم الذي كان لخديجة في الحياة الروحية والذهنية لزوجها. فقد كان خليقاً بأن يكون بينهما مكان لقاء أولئك العرب الذين كانوا يحسون بتروع لا يقاوم تجاه أفكار التوحيد.

من الثابت جداً أن الأحلام تعكس ما يكبته الشعور داخل اللاشعور. وخلال الجهد الدؤوب الذي بذله محمد ليقيم لأبناء قومه توحيداً عربياً خالصاً مستقلاً عن توحيد اليهود الذين كان يكنُّ لهم الكراهية، وعن المسيحيين الذي كان يعاني تجاههم مركبات نقص، فقد كان يكشف عن مكنونات نفسه في أحلامه. والمثال النموذجي الذي يكشف عن خواطر إنجيلية هو ذلك الشكل الإسلامي الذي اتخذته مثل (المدعوين إلى مائدة) (قابل ولوقا 14: 15-4، متى 22: 1-14) الذي كشفه له في الحلم الملاك جبريل وميكائيل: رأيت فيما يرى النائم، كأن جبريل كان يقف عند رأسي، وميكائيل عند قدمي. يقول أحدهما للآخر: اضرب له مثلاً! [130]، وحينئذ قال أحدهما: استمع ولتكن أذنك مصغية، افهم وليكن قلبك مدركاً. إنما مثلك أنت وأمتك كمثلك ملك اختار داراً، وبنى فيها بيتاً ونصب فيه مائدة، ثم أرسل رسولاً ليدعو الناس إلى مائدته، فلبى البعض الدعوة، وأبطأ آخرون. وعلى هذا النحو فإن الله هو الملك، والدار هي الإسلام، والبيت هو الجنة، وأنت محمد الرسول. فكل من يلبي دعوتك يا محمد يدخل في الإسلام، وكل من يدخل في الإسلام يدخل الجنة، وكل من يدخل الجنة يأكل مما يجد فيها [131].

ما يميز هذه الرؤيا، هو أن مضمونها الرمزي وتفسيرها معطيان معاً. وهي مشاهدة لرؤى يوسف (التكوين 37: 5-8، 9-10) التي تظهر معانيها بوضوح [132]. وفي هذه الحالة، فإن الحلم وتفسيره يشكلان وحدة لا تتجزأ، إلى حد أن التلمود البابلي يقارنهما برسالة محتومة [133].

14/2/2 حلم هرقل

يغدغ الحلم الرمزي مفسره أحياناً، ولكن الله هو الذي يجلوه مقدماً له المفتاح. والحلم المنسوب إلى هرقل، إمبراطور الشرق (610-641 م) مثال نموذجي على ذلك: فبعد أن ظهر هرقل على من كان بأرضه من فارس، وانتزع له منهم صليبه الأعظم، عام (614 م) وكانوا قد استلبوه إياه، خرج من حمص يمشي على قدميه، متشكراً الله [134] حين رد عليه ما رد، ليصلي في بيت المقدس، تُبسط له البسط، وتُلقي عليها الرياحين.

فلما انتهى إلى إيلياء، وقضى فيها صلاته، ومعه بطارقته وأشراف الروم، أصبح ذات غداة مهمومًا، يقلب طرفه إلى السماء، فقال له بطارقته: والله لقد أصبحت أيها الملك الغداة مهمومًا. قال: أجل، أريت في هذه الليلة، أن مُلكَ الختان ظاهر، قالوا له: أيها الملك، ما نعلم أمة تختزن إلا يهود، وهم في سلطانك، وتحت يدك، فابعث إلى كل من لك عليه سلطان في بلادك، فمره، فليضرب أعناق كل من تحت يديه من يهود، واسترح من هذا الهم^[135]. فوالله إنهم لفي ذلك من رأيهم يديرونه، إذ أتاه رسول صاحب بصرى برجل من العرب يقوده، وكانت الملوك تهادى الأخبار بينها. فقال: أيها الملك، إن هذا الرجل من العرب من أهل الشاة والإبل، يتحدث عن أمر حدث ببلاده عجب، فسله عنه. فلما انتهى به إلى هرقل رسول صاحب بصرى، قال هرقل لترجمانه: سله ما كان هذا الحدث الذي كان ببلاده، فسأله، فقال: خرج بين أظهرنا رجل يزعم أنه نبي، قد اتبعه ناس، وصدقه، وخالفه ناس. وقد كانت بينهم ملاحم في مواطن كثيرة، فتركتهم على ذلك. قال: فلما أخبره الخبر قال: جردوه، فجردوه، فإذا هو مختون. فقال هرقل: هذا والله الذي أريت لا ما تقولون^[136].

لقد بدت صورة ورقة بن نوفل للرسول على غرار صورة القديس يوحنا المعمدان للمسيح^[137]. وعرفانه بالجميل تجاهه تجلى في رؤيا، مثلما ظهرت محبته لعائشة في رؤيا أخرى، وإعجابه بعمر في رؤيا ثالثة.

15/2/2] محبة الرسول لعائشة

كانت عائشة بنت سبع سنين حين تزوجها محمد^[138]. أما دوافع هذا الزواج المبكر فكانت معقدة [...]. وقد رأى في نومه رؤيا نقلها إليها: رأيتك في المنام مرتين، ورأيت رجلاً يحملك في نسيج من حرير أبيض وهو يقول: هذه هي امرأتك. وكشفت النسيج فوجدتك أنت، فقلت: إذا كان هذا من الله فسيحققه^[139].

إن إلحاح هذا الحلم يكشف عن حاجة محمد إلى يقين ذي أصل إلهي. وتقديم عائشة في الحلم على صورة طفل رضيع يكشف عن الباعث الحقيقي لهذا القلق^[140].

16/2/2] إعجاب الرسول بعمر

ثمة قلق مماثل بخصوص عمر، الذي كان يرى فيه مستقبل جماعة المسلمين الفتية. من غير الممكن بالتأكيد، أن نقبل، بكل بساطة، فكرة خشية محمد من حلول عمر محله.

وأقل أيضاً فكرة أن يتجاوز عمر ذات يوم. ولكن عمر، بقدرته على اتخاذ القرار، وبالنفوذ الذي كان يمارسه على من يحيطون به، وبالفضيلة التي كان يتحلى بها، أوشك أن يقاسم الرسول المكانة التي كان يحتاجها لنفسه حصراً.

أربع رؤى انبثقت من لاشعور النبي محمد فيما يخص عمر: رأيت نفسي في المنام، يقول الرسول، أسحب من بئر دلوّاً على بكرة. فجاء أبو بكر وسحب بوهن شديد، دلوّاً أو دلوين، غفر الله له، ثم جاء عمر بن الخطاب، وحينئذ أصبح الدلو أشبه بساقية بين البئر والحوض. ولم أر رجلاً يمثل هذه القوة قادر على أن يقوم بما قام به. وقد فعل ذلك حتى روى الناس ظمأهم، وارتوت قطعانهم ثم هجعت كلها حول الحوض. وقد أضاف عبد الله بن عمر الذي روى هذه القصة: إن لذلك علاقة بالفتوحات التي تمت في عهد عمر، والثروات التي انتزعتها من أيدي الكفار ونفع بها المسلمين [141].

إذا كانت هذه الرؤيا تتنبأ بفوائد الإصلاح الزراعي الذي سينجزه عمر، فإن الرؤيا التالية تكشف عن دوره في توطيد أركان الإيمان الإسلامي: فيما كنت نائماً، يقول النبي، إذ رأيت الناس يتقاطرون أمامي وعليهم أردية ما تكاد تبلغ أوساطهم، وكان لعمر بن الخطاب رداء يجر على الأرض. فسئل النبي: وبماذا تفسر ذلك يا رسول الله؟ فأجاب: إنه التقوى [142].

وفي الرؤيا التالية ستدخل "أنا" محمد في نزاع جلي مع (أنا) عمر: رأيت نفسي في المنام أدخل إلى الجنة، يروي الرسول، وإذا أنا في قصر من ذهب. فسألت: لمن هذا القصر؟ فكان الجواب: لفتى من قريش. فظننت أنه أنا. فسألت: ومن هو؟ فأجابني: إنه لعمر بن الخطاب [143].

تبدو "أنا" محمد كما لو أنها وجلة لدى تفكيره بعمر، في هذه الرؤيا التي لا تنقصها الدعابة: فيما كنت نائماً، يروي النبي، رأيت نفسي في الجنة. وإذا بامرأة تتوضأ بجوار قصر. فسألت: لمن هذا القصر؟ فأجابني: إنه لعمر. وخطر لي على الفور أن أحسده، ثم انطلقت أعبدو. وحين سمع عمر ذلك انخرط في البكاء وقال: وهل أملك أن أكون محسوداً منك يا رسول الله؟ [144].

إذا كان من الممكن للرؤى السابقة أن تكون مختلفة، لتأكيد مكانة عمر إزاء خصومه. فلا يمكن أن يكون دافع عمر منبعثاً من مثل هذا الشاغل. ثمة هاهنا، من جانب النبي، رد فعل نفسي غير معترف به تقريباً، ما كان ليخطر قط لأصحابه السورعين فكرة اختلاقه. وقد جرى تسجيله ضمن هذا الركام من الأحاديث الذي

يسنطوي، بالتأكيد، من جملة ما ينطوي عليه من أحاديث مختلفة لأهداف مذهبية وسياسية، على انطباعات ذات صلة مدهشة بالحقيقة الواقعية.

إذا كشفت هذه المجموعة من الأحلام عن جانب داخلي في نفس محمد، فإن مجموعة أخرى تجعلنا نعيش من جديد شواغله كمؤسس لدين، وزعيم جماعة من البشر بينون عليه آمالهم كافة.

17/2/ إقامة الأذان

إن الوحي الذي نزل من خلال رؤيا بصدد إقامة الأذان والدعوة إلى الصلاة، تكشف عن شاغل ثابت لدى النبي، بأن يجعل الإسلام متميزاً عن اليهودية والنصرانية. لقد كان منشغلاً مع أصحابه في الاختيار بين بوق اليهود وناقوس النصارى، وقد وقع الاختيار على الناقوس المسيحي^[145]، حينما جاء عبد الله بن زيد من الخزرج إلى النبي مسرعاً وقال له: يا رسول الله، إنه طاف بي هذه الليلة طائف، مر بي رجل^[146] عليه ثوبان أخضران، يحمل ناقوساً في يده، فقلت له يا عبد الله، أتبيع هذا الناقوس؟ قال: وما تصنع به؟ قلت: ندعو به إلى الصلاة. قال: أفلا أدلك على خير من ذلك؟ قلت: وما هو؟ قال: الله أكبر الله أكبر، . . إلى آخر الأذان. فلما أُنحِرَ بها رسول الله قال: إنها لرؤيا حق إن شاء الله. فقم مع بلال فألقها عليه، فليؤذن بها، فإنه أُندي صوتاً منك. فلما أذن بها بلال سمعها عمر بن الخطاب وهو في بيته، فخرج إلى رسول الله وهو يجر رداءه، وهو يقول: يا نبي الله، والذي بعثك بالحق، لقد رأيت مثل الذي رأى. فقال رسول الله: فله الحمد على ذلك. وفي رواية ثانية، أجاب الرسول عبد الله بن زيد: لقد سبقك الوحي^[147].

تدرج هذه الرؤيا ضمن تقليد سامي قديم يقر مبدأ أن أحلام الرعية يمكنها أن تصلح كتبنيه إلهي أو كرسالة إلى ملكهم أو زعيمهم^[148]. وهذا يحدث على الأخص في الحالومة^[149]. من جهة أخرى، فبالنظر إلى أهمية محتواها، فإنها تشتمل على ضمانتين اثنتين: تكرارها من شخصين اثنين مختلفين، هما عبد الله بن زيد، وعمر بن الخطاب، وتأكيدها بوحي. وهذا على الأقل ما يظهره شكلها الأدبي كما رواها لنا ابن إسحق وابن هشام. فهل تتطابق هذه الرؤيا مع الواقع التاريخي؟. الحق أن ذلك لا يعيننا كثيراً في الحالة الراهنة لأننا لا نرغم في دراستنا لهذه الرؤى المنسوبة إلى النبي محمد بأننا نستنبط نفس الإنسان مثلما كانت في الواقع، ولكن بالأحرى نفس النبي، مثلما كانت مرئية من جماعته، في بدء تاريخها المكتوب. من الممكن لوجهي النظر هاتين، في حالات عديدة،

أن تتقاطعا وتختلطا في حالات عديدة. ولكن في حين أن بوسعنا أن نؤيد وجهة النظر الثانية، فإننا نتردد طويلاً قبل أن نعلن ذلك، حينما يتعلق الأمر بوجهة النظر الأولى. إن الرؤى الأشد ارتعاشاً في حياة محمد هي كما يبدو لنا تلك الرؤى التي رآها هو أو رآها له آخرون عشية المعركتين الحاسمتين اللتين خاضهما ضد القرشيين.

18/2/2 حلم عاتكة

قبل موقعة بدر ثلاث ليال رأت عمة النبي عاتكة بنت عبد المطلب رؤيا: رأيت راكباً أقبل على بعير له حتى وقف بالأبطح^[150]، ثم صرخ بأعلى صوته: ألا انفروا لمصارعكم في ثلاث. فأرى الناس اجتمعوا إليه، ثم دخل المسجد والناس يتبعونه، فبينما هم حوله، مثل به بعيره على ظهر الكعبة، ثم صرخ بمثلها: ألا انفروا لمصارعكم في ثلاث^[151]. ثم مثل به بعيره على رأس أبي قبيس، فصرخ بمثلها، ثم أخذ صخرة فأرسلها فأقبلت تهوي حتى إذا كانت بأسفل الجبل ارفضت، فما بقي بيت من بيوت مكة، ولا دار إلا دخلتها منها فلقه^[152].

روت عاتكة رؤياها لأخيها العباس الذي قال: والله إن هذه لرؤيا، وأنت فاكتميها ولا تذكرها لأحد. ولكن قصة هذا الحلم ما عتمت أن انتشرت في المدينة، وجعل منها أبو جهل أضحوكة للجميع «يا بني عبد المطلب، أما رضيتم أن يتنبأ رجالكم حتى تتنبأ نساؤكم».

بعد ثلاثة أيام هرع ضمضم بن عمرو الغفاري، رسول أبي سفيان (الذي كان عائداً من الشام على رأس قافلة كبيرة، وعلم من عيونه الذين يتحسسون له بأن محمداً قد نصب له شركاً)، ملهوفاً ليحذر القرشيين بأن الخطر يحيق بأموالهم ورجالهم، كان يمتطي بعيره وقد شوه وجهه وانتزع سرجه وهو يصيح من قاع الوادي، بعد أن شق ثوبه: يا معشر قريش، القافلة القافلة، أموالكم التي عهدتم بها إلى أبي سفيان سيهاجمها محمد وأصحابه، ولست على يقين بأنكم تستطيعون إنقاذها، النجدة النجدة.

إن التشابه الصارخ بين حلم عاتكة وحلم أحد أبناء قبيلة مدين بصدد جدعون، أحد قضاة بني إسرائيل (القضاة 7: 13-14)، عشية انتصار الأخير هذا على أبناء قبيلة مدين، قد شدد عليه هانس فون مزيك، الذي اكتشف في قصة حلم معركة بدر عدة موضوعات، تنتمي إلى أسطورة جدعون وشاول^[153].

لقد كان حلم المديني أكثر اعتدالاً، فقد رأى في منامه رغيف شعير يتدحرج وسط مضرب خيام مدين، حتى وصل إلى خيمته وارتطم بها، فانهارت فأقامها المديني من

جديد، ولكن الخيمة اُهارت. وقام بتفسير هذا الحلم، على الفور، رفيق الحالم الذي كان قد أفضى بحلمه له: ليس هذا سوى سيف جدعون بن يواش رجل إسرائيل، لقد وضع الله بين يديه مدين وسائر معسكرها [154].

ثلاثة ملامح تقرّب، على نحو خاص، بين هذين الحلمين: أولها أن الحلمين كليهما يحدثان في معسكر الخصم، معلنين كليهما هزيمة المعسكر الذي رآهما في المنام. وثانيهما أن العلامة الرمزية للهزيمة هي شيء يتدحرج من أعلى إلى أسفل، ويصيب مكان إقامة العدو. فإذا كان رغيغ الشعير يرمز لرعاة مدين إلى الزرّاع من بني إسرائيل، فإن صورة صخرة ساقطة من الأعالي الحبيطة بساكني وهاد مكة، كانت خليقة بأن تكون مألوفة أكثر لديهم وتدحرجها أشد سرعة. وكانت شظاياها المتطايرة إلى كل البيوت ترمز إلى كثرة عدد الضحايا، إلى حد أن كل بيت من بيوت مكة كان لابد أن يتأذى منها. والملح الثالث، والذي ليس أقل أهمية، هو أن هذا الحلم يؤكد في كل واحد من المعسكرين، وعداً إلهياً بالنصر على المعسكر الآخر. والواقع أن يهوه كان قد وعد جدعون بالنصر مثلما أن الله وعد محمداً [155].

لقد اطلعنا محمد على هذا الوعد من خلال مناشدته ربه [156]. فبعد هذه المناشدة «حقق رسول الله خفقة» [157] وهو في العريش [158]، ثم انتبه فقال: أبشر يا أبا بكر، أتاك نصر الله. هذا جبريل أخذ بعنان فرس يقوده، على ثنياه النقع» [159].

[19/2/2] حلم جهيم

ولكن قبل أن يكون النبي متأكداً من النصر، رأى جهيم بن الصلت بن مخزومة بن عبد المطلب حلمًا مشابهاً لحلم عاتكة، وروى جهيم حلمه: «إني لبين النائم واليقظان [160] إذ نظرت إلى رجل قد أقبل على فرس، حتى وقف، ومعه بعير له. ثم قال: قُتل عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، وأبو الحكم بن هشام، وأمّية بن خلف، وفلان وفلان. فعدد رجالاً ممن قُتل في يوم بدر من أشرف قريش. ثم رأيته ضرب في لبة بعيره، ثم أرسله في العسكر، فما بقي خباء من أخبية العسكر إلا أصابه نضح من دمه» [161].

إن هذا الحلم الذي تختلف مجموعة رموزه عن رموز حلم عاتكة يشير، مثل حلم عاتكة، إلى حجم الهزيمة التي ستحقّق بالقرشيين. فالفارسان الغامض يتنبأ بداية وبالاسم بهلاك أشرف مكة، ثم يمد، بحركة رمزية وسحرية، في آن معاً، أضرار الكارثة لتشمل كل عائلة من عائلات المدينة. وإذا كان لحلم عاتكة علاقات قرابة مع أسطورة جدعون، فإن حلم جهيم يجد منبع استلهامه في الجرح العاشر الذي أصاب مصر، والمقصود بذلك،

الندبة التي حدثت في منتصف الليل لكل المولودين الأكبر (الخروج 12: 29)، وتمثيل ملاك الموت في شكل بغير معروف لنا في مكان آخر من السيرة^[162]. إن هذا التقارب بين الحلمين يجعل من بدر، على نحو نموذجي ما كانته هذه المعركة في الواقع، أعني نوعاً من عبور البحر الأحمر، بالعلاقة مع الجماعة الفتنية المضطهدة.

20/2/2 [رؤيا محمد عشية معركة أحد]

إذا كان انتصار بدر متوقعاً من خلال رؤى رآها الرسول، فإن هزيمة أحد كانت متوقعة أيضاً، على النحو ذاته. فحين سمع الرسول بأن قريباً ومن والاها من بني كنانة وأهل قحمة، قد نزلوا حيث نزلوا، قال للمسلمين: رأيت بقرأ تُذبح، ورأيت في ذباب سيفي ثلماً، ورأيت أني أدخلت يدي في درع حصينة، فأولتها المدينة. قال: فأما البقر، فهني ناس من أصحابي يُقتلون^[163]، وأما الثلم الذي رأيت في ذباب سيفي، فهو رجل من أهل بيتي يُقتل^[164].

كان رأي الرسول ألا يخرجوا من المدينة، بسبب هذه الرؤيا، وكان راعباً بأن يوافق أصحابه على رأيه^[165]. وكان هذا أيضاً هو رأي عبد الله بن أبي بن سلول، إذ قال للرسول: والله ما خرجنا منها إلى عدو قط إلا أصاب منا، ولا دخلها علينا إلا أصبنا منه.

ولكن تحت ضغط المسلمين الشباب الذين لم يشاركوا في بدر، والذين كانوا يتوقعون إلى الشهادة، تنازل الرسول عن رأيه، ولكن على مضض. غير أن أولئك الذين دفعوا الرسول إلى الخروج شعروا بالندم وتراجعوا عن رأيهم، وندمهم كان متأخراً جداً، فالرسول كان قد لبس درعه وقال: ما كان لني أن يلبس لأمة درعه ثم يضعها قبل المعركة^[166].

تحققت هواجس النبي التي عبرت عنها تلك الرؤيا، ومع ذلك فمن المهم، الإشارة إلى أن النبي، ومع مخاوفه، استجاب لحماس أنصاره، ولم يعط للوحي الذي كان قد تلقاه في الرؤيا طابعاً ملزماً. ترى هل نحن هنا إزاء تسويغ لتحلي الله عن نبيه في هذه المعركة، معركة أحد، في حين أنه كان قد آزره بقوة في انتصار بدر؟. إذا كان ينبغي الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب، فسيكون ثمة هاهنا نوع من عقاب إلهي عوقب به النبي لأنه لم يتبع التعليمات التي تضمنتها رؤياه، وهو ما يؤكد في نهاية المطاف الفكرة التي كانت لدى محمد عن الرؤيا بوصفها رسالة إلهية.

21/2/2] مجريات معركة مؤتة

كان من الطبيعي أن روح النبي محمد، عشية هذه المعارك الكبرى، كانت قلقة ومعذبة. فقد كان يحسب فرصه في النجاح، ويلتمس عون السماء وتحذيراتها الملائمة.

ولكنه في معركة مؤتة كان يتمتع بحدس أكثر تقدماً بكثير. والواقع أنه كان يرى من مسافة بعيدة جداً عن جيشه، مجرى المعركة، ودرجة البطولة التي كان سيتمتع بها حاملو الرايات الثلاث والتي ستدفعهم إلى أن يُقتلوا جميعاً على يد البيزنطيين، زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب، وعبد الله بن رواحة. يقول الرسول: لقد رُفِعوا إليَّ في الجنة، فيما يرى النائم، على سرر من ذهب، فرأيت في سرير عبد الله بن رواحة ازوراراً عن سريري صاحبيه [167]، فقلت: عمّ هذا؟، فقل لي: مضيا وتردد عبد الله بعض التردد، ثم مضى [168]. وفيما وراء المغزى النموذجي لهذا الحلم، فهل ثمة ما هو أكثر مشروعية من ذلك الشعور الحدسي الذي كان ينبئ النبي المحزون بالمصير الأشد سموّاً وتميزاً، والذي خبأه القدر لابنه بالتبني زيد بن حارثة، ولابن عمه جعفر أخيه علي.

وحسبى بعد الانتصار الذي تحقق بفتح مكة، فإن النبي المشغل بمستقبل جماعته، ظل يحس في أعماق نفسه بالأخطار المحتملة المحيطة بدعوته. وفي بداية مرضه الذي كان مقدراً له أن يضع حداً لحياته رأى في المنام حلمًا: «رأيت فيما يرى النائم، أن في عضديّ سوارين من ذهب، فكرهتهما، فنفختهما فطارا، فأولتهما ذينك الكذابين صاحب اليمامة، وصاحب اليمن»، أي: مسيلمة والأسود اللذين أعلننا نفسيهما نبين في مناطقهما الخاصة [169].

22/2/2] استشعار النهاية

في بداية مرض النبي كان احتمال نهايته القريبة يلازمه، وأن يغادر هذه الأرض وهو لم ينعم بعد بثمار انتصاره، ما كان ممكناً إلا أن يقلقه. إن واحداً من أحلامه يكشف عن ذلك على نحو جلي: «رأيت فيما يرى النائم، يقول النبي، أن مفاتيح العالم قد أحضرت لي، ثم إن نبيكم حُمِلَ إلى عالم أفضل. وبقيتم أنتم تأكلون الخبيص، الأحمر منه أو الأصفر أو الأبيض، أصوله كلها من العسل والزبد والطحين، ولكنكم كنتم قد اتبعتم أهواءكم» [170].

إن ذكرى هذه الأطعمة التي كان اليتيم محمد حريّاً أن يكون قد أحبها، قد انبثقت من أعماق وعيه الباطن، في الوقت الذي كان يستشعر فيه النهاية. بالنظر إلى أن هذه

الأطعمة هي التعبير الأكثر واقعية عن تعلقه بخيرات هذه الدنيا، فوصفه لألوأها وتعداده لعناصرها إنما هو إطالة للذة ومقاومة للأسف.

23/2/2 [انتقال وباء الحمى إلى الجحفة]

هذا الغنى في المخيلة، والذي هو شرط للتماسك الظاهري في رؤى الرسول، قد تبدى أيضًا في هذه القصة التي تظهره في صراع مع إحدى الصعوبات الخطيرة جدًا التي كادت أن تبعد عنه عددًا من المتعاطفين مع دعوته. ونحن نقصد هنا وباء الحمى الذي كان يعيثُ فسادًا في المدينة وفي واحةها، مما يجعل العرب المعتادين على المناخ الجاف للصحراء يمتنعون عن الاستقرار في أرضها، في حين كان البقاء في المدينة شرطًا لاعتناق الإسلام^[171]. فتضرع الرسول إلى الله، وقد شعر بالقلق، أن ينقل الحمى من المدينة إلى الجحفة، وهي أحد الأرباض الكبيرة الواقعة على الطريق بين المدينة ومكة. وخلال رحلته التي قام بها هو وأصحابه في أثناء الليل، غلبه النعاس، ثم استيقظ وأيقظ أصحابه، وقال: «لقد مرت بي الحمى على صورة امرأة ذات شعر أشعث ذاهبة إلى الجحفة»^[172].

24/2/2 [محمد مفسر للأحلام]

مثلما أمكننا أن نرى ذلك، كان النبي ذاته يفسر أحلامه. فهل كان يفسر أيضًا أحلام الآخرين؟ إن المثال الوحيد الذي نعرفه هو الحلم المنسوب إلى زرارَةَ بن عامر النخعي، الذي قدم مع وفد من قبيلة النخع اليمنية للقاء الرسول في أواسط رجب، في السنة التاسعة للهجرة، وقص حلمه على الرسول: رأيت يا رسول الله، فيما أنا قادم إليك حلمًا أفزعني. فسأله الرسول: وما هو؟ رأيت أن حمارة تركتها في بيتي أنتجت جديًا أسفع أحوى، ثم رأيت نارًا تخرج من الأرض تتوسط بين ولد لي اسمه عمرو وبيني، وهي تقول: لبيب لبيب، بصير وأعمى. فسأله الرسول: هل خلقت في بيتك امرأة حبلى؟. أجاب الرجل: نعم. فقال النبي: لقد وضعت غلامًا هو ابنك. فسأله زرارَةَ ولكن لماذا هو أسفع أحوى؟. فقال النبي: ادن مني، هل تشكو من برص تخفيه عن الأعين؟. أجاب الرجل: والذي بعثك بالحق، ما من شخص قبلك قد عرف به. فقال الرسول: من أجل ذلك إذن . . وأضاف: أما النار، فإنها فتنة ستندلع بعدي. فسأل زرارَةَ، وما هذه الفتنة يا رسول الله؟ فأجاب الرسول: سيقتل الناس إمامهم، ويتنازعون فيما بينهم حتى ليشتبكوا مثل عظام الرأس، وشبك أصابعه، وسيكون دم المؤمن على المؤمن أعذب من الماء. وينظر إلى من يصنع الشر كمن يصنع الخير. فإذا

مت أنست، فستدرك الفتنة ولدك . . وإذا مات ولدك، فستدركك أنت. قال زرارة: ادع لي ربك يا رسول الله حتى لا تدركني؛ فدعا له الرسول، وقد مات زرارة، وكان ابنه عمرو بن زرارة هو الذي عاش الفتنة، وكان أول من ثار ضد عثمان، وأول من بايع علياً خليفة^[173].

إن الطابع المتأخر والمصطنع والمركب لهذه الأحلام يبدو جلياً، والدرس الوحيد الذي يمكن أن نستخلصه منها، من أجل بحثنا، هو أنها لا تتنافى مع التقليد الإسلامي الذي جعل من الرسول مفسراً للأحلام، ما دام أن هذه المزية كانت خاصة بكل الأنبياء من قبله^[174]. والواقع أن تفسير الأحلام يتضمن، بحسب القرآن^[175]، اجتناء وإلهاماً من الله. إنه في المحصلة، حلم إلهي ملازم للنبوة^[176]، وأن يكون النبي محمد قد مارسه، فإن تفسيره لأحلامه يثبت ذلك بجلاء.

25/2/2 حلم الطفيل بن عمرو

يذكر حلم زرارة هذا، ومن خلال تنوع موضوعاته الحلمية، بحلم الطفيل بن عمرو الدوسي، الذي كانت رموزه معروفة بوجه عام.

فبينما كان في طريقه إلى اليمامة مع جيش المسلمين المتوجه للقضاء على تمرد مسيلمة، رأى في المنام حلمًا يبدو غامضاً في الظاهر، ولكن موضوعاته التي كانت مفسرة، في وقت من الأوقات، تُبرز وحدة كاملة. وقد روى الطفيل حلمه قائلاً: «لقد رأيت رؤيا، فاعبروها لي: رأيت أن رأسي حلق، وأنه خرج من فمي طائر، وأنه لقيتني امرأة، فأدخلتني في فرجها، ورأيت ولدي يطلبني حثيثاً، ثم رأيت حُبس عني». وقد أعطى هو ذاته تأويلاً لحلمه قائلاً: «أما حلق رأسي فوضعه. وأما الطائر الذي خرج من فمي فروحِي، وأما المرأة التي أدخلتني في فرجها، فالأرض التي تُحفر لي، فأغيب فيها، وأما طلب ابني إياي، ثم حبسه عني، فإني أراه سيجتهد أن يصيبه ما أصابني». فقتل، رحمه الله، باليمامة، وجرح ابنه جراحاً شديدة، ثم شفي منها، ثم قُتل عام اليرموك في زمن عمر بن الخطاب^[177].

إذا ما احتفظ لنا التقليد السيري بعناصر غنية من الحياة الحلمية للرسول، فإنه لم يتوان في تزويدنا بمعطيات موازية عن وسطه وعن حقبة، يلقي بعضها الضوء على الهيمنة التي كان شخصه وأقواله يمارسها على العقول. وقد رأينا سابقاً نماذج منها، وعلى الأخص، ما يتعلق منها بمعركة بدر، وهاهي ذي نماذج أخرى.

[26/2/2] محمد - القمر

إن الموضوعة الحلمية التي جرى تأكيدها، مرات عديدة، بصدد النبي محمد، هي القمر، رمز النور والإشعاع والهيمنة. وحسب ابن هشام، فإن سعد بن أبي وقاص (أو ابن مالك) كان من بين الذين انضموا إلى محمد في أوائل بعثته، بدعوة من أبي بكر، وقد أسلم بعد عثمان بن عفان والزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف^[178]. ولكن عائشة تروي عنه حلمًا، يبين أن إسلامه قد حدث، بالضبط، بعد إسلام الثلاثة الذكور الأوائل، وأنه كان نتيجة لتدخل إلهي عبر الحلم: «رأيت فيما يرى النائم، يروي سعد، قبل أن يهديني الله إلى الإسلام، كما لو كنت في غياهب ظلمة ما عدت أرى فيها شيئًا. وفجأة، أضاء قمر أمامي فتبعته، موجهًا أبصاري نحو الذين كانوا قد سبقوني إلى هذا القمر. فرأيت حينئذ زيدًا بن حارثة، وعليًا بن أبي طالب، وأبا بكر. فسألتهم: منذ متى وصلتم إلى هنا؟ فأجابوا: في هذه اللحظة ذاتها. وعلمت، بعد وقت، أن رسول الله كان يدعو سرًا إلى الإسلام، فالتقيت به على طريق جبلي بأجياد، وكان قد فرغ من صلاة المغرب، فاعتنقت من فوري الإسلام. وهكذا، فلا أحد قبل هؤلاء كان قد سبقني»^[179].

يندرج هذا الحلم ضمن السياق النفسي الذي شاع في عهد الخليفة عمر بن الخطاب. فالفتوحات الكبرى كانت قد تحققت، تلتها فترة من السلام والازدهار. وكان الوقت وقت إحصاء للمزايا والجدارات، على غرار أسلوب الأنساب الذي عرفه العرب في الماضي، ولكن بمعايير جديدة وبروح أخرى مختلفة كليًا. وقد أتاح السلطان الذي كان يتمتع به الحلم، بأن ينوب عن شهادات الشهود غير الموجودة أو الضائعة.

اثنان من زوجات النبي رأتا في المنام حلما قبل أن تتزوجاه، بأههما ستكونان زوجتين له. أولاهما سودة بنت زمعة، ثالث زوجات النبي، حسب الترتيب الزمني، بعد خديجة وعائشة، والتي كانت فيما سبق زوجة للسكران بن عمرو^[180]: رأت في المنام كما لو أن النبي كان يتقدم نحوها حتى وضع قدمه فوق قذالها، فروت ذلك لزوجها الذي قال لها: وأبيك، إن هذه لرؤيا صادقة، سأموت ويتزوجك محمد. فهتفت: حَجْرًا سِتْرًا. ثم رأت في ليلة ثانية قمرًا يندفع من السماء نحوها وهي نائمة، فقصت حلمها على زوجها، فقال: وأبيك، لن يطول بي الوقت حتى أموت، وسيعطونك زوجة له بعد موتي. وسقط زوجها مريضًا في ذلك اليوم، ومات بعد بضعة أيام، وتزوجها رسول الله^[181].

وأما الثانية، فهي اليهودية صفية بنت حيي، وكانت زوج كنانة بن الربيع بن أبي الحقيق حازن كنوز خيبر، والذي حمل معه إلى القبر، مع التعذيب الذي كابده، سر

المحبب الذي كان قد خباها فيه^[182]. وكانت صفية ترغب في الزواج من محمد لأنها كانت قد رأت في منامها وهي زوج شابة، وأن قمراً سقط في حجرها. فقصت حلمها على زوجها الذي قال لها: هذا يعني أنك تحنين إلى ملك الحجاز محمد، وصفعها صفقة قوية تركت بقعة زرقاء حول عينها. وحينما زفت إلى رسول الله، كانت البقعة لا تزال مرئية من أثر تلك الصفقة. فسألها رسول الله عن تلك البقعة، فروت له ما حدث^[183].

والحق أنه ليس ثمة ما يدهش في أن نساء من وسط النبي كن يداعبن بينهن وبين أنفسهن أملاً بالانتماء ذات يوم إلى نساء النبي. أما ما يخص صفية، فقد بدا الأمر غريباً جداً. فهل ينبغي أن نرى في هذا الحلم حيلة للإفلات من المصير القاسي الذي تعرض له زوجها، وأفراد عائلتها جميعهم، أو حتى لا تصبح سبية لأي جندي في جيش المنتصرين؟

27/2/2 [أحلام الذين خلفوا النبي محمداً]

استمر الحلم، لدى خلفاء النبي، متمتعاً بالقيمة ذاتها. فبعد أن أسلم محمد الروح، انطرح على أصحابه من بعده معضلة مفادها أنهم كانوا غير قادرين على البت بأي أمر من دون وحي إلهي يبلغون به من وراء حجاب النوم. هل كان ينبغي مثلاً القيام بترتيبات غسل النبي بشيابه أم من دونها؟ وحينذاك ألقى الله عليهم النعاس، إلى حد أن ذفونهم كانت تلامس صدورهم. ثم جاءهم صوت مجهول من جهة بيت النبي يقول لهم: «غسلوه بكامل ثيابه»، وذلك ما فعلوه^[184].

وبشأن قبر أحد أصحاب الرسول، فإن حلمًا غريبًا روي بشأن طلحة بن عبيد الله، أحد أوائل الداخلين في الإسلام: فقد سمع رجل في الحلم طلحة بن عبيد الله يقول له: ارفعني من هذا القبر لأن الماء يؤذي. ثم رآه مرة ثانية وثالثة خلال الليالي الثلاث التالية. فذهب لرؤية ابن عباس، وروى له ذلك. فتفحصا قبر طلحة، ولاحظا بأن جانبه الذي كان يجاور الأرض غدا أخضر بسبب تسرب الماء. فغيرا موضع القبر. وعاد الرجل إلى ابن عباس فقال له: ما أزال أرى الكافور في عينيه، ولم يتغير شيء سوى أن ضفيرة شعره قد تبدل موضعها. فاشترى له داراً من دور أبي بكر^[185] بألف درهم، وجعلها منها لحداً له^[186].

استمر الثلاثي المؤلف من أبي بكر وعمر وأبي عبيدة، الذين نزل على كواهلهم الإرث الباهظ الذي خلفه النبي، على غرار النبي، في جعل الحلم وسيلة للحكم ومرشداً للسلوك الواجب اتباعه. وقد أكد التقليد أن أبا بكر كان مفسراً بارعاً للرؤيا^[187]، وأن

أبا عبدة كان «ضليعاً في الأنساب، وفي تفسير الرؤيا وفي المثالب»^[188]. وللمفارقة، فإنه لم يصلنا من هذين المفسرين للأحلام أي تفسير لأي حلم. في حين أننا وجدنا لعمر الذي لم تشر أية رواية بأن له باعاً في هذا المجال، وجدنا له في مصادرنا هذين التفسيرين.

28/2/2 [عمر]

الحلم الأول رآه حبيب بن سعد الطائي، وكان عمر قد عينه والياً على حمص، ولم يمض إلا وقت قصير حتى عاد إلى عمر وقال: يا أمير المؤمنين، لقد رأيت حلمًا أريد أن أقصه عليك، فقال له عمر: قصه، قال حبيب: رأيت كما لو أن الشمس قد أشرقت، ومعها موكب عظيم من النجوم. فسأله عمر: مع أي كوكب كنت أنت؟، فأجاب: مع القمر. فقال عمر: لقد كنت مع الآية المحوكة: فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة (12/17). والله لن يكون لي بعد شأن معك. وصرفه عمر، وقد انحاز في معركة صفين إلى جانب معاوية، حاملاً راية طيء، وقتل في ذلك اليوم^[189].

أما الحلم الثاني، فقد رآه عمر نفسه: خطب عمر في الناس فقال: رأيت كأن ديكاً أحمر نقرني بمنقاره نقرة أو نقرتين^[190]، فرويت ذلك لأسماء بنت عميس، فقالت لي إن رجلاً غير عربي سيقتلني^[191].

29/2/2 [عثمان]

رأى عثمان بن عفان الذي خلف عمر، أيضاً قاتله في الحلم. وقد روت زوجته أنه كان نائماً، فلما استيقظ قال: إن الناس سيقتلوني. فقالت له زوجته: ولكن لا شيء من هذا يا أمير المؤمنين. فأجاب: بلى، فقد رأيت رسول الله وأبا بكر وعمر وقالوا لي: هلم تعش معنا^[192].

لم يكن عثمان وحده من رأى في المنام موته الوشيك، والعواقب الوخيمة التي كانت ستنتج عنه. فقد صلى عامر بن ربيعة، ذات ليلة، وكان الناس يثلبون عثمان، ويتهمون عليه. ولما أنهى صلاته أغفى قليلاً، فرأى في المنام رجلاً يقول له: انهض، وادع ربك أن ينحيك من الفتنة التي نجى منها خير عباده، ثم شعر بوهن شديد، ولم يخرج من بيته إلا محمولاً على محفة^[193].

[30/2/2] رؤية النبي في الحلم

في عهد عثمان، كانت سيورة إعلاء صورة النبي والتي ستحولها إلى صورة أخرى قد بدأت فعلاً. وساهمت فترة الفتوحات البطولية في خلق حالة من المجد حوله، وكان ثمة إيمان مطلق يصوغ شخصه وأسطورته. كان أولئك الذين لم يتعرفوا عليه، بسبب حداثة سنهم، وأولئك الذين اعتنقوا الإسلام، في البلدان المفتوحة، يتمنون لو أنهم عرفوه وعاشوا حوله، وكان آخرون يرغبون لو أنه يقودهم بنفسه، كان بإمكان الحلم وحده أن يلبى تمنياتهم ويحقق رغباتهم. لذا فإن أدباً حليماً غنياً سيغدو موقوفاً لرؤية الرسول في الحلم^[194]. أما نقطة البداية فكانت تكمن في حديث متداول على الأرجح، منذ أواسط القرن الأول للهجرة. فقد روى يزيد الفارسي، الذي كان كاتباً لوالي البصرة عبيد الله بن زياد (توفي عام 686/67-87)، روى ذات يوم حلمًا له: رأيت رسول الله في المنام حين كان ابن عباس (توفي عام 689/69) واليًا على البصرة، فرويته لابن عباس فقال لي: كان رسول الله يقول: لا يستطيع الشيطان أن يتلبس صورتي، لذا فكل من يراني في المنام يكون قد رآني حقًا. هل يمكنك أن تصف لي الرجل الذي رأيته؟، فأجبته: نعم، يمكنني ذلك. وبعد أن أصغى ابن عباس إلى الوصف قال: لو كنت رأيته وأنت يقظان، لن تملك أن تصفه بأفضل من ذلك^[195].

غير وسيلة الحلم جرى اللجوء إلى حكم النبي في ميادين عديدة^[196]. والشهادات الأقدم عهداً، مثلما يبدو لنا، هي تلك التي كان حكم الرسول مطلوباً فيها بشأن الشعر والشعراء. للوهلة الأولى يبدو ذلك مدهشاً، ولكن الدهشة تقل حينما نتحقق من أن الأمر يتعلق بالشعراء الذين كانوا يريدون أن يظهروا، مثلما سينشون فيما بعد، المنافحين عن النبي (شعراء آل رسول الله) أي بني هاشم.

حلمان من هذه الأحلام نقلهما مؤلف كتاب «الأغاني». الأول منسوب إلى السيد الحميري (105-173 هـ / 723-789 م): رأيت النبي في النوم، وكأنه في حديقة سبخة، فيها نخل طوال، وإلى جانبها أرض، كأها الكافور، ليس فيها شيء. فقال: أتدري لمن هذا النخل؟، قلت: لا يا رسول الله، قال: لامرئ القيس بن حجر، فاقلعها واغرسها في هذه الأرض، ففعلت. وأتيت ابن سيرين، فقصصت رؤيائي عليه، فقال: أتقول الشعر؟، قلت: لا، قال: أما إنك ستقول شعراً مثل شعر امرئ القيس. إلا أنك تقوله في قوم بررة أطهار. قال: فما انصرفت إلا وأنا أقول الشعر^[197].

وستجري رؤية الشاعر نفسه في الحلم برفقة الرسول إذ رآه زيد بن موسى بن جعفر في المنام. وقد روى زيد حلمه قائلاً: رأيت رسول الله في النوم وقدامه رجل جالس،

عليه ثياب بيض، فنظرت إليه، فلم أعرفه. إذ التفت إليه رسول الله وقال: يا سيد أنشدني قولك: لأم عمرو في اللوى مربع، فأنشده إياها كلها، ما غادر منها بيتاً واحداً، وحفظتها عنه كلها في النوم^[198].

كذلك الحال مع دعبل بن علي الخزاعي (توفي عام 220 هـ / 835 م) الذي اشتهر بمجائه للكميت (توفي عام 126 هـ / 743 م) سلفه ومنافسه في دور المنافح عن آل البيت الذين كان يمثلوهم الحقيقيون الوحيدون بنظره، هم نسل فاطمة. ولكن ذلك لم يكن السبب وراء تباعد الشاعرين، بل كان السبب، بالأحرى يكمن في أن الكميت كان معادياً لعرب الجنوب، فيما كان دعبل مدافعاً عنهم^[199]، وقد زعم دعبل هذا، أنه رأى النبي في المنام: فقال لي: مالك والكميت بن زيد؟، فقلت: يارسول الله، ما بيني وبينه إلا كما بين الشعراء. فقال: لا تفعل، أليس هو القائل:

فما زلت منهم حيث يتهموني

ولا زلت في أشياعهم أتقلب^[200]

فإن الله قد غفر له بهذا البيت. قال دعبل: فانتهيت عن الكميت بعدها^[201].

31/2/2 أحلام مختلفة

إن الحلم المختلق الذي جرى اصطناعه لغايات مختلفة كان كثير الشيوع في الأدب الإسلامي. وقد شددنا في غير مكان^[202]، على الأهمية السياسية للعديد من الأحلام المنسوبة إلى خلفاء عباسيين، وشدّد ماسينيون من جانبه على أحلام التوجيه والإرشاد في حياة بعض الصوفيين^[203]. من جهة أخرى فإن الأحلام التي لم يكن لها من مسوغ سوى استخدام شكل أسلوبي، ليست قليلة، على غرار الأحلام التي جرى التعبير عنها شعراً في كتاب «الأغاني»^[204]. وليس من غاية لها إلا الحصول على حظوة لدى أمير! أو ذبك البيتين لشاعر مغربي بصدد البربر ومفادهما «رأيت آدم في المنام وقلت له: يا أبا البشر، الناس يرون/ أن البربر هم من ذريتك/ فصاح: أنا! لتكن حواء طالقة إذا كان ما يزعمونه صحيحاً»^[205]. أو ذبك البيتين أيضاً للذين نسبوا إلى أبي دلف^[206]، إذ رآه ابنه دلف في المنام وسأله: (في أي حال أنت؟) فأجابه: لو يدعوننا وشأننا حين نموت/ فسيكون الموت راحة لكل حي/ ولكن بعد الموت يأتي البعث، وبعد البعث تُسأل عن كل شيء^[207]. من المؤكد أن هذا النوع من الأحلام لا يمكن أخذه في الاعتبار في هذا الفصل.

32/2/2] أحلام ذات انعكاسات تاريخية

عكست بعض الأحلام الخاصة بالمرحلة الأموية، وقائع تاريخية ذات أهمية عظيمة. فنحن نعلم إلى أي حد كان تدخل عمرو بن العاص (توفي عام 43 هـ / 663 م) لصالح معاوية حاسماً في مؤتمر أذرح (39 هـ / 659 م). وعمرو هذا هو الذي فتح مصر وحكمها ثم أقاله عثمان. ومع ذلك فإن حلمًا حوله روي بصيغتين مختلفتين، يكشف عن الفكرة التي كونها عمرو عن معاوية.

33/2/2] عمرو بن العاص ومعاوية

أما الشكل الأول، المعتدل جدًا، فرواه ابن قتيبة^[208] نقلًا عن المدائني: قال عمرو بن العاص لمعاوية: رأيت فيما يرى النائم ليلة البارحة، كما لو أن القيامة قد قامت، وأن الموازين قد نُصبت، ودعي الناس ليحاسبوا على أعمالهم. ورأيتك حينذاك، واقفًا تنضح عرقًا، وأمامك (ارتفعت كومة من) الصحف عالية علو الجبال. فسأله معاوية سائحًا: ألم تر قط دنائير مصر؟ ملمحًا، على الأرجح، إلى الثروة التي راكمها عمرو في ذلك البلد. أما الشكل الثاني للحلم فهو أكثر غنى بالتفاصيل والألوان، رواه البكري^[209] نقلًا عن الدار قطني: قال عمرو ابن العاص لمعاوية: رأيت أبا بكر في المنام وكان محزونًا، فسألته عن سبب حزنه، فأجاب: هذان الملكان مكلفان (بأن يسألاني) عن (أفعالي) وليس أمامي سوى بضع صحف، ورأيت عمرو في الوضع نفسه وأمامه (كومة) صحف عالية علو رابية الخزورة^[210]، ورأيت أيضًا عثمان في الوضع ذاته، (وأمامه كومة) من الصحف بعلو جبل الخندمة^[211]، ثم رأيتك يا معاوية (وكان أمامك كومة) من الصحف بعلو أحد^[212] وشير^[213]. فسأله معاوية: ألم تر أهرامات مصر؟

إذا كان هذا الحلم أشبه بمزاح بين صديقين أكثر مما هو دعوة إلى التفكير، فإنه يكشف مع ذلك عن عظم المسؤوليات الباهظة التي كانت على كاهل قادة الدولة الإسلامية. إن صورة الصحف يمكن أن تكون مستوحاة من التطور المتعاطف في الدواوين والإجراءات الإدارية. ونحن نعلم، إضافة إلى ذلك، بأن معاوية حاكم الشام القديم، خص الحكومات الجديدة بإدارة موطدة على النمط البيزنطي^[214].

34/2/2] مأساة كربلاء

في العام الذي مات فيه معاوية (59 هـ / 687 م) وقعت مأساة كان لا بد أن تترك صدى عظيمًا في الإسلام الشيعي. فقد قتل في كربلاء، الحسين بن علي، ثالث الأئمة

بعد أخيه الحسن (توفي عام 49 هـ / 669 م في المدينة) والذي كان قد رفض مبايعة يزيد الأول. ثمة رؤيا لابن عباس (توفي عام 69 هـ / 689 م) ستنبي عن الخبر المفجع لمقتل الحسين، قبل أن يكون معروفًا. يقول ابن عباس: رأيت الرسول في المنام في الليلة التي قتل فيها الحسين، كان يحمل بيده إناءً يضع فيه الدم. فقلت له: ما هذا يا رسول الله؟ فأجاب: إنه دم الحسين ورفاقه، أرفعه إلى الله.

وفي الصباح اطلع ابن عباس الناس على مقتل الحسين راوياً لهم رؤياه، وقد تأكدت الرؤيا بمقتل الحسين في ذلك اليوم بالذات [215].

[35/2/2] صلب ابن الزبير

ثمة حدث مأساوي آخر في تلك الفترة، هو احتلال الحجاج بن يوسف في عام 73 هـ / 692 م مكة وصلب عبد الله بن الزبير. فبناء على حلم للحجاج، أمر الخليفة عبد الملك بن مروان (66-87 هـ / 685-705 م) بتلك الحملة على مكة. قال الحجاج لعبد الملك: رأيت في المنام بأنني كنت أسلخ جلد عبد الله بن الزبير، فابعثني إليه. فبعثه مع ألف رجل، وطلب منه أن ينتظر في الطائف، حتى يتلقى منه أمراً بذلك. ثم كتب إليه يأمره بمقاتلته، وأرسل له تعزيزات. فحاصر الحجاج عبد الله بن الزبير، وانتهى به الأمر إلى أن قتله ثم أخرجه من المدينة، وصلبه [216].

[36/2/2] وقاحة الحجاج

ثمة حلم، مختلق على الأرجح، يدور حول الرجل القاسي عديم الرحمة، الذي كانه الحجاج، وقد روي في شكلين: فيحسب البيهقي [217]: رأى رجل الحجاج في المنام وسأله عن حاله الذي هو فيه، فأجاب: في أي حال تراني أنت حُرمت من أمك؟ فقال الرجل: وقع في الدنيا، ووقع في الآخرة.

وبحسب ابن عبد ربه [218]، مستشهداً بالرياشي والأصمعي: أن رجلاً رأى يزيد بن أبي مسلم وقال له: رأيت الحجاج في المنام وسألته: ما فعل الله بك؟، فأجاب: لقد قتلتني بعدد ما قتلت من الناس، وأنا أنتظر ما ينتظره الذين يوحدون الله؟ ثم رأيته بعد عام وسألته: ماذا فعل الله بك؟، فأجاب: يا غاص بظر أمه [219]، ألم تسألني في العام الماضي، وقلت لك ذلك؟ وحينئذ قال يزيد بن أبي مسلم للرجل: أشهد أنك رأيت أبا محمد (الحجاج) حقاً.

[37/2/2] ورع عمر بن عبد العزيز

بقدر ما كان الحجاج قاسياً ووقحاً، كان الخليفة عمر بن عبد العزيز (99-102 هـ/ 717-720 م) الوالي القديم للمدينة المنورة، متسامحاً وورعاً. فتسامحه تجاه المسيحيين، مثلما ورعه يؤيدهما حلم رآه عمر نفسه يظهر فيه الرسول والخلفاء الأوائل، وفي وسطهم يقف المسيح بن مريم.

يروي مزاحم، عتيق فاطمة بنت عبد الملك زوجة عمر، ناقلاً عنها: كنت إلى جانب عمر بن عبد العزيز وهو نائم، ثم استيقظ وقال: يا فاطمة، رأيت حلمًا لم أرق قط أجمل منه. فقلت له: فاروه لي يا أمير المؤمنين. فقال: انتظري حتى الصباح. وحينما دعا المؤذن إلى الصلاة، نهض وأتم صلاة الفجر. ثم عاد إلى حجرة الاجتماع. فذهبت إليه وقلت له: ارو لي حلمك يا أمير المؤمنين. فقال: رأيت نفسي في مرج أخضر، ما رأيت قط أجمل منه، وفوق هذا المرج قصر من زمرّد، وكانت المخلوقات قاطبةً قد اجتمعت حول هذا القصر. وإذا بمنادي ينادي: أين محمد بن عبد المطلب؟، فنهض النبي ودخل إلى القصر، فقلت لنفسي: يا ربّ أنا في اجتماع يحضره الرسول ولم أسلم عليه. ولم يمر وقت قصير حتى خرج المنادي من جديد، ونادى قائلاً: أين أبو بكر الصديق؟، فنهض أبو بكر ودخل القصر. وما هي إلا لحظة حتى خرج المنادي ونادى: أين عمر بن الخطاب؟، فنهض عمر، ودخل. فقلت في نفسي: يا رب، أنا في اجتماع يحضره جدي أيضاً، ولم أسلم عليه. ولم تنقض لحظات، حتى خرج المنادي ونادى: أين علي بن أبي طالب؟، فنهض علي ودخل. وما انقضت لحظات حتى نادى المنادي: أين عمر بن عبد العزيز؟، فنهضت ودخلت، فرأيت الرسول جالساً، ورأيت عن يمينه أبا بكر وعن شماله عمر، وكان عثمان وعلي أمامه. فقلت في نفسي: أين سأجلس أنا؟ لن أجلس إلا إلى جانب جدي. وجلست إلى جوار عمر بن الخطاب. ورأيت بين الرسول وأبي بكر شاباً له وجه جميل، فسألت من هذا يا أبي؟ فأجابني: إنه عيسى بن مريم. ولم تنقض لحظات، حتى سمعت المنادي يقول: يا عمر بن عبد العزيز، لا تحد عن النهج الذي أنت عليه. ثم نهضت وخرجت، وبعد لحظات خرج عثمان، وأقبل نحوي، وقال: الحمد لله الذي حماني، وبعد لحظات خرج علي، وقال: الحمد لله الذي غفر لي [220].

ليس هذا الحلم سوى صورة مجازية للتصورات السياسية لدى المنافحين عن السلطة الشرعية التي اغتصبها الأمويون، والذين ستننصر قضيتهم، مع انتصار العباسيين الذين لم يعترفوا إلا بعمر بن عبد العزيز من بين الخلفاء الأمويين.

وهكذا، فمنذ مجيء عثمان إلى الخلافة وحتى مجيء عمر بن عبد العزيز، لم تكن خلافة الرسول تحوز على الشرعية. وهي لن تكون كذلك قطعاً للعباسيين، إلا بهزيمة آخر أموي، هو مروان الثاني، ووصول أول عباسي إلى الخلافة عام (132 هـ / 750 م) هو أبو العباس السفاح. ثمة تحفظات، كانت تشاع بخصوص الخليفتين: عثمان، الذي لم يناد عليه المنادي في الحلم، وعلي بن أبي طالب، واللذين يشير موقعهما أمام الرسول في الحلم، إلى أن الاحترام الذي كانا يحظيان به في التقليد الإسلامي يعود إلى المحبة التي كان يوليها الرسول لهما لكونهما صهره. أما ما يخص عمر بن عبد العزيز، فكان يدين بهذا الامتياز ليس فقط إلى ورعه، بالقياس إلى الحياة الماحنة للأمويين الآخرين، بل وأيضاً إلى رابط القرابة بينه وبين عمر بن الخطاب والذي كان يوحد بين راحيهما.

38/2/2 فتح الأندلس

حدث مهم آخر من أحداث تلك الفترة كان سيجري التنبؤ به في المنام. يروى أن طارق بن زياد، العتيق البربري لموسى بن النصر، حين أبحر إلى الأندلس، بعد أن فتح المغرب، رأى النبي في الحلم، وحوله مهاجرون مكبون وأنصار مدينون، سيوفهم معلقة بحمالاتهم، ورماحهم فوق أكتافهم. فقال له النبي: يا طارق، تقدم نحو غايتك. وأوصاه بأن يكون رفيقاً بالمسلمين وفيّاً للعهود. ثم رأى طارق أن الرسول وصحه دخلوا إلى الأندلس قبله. فاستيقظ طارق عادداً أن هذا الحلم قد تنبأ بنجاح حملته، وأخير رفاقه بذلك، وقد تعززت شجاعته، ولم يعد لديه أي شك في النصر [221].

أما بصدد الحروب بين العرب والغرب، فإن ابن الأثير يروي لنا حلمين اثنين لا ينقصهما التشويق. الحلم الأول منسوب إلى محمد بن أبي عامر الملقب بالمنصور (توفي عام 393 هـ / 1002 م) وهو الحاكم الحقيقي لإسبانيا المسلمة، إبان خلافة الحكم الثاني وهشام الثاني، والذي كسب الشهرة من خلال حملاته العسكرية ضد مسيحيي إسبانيا، وفي عام (373 هـ / 983 م) جمع جيشاً عظيماً للقيام بحملة يستحثه حلم رآه في إحدى الليالي السابقة، «فقد رأى في المنام رجلاً يقدم له بعض نبات الهليون [222]، فأخذها وأكلها»، وطلب من أبي جمعة أن يفسر له حلمه، فقال له هذا الأخير: اذهب إلى بلدة ليون [223]، فسوف تستولي عليها. فسأله: وكيف استخلصت ذلك؟، فأجاب: لأن هذا النبات يسمى في بلاد الشرق الهليون، وقد قال لك ملاك الحلم، ها ليون (تلك هي ليون) فاتجه نحو ليون وحاربها. وهذه المدينة تعد من بين مدنها العظيمة [224]، ويضيف الإخباري، إن المسلمين نجحوا في الاستيلاء على المدينة ونهب كل ما وجدوه فيها.

39/2/2 حلم ألفونس السادس

أما الحلم الثاني فيعزى إلى ألفونس السادس، ملك ليون وقشتالة وغاليسا (1065-1109 م). فبعد أن شجعه انتصاره في طليطلة عام (1085 م) قرر المضي إلى الأمام. كان المسلمون قد أهلكتهم الانقسامات، فاستنجدوا بالمرابطين في المغرب، وحين علم ألفونس تخوف من ذلك، ورأى في المنام أنه «كان يمتطي فيلاً وبين يديه طبل يقرعه». فقص حلمه على القسيسين الذين عجزوا عن تفسيره، وحينئذ استدعى عالماً مسلماً ضليعاً بتفسير الأحلام، وروى له حلمه، فطلب منه العالم أن يعفيه من ذلك، فأبى، فقال له حينئذ: تفسير حلمك موجود في كتاب الله. فهو أولاً كلام الله الذي يقول فيه «ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل . . الآية» (105). ثم إنه كلامه الذي يقول فيه «إذا نقر في الناقور، فذلك يومئذ يوم عسير، على الكافرين غير يسير» (74/8-10)، إن جيشك الذي جمعته سياد. وحين اجتمع جيش ألفونس رأى كثرة عدده، فسرّ من ذلك، واستدعى المفسر المسلم، وقال له: سأذهب بهذا الجيش للملاقاة رب محمد، صاحب كتابك. وكانت تلك معركة الزلاقة (ساغراخاس) عام (479 هـ / 1086 م) التي قتل فيها ألفونس، وأبىء الجزء الأعظم من جيشه [226].

40/2/2 أحلام المرحلة العباسية

تميز تاريخ بني العباس بالعديد من الأحلام المهمة. ولما كان اهتمامنا ينحصر ضمن هذا الفصل بالحقبة العربية حصراً، فقد خصصنا لتلك الأحلام دراسة على حدة [227]، كي ندلل على استمرارية الخطوة التي تمتع بها تفسير الأحلام في الإسلام خلال الحقب كافة. ولكننا نستأذن هنا بتقديم بضعة أحلام مختارة من خارج بلاط بغداد، طغى عليها الأسلبة والخيال، على النوال الشائع في كثير من الميادين آنذاك، حتى ليكاد أن يكونا الدافع الأصلي لبعضها، وعلى الأخص أحلام الأسر المالكة، المنسوبة إلى الخلفاء.

تركز اختيارنا على الأدب السّري الذي يضعنا، على الفور، أمام رجال الثقافة والمعرفة الذين يفترض أن تكون تصوراتهم أشد تبصراً وأحكامهم أكثر نقدية من غيرهم في مجال نشاطات الفكر والمخيلة. ولا ننوي هنا بالطبع، تقديم كل العناصر الحلمية الموجودة في ذلك الأدب، وإنما سنكتفي بإيراد بعض الأمثلة المختارة من كتاب «الوفيات» لابن خلكان.

[41/2/2] خارجة بن زيد

وردت درجات السلم بوصفها رمزاً لسنوات العمر في حلم منسوب إلى خارجة بن زيد بن ثابت الأنصاري، الذي كان أبوه من أصحاب النبي ومن «كتاب الوحي» [228]. يروي خارجة: رأيت فيما يرى النائم، أنني بنيت ستين درجة، ولما فرغت من بنائها تدحرجت من أعلاها إلى أسفلها، وكنت قد أكملت أعوامي الستين، وقد مات خارجة بن زيد بالفعل في تلك السنة [229].

[42/2/2] الشافعي

وردت موضوعة النجم-الولادة في حلم لوالدة محمد بن إدريس الشافعي (توفي عام 204 هـ / 820 م): فحينما كانت حامله به رأيت المشتري في المنام يخرج من فرجها ويسقط في مصر، ثم تسقط قطع منه في جميع البلدان. واستخلص المفسرون من هذا الحلم بأنه سيولد لها غلام سينتفع بعلمه سكان مصر، ثم يعم سائر البلدان [230].

[43/2/2] ابن سلام

وردت رؤية الرسول في المنام، بوصفها دعوة إلى اللقاء القريب به، في حلمين اثنين يشتملان على صور عجبية. أما الحلم الأول فهو للفقير اللغوي العراقي العظيم أبو عبيد القاسم بن سلام (توفي عام 224 هـ / 838 م) «فبعد أن أدى فريضة الحج أراد العودة إلى العراق، فاستأجر دابة ثقله إلى غايته. ورأى الرسول في المنام في الليلة التي سبقت رحيله. كان الرسول جالساً، في وقت مبكر من الصباح محاطاً بحراسة، وكان الناس يدخلون إليه ويصافحونه. فلما رغبت في الدخول، منعني الحراس من ذلك، فسألتهم: لم تحولوني بيني وبين رسول الله؟، فأجابوني: والله لن تدخل إليه وتسلم عليه ما دمت عازماً على السفر غداً إلى العراق. فقلت لهم: فلن أسافر إذن. فوثقوا من وعدي، وأفسحوا لي في الدخول. فدخلت ومدت النبي إلى يده، ولما استيقظت ألغيت كراء الدابة وأقمت في مكة». وظل ابن سلام فيها حتى وفاته، ودفن في حي جعفر، ويقال أيضاً إنه رأى هذا الحلم في المدينة، وإنه مات فيها بعد ثلاثة أيام من انصراف الحجيج [231].

[44/2/2] ابن نباتة

والحلم الثاني كان لابن نباتة أبي يحيى عبد الرحمن . . بن نباتة (توفي عام 374 هـ / 984 م) الواعظ في بلاط سيف الدولة في حلب. فقد رأى في المنام جمعاً من الناس، فسأل

عن ذلك، فقليل له: إنه النبي وأصحابه. فدنا منهم ابن نباته فتلقيه النبي قائلاً: أهلاً بخطيب الخطباء، ثم أشار بإصبعه إلى القبور، وقال شيئاً بشأها، ثم أدناه منه وعانقه، فدخل شيء من ريق النبي في فمه.

يقول الكندي^[232] الذي يستشهد به ابن خلكان: سيظل الواعظ ثلاثة أيام، بعد هذا الحلم من غير طعام ولا شهية للطعام. فقد كانت رائحة المسك تعبق من فمه. ولم يعيش بعد ذلك سوى زمن قليل . . وأوضح ابن خلكان: عاش بعد ذلك ثمانية عشر يوماً، لم يكن يشتهي فيها الطعام ولا الشراب، بسبب من ريق النبي، والبركة التي نالها منه. وقد سميت هذه الموعظة باسم المنامية^[233].

ووصل إلينا من الأندلس حلم له مغزى غامض، يكشف مع ذلك كما يبدو عن لوم يوجهه أصحاب التقى والورع إلى رجال الأدب المنشغلين دوماً بالأمر الدنيوية.

45/2/2 | ابن عون

يروى أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عون: أن أبا مروان حيان بن خلف . . بن حيان (توفي عام 469 هـ / 1076 م) كان فصيح العبارة في كلامه وصاحب موهبة في الكتابة، ولم يكن يُدخل في تاريخه الحكايات^[234] والقصص الكاذبة، وقد رأيته بعد موته في المنام «يستقدم نحوي فنهضت للقائه، فحياني باشاً، فقلت له: ما فعل الله بك؟، فأجابني: غفر لي؛ والتاريخ الذي دونته، أما ندمت عليه؟ فقال: والله لقد ندمت أشد الندم، ولكن العلي غفر لي، فمسح ذنبي وعفا عني»^[235].

46/2/2 | السموءل بن يحيى

إثر وحي تلقاه اليهودي أبو نصر السموءل بن يحيى المغربي (توفي عام 570 هـ / 1174 م) في منامه اعتنق الإسلام، وروى حلمه في كتاب بعنوان «غاية المقصود في الرد على النصارى واليهود»^[236].

47/2/2 | الرؤيا والتصوف

كان للرؤيا، بوصفها منبعاً لنور روحي وإيمان، مكانة عظيمة لدى المتصوفة. وقد أكد لوي ماسينيون أهميتها في حياة البعض منهم من أمثال الحلاج (توفي عام 309 هـ / 922 م) ورُزبهان البقلي (توفي عام 600 هـ / 1209 م) وابن عربي (توفي عام 638 هـ /

1240م^[237]. يقول ماسينيون: كان اللاهوتيون [علماء الكلام] سواء المعتزلة منهم أو الأشعريون، على خلاف حاد بشأن تفسير الأحلام. غير أن التأثير الإلحادي للفلسفة الهيلينية أضفى قيمة جديدة عليه، فقد ذهب هذه الفلسفة إلى أن الروح المتحررة من الحواس الخمس، خلال النوم، تتلقى مباشرة دفق العقول السماوية. وكان المتصوفة يشاركون في هذا الرأي، كما تؤكد ذلك الدراسة السيرية للبقلي، وعلى نحو خاص، لابن عربي، الذي كان يرى أن عالم الرؤى ضمن ترتيب العوالم، أسمى من العالم المادي للأجسام الحسية المشتمل على شخوصها وأفكارها. وفي الحلقات الصوفية الإسلامية كان القادة الروحيون يقودون المبتدئين وهم يروون أحلامهم [على طريقة فرويد] خلال جلسات التأمل، وكان لهم لوحة لألوان متناسبة يرونها في المنام، بأغلفة متعاقبة، ينبغي على نفس المبتدئ من خلال رؤيتها أن تتحرر لتبلغ رؤية الذات الإلهية^[238].

ويخلص ماسينيون، بعد تحريه أحلام مختلفة لمسلمين، شيعة أو سنة، أكثر أو أقل أسلبة، حينما لا تكون ملفقة، إلى نتيجة مفادها أن هذه الأحلام «تخفي كبتاً نموذجياً لعناصر داخلية» (إحساسات نفسية عائدة إلى توازن المراجع) وأن هذا الكبت يصنع سلماً من التضادات (تلوين، تصويت، . . إلخ) سلماً ليس فردياً، بل يعم سائر الوسط الاجتماعي. يمكننا إذاً، يستخلص ماسينيون، أن نخط علماً، على نحو غير مباشر، بمرحلة ما قبل التاريخ الثقافي للمجتمعات من خلال علم (إحاثة الأحلام) / paléontologie des rêves على غرار ما يجري في التحليل النفسي من بحث سيرة الطفولة المنسية لشخص راشد^[239].

48/2/2 طبيعة النوم والحلم في رأي القشيري

في «الرسالة القشيرية»^[240]، يقدم لنا أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، توفي عام (465 هـ / 1074 م) الذي كانت أعماله بحسب كلمات غولدتسيهر^[241]: «رد فعل الشرعية الواضح ضد أتباع مذهب عدمية التصوف» وصفاً ظاهراتياً للحلم ومنابعه، مدلاً على استمرارية التصور التقليدي حتى في أشكاله الأكثر شططاً لدى الصوفي. فهو يرى أن الحلم نتاج «أفكار تخطر في القلب وأحوال تتمثل في المحيلة، لأن النوم لم يستول بعد على سائر القوة الحسية، فيتوهم الإنسان في اليقظة بأن ما يراه في منامه كان رؤيا صادقة، في حين أنه ليس سوى صورة وأوهام»^[242] استقرا في قلبه. فحين يتوقف الحس الخارجي، تنفصل هذه الأوهام عن المعطيات المكتسبة بواسطة الحواس والضرورة،

ومن هنا شدة مثل هذه الحالة لدى النائم. فحين يستيقظ من نومه، تضعف تلك الأحوال التي توهيها، بفعل القوة الحسية التي تعمل من خلال النظر الواقعي إلى الأشياء وامستلاك المعارف الضرورية. وهذا أشبه بما يحدث لنور قنديل حينما تشتد الظلمة، وما أن تطلع الشمس حتى يطغى نورها على نور القنديل، لأن هذا الأخير يتراجع حينئذ أمام نور الشمس. ولذا فإن حالة النوم أشبه شيء بنور القنديل، وحالة اليقظة أشبه بنور النهار. فحين يصحو النائم يتذكر صوراً تمثلت له خلال النوم، ثم إن هذه الظواهر والأفكار التي تخطر على قلبه في حالة النوم تصدر حيناً عن الشيطان وحيناً عن مشاغل النفس، وحيناً عن إحياءات الملاك، وتكون حيناً شكلاً من أشكال الوحي التي يخلق الله من خلاله، في قلب النائم، مثل تلك الحالات، وهذا ما يؤكدته الحديث النبوي: «أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثاً» [243].

ولكن إذا كان الصوفيون مجمعين على القيمة الكشفية للرؤيا، فإنهم يفترون بخصوص النوم الذي ينشئ منها . . . فقد أدان بعضهم النوم لأنه «أخو الموت» ومناسبة للعقاب الإلهي، ورأى هؤلاء أن النوم لو كان جيداً لكان موجوداً في الجنة. ثم أضيفت ثلاث حجج توراتية إلى ما ورد في القرآن حول النوم (6/60 و 39/42) تقول الحجة الأولى إنه بسبب النوم الذي ألقاه الله على آدم خرجت حواء منبع كل الشرور، وتقول الثانية إن إبراهيم جاءه أمر الله بذبح ابنه إسماعيل، وهو نائم (37/102)، وتقول الثالثة إن الله أوحى لداود «كذب كل من يقول إنه يحبني وحين يأتي الليل ينام بعيداً عني». من جهة أخرى فإن النوم نقيض العلم، ولهذا فإن أبا بكر دلف بن جحدر الشبلي (توفي عام 334 هـ/ 996 م) كان يقول: أصغر غفوة خلال مدة ألف عام عار شائن، ويقول أيضاً: تجلى الحق لي وقال: من ينام يفصل عني، ومن يفصل عني يحول بيني وبينه حجاب! وبعد هذا، فإن الشبلي كان يدهن عينيه بالملح كي يطرد النوم.

وهناك متصوفة آخرون يرون أن النوم نعمة من الله الذي، كما يقولون: «يزهو بعبد الذي ينام وهو يدعو، ويقول: هذه روح عبدي قريبة مني، وجسده بين يدي»، وهو ما يفسره العالم الصوفي العظيم أبو علي الدقاق قائلاً: روح العبد في موقف المناجاة، وجسده على بساط العشق. إضافة إلى ذلك: كل من ينام على طهارة يتيح لروحه أن تطوف حول العرش وتعبد الله. وفوق ذلك، ألم يقل الله: «وجعلنا نومكم سباتاً» أي: راحة (78/9).

والمعلم الصوفي نفسه أبو علي الدقاق يروي «أن رجلاً شكاً إلى شيخ كثرة نومه فقال له الشيخ: اذهب واحمد الله على عافيتك، فكم من مريض يشتهي أن يتذوق لحظة من النوم الذي تشكو منه». ويقال أيضاً، إنه ما من شيء أكثر إزعاجاً لإبليس من نوم

الآثم. حتى إنه يتساءل: متى يفيق، ليخرق حدود الله، حتى إن هؤلاء يعدون النوم أفضل أحوال العاصي، لأن الوقت إذا لم يكن له، فهو ليس عليه، على الأقل.

يروى الدقاق أيضاً أن الشيخ الكرمانى كان معتاداً على أن لا ينام قط، ولكن النوم غلبه ذات مرة، فرأى في نومه الحق سبحانه، فصار بعدها يلتمس النوم. وكان يجيب أولئك الذين يسألون عن سبب تبدله: لقد رأيت بهجة قلبي في نومي، لذا فقد أحبت النوم، وأحبت الرقاد.

49/2/2 [نماذج من أحلام المتصوفة]

جمع القشيري، في الفصل الخاص بالرؤيا، عدداً كبيراً من أحلام المتصوفة. وقد شكلت رؤية الحوريات العالقة في الذهن المفتون للحالم مادة أولية، على نحو جوهرى، كما تواترت أحلام التعليم والوعظ الذي يظهر فيه قطب صوفي ميت، وتكررت معها ألفاظ: عظمي، أوصني، فالقطب الصوفي الذي يظهر في المنام يُسأل عما آلت إليه أحواله بعد موته، وعما صدر بحقه من حكم، أو عن بعض النقاط الخاصة بمذهبه. كذلك فقد أفاد الحلم أحياناً في إقرار حكم من الأحكام^[244]، وتكررت رؤية إبليس كثيراً في أحلام المتصوفة^[245].

استوقفنا من مجموع تلك الأحلام ثلاثة منها: يتعلق الأول بتلقين الضوء للصوفي. فقد روى أحد الصوفيين أنه رأى في المنام «رسول الله محاطاً بجمع من الفقراء، ونزل ملكان من السماء يحمل أحدهما طستاً، ويحمل الآخر إبريقاً. ووضع الطست أمام رسول الله فغسل يديه، وطلب من الجميع أن يغسلوا أيديهم، وأخيراً وضع الطست أمامي، ولكن أحد الملكين قال للآخر: لا تصب على يديه فهو ليس منهم. فقلت: يا رسول الله، ألم يرو عنك أنك قلت: الإنسان على دين خليله؟ أجاب الرسول: بلى. فقلت: وأنا أحبك وأحب هؤلاء الفقراء. فقال النبي للملاك صب على يديه فهو منهم»^[246].

أما الحلم الثاني فهو من الأحلام التي تشخص أحوال الروح. فقد روى أبو بكر الكتاني قال: «رأيت في المنام شاباً بهي الطلعة ما رأت عيني قط أبهى منه، فسألته: من أنت؟ أجاب: أنا التقوى. وأين تقيم؟، في كل قلب حزين. ثم رأيت امرأة سوداء لم تر عيني قط أقبح منها، فسألته: من أنت؟، أجابت: أنا الضحك. وأين تقيمين؟، قالت: في كل قلب جذل، غارق في اللهو. فاستيقظت حينئذ وقررت أن لا أضحك إلا على الرغم مني»^[247].

والحلم الثالث هو حلم علاخي. فقد روى السماك بن حرب قال: فقدت بصري، فرأيت في المنام كأن قاتلاً يقول لي: اذهب إلى الفرات، واغطس في مياهه، ثم افتح عينيك. وقد فعلت كما قيل لي، فارتد إلي بصري [248].

وهكذا، احتفظ التصوف في الحلم بمزاياه جميعها، وكيف الحلم مع حاجاته الخاصة وزوده بموضوعة من موضوعاته ذلك أن قابلية الحلم العجيبة للتكيف جعلته خليقاً بأن يستمر عبر العصور. فقد شكل الحلم جزءاً مكماً للحياة اليومية للبشر، وتطور مع تلك الحياة التي لم يكن فيها في النهاية سوى الشاشة غير المرئية التي تسجل تقلباتها.

50/2/2 [أحلام إخبارية]

بالتوازي مع الميدان الصوفي، أثبتت بعض الوقائع مواصلة اللجوء إلى الحلم، كطريقة للإخبار. فقد روى ابن خلكان (توفي عام 681 هـ / 1282 م) أنه رأى المبرّد في المنام، ولامه على أنه نسب إلى أبي نواس خطأً نحويًا. فدهش المبرّد من ذلك، وشعر بالخجل. تكمن الحقيقة الواقعية لهذا الحلم في الظروف المحددة والمفصلة التي كان قد عرضها المؤلف [249].

وما يدهشنا أكثر هو اليقين الذي يضفيه المؤرخ ابن الجاور (توفي عام 690 هـ / 1291 م) على أحلامه حيث كان يعتمد عليها مرات عديدة لإقرار الوقائع. أما روايته لهذه الوقائع، فكان يدخل إليها عبر الصيغة التالية: رأيت في المنام كأن قاتلاً يقول لي . . [250].

ولن تكون دهشتنا أقل حين يخبرنا ياقوت [251] أن «سكان حلب أقاموا "مشهداً" أنفقوا عليه الكثير من المال لأنهم، كما زعموا، قد كانوا رأوا علياً بن أبي طالب في المنام في المكان [الذي بناه فيه المشهد]. وحدث الأمر نفسه في مدينة حمص، فقد أقام سكانها مشهداً لعلي يضم عموداً كان يحمل بصمات أصابعه، حيث إن واحداً منهم كان قد رآها في الحلم [252].

51/2/2 [ألف ليلة وليلة]

غير أن الصورة الأكثر واقعية لاجتماع في ذروة تفتحته، ظهرت في الأحلام المتكاثرة في «ألف ليلة وليلة». وقد صنّف نيكيتا أليسييف [253] هذه الأحلام بحسب موضوعاتها وأفكارها الرئيسية إلى أحلام مجازية [254]، وأحلام مخبرة [255]، وأحلام مفسّرة [256]. أما معظم هذه الأحلام فكانت أحلام-إبلاغ ولم تكن تحوي إلا على القليل من العناصر

الرمزية. هنا أيضاً كان الحلم متوافقاً مع الشروط الاجتماعية، وكان يعكس، كما في مرآة، أهواء البشر الباحثين عن المتعة والثراء والجاه حتى لشعر هنا أننا في عالم أزاح الهموم الدينية كلياً، إلى الحل الثاني [257]. ومع ذلك فقد كانت الأوامر التي يتضمنها الحلم، ومع "دنيويتها" موضوعاً لطاعة عمياء [258].

في القسم الأول من هذا الفصل الذي يتجاوز قليلاً الحقة العربية تحديداً، ومزيد من الاهتمام الذي تسوغه الرغبة في التدليل على الاستمرارية المدهشة للمكانة الرفيعة التي حظي بها علم تفسير الأحلام في الإسلام، خلال المراحل كافة، وفي الأمصار جميعها، جمعنا أشتات علم لم يكن قد عرف بعد حتى القرن الثالث/التاسع تصنيفاً منهجياً، ولا تصنيفاً رمزياً محدداً وثابتاً. فقد كان مفسرو الأحلام يستقون من منابع المأثور الشفاهي التي لا تنضب، الذي كان يوسع ذاكرة البشر وشطحات خيالهم وتقلبات وجودهم أن تكيفه باستمرار [259].

52/2/2 | المحاولات الأولى لتصنيف المادة الحلمية

يمكننا بسهولة، من خلال قصص الأحلام التي اطلعنا عليها، أن نلاحظ وجود بعض الثوابت الرمزية، وبعض المناهج العملية، وأن نشهد أيضاً أسلوباً للأحلام وقوالب/أنماط خاصة به. وهكذا، فإن فكرة كتاب جامع لتفسير الأحلام على غرار كتب السيرة والمغازي والحديث النبوي، ما لبثت أن ولدت. ف«طبقات» ابن سعد (توفي عام 230 هـ / 845 م) الذي كان كاتباً للواقدي (توفي عام 207 هـ / 823 م) مؤرخ الفتوحات، احتوت على قائمة بالأحلام التي قام بتفسيرها ابن المسيب الذي عاش في خلافة عبد الملك بن مروان (65-86 هـ / 685-705 م). وقدمت لنا هذه القائمة مثل هذا العمل الجامع الذي يمكن الظن بأن ابن سعد اقتبسه، مثلما هو، من مصدر سابق عليه. ولما كانت تلك هي المحاولة الأولى لتأليف كتاب جامع لجنس أدبي، كان في سبيله إلى التوسع، فمن المسموح لنا أن ننقل بالكامل هذه القائمة التي بوحدتها الأدبية وتباين موضوعاتها الحلمية، تُظهر مؤلفها بوصفه أول مصنف للمادة الحلمية.

53/2/2 | لائحة ابن المسيب

[1] روى عمر بن حبيب بن قبيع: بينما كنت جالساً، ذات يوم، عند سعيد بن المسيب والهموم تكدرني، والديون تنقل كاهلي، وكنت قد لجأت إلى صحتي، لا أدري إلى أين تقودني، إذ جاءه رجل وقال له: يا أبا محمد لقد

رأيت حلمًا. فسأله: وما هو؟ قال: رأيت نفسي أمسك بعبد الملك بن مروان وأضجعه، ووجهه إلى الأرض وأغرس أربعة أوتاد في ظهره. فقال ابن المسيب: لست أنت الذي رأى هذه الحلم. أجابه الرجل: بلى، أنا من رآه. فرد ابن المسيب: لن أفسره لك إن لم تخبرني عن رآه. أجاب الرجل: إن ابن الزبير هو الذي رآه، وهو الذي أرسلني إليك. فقال ابن المسيب: إذا كان حلمه صادقًا فإن عبد الملك بن مروان سيقتله، وسيخرج من صلب عبد الملك أربعة سيكونون جميعًا خلفاء. أضاف عمر بن حبيب: حين دخلت على عبد الملك بالشام أخبرته بتفسير ابن المسيب، فسر عبد الملك لذلك وسألني عن أخبار سعيد^[260]، فحدثته عن ذلك. ثم أمر عبد الملك بسداد ديوني وأجزل لي العطاء.

[2] روى رجل قال: رأيت كما لو أن عبد الملك بن مروان كان يبول باتجاه جامع النبي أربع مرات، فرويت ذلك لسعيد بن المسيب، فأجابني: إن كان حلمك صادقًا فسيبرغ من صلبه أربعة خلفاء.

[3] روى شريك بن أبي نخير: قلت لابن المسيب: رأيت أسناني في المنام تسقط بين يدي ثم دفتها في الأرض. فأجاب: إن كان حلمك صادقًا، فستدفن من يعادل أسنانك من أهلك.

[4] قال رجل لابن المسيب: رأيت نفسي في المنام أبول داخل يدي. فأجاب: اخش الله، لقد عقدت على زواج محرم. وتحرى الرجل، فوجد أنه تزوج بامرأة كان أخاها في الرضاة.

[5] وجاء آخر لرؤية ابن المسيب وقال له: يا أبا محمد، رأيت نفسي أبول على جذع زيتونة. فأجاب: انظر أية امرأة تزوجت، لقد عقدت على زواج محرم. فبحث الرجل ووجد أنه تزوج بامرأة كانت محرمة عليه.

[6] وقال له رجل: رأيت حمامة تحط على مئذنة الجامع. فأجاب: سيتزوج الحجاج من ابنة عبد الله بن جعفر بن أبي طالب.

[7] وجاء رجل إلى ابن المسيب وقال له: رأيت كبشًا قادمًا يعدو من الشية^[261] وهو يقول: انحر، انحر، لقد نحرت. فأجاب ابن المسيب: ابن أم شلاء مات، وكان هذا رجلاً نائمًا من سكان المدينة يشي بالناس.

[8] قال رجل من فهم لابن المسيب بأنه قد رأى نفسه يتقدم وسط النار. فأجاب: إن كان حلمك صادقًا، فلن تموت قبل أن تبحر في عرض البحر ثم تقتل. وقد أبحر الرجل في عرض البحر، وأوشك على الهلاك، ثم قُتل بالسيف في يوم القديد.

[9] روى الحسين بن عبيد الله: كنت أتمنى أن أرزق بأبناء، ولم يتيسر لي ذلك، فقلت لابن المسيب: رأيت في المنام أن بيضات وضعن داخل حجري، فأجابني: الدجاجات يخرجن من العجم. بحثت لك عن امرأة في تلك

النواحي. فاتخذت سرية من هناك، ورزقت بأبناء، ولم أكن قبل ذلك قد رزقت بواحد منهم.

ملاحظة حول ابن المسيب، من قبل غنيم بن نسطاس: سمعت سعيد بن المسيب يقول لرجل رأى رؤيا وقصها عليه: ليكن ما رأيته خيراً لك.

10 يقول ابن المسيب: الرطب الناضجة والجافة في المنام وسائل للرزق، أيًا كان الزمن الذي رُويت فيه. والرطب الطرية لا تكون كذلك إلا في أوانها.

11 وقال أيضاً: آخر الرؤيا، أي: مهلة تفسيرها، أربعون سنة^[262].

12 وقال أيضاً: الكرم في الحلم قوة في الإيمان.

13 وقال له رجل: يا أبا محمد، رأيت في المنام أنني كنت جالساً في الظل، ثم نهضت لأجلس في الشمس، فأجابه ابن المسيب: والله إن كان حلمك صادقاً، فسوف ترتد عن الإسلام. فرد الرجل: ولكن يا أبا محمد يحيل إلي أنني أرغمت على الذهاب إلى الشمس في حين أنني كنت جالساً في الظل^[263]، فأجابه: شكره إذاً على الارتداد عن الإسلام. وقد أسره الروم في خلافة عبد الملك، وأرغموه على الارتداد عن الإسلام ثم جاء إلى المدينة وروى ذلك.

في ما بعد، وفي الصفحة (160) عرّف ابن سعد بوضع كلمات شخصية ابن المسيب: كان جامعاً نقي السريّة، راوياً ثقة للعديد من الأحاديث، ضليعاً في أحكام القضاء، وكان ورعاً، عظيماً، وفاضلاً.

إن النعت (جامع) الذي وُصف به ابن المسيب، يغري بالتذكير في أن هذا الجامع للأحاديث ولأحكام القضاء، قد أمكنه أيضاً أن يجمع تفاسيره الحلمية الخاصة. ويشير غياب الناقلين الذين يحفظ كل منهم في ذاكرته الأحلام المروية عنه (الأحلام 1، 3، 9 هي وحدها التي تحمل أسماء أصحابها أو الناقلين لها) إلى أن هذه اللائحة قد وضعت في زمن ابن المسيب، وربما بيده هو. ونحن لا نعلم إطلاقاً هل كان ابن سعد قد تدخل كلياً في هذه اللائحة، أم أنه اكتفى بالاختيار وحسب؟. لقد كان هناك دوماً تفكير حول وضع مصنف لأحلام مفسرة، أو لقواعد تفسيرها (الأحلام 11، 10)، وقد بدأ ذلك بمخطط أولي، ثم ما لبث أن تطور مع ابن سيرين (توفي عام 110 هـ/ 728 م) الرائد العظيم لمفكري الأحلام المسلمين.

54/2/2 [ابن سيرين]

في حين أن التقليد الإسلامي يعزو هذا الدور إلى ابن سيرين، بدلاً من سلفه، فإن ذلك لا يدعو إلى الدهشة. والواقع أن ابن سعد خصص في طبقاته حيزاً لابن المسيب،

مفسراً للأحلام، أكبر مما لابن سيرين الذي أوقف له أطول مقطع في كتابه، بوصفه جامعاً للأحاديث وليس للأحلام^[264]. وحين عرّف به، استخدم تقريباً الألفاظ ذاتها. يقول ابن سعد: كان ابن سيرين محدثاً صادقاً، يحظى بالثقة، وكان عظيماً وفاضلاً وكان ضليعاً في أحكام القضاء. وهو إمام غزير العلم، شديد الورع، وكان أصم، وقد ولد قبل مقتل الخليفة عثمان بنسنتين^[265].

وحسب علمي، فإن التفسير الوحيد لابن سيرين الذي رواه ابن سعد هو تفسير الحلم المتعلق بالحسن البصري، المتوفى في السنة ذاتها التي توفي فيها ابن سيرين (110 هـ / 728 م): قال رجل لابن سيرين: رأيت طائرًا يطير ممسكاً بالحسن (بن أبي الحسن البصري) ثم تركه يسقط مثل حصاة داخل المسجد^[266]. فأجاب ابن سيرين: إن كان حلمك صادقاً فإن الحسن سيموت عما قريب. ولم يعيش الحسن البصري بعد ذلك إلا وقتاً قليلاً^[267].

وبدأ من ابن سعد مروراً بالجاحظ (توفي عام 255 هـ / 869 م) وحتى ابن قتيبة (توفي عام 276 هـ / 819 م) فإن شهرة ابن سيرين كمفسر للأحلام شقت طريقها، وطغت على شهرة ابن المسيب. والواقع أن ابن سيرين عد حجة، كما يبدو، في تفسير الأحلام، في كتاب «الحيوان» للجاحظ، مع أنه لم يُذكر في الكتاب مفسراً للأحلام، سوى ثلاث مرات. المرة الأولى، بصدد رؤية الكلب في المنام، حيث يجري الاستناد إلى شهادة ابن سيرين: حين يُرى الكلب في المنام، فهو رجل داعر. فإن كان أسود اللون كان عربياً، وإن كان أسود وأبيض كان اسمه عربياً. وذكر الجاحظ بعد ذلك حلمين حول الكلب، روى أحدهما الأصمعي عن حماد بن سلمة الذي سمعه من الخالم ذاته، وهو ابن أخت أبي بلال بن أدية الذي قال: رأيت أبا بلال في الحلم مثل كلب، تسيل الدموع من عينيه، وهو يقول: لقد مسخنا بعدكم إلى (كلاب النار)^[268]. والحلم الآخر يحكي عن مذبح كربلاء: حين خرج شمر بن ذي الجوشن لقتال الحسين بن علي، رأى الحسين في المنام كلباً أسود وأبيض يلحق الدماء. وقد فسره الحسين بأنه سيتعرض هو وأهله إلى مذبحه على يد شمر الذي كان جلده مشوهاً بالبرص^[269].

والمرة الثانية التي ورد فيها ابن سيرين مفسراً للأحلام في كتاب «الحيوان»، منقولة عن الأصمعي، وكانت حول تفسير منام رآه عجوز من ثقف، فبعث ابنه إلى ابن سيرين حتى يفسره له. وكان العجوز «قد رأى نعمة تصب القوالب» فقال ابن سيرين: ذاك الرجل اشترى أمة شابة، وخباها عند بني حنيفة. وبعد مشاحنة بينه وبين زوجته اضطر إلى أن يعترف لها^[270].

والمرة الثالثة التي ذكر فيها ابن سيرين في كتاب «الحيوان» كانت بصدد الفيل: سئل ابن سيرين عن رجل رأى في المنام كما لو أنه يمتطي فيلاً، فأجاب: إنها تجارة كبيرة ولكن لا نفع فيها. وذكر الجاحظ بعد ذلك حلمًا عن الفيل كان تفسيره منسوبًا إلى الحجاج. قال رجل للحجاج: رأيت في المنام أحد ولادة أمصارك قد تحول إلى هيئة فيل، ثم ضُرب عنقه. فقال الحجاج: إن كان حلمك صادقًا، فإن زاهر بن البصهري سيهلك [271].

تثبت هذه الأمثلة وجود معجم رموز لتفسير الأحلام خلال النصف الأول من القرن الثالث/التاسع، يجمع بعض الرموز الثابتة منسوبة إلى ابن سيرين. وفي النصف الثاني من القرن ذاته، كان ابن قتيبة الذي تنسب إليه دراسة عن الأحلام [272] يعرف ابن سيرين على أنه مفسر للأحلام. وقد ذكره أيضًا، مفسرًا للأحلام في كتابه «تأويل مختلف الحديث» [273]. أما في كتابه «عيون الأخبار» [274]، فيروي عنه قصة حلم بُر تفسيره: رأى رجل في المنام أنه يملك خرافًا وعرض عليه أن يبيعها بثمانية دراهم للرأس الواحد [275]. ففتح عينيه ولم ير أحدًا فأغلقهما، وقال: أعطوني أربعة دراهم بالرأس الواحد. وأكمل ابن عبد ربه (توفي عام 328 هـ / 940 م) الحلم: ولم ألتق منهم شيئًا. حينئذ قال ابن سيرين: لعل هؤلاء الناس لاحظوا عيبًا في الخراف ولم يعودوا يريدونها [276]. هل هذا تفسير أم أنه من قبيل المزاح؟. نحن نعلم على أي حال، من خلال ابن قتيبة نفسه أن «ابن سيرين كان يضحك حتى يسيل اللعاب من فمه» [277]، ونعلم أيضًا من ابن عبد ربه أنه «حين كان يسأل عن مسألة فيها تضليل مقصود "أغلوطه" كان يقول لمن يطرحها عليه: احتفظ بها لتعرضها على أخيك ابليس» [278].

وعلى حد قول مؤلف حديث [279]، روى حوارًا جرى بين الحسن البصري وابن سيرين: بدأت شهرة ابن سيرين، مفسرًا للأحلام خلال حياته. فقد قال له الحسن البصري: أنت تفسر الحلم كما لو كنت من آل يعقوب (6/12). فأجابه ابن سيرين: وأنت تفسر القرآن كما لو كنت موجودًا لدى نزول الوحي.

ثمة واقعة مؤكدة هي أن مرجعية ابن سيرين في تفسير الأحلام، كان معترفًا بها، على نحو واسع خلال القرن الثالث/التاسع. وفي النصف الثاني من القرن الثاني ورد اسمه بين أسماء الرواد في ميدان تفسير الأحلام، في كتاب «دستور التعبير» لأبي إسحق الكرماني. وهو أقدم كتاب معروف [280]، إذا لم يثبت عكس ذلك. ففي مقدمة الكتاب يذكر الكرماني مصادره قائلاً إنه اقتبس «عن صحف إبراهيم وعن كتاب دانيال، وعن سعيد ابن المسيب، وعن ابن سيرين» [281].

يتبين لنا من هذا العرض المحمل أن سلطان ابن سيرين لم يكن مع ذلك قد تجاوز بعد سلطان ابن المسيب، وهو ما يسمح لنا بالظن أنه لم يكن هناك بعد كتابات تحمل اسمه^[282]. وابتداءً من القرن الرابع/ العاشر تطور من مفسر بسيط للأحلام إلى مؤلف لبحث عن الأحلام^[283].

55/2/2 البحوث الحلمية الأولى

بدءاً بابن المسيب، وحتى ابن إسحق الكرمانى الذي عاش في خلافة المهدي (158-169 هـ / 775-785 م) مروراً بابن سيرين، غدا علم تفسير الأحلام العربي علماً منظماً، مستطابقاً أكثر فأكثر مع مجموعة من الرموز التي جرى تحديدها استناداً إلى تقليد طويل العهد، وعلى ضوء تجربة العديد من الأجيال. وقد كانت معارف المفسرين بالطبع عملية أكثر مما هي نظرية. وإذا كانت المادة الحلمية غزيرة، فإن تثبيتها، عبر الكتابة، كان يخلق عدداً من الصعوبات.

والواقع أن تصنيف أمثلة لتفسيرات أحلام على منوال لائحة ابن المسيب، لم يكن بإمكانه أن يلي حاجة العالم الممارس للتفسير، ولا للجاهل به، والمقصود هنا على كل حال، تلك الحالات الخاصة التي لم يكن من اليسير دوماً استخلاص رموز ثابتة منها، يمكنها أن تفيد في تفسير أحلام أخرى. وأقل من ذلك وفاءً بالحاجة أيضاً كان المنهج المكون من تصنيف رموز ثابتة، بعضها وراء بعض، مثلما ظهر في الأمثلة التي أوردتها الجاحظ لابن سيرين، أو كما لدى ابن المسيب، (أمثال 10: 12) فقد كان على من يريد استخدام هذه اللوائح أن يعيد في كل مرة قراءة الدراسة بأكملها كي يعثر على عناصر تفسير حلمه. وبالتالي فقد كان في أمس الحاجة إلى منهج علمي في تصنيف الأحلام، تبعاً لأصناف محددة، يتم توضيحها قدر الإمكان بأمثلة، تسهم في جعل مغزى الرموز الثابتة أكثر وضوحاً في ذهن الجاهل بهذا العلم.

كل شيء يحتمل على الظن أنه، لإرساء مثل هذا المنهج، تضافرت الجهود أولاً على تدوين المادة الحلمية وتصنيفها كتابة. والواقع أن غياب طبقة كهنوتية في الإسلام، والطابع الديني لعلم تفسير الأحلام، والحاجة إلى معرفة الرسالة التي تتضمنها الأحلام، واستحالة أن يتوفر دائماً للحلم مفسر كفء، كل ذلك كان خليقاً أن يدفع المفسرين إلى "دمقرطة" هذا العلم، بوضعه تحت تصرف الجاهلين به. وكان أول من شجع على مثل هذا المشروع، كما يفترض، هم الخلفاء والأمراء، ولذلك فمن المحتمل جداً أن يكون دستور أو معجم رموز الكرمانى قد وُضع بناء على توصية من المهدي، وأن ترجمة

كتاب أرتيميدورس الأفسسي «في تفسير الأحلام» كانت بتوصية من المأمون، كما أن الكتاب الأكثر غزارة في مادته، ألا وهو «القادري في التعبير» سيتم تأليفه على يد أبي سعيد نصر بن يعقوب الدينوري عام (397 هـ/ 1006 م) للخليفة القادر بالله (381-422 هـ/ 991-1031 م)

56/2/2 [الدراسة المنسوبة إلى ابن قتيبة]

نحن نحمل كيف تم تأليف الكتابين الأكثر أهمية في هذا الميدان، «الدستور» للكرماني، و«تعبير الرؤيا» لابن قتيبة. وقد بقي لهذا الأخير، كما يبدو، نسخة أو منتخبات منه في مكتبة (صائب سنجر) في أنقرة^[284]، غير أنه يتوجب إجراء دراسة مقارنة مطولة لإثبات أصالتها. فمن الوهلة الأولى، يبدو هذا المؤلف أشبه بكتاب «المنتخب» من تأليف أبي علي الداري^[285]، والذي يشتمل، في جزء من مقدمته، على الديباجة ذاتها التي يستهل بها مخطوط أنقرة: «يقول أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة»، إن هذه الديباجة هي الإشارة الوحيدة إلى الانتماء المزعوم إلى أعمال ابن قتيبة. وثمة واقعة مهمة، هي أن كتاب «منتخبات أنقرة» يحوي، قبل البحث المنسوب إلى ابن قتيبة على بحث آخر مجهول المؤلف، له مقدمة نظرية طويلة أشبه بمنتخب الداري، ويمكن إسناد ديباجته الختامية إلى هذا الأخير: «هنا تم الكتاب المختصر من تأليف أبي علي»^[286]. والحال أن هذه الكنية، أبو علي، قد استعملت لمؤلف كتاب «المنتخب» في مخطوطة (مكتبة بايزيد العمومية) (2927)^[287].

إذا كان ينبغي عد الجزء الموجود في منتخب الداري والمنسوب إلى ابن قتيبة^[288] أصيلاً فهذا يعني أن علم تفسير الأحلام العربي كان في أواسط القرن الثالث/التاسع، إن لم يكن قبل ذلك، مع دستور الكرماني، يمتلك مذهباً متماسكاً حول تفسير الأحلام، قائماً على قواعد صلبة ستكون أساساً للتطور الذي سيشهد لاحقاً. ولكي نقدم فكرة محددة عن هذا المذهب، لن يكون من النافل أن نورد هنا المقطع المنسوب إلى ابن قتيبة بقسمه الأعظم^[289]، بانتظار إنجاز دراسة نقدية أو اكتشاف جديد، يضعنا أمام هذا الكتاب الذي سيشتمل على معطيات قديمة، خاصة بالجاهلية، مثلما بالثقافة الفارسية، كما توحى لنا كتابات ابن قتيبة العديدة.

[1] يقول ابن قتيبة: يحوي الحلم مثلما قلت لك، على تحولات يمكن أن تبعده عن المبادئ الثابتة، إما بإضافة تدخل فيه، أو بكلمة تدرج في ثناياه، وتحرفه عن مغزاه من الخير إلى الشر، بحسب اختلاف وجوهه ولحظاته وأزمائه. ومن جهة أخرى، فإن تفسيره يمكن أن يحصل، بالاستناد إلى لفظ الاسم،

حيثاً من معنى هذا الاسم، وحيثاً، من عكس معناه، وحيثاً، بالاستناد إلى كتاب الله، أو إلى حديث النبي، أو إلى مثل سائر، أو إلى شعر مشهور. لهذا فقبل أن أبين لك قواعد هذا الفن، علي أن أقدم لك أمثلة على التفسير حتى أضعك على الطريق.

[2] التفسير من خلال الأسماء: ويمكن استخراجها من لفظ ظاهر حروف الاسم. وهكذا فإن رجلاً يدعى الفاضل يُفسر بأفضل . . إلخ. ولا ينظر إلى الاسم أحياناً إلا في أحد أجزائه، على طريقة القائف والزاجر. فالسفرجل حين يرى في الحلم، فإن لم يكن هناك شيء ينبي بمرض في الحلم، يُفسر بسفر، لأن جزءاً من أجزاء سفرجل هي سفر. والأمر ذاته مع سوسنة . . فهي تدل على السوء، لأن الجزء الأول منها سوء، أو تدل على سوء يدوم سنة (سوء سنة).

[3] التفسير من خلال المعنى: وهي الطريقة الأكثر شيوعاً. فالأترج، إن لم يدل على الأموال والأولاد، فإنه يفسر بالكذب، وذلك لأن ظاهر الأترج مبين لباطنه.

[4] التفسير من خلال مثل سائر: وتفسيره الشائع يتم بالطريقة التالية، يقال إن الصانع، حين يُرى في الحلم، يدل على كذاب، لأن التعبير الجاري على ألسن الناس يقول: «فلان يصوغ الأحاديث» أي: فلان يصوغ الأكاذيب، أي (إنه يكذب)، وهناك العديد من الأمثلة.

[5] التفسير بعكس المعنى أو بالتضاد، ويكون على النحو التالي: تفسر الدموع بالفرح، والضحك بالحزن . . ووباء الطاعون هو الحرب والحرب هي وباء الطاعون، والسل هو العدو والعدو هو سيل.

[6] التفسير إضافة أو بالحذف (لبعض التفاصيل): فالدموع تنبي بالفرح، ولكنها إذا ترافقت مع أنين أنبات بالنعاسة . . والنوى تشير إلى ثروة مدخرة، ولكنها إذا ترافقت مع ضجة، بسبب احتكاكها، فإنها تنبي عن خصومة . . والفئران ذات اللون الواحد تدل على النساء، ولكن إذا كان بينها فئران بيض أو سود فهي تمثل الليالي والنهارات . .

[7] تُفسر الأحلام أحياناً بحسب زمنها. وهكذا فإن شخصاً يمتطي فيلاً سيكسب قضية كبيرة ولكنها قليلة الجدوى. غير أنه إذا رأى ذلك خلال النهار، فإنه سيطلق امرأته، وسيلم به الشقاء بسبب ذلك . . والحلم الأكثر صدقاً هو حلم الصباح أو ساعة القيلولة. وأفضل أوقات السنة هي أوان الإزهار، وبيع الفواكه ونضجها. والحلم الأكثر ثقافتاً هو حلم الشتاء. وحلم النهار أقوى من حلم الليل.

[8] يمكن أن يتحول الحلم عن معناه الأصلي، بحسب حالة الحالم ومهنته، ورتبته، ودينه، إذ يمكن أن يكون الحلم رحمة لشخص من الأشخاص، ونقمة لآخر.

- [9] ما يثير أشد العجب في الحلم هو أن الإنسان يمكن أن يرى فيه سوءاً يصيبه، أو خيراً يناله، ثم يقع له هذا السوء أو هذا الخير في واقع حياته. وتلك حال من يحلم بالمال، ثم يجده فعلاً، أو يحلم بتولي ولاية يتقلدها، أو يحلم بحج ثم يذهب إليه، أو بغائب يعود في الحلم، ثم يعود في اليقظة.
- [10] ينطبق حلم الفتى أحياناً على أحد والديه، وحلم العبد على سيده، وحلم الزوجة على زوجها أو على أفراد عائلتها.
- يروى أن عمر بن الخطاب أرسل قاضياً إلى الشام، فذهب ذلك القاضي، ثم عاد، قبل أن يصل إلى الشام، فسأله عمر عن سبب عودته، فأجاب القاضي: رأيت في المنام كما لو أن الشمس والقمر كانا يقتلان، وكان بعض الكواكب مع الشمس وبعضها الآخر مع القمر. فسأله عمر: مع من كنت أنت؟ فأجاب: مع القمر، فقال له عمر حينذاك: اذهب، فلا شأن لك عندي. ثم تلا الآية القرآنية: فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة (12/17). وقد قتل الرجل في معركة صفين مع جيش السورين، وقيل لي إن هذا الرجل هو جابر بن سعيد الطائي . [290]
- [11] يقول ابن قتيبة: يجب على مفسر الأحلام أن يدقق بعناية في ما يقال أمامه، ويتجنب الشروع في تفسير من غير أن يعرفه، ولا ينبغي له أن يخرج من القول إنه لا يعلم، حينما يفوته تفسير حلم من الأحلام. فقد كان ابن سيرين إماماً في هذا الفن، ومع ذلك فإن الحالات التي كان يفوته فيها التفسير كانت أكثر عدداً من الحالات التي يفسر فيها. يروي الأصمعي عن ابن المقدام، أو عن قرّة بن خالد: كنت إلى جانب ابن سيرين حينما كان يُسأل عن تفسير أحلام، وكنت أرى أنه كان يفسر حلمًا واحدًا من كل أربعة أحلام [291].
- يقول ابن قتيبة: احرص على إدراك أقوال الحالم، وعلى فهمها حق الفهم، ثم طابق بينها وبين مبادئ التفسير، فإن وجدت أقواله جاءت بكلمات دقيقة، لها معان واضحة ومحكمة، فعليك أن تفسر الحلم بعد أن تسأل الله أن يعينك على الاهتداء إلى الحقيقة. وإن رأيت أن الحلم يقبل تفسيرين متعاكسين، فانظر أيهما أوفق لألفاظ الحلم، وأقرب إلى قواعد تفسيره، فهذا التفسير هو الذي ستعطيه. فإذا رأيت أن القواعد صحيحة إلا في بعض التفاصيل التي لا تتوافق مع البقية، فأسقط الزائد منها، واحرص على أن تبني تفسيرك على ما كان صحيحاً منها. فإذا رأيت أن الحلم مشوش كله، وأن عناصره لا تتفق مع القواعد، فاعلم أن ذلك أضغاث أحلام فانصرف عنه. وإذا استغلت عليك مسألة، فاسأل الله أن يكشف لك حجابها، ثم اسأل الرجل عن مآربه في موضوع سفره، إن كان الحلم يتعلق بالسفر، وفي موضوع صيده، إن كان يتعلق بالصيد، وفي موضوع كلامه إن كان متعلقاً بالكلام، واحكم عليه بحسب النية، فإن لم يكن هناك نية فاحكم على الأمور مثلما شرحتها لك.

[12] يمكن أن تتباين أمزجة الناس في الحلم، فكل واحد له في أحلامه عادات خاصة، يعرفها عن نفسه، وهذه العلامة أقوى من القاعدة، إذ يُصرف النظر عن القاعدة لصالح العادة".

[13] يمكن تغيير المعنى الأولي السيئ للحلم بكلام طيب ورع، ومعناه الأولي الحسن بكلام فاحش قبيح.

[14] إن كشف لك الحلم عن فسوق أو عن خسة فافكتم ذلك، واعمل كل ما وسعك كي تخفيه بأقوالك، ثم تحدث به سرًا إلى الخالم. هذا ما فعله ابن سيرين حينما سُئل عن رجل يرى في المنام أنه يكسر البيض من أعلاه فيأكل بياضه ويدع صفاره. وحين لا تكون متأكدًا تمامًا من معنى الحلم، فإن تفسيرك لا يكون سوى حدس واحتمال. وإن قلت فجأة لمن يستشيرك شيئًا قبيحًا، فانت تنسب إليه علانية عيبًا، لعله بريء منه، أو لعله يكف عنه، لو كلمته عنه سرًا ولا يعود إليه.

[15] واعلم أن الحلم ينقسم إلى جنس ونوع وطبع. فالجنس كالأشجار والبهائم والطيور. . . والنوع هو معرفة أصناف الشجر والبهائم والطيور داخل تلك الأجناس. فإن كانت الشجرة من النخيل، فسيكون الشخص (المرئي في الحلم) عربيًا، لأن القسم الأعظم من أشجار النخيل موجود في بلاد العرب، وإن كان الطير طاووسًا، فسيكون الإنسان غير عربي، وإن كان ظليمًا فسيكون الإنسان عربيًا بدويًا. وأما الطبع، فهو النظر إلى ما تكون عليه طبيعة تلك الشجرة، ثم يحكم على الإنسان بحسب هذه الطبيعة. فإن كانت الشجرة شجرة جوز، فسيكون للإنسان طبيعة تلك الشجرة، أي عسر العلاقات مع الآخرين، والأشجار في المجادلات، وإن كانت شجرة نخيل، فذلك إنسان قادر على المشاركة في عمل الخير، سخي، لطيف الشمائل، بسبب قول الله تعالى: (كشجرة كطية أصلها ثابت وفرعها في السماء) (24/14) أي: النخلة. وإن كان ذلك طائرًا، فاعلم أنه إنسان يسافر كثيرًا، بسبب الطيران، وانظر بعد ذلك في طبعه، فإن كان طاووسًا، فسيكون ذلك الإنسان غير عربي، جميلًا ومحظوظًا، وإن كان عقابًا، فسيكون ذلك الإنسان ملكًا، وإن كان غرابًا فسيكون فاجرًا خائنًا وكاذبًا، وذلك بسبب قول النبي (؟) ولأن نوحًا بعثه ليرى أين وصل مستوى الماء، فوجد جنة عائمة فوق الماء، فوقف عندها، ولم يعد إلى نوح، ومن هنا جاء المثل الذي يقول لمن يتأخر في العودة، أو لمن يرحل دون عودة: غراب نوح. وإن كان الطائر عققًا، فسيكون هذا الإنسان من دون كلام ولا معرفة ولا دين. . . وإن كان نسرًا فسيكون سلطانًا محبًا للحرب، عدوانيًا متمردًا مهيبًا، مثل النسر ببرائه وقامته وقوته، قياسًا إلى الطيور التي يمزق لحومها.

[16] يحسب على الخالم أن يروي حلمه بطريقة مضبوطة، فلا يدخل فيه ما لم يكن قد رآه لأنه سيفسد حلمه، ويخدع نفسه، ويُعد عند الله من المذنبين.

يروى أن علياً بن أبي طالب قال: ليس للجبان في الحلم إلا ما يشتهي. أي أن تفسيره يكون بتسكينه وإزالة خوفه. فهذا يرى أنه كسب حلاً من التمر، ولكنه لم يكسب فيه سوى مئة درهم، وآخر يرى الشيء نفسه ولكنه يكسب منه ألف درهم، وثالث يرى أيضاً الشيء ذاته، ولكنه لا يرى فيه سوى تقواه وعدله. وكل هذا يتوافق مع الإنسان، مع قيمته، ومع تعلقه بدينه.

[17] وأصدق الرؤيا رؤيا ملك أو مملوك^[292].

[18] يحدث أن طبيعة الإنسان تشعر بالنفور في الحلم من مكان معروف، يمكن تحديد موقعه، أو تعيينه، أو من منزل أو إنسان أو امرأة جميلة أو قبيحة، معروفة أو غير معروفة، أو من طير، أو حيوان ركوب، أو من صوت، أو طعام، أو شراب، أو سلاح... إلخ، من شيء (إجمالاً) يلازمه ويتسلط عليه، وكلما رآه في المنام شعر بالقلق أو بالخوف، أو الدموع أو التعاسة أو شخوص المرض، أو أي شيء مكدر، بينما يكون في أحلامه الأخرى مثل سائر الناس، سواء في تفسير أحلامه أو في رموزها.

ويحدث، على العكس من ذلك، أن طبيعة الإنسان تشعر في الحلم بالجذب نحو هذا الشيء أو ذاك مما سلف ذكره، فهو يلازمه على الدوام. وكلما رآه في المنام يحصل على منفعة أو ثروة أو نصر أو أي شيء آخر، يرغب أن يناله، بينما هو في أحلامه الأخرى لا يختلف عن سائر البشر فيما يخص تفسيرها.

[19] يمكن أن يكون الإنسان صادقاً في كلامه، فيكون حلمه صادقاً أيضاً، ويمكن أن يكون كاذباً محباً للكذب، فحلمه كاذب على العموم. ويمكن أن يكون كاذباً، ولكنه يكره الكذب من الآخرين، فحلمه يكون بسبب ذلك صادقاً.

[20] حلم الليل أقوى من حلم النهار، والساعات التي يكون الحلم فيها أصدق هي ساعات مطلع الفجر.

[21] إذا كان الحلم وجيزاً، محصوراً، من غير كلمات زائدة، ولا إسهاب، فإن تحقيقه أقرب وأسرع.

[22] احترس من أن تتعد عن معنى الحلم، كما تبينه قواعد التفسير، أو تتعدى الحدود التي عتيها لك تلك القواعد، سواء لميل فيك أو لخوف، فتستحق حينذاك أن يُظن فيك الكذب، ويظلم طريق الحق أمامك، وأنت تستطيع أن تلزم الصمت إن كنت تكره الخوض فيه.

[23] إذا رأيت في المنام شيئاً لا تحبه، فاقرأ حين تصحو، آية الكرسي (255/2) ثم ابصق عن يمينك وقل: أعوذ برب موسى وعيسى وإبراهيم الذي وفي وعده، ومحمد المصطفى من شر رؤيائي، حتى لا تؤذي في ديني، وفي حياتي على الأرض، وفي أسباب رزقي، أعوذ به وأحمده حمداً كثيراً لا إله إلا هو.

[24] عليك أن تعرف الأوقات (المؤاتية للحلم). فحين تثمر الأشجار يكون الحلم منشوداً قوياً في مغزاه سريع التحقق. وفي أوان نضج الثمار واستغلالها واكتمالها، يكون الحلم أنضج وأقوى وأصدق وأعظم موافقة، وفي أوان التبرعم قبل الإثمار يكون الحلم أدنى من ذلك في قوته وفي ديمومته وفي مغزاه.

[25] إذا اكتشفت لدى الحالم، حسب تفسير حلمه، سفاهة أراد الله سترها، فلا تكشفها أمام عينيه، خاصة إذا كان يكره أن يطلع عليها أحد، وأنه في وضع لا يمكنه الخروج منه، ولكن اجعله يدرك ذلك بالتلميح، فإن كان له مخرج من ذلك، ولكنه ممنوع في معصية الله، موشك على معاودة الإثم، فعظه، وكن متروئياً في وعظك كما أوصى الله، وكن كتوماً في كل ما تعبر به عن أحلام المسلمين، حافظاً لأسرارهم ولهفواهم التي لا يعترفون بها، ولا تخبر أحداً بها سوى صاحب الشأن، وإياك أن تتفوه بها إلى شخص آخر. لا تترو أبداً الحلم إلى أي كان، وإذا رويته فلا تسمّ الحالم أبداً، لا ترو حلماً للغير، حينما ينطوي على شيء لا يُقرّه ويأباه، لأنك إن فعلت ذلك تكون قد اغتبت الشخص الذي روى لك الحلم.

[26] لا تقطع برأيك في حلم قبل أن تتعرف على كيفية تفسيره وعلى أهميته وعلى مختلف طباعه، مثلما وصفنا لك ذلك سابقاً، عندئذ يستين لك فعل الشيطان الذي يشوش الحلم ويفسده، ويدخل فيه اللبس والقشور الفارغة، فإن نقيته من كل هذه القشور، واكتشفت ما يمكن أن يكون فيه صحيحاً مباشراً، وموافقاً للحكمة، من أجل تفسيره، فسيكون تفسيرك صحيحاً.

[27] اعلم أنه يلزمك للدخول إلى علم تفسير الأحلام ثلاثة أنواع من المعارف، لا غنى لك عنها. أولها أن تحفظ القواعد بكل وجوهها وأنواعها، وأن تعرف درجة قوتها وضعفها في الخير، كما في الشر، حتى تتعرف على وزن الألفاظ التي ستفسر بها، في مقابل وزن القواعد التي ستستعملها لكي يكون بوسعك تقدير درجة الاحتمال أو اليقين في المسائل المعروضة عليك. فإذا غرض عليك حلم، مثلاً فإن فيه علامات تشير إلى الخير وأخرى تشير إلى الشر، فزن بنفسك هذين المجموعين من العلامات، وقدر قوة كل من القانونين اللذين ستبعضهما، ثم ليقع اختيارك على الأرجح والأقوى منهما. وثانيها، هو أن تؤلف معاً جميع عناصر التفسير، حتى تجعل منها جملة صحيحة مطابقة لروح التفسير، (بتمييز) المعنى القوي من المعنى الضعيف، وبإنارة كل ما فيه لبس، من رغبة، أو قلق يوسوس بهما الشيطان، أو من إغواء، على النحو الموصوف سابقاً. فإذا تيقنت، بعد ذلك، بأن هذا ليس حلماً، وأن تفسيره لا يستوي، فلا تعره اهتمامك. وثالث هذه المعارف هو الفحص الدقيق والبحث المعمق حول المسألة المعروضة، حتى تعرفها حق المعرفة، وخذ من خارج قواعد التفسير علامات من أقوال الحالم، ومن

مختلف معاني هذه الأقوال، ومن مغزاها، بعد أن تُجملها وتدققها. تلك هي الطريقة المثلى لتفسير الأحلام، وهي تقتضي معرفة قواعد التفسير التي يتوصل المفسر بفضلها إلى نتائجها. وإذا بدا كل ذلك غير واف، فإن محاكاة الأنبياء والقديسين والحكماء من السلف، تقود مباشرة إلى الحقيقة، فافهم، إن شاء الله.

إذا شئت أن تدرك كيف توزن ألفاظ، كما في الميزان، فخذ مثلاً هذا التفسير الذي بلغني عن ابن سيرين: قالت له امرأة، إنها رأت في الحلم رجلاً مقيداً بقيد في رجله، وغل في عنقه، فأجابها: يستحيل هذا، لأن القيد ثابت في الدين والإيمان، والغل خيانة وارتداد عن الدين، ولا يجوز للمؤمن أن يرتد. فقالت له المرأة: والله لقد رأيت هذا الحلم، في حال من الوضوح الشديد، وما زال أمام عيني الغل المثبت في عنقه، فوق ساجور^[293]. فلما سمعها تنطق بكلمة ساجور، هتف: ولكن نعم. . . لقد فهمت الآن ما يعني ذلك، لأن الساجور من الخشب، والخشب في الحلم كذب في الدين، بحسب تشبيه القرآن (4/63) (للمنافقين). . . (كأنهم خشب مستندة) وبهذا فقد اجتمع الساجور والغل، وكل منهما لوحده يفسر بالكذب والخيانة والردة، وهذان الإثنين أقوى من القيد وحده الذي لم يكن معه بينة أخرى تقويه. حلمك هذا يشير إلى رجل اتخذ أباً وقيلة ليسا أباه وقيلته، وهو ينتمي زوراً إلى العرب. فقالت المرأة: إنا لله وإنا إليه راجعون.

[28] وهكذا فإن كل تفسير يستند إلى بينة أو اثنتين تجعلانه صادقاً، على غرار القصة القرآنية عن حلم فرعون (42/12) «إني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف . . .»، فالبقرات السمان هي السنون الحصبية، والبقرات العجاف هي السنون المجذبة، ثم أضيف إلى ذلك «وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات» وتلك هي السنون ذاتها الموجودة في تفسير البقرات والتي (أي السنبلات) لم تكن سوى بينات أخرى تعزز بينات البقرات، مثلما أن الساجور بالنسبة إلى الغل، يعزز فكرة الخيانة والردة.

[29] ليس هناك من علم يتصل بالحكمة إلا ويكون ضرورياً لتفسير الأحلام، بما في ذلك علوم الرياضة والقانون واللغة والأمثال السائرة والنظم الدينية والثقافية وسائر العلوم الأخرى، فعليك أن تأخذ في حسابك مختلف عناصر التفسير التي تقدمها لك هذه العلوم. وفي كل حال فإن ما تعرفه عن مبادئ التفسير، مثلما شرحناها لك، ينبغي أن يكون له وزن عندك أكبر مما يقوله لك الحالم، ليصرفك عنها، مهما كان جديراً بالثقة أو كان صادقاً.

[30] اعلم أخيراً أنه لا شيء قد تغير في قواعد التفسير مثلما كان يعمل بها القدماء، أما ما تغير فهو أحوال الناس فيما يخص أخلاقهم، وإيثارهم الدنيا على الآخرة. لهذا فإن القاعدة التي كانت تفسر حرص الإنسان ورغبته الموافقين لدينه الذي كان يؤثره آنذاك على دنياه، قد تبدلت مع تحول هذا

الحرص على الدين، لينصب على الحياة الدنيا، وعلى الثروات والأموال، وما بين انشغاله بأمور الدين، وانشغاله بالأمور المادية، فقد اختار الأخيرة منها، ما عدا الأتقياء والزاهدين. ولهذا فإن أصحاب النبي كانوا يفسرون التمر حين يروونه في المنام بحلاوة الدين، والعسل بالقرآن، والعلم والعدل، لأن حلاوة كل ذلك كانت تشغل قلوبهم. لكن موضوع هذه الحلاوة أصبح في أيامنا لدى غالبية الناس، باستثناء أولئك الذين تحدثنا عنهم، رغد العيش وبجوحة الحياة المادية.

إذا اتفق للكافر أن رأى حلمًا صادقًا، فإن الله يحفظه كدليل عليه. ألا ترى أن فرعون يوسف رأى في منامه سبع بقرات . . إلخ، كما جاء في القرآن، وأن حلمه قد تحقق، وأن يختصر رأى زوال مملكته، واخنة الكبرى التي كان سيكابدها، وأن حلمه قد تحقق، حسب تفسير الحكيم دانيال، وأن كسرى رأى زوال مملكته، ثم تحققت رؤياه؟ فخذ في اعتبارك هذه القاعدة في التفسير، واضرب أمثلة عليها، وستكون على الطريق السوي حينئذ إن شاء الله.

57/2/2 علامات الأصالة

تشير بعض تفاصيل هذه المقدمة إلى تاريخ يسبق بداية القرن الرابع/العاشر. وما يحظى بأهمية أكبر في رأينا، هو أن ابن سيرين، المفسر العظيم للأحلام، كان الوحيد الذي جاء على ذكره النص، باستثناء أرتيميدورس الأفسسي الذي سيملاً اسمه صفحات الكتاب اللاحقة لهذا التاريخ، ولإسما الأكثر أهمية منها، والأقرب إلى زمن حنين، مترجم كتاب أرتيميدورس، أعني كتاب القادري في التعبير، الذي بدا، وكأن ابن قتيبة يعرفه عن طريق الرواية الشفهية وحسب. والواقع أن ابن قتيبة، لكي يورد أقوال أرتيميدورس، استخدم تعبير «بلغني»، أما الإسناد الوحيد الذي قدمه (رقم 11) فلا يحتوي إلا على إسنادين في المجموعة: الأصمعي (توفي عام 216 هـ / 831 م) وأبو المقدم (؟) أو قره بن خالد (توفي عام 150 هـ / 767 م).

إضافة إلى ذلك، فإن القواعد المعروضة في هذه المقدمة كانت معروفة في ممارسة هذا الفن قبل ابن قتيبة، ونحن لا نقع فيها على أي مغالطة تكشف زيف نسبتها إليه، ويكفي للاقتناع بذلك أن تصفح الأحلام المنتخبة في الجزء الأول من هذا الفصل، وفوق ذلك، فإن الحلم الخاص بالقمر^[294]، والذي سبب عزل عمر بن الخطاب أحد موظفيه، هو جابر (أو حابس) بن سعيد (أو سعد) الطائي ظهر في المقدمة، في شكل مكتمل وقريب من مصادره، كما يبدو، أكثر مما ظهر في كتاب «أسد الغابة» لابن الأثير (توفي عام 630 هـ / 1332 م).

وأخيراً، فإن مؤلف هذه المقدمة، كان قد قرأ مقدمة كتاب أرتيميدورس المترجمة في النصف الأول من القرن الثالث/التاسع. وإذا لم يذكرها صراحة، فلأنه، بداية، لم يقتبس منها على نحو جلي أي شيء. وقد صاغ مقدمته بروح أخرى مختلفة كلياً. ثم لأن الترجمة العربية لتلك المقدمة كانت مشوشة وغير مفهومة في أغلبها، ومع ذلك فإن ثمة أوجه شبه، سواء في صياغة المبادئ، أو في عرض الوقائع، تشير، كما يبدو، إلى خواطر عالقة في ذهن المؤلف من كتاب أرتيميدورس. كذلك فإن مدار الاهتمام في المقدمتين كلتيهما تمثل في قواعد ستة أساس هي أشبه بأسلوب المباشرة في تفسير الأحلام. وفي حين أن الترتيب التسلسلي مختلف في كلتا المقدمتين، إلا أن عددها وحده كاشف بما يكفي^[295]. إن التفسير من خلال أصل الكلمة واشتقاقها، ومن خلال معناها الحقيقي أو الخفي، ومن خلال معناها المعكوس (رقم 2، 3، 4) والاعتبار الذي ينبغي على المفسر أن يوليهِ للأعراف والعادات والقضايا الخاصة (رقم 4، 12، 18) وللأوقات والفصول الأربعة (رقم 7، 20، 24) وللقواعد التي ينبغي أن يسلكها المفسر (رقم 11، 24، 22، 25، 26، 27) وتطبيق الانقسام إلى جنس ونوع وطبع على مادة الحلم (رقم 15) هي كلها وقائع تظهر في مختلف فصول مقدمة أرتيميدورس (على الأخص، الفصل 3-10). ثمة بعض التفاصيل تشير إلى أن هذا التشابه لا يمكن أن يكون مجرد توافق عَقدي، سببه أن هذه الملاحظات العامة مشتركة في كل الدراسات الحلمية، أيًا كان أصلها. وهذه بعض الأمثلة من الفصل الخامس من مقدمة أرتيميدورس حول الرمزية العامة للحلم. لقد أقام أرتيميدورس تماثلاً بين طيران-سفر، واستعداد ابن قتيبة تسويغه بالصيغة ذاتها (رقم 15) «من أجل الطيران»، كذلك فإن تقسيم الأحلام إلى خاصة ومشتركة وعالمية، كما هو معروض في الفصل الثالث من كتاب أرتيميدورس هو كما يبدو في أصل البنود (9، 10). كما أن الفئة الأخيرة التي يتحدث فيها أرتيميدورس عن موضوع الظواهر الكونية، ككسوف الشمس والقمر، هي مصدر الفكرة التي خطرت لمؤلف نصنا حول الاستشهاد بالحلم ذي المضمون الكوني، لجابر بن سعيد الطائي.

ثمة مثال أخير ورد في البند رقم (17) والذي إذا كان يصعب فهمه، فإنها تُعزى على الأرجح إلى أنه مستوحى مما قاله أرتيميدورس في نهاية الفصل الثالث^[296]، حول موضوع حلم أغاممنون، على نحو خاص، وحلم القائد بوجه عام. فالتسمية: مملوك، بوصفها تسمية للعبد، استخدمت كثيراً في كتاب أرتيميدورس المترجم إلى العربية، وإنه لندو مغزى أن مؤلفنا استخدم في البند (10) المصطلح الشائع حينذاك، ألا وهو: عبد وسيد.

ليس في نيتنا البتة المضي بالبحث بعيداً جداً كي نكشف في هذا النص عن كل الإشارات التي يمكن اعتبارها كخواطر عالقة في ذهن ابن قتيبة من كتاب أرتيميدورس. حسبنا أن نشير إلى أنه إذا كان ابن قتيبة هو مؤلف الكتاب، فقد اطلع بالتأكيد على ترجمة حنين الذي كان أكبر منه بعقدين تقريباً والذي توفي عام (260 هـ / 873 م)، أي: قبل وفاة ابن قتيبة بست عشرة سنة. لقد عاش كلاهما في بغداد، غير أن ابن قتيبة المعادي للشكوكيين والفلاسفة، والمدافع المتحمس عن التقليد الإسلامي، لم يكن خليقاً أن يرى بعين الرضى الخطوة التي كان يتمتع بها حنين لدى الخليفة، والذي كان اعتناقه للإسلام مشكوكاً به. كما أن الحرم الذي تعرض له حنين من قبل أسقفه، وقاده إلى الانتحار بالسم كان حرماً أن يقلل من اعتباره في نظر المحافظين التقليديين في وسطه. وربما كان علينا أن نفسر ابن قتيبة السلبي تجاه حنين بسبب أنه كان يرى فيه كتاباً فلسفياً^[297]. غير أنه من الصعب جداً في النهاية القبول بأن العالم ذا العقل الفضولي، والمطالعات الخصبية الذي كانه ابن قتيبة، قد أهمل الاطلاع على ما كان موجوداً من مادة تفسير الأحلام، قبل أن يخوض في هذا الموضوع. ومن ذا الذي يستطيع أن يزعم بأن نصير التقليد الذي كانه ابن قتيبة، حين رأى أنه لم يكن هناك سوى مؤلف أرتيميدورس المترجم إلى العربية لم يسارع إلى سد مثل تلك الثغرة؟.

58/2/2] هيكل الدراسات الحلمية

أيّما كان الحال، في القرن الثالث/التاسع أضيف إلى الرموز الثابتة في علم التفسير العربي الذي يختلط أصلها بأصل العرب، والتي لم يتوقف تطورها وغناها عن النمو عبر القرون، مدونة من القواعد والقوانين والطرائق، مستمدة من التقاليد الشفوية المتراكمة، نقلت خلاصة تجربة الماضي الطويلة والغنية. وستشتمل الدراسة الأنموذجية لعلم التفسير، دائماً، على جزأين يتفاوت حجمهما إلى حد بعيد: الأول هو مقدمة نظرية تعرض القوانين العامة وطرائق المباشرة في التفسير، وما يطلب من المفسر، والثاني مجموعة الرموز، وقد جاءت على شكل معادلات تجمع بين الوقائع، من كل صنف وبين الرموز، تتبعها غالباً تسويغات وأمثلة. أما التنظيم الداخلي للمادة فقد اتخذ شكل لوائح متسلسلة للكائنات والموضوعات التي يحتمل رؤيتها في الحلم^[298]. ولكن مثل هذه اللوائح أظهرت خلال الممارسة أنها صعبة الاستخدام، وهكذا، فمن الحرص على جعل الاستهداء بمثل هذه المؤلفات سهلاً ولدت اللوائح التي صنفت فيها الموضوعات الحلمية، بحسب الترتيب

المهائجي، وتلك هي المرحلة التي ازدهرت فيها مفاتيح الأحلام، أو المعاجم الموسوعية الحقيقية للأحلام. ومع ذلك لم يكن الاستهداء بها سهلاً على الدوام، ولما كان من الممكن وجود أحلام في كل الظروف والأحوال، ولا يكون الكتاب الذي يسجري الاستهداء به في متناول اليد، في حين أن الحلم يهرب سريعاً، ويصبح موضوعه عرضة للنسيان بحيث يجازف الحالم بضياح فائدة حلمه، فقد تمخض عن هذا الهاجس نظم المادة الحلمية شعراً على منوال كافة المواد ذات القيمة التعليمية.

كذلك فقد ظهرت دراسات أحادية لم تتناول سوى مجموعة واحدة من الموضوعات الحلمية (في اللائحة التي ستلي: رقم 12، 43، 56، 81، 87، 104)، وكانت رؤية نبي الإسلام في المنام وحدها موضوع دراسات خاصة، هي، بوجه عام، نتيجة تجربة صوفية (الأرقام 3، 6، 16، 21، 22، 50، 51، 54، 57، 74، 84، 111، 118، 119).

إن دراسة أدب الأحلام العربي الإسلامي الثري يتعدى نطاق هذا الفصل المخصص لعلم التفسير العربي، وقد بدا لنا أن الإرث الجاهلي في مادة الكهانة يمكن أن يمتد، في الأكثر، حتى نهاية القرن الثالث/التاسع، وهي الفترة التي ستحتجب بعدها مكانة الوطن الطبيعي للإسلام خلف النجاحات الظاهرة للشعبوية. لهذا فقد أعطينا في هذا الفصل موقعاً مهماً لتصورات الإسلام الأولي بالنظر إلى فقر المعطيات التي احتفظت بها مصادرها عن الفترة ما قبل الإسلامية.

59/2/2] محاولة لجرد كتب تفسير الأحلام

يبدأ عصر تفسير الأحلام الإسلامي في القرن الرابع/العاشر. وقد بدا لنا من المناسب والمقنع إتمام هذا الفصل بجرد ذلك الأدب كي ندلل على اتساعه وغناه. وتعود المحاولة الأولى من هذا النوع إلى عام (1856 م) وهو العام الذي ظهرت فيه مقالة ن بلاند المعنونة^[299] «في علم التعبير الإسلامي أو تعبير الأحلام»، يقدم فيها المؤلف لائحة تضم حوالي خمسين كتاباً حلمياً غير أنها كما قال فيشر^[300] إن بلند لم يذكر إلا كتب تعبير فارسية، باستثناء كتاب «الإشارات» لخليل بن شاهين. وفي عام (1891 م) وضع و أهلوردت^[301] في (جدول مخطوطات المكتبة الملكية) في برلين، استناداً إلى مقدمات لكتب منتخبات متأخرة، لائحة تضم أربعة وستين اسماً في هذا الميدان، ولعناوين كتب، وأكثر من خمسة وعشرين رقماً مخصصة لمخطوطات كتب في التفسير موجودة في محتويات مكتبة برلين.

[60/2/2] محاولة جديدة

بعد أن قمنا بتحريات واسعة حول مجموعة المخطوطات الموجودة في تركية، وجدنا أن بمستطاعتنا أن نضع لهذا الأدب جرداً أكثر كمالاً وأكثر تحديداً في الغالب. وقد تناولنا هذه المخطوطات وقدمنا وصفاً لها على نحو مجمل، هذا صحيح، ولكن بالمعطيات التي تسمح للباحث بأن يقدر حالتها وعمرها، حينما يكون ذلك ممكناً، وكذلك حجمها، ونحن لا ننوي أن نخصص موجزاً عن سيرة كل مؤلف من المؤلفين، فذاك سيقودنا بعيداً، ولا تقديم وصف داخلي وخارجي للمخطوطات ما عدا المكتوبة بخط المؤلف، والنسخ الأقدم عهداً.

ونظراً إلى العدد الكبير لهذه المخطوطات كان من المستحيل علينا، ضمن حدود الزمن الذي أمكننا تخصيصه لهذه التحريات، في أماكن تواجدها، أن نتحقق من صحة الأسانيد ومن صفات كل مخطوطة. وهكذا فإن الجرد الذي يلي لا يحكم مسبقاً على صحة الأسماء في المخطوطات، ولا على قيمتها الوثائقية. وليس عملنا هذا سوى خطوة أولى نحو دراسة موسعة لوضع تصنيف، لا يمكن إنجازه إلا بعد أن نتفحص ونوسع ونثبت نهائياً، معطيات كل عنوان في هذا الجرد، كما المعطيات التي ستضاف إليها.

وبانتظار ذلك، فإن هذا الجرد المرتب، لمزيد من السهولة، بحسب النظام الهجائي، يقتصر على ذكر اسم المؤلف، وتاريخ وفاته، كلما أمكن ذلك، وعنوان مؤلفه أو مؤلفاته. كما جرى تحديد مواقع مخطوطات هذه المؤلفات، قدر الإمكان ووصفها على نحو مجمل (الحجم، الأبعاد، الخط، التاريخ، الحالة . . إلخ). أما الكتب المجهولة المؤلف فستأخذ مكاناً في نهاية الجرد، إضافة إلى بعض الكتابات باللغتين التركية والفارسية.

[61/2/2] جرد لأدب الأحلام العربي

- [1] عبد الباري محمد بن محمد: تعبير الرؤيا. جامعة كتبخانه، دون تاريخ، 3846، 220 صفحة، خط نسخي II، 21، 13×20.8.
- [2] عبد الرحمن بن حسين: رؤيا حضرة عبد الرحمن بن حسين، طبيب زاه، رسالة، جامعة كتبخانه، من دون تاريخ، 6192، 14 صفحة، خط نسخي، 18.5×24.2، II 21.
- [3] عبد الرحمن بن محمد بن علي: درة الفنون في رؤية قرّة العيون ساراي أحمد الثالث، 3167، 52 صفحة، خط نسخي II 21.5×16.
- [4] عبدوس: بيان التعبير ذكره حاجي خليفة II 311.

- [5] الأمدي، علاء الدين، توفي عام (762 هـ / 1361 م): البصرة في تعبير الرؤيا ذكره حاجي خليفة II، 56.
- [6] (ابن عربي، محي الدين (توفي عام 638 هـ / 1240 م): المبشرات في الرؤيا، فاتح 5322، 90-93 صفحة، خط نسخي 18×26 مخطوطات أخرى عثمان يحيى: تاريخ وتصنيف أعمال ابن عربي المجلد الثاني، 394، صفحة 485 و 486 سرد لأحلام رأى فيها المؤلف النبي وتحدث معه، مترجم إلى التركية ومخطوط في عام (1230 هـ) (هدائي أفندي 1731) وفي عام (1308 هـ) (I.S) مكتبة بايزيد العمومية 9464، 9468). ويوجد منه مخطوطات عديدة.
- [7] ابن عربشاه، عبد الوهاب بن أحمد توفي عام (1495/901) (II S.19 II، Gal)، 12: كتاب التعبير، أهوردت، رقم 4289، 13.
- [8] أرسطو، تعبير أرسطو، ذكره حاجي خليفة (II 312) خصص أرسطو للحلم ثلاث دراسات: حول الأرق، والتكهن بالنام، والنوم واليقظة. وقد استخدمهما الكندي (توفي عام 253 هـ / 870 م) في ماهيات (كتاب الفهرست 259) علة النوم واليقظة (فهرست: الرؤيا) في أياصوفيا 4832، 159-161 صفحة، ترجمها إلى اللاتينية جيرارد كرىون أنظر آ. ناجي "أعمال يعقوب بن إسحق الكندي الفلسفية"^[303] 11.5/1897، 12-27.
- يجعل أرسطو أصل الحلم في نشاط النفس البشرية. إنه كما يؤكد أرسطو، إدراكات حسية، وقد جرى تطوير هذه المعلومة على يد أرسطين عرب مثل ابن رشد (توفي عام 995 هـ / 1198 م) في كتاب الخاص والمختص^[304].
- [9] ابن الأشعث: تعبير ابن الأشعث، ذكره حاجي خليفة (II، 311) أهوردت، رقم (44289، 28) إسماعيل بن الأشعث.
- [10] العطوفي، خير الدين خضر بن محمود بن عمر العطوفي المزيغوني (توفي عام 948 هـ / 1541 م) (II s. Gal، 639): مرآة الرؤيا، ذكره حاجي خليفة (481 V) بايزيد، ولي الدين أفندي 3402، 30 ورقة^[305]، خط جميل جداً، ورق مصقول، صفحات العنوان مزخرفة، نص مؤطر بالذهب، النقط من ذهب (II، 26) (14×17.5) (9) موضوع الكتاب محدد بوضوح على هذا النحو، بعد ذكر العنوان: "حول تفسير الحالات البدنية الكبرى، حول الصحة وفقدانها، وحول الحياة، أي حالة اليقظة ومعناها.. ذلك فن عظيم دونه كتابة خير الدين.. لكي يقرأه أطباء الباب العالي العثماني.. وموضوعه (دراسة) الحلم الصادق، بخصوص العلامة، التي يقدمها الحلم في موضوع مرض البدن، وصحته وموته، أي تغلب المرض، وفي الحياة، أي اليقظة.. أربعة فصول تؤلف هذه الدراسة. الأول يتناول أربعة عناصر أولية، وما الذي تتكون منه، والثاني عن المعادن والنبات والحيوان، والثالث عن الإنسان وحالاته، والألوان وبعض الظواهر السماوية، والرابع عن الملائكة والأنبياء، وحول قراءة القرآن وحول النبي محمد.

- [11] العياشي: كتاب الرؤيا. في الفهرست (195) [306]
- [12] الأزدي، أبو محمد عبد الله بن سعيد بن أبي حمزة الأندلسي، توفي عام (975 هـ/ 1276 م) (Gal. I، 372): كتاب المرائي (الحسان)، حاجي خليفة (IV، 53، VI، 402) المستحف البريطاني (1468) (II، 2 ص 669). يقول المؤلف: جمعت فيه كل الرؤى التي تثبت فضل شرح مختصر البخاري، والذي عنوانته «هجة الأنفس»، ولم أذكر سوى ما رأيته أنا بنفسي، أو ما رآه أولئك الذين لا أشك قط في ورعهم ولا في صدقهم، أو أولئك الذين أخبرني النبي محمد في المنام بأنهم صادقون فيما يروونه عن أنفسهم في المنام.
- [13] البغدادي أبو محمد هارون بن العباس، توفي عام (572 هـ/ 1176 م): التعبير المأموني، حاجي خليفة (II، 311) إسماعيل باشا . . البغدادي: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسطنبول (1364 هـ/ 1945 م) قابل كثر الرؤيا المأموني، اهلوردت رقم (4289، 37).
- [14] ابن بطلون، الحسن، تعبير الرؤيا على اختصار في كتاب الدلائل (حول هذه الدراسة ذات الأصل السرياني مر ذكرها في ص 225) فهرست رقم (49) نشره وترجمه ج. فورلاني إلى الفرنسية، مفتاح الرؤى السريانية، وهو يفترض أنه مترجم إلى العربية، في مجلة الشرق المسيحي مجموعة (3) مجلد (22 1920 -21، صفحة 118-144، 248-255) (ووعده بنشر كتاب مفتاح الأحلام بالسريانية الحديثة . . فهل تحقق هذا الوعد؟).
- [15] البهنسي، أحمد البهنسي، الشافعي، كتاب تعبير الرؤيا على التمام والكمال، ولي الدين أفندي (2301، 97 صفحة السطر 15 × 10 سم) من دون ديباجة في نهاية الكتاب، ويشتمل على خمسين فصلاً وخلاصة. المقطع الأول يتناول أيام الأسبوع، والثاني، رؤية الله في المنام، والثالث، يوم القيامة والجنة، والرابع، الملائكة، والخامس، النبي، والسادس، مكة، والسابع، تغير الاسم والدين في الحلم، والثامن، رؤية الكتاب المقدس . . والخمسين، رؤية الإنسان لذاته في المنام.
- [16] البكائي، ولي الدين (المقيم في القسطنطينية)، كتاب نور الأبصار في حق الأبرار، جامعة كتبخانه (بدون تاريخ، 4193 ص 43، 96) مخطوط في عام (1171 هـ/ 1757 م)، يقول المؤلف "قسمت الكتاب إلى خمسة أقسام، يعالج الأول، رؤية النبي في المنام، ويعالج الثاني، سبب هذه الرؤية، والثالث، حول أولئك الذين رأوه في ملامح معروفة لديهم بسهولة، أو في ملامح أخرى، والرابع، لأنه المبشر في الرؤيا، والخامس رؤيا المؤمنين".
- [17] البكري، إبراهيم بن إسماعيل، تعبير نامة المسمى بالكشف المنير في علم التعبير (بالفارسية)، العم حسين صفحة (273-270-22 ورقة II 33×26) بخط المؤلف عام (666 هـ/ 1267 م) [307]

- وللمؤلف نفسه: الحكم والغايات في تعبير المنامات (بالعربية)، ويضم ثمانية مقدمات في سبعين باباً، العم حسين ص (274-277، 21 ورقة 17.5×28) بخط المؤلف عام (713 هـ / 1313 م)^[308] والكتاب يبدأ بـ: هذا كتاب الفقه في عبارة الرؤيا.
- [18] ابن بكوس إبراهيم، كتاب إبراهيم بن بكوس، في الرؤيا . . . في الفهرست (316).
- [19] الإمام البيهقي (أبو بكر أحمد . . بن موسى) توفي عام (458 هـ / 1066 م) (1، 1 Gal، 363، 1S، 618)، كتاب الرؤيا، اهلوردت رقم (4289، 57).
- [20] البسطامي، عبد الله بن خليل، جلال الدين، (غاية العلم في رؤيا النبي في المنام، حاجي خليفة (I 364) اهلوردت رقم (4289، 64).
- [21] لبسطامي، عبد الرحمن بن محمد، توفي عام (858 هـ / 1454 م) مؤلف كتابات باطنية (II S. Gal، 323، مر ذكره سابقاً)، درة النقاد في رؤيا النبي في حال الرقود. اهلوردت رقم (2489، 61) يمكن أن يكون المقصود هنا، مقتطفاً من عمل موسوعي، بعنوان الفوائد المسكية.
- [22] البوني، محيي الدين، أبو العباس أحمد بن علي توفي عام (622 هـ / 1225 م)، مؤلف كتابات باطنية (Gal، 1s، 910، مر ذكره سابقاً)
- تعبيري رؤيا تيرجوميسي، الحاج محمد، 371، 6242، ورقة مخطوط عام (1206 م) (III 12.5×20.5، 113) ويمكن أن يكون المقصود هنا ترجمة تركية لمقتبس من أعمال البوني.
- [23] دانيال، كتاب الأصول لدانيال الحكيم، حاجي خليفة (I، 338، II، 311) اهلوردت رقم (4289، 24) (كتاب تفسير الأحلام للنبي دانيال، للملك نبوخذنصر، حسب الترتيب الأبجدي)^[309].
- [24] ابن دقاق، محمد بن أبي بكر محمود بن إبراهيم المعروف بابن الدقاق^[310]، كتاب الحكم والغايات في تعبير المنامات، رئيس الكتاب مصطفى أفندي 281، 449 ورقة 18.2×113.19 كتب في عام (831 هـ / 1410 م) منسوخ عن الأصل بتاريخ (712 هـ / 1312 م)^[311] أما تاريخ نسخة كتاب المزني السابق ففي عام (640 هـ / 1242 م).
- [25] الدار قطي، علي بن عمر، توفي عام (385 هـ / 995 م) (Gal. 1s، 275)، كتاب الرؤيا اهلوردت رقم (4289، 56).
- [26] الداري، أبو علي الحسين بن حسن بن إبراهيم الخليلي الداري (Gal. 11s، 1039)، المنتخب في تعبير الرؤيا. باريس 171 ورقة، نسخ عام (819)^[312] الإسكندرية فنون مكتبة الفنون، 220 بتاريخ 1475/880، مكتبة بايزيد العمومية (3927، 315 ورقة، خط II، 21 أنقرة 1s) صائب سينجر. 1، 4501، 171 ورقة، يحتوي الكتاب حسب مخطوطة باريس على فهرس من 59 باباً،

متبوع بمقدمة تشتمل على مقتبسات واسعة من ابن قتيبة (مر ذكره سابقاً وسيذكر لاحقاً رقم 97) ومن أبي سعيد الواعظ الذي تكرر ذكره في متن الكتاب، وعلى الأخص في بدايته (سرد ذكره لاحقاً رقم 128) وتنتهي الدراسة بـ 15 مقالة عن مقدمة القادري في التعبير للدينوري (163-171 = الدينوري مخطوطة باريس 32-45 ورقة). وهذا المنتخب مطبوع تحت اسم ابن سيرين في بولاق عام (1284 هـ / 1876 م) وعلى هامش المجلد الأول من كتاب تأثير الأنام في تعبير المنام (سرد ذكره، رقم 85) تحت عنوان: منتخب الكلام على (أوفى) تفسير الأحلام. وحول هذه الدراسة يقوم عمل: أحمد عبد الدايم حول تفسير الأحلام العربي بحسب ابن سيرين.

[27] الديماطي، جمال الدين، درة الأحلام في التعبير، منظوم شعراً (سرد ذكره رقم 43) يوزغات 788، 1-52 ورقة، خط نسخي من دون تاريخ (18×26).

[28] الدينوري، عبد القادر، تعبير المنام في فهرست الكتب العربية الموجودة في دار الكتب المصرية لغاية شهر سبتمبر عام (1925 م) 176 (1038 H.S.Gal).

[29] الدينوري، أبو سعيد (أو سعد) نصر بن يعقوب توفي حوالي (400 هـ / 1009 م) (Gal، I، 244، IS، 433)، كتاب عبد القادر في التعبير. تم تأليفه عام (397 هـ / 1006 م)، وأهدي إلى الخليفة القادر بالله (381-422 هـ / 991-1031 م). وهذا الكتاب هو الأقدم عهداً في تفسير الأحلام العربي الذي وصلنا بكامله، على الرغم من ضخامة حجمه. وهو المرجع الأهم للدراسات اللاحقة، وقد استخدم كافة المعطيات التي وردت في كتاب الأحلام لاربنميدور الأفيسي القابلة للتوفيق مع وسطه^[313].

والمخطوطات الموجودة لهذا الكتاب عديدة، أحصينا منها حتى الآن (29). وأقدمها عهداً تعود إلى عام (599 هـ / 1202 م). وقد جرت المقابلة بين المخطوطات الأصلية، وسنقدم لدى نشرها نقداً هو قيد الإعداد، إضافة إلى المصطلحات، والوصف الشامل لهذه المخطوطات.

يحتوي الكتاب نفسه على (30) فصلاً، مقسمة إلى (1396) باباً، وهو يبدأ بفهرس، يليه مدخل من (15) مقالاً، حول طبيعة النوم، والسلوك الذي يصدر عن الحلم، وكيفيات الحلم، وملاك الحلم، وطبيعة الحلم، وأنواع الأحلام الصحيحة، والكاذبة، ولحظات الحلم وفصوله، وتعريف التفسير، والقواعد التي يجب أن يتبعها راوي الحلم، والمفسر، والتكهنات المستخرجة عند التفسير، والتفسير، وأيام الأسبوع، وطبقات المفسرين^[314].

ترجم الكتاب إلى الفارسية تحت عنوان: كتاب الناصري في ترجمة القادري في التعبير (AS 1718، 314 ورقة، 24، II 20×24.5).

[30] الدولابي، في التعبير، في فهرست ابن النديم، (235).

- [31] ابن أبي الدنيا، أبو بكر علي (عبيد الله) بن محمد بن عبيد، توفي عام (281 هـ / 894 م) (Gal، I، 135، I، 247)، كتاب الحلم. فهرست ابن النديم، (186) وفي كتاب المناجات، ذكره حاجي خليفة (V، 159).
- [32] ابن دقماق، إبراهيم بن محمد، المصري توفي عام 809 هـ / 1047 م (Gal، IIS، 49): فرائد الفوائد (أو فوائد الفرائد) في التعبير، ذكره اهلوردت رقم (4289، 9).
- [33] أوقليد، تعبير أوقليدس (ذكره حاجي خليفة، II، 313).
- [34] الفارابي، أبو نصر بن طرخان، توفي عام 339 هـ / 950 م (Gal، S، 375): في سبب المناجات، في آراء أهل المدينة الفاضلة، طباعة ونشر (Fr) (دترسي ليد. عام 1895 م) ص (47-51) معتضد ولي الرحمن "الفارابي ونظريته في الإسلام" الثقافة الإسلامية. عدد (10/1963 م) ص (137/151) ليس المقصود هنا التعبير، بل عناصر نظرية مستخدمة في المقدمات.
- [35] الفارسي، علي بن البيان، توفي عام (1000 هـ / 1590 م): مملكة المنتصف ومملكة المعتسف، اهلوردت رقم (4289، 55).
- [36] الفيرياني، كتاب الرؤيا، الفهرست (316) (ورد بالاسم ذاته، مجلد II، 157، 15).
- [37] جابر المغربي، كتاب الإرشاد (في التعبير) اهلوردت رقم 4289، 26 وقد نُسب الكتاب خطأ برأي ستينشيدر، إلى جابر بن حيان (نهایة القرن الثاني / الثامن) . . ومع ذلك فإن أحمد شاه زاده في الملحق على حاجي خليفة (VI، 664)، هو الذي ذكر "ابن جابر في تعبير الرؤيا" على أنه كان من بين أوسع الكتب انتشاراً في المغرب، وهو ما يدعو إلى التفكير بالأحرى في محمد بن جابر المكناسي الغساني (سيرد ذكره رقم 44) على أن يكون المقصود مع ذلك الكتاب ذاته.
- [38] جعفر الصادق توفي عام (148 هـ / 765 م)، كتاب التقسيم. حاجي خليفة (VII، 1108 رقم 4112) اهلوردت رقم (4289، 25) أو تقسيم الرؤيا، ذكره حاجي خليفة (II، 391) أو كتاب تعبير نامه. جامعة كتبخانه (A، 4646، 336) نسخ عام (1171 هـ) (II، 26، 16×20) البداية ناقصة، والورقة الأولى هي الأخيرة في الفهرس، ذكر فيه الكرمانی وابن سیرین، ويبدأ بـ: في رؤية الله تعالى والعرش.
- [39] الجاحظ أبو عثمان، عمرو بن بحر توفي عام (255 هـ / 808 م) «تعبير الجاحظ». حاجي خليفة II، 311 رقم 356، وربما كان هنا خطأ، حيث المقصود هو كتاب تعبير حافظ بن إسحق الذي يدور عنه الحديث في مراجع كتاب كامل التعبير للتفليسي (سيرد ذكره رقم 124) -بلاند، 155، ستينشيدر في (ZDMG، 1863/17، 220).

[40] جالينوس «تعبير جالينوس»، ذكره حاجي خليفة (II، 312) (عن أحوال النوم). انظر نشر كيهن (I، VI ص 832-3) «الحلم وتعبيره» يعتقد جالينوس بأن الحلم يكشف عن حالة البدن، ويرتبط جزئياً بالغذاء والزمن.

[41] ابن غنام، أبو طاهر، يحيى بن غنام المقدسي، توفي عام (674 هـ / 1275 م) أو (693 هـ / 1294 م) (S.Gal، 9131) إن إسهام ابن غنام في علم تفسير الأحلام كان مزدوجاً، ففي البداية، كان، حسب علمنا، أول مؤلف عربي نظم الموضوعات الحلمية بحسب النظام الهجائي، «المعلم»، أو «المعلم» على حروف المعجم^[315]، عمل واسع الانتشار، تحت عناوين مختلفة: النامج في تعبیر الرؤيا^[316]، أو «بساطة» تعبیر الرؤيا^[317]، أو تعبیر نامه^[318]، أو تعبیر الأحلام^[319]، أو تعبیر المنام^[320]، أو تفسير الأحلام^[321]، أو، أخيراً تفسير المنام على التمام والكمال^[322].

ومن ثم كان أول من دقق المادة الحلمية في «عروس البستان في النساء والأعضاء والإنسان»^[323]. ويشتمل هذا الكتاب على (45) فصلاً، في نحو ألف بيت من الرجز. أما موضوعاته فهي مثلما بين العنوان: المرأة (جميلة)، عربية، غير عربية، عذراء، العجوز التي تعود شابه، الأقارب . . الخ أعضاء البدن والإنسان، وقد نُسب إليه قصيدة ثانية بعنوان درة الأحلام وغاية المرام، تبدو بالأحرى من شعر جمال الدين الدميّاطي (مر سابقاً رقم (28)).

[42] الغساني، محمد بن جابر المكناسي توفي عام (827 هـ / 1424 م) (S.Gal، II، 367) «المراقبة العليا في تدبير الرؤيا»، الرباط (473) أو منظومة في التعبير، لآلئ 1661، 176 ورقة، تعليق (S.Gal، II، 15، d.s، 11×17) كتاب مدقق من (50) فصلاً (AS) بتاريخ (1729).

[43] ابن جیدان، عبد الله بن علي بن عمر بن جیدان، البصري كتب في عام (727 هـ / 1327 م) (S.Gal، II، 219) «البدر المنير في علم التعبير»، المتحف البريطاني القديم، (7733) (dl، 40) سيرد ذكره رقم (72).

[44] الجزيري، ضياء الدين أبو الحسن، علي بن إسماعيل، أبو بكر «كتاب التحرير في علم التفسير»، كوبرولي، فاضل باشا، ص 285، 192 ورقة، 17×24 نسخ عام (666 هـ)^[325] والكتاب مقسم إلى مقالتين تشتمل كل منهما على (35) باباً. والقسم النظري (26 ورقة) حول قواعد وطرائق وأنواع وطبيعة النوم والرؤيا . . الخ. وهو يقدم فائدة حقيقية.

[45] الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد توفي عام (505 هـ / 1111 م) «التحبير (أو التخبير) في علم التعبير»، كتي ساري، دون تاريخ 2042، 219، 226 ورقة، تعليق، 10×18 d.s، كيليج علي، 1326، 13، S.Gal، I، 57-755 وقد جمع ما تحويه أعمال الغزالي وأعمال معاصريه بشأن التخيل، والمزاج . . الخ. والعنوان هو ذاته عنوان مختصر أعمال الدينوري، الموجود في (AS 1704)

(209 ورقة، نُسخ عام 786 هـ. 17، II، 17.3×42.5) وبوهار (358) نُسخ عام 808 هـ).

[46] الجناعي، سعيد تقى الدين إبراهيم «الدرجة العليا في تفسير الرؤيا»، ستراسبورغ 4212، 1، 108 ورقة، نسخ عام (1199 هـ) الخطاط: سلطان بن الإمام سيف بن سلطان، (14×22) في (47) باباً. في الخاتمة، يتحدث المؤلف مطولاً عن الفأل، ويؤكد بأنه يضاهي الحلم، وأن العراف الذي يقرأ الفأل يماثل مفسر الأحلام^[326]، ويتحدث أيضاً عن القيافة والزجر (الصفحة 97) والطلسمات وال نارنجية (ص 102-104) وعن التوهم، بوصفه تقنية كهانية هندوسية (ص 104-108) وأما بصدد علم تفسير الرؤى، فلا يقدم الكتاب أي شيء ذي شأن بالقياس إلى الكتب السابقة^[327].

[47] الجهني، أبو عبد الله «أخبار المنامات». حاجي خليفة، (I، 191).

[48] الحلبي، زين الدين، علي توفي نحو عام (600 هـ / 1203 م)^[328] «بغية ذوي الأحلام بأخبار من فرج كربه بروية المصطفى في المنام»، ذكره حاجي خليفة، (II، 58، القاهرة، 36 III، S.Gal، II، 1001، بايزيد، وهي أفندي، 933).

[49] الحلبي، محمد بن إبراهيم الخبلي زاده توفي عام (971 هـ / 1563 م) «حوز الخيام وعذراء ذوي الهيام في رؤية خير الأنام في اليقظة كما في المنام»، ذكره حاجي خليفة، (III، 118).

[50] الحلبي، شمس الدين بن أحمد بن محمد الأظعاني الحلبي. توفي عام (807 هـ / 1404 م) «تحفة الطلاب المستهام في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم»، ذكره حاجي خليفة، (II، 231).

[51] الخلوّاني، يوسف بن يعقوب، شيخ الحرم النبوي «تنبيه الغبي في رؤية النبي» (بالتركية). حاجي خليفة، (II، 429).

[52] خليفة، يخشى، توفي عام (930 هـ / 1524 م) «رسالة في رؤية النبي». حاجي خليفة، (III، 406)، الوردت، رقم (4289، 63)، خليل أفندي (S، V) ابن محمد.

[53] الخلال، الحسن بن الحسين (قبل نهاية القرن الرابع/العاشر)^[329] «طبقة المعبرين»، ويسمى فيه سبعة آلاف وخمس مئة مفسر للأحلام، ثم يختار منهم ستمئة، يدون أسمائهم في كتابه المعنون «في تعبير الرؤيا»: «رفضت أن أطيل مؤلفي بتكرارهم، واقتصرت على ذكر مئة من بين المشهورين منهم والذين اشتهروا، بوجه خاص، في هذا الفن. ولقد وزعتهم على خمس عشرة طبقة، كمثال يعبر عن من كان مهملًا، وأسقطت أسماء المفسرين الهندوس والبراهمة والنسك، بسبب عجمتهم وصعوبتهم على القارئ»^[330].

وبصدد تاريخ علم تفسير الأحلام، فإن لائحة المؤلف هذه لا تقدم جديدًا، ما دام أن الغالبية من هذه الأسماء التي تتضمنها، لا أحد يثبت بأنهم كانوا

مفسرين، سوى ناقلتي أخبارهم، وعلى الرغم من عدم جدوى ذكرهم. فقد بدا لنا من المناسب أن نورد لهم في هذا الإحصاء على سبيل التوثيق، وكمراجع لإسنادات محتملة، وللنسبة إليهم، وسنذكرهم هنا باختصار قدر المستطاع^[331]:

- (أ) أنبياء: إبراهيم، يعقوب، يوسف، دانيال، ذو القرنين، محمد.
- (ب) أصحاب النبي: أبو بكر، عمر، عثمان، علي، عبد الله بن عباس، عبد الله بن عمرو بن العاص، عبد الله بن سلام، أبو ذر الغفاري، أنس بن مالك، سلمان الفارسي، حذيفة بن اليمان، عائشة، وأختها أسماء.
- (ج) جيل التابعين: سعيد بن المسيب (توفي عام 94 هـ / 712 م) الحسن البصري (توفي عام 110 هـ / 728 م) عطاء بن أبي رباح (توفي عام 115 هـ / 733 م) الشعبي (توفي عام 103 هـ / 721 م) إبراهيم النخعي (توفي عام 95 هـ / 713 م) الزهري (توفي عام 123 هـ / 741 م) عمر بن عبد العزيز (توفي عام 101 هـ / 719 م) قتادة (توفي عام 117 هـ / 735 م) مجاهد (توفي عام 102 هـ / 720 م) سعيد بن جبير (توفي عام 94 هـ / 712 م) طاروس (توفي عام 106 هـ / 724 م) ثابت البناني (توفي عام 127 هـ / 744 م).
- (د) فقهاء: الأوزاعي (توفي عام 157 هـ / 774 م) سفيان الثوري (توفي عام 161 هـ / 776 م) الشافعي (توفي عام 204 هـ / 820 م) أبو يوسف القاضي (توفي عام 182 م / 798 هـ) ابن أبي ليلى (توفي عام 148 هـ / 765 م) أحمد بن حنبل (توفي عام 241 هـ / 855 م) إسحق بن رهويه (توفي عام 238 هـ / 852 م) البويطي (توفي عام 231 هـ / 845 م) منصور بن المعتمر (توفي عام 132 هـ / 749 م).
- (هـ) زهاد: محمد بن واسع، تميم الداري، شقيق البلخي، مالك بن دينار، سليمان التيمي، منصور بن عمار، محمد بن السماك، يحيى بن معاذ، أحمد بن حرب.
- (و) مؤلفو كتب حلمية: محمد بن سيرين، إبراهيم بن عبد الله الكرماني، عبد الله بن مسلم القتيبي، أبو أحمد خلف بن أحمد، محمد بن حماد الرازي، الحجاز، الحسن بن الحسين الحلال، أرتيميدورس اليوناني.
- (ز) فلاسفة: أفلاطون^[332]، مهرايس، أرسطو، بطليموس^[333]، يعقوب بن إسحق الكندي، أبو زيد البلخي^[334].
- (ح) أطباء: جالينوس، هيبوقراط، بختيشوع، أهرن^[335]، محمد بن زكريا الرازي.
- (ط) يهود: حي بن أخطاب، كعب الأشرف، موسى بن يعقوب.
- (ي) نصاري: المترجم حنين بن إسحق، أبو مخلد، زين الطبري.
- (ك) زرادشتيون: هرمان بن أدربشت، بزرجهر بن بختيكان، أنوشروان، كشمرد، جاماسب.
- (ل) عرب وثيون: أبو جهل بن هشام، عبد الله بن أبي، نوفل بن عبد الله، عمرو بن ود، ابن الزبيري، أبو طالب، أبو العاص.

- (م) عرافون: سطح، شق، الخزرجي، عوسجة، القطامي، ابن زيان (طبعة باريس: أبو زرارة).
- (ن) سحرة: عبد الله بن هلال، قرط بن زيد الابلبي، عتاب بن شمر الرازي.
- (س) أصحاب الفراسة: صعب بن سنان، إياس بن معاوية، جندل بن الحكم، معاوية بن كلثوم^[336].
- [56] الخلوئي، موسى المسباعي الحمصي توفي عام (1233 هـ / 1817 م). «بيان على مرأى أستاذنا بعد انتقاله، تفسير لظهورات عمر الخلوئي في المنام على تلميذه موسى الخلوئي»، برلين 4288، 101-112 ورقة. وصف. اهلوردت.
- [57] الحنفي، شمس الدين، محمد (H.S.Gal، 942). «تبليغ المرام بيان حقيقة رؤيته (صلعم) في اليقظة والنام»، كتب قبل (1170 هـ) القاهرة (VI، 174).
- [58] الهروي، أبو سعيد «كتاب المنتخب في التعبير». ساراي، III Ah، 3147، 279 ورقة، نسخ عام (974 هـ). (II، 21، 20×30.5).
- [59] الخطيب، محمد بن علي بن حسين الصقلي المعروف بابن الخطيب. لخص كتابًا بعنوان «الإشارات» (الأرقام 80، 102، 103) منسوب إلى الكرمانلي، باريس (2758).
- خطيب زاده: انظر زاده.
- [60] الخولاني، أبو الحسن، علي بن سعيد. «تعبير الرؤيا»، فاتيكان 1404، 174-229 ورقة، باريس (2746). تحت عنوان «بلوغ المرام في تعبير الرؤيا في المنام، في (58) بابًا». توبنجن (220).
- [61] الخزرجي، محمد، «هداية التحرير وغاية التحرير في التعبير». ساراي، (III Ah، 3161، 86) خط (d.s، 15، II، 13×18).
- [62] برهان الدين، ابن إبراهيم: المقصود به على الأرجح، برهان الدين بن إبراهيم بن بخشيد خليفة البوسنوي، توفي عام (973 هـ / 1565 م) (S.Gal، II، 665). «تعبير الرؤيا»، قيصرية، (558).
- [63] العراقي، أبو العباس أحمد. كتاب «تعبير الرؤيا». AS، 1731، 178 ورقة، 18.5×26.5 (11)، نُسخ عام (841 هـ) وحسب المخطوطة، عاش الكاتب في عام (670 هـ / 1271 م).
- [64] الآيا صوفياي، خالد (ابن أبي الفرج، علي. ZDMG، 1863/17، 230). «منهج التعبير». حاجي خليفة، (VI، 201، رقم 13226، اهلوردت رقم 4289، 31).
- [65] الأزنيقي، محمد بن المولى قطب الدين زاده توفي عام (885 هـ / 1480 م)، «التعبير المنيف والتأويل الشريف». ونحن نعرف ثلاث نسخ، تعود إلى فترة حياة المؤلف ذاته، ساراي، III Ah، 3160، 163 ورقة، تعليق عام

(880هـ)، 18، II، 13.5×18، 3159، 211 ورقة، نسخ عام (881هـ)
 (19، II، 12.5×18) (وتحت عنوان: في علم التعبير بخصوص الكتاب الثاني،
 ورسالة في التعبير بخصوص الأول) برلين (4275) نسخ عام (881هـ)
 المخطوطة. (AS، 1733) (151 ورقة، تعليق، 21، II، 13×18) بتاريخ
 (883هـ) وصفحة العنوان ناقصة. واسم المؤلف موجود في نهاية الفهرس
 (الورقة 2) والدراسة معروفة بعنوان: تعبير نامة. برلين (4247). هودي (397)
 في علم التعبير على وجه التحير. اورغوب، تحسن آغا، ك (966) نسخ
 عام (1041هـ) (منسوخ عن الأصل) (15×22) كتاب السحورية (وكتاب
 التعبير) ساري، Ah، III، 3163، 324 ورقة، تعليق (d.s، 17، II، 12×18)
 كتاب التعبيرات^[337] (255) ورقة، نسخ عام (1057، 17، II، 14.5×12)
 مقروض من الديدان. الخطاط: خليل بن إبراهيم الواعظ، في قيصرية.

لقد كانت نية المؤلف «تأليف كتاب عن تفسير الأحلام أن يكشف للعامة
 من الناس التعبير الآفاقي (أي: الخارجي) لما رأوه في أحلامهم، وللسالكين
 (الصوفيين) التفسير الداخلي (التأويل الأنفسي) لما رأوه خلال تجاربهم
 (واقعاتهم)، لأن المؤلف لم يجد كتاباً يجمع التفسيرين كليهما . . .» غير أن
 الكتاب، في الواقع، ليس سوى تجميع، وجزؤه الأعظم جاء من الدينوري،
 ولا سيما نهاية الكتاب. وهو مقسم إلى مدخل يشتمل على ملاحظات
 تمهيدية موزعة على أبواب، وثلاثة مقاصد، الأول منها مقسم إلى (21)
 صفحاً، وأخيراً، خلاصة مقسمة إلى أربعة أبواب.

الكندي، يعقوب بن إسحق توفي عام (260 هـ / 873 م)

علية النوم والرؤيا (الفهرست، 259 قفطي، رقم 143، ابن أبي أصيبعة، رقم
 194) أو في ماهية النوم والرؤيا. وعلى النقيض مما قلناه عن "المراجع الشرقية"
 (154، 1959/2) رقم (25) فإن هذا الكتاب الصغير ليس مختصراً لكتاب النوم
 والسيقظة لأرسطو، ولكنه دراسة أصيلة للكندي، استخدم فيها كتب أرسطو
 الثلاثة عن الأحلام: كتاب النوم واليقظة (تريكو، 76-93، ر. مونييه)
 وكتاب الأحلام (تريكو، 94-110، مونييه 77-87) وكتاب الكهانة
 بالأحلام (تريكو، 111-118 مونييه، 88-93) مترجم إلى اللاتينية على يد
 جيرارد دو كيريمون (ذكر سابقاً رقم 8). ونحن نجد في عدة ملفات لاتينية
 تشتمل على أعمال أرسطو (ج لاكومب، 1، روما، 1939، II، كامبريدج،
 1955، فهرس II، 1286) تحتوي النسخة اللاتينية على عناصر من الأفلاطونية
 الجديدة تعود على الأرجح إلى أن المؤلف كان يعرف كتاب الأحلام
 لسينيسيوس (الأعمال الكاملة طباعة باريس 16/2). يوناني، لاتيني ص (132-
 158) ترجمة هـ. دراون. أعمال سينيسيوس. باريس (1878 م) ص (346-
 376) ونحن نجد فيه أفلاطون، إلى جانب أرسطو (18) من طبعة ناجي II،

5، فونسنر 1897، 12-27). وأيضًا، عبد الهادي أبوريدة: رسائل الكندي الفلسفية I، القاهرة، (1939-1950 م. 292-311).

الكرماني، أبو إسحق إبراهيم بن عبد الله، الذي عاش في خلافة المهدي (158-169/775-785).

[67] دستور-في التعبير أو كتاب التعبير (في الفهرست، 316، 126، وحاجي خليفة، 1، 307، رقم 760، III، 222، رقم 5071، V، 63، رقم 9979، VII، 1018، رقم 7525). وهذا الكتاب كان موجودًا بالفعل قبل عام (328 هـ / 940 م)، تاريخ وفاة أبي بكر الأنباري الذي عرفه [338]، ويحتل الكرماني الموقع الثاني بين مؤلفي الكتابات الحلمية، بعد ابن سيرين [339]، في حين أنه في الواقع كان جديرًا بأن يكون أول من حرر دراسة حلمية. ومؤلفه لم يصل إلينا، ولكنه كما يبدو كان في أساس العديد من الكتابات اللاحقة (سابقًا رقم 59، وعلى الأخص رقم 103).

الكرماني، علاء، الذي عاش في ظل بيازيد الثاني (886-918/1481-1512).

[68] لوامع تنوير المقام في قوامع تعبير المنام (رسالة) AS، O، 22.3025، ورقة، II، II، 10×17. تعليق جميل جدًا مكتوب للسلطان بيازيد الفاتح (أيضًا مكتبة الفاتح 5377، 3، 98-136 ورقة، خط فارسي جميل جدًا، II، 10×17) الكاتب هو علي بن فتح الله المعداني الآيا صوفي المعروف باسم صابر [340]. وهذا الكتاب صغير الحجم ذو طابع تأملي وفلسفي يتناول النفس، وطبيعة الرؤيا، والنوم... الخ.

الكوفي، أحمد بن محمد

[69] كتاب الرؤيا، ياقوت، إرشاد، (II، 32).

ابن محمود، حسين، المدعو بيان خليل (توفي عام 1169).

[70] أصول الرؤيا، حاجي خليفة (VI، 530) (ملحق أحمد حنيف زاده).

المنطقي، أبو سليمان (بن طاهر) المنطقي السجستاني، توفي عام (378 هـ / 980 م) أحد أساتذة أبي حيان التوحيدي (Gal، I، 435).

[71] كتاب، أبي سليمان المنطقي في الإنذارات النومية، في الفهرست (316)، دراسة حول مراتب قوى الإنسان، وطريقة تلقي النبوءات في الحلم.

المقدسي، أبو الفرج شهاب الدين أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن توفي عام (697 هـ / 1298 م).

[72] البدر المنير في علم التعبير، ساري، بدون تاريخ، 3168، 172 صفحة، نسخ عام 741 هـ، V، II، 17، 5×25، سوروم 3105، 271 ورقة، مخطوط في

دمشق عام 800(?) حسب الخط الأصلي، والواقع أن هذا التاريخ غير مؤكد لأن زاوية الصفحة التي تحمل التاريخ مهترئة كلياً، ولم يبق سوى كلمة ثمان، من جهة أخرى، فإن العنوان كان ناقصاً، وقد أضيف على صفحة الغلاف الواقية، بيد أخرى متأخرة، بحسب حاجي خليفة، (II، 29، رقم 1732) إضافة إلى ذلك فإن الصفحة الأولى مكتوبة بيد مختلفة، بتعليق فارسي. مخطوطات أخرى: بيروت، (الكلية الشرقية، 265، رقم 573) حيث ينقص فصلان من الـ (16) فصلاً الذي يحتويه، دمشق، ظاهرة، (7636، 67 ورقة)، (انظر ما سبق رقم 45).

المقدسي، محمد بن أبي الفتح بن داود بن محمد توفي نحو عام (890 هـ / 1485 م).

- [73] نشر العبر في التعبير. الوردت، رقم (4289، 12).
الرصفي، علي بن خليل توفي عام (900 هـ / 1542 م) (S.Gal، II، 460).
[74] هداية المشتاق الهيام إلى رؤية النبي عليه السلام، الوردت، رقم (4289، 62).

المسيحي، أبو سهل، عيسى بن يحيى المسيحي الفيلسوف توفي عام (401 هـ / 1010 م).

- [75] كفاية في تعبير الرؤيا، حاجي خليفة، (II، 312، V، 220. اهلوردت رقم 4289، 18، lb، 1) (تعبير الرؤيا).

الموصلي، أبو الفضل إسماعيل (S.Gal، II، 1040).

- [76] الكتاب المنير المحكم في صناعة التعبير، باريس (4747).

الموصلي أبو الحسن بن الحسين بن القاسم بن منصور بن شيخ العونية الموصلي المدرس الشافعي (S.Gal، II، 1039).

- [77] عُرف العبر في عُرف التعبير، الإسكندرية، فنون، (43) دمشق، ظاهرة (7774، 92 ورقة) (مجهول المؤلف).

المصري، خليل

- [78] المفسر الشرقي للأحلام منذ آدم وحتى أيامنا. مصنف شامل لكل التقاليد الشرقية حول الأحلام منذ آدم وحتى أيامنا، مسبوق بمختصر تاريخي عن علم الرؤى، وملاحظات من كل نوع، وبألفاظ عربية يستخدمها المشرقيون، مجموع في شكل هجائي على يد خليل المصري، باريس، ي دانتر، مكتبة المجتمع لأهل الأدب (1878، XXVIII-422) (Bn، باريس، 18، R، 1486).

المصري، حسن، المعروف باسم الكتّابي (أو كتّابي)

- [79] إرشاد الإخوان لتعبير الرؤيا عن سيد ولد عدنان، ساري، كوجوس، (26) ورقة، نسخ عام (1208هـ. 17×27)^[341].
المري، عبد الله بن سليمان بن حازم
- [80] كتاب الإشارة في علم العبارة، مختصر لكتاب: عمد (برلين: عمدة) التحرير في علم التعبير للمؤلف نفسه (ساري، 16 ورقة، برلين ورقة مزدوجة) ساري، (أحمد الثالث، 3166، 73) ورقة، منسوخ عام (640 هـ / 1242 م) (25، II، 17,5×25) برلين (4280) (مجهول المؤلف) (120) ورقة منسوخ عام (1200هـ).

المعافري، أبو الحسن علي بن أبي السكن المعافري المفسر

- [81] أرجوزة في تعبیر الرؤيا على صفة خلق الإنسان. حاجي خليفة، (1، 245، كوبرولو 1202، 18 ورقة)، خط جميل عام 911 (أو 921) هـ، 1311، 17.8 × 13.5، ساري، Ah، III، 316 (في المجموعة 163، منسوخ عام 920 هـ، 7 -12، II، 13.5×18).

المفجّع، أبو عبد الله

- [82] كتاب الحلم والرؤيا. الفهرست (83).

ابن المقرئ، أبو عبد الله الحسين بن محمد المعروف بابن المقرئ توفي عام (523 هـ / 1128 م)^[342].

- [83] تعبیر الرؤيا. حاجي خليفة، (II، 312). إسماعيل باشا البغدادي: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إستانبول (1945/1364، 1، 295).
المتشاقري، يوسف بن موسى بن سليمان الجذامي، توفي نحو عام (750 هـ / 1349 م).

- [84] حقائق بركات المنام في مرآة المصطفى خير الأنام. اهلوردت، رقم (4289، 60).

النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل، توفي عام (1143 هـ / 1731 م) (Gal، II، 345، IIS، 473).

- [85] تأثير الأنام في تعبیر المنام، كتاب منتخبات ضخمة في تفسير الأحلام، تمت كتابته في عام (1096 هـ / 1684 م) واسع الانتشار، ومطبوع عدة مرات، في مصر منذ عام (1275 هـ / 1858 م) (Gal، وسركيس 1832-34) على هامش طبعة عام (1294 هـ / 1877 م) (في مجلدين)، وقد أدرج كتاب منتخب الكلام (مر سابقاً رقم 27) وعلى هامش طبعة (1302 هـ / 1884 م) أدرج، في المجلد الأول كتاب منتخب الكلام، وفي المجلد الثاني كتاب الإشارات في علم العبارات لابن شاهين (سيرد ذكره رقم 102) وقد ترجم

الكتاب إلى التركية على يد سليمان حسي، مجلد (1، إسطنبول 1306/ 1888، 779) مكتبة بايزيد العمومية (3929). والنسخة الأكثر قرباً من زمن الكاتب بين النسخ التي رأيناها هي نسخة أسعد أفندي، 1834، 331 ورقة، تعليق عام (1147 هـ/ 1734 م، 25، 11، 16×21)، الخطاط: علي العجلوني^[343]. طبع بالانكليزية: بإعداد ب. ليتل بالتعاون مع ح. ي. فون غرونباوم.

في خاتمة الكتاب (طباعة بولاق 1294 هـ/ 1877 م، II، 299-300) يقول الكاتب إنه "قرأ كل الكتب الكبيرة في هذا المجال"^[344] واستمد منها سائر مادة كتابه، دون أن يسقط من مراجعه إلا ما كان غريباً وغير معروف ويضيف: "ولهذا غدا كتابي تجميعاً لكل ما هو موجود في الكتب المعروفة، بإيجاز وسهولة في الاستعمال. ولم أضف شيئاً من عندي على ما اقتبسته من هذه الكتب ما عدا بعض الإضافات أو التفسيرات، في موضع أو موضعين، دون أن يفوتني التنويه عنها، وكل ما تبقى جاء من الكتب المذكورة..". يضم هذا الكتاب، مثله مثل مراجعه، مدخلاً يشتمل على الملاحظات العامة، ومن ثم فإن الموضوعات الحلمية منظمة حسب الترتيب الأبجدي.

وللكاتب نفسه شعر أحلامي بعنوان:

[86] (نفحات) العبير في التعبير، جامعة كتيخانة، في عام (1995 م، 110 صفحات. خط نسخي، 14، 11، 15.5×21.5، 6295، 9 ملف، خط نسخي، دون تاريخ 14×19.5، القاهرة، 1، 177، الإسكندرية، فنون، 42، 1، 161، ستراسبورغ 4313، وقد جرى التعليق على الكتاب تحت عنوان: النفع العطر بقلم عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله، بن أحمد الحنبلي عام (1212 هـ/ 1788 م) القاهرة، 1، 178 (S.Gal)، II، 473، رقم 28).

نيازي، محمد المصري توفي عام 1694/1105 (S.Gal)، II، 662)

[87] تعبير نامه، الحاج محمود أفندي، 2443، 6، 27-28 ورقة، خط (نسخي، دون تاريخ 15 II، 15.5×22) الكتاب أيضاً، (62-63) ورقة، خط نسخي، دون تاريخ 19 II، 17.2×24.1) وأيضاً، (3364، 10) ملّة، رشيد أفندي، (438، 15، 217-218 ورقة، خط نسخي، دون تاريخ) وهي الرؤيا التي رآها في برسة عام 1075 هـ/ 1664 م).

ابن نظام الملك، إسماعيل

[88] تعبير سلطاني (بالفارسية). كتبه عام (763 هـ/ 1361 م) لأبي الفوارس شاه شجاع مظفري (760-786/1358-1384) AS 1728، 260 ورقة، تعليق (دون تاريخ، 21، 11، 17.5×26، فاتح 3651، 177 ورقة)، تعليق عام (882 هـ/ (15 II) مع حواشي على الهوامش، فاتح (3652)، نموذج 2،

طهران. Cat) محمد تقي دانش بيزه، (1905/1323هـ، 202، رقم 141) والموضوعات الحلمية مرتبة على الترتيب الأبجدي.

أفلاطون

89] تعبير أفلاطون، حاجي خليفة، (II، 312)^[345].

بورفير

90] كتاب النوم واليقظة لفرفوروس-ذكر في الفهرست (316)^[346].

بطليموس

91] تعبير بطليموس، حاجي خليفة، (II، 313)^[347].

القليوبي، شهاب الدين أحمد بن سلامة، توفي عام (1069/ 165) مؤلف دراسات طبية وحكايات طرائفية (Gal، II، 364، S، 11، 492).

92] تعبير المنامات، القاهرة، نُسخ عام (1144 هـ / 1731 م) باريس (2754) (فادا، فهرس 646).

القيرواني، ابن أبي طالب.

93] الممتع، ذكره ابن خلدون (III، 121/86) الذي نسب إليه عدة كتابات حلمية^[348].

القناوي، شيث بن إبراهيم، توفي عام (599 هـ / 1202 م).

94] الإشارة في تسهيل العبارة، اهلوردت، رقم (4289، 4).

القرشي، أبو الحسن القرشي الشاذلي.

95] منامات، ذكره حاجي خليفة (VI، 158) جمع فيه أحلام المشايخ (الصوفيين).

القرطي، أبو عبد الله القرطي المالكي، توفي عام (416 هـ / 1025 م).

96] البشرى في تعبير الرؤيا، حاجي خليفة، (II، 55) اهلوردت، رقم (4289، 3).

ابن قتيبة، أبو محمد، عبد الله بن مسلم توفي عام (276 هـ / 889 م) (Gal، S، 1، 184).

97] كتاب تعبير الرؤيا، ورد في الفهرست (316)^[349]، أنقرة، صائب سنجر، 1،

4501، 180-217 ورقسة)، النسخ قديم جدًا، (25×17) النهاية ناقصة، ولكن المرجح أن الناقص ليس أكثر من ورقة أو اثنتين، المقطع الأخير (رقم 24) عنوانه: باب أدب الرؤيا، وهو مسبوق بدراسة مجهولة المؤلف، مقدمتها النظرية طويلة إلى حد كبير^[350].

ابن راشد، محمد بن عبد الله بن راشد البكري الأقفاسي (أو القفصي) توفي عام (736 هـ / 1335 م-36) وهو معاصر لابن خلدون^[351].

[98] كتاب المرتبة العليا في تعبير الرؤيا الذي استعار منه السالمي الفصل (49 و50) لكتابه الإشارة (مخطوطة برلين 4271، النسخة 4، 119 و120 ورقة، مخطوطة آجير، 1544، بعنوان: الدر الثمين في علم التفسير، لابن راشد القفصي (Gal، S، I، 1041).

ابن رسول، عمر بن علي.

[99] الإشارة في فتيا العبارة، ساراي، (III، Ah، 3179، 156 ورقة، خط، d.s، 29، 11، 20.5×30) (مجهول المؤلف) برلين 4278، 242 ورقة، منسوخ عام (115 هـ / 1737 م). بعد مقدمة طويلة حول طبيعة الأحلام وحول مختلف طرائق التفسير، رتب مادة الكتاب بحسب الترتيب الأبجدي.

الرازي، أبو بكر، محمد بن زكريا توفي عام (313 هـ / 925 م) (Gal، I، S، 233، I، 417).

[100] كتاب في الفرق بين الرؤيا المنذرة وبين سائر ضروب الرؤيا، في الفهرست (299).

ابن الشاه الظاهري

[101] كتاب الرؤيا، في الفهرست، (135).

ابن شاهين، غرس الدين خليل بن شاهين الظاهري، توفي عام (872 هـ - 1468 م) (Gal، II، 135، S، II، 165، سركيس، 133، الزركلي، 'علام، III، 367).

[102] كتاب الإشارات في علم العبارات. المخطوطات الباقية لهذا الكتاب عديدة جداً^[352] وقد نشر على هامش كتاب تعطير الأنام للنابلسي (انظر سابقاً رقم 85) والكتاب مقسم إلى قسمين، يحتوي كل منهما على (40) فصلاً. وقد سلك المؤلف خطة السالمي نفسها. (انظر لاحقاً رقم 103) وذكره بين مصادره^[353]، وفوق الخمسين مقطعاً للسالمي نفسها أضاف ابن شاهين ثلاثين. في المقدمة يقول المؤلف إنه نشر مختصراً بعنوان: الكوكب المنير في أصول التعبير معروف من حاجي خليفة. (V، 264، رقم 10980، اهلوردت رقم II، 4289)^[354].

السالمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عمر الذي عاش حوالي (800 هـ / 1397 م).

[103] الإشارة إلى علم العبارة^[355]، في (50) فصلاً، يعتبره ابن خلدون من بين كتب التعبير الأجزل نفعا والأشد تركيزاً^[356]، يقول المؤلف بأنه اعتمد على كتاب أبي إسحق الكرماني (مر ذكره رقم 67) وأنه أضاف إليه معطيات جديدة، والكتاب يحمل أحياناً اسم ابن سيرين (باريس 1094 و 2744، برلين 4270)^[357] وهو كتاب واسع الانتشار^[358]، ولكنه أقل انتشاراً بكثير من كتاب ابن سيرين الذي لدى قراءته (سابقاً رقم 102) فإنه يحجب كتاب السالمي كما يبدو.

أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل الدمشقي (أو المقدسي) توفي عام (665 هـ / 1267 م) (Gal، I، 317، S، 1، 550)

[104] ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري، اهلوردت، رقم (4289، 54).

ابن شامويه، محمد

[105] كتاب الوجيز. ذكره حاجي خليفة (VI، 426، رقم 14186) (الذي يقرأ اسمه شاهويه ZDMG 1863/17، 230، بلاند 155).

الشامي، علاء الدين (بن صدقة). توفي عام (975 هـ / 1567 م) (Gal، 51، 464، 4)

[106] رسالة في تفسير قوله سبحانه وتعالى: ومن آياته منامكم بالليل (السورة 39 / 23). ذكره حاجي خليفة، (III، 111، 381).

السرخسي. أبو العباس أحمد بن محمد بن مروان بن الطيب، تلميذ الكندي، توفي عام (286 هـ / 898 م) (Gal، I S، 375)

[107] كتاب النوم والرؤيا، ذكره حاجي خليفة، (V، 166) مر سابقاً رقم (8 و 90)^[359].

ابن السراج، محمد بن إبراهيم بن عبد الله الطليطلي. توفي عام (735 هـ / 1334 م)

[108] كتاب في النيات والرؤيا (اهلوردت، رقم 4289، 7).

السّودي، محمد علي توفي عام (932 هـ / 1525 م) (Gal، 11، 407، S، 11، 505) قراءة السّودي غير صحيحة. ياقوت (III، 183).

[109] السذخيرة وكشف التوقع (AS: التوقع، حاجي خليفة، III 332: البراقع) لأهل البصرة في تأويل الأحلام في الليالي والأيام. كتاب تجمع لأعمال سابقة. ساري، (Ah، III، 3177، 150) ورقة، نُسخ عام (995 هـ) (23، II، 30.5×21) (مجهول المؤلف) (AS 1789، حميدة 691، Br، المتحف البريطاني (ريو) 830، باريس 2755، غوتا، بيرتش 1312، القاهرة IV، 177،

كتاب مجهول المؤلف في المتحف البريطاني، وفي باريس ووغوتا، منسوب إلى أبي الفضل جعفر بن حسين الموسوي في القاهرة وإلى ابن سيرين في ميلان (F،N)، D، 519. بلاند 155، سيتشنيدر في 1663/17 ZDMG، 230. وهناك مقتبس من هذا العمل بعنوان: كتاب الأحلام مأخوذ من الذخيرة، موجود في الفاتيكان (1083، 16، 96-66 ورقة، بتاريخ 117هـ).

الصيمري، أبو العبر، محمد بن إسحق، توفي عام 888/275 (S، Gal، 1، 356) [110] كتاب تفسير الرؤيا، في الفهرست، (152).

الصدقي، مصطفى بن كمال الدين بن محي الدين، توفي عام (1162 هـ/ 1749 م) (Gal، II، 349، 1 S، 477)

[111] السدر المنتشرات من الحضرات العندية في غر المبشرات بالذات العبدية احمديّة (جامعة كنيخانة، 6268 A، 18 ورقة^[360])، خط نسخي من دون تاريخ، 15، II، 21.5×16) بعد مقدمة حول طبعة الأحلام، يروي المؤلف بأنه رأى النبي في الحلم عدة مرات. وآخر مرة كانت في (15) جهادى الثاني عام (1149 هـ) كما أنه رأى الله في الحلم (الصفحة 17-18).

السجستاني، أبو العباس أحمد بن خلف بن أحمد^[361]

[112] تحفة الملوك، ساري، (أحمد الثالث، 111، 3158، 75 ورقة)، تعليق في عام (781 هـ) (12.5×21)، جامعة كنيخانة، (A، 4437، 57 ورقة)، نسخ عام (883 هـ) (19، II، 17.5×13) تحت عنوان كتاب تعبير أصول الرؤيا^[362]. وترجم إلى التركية تحت اسم ابن سيرين.

السلقاني، عمر بن خليل بن علي. القرن السابع عشر (Gal، II، 494)

[113] الإعلام في تفسير الأحلام، باريس (2748، 145 ورقة).

ابن سينا، أبو علي بن عبد الله توفي عام (428 هـ/ 1037 م) (Gal، 1، 453، 1 S، 812)

[114] رسالة في التعبير أو كتاب متعلق بالرؤيا والتعبير (أسعد أفندي، 3774، 6، 43-85 صفحة، تعليق عام 973 هـ، 23، II، 10×19) وكان في عداد مجموعة من (12) رسالة لموضوعات، ولؤلفين آخرين مختلفين. يحتوي على (130) فصلاً، وهو كتاب نظري وعملي في آن واحد معاً، مخطوطة طهران، ذات مضمون مختلف منسوبة إليه تحت عنوان «تفسير الرؤيا المنسوب لابن سينا» (فهرست، محمد، تقي الدين «دانش بيزوه»، رقم 140) وتضم 11 باباً^[363].

ابن شيرويه، بن شهردار، أبو شجاع. توفي عام (509 هـ/ 1115 م) (Gal، 1، 344، 1 S، 586)

[115] في تعبير الرؤيا (ويستفقد "الكتاب العرب وكتاباهم" غوتينغين 1882، 75، رقم 225).

الشيرازي، عبد الرحمن بن نصر، الذي عاش كطبيب وكتب لصالح الدين الأيوبي (توفي عام 589 هـ / 1193 م) (S1، Gal، 832) تبدو لنا قراءة الشيرازي له مغلوظة^[364]

[116] كتاب في تأويل الأحلام، جامعة كتبخانه، (2963A، 47 ورقة، خط، نسخي، دون تاريخ 21، II، 14.5×20.5) مخطوطة ميونيخ (879) بعنوان خلاصة الكلام في تأويل الأحلام، وعن هذه المخطوطة، قام فاتييه بترجمة هذا الكتاب، (عبد الرحمن بن نصر مفسر الأحلام المسلم، أو مذهب تفسير الأحلام لدى العرب) باريس، توماس جوللي (1664، 240 صفحة)، باريس BN، R16، 5956^[356] وفيه نجد ذكر لابن سيرين وجعفر الصادق (توفي عام 148 هـ / 765 م).

ابن سيرين، محمد، توفي عام (110 هـ / 728 م) (S1، Gal، 102)

[117] مثلما رأينا سابقاً فإن ابن سيرين المعتبر كأب لعلم تفسير الأحلام العربي، لم يترك من بعده كتاباً له. ولكن بحسب كلام ابن خلدون (جری تدوين القواعد التي كان يطبقها في التفسير، والتي انتقلت عبر الناس حتى وقتنا هذا)^[366] ومع ذلك فقد نسبت إليه عناوين مختلفة، مثل: تعبير الرؤيا، طبع عدة مرات في مصر^[367]. ويوجد منه مخطوطات عديدة^[368]، ومتمنخب الكلام في تعبير الأحلام (ذكر سابقاً رقم 27) وتفسير الأحلام (أو المنام أو المنامات)^[369]، وكتاب اللؤلؤ في تعبير المنام^[370]، وكتاب التنوير في رؤيا التعبير^[371]، وكتاب الجوامع^[372]. الخ، ويوجد لهذه الكتب ترجمات إلى التركية^[373] وإلى الفارسية^[374] وكذلك إلى اليونانية وإلى اللاتينية^[375]. وثمة أمر مؤكد، هو أن كل هذه الكتب غير متشابهة، ونحن على قناعة بأن دراسات مقارنة ومعقدة، لا بد أن تفضي إلى معرفة هوية مختلف جامعي هذه الكتب.

السهيلي، أبو القاسم (عبد الرحمن بن عبد الله) توفي عام (581 هـ / 1285 م) (Gal، 11، 733)

[118] رؤية الله ورؤية النبي في المنام، ذكره حاجي خليفة، (V، 505، اهلوردت، رقم 4289، 53)

السيوطي، أبو الفضل بن أبي بكر جلال الدين توفي عام (911 هـ / 1505 م) (Gal، 11، 143 S، 178)

[119] تنوير الحلك في إمكان رؤيا النبي والملك. برهان على رؤية النبي والملائكة في المنام مثلاً في اليقظة، (باريس 4659، برلين 4276، 4277) [376].

[120] وكذلك، فتوى (في التعبير) برلين (2761، 121) وكذلك، الورد الوريث في تقييد الشوارد (برلين 4279، 128) وتتوافق مقدمة هذا الكتاب المنسوبة إلى السيوطي مع نوع "خواص من القرآن، في حين أن الأمر هنا يدور في الواقع حول دراسة حلمية" [377]. وقد عاش المؤلف بعد السيوطي الذين كان المؤلف يرجع إليه غالباً.

الشعالي، أبو زيد، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف . . الجزائر، توفي عام (873 هـ / 1468 م) (Gal، II، 249، 11 S، 351)

[122] رؤيا، رؤية النبي، فاتيكان (370، 31 ورقة). ورؤى أخرى، باريس (1546، 7) (Gal ولفي ديلا فيدا).

الطلوي، ولي الدين محمد بن أحمد، توفي عام (1014 هـ / 1605 م) (Gal، 11 S، 273، 384)

[123] كتاب ما في الليل من عظيم النيل (AS، 2003، 32 ورقة، خط جميل وكبير ds، 11 v، 21×15) تأملات حول النوم والأحلام.

التفليسي، أبو الفضل حبش (أو حسين) بن إبراهيم بن محمد توفي نحو عام (600 هـ / 1203 م) مؤلف كتب طبية (Gal، 1 S، 893)

[124] كامل التعبير (بالفارسية) مهدى إلى ملك الروم أبو الفتح قيزيل أرسلان، بن مسعود بن نصر (569-588-1173-1192).. والكاتب يحصي حوالي ثلاثين دراسة، قال إنه استعملها، وهذا العمل، بالنتيجة، عمل تجميعي يحتوي على مقدمة من (15) فصلاً يليها ستون فصلاً آخر، رتب الموضوعات الحلمية فيه حسب الترتيب الهجائي [378] وقد ترجم الكتاب إلى التركية الشرقية على يد مير أعظم شاه مسكين [379]، وإلى التركية العثمانية [380]، وغطي ضمن الإطار الفارسي والتركي على الكتب العربية المشهورة، ويوجد منه العديد من المخطوطات الشواهد [381]، كما أنه قد طبع [382].

الترمذي، عبد الرحمن بن عيسى

[125] روضة المسك والعبر في منهاج التعبير، منظوماً، ساري، دوان كوشكو (1771، 120 ورقة)، نسخ عام (748 هـ) الناسخ هو: أحمد بن أبي طالب، ساري، (21، 11، 24×18).

أبو عبيد، توفي نحو (210 هـ / 825 م) (Gal، 1، 103، 1 S، 162)

[126] كتاب الأحلام، في الفهرست (54)

العمرى، شمس الدين محمد

[127] كشف العلام في تفسير المنام، جامعة كتبخانه، (A 3214، 102 ورقة)، خط،
(نسخي، دون تاريخ 13، II، 28.5×19.5).

السواعظ، الحركوشي أبو سعيد عبد الملك بن عثمان، توفي عام (406 هـ/
(1015) (Gal، 1 S، 361)

[128] البشارة والندارة في تعبير الرؤيا وهو كتاب شديد الأهمية استخدم كمرجع في الدراسات اللاحقة، وهو يتألف من 60 فصلاً مسبقة بمقدمة. وفي هذه المقدمة يقول المؤلف: "لا شيء في كتابي لم يجرب سابقاً". أما مصادره فهي: "صحائف إبراهيم وكتب دانيال، وتعاليم سعيد بن المسيب وابن سيرين، والفائق الذي هو مختصر أبي الحسن، علي بن أبي طالب". وعلى الرغم من أنه كان معاصراً للدينوري فإنه لم يعرف أعماله كما يبدو. ثمة نسخ كثيرة من كتابه^[383]، وحسب حاجي خليفة، (V، 62 رقم 9979) فإن تاج الدين، عبد الوهاب بن أحمد بن عريشاه الدمشقي (توفي عام 901 هـ/ 1495 م) كتب قصيدة من حوالي أربعة آلاف بيت مستوحاة من هذا الكتاب.

ابن الوردي، أبو حفص بن المظفر زين الدين (توفي عام 746 هـ/ 1349 م)
(Gal، 11، 141، S، 11، 174)

[129] الألفية (أو المقدمة) الوردية في تعبير الرؤيا النامية، شعر حلمي مؤلف من حوالي ألف بيت، يحتوي على مقدمة، يليها موضوعات حلمية شائعة: الجنة، جهنم، الملاك، النبي، القرآن، الفرائض الدينية، الحكم، الإمام، الشمس، النجوم، البشر، الأرض، الزروع، الجبال، المطر، الماء، الشراب، الخيام، الأغذية، الأسلحة، الزينات، النار، الغيم، الخيول، الحيوانات، الخدم، البهائم، الطيور، الحشرات، السمك، ومعه ملحق. حيث الكلمات الأولى من أبياته بحسب الترتيب الأبجدي تشكل موضوع التفسير.

وهذه القصيدة شائعة جداً^[384]، وقد طبعت في بولاق عام (1285 هـ) ثم في القاهرة عام (1303 هـ) وعلق عليها عبد الرؤوف المناوي (توفي عام 1031 هـ/ 1621 م) (Gal، 11، 306، S، 11، 417) تحت عنوان: الفيوض الإلهية في شرح الألفية الوردية^[385].

الرومي محمد بن إبراهيم زاده، الخطيب، توفي عام 1495/901 (Gal، 11،
(229، 11 S، 320)

[130] رسالة في إثبات الرؤيا في الكلام. دراسة عن الرؤيا بحسب الكلام، كتيب ذو طابع ثيولوجي، ولكنه مستند إلى اعتبارات عادية مبتذلة، ومهدى إلى

السلطان بيازيد الثاني (886-907/1481-1512) مراد مُلا 1364، 92 ورقة، خط، نسخي، دون تاريخ (12×18).

ثمة العديد من الكتب المجهولة المؤلف يتطلب التحقيق من هويتها مقداراً كبيراً من البحث يتجاوز الإطار الضيق لإحصائنا الراهن، فتحت عناوين رسالة أو تعبير أو تعبير ناميه، ثمة العديد من الكتب والكتيبات محفوظة في مجموعة المخطوطات الشرقية، أو أشير إليها داخل المؤلفات السيرية، وداخل مقدمات الكتب الكبيرة، وسنكتفي بالإشارة إلى عدد منها:

[131] رسالة في بيان حقيقة الرؤيا (فاضل. ب. 346، 6، 109-116 ورقة، في مجموعة، كلام، نسخ عام 1135هـ، 14×20) وهي تحتوي على عشرة مقاطع ذات طابع نظري: تعريف الحلم والرؤيا، البيئات القرآنية وبيئات الحديث والسنة، جوهر الحلم واختلافه عن موضوعه، الحلم الصادق والحلم الكاذب، قصص لأحلام غريبة، مهلة تحقق الأحلام، وعلى الأخص، بطء تحقق الأحلام السارة والسريعة عن الأحلام المثيرة للكره، الشخص الجدير بأن يروى له الحلم، هل ينبغي أن يروي الحلم لأشخاص آخرين طلباً لتفسير الحلم؟ الحلم غير المفسر لا يتحقق البتة، رؤية الله في المنام ورؤية الأنبياء والقديسين والعادلين هل هي رؤى صادقة؟ ضمن أي إطار يتحقق مثل هذا المنام؟.

[132] رسالة مهمة متعلقة بالرؤيا (كوبرولي، فاضل باشا، 329، 101-102 ورقة، خط نسخي، دون تاريخ (13×20) وهي مؤلفة من مقطع مهم حول العلاقة بين الأهواء والأحلام.

[133] رسالة في كلام الله تعالى ورؤيته (في علم الكلام). رسالة شعرية مجهولة المؤلف مهداة إلى السلطان بيازيد، ذات محتوى ثيولوجي في غاية الأهمية AS، 2276، 93 ورقة، خط جميل 14×21.

[134] رسالة مشتملة على حقيقة الرؤيا ونبذ من الكلام في بدء الوحي، (AS، 1800، 1-9 ورقة)، كتيب ذو طابع ثيولوجي.

[135] رسالة في تعبير الرؤيا (جوروم 1، 1-19 ورقة، تعليق، خط نسخي، دون تاريخ (13×20) وهي كتاب مختصر عن الأحلام.

[136] رسالة في حقيقة الرؤيا النامية (جوروم 3098، 2، 14 ورقة) شروح لبعض الأحاديث النبوية، ويبدو الكتاب غير مكتمل^[386].

[137] رسالة في العُشرة الكاملة في الرؤيا وفي التصوف، فاتح (5377، 3)

[138] رسالة تعبير، فاتح (5402، 2).

[139] رسالة تعبير في الطرق العلية، دوغو ملوبا (275).

[140] رسالة في الرؤيا النامية. القاهرة، مجموعة رقم (59، 6).

- [141] مختصر في تعبير الأحلام (1083، 140 ورقة) تركز على معنى الحرف الأول من اسم الشيء المرئي في الحلم، وهو معنى مشار إليه على لوحة. برلين (5، 8، 315، I، I).
- [142] علم التعبير. أزمير، أتاتورك، (6239) (حاليًا السليمانية) (118) ورقة، نسخ عام (1188هـ) (15×22.5).
- [143] كتاب تعبير. بورصة، أولو جامع (1987، خط نسخي، دون تاريخ 16×24) البداية ناقصة. كتاب تجميعي يشتمل على (15) مقالة للدينوري (يرتبط جزء منها ببداية الكتاب وجزء آخر بنهايته) والمادة مرتبة بحسب الحروف الهجائية.
- [144] تهذيب في علم الرؤيا. جوروم. (3094، 61 ورقة، خط، نسخي، دون تاريخ 14×20.5)^[387].
- [145] كتاب في تعبير الرؤيا. (أياصوفيا، 5، 1731، 178 ورقة، نسخ عام 841 هـ، 15، 11، 17.5×26.5، في 60 بابًا)^[388].
- [146] تعبير الرؤيا. جامعة كتيخانه. (3077 A، 138 ورقة، خط، d، s، 19، 11، 19.5×12.5).
- [147] كتاب تعبير الرؤيا على مذهب أهل البيت، وكتاب تعبير الرؤيا لأهل البيت (لطيف) في الفهرست (317).
- [148] آيات التعبير لتوسم الخير. حاجي خليفة، (I، 493).
- [149] الآثار الرائعة في الأسرار الواقعة. حاجي خليفة، (II، 311).
- [150] إيضاح التعبير. حاجي خليفة، وانظر التفليسي.
- [151] حقائق الرؤيا. حاجي خليفة، (III، 78، اهلوردت، رقم 4289، 43).
- [152] مقدمة في التعبير، حاجي خليفة، (VI، 85 رقم 44289).
- [153] مفرط الرؤيا في التعبير. حاجي خليفة، (VI، 85، رقم 12788، اهلوردت، رقم 4289، 41).
- [154] رمز العبارة من كثر الإشارة، اهلوردت، رقم (4289، 21).
- [155] جبل الدلائل، اهلوردت (38) (التفليسي).
- [156] مبادئ التعبير، اهلوردت (40) (التفليسي).
- [157] كافي الرؤيا، اهلوردت (40) (التفليسي).
- [158] وجيزة المعاني في قوله صلى الله عليه وسلم: من رآني في المنام فقد رآني.. (المصدر نفسه).

أما التعبير نامات في التركية أو في الفارسية فهي عديدة جدًا. وليس لها من فائدة بالنسبة إلينا إلا في النطاق الذي ترجمت فيه إلى العربية، أو استلهمتها تلك الكتب، وهي الحالة ذاتها دائمًا تقريبًا. وقد اتفق لنا خلال هذا الإحصاء أن نشير إلى هذا أو ذاك من الكتب التركية والفارسية، نظرًا

لأهيتها^[389]، ويسمح لنا بأن نضيف بعض أسماء الكتب الأخرى، قبل أن نعدد التعبير نامات

ابن علي، محمد بن حسن

[159] تعبير نامه مهريشاه سلطان (177).

شيخ علي

[160] تعبير نامه. رشيد، (984، 19، 163-190 ورقة، جار الله، 2102، 28 ورقة).

بورصوي، محمد، بن أحمد

[161] تعبير نامه. رشيد أفندي (1327، 177 ورقة) (31 فصلاً).

الخبلي، المعبر أبو طاهر يحيى بن عامر (Gal، 11 S، 1042)

[162] تعبير نامه عامري سليم آغا. حاجي خليفة، (II، 311) الذي نسب إليه البدر المنير (مر سابقاً رقم 72) وشرحه.

خلوصي، حافظ

[163] ميزان النفوس (حول الخلم والعلوم السرية) طباعة إسطنبول (1305هـ) (بايزيد، عمومي 3928).

نظيف

[164] تعبير نامه (فارسي). قيصري، رشيد أفندي (580).

نيسابوري، يحيى المعروف بفتاحي. ن، توفي عام (852 هـ / 1448 م)

[165] تعبير ناماج، شعر بالفارسية. حاجي خليفة، (II، 312).

نوح أفندي. توفي عام (1070 هـ / 1659 م)

[166] رسالة حقيقة النوم والرؤيا (تركي). بايزيد، ولي الدين، (809، 220-225 ورقة، خط 13×25).

الرضوي، محمد الحسني

[167] رسالة المثال در تعبير خواب موضوعة بحسب منازل القمر الثمانية والعشرين وحسب الأحرف الأبجدية (أبجد) والمؤلف المطلع قليلاً على التجسيم ظل في الخط التقليدي، بومباي، مكتبة ملا فيروز × 34,1.

[168] ترجمة استبصار المعبرين (فارسي) بايزيد ولي الدين (2297، 312 ورقة، خط 19/17، 11، 18×12.2) وهو عبارة عن ترجمة معمولة، على الأرجح، بالاعتماد على دراسة عربية لا تزال مجهولة لنا حتى الآن^[390].

- [169] تعبير نامه حاجي محمود أفندي، (4250، 2، 4-22 ورقة)
 [170] تعبيراتي إنام حاجي محمود أفندي (4781، 5، 10 ورقة).
 [171] تعبير ري رؤيا، حاجي محمود أفندي (6241، 1، 3-5 ورقة).
 [172] تعبير نامه، حاجي محمود أفندي (6242، 2، 64-67 ورقة).
 [173] تعبير نامه حاجي محمود أفندي (5537، 5، 24 ورقة)
 [174] تعبير نامه بايزيد وهي (941، 121 ورقة).
 [175] تعبير نامه بايزيد وهي (939، 37 ورقة).
 [176] تعبير جواب حكماء الهند، حميدية (1447، 17، 103 ورقة).
 [177] تعبير نامه رسالة رشيد أفندي (593، 2، 2-37 ورقة).
 [178] رسالة منامية (أياحوفاك، 2873، 8، 349-355 ورقة) كتيب ذو طابع
 نيولوجي عن طبيعة الحلم.
 [179] تعبير نامه رئيس الكتاب (450، 8-219 ورقة).
 [180] تعبير نامه نورعثمانية (3228، 90 ورقة).
 [181] تعبير نامه نورعثمانية (4411، 2، 90-108 ورقة).

لنوقف الآن هذا الإحصاء الممل الذي ليس له من غاية سوى تبيان الانتشار الواسع
 لكتب تعبير الأحلام، ونحن نجد مخطوطات أخرى في محتويات المكتبات كافة^[391]، ولا
 يمكن الحكم في الحالة الراهنة للأبحاث إلى أي حد كانت هذه الكتب مستقلة بعضها عن
 البعض الآخر؟. ومع ذلك، فإذا كان من غير الممكن عد عددها مؤشراً حقيقياً على غنى
 إنتاج الدراسات الحلمية، فإنه يؤكد مع ذلك، إن دعت الحاجة، الثقة الهائلة التي أولتها
 مختلف الشعوب الإسلامية للتكهن عن طريق الأحلام.

62/2/2] الحالة

قبل أن نختم هذا الفصل المطول حول علم تعبير الأحلام، لنقل كلمة حول
 (الحالومة). من الممكن جداً أن تكون جزيرة العرب القديمة قد عرفت هذه الممارسة
 الكهانية التي مارسها الساميون القدماء^[392]. غير أنه ما من نص أدبي قد احتفظ لنا
 بذكرى عنها، إلا إذا عدت عادة النوم إلى جوار الكعبة، والتي كانت لاتزال شائعة في
 زمن النبي^[393]، على أنها علامة جزئية على مثل هذه الممارسة. ثم من يرغب في أن يرى
 استمرارية هذه الممارسة القديمة العهد في الاستخارة^[394]، غير أنه، لا النوم داخل المعبد
 ولا صياغة نية أو رغبة قبل النوم بعد إنجاز طقوس معينة، يسمح لنا بالتحدث عن

الحالومة بالمعنى الدقيق للكلمة، ذلك لأن الحالومة تتطلب تحقيق ثلاثة شروط مجتمعة: [1] النوم داخل معبد، [2] مع النية في أن يحصل النائم في منامه على جواب حول سؤال يطرحه على الإله، [3] أداء بعض الشعائر المخصصة لهذه الغاية^[395]. ومع أن الشروط الثلاثة لا تستوفي في وقت واحد داخل الاستخارة، فمن الصعوبة إغفال الشبه القائم بينها وبين الحالومة، وعلى الأخص في شكلها المغربي الذي تستهجنه الأرثوذكسية الدينية المتشددة^[396].

ثمة ممارسة أخرى ذات طابع سحري وصفها الجريطي في كتابه «غاية الحكيم»^[397]، تذكر أيضاً بالحالومة، ألا وهي حالومة الطبيعة التامة. وهي طريقة ترمي إلى الحصول في الحلم من لدن الطبيعة التامة على جواب لسؤال يطرحه النائم في اللحظة التي تسبق نومه، وذلك بعد تنقية سريرته وتوجيه نيته، والنطق بهذه الكلمات البربرية: تماغيس، بغديسواد، وغداس، نوفاناغاديس، ومن ثم صياغة رغبته. وخلال النوم يتلقى طالب المشورة الجواب على موضوع سؤاله المطروح.

لقد جاء اسم هذه الطريقة، على الأرجح، من القصة التالية التي رواها ابن خلدون، وتدور حول رجل استوفى كل شروط الحالومة بعد أن أمضى ليال عدة في الصوم والصلاة. فظهر له شخص، وقال له: أنا طبيعتك التامة، سلمي عما تريد معرفته. ثم أعلمه بكل ما يرغب في معرفته. ويكمل ابن خلدون القصة على لسان صاحبها: وبفضل هذه الأسماء فقد رأيت رؤى عجيبة واطلعت على أمور تخصني كنت أرغب في معرفتها.

ويخلص ابن خلدون إلى القول: ذلك لا يعني أنه يكفي صياغة الرغبة في حدوث رؤيا حتى تحدث هذه الرؤيا، ولكن مزاوله هذه الحالومات تهيئ النفس لحدوث الرؤيا. وكلما كانت التهيئة أقوى كان تحقيق ما جرى الاستعداد له أكثر مباشرة وفورية.

63/2/2] عادة النوم في المسجد

إن عادة النوم في الأماكن المقدسة من أجل نذر، أو كفعل معبر عن التقى أمر لا يزال معروفاً في المسيحية كما في الإسلام. وقد نهى الإسلام^[398]، الذي كان يتخوف على الأرجح من انبعاث عادات وثنية، عن مثل هذه الممارسة^[399]. غير أن كتيباً لمحمد الشوائب الشافوي الشافعي الخطيب (توفي عام 1054 هـ / 1644 م)^[400] بعنوان «رسالة الأخيار فيمن منع النوم في المسجد من الأشرار»^[401]، تصدى لإثبات بطلان الحجج التي تحظر ممارسة النوم في المساجد والمعابد والأماكن المقدسة. "هذه رسالة، يقول المؤلف،

غايستها دحض حجة أولئك الذين يرون بأن النوم في المساجد عمل غير شرعي. وقد أضيفت إليها معطيات نافعة. يتناول الفصل الأول طريقة النوم الصحيحة (النوم السنة) مع خلاصة حول قواعد السلوك الخاصة بذلك، ويعالج الفصل الثاني الطريقة الشرعية في النوم (النوم المباح) مع خلاصة حول ما يقال قبل الذهاب إلى النوم والاضطجاع على السرير. ويعالج الفصل الثالث الطريقة غير الشرعية في النوم (النوم الحرام) مع خلاصة ما يقال عند اليقظة. ويعالج الفصل الرابع الطريقة المكروهة في النوم (النوم المكروه) مع خلاصة حول ما يقال حين يشعر المرء بالخوف خلال النوم. ويعالج الفصل الخامس الحلم، مع خلاصة حول مقر الأرواح. ويعالج الفصل السادس طريقة نوم النبي، مع خلاصة حول رؤية النبي في الحلم.

تتناول هذه الرسالة أوليات السنة النبوية حول الحلم، والقواعد التي ينبغي اتباعها قبل النوم، أما ممارسة قضاء الليل في المساجد فلم تولها الرسالة أهمية كبيرة. ومع ذلك فإن المؤلف، حسبما يقول شمس الدين محمد بن الجزري (توفي عام 833 هـ / 1429 م) عيّن مواقع الأماكن المقدسة في دمشق التي يستجاب فيها الدعاء، من غير أن نعرف إذا كان يقصد بذلك أنه كان قد قضى الليل فيها بهذه النية. وهذه الأماكن هي (مغارة الدم)^[402] على جبل قاسيون^[403]، التي كانت، كما يقال، ملاذاً للأنبياء ومُصلًى لهم، وهي المكان الذي استجاب الله فيه لدعائهم، ومغارة (جبل النيرب)^[404] التي كانت ملجأً للمسيح، و(مسجد إبراهيم) في برزة^[405]، ومسجد (آثار القدم)^[406]، الذي يقع في أعلى ميدان الحصى^[407]. ويقال إن فيه قبر النبي موسى، و(مسجد الباب الشرقي)^[408]، ويقال إن عيسى بن مريم ينزل فيه^[409]، و(المسجد الصغير) الذي يقع خلف باب الجيرون، ويقال إن يوحنا بن زكريا قتل فيه^[410]، وقرب جوار الحائط الجنوبي للمسجد الأموي، الذي بناه، كما يقال، النبي هود.

في كل هذا، فإن الدور الأساس للحالومة مثلما كان متصوراً لدى اليونانيين، أي: فناً للمداواة، لم يظهر في أي مكان من العالم الإسلامي. فإذا ما رغبتنا في الحديث عن الحالومة فينبغي فهمها كما كانت متصورة في الشرق القديم، أي: منهجاً للكهانة يرمي إلى الحصول على تعليمات إلهية خاصة بالسلوك القويم في الحياة اليومية والنجاح في المسائل الاستثنائية كبناء معبد (غوديا)، أو الذهاب إلى الحرب (آشوربانيبال) أو نداء الرب (صموئيل) . . إلخ.

ومع التوسع الذي شهدته علم تفسير الأحلام، والحظوة الشعبية التي نالها فقد ظل بعيداً عن الطراق الكهانية اليقينية والبرهانية، وذلك بسبب طابعه الملتبس وعناصره

الذاتية. ففي حين أن الطرائق الكهانية وقراءات الفأل، بسبب من خضوعها لقواعد أكثر دقة وأقرب إلى الحقيقة، حظيت بمكانة عظيمة، وجرى تكييفها على المستوى الشعبي العام، ظلت قراءة الحلم على نحو جوهري ممارسة خاصة ولم تشهد تلك الاندفاع في الإسلام إلا بسبب حظر الطرائق الكهانية الأخرى، في حين أن علاقتها الوثيقة بالنبوة قد أكسبتها تلك المكانة البارزة والسمعة الحسنة.

3/2] الطرائق الفراسية

1/3/2] تصنيف

في تصنيف العلوم، تشكل الفراسة مع قراءة الحلم وقضاء التنجيم والسحر والسحر الأبيض (ممارسة سحرية ترمي إلى الاتصال بالأرواح الخيرة واستخدام قدراتها للوصول إلى الله) مجموعة العلوم الطبيعية التي تشمل تطبيقات كهانية عديدة، تقوم على ملكة كامنة في طبيعة الإنسان تهينه للملاحظة والاستدلال. ملكة أناطها الإسلام الأول ثم الصوفية، فيما بعد، بالإلهام الإلهي. وهذه التطبيقات هي:

- 1] القيافة العربية.
- 2] الفراسة الإسلامية.
- 3] الشامات أو البقع الجلدية.
- 4] قراءة الكف.
- 5] النظر في لوح الكتف.
- 6] علم الاختلاج.
- 7] المعرفة التكهنية بالأرض، تحري مواطن الأقدام في الصحراء، الكشف عن منابع المياه والناجم المعدنية.
- 8] التكهّن عن طريق الظواهر الجوية.

إن هذا التصنيف، كما وجدناه في «كشف الظنون» لحاجي خليفة^[1] يرقى بوجه الإجمال إلى فخر الدين الرازي (توفي عام 606 هـ / 1209 م) في كتابه «الفراسة»^[2] الذي بين فيه الفرق بين الفراسة والعلوم المتصلة بها. غير أن الجاحظ (توفي عام 255 هـ / 808 م) ألح إلى هذا التصنيف من قبل قائلاً: القيافة هي الأصل الذي خرجت منه الفراسة، وقد

تخصصت في بحث علاقة القربى وكشف مواطن المياه والنظر في أحوال الجو، ومعرفة خواص الأرض [3].

2/3/2 | القيافة العربية

ضمن الحالة الراهنة للنصوص، فإن لفظ (قيافة) [4] يعني، على نحو خاص، التكهن بالروابط السلالية بين الأشخاص، وهي تحوز على مغزى خاص على النحو الذي تنطبق فيه على فعل الاستدلال، عبر تفحص أعضاء شخصين اثنين، على وحدة هذه الأعضاء أو عدم وحدتها معاً من خلال علاقات القربى والمولد والعلاقات الوراثية الأخرى [5]. وهذه التقنية تتضمن طريقتين اثنتين هما: قيافة البشر [6] وقيافة الأثر [7].

أما قيافة البشر فهي الطريقة التي تركز على فحص العلامات البارزة على الجلد، أو المستخرجة من أعضاء البدن، في حين تتكون قيافة الأثر من فحص آثار الأقدام والحوافر على الأرض. وهذه الطريقة الثانية تدعى قيافة الأثر [8]. والواقع أن عيافة (جذر: عوف) مصطلح، يعني لدى العرب القدماء: التكهن بوساطة الطيور [9]. ثمة نص قديم وحيد يثبت، حسب علمنا، وجود هذه الممارسة. يقول هذا النص: إن رجلاً من هب كان عائفاً، فكان إذا قدم مكة أتاه رجال قريش بغلمانهم، ينظر فيهم، ويعتاف لهم [10] (أي يكشف عن أقدارهم). وقد كان لابد من إخفاء الفتى محمد عنه بعد أن رآه وهتف: ويحكم أعيدهوا إلي ذلك الفتى الذي رأيته، فسيكون له والله شأن عظيم.

1/2/3/2 | قيافة البشر

بالنظر إلى أهمية الدم في تصور التجمع القبلي [11] وانتقاله من الأب إلى الأبناء، وبالنظر أيضاً إلى أن الرجل لم يكن ملزماً بالاعتراف بابن له مولود من علاقة سفاح [12]، فقد كان من الأمور المألوفة للجوء في حالة الشك بأبوة ابن إلى القائف أو إلى طقس الاستقسام [13]. والحالة الأكثر شهرة في التاريخ العربي هي حالة زياد بن أبيه [14] الذي اضطر معاوية إلى الاعتراف به، بعد أخذ ورد، دام زمناً طويلاً، كابن لأبي سفيان، أي: أبيه، وعضواً شرعياً في البيت الأموي، وذلك في العام (44 هـ/ 664 م) في حين كان يُمنع على أبي سفيان الاعتراف به، باسم الشرع العربي القديم [15].

على أية قواعد قامت قيافة البشر؟ يحدثنا المسعودي عن ذلك بإيجاز [16]: هناك من يرى أن القيافة تقوم على اكتشاف التشابه الذي لابد من وجوده بين الابن والأب.

ولكن رأيًا ثانيًا يشير إلى أن أعضاء البدن ليست جميعها قابلة للتشابه. ويلاحظ رأي ثالث أن التشابه يعم أفراد الجنس البشري، ولكن الملامح وحدها متباينة، ويؤكد رأي رابع وجود تشابهات خلقتها الطبيعة بين أفراد، وأن هناك طبعًا مميزًا في كل نوع من أنواع العروق حيث لا يتقاد للاختلاط بأنواع العروق الأخرى. وهكذا، ومن خلال تطبيق مبدأ القياس ينبغي استنباط التشابه أو الخلاف. وحين يفحص القائف باطن القدم، فالأنه يشكل طرف حلقة البدن^[17]، «فالولد إن خالف صورة أبيه في كنه أفعاله وتباينه في سائر شكله، فهو في الأغلب، يوافقه في باطن القدم، لأن النسل لا بد له من تخصيص قوة بشيء يميزه من غيره ويبيّنه»^[18].

يرى الرازي^[19] أن الفحوص الطبية تكشف عن تشابه محتوم بين الأبناء والآباء. وهذا التشابه يتجلى في وقائع عدة يعرفها جميع الناس، ولكنه يمكن أن يوجد في أشياء خفية لا يقوى على إدراكها سوى أولئك الذين لديهم قوة إدراك وذاكرة حية.

فيما وراء هذه الاعتبارات الفلسفية والطبية، نجد القيافة أساسها في الإدراك الدقيق لكل تفصيل، لدى عربي الصحراء الذي يسترعي انتباهه كل ما يخرج عن القياس، وكل جديد غير مألوف، وكل واقعة، مهما قل شأنها، تكسر إيقاع الحياة البدوية التي يعيشها. ليس كل عربي قائفًا بالطبع، مثلما أن كل يوناني ليس فيلسوفًا، وكل صيني ليس حاذقًا، كما يقول الجاحظ^[20]، فقد استأثرت بعض القبائل بهذا الفن وتناقلته من الآباء إلى الأبناء. وأشهر القافة العرب هم بنو مدلج بن مرّة بن عبد مناة بن كنانة. وبعض أبناء قبيلة خثعم اليمنية، وبعض بني خزاعة، ونفر قليل، عُرفوا في قريش وبني أسد^[21]. وقد احتفظ لنا ابن إسحق بقصة ليس فيها ما يثير العجب، إذا أخذنا في الاعتبار ذلك الإجماع على أن القيافة هي علم اختص به العرب^[22]. فقد تعرف الحيشي وحشي، عبد جبير بن مطعم، وقاتل حمزة عم الرسول، في معركة أحد، على رجل لم يكن قد رآه سوى مرة واحدة، حينما كان ذلك الرجل رضيعًا، فقد رأى قدميه حين رفعه ليناوله لأمه، وهي على بغيرها^[23].

وعن بني مدلج يقول لنا القزويني^[24] إنه كان يُعرض عليهم مولود بين عشرين امرأة، ليس بينهن أمه فينكرون عليهن جميعًا أمومتهم. ثم يعرض عليهم مولود بين عشرين امرأة، وبينهن أمه، فيسلمونه إليها.

2/2/3/2 قيافة الأثر

غير أن قيافة البشر، مهما كان دورها متميزًا لدى العرب، فقد كان دور قيافة الأثر غالبًا عليهم، إذ كانوا مضطرين إلى اللجوء إليها كل يوم للاهتمام إلى رجل تاه في

الصحراء أو دابة ضائعة، أو إلى آثار سارق، أو إلى الدرب الذي ينبغي أن يسلكوه خلال أسفارهم. وقد احتفظ لنا المأثور بالعديد من الشهادات حول ذلك، تكشف عن نفاذ بصيرتهم العجيب، وعن قوة روح الملاحظة لديهم. وأهل السهول الصحراوية والرملية على نحو خاص أكثر استعدادًا من غيرهم لممارسة هذا الفن^[25]. فهم يتوصلون، كما يروى عنهم، إلى تمييز آثار أقدام شاب من آثار أقدام عجوز، وآثار رجل من آثار امرأة، وآثار رجل أبيض من آثار رجل أسود. وهم يعرفون أيضًا من آثار الأقدام إن كانت المرأة عذراء أم لا. وليس هناك لص يفلت منهم، فهم يقتفون آثاره حتى النهاية، ويفلحون في القبض عليه^[26].

وسكان قفار الرمل البيضاء، بين مصر وفلسطين^[27]، يتعرفون الرجل الذي سرق ثور نخيلهم بعد سنوات من غيابه، ويكفي أن يروه كي يتيقنوا أنه السارق الذي يبحثون عنه. ويوجد أشخاص في تلك المنطقة يسموهم القصاص، أي: الذين يقتصون آثار أقدام الناس^[28]، يكلفهم مالكو النخيل بمراقبة العابرين، وهم يتعرفون الأشخاص الذين يمرون في تلك المنطقة من غير أن يروهم، ولا يفعلون شيئًا سوى تفحص آثار أقدامهم^[29].

3/2/3 توسع القيافة وامتدادها إلى سلوك الحيوانات

لم تقتصر ملكة التكهّن العجيبة هذه على البشر، بل امتدت أيضًا إلى معرفة سلوك الحيوانات وطريقتها في الوجود. وقد روي أن نعمان الرعاد(؟) كان قائمًا حاذقًا جدًا حتى إنه كان يميز آثار قوائم ذكور النحل من آثار قوائم إناثها^[30].

والقصة الأوسع شهرة في هذا المجال تتعلق بأسطورة أبناء نزار بن معد، فبينما هم في طريقهم إلى نجران، حيث كان عليهم أن يحتكموا إلى ملك تلك المدينة، الأفعى، بشأن ميراث أبيهم، إذ وقعوا على آثار بعير فاستنتج كل منهم نتيجة حوله. فقال إياد: إن البعير أعور لا يرى إلا بعين واحدة، وكان دليله على ذلك أن البعير كان يرعى العشب باستمرار، من الجهة التي تقع عليها عينه المبصرة، ويترك العشب، في الجهة الأخرى سليمًا مع وفرته. وقال أثمار: إن البعير أتر الذيل، لأن بعره كان مجموعًا في كومة واحدة. ولو كان له ذيل فإن حركته كانت ستفرق ذلك البعير. وقال ربيعة: إن البعير يعرج من جهة واحدة لأن أحد خفيه الأماميين كان يترك أثرًا واضحًا على الأرض، في حين أن الخلف الآخر ما يكاد أثره يبين. وقال مضر: إن البعير جفول وشروء، لأنه بعد أن يرعى في ناحية كان ينصرف عنها تاركًا ما حولها حيث العشب وافر جم ليرعى في

مكان آخر يندر فيه العشب. ولما وصلوا إلى الملك الأفعى، احتفى بهم وأكرم وفادقم، وقُدِّم لهم قرص من العسل فقال الإخوة: لم ندق قط عسلاً أشهى ولا أنقى ولا أطيب مذاقاً من هذا العسل. ولكن إياداً قال إن النحل الذي أنتج هذا العسل كان يودعه في جوف حيوان عظيم الجرم. وعند العشاء، قُدمت لهم مائدة من شواء، فقال الإخوة: لم نأكل قط شواء ألد ولا لحمًا أطرى وأكثر اخضالاً من هذا اللحم، ولكن أثمار قال: ومع ذلك، فإن هذا الخروف كان يرضع من لبن كلبة. وبعد أن شربوا من الخمر التي قُدمت إليهم قالوا: لم ندق قط خمرًا أنقى ولا أحلى ولا أعذب ولا أطيب شذى من هذه الخمر، ولكن ربيعة أضاف، إن الكرمة التي أنتجت كانت مغروسة فوق قبر. وأخيراً قالوا إنهم لم يلاقوا حتى ذلك الحين استقبلاً بهذه الحفاوة، ولا بلداً بهذا الرخاء مثل بلد هذا الملك، ولكن مضر أشار إلى أن «هذا البلد لم يكن ينخص والد الأفعى، فقد كانت أمه قد وهبت جسدها لشخص آخر كي تحصل على وريث». وبعد التحريات التي قام بها الملك، تبين أن كل ما قالوه كان صحيحاً^[31].

4/2/3/2 [الطابع المقدس للقيافة]

مع أن هذه القصة من ابتكار الخيال، فإنها تبين أن استعدادات القائف يمكن أن تمارس تأثيرها في الأصعدة كافة. فعينه الثاقبة النظر، وقدرته على الاستدلال تتعديان ميدان الذكاء، وتفترضان حتى نصيباً من الإلهام الغيبي. ولا يظهر هذا الطابع المقدس في قصص القيافة العربية، ولكنه سيتجلى بوضوح في وريثتها المباشرة، أي: الفراسة الإسلامية ذلك أن الشريعة الإسلامية حين عدت قيافة البشر ولزمن طويل دليلاً شرعياً في القضايا المتعلقة بإثبات أبوة طفل ولد من عبد^[32]، فقد تضمن ذلك اعترافاً بالطابع المتعالى لمثل هذا العلم. فالقاضي شريح بن الحارث، الذي توفي عن مئة سنة في عام (87 هـ / 706 م)، كان في آن معاً شاعراً وقاضياً وقائفاً^[33]. والإمام العظيم الشافعي، (توفي عام 204 هـ / 820 م)، الذي كان أبوه قرشياً وأمّه من بني أسد، والذي عاش سبع عشرة سنة في الصحراء في ربوع بني هذيل، كتب رسالة في علم القيافة^[34]. ويروى أنه كان مرة برفقة محمد بن الحسن في المسجد الحرام بمكة، وفي هذه الأثناء دخل رجل، فقال الشافعي: إنه حداد، ولكن محمد رد قائلاً: إنه نجار. وتبين فيما بعد بأنه كان حداداً ونجاراً^[35].

وثمة مشهد رواه يزيد بن أبي مسلم كاتب الحجاج يضفي على القائف دور الموحى إليه. يقول الحجاج: كنا مع عبد الملك بن مروان في دومة الجندل في أحد البساتين، وكان يتحدث مع قائف، ويسأله عن بعض الأشياء، حينما وصل علي بن عبد الله بن

العباس وابنه محمد (والد السفاح والمنصور في المستقبل)، فلما رآهما عبد الملك قادمين لوى شفتيه، وتمتم بكلمات، وتغير لونه، وتوقف عن الكلام. فهرعت نحو علي لأبعده، ولكن الخليفة أشار إلي بأن أدعه، فاقترب علي وألقى السلام. فأجلسه عبد الملك إلى جواره، وجعل يلمس ثوبه، ثم أشار إلى محمد بأن يجلس، ومال على علي يحدثه، وكان علي يتقن الحديث. ولما حان وقت الغداء قُدِّم إلى الخليفة طست ليغسل يديه فغسلهما وطلب من الخادم أن يقدمه إلى أبي محمد، فقال علي إنه كان صائماً. ثم هض بسرعة وانصرف، فتبعه عبد الملك بنظره حتى غاب، ثم التفت إلى القائف وقال: أتعرفه؟ أجاب القائف: لا، ولكنني أعلم شيئاً بشأنه. فسأله الخليفة: ما هو؟ قال: إن كان الغلام الذي يرافقه هو ولده فسيخرج من ذريته فراغة سيسودون الأرض ويهلكون أعداءهم. فامتقع وجه عبد الملك ثم قال: راهب القدس الذي رآه عندي زعم بأنه سيخرج من صلبه ثلاثة عشر ملكاً وأعطى أوصافهم^[36].

تندرج هذه القصة، بالتأكيد، ضمن سياسة الأسرة العباسية التي كانت تسعى لإقامة سلطتها على إشارات إلهية تعلن عن قيام دولتها. ومع الشكوك التي تحيط بصحتها فإن لها الفضل في إطلاعنا على أن القائف ضمن تصور الإسلام الأول، كان يشارك على نطاق ضيق جداً في الوحي الإلهي، على غرار مفسر الأحلام. ولم يحرم النبي هذه الطريقة الكهانية، بل روي عنه أنه كان يجد لذة في الاستماع إلى المحزّي الأسلمي^[37] من بني مدلج، وهو يقول لأسامة بن زيد وأبيه، حين كانا يخفيان جسدیهما تحت الغطاء، ولا يظهر منهما سوى قدميهما: هذه الأقدام خرج بعضها من بعضها الآخر^[38].

وحينما هاجر محمد وأبو بكر من مكة إلى المدينة تتبع قائف قريش آثار أقدامهما حتى الغار الذي اختبأ فيه، ولم يتمكن رجال قريش من التقدم أكثر لأن الله أرسل الغبار في أثرهما، وجعل العنكبوت ينسج بيتاً له على باب الغار كي تنمحي آثارهما ليتوهم الذين يطاردهما بأن أحداً لم يمر من هناك^[39].

لم يكن القائف في بعض الأحيان سوى الكاهن الذي كان من جملة ميزاته الاهتمام إلى الحيوانات الضالة والأشياء المسروقة. فحينما هاجم الصعلوك تأبط شراً بني خثعم طلب كاهنهم أن يرى آثار السارق، فغطوا بحفنة كبيرة أحد مواطئ أقدامه، وأرسلوا إلى الكاهن^[40]. وحينما رأى الأثر قال لهم: هذا رجل يصعب التعرف عليه وإمساكه^[41].

يمكن لجميع هذه الوقائع أن تشير إلى أنه، في حقبة أقدم عهداً، كان للقيافة طابع مقدس، مثلها مثل سائر الممارسات الكهانية في جزيرة العرب القديمة. غير أنها تبدو في الحالة الراهنة للنصوص مهارة من مهارات العقل الإنساني، وثمره خالصة من ثمرات الذكاء.

5/2/3/2 | تعبير الوسط الصحراوي

كان بوسع القائف، مثلما يرى الرازي، أن يستمد بعض العون من الظواهر السماوية والأرضية، وأولها معرفة سموت النجوم وسمت المنازل القمرية، والثانية معرفة الجبال، ومعرفة بعض الأصقاع من خلال رائحة التربة. فقد كان لتربة كل صقع رائحة خاصة بها، لا يعرفها إلا البارعون في هذا الفن «ولهذا العلم، من دون ريب، منفعة جليلة، ولولاه لكان كثير من القوافل والجيوش عرضة للهلاك»^[42].

ومع النظر إلى الوسط الذي ظهرت فيه القيافة العربية وتطورت، وإلى الحاجات التي كانت تلبيها، والاستعدادات الخاصة لدى البدوي المتمثلة في حواسه المتيقظة للخطر، ومخيلته المضطربة وذاكرته الخارقة، يمكن القول مع و ر سميت: إن وظيفة القائف ليست مع ذلك مدهشة كما يُظن بادئ بدء.

3/3/2 | الفراسة الإسلامية

بعد التطور الذي شهده الوسط العربي، وانفتاحه على الثقافات الكبرى المجاورة، كان من الطبيعي أن تخضع القيافة، المحصورة بالنظام القبلي وبالإطار الصحراوي^[44]، لتحولات جعلت منها فناً فراسياً حقيقياً.

1/3/3/2 | علم غريب

ما أن اكتسبت الفراسة اسماً لدى العرب القدماء^[45] بوصفها فناً كهانياً تطبيقياً حتى بدت علماً غريباً^[46]. فقد تجاهل القرآن هذا اللفظ من دون أن يتجاهل المفهوم على الأرجح^[47]. أما الحديث النبوي فقد عرف الاثنين معاً، أي: اللفظ والمفهوم. فالنبي يقول: اتقوا فراسة المؤمن لأنه ينظر بنور الله^[48]. غير أن هذا الحديث يفصل الفراسة عن سياقها المادي الطبيعي، ليطبقها على النظام الأخلاقي والروحي. لم تعد علامات الجلد والإمارات البدنية هي التي تحدد المعرفة الشخصية الدقيقة التي يستطيع المؤمن الحقيقي أن يستخرجها من الإنسان الذي ينظر إليه، بل إن تصوراً حدسياً موجهاً بتنوير إلهي^[49]، هو الذي يجعله ينفذ إلى سريرة الآخر.

2/3/3/2 | الفراسة الصوفية

استغلت الصوفية هذا الجانب من الفراسة الباطنية في التوجيه الروحي للمريدين المبتدئين^[50] وتناولت كتابات صوفية عديدة هذه المسألة بإسهاب، ولاسيما كتابات

القشيري^[51]. وقد جمعت العناصر الخاصة بنظرية الصوفية في الفراسة في كتيب، من تأليف محمد زين العابدين العمري الشافعي^[52] (توفي عام 970 هـ / 1562 م) سبط نور الدين علي بن خليل المرصفي (توفي عام 930 هـ / 1524 م) والذي كان، بحسب ما يوحى به لقبه، معلماً للمبتدئين^[53]. وخصص ابن عربي فصلاً لهذا النوع من المعرفة الصوفية في كتابه «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية»، وهو الكتاب الذي عُد فيه الإنسان كوناً صغيراً^[54]. وقد جاء ذلك في الفصل الثامن الذي يدرس الموافقة بين حالة البدن وحالة المزاج^[55].

2/3/3/3 | الموضوع

تعتمد الطريقة الفراسية التي تُولف موضوع هذا الفرع الكهاني على خصوصيات فيزيائية في البدن الإنساني، كاللون والشكل وتكوين الأعضاء لتتوصل إلى معرفة مصير الإنسان من خلال معرفة مزاجه، لأن المزاج «إن لم يكن هو النفس ذاتها فإنه أداة أفعالها. وفي الحالتين كليهما فإن السلوك البدني والسلوك المعنوي مرتبطان، بالضرورة، بالمزاج»^[56]. وذلكم هو بالنتيجة فن تطبيقي أشبه بالتشخيص الطبي . . أضيف إلى ذلك أن تطوره وإتقانه، سارا معاً، جنباً إلى جنب، مع انتشار العلوم الطبية في العهد الإسلامي.

2/3/3/2 | الفراسة عند أرسطو

مرة أخرى أيضاً، فإن أرسطو كان في أصل الفراسة الإسلامية، فقد ترجم حنين بن إسحق كتاباً في الفراسة منسوباً إلى أرسطو^[57]، وقام فخر الدين الرازي بتلخيصه، وأضاف عليه إضافات ذات شأن^[58]. ومخطوطة إسطنبول التي تحتفظ لنا بتلك الترجمة^[59] تشتمل في قسمها الأول (الصفحة 1-12) على آراء أرسطو وآراء مترجمه حنين حول الفراسة بوجه عام^[60]. وفي قسم ثان من هذه الترجمة ثمة مقارنة بين آراء أرسطو وجالينوس حول الفراسة، تشتمل على آراء شتى حول الأمارات التي تميز الشجاعة والجنون والمزاج الحسن، وبرود العاطفة والسفاهة والطف والقوة . . إلخ، إضافة إلى آراء حول خصائص الذكر والأنثى، وخصائص الحيوانات التي يمكن أن تنطبق على البشر عبر التماثل بينهما. أما الفصل الأخير فقد خصص للحديث عن العلامات الكهانية التي تُستخرج من فحص جثث الحيوانات.

ثمة كتاب منتخبات يحتوي على رسالة في علم الفراسة من أعمال أرسطو^[61]. وهذا الكتاب، ذو الطابع الأقل ارتباطاً بالأمور الطبية والعلاجية، يندرج ضمن التيار

الفلسفي السياسي للكتاب المنحول إلى ارسطو والمعنون «كتاب السياسة في تدبير الرياسة والفراسة»، والمعروف أكثر، تحت عنوان «سر الأسرار»^[62]، ومقالته العاشرة المخصصة للحدّث عن العلوم المتعلقة بالسحر الأبيض أعاد صياغتها فخر الدين الرازي في كتابه «السر المكتوم»^[63]، وهو ما يسمح بالظن أن المقالات التسع الأخرى أفلحت في تحديد تصور الرازي عن الفراسة السياسية^[64]. وهكذا فإن فراسة أحوال البدن الطبية وفراسة الأحوال المزاجية هما الفرعان الكبيران في الفراسة الإسلامية.

من بين مصادر الأولى منهما نقرأ أسماء هيبوقريطيس^[65] وجالينوس^[66] وأبي بكر الرازي^[67] وابن سينا الذي تُنسب إليه رسالة في علم الفراسة^[68]. ومن بين مصادر الثانية يأتي بوليمون في المقام الأول، سفسطائي أزمير، والخطيب، والمؤرخ المعاصر لتراتجان وأدريان، المتوفى نحو عام (144 م) وكان يعد بالإجماع أعظم عالم بالفراسة^[69].

5/3/3/2 بوليمون

ألف بوليمون كتاباً بعنوان «عن الفراسة» أو «الفراسيات»، لم يبق منه في اليونانية سوى تنويه إليه^[70] في بعض الكتب. وقد ترجم إلى العربية قبل أواسط القرن الثالث/التاسع، ما دام الجاحظ قد استخدمه في كتاب «الحيوان»^[71]. ونحن نجعل مترجمه لأن اسمه لم يذكر في أي نسخة من النسخ التي عثرنا عليها^[72].

ترتكز الفراسة عند بوليمون على المقارنة بين الوجوه الآدمية والوجوه الحيوانية وإلى استخدام وقائع غريزية لدى الحيوانات، لوصف البشر^[73]، وذلك على سبيل القياس والتماثل. ووفقاً لفراسة بوليمون، يتصنّف البشر في أشكال شتى، مطابقة لأشكال حيوانات، حيث إن مزايا هذه الحيوانات وعيوبها تصلح لوصفهم وتمييزهم. على هذا النحو فإن الإنسان الذي له صورة الأسد يكون «جسوراً، قوياً، متساحماً، غضوباً، متيقظاً، طموحاً، كريماً، صبوراً». والذي له هيئة النمر يكون «متبحراً، حقوداً، محتالاً، متحفظاً للغاية، ودموياً»، والذي له هيئة الدب يكون «قوياً، نهماً، بلا طموح، عدوانياً، وخائناً»^[74].

يخصّص بوليمون جزءاً من كتابه للنساء، ويستخلص من مظهرهن الجسدي نتائج حول سلوكهن الأخلاقي. وهو يصنف النساء إلى «كبيرة، صغيرة، متوسطة، شائخة، نحيفة، ذات أكتاف عريضة، هيفاء، ذات لحم صلب . . إلخ»^[75]. وتُظهر مخطوطات هذا الكتاب تباينات كبيرة، لذلك فإن دراسة مقارنة لهذه المخطوطات هي وحدها التي تتيح العثور على البنية الأصلية للكتاب.

6/3/3/2 شمس الدين الأنصاري

جُمعت الفراسة السياسية لأرسطو، وفراسة الطباع لبوليمون، والفراسة الطبية هيبيوقريطيس وجالينوس في توليفة رائعة أنجزها على يد شمس الدين أبي عبد الله محمد بن إبراهيم أبي طالب الأنصاري الصوفي الدمشقي (توفي عام 727 هـ / 1327 م) عام (723 هـ / 1323 م) في مدينة عكا. وقد عرفت هذه التوليفة باسم «كتاب السياسة في علم الفراسة»^[76]. وتنتهي مخطوطة بورصة المنسوخة عن المخطوطة الأصلية بفصل، عنوانه: حول ما زعمه أرباب الفراسة: أرسطو، وبوليمون، وأبو بكر الرازي، وفخر الدين الرازي، وإيلانوس^[77]، والشافعي، وابن عربي، في العين المحمودة^[78]. وفيما يلي مقتطف كتبه تلميذ مجهول لمؤلفنا الأنصاري، عن كتاب «السياسة في علم الفراسة». يقول: كتبه شيخنا الأنصاري في صفد^[79]، ونسخته عن الأصل، قدمه لي وأذن لي أن أعيده إليه في شهر صفر من عام (724 هـ) في صفد. وقد نُسب إليه أخيراً تعليق حول العلامة الدالة على الموت في رأي هيبيوقريطيس^[80].

7/3/3/2 دور الفراسة في تجارة العبيد

عرفت الفراسة الإسلامية تطبيقاً خاصاً كان ذا أهمية بالغة، في العصور الوسطى، فقد مارسست دوراً عظيماً في تجارة العبيد. وقد كتب المصري محمد بن إبراهيم بن سعيد الأنصاري، المعروف باسم ابن الأكفاني (توفي عام 749 هـ / 1348 م) كتاباً حول هذا الموضوع عنوانه «النظر والتحقيق في تقلب الرقيق»^[81]، وأعاد تأليفه عام (883 هـ / 1478 م) المصري أبو الثناء مظفر الدين محمود بن أحمد العيني الشافعي (توفي عام 902 هـ / 1496 م) تحت عنوان «القول السديد في اختيار الإماء والعبيد»^[82].

يشتمل الكتيب على مقدمة تضم (نصائح مفيدة) في هذا المجال، وفصل أول، يتناول (صنوف البشر والمزايا والعيوب والأخلاق الخاصة بكل صنف من الرجال والنساء الأحرار والعبيد)، وفصل ثان، يتحدث عن المناطق المشهورة والأراضي المسكونة، وأمزجة سكانها، ونشاطاتهم، وما يختصون به... إلخ^[83]، وفصل ثالث يعالج أعضاء البدن، والعلامات البادية على صور وأشكال هذه الأعضاء، وخاتمة، حول طريقة شراء العبيد، والعيوب التي يخفيها تجار العبيد عن الأعين^[84].

[8/3/3/2] فراسة الخيل

استُخدم هذا النوع من الفراسة أيضاً في تجارة الخيل، فقد تحدث الرازي عن «دوائر حول أجساد الخيول يعطيها العرب أسماء خاصة، ويستبشرون بها أو يتطيرون»^[85]. وجمع ابن بلول كذلك في فصل واحد عدداً من المعطيات عن دوائر الخيول، وعن علامات أخرى، وعن بعض أمراضها^[86].

وأخيراً، يقول الجاحظ^[87] «إن أصحاب الفراسة يفحصون المواضع التي تقرضها الفئران من الثياب كما يفحصون الشامات، وألواح الأكتاف، وخطوط اليد، ويزعمون أن أبا جعفر المنصور نزل في بعض القرى، فقرض الفأر مسحاً له كان يجلس عليه، فبعث به ليرفأ، فقال لهم الرفاء: إن هنا أهل بيت يعرفون بقرض الفأر، ما ينال صاحب المتاع من خير أو شر، فلا عليكم إلا أن تعرضوه عليهم قبل أن تصلحوه. فبعث المنصور إلى شيخهم، فلما وقعت عينه على موضع القرض، وثب وقام قائماً، ثم قال: من صاحب هذا المسح؟ فقال المنصور: أنا. فقام وقال: السلام عليك يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته، والله لتلين الخلافة أو أكون أنا جاهلاً أو كذاباً.

لن تستأثر هذه القصة باهتمامنا حين نعرف بوجود مثل هذه الممارسة التكهنية من مصدر آخر. والواقع أن مَلْبُس العراف اليوناني الأسطوري الذي كان يفهم لغة الحيوانات^[88]، ألف كتاباً بعنوان «عن العضلات»^[89].

مثلما ستبين الأجزاء التالية من هذا الفصل فقد تناولت الطرائق الفراسية ميداناً واسعاً من ميادين المعرفة الإنسانية، وكانت، على نحو من الأنحاء، قراءة متأنية في كتاب الطبيعة الذي لا يمكن أن يخفي شيئاً، مهما حاول الإنسان التكتّم على سر العلامات التي تكاد تفضح سلوكه^[90]. ذلك أن بعض هذه العلامات تخفى حتى عن عين الإنسان الذي يُظهرها من دون أن يدري. وعين الإنسان، في الحقيقة، مرآة فكره، وهكذا فإن الجبهة العالية تدل على الغباء، والجبهة العريضة، تدل على فقر الروح، والجبهة الصغيرة، على رشاقة الحركات، والحاجبان الهابطان نحو العينين، على الحسد، والعينان المتوسطتان الاتساع على الذكاء. ويدل حسن الخلق على المشاعر النبيلة السمحاء، والعينان الثابتتان طويلاً في محجريهما تدلان على الحماسة، وأولئك الذين ينظرون شزراً، هم ذوو طبيعة متقلبة، وغير مستقرة. والأذنان المكسوتان بالشعر تدلان على حدة السمع، والأذنان الكبيرتان والمستقيمتان تدلان على الحماسة وحب الثرثرة، وهكذا دواليك^[91]. لنلاحظ أخيراً أن الفراسة كانت قد استخدمت المخيلة، مثلما الحلم، لإزجاء المديح أو الذم، بالتصريح وبالتلميح^[92].

وقد استمرت الفراسة حتى الأزمنة الحديثة، تثير الاهتمام لدى عامة الناس، حتى أن مؤسس مجلة «الهلal»، جرجي زيدان، أحد رواد نهضة الأدب العربي، أخذ على عاتقه أن يقدم لقرائه عرضاً مجملًا للفراسة الحديثة^[93].

4/3/2] الشامات والبقع الجلدية

هناك لفظان اثنان مختلطان يدلان على العلامات التي تشكل مادة هذه الطريقة الفراسية: لفظ الخال، وجمعه خيلان، ويفترض أن يدل على شامات الحُسن^[94] ويمثل الفأل الحسن^[95]، ولفظ الشامة، جمعها شامات، وكان يعني في الأصل كما يبدو: بقعاً ملونة على جسم حصان، وعلى الأخص في مكان تُكره رؤيتها فيه^[96]. ثم انطبق على كل بقعة، يخالف لوها لون البدن الذي تشوّهه، وعلى كل أثر أسود في البدن وفي الأرض^[97]، ومن هنا جاء طابعها المشؤوم. غير أن الحالة الراهنة للنصوص التي بين أيدينا لا تفرق بين الشامات والخيلان^[98]، فاللفظان يعينان بقعاً طبيعية، تسم جسد الإنسان، في وجهه، مثلما في بقية جسده، أو بقعاً طارئة كالبثور أو النمش، ناتجة عن مرض أو منبئة بالموت^[99].

1/4/3/2] كتاب ملمبس

يقول ابن النديم مستشهداً بكتابات ميناوس الرومي (بيزنطي) إن «ميناوس ألف كتاب «الخيلان» وكتاب «الشامات»»^[100]، والمعادل اليوناني للعنوان الأخير هو «حول الشامات»، ويتناول هذا الكتاب العلامات الطبيعية على الجلد، بينما المعادل اليوناني للعنوان الأول هو «حول الخيلان»^[101] ويتناول شامات الحسن. وإذا كنا نجعل كل شيء عن الكتاب الأول، فنحن نعلم أن عنوان الكتاب الثاني غداً عنواناً لمقطع من مقطعين اثنين بقيا لنا من الكتاب المنسوب إلى ملمبس بعنوان «عن التشوهات وعلامات البدن» أي: حول الاختلاج والخيلان^[102].

فإذا ما كان ميناوس تحريفاً للملمبس فإن أحد العنوانين كما ورد في «فهرست» ابن النديم يتطابق مع كتاب «حول الاختلاج»، ثم سيجري تصحيحه إلى كتاب «الاختلاج» وهو اللفظ العربي الدقيق الذي يدل على التكهن بواسطة عروق البدن. ضمن هذه الشروط فإن ما جاء في كتاب «الفهرست» سيكون مقبولاً، كما أن المرجع اليوناني المتعلق بالنظر في الشامات وبقع الجلد، وكذلك في نبض العروق ليس سوى كتاب ملمبس. وما يجعل هذا التحريف محتملاً أن كتابه «حول الخيلان» هو الكتاب اليوناني^[103]

الوحيد المعروف عن هذه المادة، ولهذا تكون الطريقة القديمة في قراءة اسمه مسوغة [104]. ومع ذلك فما من شيء يلغي شكوكنا بأن اكتشافاً محتملاً لترجمة عربية للكتاب موضوع الحديث أمر محتمل، أو أن مجموعة محددة من الاستشهادات على الأقل هي التي نسبت إلى ملمبس.

هل كانت هذه الطريقة الفراسية معروفة لدى العرب الأقدمين؟ إن معطياتنا، مهما كانت هزيلة، تسمح بالإجابة بالإثبات. فإذا كان ذكر الرازي الشامات والخيالان [105] مستمداً من المصادر الفراسية اليونانية، وإذا كان ذكر الجاحظ لها مستمداً إلى الفرس أو راجعاً إلى هيبوقريطيس [106]، فإن هناك واقعيتين تثبتان وجود هذه الطريقة لدى العرب، أولاهما عن معرفتهم المستقبل بوساطة بقع الجلد، والثانية عن ممارستهم التكهن بوساطة الشامات.

أما الواقعة الأولى فتتعلق بإحدى العلامات العجيبة التي كانت تعلن عن قدوم النبي. فخلال رحلته الأولى إلى الشام، وكان في الثانية عشرة من عمره، التقى براهب يدعى بحيرى الذي تعرف على علامات النبوة فيه [107]. وكانت هذه العلامات في الواقع علامات بدنية [108] تتعلق بالعين والوجه، وبوجه خاص بـ(خاتم النبوة) المتوضع فوق ظهره ما بين الكتفين «وكان مثل أثر المحجم» [109]. إن هذه العلامة تؤكد، على الأقل، أن العرب كانوا على علم بأن البيزنطيين يتكهنون بوساطة بقع الجلد.

وقد مارس العرب أنفسهم، كما يبدو مثل هذا التكهن وهو ما تشير إليه القصة التالية: تزوج معاوية امرأة من بني كلب، وقال لزوجته ميسون والددة يزيد بن معاوية: ادخلي وانظري إلى ابنة عمك. فدخلت ميسون، ونظرت إليها ثم عادت وقالت: لم أر قط من يضاهيها، ولكني لحت تحت سرّتها شامة [110]، وفوق هذه الشامة سيسقط رأس زوجها. فتشاءم معاوية من ذلك وطلقها، فتزوج منها حبيب بن مسلمة ثم طلقها، ثم تزوجت أخيراً من بشير (والي حمص في خلافة مروان بن الحكم) وحين ضرب عنقه «لأنه والى ابن الزبير» وقع رأسه في حجر زوجته [111].

5/3/2 | قراءة الكف

إذا كانت الفراسة هي «التعبير الشامل للحسد»، فإن «اليَد هي الفعل الإنساني برمته، ووسيلته الوحيدة إلى الظهور» [112]. من هنا ولدت طرائق عدة للتكهن بوساطة اليَد، مثل التكهن باللمس بالأصابع [113]، والتكهن بالنظر إلى الأظافر [114]، وبوجه خاص قراءة الكف.

1/5/3/2 [الموضوع]

تتيح قراءة الكف، أو علم الأسارير^[115] التكهّن بطول عمر الإنسان أو قصره، وبمستقبله السعيد أو التعيس، بغناه أو فقره . . إلخ. وكل ذلك انطلاقاً من خطوط الكف أو أخص القدم، حيث يتم النظر إلى تفارب هذه الخطوط أو تباعدها، امتدادها أو قصرها، اتساع المسافة الفاصلة بينها أو ضيقها، والرسوم التي تتشكل فيما بين هذه الخطوط^[116].

يعد مؤلف كتاب «مفتاح السعادة»^[117]، أن قراءة الكف علم برع فيه العرب على نحو خاص، ونحن مع ذلك لن نحتفظ من قراءتنا العديدة إلا بإشارة واحدة إلى هذه الممارسة، هي بيت من الشعر للشاعر المسيحي ميمون بن قيس الأعشى، معاصر النبي محمد^[118]:

فانظر إلى كفي وأسرارها

هل أنت إن أوعدتني صابري

أما في الإسلام، فقد نسب إلى فخر الدين الرازي كتيب صغير عنوانه «معرفة خطوط الكف وما فيها من الحكمة»^[119]، وهناك أيضاً مجموعة كتابات فرائسية تشتمل على مقطعين اثنين، يعالج الأول منهما العلامات التي تستخرج من قياسات أصابع اليدين، والعلامات التي يستدل بها على كثرة الأولاد أو قلتهم، من النظر في باطن الإبهام^[120].

6/3/2 [فراصة لوح الكتف]

يستند هذا الفن الكهاني إلى النظر في الخطوط والرسوم المميزة على ألواح أكتاف الحرفان أو الماعز حينما تعرض لأشعة الشمس بعد ذبحها، ويستدل بهذه الخطوط على حوادث عامة كالحروب ووفرة الرزق والجفاف. ونادراً ما استخدم هذا الفن الكهاني لحالات فردية^[121].

وينحدث ذلك على النحو التالي: قبل طهو لوح الكتف، يوضع في البداية على الأرض، لبعض الوقت، ثم يُفحص، ويستدل من العلامات التي تظهر عليه على حوادث ستقع في العالم مستقبلاً، وذلك بحسب لونه المصفر الكاوي، أو المحمر أو المخضر. ويتم توجيه أضلاع اللوح باتجاه الجهات الأربع، وتشير العلامات التي تظهر عليه إلى حوادث، ستقع في المنطقة المطابقة لاتجاهه^[122].

يتعلق الأمر هنا في الواقع بطريقة فراسية، بالمعنى الواسع للكلمة، لها روابط وثيقة بالجفر والحدثان، باعتبارهما طريقتين كهانيتين ترميان إلى التنبؤ بأحداث عامة. أما من أسس هاتين الطريقتين في الإسلام، فقد نسب الجفر إلى علي بن أبي طالب [123]، ونسب الحدثان إلى يعقوب بن إسحق الكندي [124]، ونسب إليهما أيضاً وضع قواعد مكتوبة لفراسة لوح الأكتاف [125].

فإذا لم يصلنا من علي ابن أبي طالب أي كتابة من هذا النوع، فإن ثمة «رسالة في علم الأكتاف» تحمل اسم الكندي [126]. يوضح الكندي في مقدمة هذه الرسالة بأنه ترجم عن اليونانية هذا الكتاب المنسوب إلى هرمس الحكيم [127]، وتوجد «رسالة أخرى في أحكام الأكتاف» مجهولة المؤلف، مختلفة عن الرسالة السابقة، ونحن نقرأ فيها على نحو خاص: إذا أراد أحد التفرس في الأكتاف، فعليه أن يأخذ خروفاً، وأن يصوغ في سره، قبل أن يذبحه، السؤال الذي يريد أن يحظى بجواب عليه، ثم يذبحه ويشوي كتفيه . [128].

تبدو هذه الطريقة مغايرة للتي وصفناها آنفاً، وهي كما يبدو، الطريقة المتبعة في شمالي إفريقية. وحول ذلك يقول موشامب [129]: نادراً ما يفوقم التفرس في لوح كتف الخروف، بعد إخراجه من الطبق. فالصحراويون يؤمنون بالفراسة عليه كثيراً، وقد حل هذا لديهم محل النظر في حثالة القهوة في حياتهم البدوية، وهم يستخلصون منه مشورة تساعد على الأخص في اختيار الدرب المأمونة التي يسلكونها، ليتجنبوا هجوم قطاع الطرق. ويرى دوتيه [130] في فراسة لوح الكف الشائعة جداً في شمالي إفريقية أثراً من طريقة التكهن بالنظر إلى أحشاء الحيوانات، المعروفة في القدم، والمرتبطة بذيبة القربان [131] التي تتضمن فكرة مرور مسبق على النار. أما في الشرق فالطريقة مختلفة. فبحسب الكتاب المنسوب إلى الكندي، واستناداً إلى المثال الوحيد عن معاينة لأكتاف حدثت في عهد عمر بن الخطاب، عثرنا عليه مصادفة، خلال قراءتنا، وذكرناه في غير مكان، لا يتعلق الأمر بطهو الكتف، ومعاينة العلامات البادية عليه، بل بمختلف الألوان الطبيعية التي يمكن ملاحظتها على لوح الكتف الطري والنبئ [132].

من الممكن إلقاء الضوء على أصل الاستدلال بلوح الكتف على الطريقة المغربية، من خلال إرث وتقاليده رومانية أو حتى إفريقية. كما يمكن توضيح سبب ورود الاستدلال بفحص أكباد الحيوان وفحص قلوبها في اللائحة القصيرة التي وضعها ابن خلدون، الذي تحدث عن «الذين يفحصون أحشاء الحيوانات وأكبادها وعظامها» [133] استناداً إلى هذا الإرث أيضاً. أما في المشرق العربي قبل الإسلام وبعده، فلم يبق أي أثر لهذه الصناعات التي كانت تتمتع مع ذلك بمكانة عظيمة جداً في منطقة ما بين النهرين القديمة.

[7/3/2] الاستدلال بفحص النبض (الاختلاج)

يرمي (علم الاختلاج)^[135] أو (علم نبض العروق) إلى الاستدلال بعلامات مستخرجة من نبض عروق الدم الذي يحدث تلقائياً في كل أنحاء الجسم البشري، من قمة الرأس إلى أخمص القدم. وهذا يعني إحصاءً شاملاً لكل نقطة من نقاط الجسم، يحتمل أن يصدر عنها مثل هذه الخلجات. والواقع أن المقصود هنا ليس حركات غير معتمدة للأعضاء، على غرار نقل اليد لا شعورياً إلى هذا الجزء أو ذاك من الجسم، أو عبوس الوجه أو الغمز بالعين . . إلخ^[136]، فهذه الحركات جميعها تنتمي إلى التكهن عن طريق سلوك الإنسان وأقواله وستتناولها بالبحث في فصلنا القادم.

إن لعلم الاختلاج، كما يبدو في النصوص وكذلك العديد من طرائق الفراسة الأخرى، علاقات قرابة وثيقة مع التشخيص الطبي. ومع ذلك، فهو يذهب إلى أبعد من هذا الأخير، زاعماً أنه يتنبأ، ليس فقط بالحالة الصحية للمريض، بل وأيضاً بما ينتظر الإنسان في مستقبل الأيام. فإذا ما رمشت العين اليمنى فتلك إشارة إلى الصحة الجسدية، وإذا حدث ذلك للعين اليسرى، فتلك علامة على الصحة المعنوية، وإذا ما ارتعش المنخر الأيمن، فإن صاحبه سيوفي ديونه، وإذا حدث ذلك لمنخره الأيسر، فسوف يتلقى أخباراً سيئة، وهكذا دواليك^[137].

لقد وضعت مدونة رموز لهذه العلامات الاستدلالية ولكنها لم تكن بالدقة ذاتها وبالرسوخ ذاته، الذي كانت عليه الرموز المشاهدة في الطرائق الكهانية الأخرى. والكتاب الأكثر انتشاراً في اللغة العربية في هذا الميدان هو الذي جمع في خمسة أعمدة خمسة آراء، تخص كل جزء من أجزاء الجسم منسوبة إلى جعفر الصادق الذي ينسب إليه أيضاً وضع مقدمة لهذا العلم الغريب عن الإسلام، وكذلك إلى النبي دانيال، وإلى الإسكندر^[138]، وإلى الفرس، وإلى البيزنطيين.

يؤكد الأدب الاختلاجي الزاخر الذي جمعه هرمن ديلس في «مساهمات في التعريف بأدب الاختلاج الغربي والشرقي»^[139] على الأصل اليوناني لهذا العلم في شكله الأدبي الراهن، بوجه عام، ذلك لأن سائر الكتب المعروفة تستند، كما يبدو، بطريقة أو بأخرى إلى الكتاب اليوناني المنسوب إلى ملمبس^[140].

فإذا كانت نسخ كتب الاختلاج التي تمكّننا من رؤيتها، متأخرة للغاية، فإن وجودها، في المقابل، يؤكد منذ القرن الرابع/العاشر. والواقع أن عنوانين لكتابين وردا في الفهرست لابن النديم، يجعلاننا نفترض أن هذا العلم جاء إلى العرب عن طريق الفرس.

والعنوان الأول يؤكد ذلك بوضوح، ألا وهو «كتاب الاختلاج على ثلاثة أوجه للفرس»^[141]، أما الثاني فقد جعل من الاختلاج حلقة في سلسلة من قراءات الفأل، يجمعها عنوان «كتاب الاختلاج والزجر»^[142]، وما يرى الإنسان في ثيابه وجسده، ووصف الخيلان، وعلاج النساء^[143]، ومعرفة ما تدل عليه الحيات.

تذكر هذه المجموعة من قراءات الفأل على نحو غريب بالمجموعة الآشورو-بابلية المعنونة «شُمّا آلو إنا ميلي شكين»^[144]، والتي تجمع أنواع الفأل كافة، بما في ذلك اختلاج أعضاء الجسم البشري^[145]، وزجر الطير والحشرات^[146] التي يراها المرء على ثيابه وفوق جسده^[147]، والتكهّنات المأخوذة من الحيات^[148] ومن الشامات^[149].

يقدم الكتاب الأول، إضافة إلى ذلك، معلومات تلقي الضوء على تطور هذا العلم. والواقع أن الكتاب كان ينبغي أن يضم ثلاثة أعمدة، تشتمل كل منها على تفسير من التفسيرات المنسوبة إلى شخصية شهيرة مزعومة في هذا الميدان. غير أن عدد هذه الأعمدة ارتفع فيما بعد إلى خمسة وحتى إلى ستة، وهي الأرقام التي تحملها الكتب الموجودة^[150].

إن المعلومات المذكورة في كتاب «الفهرست» تثبت مع ذلك بأن علم الاختلاج العربي، من الناحية الأدبية على الأقل، كان هو الأقدم بالتأكيد بعد علم الاختلاج السيوثاني، ولم يكن سوى تجريدات لثنتف آشورو-بابلية^[151]. وإذا قارنا بدقة النص المنسوب إلى ملمبس مع نص المخطوطة العربية الموجودة في ستراسبورغ، لبدا لنا أنه ومع التباينات الخفيفة بخصوص حالة الأعضاء وأقسام البدن، فإن السياق هو ذاته تماماً^[152]. صحيح أن التكهّنات المستخرجة من مختلف أعضاء وأقسام البدن لا تتطابق إلا نادراً، ولكن إجراء تحقیقات على سائر الأدب الذي جمعه ديلس يثبت أن مثل هذه الترات في التفسير معروفة في كل الكتب من هذا النوع.

وهكذا، فإن اختلاجات الخد الأيمن والخد الأيسر، كي لا نأخذ سوى مثال واحد، تدل لدى ملمبس على سهولة التعبير عن الأفكار وعلى النكد، ولدى جعفر الصادق على المرض الخفيف، ولدى الإسكندر على الانبساط والسرور وعودة غائب، ولدى حكماء الفرس على التحرر من خوف وعلى عودة غائب، ولدى حكماء البيزنطيين على الصحة والرخاء وعلى المرض الذي يعقبه شفاء^[153].

وفي جميع الدراسات الأخرى من هذا النوع، فإن غياب التمييز بين جزأين من الوجه، هما الخد والوجهة^[154]، ينطوي على علاقة توافق أقوى وأقدم عهداً بين العرب واليونانيين، علاقة تؤكد أنها العديد من المعلومات التي يكشف عنها فحص القائمة التي تحفل بأوجه التوافق بينهما، والتي نقدمها كملحق لهذا الفصل.

تحتوي مخطوطة برلين رقم (2460)، إضافة إلى كتاب «التفسيرات» ذي الأعمدة الخمسة، المذكور سابقاً، على شعر منظوم حول الاختلاج للباعولي^[155]، يضم خمسة وستين مقطعاً^[156]، وعلى كتاب منحول إلى محمد بن إبراهيم بن هشام، بعنوان «الاختلاج ودعاؤه»^[157]، حيث يلي فصوله السبعة الأولى دعاء يرمي إلى إبعاد الأذى الذي يمكن أن تجلبه هذه الإشارات الفألية^[158]. وأخيراً فقد نسب إلى حلال الدين السيوطي (توفي عام 1505/911) كتاب «كفاية المحتاج في معرفة الاختلاج»^[159]. وقد استندت سائر هذه الكتب إلى مرجعية جعفر الصادق (توفي عام 148 هـ / 765 م) الذي يرد اسمه وحده، أو متبوعاً بأربعة أو خمسة أسماء أخرى مشهورة، في عنوان أو في مقدمة سائر هذه الكتب التي وقعنا عليها.

كذلك فإن كتب الاختلاج كانت أكثر عدداً عند الترك، الذين حظي هذا الفن الكهاني لديهم بمكانة كبيرة^[160]. وإضافة إلى اختلاجات البدن فإن الأتراك يستعملون لفظ اختلاج للكهانات المستخلصة من الكدمات والجروح التي تصيب الجنود، وقد ورد ذلك على الأخص في كتيب يحمل اسم إبراهيم حقي. كما أن كتاباً آخر منسوباً إلى الإسكندر الأكبر، أحصى أجزاء البدن كافة، مع الفأل المستخرج من كل جرح يتدفق منه الدم. وفي كتاب ثالث، توجد تأويلات للجروح المصطنعة عمداً، عن طريق الرمي بالقوس أو بقاذفة الشباب^[161].

لنشر أخيراً إلى شكل من أشكال الاختلاج كان يجري استخدامه على قرايين الذبيحة عند الحرائين، ويتكون من قطع عنق الحيوان بضربة واحدة، ومراقبة حركات عينيه وفمه وارتعاشاته، وكيفية اختلاجاته، ويستخرجون من ذلك تكهنات حول أحداث المستقبل^[162].

2/3/8 | المعرفة الكهانية بالأرض

يسندرج تحت هذا العنوان ثلاث ملكات فطرية في الإنسان: ملكة الاستدلال على الطريق الذي ينبغي اتباعه في الصحراء، والمناطق المجهولة، وفي البحار، وفي دياجير الظلمة، وملكة اكتشاف مواضع المياه في مكان من الأمكنة، وأخيراً ملكة تحديد مواقع المناجم التي تحتوي على المعادن النفيسة.

تدعى الملكة الأولى الخاصة بسكان الفياقي الصحراوية، علم الاهتداء في البراري والقفار^[163]، وهي أشبه بقيافة الأثر^[164] مع أنها تختلف عنها جوهرياً. والواقع أن هذه الأخيرة تتكون من اقتفاء آثار باطن القدم فوق الأرض، في حين أن الاهتداء في البراري

يتكون من تحديد الدرب الذي ينبغي السير عليه، استناداً إلى مظهر التربة، ورائحة الأرض، والخصوصيات الطبيعية والمناخية لشتى المناطق. وتلكم، في الحقيقة، معرفة حدسية على وجه التقريب يشترك فيها بعض الحيوانات كالبعير والحصان، في حين أنها لم تكتمل لدى الإنسان إلا بعد تجارب طويلة، كانت توجهها بعض المعطيات النظرية الخاصة بمنازل القمر ومقابلات الكواكب التي تعطي علامات خاصة، في كل صقع من الأصقاع، وبمعرفة سموها «فلكل كوكب سمت لا يجيد عنه»^[165].

تكمن هذه الموهبة الفطرية، بوجه الإجمال، في معرفة أحوال الأمكنة، من دون علامات ظاهرة فيها بل بالاعتماد على استشعارات داخلية مبنية على خاصيات في الكشف، لم توهب لكل الناس، ومرد ذلك كله إلى كمال الحواس وقوة التخيل. ويعزى إلى هذه الخاصيات القدرة على اكتشاف المياه الجوفية، في السهول كما في الجبال، من خلال تعرف طبيعة الأرض عن طريق تفحص ألوانها وتركيبتها^[166]، ويدعى هذا الفن: الريافة. والرائف هو الذي يقدر عمق المياه تحت الأرض من خلال رائحة الأرض ونباتها، أو من خلال ردود أفعال غريزية لدى بعض الحيوانات ولاسيما المهدد^[167].

ولا يختلف الأمر مع ملكة اكتشاف المعادن الباطنية، فالوصول إلى هذه الكنوز المطمورة يعتمد على معرفة علامات تكمن في الجبال، ولا تنكشف إلا لعبيني الخير، على شكل عروق أو خيوط متشابكة ينبغي له تفسير طبيعتها وحالتها ولونها^[168]. وتوجد هنا أيضاً بعض المعطيات التنجيمية، ترشد المستكشف الذي لا بد له من معرفة الأصل الكوكبي لركاز المعدن الذي يبحث عنه، وتحت تأثير أي كوكب يكون هذا الركاز موجوداً. ذلك أن كل معدن له لون وطبيعة وسمات وخواص الكوكب الذي من المفترض، أنه قد جاء منه^[169].

على النحو الذي وصفت فيه هذه الطرائق الثلاث، فإنها تبدو مجردة من أي طابع كهاني. وإذا ما انتمت إلى مجموعة الطرائق الفراسية، فلكونها تنطوي على استدالات على الأشياء المخبوءة استناداً إلى ظواهر بيّنة، قياساً على الاستدلال على الجوانب المعنوية بالانطلاق من الجوانب المادية أو البدنية. ومع ذلك فإنه يجوز التفكير بأن هذا العلم لم يكن قد تخلص بعد في تلك الحقبة، وفي جزيرة العرب، من السحر والكهانة ومن بعض الاستعدادات التي كان لابد أن تتوفر لدى الكهان ولدى الأشخاص المكلفين بأداء الشعائر، لأن نفاذ أبصارهم وألفتهم مع كل ما له علاقة بميدان الغيب، كان يؤهلهم لمثل هذه الوظائف.

إذا كانت وظيفة الدليل في الصحاري معروفة حق المعرفة، لدى العرب القدماء، فإن الرائف لم يُشَرَّ إلى وجوده في التقاليد ما قبل الإسلامية التي تم جمعها حول هذا الموضوع. غير أن الحاجة إلى وجود مثل هذه الوظيفة لديهم لا مرء فيها. من المؤكد أن وظيفة الرائف قد تطورت في الأوساط الحضرية والزراعية، كما أن يأس البدو من العثور على المسياه في السراي شبه الصحراوية التي كانوا يعيشون فوقها، لم يكن خليفاً أن يقوي لديهم مثل هذه الاستعدادات. وكان من الطبيعي أن يكون اهتمامهم أقل بكثير في البحث عن المعادن حيث إنهم لم يكونوا حتى يعرفون سبكها. فقد كان الحدادون، أو مبيضو الأواني في جزيرة العرب القديمة من سكان الواحات الشمالية، ومن أبناء قبيلة بني القين^[170]، وهؤلاء يذكرون بقيون (حدادين) العهد القديم الذين كانوا يقيمون، على وجه التقريب، في الإقليم ذاته^[171]، والذين استعمل اسمهم في العربية لمن يمتن هذه الحرفة، أي: القين^[172]. وبسبب الاحتقار الذي كان يكنه العرب للقين (الحداد) غدا اسمه لديهم مرادفاً للعبد الرقيق^[173].

وبسبب ندرة المياه وانعدام مسائله الدائمة، لم تعرف جزيرة العرب القديمة الطرائق الكهانية المتعلقة بالماء، والذي كان بامتياز، عاملاً من عوامل الوحي والكهانة. كما شكّل المادة الأساس في التكهن عن طريق لون ماء النهر وفيضانه^[174]، وعن طريق النظر في الأنهار^[175]، والنظر في طساس الماء، وفي تموجات سطح الماء والسوائل ذات السطح المرآوي^[176]، كالماء وغيره. غير أن استخدام الماء كناقيل للمقدس^[177] يؤكد طقس إبرام العهود والتحالفات. ففي حلف الفضول الذي عُقد في مكة، خلال يفاعه محمد، بين قبيلة عبد الدار والقبائل المتحالفة معها، لإقرار رفع المظالم، يقال إن المتحالفين جاؤوا بحوض ماء من زمزم وغسلوا به الأركان المقدسة للكعبة، ثم شربوه معاً. أما خصوصهم بنو عبد مناف حلفاءهم فقد أبرموا مع حلفائهم عهداً سمي بحلف المطيبين، لأنهم غسلوا أيديهم في حوض مملوء بالطيب، وضعوه بالقرب من الكعبة، وبللوا بها، علامة على الالتزام بالعهد^[178]. غير أن الماء والطيب ليسا، في الحقيقة، سوى مادة بديلة عن الدم الذي كانت تضمخ به الأحجار المقدسة التي كان العرب يعقدون أحلافهم أمامها^[179].

9/3/2 [التكهن عن طريق رصد الظواهر الجوية]

كما في المقطع السابق، فإن تصنيف التكهن بواسطة الظواهر الجوية بين الطرائق الفراسية يمكن تسويغه بالقياس على الطرائق المستعملة في ملاحظة كل الظواهر، والاستدلال بها. فقد كان ينظر إلى السحب المحملة بالمطر، والرياح على أنها تقع على

جسد السماء، وينظر إلى الظواهر الجوية كالصاعقة والبرق على أنها أعضاء لهذا الجسد.

في العصور الكلاسيكية القديمة كان يمكن لجميع الظواهر الجوية أن تقدم إشارات كهانية يستدل بها على الغيب. ومن هنا ولدت مختلف الصناعات الكهانية الجوية، على غرار التكهّن بواسطة الغيوم والتكهّن بواسطة الدخان قياساً على الغيوم، ومراقبة حركة الرياح، وملاحظة أوراق الأشجار الطائرة في الجو أو حفيف الأوراق، والتكهّن بواسطة المطر^[180]. وكان مجموع هذه النذر السماوية يشكل نوعاً من فن رصد الصواعق صدرت عناصره، كما يبدو، عن الأتروسكيين^[181].

ومما لا ريب فيه أن هذا الصنف كان معروفاً لدى الساميين القدماء الذين كانت الطقوس الكوكبية لديهم تحظى بمكانة عظيمة. وكانت الآلهة، الكواكب الساطعة على غرار سين (القمر) وشمش (الشمس) وعشتار (الكواكب والنجوم) وهدد (الجو) سائدة في مختلف منازل أربائهم (البانثيونات).

كانت نوايا الإله بعل، أيّا كانت درجة الألوهية التي يمثلها، خليقة بأن تكون في كل مكان موضوعاً للتساؤل والتقصي، مثلما يدعو إلى الافتراض أدب الكهانة الكوكبية الزاخر الذي وصل إلينا^[182]. ولا يعنينا هنا من هذا الأدب، الذي ما زال بعيداً عن الاستغلال الصحيح، سوى هذا الجزء المتعلق بكهانة الظواهر الجوية، أما قضاء التنجيم الذي كان حاضراً للقوانين المسماة، تحديداً، قوانين العيافة والزجر، فسيكون موضوع مدار حديثنا في الفصل القادم.

1/9/3/2 ملحة دانيال

جرى تقصي كل الظواهر الجوية التي يرتبط بها الرخاء والسلام والأمن، ودوّنت النتائج بأسلوب الشرط وجوابه من خلال فيض هائل من أفعال الشرط وأحوتها، لتكشف على هذا النحو الكم الكبير من الآمال والمخاوف التي كانت هذه الظواهر تولدها في قلوب البشر. ثمة مدونة للعلامات التي تقدمها هذه الظواهر ولتأويلاتها الكهانية وصلت إلينا تحت عنوان (ملحة) نسبت إلى النبي دانيال^[183]، يبدأ الاستدلال بها منذ أوائل شهر كانون الثاني من الشهر المسيحي، تبعاً لليوم الذي يصادف في الأسبوع، بدءاً من يوم السبت. فكسوفات الشمس، بحسب الشهور المسيحية، تبدأ من نيسان، وخسوفات القمر بحسب النظام ذاته والبروق، والرعود والزلازل، وظهور

المحالات حول الشمس، وحول القمر، وقوس قزح، وظهور علامة في السماء، والزلازل. بعد هذه الاستدلالات المختارة وردت في الملحمة^[184] ملحقات بخصوص العلامات التي تستخرج من الريح على الحوادث، والعلامات على الأيام والأسابيع، وعلى اليوم الذي يصادف في الأسبوع الأول من بدء السنة القبطية، وعلى اليوم الأول من السنة العربية.

ثمة تنقيح قديم لهذه الملحمة^[185] يوسّع تشكيلة هذه التكهانات المستندة إلى المنازل القمرية، بحسب الأشهر حول خسوفات القمر، والزلازل، والأقمار الجديدة، وأقواس قزح، والغبار الذي يغطي وجه الشمس^[186]، وقرص القمر، والتلج، والبرد، والسحب، والمذنبات، وصوت الرياح، والأمطار . .

وهناك تنقيح آخر^[187] هو الأطول، يقدم في عنوانه الأبواب الرئيسة التي يحتويها، ويشير إلى المصادر التي يزعم جامعها أنه استمد منها «كتاب الملحمة وفيه الإشارات والتعليمات المترجمة عن السريانية إلى العربية، وما يحدث من الظواهر السماوية والأرضية في الصحاري وفوق البحار والزلازل والكسوفات وسقوط النجوم والرعود، والبروق والخسوفات والأقمار الجديدة بحسب إشارات فلك البروج، والعواصف والرياح السوداء والغيوم التي تتراءى للعين على هيئات بشرية وما يحدث في بلاد العجم والعرب والأقوام الأخرى وفي الحزر والجبال». والمراجع المشار إليها هي: دانيال، ذو القرنين، بلعام، أندرونيكوس، بطليموس، هرمس، عزير الكاتب. وجاء فيه بعد البسملة: «كتاب السُّدَاع»^[188] ومعناه: العلامات والدلائل، مترجم عن السريانية إلى العربية، حول الظواهر السماوية، لهرمس الحكيم، ودانيال، وذو القرنين، والإسكندر»^[189].

2/9/3/2 مراجع أخرى

المقصود بذلك كتب مختلفة، بعضها معروف لنا، كالكتاب المنسوب إلى دانيال، والذي هو أصل مثل هذه التأملات والمسمى «كتاب الرؤيا اليوناني ذو المحتوى التنجيمي، والذي يحمل اسم دانيال»^[190]. وتحت اسم بلعام لم نجد حتى هذه اللحظة أي كتاب، ولكن إذا أمكن أن يكون هذا الاسم متماهيًا مع لقمان^[191]، فمن الجائز أن الإحالة تشير إلى الكتاب المنسوب إلى لقمان، أعني: «مجلة لقمان»^[192] أو «وصية لقمان»^[193]، ذي المحتوى المستند إلى مضمون حكيم وباطني. وتحت اسم أندرونيكوس يوجد بالسريانية نبذة مترجمة إلى اليونانية، تتناول علامات البروج الاثنتي عشرة الخاصة بالشمس، ويُنعت المؤلف فيها بـ«الحكيم الفيلسوف، والخبير». وهذا الاسم يتماهى، كما يبدو، مع أندرونيكوس سيريسست المتوفى نحو عام (100 ق م)^[194] والذي ورد اسمه

في «مقال حول نحم بيت لحم» المنسوب إلى أوسابيوس القيصري [195]. كذلك فإن كتاب بطليموس الذي يتناول الكهانة التنجيمية هو «كتاب الأربعة/ تيترايببلون» والذي جرى إكماله بـ «كتاب الثمرة/ كاربوس» المسمى أيضًا «سانتيلوكيوم» والمعروف منذ زمن مبكر عند العرب [196]، وكان له تأثير عميق في تنجيمهم. وتحت اسم هرمس يوجد «كتاب الافتترانات والممازجات» [197] ذو المحتوى التنجيمي. كما نسب إلى هرمس وبطليموس كتيبان تنجيميّان معنونان بـ «كتاب مواليد الرجال على رأي هرمس وبطليموس» [198]، وآخر بالعنوان نفسه، هو «كتاب مواليد الرجال على رأي هرمس وبطليموس» [199]. أما اسم أسدرس الكاتب الذي عده كتاب «رؤيا دانيال» العربي [200] بوصفه ابنًا لدانيال، فقد ورد في بداية دراسة تنجيمية في نهاية «كتاب الإشارات» لدانيال في مخطوطة المتحف البريطاني الشرقي، (4434، 54 ورقة) والتي وصفها فيرلاني [201]. وأخيرًا فإن ذو القرنين والإسكندر، اللذين يشران، كما يبدو، إلى شخصية واحدة، يمكن إرجاعهما إلى كتاب «سيرة الإسكندر»، وهو كتاب حافل بالأساطير الفولكلورية معروف بالعربية والسريانية [202]، ويحتوي على العديد من المعطيات التنجيمية.

وهكذا، ومع أن الحديث يدور حول مؤلفين أسطوريين، فقد كانت المراجع التي نسبها جامعو هذه الكتابات التنجيمية إليهم شائعة أيما شيوع. ولكن إلى أي حد كانت الآراء المنسوبة إلى هذه المراجع أمينة لها؟ لن يكون بوسعنا الإجابة عن هذا السؤال إلا بعد مقارنات منهجية لهذه الوثائق جميعها. ثمة واقعة مؤكدة تثبت أن التنقيحات التي أجريت باليونانية والسريانية والعربية على ملحمة دانيال، والتي قارنها فيرلاني [203]، قد أظهرت تباينات هي من العمق لن يكون من الممكن التحدث عن ترجمة لنموذج أصلي واحد. كما أن مختلف النسخ العربية لهذه الملحمة ذاتها لم يُنقل بعضها عن البعض الآخر. كذلك فإن التنقيحات السريانية والعربية، التي من المفترض أن يكون بعضها قد تُرجم عن البعض الآخر، متباينة كل التباين، في ترتيب المواد، مثلما في عدد الموضوعات المتناولة. . ومع ذلك فإن هناك وحدة في الرؤية داخل هذه الكتب المعدلة، على نحو واضح، والموسّعة والمكيفة مع مختلف الأوساط التي خصصت لها، ومع مختلف المراحل الزمنية.

لقد ظهرت هذه الكتب التنجيمية في أوساط زراعية، وهي تنتمي أساسًا إلى ميدان التقاويم الزراعية. ويمكن القول أيضًا: إن هذه التقاويم تمثل إلى تلك الدراسات التنجيمية ما مثله الدراسة التنجيمية لابن العوام إلى دراسة ابن وحشية. أعني: تنقيحًا أسقط كل ما لم يكن قابلاً للتصديق وكل ما لم يتفق مع الحقبة الزمنية. إن قراءة فاحصة لـ «كتاب

الدلائل»، للحسن البهلول^[204]، المبني على طريقة الكتابات التنجيمية ذاتها التي رأيناها، والذي يحمل العنوان ذاته، أي: «كتاب السُدّاع»، تظهر أن هذا التقويم الذي جمع علامات مستخرجة من مختلف حسابات الأعياد التي كانت سارية في الشرق (سريان، مسلمون، يهود، أرمن وقبط) والأعياد المسيحية واليهودية والأرمنية والصابئة، يشكل مثلاً على مثل تلك المحاولات لتكييف المعطيات التنجيمية، والتي لم يحتفظ الكاتب منها سوى بالعلامات النافعة والدارجة في زمنه.

10/3/2 [الإرث القديم الذي جمعه الإسلام]

نخلص من هذا العرض الجمل للملحمة دانيال إلى أن تقاليد الرصد الجوي القديمة قد استمرت حية في أرض الإسلام، ولاسيما في العراق، محتفظة ببقايا كهانة، كانت مزدهرة فيما مضى من الزمن، مستغلة كل ظاهرة من الظواهر الجوية، بغية الكشف عما يخبئه المستقبل. من المهم في الحقيقة ملاحظة أن التنظيم المنهجي لتلك الدراسات يتوافق، إن لم يكن في التفاصيل فعلى الأقل في التنسيق الشامل، مع تنظيم الدراسات الأشورو-بابلية، من النوع ذاته. وأكثر من ذلك أيضاً، فإن روح التنبؤات هي ذاتها، من حيث تناولها لأمر السلطة والجماعة، والمحصول الزراعي، وهزيمة الجيش أو انتصاره . . إلخ، ولكنها نادراً ما تناولت مصير الأفراد^[205].

غير أن هذا الإرث الغريب الذي جمعه الإسلام، أو على الأقل، تم جمعه في أرض الإسلام، لم يسهم فيه عرب ماقبل الإسلام، كما يبدو بأي نصيب. فهل كانوا يجهلون، في الواقع، هذه الطرائق الكهانية؟. يبدو ذلك غريباً في الواقع نظراً إلى أن جميع الشعوب القديمة امتلكت القدرة على الاستدلال بالظواهر الجوية.

11/3/2 [علم الأنواء]

يعتز العرب بامتلاك هذا العلم، بل ويزعمون أنهم متميزون فيه: إنه علم الأنواء، أو معرفة الأوقات المحددة للطلوع الشمسي ولغروب النجوم. وفي الأدب الذي جمع هذه التقاليد تماهت أسماء هذه النجوم مع أسماء الثمانية وعشرين متراً قمرياً^[206]. ويظهر اسم هذا العلم، على الأخص، مفهوم التضاد بين هذه النجوم^[207]، الذي هو في أصل التبدلات الدورية للظروف الجوية. ومن هنا ينبع الطابع السعدي أو النحسي الذي يستدل عليه من هذه التبدلات، تبعاً للتأثيرات المؤاتية أو الضارة التي من المفترض أن تمارسها.

ولكن هل يملك هذا العلم المختلف عن تنبؤات الرصد الجوي التي سيعطيها بعض علماء الفلك اسم علم الأنواء^[208] أي طابع كهاني؟ سنحاول في البداية أن نجيب بالإيجاب مادام الأمر يتعلق بعلامات تنبئ بسقوط المطر أو بالجفاف أو الخصوبة أو المجاعة . . إلخ، لاسيما أن أسلوب الصيغ التي تعبر عن هذا العالم، وتكوّن شكله الأكثر قدماً^[209]، تشبه على نحو غريب أسلوب التكهّن بالغيب، على النحو الذي يكون فيه مصوغاً من أفعال شرط تبدأ بـ(إذا)، الأداة المعادلة لـ<شوما> بالأكادية، والتي تدخل في كافة صيغ التكهّنات الآشورو-بابلية، وتشير إلى فعل النجوم (طلوع، سقوط) وفعل الثريا (تحديد لحظة الصباح والمساء)^[210]. ومن أجوبة شرط، تذكر النتائج التي تنتج عن فعل الشرط ذاك (الحرارة وموكب الآفات الناتجة عنها البرد، المطر، ووفرة الإنتاج الحيواني والنباتي، وغزارة موسم التمر، وشح الحليب، الفيضانات المفاجئة، وبدايات مختلف الفصول . . إلخ). لا شيء في الواقع يفصل بين هذه الصيغ وكهانة الظواهر الجوية سوى أنها كانت تشكل مشاهدات تجريبية، فقدت مع مرور القرون كل طابع حدسي لتغدو في نظر البدو عبارة عن حوادث متوقعة، بل وشبه مؤكدة، أو نتائج محددة مرتبطة بأسباب محددة. أما دور الكاهن فلم يعد ضرورياً مادام أن كل طارئ غير متوقع قد ألغي، ولم يعد للخيال المبدع أي دور سوى في المهارات الكلامية والتفصيلات العديمة الجدوى. وهكذا أصبحت تلك الصيغ، كما وصفها شارل بلاّ تستخدم الأداة (حينما) بدلاً من (إذا) في فعل الشرط، وصيغة الحاضر، بدلاً من صيغة المستقبل، في جواب الشرط، وصار من المؤكد أن هذه الصيغ لم يعد لها أي قيمة كهانية. غير أن القيام بهذا الإبدال المزدوج، والبسيط في الظاهر، كان كافياً ليمنحها إيقاع الأسلوب الكهاني القديم. من الجائز التفكير في أن مثل تلك الصيغ والبيانات في شكلها القديم، حينما كانت لاتزال وقفاً على فئة من الناس، هم الكهان، كانت تجري على ألسنتهم بأسلوب النبوءات، ولكن ما إن غدت تلك المشاهدات التجريبية معروفة لدى جميع الناس، وعلى الأخص، لدى أولئك الذين كانوا قديماً يقودون مصائر قبائلهم، وما إن اتخذت في نظر الجميع طابع التوقع والحتمية، حتى غدا الأسلوب الكهاني حينذاك نافلاً وغير مفهوم.

إن الدلالة الثمينة لهذه البيانات، ذات المنشأ القديم جداً، ولتجريبية علم الأنواء، جرى تأكيدها بعدد من الدلالات الأخرى، قدمها الأدب الثري لهذا النوع من العلم، ولاسيما في الكتاب الموجز الأرفع قيمة والأكثر عملية، ألا وهو <كتاب الأنواء> لابن قتيبة^[211].

فإلى جانب المعارف الفلكية المتعلقة بالكواكب والنجوم والمنازل القمرية، نجد في هذا الكتاب دلالات على الأمطار وعلى الرياح والغيوم. والواقع أن مثل هذه الدلالات،

بسبب تقلبائها والريّة التي تتعرض لها وعدم يقينيّتها، تتطلب تجربة واسعة، وفطنة خاصة، أقرب إلى فطنة الرائف أو الدليل اللذين يعرفان تأويل لون التربة وتشكلها. وبما أن هذه المعطيات كانت معروضة بأسلوب علم الأنواء، أعني: نتائج متوقعة لمقدمات محددة بدقة، فقد كان من الممكن أن تأخذ طابعاً كهانياً، مثلما تدعو إلى الافتراض بعض الإشارات المجمعة في التقليد المأثور.

ففي أثناء المعارك التي سبقت فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة، جاء رسول من بني كعب، أحد بطون خزاعة، وكانوا قد انضموا إلى النبي، يطلب مساعدته ضد بني بكر، وهم بطن آخر من خزاعة مازالوا أعداء للنبي، وكان القرشيون يؤيدونهم. فنظر الرسول إلى غمامة^[212] تعبر السماء وقال: «من هذه الغمامة سيظفر بنو كعب»^[213]. وفي غزوة بني المصطلق في السنة السادسة للهجرة، حين كان الرسول وأصحابه في الطريق، هبت ريح قوية جداً، فخاف أصحابه فقال لهم النبي: «لا تخافوا، إنما هبت [هذه القوة] لتخبركم بموت أحد كبراء المشركين»، وكان قد مات فعلاً اليهودي رفاعة بن زيد في المدينة، وهو واحد من سادات بني قينقاع^[214].

يروى ابن دريد في «كتاب المطر والسحاب» أن النبي كان بين أصحابه يوماً، فسأله عن غمامة كانت تمر في السماء. قال الرسول: كيف ترون قواعدها؟ قالوا: حسنة وثقيلة. قال: فكيف ترون جرمها؟ قالوا: جميل ومستدير. قال: فكيف ترون حوافها العليا؟ قالوا حسنة ومستقيمة. قال: فكيف ترون بروقها؟، أتلعب بخفة أم تمزق الغمام؟ قالوا: إنما تمزق الغمام. فقال: فكيف ترون سوادها؟، قالوا: جميل وداكن. فحزم النبي حينئذ: إنما غمامة ماطرة. فقال له أصحابه: يا رسول الله، إننا لا نجد إلا ما نسمعه منك من القرآن أبلغ من هذا. فقال الرسول: ولم لا، فالقرآن نزل بلساني، بعربية مبينة^[215].

يذكر الجاحظ^[216] أن من مزايا الحرّم النبوي: إذا بلل المطر بابه الذي هو من جهة العراق، فإن الخصب والمطر في ذلك العام سيكونان من نصيب العراق، وإذا بلل المطر كل جوانب الحرم، فإن المطر والخصب سيعلمان سائر البلاد.

لسنورد أخيراً نصّاً حول الدعامة التي تسند الكون، في رأي العرب القدماء، إلى نظام الأنواء. فقد كان من بين العلامات التي بشرت بقدوم النبي، زيادة في الشهب الساقطة من السماء. وكان أول من ساوره القلق منها حي من أحياء ثقيف، وكان منهم عمرو بن أمية بن علاج، أدهى العرب قاطبة وأنكرها رأياً. فسئل عمرو في ذلك فأجاب: انظروا، إن كانت النجوم الساقطة هي معالم النجوم التي يُستهدى بها على الأرض وفي البحر، والتي نستدل بها على أنواء الصيف وأنواء الشتاء لخير حياة البشر، فوالله إن ذلك

سيكون طي العالم وموت المخلوقات التي تعيش عليه. وإن كانت النجوم الساقطة هي نجوم أخرى، والنجوم الأولى سليمة، فسيكون ذلك لقصد من الله تجاه المخلوقات، ولكن ما هو هذا القصد؟ [217].

12/3/2] تكهن الرصد الجوي

بعيداً عن أدب الأنواء، ثمة شهادة للرازي تؤكد أن العرب، بسبب حاجتهم الدائمة إلى الماء والمطر، ملكوا ناصية فن مراقبة السماء، وتقدير فرص المطر. يقول الرازي: كانوا يراقبون بانتباه أحوال الغيوم والبروق، ويتبعون الأماكن التي يهطل فيها المطر. وقد أفلحوا بفضل تجاربهم العديدة في أن يضعوا قواعد عامة لظواهر مماثلة، وأن يعرفوا من شكل الغيوم ومظهرها إن كانت ماطرة أو غير ماطرة. وقد وضعوا شروطاً لذلك أهمها: [1] معرفة حالة المنطقة التي هي أصل الغيمة، وحالة المنطقة المقابلة لها. [2] معرفة إن كانت الغيمة خفيفة أو ثقيلة. [3] معرفة لون الغيمة. [4] معرفة طبيعة الرياح. [5] معرفة طبيعة البروق. فإذا اجتمعت هذه الشروط جميعها عرفوا إن كانت الغيمة محملة بالمطر الغزير أو الخفيف، وعرفوا أي البروق هو الخلب، وأنها يبشر بالمطر. وكلما تعاضمت تجاربهم في هذه المواد ازدادت قدرتهم على إطلاق الأحكام الصائبة [218].

لخص الرازي، في المحصلة، القواعد التجريبية لعلم الأنواء، التي تعتمد عليها جميع الممارسات الكهانية الخاصة بالظواهر الجوية. وكان تدوين هذا التقليد في الحقبة الإسلامية، خليقاً أن يترع عنه طابعه الوثني والكهاني في آن معاً. ويمكن الاستدلال على ارتباط هذه القواعد بعبادة الكواكب في جزيرة العرب القديمة، من الإدانة التي تعرض لها علم الأنواء من السنة النبوية، ذلك لأنه يتضمن الإيمان بأن الكواكب هي التي تسبب الحر والبرد والرعود والبروق، وعلى الأخص المطر [219].

ينتج عن مجموع هذه الطرائق الفراسية المتباينة للغاية، ولكن المترابطة على نحو منهجي وقياسي، أن حقل تحري الكاهن كان يمتد إلى كل الظواهر السكونية الموجودة في الطبيعة، واقعية كانت أم ظاهرية، ويستخرج منها علامات تتيح له الكشف عن الخصوصيات المحجوبة عن أعين الأشخاص المفتقرين إلى النباهة والتجربة، وتخبره عن حاضر ومستقبل الأفراد أو الجماعات.

أما الظواهر الديناميكية في الطبيعة، فسيبين الفصل التالي كيف ألها أتاح لخيال الكاهن بلوغ الحد الأقصى من إمكانياته. فهذه الظواهر الجامحة، مثل خياله، والتي هي

في صيرورة دائمة، كانت متلازمة على نحو رائع، مع العقل الحدسي لأجوبة الشرط الكهانية. لأنه يكفي أن تطرأ أدق التغيرات وأقلها شأنًا على المعطى المحدد، دائمًا لفعل الشرط حتى يتغير مغزى الفأل، وحتى ينجو العلم ومكانة الكاهن في الوقت ذاته من الخطر.

ملحق بالفصل الثالث

مقابلة بين كتاب «بري بلمون» للملميس^[220]، و«كتاب تفسير الاختلاج»، حسب مخطوطة ستراسبورغ رقم (264^v-260^v fol.4212)^[221]. ونحن لن نحتفظ منها سوى بتعداد أعضاء البدن وأجزائه، ونحمل المعاني الكهانية لاختلاجات هذه الأعضاء. إن التعداد الفرنسي يشير إلى نظام تعاقب المقاطع داخل النص اليوناني الذي سرنا عليه، والذي أسندنا إليه نظام تعاقب النص العربي الذي بسبب ذلك كان تعداده مشوشاً.

أعضاء وأقسام الجسم بالعربية		أعضاء وأقسام الجسم باليونانية	
8	الجمجمة	Sommet de la tête (<i>crâne</i>)	1 Koryphē
		Chevelure ^[222] tête	2 Κεφαλή
10	جميع الرأس	Toute la tête	3 Κεφαλή ὅλη ^[223]
1	مقدم الرأس	Partie antérieure de la tête	
2	مؤخر الرأس	Partie postérieure de la tête jusqu'au sommet	4 Κεφαλή τὸ ὀπισθεν μέρος μέχρι τοῦ κυκλίου
3	اليافوخ الأيمن	fontanelle droite	[Brḗgma τὸ δεξιῶν]
4	اليافوخ الأيسر	fontanelle gauche	[Brḗgma τὸ ἀριτερόν]
5	ما بين اليافوخين	entre les deux fontanelles	
6	شق الرأس الأيمن	côte droit de la tête	5 Κεφαλῆς τὸ δεξιὸν μέρος
7	شق الرأس الأيسر	côte gauche de la tête	6 Κεφαλῆς τὸ ἀριτερόν μέρος
9	أم الرأس	Cereau	7 Ἐγκέφαλος
11	الجهة بأسرها	Front	8 Μέτωπον
		côte droit du front	9 Μετώπου τὸ δεξιὸν μέρος
		côte gauche du front	10 Μετώπου τὸ ἀριτερόν

11	μέος		
12	Μετώπου τό μέσον	mellieu de front	
13	Κρόταφος δεξιού	tempe droite	[12] الصدغ الأيمن
14	Κρόταφος εὐώνυμος	tempe gauche	[13] الصدغ الأيسر
15	Ὀφρύς δεξιά	sourcil droite	[15] الحاجب الأيمن
16	Ὀφρύς ἀριτερὰ	sourcil gauche	[16] الحاجب الأيسر
		les deux sourcils	[17] الحاجبان
16	Ὀφρύων τό μέσον	enter les deux sourcils	[14] بين الحاجبين
17	Ὀφθαλμός δεξιός	œil droit	[26] العين اليمنى كلها
18	Ὀφθαλμοῦ δεξιότη	cil supérieure de l'œil	[22] جفن العين اليمنى من فوق
19	τὸ ἄνω βλέφαρον	droit	
20	Ὀφθαλμοῦ δεξιότη	cil inférieure de l'œil	[25] جفن العين الأيمن
21	τὸ κάτω βλέφαρον	droit	
22	Ὀφθαλμοῦ δεξιότη	coin de l'œil droite	[18] آماق العين ^[224] اليمنى
23	κανθός	œil gauche	[27] العين اليسرى كلها
24	Ὀφθαλμός ἀριτερός	œil gauche	[23] جفن العين اليسرى من فوق
25	Ὀφθαλμοῦ ἀριτεροῦ τό	cil supérieure de l'œil	
26	ἄνω βλέφαρον	gauche	
27	Ὀφθαλμοῦ ἀριτεροῦ ὁ	coin droit de l'œil	[19] آماق العين اليسرى
28	δεξιός κανθός (ἡγουν ὁ	gauche	
29	πρὸς τὴν ρίνα)	(câd. celui du côté du	
30	ὁ δὲ ἀριστερός	nez)	
31		coin gauche (de l'œil	
32		gauche)	
33	Ὀφθαλμοῦ ἀριτεροῦ τό	cil inférieure de l'œil	[24] جفن العين الأيسر الأسفل
34	κάτω βλέφαρον	gauche	
35	Ὀφθαλμοῦ ἀριτεροῦ ὁ	coin de ἀριτεροῦ'œil	
36	κανθός ἢ ὁ βόλος ^[225]	gauche	
37		arrière de l'œil droite	[20] مؤخر العين اليمنى
38	Ὀφθαλμοῦ ἀριτεροῦ ἡ	arrière de l'œil gauche	[21] مؤخر العين اليسرى
39	οὐρά		
40	ῥινός δεξιότη μέος	côté droite du nez	[29] قصبه الأنف اليمنى
41	ῥινός ἀριτεροῦ μέος	côté gauche du nez	[30] قصبه الأنف اليسرى
42	Το μέσον τῆς ρινός	milieu du nez	[31] قصبه أرنبة الأنف
43	ῥίς λη	tout le nez	[28] الأنف كلها
44	Τό ἔκρον τοῦ ἀρις-τεροῦ	l'extrême pointe du côté	
45	μέρους τῆς ρινός	gauche du nez	
46	Μυκτήρ δεξιός	narine droite	
47	Μυκτήρ ἀριτερός	narine gauche	
48	Τό μέσον τοῦ μυκτήρος	milieu de la narine	
49	Μήλον δεξιότη	pommette droite	[34] الوجنة اليمنى
50	Μήλον ἀριτεροῦ	pommette gauche	[35] الوجنة اليسرى
51	Χεῖλος τό ἄνωθεν	lèvre supérieure	[44] الشفة العليا
52	Χεῖλος τό κάτω	lèvre inférieure	[45] الشفة السفلى
53	[γωνία δεξιά]	angle droit	[46] الزوايا من الجانب الأيمن

[γωνία ἀριτερὰ]	Angle gauche	[47] الزوايا من الجانب الأيسر
40 Σιαγών δεξιά	mâchoire droit	[36] جانب اللحية الأيمن
41 Σιαγών ἀριτερὰ	mâchoire gauche	[37] جانب اللحية الأيسر
42 Γνάθος δεξιά	joue droite	[32] الخد الأيمن
43 Γνάθος ἀριτερὰ	joue gauche	[33] الخد الأيسر
44 Ωτίον δεξιόν	oreille droite	[40] الأذن اليمنى
45 Ωτίον ἀριτερόν	oreille gauche	[41] الأذن اليسرى
46 Ωτίον δεξιὸν τὸ ἑσῶθεν	inférieure de l'oreille droite	
47 Ωτίον λαίον τὸ ἑσῶθεν	inférieure de l'oreille gauche	
48 Γενείου τὸ δεξιόν	menton droit	[38] الهادفة اليمنى
49 Γενείου τὸ ἀριτερόν	menton gauche	[39] الهادفة اليسرى
50 Γενείου δλον	toute le menton	[48] الذقن بأسرها
51 Οὐρανίσκος	palais	
52 τὸ δὲ εὐώνυμον ^[226]	côté gauche	
53 Βρόγχος	gorge	[49] الحلقوم كله
54 Ὀδόντες	dents	[42] الفم كله (?)
55 Στόμα	bouche	
56 Καρδία (comp. n°112)	orifice supérieure droite l'estomac (?)	[43] اللسان كلها (?)
57 Τραχήλου τὸ δεξιὸν μέος	côté droit du cou	[50] جانب العنق الأيمن
58 Τραχήλου [τό] ἀριστερόν μέος	côté gauche du cou	[51] جانب العنق الأيسر
59 Φάρυγγος τὸ δεξιὸν μέος	Le cou tout entire	
60 Φάρυγγος τὸ λαίον μέος	côté droit du gosier	[52] العنق كله
61 Αὐχένος δεξιὸν μέος	côté gauche du gosier	
62 Τὸ δὲ εὐώνυμον		
63 <Καταχλείς δεξιά> ^[227]	côté droit de la nuque	
64 Ἡ δ' εὐώνυμος	côté gauche	
	targette droite	
	targette gauche	
65 Ὡμος δεξιός	épaule droite	[53] المنكب الأيمن
66 Ὡμος λαίος	épaule gauche	[54] المنكب الأيسر
67 Ὡμος τὸ μέσον ^[228]	milieu de l'épaule	
	omoplate droite	[79] الكتف الأيمن
68 Ὡμοπλάτη εὐώνυμος	omoplate gauche	[80] الكتف الأيسر
69 τὸ δὲ τῆς εὐωνύμου ὀμοπλάτης δεξιὸν	côté droit de l'omoplate gauche	
70 τὸ μέσον τῶν ὀμοπλατῶν	entre les omoplates	
71 Ἀκρώμιον δεξιόν	acromion droit	
72 Βραχίον δεξιός	bras droit	[57] العضد الأيمن
73 Βραχίον εὐώνυμος	bras gauche	[58] العضد الأيسر
74 Μῦς δεξιός	biceps droit	[59] ظاهر العضد الأيمن
75 Ὁ δὲ εὐώνυμος	biceps gauche	[60] ظاهر العضد الأيسر

76	*Αγχών δεξιός	coude droit	
77	Ὁ δὲ εὐώνυμος	coude gauche	[61] المرفق الأيمن
78	Πήχυς δεξιός	avant-bras droit	[63] الذراع الأيمن
79	Ὁ δὲ εὐώνυμος	avant-bras gauche	[64] الذراع الأيسر
80	Χεῖρ δεξιὰ	main droite	[77] اليد اليمنى كلها
81	Ἡ δὲ εὐώνυμος ^[229]	main gauche	
82	Καρπός δεξιός	poignet droit	[78] اليد اليسرى كلها
83	Ὁ δὲ εὐώνυμος	poignet gauche	
84	*Ἀντίχειρ δεξιός	pouce droit	[67] إبهام اليد اليمنى
85	Ὁ δὲ εὐώνυμος	pouce gauche	
86	Τὸ πλάγιον τῆς χειρὸς	flanc de la main droit	[68] إبهام اليد اليسرى
87	Τὸ τῆς ἀριστεράς χειρὸς	flanc de la main gauche	
88	Χειρὸς δεξιός τὸ μέσον	paume de la main droit	[65] الراحة اليمنى
89	Τῆς δὲ εὐωνύμου	paume de la main gauche	
90	Τὸ ἐπάνω τῆς δεξιᾶς χειρὸς (1)	dos de la main droite	[66] الراحة اليسرى
91	Δάκτυλος μικρός τῆς δεξιᾶς χειρὸς ^[230]	auriculaire de la main droite	[75] خنصر اليد اليمنى
92	Ὁ μετὰ τοῦ μικρόν τῆς δεξιᾶς χειρὸς ὁ καλούμενος πάμεσος	annulaire	[73] بنصر اليد اليمنى
93	Δάκτυλος ὁ τρίτος τῆς δεξιᾶς χειρὸς ἦτοι ὁ μέσος	majeur	[71] وسط اليد الأيمن ^[231]
94	Δάκτυλος τέταρτος	Index	
95	Δάκτυλος ὁ μέγας ὁ καὶ ἀντχειρ καλούμεν (cf. n 84)		[69] سبابة اليد اليمنى
96	Ὀνυχες τῆς δεξιᾶς χειρὸς	ongles de la main droite	
97	Ὀνυχε τοῦ μικροῦ δακτύλου τῆς δεξιᾶς χειρὸς	ongles de l'auriculaire	
98	Ὁ τοῦ δευτέρου		
99	Ὁ τοῦ τρίτου καὶ τοῦ τετάρτου	ongles de l'annulaire	
100	Ὁ τοῦ μεγάλου	ongles de majeur et de l'index	
		ongles du pouce	
101	Δάκτυλος μικρός εὐωνύμου χειρὸς	auriculaire de la main gauche	[76] خنصر اليد اليسرى
102	Ὁ δεύτερος αὐτῆς ἐγκληματικός	annulaire de la main gauche (dit l'accusateur)	[74] بنصر اليد اليسرى
103	Ὁ μέσος ^[1]	majeur de la main gauche	[72] وسط اليد الأيسر
104	Ὁ μέσος τῆς εὐωνύμου	pouce de la main gauche	
105	Ὀνυχες εὐωνύμου χειρὸς	ongles de la main gauche	[72] سبابة اليد اليسرى
106	Μάλη δεξια	aisselle droite	
107	Καὶ ἡ εὐώνυμος	aisselle gauche	[55] الإبط الأيمن
108	Μασθός δεξιός	sein droit	[56] الإبط الأيسر
109	Μασθός εὐώνυμος	sein gauche	[81] الثدي الأيمن
110	Μασθός τὸ μέσον	milieu du sein	[82] الثدي الأيسر
111	Στήθος	poitrine	[83] الصدر كله
112	Καρδία (comp. n 56)	Cœur	[84] الفؤاد كله

113	Γαστήρ	ventre	[92] السرة كلها
114	Κοιλία	bas-ventre	[93] ما بين السرة والعاية
115	Κοιλία δεξιόν μέρος	côté droit du bas-ventre	
116	Λαγών δεξιός	flanc droit	[85] الجنب الأيمن
117	Λαγών εὐώνυμος	flanc gauche	[86] الجنب الأيسر
118	Πλευρά δεξιά	hanche droite	[87] الخاصرة اليمنى
119	Πλευρά εὐώνυμος	hanche gauche	[88] الخاصرة اليسرى
120	Σπλήν	rate	
121	Ήπαρ	foie	
122	Ίσχιον τό δεξιόν μέρος	côté droit de l'échine	[89] المتن الأيمن
123	Ίσχιον τό εὐώνυμος μέρος	côté gauche de l'échine	[90] المتن الأيسر
124	Ῥάχως τό δεξιά	lombes du côté droit	
125	Νώτος δεξιός (cf.n° 122)	côté droit de l'épine dorsale	
126	Ὁ ἄδ εὐώνυμος (cf.n° 123)	côté gauche	
		le dos	[91] الظهر
127	Βάλανος	pénis	[94] الذكر
128	Αχρώμος	(sa) tête (?)	
129	Ὀρχίς δεξιός	testicule droit	[95] البيضة اليمنى
130	Ὀρχίς εὐώνυμος	testicule gauche	[96] البيضة اليسرى
131	Πυγή δεξιά	fesse droite	[97] الإلية اليمنى
132	Πυγή εὐώνυμος	fesse gauche	[98] الإلية اليسرى
133	Δακτύλιος	anus	
134	Κοτύλη δεξιά	col du fémur droit	[99] الورك الأيمن
135	Κοτύλη εὐώνυμος	col du fémur gauche	[100] الورك الأيسر
136	Γλουτός δεξιός	cf.n° 131	
137	Και ὁ εὐώνυμος		
138	Βουβών δεξιός	cf.n° 132	
139	Βουβών εὐώνυμος	aine droite	
		aine gauche	
140	Μηρός δεξιός	cuisse droite	[101] الفخذ الأيمن
141	Μηρός εὐώνυμος	cuisse gauche	[102] الفخذ الأيسر
142	Ὁπισθομήριον δεξιόν	face postérieure de la cuisse droite	
143	Ὁπισθομήριον εὐώνυμον	face postérieure de la cuisse gauche	
144	Γόνυ δεξιόν	genou droit	[103] الركبة اليمنى
145	Γόνυ εὐώνυμον	genou gauche	[104] الركبة اليسرى
146	Άγχύλη δεξιά	jarret droit	
147	Ἡ δέ εὐώνυμος	jarret gauche	
148	Κνήμη δεξιά	partie supérieure de la jambe droite	[105] الساق الأيمن
149	Ἡ δέ εὐώνυμος	partie supérieure de la jambe gauche	[106] الساق الأيسر
150	Άντικνήμιον δεξιόν	partie inférieure de la jambe droit	
151	Τό δέ εὐώνυμος	partie inférieure de la jambe gauche	
152	Γαστροκνήμιον δεξιόν	mollet droit	

153	Τό δέ εὐώνυμος	mollet gauche	
154	Κερίς δεξιά	tibia droit	
155	Ἡ δέ εὐώνυμος	tibia gauche	
156	Σφυρόν δεξιού	cheville du pied droit	[107] الكعب الأيمن
157	Τό δέ εὐώνυμου	cheville du pied gauche	
158	Ἀστράγαλος δεξιού ποδός	astragale du pied droit	[108] الكعب الأيسر
159	Καί δ τοῦ εὐωνύμου	astragale du pied gauche	
160	Πτέρνα δεξιά	talon droit ('aqib)	
161	Καί ἡ τοῦ εὐωνύμου	talon gauche	
162	Τό χοῖλον τῶν δύο ποδῶν	partie concave (ahmas)	
163	Τό δέ τοῦ εὐωνύμου	des deux pieds	
164	..τό χοῖλον τοῦ δεξιού ποδόν	celle du pied gauche	
165	Ταρσός δεξιός	celle du pied droit	
166	Ο δέ εὐώνυμος	trase du pied droit	
		trase du pied gauche	
167	Πέλμα δεξιού	plante du pied droit	[109] باطن [ال] قدم اليمنى
168	Τό δέ εὐώνυμου	plante du pied gauche	[110] باطن قدم اليسرى
		pied droit	[111] القدم اليمنى
		pied gauche	[112] القدم اليسرى
169	Τό πλάγιον τοῦ βήματος τοῦ δεξιού τό ἔξω	flanc externe du pas du pied droit	
170	Τό δέ εὐωνύμου	celui du pied gauche	
171	Δάκτυλος μικρός τοῦ δεξιού ποδός	petit doigt du pied droit	[121] خنصر الرجل
172	Ο δευτερος	le deuxième	[119] بنصر الرجل اليمنى
173	Ο τρίτος καί μέσος	le troisième ou médius	[117] وسطى الرجل اليمنى
174	Καί δ με'τ'αυτόν	le suivant (=quatrième)	[115] سبابة الرجل اليمنى
175	Ο μέγας	pouce (du pied droit)	
176	“Ονυχες δεξιού ποδός	ongles du pied droit	[113] إهام الرجل اليمنى
177	“Ο τοῦ μικροῦ δαχ-τύλου	ongles du petit doigt	
178	“Ο τοῦ δευτέρου	celui du deuxième	
179	“Ο τοῦ τρίτου	celui du troisième	
180	“Ο τοῦ τετάρτου	celui du quatrième	
181	“Ο τοῦ πέμπτου	celui du cinquième	
182	Δάκτυλος μικρός εὐωνύμος ποδός	petit doigt du pied gauche	[122] خنصر الرجل
183	“Ο δευτερος	le deuxième	[120] بنصر الرجل اليسرى
184	“Ο μέσος	celui du milieu	[118] وسطى الرجل اليسرى
185	“Ο τέταρτος	le quatrième	[116] سبابة الرجل اليسرى
186	“Ο μέγας	pouce (du pied gauche)	
187	“Ονυχες ἀριστεροῦ ποδός	ongles du pied gauche	[114] إهام الرجل اليسرى
188	“Ολον τό σώμα	le corps tout entier	

شفرات النص العربي مقارنة بالنص اليوناني

(2) (جَمَّة شعر الرأس) 9-1 الجهة اليمنى، والجهة اليسرى، ووسط الجبهة (26) زاوية العين اليسرى 32-35 (أقصى نقطة في الطرف الأيسر للأنف، المنخران الأيمن والأيسر، داخل المنخرين) (47-64) داخل الأذن اليمنى، داخل الأذن اليسرى (51) الحنك (52) الجهة اليمنى للحنك (56) الفتحة اليسرى للمعدة (59-64) الجهة اليمنى للحنجرة، الجانب الأيسر للحنجرة، الجانب الأيمن والجانب الأيسر للقدال، والجانب الأيمن والجانب الأيسر لترس الظهر (59-70) الجانب الأيمن والجانب الأيسر للكتف، ما بين الكتفين (71) الطرف الأيمن لأسفل الكتف (82-83) المعصمان (86-87) جانب اليد اليمنى واليسرى (90) ظاهر اليد (95) = (84) (96-100) أظافر اليد اليمنى (104) = 85 (105) أظافر اليد اليسرى (110) ما بين التدين (115) الجهة اليمنى من أسفل البطن (120) الطحال (121) الكبد (124) الحقو الأيمن (125-126) = (122-123) (128) رأس القضيبي (333) الشرج (136-137) = (131) = (132) (142-143) الجانب الخلفي للفخذين (146-147) العرقوبان (150-151) أسفل الساقين (152-153) ربتنا الساق (154-155) الظنبيوان (158-159) الكعبان (160-161) عقبا القدم (162-164) الجزء المقعر من القدمين (165-166) رُسغا القدمين (169-170) الجانب الخارجي من القدمين (176-181) أظافر القدم اليمنى (187) أظافر القدم اليسرى (188) الجسم بكامله.

شفرات النص اليوناني مقارنة بالنص العربي

التعددات العربية (3-5) اليافوخان وما بينهما (17) الحاجبان معاً (20) مؤخر العين اليمنى (46-47) زوايا الشفتين (52) العنق كله (72) سبابة اليد اليسرى (79) الكتف الأيمن (91) الظهر (111-112) القدمان اليمنى واليسرى.

لدى مقارنة المجموعتين من الشفرات، نخلص بالتأكيد إلى أن النصين متشابهان. أما التسعة والسبعون^[233] بنداً إضافياً في النص اليوناني، فليست بوجه عام سوى تطويرات مشوشة أو تكرارات بتسميات أخرى، وهي تسمح باستنتاج أن التنقيح الذي وصل إلينا هو ثمرة تجميع، وكان حرياً بالمرجم العربي أن يعتمد على مخطوطة أكثر اعتدالاً بكثير، أما الثلاث عشرة إضافة التي قدمها النص العربي، فيمكن عدّها ببساطة، في معظمها، نتيجة للثغرات الطارئة، أو دمجاً لبابين في آن واحد.

من مضمون هذه الفألات لا يمكن استخلاص أية نتيجة مقبولة، فالتطابقات عامة وغامضة^[234]، وفي بعض الأحيان تكون الفألات هي نفسها^[235]، وفي حالات أخرى تكون متناقضة^[236]، ولكنها بوجه عام صيغت بمفردات متشابهة كلياً. لقد تحدثت اليونانية والعربية، في الواقع عن الربح والخسارة، وعن الصداقة والعداوة، وعن النجاح والفشل، وعن الفرح والحزن، وعن الغنى والفقر، وعن الشرف والخسة، وعن الرفعة والوضاعة، وعن السفر الميمون والسفر المشؤوم، وعن عودة غائب وولادة أولاده، وعن الصحة الجيدة والمعتلة، وعن المرض والشفاء، وعن الأخبار الحسنة والسيئة. . إلخ، وتشابه هذه المفردات يبدو صارخاً، ولوحة المطابقة ستفسر ذلك تماماً، غير أنها ستكون، بالنسبة إلينا، من دون جدوى ومضجرة.

4/2 الغالات

1/4/2 تنوعات وتقسيمات

ظهرت الغالات إلى الوجود كثمار للحركة والاتجاه في نظم الطبيعة جميعها، وقدمت الممالك الثلاث: الحيوانية والنباتية والمادية، في الحقيقة، مدونة حافلة بإشارات فألية فاقت كل المدونات في التنوع والاتساع. واغترف خيال البشر وروح الملاحظة لديهم مزيداً من الاعتراف من هذه الذخيرة التي لا تنضب، من دون أن يكون ممكناً الزعم أنهم اكتشفوا كل الإمكانيات التي تزخر بها. ومن هنا جاء التنوع اللامحدود في الطرائق الكهانية، والغلبة لهذه الطريقة أو تلك، تبعاً لسمات كل منطقة من المناطق وحيواناتها ونباتاتها وطباع سكانها.

ولكي نتضح رؤيتنا داخل هذا الركام الهائل من الغالات المدونة في سائر إنتاج الأدب العربي، سنعمد إلى التقسيمين الكبيرين التاليين المصنوعين تبعاً للإمارات المرئية.

- [1] الغالات الحيوانية، أو العيافة (الطيرة، الزجر).
- [2] الغالات الإنسانية، أو الفأل (الجفر، فال الحروف والأسماء، الفأل المستخرج من أحوال الناس والفأل التنجيمي).

ولنبداً بتحديد معنى ومدى كلمة (فأل / omen) مثلما هي مفهومة في هذا الفصل. إن الكلمة اللاتينية (omen) (فأل، نبوءة، عيافة، تكهن) والمعادلة لألفاظ يونانية تعني: عيافة، زجر، فأل تتطابق مع الألفاظ العربية الأربعة: عيافة، طيرة، زجر، فأل.

2/4/2 العيافة أو التكهّن عن طريق الطير

تعني كلمة العيافة، من جذر (ع وف)، والذي يشير في الأساس إلى الحركات الدائرية المباشرة لطائر يحوم ويرفرف^[1]، تعني بالمعنى الدقيق للكلمة (التكهّن عن طريق

الطير) وعلى نحو أوضح، هي فن استخراج الفأل من أسماء الطيور وصيحاتها وطيرانها ومساقطها^[2]. أما المقصود باسم الطير لدى اليونان والرومان، فهو الصنف الذي ينتمي إليه الطير الملاحظ، هل هو من صنف الطيور التي تتحلّق في الجو أم من صنف الطيور التي تلازم للأرض^[3]، والتي تشكل كيفية طيرانها المادة الرئيسة في استخراج الفأل، هل هو من صنف الطيور المصوتة أم الصامتة^[4]، حيث إن صيحاتها تنقل الرسالة الإلهية؟. وبصدد الطيور الأولى (المحوّمة) فكان يلاحظ على الأخص طريقة طيرانها وارتفاع هذا الطيران^[5] وسرعتها^[6] ورفيف أجنحتها، وأما الثانية (الملازمة للأرض) فكان يلاحظ مختلف نغمات أصواتها والارتفاع الذي كانت تصل إليه^[7]. وبصدد جميع الطيور، فكان يلاحظ طريقة جثومها.

1/2/4/2 | نظرة إجمالية سريعة على العيافة اليونانية - الرومانية

ثمة مفهوم آخر لا يقل أهمية يمارس دوراً في تقويم الأمارات الملاحظة، ألا وهو اتجاه الطيران. فقد كان الكاهن اليوناني، المراقب لمرور الطير يتجه نحو الشمال^[8]، فيكون الشرق على يمينه والغرب على يساره، ومن هنا جاءت المعادلة: الشرق = اليمين، الغرب = اليسار. وعلى هذا النحو فإن الطيران القادم من الشرق كان ميموناً، في حين أن الطيران القادم من الغرب كان مشؤوماً^[9]. أما العراف الروماني، حتى زمن أوغسطس على الأقل، فكان يتجه على العكس إلى جهة الجنوب من دون أن يتغير مع ذلك مغزى الفأل المستخرج، ما دام أنه كان يسمى الأمارات المؤاتية (علامات اليمين) والأمارات غير المؤاتية (علامات اليسار).

ارتبط الطابع السعودي أو النحوسي للطير بطابع الآلهة التي يختص بها كل طير. وهكذا فإن طائر القرقف الذي ينذر بالشؤم كان خاصاً بالإله فيستا، وطائر العقق الذي يبشر باليمن كان خاصاً بالإله مارس، والعقاب خاص بالإله سانكوس، والزاغ بالإلهة جيسنون. وكانت بعض الطيور مختصة ببعض الأشخاص أو ببعض الظروف. فالحمام والصعو خاصان بالملوك، والإوز بالبحارة، والبزاة، بالزيجات وتربية الماشية. كان مجرد ظهور هذه الطيور ينبئ بحسن الطالع أو بسوءه. وعليه فقد كان هناك طيور طالعتها مشؤوم^[10]، كالبيوم والطائر المحرق، والطائر الذي يعيش في الأماكن المهجورة، وطائر الليل ذو العينين الفسفوريتين، وطيور أخرى طابعها ميمون، في الأساس، حيث لم يكن من المهم سؤال الكاهن عنها.

كانت غالبية الفألات المستخرجة من الحيوانات الرباعية الأقدام الأليفة فالات مشؤومة، لذا لم يكن أحد يستشيرها، ومن بينها فأل الثور والحصان والحمار والخنزير

والكلب، التي كان ينظر إليها جميعها بوصفها حيوانات ذات وحي. أما الغالات التي وصلتنا عن الحيوانات البرية كالفأرة وابن عرس والذئب^[11] فكانت قليلة.

هذا المخطط الإجمالي اليوناني-الروماني لكهانة الطيور والحيوانات المنظم للغاية والخاضع لقوانين دقيقة للغاية، يلقي الضوء على كهانة الطيور العربية التي تبدى لنا، عبر كتلة من الوقائع التي تؤكد وجودها، بالغة التشوش بحيث يصعب تثبيت قوانينها واكتشاف مبادئها.

3/4/2 قواعد العيافة العربية

مع ذلك، فإن وجود تلك القوانين والمبادئ لا مراء فيه، والتعريف الذي سقناه آنفاً للعيافة يزودنا بعناصر جوهرية عنها. والواقع أن العائف العربي^[12] كان يلجأ إلى المعايير ذاتها التي كان يلجأ إليها زميله الكاهن اليوناني والروماني، من دون أن يتقيد مع ذلك بالتفاصيل العملية التي كان مستوى التحضر لدى اليونان والرومان، وتصورهم عن المكان المقدس يفرضها على فن العيافة اليوناني-الروماني. أما النقاط الأساس التي يركز عليها علم العائف العربي فهي طبيعة الطيور وطيرانها، وصيحاتها، والأماكن التي تحط فيها.

كان العديد من الطيور معروفة على الأرجح، بوصفها طيوراً مشؤومة^[13]، مثل طير العراقيب^[14]، والأخيل^[15]، والغراب^[16]، والورقاء^[17]، والزُمج^[18]، والصدرد^[19]، غير أننا نجهل ما إذا كان هذا الطابع قد أضفي عليها بسبب تخصصها بأهله مشؤومة. وبحسب النصوص الآشورية-بابلية^[20]، ونقوش معابد جنوبي جزيرة العرب^[21]، فقد كانت هذه الفكرة معروفة لدى الساميين، غير أنه لا يمكن توقع الحصول على معلومات محددة في هذا الصدد، من وثائق يمثل هذا التبعثر، ويمثل هذا التحوير، كتلك التي في حوزتنا.

وفيما يخص طيران الطيور، فقد أفادتنا المراجع على نحو أكثر تفصيلاً عن وجود ممارستين شائعتين هما: الطيرة والزجر.

تتكون الطيرة، أو ببساطة، الطير، من ملاحظة الطيران العفوي للطيور، واستخراج الغالات الطارئة منه، وهي تحدث عن طريق الصدفة. غير أن الطيرة لم تقتصر على طيران الطيور وصيحاتها، بل كانت تطبق على تظاهرات الكائنات الحية أو الجامدة جميعها. وقد كانت في الأصل مشتملة على كافة الغالات الميمونة والمشؤومة، ولكن الإسلام الأول الذي كان حريصاً على التطهر من عقابيل الوثنية والمحافظة على كل ما كان قاراً في الفطرة، بعد تعديله وتحويله، أبطل الطيرة ونهى عنها بوصفها تكهنًا بواسطة الطير،

وطريقة كهانية لإدراك الغيب، وسمى الفالات الميمونة بالفأل. وبإفراغ مفهوم الطيرة، على هذا النحو، من معناه البدائي، صار يعني في وثائقنا عقلية الإنسان الذي يشعر بالقلق ويُقلع عن تصرف كان ينتويه، ما إن يلاحظ إمارة على فأل سيئ^[22]. والأمثلة التي سنوردها، فيما بعد، تُظهر التنوع الشديد للإمارات الفألية التي تذهب من طيران طير أو من صوته لتصل إلى الفالات الأسلم والأسهل المستخرجة من أقوال الإنسان وأفعاله.

4/4/2 الطابع الوثني للطيرة

ظهرت الطيرة في القرآن والحديث النبوي كأثر من آثار الوثنية الجاهلية، بذلك المعنى الذي جرى تصويره لها، أي: بوصفها سلوكاً إيمانياً بقوى الطبيعة العمياء، وبالآلهة التي تمثلها. وفي الحوار الذي جرى بين "رسل" الله الثلاثة وأصحاب القرية (36/17-18) فإن أصحاب القرية قالوا للرسل: «إنا تطيرنا بكم، لكن لم تنتهوا لرجمنكم ولبمسنكم منا عذاب أليم» فأجاب الرسل «طائركم معكم أئن ذكركم بل أنتم قوم مسرفون»^[23]. أما التقليد الإسلامي فيعزو إلى النبي التمييز بين الطيرة والفأل ناسباً إليه القول «لا عدوى ولا طيرة ويعجبني الفأل الصالح». وحين سئل النبي: ما الفأل، أجاب: إنه الكلمة الحسنة التي ينتظر أحدكم سماعها. ونسب إليه أيضاً القول: الفأل يعجبني وأنا أحب الفأل الحسن^[24]، وهكذا فإن الطيرة هي الفأل السيئ. وفي مكان آخر وضع النبي الطيرة إلى جانب الظن والحسد، وهي العيوب الثلاثة التي لا يتخلص منها أي إنسان، ونصح الذين ابتلوا بهذه العيوب بأن لا يتشاءموا مطلقاً بسبب فأل سيئ، وأن لا يصدروا حكماً مبنياً على الظن والشبهة، وأن لا يسبوا لأحد الأذى بالحسد^[25].

إن الطابع الوثني للطيرة، والذي هو في أصل إدانتها، مؤكد في حديث نبوي آخر يقول النبي فيه: الطيرة هي الشرك^[26]. وفي صيغة توحيد ترمي إلى رد الأذى الناتج عن اعتقاد بقضاء وقدر آخر غير قضاء الله وقدره، يقول المؤمن: إلهي، لا طير إلا طيرك، ولا خير^[27] إلا خيرك، لا إله إلا أنت ولا حول ولا قوة إلا بك^[28].

وثمة حديث غريب منسوب إلى النبي يقول: إنما الطيرة في المرأة والدار والدابة^[29]، وبذلك لم يعد الأمر هنا أمر طيرة، بل عبارة عن فالات منزلية يستخلصها الرجل من حركات وأقوال امرأته، ومن سكاّن ومواعين بيته، ومن حيوانات موجودة في خدمته. وتلكم هي بوجه الإجمال الطيرة بمعناها الأوسع.

إن هذا الفقدان الكلي للمعنى الأولي للفظ طيرة هو أكثر إثارة للدهشة أيضاً في لفظ الزجر. وهذه الممارسة الكهانية الطيرية تتكون من حث الطيور على الطيران، وإطلاق

الأصوات، من أجل أن يُستخرج من طيراتها وأصواتها، حسب الطلب، قلالت تشير إلى الإقدام على تنفيذ هذا الفعل أو ذاك أو العدول عنه.

5/4/2] الزجر

الزجر في الأصل طريقة من طرائق العيافة، وأصله أن يرمي الزاجر الطير بخصاة، ويصيح، فإن ولاه في طيرانه ميامنه تفاعل به، أو مياسره تطير^[30]. وللشاعر لبيد بيت يؤكد قدم الزجر ويشير إلى أن النساء كن يمارسنه^[31]:

لعمرك لا تدري الضوارب بالخصي

ولا زاجرات الطير ما الله صانع

وهناك حديث نبوي روته امرأة تدعى أم كرز^[32] يؤكد بيت لبيد. يقول الحديث: اتركوا الطيور في وكناتها (وفي رواية أخرى في أعشاشها). وحين سئل الشافعي عن معنى هذا الحديث قال: كان العرب يتقنون فن الزجر، فإذا أراد أحدهم السفر خرج من منزله، وممر بالقرب من طير جاثم وطيره، فإن ولاه الطائر يمينه تابع طريقه، وإن ولاه يساره رجع إلى بيته^[33].

6/4/2] فقدان المعنى الأولي للزجر

غير أن الزجر، ومنذ وقت مبكر، غدا في اللغة العربية مماثلاً للطيرة في معناها الخاص بالقلات المستخرجة من الطيران العفوي للطيور. ثم صار يعني القلات المستخرجة من البهائم، وأخيراً صار ينطبق على كل أصناف الفال المستخرجة من الكائنات الحية أو الجامدة. وفي قائمة الأمثلة التي سنقدمها فيما بعد، لن يفوتنا عرض المصطلحات المستعملة، وكذلك مختلف المعاني التي اكتسبتها حينما كانت تبتعد شيئاً فشيئاً عن منابعها الأصلية.

وصف ابن خلدون الزجر بأنه عيافة لا أكثر. يقول: وأما الزجر، فهو يحدث من بعض الناس من التكلم بالغيب عند سنوح طائر أو حيوان من مرئي أو مسموع، وتكون قوته المخيلة قوية . . . مثلما تفعل هذه القوة المخيلة في النوم، وعند ركود الحواس، إذ تتوسط بين المحسوس المرئي في يقظته وتجمعه مع ما عقلته . . .^[34]

يعود هذا التطور على الأرجح إلى انتقال الزجر من الوسط الرعوي الذي تطور فيه^[35] إلى الوسط الحضري، حيث غدت مصادفة الطيور والسباع أقل فأقل حدوثاً. وحيث

كان رمي الحصى لتطير الطيور شبه معدوم في مثل هذه الظروف، كان لا يزال ممكناً استخراج الفالات من الطيران العفوي للطيور^[36].

وهكذا فقد بُني فرعاً العيافة، الطيرة والزجر، على تفسير اتجاه طيران الطيور الملاحظة وعلى تفسير صيحاتها وحسب.

7/4/2 [اتجاه الطيران]

يمارس الاتجاه دوراً أساساً في الفالات العربية. ففي زجر الحيوانات المشتعل على فالات الطيور والبهايم، يكشف المصطلح المستخدم لدى العرب للدلالة على مختلف الاتجاهات عن دقة عظيمة. فهناك في البداية، السانح والسنح، وهو ما مر من ميامنك إلى مياسرك، ونقيضه البارح^[37]. والفأل الأول هو فأل ميمون، أما الثاني فهو فأل مشؤوم. غير أن مؤلفي المعاجم لم يتفقوا على تعريف هذين اللفظين، إذ يرى بعضهم عكس هذا المعنى^[38]. ويتضح هذا التباين عبر الممارسة المزدوجة التي تعبر عنها هذه الألفاظ. ففي الممارسة الأولى، أي: في العيافة، فإن اليمين هو الميمون، واليسار هو المشؤوم، وفي الممارسة الثانية، أي: في الصيد، فإن من الأسهل على الصياد أن يرمي طيراً قادمًا من اليسار إلى اليمين (سانح) من أن يرميه إذا كان قادمًا من اليمين إلى اليسار (بارح). ولكن ومع تبدل اختصاص كل من هذين اللفظين، فإن معناهما الفألي يظل واحدًا، لأن الصياد يتطير بطير بارح لعدم قدرته على رميه، حتى ينحرف، ويتمن بطير سانح لأنه يتمكن من رميه على نحو أفضل^[39].

وثمة اعتبار آخر يتدخل هنا ليزيد هذا التشويش. فيمين الإنسان ويساره هما اللذان يؤخذان حتى الآن كنقاط استدلال. ولكن أبا عبيد ينقل رأيًا عن رؤية، يعد اليمين واليسار للطير وليس للإنسان، «السانح ما ولّاك ميامنه، والبارح ما ولّاك مياسره»^[40]. غير أن أبي عمرو الشيباني يشرح ذلك على نحو أكثر منطقية: ما يأتي من يمينك إلى يسارك يوليك بذلك مياسره^[41] فهو السانح، وما يأتي من يسارك إلى يمينك يوليك بذلك ميامنه فهو البارح^[42].

مع أن السانح، بوجه عام، ميمون، وأن البارح مشؤوم، بسبب معنيهما الأوليين على الأرجح^[43]، فإن التشوش الناتج عن ممارستهما المزدوجة في الزجر والصيد، وعن وجهة النظر المزدوجة التي ينظر من خلالها إليهما، بالعلاقة مع الإنسان والحيوان، ينعكس على مغزاهما الفألي. والواقع أن العديد من الشواهد جعلت من البارح الاتجاه الميمون،

ومن السانح الاتجاه المشؤوم، على غرار بيتي الرثاء اللذين قالهما إسماعيل بن عمار في رثاء خالده بن الوليد الذي نُعي في عيد الفطر [44]:

سنحت لي يوم الخميس غداة الـ

فطر طير بالنحس لا بالسعود

فتعَيَّفت أقمـن لأمرٍ

مُفْطعٍ ما جرين في يوم عيد

وذلك الشطر من بيت لعمر بن قميئد الذي يقول فيه:

وأشأم طير الزاجرين سنيحها [45]

وهذا البيت للأعشى:

أجارها بشر من الموت بعدما

جرى لهما طير السنيح بأشأم [46]

ويفسر ابن برّي هذا الاختلاف في العيافة من خلال اختلاف المناطق التي تمارسها «فأهل نجد يتيمينون بالسانح، وقد يستعمل النجدي لغة الحجازي» [47] وهو ما يجعلنا نفترض أن سكان الحجاز كانوا يعدون البارح هو الميمون. ويبدو لنا بالأحرى بأن الأمر يتعلق بظروف موهلة في القدم، لم يكن اليمين حينها يعني، بالضرورة، (اليمن)، واليسار يعني (الشؤم) [48]. ثمّة بعض الإشارات تؤكد وجهة النظر هذه على غرار التفسير الذي جاء على لسان عبيد الراعي، جاعلاً من حركة قطع من الغزال من اليمين إلى اليسار (سناحة) فالأ سيئاً [49]. أما ابن قتيبة، ففي نصّ له من «كتاب الآيين»، واضح، ولكنه مثير، على الأخص، بمفرداته المستخدمة، يذكر استعمالاً فارسياً يشير إلى أن اليمين واليسار يمكن أن يكونا ميمونين على نحو متساو. يقول: إذا قدّم حصان هدية إلى ملك سُنح به إليه من يساره إلى يمينه، وكذلك الأمر إن كانت الهدية ضائناً أو بقرّاً. أما العبيد والحيوانات الضارية وما يشابهها، فكان يُرح بها من يمينه إلى يساره [50].

هناك مثال أخير يبين أن السناحة كان من الممكن أن تعبر عن فال سيئ على النقيض من معناها البدئي: انطلق معاوية بن عمرو ليغزو هشام بن حرملة. فلما وصل إلى مكان يدعى الحوزة، أو الجوزة يعود إلى أبي عبيدة، دوّمت عليه الطيور، وسنح غزال من يمينه إلى يساره، فتطير من ذلك وعاد بأصحابه . . . وفي السنة التالية أعاد الكرة، ولكنه حين وصل إلى المكان ذاته سنح غزال وغراب من يمينه إلى يساره فتطير من ذلك وعاد. ولكن أصحابه تابعوا طريقهم . . . وفي طريق عودته هوجم مع تسعة عشر فارساً ممن معه وهلك في المعركة [51].

مع ذلك فإن السانح في الحالة الراهنة لو تأقننا، هو الذي يتطابق مع الجانب الأيمن، ومع الفأل الميمون، والبارح يتطابق مع الجانب الأيسر ومع الفأل المشؤوم. وقد جرى تأكيد هذه المعاني إلى حد كبير، حيث يغدو من النافل تقدس الدليل عليها. وسيتجلى هذا الدليل مع ذلك، من خلال أمثلة عديدة سوف نقدمها لاحقاً. ولكن تُرى لماذا هذا التفضيل لليمين؟. يحاول الجاحظ تسويق ذلك من خلال الحركة الغريزية التي يقوم بها الجبان حين يميل إلى الفرار من جهة اليسار. ولهذا يستنتج الجاحظ: كان العرب يحبون أن يهاجموا أعداءهم من الجهة اليمنى [52].

وفي كل حال، فإن السانح (اليمين) هو الفأل المرغوب عند العرب، والبارح (اليسار) هو الفأل المرهوب [53]، تروي عائشة أن رسول الله كان يحب أن يتيمن في كل شيء، في صعوده ونزوله، وأمتطائه دابته، وحين يخلع نعليه. . بادئاً باليمين ما تمكن من ذلك [54]. وكان أصحابه يقتدون به طواعية على عادتهم، حتى أن خصافاً (مصلح أحذية) مكياً عرض على زبائنه أن يشرك على الجانب الأيمن رباط نعالهم على غرار نعلي الرسول [55]، وغالباً ما يطلعنا صحيح البخاري على أن اليمين أجل من اليسار [56]. فالعرب، كما يحدثننا التبريزي، تجعل الشمال كناية عن الشؤم [57]، فلما سموها بالشمال [58]، أجروها في الشؤم والمشؤوم، على ذلك المعنى، وسموها اليد اليسار واليد اليسرى على نفي العسر والنكد.

مع أن بإمكاننا أن نكتف مع شيشرون بشأن معنى اليمين واليسار: الاختلاف في الرأي إلى أبعد حد [59]، فبإمكاننا أيضاً أن نستنتج بأنه ومع المفاهيم المتناقضة التي أخذها السانح والبارح، فقد كشفت مصادرنا، بصدد اليمين واليسار، عن قواعد لا تقل وضوحاً ودقة عن المصادر اليونانية والرومانية [60]. إضافة إلى ذلك، فقد كان لدى العرب على هذا الصعيد مفاهيم كانت مجهولة لليونانيين والرومان، مثل: الجابه أو الناطح، والتالي أو القعيد أو الكادس.

أما الجابه فهو (الطائر أو الوحش الذي يلقاك بوجهه أو جبهته [61] ويُتشاءم به) [62]. ومثله الناطح، وهو ما يأتيك من أمامك من الطير والوحش، وينطبق أيضاً على الإنسان المشؤوم، وهو يدل أيضاً على حصان، في جبهته دائرة بيضاء، تمتد حتى أحد أذنيه، ويُتشاءم به أيضاً [63].

وأما التالي، فهو نقيض الجابه في رأي الجاحظ [64]، ويشير أيضاً إلى عَجَز حصان أو بعير، وهو غير معروف عندنا بهذا المعنى، في مصادر أخرى، ويمثله القعيد نقيض الناطح، وهو معروف كثيراً، ويدل على طير أو على حيوان من ربايعات القوائم يأتيك من

الخلف، وهو مشؤوم أيضاً^[65]. كذلك فإن الكادس هو الظبي الذي يأتيك من الخلف، وهو أيضاً ما يُطير به من الفأل، ويدل أيضاً على عطاس الحيوان^[66].

تكشف هذه التسميات بشائناً عن جهلنا بتفاصيل تلك الصناعات، ولعلها كانت ألفاظاً خاصة بالصيد، وبقدر ما كانت تشير إلى حالات مشؤومة للصياد، فقد اتخذت أيضاً، كفألات، معاني مشؤومة. فإضافة إلى صعوبة لقاء الصياد بالوحش مواجهة، فإن هذا اللقاء يوحي أيضاً بالمواجهة وجهاً لوجه بين جيشين. ولهذا، فقد كان يُكره استقبال المخلوق من الإنس والدواب والسباع والطير (وعلى الأخص لحظة وضعه) ما لم يكن في كنهه وحيته، لأنه يتخوف في استقباله تسافك الدماء. لهذا كانوا يأخذون الجهة اليمنى، حينما يذهبون إلى لقاء أحد^[67].

يشير معنى الناطح إلى أن الحيوان كان قريباً جداً من الصياد، كما لو كان يهدده بقرنيه، من دون أن يترك لقوسه أو لسلاحه المدى المطلوب. أما القعيد وأشباهه، فنفترض أن الحيوان يكون قريباً جداً من الصياد، من الخلف، حتى لكأن الصياد مقيد، وهو جاثم على كفل مطيته، حيث إنه لو تشجع واستدار إليه، فلن يكون في وسعه أن يناله. وهكذا فإن هذا الوضع، لا يقل خطورة وانعدام فعالية عن وضع المواجهة، ولا سيما إذا كان الحيوان ضارباً. ومن هنا جاءت معادلته مع الفأل المشؤوم ومع التطير.

8/4/2 | الأصوات

إذا ما أضفى العربي أهمية بالغة على اتجاه طيران الطيور أو عبور الحيوانات، فإنه لم يهمل قط أصواتها. فعيب الغراب، على الأخص حظي باهتمامه الشديد^[68]، غير أن الأمر لم يقتصر على نعيب الغراب، فقد كانت أصوات الحيوانات جميعها، من منظوره، مادة لاستخراج الفأل. وثمة نصان للباحظ يعطيان فكرة كافية عن غزارة هذه المادة، يتناول الأول الأصوات والجلبات التي كانت مادة للتفسير لدى العربي، ويورد الثاني لائحة عن الأصوات وما تدل عليه لدى الفرس.

يقول الجاحظ: حين يزجر العربي سجع حمام، أو صياح طير، أو عبور بهيمة عن يمينه أو يساره، أو حفيف ورق الشجر، أو هبوب الريح، أو أشياء أخرى مشاهدة، فإن زجره يكون في هذه الوقائع، ولا يلجأ إلى الاستدلال بعلامات أخرى من علم التنجيم، مثلما يفعل الهندوس^[69].

أما لدى الفرس [70] فإن صياح الديك [71] مكروه حين ينطلق أمام ذوي الشأن كالمسوك والكبراء، زقزقة الخطاف تنذر بفراق الجيران والأصحاب، وتفسر بالوحدة والغربة واللين [72].

كل من يكره صهيل الخيول [73]، وشخير البغال [74]، ونقيق الحمير [75]، لا يفلح في أمر من أموره.

كل من يكره صوت الخنافس يكون عقيماً وشرهاً.

كل من يكره شخير البغال يحل به الشقاء، ويكون فاحشاً في كلامه.

كل من يكره زفير النار [76] لن ينال نصيباً من ريع الأرض.

كل من يكره نباح الكلاب يبقى بعيداً عن وطنه، ولا تفك تلاحقه الحن العظيمة.

كل من يكره نقيق الحمير [77] يكره الأشرار ويصادق الأخيار، ولعله يكون محنكاً بالتجارب.

كل من يكره ضباح الثعالب فهو كثير الإحسان إلى الناس، ينجدهم وقت الشدائد.

كل من يكره صراخ القنفذ يكون قليل الأصحاب، فاسد العقل.

كل من يكره ثغاء الضأن ورغاء الجمال وأصوات البهائم فهو متباه بنفسه، خشن، كاره للناس.

كل من يحب صوت المغنين والملهين فهو مثابر على اللهو والآثام، كاره للناس.

كل من يحب صفير الأفاعي يظل هارباً ومتخفياً.

كل من يحب حسيس النمل يبقى أسيراً في قبضة أعدائه.

كل من يحب نقيق الضفادع فإن أجله لا يزال بعيداً [78].

إن نسبة هذه الفالات إلى الفرس لا يستبعد وجودها داخل الفلكلور العربي، وهناك نص لابن قتيبة يسمح لنا بظن ذلك. فقد روى ابن كناسة عن ابن مبارك بن سعيد أخي سفيان الثوري القصة التالية: بلغني أن أعرابياً أضاع قطيعاً من الذود (الجمال) فانطلق للبحث عنها، حتى أنهكه العطش، فمر بأعرابي يحلب ناقة، فسأله إن كان قد رأى ذوده، فقال له الأعرابي: إليك بعض الحليب ارو به ظمأك، وسأعطيك بعض العلامات التي تستهدي بها. منذ متى خرجت للبحث عنها؟، أحاب الرجل: قبل الفجر. فقال: وماذا سمعت حينذاك؟، قال الأول: أصواتاً تنذر بالشوم [79]، سمعت أغناماً تنغو، ونوقاً ترغو، وكلاباً تنبح، وأولاداً يززعقون. فأشار الأعرابي: تلك أصوات مشوومة منعك من الخروج في وقت أبكر. وتابع الأول: وعند الفجر مر ذئب أمامي، فقال الثاني: ساع سيدرك غايته، وأكمل الأول: وعند طلوع الشمس صادفت نعامة، فعلق الثاني: طائر جميل الريش والاسم. ثم سأله: هل تركت مريضاً في أسرتك؟، قال: نعم. فقال الأعرابي: عد إلى بيتك، وستجد ذودك منحورة هناك [80].

إن القائمة التي سترد ملحقاً لهذا الفصل، والتي تضم الحيوانات التي يُزجر بها، مصنفة حسب الأحرف الأبجدية، ستقنعنا أكثر بوجود هذه الأنواع من الزجر عند العرب. لنلاحظ أيضاً أن بعض هذه الأصوات الزجرية صمدت حتى يومنا هذا: فـصوت الأخیل مثلاً ينبئ بمصيبة ستقع في الأسرة، وصوت البوم، أو صوت البوم الصمعاء (من دون قترعة) ينبئ بموت أحد في البيت، ونعيق الغراب خلال الصيف ينبئ بمصيبة تهدد الأسرة، وإذا نعق في الشتاء فذلك إعلان عن المطر والخصب والرخاء^[81].

هل كان العربي يميز، على غرار الروماني، بين مختلف نغمات أصوات الطيور هذه؟ ثمة إشارة واحدة تكفي لافتراض ذلك ألا وهي تسمية نعيق الغراب بالشحيج (حين ينعب بصوت أجش) بدلاً من تسميته بـ(النعيب) لا أكثر. ومع ذلك فنحن بعيدون جداً عن التمييزات الحاذقة للعراف الروماني الذي كان يلتقط، على سبيل المثال تسعة أصوات للبومة^[82]، ولكن من المؤكد أن العربي كان يؤول عدداً من الأصوات التي تنطلق متتابعة^[83].

9/4/2 المساقط والسلوكات

يضاف إلى مراقبة طيران الطيور وتغريدها، مراقبة مسقطها وسلوكها. غير أنه لم يبقَ لنا، مثلما في الأصوات، سوى بضعة أمثلة يصعب استخراج قواعد محددة منها. فإذا حط الغراب فوق شجرة يابسة) أو (فوق شجرة خضراء) أو (فوق جدار متهدم حديثاً) أو، أخيراً، إذا حط لا أكثر، فكل ذلك يغيّر معنى الزجر^[84]. والأمر نفسه إذا جثم فوق سِدرة، أو فوق سَلَمَة، أو فوق صخرة^[85]. يُروى أن أعرابياً رأى خلال سفره صُراداً يحط فوق رابية، فطيره فطار، وحط فوق شجرة، فطيره فطار، وحط فوق حجر ضخّم، ولما رفع الأعرابي الحجر من مكانه، وجد كترّاً تحته^[86].

وحول سلوك الطيور، لم يبقَ لنا أيضاً سوى بضعة أمثلة، وهنا أيضاً لن يكون بوسعنا استخلاص أي قاعدة محددة، فحين ينفض الغراب ريشه أو ييسط جناحيه أو ينقر بمنقاره أو ينش الأرض أو يمسح منقاره، فكل هذه السلوكات تخضع للملاحظة والاستدلال^[87]. أما على أي مبدأ يستند التأويل الذي يستخرج منها، فنحن لا نعلم مطلقاً إن كانت هذه المبادئ غير موجودة إطلاقاً، أو أن معنى هذه السلوكات كان تابعاً للظروف أو لحالة نفس العراف.

ينتج عن هذا التحليل لطرائق العيافة، أي: الطيرة والزجر، والذي تناول معانيها الخاصة، وعناصرها جميعاً، أن اسم العيافة ينطبق على الفالات الطيرية والحيوانية كافة، وبهذا فهو يعادل في اليونانية، الطيرة والعيافة^[88].

10/4/2 [الفأل]

يبقى لدينا الركام الهائل من أصناف الفالات الأخرى، والتي يجمعها اسم واحد هو الفأل^[89]، وتعريف الفأل، واستخلاص مبادئه، ودراسة أنواعه هو ما سنعكف عليه الآن.

إن أصل هذا اللفظ واشتقاقه البدائي غير مؤكدين، وقد دخل مبكراً جداً إلى المعجم العربي معادلاً للألفاظ اليونانية وحي، فأل، خارقة. وكان يعني في الأصل: العلامة الميمونة أو المشؤومة الدالة على المستقبل^[90]. غير أن الإسلام الأول الذي نهي عن العيافة، مادام «رسول الله كان يحب الفأل ولا يعتاف»^[91]، خصّها باسم الفأل الحسن، محتفظاً للفأل السيئ باسم الطيرة، حتى يمكن القول: إن موضوع الفأل هو التقدم إلى الأمام، وموضوع الطيرة هو العدول والتراجع^[92]. غير أن حديثاً نبوياً كان قد عرّف الفأل الصالح بأنه «الكلمة الحسنة»، وأوحى بوجود فأل سيئ، في حين أن حديثاً آخر جعل من الطيرة اسماً عاماً، ومن الفأل اسماً خاصاً لمفهوم واحد^[93].

ثمة أمر مؤكد هو أن الفأل في وثائقنا كان نقيضاً للشؤم، كما أنه تخصص كنوع إلى جانب الطيرة، والنظر في أقوال البشر وأفعالهم، والنبوءات التنجيمية.

11/4/2 [فأل الحروف والأسماء]

يشكل معنى الأسماء (أسماء العلم والأسماء النكرة) واشتقاقها، وتساجعها المبدأ الرئيس في الفأل الإسلامي. وقد رويت قصص عديدة عن تبديلات في الأسماء قام بها النبي. بسبب معناها أو أصلها الوثني. ففي أثناء غزواته كان يستخرج فألاً من أسماء المناطق والقبائل التي يمر بها^[94]، وقد أعطى لأصحابه الذين كان ينفر من سماع أسمائهم الناشرة أسماء معاكسة لها. على هذا النحو أعطى لقليل بن الصلت اسم كثير، وللعاصي بن الأسود اسم مطيع، ولعاصية أخت عمر بن الخطاب اسم جميلة^[95]، وسيعطي لبني غيّان الذين كانوا يقيمون في الغوى اسم رشدان^[96]، وللناحية التي يقيمون فيها اسم رشاد^[97]، وسمى يسار بن صرد سليمان^[98]، وسمى حزن ابن أبي وهب باسم سهل^[99]، وأصبح اسم زيد الخيل زيد الخير^[100]، وأعطى ليثرب اسم طيبة^[101]، ولحزبي، وهي حي من أحياء بني سُلَمى في المدينة اسم صالحة^[102].

يستخلص من هذه الوقائع، أيًا كانت درجة صحتها، أن النبي بالمثال الذي قدمه، أجاز الفأل في نظر أصحابه، فتبعوه في هذا الطريق، مستجيبين لأهواء تضج بها النفس القلقة للعربي حيث نعثر على وفرة من الغالات المستخرجة من معاني الأسماء مبثوثة عبر ألوان الأدب كافة. فالاسمان سالم ويسار اللذان أقرهما النبي حينما وصل إلى المدينة، جعلاه يقول: سنكون هنا سالمين، وسنعيش هنا في يسار^[103]. واستنتج عمر أن ظالم بن سراقه كان (ظالمًا) وأن أباه كان (سارقًا)، ورفض لذلك أن يسند إليه وظيفة، وقال لصهيب بن حرقه من قبيلة حرة النار والمقيم في ذات لظى: عد إلى بيتك فأهلك قد احترقوا^[104]، وقال لمصروع بن الأجدع: سمعت رسول الله يقول: الأجدع شيطان^[105]. واستخلص عمر نفسه من اسم قريب بن ظافر العبدى، رسول الجيش الذي كان يقاتل في نهاوند: ظفر قريب إن شاء الله^[106]. وكان اسم مالك بن بشير الذي نقل إلى الحجاج خبر الانتصار على الأزارقة فأل (ملك وبشرى)^[107] عند الحجاج. وكان أبو العلياء مستعدًا للرحيل عن البصرة، وهو مريض، فسمع صوتًا يناديه قائلاً: يا متوكل، فأطلق مبطيته، وبقي في البصرة^[108].

إن هذه الأمثلة القليلة كافية لاستشفاف التنوع الهائل الذي يمكن أن نجده في هذا النوع من الغالات. وبتطبيق هذه الطريقة، الخاضعة للأهواء، على الأسماء النكرة ينتج عنها أيضًا طيف أوسع من الغالات: فهدية تذكارية من ذهب تغدو لدى عاشقين، فألاً على ذهاب من دون عود، في حين أن عود (آلة العود أو قضيب من نبات الألوّة) يشير إلى العودة^[109]، كذلك فإن الجزع (نوع عقيق) يعني الحزن والكآبة، أي: جَزَع^[110]، واليَمُون يثير الخشية من النفاق ومن الثقل، بسبب اختلاف ظاهره عن باطنه^[111]، وسفرجل فأل على الفراق ما دام اسمه يحوي على كلمة (سفر)^[112]، والسوسن ينبئ (بسوء يستمر مدة سنة) لأن المقطعين اللذين يتشكل منهما اسمه يتطابقان مع كلمة (سوء) و(سنة)^[113] وأما الريمان فهو، في آن معاً، فأل حسن بسبب اشتقاقه من روح، وفأل سيئ، بسبب طعمه المر. مع أنه مستحسن المنظر والرائحة^[114]، والآس، وقد فضله تيمرس على الورود، لأنه يدوم طويلاً في حين أن الورود لا تدوم البتة^[115].

هذه الطريقة في الاشتقاق التعسفي كانت تتيح استخراج علامات فألية من كل صنف. فقد اشتق العرب الغرب، أي: الفراق، من الغراب، والبيونة من البان (أي: شجر البان) والعقوبة من العقاب، والحمامة تنبئ بقاء حميم^[116]، واشتق من الهدهد الهدى، أي: السير في الاتجاه الصحيح^[117].

[12/4/2] المبادئ

في هذه المملكة من الاعتبار والتعسف، هل يمكن اكتشاف بضعة مبادئ كان يستند إليها قارئ الفألات؟.

بصدد أسماء العلم، ثمة قواعد تنظم اختيارها، تبعاً لمعناها الفألي، على هذا النحو. يقول الجاحظ^[118]: والعرب إنما كانت تسمي بكلب، وحمار، وحجر، وجعل، وحنظلة، وقررد على التفاؤل بذلك، وكان الرجل إذا ولد له ولد ذكر، خرج يتعرض لزجر الطير والفأل، فإن سمع إنساناً يقول: حجراً، أو رأى حجراً، سمى ابنه به، وتفاءل فيه الشدة والصلابة والبقاء والصبر وأنه يحطم ما لقي أمامه، وكذلك إن سمع إنساناً يقول: ذئباً، أو رأى ذئباً، تأول فيه الفطنة والخب والمكر والكسب، وإن كان حماراً تأول فيه طول العمر والوقاحة والقوة والجلد، وإن كان كلباً تأول فيه الحراسة واليقظة وبعد الصوت والكسب، وغير ذلك.

لذلك فإن عبيد الله بن زياد رسم داخل رواق داره كلباً وكبشاً وأسدً، وكان يقول: كلب نباح، وكبش نطاح وأسد عبوس، وكان يرى في ذلك شؤماً لمن يكيد له. وقد تكرر ذلك من بعده، واعترض آخر على ذلك قائلاً: لو كان الرجل منهم إنما يسمي ابنه بحجر وجبل وحمار وكلب وثور وخنزير وجعل، على هذا المعنى، فلماذا لم يسميه برذوئاً وبغلاً وعقاباً، وأشبه ذلك، وهذه الأسماء من لغتهم؟. قال الأول: إنما لم يكن ذلك، لأنه لا يكاد يرى بغلاً وبرذوئاً، ولعله لا يكون قد رآهما قط، وإن كانت الأسماء عندهم عتيقة، لأمر لعلهم يحتاجونها يوماً ما. قالوا، فقد كان يسمع بفرس ويعبر كما كان يسمع بحمار وثور، وقد كان يستقيم أن يشتق منهما اشتقاقاً محمودة، بل كيف صار ذبلك كذلك، ونحن نجده يسمي بنجم ولا يسمي بكوكب؟^[119]، ووجدناهم يسمون بجبل وسند وطود^[120]، ولا يسمون بأحد ولا ثبير، وأجأ وسلمى ورضوى وصنديد وحميم^[121]، وهو تلقاء عيونهم متى اطلعوا رؤوسهم من خيامهم، ويسمون ببرج ولا يسمون بفلك، ويسمون بقمر وشمس على جهة اللقب، أو على جهة المديح، ولم يسموا بأرض وسما وهواء وماء، وهذه الأصول في الزجر أبلغ، كما أن جبلاً أبلغ من حجر، وطوداً أجمع من صخر، وتركوا أسماء جبالهم المعروفة. وقد سموا بأسد وليث وأسامة وضرغام^[122]، وتركوا أن يسموا بسبع وسبعة، وهو الاسم الجامع لكل ذي ناب ومخلب. قال الأول: قد سموا أيضاً بأسماء الجبال، فسموا بأبان وسلمى، قال آخرون، إنما هذه أسماء ناس سموا بها هذه الجبال، وقد كانت أسماء تُركت لثقلها، أو لعله من العلل، وإلا فكيف سموا بسلمى، وتركوا أجأ ورضوى؟.

وقال بعضهم: قد كانوا ربما فعلوا ذلك على أن يتفق لواحد ولود^[123]، أو لمعظم جليل أن يسمع أو يرى حماراً فيسمي ابنه بذلك، وكذلك الكلب والذئب، ولن يتفق له في ذلك الوقت أن يسمع يذكر فرس ولا حجر، أو هواء أو ماء، فإذا صار حمار أو ثور أو كلب اسم رجل معظم تتابعت إليه العرب تطير إليه، ثم يكثر ذلك في ولده خاصة، وعلى ذلك سُمّت الرعية بنيتها وبناتها بأسماء رجال الملوك ونسائهم، وعلى ذلك صار كل علي يكتنّى بأبي الحسن، وكل عمر يكتنّى بأبي حفص^[124]، وأشباه ذلك.

فالأسماء ضروب، منها شيء أصلي كالسماء والأرض والهواء والماء والنار وأسماء أخرى مشتقات منها على جهة الفأل، وعلى شكل اسم الأب، كالرجل يكون اسمه عمر فيكون ابنه عميراً، ويسمي عمير ابنه عمران، ويسمي عمران ابنه معمرًا. وربما كانت الأسماء بأسماء الله عز وجل، مثلما سمي الله عز وجل أبا إبراهيم آزر^[125] وسمى إبليس بفاسق^[126]، وربما كانت الأسماء مأخوذة من أمور تحدث في الأسماء مثل يوم العروبة^[127]، سميت في الإسلام يوم الجمعة^[128].

في هذا التحليل الطويل والحي للطرائق التي كان يجري غيرها اختيار الأسماء، يمكننا أن نؤكد، من جهة، دور المصادفة في هذا الاختيار، ومن جهة أخرى دور المشاهدة والقياس. وحول هذه النقطة الأخيرة زدنا ابن دريد بتفاصيل ذات أهمية فائقة.

13/4/2 [ابن دريد]

برأي الجاحظ، فإن العربي حين كان يسمي ابنه باسم حيوان يصادفه في لحظة الولادة، كان يهدف إلى أن يعطيه، على سبيل التفاؤل، خواص ذلك الحيوان. وبرأي ابن دريد^[129]، إن العربي حين كان يختار اسمًا لابنه كان يفكر أولاً بأعدائه على النحو الذي يريد فيه أن يكون الاسم مشؤومًا عليهم، وبالتالي فألاً حسناً له. وقد عرض ابن دريد لهذه المسألة في تعليق له على كلام للعتبي، كان قد رواه أبو حاتم السجستاني. فقد سئل العتبي: لم يسمي العرب أولادهم بأسماء ثقيلة (على السمع) ويسمون رقيقهم بأسماء لطيفة (على السمع)؟ فأجاب: لأن العرب يسمون أولادهم لأعدائهم ويسمون رقيقهم لأنفسهم^[130].

يقول ابن دريد: فاعلم بأن العرب كانت لهم مذاهب في اختيار أسماء أولادهم، فقد كانوا يختارون بعض الأسماء على سبيل التفاؤل بها، وهذه حال أسماء مثل: غالب وظالم ومقاتل وثابت، وكذلك مشير ومصبح وطارق، ويسمون أسماء يمكن أن تحمل فألاً

حسنًا لأبنائهم. وهذه حال أسماء مثل نائل ووائل وسالم ومالك وسعيد. ويسمون كذلك بأسماء سباع، مثل أسد وليث وذئب يريدون بها تخويف أعدائهم، ومثلها أيضًا الأسماء التي يأخذونها من الأشجار ذات الأشواك مثل طلحة وسُفرة، والأسماء التي يأخذونها من الأرض المحصبة مثل حجر وحُجير وصخر. وكانوا أخيرًا يسمون بأسماء أخرى يعود أصلها إلى أن الرجل منهم حين تضع امرأته، كان يخرج من بيته، وحين يصادف أول حيوان كان يسمي ابنه باسمه، أكان ثعلبًا أم كلبًا أم حمارًا أم قردًا أم أي حيوان آخر. وكان يسمي ابنه أيضًا باسم أول طائر يطير عن يمينه إلى يساره، أو بالعكس، سواء أكان غرابًا أو قيقًا (أبو زريق) أو أي طائر آخر من هذا النوع.

ويضاف إلى المصادفة والمشابهة، الخيال الجامح، على النحو الذي «يشترك فيه العربي من كلمة واحدة الخير والشر، على هواه بالنظر إلى أن كل كلمة تحتل معاني عدة . . . وهكذا، يمكنه إذا شاء أن يؤول اللون الأسود لريش الغراب بالحزن (الذي يرمز إليه بالسواد) وبالسودد، فيقال للإنسان (سواد الإنسان) ولنخيل العراق (سواد العراق) وللتمر والماء (الأسودان) وهكذا دواليك» [131].

ولو أنهم، كما يشير الجاحظ [132] في مكان آخر، كانوا يعطون لذلك أسبابًا ويقدمون حججًا لها، ولكنهم اقتصروا على المعنى الظاهر للكلمات من دون حجة ولا تسويغ. وهذا الخيال الجامح كما يزعمون، يقوم على مبادئ أهمها مبدأ التضاد، ومن هنا جاء العدد الكبير من قلب معاني الكلام ومن التوريات التي تزين اللغة في كل الأزمان.

14/4/2 [قلب المعاني والتوريات

على هذا النحو كان العرب يسمون الذي لدغته أفعى بالسليم، ويسمون الصحراء بالمفازة، ويسمون الأعمى بالبصير [133]، والزنجي بأبي البيضاء، والغراب بجاثم (الذي يحتم، لأن الزجر يحدث من خلاله) وقد سمي الغراب بالأعور بسبب حدة نظره [134]، ثم تحول لفظ الأعور الذي كان الناس يتشاءمون به إلى: (أبو عين كريمة) تسمية للأعور، وسمي أيضًا بالمكرم أو كريم عين اليمين (أو الشمال) [135]. وبقصد سيئ، أعطي هذا الاسم لمن لم يكن له أخ من أبيه وأمه [136]، أو لأي شخص كانت طباعه سيئة، كما وُصف بالعورة كل كلام غير لائق أو مقذع [137].

مهما كان شيوع هذا التصور في الأرض الإسلامية «فما من مكان بدا فيه متحذرًا في الإيمان الشعبي بمثل هذه الوفرة في الأساليب الحاذقة للغة العقائد الغيبية مثلما بدا لدى

البربر المتعربين في شمالي إفريقية»^[138]، وقد أعد وليم مارسيه (W. Marçais) عن ذلك بحثاً مفصلاً وغنياً بالأمثلة. ولدى الرجوع إلى المصنفات التراثية نجد أنهم كانوا في كل مكان يولون أهمية خاصة لتسمية الأمراض الخطيرة الوبائية أو الاختلاطات الصرعية بأسماء تعبر عن اليأس والبركة^[139]، وبهذه الروح أعطوا للملك الموت اسم (أبو يحيى)^[140]. ذلكم إذن هو مبدأ فآل الأسماء، إذا أمكن الحديث عن مبدأ.

15/4/2 [الغال المستخرج من أحوال الناس]

يعتمد الفآل الفراسي والحدثي، أو الفآل المستخرج من أحوال الناس، على الحركات البدنية للإنسان، وعلى أفعاله، وأقواله الخاضعة للنظر والملاحظة، وعلى مصادفته في مكان وجوده، وظروف حياته، وعلى الأحاسيس التي يشعر بها. وهذا الفآل لا يزال أشد الغالات تعسفاً وشططاً، حيث إن تأويله يتيه في نسبة لا حدود لها، وليس ثمة قاعدة أو قانون يكن استخلاصه منه. وهكذا، فلكني تتمكن من إعطاء فكرة محددة عنه لا بد لنا من إيراد مجموعة كبيرة من الأمثلة عنه كي نضع أمام عيني القارئ أوسع طيف ممكن عنه. ولكننا سنتحدث عن الفآل الحسن أقل مما عن الفآل المشؤوم أو الطيرة، لأن مصادرها لم تحتفظ إلا نادراً بفآلات حسنة، وسنحاول تقديم تصنيف منطقي يقوم على جمع الوقائع التي تظهر قرابة أو شبهة معينة فيما بينها. غير أنه بالنظر إلى قلة المعطيات الخاصة بكل موضوع، وإلى تنوع أصول هذه المعطيات، فإن تصنيفنا لا يملك أن يتوصل إلى تعيين أصناف محددة بدقة من الغالات، على منوال المصنفات الآشورو-بابلية التي كانت تجمع في لوحة، أو في جزء من لوحة مجموع الغالات المتعلقة بموضوع واحد.

16/4/2 [الغال الباطني والغال الظاهري]

ما يتعلق بالإنسان الذي يستمد الفآل الفراسي معناه الحقيقي منه، يمكن تمييز الفآل الباطني من الفآل الظاهري بكل وضوح إذ يضم الأول كل الغالات التي تنطلق من الهيئة الجسمانية ومن الطبع والاسم والمرتبة الاجتماعية، والحركات والأقوال والأفعال. أما الثاني فيضم كل الغالات التي تنطلق من مكان آخر منفصل عن الإنسان، ولكنه يراها ويسمعها ويحس بها. وفي النتيجة، فإن الإنسان في الحالة الأولى هو الفاعل، وفي الثانية هو الجامد، وهو في الحالتين كليهما يتصرف ويكابذ من دون إرادة منه^[141]، ومن دون تبصر. ولكن ذلك يفترض لديه نفسية تجعله متيقظاً لكل ما يمكن أن يكشف له ما

ينتظره في المستقبل. والواقع أن كثيراً من الإشارات والحركات الفألية تمر غير ملحوظة من الإنسان اللاهي عنها، والذي لا يؤمن بقيمتها، في حين أن المتوقع لحدوثها والمؤمن بقيمتها يعيش في بلاء ما دام متوقعاً، فهو يستخلص فالاً من كل ما يصادفه، ومن كل ما يوافق بعض المكروه فيجعله منها^[142].

17/4/2 [التشوهات البدنية]

تؤثر بنية الإنسان إما تأثير في وسطه الذي يعيش فيه، ومن الطبيعي أن العيوب في تكوين الجسم تترك أثرها في عين المتقرب للفألات. فقد كان الأحذب والأعور والأعمى والأعسر في كل مكان وكل زمان، كائنات فألية. غير أن هناك أشخاصاً يخلون من هذه العيوب ويعدون مع ذلك مشؤومين. وتلكم، هي على سبيل المثال، حالة طويس المغني، وهو مخنث، عد مشؤوماً لأنه ولد عشية وفاة النبي، وفطم عشية وفاة أبي بكر، وبلغ الرشد عشية مقتل عمر، وتزوج عشية مقتل عثمان^[143]، وولد له ولد يوم مقتل علي، وكان له من العمر آنذاك أربعون عاماً، وكان يقول لأهل المدينة: انتظروا مجيء الدجال ما حيت بينكم، فلن تكونوا في أمان إلا بعد موتي^[144].

وتلك أيضاً هي حالة صالح الأفقم^[145] الذي لم يكن يرافق أحداً إلا ويموت، أو يقتل غيلة، أو تنحط منزلته. أما اسمه الحقيقي فكان صالح بن عطية، وكان حجّاماً^[146] في عهد الأمين^[147]. وجاء شؤمه في الواقع من أحداث وقعت في حياته، قامت عليها شهرته. وقد كان مثل هؤلاء الأشخاص أكثر شؤماً من المواليد الذين يولدون ناقصي الخلق، لأن بلية هؤلاء وآفتهم وقعتا على أنفسهم^[148].

أما الأعسر، فكان يوحى بتبدل المشاعر، لأن يده اليسرى أخذت مكان اليمين. فمجنون ليلى الذي كان يزورها كل يوم، صادف في طريقه إليها ذات يوم فتاة عسراء فتشاعم منها ورجع على عقبه. وفي الغد روى لها ما جرى، وباح لها باكياً بخشيته من أن يراها تغير مشاعرها نحوه^[149].

وينبئ الأعور بأن أمراً من الأمور لا يحدث إلا نصفه ويبقى نصفه الآخر. فحينما قرر معاوية إعدام حجر بن أبي الكندي وثلاثة عشر من أصحابه، كلف بهذه المهمة رجلاً يسمى هدبة، وكان أعوراً. فقال أحد المحكومين، وكان من قبيلة خثعم، حينما رآه: إذا كان الفأل صادقاً فإن نصفنا فقط سيضرب عنقه. وحينما ضرب عنق السابع وصلت رسالة من معاوية تعلن العفو عن السبعة الباقين^[150].

[18/4/2] علامات عارضة

إن علامة عرضية طارئة في الوجه يمكن، بحسب أصلها، أن تنبئ عن فأل. يروي ابن قتيبة^[151] أنه أضع ناقته في الصحراء وكانت حاملاً منذ عشرة أشهر، فانطلق يبحث عنها، فصادف رجلاً شوّهت وجهه آثار حروق، ثم صادف آخر قد أمسك ناقة من خطامها وهو ينشد بيتاً من الشعر يقول فيه:

فلئن بغيت لها البغاة

فما البغاة بواجدين^[152]

أي: لو بحثوا عنها فلن يجدوها قط. بعد ذلك سأل عابراً عن ناقته فقال له: ابحث عنها بالقرب من تلك النار، فذهب باتجاه النار، ووجدتها قد أتنجت، وكانوا قد أشعلوا له النار. فأخذها من خطامها وذهب. وهكذا فإن فالين سيئين كانت لهما نتيجة حسنة، لم يكن من الممكن أن يكون الأمر خلاف ذلك للخصم اللدود للشعوبية الجاحظ الذي روى هذه القصة والذي كان يمجّد خصال العرب.

وكان القبح فالاً سيئاً. فالشاعر دعبل بن علي الذي قتله المعتصم عام (220 هـ / 885 م) تطير في صباح أحد الأيام حين التقى بعمير الذي كان (أقبح خلق الله صورة)^[153]. وبالمقابل فإن الجمال كان فالاً حسناً، فقد كان النبي يطلب من قاداته: إذا أبردتم إلي بريداً فاجعلوه حسن الوجه حسن الاسم^[154]. وكان الفرس، كما يقول مؤلف الأغاني، يعدون الوجه الحسن نعمة وبركة^[155]. غير أن الخوف من أن يجذب الوجه الحسن عين الحسد، ويكون بذلك شؤماً على صاحبه، فقد كان موضوعاً لتسميات فألية مبنية على التأثير السحري للتضاد. على هذا النحو كان الجميل يسمى شيطاناً، والفرس الأصيل تسمى شوهاء، والمرأة الحسناء تسمى صماء، أو قرناء، أو خنساء، أو جرباء، وهكذا دواليك^[156].

[19/4/2] الاسم

من بين الإشارات التي كان لها طابع سعودي أو نحوسي ثابت، يمكن أن نذكر أخيراً الاسم، ولكن ليس بالضرورة ذلك المعبر عن القوة والصلابة الذي اختير بقصد بليلة الأعداء وإثارة الفرع والاضطراب في نفوسهم، وإنما المقصود بعض الأسماء التي يكون لها، في بعض الظروف، وقع خاص بحسب تعريف لابن عون (توفي عام 151 هـ / 768 م). فالفأل، كما يقول ابن عون: هو أن نعمل إلى مناداة المريض بقولنا: يا سالم، وأن

ننادي شيئاً ضائعاً بقولنا: يا واجد^[157]، أما من كان اسمه (عموت)، فيمتنع عن زيارة المرضى، خشية أن يتطيروا من اسمه ويروا فيه فألاً مشؤوماً^[158].

20/4/2] المواقف المفاجئة الطارئة

إن بعض المواقف المفاجئة تماماً يفتح سبيلاً للفتن. فحين هاجم بسطام بن قيس بني ضبة في يوم الشقيقة، صادف في طريقه قطعاً من ألف ناقة، فتمدد على الأرض من خوف أن يكون مرثياً، فقد لاحظ زاجره الذي كان يرافقه أن لحيته قد تعفرت بالغبار الذي أثارته النوق، واستخلص من ذلك بأنه سيقتل، فعجل في الرحيل^[159].

ولاحظ البحري ثلاث إشارات تنبئ بعموت المتوكل في الليلة التي قتل فيها. فقبل موته بقليل، تحدث الخليفة عن كبرياء الملوك، فأظهر تصاغره، وسجد على الأرض، ومرغ جبينه بالغبار، ونثر قبضة من تراب فوق لحيته ورأسه، ثم إن مغنياً غنى أمامه بيتاً من الشعر، جعله يبكي. وأخيراً فإن محظية من جواريه حملت إليه ثوباً فائق الجمال فارتداه، وبعد ذلك شقه من أعلاه إلى أسفله بحركة مفاجئة، ثم خلعه وأعطاه إلى الخادم، قائلاً له أن يعيده إلى محظيته لتحفظ به كفنًا له، ثم غرق في الشراب حتى ثمل، فدخل عليه التركي باغير، واغتاله في خبائه^[160].

21/4/2] المظهر الخارجي

بشأن البنية الجسمانية كان يقال: المريض الذي يشبهه، مظهره الخارجي، صحيح الجسم يكون قد دنا أجله. والسليم الذي يشبه المريض يكون مستشعراً للسوء^[161]. كذلك فإن المظهر الأعرج والمعتل ينبئ بالهشاشة وقابلية التعرض للسقم البدني والنفسي.

ضمن السياق نفسه، فإن ثمة وقائع أخرى تندرج داخل هذا المناخ من الضعف وقابلية التأذي: فقد كان الفرس يتضايقون حين يصادفون المريض بمرض مزمن أو الذي يحمل اسماً منفراً، والفتاة العذراء، والفتى الذاهب إلى المدرسة، والثيران المقرونة إلى نير، والحيوان المعاق، ودابة الركوب المربوطة بالرسن، أو تلك المحملة بالماء أو الحطب، والكلب. وكانوا يحبون بالمقابل أن يصادفوا الشخص الصحيح الجسم، والذي يحمل اسماً لطيفاً، والمرأة الجميلة غير العذراء، والفتى العائد من المدرسة، والدواب المحملة بالطعام أو القش أو الزبل. وكانوا، إضافة إلى ذلك، يُعبدون عن أسماع الملك غناء المغنيات وقوفاة الدواجن وصريير الزواحف^[162]، وصهيل خيول الركب أو الجر، وكانوا يضعون في مكان سكنه ديكاً ودجاجة^[163].

22/4/2 السلوك

من الممكن اكتشاف طبع الإنسان واستعداداته الداخلية من خلال تصرفاته، وهكذا فإن الإنسان الفصيح يمكن أن يكون ثرثاراً قليل المنفعة وقليل المهارة في العمل، في حين أن الإنسان الصموت يمكن أن يكون ماكراً، عصياً على الفهم، وشديد الدهاء [164]. كذلك فإن المرأة الشديدة التحفظ والاحتشام يمكن أن تكون فاجرة ومدنسة، والمرأة التي تظهر النقشف والورع والعبادة يمكن أن تكون مخادعة للغاية، والأمر ذاته ينطبق على الرجل الذي يظهر الورع [165].

23/4/2 الأفعال اللاإرادية

تكتسب بعض أفعال الإنسان اللاإرادية مثل الشخير، وصريف الأسنان، وحك الجلد، وسيلان اللعاب قيمة فألية. فالإنسان النبيل الذي يشخر في نومه سينتشر صيته ويعلو قدره [166]، أما الوضع الذي يشخر في نومه فسيعيش حياة العبيد ويظل ذليلاً [167]، ومن يصفر في نومه سيفقد ثروته، ومن يصرف أسنانه في أثناء نومه، فسيغتاب الناس، ويثلبهم، ويجب ضربه على فمه بخذاء مثقوب [168]، وكل من يسيل لعابه في أثناء نومه سيغترب [169]. وإذا ما مر إنسان نبيل بيده على جسمه من دون سبب وحك جسمه من دون أن يكون عليه في ثيابه قمل أو براغيث، فسيمنى بخسارة فادحة. وإذا ما قام بذلك رجل وضع فسيناله من ذلك ربح عظيم [170].

24/4/2 المنزلة الاجتماعية

كذلك فإن منزلة الإنسان الاجتماعية تعدّل اتجاه الفأل. وهذه الفكرة على الأرجح غير قديمة عند العرب لأن النظام القبلي لم يكن يعرف التراتب الاجتماعي. وابتداء من المرحلة العباسية سيدخل مثل هذا التراتب الاجتماعي في الطبائع والأخلاق بالتدرج. وفي هذا السياق، فإن ذرية النبي ستنبؤ مرتبة الأشراف، فيغدو أفرادها على غرار النبلاء في المجتمع الفارسي، وسيكون فألمهم ميموناً على من كان يلتقي بهم [171].

والحركات غير الإرادية للملك تشير للإنسان المائل أمامه، لحاجة أو طلب، بما يمكن أن يتوقعه منه. فإذا وضع الملك يده فوق رأسه، في الأعم الأغلب، فادن منه وستنال المجد والشهرة. وإذا وضع يده على عينيه، في الأغلب، فستكلف برسالة عظيمة. وإذا مست

يده أذنه اليمنى فتأمل منه خيراً، وإذا مست أذنه اليسرى، فتجنبه لأن ذلك لا يؤدي إلى خير، وإذا مست أنفه فتأمل نواله، وستكون منه راضياً، وإذا مست فمه، فتجنبه [172].

25/4/2] الشبه بين أجزاء البدن وأجزاء الكون

تستند هذه التأويلات إلى التشابهات القائمة بين أجزاء البدن الإنساني وأجزاء الكون. فقد شُبه الرأس بقبة السماء، وشبهت العينان بكوكبي النهار والليل. فالعين اليمنى هي الشمس، واليسرى هي القمر. وتقارن الأذنان بالمشتري وزحل، أما المنخران فيقارن الأيمن منهما بعطارد والأيسر بالزهرة، والفم بالمريخ. والإشارات الصادرة عن الكواكب تعطي لحركات الإنسان معانيها الكهانية.

ويجري الذهاب أبعد من ذلك عبر إقامة صلات ارتباط وتبعية بين أعضاء البدن والبروج. فالرأس تابع لبرج الحمل، والعنق لبرج الثور، والأكتاف واليدان لبرج الجوزاء، والصدر لبرج السرطان، والقلب والبطن لبرج الأسد، والأعضاء التناسلية لبرج العذراء، والوركين لبرج الميزان، والإليتان لبرج العقرب، والفخذان لبرج القوس، والركبتان لبرج الجدي، والساقان لبرج الدلو، والقدمان لبرج الحوت.

وتدفع هذه المقارنة شوطاً أبعد أيضاً، مقارنة بين اللحم الإنساني والأرض، وبين الدم والماء. وتقارن الشرايين والأوردة بالسواقي والأنهار، وتقارن الأعصاب والأظافر بصدوع الأحجار، والعظام بالجبال والصخور، والشعر بالعشب، والسطوح غير المشعرة من البدن بالصحاري والسهول. وتقدم هذه الأجزاء من الجسم جميعها علامات ذات صلة بالأجزاء المطابقة لها من الكون [173].

هاهنا أيضاً نجد أنفسنا إزاء اعتبارات غريبة عن الكهانة العربية لأن الزجر العربي، كما يرى الجاحظ، لم يكن يحاول معرفة طلوع الشمس ومغيبها، ولا وقوع القمر في طور سعوذي أو نحسي، ولا مقارنته بكواكب أخرى. فالهندوس هم الذين كانوا يقيمون شأنًا في زجرهم للإشارات السماوية، ويعاينون مواقع القمر، ويفيدون من مختلف المبادئ التنجيمية مثل الغارب والطلع، والنحس والسعد، والمقاربة والمقارنة، والمفارقة والرجوع... إلخ [174].

وهذا لا يعني أن العرب كانوا يجهلون الفالات التنجيمية، ولكنهم ببساطة لم يلحقوها بالتأثيرات الكوكبية. وفي فئة الفأل الظاهري، توجد أمثلة كان الفأل التنجيمي فيها في عداد الأنواع الفألية الأخرى.

26/4/2 | دمج مختلف الغالات

عرف الشاعر أبو ذؤيب الهذلي بوفاة النبي من أربع إشارات فألية هي:

- 1 | فيما كان نائماً عند مطلع الفجر، سمع هاتفاً ينادي: لقد أملت مصيبة عظيمة بالإسلام، فالتبى محمد قد مات.
- 2 | فحضر أبو ذؤيب حينذاك مسرعاً، ونظر إلى السماء فلم ير فيها سوى سعد الذابح^[175]، فعلم من اسمه أن النبي الذي كان عليلاً قد مات، أو هو مشارف على الموت.
- 3 | امتطى ناقته وخرج في الصباح يبحث عن شيء يزر به، فرأى شيههما ذكرًا (ذكر القنفذ) يمسك بصل كان يلتف حول نفسه، بينما الشيهم يقضمه ويلتهمه. فاستخرج من اسم الشيهم حدثاً مفاجئاً (شيء هم) ومن التفاف الأفعى السامة ارتداد الناس عن الهدى في ظل حكم خليفة النبي، ولأن الشيهم اتهم الأفعى فقد أول ذلك بانتصار خليفة الرسول.
- 4 | حث ناقته على السير، فلما بلغ جبل العلية^[176] زجر الطيور، فأخبره زجرها بموت النبي، وفوق ذلك مر غراب عن يمينه إلى يساره^[177] ونعب معلناً النبأ المفجع^[178].

وهكذا فإن وحي الهاتف، والفأل التنجيمي، والفأل الحيوانية والطيرية والاسمية (2)، (3) وتطبيقات الطيرة (3، 4) والزرز (4) قد استخدمت وأفادت جميعها في الإعلان عن الحدث ذاته، كما لو أن كل واحد منها لوحده، لم يكن قوياً بما يكفي للإقناع. إن هذه الوفرة من الغالات المتراكمة والتي أعلنت عن حدث واحد، موجودة بكثرة في مصادرنا، ويكفي أن نورد ثلاثة أمثلة صادرة عن أوساط مختلفة للغاية، لنكتشف أليتها وروحها.

27/4/2 | الحج الأخير لعمر بن الخطاب

حينما حج عمر بن الخطاب حجة الأخير، هتف صوت في عرفات: أيها الخليفة، فأول عائف من بني لخب هذا الصوت بأن: عمر لن يعود إلى هنا قط، وفي اليوم التالي حين «كان عمر يرمي الجمار في منى، أصابت حصاة، رميت خطأ، رأس عمر، فشجته وفنحت أحد العروق فيه، ووجد العائف نفسه في هذا تأكيداً لما كان قد تنبأ به عشية أمس»^[179].

28/4/2 | الأمين

في حصار بغداد، كان الأمين الذي يحاصره جيش أخيه مغتماً شديد القلق، فاستدعى إلى بلاطه سليمان بن المنصور، وأباً إسحق إبراهيم بن المهدي، ليُسري عن

نفسه. وقد روى ابن المهدي أن الخليفة رغب في أن يفرج عن كربه، فدعا بجمارية من خواص جواريه تسمى ضَعْفًا. قال ابن المهدي: فتطيرت من اسمها، فقال لها الأمين: غنيًا، فلم تختار لغنائها سوى أبيات متفجعة، مثيرة للشؤم والتطير، فتطير من قولها وقال: اسكتي، قومي عني. فقامت الجارية فعثرت بالقدح الذي كان بين يديه فكسرتة، فاهرق منه الشراب، وكنا آنذاك على شاطئ دجلة في قصره المعروف بالخلد^[180]، فسمعنا قائلاً يقول «قضي الأمر الذي فيه تستفان» (41/12) فقمتم وقد وثب الأمين، فهدأته حتى سكن، فسمعت منشداً من ناحية القصر ينشد هذين البيتين:

لا تعجب من العجب

قد جاء ما يقضي العجب

قد جاء أمر فادح

فيه لذي عقل عجب

قال: فما قعدنا معه بعدها إلى أن قتل^[181].

29/4/2 [أبو إسحق النظام]

روى المعتزلي أبو إسحق إبراهيم بن سيار النظام (توفي ما بين عامي 835/220 و230 هـ / 845 م): جعت حتى أكلت الطين، فقصدت قصبة الأهواز، وما أعرف فيها أحداً، فوافيت الفرّضة، فلم أصب فيها سفينة، فتطيرت من ذلك، ثم إني رأيت سفينة في صدرها خرق وهشم، فتطيرت من ذلك أيضاً، فقلت للملاح: تحملي؟ قال: نعم. قلت: ما اسمك؟ قال: داود، وهو بالفارسية شيطان، فتطيرت من ذلك، ثم ركبت معه، تصك الشمال وجهي، وتثير بالليل الصقيع على رأسي. فلما قربنا من الفرّضة صحت: يا حمّال، ومعني لحاف لي سمل، وبعض ما لا بد لي منه، فكان أول حمال أجابني أعور، فقلت لبقر كان واقفاً: بكم تكري ثورك هذا إلى الخان؟ فلما أدناه من متاعي، إذا الثور أعضب القرن، فازددت طيرة إلى طيرة، وقلت في نفسي الرجوع أسلم لي، ثم ذكرت حاجتي إلى أكل الطين، فقلت: ومن لي بالموت؟، فلما صرت في الخان، وأنا جالس فيه ومتاعي بين يدي، وأنا أقول: إن أنا خلقت في الخان، وليس عنده من يحفظه كسر الباب وسرق، وإن جلست أحفظه لم يكن لمحيتي إلى الأهواز وجه. فبينما أنا جالس، إذ سمعت قرع الباب، قلت: من هذا، عافاك الله تعالى؟ قال: رجل يريدك. قلت: ومن أنا؟ قال: أنت إبراهيم. قلت: ومن إبراهيم؟ قال: إبراهيم النظام. قلت: هذا ختاق أو عدو، أو رسول سلطان. ثم إني تحاملت، وفتحت الباب. فقال: أرسلني إليك إبراهيم بن العزيز ويقول: نحن وإن اختلفنا في

بعض المقالة، فإننا قد نرجع بعد ذلك إلى حقوق الأخلاق والحرية، وقد رأيتك حين مررت بي على حال كرهتها منك، حتى خبّرني عنك بعض من كان معي، وقال: ينبغي أن يكون قد نزع بك حاجة، فإن شئت، فأقم بمكانك شهراً أو شهرين، فعسى أن نبعث لك ببعض ما يكفيك زمناً من دهرك، وإن اشتبهت الرجوع فهذه ثلاثون مثقالاً، فخذها وانصرف وأنت أحق من عذر^[182].

إن هذه القصة، حتى لو كانت ترمي إلى إثبات بطلان الغالات، فقد أثبتت مع ذلك تنوعها، وفي الوقت ذاته الأثر الناجم عن دمجها.

30/4/2 [التنوع الأقصى للغالات الظاهرية]

إن تنوع الغالات الظاهرية، يتعدى كل توقع. والواقع أن بعض الحركات التي لا شأن لها تكتسي في ذاتها أهمية عظيمة، في نظر من يكون في حال من التوقع والقلق. والني نفسه لم يفته استخراج فآل من وقائع ضئيلة الأهمية للغاية.

31/4/2 [النبي محمد في الطريق إلى أحد]

في الطريق إلى موقعة أحد أسقط حصان بحركة من ذيله سيفاً معلقاً إلى السرج، فأخرجه من غمده. ولما رأى النبي، الذي كان يحب الفأل ويكره العيافة، ذلك، قال لصاحب السيف: خذ سيفك، فإني لأرى السيوف اليوم تستل من أعمادها^[183].

32/4/2 [رسول كسرى إلى محمد]

أرسل كسرى أبرويز (خسرو الثاني أبرويز الذي حكم من عام 590 إلى عام 628 م) إلى محمد بعد إعلانه الدعوة زاجراً ومصوراً، وقال للأول: راقب ما تراه في طريقك، وكل ما هو بالقرب منه. وقال للثاني: اصنع لي رسماً له. ولدى عودتهما إلى كسرى أعطاه الرسام رسم محمد، فوضعه كسرى على أريكة بجانبه. وسأل الثاني: ماذا رأيت؟، أجابه: ما رأيت شيئاً حتى الآن، ولكنني أرى أنه سينتصر، لأنك وضعت رسمه على أريكتك^[184].

33/4/2 [رسول سيد البيزنطيين]

كما سيرسل سيد البيزنطيين هو أيضاً مبعوثاً إلى محمد، ويأمره أن يلاحظ «أين يجلس ومن يكون إلى جانبه»، وينظر «بين كتفيه حتى يرى الخاتم والشامة». وحين

وصل المبعوث كاف النبي جالساً على أكمة من الأرض واضعاً قدميه في الماء، وعلى يمينه كان علي واقفاً. فلما رأى النبي رسول البيزنطيين قال له: استدر وانظر ما أمرت أن تراه. فنظر مبعوث الملك ثم عاد ليخبر سيده بما رآه. وحينئذ قال سيد بيزنطة: سيرتفع شأنه وسيطر على مملكتي، لأن الأكمة هي العلو والماء هو الحياة^[185].

هل ثمة حاجة للتنبؤ بالطابع الخيالي لهاتين القصتين؟. ومع ذلك، فمن الجدير ملاحظة أن الراوي الذي اختلقهما تحاشى أن ينسب إلى الفرس تصورات لم تكن تخطر لهم، مثل علامات النبوة، في حين أن الإسلام الأول نسب إلى البيزنطيين تعرف النبي محمد من الخاتم الذي كان بين كتفيه^[186].

34/4/2 [أرض مشؤومة]

يمكن حتى للأرض أن يكون لها في نظر النبي طابع مشؤوم. يروي أنس بن مالك: جاء أحدنا إلى النبي وقال: نزلنا في أرض زاد فيها عددنا وكثرت خيراتنا، ثم انتقلنا إلى أرض أخرى قلت فيها خيراتنا ونقص عددنا. فقال النبي: ارحلوا عنها فإنها ملعونة^[187].

35/4/2 [خلافة أبي بكر لحمد]

كذلك فإن الأمور الأكثر قداسة يمكنها أن تقدم وجهاً مشؤوماً. يُروى أن عائشة كانت تفضل ألا يخلف أبوها، أبو بكر، النبي بعد موته، كي لا يحمل ذلك الناس، على أن يروا في أبيها نذير شؤم في كل وقت^[188].

36/4/2 [في معركة صفين]

عكست بعض الوقائع شبح الأحداث الدموية القادمة بوضوح. فخلال معركة صفين عام (37/38 هـ) رأى بعض المسلمين شبح هذه الأحداث مرسوماً على جبهة كبشين كانا يتناطحان. وحينئذ غادر صفوف الجيش مقاتلان اثنان، وكان الفأل الذي استخرج من نطاح الكبشين، أن علياً ومعاوية سيتقاتلان من دون أن ينال أحدهما من الآخر^[189].

37/4/2 [ابن الزبير يغادر المدينة]

مهما بلغ تأثير الكلام الذي يقال على نحو متعمد وواع، في نفس قلقة، فإنه يظل أخف وقعاً على هذه النفس من الكلام الذي يصدر على نحو لاشعوري، ومن دون

تعمد. فحين رحل ابن الزبير عن المدينة مع عائلته إلى مكة، سمع أحد إخوته ينشد هذا البيت:

وكل بني أمِّ سيمسون ليلة

ولم يبق من أعيانهم غير واحد^[190]

فقال ابن الزبير لأخيه: ما دعاك إلى هذا؟، قال: أما إني ما أردته. فقال ابن الزبير: ذلك أشد له^[191].

38/4/2 الحجاج في الكوفة

أما الحجاج، عدو ابن الزبير اللدود الذي سينتهي آخر المطاف إلى صلبه، فقد كان يوفق بين الغلات والأوضاع والمواقف التي يواجهها. فحين توقف في الكوفة، بأمر من عبد الملك، صعد المنبر فانكسرت درجة من درجاته تحت قدميه، فحدثته نفسه بأن أهل الكوفة سيرون في ذلك نذير شؤم له. وقبل أن يحمد الله ويثني عليه توجه إلى جمع المصلين وخاطبهم: ألا شأته وجوهكم وقطعت أيديكم، وعسى أن يحل عليكم غضب من ربكم. ألئن كسر لوح ضعيف من خشب النخل، تحت أقدام ليث هصور رأيتم فيه طالع شؤم له. إلا إني نذير لأعداء الله أشأم من الغراب الأبقع، وأشد عليكم من يوم نحس وشؤم^[192].

39/4/2 دير الجماجم

وفي معركة دير الجماجم، توجه الحجاج بجيشه من البصرة إلى الكوفة لقتال عبد الرحمن بن محمد، فعسكر في دير قرة. وجاء عبد الرحمن من الكوفة فعسكر في دير الجماجم، فقال الحجاج: لقد عسكر عبد الرحمن في دير الجماجم وعسكرت في دير قرة (السنداء المنعشة) ألا ترون في ذلك علامة على النصر؟. وقد انتصر الحجاج في تلك المعركة على عبد الرحمن^[193].

40/4/2 عبد العزيز بن مروان يفرّ من الطاعون

حينما انتشر في مصر وباء الطاعون فر والي مصر عبد العزيز بن مروان إلى صعيد مصر. ولكن مبعوثاً من عبد الملك يدعى طالب بن مدرك أفلح في الوصول إليه، وحين علم عبد العزيز باسمه قال: أواه، والله لن أعود قط إلى الفسطاط، ومات في موضعه^[194].

41/4/2 [نهاية مروان الثاني]

بينما كان مروان الثاني آخر خلفاء بني أمية في حجرة عمله منشغلاً بتصريف الأعمال، إذ تحطم زجاج إحدى نوافذها، وسقط شعاع من الشمس على كتفه، فتطير من ذلك وقال: أما تحطم الزجاج فهو أمر مكروه، سيصيب خليفة المسلمين . . إذ ستندك خلافته. وأما الشمس فتلك نهاية ملك مروان على يد الترك وأهل خراسان، ولست أرتاب في ذلك. وبعد شهرين اثنين نشبت ثورة أبي مسلم الخراساني [195].

42/4/2 [خالد بن يزيد يذهب إلى الموصل]

حين عين خالد بن يزيد والياً على الموصل، توجه إليها برفقة شاعره أبي الشمقمق. فلما دخل المدينة تحطمت سارية علمه فتطير من ذلك، فارتجل شاعره الشمقمق أبياتاً تعني فيما تعنيه: إذا تحطمت سارية علمك فليس عليك أن ترى في ذلك سوءاً سيلحق بك، ولا حادثاً يغير وجه الأمور. فهذه السارية التي كانت ضعيفة، تشير إلى أن ولاية الموصل التي عيّنت لها أدنى مما تستحق، فاعلم إذن بأنها لا تليق بك. ولما علم المأمون بذلك ولاه إضافة إلى الموصل ديار ربيعة [196].

43/4/2 [نهاية المسترشد]

بينما كان المسترشد (511-529 هـ / 1117-1134 م) ذاهباً إلى حرب السلطان مسعود بن محمد بن ملك شاه السلجوقي (529-547 هـ / 1134-1152 م) حط طير جارح فوق مظلته المفتوحة فوق رأسه لتقيه حر الشمس، وكان كلما أبعد عنها عاد إليها بإصرار، فرأى هو وحاشيته فالاً حسناً. ولكن شخصاً، يدعى ملكدار، نبّه الخليفة وحاشيته إلى أن ما رأوه كان طيراً ذا مخالب لينة، وأنه لا يبشر بفأل حسن، بل إنه يخبر بعكس ذلك. ولما وصل السلطان مسعود على رأس جيشه حاقت الهزيمة بالمسترشد، ولم يلبث أن قتل في المعركة [197].

44/4/2 [الوقاية من الطيرة]

في هذه الأمثلة جميعها كان الطابع الظاهري للحدث في الغالب هو مصدر الفأل أكثر مما كان الحدث بحد ذاته. وبغية تدارك الطيرة وتوقي نتائجها كان يتم اللجوء إلى طرائق سحرية أكثر منها كهانية، مثل عقد الرتائم الذي يتكون من عقد خيط [198]

حول إصبع من الأصابع كي يصبح صاحب الإصبع متنبهاً، ويضيق بذلك من هامش الحوادث الطارئة وغير المتوقعة، ومثل التعشير الذي يتكون من فحيق الرجل، مثل الحمار، عشر فحقات حين يدخل بلدة، ليتجنب كل سوء، ويتعد عن كل مصادفة طارئة^[199]. ولكن هل كان من الممكن على الإطلاق، ضمن هذا المحيط اللاهائي من الإشارات والنذر، أن يتوقى المرء كل شيء ويتحاشى كل طارئ؟. وماذا يملك إزاء سقف يصير وجدران تطلق، والتي تنبئ جلبتها بأن سكان ذلك المنزل سوف يغادرونه^[200]. إن دور المصادفة يحتفظ بكل أهميته، مهما كانت العلامات التي يكشفها الإنسان كي يعرف هذا الدور. كتب الجاحظ: لن يقع لأحد سوء إذا اجتهد في الاحتراس منه، إلا ما تجيء به الصدف. وقد قيل إن على المرء الانتباه واليقظ دوماً، ولكن ليس عليه أن يغلب القدر. ويقال أيضاً إن كل من يصون لسانه وفرجه يقي نفسه من ضربات الأقدار^[201].

45/4/2 [الغالات المنشودة]

غير أن الغالات ليست كلها نتيجة لحوادث عرضية طارئة، فقد كان بعضها في الحقيقة نتيجة للملاحظة والتأويل المستند إلى التجربة. وبمعزل عن فن الزجر تحديداً، والذي يتفق تماماً مع هذا التعريف الأخير، فإن العرب لم يعرفوا على نحو واسع، كما يبدو، الغالات المنشودة القائمة على التحريب، ما عدا طرائق الاقتراع التي كانت بديلة عن وحي الكهان. وضمن الأدب العربي الذي يفترض أنه اعتمد على كتابات فارسية، نفع على بعض الغالات المستخرجة من ملاحظة النار، ومن هجرة الحيوانات، ومن الأوبئة، ومن الظواهر الجوية، ومن إنبات الشعير. ونحن سنقدمها هنا لأنها اندمجت بالفلكلور العربي.

46/4/2 [النار]

إذا ارتفع لهيب النار فوق الكانون إلى يمين الجالس، فإن ذلك يشير إلى أن الريح ستعصف، وتقب الزوابع والأغبرة. وإذا مال لهيب النار إلى يسار الجالس، فإنه ينبئ عن هطول المطر والثلج في مهلة قريبة جداً. . وإذا دوّم اللهب حول الكانون فإنه ينبئ عن جلبه وشجار في تلك الناحية، وإذا دوّم حول الجالس، أو أمامه، فهو ينبئ عن تفريغ الكرب وعن الفرح وعن قصف وأعراس. وإذا دوّم أمام الكانون، فهو ينبئ عن عودة رب المنزل من سفر، وإذا دوّم خلف الكانون فهو ينبئ عن مرض يصيب سكان المنزل..

إذا أحدثت النار ضجة شبيهة بالضحك فهي تنبئ عن فرح وحزن في آن معاً [202]. النار المشتعلة تحت القدور تنبئ عن مطر غزير، أو قدوم ضيف [203]. إذا رأيت فتيل المصباح أو الشمعة يلهب، مشكلاً ألسنة غير متساوية، فذلك ينبئ عن المطر، وإذا رأيت المصباح أو الشمعة أو نار الكانون تطلق كثيراً من الشرر، فذلك ينبئ عن مطر غزير في المكان ذاته أو في الجوار [204].

47/4/2 الهجرة

إذا هاجرت الطيور وبهائم الجبال، فذلك ينبئ عن أن الشتاء سيكون قارساً وطويلاً [205]، وأن الأجل قريب للمريض الذي تبدو عليه علامات عافية، لذا ينبغي الابتعاد عنه [206].

48/4/2 الأوبئة

إذا تفشى الموت بين البقر فسيحدث الأمر ذاته لدى البشر [207]. وإذا تفشى الموت بين الخنازير فستعم العافية البشر كافة. وإذا انتشر الموت بين السباع والضواري فإن لزبة [208] وشدة ستحل بالبشر. وإذا انتشر الموت بين الجرذان فسيكون هناك انخفاض في الأسعار ووفرة في الأرزاق [209].

49/4/2 حالة الجو

إذا تلبد الجو بنوع من الدخان الأسود [210] والظلمة من دون سبب، ومن دون غيوم [211]، فسيكون هناك وباء ومرض يهدد الناس. إذا صحا الجو في إحدى الليالي الغائمة، فستظهر في الآفاق أضواء، يعقب بعضها بعضاً بالتناوب، والبلاد التي ستشهد ذلك سيكتسح أرضها عدو، وإذا احتل عدو البلاد، في تلك الليلة بالذات، فسيرحل عنها [212].

50/4/2 إنبات الشعير

إذا ارتفعت نباتات الشعير المبذور في أول العام [213] إلى مستوى واحد، فسيكون العام خصيباً، وإذا كان الجزء الأسفل من سوقه قوياً، فهذا ينبئ عن الوفرة في نهاية العام، وإذا كان جزؤه الأوسط قوياً، فهذا ينبئ عن الوفرة في أواسط العام، وإذا لم ينبت سوى رأس الشعير فإن المصائب ستحيق بالناس ذلك العام. إذا أظهر نبات الشعير تبايناً في المستوى والاتجاه فستكون الأحوال في ذلك العام متنوعة. وسيكون بمقدور رب المنزل

أن يستخرج من ذلك، علامات على شؤون بيته، فما كان من النبات مائلاً إلى يمينه فهو يرتبط بزوجه، وما كان مائلاً إلى يساره، فهو يرتبط بخدمه. فإن كانت البراعم المحيطة بأسفل الساق قوية، فذلك أفضل من أن تكون كذلك في الوسط، أو في الأعلى، لأن البراعم السفلية تشير إلى أن جميع الأوبئة ستكون مستبعدة. فإذا نما الشعير جيداً وأحدثت الجرذان فيه أضراراً، فهناك ما يدعو مالك الشعير إلى الخوف من أن يُسرق منزله، وإذا أحدثت الطيور فيه أضراراً، فهناك ما يدعو إلى الخوف من آفة تتلفه، وهو لا يزال أحضر، وإذا أحدث أي شيء آخر فيه أضراراً فيُخشى من آفة ما تتلف المحصول. وإذا نبت الشعير مفرقاً عن بعضه، فلا يؤمل منه شيء، أما إذا كان متراصاً فسيكون الموسم وفيراً^[214].

51/4/2 [الفأل التنجيمي]

يشكّل الفأل الوقائعي أو الحدثي، المستخرج حيناً عن طريق الحدس وحيناً آخر عن طريق الاستدلال، يشكّل مدونة العلامات، الأعظم ابتكاراً، والأشد غموضاً، والأوسع تنوعاً، والأكثر لا محدودية لـ (التكهن عن طريق الرموز). فهل سنكون في الحقيقة أكثر اهتماماً مع الفأل التنجيمي؟. هذا الفأل يبدو للوهلة الأولى مبنياً على قوانين ثابتة، على غرار السماء التي يدأب المنجم على ربط أفعال البشر بها. فمم يتكون هذا الفأل في الواقع؟. ذلك ما يجدر بنا هنا أن نجمله.

لقد قلنا (نجمله) ولم نقل (نفصله) ما دامت الكهانة التنجيمية ليست علماً عربياً في الأصل، وهي لم تصبح كذلك إلا في العصر العباسي. ومن هنا فنحن لن نحاول التركيز عليها. وباستثناء المعارف التنجيمية المتعلقة بالرصد الجوي، والتي شاعت تحت اسم علم الأنواء^[215]، وهو علم اضطلع به العرب القدماء^[216]، لم يبق لنا من المأثور القديم سوى قلة من المعطيات لفروع أخرى من التنجيم.

52/4/2 [الموضوع والتقسيمات]

يرمي علم التنجيم إلى استخراج علامات على هذا العالم المركب من الصيرورة والفساد، من خلال الظواهر الدورية والثابتة للكواكب. وقد اشتمل هذا العلم على ثلاثة أقسام هي الحسابيات والطبيعات والوهميات^[217]. أما القسمان الأولان فهما أصلاً، علم مواقع النجوم وعلم الفيزياء الفلكية، ويشكلان معاً علم الفلك، وأما الثالث، أي:

الوهميات، فهو علم التنجيم يحصر المعنى، والذي يستند إلى علم الفلك، ولكنه يذهب إلى أبعد من هذا العلم الذي ظل دوره وصفيًا. ويشتمل التنجيم على فرعين اثنين، التنجيم الطبيعي الذي يتكون من ملاحظة تأثيرات الكواكب في العناصر الطبيعية، وقضاء التنجيم الذي يتكون من ملاحظة تأثيرات الكواكب في المصير البشري. وثمة اسم واحد يجمعهما هو علم الأربعة^[218].

ينتمي التنجيم الطبيعي إلى كهانة الرصد الجوي (علم الأنواء) الذي درسناه سابقاً^[219]. يبقى علينا إذاً، أن نستعرض على التوالي، المعطيات الخاصة بقضاء التنجيم الذي يشتمل بوجه خاص على طوابع الولادة، وعلى الاختيارات الكهانية، وعلى الفالات المستخرجة من حركات الكواكب ومواقعها.

53/4/2 تنجيم طوابع الولادة

يستخلص من بعض الوقائع أن العرب القدماء كانوا يستخرجون، في لحظة الولادة، فالات ترمي إلى التكهن بمستقبل المولود.

فابننا عبد مناف^[220]، عبد شمس جد بني أمية، وهاشم جد بني العباس، كانا، كما يبدو توأمين. ولما ولدا، كان أصبع أول من خرج منهما ملتصقاً بجهة الثاني، وحين تم فصلهما سال الدم، فطير الحاضرون وقالوا: إن دماء غزيرة ستراق بين الاثنين^[221].

أما النبي فقد روى أنه حين جاء إلى العالم سقط على يديه، ورأسه مرفوع إلى السماء، ثم أمسك قبضة من تراب. وحين علم بذلك رجل من بني لهب قال لمن حوله: إذا صدق الفأل فسيسود هذا المولود سكان الأرض^[222].

غير أن الأمر في هذين المثالين لا يعدو أن يكون فقط فالات بعيدة عن أي تأثير كوكبي. وبالمقابل فإن في قصة ولادة موسى الهادي، الأخ الأكبر لهارون الرشيد، نوازع تنجيمية كانت في أصل مشاعر القلق والضييق التي انتابت الأسرة بسبب تسميته بهذا الاسم^[223]. فحين دخل بنو هاشم وغيرهم من أبناء العائلة، على المنصور، استقبلهم مهتلاً وقال لهم: أما علمتم أن محمد المهدي^[224] قد رُزق أمس بمولود ذكر، سميناه موسى^[225]. فلما سمع الحاضرون ذلك أظرقوا برؤوسهم إلى الأرض كما لو أن رماداً ألقي في وجوههم، وران عليهم الصمت، وهم لا يدرون ما يقولون. فنظر إليهم المنصور مندهشاً مما أصابهم، وقال لهم: هذا وقت يحسن فيه الدعاء والتبريك، وأراكم مع ذلك خرساً، لا حول ولا قوة إلا بالله، كأني بكم قد تكدرتم بعد أن سمعتم بأنني سميت موسى،

وأنتم تظنون أن من سيحمل اسم موسى بن محمد^[226]، (المقصود موسى بن محمد الأمين)، هو من ستعصف به الفتنة، ويراق الدم، وتنهب الخزائن، ويضطرب الحكم؟، وأن والده سيخلع عن الخلافة، ويُقتل؟ فاعلموا أن موسى هذا لن يكون قد ولد بعد، وزمنه لم يكن قد حان بعد، والله إن جده، المقصود هارون الرشيد، لا يكون قد ولد بعد. وحينذاك دعوا الله له وهنأوا أباه المهدي^[227].

يدور الحديث هنا أيضاً عن نبوءة كهانية أكثر مما يدور حول طالع ولادة تنجيمي. وهذه النبوءة تنتمي إلى الزجر^[228]، وليس إلى التنجيم، ومع ذلك فإن استخراج طالع المولود سيدخل في تلك الفترة، ويتأثر من الفرس في صلب أخلاق الناس وعاداتهم. غير أن هذا العلم سينسب إلى هرمس وإلى بطليموس^[229]. وثمة مخطوطة تشتمل على كنيين معنويين هما «كتاب مواليد الرجال»، و«كتاب مواليد النساء»، على رأي هرمس وبطليموس، وكتاب آخر مجهول المؤلف، يذكر من بين مرجعيات أخرى هيبوقريطس وبطليموس، ويقدم في نهايته جداول عديدة، وهو يصف، في فصله الأول مراحل تكون الولد في رحم أمه (حسب هيبوقريطس) والتأثيرات الفلكية التي يحتمل أنه تعرض لها خلال مختلف مراحل حملها^[230].

وفي الحقبة الإسلامية سيقوم المنجم الشهير أبو معشر الفلكي (توفي عام 272 هـ / 886 م) بتثبيت قواعد استخراج طوابع الولادة^[231] على نحو نهائي. وهو سيستخدم، بالتأكيد، الكتابات السابقة التي تعود على نحو خاص إلى أبي سهل الفاضل بن فروخان الطبري (توفي نحو عام 200 هـ / 815 م) وأبي بكر الحسن بن الحاسب، وأبي يحيى بن غالب الخياطي (توفي نحو عام 240 هـ / 854 م) والكندي (توفي بعد 256 هـ / 870 م)^[232]. وسيستند إلى مرجعية أبي معشر المنجمون الذين خلفوه، ولاسيما معاصره أبي العنبس الصيمري (توفي عام 275 هـ / 888 م) مؤلف كتاب «موجز في التنجيم» بعنوان «كتاب أصل الأصول»، والذي خصص قسمًا منه للمواليد^[233]، والحسيني^[234]، والسيجزي (توفي نهاية القرن الرابع/ العاشر) وهو مؤلف كتاب «جمل تحويل سني المواليد»^[235]، وأبي نصر المنجم (توفي عام 659 هـ / 1261 م)^[236] وابن أبي الشكر (توفي في نهاية القرن السابع/ الثالث عشر)^[237].

54/4/2 [فأل الأوقات

يرتكز فأل الأوقات، أو الاختيارات، على وضع تقويم لأوقات اليمن والسعد، وتقويم آخر لأوقات الشؤم والنحس. وتشمل الاختيارات السنوات والأشهر وأيام الأسبرع

وحسب الساعات، ويتم فيها تحديد وقت معين للفعل، أو للامتناع عنه، وتنظيم جدول للأمور التي يحسن الشروع بها في ذلك الوقت، وتلك التي ينبغي العدول عنها. وقد كان هذا العمل امتيازاً خاصاً بالمنجم الذي غدا في العصر العباسي موظفاً ثابتاً في بلاط الخليفة، وإلى جانب قادة الجيش [238].

إن تحديد أيام للسعد وأيام للنحس، والذي عرفتة الشعوب كافة [239] قد شكل موضوعاً لأدب زاهر في الإسلام [240].

تقول أسطورة قديمة إن المنذر بن ماء السماء كان له يومان في السنة يحج فيهما إلى حجرين مقدسين، يسميان الغاريان، يرويان بالدم البشري في كل عام. وكان أحد هذين اليومين هو يوم النعيم، وكان المنذر يغدق فيه بسخاء على من كان يأتي لرؤيته. واليوم الآخر هو يوم البؤس، وكل من يأتي لرؤيته في ذلك اليوم كان يُقتل ويراق دمه على ذنك النصيبين [241].

وفي كل الأحوال فإن العرب القدماء كانوا يعرفون هذا النوع من الاختيارات، مع أنه لم يبق لنا إلا القليل من المعطيات حول هذا الموضوع. ونحن نعلم، مع ذلك، أنهم كانوا يتطيرون من عقد زواج في شهر شوال، ولكن النبي أبطل طيرتهم، وقالت عائشة عن ذلك: تزوجني رسول الله [242] في شوال وبني بي في شوال، فأني نساء رسول الله كان أحظى عنده مني؟.

ويروى أن منجماً أشار على علي بن أبي طالب، حينما كان في طريقه لقتال معاوية، أن يسير إليه في ساعة معينة من ذلك اليوم، وقال: إذا سرت إليه في ساعة أخرى فستوء أنت وجيشك بأفدح الخسائر. ولكن علياً لم يتبع نصيحة المنجم وسار في الوقت الذي حذر منه المنجم، ولما عبر الفرات حمد الله وقال: لو سرنا في الساعة التي حددها المنجم لقال الجهلاء: لقد سار علي مثلما أشار عليه المنجم، ولهذا فقد أفلح [243].

كان جعفر البرمكي بن يحيى كبير وزراء هارون الرشيد وجليسه الذي لا يفارقه، قد بنى لنفسه بيتاً، واختار ساعة يذهب فيها للإقامة فيه كانت في الليل والشوارع مقفرة من الناس. وبينما هو في طريقه إذ سمع رجلاً ينشد بيتاً بهذا المعنى: يفعل المرء بما تشير عليه النجوم ولا يعلم أن رب النجوم يفعل ما يشاء، فتطير جعفر من ذلك وسأل الرجل ما الذي دعاه لإنشاد هذا البيت؟، فأجاب الرجل: ما دعاني إليه أي شيء ولكنه خطر لي، فأعطاه ديناراً، ومضى مغتماً منشغل الخاطر، ولم يمض وقت حتى أمر الرشيد بقتله، وكان ذلك في عام (187 هـ / 803 م) [244].

حينما أصيب الواثق (227-232 هـ / 841-846 م) بمرض الاستسقاء استدعى إليه المنجمين، وكان بينهم الحسن بن سهل أخو الفضل بن سهل، والفضل بن إسحق الهاشمي، وإسماعيل بن نوبخت، ومحمد بن موسى الخوارزمي الجوسي القطرُبلي، وسند صديق محمد بن الهيثم، وكل من كان يعمل في التنجيم، ففحصوا علته ونجمه ومولده ثم قالوا له: ستعيش عمراً مديداً. وتنبؤوا له بخمسين سنة أخرى يعيشها، ولكنه مات بعد عشرة أيام [245].

يمكننا أن نجتمع من داخل الإنتاج الأدبي العربي كثيراً من القصص المشابهة، تؤكد جميعها أن التنجيم اكتسب بتأثير من الفرس حق التوطن في بلاط الخليفة وداخل طبقة القادة. فمن أجل محاكاة الملوك الساسانيين اقتبس الخلفاء العباسيون، الذين كان لهم بوجه عام مربوّن من الفرس (ولاسيما الرشيد والمأمون)، أخلاقاً وطباعاً كانت تتنافى مع الروح العربية والإسلامية. وضمن هذا التيار من الاقتباس يمكن إدراج الترجمات التي قام بها ابن المقفع عن البهلوية، والتي تناولت في الأساس كتب مرايا الأمراء، مثل «كليلة ودمنة» و«كتاب التاج»، و«كتاب الآيين» [246]. وقد اشتمل هذا النوع من الكتابات على اختيار الوقت الذي كان يُفرض على الملك التقيد به في أعماله، وكان يقوم على اعتبارات تنجيمية، وهو ما يكشف عنه هذا المقطع من كتاب العرافة للجاحظ: «كان المنجمون يفحصون الأيام والأسابيع، ويحكمون عليها ويميزونها للملك، فهم يقولون: إن لكل يوم طالعاً، (نجم)، يتحكم به وله حكم يصدر عن هذا الطالع. والخلاصة أنهم حددوا يوم السبت للمناسبات العظيمة كاجتماع المجلس الكبير، وتعيين الموظفين الكبار، ويوم الأحد لجلوس الملك في مجلس القضاء، وإقامة العدل، والبحث في الكتب [247]، ويوم الاثنين للذهاب إلى الصيد والانشغال بكل ما يتعلق به، ويوم الثلاثاء للعبة الصولجان، وسباق الخيل، والمصارعة، وإيقاد نار المحرقة، ويوم الأربعاء لتنظيم أمور المشتريات والصرفيات لتجهيز الجيش، ومختلف بنود النفقات اليومية كأسعار المباني، وتخضع كل الشؤون للفحص والتدقيق، وفي يوم الأربعاء أيضاً يرسل الملك عيونه إلى العدو، ويتفحص خزانة ثيابه وخزائنه ومقدار أمواله وشؤون البيع والشراء ويحجب ما يلزم حجه، وفي يوم الخميس يتفقد أحوال الأشراف والأعيان والعائلات المنتفذة ومشاريع بناء المدن والقلاع والحصون والمساكن [248]، ويخصص يوم الجمعة للترين والاستحمام والعطور والطعام والشراب، ولزينة وزينة نسائه، ويستدعي المغنيات والموسيقيين والمشعوذين ويقوم بغرس الأشجار وقطف الثمار، وإعداد كل ما يلزم للهو، ولهذا سمي يوم الجمعة (يوم الزينة).

ينشغل الناس في بداية العام بما سيكون عليه ذلك العام. فإذا انشغلوا في بداية العام بصنع الأقواس والسهام، فسيكون ذلك العام طيباً للصيد، وإذا زادت في بداية العام مظاهر العبادة وكانت المعابد والمحارق مطروقة جداً فسيكون العام عام الوئام ولم الشمل والتواصل [249] . . إلخ.

يرتبط الطابع السعدي أو النحوسي لكل يوم من أيام الأسبوع بنجم يختص به [250]، كما تختص كل ساعة من ساعات اليوم بكوكب من الكواكب السبعة، وأعطى لكل منها طابعها السعدي أو النحوسي [251].

استخدمت طرائق شتى لتنظيم مادة الفأل التنجيمي وإحداثياتها، وكان أبسطها الطريقة التي وردت في كتاب منسوب لجعفر الصادق، والمتكونة من تعداد الأيام والشهور، مع ذكر كلمة (حسن) أو (سيئ) لهذا الشيء أو ذاك [252]. وهناك تعداد آخر، بسيط أيضاً، ولكنه أكثر كمالاً، ورد في مخطوطة من مخطوطات طوب قبو بعنوان «فصل خاص للتعرف على الأفعال التي يُنصح بها أو يحذر منها خلال الشهر القمري واختيار الأيام في أي شهر لا على التعيين؟» وقد جرى إعطاء تسويغ لكل فأل [253]. أما الطريقة المعروضة في مخطوطة كوبرولي [254]، فكانت أكثر تعقيداً وهي منظمة على النحو التالي: [1] شرح طريقة الاستعمال. [2] عمود للأفعال (مزدوج). [3] دائرة للشهور. [4] ثلاثون عموداً للشهور والأبواب. [5] ثلاثون باباً: أسماء الأنبياء، مسائل، منازل القمر، أحكام تابعة للمنازل القمرية. [6] المنازل القمرية.

وهذه الكتيبات كانت كثيرة جداً، وقد حملت أسماء المنجمين المشهورين، وشكلت بوجه عام فصلاً من مؤلفاتهم العظيمة. وكان الأشهر بينها، تلك التي كتبها الكندي (توفي عام 252 هـ / 870 م) [255] وسهل بن بشر، (أواسط القرن الثالث/التاسع) [256] وأبو يحيى القسري (غير محدد التاريخ) [257]، وأبو معشر الفلكي (توفي عام 272 هـ / 886 م) [258] وأبو سعيد السيجازي (نهاية القرن الرابع/العاشر) [259] ومن ثم محمد بن يعقوب بن نوبخت (كتب في عام 659 هـ / 1260 م) [260] وفخر الدين الرازي (توفي عام 606 هـ / 1209 م) [261] وعلي بن زين الدين الشهيد الثاني (توفي عام 1103 هـ / 1691 م) [262].

55/4/2 فالات مستخرجة من حركات النجوم ومواضعها

تستند طوابع الولادة واختيار الأيام والساعات إلى المبادئ التي تحكم العلاقات بين النجوم وتشكل معرفة هذه العلاقات، حجر الزاوية في الكهانة التنجيمية وفي السحر الأبيض وفي الفن الظلسمي.

من الطبيعي أن مثل هذه الدراسة لن يسعها الخوض في الحدود الواسعة لهذا الميدان، ومع ذلك فلنقدم للقارئ فكرة عن موضوع الكهانة التنجيمية اخترنا كتاب منتخبات يضم وثائق شاملة إلى حد ما، حول هذا الموضوع، وسنكتفي بأن نذكر فيها عناوين الفصول كي نصل إلى تقديم نوع من فهرس مفصل يطلعنا، قدر المستطاع على الآلية الكاملة لهذه الآلة الضخمة ذات التروس المعقدة والغامضة.

ينقسم هذا الكتاب المجهول المؤلف إلى أقسام ثلاثة^[263]:

[1] كتاب القرائات، وهو يتعلق بالعلاقات بين النجوم.

[2] كهانة الظواهر الجوية بحسب دانيال.

[3] طلوع الشعري بحسب هرمس.

وفي ذيل الكتاب يوجد عرض يحمل للغالات المستخرجة من مناسبة النيروز، والمربطة بالعام، بحسب دانيال، شرحها بطليموس^[264]، وتلك المستخرجة من شهر طوبة القبطي^[265]، وتلك المستخرجة من عيد الفصح^[266]، ويوجد فيه أخيراً، إضافة حول الحسوفات والكسوفات بحسب الأشهر العربية (ورق 137-139).

سنترك جانباً الفصل الثاني وكل ما يتعلق به لأننا عرضنا له سابقاً^[267]، ونقدم من ثم

مختلف الأطوار الفلكية منظوراً إليها من الناحية الكهانية:

[1] العلاقات بين الكواكب وشرح ممازجات الكواكب مع زحل، المشتري،

المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد.

[2] شرح إشراف الكواكب.

[3] شرح هبوط الكواكب.

[4] معاني مواقع أحوال الكواكب مع عقدة الطالع^[268].

[5] علامات الكواكب على غروبها.

[6] علامات الكواكب على حركة رجوعها.

[7] علامات الكواكب على استقامتها.

[8] أحوال قران زحل والمريخ.

[9] حول السفر بحسب وضع القمر في بروج الفلك.

[10] حواش حول مسائل مختلفة لمعرفة^[269] إن كان رجل سيلتقي امرأته، أو إن

كان غائب عن أهله سيعود.

[11] كتاب «أركان التنجيم الذي ألفه نوبخت الحكيم»^[270].

مبدأ: ليكون الجواب صحيحاً على السؤال المطروح ثمة أربعة شروط

لازمة: لا تتطرق من قرض خاطئ؛ تجنب الخطأ، لدى طرحك السؤال في

معرفة إذا ما كانت الشمس قد غربت أم لا؛ لا تكن في حالة من استحالة التمييز بين الإشارات، بسبب التشابه الذي يحصل بين التأثيرات الميمونة أو المشؤومة. تتبع التطبيقات.

- [12] فالآت مستخرجة من ولادة العام بحسب دانيال. مثال: إذا ولدت السنة في برج الحمل حين كان المريخ فيه، فستشهد حروباً وثورات ... إلخ.
- [13] قرآن الكواكب داخل برج الحمل ومعانيه.
- [14] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق^[271]، والمقابلة التي تقع فيها، حينما تكون في برج الثور.
- [15] مصير الملة والدولة بتأثير برج الثور.
- [16] شرح تحاويل السنين وطوالعها^[272].
- [17] شرح قرآن الكواكب في برج الجوزاء.
- [18] مصير الخليفة والملة في لحظة هذه القرائن.
- [19] شرح مقابلة الكواكب في برج الجوزاء.
- [20] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق حينما تكون في برج الجوزاء.
- [21] شرح طوالع التحويل إذا كان طالع السنة التحويلية في برج الجوزاء.
- [22] قرآن الكواكب في برج السرطان ومعانيه.
- [23] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق حينما تكون في برج السرطان.
- [24] مقابلة الكواكب في برج السرطان وفي برج الجدي.
- [25] مصير الدولة والملة بتأثير برج السرطان.
- [26] شرح طوالع التحويل^[274].
- [27] قرائن الكواكب في برج الأسد، والمسمى (البرج الملكي) الذي تحدد فيه أقدار الملوك.
- [28] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق بتأثير برج الأسد.
- [29] مقابلة الكواكب في برج الأسد.
- [30] مصير الدول والملك^[275] بتأثير برج الأسد.
- [31] شرح تحويل السنة حين يكون طالعها في برج الأسد^[276].
- [32] شرح قرآن الكواكب في برج العذراء.
- [33] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق في برج العذراء.
- [34] شرح مقابلة الكواكب في برج العذراء.
- [35] مصير الملك والدولة بتأثير برج العذراء.
- [36] شرح حول ما إذا كان طالع السنة العذراء وعطارد^[277].
- [37] شرح قرآن الكواكب في برج الميزان.

- [38] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق في برج الميزان.
- [39] قران الكواكب في برج الميزان وبرج الحمل.
- [40] مصير الدول والملك بتأثير برج الميزان.
- [41] شرح ما إذا كان طالع السنة الميزان بشراكة الزهرة.
- [42] شرح قران الكواكب في برج العقرب.
- [43] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق في برج العقرب.
- [44] شرح قران الكواكب في برج العقرب والثور.
- [45] مصير الملك والدول بتأثير برج العقرب.
- [46] شرح حول ما إذا كان طالع السنة العقرب والمدبر هو المريخ.
- [47] شرح قران الكواكب في برج القوس.
- [48] شرح حول ما يحدث على الكواكب من حريق في برج القوس.
- [49] شرح مقابلة الكواكب في برج القوس والجوزاء.
- [50] مصير الدولة والملة بتأثير برج القوس.
- [51] شرح حول ما إذا كان طالع السنة القوس مع شراكة المشتري.
- [52] شرح قران الكواكب في برج الجدي.
- [53] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق في برج الجدي.
- [54] شرح مقابلة الكواكب في برج الجدي والسرطان.
- [55] مصير الدول والملل بتأثير برج الجدي.
- [56] شرح حول ما إذا كان طالع السنة الجدي، والمدبر هو زحل.
- [57] شرح قران الكواكب في برج الدلو.
- [58] مقابلة الكواكب في برج الدلو والأسد.
- [59] مصير الدول والملل بتأثير برج الدلو مع شراكة زحل.
- [60] شرح حول ما إذا كان طالع السنة الدلو مع شراكة زحل.
- [61] شرح قران الكواكب في برج الحوت.
- الأرقام من (62-76) تعتمد على الكهانة الجوية (الأنواء، انظر سابقاً) وهي مقتبسة من كتاب لدانيال.
- [77] «كتاب هرمس الهرامسة، وهو النبي إدريس، حول معاني طلوع الشعري وتأثيراته في الحوادث التي تقع كل عام في العالم، حسبما علمه الله وكشف له»، وترجمة هذا الكتاب عن "اللغة القديمة" إلى العربية منسوبة إلى نبطويه الحكيم، بعد أن اقتبسه أرسطو من الكتاب المكون في الخزائن^[278].

لدى طلوع الشعري (26 تموز من كل عام)^[279] يجب رؤية أي برج من بروج الفلك يكون القمر فيه في ذلك اليوم، واستخراج الفالات لتلك السنة حسبما حدد

دانيال ذلك. وهذا ما علق عليه وشرحه أرسطو لكل بروج الفلك، ذاكراً التأثيرات التي تنجم عن ذلك، في كل بلد يكون تحت تأثير مثل هذا البرج ومثل هذا الكوكب (أي الشعري) لأن كل مدينة، حسب قول بطليموس تكون خاضعة منذ تشييدها لتأثير برج من أبراج الفلك، بشراكة أحد الكواكب السبعة (ص 117-118)

شرح برج الثور المستولي عليه المريخ (ص 118-119) و برج الثور المستولي عليه الزهرة (ص 119-120) و برج الجوزاء المستولي عليه عطارد (ص 120-121) و برج السرطان المستولي عليه القمر (ص 121-122) و برج الأسد المستولي عليه الشمس (ص 122-124) و برج العذراء المستولي عليه عطارد (ص 124-125) و برج الميزان المستولي عليه الزهرة (ص 125-126) و برج العقرب المستولي عليه المريخ (ص 126-127) و برج القوس المستولي عليه المشتري (ص 127-128) و برج الجدي المستولي عليه زحل (ص 128-129) و برج الدلو المستولي عليه زحل (ص 129-131) و برج الحوت المستولي عليه المشتري (ص 131-132)

من كل هذه المبادئ المتعلقة بالكهانة التنجيمية العربية يبرز مبدأ واحد كان يثير مخاوف كل الشعوب طوال قرون، ألا وهو اقترانات الكواكب. فاقتران زحل والمشتري والمريخ كان دائماً مرهوباً لأنه ينبئ بالكوارث والحروب والمجاعات والفتن والثورات المذهبية... إلخ [280].

56/4/2 مدخل إلى التنجيم عند العرب

غير أن جميع هذه الاعتبارات التنجيمية جاءت متأخرة، فقبل العصر العباسي كان هناك تحديداً فقط بعض الإشارات التي ما تكاد تشف عن المحاولات الأولى لهذا الفرع من التنجيم.

فقد نسب إلى الأمير الأموي خالد بن يزيد (توفي عام 85 هـ / 704 م) حفيد معاوية الاهتمامات التنجيمية والكيميائية الأولى في الإسلام، والتي كانت مستمدة، بوضوح، حينذاك من الكتابات اليونانية. وكان هذا الأمير مؤسس حركة الترجمة التي ستضخ الدم الجديد والمحدد في عروق الثقافة العربية الإسلامية. فإلى جانب الكتابات الطبية والكيميائية نسب إليه ابن النديم مؤلف «الفهرست» [281] ترجمة «كتب النجوم» التي بحسب رأي نلّينو، كان من المفترض، أن تعالج علم التنجيم لا علم الفلك [282]. ويبدو أن ترجمة الكتابات التنجيمية المنسوبة إلى هرمس تعود إلى تلك الفترة [283].

في عهد الخليفة المنصور (136-158 هـ / 774-775 م) تعزز بقوة منحى التأثير اليوناني عبر ترجمة كتاب «الأربعة» لبطليموس^[284]، وهو مرجع أساس في النجامة العربية. وفي الفترة ذاتها ترجمت كتابات تنجيمية يونانية أخرى، وهو ما تكشف عنه الاستشهادات العديدة بالشاعر اليوناني دوروتي الصيدوني^[285] مؤلف القصائد التنجيمية، وأنطيوخوس الأثيني^[286]، الواردة في أعمال المنجم اليهودي- العربي ما شاء الله (توفي نحو عام 200 هـ / 815 م) التي لم يبق منها سوى ترجمة لاتينية قديمة^[287]، باستثناء القسم المتعلق بكهانة الظواهر الجوية المعنونة «باب الأمطار في السنة»^[288].

أما المنجمون الفرس لدى الخلفاء العباسيين الأوائل، وعلى الأخص، نوبخت الوالد والابن اللذان كان الأول منهما زرادشتياً، قبل اعتناقه الإسلام، في خلافة المنصور، فكان عليهم أن يخضعوا لتأثير المنجمين اليونانيين عبر الترجمة إلى السريانية أو إلى البهلوية^[289]، وقد أدخلوا، في الوقت ذاته في مدونة التنجيم العربية التي كانت في طريقها إلى التشكل، المذاهب والممارسات الهندية^[290].

لقد كان الأدب التنجيمي العربي في العهد الإسلامي^[291] أدباً زاخراً إلى أقصى حد، ونحن لم نتناول منه هنا سوى بعض الجوانب الكهانية بالتحديد، غير أنه يستحق دراسة معمقة وتصنيفاً منهجياً يكشفان، بالتأكيد، عن قدم وغنى الإرث الذي شكلت الثقافة العربية الإسلامية مستودعاً وحامياً له.

ملحق: حيوانات النبوة [الفأل] عند العرب

لإعطاء حجم محدد للمقاطع التي تُولف الفصل السابق، آثرنا أن نحذف من هذا الملحق الجدول المرتب هجائياً لحيوانات الفأل التي وردت في الوثائق التي أتيت لنا الاطلاع عليها، والعودة إلى ذلك الجدول تتيح الفرصة لمقارنة سريعة مع فولكلور الشعوب الأخرى، ويمكن له أن يتوسع بسهولة مع توسع القراءات.

مع أن الحرب التي شنها الإسلام على الطيرة، وهي حرب بدأت قبل الإسلام في الشعر^[1]، فقد بقي تأثير الحيوان في حياة الإنسان اليومية مع ذلك قوياً، فالحيوان المفطور على خصائص غامضة وحساسية غريبة تجاه بعض الظواهر الطبيعية، وعلى غريزة متنبهة جداً، حافظ على اللغز سليماً تقريباً. ذلك اللغز الذي تغلف به الحيوان منذ أقدم العصور، وقد نُظر إليه لأمد طويل على أنه ركيزة التحليلات الإلهية، واكتسبت أفعاله وحركاته قيمة الرمز، وعُبرت عن وحي الآلهة، وكان فهم لغته يمثل ذروة الحكمة^[2]، ففي داخله تتكلم القوى الشيطانية التي يجسدها^[3].

وفيما يخص العرب المندمجين داخل القبيلة، شكلت الحياة الجماعية للحيوانات واقعاً عجيباً سمح بمماثلتها مع حياة البشر^[4]. فمسكنها الواقع تحت الأرض أو في الأجواء وضعها في اتصال مباشر مع منابع السر والكشف، وجعل منها نجية للأرواح، حيث يُفترض أنها تستمد من هناك معارفها فوق الطبيعية. إن مراقبة تخثر دمها وتفحص مراكزها الحيوية (القلب، الكبد، الأمعاء . . إلخ) قد أدت إلى النظر لهذه المراكز على أنها أمارات فألية مبرأة من الخطأ، لأنها مسجلة في سجل الطبيعة.

إن هذا النسيج من الأفكار الذي حاكه الإنسان حول المصير الملغز للحيوان، والذي كان وجوده مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً مع وجود الإنسان^[5]، جعل من نفي التوحيد

الإسلامي للقوة فوق الطبيعية للحيوان ضعيف الأثر. وفيما يعنيها هنا، فإننا لن نأخذ من كتاب الحيوانات البرية، وكتاب الحيوانات الداجنة العربيين سوى ما له علاقة بالكهانة.

[1] النحلة

حول غريزتها الكهانية، وحتى النبئية، يمكن الرجوع إلى «توفيق فهد: النحل في الإسلام» ظهر في دراسة بيولوجية للنحل بإشراف ريمي شوفان نشر ماسون باريس عام (1968 م) ص (61-83).

[2] العقاب

لم يُعرف العقاب بوصفه طيراً للفأل^[6]، ولكنه كان خليقاً أن يكون كذلك بالتأكيد. فعلى قبر عربي في جزيرة ثاسوس، نُحت رسم عقاب يرمز إلى مهنة عراف هو والد الميت باني النصب^[7]. وثمة عقاب يمثل تابعاً يدرب كاهناً مسيحياً على الكهانة هو مأمون بن معاوية. وقد أعلن عن القدوم الوشيك للنبي محمد (هنري لامانس، المسيحيون في مكة عشية الهجرة في (Bifao, 209) ذكره ابن الأثير في «أسد الغابة، ج 53/3»). هناك مثال نموذجي عن الفالات المستخرجة من العقاب موجود في: اكسينوفون < cyropédie, II 19, 4> بخصوص قيروس: فبينما هو في طريقه إلى أرمينيا وثب أمامه على حين فجأة أرنب وطار عقاب، متوجهاً نحو يمين قيروس، ثم انقض على الأرنب فأمسكه بمخالبه ورفع، ثم حمله إلى تلة قريبة والتهمة. ويضيف اكسينوفون إن هذا الفأل قد أفرح قيروس إلى أقصى حد، فوجه الشكر والثناء لزيوس^[8].

[3] الحمار

لعب الحمار دور الدليل الملهم في أسطورة بناء مدينة واسط، فبينما كان الحجاج معسكراً في المكان الذي سيتم فيه بناء المدينة، رأى راهبة تعبر دجلة على أتان، ولما وصلت إلى ذلك المكان فتحت الدابة قائمتيها الخلفيتين وبالت. فترلت الراهبة عنها، وكشطت البقعة التي بالت عليها الإتان، وألقت التراب المبلل في النهر. وحين رآها الحجاج استدعاها وسألها عن ذلك، فقالت: نقرأ في كتبنا أن معبداً سيبنى في هذا المكان وسيعبد الله فيه ما بقي على الأرض بشر يؤمنون بوحدانيته. وحينذاك رسم الحجاج مخطط مدينة واسط، وبنى المسجد في المكان المشار إليه. (الطبري ج 2 ص 1126، أساطير بناء بغداد، ج 3 ص 276،

وبناء مدينة الرفافة ص 372، ابن الأثير ج 5 ص 436، ياقوت ج ص 681). إن الدور الذي يلعبه الحمار معروف في فولكلورات أخرى > cf. ap. Hopf, Thierorakel, 75; même rôle > [والدور ذاته للخيل، pour les chevaux ib. 74, les bovin, ib. 78, les cerfs, ib. 84 والأبقار، والآيائل]. وفي الروايات الإسلامية، فإن نهيح الحمار يشير إلى وجود شيطان^[9]، ولكن معناه في الفالات مرتبط بطروف أخرى، > cf. Arabica 8, p. 55, n^{os} 40-41 <.

[4] النعامة

في الطريق إلى المدينة رأى ابن عامر، أحد القراء الدمشقيين (توفي سنة 118هـ/ 731 م)، خمس نعومات، فقال لرفاقه: ما ترون في ذلك؟، فقال بشر بن حسان: علمت أن رسول الله قال: لا عدوى ولا طيرة^[10]. وأنا أقول مع ذلك، خمس سنوات من الفتنة (ابن قتيبة: عيون الأخبار 2/ 149).

[5] البقر

يفترض أن يكون البقر الذي كان الدعامة الحيوانية لبعض الآلهة السامية مشؤوماً^[11] في الفالات مثلما كشف عن ذلك النويري في كتابه «النهاية 132/3، 16/1» > cf. Arabica 8, p. 54, n^o 37. وقد استخلص فريتاغ < Freitag, Einleitung, 161 > النتيجة نفسها من بيت في الحماسة^[12].

[6] الجمل

نجد لدى النويري، نهاية، المجلد الثالث، ص 134 (انظر مجلة آرايكا Arabica, 8, 56, 62-66 n^{os}) عدة أشكال من الفأل المستقى من الجمل الذي يحل أحياناً محل الغراب لإعلان الانفصال (IBŠÎHÎ، ترجمة رات، II، 183). يربط تماثلان صغيران يعود أصلهما إلى الإمارة العربية بين الجمل والثروة المضاعفة للساميين (انظر كومون Cumont، ورد في مجلة < Ét. Syriennes, 270-6 = RHR 69/1914, 1-11 >).

[7] الناقة

وهبت الناقة غريزة كهانية سيسلم النبي نفسه بها. فلدى وصوله إلى المدينة بعد رحيله عن مكة، ترك لناقته اختيار المكان الذي سيبني فيه أول مسجد، وقال للذين أرادوا

إيقافها: خلّو سبيلها فإنها مأمورة^[13]. أما الحالات التي جرى الاعتماد فيها على غريزة الناقة لتحديد مواقع الماء والمرعى والأثر فهي كثيرة جداً. فناقّة عبد المطلب فجرت الماء من تحت قوائمها، منقذة من الهلاك القرشيين الذين كانوا ذاهبين معه إلى كاهنة بني سعد هُزِم في سورية كي تحكّم في التراع الذي نشب بينهم حول زمزم «ابن سعد 49/1». وثمة قافلة أهلكها العطش قادتها غريزة إحدى النوق إلى موقع للماء^[14]. وفي الحج عام (6 هـ) استشعرت ناقة النبي بالخطر الذي كان يتهدهده لأن القرشيين كانوا مصممين على منعه من المشاركة فيه^[15]. غير أن المثل العربي القائل: أشأم من ورقاء، أعطى للناقّة طابعاً مشؤوماً، ولكن هذا الاسم على الأرجح كان لناقّة بعينها، بسبب لونها الأصفر أو المخضر، أو لأنها كانت سبباً في حرب بين قبيلتين^[16].

8 الحصان

هناك حديث للنبي يسمح لنا بالظن بأن الحصان يعدّ فئلاً حسناً^[17]: الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة. ولكن حديثاً آخر يحمل معنى مضاداً يعطي طابعاً مشؤوماً للفرس والمرأة والمترل^[18]. وقد نسب إلى الفرس الفالات المستخرجة من الحصان والبغل، بحسب الجاحظ في كتابه «العرافة 2، و»Arabica 8, p. 54, n° 38:

- * إذا انتفش الشعر في ذيل حصان أو بغل فذلك يدل على أن صاحبه سيذهب في سفر.
- * إذا انتفش الشعر على السطح الخارجي للذيل، فإن الإقامة في المكان ستكون طويلة.
- * إذا انتفش الشعر المحيط بالذيل، فهذا يدل على أن صاحبه سيسافر وسيعود سريعاً.
- * إذا انتفش الشعر على الجانب الأيمن للذيل، فهذا يدل على أن عدد دواب صاحب الحصان سيتناقص.
- * إذا انتفش الشعر على الجانب الأيسر للذيل، فهذا يدل على أن عدد دواب صاحب الحصان سيزداد^[19].

9 الكلب

على حد قول الجاحظ، فإن هذا الحيوان الذي كان له طابع مقدس لدى الساميين^[20]، يصلح لاستخراج الفالات. يقول الجاحظ: إن ما يدل على أهمية الكلب ما قيل فيه من خير وشر . . . حتى أن اسمه ورد في القرآن (7/176، 18-22) كما أنه يصلح للفأل

والطيرة ويصلح لتأويل المنامات^[21]. غير أنه لم يبق إلا القليل من هذه القالات. وباستثناء مقطع للنويري مترجم في «cf. Arabica 8, p. 50, n° 57»، فنحن نجد في «كتاب العين» الذي استشهد به ابن قتيبة القالات التالية:

- * إذا نبح الكلب فجأة بعد أن سكت فجأة، فهذا يدل على أن اللصوص قد اجتمعوا لمهاجمة المنزل أو المنازل المجاورة «عيون. 152/2».
- * إذا عوت الذئب في الجبال، وجاوبتها الكلاب في القرية^[22]، فإن الحرب سيشند أوارها وسراق الدم.
- * إذا نبح الكلاب وجاوبتها ذئاب الجبال فيكون هناك أوبئة وجوائح مهلكة.
- * إذا أكثر الكلاب من النباح المتقطع والجواح^[23]، فهي تنبئ بذلك عن أن العدو سيكنسح^[24] البلاد «عيون. 152/2؛ العرافة: 8».

وحول القالات المستخرجة من مختلف الأحوال التي يتخذها الكلب هناك كتيب بالتركية موجود في مجموعة مكتبة كلية اللاهوت بجامعة كامبردج > cf. cat. Palmer, p. 129 [R. 13.47. III, fol. 20^v-24^r].

وفي التقليد الإسلامي ثمة طابع شيطاني أعطي للكلب الأسود الذي يزعم أنه يمثل جنساً «البخاري. 72/1، الترمذي. 69/1، الجاحظ: كتاب الحيوان. 69/4، الدميري. 2/359»، > Van Vloten, in WZKM 7/1983, 240.

10 [القلق]

طائر فأله حسن، ويسمى أبو سعد لدى عرب الأردن، وهم يجلونه ويمتنعون عن صيده لأنه ينتمي إلى الطيور التي تشن الحرب على الجراد حين ينقض على شكل سحب مظلمة، ويلتهم المزروعات، فتصل اللقالق في أسراب متراسة وتصنع مجزرة عظيمة للجراد > Jaussen, Coutumes des Arabes au pays de Moab, 250; comp. M. Rousseaux folklore marocain, in Bulletin de l'Instruction Publique La cigogne dans le Marocain, n° 225/oct. – déc. 1953, pp. 83-96.

11 [الديك]

مع أن الديك اقترن بالعبادة الوثنية للحرانيين^[25]، فقد كان يستخدم كرمز شمسي ويمارس دوراً جنسياً بسبب روابطه مع الآلهة المؤنثة والقمرية^[26]. وقد استمر الديك يتمتع باحترام لا يضاهاى بالقياس إلى الحيوانات الأخرى، فالرسول نفسه قال: الديك

الأبيض صاحبي، فهو عدو لعدو الله^[27]، وهو يحرس منزل صاحبه، وسبعة منازل أخرى (الجاحظ: الحيوان 94/2). وحسب الجاحظ نفسه فإن النبي كان يؤوي ديكًا في بيته (الجاحظ، الحيوان ص 506) وكان أصحابه يسافرون مصطحبين معهم ديكًا^[28]، يضيف الجاحظ: ويزعم بعض المجربين بأنهم لاحظوا أن الرجل الذي يذبح الديك الأبيض الذي لا يشوب بياضه شيء، لا تبرح النكبات تلاحق عائلته وماله.

ويروى أيضًا عن الرسول نفيه عن لعن الديك الذي يدعو إلى الصلاة^[29]، وأعطاه الرسول صورة لها علاقة بنشأة الكون فهو يقول: من بين مخلوقات الله ديك عرفه تحت العرش وبرائه على الأرض السفلى وجناحاه في الهواء، وحين ينقضي ثلثا الليل ولا يبقى إلا ثلثته، يضرب بجناحيه ثم يقول: سبحوا الملك القدوس الذي لا شريك له، وحينئذ تضرب جميع الطيور بأجنحتها وتصدق جميع الديكة بأصواتها (الجاحظ، الحيوان 94/2) وقد أعطي للديك اسم (أبو زاجر). يقول شارح مقامات الحريري: ويستخدم الديك للزجر في العيافة (باريس 1847، 662).

إن التكهّن بواسطة الديكة الذي كان يمارسه اليونانيون (روشييه-ليكليرك 144/1-145) لم يكن معروفًا عند العرب كما يبدو. والأمثلة الوحيدة للفالات المستخرجة من سلوك الديكة منسوبة إلى الفرس.

- * إذا صاح الديك في أحد المنازل قبل وقت صياح الديكة، فسيكون ذلك للتحذير من خطب سيحل قريبًا في ذلك المنزل.
- * إذا صاحت دجاجة في أحد المنازل مثل صياح الديكة، فسيكون ذلك تنبيهًا لسكان ذلك المنزل من مصيبة على وشك أن تحل بهم.
- * إذا ما قفز الديك عدة مرات فوق أريكة صاحب المنزل فإن هذا الأخير سينال الخلد والشهرة.
- * وإذا ما فعلت دجاجة ذلك فإن صيت صاحب المنزل سيصبح خاملاً.
- * إذا ما سلح ديك فوق سرير صاحب المنزل فإن هذا الأخير سيكسب ثروة يطمع فيها ورزقًا كثيرًا^[30].
- * إذا فعلت دجاجة ذلك فستنال زوجته منه خيرًا كثيرًا^[31].
- * إذا أن ديك في منزل، فإن مرضًا من أمراض الرجال سيتفشى في المنزل.
- * إذا أتت دجاجة في منزل، فإن مرضًا من أمراض النساء سيتفشى في المنزل.
- * إذا كان صياح الديكة شبيهًا بعويل شخص يبكي فإن الموت سيعم بين النساء.
- * وإذا فعلت الدجاجات ذلك^[32] فإن الموت سينتشر بين الرجال.

- * إذا نعى غراب أسود وجاوبته دجاجة بصوتها، فإن ذلك يشير إلى أن أرضاً يباباً سوف تعمر من جديد.
- * إذا قوَّقات دجاجة وجاوبها غراب فهذا يشير إلى أن أرضاً معمورة سيحل بها الخراب «ابن قتيبة: عيون الأخبار. 151/2-152؛ عرافة. 80».
- * إذا كررت الديكة صياحها، فسيكون ذلك بشارة وإعلاناً عن انتصار أولياء الله على أعدائهم «العرافة. 2».
- * إذا صفق الديك بجناحيه من دون أن يصيح فهذا يدل على أن خيراً مأمولاً سيحجب عمن كان ينتظره «العرافة. 2؛ عيون. 152/2».

12 | الغراب

هو طير الفأل بامتياز عند العرب [33]، والمعطيات الكهانية المستخرجة من الغراب عديدة جداً حيث إن بإمكاننا أن نخصص دراسة خاصة للفالات المستخرجة من هذا الطائر، والتي وردت في نص منسوب إلى الجاحظ، اقتبسه النويري في كتاب «نهاية الأرب. 130/3-132 (أرابيكا 8/1961 ص 30-58)». ونحن لن نعود إلى ذلك الجدول الذي يشبه في أكثر من عنوان فيه اللوائح الآشورو-بابلية من النوع ذاته [34]. ويكفي هنا أن نكمل الفكرة التي كوّنها العرب عن هذا الطائر المشؤوم في الأساس [35] بإيراد أكثر الشهادات شمولاً واتساعاً.

فتسميته (الأعور) لحدة بصره ولكن بقلب المعنى [36]، للتعبير عن اللعنة، استحق الغراب، كما يبدو، هذا الطابع المشؤوم، من جهة بسبب لونه الأسود [37]، ومن جهة أخرى، بسبب نعيه الذي ينذر بالبين والفراق ووحشة الإقامة [38].

إن إحدى الحركات الأكثر شؤماً للغراب حين ينتف ريشه. فقد رأى أبو النسناس، وهو لص هارب من السجن، غراباً جاثماً على بانة ينتف ريشه وينعب، فتنبأ له عراف من لُهب بالعودة إلى السجن لفترة طويلة، ثم موته على الصليب بعد ذلك [39].

وكان الغراب نقيضاً للهدد [40] في قصة من كتاب «الأعاني» خاصة بعبد الله بن الفضل. وكان قد علق جارية نصرانية، وهام شغفاً بها، وكان يوماً جالساً ينتظرها، وقد وعدته بالزيارة، إذ سقط غراب على برادة داره، فنعب مرة واحدة، ثم طار، فتطير عبد الله من ذلك. ولم يزل ينتظرها يومه، فلم يرها. ثم عرف أنها قد انحدرت مع أبيها إلى بغداد، فتتغص عليه يومه، ومكث مدة لا يعرف لها خبراً، فبينما هو جالس ذات يوم مع أصحابه، إذ سقط هدهد على برادته، فصاح ثلاثة أصوات وطار، فقال عبد الله: وأي

شيء أبقى الغراب للهدهد علينا، وهل ترك لنا أحداً يؤذينا بفراقه. وتطير من ذلك، فما فرغ من كلامه حتى دخل رسولها يعلمه أنها قدمت منذ ثلاثة أيام، وأنها قد جاءت زائرة على إثر رسولها.

وحسب الجاحظ، فإن عدد نعقات الغراب يؤخذ في الحسبان أيضاً «الحيوان. 142/3»: والناس يتطيطرون من الغراب حين ينطق مرة واحدة، فإذا نطق مرتين تفاءلوا بذلك. ولكن المؤلف يقول في الصفحة ذاتها: فإذا نطق الغراب مرتين فذلك شؤم، فإذا نطق ثلاثاً فذلك فآل حسن على قدر الجزء.

وليس عدد نعقات الغراب وحده، هو ما يميز الفأل الحسن من السيئ، وإنما أيضاً مختلف نعماتها. وحسب الميداني «أمثال، فريتا ج 608/1»، فإن غاق: صرخة عالية، تنبئ عن فآل سيئ، في حين أن غيق: صرخة صغيرة، تنبئ عن فآل حسن، وهذا التمييز غير موجود في «تاج العروس 37/8» حيث إن (غَقَّ) هي الكلمة الصوتية التي تحاكي النقيق الأجلش والأبج للغراب، في حين أن (غاق) (ص 40) تعني بالتالي، الفراق.

وليس من الواضح أن الإسلام قد خفف من الأهمية الكبيرة لفأل الغراب في عقول أنصاره، وحتى بين أفراد الطبقة الحاكمة والمتنورة في العصر الأموي، الذين كانوا لا يزالون عرباً أقحاحاً. والحق أن الاعتقاد بفالات الغراب سيظل حياً كما تشهد على ذلك القصتان التاليتان:

في العام (45 هـ / 665 م) عين معاوية زياد بن أبيه والياً على البصرة، ولكن إلأخير توجه إلى الكوفة غير عالم بعد بتعيينه بالبصرة. وخاف المغيرة والي الكوفة من أن يكون زياد قد عين في مكانه، فبعث إلى زياد وائل بن حجر الحضرمي الذي لم يتمكن من الحصول على أي خبر من زياد حول سبب مجيئه إلى الكوفة. وفي طريق عودته رأى وائل غراباً ينطق، فعاد حينئذ إلى زياد وقال له: هذا الغراب سيجعلك تغادر الكوفة. ثم التحق بالمغيرة وقد وصل رسول من معاوية في اليوم ذاته ليطلب من زياد الذهاب إلى البصرة^[41].

كان الشاعر الكميت يعيش متخفياً، فقد كان يلاحقه رجال الخليفة الأموي هشام (106-126 هـ / 724-743 م) لأنه أنشد شعراً في مدح العلويين والهاشميين، وقد ضبط مرة عند صديقه أبي الوضاح فسارع إلى الفرار. ورأى حينذاك غراباً وقف على جدار، وراح ينطق، فقال لصديقه: سيقبض علي رجال الخليفة وسينهار جدار بيتك. وفي صباح اليوم التالي وجد أبو الوضاح جدار بيته منهراً^[42].

[13] النمل

باستثناء فألين اثنين أشير إليهما في «أرابيكا 8، 55 رقم 52، 54» لم نعثر على أي شيء آخر حول هذا الموضوع.

[14] الظبي

كان لمروور الظباء من اليمين إلى اليسار أو من اليسار إلى اليمين، معنى كهاني عند العرب. وبوجه عام، فإن رؤية ظبي في بداية النهار كان فألاً حسناً «القزويني 1 / 385». ومع ذلك فإن الشاعر كثير عزة عد لقاءه غزالاً فألاً مشؤوماً^[43]. وروى البيهقي قصة «كتاب المحاسن. 354-5» تنسب إلى قس بن ساعدة تفسيراً لحركات ظبي كان يمشي على رأس قطيع من الظباء. فقد أرسله ملك الحيرة أبو قابوس (النعمان بن المنذر، أواخر القرن الخامس للميلاد) برفقة مبعوث له إلى أحد ولاته كي يجمع جيشاً لقتال أحد الغزاة. فبينما هو يسير عن له ظبي ورآه قس يدخل كناسه، ويختفي فيه في اللحظة التي كان فيها رفيقه ينشد هذا البيت:

ألا ليت شعري ما تقول السوانح

أغاد أبو قابوس أم هو رائح^[44]

فقال قس لرفيقه: إذا كان الزجر صحيحاً، فإن سيدك يرقد تحت التراب ملفوفاً بطبقات من الغبار. فسأل الآخر: وكيف ذلك؟، قال قس: حين انتهيت من إنشاد البيت، دخل الظبي تحت الأرض. ولم يلبثنا طويلاً حتى علما بموته، ومجيء ولده من بعده.

[15] الواق

بخصوص هذا الطائر الذي يتماهى بالصُرْد^[45]، فقد قيل عنه كل ما هو جوهري في «أرابيكا 1، 37، عدد 2». ولنضيف مع ذلك أننا نجدّه إلى جانب الغراب (حاتم) كطائر فأل وتحت اسم واق في بيت شعر للمرقش الأكبر^[46]:

ولقد غُددت وكننت

لا أغدو على واق وحاتم

فإذا الأشائم كالأيام

من والأيمان كالأشائم

وكذاك لا خير ولا

شر على أحد بدائم

وفي بيت آخر للرقاش الكلبي^[47]:

ولست بهيَّاب إذا شد رحله

يقول عداني اليوم واقٍ وحاتم

غير أن هذا التماهي بين الطائرين لم يجمع عليه واضعو المعاجم. والواقع أن أبا عبيدة استعمل واق للصُّرْد. أما الفيومي (توفي عام 770 هـ / 1368 م) في المصباح فقد جعل منه صنوًّا للغراب^[48]. وهكذا فإن حاتم يدل على الغراب بسبب لونه الأسود، وعلى الواق بسبب حكاية صوته. غير أن الصاغاني جعل الواق صوت وقوة هذا الطائر، في حين أن ابن قتيبة جعل الوقوة غناء الطيور وصحبها عند الصباح^[49].

إن انتماء الصُّرْد إلى فئة طير العراق (كما ورد في ص 269) جعل منه طيراً مشؤوماً. وإذا ثبت تماهيه مع الأُخَيْل^[50] فإن طابعه النحوسي سيكون مؤكداً من خلال المثل القائل: أشأم من أُخَيْل. وثمة نعت آخر أعطي له بسبب ريشه المبرقع هو الأخطب، وهو بهذا النعت الذي ورد في بيت استشهد به الدميري (1/ 24) سئ الفأل على نحو واضح^[51]

ولا أنثني من طيرة عن مريرة

إذا الأخطب الداعي على الدوح صرصرا

من المرجح جداً أن الطابع النحوسي أو السعدي لفالات الصرد كان يتعلق في البداية بمسقطه وبطيرانه ويقوِّد تكهنات طيرية أخرى، مثلما يدل على ذلك الحالة التي وردت في النصوص الآشورو-بابلية المتعلقة بهذا الطائر، والمترجمة في «أرايكا 8». ولكن إحلال الغراب محل الصرد في القصة المتعلقة بفن الزجر، والمذكورة في «أرايكا 8، 50»، مثلما حفظها لنا الدميري (2، 75) لا تدعنا نؤكد مثل هذا الافتراض.

16] الضفدع

اعتبر نقيق الضفدع حمداً للإله في المأثور الإسلامي^[52]. فابن سينا، كما يقول الدميري (2/ 103) يقول: إذا تكاثرت الضفادع في إحدى السنين أكثر من المعتاد، فإن جائحة ستحل بسببها. إن أصل هذا الفأل فارسي، وهو مقتبس من المصدر ذاته الذي اقتبست منه هذه الفالات التي رواها الجاحظ وابن قتيبة، أي من كتاب العين.

* إذا نقت الضفادع كثيراً، فهذا يشير إلى أن الموت سيحتاج الناحية التي كانت فيها الضفادع.

* وإذا نقت الضفادع بينما الموت يضرب الناس، فهذا يشير إلى أن الموت يتعد عن هذه الناحية، «عرافة، 8».

* إذا نقست الضفادع كثيراً، فذلك ينبي عن أن جائحة حيوانية ستحدث
«عيون. 151/ 2».

من المفترض أن الضفدع ينتمي، لدى العرب القدماء، إلى فئة اللجمة، جمعها لحم، وهو اسم أعطي إلى نوع من العظاية^[53] أو الضفدع (المصدر نفسه). وعليه، فإن المفرد لجمة يعني شؤم، وجمعها لُجَم أو لُحَام أو لُجَام، ويُستعمل لكل حيوان صغير يُعتبر اللقاء به أو عطاسه^[54] فألاً مشؤوماً.

17 | القنفذ

من بين الفالات التي أنبأت أبا ذؤيب بوفاة النبي رؤيته لقنفذ ذكر (شيهم) ممسكاً بأفعى كانت تتلوى تحته، بينما كان القنفذ يلتهمها حتى أتى عليها. وفسر أبو ذؤيب اسم الشيهم ب(شيء مهم)، وتلوي الأفعى بابتعاد الناس عن الحق في ظل دولة خليفة النبي، وانتصار الشيهم أخيراً بانتصار الخليفة^[55].

18 | البوم

كانت البوم ولا تزال عند العرب طيراً مشؤوماً^[56]. والبوم الذكر المسمى صدى أو هامة، يجسد بنظرهم الروح المتعطشة إلى الانتقام لمن يموت غيلة.

لم يبق لنا من الفلكلور العربي القديم فالات مستخرجة من البوم. وبالمقابل، فإن إشارتين من أصل فارسي تبيان بأنهما استخدمت كطير من طيور القال. يقول الجاحظ: وعند أهل مرو يتفاءل الناس به لأن اسمه بالفارسية بارمال، بمعنى تبقى^[57]. وحسب «كتاب العيون»: إذا نعقت البوم كثيراً في أحد المنازل، فإن المريض الذي يكون فيه سيشفى^[58]. غير أن انتماء البوم إلى فئة الطيور الليلية المخصصة لرحل أضفى عليها بوجه عام طابعاً مشؤوماً.

19 | الذئب

من بين النبوءات التي أعلنت عن مجيء النبي، احتفظ لنا المأثور بقوله: «ذئب أشكالا عدة، وفيها يتحدث ذئب إلى راع يلومه لأنه أنكر عليه نعمة وضعها الله في طريقه، وهو يخبره أن نبياً يبعث في وقت ليس ببعيد سيوصي بالعدل» (الدميري 1/ 449، انظر ص 83). كذلك فإن أحد بطون قبيلة خزاعة، والذي تحدث جده مع هذا الذئب، تسموا باسم: بنو مكلّم الذئب «الأغاني 37/ 58».

وقد مارس الذئب دور الدليل في قصة عن الشاعر الكميث. فقد خرج هذا الشاعر ذات ليلة مع نفر من بني أسد، وبينما هم في الطريق اقترب منهم ذئب، فقدموا له شيئاً من الطعام والشراب. ولما تابعوا طريقهم جعل الذئب يعوي، وظن الكميث أنه فهم معنى عوائه، وقال لأصحابه: يريد الذئب أن يخبرنا بأننا ضللنا طريقنا، خذوا يمينكم. وفي الحال توقف الذئب عن العواء «الأغاني 115 / 55».

وبحسب القزويني (1 / 385) فإن العرب يزعمون بأن الذئب إذا ظهر على يسار الإنسان (سانح) فإن الإنسان سيتغلب عليه، وإذا ظهر على يمينه فإنه يتغلب على الإنسان^[59].

20] الحدأة

حول هذا الطائر الذي يعد واحداً من خمسة حيوانات فاسقة حيث يُحل قتلها في حالة الإحرام، وحتى في داخل الحرم ذاته^[60]، لم نجد سوى فأل واحد رواه النويري «نهاية، 3 / 135»، وترجمة «أرايكا (8، 57)».

21] الذباب

النويري «نهاية، 3 / 133 = أرايكا 4، 55، عدد 53».

22] البغل

النويري «نهاية، 3 / 132 = أرايكا 8، 54 عدد 38-39 ص 503».

23] الأوز

في اليوم الذي قتل فيه علي بن أبي طالب، خرج إلى الصلاة، فصادف في طريقه سرّياً من الأوز صافراً باتجاهه، فحاول أصحابه إبعاده عنه فقال لهم علي: اتركوهم إنهم ييكونني. ولم يمضِ إلا وقت قليل حتى قتل «ابن الأثير، 5 / 36، الدميري، 1 / 58».

24] الطير

في بعض قصص التكهن بالطير (زجر) لم يكن اسم الطير مخصصاً لطائر بعينه. فإضافة إلى النويري «نهاية، 3 / 153، 2 / 5-6 = أرايكا 8، 57 عدد 72-74» أورد البيهقي

«الحاسن والمساوي» مثالين اثنين على ذلك. الأول (محاسن، 349) فيتعلق بيحيى بن خالد بن برمك. فقد كان يسعى في جمع مبلغ كبير من المال (ثلاثة ملايين درهم) طلبها منه المنصور لافتداء والده خالد بن برمك من السجن. وقد جمع يحيى خلال يومين مليونين وسبعمئة ألف درهم، وكان مهموماً حائراً في كيفية تأمين الباقي. فبينما كان يعبر الجسر، إذا بزاجر يندفع نحوه قائلاً: أفرخ الطير^[61] (أي: تكلم وأوضح)، فتجاوزته يحيى ولم يعر ما قاله أي اهتمام. فتبعه الزاجر وتعلق به، فقال له يحيى: أيها التعس، دعني وشأني فأنا مشغول عنك. فقال الرجل: أعلم، والله إنك لمهموم، ولكن همك سيفرج. فغداً وفي هذا المكان سيكون لواء الجيش بين يديك. وحين رأى الزاجر دهشة يحيى، وريسته أضاف: إذا تحقق هذا فأنت مدين لي بخمسة آلاف درهم. فقال يحيى: نعم، وحدث نفسه قائلاً: حتى لو قال خمسين ألف درهم لكنك قلت: نعم، ما دام ذلك يبدو مستحيلاً. غير أن خير اجتياح الأكراد الموصل وصل إلى المنصور في ذلك اليوم، فبحث عن رجل قادر على قيادة الجيش ليتجنب وقوع كارثة، فنصحته المسيب بن زهير بيحيى بن برمك، ويتكفل هو بخالد بن برمك. فاستدعاه الخليفة وأعفاه من الثلاثة ألف درهم المتبقية في ذمته، وعهد إليه بمهمة القضاء على ثورة الكرد. ولما مر يحيى بالجسر ممسكاً بيديه راية الجيش رأى الزاجر يقترب منه قائلاً: أنا أنتظرُك هنا منذ الفجر. فابتسم يحيى وأشار إليه أن يتبعه، ثم أعطاه خمسة آلاف درهم.

أما القصة الثانية (محاسن، 354) فتتعلق بالشخصية الأسطورية قس بن ساعدة. فقد سأله قيصر الروم: هل تزجر؟ أجابه قس: نحن العرب معروفون بالزجر. فسأله: ما أعجب ما رأيت؟ فروى له قس: حللت مع عربي من أصحابي في بلاط أحد الملوك، فوجدناه يتأهب للانطلاق إلى غزو قبيلة نصرانية. فلما كان على بعد فرسخ من مدينته، أمر بأن تنصب خيامه وقببه وينتشر جنوده من حوله. وبعد أن أقيم سرادقه على ضفة نهر أمر بأن ينصب لي ولصاحبي خباء صغير، وأقبل طائران في تلك الأثناء، أحدهما أسود والآخر أبيض رأيتهما أنا وصاحبي. وحين مرا فوق رأس الملك صفقا بأجنحتهما وهزا ذيلهما، وغابا، ثم عادا، وحين أصبحا قريبين من الملك حوما حوله، ثم حطا على الأرض، وجعلا ينقران الحب على مقربة منا. فقال صاحبي: لم أر قط أعجب من هذين الطائرين، فأيهما تختار أنت؟ قلت: الأسود، قال: أما أنا فأختار الأبيض، فأني زجر تستخرجه منهما؟ قلت: النهار والليل يحيطان بهذا الرجل في أثناء سفره ولن يلبث أن يموت. أما تفضيلك الأبيض فأراه علامة على الخيبة، لأنك ستعود خالي الوفاض. فتكدر صاحبي من ذلك.

وفي مساء اليوم التالي أرسل الملك من يطلبنا لمنادمته، فاطلعه صاحبي على تفسيري للزجر، فطلب مني أن أوضح له تفسيري فقلت له الحقيقة، فغضب وقال لي: لقد جئت بتفسيرك هذا من أجل إخوانك في الدين. فأجبت: لم أقم إلا بإخبارك الحقيقة. وحينئذ أمر بسجني ورحل. ولكنه ما كاد يتعد حتى شعر بدنو أجله فأمر بإعطائي عشرين ناقة وقال: كانت نصيحة قس صادقة. وهكذا فقد عدت من عنده بقطيع من النوق، وانصرف صاحبي صفر اليدين.

25] القَبَج

عن طير القَبَج نذكر هذا الفأل من أصل فارسي: إذا جاوبت طيور حجل برية على صوت طيور حجل داجنة، فإن سكان الناحية سيظفرون بأعدائهم «الجاحظ، العرافة»، 9.

26] الحمام

عن هذا الطائر الذي يخلق عاليًا، ويُنظر إليه في المأثور الإسلامي [62] بوصفه طيرًا شيطانيًا، عثرنا على فألين اثنين رواهما النويري «نهاية، 3/ 133» = «أرابيكا 4، 55، عدد 44، 45، 46، 47، 56». وثمة بيت لأبي تمام يتحدث عن العيافة من خلال الحمام [63]

هـن الحَمام فإن كَسرت عِيافَة

مـن حائهن فإِنَّهن حِمَام

ويتعلق معنى البيت بتفسير كهاني مبني على التجانس الصوتي بين الحَمام (بفتح الحاء) والحِمام (بكسرها)، أي: الموت.

27] الدجاجة

مر ذكرها سابقًا في الحديث عن الديك «النويري، نهاية 3/ 133» = «أرابيكا 8، 55، عدد 5».

28] الجرذ

رأينا سابقًا الآثار الناجمة عن قرض الفئران والتي كانت تعطي علامات فألية. وإضافة إلى هذه الممارسة، روى الجاحظ وابن قتيبة فآلات أخرى مستخرجة من الجرذان «عرافة 8؛ عيون 2/ 151»: إذا عبث الجرذان في مؤونة صاحب البيت من الجبن والشعير والطعام

«عيون»، فسيشهد صاحب البيت زيادة في رزقه وعدد أولاده. «إذا قرضت الجرذان الثياب فهذا يشير إلى تناقص في ثروة صاحب البيت وفي عدد أولاده، ويجب عليه أن يقص الجزء المقروض ويرقه، بهذه الطريقة يتم إبعاد دواعي الخوف من هذا البلاء» «عيون»؛ إذا انتشر الموت بين الجرذان فإن الأسعار ستتناقص وسيكون هناك وفرة في الرزق.

29 [الثعلب]

بحسب الجاحظ في كتابه «العرافة»:

- * إذا ضبحت الثعالب كثيراً فسيحقيق بالسحرة ضرر كبير.
- * إذا عوت الثعالب مثل الكلاب فسيحقيق بالناس أشد البلاء من الحيوانات الضارية.
- * إذا صاحت الثعالب مثل بنات آوى فستقام مناحات^[64] على العديد من الأشراف والوجهاء.

30 [الجراد]

يؤكد الجاحظ في كتاب «الحيوان»، 3/ 135 أن العرب يتطيرون من جرد الجراد ومن ألوانه. وقد زعم الأصمعي أن النابغة خرج مع زبّان بن سيار يريدان الغزو، فبينما هما يريدان الرحلة إذ نظر النابغة وإذا على ثيابه جراد، ذات ألوان، تجرد، فتطير وقال: غيري الذي يخرج في هذا الوجه، ولم يذهب. فلما رجع زبّان من تلك الغزوة سالماً قال: إن السذي يجدونه إنما هو شيء عن طريق الاتفاق. نعم لا نكران في أن هناك مصادفات يصح فيها الزجر ولكن أكثرها يظل من دون أي أثر^[65].

31 [الأنعى]

حيوان مقدس وكان يصلح لاستخراج الفالات في العبادات الزراعية للساميين المقيمين شمالاً (الكنعانيين والآراميين على الأخص) الذين يصورون الإله القمر في شكل أفعى^[66]، وهذا الحيوان الزاحف، كما يبدو، كان ملائماً، ومنذ وقت مبكر، لتأملات الكهنة، فاسمه الذي كان لدى ساميي الشمال <ن ح ش>^[67] غدا مرادفاً للفأل (الحسن أو السيئ) لدى العبرانيين والآراميين والسريان والعرب^[68]. وبسبب التناقض

بين هذا الاسم (نخش) و(سعد) عند العرب، فقد أخذ معنى الشؤم وأصبح (نخس) وخرج في الوقت ذاته من الكهانة الحيوانية ليدخل في الفالات التنجيمية والسحر الأبيض.

ونحن لم نقع على أي فأل عن الأفعى لدى العرب باستثناء ما شهدناه في فأل القنفذ، والفألان اللذان وردا لدى الجاحظ في «العرافة 10»، هما من أصل فارسي:

* كل من يرى أفعى تدخل في جحر فستصيه خسارة (أيضاً «عيون الأخبار، 152/2»).

* إذا وجدت أفعى ميتة ممددة في منزل يقيم فيه صاحبه، فستحل به مصيبة في ماله^[69].

32] القرد

«النويري، نهاية 3 / 134 = <Arabica 8,57, n^{os} 67-68>.

خاتمة: الكهانة العربية والكهانة الإسلامية [استدكار]

من هذين الجزأين اللذين يتألف منهما هذا العمل، يمكننا أن نرسم لوحة إجمالية. أُتيح لنا منذ البداية ملاحظة أنه ومع الطابع الجزأً للكهانة العربية والبدائي غالباً، ومع فقر مناهجها وتفككها، فقد تحددت معالمها وبدت كما لو أهما الشهادة الأخيرة على عظمة وازدهار الكهانة السامية التي أضعفها وأفقرها جذب الصحراء العربية، والطابع الجزأً للمجتمع البدوي.

وأيًا كانت أهمية هذه الشهادة، فقد عرضت لنا كما لو على شاشة صورة واقع يرقى إلى أكثر من ألف عام قبل تدوينها كتابة، صورة واقع، تشهد أصالتها يوماً بعد يوم، وعبر الدراسات المنصبة على أغنى الوثائق الكهانية على أصالة الواقع الآشوري-البابلي. يمكننا إجمال العناصر المكونة لهذا الواقع على النحو التالي:

تبدو الكهانة العربية، بحسب تعريفها الوصفي، وعبر تحليلها، مرتبطة غاية الارتباط بالنسبة التي هي جذرها الأصلي، أو على الأقل درجتها الأولى. ليس ثمة انقطاع يفصل بين هذين المفهومين المتكاملين اللذين يبدو ثانيهما، بوصفه تفتحاً للأول. غير أن خطأ فاصلاً سيرتسم بينهما في اليوم الذي تغيرت فيه الشروط الاجتماعية عبر الانتقال من البدو إلى التحضر أو من النظام القبلي إلى النظام الملكي. وفي اليوم الذي تبدلت فيه طبيعة الرسالة الإلهية ومحتواها تبديلاً كاملاً عبر الانتقال من الإيمان بألهة متعددة، إلى عبادة إله واحد وإلى التوحيد. فالكهانة والنبوءة هما التعبير الحي والفعال عن مجتمع محدد في حقبة معينة من تاريخه.

ومنذئذ، وبسبب وحدة مصدر إلهام النبي، وبسبب جيروت وكنية علم الإله الذي يحمل هذا النبي رسالته، فقد تفرق على الكاهن. وكان رد فعل الكاهن على ذلك تقوية

أساليبه الكهانية وتطويرها، بعد أن تخلص عن أسلوب الانخطاف الذي هو شرط نجاح النبي، مكملاً الآلهة عبر وساطة كافة النظم التي تعد بديلة عن الكهانة الانخطافية، بعد استحالة تحقيقها في جميع الأمكنة وجميع الأحوال.

تلكم على الأقل، هي الخلاصة التي تمخضت عن النصوص العديدة التي قمنا بتحليلها في الفصل المطول المتعلق بطبيعة الكهانة العربية، وهي ستؤكد على امتداد الفصول التالية التي ظهر فيها عمل الكاهن أساساً بوصفه الشكل الأولي والتمهيدي لعمل النبي، وبدت الأساليب التي استخدمها بوصفها بديلاً للوحي النبوي.

والواقع أن الكاهن العربي، الذي كان في البداية انخطافياً، ولاسيما في ظل تسميته بالأفكل، أو الرب، أو ذو إله، كان يستمد إلهامه من المصدر ذاته الذي كان يستمد منه النبي، أي: من الإله الذي كان الكاهن خادمه والناطق باسمه في آن معاً. وكان يمارس عمله الاجتماعي وينقل الرسالة الإلهية تحت تسميات السادن والحازي والعراف والكاهن والسيد، بالروح ذاتها إن لم يكن بالطريقة ذاتها التي كان يزاولها النبي. وقد بدأ وحيهما وفعلهما في الافتراق حينما لجأ الكاهن إلى وسائط أخرى بينه وبين الإله الموحي، في حين أن النبي عزز إلى أعلى درجة الروابط الشخصية بينه وبين الإله الذي يوحى إليه.

وقد احتلت هذه الوسائط موقعاً مهيماً في الكهانة العربية، حيث كانت الأرواح والجن والكائنات الحية أو الجامدة تنقل إلى الكاهن مشيئة الآلهة ونواياها تجاه البشر. وكان الوحي النبوي في الإسلام الأولي مشبعاً بهذا التصور، لأن النبي العربي لم يتوصل إلى إقامة علاقات مباشرة وشخصية مع الله. ولهذا فمن أجل أن يميز نفسه من أصحاب الوحي الجاهليين (الكهان والشعراء) قسم النبي الوسطاء إلى فرقتين: الأولى صالحة والثانية سيئة. وهو لم يجرؤ على غرار موسى من قبله على النظر إلى وجه الله، ولكنه كان أقل من موسى في سماعه صوت الله مباشرة، في حين أنه كان يحاور من دون تكلف ملاك الوحي.

وقد تمثلت هذه الحالة النفسية للنبي العربي المشابهة للحالة النفسية للكاهن، مثلما كان ينبغي له أن يقدم نفسه في زمنه، في التحري عن التصورات الدينية والثقافية في جزيرة العرب القديمة.

والواقع أن التقرب إلى الآلهة كان يحدث على نحو غير مباشر من خلال مؤسسات تعبر عن الإيمان بالآلهة وعما كان ينتظر منها^[1]. وبينما كان يهوه في الديانة الموسوية مشخصاً على نحو تدريجي، فقد اتصف الله في الإسلام بالتجرد المطلق الذي كان الأشد نأياً عن إدراك البشر وأفهامهم. ولم تكن الأسماء الإلهية التسعة والتسعون سوى صفات

تكشف، في الأكثر، عن العناصر المتباينة لكهنوت بدائي^[12]. وفي حين أن نبرة المزامير أو نبرة أنبياء بني إسرائيل، حين كانوا يتوجهون إلى يهوه كانت استثنائية إلى حد بعيد، فإن ذلك التجرد المطلق في الإسلام تمخض عن ضعف في الورع الفردي الذي كان فيما سبق يجد حيويته وطاقته في العلاقات المباشرة والشخصية بين الإنسان والإله.

إن ما هو ملموس أكثر في تحليات الورع الفردي والجماعي كامن في غنى الأماكن المقدسة وبيوت عبادة الآلهة. والحال فإن المعابد في وسط جزيرة العرب، بما فيها المعبد الأكبر بينها، الكعبة، مركز تجمع كافة القبائل، تبدو لنا فقيرة على نحو مدهش بالقياس إلى المعابد الوثنية السامية في المناطق المتاخمة، فقيرة بنصبها، وفقيرة بثروتها أيضاً.

ولدى قدوم الإسلام، كانت بعض المعابد القليلة تمتلك ضمن ثروتها بعض الأشياء النفيسة من النذور التي يقدمها الزائرون من ذوي الشأن^[13]، وكان البدوي يقدم لها بعضاً من حيواناته. ولكن الأضاحي التي يقدمها قرباناً لإلهه كانت، من وجهة نظره، من قبيل التباهي أكثر مما هي من قبيل الورع الديني، لأن مثل تلك المبادرة كانت تجلب له الثناء على سخاء الذين كانوا يشاركونه في تناول لحوم الأضاحي.

إضافة إلى ذلك، فقد كانت الأمتعة الشعائرية شبه معدومة. فباستثناء الرموز الإلهية، والتي هي أيضاً مغفلة الاسم إلى حد أنها كانت تسمى باسم الحباء الذي كان يمويها (بيت أيل: وثن) سيكون من العبث البحث عن مواعين معدنية ثمينة تظهر غنى المعبد.

وفي المحصلة، فإن الطابع اللاشخصي للديانات العربية القديمة هو الذي يسوغ التصور العربي-الإسلامي عن الوحي الكهاني والنبوي، حيث جرى إلحاق وظيفة الوسيط بوظيفة الخالق حسب تصور الأفلاطونية الجديدة والغنوصية.

لقد كان التعبير الشكلي عن هذا الوحي، والذي يجسد رسالة الإله ويميز الفعل الاجتماعي للنطاق باسم الآلهة متطابقاً من دون أي لبس، مع الغياب الكلي للعلاقات المباشرة والشخصية مع الإله.

والواقع أن شكلي الوحي العربي، وحي السجع الذي كان، في البداية، نتاجاً للحالة الانخطافية للكهان، ووحى الرجز الذي هو وحي الحرب المعبر عن الغضب الإلهي، لا يحملان، ضمن الحالة الراهنة للنصوص المشبوهة جداً، ومن المحتمل أنهما لم يحملتا إطلاقاً، وحتى في الحقبة الأقدم عهداً، إشارة مماثلة لتلك الواردة في الأوحية العبرية، أعني (وحي يهوه). ففي هذين الشكليين من الوحي العربي اللذين يغيب فيهما تماماً الوسيط المادي أو اللامادي كما يبدو، مثلما في وحي الهاتف (صوت من كائن غير مرئي يهتف بصوت

مرتفع ويوصل كلامه إلى مكان بعيد) ومثلما في المهمة، تظل العلاقات الشخصية مع الإله هي الأكثر غيابًا على الإطلاق.

ومع ذلك فإن طرائق الكهانة العربية تظهر بوصفها بدائل للوحي. ثمة لازمة قديمة موزونة كانت تتلى قبل استشارة القداح في الكعبة تبين ذلك بوضوح. فصاحب الاستشارة يتوجه إلى هبل قائلاً له: إذا لم تشأ أن تنطق، فانطق بواسطة القداح^[4].

هذه الأوحية جميعها كلام إلهي، ولكن عبر الرموز ذلك لأن الآلهة العربية القديمة والإله الإسلامي يعبران، بفصاحة، عبر جميع أشكال التعبير الطبيعية: الإشارات الاصطلاحية في الطرائق الاقتراعية، والإشارات الرمزية في المنامات، والإشارات السكونية في الطرائق الفراسية، والإشارات الحركية في الطيرة وفي الفالات المشاهدة، وكلها تعبر عن مشيئة الآلهة، وتُسمع صوتهما وتصدر حكمهما. لقد كان من النادر جدًا أن يجيء هذا الحكم الإلهي واضحًا وصريحًا، لذلك فقد تحولت مهمة الكاهن شيئًا فشيئًا إلى مهمة مفسر أكثر بكثير من مهمة رسول. ولم يتأخر الإسلام المنتصر في الاحتفاظ لنيبه حصرًا، وبكل حرص، بدور المتلقي لكل وحي كان ينتقل إليه بشكل من الأشكال. على هذا النحو قدمت لنا السيرة النبي مستخدمًا كل الطرائق الكهانية القديمة بعد أن أزال عنها صبغتها الوثنية.

بعد وفاة النبي كان خاتم النبوة قد ختم إلى الأبد مزاوله بعض الممارسات الكهانية التي أجازها النبي على نحو من الأنحاء، وقد طرح ذلك معضلة خطيرة على جماعته الفتية. كانت شرعية بعض هذه الممارسات تبدو واضحة، وكان بقاؤها الذي تعهدته الآمال والتعلق الشعبي لا مراء فيه، ولكن الخطورة كانت تأتي من جانب ملاك العاملين بها والذين كانوا سيحوزون على امتياز ممارستها. وما كان ذا مغزى كبير في هذا الصدد أن السنة الإسلامية لم تعلن، البتة، موقفًا ضد الكهانة بمحملها، بل ضد الكهان وحدهم الذين كانوا يمارسونها، لأنهم كانوا مرتبطين بالعبادة الوثنية، وكان من المرجح أن يُنظر إليهم، بوصفهم مناوئين للإصلاح التوحيدي.

إن إقصاء الكاهن عن المجتمع الإسلامي، مع الاحتفاظ ببعض الممارسات الكهانية، قد اقتضى إعادة تنظيم هذه الممارسات والانتفاع منها. فكل فرد منذ الآن فصاعدًا يمكنه أن يلتقط إشارات كهانية، وأن يفسرها، كما يمكنه استشارة شخص آخر أقوى استعدادًا وأكثر قدرة وأطول تجربة منه، من دون أن يكون لهذا الأخير وظيفة رسمية في المجتمع. وشيئًا فشيئًا، وبطلب من خلفاء النبي الذين تعودوا على سماع صوت السماء الذي

تفصح عنه الإشارات الكهانية، ثبتت ورثة علم الكهان لا ورثة وظائفهم ولا ورثة امتيازاتهم، ثبتوا بطريق الكتابة اصطلاحات للتفسير، وقواعد لمختلف الأساليب الكهانية، حيث يكون كل فرد مسلحاً بما يكفي كي يعطي للإشارات التي يلتقطها المعنى الذي يظن أنه يناسبها، وسيظل دوماً هناك أشخاص أكثر كفاءة من غيرهم، ولكن مبدأ (علمنة) الكهانة (انفصالها عن الدين) لن يتأذى من ذلك أبداً.

وهكذا سنشهد خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة تفتح أدب كهاني بالغ الثراء، غذته باستمرار روافد أجنبية كان أثرها فيه أشبه بالخميرة، وحل محل الطرائق الكهانية القديمة، أو أضيف إليها طرائق عديدة بروح مغيرة إلى حد كبير، بمعنى أنها لم تعد مثل الطرائق الأولى، بدائل عن الوحي، وإنما تطبيقات عملية مستقلة قائمة على الملاحظة والتفسير عن طريق القياس والتوافق. كما أن المفهوم اليوناني (فن)، الذي أدخلته الترجمات عن البهلوية واليونانية البيزنطية، غير كلياً آفاق الكهانة. فلم يعد ينظر إلى المعرفة الكهانية بوصفها ثمرة لوعي إلهي، وإنما خبرة مكتسبة بطريق علم إنساني. ومن هنا جاء استعمال كلمة علم (فن، تطبيق عملي) لكل مكونات الكهانة. وهكذا حل محل علم ضرب القداح الذي نهي عنه القرآن بسبب انتمائه إلى العبادة الوثنية، علم القرعة أو التكهّن بالاقتراع، وعلم الجفر وعلم الحروف أو التكهّن عن طريق الحروف والأسماء، وعلم خواص القرآن، وهو تأليف من كهانة الحروف والتشخيص الطلي، وعلم الرمل أو التكهّن عن طريق خطوط الرمل، وعلم الزائجة وهو نوع من آلة لاستخراج الفأل. ومحل التكهّن عن طريق الحلم، بوصفه رؤيا-رسالة يتلقاها الإنسان من الإله مباشرة، أو ممن ينوب عنه، ويجري التعبير عنها غالباً بلغة واضحة، حل علم التعبير أو تفسير الرؤى. أما القيافة، أو التكهّن بطريق الأثر، فقد حل محلها علم الفراسة، وهو ميدان سيشهد توسعاً كبيراً في الإسلام بعد أن ألحقت به قراءة الكف والنظر في لوح الكتف، والمعرفة التكهنية بالأرض والتكهّن عن طريق الظواهر الجوية، وهي علوم كان تمثلها ضعيفاً في جزيرة العرب القديمة، وكان العرب يجمعونها معاً في علم واحد لأنها تستند إلى منهج الملاحظة ذاته للوقائع السكونية.

أما التكهّن بطريق الطير والحيوان، فهو وحده الذي صمد كما يبدو أمام إعادة تنظيم المناهج الكهانية القديمة هذه لأنه كان يشكل لدى العرب النظام الأفضل والأكثر أهمية. لقد كان هذا الفن ينتمي دائماً إلى البدوي الذي تمثل على نحو سيئ أوامر الدين الجديد، وحافظ من دون انقطاع على عادات وممارسات الأجداد. أما الإسلام، وهو الدين المدني في جوهره، فلم يرَ في هذه الممارسة، البدوية في الأساس، خطراً من عودة

الأخلاق الوثنية، ما دام أن الطيرة العربية ومنذ أمد بعيد انفصلت عن الآلهة وكفّت عن كونها امتيازاً محصوراً بالعبادة والكهانة.

إضافة إلى ذلك، استطاع العربي، بعقليته المتطيرة، أن يجد في المدينة، التي أرغمه الإسلام على العيش فيها، ما يعوضه عما كان لديه في وديان الحجاز، وصحاري اليمامة وفوق هضاب نجد. إن الطيرة التي هي تفسير لحركة الطيور والبهايم (طيران، صياح، جثوم، سلوك)، والزجر الذي هو تفسير لحركاتها المستتارة، لم يعودا قابلين للممارسة بسهولة في الأرباض والمراكز المدنية. ولهذا فقد ارتدا إلى طريقة قديمة تعهدها بالعناية سكان المدينة، وأباحها النبي الذي كان يمارسها بيسر، والمقصود بذلك الفأل، وهو لفظ يعني جميع أنواع الفالات، والذي انقسم على نحو أساس إلى فأل الحروف والأسماء، والفأل الفرسي، والفأل التنجيمي.

لقد كان أدب الفالات العربي متنوعاً غاية التنوع، وحمل معه مواد ترقى إلى حقبة قديمة وصلت جزئياً، إلى العرب عن طريق الإيرانيين، وثمة مؤلف أساس، أثرى إلى حد كبير قائمة الفالات باللغة العربية، هو كتاب «الآيين»، وهو كتاب طقوس احتفالية ملكية إبان الحقبة الساسانية، يشتمل على مجموعة رموز الممارسات والفالات، ترجمه عن البهلوية ابن المقفع «فهرست 118» في النصف الأول من القرن الثاني/الثامن، واستند إليه كثيراً ابن قتيبة (توفي عام 276 هـ / 889 م) في كتابه «عيون الأخبار»، كما استخدمه مؤلف كتاب «باب العرافة والزجر والفراسة على مذهب الفرس»، والذي نسب إلى أبي عثمان الجاحظ (توفي عام 255 هـ / 868 م)¹⁵¹. وقد قمنا هنا بإيراد عدد كبير من هذه الفالات، وبسبب أسلوبها وتنوعها ومحتواها فقد تذكر بغرابة بمجموعة الفالات الآشورو-بابلية. كذلك فإن الانطباع ذاته يتولد عن فالات طوابع المواليد وفالات الاختيارات النجومية، والفالات التنجيمية تحديداً التي وصلت هي أيضاً إلى العرب من خلال القناة البهلوية. وقد اشتملت المجموعة التنجيمية العربية على إرث ثقافي غاية في الثراء، إرث ينتظر من يبرز قيمته، بعد أن نشر جدول الرموز التنجيمية اليونانية عام (1899 م).

على هذا النحو فإن جدول الطرائق الكهانية العربية كان شديد الاتساع. أما ما لم يتم إثباته داخل هذه الطرق، فهو على الأخص النظم العلمية البارعة مثل النظر في أكباد الحيوان، والنظر في قلوب الحيوان اللذين كانا نتاجاً لمجتمع متحضر بلغ شأواً بعيداً في التطور، ولجميع كهان واسع الاطلاع والمعرفة. ولهذا السبب فإن وسط جزيرة العرب لن يكون بوسع الادعاء بذلك قط.

* الهوامش

مدخل (23-38)

- [1] لم يثنهم الطابع المتأخر للتوثيق العربي عن ذلك، إذ إنهم كانوا متيقّين من أنّ الصحراء أسهمت، عند العرب أكثر مما عند الشعوب الشقيقة لهم (العبرانيين والآشوريين)، في الحفاظ على خصائص الروح والثقافة الساميتين.. واستناداً لذلك، كتب ج. جاكوب: «من يود فهم سامية العهد القديم وتعلمها، فلن يكون بإمكانه تفادي دراسة الأدب العربي المقارن» في < G. Jacob, *Altarabische* *parallelen zum Alten Testament in arabischen Dichtern*, IV, Berlin 1897, p. 3.
- [2] يمثل هذه الرعة بصورة خاصة كلّ من هوغو فنكلر (H. Winckler) وأ. يرمياس (A. Jeremias) اللذين رأيا في الديانات قبل الإسلامية عند العرب نفس العقائد الفلكية ونفس المفاهيم التي تحتها الحكمة الكهنية عند البابليين. انظر بصفة خاصة للكاتب الأول: < Arabisch-Semitisches kulturgeschichtlich-Mythologische Untersuchung, in MVAG 6, 4-5/1901, 223 p. ; der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Himmels- und Weltenbild > Mythologie alter Völker. in Der alte Orient 3, 2, Leipzig 1901, 58 p. ; Leipzig 1913 Handbuch der alt-orientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913; Das Alte > (entièrement refondue), Leipzig 1930 Testament im Lichte des alten Orients, , 4^e éd. um Babel und Bibel, Leipzig 1903; Die (1^{re} éd., Leipzig 1904) ; Im Kampfe . < Panbabylonisten, der alte Orient und die ägyptische Religion, Leipzig 1907
- [3] التعبير الأكثر عنفاً عن هذا الشك صاغه نلسن D. Nielsen, in Handbuch der altarabischen Fanatismus hat aber nicht Altertumskunde, I, Leipzig 1927, p. 180 sq.: «Der religiöse

* المراجع العربية المذكورة هنا، جميعها، هي النسخ التي استخدمها المؤلف، وليس إلى أي من النسخ العربية الحديثة. ويمكن للراغب العودة إلى النسخ الإلكترونية لتسهيل البحث عن المقاطع المطلوبة. ونظراً لتعذر الحصول على النسخ التي وظفها المؤلف، اضطررنا، في أحيان محدودة للغاية، إلى ترجمة النص، حيث من الممكن حصول بعض الأغلط في أثناء عملية النقل والترجمة، ولذلك فإننا نعتذر عن ذلك ونعد بتصويب ما نكتشفه من أغلط في الطباعات التالية. للتعرف إلى المصادر، انظر ثبت المراجع.

Vacuum geschaffen; sondern gibt allein aus der vorislamischen Zeit ein historisches Bild, indem dieses Vacuum mit falschen zugleich von ihr ein tendenziös gefärbtes Nirgends... dogmatischen Theorien und Apocryphen biblischen Legenden ausgefüllt wird. «تتضمن لنا فهمًا حقيقيًا للثقافة المتدهورة».

Der > لطروحات المناصرين المتحمسين للبابليين الذين يتخذ موقفًا معاكسًا لهم، انظر بصورة خاصة: > Dreieinige Gott, I, Copenhagen 1922, p. 9 sq.; 26 sq.; etc.

[4] دافع عن هذه الفرضية مستشرقون كبار؛ انظر حول هذا الموضوع العناصر الجغرافية الأساس ونتائج دوسو > (DUSSAUD, Pénétration, 198 sqq., 209). بالنسبة لبارتون (G.A. BARTON, 18 p. 18), فإن اليمن كانت الأرض التي انتقلت منها الشعوب السامية أو، على الأقل، «مهد»هم و«أول مسكن منفصل» لهم (انظر ص 27).

[5] Descriptio Arabiae Meridionalis (Extr. De Tārīḡ al-Mustabšīr), éd. O. Löfgren, I, p. > 51: انظر أيضًا صفحة (106 و115).

[6] قارن مع (سورة الكهف 94)، حيث يذكر ذو القرنين بمردوك الذي لجأ إليه الآلهة لتدمير المسوخ، في أسطورة الخلق (إنوما إليش Enûma Eliš). حول ذي القرنين، انظر: لاحقًا ص 71 و 222، الملاحظة 199؛ قارن مع: «أبو الكلام آزاد: شخصية ذي القرنين المذكور في القرآن. مجلة ثقافة الهند، 1950».

7 Structure géologique de l'Arabie, Paris & Liège, 1936, 64 p., II pl.; comp. B. MORTIZ, Arabien: Studien zur physikalischen und historischen des Landes, Hanovre 1923; L. DUBERTET et J. WEULERESSE, Syrie, Liban et Proche-Orient. Première Partie: La péninsule arabique, Beyrouth, Impr. Catholique, 1940

[8] تقع بعض الحواضر الرئيسة في اليمن، ومن بينها العاصمة صنعاء، على ارتفاع يتراوح بين (2000 و2500) متر فوق سطح البحر. ولا يستطيع المسافرون الامتناع عن المقارنة بين اليمن ولبنان، لشدة التشابه الجغرافي بينهما.

9. NALLINO, Raccolta, III, p. 8.

[10] انظر مع ذلك «ياقوت الحموي. 3/633 وما يليها) حيث تظهر اللغة إضافة إلى المسكن: إن كل من سكن جزيرة العرب ونطق بلسان أهلها فهم العرب، سقوا عربًا باسم بلدهم العربات . . .».

[11] انظر جان روبر كوبر > (JEAN ROBERT KUPPER, Les nomades en Mésopotamie au > temps des rois de Mari, Thèse Liège, 1956)، حيث يشير الكاتب إلى وجود قبائل مستوطنة، عمورية أو غيرها (الخانيون والبيامينيون والسوتيين والخيرو) الذين كانوا في الألف الثالث يتغلغلون تدريجيًا في قلب الحواضر في ماين النهرين. وهكذا، ينتصر على الأرجح رأي دوسو > (DUSSAUD, Pénétration, 198) المستند إلى الملاحظة أ بارو في > (A. Parrot, Archéologie > Mésopotamienne, II, 1953) حول تجمع في عصر غبيد مصدره جنوبي شرقي) والقائل إن قبائل عربية مستوطنة كانت تحتل مصبات الفرات ودجلة منذ بداية الألف الرابع، وكانت تشارك شينا فشيئا في حضارة ماين النهرين.

[12] انظر > Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der entwicklungsgeschichte des > (Semitismus, Berne 1875; cf. انظر أيضًا صفحة 293: «الساميون جميعهم، وفق قناعتي، هم روااسب عرب».

13 Della sede primitive dei popoli Semitici, in ARAL, ser. III, Memorie della Cl. Di Sc. Mor., Stor. E Filol., vol. III/1878-9, pp. 566-615.

[14] وتبعه في ذلك H. LAMMENS, Berceau, 138 sqq.

- 15 Comp. A. UNGNAD, Das Wesen des Ursemitischen, Leipzig 1925, p. 21 sq.
 منذ النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد، يرد اسم العرب وجزيرة العرب في حوлий الفاتحين [16] الآشوريين. وتوجد النصوص الرئيسية في «ANET, pp. 283-6 et 297-301 (trad. L. Oppenheim) مجموعة في «Assyrischen Quellen, in JSOR, 16/1923, 1-37. TRUDE WEISS ROSMARIN, Aribi und Arabien in den Babylonisch-»
 17 Cf. M. MEYERHOF, Joannes Grammaticos (Philoponos) von Alexandrien und die arabische Medizin, in Mitteilungen des Deutschen Instituts für Agyptische Altertumskunde in Kairo, 2/1931, p. 5 sq.
 18 III, 89 sq./ 124 sq.; trad. Angl. III, 113
 19 RHR 38/1898, 33.
 20 DUSSAUD, Pénétration, 24 sqq.; NALLINO, Raccolta III, 3.
 21 Arabisch-Semitisch-Orientalisch, op. cit., 32.
 22 Cf. LAGRANGE, ap. JAUSSEN, Coutumes des Arabes au pays de Moab, Paris 1948, p. IV (Introduction).
 23 Cf. GUILLAUME, Prophecy and Divination, 65 sqq. autre réf. Ap. HALDAR, Association, 161.
 24 R. SMITH, Religion of the Semites, 113.
 25 La religion des Hébreux nomades, Bruxelles 1937, 369 p.
 26 Uppsala 1945.
 [27] انظر الخاتمة.
 28 Essai sur l'histoire de l'Islamisme, trad. du hollandais par V. Chauvin, Leyde-paris 1879, p. 14.
 29 Cf. D. NIELSEN, in Handbush der altarabischen ALterumskunde, I, 235.
 30 DOZY, op. cit., 15.
 31 W. R. SMITH, op. cit., 16.
 32 Cf. GUILLAUME, op. cit., 68 : «لم يترك مكاناً خرافة أو لطقس»
 33 Sur le culte payen de la Kāabah antérieurement à l'Islamisme, in Lettres Assyriologiques, 1^{ère} sér., t. II, Paris 1872, 232 sqq.; cf déjà KREHL, Religion der vorislamischen Araber, 58 sqq.
 34 Reste (1^{ère} éd.), 159 (supprimé dans la 2^e éd.)
 35 Himmels- und Weltenbild, op. cit., 3 sqq.
 [36] على سبيل المثال، يشرح طقس الحجّ المكّي بطقس العام الجديد البابلي (صفحة 55 وما يليها).
 37 Der Dreieinige Gott, I, 16 sq.
 [38] «ياقوت الحموي 123/1».
 [39] انظر المقاربات مع الميثولوجيا اليونانية، في «LENORAMANT, op. cit., 235».
 [40] حول هذا الثنائي الإلهي، تحولات البعل والبعلة، انظر كتابنا «Le panthéon de l'Arabie Centrale, ch. II, s.n.»
 [41] «الأزرقى. ص 97».
 [42] «تاريخ المستبصر. م س ذ، 1/ 150».
 [43] حول «العالم الأسطوري العربي»، يمكن أن نرى المؤلف الذي صدر مؤخرًا J. CHELHOD, Les structures du sacré chez les Arabes (Islam d'Hier et d'Aujourd'hui, XIII), Paris 1964, pp. 125-146، حيث يجري الخلط بين البقايا الخرافية والعناصر الأسطورية.
 [44] «الجاحظ، كتاب التبريع والتدوير، النص العربي مع مقدمة ومعجم وجدول التواتر وفهرس» Ch. Pellat, Institut Français de Damas, 1955, pp. XIV-XV (حول كتاب الحيوان للجاحظ الذي يجمع كل هذه التأثيرات).

1/1 الكهانة السامية: الموضوع والمناهج (41-52)

- [1] الذي يدعوهم الآشوريون-البابليون <مودو>، بمعنى «فم» > cf. HALDAR, Associations, 4. في رسائل تل العمارنة، يدعى الكاهن والكاهنة «فم» الألوهية أو «مطابقاً» لها > J. A. KNUDTZON, Die El-Amarna-Tafeln..., Leipzig 1915, I Nos. 255, 256, 314-316; > HALDAR, op. cit., 79, infra, p. 108 et n. 100.
- [2] يدعى أحياناً شاعيلو «السائل» > cf. HALDAR, op. cit., 13 sqq.
- [3] انظر لاحقاً، ص 86-87.
- 4 Cf. GÜTERBOCK, in ZA 42/1934, p. 64; comp. P. 63.
- 5 HOPF, Thierorakel, 245.
- 6 Cf. JEAN PLAQUEVENT, Le Mystère animal, Paris 1939, pp. 247-301; E. FUHRMANN, Das Tier in der Religion, Munich 1922; F. S. BODENHEIMER, Animal and man in Bible lands, Leyde 1960; W. PANGRITZ, Das Tier in der Bibel, Munich-Bâle 1963.
- [7] > E. PERRIER, La Philosophie zoologique avant Darwin, Paris 1884, p. 1. حول دور الحيوانات في الفأل في فنّ الشرق القديم، انظر > F. S. BODENHEIMER, op. Cit., passim et > notamment p. 92 sqq.
- 8 Cf. F. CUMONT, Études syriennes, Paris 1917, p. 251 sqq.
- [9] حول أسطورة أدونيس، انظر > LUCIEN DE SAMOSATE, La déesse syrienne, trad. M. Meunier, Paris 1947, p. 39 sqq. حول لون النهر، المصدر نفسه، ص 48-9.
- 10 Cf. G. DOSSIN, Un cas d'ordalie par le dieu Fleuve d'après une lettre de Mari, in symbolae ad jura Orientis antiqui pertinentes Paul Koschaker dedicatae, Leyde 1939, pp. 112-118; DHORME, La religion des Hébreux nomades, pp. 192-196.
- [11] (الملوك الثاني، 18: 23 وما يليها).
- [12] انظر «ابن هشام، ص 17» و«الطبري، 1/903-4» (أسطورة تبع) > L. Massignon. La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fâtima, paris 1943 et 1955, 35p. +2pl. المصدر نفسه في > Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Science Religieuses, 1943, pp. 5-25. قارن مع: نار التحكيم الإلهي لأبركوه في قطاع اصطخر، ذكره ياقوت 86/1.
- [13] انظر: واتن ديفس (T. WATTON DAVIES, Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their Neighbours including an Examination of Biblical references and of Biblical Terms, Londres 1899, p. 74) > (انظر لاحقاً، صفحة 30، الملاحظة 42).
- [14] انظر: لاحقاً، ص (139).
- [15] حول الرؤية الانتشائية للأفكل (<أفكلو> باللغة الأكادية) انظر صفحة (1-130).
- [16] انظر لاحقاً، ص (3-412).
- [17] انظر لاحقاً، ص (219-220).
- [18] قارن على سبيل المثال بين القيافة والفراسة، انظر لاحقاً، ص (1-370).
- [19] انظر لاحقاً، ص (219-220).
- [20] انظر لاحقاً، ص (4-243).
- [21] لكن في الجزء الثاني، بصدد الجفر والأنواء والفأل، سوف نتعرض بإيجازٍ إلى ثلاثة مظاهر للكهانة التنجيمية، المرتبطة بصلات وثيقة مع المادة التي نعالجها.

- [22] «الجرىطي، غاية الحكيم»، نشره > H. Ritter, Leipzig 1933, pp. 171 sqq.; 201.
- 23 Cf. Notamment TORREBLANCA, De Daemonologia sive Magia naturali, daemonica, licita et illicita..., Moguntiae 1623; cf. Livres I et II.
- 24 W. ROBERTSON SMITH, in the Journal of philology, 14/1885, p. 121.
- 25 DOUTTÉ, Magie et Religion, 352.Ibid., 450.
- 26 Ibid., 450.
- 27 Ibid., 600.
- [28] حول السحر على نحو عام، انظر > JAMES GEORGE FRAZER, The golden bough, a rameau d'or, trad. (d'une study in magic and religion, Londres³, 1907-1915 ; id., Le HUBERT et MAUSS, Théorie générale de éd. abrégée) de Lady Frazer, Paris 1923 ; حول تطوّر السحر الكهاني Sociologique, 7/1902-3, pp. 1-145 la magie, in l'année J. MAXWELL, La Divination, Paris 1927, pp. > انظر > العلاقات بين السحر والكهانة، J. MAXWELL, La Divination, Paris 1927, pp. > انظر > La Magie, Paris 1922 102-107 et 265-270 ; id.
- [29] ما يتعلق باتساع هذا الانتاج، انظر فهارس > G, BEZOLD au Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Koyunjik Collection of the British Museum, V/1899, p. XXII sqq. ونجد تعداداً للمؤلفين والباحثين الرئيسيين في هذا المجال في > G, BEZOLD au Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Koyunjik Collection of the British Museum, V/1899, p. > XXII sqq. وثبت مراجع غني في > G. CONTENAU, La divination chez les Assyriens et les Actes de la XIV^e Rencontre > انظر أخيراً > les Babyloniens, Paris 1940 والتي كان موضوعها الكهانة في بلاد ما بين النهرين القديمة وفي المنطقة المجاورة لها، حيث نجد ثبت مراجع أنجزه (J. Nougayrol)، إضافة إلى الإيضاحات التي قدمها الباحثون حول الدراسات القائمة.
- [30] انظر > B. MEISSNER, Babylonien und Assyrien, II (Heidelberg, 1925), 244. لكن أقدم النصوص المعروفة، في > A. GOETZ, Old Babylonian Omen Texts, in Yale Oriental Series, Babylonian texts, X, New Haven 1947 (cf. c.-r. Nougayrol, in JAOS 70/1950, 110-113) لا تعود على ما يبدو إلا إلى بداية الألف الثانية.
- 31 Cf. A. L. OPPENHIEM, The interpretation of dreams in the ancient Near East. With a translation of a Assyrian Dream-Book, in Transactions of the American Philosophical Society, N. S., 46, 3, Philadelphie 1956, pp. 179-373.
- 32 Cf. en particulier J. NOUGAYROLE, dans RA 1941 et suiv. Et dans annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, 1944-45, o. 5 sqq.; CRAI 1955, p. 509 sqq; M. RUTTEN, in RA 35/1938, pp. 36-70; comp. E. LAROCHE, Eléments d'haruspice hittite, in RHA 54/1952, pp. 19-48.
- 33 Cf. Fr. NÖTSCHER, Die Omen-Serie šumma ālu ina mêtê šakin (CT 28-40), in Orientalia, Serie Prior, 31/1928, 78 p.; 39-42/1929, 247 p.; 51-54/1930, 243 p.; L. OPPENHEIM, Zur Keilschriftlichen Omenliteratur, ib. N. S. 5/1936- 199-228; R. LABAT, Commentaires assyro-babyloniens sur les présages, Bordeaux 1933. حول الفراسة وعلم الاختلاج والتنبؤات والتنجم، انظر أدناه، الهوامش 46، 135، 143-149، 181-182، و 205.
- 34 Cf. L. DENNEFELD, Babylonische Geburtsomina, Leipzig 1914 (Assyriologische Bibliothek, XXII); B. MEISSNER, Über Genethiologie bei den Babyloniern, in Klio 19/1925, pp. 432-34.
- 35 R. LABAT, Hémérologies et ménologies d'Assur, Thèse compl. Paris 1939; Un Calendrier babylonien des travaux, des signes et des mois, Paris 1965; Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne, Thèse principale, Paris 1939, pp. 300-322; Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux, I (transcription et traduction)- II (pl.), Paris-Leyde 1951 (Coli. De Travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, VII).

- [36] نجد عرضاً تركيبياً حديثاً للغاية حول الكهانة الآشورية البابلية عند أوبنهايم (A. L. OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia. Portrait of Dead Civilisation*, Chicago, (University Press, 1964, pp. 206-227).
- 37 Mantique, 3.
- 38 A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, Paris 1949 (*L'Orient Ancien Illustré*. 2), p.117.
- 39 I, 1, p. 19.
- 40 Op. cit., p. 13 sqq.
- 41 Ibid., 79 sqq.; F. ROSENTHAL, *Die aramaistische Forschung seit Th. NÖLDEKE's Veröffentlichungen*, Leyde 1939, 1964 (photom. Nachdruck), où trouvera une ample bibliographie (pp. 289-301); bibliographie plus récente ap. J. KOOPMANS, *Aramäische Chrestomathie*, I, Leyde 1962, pp. 2-5, 221-255 et un tête de chaque numéro de la chrestomathie.
- [42] غير أنّ (حنش / <ܚܢܫ>) cf. GES.-BUHL, 498 الذي ذكر في السبعونية (οἰωνίζομαι) (انظر سفر العدد 23: 3)، «التنبؤ باستخدام طيران العاصف والأصوات التي تطلقها» قد أشار على نحو بدائي إلى الفالات المستقاة من حركات الأفاعي (BAUDISSIN, *Studien zur semitischen religionsgeschichte*, Leipzig 1878, I, 157 sqq (انظر لاحقاً، صفحة 518 وما يليها) قبل أن يصبح مصطلحاً عمومياً يشير إلى الكهانة، ثم إلى السحر. يرى هلدار (Association, 104 sqq.) (في سفر إشعيا 21: 6 وما يليها) مشهد كهانة عبر حركات الحيوانات (الخيول والحمر والجمال). أقل ما يقال عن هذا التفسير إنه متكلف.
- [43] «De Divinatione, I, 40». انظر الفصل المخصص للتنبؤات (لاحقاً، ص 431-2)، حيث يؤكد العديد من المعطيات المعزوة للفرس هذا الرأي.
- [44] كتاب العرافة، 5.
- [45] تأخذ عبارة يقضون على «يصدرون حكماً على»، هنا معنى ثنائياً.
- [46] يزجرون «يمارسون الزجر» لا يؤخذ هذا اللفظ هنا بمعناه التقني (دفع الطيور إلى الطيران وإطلاق الأصوات) (انظر لاحقاً، ص 438-9).
- [47] يتفرسون. لهذه الكلمة معنى أوسع من كلمة القيافة (انظر لاحقاً، ص 438-9).
- [48] الفأل بالأسماء (انظر لاحقاً، ص 452-3).
- [49] العيافة، انظر لاحقاً، ص 434-5.
- [50] الكهانة بواسطة الأحجار (?) (قارن لاحقاً، ص 195).
- [51] نوعٌ من مراقبة الرياح، يدعوها اليونانيون (φνλλομαντεία) (BOUCHÉ-LECLERCQ I, 205).
- [52] عند اليونانيين، يدعى هذا الصنف من التنبؤات (ἐνὸδιον) وهو جزءٌ من ال (οἰωνιστική) cf. > (FURLANI, *RRAL, Cl. Sc. Mor., Dtor. e Filol.*, 28/1919, 355).
- [53] الفراسة؛ انظر لاحقاً، ص 378-9.
- [54] علم الاختلاج؛ انظر لاحقاً، ص 379-80.
- [55] علم الأكتاف؛ انظر لاحقاً، ص 395-6.
- [56] أنواعٌ من التكهّن بواسطة القرعة، تدعى عند اليونانيين (xvβομαντεα) و (ἀστομαντεία) (انظر لاحقاً، ص 179).
- [57] تقنية يسميها العرب: قيافة الأثر، (انظر لاحقاً، ص 373-4).
- [58] المسمرج، قارن: الجاحظ «التربيع والتدوير. الفهرس، الكلمة».

- [59] ورد في النص الفأل والقرعة، وعبرنا عنهما بكلمة واحدة، ما دام للفأل هنا المعنى ذاته الذي للقرعة (انظر لاحقاً ص 214-5).
- [60] تعني المساهمة هنا ألعاب الحظ، وخاصة التي تتم بمساعدة السهام.
- [61] علم المراقبة الطبية وليس كوسيلة خاصة للاستخارة.
- [62] والمعاينة لمياههم: الضمير في مياههم يعود على الفاعل البعيد في الجملة، أي على الفرس، والمقصود: فن الريافة عن العرب (انظر لاحقاً، ص 403-4).
- [63] كافة طرائق الكهانة الاستدلالية، إجمالاً.
- [64] انظر لاحقاً الفصل الرابع من الجزء الثاني، حيث نترجم عددًا كبيرًا من تلك الاستشهادات.
- [65] حول مراقبة الرياح، انظر «BOUCHÈ-LECLERCQ, I, 202».
- [66] صاحب الشرق (الجيش المتمركز في الشرق).
- [67] كتاب الأوهام. الوهم، بحسب الجناعي، مخطوطة ستراسبورغ (4212) الأوراق (104-108) هو الاسم المعطى للكهانة الهندية.
- [68] هو الاسم المعطى في الإسلام إلى أدب من التنبؤات ذي طابع تنبؤي (انظر لاحقاً، ص 219-220).
- [69] يتبع القرآن (36، 39) علم أصله صيني، عزّزه البراهمانيون الهنديون؛ انتقل من الهند إلى جزيرة العرب في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي؛ ونجدته مذكورًا عند الفرغاني، في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي «cf. GILDEMEISTER, Scriptorum Arabum de rebus Indicis loci et opuscula inedita, Bonn 1838, p. XIV».
- [70] هو ال(νεομαντεία) اليوناني (BOUCHÈ-LECLERCQ, Index s. v.) الذي يبدو أنه كان تخصصات المعونين العبري (W. R. SMITH, in The Journal of Philology, 14/1885, 115)، والذي يعرف عند العرب باسم علم نزل الغيث «حاجي خليفة. كشف الظنون، 1/ 34».
- [71] نقرأ تطاير الشرر بدلاً من نظائر الشرر، «النظرات العدائية»، المفاجي في هذا السياق. إن إدخال إشارة ذات طبيعة معنوية وسط إشارات جميعها ذات طابع فيزيائي هو بالفعل غريب على الأقل. من أجل التنبؤات المستقاة من مراقبة النار، انظر لاحقاً، ص 476-7.
- [72] انظر لاحقاً، الفأل والطيرة، ص 450-1.
- [73] OSMAN-BEY (= Major Viadimir Andrejovich), Les Imams et les Derviches. Pratiques, Superstitions et Mours des Turcs, Paris 1881; Jean NICOLAIDES, Les Livres de Divination, traduits sur un ms. Turc inédit, Paris 1889 (Coll. Internationale de la Tradition. 2).
- [74] انظر «A. CERTEUX, in Revue des Traditions Populaires, 2/1887, p. 182 sq» وإليك مثال عن تلك التخمينات، مأخوذة من سكين نامه (Sekin-Nameh): «ذاك الذي سيجرح قذاله عليه أن يتوقع أن يسبغ عليه السلطان لقب شريف؛ وإذا أصيب في رأسه، أن يغمر بالخيرات والتكريمات؛ . . وإذا أصيب في يده اليسرى، سوف يتلقى بين يديه ما يرغب فيه» (ص 182). في قياقة نامه (Quiafet-Nameh)، التي جمعها إبراهيم حقي شعراً، نقرأ على سبيل المثال: «إذا أصيب جندي في قمة رأسه، فهذا يعني أنه سيتلقى خبراً ساراً» (ص 183).
- [75] انظر «È. MAUCHAMP, La Sorcellerie au Maroc, Paris s. d.» إحدى الخصائص المميزة لهذه الكهانة المغربية تتعلق بالتنبؤات المستقاة من دم الأضحية المقدمة بمناسبة العيد الكبير إذ يجمع دم الحروف المذبوح في طبق وترمى فيه سبع حبات من الشعير وفحم وملح. ثم تسرد العبارة التالية:

«أيها التنبؤ، أيها الفأل، أحضر لي خبر كلّ حسن وقل لي ما سيجري في العام». يترك الدم ليتخثر، فإذا شكّل انخفاضات على سطحه أو ثقبوناً دائريّة، فهي إشارة على الوفرة؛ فهي ترمز إلى الأهرام. وإذا كانت تلك الانخفاضات متطاولة، فهذا يتنبأ بالموت؛ وبالفعل، فإنّ شكلها هو شكل القبر. وإذا طفا المصل على شكل حبيبات منفصلة، فهي إشارة إلى المطر. وإذا وجدوا فيه شيئاً من صوف الخروف، فهي إشارة على الوفرة في القطيع؛ وإذا وقعت فيه قشّة من التبن، فهي وفرة في المحاصيل. إذا فُحص الخروف أثناء ذبحه وركض، فهو إعلان عن سعادة غامرة في أثناء العام ودلالة حسنة للشخص الذي يرتقي عليه الخروف (ص 147-8).

[76] انظر لاحقاً، ص 196-7.

- 77 BOUCHÉ-LECLERCQ I, 7 sq.
 78 De Divinatione, I, 34 (éd. Pease, p. 150).
 79 La Divination, op. cit., p. 11 sq.
 80 DOUTTÉ, Magie et religion, 383.
 81 BOUCHÉ-LECLERCQ I, 107 Sqq.
 82 HALDAR, Associations, 8.

[2/1] طبيعة الكهانة العربية (53-82)

- [1] L. GARDET et M.-M. > حول تصنيف العلوم عند المؤلفين العرب، انظر > (35-34/1) ANAWATI, Introduction à la théologie musulmane Paris 1948 (Coll-Études de A.-M. GOICHON, Philosophie et histoire > «Philosophie Médiévale, 37), p. 100 spp. <des sciences, in Cahiers de Tunisie 3/1955, 17-40.
- [2] في تصنيفه للعلوم (انظر رسالة في أقسام العلوم العقلية، في تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، منشورات القاهرة 1908/1326، ص 110)، كان ابن سينا أوّل من صنّف الفراسة ضمن العلوم وجعل منها أحد أقسام العلم الطبيعي > A.-M. GOICHON, in Livre des Directives et > «Remarques (= Iṣārāt), Paris-Beyrouth 1951, p. 525, n. 1.
- [3] يعالج كراس لابن سينا الترنجيات (Ms. Paris; GAL SI, 828) التي ترجمها الآنسة غواشون ب «عمليات» السحر الأبيض» في > Directives et Remarques, op. cit., p. 17, n. 2. < (مقابل السحر «السحر الأسود»). انظر الزبيدي: تاج العروس، 107/2، السطر 10 وما يليه: أخذ كالسحر وليس به أي ليس بحقيقته ولا كالسحر إنما هو نيزك تشبيه وتلبيس. من الفارسية نرنك، «الإخفاء، لعب الخفة»، > ZENKER, Dict. Turc-Arabe-Persan, 924.
- [4] انظر : (ουλαχητα)، «الطلاسم، التمانم».
- [5] حول هذا العمل، انظر لاحقاً، ص 233.
- [6] مناسبة الأرواح البشرية مع الأرواح المجردة.
- [7] العلم الطبيعي «حاجي خليفة. 135/1».
- [8] «الحیوان. 63/6».
- [9] «العرافة. ص 14-15».
- [10] «8-347/3».
- [11] انظر ص 349، حيث يستشهد المسعودي بالقرآن (الجن 8؛ الأنعام 121؛ الأنعام 112؛ سبأ 31).
- [12] «المسعودي. 354/3».

- [13] 1، 8-1157.
- [14] حول هذه الأسطورة، انظر لاحقاً الملاحظة 47.
- [15] 11-206 / 85-181/1.
- [16] الإدراك الغيبي (انظر 241/209/1). إنّ عنوان المقدمة السادسة، حيث يتجاوز الكهانة والتنبؤ، هو ذو دلالة كبيرة: في أصناف المدرّكين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة (184/165/1). وبحرية بالغة، تُرجم ديكوردمانش (J.A. DECOURDEMANCHE) بعض فقرات هذه المقدمة في «Revue des Traditions Populaires 21/1906, pp. 65-73».
- [17] سنح، بالمعنى التقني، تعني «العبور من اليمين إلى اليسار».
- [18] 9-218 / 2-191/1.
- [19] 236/206/1. عبّر عن هيئة الكاهن المتأمل الذي يثبت الشيء (رمل، مرآة، إلخ) حتى تتجاوزته في العامية الشرقية بفعل بحر (انظر DENIZEAU, Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine, Paris 1960 p. 18).
- [20] انظر «ابن خلدون. شفاء السائل لتهديب المسائل. مراجعة: محمد بن طويط الطنجي، إسطنبول 1958 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 22, p. 25 sq».
- [21] دعاه ابن خلدون (مصدر سبق ذكره، ص 30)، بالعلم الإلهامي. إنّها لطيفة ربّانية تتمثل في رفع الحجاب عن القلب. يمكن تحقيق الكشف باستخدام تقنيات، مثل تنقية الروح و«ترقيق [حجاب] القلب بالصوم والسهر، لكن من دون الاستقامة» التي هي الشرط اللازم لـ «المعرفة بالإلهام». هذا النوع من الكشف خاصّ بأولئك الذين يمارسون السيمياء (انظر «حاجي خليفة. 464/3 وما يليها؛ ابن خلدون، 137/3-161/188-200»؛ لم يترجم ساسي (Sacy) ص 147-191 من النص؛ لكن انظر الترجمة الإنكليزية التي قام بها روزنتال (Rosenthal, III, 182-227)، «وذلك لتمكّنهم من استئزال حجاب الحواس، باستئزال روحانيات الأفلاك وبالفعل بواسطتها». لكن الحقيقة لا تبدو لروحهم كما هي في الواقع، بل كما يتخيّلونها «شفاء السائل. ص 40-41». هذا الشكل من الكشف التقني (بالمعارضة مع الكشف بالوحي الإلهامي) انتقل إلى الصوفية مع طبقة من غلاة الصوفيين. وهو يظهر أحياناً كشكل متحدّر من فنّ الطلاسم الذي يتعلّق بالخصائص الخفية لأحرف الأبجدية، وأحياناً أخرى كبُحثٍ عن التواصل بين الأرواح والكواكب (انظر «ابن خلدون. 8-137/1، 8-188»).
- [22] 237-205/201-176/2. حول هذا الأدب، انظر لاحقاً، ص 219-220.
- [23] انظر لاحقاً، ص 196-7. يدعى الممارس بالمنجم.
- [24] الطرق بالخصى والحبوب. يدعى الممارس بالحاسب.
- [25] النظر في المرايا والمياه. يدعى الممارس بضارب المنديل؛ (المنديل هو الحلقة السحرية التي يرسمها الكاهن أو الساحر ويقف داخلها في أثناء عمله).
- [26] 205/177/2: وإن البشر محبوبون عن الغيب إلّا من اطلعه الله عليه من عنده في نوم أو بولاية.
- [27] بهذه الأشكال الثلاثة من تدخل الروح الإلهامية، من المناسب مقارنة الأشكال الثلاثة التي يقترحها القديس أوغسطين (St. Augustin) والتي يمكن إنجازها كما يلي «Secundum oculos corporis, secundum spiritum (i.e. imaginationem), secundum intuitum mentis (Contra De Gen. Ad. Lit. ، وعلى نحو أكثر وضوحاً في Adimantum, c. 28, n. 2, PL 42, 171 sq.)».

28 GOICHON, Directives et Remarques, op. cit., 44. sq.

[29] <Ibid., 17>. في بليوغرافيا ابن سينا، نجد أربعة أعمال تن السحر، ويقترح عنوان أحدها [الفيض الإلهي] أن السحر يدخل في نظامه للعالم، مثله في ذلك مثل الوقائع الأخرى، أي بصفته جزءاً من الفيض الإلهي الذي يجري في الخلق». انظر المصدر نفسه، عاوين ومراجع. لكن لنلاحظ أنه في الكتيب المعنون: الرد على المنجم، المنسوب لابن سينا والذي حمله ميهرين > A.F. MEHREN, in Le Muséon 3/1884, 383 sqq. يقول المؤرر اختصاراً: هناك نوعان من العلم لا يستطيع العالم الذي يحترم نفسه أن يشرع في دحضهما. أولاً: الأفكار المسبقة؛ فحلاؤها يضعها في منجى من أي سجل. وثانياً: السحر وعلم الأكتاف والنظر في قلوب الحيوانات وأكبادها، الخ؛ فهي لا تستحق اهتمام العالم. والأمر مماثل للتنجيم (ص 385-6).

[30] GOICHON, La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sînâ, Thèses > Paris 1937, p. 334. حول النبوة وفق ابن سينا، انظر «المصدر نفسه، ص 314-33»؛ «ابن سينا، الشفاء، طهران 1886/1303، المجلد الثاني، ص 646-7»؛ «نجا، منشورات القاهرة، 1913/1331، ص 498-9»؛ «إثبات النبوة في تسع رسائل، مصدر سبق ذكره، الرسالة السادسة». حول تصوّر النبوة عند ابن سينا، مثلما عرفها المدرسيون عبر الترجمات اللاتينية، انظر برونو ديكر > Bruno DECKER, Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin, Dissertation Breslau 1940, pp. 15-24، حيث نجد المقاطع الرئيسة عن هذه المسألة.

[31] إنه «ذاك الذي يوجّه تفكيره نحو قداسة كلّ قوة إلهية في انتظار مستمر لانبلاج نور الحقيقة في داخله». وهو يأتي بعد الزاهد والعابد، ويتميّز عنهما بـ«المعرفة الباطنية»، التي يتوصّل إليها > GOICHON, Directives et Remarques, op. cit., p. 485.

32 Ibid., p. 506.

33 Ibid., p. 507.

34 Ibid., p. 509.

35 Ibid., p. 513.

36 Ibid., p. 514.

37 Ibid., p. 517-18.

[38] باعتبار أن المعجزة هي من فعل الروح النقية والمقدسة وأنّ الأعجوبة هي من فعل الروح المنحرفة التي تستخدم القدرة التي تمتلكها لفعل الشر > Ibid. 522.

39 Ibid., p. 519 sq.

40 Ibid., p. 524-5.

[41] Psychologie d'Ibn Sînâ, éd. Ján Bakoš, Prague 1956, I, 189-197 (= šifâ', Physique. > L. GARDET, Quelques aspects de la pensée > fann VI, maqâ 4, cf. 4 avicennienne, in revue Thomiste 45/1939, p. 714. إن هذه الشروط الثلاثة تجعل النبوة ترتدي ثلاثة أشكال لدى ابن سينا: النبوة بصفاتها ناتجة للذهن وللحس الداخلي (virtus cogitans ou cogitativa)، والنبوة الناتجة عن الخيال وعن الحس الخارجي (virtus imaginativa ou formalis)، والنبوة العاملة التي يتظاهر من خلالها فعل الروح على الأجسام الغريبة عن جسمها وعلى المادة، انظر > B. DECKER, op. cit., p. 16 sqq. نجد عرضاً موجزاً لفكر ابن سينا حول النبوة وتبصّر الغيب عند «الشهرستاني. ملل»، منشورات كورتون > Cureton, p. 390 Haarbrücker II/1851، الترجمة الألمانية > sqq. (Métaphysique) et p. 425 sqq. (Physique) > pp. 317 sq. et 327-332.

- 42 Éd. M. Bouyges, in *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, t. II, Beyrouth 1927, pp. 255-267. Cf. L. GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Thèse Paris 1909, pp. 138-41.
- [43] انظر ص 287، حيث يقرّ الغزالي بإمكانية أن لا يحترق نبيّ رمي في النار، إمّا بسبب تغيّر في طبيعة النار أو في طبيعة النبي، وإمّا بسبب تدخّل إلهي.
- [44] انظر ص 260-261؛ قارن مع الصفحات 252، 289، إلخ.
- [45] نشر ج ت موكل (J.T. MUCKLE) القسم المعنون (Métaphysique) من هذه الترجمة اللاتينية والتي قام بها غونديسلفي (Dom. Gundisalvi) (فينيسيا 1506) من دون أيّ حسّ نقدي، بعنوان «Al gazel's Metaphysics, a medieval translation, Toronto (Canada) 1933». ونشر النصّ العربيّ في القاهرة في عام [1912/1331]. في هذا العمل، الذي ألّفه الغزالي في عام [488 هـ/ 1095 م]، يعرض الأنظمة الفلسفية، وعلى نحو خاص نظام ابن سينا الذي ينتقده بالعمق، في العام نفسه، في كتابه «التهاافت».
- 46 Ed. MUCKLE, p. 191, cité par ap. DECKER, op. cit., p. 25 n. 21 (=Metaphysica, II 5, 7).
- [47] لقد اقتطع منه المدرسيّون جميع الآراء المعروضة في كتابه وجعلوا منه تلميذاً لابن سينا (انظر المرجع الذي ذكره ديكر «DECKER, op. cit., p. 26»). في هذا الفصل، لم يكن للاقتطاع نتائج خطيرة، لأنّه «يتفق في النظرية عن النبوة مع الفلاسفة، والذين يحارهم خلافاً لذلك» > M. HORTEN, *Teste zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam. Die Lehre der Offenbarung bei den islamischen Philosophen Farabi, vom Propheten und Averroes*, Bonn 1913 (coll. Klaine Texte, 119), p. 12. لكن انظر مع ذلك اعتراض «التهاافت» ص 58 الذي يعزو إلى الله كل تجلّ.
- [48] «تأفّت التهاافت»، منشورات > M. Bouyges, in *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, t. III, Beyrouth 1930, p. 497, l. 21 : 500, ii. 12 sqq. ما يخص اعتراضات الغزالي على الأصل الطبيعيّ البحث للتجلّي في جميع أشكاله، فإنّ ابن رشد يعلن أنّها غير متوافقة مع هدف الفلسفة، وهي بالتالي غريبة عن الجدل؛ فالفلسفة، كما يقول، تتفحص كل ما يكون الدين؛ وإذا فهمه، فلن تكون المعرفة إلا أكثر كمالاً، وإذا لم تفهمه، فسوف تعترف بعجز العقل البشري عن فهم الأشياء التي وحده الدين يفهمها. والأمر كذلك بالنسبة للاعتراض المتّصل باللوح الخفوظ (المصدر نفسه، ص 503). يمكن العثور على عرضٍ لنظرية ابن رشد حول النبوة عند ل غوتيه > L. GAUTHIER, op. cit., pp. 124-158.
- [49] يجهل ل غوتيه، (م س ذ)، في البرهان على أنّ هذا التحوّل عند ابن رشد عن عقلائيته المتصلّبة ليس سوى تحوّل ظاهريّ وديالكتيكيّ.
- [50] «تأفّت التهاافت» ص 532-3؛ والصنائع التي تدعى تقدمة المعرفة بما يوجد في المستقبل إمّا عندها آثار نزرّة من آثار هذه الطبيعة أو الخلقة أو كيف شئت أن تسميها، أعني الحصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم.
- [51] بالنسبة لهذه المقالة لأرسطو، انظر الطبعة النقدية للنص اليوناني وللترجمة اللاتينية الآتية > H. J. DROSSART LULOFS, *De somno et vigilia Liber adjectis verteribus translationibus et Theodori Metochitae commentario*, Leyde, Burgersdijk et Niernans, Templum Salomonis, 1943؛ حرّر النصّ وترجمه إلى الفرنسية ر مونييه (R. MUGNIER)، ونشر في > ARISTOTE, *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, Belles Lettres, 1953, pp. 64-76 و ج تريكو > J. Tricot, in ARISTOTE, *Parva Naturalia...*, trad nouvelle et notes, Paris,

بالنسبة لتعليق ابن رشد، الذي كتبه في العام (566 هـ/ 1170 م) والذي عرف عبر المخطوطات العربية (ومن ضمنها مخطوطة اسطنبول-بني كامي، 1179، ومخطوطة باريس، 1009، المؤرخة في 1402/805 بالأحرف العبرانية) والعبرية (مخطوطة باريس، 950؛ مكتبة جامعة أوكسفورد 48؛ الفاتيكان 39، إلخ) انظر الطبعة اللاتينية (محققة ومعلق عليها بنص مزدوج: الشائع والباريسي) بقلم أميليا ليدارد شيلدرز (AEMILIA LEDYARD SHIELDS) بمساعدة بلومبرغ (H. BLUMBERG) في (Averrois Cordubensis compendia Librorum Aristotelis qui parva Naturalia) vocantur, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1949 (Corpus Commentatorum Averrois in Aristotelem, Versionum Latinarum, vol. VII, De Divinatione) ولا (De insomniis) يعرف (pp. 75-125). نشر إلى أنه يبدو أن ابن رشد لم يعرف (De sompno et vigilia) (انظر شتاينشنيدر (M. STEINSCHNEIDER, in ZDMG 17/1863, p. 285)؛ بويج (BOUYGES, in MFO 7/1922, p. 19 sq.)، إن كتب (Parva Naturalia) الأربعة التي علق عليها هي: (De sensu et sensato) و(De memoria et reminiscencia) و(De sompno et vigilia) و(De causis longitudinis et brevilitatis vite) (انظر A. L. SHIELDS, op. cit., Table p. IX). علاوة على (De insomniis) و(De divinatione per somnum)، ينقص (De juvenute et senectute) و(De respiratione) و(De vita et morte) (انظر تريكو ومونييه، المذكورين أعلاه). حول استخدام الكندي كتيبات أرسطو الثلاثة المتعلقة بالأحلام، انظر أدناه، ص 345.

[52] انظر (recension vulgate, pp. 94-5). قام دونكور (P. DONCOEUR) بالخذ من مدى هذا النص في La religion et les maîtres de l'Averroïsme, in Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 5/1911, 502 sq., n. 4. قارن مع غوتيه (م س د، ص 156 وما يليها).

53 recension vulgate, p. 115.

54 Cf. Berakôt, 55-57; IBN RUŠD, Compendium Libri Aristotelis De Sompno et Vigilia, éd. Shields, op. cit., p. 115: «Et ideo dicitur quod est una pars prophetie»; WENSINCK, Concordance, I, 343.

[55] انظر (DECKER, op. cit., 29). في فصل المقال، الذي ذكره غوتيه (م س د، ص 138، الملاحظة 5)، نسمعه يقول إنه، وفق الفلاسفة، فإن «علم الله الأبدي هو أساس التحذيرات [المتلقاة] في الحلم والوحي وأشكال أخرى من الإلهام».

[56] المعروف بعنوانه العبري <موريه نبوكيم>؛ انظر الطبعة الأصلية العربية (بالحروف العبرانية) والترجمة الفرنسية التي قام بها مونك (S. MUNK, Le guide des Égarés)، Traité de Théologie et de Philosophie, par Moïse Ben Maimoun dit Maïmonide, I-III, Paris 1856-66.

[57] «II, 1861, pp. 72-102 (texte) et 259-378 (trad.)». نخذ مقتطفات من الفصول [36 و 37 و 38] لدى (Gauthier, op. cit., 132-138). يبدو كأن الكاتب يعد نظرية ابن ميمون حول النبوة نسخة بسيطة لنظرية الفلاسفة العرب. رغم التأثير الذي لا يمكن إنكاره لابن سينا في فكر ابن ميمون، فإن مقالته حول النبوة تقدم مميزات خاصة تميزه بوضوح عن التصور الرشدي انظر Z. DIESENDRUCK, Maimonide's Lehre von der Prophetie, in Jewish Studies in DECKER, Entwicklung, > memory of Israel Abrahams New York 1927, p. 82 sqq. (op. cit., 37 sq.

58 Ch. 35, trad., II, 281.

59 Ch. 32, trad., 261 sq.

60 Ch. 36, trad., 287.

61 lb. 284.

62 lb. 287.

63 Gen. Rabba, c. 17, 44.

64 Ch. 36, trad. 282 sqq.

65 Ch. 37. 37, trad., 290 sq.

[66] <Ibid., 291 sq.>. عن هذا الصنف الثالث الذي يتميز بوضوح عن النبوءات الحقيقية، يقول ابن

ميمون في مكان لاحق (الفصل 38 من النص المترجم، صفحة 299): «إن الناس في الصنف الثالث «ليس لديهم مفاهيم عقلية، ولا علم، بل لديهم فقط أوهام وأفكار خاطئة. كما يمكن أن لا يكون ما يدركونه سوى أفكار (حقيقية) كانت لديهم (في الماضي) واحتفظت أوهامهم (الحالية) بآثارها إلى جانب كل ما في قدرتهم التخيلية، حيث أزالوا وأخفوا الكثير من أوهامهم، وبقيت آثار تلك الأفكار (القديمة) وحيدة وبدت لهم شيئاً أتى من الخارج».

[67] <Ch. 38, trad., 295 sq.>. من الفصول السبعة عشر التي خصصها ابن ميمون للنبوءة، لم نأخذ

سوى المقاطع التي تسمح باستنتاج استمرارية بين الكهانة والنبوءة، ضمن خطّ نظرية الحدس الصوفي المشتركة بين جميع الفلاسفة العرب <138>، Gauthier, op. cit., الذين سبقوا ابن ميمون والذين عاصروه. نشر أيضاً إلى أن عمليات السير تلك، المجرة على الكتابات التمثيلية للفلسفة العربية، لا هدف لها سوى تحديد التصورات عن الكهانة، التي يعطينا المسعودي وابن خلدون إجمالاً لها، ولا يمكن إذن أن تكون شاملة.

يوجد عددٌ لا بأس به من الاستنتاجات التي وصل إليها الفلاسفة العرب حول النبوءة في الكتابات

المدرسية، وخاصةً عند ألبير الكبير <ALBERT LE GRAND (Quaestio de prophetia, >

الذي هو شرح أرسطو <vigilia, liv. III Commentaires sur Isaïe et Jérémie, De somno et

كتاب <De divinatione per somnium>، <cf. DECKER, op. cit., 93-134>،

de BONAVENTURE (Quaestiones de prophetia, De visione intellectuali et corporali et >

THOMAS D'AQUIN > انظر <DECKER, op. cit., 134-64>، وتوماس الأكويني <divinatione

Théologique II, II, p. 171- (Commentaires bibliques, De veritate, p. 12, et surtout Somme

<178>؛ هذه الدراسة الصغيرة حول النبوءة وانكشاف السرّ وهدية تعلّم اللغات والهدية اللدنية في الخطاب

وهبة المعجزات، قد نشرت وترجمت إلى اللغة الفرنسية مشفوعةً بملاحظات وملاحق بقلم سيناف

وبونوا <P. Synave et P. Benoît, Paris, Desclée, 1947>، انظر ديكر <DECKER, op. cit., 165>،

<208>. هذه العناصر تجمع عمومًا تحت مفهوم «النبوءة الطبيعية». وليس لنا أن نطيل التوقّف أمام هذه

المسائل المتعلقة بالتأثيرات، ولم يشر إلى مثل هذا الحدث إلّا على سبيل البيان.

[68] حول الكهانة والنبوءة التوراتيين، انظر ويتون ديفيس <T. WITTON DAVIES, Magic, >

<Divination and Demonology, p. 73 sq.; comp. p. 6>؛ برأي دوتيه <DOUTTÉ, Magie et >

<religion, 418>، «بين كاهن ونبيّ، ليس هناك من فارق سوى الفارق الذي وجدناه بين السحر

والدين؛ إنّه فارق قانونيّ؛ النبيّ هو عرّافٌ أهمّه الله، والعرّاف هو نبيّ أهمّه إبليس والجنّ

والأرواح: أحدهما سيء والآخر طيّب، لأنّ الدين هو أخلاقيّ أساساً».

[69] <حاجي خليفة، 266/5-7>.

[70] قبل اعتناقه الإسلام، كان عمر بن الخطّاب يعدّ النبيّ كاهنًا أو شاعرًا: انظر <ابن الأثير، أسد الغابة،

<74/4>. ويقال إنّ محمّدًا نفسه، وقد أفرغته العلامات التي كانت تتظاهر فيه، قال لخديجة: «لا أكره

شيئًا كما أكره الأوثان والكهان؛ لكنني أخشى أن أكون كاهنًا» <ابن سعد، 1، 129/1-130>.

- [71] (69/40-43)؛ قارن مع (81/19-25) : «وما صاحبكم بمجنون ولقد رآه بالأفق المبين وما هو على الغيب بضنين وما هو بقول شيطان رجيم».
- [72] أم تأمرهم أحلامهم. الحلم سيء، أصله شيطاني، والرؤيا هي الحلم الحسن وهي تبليغ إلهي. حول مصطلحات الحلم، انظر أدناه، ص 269-270.
- [73] ما يدعوه القرآن في سورة الأنعام (112) بزخرف القول، والذي يهدف إلى الخديعة والإغواء (غورراً). يتجاوز تور أندريه (TOR ANDRAE, Mahomet, 27-29)، الشكل البياني والعبارة، فيرجع في أن يضيف على محمد عادات الكهنة، وخصوصاً تحجيبه رأسه في أثناء الوحي. وهو يستند في ذلك إلى القرآن (الزمل 1) و(المدثر 1) حيث يعطي تعريزي المزمل والمدثر معنى «من هو مغلف»، في حين أن السياق يتطلب معنى المتهاون، الخامل، النؤوم. حول استخدام «تلفف» انظر «الطبري، 1890/1، السطر 10» (انظر ابن هشام، ص 184، NÖLDEKE-SCHWALLY، > Geschichte des Qorans I, 87، حول موضوع النبي المزيف طليحة: وطيحة متلفف في كساء له بفناء بيت له من شعر يتبأ لهم.
- [74] J. FÜCK, 'Arabiya, trad. Fr., p. 129 sq.
- [75] > الطبري، 1/1796⁴؛ ويسبي قلوب من سمع منطقه.
- [76] بفضل سجعهم، نخج مسيلمه الذي وصف بالكذب، في إغواء سجاح، «نبية» بني تميم، التي كانت تستعد مجنودها لغزو أرض اليمامة التي كان مسيلمه يحتلها. وانتهى به الأمر إلى الزواج منها. بعد أن برهن لها على «نبوته» بمجل كتبت على طريقة الكهان حول مواضيع نجدها في القرآن. يمكن رؤية أمثلة على تنبؤاته عند > الطبري⁴؛ 1/1916 وما يليها. وفق «ابن قتيبة: المعارف، ص 206، فإن مسيلمه كان صاحب نيرانج وهو أول من أدخل البيضة في قرورة وأول من وصل جناح المقصوص من الطير فاتبعه على ذلك خلق.
- كان يقلد معجزات النبي (انظر «الطبري: م س د، ص 1935 وما يليها. حول سجاح وتأثير مسيحي تغلب عليها وزواجها بمسيلمه واعتناقها الإسلام بعد وفاته، انظر «الطبري: م س د، ص 1915؛ الأغاني، ص 165-166. وفق «المسعودي: ص 188/4» كانت سجاح «قبل أن تدعي النبوة كاهنة تضع نفسها في مستوى سطيح وابن سلمة والمأمون الحارثي وعمر بن لحي وكثير غيرهم من الكهنة».
- [77] ذكره غولدتسير (Goldziher, Abhandlungen zur ar. Philologie, I, p. 77, n. 4)؛ انظر ما ذكره (البخاري، 308/1 (=59 خلق، 6))، وهو تنوع على ذلك التقليد، لا يزال يحمل اسم عائشة: سمعت رسول الله صلعم يقول الملائكة تنزل في العنان وهو السحاب فتذكر الأمر قضي في السماء فتسرق الشياطين السمع فسمعه فتوحيه إلى الكهان فيكذبون معها مائة كذبة من عند أنفسهم. يظهر حديث ذكره أنس بن مالك (انظر Wensink, Concordance, II, 26) أن النبي كان يؤمن كثيراً بالكشوفات التي يقوم بها الجن. إنه خرافة، وهو عذري اختطفه الجن؛ كان يسمع الأخبار التي ينقلونها عن السماء ويخبر بها سكان الأرض.
- [78] انظر القرآن (15/18-15/35؛ 9-6/41؛ 12/67؛ 5) «ابن هشام: ص 129 وما يليها، و»ابن سعد: 1/110.
- [79] نهاية. ص 128/3.
- [80] > 1، 10: بواسطة اختلاط نفوسهم بنفوس الجن.
- [81] Wensink, Concordance, IV, 196>؛ «الإبشيhi، 181/2»؛ «حاجي خليفة، 7-266/5».

- [87] «م ن، ص 170/1». إن التمييز الأفلاطوني الجديد بين الشياطين النارية والهوائية والشياطين الترابية يثبت لنا مباشرةً بورفوريوس (Porphyre, (De Abst., II, 46)؛ انظر > Proclus, In Tim. II, 11, > 10, éd. Dihl; comp. St. Augustin, De Civit. Dei, X, 9, 2. وجعلوا الله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم. . (قارن سفر التكوين 5: 2، 4).
- [88] «البلخي. م س ذ، ص 171»، والذي يستشهد بالقرآن (6/ 100).
- [89] انظر (2/ 102)، حيث يدعى هاروت وماروت «الملاكين»، وضعا في بابل، وتخصصا في السحر الذي كشف لهم (أنزل على الملاكين). حول النظائر المدراسية لهذه الأسطورة، انظر > Sidersky, Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des prophètes, Saint-Clair Tisdall, The original sources > Paris 1933, 23 sq. يقارن سان كلير تيسدال > of the Coran, Londres 1905, 99 هذين الاسمين بهوروت وموروت (الوفرة والخلود) في الأفيستا (عند الزرادشتيين)، ويجعل منهما إلهين وثنين عند الأرمين القدماء. انظر في هذا الصدد ليمان > De Menasce, E. Littmann, Hârût and Mârût, in MW 18/1928, pp. 73-79; P. J. musulmane: à propos de Hârût Une légende indo-iranienne dans l'angéologie judéo-G. Dumézil, > et Mârût, in Asiatische Studien I/1947, pp. 10-18 والذي يقارب بين هاروت وماروت من جهة ومن جهة أخرى هورفاتات وأمريتات، رئيس الملائكة الزرادشتيين، واللذين يعينان «الكمال والخلود، ألوهية الماء والنبات، الصحة والشفاء».
- [90] تلخص الأسطورة الإسلامية المتعلقة بتحوّل فينوس على النحو التالي: بعد ترسخ فساد الجنس البشري، طلب الله من الملائكة الذين أثار تصرف البشر استنكارهم الشديد اختيار ثلاثة من أفضلهم، بهدف إرسالهم إلى الأرض، مكلفين بمهمة إعادة البشر إلى الطريق القويم. وهذا ما فعلوه. لكن امرأة أغوت الملائكة الثلاثة، فشرّبوا النبيذ وارتكبوا المعصية، وانحنوا أمام آخر غير الله وكشفوا لتلك المرأة عن الاسم الذي صعدوا بفضل من جديد إلى السماء. صعدت المرأة إلى السماء وتحولت فيها إلى كوكب. إنها فينوس (الزهرة): انظر «البلخي، بدء، 14/3-15». مع القبول بمماثلة الإلهة العربية اللات فينوس (انظر > Dussaud, Pénétration, 142 sq.)، وأكثر من ذلك، بقبول أنّ أسماء الثلاث، اللات والغزة ومناة ليست سوى عناوين بسيطة لفينوس > W.R. 292، ندرك أهمية ذلك الطابع الأسطوري لفهم ما جرى التوافق على تسميته بـ «قضية الغرائق» (انظر توفيق فهد > cf. T. FAHD, Le panthéon de l'Arabie centrale, ch. I et II, s. v. والنصور النسوي الذي كان لدى العرب عن طبيعة الملائكة (انظر 37/ 150). كذلك، يذكر الجاحظ في كتابه «الحيوان. ص 61/4»، تحوّل سهيل عشار إلى كوكبة من عشر نجوم، ويضيف أنّ الهنود كانوا يقولون الأمر نفسه عن كوكب عطارد.
- [91] حول هذا الاسم السذي يرجع أصله إلى اللغة الفارسية القديمة ويعني: «النقبة الطاهرة» (انظر Benveniste, The Persian Religion according to the chief Greek Texts, Paris 1929, p. > 62; cf. E. Blochet, Le culte d'Aphrodite - Anahita chez les Arabes du Paganisme, Paris 1902). إنها نسخة أرفي (Ardevi)، الاسم القديم الهلوي للإلهة فينوس؛ وقد أعطي اسم أناتيس إلى الإلهة الكبيرة في ليديا منذ القرن الأول بعد الميلاد (انظر > J. Keil, Die Kulte > Lydiens, in Anatolian Studies presented to Sir W. M. Ramsay, Manchester, etc. 1923, > p. 250).

- [103] «الأغاني. ص 84/19».
- [104] «الحيوان. ص 4/69».
- [105] جَنَى الفرزدق كان يُدعى عمرو (ذكر سابقاً).
- [106] «م س ذ، ص 70» «إني وكل شاعر من البشر أنتى وشيطاني ذكر». ويقول لنا غولدتسير في «GOLDZIEHER, Abhandlungen, I, 213»، إن أهل حضرموت لا يزالون إلى اليوم يؤمنون بأن شيطانة تدعى حليلة تلهم الشعراء.
- [107] «الحيوان. ص 6/70»: فان شيطاني كبير الجن.
- [108] «الأغاني. ص 7/67». وجريز نفسه كان يقول: «بين أبيات ذي الرمة، لا أرغب أن ينسب لي سوى البيت التالي: ما بال عينيك منها الماء ينسكب . .؛ فشيطانه كان ناصحاً جيداً له حينذاك».
- [109] «الأغاني. ص 16/118».
- [110] «الجاحظ: م س ذ، ص 71».
- [110] انظر «نقائض جريز والفرزدق / Naqa'd Ġarir wa-l-Farazdaq, éd. A. A. Bevan, Leyde / Goldziher, Abhandlungen, I, 17»؛ «(1905-1912, II, 161 sq.
- [111] حول هذه الشخصيات، انظر «Goldziher, Der Chatib bei den alten Arabern, in WZKM 1895 م، ص 136-138»، أقام الجاحظ معادلةً بين السجّاع والشاعر والخطيب.
- [112] قارن مع «العقد الفريد. 56/2، السطر 15»، حيث عبد الرحمن بن الشّمار هو في الوقت نفسه شاعرٌ ومنجّم.
- [113] عن العلاقة بين هذا العرّاف والكاهن، انظر أدناه، (القسم: عراف) وما يليها. يعطي هلدّار «Haldar, Associations, 178» لكلمة شاعر نفس معنى كلمة عرّاف.
- [114] «الأغاني. ص 8/68». بالمقابل، لم يكن الخلفاء يبدون أيّ تحفّظ في أن يقدم إليهم الشعراء. وفي حقبة المهدي، كان الشعراء يدخلون على الخلفاء مرّة في العام «الأغاني. ص 9/44».
- [115] (37/35-36)، قارن مع (21/5) و(52/30).
- [116] (26/220-226). آخر آية من هذه السورة (الآية 227) تستثني من ذلك الحكم الشعراء الذين آمنوا بالإسلام ويستخدمون قوتهم للدفاع عن القضية. حول الشعر عملاً شيطانياً، انظر «Goldziher, Abhandlungen, I, 3 sqq.». من جهة أخرى، كان البدو ينظرون إلى التأثيرات التي تمارسها الصحراء في مخيلتهم وهيس الرمال والوحدة نتيجة لوجود الجن والغيلان، وتوحي إليهم بقصائد كاذبة، احتفظ الجاحظ بنموذج منها أعاد كتابته وترجمه وعلّق عليه ج فان فلوتن «G. Van Vloten, in WZKM 7/1893, pp. 59-71».
- [117] ليس لنا أن نتوقّف عند هذه المسألة التي تستحقّ بمفردها فصلاً مستقلاً. عن لغة الملائكة، وكذلك عن لغة الشياطين والجن، نعيد القارئ إلى مساهمتنا في المجلد الثامن من (مصادر شرقية / Sources Orientales) (تحت الطبع). انظر كذلك «P.A. Aichler, Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran, Dissertation, Leipzig 1928» حيث نجد البليوغرافيا السابقة؛ انظر كذلك «A.S. Tritton, Spirits and Demons in Arabia, in JRAS 1934, pp. 715-27». بين المصادر العربية، يمكن أن نرى على نحو خاص «الطبري: ص 1/79-80» (حيث توجد مجتمعة المعطيات التقليدية عن أصل الملائكة والشياطين والجن وتنظيم)، «القزويني: ص 1/55-63»، مقطع ترجمه إلى اللغة الألمانية وعلّق عليه «S. J. Ansbacher, Die Abshnitte über die Geister und die

wunderbaren Geschöpfe aus Qazwini's Kosmographie, Dissertation, Kiel, Kirchain, Taeschner, Die Psychologie Kazwini's, Dissertation, Kiel, Tübingen NL, 1905, et F. 1912؛ «السيوطي: الجبانك في أخبار الملائك. مخطوطة باللغة العربية، باريس 1389» (إلى المخطوطات التي ذكرت في «GAL S II, 183» ينبغي أن تضاف مخطوطة (Kastamonu 1028)، نسخة جيدة غير مرقمة، تعود إلى عام 1057 هـ). يقدم بروكلمان عنوانين آخرين للسيوطي متعلقين بلغة الملائكة: «في سيماء الملائكة» و«الأرائك في حكم الملائك». لنذكر أخيراً رسالة مغفلة ومن دون عنوان مؤلفة من ثمانية أوراق (نسخي، من دون تاريخ) من مكتبة أخيسار (Akhisar 190)، تعالج «اختلاف الناس على وجود الجن والشياطين». عولجت المسألة من وجهة نظر الأحكام الفقهية.

[118] «ابن سعد: 1، 131-2».

[119] «المصدر السابق، ص 131». يقدم البخاري «309/2 = خلق، 6»، هذا التقليد على النحو التالي: «ذكر عيسى أن الحارث بن هشام سأل النبي: «كيف يأتيك الوحي؟» فأجاب: «ذلك كله [يجري على النحو التالي]: يأتي الملاك أحياناً على شكل صلصلة الجرس، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وهو أشده عليّ. وأحياناً يتمثل لي رجلاً فيكلمني، فأعي ما يقول».

[120] «المصدر نفسه. ص 132».

[121] «المصدر نفسه». بالنسبة لطقوس دعوة محمد، انظر «ابن هشام: ص 152-3». يشير تور أندريه «Tor Andrae, Mahomet, 42 sqq.» إلى هذا الشكل من العنف الرباني الذي يمارس على النبي (قارن مع دعوة إرميا وحزقيال) وهو ثابت فولكلوري لجميع الشعوب. انظر كذلك فينيكوف «A. Vinnikov. La légende de la vocation de Muhammad à la lumière de » «l'Éthnographie, in Recueil... Oldenburg, 1934, pp. 125-146 (بالروسية). من أجل تصنيف النصوص التقليدية المتعلقة بدعوة محمد، انظر تور أندريه «Tor Andrae, Die Legenden » «von der Berufung Muhammeds, in Le Monde Oriental 6/1912, pp. 5-18».

[122] «ابن هشام: ص 266»؛ «ابن سعد: ص 1، 113/1»؛ (نشيد الإنشاد، 5: 2). نجد عرضاً مفصلاً لنظرية الوحي لدى «ابن خلدون: ص 1/ 165 وما يليها، 185 وما يليها (في الوحي والرؤيا)». في كتابه «رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة/ 53-51»، Fr. Dieterici, Leyde 1895، يوقف القاري فقره لـ «الوحي ولرؤية الملاك». وفي كتاب تور أندريه «Tor Andrae, Mahomet, 107 sqq.»، يظن أنه يكشف قرابة «لا يمكن أن تكون بمحض الصدفة» بين التصور الإسلامي للوحي والعقيدة الغنوصية بشكلها الإيبوني المانوي. قارن مع شرنغر «Sprenger, Leben, I. ch. II, ch. 12; A. Von Harnack, Christliche Parallelen zum Islam, Vortrag in Leipziger akademische Docentenverein, 1877-8».

[123] «الأغاني. ص 187-8: 8». «كان يطمح إلى النبوة؛ فقد قرأ في الكتب [المقدسة] أن نبياً سوف يرسل إلى العرب وكان يأمل أن يكون هو ذلك النبي».

[124] «الأغاني. ص 189/3». تشهد طرفتان من العصر العباسي على تدهور مفهوم النبوة في الأوساط الشعبية. جرت الأولى في عهد المأمون (198-218 هـ / 813-833 م): أعلن رجل نفسه نبياً؛ فتسكّر المأمون وذهب إليه بصحبة يحيى بن أكنم وأحد الخدم. استفهم الرجل عن هويتهم قبل أن يفتح لهم؛ فأجابوا إتهم جاءوا كي يؤمنوا برسالته، فأدخلهم. اتخذ المأمون مكانه على يمينه وجلس يحيى على يساره. فسأله المأمون: «إلى من أرسلت؟» فأجاب قائلاً: إلى جميع البشر، فسأله: هل أوحى لك بالكشف أم بالحلم أم بالنفث في قلبك أم بطريق الثقة أم أخيراً بالقول؟ ردّ قائلاً:

بالثقة والبقول. تابع المأمون: من الذي يجلب لك ذلك؟، فردّ قائلاً: جبريل. - ما الذي كشفه لك؟، - كشف لي أنّ رجلين سيأتيان لرؤيتي، وسيجلس أحدهما على يميني والآخر على يساري؛ وهذا الأخير هو أهمّ الرجال». فقال له المأمون: «أشهد أن لا إله إلا الله وأتّك رسول الله!» ثمّ خرجا ضاحكين «العقد الفريد. م 306/3».

والطرفة الثانية جرت في عهد القاهر بالله (316-322 هـ / 928-933 م). فقد أعلن رجلٌ نفسه نبياً في آيا صوفيا في عهد أبي الحسين بن سعد الذي أحضره إليه وجمع حوله جميع الكبار. سئل الرجل: «من أنت؟، فأجاب: أنا نبيّ مرسل». قيل له: «لكن لسوء الحظ، لكلّ نبيّ آية؛ ما هي آيتك وما هي الدلالة التي تحضرها [على نبوتك]؟» فأجاب: «الدلائل التي لديّ لم تكن لدى أيّ من الأنبياء والمرسلين». فقالوا له: «أرنا إياها». فأجاب قائلاً: «من منكم لديه زوجة حسناء أو أختٌ جميلة أحبّلتها في ساعة واحدة. فقال له أبو الحسين بن سعد: من جهتي، أشهد أنّك رسول واعفني من ذلك!» وقال له آخر: «ليس لدينا نساء؛ لكن عندي ماعزٌ جميلة، حبّلتها!» قام ليذهب، فسأله: «إلى أين؟، فأجاب قائلاً: إلى جبريل لأقول له إنّ هؤلاء القوم يريدون كبشاً ولا حاجة لهم بنبيّ». ففقههوا ضاحكين وتركوه يذهب «ياقوت: إرشاد. م 130/1-1».

[125] انظر كذلك (6/ 121) وأعلامه (وسطاء الوحي والإلهام).

[126] 2) L. Gardet, in Revue Thomiste 47/1939, p. 708, n. 1. يذكر المؤلف بأنّ علم الأديان الكاثوليكي يأخذ عادةً مفهوم النبوة وفق معناه الصارم: المعرفة المسبقة التي يعطيها الله للنبيّ والتنبؤ الذي يقوم به هذا الأخير بالعوامل المستقبلية.

[127] في «ياقوت: ص 741/4».

[128] الملل / Milal, éd. Curton, 265. حتى السلطان يبدو أنّه يستمدّ منبعه من النبوة (انظر «الطبري: 1633/1»³)، حيث يعزو العباس، عمّ النبي، انتصار ابن أخيه وهيمنته إلى النبوة.

[129] تدعى هذه العلامات «أمارات النبوة»، أي: «العلامات المميزة للنبوة»، وتحمل الكتابات التي تعالجها عنوان «دلائل النبوة». وفق «حاجي خليفة: ص 427/1»، فهي عديدة؛ أفضلها هو كتاب «أعلام النبوة للماوردي، توفي عام (450 هـ / 1058 م) (منشورات القاهرة في العام 1330-1319 هـ / 1901-1911 م)». ينسب كتابٌ آخر يحمل العنوان إلى ابن قتيبة الذي توفي في العام (276 هـ / 889 م) (انظر ما ذكره لوكومت «Lecomte, Ibn Qutayba, 154»). كما تحمل مخطوطةً للإسماعيليّ (أبو حاتم الرازي) العنوان نفسه، ويوجب فيها على محمد بن زكريا الرازي. وقد نشر كراوس مقتطفات منها في «P. Kraus, Orientalia, N. S., 5/1936, pp. 35-36 et 358-378».

[130] 1- 165/6، 185-6. يمكن كذلك أن نرى أبو بكر موسى البهقي (توفي عام 458 هـ / 1066 م)، كتاب «دلائل النبوة» (انظر «Nylander, Die Upsalaer Hds. Der D. an-N. des Bayhaqī, > 1891 Upsala»). تعرف له مقالة بعنوان «ما ورد في حياة الأنبياء، بعد وفاتهم»، مخطوطة المدينة (انظر «ZDMG 90/1936, 113»؛ «الحجة في تثبيت النبوة، في رسائل الجاحظ، القاهرة 1933 م» (مراجع أخرى في «Pellat, in Arabica 3/1956, 170»؛ أبو الحسين الراوندي (توفي عام 250 هـ / 864 م)، أو 298 هـ / 910 م)، «كتاب الزمرد»، الذي يحارب فيه الكاتب العقيدة التقليدية للنبوة ويدخل فيها عناصر أجنبية (انظر كراوس «Kraus, in RSO 14/1933-34, pp. 93-129 et 335-79»؛ وفخر الدين الرازي (توفي عام 606 هـ / 1209 م)، «عصمة الأنبياء، منشورات القاهرة 1388 هـ / 1936 م»؛ أبو بكر جعفر المستغفري (توفي عام 432 هـ / 1040 م)، «دلائل النبوة» مخطوطة باريس 6325 (انظر «G. Vajda, Un manuscrit du «Kitāb dalā'il an-Nubuwwa» de Ḡa'far al-» في «Mustaḡfirī, in Studi Orientalistici in onore di G. Levi Della Vida 1956, 567-72».

جهة أخرى، ينهي الطبري الفقرة التي يخصصها لعلامات النبوة عند النبي محمد ^{1/3} (1123-1146) بالعبارات التالية: «الحكايات المتعلقة بعلامات النبوة لا تعد ولا تحصى؛ وسوف يكرّس لها كتاب إن شاء الله» (ص 1146، السطر 12-13). جمع المحققون المتأخرون حياة محمد بعناية الحكايا الرائعة وعلامات النبوة وضخموها (وخاصة شمس الدين الحلبي والديار بكري).

131 تمثل هذه المصطلحات ممانات مع تلك التي تستخدم في وصف حالة الانخراط عند المخو الآشوري البابلي؛ وبالفعل، فإن رمز الفكرة للاسم (ud-du) يتضمن فكرة الرحيل؛ وهكذا، يمكن القول إن روحه ترحل. هذا «المنخطف، المزود بالرؤى» لاندسبرغر > Landsberger, 366 p. 1915, Göttingische Gelehrte Anzeiger, «تلهمه ريح الوحي التي تسمى <زاقيقو>، وهو تعبير يشير إلى صوت، إلى محاكاة صوتية، إذا ما حكمنا من خلال جذور نفس التشكيل المتبقي في اللغة العربية، مثل زقزقة (صوت العصفور) ورقزقة (صوت الماء الجاري)؛ وهو يشتر بالوحي في حالة الهيجان، والفعل الذي يعبر عن هذا الإعلان <رجامو>، يتضمن في الآن نفسه فكرة «الصراخ» و«لفظ وحي»، > HALDAR, Associations, 22-25.

132 من المثير للاهتمام أن نشير هنا إلى أنه كان ينبغي على الكاهن الآشوري البابلي أن يكون نقي الأصل، أي: من طبقة كهنوتية <rihūt amēl nizakki, zarū-šu ellu> وذا مظهر خارجي لا غبار عليه. «البارو ذو الولد غير النقي والذي ليس كاملاً في ما يتعلق بالشكل ومقاييس الجسم . . .» لا يستطيع الاقتراب من أنا بروسي باروي، «قرار الكهانة» (انظر تسيمرن > Zimmer, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion. Die Beschwörungstafeln Šurpu Ritualtafeln für den Assyriologische Bibliothek, Iveschwörer und Sänger, Leipzig 1896-1901 Wahrsager, 24, II. 23, 27, 30, n° 12). يمكن أن يكون اشتراط الكمال الجسماني قد نبع، وفق شرنك > Schrank, Babylonische Sühnrten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser 10 p. 1908, untersucht, Leipzig «من أنّ الكهنة كانوا في البداية يمارسون عملهم عراة.

133 «القولية والفعلية»، وفق «حاجي خليفة، ص 1/427. ابن خلدون يعد السجع علامة على أكثر الكهنة كمالاً وأقربهم إلى النبوة ^{1/1} 183، 208: إن أرفع مراتب الكهانة حالة السجع، لأن معين السجع أخف من سائر المعينات من المرتبات والمسموعات ويدل خفة المعين على قرب ذلك الاتصال والإدراك والبعد فيه عن العجز بعض الشيء.

134 يقسم ابن سعد علامات النبوة إلى صنفين: 1) علامات ما قبل الوحي النبوي ^{1/1} 96-111؛ 2) علامات ما بعد بداية التزويل «المصدر نفسه، ص 112-116.

135 «المصدر نفسه، ص 2-3»، حيث نجد تنوعاً أكثر تفصيلاً على ذلك التقليد.

136 «المصدر نفسه، ص 1.

137 «المصدر نفسه، ص 2.

138 «المصدر نفسه، ص 95». ينبغي وضع هذا الحديث في سياق تشكّل الكون، حيث يقال إن الله صنع جسداً تركه معروضاً، على درب الملائكة، لمدة أربعين عاماً، قبل أن ينفث فيه الروح. انظر توفيق فهد: > cf. T. FAHD, La Naissance du Monde selon l'Islam, in Sources Orientalis 1/1959, p. 262.

139 «ابن سعد، م س ذ، ص 4.

140 حول حملة وولادته الحارقتين، حيث يؤدي مفهوم النور والإشعاع دوراً كبيراً، انظر «الطبري: 1/968 وما يليها»²، «ابن سعد: 1/1/63، 96-111»؛ «ابن الأثير: 1/333 وما يليها»؛ الخ، انظر صفحة [10/2/2].

- [141] <Tor Andrae, Mahomet, 35>. نتجاوز هنا الوجود العجائبي الذي كان له عند مرضعته حليلة الطبري: 1² / 970-73؛ «ابن سعد، 1/1/70»؛ إلخ.
- [142] يرى <Tor Andrae, op. cit., p. 35 sqq.> أنّ احتمال هذا الأمر ضعيف للغاية، من حيث إن محمدًا لا يمكن أن يجهل الأشكال الخارجية للعبادة المسيحية إلى هذه الدرجة، على عكس الشعراء في زمانه الذين كانوا يبنهون بها. حول «خاتم النبوة»، انظر «ابن سعد: 1/2/133»؛ «أسد الغابة: 2/258».
- [143] «ابن سعد، م س ذ، ص 99».
- [144] حول هذه الآلهة، انظر توفيق فهد <T. Fahed, Le panthéon de l'Arabie Centrale, ch.II, s. n.>.
- [145] «ابن سعد: م س ذ، ص 103».
- [146] سواع، معبودة الهذليين، «ابن سعد: ص 1/1/110 وما يليها»؛ «أسد الغابة: ص 2/245»؛ وعثر، معبودة آل بكر بن جبلة الكلبي، في «أسد الغابة: ص 1/203».
- [147] انظر سرد عمر بن الخطاب الذي كان يشهد تقديم عجل قربانًا لإحدى آلهة الجاهلية، «ابن هشام: ص 134»؛ «ابن سعد: م 1/1/103»؛ «الطبري: 3/1/1144 وما يليها». في بوانا، كان القربان جملًا صغيرًا «ابن سعد: م 1/1/105»؛ «الطبري، م 1/1/1145 وما يليها».
- [148] بنو مكلّم الذئب. يقال إنّ هذا الحدث الخارق قد اخترع لتفسير الاسم.
- [149] «الأغاني. ص 37/18». ذنب آخر أعلن ذلك لراع آخر طلب منه النبي أن يحكي الحادثة للجمهور بعد صلاة المغرب؛ وأيد ما قاله وأكدّه من دون تحفظ «ابن سعد: ص 1/1/114».
- [150] «ابن سعد: م س ذ، ص 113» (هنا تقتل المرأة؛ وفي مكان آخر، يعفى عنها وللإجابة نفسها، أي إنها كانت تريد اختبار نبوته). تستعاد القصة لحساب يهود خيبر «المصدر نفسه: ص 1/2/84»؛ هنا يشعر النبي بوجود السم؛ لكنّه مع ذلك يأكل، وبعد ثلاث سنوات، في مرضه الأخير، يؤكد أنّه ضحية لهذا السم «المصدر نفسه: ص 1/2/6-7». نتيجة لذلك، يستنتج ابن سعد <1/2/7-8> أن «نبي الله مات شهيدًا». هل هذا هو هدف القصة؟
- [151] «ابن هشام: ص 115».
- [152] «ابن سعد: ص 1/1/98».
- [153] حتى قبل أن تحمل به أمّه «الطبري: ص 1³/1/1079-80»؛ «ابن سعد: ص 1/1/59»؛ في أثناء طفولته «ابن سعد: م س ذ، ص 109»؛ «الطبري: 1²/1/976»؛ عشية نزول الوحي عليه أو بعد ذلك «ابن هشام: ص 133»؛ «الطبري: 1³/1/1144». وكان شق وسطيح قد تنبأ بمجيئه قبل ولادته بكثير «الطبري: 1²/1/910-911؛ 84-981»؛ ورأى كاهن تبع مدى هيمنته «المصدر السابق. ص 909».
- [154] «ابن هشام: ص 133».
- [155] «الطبري: ص 1²/1/1009».
- [156] «المصدر السابق: ص 1/1562³». بل هناك ما هو أفضل بكثير، إذ يستجوب هرقل أبا سفيان الذي كان في ذلك الحين عدوًا لمحمد. ومن العلامات التي أعطاهها أبو سفيان، عرف فيه النبوة وقال: «... سوف يهزمي وسأرغب أن أكون قربه كي أغسل قدميه» «الطبري: ص 1³/1/1564»؛ «الأغاني. ص 6/94 وما يليها». ويتعرف الأسقف البيزنطي حفاظر النبي ويقول لرسوله: «سيدك نبي مرسل؛ نحن نعرف وصفه ونجده مذكورًا باسمه في كتبنا» «الطبري: ص 1/1567³». ينسب لإتيان الإسكندري، البرفسور في القسطنطينية والكاتب في عهد هرقل، نبوءة حول محمد وأسلافه، لا يعود تاريخها إلى ما قبل عام [775 م]، انظر <Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur 2, 621>.

- [157] «الأغاني. ص 16 / 76-7».
- [158] «ابن الأثير: ص 181/1». البعير الأحمر والحباء الأحمر من مميزات مضر، الحواوية القادمة لـ «النبوة والحلافة» (لامانس > 1, n. 67, *Culte des Bétyles*, Lammens).
- [159] «الأغاني. ص 15 / 149-150».
- [160] «ابن سعد: ص 51 / 1/1».
- [161] «الأغاني. ص 16 / 49».
- [162] في الأصل، كان هذا الاسم يطلق على الآراميين الذين يسكنون سورية وبلاد ما بين النهرين «ياقوت الحموي: ص 185/3 وما يليها»؛ «ابن سعد: ص 19 / 1/1»؛ لكن تدريجيًا أخذ يطلق على التجار والمزارعين الذين كانوا يصرّفون منتجاتهم عند البدو (انظر سوق الأنباط، «الطبري: ص 1570 / 1³»). وهكذا أصبح يقال عن القرشيين إنهم أناس «متبیطون» «الأغاني. ص 52 / 18». وبالنسبة لياقوت (634/3)، «يدعى بالنبطي عند العرب كل من ليس قسيسًا ولا جنديًا بين المقيمين».
- [163] «الأغاني. ص 16 / 51-2».
- [164] «ابن سعد: 71 / 1/1»، قارن مع صفحة [73] (كان ينبغي أن يكون النبيّ يتيماً، لكنّ حليلة أكّدت أنّ محمّد ابنها وأشارت إلى زوجها بصفته أباه).
- [165] «ابن هشام: ص 102».
- [166] «الأغاني. ص 6 / 96-7».
- [167] «ابن سعد: ص 159 / 1/4 وما يليها»؛ قارن مع ص 158-9.
- [168] «أسد الغابة: 2 / 231».
- [169] «ابن هشام: ص 134»؛ قارن مع صفحة [286]؛ «الطبري: ص 1209-1211 / 1³».
- [170] وفق «ابن سعد: ص 111 / 1/1»، فإنّ «العرب كانوا يسمعون أهل الكتاب، والكهّان يقولون إنّ نبياً اسمه محمّد سوف يخرج من بين العرب؛ ولذلك، فإنّ العرب الذين كانوا يعرفون ذلك كانوا يطلقون على أبنائهم اسم محمّد، متطلّعين على هذا النحو إلى النبوة».
- [171] «ولكن من الآن بطروا وظنّوا أنهم يعزوني وأيضاً للرب»، واضح أنّ هذه الجملة محرّفة.
- [172] تلفظ على هذا النحو: أَلْمُتَحَمَّنًا، وهو ليس سوى المنحمنون، المشتقة من ناحم، أي «بعث إلى الوجود».
- [173] روح القسط، وهو المعادل لـ <روحو دقوشتو> السرياني، حيث يعني <قوشتو> في الآن ذاته القسط (العدالة) والحق (الحقيقة).
- [174] قارن مع (أيوب 15: 23-16، 1).
- [175] (A 7K578 934) «ابن هشام: ص 149-150».
- [176] انظر على سبيل المثال «ابن سعد: ص 55 / 1/4»؛ «أسد الغابة: ص 237-8».
- [177] وصفٌ يطلق على بعض العرب الذين استشعروا قبل نزول الوحي على محمّد بطلان عبادة الأصنام، وذلك ليس بفضل تفكيرهم الشخصي وحسب، بل كذلك بفضل تأثيرات إيديولوجيات العالم الخيط بهم (كاليهودية والمسيحية والمانوية والهلنسية). حول الأحناف، انظر مونتغومري وات (W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953, pp. 162-4)؛ كذلك ف شولتس (Tor Andrae, *Mahomet*, 107 sqq.)؛ و «ابن هشام: ص 143-4».

- [178] «ابن سعد: ص 1/1/129-130»؛ قارن مع «الأغاني. ص 3/14»، حيث يقول ورقة: «إنه الناموس الذي كشفه الله لموسى . . .».
- [179] «ابن سعد: م س ذ، ص 105».
- [180] «الأغاني. ص 15/76».
- [181] اسم الجتنى الملمه المرتبط بكاهن.
- [182] «ابن سعد: ص 1/1/126»؛ قارن مع ص 110.
- [183] «المصدر نفسه. ص 110».
- [184] سوف نمرّ على العلامات المختلفة والعديدة للتبجيل الذي كانت تبديه الكائنات الجامدة لدى مرور النبي (الأشجار التي تنحني لمروره، الغيوم التي كانت تظله . . .)، وجميعها مواضع منمنمة نفذها أجيال من المسلمين على نحو يدعو للإعجاب. كما سوف نمرّ على الوقائع العديدة المدهشة التي تقدّم براهيناً على قدرته نبّياً على المادّة، مثل تكثير الحليب والغذاء «ابن سعد: ص 1/1/123-4».
- [185] كان محمد يقول عن نفسه: «أنا دعوة أبي إبراهيم وبشرى أخى يسوع ابن مريم» «الطبري: ص 1²/973».
- [186] تباين الآراء بشدّة في شأن هذه الشخصية الأسطورية. ففستفلد > F. Wüstenfeld, *De scientitis et studiis Arabum ante Mohammedam et de Fabulis Lokmani*, Dissertation, Göttingen, 32 sq. 1831) يمثّله يابسوب (Ésope)، في حين أن شبرنجر > (Sprenger, *Das Leben*، كملحق للفصل الأول، يرى فيه (الحساي/ H8ITVAVL) «ابن الندم: الفهرست. ص 340: الحساي) محرّضاً على العقيدة الإيبونية (حول هذا الأخير، انظر فون هارناك > A. Von Harnack, sér. 4/1904, *Christliche Parallelen*, op. cit., résumé et féfuté par Cl. Huart, in JA 10^e 161-3. أما الجاحظ في كتابه «فخر السودان على البيضان»، في > Tria Opuscula, éd. Van 58 1903, p. Vlolen, Leyde) فيقول إنّ لقمان كان عبداً، ويحكي عنه الحكمة الشعبية التالية: «ثلاثة [رجال] لا تعرفهم إلّا بثلاثة [أشياء]: الحكيم عند الغضب والشجاع عند الخوف والأخ عند الحاجة» (مراجع أخرى > GAL S II, 65 sq. بنظر ديرنبورغ > Derenbourg, *Fables de Loqmân le Sage*, Berlin-Londres 1850)، فإنّ لقمان ممثّل لبليعام؛ وهو يستند إلى هويّة معنى الجذر العربي (ل ق م) والجذر العبراني (bl^c). حول بلعام، انظر القسم (1/4/15).
- [187] انظر «الطبري: ص 1³/1208»؛ «ابن هشام: ص 185».
- [188] ركوسيا. وفق «تاج العروس 4/ آخر الصفحة 163»، فإنّ الركوسية تشير إلى ملّة عند المسيحيين والمندائيين «قومٌ لهم دينٌ بين النصارى والصابئة»؛ ويجعل منها ابن الأعرابي «ذكر في المصدر نفسه» نعتاً للمسيحيين. يسمح معنى فعل ركس «قلب»، أدار شيئاً حيث يدبر ظهره لما كان في مواجهته» (انظر سور النساء 88، 93) بإعطاء معنى «الرذّة» لكلمة ركوسي. ويقال إنّها ملّة مسيحية منشقة.
- [189] «الطبري: ص 1³/1710».
- [190] «ابن هشام: ص 900».
- [191] انظر عدّة أمثلة في «أسد الغابة: ص 2/258، 277؛ 4/28، 400 (= 2/289، 300)». هناك أدبٌ كامل بعنوان «الطبّ النبوي» ولد في الإسلام، بعد تلك الأحداث المعزولة في حياة النبي. انظر أدناه القسم (2/1/19-20).
- [192] «أسد الغابة: ص 4/28»؛ قارن مع حالاتٍ ماثلة في «المصدر نفسه، ص 185، و195-6».

[193] «ابن هشام: ص 171» قارن مع صفحة [252]؛ قارن مع (متى 10: 35-36).

[194] «ابن سعد: ص 8/187».

[195] اسم آخر أعطي للجنّي الموحي.

[196] «ابن هشام: ص 188».

3/1 [القيّمون على العبادة والكهانة ... (83-106)]

[1] انظر الأقسام [10-12] في المدخل «ليس في وسط جزيرة العرب... تنظيم كهنوتي. ويحل محلّ هذا الأخير الكهنة، وهم ممثلون ذوو رتبة أدنى: كهنة، عيافون، عرافون بوساطة أمعاء الحيوانات، خدم [سدنة، ز م] للأماكن المقدسة. لم يكن أيّ مسح بالزيت أو آية رسامة قد تدخلت، كما في الديانات التوحيدية الكتابية، لفصلهم وإبعادهم عن الجُمهرة الدنيوية من المساهمين، والذين كانوا يواصلون تقاسم الوجود المغامر معهم». لامنس «Lammens, Culte des Bétyles, 44». فلهاوزن «Eine organisierte Hierokratie mit ausschliesslicher Berechtigung gibt es nicht; der Priester ist nicht Mitglied eines Collegiums» (Wellhausen, Reste2, 130).

[2] «التربيع، ص 140». بل إنه يسأل في صفحة [77]: «ما الفارق بين الكهانة والشعوذة؟»، ويستنكر بعد قليل (ص 94 وما يليها) إطلاق اسم السحرة على الكهنة: ولم تجدهم سما كهان العرب سحرة ولا العراف ساحراً ولا الحازي ولا صاحب الطرق ولا من كان معه رني ولا من ادعى تابعة من لدن عمرو بن لحي إلى يومنا هذا؟.

3 Cf. E. O. JAMES, The Nature and Function of Priesthood, Londres 1955, p. 93 sq.

[4] كتب (دورم / DHORME) (Quelques prêtres assyriens d'après leur correspondance)، في مجلة 1333 (RHR 113/1936, p. 1333): «كان الجمع أمراً شائعاً عند الإكليروس الآشوري». صحيح أن الحياة البدوية تميل إلى الجمع، لكن لا يمكن لهذه الظاهرة أن تسند فقط لظروف الحياة البدوية، مثلما يؤكد دورم في «المصدر الذي سبق ذكره، ص 34، 141 و 1937/116، ص 24» (يُدعم هذا الموقف في كتاب «إديانة العبرانيين الرُحّل» p. 223 La religion des Hébreux nomades)، مع أنه لاحظ هو نفسه ذلك في الحاضرة الآشورية ومع أن الفئات الكهانية تجمع العديد من الوظائف في العهد القديم (انظر هلدان «Haldar, Associations, 137, 199 et passim»).

[5] يقول «ابن خلدون: ص 1/183/208: لأتّهم أرفع سائر أصنافهم».

6 Cf. WELLHAUSEN, Reste², 141 sqq.

7 Th. NÖLDEKE, Neue Beiträge sur semitischen Sprachwissenschaft, Strasbourg 1910, p. 36; GINSBERG, in JBL 57/1938, p. 209, n. 3.

[8] حول هذا المصطلح السامي العربي، انظر ليفي > J. LEWY, in ZA 38/1928, p. 243 sqq.; DHORME, La religion des Hébreux nomades, 224 sqq. يشير إلى كهنة الأصنام (سفر الملوك الثاني 23: 5؛ هوشع 5: 10؛ الحكمة 1: 4). انظر أيضاً هلدان (Haldar, Associations, 83 sq., 162). نجد المصطلح بصيغة المؤنث (كوميروتو) في قصص حروب أسرحدون «Esarhaddon (X, 1-17): cf. ANET, 301a».

[9] «الفهرست، ص 322 وما يليها». بالعلاقة مع جنوبي جزيرة العربي، انظر RYCKMANS, Noms > «l'Arabie Méridionale, II, 1, pp. 964-73 propres, I, 105; LANDBERG, Les dialectes de D. H. MÜLLER, Südarabische Altertümer, Vienne > انظر (Minéens)، VAN DEN > حول هجر، وهو اسم علم ثمودي، انظر 27 et 29 9 C-gmr 1899».

- BRANDEN, *Les inscriptions thamoudéennes*, 139 sq et 335 sqq. ما يخص سامي الشمال، انظر (نحو-) Cooke, *Text-Book*, 144 et 146 (نحو-) LIDZBARSKI, *Handbuch*, 297; (نحو-) punique), 186 et 187, 196, 252 (araméen).
- [10] حيث تشير كلمة <خرو> إلى «الكاهن» بالتوازي مع كلمة <كوهنو>. ويطبق جذر <ك م ر> على وجه مجهول ومظلم؛ الأمر الذي قد يشير إلى أن ذلك الكاهن كان في الأصل يرتدي قناعاً حين كان يقدم وحي الآلهة. والجذر العربي المقابل (خ م ر) (انظر على نحو خاص حمار، أي: «الحجاب») يؤكد جيداً هذا الأصل للكلمة. ما يخص الأصول المختلفة المعطاة لهذا الاسم، انظر المصادر التي ذكرها هلدار (77)؛ (HALDAR, *Associations*, 77)؛ (GES.-BUHL, 350).
- [11] Neuc Beiträge, op. cit., 36, n. 6.
- [12] D. NIELSEN, *Die altar.* 669. هذا الرأي ليس خاصاً بفشرو؛ بالفعل، فإن نيلزن (D. NIELSEN, *Die altar.* 669) كتب قبله: «إن المفردة العربية «كاهن» رسمياً وأحياناً على نحو واقعي، مطابقة للكاهن العربية، وكما ارتأت فلهاوزن (Wellhausen, *Reste*², S. 143) أنه من الممكن شرح أن المفردة العربية ليست استعارة من العربية، وبالعكس، فإن المفردة العربية <كوهن> هي كلمة عربية أصيلة». وليكتمل الخلط، فإن غراي (Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925, p. 184) يؤكد الأصل العبراني للكلمة، والذي انتقلت منه إلى الآرامية.
- [13] ERE art. Arabs, I, 667.
- [14] WELLHAUSEN, *Reste*², S. 131, 134, 143.
- [15] Ét. Sur les religions sémitiques², 218.
- [16] La religion des Hébreux nomades, 228 sq. يذكر المؤلف (إرميا 27: 9؛ 29: 8)؛ (ميخا 3: 6-7 و 11). والآية الأخيرة جديرة بالتوقف عندها: «... كهنتها يعلمون بالأجرة. أنبيأوها يتنبأون بالقصة...». وهو يستشهد بسفر التثنية (18: 14) من دون أن يذكر المقال الممتاز الذي كتبه سميث (W.R. Smith) حول هذه الآية. لنذكر أخيراً أن الـ <قُسم> في سفر إشعيا (3: 2) جزء من نخبة الأمة.
- [17] يمكن أن يقرأ (كاهن) - عَراف، ويقرأ (كاهن) - سادن. ويقرأ (كاهن) - ناشد، إلخ.
- [18] Cf. W.R. SMITH, in J. of Ph. 13/1885, 273 sqq.; T. WITTON DAVIES, *Magic, Divin. And Demonology*, op. cit., 78.
- [19] <قصام> = تكهن، و <قصموتو> = كهانة (انظر «القدراحي: لباب. ص 2/ 4428»). لمزيد من التفاصيل، انظر توفيق فهد في (8/1958, 72-73)؛ (*Semitica*).
- [20] Opera Omnia, éd. Et trad. G. BIKELL, I, 212-3.
- [21] قُوصوما.
- [22] قاصما.
- [23] W.R. SMITH, loc. cit., 281-3.
- [24] انظر القسمين (1/ 3/ 9، و 10/ 3/ 1).
- [25] The Nature and Function of Priesthood, op. cit., 93.
- [26] *Reste*², S. 143.
- [27] انظر سفر صموئيل الأول (6: 2)، حيث يربط بين الكهنة والكهنة والقوصيم صلات وثيقة (عند الفلسطينيين). يصادد الكهنة، كتب أ فيشر (EII, II, 669) «على ما يبدو، كان مرة متنبئ، ولكنه يظهر لاحقاً فقط عرافاً، وقبل كل شيء بصفته مقدم الأضاحي ومعلم التوراة».
- [28] DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, 224.
- [29] كيلا نتحدث عن استمراره الدائمة في اليهودية وفي الكنائس المسيحية التي تستخدم اللغة السريانية أو العربية، حيث لم يحافظ سوى على المظهر العبادي والاجتماعي لوظيفته. إلا أنه ينبغي

- ألا ننسى أنه كان يفترض بالقساوسة والرهبان في القرون الوسطى أن يمتلكوا ملكة الكهانة وكان الناس يستشيرونهم، مثلما كانوا يستشيرون الكهنة في الماضي. ويقال إن الراهب بحري قد تعرف على النبوة لدى محمد اليافع «ابن هشام: ص 115؛ انظر 119». وتقدم لنا أسطورة سلمان الفارسي، بتقلاته بين النساك المسيحيين «ابن هشام: ص 136 وما يليها»؛ «ابن سعد: ص 53/ 1/ 4-4» الكثير من المعلومات في هذا الصدد. يمكن أيضاً رؤية الدور ذا الدلالة الذي يعزى للرهبان في تأسيس بعض المدن الإسلامية، كتأسيس واسط على يد الحجاج «الطبري: ص 1126/ 2» وبغداد على يد المنصور «ياقوت: ص 1/ 681-2»؛ «الطبري: ص 3/ 276»؛ وتذكر الواقعة نفسها في الصفحة [372] من المصدر نفسه بصدد الرافقة، في الأراضي البيزنطية؛ قارن مع ص 277؛ و«ابن الأثير: ص 5/ 436-7». لنذكر أخيراً مقطعاً لابن اسحق يضع فيه على قدم المساواة الخبر عند اليهود والراهب عند المسيحيين والكاهن عند العرب «ابن هشام: ص 129»؛ وكانت الأحبار من يهود والرهبان من النصارى والكهان من العرب قد تحدّثوا بأمر رسول الله صلعم قبل مبعثه لما تقارب من زمانه. لكن في كل مكان، يستند التنبؤ بالغيب المعزو للرهبان إلى كتبهم المقدسة.
- 30 The Prophets of Israel and their Place in History to the close of the 8th Century b. C. With introd. And additional notes by T. K. Cheyne, Londres 1902, 390.
- 31 يسمّى <كينيشتو>، هلداد (HALDAR, *Associations*, 40)؛ يشير معادله السرياني <كنوشتو> (كنيسة باللغة العربية) إلى مكان العبادة، ثم إلى جماعة المؤمنين، ثم إلى الكنيسة بمجملها.
- 32 DHORME, op. cit., p. 224.
- 33 مجمعة وفق هلداد (HALDAR, *Associations*, op. cit., pp. 1ff).
- 34 «المصدر نفسه. ص 13-14». في رسالة من تل العمارة (رقم 38)، يظهر بصفته «عرافاً عن طريق الصقور».
- 35 HALDAR, *Associations*, op. cit., pp. 17ff.
- 36 «المصدر نفسه. ص 21-22». كان الوحي الذي يلهمه يدعى <زقيقو> «المصدر نفسه. ص 24». يبدو كأن هذه الشخصية كانت سلف النبي السامي.
- 37 «المصدر نفسه. ص 40». ألا يمكن عد القوال الذي يمارس حتى يومنا هذا دوراً مهماً في الأعياد الشعبية والزواج والمآتم وربّاً لذلك <الكالو> القديم؟.
- 38 Bemerkungen zum «Buch der Götzenbilder» von Ibn al-kalbī, p. 357.
- 39 A.L.F. MAURY, La Magie et l'Astrologie dans l'Antiquité et au Moyen âge, Paris 1860, p. 14.
- 40 حول دور المرأة في العبادة العربية، انظر بيريتز > PERITZ, Woman in the Ancient Hebrew > Cult, in JBL 17/1898, p. 111 sqq. عن دورها في الديانات العربية، انظر > LAMMENS, Le culte des Bétyles, 47-51. عن المرأة العربية على نحو عام، انظر > أحمد محمد الحوفي: المرأة في العصر الجاهلي. القاهرة 1956، و > A. PERRON, Femmes arabes avant et depuis 1956، و > M. FAHMY, La condition de la femme dans la tradition et l'Islam, Paris-Alger 1858: l'évolution de l'Islamisme, Pairs 1913.
- 41 De bello Vandalico, II. 8.
- 42 Cf. N. ABBOT, Pre-Islamic Arab Queens, in AJSL 58/1941, pp. 1-226 J. LEWY in HUCA 19/1943 p. 420 sq.
- 43 إن فرضية النظام الأموي لدى العرب، التي يساندها بصورة خاصة فيلكن > WILEKEN, Das Matriarchat bei den Alten Arabern, Leipzig 1884 وكذلك سميث > W.R. SMITH, Kinschips في الكتاب كلّ، مع كل الدلائل الجديّة التي تقدّمها، هي بعيدة عن أن تفرض نفسها؛

- انظر آخر توضيح قام به روبرت ف سبنسر > ROBERT F. SPENCER, The Arabian Matriarchate: an Old Controversy, in *Southwestern Journal of Anthropology*, 7/1952, pp. 478-502.
- [44] كانت إحدى ملكات الصحراء تلك تحمل اسم زقيقة (انظر > R. DEVREESE, *Le Patriarcat* «glise jusqu'à la conquête arabe, Paris 1944, 245 sqq. d'Antioche depuis la paix de l' و الحال أن هذا الاسم كان يشير في صيغته المذكورة إلى وحي الملهم، ويعترف به كذلك باعتداد أنه اسم كاهن» > HALDAR, *Associations*, 24).
- [45] Culte des Bétyles, 114, enrichi par HALDAR, op. cit., 191 sq..
- [46] انظر المصادر في > HALDAR, *Associations*, p. 191: بنات طارق اللاتي. في «تاج العروس». 10/ 49، السطر 29، تشرح بنات طارق على أنها: «بنات الملوك». ينبغي الملاحظة أن مؤذن النبوة سجاح كان يدعى جنية بن طارق «تاج العروس». ص 1/1، 205، سطر 14).
- [47] وفق «ابن دريد: ص 177»، يشير طارق وطرق إلى وظيفة الكاهنة التي ترمي الحصى؛ انظر القسم 7/1/2).
- [48] بالفعل، ففي نعت اللاتي «الأغاني». ص 11/126، سطر 11، تكمن أهمية التفسير الأول؛ والحال أن هذا النعت، الذي يمكن أن يكون اسماً موصولاً، لا يشكل معطًى واضحاً للنصوص، بل إعادة تشكيل تصوّرية (انظر > HALDAR, loc. cit.).
- [49] انظر «أبو داود: سنن. ص 1/195، سطر 15»، «أسد الغابة: ص 5/17، سطر 4».
- [50] انظر القسم [1/4/2].
- [51] انظر القسم [1/4/13].
- [52] LAMMENS, *Culte des Bétyles*, 50.
- [53] على نحو عام، تحمل أشكال الوحي العربي الخفوضة في التقاليد الإسلامية في داخلها معايير عدم أصالتها؛ لكنها مع ذلك تشهد على الروح والشكل الذي كان ينبغي أن تظهر عليه أشكال الوحي الأصيلة؛ إذ حتى ولو لم تكن سوى «مضاربات تتفاوت في نجاحها»، كما يقول ر بلاشير > R. BLACHÈRE (*Le Coran I. Introduction*, Paris 1947, p. 178, n. 248)، فإنه ينبغي الاعتراف بأن المضاربة تنحو إلى الاقتراب قدر الإمكان من نموذجها. انظر القسم [1/4/16].
- [54] «الأغاني». ص 13/109 وما يليها؛ «ياقوت: 4/384» (حيث نقرأ: ثرياً).
- [55] «الأغاني». 20/23 وما يليها. كانت المعركة لصالح إياد لدرجة أن جثامين الفرس المقتولين شكّلت كومة كبيرة. ويقال إن اسم دير في المناطق القريبة قد حافظ على ذكرى تلك المعركة، وهو دير الجماجم.
- [56] انقض تحتها.
- [57] «ابن هشام: ص 133».
- [58] «المصدر نفسه، ص 797»؛ «الطبري: ص 1/1617».
- [59] «الطبري. ص 1/1635».
- [60] «ابن هشام: ص 92 وما يليها»؛ «ابن سعد: ص 1/49-50».
- [61] «الكامل»؛ انظر «ابن هشام: ص 284»؛ «أسد الغابة: ص 2/378». عن معنى هذا التعبير، انظر «الأغاني. ص 2/169» و«ابن سعد: ص 3/2/91» (قارن مع الصفحات 136، 142، 148).
- [62] «ابن هشام: ص 284».

- [63] «الفرويني: ص 1 / 77».
- [64] لم نختَر سوى بضعة أمثلة يمكنها أن تبرز دور المرأة في الكهانة العربية. هناك نصٌّ في أسطورة الزباء (هل هي زنوبيا، التي توفيت في عام [274 م] ودُعيت <بات زاباي> في نقشين تدمريين تبجيليين؟ انظر <CIS 3946-7 et D. SCHLUMBERGER, La Palmyrène du Nord-Ouest, 151>، وهذا النصّ يشير إلى وجود كاهنة في البلاط، مرتبطة بشخص الملكة: «وكانت الزباء سألت كاهنة لها عن أمرها» «الطبري: ص 1² / 762»، عن هذه الأسطورة، انظر «المصدر نفسه. ص 1-760»، «الأغاني. ص 14 / 73-74». نجد عند لامانس <LAMMENS, Culte des Bétyles, 47 sqq. Et passim> عدد من الإشارات إلى الكاهنات. لنشر أخيراً إلى أنّه كان بإمكان المرأة أن تكون سادنةً أو حارسةً للمعبد، وكان هذا الحدث نادراً، لكن يشهد عليه أبو داوود <سنن. ص 1 / 195>، السطر 5؛ «أسد الغابة: ص 5 / 17>، السطر 4» «الأغاني. ص 19 / 69»، على عكس بريتر <PERITZ, in JBL> 116، 17/1898، p. الذي يؤكد أنّه لم يصادف أيّ مثالٍ عن امرأة سادنة.
- [65] «المسعودي: ص 3 / 352»؛ وبعد صفحات، مراهناً على عمران بن عمير مزيقيا الكاهن، شقيق الملك اليماني، في عصر سيل العرم، يطلق عليه المسعودي صفة عاقر (ص 386) أو عقيم (ص 378). هل هو عقمٌ طبيعي أم علامة كهنوتية أو سحرية كهنية (عزوية أم إخصاء)؟. غير أنّ لقب العقيم يطلق على الرجل الذي ليس لديه أبناء ذكور.
- [66] «المصدر نفسه».
- [67] أول ملكٍ لقتادة، يقول عنه «الطبري: ص 1 / 750-2»: فكان جذيمة تنبأ وتكهن واتخذ صنمين يقال لهما الضيزنان قال ومكان الضيزنان بالحيرة معروف وكان يستسقي بهما ويستنصر بهما على العدو يستشفي. قارن مع «الأغاني. ص 14 / 73 وما يليها»؛ «ابن الأثير: ص 1 / 245-251»؛ «ابن نباتة: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون» ذكره راسموسن <RASMUSSEN, Additamentum ad Historiam Arabum ante Islamismum (Hauniae, 1821), pp. 2-4>.
- [68] «الجاحظ: البيان. طبعة القاهرة 1895/1893 م، 1 / 136». قالوا: كان أكهن العرب واسجعهم سلمة بن أبي حية وهو الذي يقال له عزى سلمة.
- [69] «الأغاني. ص 13 / 12»: كان يقال إن معه تابلاً من الجن يعلمه الخبر لكثرة صوابه لأنه كان لا يظن شيئاً فيخبر به قومه إلا كان ما يكون.
- [70] «الأغاني. ص 21 / 99»: لصحة رأيه؛ قارن مع «ابن الأثير: ص 1 / 366». يبرز أبو حاتم السجستاني جيداً شخصية هذا الحكيم ويعدد الوظائف التي كان يجمعها («كتاب المعمرين»، تحرير غولدستير <I. GOLDZIHNER, in Abhandlungen, II, 25>): وكان سيداً مطاعاً شريفاً في قومه ويقال كانت فيه عشر خصال لم يجتمعن في غيره من أهل زمانه: كان سيد قومه، وخطيبهم، وشاعرهم، ووافدهم إلى الملوك، وطبيبهم، والطب في ذلك الزمان شرف، وحازي قومه، والحزاه الكهان، وكان فارس قومه وله البيت والعدد منهم.
- [71] «الأغاني: ص 15 / 76». كان كاهناً . . ولم يزل ذلك في ولده ومنهم الرباب بن البراء كان يتكهن، ثم طلب خلاف أهل الجاهلية فصار على دين المسيح. فذكر أبو اليقظان أن الناس سمعوا في زمانه منادياً ينادي في الليل، وذلك قبل مبعث النبي: خير أهل الأرض رباب الشني وبحيرا الراهب وآخر لم يأت بعد . .
- [72] انظر «نقائض جرير والفرزدق»، نشر بيفان (Bevan)، الصفحتان 154، 155؛ «ابن دريد: ص 197».

- [74] DUSAUD, Pénétration, 132; RYCKMANS, in > : «العلّا (ديدان)». BSOAS 14/1952, p. 1.
- [75] أفكل: حارس (؟)، عرافة (170)، Février, La religion des Palmyréniens, 170. لنذكر «أفكل النبع المقدس» (أفكا) الذي ربما كان حارس الوحي أو الناطق باسمه.
- [76] في «Dans CIS II, 198»، يشير إلى الشخصية التي ينبغي أن تدفع لها غرامة في حال انتهاك القبر. من وجهة نظر كانتينو (66)، J. CANTINEAU, Le Nabatéen, 2, «في اللغة النبطية، يتعلق الأمر بالتأكيد بكهنة».
- [77] على شكل تدخل أفكل (انظر CIS II, 969, 2178, 2660, etc). عن الأفكل وعامر بن الجعيد، انظر موريتز B. MORITZ, Der Sinaikult in heidnischer Zeit, 27 sq.
- [78] انظر ف. هومل F. HOMMEL, Südarabische Chrestomathie (minäo-sabäische Grammatik, Munich 1893, p. 113 Bibliographie minäische Inschriften nebst Glossar), في الجنوب العربي، انظر E. OSIANDER, Zur himjarischen Altertumskunde, in ZDMG 19/1865, p. 291. ب. موريتز B. MORITZ, in Oriental studies published in commemoration of the > sq. «fortieth anniversary (1883-1923) of Paul Haupt...», Baltimore 1926, p. 206.
- [79] انظر المراجع العديدة التي جمعها لامانس LAMMENS, Culte des Bétules, 45.
- [80] «ابن دريد: ص 197»: الأفكل من قولهم اعتراه أفكل أي رعدة ونفضة؛ «المسعودي: ص 285/5»: أحذه أفكل ورعدة؛ «تاج العروس. ص 65/8»، حيث يشرح الأفكل بأنه: أ) الرعدة تكون من البرد والخوف، ب) الشقراق، وهو طائر ينذر بالشؤم كان يدفع بالحشية إلى أولئك الذين يصادفونه، ج) لقب الأفوه العودي، الشاعر، بسبب ارتجاف كان يعاني منه، د) لقب فخذ من قبيلة عربية يقال لأفرادها: الأفاكيل، هـ) اسم مكان. CLERMONT-GANNEAU, Recueil > d'Archéologie Orientale, VII, 32، بالمقارنة مع كافل الهيكل «حارسه». «المسعودي: ص 1/94» (قارن مع «تاج العروس. ص 99/8، السطر 22-23»، حيث تشير كلمة كفيل إلى التقى)، واكتفل، أي اهتم. وقد أطلقه المسعودي على هارون، شقيق موسى، ووضّحه قيم الزمان.
- [81] La religion des Palmyréniens, 171.
- [82] «ابن دريد: ص 197»؛ يضيف المؤلف: وكان ذا بغى فسارت إليه بنو عصر فقتلوه، وله حديث.
- [83] في رسالة له إلى بواسيه (BOISSIER)، نشرت في «Mantique, 53»، يسمي الأب أناستاز (Anastase) عدة كهنة عرب: تيم اللات، من بني هب الذين زودوا العرب بأفضل كهنتهم؛ مهر في العراق؛ حسل بن عمر بن عميرة في اليمن؛ أبو ذؤيب الهذلي؛ جابر بن عامر المازني؛ جندب بن العنبر بن عمر بن تميم؛ مرة الأسدي؛ إلخ. عن الكهانة والكهنة، نجد الحالات التقليدية لدى في «FREYTAG, Einleitung, 156-159»؛ «الألوسي: بلوغ. ص 275-6».
- [84] «المسعودي: ص 3/341، 342، 344». وفق الكونت دو لاندبرغ COMTE DE > LANDBERG, La Langue arabe et ses dialectes (Communication au XIVe Congrès Intern. Des Orientalistes à Alger, Leyde 1905, p. 70)، فإن المطارفة، وهم من الهذيل، بين الطائف ومكة، لا يزالون يتكلمون اللغة التقليدية/القياسية. . وهم، وفق قول الحجازيين، كهنة ومتنبؤون ومنجمون. وشريف مكة يستشيرهم.
- [85] «3/334-5».
- [86] «العرافة. ص 3».

- [87] التخيل والفراشة والاستشعار والطيرة والزجر والعراقة.
- [88] السائح والبارح والجابه والتالي. انظر القسم (5/4/3).
- [89] . . الزجر وصياح الطير وملاقة الوحش . . ولقاء الحية والأفعوان والدود والحشرات وصياح الغراب وهدير الحمام وعزيف الجان وصوت الحصى وخرير المياه وطموم السيول والنظر إلى السحاب والغيوم والهداية بالنجوم ومعرفة الأنواء والأمطار والرعد والبرق وما أشبه ذلك مما ليس لغيرهم من الأمم.
- 90 De divinatione, I, 41; comp. I, 1; II, 92 et 94.
- [91] حرره وترجمه إلى اللغة الألمانية ميلر > E. MILLER, in Revue Archéologique, N. S. , 19, > جرى الاستشهاد به في طبعة مندلسن > Mendelssohn, II, 1881, pp. 101-110 (1869/1); > 1187-9.
- [92] ندين بالموجز لروبر > L. ROBERT, Hellenica, II/1946, 45 sq. > نجد في هذه المساهمة للبروفيسور روبرت المعنونة > L'építaphe d'un Arabe à Thasos, ib., pp. 43-50 > الاستدلال بالنصوص اليونانية التي تسوغ لقب (οἰουσοστός) الذي يحمله والد هذا العربي، الذي أصله من حوران، والذي أنشأ النصب التذكاري (على نحو خاص سيسيرون > CICÉRON, De divin. , II, 92 et 94; > PHILOSTRATE, Vita Apolt. I, 20; PORPHYRE, De abstin. III, 4; Vic de Pythagore, NH XXXV, 13; GALIEN, Ad Hippocr. De auct. Morb., I, 15; CLÉMENT 11; PLINÉ, Graecarum D'ALEXANDRIE, Strom. I, 16, éd. Stählin, p. 48; THÉODORET, affectionum curatio, I, 19, éd. Raeder, p. 10 > 93 Der Islam 5/1914, p. 211 (c.-r. du Berceau de l'Islam).
- [94] عن الكاهن الأسدي، الذي يدعى يا ربنا والذي يجيب يا عبادي. انظر «الأغاني». ص 8/68، 70؛ 10/15؛ 19/53؛ > «ابن قتيبة: معارف، ص 198»؛ «الجاحظ: الحيوان. ص 1/160» (عدة أمثلة).
- [95] > Culte des Bétyles, 79 sqq. >، حيث يعطي الكاتب جميع المراجع حول هذا الموضوع.
- 96 RYCKMANS, Religions, 30.
- [97] حيث نجد الأشكال التالية: ربي أو ربوني، ربولي، ربونو، التي يمكن مقارنتها بموري ومو-ان اللتين تحملان المعنى نفسه. وييدي القرآن رد فعل ضد استخدام هذه التسمية التي يستخدمها «أهل الكتاب» لوصف أعضاء الكهنوت لديهم، من حاخامات وقساوسة (3/64؛ 9/31)؛ انظر شيلهود > J. CHELHOD, Note sur l'emploi du moi rabb dans le Coran, in Arabica > 159-167 (1958/5). حول عوف بن محلم، الذي صاح وهو يقف أمام ملك: إله ربّي وربّ الكعبة، يقول «الجاحظ: الحيوان. ص 1/160» إنه تعبير جاهلي أصبح مهملًا. من أجل معادلاته في الإسلام، انظر لامانس > LAMMENS, Culte des Bétyles, 81 sq. >.
- [98] بناء على أنّ عباد هي جمع عبد «عابد، عبد، خادم». يمكن أيضًا أن نقرأ عباد، وهو جمع عابد «خادم، عابد، ناسك».
- [99] لامانس > LAMMENS, Berceau de l'Islam, I, 204 > في مكان آخر > Culte des Bétyles, 80 >، يظن المؤلف أنّ الكتابة الكاملة للربّ هي رب البيت «سيد بيت إيل»، «سيد الجناح المقدس» (انظر القسم 2/2، 56؛ الأقسام 28-30)؛ وهو يقارن هذه التسمية بـ«ربا به» في النقوش النبطية > JAUSSEN et SAVIGNAC, Mission, I, 213, 217, n^{os} 57, 58, 59; E > LITTMANN, Zu den nabat. Inschriften von Petra, in ZA 29/1914, 268 sq.
- [100] انظر الأرقام (314-316)، حيث يدعى المؤلف <بو-مخلو>، = «فم بعل»؛ والرقمين (255-6)، حيث المؤلفان هما <موت بمخلو> و<موت بعلو>، «رجل بعل» (انظر > HALDAR, >

Associations, 79، والفصل الأول، هامش رقم 1. قارن مع مراسم «فتح القم» عند الآشوريين البابليين، التي تميّز ترقّي الكاهن إلى وظيفة الوحي: انظر H. ZIMMERN, Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehhiâ und Mambûhâ der Mandäer, in Or. St. Th. NÖLDEKE, II, 959-67.

انظر أعلاه، الهامش رقم 69. [101]

انظر «جهرة أشعار العرب» ص 125، البيت الخامس، الذي ذكره غولدتسير GOLDZIER, Abhandlungen, I, 18, n. 3: فهل من كاهن أو ذي إله.

103 Éd. Freytag. Bonn 1828-47, I, 292.

يقال: هذا ذو، ورأيت ذو، ومررت بذو. هذه هي الصعوبة الوحيدة التي تقدّمها هذه الشهادة؛ لكننا نظن أن (ذو) قد دخلت في عداد الأسماء الخمسة التي لا تزال حالاًها الإعرابية تجري باستخدام التصريف، وذلك حرصاً على المنهجة النحوية. قارن مع هذا البيت لأحد الطائيين، ذكره التبريزي: [104]

فان المساء ماء أبي وجدّي

وبنري ذو حفرت وذو طويت

105 Comp. DE SACY, Grammaire arabe, Tunis 1904, p. 449.

نجد قائمة بهذه الأسماء لدى فلهاوزن WELLHAUSEN, Reste², 2 sqq.; NÖLDEKE, in ZDMG 41/1887, 707 sq. قارن مع «ابن هشام: ص 76»، هذه الأمانة لامرأة كانت حتى ذلك الحين عاقراً: إن هي ولدت رجلاً أن تصدّق به على الكعبة عبداً لها يخدمها ويقوم عليها. [106]

حول معنى هذه العبارات، انظر هلدان HALDAR, Association, 29 sqq., 126 sq., 181. يبدو أن المعادل المصري هو (ens)، «يمتلكه»، بمعنى «خادم إله» (انظر سيغلبرغ W. SPIEGELBERG, Ägyptisches Sprachgut in den aus Ägypten stammenden aramäischen Urkunden der Perserzeit, in Or. St. Th. NÖLDEKE, II, 1096. [107]

دوسو DUSAUD, in Syria 12/1931, p. 72. ينبغي الإشارة إلى أن عبارة كوهين ل، «إنه يقدم التبجيل إلى» مثل ذلك الإله DHORME, La religion des Hébreux nomades, 224 sq. والتي تشير في الآن ذاته إلى الكهنوت العبراني وكهنوت الأجانب (سفر الخروج 2: 16، مديان؛ سفر صموئيل الأول 5: 5؛ 6: 2، أشدود)، لها نفس المعنى؛ الأمر الذي يسمح لنا بالظن أن الطابع الكهنوتي ليس مستثنى في هذه الفئة من القيمين على العبادة. [108]

The Prophets, op. cit. 390. متحدثاً عن المعابد الرئيسة في الحجاز (الكعبة، العزة في نخلة، اللات في الطائف)، يقول ابن هشام: وكانت العرب قد اتخذت مع الكعبة طواغيت وهي بيوت تعظمها كعظيم الكعبة، لها سدة وحجاب، وقهدى لها كما قهدى للكعبة (ص 54). والسدة الذين يقومون بأمر الكعبة (ص 55، س 10). في هذا المقطع كله، يقتصر القيمون على العبادة على السادن والحاجب؛ ويدعى مكان العبادة نفسه بيت المسدن، في بيت ينسب إلى أربعة بن العجاج (المصدر نفسه، سطر 11). كان الحاجب والسادن يحتلون الوظيفة نفسها؛ وفق الجاحظ (الحويان. ص 1/ 160)، فإن السادن أحد تعابير الجاهلية التي لم تعد تستخدم؛ وحل محله تعبير الحاجب، للدلالة على كبر حجاب الملك. غير إن العالم اللغوي المصري ابن برّي، في تنبيه الإيضاح على الصحاح (الجوهري)، الذي ذكر في «لسان العرب» ص 17/ 69، يقيم بارتباك فارقاً بين هاتين الشخصيتين، حيث يقول: إن الحاجب يحجب وإذنه لغيره والسادن يحجب وإذنه لنفسه. [109]

انظر «الأغاني» ص 8/ 11-16، 67. [110]

- [111] انظر توفيق فهد في <Semitica, 8/1958, p. 54 sqq>.
- [112] انظر فلهاوزن > WELLHAUSEN, Reste², 129; A. FISCHER EII, s.v. Kâhin; E. O. > JAMES The Nature and Function of Priesthood, op. cit., 93.
- [113] عن هذه النقطة الأخيرة، انظر مثلاً ذكره «ابن سعد: ص 1 / 1 / 68»: قال عمرو بن مرة الجهني كان لنا صنم وكنا نعظمه وكنت سادنه فلما سمعت بالنبي كسرتة وخرجت حتى اقدم المدينة على النبي فأسلمت. في نقوش سيناء، يدعى حارس المعبد بيتويو، أي «الذي ينتمي إلى بيت (=نصب)»: انظر موريتز <MORITZ, Der Sinaikult, op. cit., 28>. في نقش من سيتيوم (Citium) > CIS I, 86 > 5. A, I. <A>، وضمن سلسلة من الألقاب الكهنوتية، يظهر لقب (prqm) (=بالعربية: الحجاب)، قارن مع «الحجاب» في سفر الخروج (26: 31-32) انظر لاغرانج <LAGRANGE, Ét. Sur les religions sémitiques², 480> ومع الكلمة السريانية <برقًا>؛ كانت هذه الكلمة الأخيرة تشير إلى المعابد الكهنوتية المتقلبة، التي تستخدم للحصول على الوحي؛ وهو نوعٌ من المذاخر كان يوضع فيه الحجر المقدس، أي النصب (انظر سميث <W.R. SMITH, in J. of. Ph. 13/1885, 281 sqq>).
- [114] ابن هشام: فكانت إليه الحجابة. . فولي قصي البيت وأمر مكة ووكانت إليه الحجابة والسقاية والرفادة والندوة واللواء. وقد ذكرت حالات أخرى في <ĠĀHĪZ, Opuscula, 75>؛ «ابن دريد: ص 279» (انظر «المصدر نفسه. ص 119»، حيث يُذكر سادن ذو شأن رفيع عند بني ضبة).
- [115] انظر فيرولو > Ch. VIROLLEAUD, in Syria 15/1934, 241 et 16/1937, 165; DUSSAUD, > Divine Kingship in the ib. 22/1941, 101 sqq. Cf. également ENGNELL, Studies in Ancient Near East, Uppsala 1943, p. 87 ووردت التسمية نفسها في نصٍ حثي (انظر <Syria, 21/1940, 151, n. 2>).
- [116] Cf. MONTGOMERY, in JBL 23/1094[?], 94.
- [117] انظر (1 a السطر 30) من هذه الكتابة، التي نشرها لِدْزِبَارْتسكي > LIDZBARZSKI, > Handbuch, 415 sq. et LAGRANGE, in RB 10/1901, 522 sq. في اللغة الأكادية، يشير العديد من هذه التعابير إلى تلك الشخصية، وبصورة خاصة «ناقيدو، رينو، كَبْرُو» (انظر <HALDAR, Associations, 79>).
- [118] هذا هو السبب الذي يدعونا إلى تفضيل صيغة فعالة التي تعبر عن فنّ الكهانة، على صيغة فعالة، التي تشير إلى العمل الكهنوتي، كما هي الحال في سدانة.
- [119] نجد عند هلدار <HALDAR, op. cit., 123 sqq> موجزًا للنقاشات التي جرت عن العلاقات بين روء ونبي. لكن سفر صموئيل الأول [9: 9] لا يترك أي مجال للالتباس: «تعالوا نذهب إلى الناظر <روء>» إذ إن ذاك الذي ندعوه اليوم باسم النبي كان يدعى في الماضي ناظرًا.
- [120] والحزاة الكهان (أبو حاتم السجستاني، كتاب المعمرين، <éd. GOLZIEHER, op. cit., II, 25>، «الطبري: ص 1² / 914»، قارن مع «الأغاني. ص 20 / 7»: فسأل الأطباء والكهان والعياف؛ وكان عند كسرى ستون وثلاثمائة رجل من الحزاة. والحزاة العلماء من بين كاهن وساحر ومنجم «الطبري: ص 1² / 1009»؛ قارن مع <COOKE, Text-Book, n°42, I. 11> حيث يقارن الحزى بالكهنم.
- [121] إن كلمة حزير (أو حازر): «الأغاني. ص 10 / 38، السطر 17» التي تشير إلى الكاهن عند بني أسد (انظر لامانس <LAMMENS, Culte des Bétyles, 87>)، لها نفس المعنى خبيرًا الذي يقارنه هوفمان ب (حبر / حبر) > ZATW 3/1883, 92; cf. NÖLDEKE, in ZA 18/1904, 96; W.R. SMITH in >

على نحو مختلف وذكره البحري في الحماسة، تحقيق شيخو > J. of ph. 14/1885, 122 sq. HALDAR, Associations, 176 sq. Cheikho, in MFO 3, 2, p. 657, n° 441، فإن الحازي، المتواجد قرب الكاهن، يفسر في ملاحظة هامشية بأنه زاجر الطير؛ قارن مع فريتاغ > FREYTAG, Einleitung, 158 sq. انظر عبارة (حز عنم) > ܚܙ ܥܢܡ < في نقش من ستيوم > CIS I, n° 21, l. 4، يقرأه نلده > NÖLDEKE, Phönische Inschrift, in ZA 9/1894، في حين يقرأه هالفي على النحو التالي: (<حزي عنييم>/ مفسر الإشارة) > Zeichendeuter <، في حين يقرأه هالفي > HALÉVY, in Revue Sémitique 3/1895, 183 sqq. على النحو التالي: <حز عنم> > مفتشو الآبار <.

122 LIDZBARSKI, Handbuch, 272.

- [123] هذه المعاني المتباينة محفوظة في كلمة <حازويو> السريانية <قرداحي>: لباب. ص 1/396.
- [124] انظر > 3 < n. 209, JBL 57/1938, GINSBERG, in GES.-BUHL, 220. عن الترادف بين <كوهن> و<حوزه> و<روء>، انظر ما ذكره هلداد > HALDAR, Associations, 104.
- [125] > HALDAR, Association, op. cit., 178 sq., cf. 13. تعادل كلمة <يدوعو> السريانية كلمة عراف العربية <قرداحي>: لباب. ص 1/522؛ وفق يعقوب السروجي > Jaques de Sarûg (ZDMG 29/1875, 107 sqq.)، فقد تعلّم الكنيس فن الكهانة من السحرة <زوكورا> ومن الثعابين الضخمة <يدوعو> أو <إدوعا>، كما ذكر <القرداحي>: لباب. ص 1/347. والزوكورا هم الذين يستحضرون الجن.
- [126] انظر <المسعودي>: ص 3/352-3؛ و<الجاحظ>: كتاب الحيوان. ص 4/62؛ وهو دون الكاهن.
- [127] انظر <القزويني>: ص 1/320. ونفوس أصحاب العرافة تستدل ببعض الحوادث على البعض بمناسبة بينها أو بمشاهدة خفية.
- [128] > 1/196-223. يعيب الكاتب على المسعودي (3/352-3) سطحته حول هذا الموضوع وأنه يذكر وقائع لم يتأكد منها.
- 129 Cf. réf. Ap. GOLDZIHNER, Abhandlungen, I, 25, n. 1; HALDAR, Associations, 178.
- [130] > 416, Magie et religion (يذكر <القسطاني>: ص 8/398).
- [131] انظر الهامش رقم (120) في هذا الفصل.
- [132] انظر أدناه، صفحة 116.
- [133] <لسان العرب>. مادتا <كاهن>/ <عراف>. ويقال للحازي: عراف، وللقناقن عراف، وللطبيب عراف، لمعرفة كل منهم بعمله والعراف الكاهن.
- [134] <ابن هشام>: ص 98 وما يليها؛ <الطبري>: ص 1/1077-8.
- [135] <ابن سعد>: ص 1/1/98؛ انظر <المصدر السابق>، ص 109، حيث يعزو الكاتب الواقعة نفسها إلى كاهن.
- [136] <القزويني>: ص 1/322.
- [137] يدعو <المسعودي>: ص 3/352، هذا العراف نفسه برباح بن عجلة. انظر التنوعات عند الجاحظ في <التربيع والتدوير> <رباح>. فال مؤلف يقدم لنا أسماء بعض العرافين: الأبلق، الأزدي، عراف نجد، والأخلاج الدهري وعروة بن زيد الأزدي، ورباح بن عجلة، عراف اليمامة، وكان في نهاية التقديم في الأبلق الأسدي. قارن مع <الجاحظ>: كتاب الحيوان. ص 6/62: العرافة والكهانة والأجلح الزهري وعروة بن زيد الأسدي وعراف اليمامة رباح بن كحلة وهو صاحب المستنير البلقى (!).

- [138] «الأغاني: ص 20/ 154 و 155»؛ «المسعودي. ص 3-4»؛ «ابن خلدون: ص 1/ 197» (حيث يرد: الأبلق الأسدي ورياح بن عجل).

[139] انظر على نحو خاص ابن هشام مذكور في الهامش رقم (120) من هذا الفصل. لنلاحظ أن الجذر السرياني «ط ب ب» يتضمن فكرة «إعلان خبر محباً أو مجهول».

[140] كثيراً ما نجد «يتطبب»، يليه «يرقي»، فنجتمع على هذا النحو ممارسة الطب باستخدام أشكال السحر (انظر «أسد الغاية: ص 41/3»): إذ كان الناس يتصورون المرض كنتيجة لاستيلاء روح شريرة ينبغي إخراجها (انظر «ابن هشام: ص 188»؛ «التربيع. ص 1/ 1810»؛ «قارن مع > DHORME, La religion des Hébreux nomades, 241 sqq.». وكانت الأدوية والأناشيد ذات فائدة متساوية، فهي جميعها تفعل بفضل قوة إلهية «أسد الغاية: 2/ 289، 300؛ 4/ 400».

[141] حول الطب العربي قبل الإسلام، يمكن مراجعة محمد زبير صديقي، في «طب محمد الشافي 2، لاهور 1955، ص 217-220»؛ انظر كذلك ك أوبيتز > K. OPITZ, Die Medizin im koran, médicales, superstitions et légendes des Stuttgart 1906, comp. A. SICARD, Pratiques médicales, superstitions et légendes des habitants de la commune mixte de Takitount, in Rev. Afr. 55/1911, pp. 42-63. «الطب النبوي»، انظر القسم (2/ 1/ 19).

[142] كلاهما يعني علم؛ انظر > GOLDZIEHER, Abhandlungen, I, 3 sqq.

[143] > Id., Die Ginnen der Dichter, in ZDMG 45/1891685 sqq. يدعى الشعراء كلاب الجن «الجاحظ: كتاب الحيوان. ص 6/ 71»؛ هل ينبغي الاكتفاء بالمعنى الظاهري لهذه العبارة، أم يمكن أن نرى فيها ذكرى من الماضي السامّي، المثبت في العنوان الكهنوتي أو الشعائري الفينيقي > «كليم»؟ (انظر > DUSSAUD, in Syria 12/1931, 72).

[144] انظر المرجع عن هذا الموضوع الذي ذكره بروكلمان > C. BROCKELMANN, GAL SI, 19, n. 1.

[145] عن الهجاء، انظر غولدتسير > GOLDZIEHER, Abhandlungen, I, p. 1 sqq.؛ عن الرثاء، انظر > T. KOWALSKI, Lâ tab'ad (zur Magie in der Totenklage), in Ungarische Jahrb. 15/1935, und ihre Trauerlieder, ein literarhistorischer 488-94; N. RHODOKANAKIS, Al-Gansâ' Essai, in Sitzungsberichte der Wiener Akademie 147/1904; GOLDZIEHER, arabischen Trauergedichten, in WZKM 16/1902, pp. 307-339 Bemerkungen zu den

[146] غولدتسير > GOLDZIEHER, Abhandlungen, I, 25. عن المناشدة، كصيغة قسم في بداية صلاة طلب، تتضمن تهديدات أحياناً، وكطقس ديني، انظر > GOLDZIEHER, Zauberelemente im islamischen Gebet, in Or. St. Th. NÖLDEKE, I, 304-308.

[147] انظر المصدر المذكور سابقاً، ص 306؛ قارن مع سفر إشعيا (8: 19): «... الكهنة > إدعوني» الذين يتمتمون ويهمسون».

[148] غولدتسير > GOLDZIEHER, Der Chatib bei alten Arabern, in WZKM 6/1892, pp. 97-102 مختصر باللغة الفرنسية، نشر في > Arabica 7/1960, 16-18.

[149] انظر المثال الذي ذكره «ياقوت: ص 4/ 969»؛ كان لعبد المطلب ملكية نازعه عليها تقفي. وذهب الطرفان إلى كاهن قضاة، سلمة بن أبي حية، واتفقا على أن يخفيا عنه رأس جرادة؛ فوصف الشيء مشيراً إلى اسمه ومحنته. بعد ذلك طلبا منه التحكيم بينهما.

[150] ثبت الكاهن الخزاعي الذي لجأ إلى تحكيمه هاشم بن عبد مناف وابن عمه أمية بن عبد شمس، في تنافسهما على الرفعة والمجد في مكة، عبر وحي الأولوية، للهاشميين على الأمويين «ابن سعد: ص

- 1 / 1 / 44؛ «ابن الأثير: ص 2 / 11»؛ «الإبشيهي: مستطرف. ص 172». كانت تلك منافرة (انظر أيضاً «ابن هشام: ص 284»؛ وفي أماكن أخرى، ذكر أنها محاكمة (انظر «ابن هشام: ص 92، السطر 6»: أحاكمكم).
- [151] انظر «الأغاني. 15 / 54، السطر 6؛ صفحة 55، السطر 8؛ صفحة 57، السطر 15»؛ لامانس > sqq. 61 LAMMENS, Culte des Bétyles.
- [152] 1 / 196 / 224؛ قارن مع > 2 / 178 / 207.
- [153] «الأغاني. ص 15 / 73، السطر 8»؛ لكن الحكم لم يكن بالضرورة سيّداً (انظر على سبيل المثال قضية عامر بن الظرب، ذكره ابن هشام، «ص 78»). في الأصل، كان دور الحكم يتمثل في البت في مسائل ظهرت فيها عدم فعالية سلطة السيد (انظر ناليو > NALLINO, Sulla Costituzione della Tribù Arabe prima sq. dell'Islamismo, in Nuova Anthologia 131/1893, p. 621 = Rocolta, III, 69 sq.
- 154 LAMMENS, Culte des Bétyles, 106.
- [155] عن هذه الشخصيات وامتيازاتها، انظر دراسة ناليو التي ذكرت أعلاه > = sqq. 614 p. Raccolta, III, 64 sqq.
- [156] LAMMENS, op. cit., 43». يعطي المؤلف عدّة مراجع، ومن بينها الشاعر عبيد بن الأبرص، الذي يشهد على التبعات الوخيمة التي يمكن لازدراء التنبؤات أن يتسبب بها للحرب «ديوان. ص 2 / 2.
- [157] انظر على سبيل المثال «الأغاني. 19 / 79-80؛ 15 / 73».
- [158] «ابن الأثير: ص 1 / 466».
- [159] يوم الكلاب الثاني؛ «المصدر نفسه، ص 468».
- [160] انظر هواتفه الإلهية في «الأغاني. ص 8 / 65-66»؛ انظر صفحة 67؛ انظر القسمين 1 / 4 / 19، 4 / 1 / 19 / 5.
- [161] «ابن الأثير: ص 1 / 377».
- [162] انظر وضع عمرو بن الجعيد، كاهن وسيد ربيعة، الذي قتل في المعركة «الأغاني. 15 / 76، ص 24».
- [163] كان زهير بن جئاب سيد بني كلب وقائدهم «الأغاني. 21 / 93»؛ انظر سابقاً الهامش رقم (70) في هذا الفصل، حيث رأينا أنه كان أيضاً كاهناً وشاعراً وخطيباً، إلخ.
- [164] مسعود بن معتب كان في الآن ذاته سادناً ورئيساً (انظر لامانس > LAMMENS, Berceau de l'Islam, I, 257, 262.
- [165] > 8 / 66؛ 15 / 75، 76».
- 166 Associations, 200.
- [167] انظر القسم [1 / 4 / 6].
- [168] ما يخص بلاد آشور وبابل، انظر مثلاً في > Arabica 8/1961, 41».
- [169] عن معنى هذا التعبير، انظر القسم (3 / 4 / 2).
- [170] الرجل الثاني بعد الرئيس.
- [171] «أسد الغابة: ص 5 / 22».
- [172] يميل عمل هلدار كلّهُ إلى إثبات ذلك؛ وبهذه الغاية، راكم وثائق كثيرة، تمتدّ على فترة زمنية طويلة، تبدأ من مطلع الألف الثاني قبل الميلاد وحتى نهاية الألف الأول بعد الميلاد، وتناولت

مجموع العالم السامي. وإذا كانت بعض التفاصيل تبدو أحياناً قد استثمرت على نحو مفرط، ولربما كان ذلك بسبب هفوات تعاني منها وثائقه على نحوٍ قدرى، فإن عمله بمجموعه يبدى تماسكاً جديراً بالثناء.

[173] انظر «ابن هشام: ص 32، السطر الأول».

[174] «ابن هشام: ص 59 و 73».

[175] «المصدر نفسه، ص 60 و 75-76».

[176] في رأينا، ينبغي مقارنة هذا التعبير، الذي لا يفسر باللغة العربية وحدها بالتعبير العبري <ص ف هـ> (1) «أراقب، لاحظ بعناية، ترقب»، وبالتعبيرين الفينيقي والقرطاجي <ص ف هـ> («كهنوتي، مراقب الفأل» (انظر ما ذكره هلدان (HALDAR, Associations, 86)).

[177] «ابن هشام: ص 67-77».

[178] «المصدر نفسه، ص 77-78».

[179] «المسعودي: 3 / 417». وفق «الأزرقي: 125»، كان ذلك يجري كل عامين.

[180] «ابن هشام: 29-31»؛ «ياقوت: 4 / 172»؛ «الأزرقي: 125-127». منع القرآن هذا الاستخدام في سورة التوبة (37)؛ انظر A. MOBERG, An-Nasî' (Koran 9, 37) in der islamischen 27/1931, 54 p.; comp. MARTIN P. tradition, in Lunds Universitets Arsskrift, N. S., 30/1933, pp. 141-173 NILSSON, Sonnenkalender und Sonnenreligion, in ARW 30/1933, pp. 141-173.

[181] «ابن هشام: ص 30، السطر 9». على العكس من ابن هشام الذي يؤكد ديمومة هذه المهمة لدى بني فقيم حتى إلغاء الإسلام لها، فإن الأزرقي (م س ذ)، يدعي أنها كانت تنتقل من قبيلة إلى أخرى.

[182] في (Culte des Bétyles, 95)، يظن لامانس أن صالة الاجتماعات تلك كانت معبداً قديماً والمكان الذي دفن فيه قصي.

[183] نشأت هذه الشخصية النصف أسطورية في الأراضي اليونانية/الفنسية، حيث وصلت أمه بعد زواجها ثانية بأحد القضاة. يكشف هارتمان في اسمه أصلاً نبطياً (ZA 27/1912, 45 sqq)؛ ويبدو أن أحد أبيات كتاب الأغاني (18 / 52) يمد ذلك الأصل النبطي إلى القريشيين، أو على الأقل يقيم نوعاً من التآلف بينهم وبين النبطيين:

من أي ثنية طلعت قريش

وكانوا معشراً متنبطينا

في صراعه مع خزاعة، يبدو أن البيزنطيين ساندوه، انظر LAMMENS, La Mecque à la veille de l'Hégire, in MFO 9, 2/1924, 364 sqq. ذكر ابن قتيبة؛ حارب خزاعة وأعانه قيصر عليها. وبيث العديد من المؤشرات الأهمية التي كانوا يولونها للجزيرة العربية التي تفصلهم عن الفرس، وكان الأمراء العرب مبهورين ببريق الحضارة الغربية. يقال عن حسان بن تبع (أو تبان) إنه ذهب حتى روما «الأغاني 20 / 9-7».

[184] عن هذه المؤسسات التي أقامها قصي وعمله المدني في مكة، انظر «ابن هشام: 75-77»؛ «ابن سعد: 1 / 1 / 39-41»؛ «الطبري: 1095/1-97»³؛ «الأزرقي: 66».

[185] «ابن هشام: 83-85».

[186] «المصدر نفسه: 55-56».

- [187] انظر على سبيل المثال ما أورده لامانس في كتابه «Culte des bétyles، 82»؛ و GOLDZIHHER، «Abhandlungen، II، 25»؛ انظر القسمين (1/ 3 و 1/ 4 و 2)؛ كانت وصية زعيم القبيلة تشمل على نحو أساس تعيين الوصي الذي سيتولى حراسة نصب القبيلة (انظر على سبيل المثال «الأغاني 13/ 65»؛ و LAMMENS، L'Arabie occidentale avant l'hégire، Beyrouth 1928 (1re éd. in BIFAO 17/1920، 39-101)، p. 200.
- [188] «الذي يصادف عند «الطبري: 2/ 1813، الأسطر 2-4»؛ بشأن شق (الغائبة عن سرد «ابن هشام: ص 9-10»؛ وفي «الأغاني. ص 8/ 68، س 5»؛ ابن الكاهن الأسدي (انظر LYALL، The Diwān of 'Abid b. al-Abraś، Leyde 1913، p. 2. ويجد فيها هلدار «HALDAR، Associations، 193» معادلاً لمار، في التعبير الآشوري البابلي مار مال بارا <mār^{anēl} bārē> و(بن) في (بن هني) العبراني. 189 HALDAR، op. cit.، 191.
- [190] انظر القسم (1/ 4/ 3).
- [191] تؤكد النصوص وجود عائلات أو قبائل شهيرة في تفسير هذا الصنف أو ذلك من التنبؤات (انظر الهامش 84 في هذا الفصل)، وأفضل برهان على ذلك تعبير «الأغاني 2/ 94، س 3: بيت عيافة وقيافة. Cf. WENSINCK، Concordance، I، 35. 192
- [193] إن نص «المسعودي: 3/ 394 وما يليها» الذي يشير إليه هلدار والذي يذكر فيه سطيحاً وأخوته بعيد جداً عن إثبات فرضيته؛ وبالفعل، فقد قال المسعودي إن «أول من مارس فن الكهانة كان سطيحاً»؛ ثم إن واقع أنه كان «ينام مع أخوته»، في غياب بقية القبيلة، يتضمن فكرة العائلة. أخيراً، فإن أخوته الذين أيقظتهم صرخة، يستمعون بصورة متفعله إلى تحذيره ويرفضون تصديقه. قارن مع «ابن هشام: آخر ص 346»؛ حيث يستخدم تعبير إخوان للإشارة إلى المهاجرين الذين تجمعوا حول محمد لدى وصوله إلى المدينة.
- [194] يقول لنا «الأزرقي: ص 122»؛ والأحمسي المشدد في دينه، من فعل حمس، الذي ينبغي مقارنته بالفعل العبري «حمس» الذي يتضمن فكرة نشاط محمود وضغط. هل ينبغي بالأحرى مقارنتهما بمحشم، الذي يشكل الصفوف الأولى لجيش أو المراكز المتقدمة لمعسكر (الخروج 13: 18؛ يشوع 1: 14؛ 4: 12؛ القضاة 7: 11)؟.
- [195] «الأزرقي: ص 122». يبدو أنه قد جرى توسيع هذه القائمة؛ فابن هشام يذكر في الصفحة (127) أن بني كنانة وخزاعة وبني عامر بن صعصعة قد انضموا إلى القرشيين (انظر كذلك التبريزي، في «الحماسة. نشرة فريتاغ، ص 2-3».
- [196] «الأزرقي: م س»؛ وكانت قريش إذا انكحوا عربياً امرأة منهم اشترطوا عليه أن كل من ولدت له فهو أحمسي على دينهم. وكانت أم بني عامر بن صعصعة قرشية «ياقوت: ص 4/ 621».
- [197] «ابن هشام: ص 52».
- [198] «ابن هشام: ص 55، س 2-3».
- [199] «المصدر السابق: سطر 13-14». ترك هذه القائمة المجال للظن بأن تلك القبائل المتحدة كانت تعبد ثلاثة آلهة كانت معابدها تهدد الكعبة. ويقال إن إحدى نتائج ذلك الاتفاق كانت اندماجهم في العبادة المكّية، إضافة إلى عبادتهم لبل.
- [200] «المصدر السابق: ص 76-77»؛ انظر القسم (1/ 3/ 12).
- [201] «الأزرقي: ص 123».
- [202] عن هذا الموضوع، يمكن بصورة خاصة أن نرى سرداً مفصلاً للأزرقي، صفحة 118 وما يليها؛ «ابن سعد: 1/ 1/ 41»؛ «ابن هشام: ص 126-7»؛ «ياقوت: 4/ 621»؛ «ابن الأثير: 1/ 328-9».

- [203] «ابن هشام: ص 126». ينبغي وضع هذا المعلم الزمني بين عامي (540 و 562 م) (انظر > TOR ANDRAE, Mahomet, 31 sq. بالنسبة لجاك ريكمانس (JACQUES RYCKMANS)، فإن إقامة الملكية تعني أسطورة حدث أكثر قدمًا.
- [204] «ابن هشام: ص 31-32».
- [205] «المصدر نفسه: ص 128» (قارن مع «ابن الأثير: ص 1/ 328-9): ألقاها اذا فرغ من طوافه ثم لم يتنفع بها ولم يمسه هو ولا غيره أبدًا فكانت العرب تسمي تلك الثياب اللقي.
- [206] كانوا يقولون «الأزرقى: ص 125»: لا تطوف في الثياب التي قارفنا فيها الذنوب.
- [207] «الأزرقى: المصدر السابق»، قارن مع «ابن هشام: ص 128». أولئك الذين كانوا يقومون بالطواف عراة كانوا يسمون بالضرورة (للمفرد وللجمع)؛ يشير التعبير إلى العازب أو إلى ذلك الذي لم يحم بالحج. والمعادل العربي هو <صرووت> (جمع) الذي يقابله التعبير العربي صرة، وهو يشير إلى بقع صغيرة أو حقائب صغيرة (GES.-BURL, 695). هل ينبغي أن نستنتج من ذلك أن ذلك الاسم قد أعطي لهم لأنهم كانوا يحملون بقعًا صغيرة؟. نعلم أن محمدًا استنكر تلك العادات؛ وقبل الهجرة، لم يكن يتوقف مع قريش، بل يذهب مع الحجاج إلى عرفة «الأزرقى: ص 130». وقد ألقى القرآن التعليم المتعلق بالغذاء (البقرة 197) وباللباس (الأعراف 7، 31 و 32) وجعل الإفاضة إلزامية (البقرة 2، 199).
- 208 Culte des Bétyles, 130; cf. MUSJ 11/1926, pp. 138, 163.
- 209 Associations, 190.
- [210] بين المعجزات التي كان القرشيون يطلبونها من محمد لتصديقه، عودة أسلافهم إلى الحياة، وبصورة خاصة قصي الذي كان شيخًا في الصدق، كي يتمكنوا من أن يسألوه إن كان يقول الحقيقة أم لا «ابن هشام: ص 188»؛ قارن مع (الجاثية 25).
- [211] كان ذلك القول: لا إله إلا الله: «ابن هشام: ص 278». ويظن أن بحيرة بن فراس من بني عامر بن صعصعة قد فهم طموح القرشي الشاب الذي كان يحاول الحصول على مساندة القبائل: والله لو أتي أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب «المصدر نفسه: ص 283»؛ انظر الاقتراح الهام الذي قدمه إليه في هذه المناسبة بنو عامر.
- [212] «الطبري: 1³/1590»: لا يجتمعن بجزيرة العرب دينان؛ قارن مع «ابن سعد: 2/ 45، 36، 44-45».
- [213] انظر على نحو خاص أطروحته > E. Dhorme, La religion des Hébreux nomades, Bruxelles 1937, 269 p. ينبغي الإشارة إلى أنه في الوقت الذي كان الخصام الكبير بين البابليين في أوجه، ارتفع صوت «سلمي» يؤكد التأثير البابلي بالنسبة لما هي عليه حضارة إسرائيل؛ أمّا بالنسبة إلى دينها، فهو وحي إلهي من حيث العمق وذو أصل عربي من حيث الشكل > F. GIESBRECHT, Friede für Babel und Bibel, Königsberg 1903.
- [214] للدخول قدر المستطاع إلى روح العاملين في المجال الشعائري والكهنوتي، من المناسب أن تكون لدينا صورة واضحة عن تصوراتهم الدينية، وعن الآلهة التي كانوا يعبدونها، وعن المعابد التي كانوا يخدمونها. لهذه الغاية، خصصنا في هذا الكتاب ثلاثة فصول، أولها يعالج التصورات الدينية للجزيرة العربية في غابر الزمان، ويعالج الثاني مجمع الآلهة في وسط جزيرة العرب، أما الثالث فيطرق إلى المعابد في وسط جزيرة العرب. لكن تلك الدراسات كانت تقطع تجانس المجموع وتجعل حجم هذه الأطروحة يكبر من دون حدود. لذلك، وبناءً على النصيحة السديدة التي قدمها السيد شارل بيل، والتي آيدها السادة مارسيل سيمون ورنيه لوبا وأندرية نيهير، قررنا نشر تلك الفصول الثلاثة على نحو مستقل. وقد ظهرت تحت عنوان: مجمع الآلهة في وسط جزيرة العرب عشية الهجرة.

[4/1] وسائل العبادة والكهانة (107-138)

- [1] قارن مع (صموئيل الأول 14: 32-35). ليس هناك ما يفاجئ في غياب المذبح في المعابد العربية (الخروج، 27: 1 وما يليها)، إذ إنهم لم يكونوا يمارسون مثل تلك الأضاحي.
- [2] المسماة ععبب أو جججب. حول هذا الاسم، انظر T. FAHD, Le panthéon de l'Arabie > centrale ch. II, s. n.
- [3] قارن مع «مغسلة النحاس» في الخيمة المقدسة الموسوية (الخروج 17-18) و«الكروب» وبحر النحاس في معبد سليمان (الملوك الثالث 7: 23-24).
- [4] وفي «الأزرقى: ص 156»، كان في الكعبة قرنان يقال إنهما قرنا الكيش الذي ضحّى به إبراهيم بدلاً من إسحق (أو إسماعيل). حول دور القرون في التقاليد الكونية الإسلامية، انظر «أفكار الساميين في ما يخص صرة الأرض» / Wensinck, The ideas of the western Semites concerning the navel of the earth, op. cit., 56 sq.
- [5] النص التوراتي الوحيد الذي يذكر السكن <معقلت> ضمن سياق التضحية، هو قصة التضحية بإسحق (التكوين 22: 6، 10). هذا التأكيد يخص فقط النص التوراتي. من جهة أخرى، فإن الطابع المقدس لسكن التضحية محدد تماماً في التقليد الحاخامي.
- [6] يتحدث فلهاوزن <WELLHAUSEN, Reste², 115, 142>، عن حربة كونها سكيناً كبيرة عند العرب القدماء؛ قارن في العربية <حريب>، سكين، سيف <GES.-BUHL, 256>. هذا التعبير غير موجود بهذا المعنى لا في تاج العروس ولا في قصة تضحية النبي في الحديبية، وفق «ابن هشام: ص 749»، و«الطبري: ص 13 / 1549-1550»، وهي القصة التي يرجع إليها فلهاوزن، وبعده غودفروي-دمومبين <GAUDEFRY-DEMOMBYNES, Mahomet, 553>، والذي يضيف: «يمكن استخدام عود قصب مشقوق، لكن لا يمكن استخدام الأظافر ولا الأسنان». انظر «البخاري: منشورات بولاق، ص 3 / 257» و«الدميري: ص 1 / 450»، و WENSINCK, <Concordance, s. vv. Harba, sikkîn, midya>.
- [7] حول المدى الكوني للخباء كمكان إقامة سماويّ للألوهية وحول علاقاته مع المعبد الأرضي، انظر WENSINCK, The ideas of the Semites op. cit., 45>.
- [8] <VON SODEN, 132-134; GES.-BUHL, 95-98> «تاج العروس. ص 1 / 4-5»؛ «القرطبي: ص 1 / 107-110».
- [9] <VON SODEN, 191 sq.>. ينبغي الإشارة إلى أن بيت وحدها تشير إلى الخباء، وبيت متبوعةً بـ إكاللو تشير إلى القصر «المصدر السابق: ص 133، العمود الأول، س 1-2».
- [10] بالأوغاريتية <هكل>، بالعبرية والآرامية <هيكل> والسريانية <هيكلو> وبالعربية: هيكل.
- [11] انظر <VON SODEN, 196>: إيكور، إيكورّو، قارن بالسريانية إيغورو، «القرطبي: لباب. ص 1 / 7» وبالعربية أجار «تاج العروس. ص 1 / 8 س 9-10» جميعها تعني «السقف».
- [12] انظر <بيت هـ إيلوهيم>، <بيت يهوه>، <بيت هـ - م - ملك>، إلخ.
- [13] حيث كثيراً ما تستخدم كلمة بيت كما في الأكادية والعبرية، لكن كذلك في كل مرة يراد فيها الإشارة إلى المكان الذي يجري فيه الفعل أو الأداة التي تستخدم للقيام به: بيت غاوسو، «ملجأ»، بيت بيسمه، «مبخرة»، إلخ.

- [14] إنَّ استخدام المضاف إليه شائع مع بيت (انظر: بيت الله، بيت المقدس، بيت المال، إلخ)، لكن الأكثر شيوعاً في هذه الحالة هو استخدام الصفة (البيت الحرام، البيت العتيق، البيت المعمور، البيت المقدس، إلخ).
- [15] (ميتخا 3: 12)؛ (حجّاي 1: 8).
- [16] (البقرة 125، 127)، إلخ.
- [17] <بيت إيل> و<بتيل>.
- 18 Cf. T. FAHD, Le panthéon de l'Arabie centrale, ch. I.
- [19] ذكر في <تاج العروس> 54/4/1، س 15-16.
- [20] قبة حجر؛ الأرجح أن يكون أصل ذلك التعبير آرامياً: انظر السرياني <قينو> والعامي <قُن>، اللذين يشيران إلى قن دجاج مصنوع من الأحجار غير المقصوفة والمرصوفة، وتغطي سقفه الأغصان.
- [21] سوط من شعر؛ تبدو لنا اللغة العربية غير قادرة على تفسير هذا التعبير. وقد أعدناه عبر كلمة (bâche) بالاستناد إلى سفر التكوين (49: 11)، حيث تعني كلمة سوط «رداء»، وخاصة بالاستناد إلى الكلمة الفينيقية القرطاجية <سويط> التي تعني على الأرجح «ستارة» انظر (GES.-BUHL, 540).
- [22] <تاج العروس> 54/4/1، س 14-16.
- [23] <تاج العروس> م س ذ، س 16-17. حول الخباء البدوية، انظر A. DE BOUCHEMAN, Syrie (Tribus des Arabes Matériel de la vie bédouine, recueilli dans le Désert de l'Institut Fr. De Damas, III [Damas 1934], Sba'a), Documents d'Études Orientales de pp. 108-115.
- [24] <تاج العروس> م س ذ، س 18: إنهم أطلقوا الخبأ على البيت كيف كان.
- [25] <المصدر السابق> 139/3/1، س 28: القبة من الخبأ بيت صغير مستدير وهو من بيوت العرب.
- 26 VON SODEN, 133, col. 1, n. 9.
- 27 Cf. Réf. Ap. GES.-BUHL, 95, col. 2, n. 1.
- [28] انظر <تاج العروس> 216/7، س 23: وأصله (أهل) أبدلت الهاء همزة فصارت (أأل) توالى همزتان فأبدلت الثانية ألفاً فصار (آل) وتصغيره (أويل) و(أهيل).
- [29] <المصدر نفسه> ص 217-8.
- [30] (الخروج 39: 32؛ 40: 2، 6، 29؛ إلخ). من أجل معاني أخرى لـ <أهيل>، ومصادر أخرى، انظر (GES.-BUHL, 13 sq.).
- 31 Cf. T. FAHD, Le panthéon de l'Arabie centrale, ch. III, s. n.
- [32] تنصب الخيمة المستديرة والحمراء حتى يومنا هذا للملك السعودي في أثناء تحوُّله على أراضي المملكة. في كتابه <Le culte des Bétyles>، 67, n. 1، يجعل لامانس من القبة الحمراء، التي تنازل عنها نزار لمضر، رمزاً للنبوة والخلافة، ومن الخباء الأسود، الذي حصل عليه ربيعة، رمزاً للدنيوي. وفي رأينا، فإن التعارض بين القبة الحمراء، ذات الطابع الديني، والخباء الأسود، ذي الطابع الدنيوي، غائبة عن هذه الأسطورة. فحيث يكون للقبة معنى ديني، يبدو أنه ينبغي اعتدادهما معادلاً لكلمة دار، حماء، بل وحتى خباء، كما في «الأغاني» 79/19، (انظر Haldar, Associations, 196). في أساطير نشوء الكون، تكون القبة مربّعة الشكل (خيمة) أكثر منها كروية الشكل (انظر المرجع الذي ذكره فنسنك > WENSINCK, The ideas of the Semites concerning the navel of the

- OLDZIH, in RHR 10/1884, 356 earth, op. cit., 43 sqq.; وكان ينظر إلى الأراضي والسموات على أنها مساحات مسطحة متوضعة على نحو متناظر.
- 33 Le culte des Bétyles, 82 sqq. et passim.
- 34 T. FAHD, Le panthéon de l'Arabie centrale, loc. cit.
- [35] «GES.-BUHL, 684». يستخدم المترجم العربي للتوراة هذا الجذر للعودة إلى الكلمة العربية <سكه>، «مظلة (من ورق الأشجار)، مدناً الشمس». ويترجم <حاغ هاسوكوت> = عيد المظال: انظر الكتاب المقدس. منشورات الآباء اليسوعيين، بيررت 1897، سفر الأحبار (= سفر اللاويين 23: 34).
- [36] بمقارنته مع <تركبو> الأكادية ومع مركب العربية (الملوك الأول 5: 6)، يتبين لنا أن الأمر يتعلق بجمع يطلق على المفرد منها مركبة (<تركبتو> بالأكادية، <مركيه> بالعربية، <مركيتو> بالسرانية)، وهي كلمة غير معروفة في العربية الفصحى، لكن استخدامها شائع في العامية وفي اللغة الحديثة.
- [37] انظر القسم [4/3/1] و [11/3/1].
- 38 BIFAO 17/1919-20, 39-101.
- 39 BEZOLD, 255.
- 40 VON SODEN, 133, col. 1, n. 4, a.
- 41 GES.-BUHL, 759 et 462.
- [42] «Jaussen, Coutumes des Arabes en pays de Moab, 173 sq. > (المصدر نفسه) الذي يعادل مظلة، «فراشة، مظلة» (انظر القسم [1/4/3]). قارن > MUSIL > The Manners and Customs of the Rwala Bedouins, 575 sq.
- 43 HÖST, Nachrichten von Marôkos und Fes, Kopenhagen 1781, p. 238, cité ap. GOLDZIH, Zâhiriten, 115, n. 1, et de là ap. LAMMENS, Le culte des Bétyles, 58.
- [44] حول العبادة التي نذرها الإسلام المغاري لصحيح البخاري، انظر > GOLDZIH: Muh, Studien, Maghribine du Šaḥīḥ d'al-Boḡārī, in JA II, 254; cf. LÉVI-PROVENCAL, La Recension 202/1923, 209-233 عن دور هذا الكتاب في علم القرعة، انظر القسم (2/1/11).
- [45] «تاج العروس. 7/ 289 السطر 15»: شقان على البعير يحمل فيهما العديلان. يقال إن الحجاج بين يوسف الشهير كان أول من استعملها (المصدر نفسه)!
- 46 Sur cet usage, cf. J. JOMIER, Le Maḥmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque (xiii^e-xx siècles), thèse Compt. Paris 1953.
- [47] انظر «تاج العروس. 7/ 288، س 17»: والحملة الكرة في الحرب.
- 48 AJSL 56/1939, 44 sqq.
- [49] يوجد التعبير عند «JAUSSEN, Les coutumes des Arabes au pays de Moab, p. 174» مرادفاً لكلمة: مرقب.
- [50] «تاج العروس. 6/ 200 س 13»: عطف عليه أي: حمل وكر. ومن الغريب ملاحظة أن (ح م ل) العربية لها معنى كلمة عطف العربية «أي: أشفق على».
- [51] عن الطابع غير العبادي لكلمة (أهل) العربية، انظر القسم (1/4/2).
- [52] يستخدم الكاتب الدراسات الرئيسة عن المسألة: T. C. FOOTE, The ephod, in JBL > Records and 21/1902, 1 sqq.; W. R. ARNOLD, Ephod and Ark. A study in the Religion of the Ancient Hebrews, Cambridge 1917 (Harvard Theological Studies, 3; 39/1920, 131 sqq.; K. BUDDE, Ephod and S. FEIGIN, The Meaning of Ariel, in JBL

sqq.; A. H. GODBEY, Ariel or the David cultus, in AJSL Lade, in ZATW 39/1921, 1 sqq.; E SELLIN, *Efod und Terafim*, in Journal of the Palestine Oriental 41/1925, 253 sqq.; id. *Zu Efod und Terafim*, in ZATW 55/1937, 296-8 Society 14/1934, 185 sqq.; MAY, The Ark- a miniature Temple, in AJSL 29/1910, 259-76, in ZATW 30/1910, 259-76, lequel insiste sur le rôle de l'éphod comme «donneur d'oracle/ مصدر وحي». HALDAR, Associations, 130 sqq.; GES.- انظر حول مجمل المسألة، 52/1936, 215 sqq. BUHL, 58 sq.

[53] انظر (صموئيل الأول 14، 18 و23). وقد اعترف أرنولد (ARNOLD, op. cit.) ومورغنسترن (J. MORGENSTERN, The Book of the Covenant, in HUCA 5/1928, 1 sqq.) بالتشابه بين دور التابوت ودور الإفود.

54 Conclusion de T. C. FOOTE, op. cit., et ELHORST, in ZATW 30/1910, 259-76, in ZATW 30/1910, 259-76, lequel insiste sur le rôle de l'éphod comme «donneur d'oracle/ مصدر وحي».

[55] (صموئيل الأول 14: 38؛ 22: 13؛ إلخ)، انظر SELLIN, op. cit. en particulier p. 188 (citée par MAY, in AJSL 56, p. 46)، «حلة التي تحيط بصورة الرب حتى تساعد في الحصول على نبوءة، والتي يعلق عليها كيس يملك للكاهن هذه) انظر بصورة خاصة صفحة 188/ » Ein Gewandstück, welches dem Gottesbilde umgelegt würde, um mit seiner Hilfe Orakel von diesem welchem eine Tasche sass, die von dem Priester geschüttelt werden einzuholen, an »konnte). وأضاف أنه حين وحيث يكون وجود هذه الصورة ممنوعاً، فإن القيس من سبط لاوي يلبس تلك الحلة، ويقدم الوحي، وحين لا يكون في الخدمة، فالأرجح أنه كان يعلق في مكان من الأدبوم (المصدر نفسه، صفحة 192-3). قارن مع ج. بور (J. BEWER, The composition of Judges Chap. 17, 18, in AJSL 29/1913, 264 sq.

[56] (صموئيل الأول 2: 18؛ 3: 3)، و(صموئيل الثاني 6: 14)؛ انظر BENZINGER, Hebräische alte Oraklephod wie der Archäologie³, Leipzig 1937, p. 344: «Darnach ist auch der kostbarer als jener, reich mit gold linnene Ephodein Lendenschurz nur viel durchwoben» (citée ap. MAY, loc. cit., 46, n.9).

[57] يقوم تيرش (H. THIERSCH) بمهارة الصلة بين الأفود وإينديتس، معطف أرتيميس في إفسوس، المطرز بميزات حيوانية ونباتية لتلك الربة، في «Ependytes und Ephod, Stuttgart 1937».

[58] حرصاً على تبسيط دور الإفود وعلى تحديد دقيق لوظيفته، يختصره ماي إلى درع يحتوي على الترافيم. ويعيد إلى سفر (القضاة 8: 27) «صنم غفرة الذي صنعه جدعون من الخواتم الذهبية التي أخذت من ملوك مديان» وإلى سفر (صموئيل الأول 21: 10) سيف جالوت «ملفوف بمندبل خلف الأفود»؛ (23: 6-7) «أبياتار يحضر الأفود إلى داود المتمرد على شاول»؛ ويذكر المقارنة مع قبة العزة واللات، قائلاً إن محتواه يقارن بالترافيم (=أصنام من خزف لأم الآلهة) داخل الأفود. وأعترف بأنني أجهل تماماً هذه المقارنة التي لم تعط المصادر اسم مؤلفها (انظر AJSL 56, 48 sqq.)!

[59] «تاج العروس. 7/ 289، س 26-7: الحمل علاقة السيف وهو السير الذي يقلده المتقلد . . كالحميعة . . والحماله . . وقال أبو حنيفة: الحماله للقوس بمزلتها للسيف يلقيها المتكعب في منكبه الأيمن ويخرج يده اليسرى منها فيكون القوس في ظهره.

[60] «المصدر نفسه. 6/ 200، السطر 23: العطاف . . والمعطف . . والرداء . . والعطاف: السيف، لأن العرب تسميه رداء.

- [61] «المصدر نفسه. 2/ 541»: الوافد: هو السابق من الأبل . . والایفاد: الإشراف على الشيء، وكان سبق لدولاغارد (De Lagarde) أن اقترح ذلك الأصل للكلمة، وذكره إهورست > ELHORST 30/1910, 264 in ZATW الذي يترجم بـ «يأتي رسولاً، ويقترّب من ذو سلطة/ als abgesandter kommen, sich einem Mächtigen nähern». قارن مع كلمة «أبارو» > الأكادية (المصدر: 1 ف د) التي تطلق على كل ما يغطي الرأس > VON SODEN, 57 والتي تدخل في تكوين الكنايات التي تقوم مقام النعوت في سين، مردوك، أدد وعشتار > TALLQVIST, Akkadische Götterepitheta, Helsinki 1932, 30 sq.
- [62] انظر الملاحظة السابقة. هذا النعت استخدم اسم علم؛ انظر سفر العدد (34: 23): إفدود، الاسم القديم الذي غيّر المترجمون السبعينيون إلى اسم صوفي (=صوف، اسم قبيلة يقرأه نوث > NOTH, Die israel. Personennamen, n^{os} 1193 et 1195 صوفي)، إمّا لأنّه لم يعد مستخدماً، أو بسبب طابعه المقدس؛ ريكمانس > RYCKMANS, Noms propres, I, 80; VAN DEN BRANDEN, ربما لا يكون التغيير الذي قام به السبعينيون اعتبارياً؛ فقد كانت قبيلة بني صوفة العربية تمتلك وظيفة الإجازة، التي تتضمن إعطاء إشارة شعائر الحج (انظر «تاج العروس. 6/ 169»). وهكذا، هناك تماثل بين دور الوافد والدور الذي مارسه بنو صوفة في مكة.
- [63] أشير إلى التوازي بين < ا ف د > و < ت ر ف > في الأسطر (4 و 5) من العمود الأول من القصيدة التي أطلق عليها فيرولو > Ch. VIROLAUD (Syria 15/1934, 305-56) عنوان: «موت بعل». انظر سيلين 52/ 56/1939, in AJSL MAY, 296-8; 55/1937, in ZATW SELLIN, لكن الأمر يتعلّق بقراءة شديدة الرية نظراً لضبابية هذين البيتين، ولذلك استبعدهما غيربرغ > W.F. ALBRIGHT, in BASOR GINSBERG, in ANET, 138. وقد خصص لهما أولبرايت > «هل الأفود والتيرافيم مذكوران في الأدب Mلاحظة بعنوان > 83/Oct. 1941, 39 sqq. الأوغاريطي؟/ Are the Ephod and Teraphim mentioned in Ugaritic Texts?». وقد تبنى هردنر > A. HERDNER, in Mission de Ras Shamra, t. x. (teste) 1963, 32. قراءته تلك، حيث نجد البليوغرافيا المتعلّقة بتلك القصيدة. والتعبيران يقرأان < ت ر ف > و < ا ي ب د >.
- [64] يعد مفرداً أحياناً (صموئيل الأول 19: 14، 16)؛ لكنه في معظم الحالات جمع (سفر التكوين 31: 19، 34 وما يليها؛ سفر القضاة 17: 5؛ إلخ). انظر > GES.-BUHL, 890. يظن أن الأمر كان في البداية ظاهرة «محاكاة» ذات مدى كهاني (عن هذه الظاهرة، انظر المرجع في الهامش (127) في هذا الفصل.
- [65] وفق ابن دريد، ذكر في «تاج العروس. ص 6/ 49»، فإن «كل طرفة ترفعة»؛ وترّف، أي: استمتع بالرفاه، هو نتيجة طرف، أي: انتمى إلى بيت عريق ونبيل؛ وهذا يفترض الغنى والمتعة والقوة والرفاه، وهي دقائق متضمنة في ترف.
- [66] قارن مع ترف، «الطرفاء» > دونيزو > DENIZEAU, Dict. Des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine, 62 «جنس من نبات الأثل» > BIBERSTEIN, «تروق» > (BEZOLD, 132) «تروق» > (دونيزو > DENIZEAU, loc. Cit.)، مقارنة بالكلمة القياسية طروق؛ إلخ. تلق، «سرّع كرمه» > Ib., 67، انطلاقاً من الكلمة القياسية «طلق»؛ إلخ. من جهة أخرى، نعثر على معنى (توف) في كلمة < طرف (II) > العبرية وكلمة < طرف (III) > المشتقة منها؛ انظر > GES.-BUHL, 279.

- [67] انظر سفر (التكوين 8: 11) «رجعت الحمامة إليه في المساء تحمل في فمها ورقة زيتون خضراء»؛ سفر (حزقيال 17: 9) «مثل الكرمة». يتعلق الأمر بشتلات فتية وبأغصان طرية، كما تشهد على ذلك كلمة (طرف) العربية، أي: طرف كل شيء، أمرٌ جديدٌ «تاج العروس». ص 6/ 176، السطر 7 من الأخير: منتهى كل شيء؛ صفحة 177، السطر السابع: ما كان في أكمامه من النبات؛ صفحة 178، السطر 11 من الأخير وما يليه: . . خير الكل . . . الطريفة من النبات أوّل الشيء».
- [68] انظر (GES.-BUHL, 279)؛ قارن مع الطوارف، «الوحوش الكاسرة» «تاج العروس». ص 6/ 177، س 2 من الأخير.
- [69] مثل «تاج العروس». ص 9/ 399: الغرف، العرفط، الطلح، السلم، السدر، السيل، السمر، الينوت، العوسج، الغرب، إلخ.
- [70] انظر «المصدر نفسه». ص 6/ 177، السطر الأول وما يليه: الطرفاء شجر وهي أربعة اصناف منها الأثل. وقال أبو حنيفة: الطرفاء من العضاء وهذب مثل هذب الأثل وليس له خشب وإنما يخرج عصيا سمحة في السماء . .
- [71] «المصدر نفسه». صفحة 179، السطر الثالث من الأخير: بيت من آدم ليس له كفاء وهو من بيوت الأعراب؛ قارن مع الطوارف، جمع يشير إلى الجانب الذي يواجه خيمة كبيرة «المصدر نفسه». ص 178، س 1: الطوارف من الحباء ما رفعت من جوانبه ونواحيه للنظر إلى الخارج.
- [72] في بعض مناطق الشرق، لا تزال عادة تغطية القبور بخيمة سارية حتى يومنا هذا، على الأقل في الفترة الأولى التي تلي الدفن (انظر المصدر الذي ذكره فنسك > WENSINCK, The ideas of cit., 58 sq. the Semites concerning the navel of the earth, op. LAMMENS, Le culte des Bétyles, 96) علة شهادات من الحديث وكتاب الأغاني حول عادة وضع أغصان من الشجر على القبور.
- [73] حين قتل جستاس كلياً، أمر عمرو بن الحارث بأن «يغطي قبره بالحجارة، كيلا تتمكن الوحوش الكاسرة من النهامه» «ابن الأثير: ص 1/ 386.
- [74] إلا في حال رأينا في الاسم الشهير طريفة (والذي يقرأ في كثير من الأحيان: طريفة) الكاهنة (انظر الملاحظة [65] في هذا الفصل) بقايا من ذلك المعنى الكهاني القديم. في رأينا، فإن الدراسات المتعددة في مجال علم أسماء العلم، والتي تشكلت انطلاقاً من (ط ر ف)، لا تجد معناها الحقيقي إلا بإقامة الصلة بينها وبين التبرافيم بصفته خيمة مقدسة أو وثن وحي. انظر «تاج العروس». ص 6/ 177-8: طَرْف، طَرِيف، طَرِيفَة، طَرِيف، طرائف، مُطَرَّف، طَرْفة، طَرِيفات.
- [75] «تاج العروس». ص 9/ 400 س 1-2.
- [76] انظر المرجع والعرض لمختلف الآراء لدى ماي > MAY, in AJSL 56, 52 sqq.
- [77] VON SODEN, 64.
- [78] انظر «ياقوت الحموي: ص 1/ 183: أَرال؛ ص 210-211: أُرُل (أو أُرَل) وذو أُرُل؛ ص 224: أُرُول. «تاج العروس». ص 7/ 305. وقد أشار واضعو المعاجم إلى ندرة مثل تلك الجذور التي تنتهي بحرف الراء أو اللام، وبلغ مجموع ما ذكروه منها أربعة: (أ ر ل)، (و ر ل)، (غ ر ل)، (ج ر ل) (المكان المذكور؛ يغفل «تاج العروس». ص 8/ 154 الثالث منها).
- [79] VON SODEN, 71.
- [80] Ibid., 72.
- [81] Ibid., 68.
- [82] (صموئيل الثاني 23: 20) = (أخبار الأيام الأول 11: 22).

[83] بصفته أيفوذاً، ثبت اسم أريال لمرة واحدة بصفته اسم علم (إسدراس 8: 16). إنه تركيبٌ قديم لا يمكن أن يكون سوى عرضٍ لحسٍّ قوميٍّ منبعث.

[84] انظر أري = «أوقد ناراً»، في «تاج العروس 10»، و: وري، «أذكي النار»، «المصدر نفسه. ص 388»، وكذلك مشتقهما، وبصورة خاصة إرت، الذي يشير إلى النار نفسها أو المكان الذي توقد فيه: وهي حفرة توقد فيها النار، وقيل هي الحفرة تكون وسط النار يكون فيها معظم الجمر؛ وقد اتخذ هذا المصطلح أيضاً معنى «المكان الذي تذبج فيه الضحايا»، أي المعتقر «تاج العروس. ص 10/14». وصيغة الجمع أران تنطلق من مذكر هو أر، الذي يعني: اتقاد النار «تاج العروس. ص 11/3» والذي يعادل «أر» و«أور» العبرية «نار، نور»، و«أورو» السريانية، التي جذرها هو «أ و ر» «تاج العروس. ص 3/22؛ أوار». والحال أن هذا الجذر قد أعطى تشكيلاً موازياً لأريال: إنها أوريتل (سفر أخبار الأيام الأول 6: 9؛ 15: 5، 11؛ أخبار الأيام الثاني 13: 2). إن ما يعزز رأينا في فكرة أن أريال لا ينتمي إلى تلك المنطقة المدولوية للجذر (بحولته المعلقان ك ماري (K. Marti) وت ك شين (T. K. Cheyne) إلى أوريتل ويجعلان منه اسماً قديماً لأورشليم، وهو تفسيرٌ يدحضه س فيجين S. FEIGIN, The Meaning of Ariel, in JBL 39/1920, 133، بل بالأحرى إلى تلك المنطقة التي لا تزال حية جداً في الشكل الثاني وراء، أي «حجب شيء وإظهاره تحت مظهر آخر»، وفي الظرف وراء، «خلف» أو «أمام»، المحجوب عن النظر؛ بل إن وراء تستخدم بمعنى حجاب (انظر «تاج العروس. ص 10/389، س 10 من الأخير»). يمكن لهذا الشكل أن يفسر على نحو جيد كلمة «أري» الأوغاريتية والتي تعني «قريب، حليف» J. AISLEITNER, Wörterbuch der ugaritischen Sprache, hegg. Von O. Eissfeldt, Berlin 1963, 35. جدوى بحثاً عن أصل كلمة أريال (انظر MAY, in AJSL, 56, 53; HALDAR, Associations, 106؛ وبالفعل، فإن وري تعني «ضيف» و«جار» (انظر «تاج العروس. ص 10/390، س 15-16»): الوري . . الضيف، وهو وري فلان أي: جاره الذي تواريه بيوته وتستره . . ويقال الوري: الجار الذي يوري لك النار وتوري له . . وروى عليه بساعده . . نصره).

كما جرى التفكير بكلمة «أريا» الحثية (الجذر: أ ر ا)، «التي عبر تكهن، جعله موضوع سؤال العرافة/durch Orakel feststellen, zum Gegenstand einer Orakel anfrage machen» (فريدريتش J. FRIEDRICH, Hethitisches Wörterbuch, Heidelberg, 1952, indogermanische Bibliothek, 2. R., p. 29 sq.، وبالكلمة الحورية «أري»، «أعطى»، التي تدخل في تشكيل عناصر إلهية مثل أري - تشوب، أي «هبة تشوب» (تعليل لا روش)؛ لكن لا هذا الأصل اللغوي ولا ذاك يمكنه أن يكفي (ينبغي مراجعة معاني هذه الكلمات كما قدمها هلدان HALDAR, Associations 106 sq.) وكذلك الأمر بالنسبة إلى مصادره. يقال الأمر نفسه حول الأصل الشعبي الذي يعيد أريال إلى «أسد إيل/الله»، والذي دافع عنه غودي GODBEY, Ariel or the David Cultus, in AJSL 41/1925 sqq. أخيراً، فإن الإريالام في سفر (إشعيا 33: 7) لا علاقة له في رأينا بأريال. ويبدو مقبولاً تفسيره بكلمة «(r = 'ir-ir-'i-ir)»، «محارب»، المصرية من بردية أناستازي (انظر أ ف أولبرايت A. F. ALBRIGHT, The Babylonian Temple Tower and the Altar of Burni Offering, in JBL 39/1920, 137 sqq.).

[85] «هر إيل»، «جبل إيل»، اسم أطلق على الطابق الثالث من الهيكل، يقال إنه يؤثر أيضاً في المدى الرمزي لتلك التعيينات لأقسام الهيكل.

- [87] في دراسته عن تابوت العهد والإفود و«خيمة الاجتماع» > JULIAN MORGENSTERN, The «Cincinnati 1945 ark, the Ephod and the «Tente of Meeting», يعترف الكاتب بوجود آثار عربية باقية في عبادة بني إسرائيل.
- 88 Cf. BOUCHÈ-LECLERCQ, I, 273, 344 sqq., 350, comp. AMANDRY, La mantique apollintienne à Delphes, Essai sur le fonctionnement de l'oracle, Thèse Paris 1950, 53 sqq.
- 89 BOUCHÈ-LECLERCQ, loc. cit.
- [90] (عاموس 7: 12-13)، انظر > A. NEHER, Amos. Contribution à l'étude du Prophétisme, Thèse Strasbourg 1947 (1950), 76، الذي يرى في الآية (12) استبعاد المعابد وتأميمها.
- [91] تندرج هذه الرؤية التطورية في الخط الذي يتبعه ميك > J. T. MEEK, Hebrew Origins (The Haskell Lectures for 1933-34), New York, 1936 145 sqq.; HALDAR, Associations, 109 sqq.
- [92] > BOUCHÈ-LECLERCQ, I, 365، حول الوحي شعراً ونثراً، انظر > AMANDRY, op. cit., 15.
- [93] توسّل أسرحدون (669-680 م)، المشتبك مع أخوته الثانين، إلى الآلهة وحصل عبر النظر في أكباد الحيوانات وقلوبها على ذلك الوحي الذي أعاد إليه الثقة: «امض (إلى الأمام)، ولا تتوقف! سوف تمشي إلى جانبيك، اقتل أعداءك!» > Prisme B, trad. A. L. Oppenheim, in ANET, 289. ينبغي الافتراض أنّ حالات الوحي العديدة التي تجري الإشارة إليها في قصة حملات ابنه آشوربانيال (668-631 م) كانت تصاغ بالطريقة نفسها؛ انظر على سبيل المثال في > ANET, 298 sqq. حيث نجد التعابير التالية، التي لا تتبع بمحتوى الوحي، بل بأسماء الآلهة التي قدّمتها: command of.., Through an Upon a trust (-inspiring) oracle of .., Upon the (oracle-)) d'Arabie) personally according to the intervention of .., I caught him(=Uate', roi d'Arabie) trustworthy oracle of..). حول مميزات أسلوب التنبؤات، المصنوع من صيغ جاهزة تتكون من جواب الشرط وفعل الشرط، انظر > HALDAR, Associations, 9. يقول لنا نوغايرول (Nougayrol)، في رسالة بتاريخ (22/ 07/ 1964 م): «يستخدم الكهنة البابليون لغة واضحة وشائعة وانسيابية، ولا أتذكر أنني وجدت يوماً في تنبؤاتهم التلاعبات الأسلوبية التي تكشفونها لي بالنسبة للغة العربية».
- [94] (التكوين 6: 13-14؛ 7: 1 وما يليها (نوح)؛ 12: 1-2؛ 7: 15؛ 1: 2-2؛ 17: 4-5؛ 18: 1-2؛ 22: 1-2 إبراهيم). . . إلخ.
- [95] (الخروج 3: 4-5؛ 4: 1-2). . . إلخ.
- [96] (إشعيا 7: 3؛ سفر إرميا 1: 8-8؛ 7: 2؛ 34: 1-2؛ سفر حزقيال 2: 1-2؛ 3: 1-2؛ يونا 1: 2؛ 2: 3).
- [97] هذا التأكيد ليس بحاجة إلى مثال؛ إذ يكفي فتح أيّ كتاب نبويّ ليقنع المرء بذلك. لنذكر، لا على التعيين، بداية قصيدة إشعيا الشائقة يعلن سقوط بابل: انزلي واقعي على التراب، آيتها البكر يا ابنة بابل! اقعي على الأرض بدل العرش، يا ابنة الكلدانيين! فلا أحد بعد اليوم يدعوك المُرَهَفَةُ المغناج (إشعيا 47: 1). لمزيد من التفاصيل، انظر القسم (1/ 4/ 15).
- [98] «تاج العروس» ص 5/ 379، س 13-14: سجت الحمامة إذا رددت صوتها . . سجع الجمامة موالاة صوتها على طريق واحد؛ قارن مع شجو الحمامة «المصدر نفسه» ص 19/ 194، س 21.

- [99] «المصدر نفسه. س 25: سجت الناقة اذا مدت حينها على جهة واحدة؛ الساجع من النوق المطرية في حينها؛ قارن «المصدر نفسه. ص 10/ 170، س 18: سدت الناقة. . . إذا مدت حينها.
- [100] «المصدر نفسه. ص 5/ 370، س 10-11: قَوْل النبي: إياكم وسجع الكهان؛ ويحظر حديث نبوي استخدام سجع في التفرعات والصلوات؛ ويفسر الأزهري ذلك بواقع أنه: إنما كره السجع في الكلام والدعاء لمشكلة كلام الكهنة وسجعهم فيما يتكهنون. عن الأحاديث المرتبطة بالسجع، انظر <WENSINCK, Concordance, II, 431>.
- [101] «تاج العروس. م س ذ، س 3-4: السجع في كلام العرب أن يأتلف أواخر الكلم على نسق كما تأتلف القوافي. . . سجع. . . نطق بكلام له فواصل كفواصل الشعر من غير وزن.
- [102] قارن مع الكلمة السريانية <شغو>، «أضاع، أهر، سحر» «القرطاجي: لباب. ص 2/ 511»، والعبرية <ش غ هـ> و<ش ك هـ>، ذات المعنى نفسه <GES-BUHL, 807 et 825>، والعربية <سكع> التي تعبر عن النوسان والريبة والضياغ والعماء «تاج العروس. ص 5/ 376 وما يليها».
- [103] (التثنية 28: 34؛ صموئيل الأول 21: 14) الذي طبق على داود الذي تظاهر بالجنون ويحيط على مصاريع الباب تاركاً لعبه يسيل على لحيته.
- [104] (الملوك الثاني 9: 11) «قول عن أبناء الأنبياء الذين أرسلتهم إيزابل ليمسحوا ياهو بالزيت؛ (إرميا 29: 26) «قول النبي الكاذب سيمياس عن إرميا؛ هوشع 9: 7 (المستخدم للسخرية بإعادة إنتاج التهكمات التي كانت تستقبل تهديدات الأنبياء وتهديداتها بصورة خاصة). مصادر أخرى ذكرها <GES-BUHL, 807> K شغعون، «غضب شديد، عته».
- [105] «تاج العروس. ص 5/ 387، س 11-12: الأشجع. . . من فيه خفة كاهوج. . . الذي كان به جنونا. . . والشجع. . . المجنون من الجمال. . . والمشجع. . . المنتهي جنونا. . . والأشجع. . . المجنون.
- [106] انظر القسم (1/ 3/ 4).
- [107] قارن مع المصادر التي ذكرها لامانس <LAMMENS, Le culte des Bétyles, 50>.
- 108 BEZOLD, 265.
- [109] «Abhandlungen zur arab. Philologie, 76» انظر القسم (1/ 2/ 2/ 6). وقد أورد فلهاوزن الرأي نفسه في <Reste², 135, n. 3>: «السجع هو من دون شك أقدم أشكال الشعر، ويتماهى مع الموازيات العربية للحلقات» «Das Sağ ist ohne Zweifel die älteste Form der Poesie, » «entsprechend dem hebräischen Parallelismus der Glieder
- 110 La langue arabe et ses dialectes, 71 sq., sur le dernier point, cf. MUSIL, *The Manners and Customs of the Rwala Beduins*, 403 sqq.
- 111 Cf. GES-BUHL, 743.
- [112] انظر بالعبرية والآرامية <ر غ ش>؛ «تاج العروس. ص 4/ 160، س 17: والرجم. . . كالرجز قبلت الزاي سينا كما قيل الأسد والأزد.
- [113] انظر <GES-BUHL, 743, 746>؛ «تاج العروس. ص 4/ 36-37/ 160».
- [114] ينبغي الملاحظة أن الشجعات من (ش ج ع) تعادل (س ج ع) وتشير إلى «الجبان» «تاج العروس. ص 5/ 387، س 27. وتصادق سيرة حصار المسلمين لآل كندة على الدور العسكري للرجز؛ فحين شعروا بأنهم سوف يهزمون ويعاقبون بصرامة، حلقوا رؤوسهم دلالة على تكريس أنفسهم لله!) وأقسموا على عدم الافتراق عن بعضهم، وجعل راجزهم يرتجز في جوف الليل فوق حصنهم. . . وجعل راجز المسلمين يرد عليهم «الطبري: ص 1/ 2007».

- [115] قال النبي هود لبني عاد الذين رفضوا التخلي عن عبادة أصنام أسلافهم (الأعراف 71): قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان. من جهة أخرى، يقال عن أولئك الذين يرفض الله توبتهم بأنه يوقع عليهم الرجس (الأنعام 125؛ يونس 100).
- [116] (المثدر 5؛ الحج 30): فاجتنبوا الرجس من الأوثان؛ «تاج العروس. ص 4 / 36»: الرجز عبادة الأوثان . . الشرك.
- [117] (المائدة 90): إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه.
- [118] (الأنعام 145): قل لا أجد في ما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به.
- [119] (الأحزاب 33): ولا تترجّن ترج الجاهلية الأولى . . ليذهب (الله) عنكم الرجس أهل البيت ويظهركم تطهيرا.
- [120] قارن مع «تاج العروس. ص 4 / 160، س 13-14، 254»، حيث تحدّد كذلك وسائل قراءة هذا التعبير.
- [121] تنحدر هذه المعاني من استخدامات عبرية وعربية لذلك الجذر يطول عرضها بالتفصيل. انظر الاستشهادات في «GES.-BUHL, 485 sqq.»؛ «تاج العروس. ص 4 / 254-5»؛ قارن بالأوغاريتية <ن ج ش> و<ن غ ط>، «اقترب» <AISTLEITNER, Wörterb. der ugarit. Sprache, >، <op. cit., 201>.
- [122] «تاج العروس. ص 4 / 255، السطر 16 وما يليه». المعنى الأساسي ل<ع و ذ> هو «لمس شيء مقدّس أو الارتباط به للهبوط من الشر»؛ والصيغة الإسلامية: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، تعبّر جيداً عن تلك الفكرة. عن الدور الهام للغاية لهذا الجذر في تشكيل أسماء علم وعناصر إلهية مثل عائذ الله إيد الله، انظر «تاج العروس. ص 2 / 573-5».
- [123] قارن مع الجذر السامسي <ن ب ء>، الذي يعني «انخطف، قدّم وحيّاً بالانخطف» (انظر هلدار <HALDAR, Associations, 109> من أجل معاني أخرى، تعيّن خط التطوّر الذي تبعه هذا الجذر، انظر <BEZOLD, 189; GES.-BUHL, 478>).
- [124] انظر <Die Ginnen der Dichtern in ZDMG 45/1891, 685 sqq.>؛ انظر القسم [3 / 2 / 1].
- [125] (35) (Mantique babylonienne et mantique hittite). وفي هذا الصدد يذكر المسألة التي يطرحها على نفسه كارل تولن (CARL THULIN, Italische sakrale Poesie und Prosa, 67)، بالعبارة التالية: «Wenn wir nun in den feierlichen Spruchen der Pontifices und Augures eine feste so folgt die Frage, die noch nie aufgestellt worden ist, ob auch Gliederung erkannt haben, <die response der Haruspices in einer sprachlichen Kunstform abgefasst waren>».
- 126 Ibid.; l'auteur donne comme exemple KUB XVIII, 5, p. 6 qu'il traduit.
- 127 Cf. JIRKU, Die Mimation in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der altisraelischen Mantik, in Biblica 34/1953, 78-806 id., Weitere Fälle vom affirmativem -ma in Hebräischem, in Vetus Testamentum 7/1957, 391-26 cf. ib. 201 sq.; H. CAZELLES, La mimation nominale, in GLECS 5/1948-51, 79-81 ; H.D. HOMMEL, Enclitic Mem in the Nord-West Semitic, especially Hebrew, in JBL 76/1957, 85-107 (références).
- [128] انظر في سفر التكوين (9: 25-27)، الموازة بين آرور وباروك، والصدى الإيقاعي ل<عيد عبديم>، وتكرار <عيد لا-مو> والتجانس الاستهلاكي بين <يفت> و<ل يفت>. لاحظ في

سفر التكوين (27، 28-29)، <هـ إيلوهيم> . . <هـ شَمِيم>، <هـم . . لوميم>، <هـ عرص> . . و<عيرش>، <هـ ورريك عرور> و<مباركيكا باروك> . في سفر التكوين (27: 39-40)، يميّز الضمير الملكي <ـك> الذي يكرر ثلاث مرات والمقطع ثنائي الأحرف <عل> المكرر أربع مرات الرنين الإيقاعي لتلك الجمل القصيرة.

[129] إذا كنّا قد تبَيَّنّا مثل تلك الترجمة، المعاكسة للترجمة الشائعة، والتي تجعل من <بتوره> اسم مكان، فذلك لأننا نعتقد أن هذا الاسم يشير إلى تخصّص كهاني، يتضمن التنبؤ (قارن مع سفر العدد 24: 1: نَحْشِيم) انطلاقاً من مراقبة الثيران التي يضحي بها واستجوابها، مثلما يخرج من <بغرز> الأكادية، والتي تعني ضمن ما تعني «قطع رأس قفّدة» الثور المضحي به» (BEZOLD, 221) «تفسير الإشارات»، على شكل <بشار> (Ib., 229; GES.BUHL, 669)، وكذلك القصة نفسها التي تشير إلى النصيحة بسبعة ثيران وسبعة حملان، والتي تكرر قبل كل وحي (العدد 22-24). عن بلعام، انظر S. DAICHES, Balaam- a Babylonian bârû, in Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909, 60-70; W. F. ALBRIGHT, The oracles of Balaam, in JBL 62/1944, 207-233، قصائد من منتصف القرن الثالث عشر إلى نهاية القرن الثاني عشر؛ R. T. O'CALLAGHAN, Aram Naharain, Rome 1948 (Analecta Orientalia, 26), 119 sqq. : devin du N-E de la Syrie. ليس هناك ما يفاجئ في أن يتأثر بالكهانة الآشورية البابلية الممارسة منذ بداية الألف الثالث والمنتشرة خارج بلاد ما بين النهرين. انظر أيضاً القسم الهامش (186) في الفصل الثاني، والقسم (2/ 3/ 9/ 2).

[130] من المدهش ملاحظة مثل ذلك التطور بين السور المتّلة الأولى ومجموعات السور الأخرى في التريل القرآني، وفق تصنيفها الزمني (انظر NÖLDEKE-SCHWALLY, Geschichte des Qorans, I, 74 sqq.).

[131] Introduction au Qoran, 178, n. 248. غير إن الكاتب يعترف لهم بالكاد بدور الشاهد في عمل صدر حديثاً، حيث أوقفت فقرة للسمع > Histoire de la Littérature arabe, II, Paris 1964, pp. 188-195. يقول: «في واقع الأمر، إنها انتحالات، قادرة بالكاد على ذكر تركيبات أصيلة اختفت إلى الأبد» (ص 189-90). ويقول في مكان آخر: «غير إنه من المسموح التساؤل إن كانت تلك التليقيات المنحولة وغير الماهرة لا تعكس أفضل مما نعتقد النبوءات القديمة للكهان المتوجّه إلى قبيّتهم بلغة فظة وخرقاء» (ص 192). يتجنّب نلدكه (NÖLDEKE) إبداء الرأي في قدمها، تاركا إياها تظهر، وملاحظاً أنّه يستدعي تلك الصيغ للشهادة على الآلهة أقل مما يستدعيها لمختلف أهداف الطبيعة، يقول: «أما الإجابة عن السؤال عن مدى كون تلك الصياغة تعكس تصورات ساميّة أولى فبقي معلقة» (NÖLDEKE, Geschichte des Qorans, I, 75, n. 1).

[132] انظر القسم (1/ 2/ 3). يلاحظ يوهان فوك > J. Fück, Arabiya (trad. Fr.), 129 sq. أن أسلوب التظاهرات الخطافية للكهنة القدامى هو أعلى من اللغة الدارجة. وكان الأمر مماثلاً فيما يتعلق بالقرآن. وكان فلهاوزن يقول: «أهم الوثائق عن أسلوب الكاهن هي السور الأقدم» (reste², 137, n. 4). سوف نجد أرقام هذه السور عند نلدكه، م س ذ.

[133] سوف نجد المصادر التي ذكرها فلهاوزن في > Reste², 137 sqq. NÖLDEKE, loc. Cit. والتي يضيفها بلاشير > BLACHÈRE, Introduction au Qoran, loc. cit. إلى «الأغاني». ص 3/ 9 ص 84 > (كاهن بني أسد) و«ابن عبد ربّه: العقد الفريد. ص 1/ 133 (سطح)». عن طريقة، انظر كذلك «الأغاني. 110-109/13» > «ياقوت الحموي: ص 4/ 383» عن كاهنة آل إباد، انظر «الأغاني. ص 23/ 20-24» عن الغيظة، كاهنة بني سهم، انظر «ابن هشام: ص 133» عن كاهنة آل حدس، انظر «المصدر السابق. ص 797» > «الطبري: 1/ 1617» عن عوف بن ربيعة بن عمير

الأسدي، انظر أيضًا «ابن الأثير. ص 377/1» عن سلامة بن أبي حية، كاهن قذاعة، انظر «ياقوت: ص 4/96»؛ إلخ. أخيرًا نجد كثير من المصادر عند «التويري: نهاية. ص 3/128-34».

134 Reste², 135., cf. également NÖLDEKE, op. cit., 75.

135 تأكيد من دون أساس؛ وبالفعل، وفق علمنا، فإن الكاهن الوحيد الذي حمل ذلك اللقب كان الأسود (الطبري: ص 1/1796)؛⁴ واسم أوس بن ربيعة الذي ذكره فلهاوزن، وفق «تاج العروس. ص 3/195» (السطر 28) لا يدل على شيء، إذ إن هذا المصدر أورد عوف بن الربيع بن سماعة (قارن القسم 1/3/3) عن «خرو»، الاسم الآرامي للكاهن. ويضيف فلهاوزن: «محمد وطليحة كانا يدثران عندما كانا يتوقعان نزول الوحي» «RABARĪ, 14, 1890, 10». وعنصر الجملة الذي نلمسه في النص يعيد دون ذكر المصدر إلى «غطاء» موسى.

136 لقد ذكر أعلاه القسم الأساس من الملاحظة الثالثة التي أوردها فلهاوزن (الهامش 109 من هذا الفصل). وبلي ذلك في النص تأكيد يبدو لنا مجانيًا، حيث إن المؤلف لم يتمكن، ولا تمكنا نحن، من النجاح في إيراد مثال واحد؛ «Sie nennen sich selber nicht Ich, sondern Du, weil sie nicht soudern im Namen des Geistes, der sie anredet in ihrem Namen sprechen, لا بد أن الكاتب يستند إلى السور الآتية (القلم، الحاقة، النازعات، الضحى، الماعون، الكوثر، النصر) إلخ، حيث يتحدث الملهم إلى الملهم، انظر مع ذلك سورة الكافرون على سبيل المثال، حيث يتحدث الملهم إلى أول شخص ينقل الكلمات من مصدرها. وفي ما عدا القرآن، لم تصادق على هذا الإجراء أي من حالات الوحي التي نعرفها.

137 يجعل الكاتب من إجراء أسلوبي، استخدم ثلاث عشرة مرة في القرآن (الحاقة 3؛ المدثر 27؛ الرسائل 14؛ الانفطار 17؛ المطففين 8، 19؛ الطارق 2؛ البلد 12؛ القدر 2؛ القارعة 2، 10؛ الهمة 5) ميزة للأسلوب العربي في الوحي، في حين أن أي وحي خارج القرآن، بين حالات الوحي التي حفظت لنا، لم يعرف هذا الاستخدام. إن كل هذه الجملة، وخاصة القسم الأخير منها: «وكأنها كانت بعيدة منه وغريبة عنه» لا تبدو لنا مسوغة؛ ففي هذه النصوص جميعها، يستخدم الملهم تعبير «ما أدراك ما...» متوجهاً إلى الملهم ليريه تعالي التحلي، الذي يعلمه معارف لا يمكن الوصول إليها بأية وسيلة أخرى (قارن مع السورتين الواقعة 27، والحاقة 2، حيث ما وحدها لها نفس القيمة). ينبغي الإشارة إلى أن ما يمكن أن تشير إلى الشخص في القرآن (انظر سورة الشمس 5-7).

138 يذكر الكاتب بين قوسين صيغة (لا أقسم) التي استخدمت ثماني مرات في القرآن (الواقعة 75؛ الحاقة 38؛ المعارج 40؛ القيامة 1، 2؛ التكويد 15؛ الانشقاق 16؛ البلد 1) ويعدها معظم الشارحين معادلاً ل(أقسم) (تفسير الطبري. ص 27/105، السطر 1-3). ينبغي أن نضيف إلى ذلك الآيات القرآنية العديدة التي تبدأ بواو القسم (انظر سورتتي 1-3؛ الطور 1؛ إلخ) وبناء القسم (سور الصافات 56؛ الشعراء 97؛ الأنبياء 57؛ إلخ). ويلاحظ نلده في «Geschichte des Qorans, I, 75» أن صيغ القسم هذه، والتي يبلغ عددها ثلاثين صيغة، تنتمي إلى سور الحقبة الأولى، وواحدة منها فقط هي سورة التغابن [7] هي من الحقبة المدنية.

139 والشفق (الانشقاق 16)، والعصر (العصر 1). قارن مع «ابن هشام: ص 11، نبوءة سطوح): والشفق والغسق والفلق.

140 والفجر (البينة 1)، والصبح (المدثر 34)، والضحى (الشمس 1؛ الضحى 1).

141 والتين والزيتون (التين 1؛ «ياقوت: ص 1/911») وطور سينين (التين 2)، والطور (الطور 1).

142 يظهر الذنب والصفدع في تبوئين يعزيان إلى مسيلمة، يرد الأول على شكل قسم (انظر «الطبري: ص 1/1933»⁴: الليل الأطعم والذنب الأدم والجدع الأزلم) ويرد الثاني على الشكل التالي

«المصدر السابق. ص 1933-34): يا ضفدع ابنة ضفدع نقي ما تتقين أعلاك في الماء وأسفلك في الطين لا الشارب تمنعين ولا الماء تكدرين.

[143] هل المقصود هو البلد في القرآن (البلد 1 والتين 3)، حيث يشير إلى مكة؟، قارن مع «ياقوت: ص 4/ 969 (نبوءة كاهن قذاعة)»: والبيت والحرم، و«الأغاني. ص 16/ 76» (نبوءة سيف بن ذي يزن): والبيت ذي الحجب.

[144] انظر «الأغاني. م س ذ»: والعلامات على النصب.

[145] في نبوءة طريقة المذكورة لاحقاً (القسم 1/ 4/ 19/ 2). قارن مع «المسعودي: ص 3/ 394-5» (نبوءة سطحي): «والنور والغسق والظلمات والظلمة». «ياقوت: م س ذ»: «والنور والظلمة».

[146] «المصدر السابق». المصادر جميعها من إضافتنا.

[147] «ابن الكلبي: ص 33». عجل بالمسير والظعن من قمامه بالسعد والسلامه قال: جبر ولا إقامة. قال: ايت ضف جده نجد فيها أصناماً معه، فأوردها قمامه ولا قهاب، ثم أدع العرب إلى عبادتها تجاب.

[148] «Rosa Klinke-Rosenberger, in K. al-ašnām, 135, n. 393» تقارن مع (لا تخف)، الصيغة الواردة في حكاية دعوة إرميا [1: 8] وحزقيال [2: 6]. انظر «Die Offenbarungsformel» Schweizerische Theologische Zeitschrift «Fürchte dich night!» im alten Testament, in 36/1919, 33-39.

[149] انظر [1/ 4/ 13].

[150] ينتمي وحي الكهانة التي كانت تنبأ للزباء (زنوبيا، توفيت عام 174 م) بالموت، إلى المجموعة نفسها: أرى هلاكك بسبب غلام مهين غير أمين وهو عمرو بن عدي ولن تموت بيده ولكن حتفك بيدك ومن قبله ما يكون ذلك «الطبري: ص 1/ 762»².

[151] هذه الكارثة مؤرخة في عام (542 م) «Ryckmans, Les religions Arabes Préislamiques, 26» لكن هذا التاريخ هو تاريخ الأفيار النهائي للسد، في حين أن الوحي المذكور يمكن أن يستهدف تهديدات بالأفيار تبعها إصلاحات متتالية لتجنب الخطر. وقد حصل أحد تلك الإصلاحات في عهد أبرهة في عام (540 م) انظر «E. GLASER, Zwei Inschriften über > der Dammbruch von Mârib, in MVAG 2/1897, pp. 360-487. ويستجيب تعبير <عبدية> الذي استخدمه «ياقوت: ص 4/ 385 السطر 5»، إلى حرص الكاتب على أن يربط زمنياً قصة الوحي بقصة تحقيقه. وكان السد قد بني في زمن آل مكرب السبأين (القرن الثاني للميلاد) الذين يقال إنهم نقلوا عاصمتهم من سروح إلى مأرب بهدف تحقيق هذا العمل > J. PIRENNE, Le royaume Sud-Arabe de Qatabân et sa datation d'après l'archéologie classiques jusqu'au périple de la Mer Erythrée, Louvain 1961 et les sources (Bibliothèque du Muséon, 48, pp.

[152] انظر «ياقوت: ص 4/ 384».

[153] إن معنى (عدد) غامض على نحو إرادي؛ وهو جمع تأنيث، كما أنه يأتي من (ست)؛ من هنا، توجد قراءتان محتملتان: عدد من عدد، والتي من معانيها «عدد كبير من السنوات، العدد غير المحدد من السنوات»، أو عدد من عدد، التي من معانيها «المؤن المحفوظة لسنة سيئة، ضريبة العشر المفروضة على القبائل الرحل». وتشير عدة معاني لجذر <ع د د> إلى عودة دورية، وعلى نحو خاص إلى الألم الناتج عن قرصة أو مرض، وإلى العودة السنوية للقمر مع كوكبة الثريا (انظر «تاج العروس. ص 2/ 420-424»). وقد بدت لنا كلمة «أجيال» أفضل من كلمة «ثورات»، وذلك لأن وجود الخزاعين، المتحدرين من حارثة بن عمرو بن مزيقة بن عامر ماء السماء، الذي انشق عن ثعلبة

العنقاء بن عامر بن عامر ماء السماء، سلف الأوس والخزرج، أثناء الرحيل من مأرب «ياقوت: ص 4/ 385، يبدو أنه يعود إلى بدايات القرن الثالث للميلاد.

[154] الأرجح أن كلمة <هَيْل> هي اختصار، أملاه السجع، لكلمة (هايل؛ من هـ و ل)؛ فكلمة هيل، اسم فعل (هـ ي ل) والذي يعني «الرميل المنتشر، العدد الكبير من . . .» (في الحديث عن مواد جافة)، لا يمكن أن تكون هنا صفة ل فيض.

[155] قارن مع سورة (التكوير 4): وإذا العشار عطلت [في النص الأصلي: وإذا عطلت العشار. ز م].

[156] لكلمة عوار عدّة معاني؛ والمعنى الذي نتبناه يبدو لنا أكثر مناسبةً للسباق. عين الثور: نبات برّي يعطر الأراضي غير المزروعة في نجد (تاج العروس. ص 3/ 400، س 14-16). ويعلن الوحي أن ماء السدة سوف ينسكب على الأراضي البور ويخصب النباتات البرية.

[157] العادي، والمعنى الحرفي له هو «الذي يعود إلى زمن عاد»؛ بتخفيف الياء، يمكن ترجمتها إلى «سريع في السباق، مهاجم، عدو».

[158] لقد بدت لنا الصيغة التي نقل بها ياقوت ذلك الوحي الأكثر بساطة والأقل تصنعاً؛ وسوف نجد صيغة أكثر تطوراً وأكثر طرافة ذكرها «المسعودي: ص 3/ 378-80». بالمقابل، فإن «ابن هشام: ص 8-9»، لا يأبه بمحدث طريقة في روايته لافتيار سدة مأرب.

[159] قارن على سبيل المثال مع (إشعيا 7: 14-16؛ 8: 1-3).

[160] قارن بهذا الوحي ذاك المنسوب إلى سطيح «المسعودي: ص 3/ 394-5» وهو يعلن مطراً رعدياً سوف يجرف قطع قبيلته.

[161] «الأغاني. ص 13/ 109-110».

[162] الحكيم، وهو نعت إلهي كثير الورد في القرآن (انظر <Flügel, Concordance, s.v>).

[163] الحكم، وقراءتها غير أكيدة؛ وبالفعل، يمكن أن نقرأها محكم (قارن مع حكم في سورة الأنعام [114])، محكم (وبصوبة مُحكم ومُحكم). إن قراءتها بمحكم تكسب هذا النعت المزدوج معنى «الحكيم الذي يقدم الحكمة». وإذا افترضنا للحظة أن هذا الوحي كان أصيلاً، يمكن لهذين النعتين أن يكونا تحويراً لحوكم، وهو اسم إله وحي عند القبتانيين، الأنباي < Ryckmans, Les religions arabes préislamiques, 43 والتي أصبحت مجهولة لدى الناقلين المسلمين. في هذه الفرضية، ربّ جميع الأمم من عرب وعجم، يكون تضخيماً لاحقاً، الأرجح أن يكون بوحي من القرآن (المعارج 40): ربّ المشارق والمغارب (قارن مع الشعراء 27؛ المزل 9؛ الرحمن 16-17؛ المعارج 40).

[164] يمكن أن يكون الشدقم أيضاً اسماً لجمال، بالمائلة مع الشدقم، أي: فحل الملك النعمان بن المنذر (انظر تاج العروس. ص 8/ 357).

[165] «الأغاني. ص 20/ 23-24».

[166] «ابن الأثير: ص 1/ 377»؛ قارن مع «الأغاني. ص 9/ 84»³ Ag, 9, 84, BLACHÈRE, Histoire de la littérature, II, 192, sq.

[167] الأصهب. يتبنّى بلاشير القرائتين الصيهب أو المصيهب، «الأشقر»، ما يبدو لنا خاطئاً.

[168] يضيف «الأغاني» هنا: لا يعلق رأسه الصخب (Blachère).

[169] ضاحية؛ انظر تاج العروس. ص 10/ 217، السطر السابع من الأخير: فعله ضاحية أي علانية.

- [170] بمحتواه الغامض، يمكن مقارنة هذا الوحي بأشكال الوحي الأبدية السورية التي حفظ لنا منها (Apulée, Métam. IX, 8) عينة: «الثيران المقرونة تحرث الأرض، كي تنتج الأرياف ثمارها».
- [171] انظر «ابن هشام: ص 129-150»، وكذلك القسم (5/3/2/1).
- [172] يشير هذا الاسم إلى السلف (المؤنث) لبني سهم «تاج العروس. ص 8/46 آخر الصفحة؛ ويفترض أن تحمله كاهنة القبيلة، وارثة امتيازات السلف. وكاسم شائع، يشير إلى دغل طُرفاء، نطن أنه كان أصل التبرافيم كخيمة مقدسة (انظر القسم 7/4/1).
- [173] «ابن هشام: ص 132»: أدر ما أدر. يوم عقر وغر. شعوب ما شعوب. تصرع فيه كعب لجنوب.
- [174] شعوب؛ انظر «تاج العروس. ص 37/1، س 24-26»: اسم المنية.
- [175] نقرأ كعوب، جمع كُعب «تاج العروس. ص 178/1، س 13»، حيث لا يرد الجمع.
- [176] نقرأ جنوب، جمع جنب «تاج العروس. ص 201/1، س 3-2». هذه الجملة صعبة التفسير. وقد فهمناها بمعنى أن الطبقة المغذية القرشية سوف قزمها الفروع الخارجة من طيها.
- [177] «ابن هشام: ص 797»، «الطبري: ص 1/1617³»: أنذر كم قوما خزرا ينظرون شزرا ويهرقون دما عكرا (ابن هشام: نثرا) ويقودون الخيل بترا.
- [178] نقرأ بُتراً (انظر «تاج العروس. ص 25/3، س 24-25»: الانتثار العدو)؛ ويمكن قراءتها بُتراً، «ذو الذيل المبتور». أما نثراً، «مخفية»، فلا تبدو لنا مناسبة أكثر.
- [179] بالقياس مع: اعتكر المطر اشتد وكثر «تاج العروس. ص 428/3، س 1».
- [180] «Tâ'if à la veille de l'Hégire, in MUSJ 8/1922, 237» (حول سطيح). لقد استفدنا من تلك المواد أعلاه في العرض المتعلق بتصور النبوة والإلهام في بداية الإسلام (انظر القسم 5/3/2/1).
- [181] «ابن هشام: ص 12/9»؛ انظر «المصدر نفسه. ص 45 و47»؛ «الطبري: ص 1/910-11²»؛ «ابن الأثير: ص 1/301-3». وقد شورك سطيح أيضاً في قصة يترجم فيها عدة إشارات (حلم موبد الكبير، زعزعة قصر كسرى، انطفاء نار الخجوس) ظهرت لدى ولادة النبي (انظر «الطبري: ص 1/84-981²»، «النوري: نهاية. ص 3/128-30»؛ «المسعودي: ص 3/395»). حول شقّ وسطيح والأساطير التي تحيط باسمهما، انظر «ابن خلكان: وفيات. منشورات بولاق، 1/240 (مختصر)»؛ «الماوردي: كتاب أعلام النبوة. منشورات القاهرة 1330 هـ/ 1911 م».
- [182] «الطبري: ص 1/909²».
- [183] «الأغاني. ص 76-77». تصنف ضمن الفتنة نفسها حالات الوحي المذكورة في سيرة حياة عبد المطلب، جد النبي. انظر على نحو خاص وحي كاهن قذاعة، سلمة بن أبي حية، حول ملكية تدعى الهرم «ياقوت: ص 4/969»، حيث يُخضع الكاهن إلى تجربة مسبقة، وهو حدث كثيراً ما يذكر في مثل هذا النوع من الوحي (WELLHAUSEN, Reste², 137, n. 6). ومعروف خارج جزيرة العرب. وبالفعل، توجب على بن سيراخ أن يعطي نبوخذنصر عدد أشجار الحديقة الملكية، كي يرهن على أنه نبي (انظر (E. Löw, Aramäische Pflanzennamen, Leipzig 1881, p. 3)). وكنتيجة مسبقة، كان على مفسري الأحلام أن يحزروا الحلم نفسه قبل أن يفسروه (انظر القسم 4/2/2).
- [184] باعتبار أن مصطلح (Nécromancie) مختصّ للتنجيم عن طريق النظر إلى هاجم وعظام الموتى؛ لكن، وفق الاستخدام الشائع، فإن هذا التعبير ينطبق على التقنيتين.
- [185] انظر القسم (5/3/2/1).

- [186] (ن ط ف) و(هـ ط ف) ينتميان إلى نفس المنطقة الدلالية للجذر العبري والجذر السرياني > ن ط ف < (انظر «تاج العروس» ص 6/ 257-9، 274).
- [187] تحصل هذه الظاهرة في كلمة (نتفة) تحديداً، وهي صيغة عامية لكلمة (نطفة)، وتبنتها اللغة الفصحى (انظر «تاج العروس» ص 6/ 250، السطر 6 من الأخير، حيث تشير (نتفة) إلى «الكمية الضئيلة من الماء»). ومن الواضح أنّ (نتفة) في التعبير العامي "عطيني نتفة مِي" (أعطني قليلاً من الماء) لا يمكن أن تكون مشتقة من نطف «انتزع، شدّ» (وبراً، ريشاً، إلخ).
- [188] انظر سفر حزقيال (1: 2، 7؛ عاموس 7: 16؛ ميخا 2: 6، 11)
- [189] في حزقيال وعاموس، يستخدمان جنباً إلى جنب؛ وفي ميخا، يستخدم الفعل الأول وحده بمعنى الثاني.
- [190] اقترح هذا التفسير ج هوفمان في > ZATW، in G. HOFFMANN, Versuche zu Amos, 119, 1883/3.
- [191] Cf., à ce propose, G. Contenau, Drogues de Canaan, d'Amurru et jardins botaniques, in Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud, Paris 1939, I, 11-14. id., La divination chez les Assyriens et les Babyloniens, Paris 1940, 49-59; T. Witton Davies, Magic, Divination and Demonology, 34; W.R. Smith, The religion of the Semites, 442.
- [192] «تاج العروس» ص 6/ 272، س 29: تسمع الصوت ولا تبصر أحداً. من أجل المعطيات التقليدية المتعلقة بالهواتف، انظر مقالنا في < El², s.v. >.
- [193] في التقاليد العربية، تقام صلة وثيقة بين كلمات (هواتف وجان وكهان) (انظر المصدر المذكور في < El², loc. cit. >). لسوء الحظ، لم تتمكن من رؤية مخطوطي القاهرة ودمشق المتعلقين بهواتف: «كتاب الهواتف لأبي بكر عبيد بن أبي الدنيا، الذي توفي في عام 281 هـ/ 894 م/ (GAL, SI, 247)، و«هواتف الجنان وعجائب ما يحكى عن الكهان. لأبي بكر بن جعفر الخرائطي، الذي توفي في عام 327 هـ/ 938 م/ (GAL, SI, 350)».
- [194] عوّذه. الطبعة الثانية تحمل (عاده، زاره)؛ هذا التحريف يتّرع عن النص مداه الحقيقي. كثيراً ما يستخدم عوّذ حين الحديث عن النبي (انظر على سبيل المثال «ابن سعد: ص 2/ 14، 15، 16؛ «العقد الفريد» م 1/ 398).
- [195] عجّاز النصرى وأغمارهم.
- [196] كنيسة قمامة. والأرجح أنّ كلمة قمامة هي تحريف لكلمة قيامة، وهو الاسم الذي عرفت به هذه الكنيسة منذ بنيتها القديسة هيلينة، والدة قسطنطين. وقد عرف «ياقوت: ص 4/ 173-4»، هذا الاسم وصححه إلى قمامة، والأرجح أن يكون ذلك لأسباب دينية، غير أنّه قدّم مع ذلك تفسيراً لا يفتقر إلى الأساس التاريخي. وبالفعل، فإنّ اسم (قمامة) كما قال أعطي لهذا المكان الواقع خارج السور لأنّ المذنبين كانوا يعاقبون هناك: ففيه كانت تقطع يد السارق ويصلب قطاع الطريق. وحين صلب فيه المسيح، أصبح المكان مقدساً. ويرى الزبيدي مؤلف «تاج العروس» ص 9/ 33، س 7-9، في كلمة قمامة اسماً شائعاً يشير إلى «امرأة مسيحية أمرت ببناء دير في القدس، حمل اسمها»؛ وبالتالي، يصبح هذا الاسم تحريفاً لهيلانة. أمّا بالنسبة للتطير الذي يشير إليه الجاحظ، فهو يخصّ احتفال شمعة الفصح، التي تشعلها وفق المعتقدات الشعبية نارٌ يبط من السماء، وهو حدث يفسّره «ياقوت: م س ذ»، بالنارنجيات «السحر الأبيض».

- [197] «الحيوان. م 4/ 61-62». وقد دهشنا على نحو خاص بالتوازي الذي يقيمه المؤلف بين الوحي القيعري (ventriloque) في الوثنية و«الوحي» الصوفي عند التعليين/ التأويلين، المسيحيين. لذلك، فقد ذكرنا هذا المقطع بأكمله.
- [198] انظر كذلك «ياقوت: ص 2/ 100، س 17»: كهمة الرعد (حول الوحي القيعري عند الجلسد).
- [199] انظر «تاج العروس. ص 9/ 109-111»؛ قارن مع الجذر العبري <هـ م هـ> «Ges.-Buhl, 184».
- [200] من هنا الألقاب المعطاة لهذا الحيوان: الهميم، الهمهام، الهمهم، الهمام (انظر «تاج العروس. ص 9/ آخر الصفحة 109، 110، س 19».
- [201] «تاج العروس. ص 9/ 110 س 12-13».
- [202] «المصدر نفسه. ص 87-88». لنلاحظ أنّ الأسد يدعى النهام، وهو كذلك اسم طائر مشابه للنهام (الذي ينبغي أن يكون أصل اسمه <ن هـ م>)، «ذكر اليوم»، والراهب؛ فتراتيل الرهبان السريانية في كنيسة تسمع في الخارج كما لو كانت هديلاً صاحباً.
- [203] «Ges.-Buhl, 489»؛ «القرادحي: لباب. ص 2/ 104».
- 204 Ges.-Buhl, 184.
- 205 Cf. T. FAHD, Le panthéon de l'Arabie Centrale, ch. II, s. n.
- [206] انظر «تاج العروس. ص 9/ 71».
- [207] انظر المصدر الذي ذكر في «Ges.-Buhl, 477»: «نءم يهوه» (إشعيا 1: 24؛ حزقيال 12: 25؛ إلخ) و«نءم بلعم» (العدد 24: 3-4، 15-16).
- [208] انظر (صموئيل الثاني 23: 1؛ الأمثال 30: 1).
- [209] انظر «تاج العروس. ص 9/ 68-69»، حيث لا يفسر أي استخدام لهذا الجذر المعنى الذي يتخذه هذا الشكل الرابع، ولا يقاربه؛ علاوة على أنّ جذر <ل هـ م> غير معروف في اللغات السامية الأخرى.
- [210] بالنسبة لصوت الكاهن، يستخدم العرب كلمة زمزمة «ابن هشام: ص 171» التي تشير كذلك إلى زئير الأسد، والدوي البعيد للرعد، ووطانة الخوس (انظر «تاج العروس. ص 4/ 328»). حول الزمزمة، انظر Goldziher, Abhandlungen der arab. Philologie, I, 107 sq. (حيث لم يذكر المصطلح). أمّا التحال، فقد استخدمه ابن هشام أحياناً للدلالة على هذين المجنون (ص 171)، وأحياناً أخرى للدلالة على الخطف الكاهن (ص 191).
- [211] انظر «ياقوت: ص 2/ 100-01»؛ «Fahd, loc. cit. s. n.».
- [212] انظر «ابن سعد: ص 1/ 111»؛ «أسد الغابة: ص 2/ 247»؛ «Fahd, loc. cit. s. n.».
- [213] انظر «أسد الغابة: ص 1/ 203»؛ «Fahd, loc. cit. s. n.».
- [214] هذا لا يعني أنّ مثل تلك الأنواع من الوحي لم تكن معروفة في جزيرة العرب: إذ كان يعتقد أنّ سمرة العزة الثلاثة، حجارة اللات والمناة والفلس المقدسة وغيرها، تقدّم الوحي؛ لكن لم يصلنا أي منها. راجع مع ذلك الأشجار والحجارة التي كانت تحمي النبي (انظر الملاحظة 184 في هذا الفصل)؛ الصرخة النبوية للفرقد الشائك «الأغاني. ص 1/ 21». بالنسبة لوحى الأشجار المقدسة عند العبرانيين، انظر «Dhorme, La religion des Hébreux nomades, 170 sq.»، وعند الساميين، انظر «W. R. Smith, in Journal of Philology 14/118 sq.; id., The religion of the Semites, 165 sqq. عن عبادة الأشجار، انظر «Fahd, loc. cit. s. n.».
- [215] «ابن سعد: ص 1/ 110».

- [216] «ابن هشام: ص 134؛ «الطبري: 1/ 1144-5»³؛ «ابن سعد: ص 1/ 1/ 103».
- [217] «ابن سعد: ص 1/ 1/ 105؛ «الطبري: ص 1/ 1145-6»³؛ «ابن الأثير: ص 2/ 33-4».
- [218] <درش آل هـ-م-م-م> (الثنية 18: 1)؛ قارن مع إشعيا [8: 19] <درشو آل هـ-م-م-م> (اللاويين 19: 31؛ 20: 6، 27)؛ (صموئيل الأول 28: 3)؛ (إشعيا 19: 3؛ 29: 4)؛ (الملوك الثاني 21: 6 = أخبار الأيام الثاني 33: 6)؛ (الملوك الثاني 23: 24) (šōēl 'ōb) (الثنية 18: 11)؛ (ba'alat 'ōb) (صموئيل الأول 28: 7)، الذي ذكر في الترجمة السبعينية بكلمة (ἐγχαστισμῶν)، «مقيعر».
- [219] انظر <W.R. Smith, Journal of Philology, 14/1887, 127 sq. >، الذي أدخل مخطئاً كلمة <إدعوني> (الثنية 18: 11؛ إشعيا 8: 19، إلخ.) ضمن المصطلحات الأرواحية. وقد جعل من <ب> روحاً أليفة تحت أرضية تتحدث في بطن الساحر، في حين تدعى <بعلت> أنها ترى الروح التي تصفها؛ > VAN VLOTEN, in WZKM Douité, Magie et religion, 414 sq.; > Dhorne, La religion des Hébreux nomades, 234 sq. (Demonology, 85-89; 7/1893, 233; Magic, Divination and Hébreaux nomades, 234 sq. الذي ماثل هو أيضاً ال <إدعونيم> بمحضري الأرواح.
- 220 Doughty, Travels in Arabia Deserta, Cambridge, 1888, II, 3.
- [221] «ابن هشام: ص 258، س 9».
- [222] ساحروا بصاحبكم أهل الأرض فوالله ما رأيت أسحر منه قط.
- [223] «تاج العروس: ص 4/ 5، س 10»؛ «الأرض النفقة والرعدة» و«الدوار» (السطر 11).
- [224] «المصدر نفسه. س 17»؛ «المأروض من به خبل من أهل الأرض والجن» حيث «أهل الأرض» تعادل «الأنس»، أو ربما بما في ذلك الحيوانات والزواحف المسوسة، بالتعارض مع الأرواح «الهوائية» أي: الجن.
- [225] نظن أننا وجدنا أثراً لهذا التعبير في الحديث التالي الذي رواه عكرمة وذكر في «تاج العروس. ص 1/ 163، السطر 6»؛ «كان طالوت إيبا» الذي فسره المفسرون وعلماء اللغة بالسقاء! ونحن نترجمه على النحو التالي: «كان طالوت (=شاؤول؛ انظر سورة البقرة 245-7) يستشير الأموات»، بالعودة إلى صموئيل الأول (8: 7-9).
- [226] انظر «القرداحي: لباب. ص 1/ 347».
- [227] انظر «تاج العروس: ص 3/ 247-8، 233-5».
- [228] <Bezold, 112 sq. >. عن استحضر الآشوريين والبابليين الأرواح، لا نعرف سوى العمل القديم الذي قام به لونورمان > Lenormant, La divination et la science des présages chez les Chaldéens, Paris 1875. ch. 9. الذي يذكر في > Jamblique, ap. Photius, Bibl., 165 (p. 75) (éd., Bekker) >: «كان البابليون يمارسون استحضر الأرواح ويدعون القييري المسوس بروح ميت (σάχωνφας)، في حين يصفه اليونانيون بأوريكيليس».

[2] الطرائق العرافية (137-138)

- [1] ومن هنا جاء اسم <شاءالو> (الأكادي) و<شونيل> (العبري) و<شاؤول> (السرياني) و<سائل> (العربي)، من الجذر (ش/س ء ل)، «استجواب الألوهية، الوحي»، إلخ، الذي يعطى للذي يستشير.

[1/2] الطرائق الاقتراعية (139-174)

- [1] (Κλήφους) (قارن مع العبرية <جورل> والعربية جورل: <Ges.-Buhl, 135> «تاج العروس. ص 7/ 225»، وهو شيء يستخدم لسحب القرعة (الحصى، قطع الخشب، إلخ)، النصب، الحصة، و(μαντζία)، الوحي، فعل استشارة أو تفسير وحي ما.
- 2 Cf. Bouché-Leclercq, Index, s.vv.
- [3] «المصدر نفسه. ص 1/ 192». اتخذت كلمة (Sortes) معنى الوحي عند اللاتينيين؛ ومن هنا هذا التمييز الذي قام به سيسرون: (Sortes ea quae ducuntur, non illae quae vaticinatione) «(De Divinatione), II, 33, 33, funduntur, quae oracula verius dicimus)». قارن مع أماندري P. Amandry, La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de (l'oracle, Thèse Paris, 1950, p. 31 sqq.
- [4] حول قسامة، «قسم، تعويذ سحري، طرد الأرواح الشريرة»، انظر R.A. NICHOLSON in «Or. St. Th. Nöldeke, I, 23 sqq. (وفق كتاب (من صبر ظفر، لأبي بكر المطاوعي) و W. R. Smith, in J. Of Ph. 13/1885, 297 sq.
- 5 Cf. Semitica 8/1958, 72 sq.; supra (1/3/3).
- 6 Loc. cit., 287.
- [7] (المائدة 3، 90).
- [8] انظر «ابن سعد: ص 2/ 1/ 78، 82، 83 (في خير)».
- [9] انظر «الطبري: ص 1/ 1519»³: كان رسول الله إذا أراد سفرًا أقرع بين نسانه فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه.
- [10] وفق الأزهرى (انظر الملاحظة التالية): (الأزلام) هي قذاح الأمر والنهي. وهنا تلميحٌ إلى سهام هبل والخلصة المقدسة وإلى تلك التي كان البدو يصحبونها مع أوثانهم «تاج العروس. ص 8/ 326»: قال الأزهرى الأزلام كانت لقريش في الجاهلية مكتوب عليها أمر ونهي وأفعَل لا تفعل وقد زلت وسويت ووضعت في الكعبة يقوم بها سدة البيت فإذا أراد رجل سفرًا أو نكاحًا أتى السادن وقال اخرج لي زلما فيخرجه وينظر إليه فإذا خرج قذح الأمر مضى على ما عزم عليه وإن خرج قذح النهي قعد عما أراده وربما كان مع الرجل زلمان وضعهما في قرابة. فإذا أراد الاستقسام أخرج أحدهما.
- [11] هذا رأي الأزهرى في كتابه «تذيب اللغة»، في ما يتعلّق بالأزلام (ذكر في «تاج العروس. ص 8/ 327، س 3-4: 27/ 9، السطر 31-32)، في حين أنّ المعرّج يرى فيها قذاح الميسر «المصدر نفسه».
- [12] القذح . . السهم قبل أن يراش وينصل «تاج العروس. ص 2/ 204»، والزلم قذح لا ريش عليه «المصدر نفسه. ص 8/ 326». الكلمة التي تعبّر عنهما كليهما هي سهم «سحر، نصب»، مع أنّ الأمر يتعلّق بسهمٍ مبرّيٍّ ومدبّب. حول التنوع وطرائق تصنيع السهام عند العرب، انظر F. Hammer-Purgstall, Über Bogen und Pfeil, den Gebrauch und die Verfertigung Türken (aus dem IV. B. der Denkschr. Der Phil.-derselben bei den Arabern und Hist. Cl. der Kais. Ak. der Wiss. besonders abgedruckt), Vienne 1852, 36 p.+III pl.
- [13] انظر الأزهرى، في «تاج العروس. ص 2/ 204»: القذح قذح السهم (ج قذاح) . . وقذح الميسر والجمع أقذح وأقذاح وأقاديح (ج ج)؛ قارن مع «الجاحظ: الحيوان. ص 3/ 136»: واستعملوا في القذاح الأمر والنهائي والمتربص وهن غير أقذاح الأيسار.

- 14 قراية «تاج العروس». ص 8 / 326، س 1 من الأخير» الذي يشير إلى قرينة صغيرة؛ لكن يمكن أن تدل أيضاً على قراب. يتحدث النويري عن مدرة، وهي جلدٌ خيط على شكل سطل (انظر «تاج العروس». ص 3 / 224، س 7 من الأخير؛ <Semitica 8/1958, n. 3>).

15 كنانة أو جعبة (حول الفارق بين هاتين الكلمتين، انظر «تاج العروس». ص 1 / 195)، وحول دور الجلد عند العرب، انظر <Lammens, Le culte des Bétyles, 61 sqq>. لم نجد في النصوص العربية كلمة أزالام أو قدامح مستخدمة جنباً إلى جنب مع كنانة أو جعبة؛ لكن في نص لابن قتيبة «عيون. ص 2 / 149»، له علاقة بممارسة اقتراعية فارسية (انظر الملاحظة التالية)، نجد جعبة جنباً إلى جنب مع نشابة (سهم مبري من الخشب)، وفي عنوان مجموعة حول فقه الديانة الكاثوليكية في العصور الوسطى، نقراً: الجمعية المسيحية القاتوليكية التي يوجد فيها ثلاثة أنواع السهام المقدسة الذين هم شهادات من الكتب المقدسة وأقوال القديسين وتفسيرهم على الكتب المقدسة وأمثال وحكايات مستخرجة من بعض المؤرخين المعروفين بسيرتهم الصالحة والمشهورين بعلمهم الثابت (انظر مخطوطة كوبنهاغن، <Codices Orientales Bibl. Regis, II/1851, 62>)، وهو ما يشهد على ديمومة الصورة.

16 «ابن قتيبة: عيون. ص 2 / 149»: قرأت في كتب العجم أن كسرى بعث وهرز إلى اليمن لقتال الحبشة فلما اصطفوا قال وهرز لغلام له أخرج إلي من الجعبة نشابة وكان الأسوار (= قائد الفرس) يكتب على كل نشابة في جعبته، فمنها ما يكتب عليه اسم الملك ومنها ما يكتب عليه اسم نفسه ومنها ما يكتب عليه اسم ابنه (وفي رواية أخرى: أبيه) ومنها ما يكتب عليه اسم امرأته. فأدخل العبد يده فأخرج له نشابة عليها اسم امرأته فطير وقال أنت المرأة وعليك طائر السوء. ردّها وهات غيرها فردّها وضرب بيده فأخرج تلك النشابة بعينها ففكر في طائرته ثم انتبه فقال زنان (وزنان بالفارسية النساء) ثم قال زن آن فإذا ترجعتها اضرب ذلك. نعت في الكهانة العسكرية التركية تنوعاً اقتراعياً غريباً، يتكوّن من تفسير جرح حصل عليه المرء على نحو إراديّ برمى القوس أو بالقاذوف (انظر وصف هذه الممارسة كما ذكرها عثمان بيه <Osman-Bey, Les Imams et les Derviches>, 180 sqq.; A. CERTEUX, in Revue des Traditions Populaires, 2/1887, 364).

17 انظر «الفهرست. ص 322-3». اختصر هذا النص، حيث تستخدم على نحوٍ شائع شعيرتان اقتراعيتان هما الاقتراع على طاولة مكرّسة حيث كانت ترمى الأشياء والاقتراع بالسهام التي تحمل شعلات بدلاً من الرؤوس المدية، في <Semitica 8/1958, 65>. انظر مع ذلك الحقيقة، وهي سهمٌ يرمى نحو السماء لمعرفة إن كان ينبغي قبول الدية أو رفضها من أجل الثأر: فإذا وقعت مبقعة بالدم، كان ذلك إشارة إلى الثأر؛ وإذا وقعت كما هي، كان ذلك إشارة إلى قبول الدية. وكانت تدعى بسهم الاعتذار «تاج العروس. ص 7 / 16، س 29-30».

18 <4: 12>. عن علم القرعة في بني إسرائيل، انظر <A. Jirku, Materialien zur Volks-religion> des bâtons de main chez Israels, Leipzig, 1914, p. 4 sqq.; M. F. Chabas, Sur l'usage «les Hébreux et dans l'ancienne Egypte, in Annales du Musée Guimet I/1880, 35-49 يرى سميت <W. R. Smith, The religion of the Semites, 196> في ذلك «العود» تلميحاً إلى الأشيرة (الشجرة المقدسة الاصطناعية) التي كانت تمنح العصى قدرة الوحي. في الإسلام، يمكن الإشارة إلى القضيبي الذي أسقط به محمد الأصنام في مكة وهو يرثل الآية (81) من سورة الإسراء (انظر «ابن الأثير: ص 2 / 192؛ إلخ).

19 انظر كذلك <Semitica 8/1958, 72 sqq>؛ لامنس <Lammens, Le culte des Bétyles, 46>: «كانوا يحرصون على أن يحملوا معهم البيت، وهي التيممة المنقلة، التي كان لها مكانة بارزة في

- علم القرعة هذا حيث تتدخل السهام المقدسة».
- [20] كان لقب قوسم يطلق على الكوهن العبراني المكلف بمزّ السهام (العدد 22: 7؛ التثنية 18: 10، 14؛ إشعيا 3: 2؛ إرميا 19: 8-9)؛ وكان دوره يطال مجموع الممارسات الكهانية، من حيث إن الأمر ينتهي بالقيسم بتحديدّها جميعاً؛ ويظن أنّ الـ <قوسومو> السرياني قد تطوّر على النحو نفسه، في حين أنّ القسّام العربي والمقسّم لم يشهد عليهما إلا في ممارسات ذات طابع سحري.
- [21] انظر القسمين (1/ 4/ 5 و 1/ 4/ 6). في <T.C. Foote, The Ephod, in JBL 21/1902, 1 sqq> يحوي إحصاءً نقدياً لأهم تفسيرات الإفود، حيث عد المؤلف هذا الأخير جيّاً صغيراً معلقاً بالحزام ويحوي السهام المقدسة.
- [22] Histoire de l'Écriture, Paris 1948, 509.
- [23] نشرنا دراسة مفصلة حول الاقتراع بالسهام في <Semitica, 8/1958, 55-79>. ويجد القارئ فيها التفاصيل التقنية والمراجع كلها. سوف نكتفي هنا بتقديم رؤية مختصرة عن الاقتراع بالسهام.
- [24] انظر الجدول المقارن بأسماء السهام الكهانية العربية في <المصدر نفسه. ص 69-70>.
- [25] تقول الأسطورة إنّ آخر من استشاره هو الشاعر امرؤ القيس. فكسر سهامه لأنها منعت من الانتقام لأبيه «الأغاني. ص 8/ 70»؛ «ياقوت: ص 2/ 463»؛ (إخ).
- [26] يستحق الإجراء المتبع أن يذكر؛ وبالفعل، يقال إنّ عبد المطلب، بالاتفاق مع القرشيين، اختار لهذه الاستشارة سهمين أصفرين للكعبة، وسهمين أسودين له، وسهمين أبيضين للقرشيين، وأعطاهما للسادن كي يهزها في كنانة هبل (انظر «ابن هشام: ص 94»؛ «ابن سعد: ص 1/ 1/ 50» ومع «الأزرقي: ص 286-7»، حيث لا يوجد ذكر للألوان).
- [27] انظر «ابن هشام: ص 97-100»؛ «ابن سعد: ص 1/ 53» (سرد مختصر)؛ «الطبري: ص 13/ 1074-78»؛ «ابن الأثير: ص 2/ 2-4»؛ «الأزرقي: ص 73-4، 133، 287-9».
- [28] استقسم بالقداح. انظر «ابن الأثير: ص 1/ 441». لاحظ أنّ هذا المعطى غير موجود في سرد ابن هشام، ولا عند ياقوت الحموي (ص 3/ 571)، الذي ينقل عن ذلك الأخير.
- [29] «الأغاني. ص 37/ 10»؛ في شعب (يوم من أيام العرب) اقتسم بنو عامر الشعب بالقداح والقرع بين القبائل. الشعب الأول هو ماء في منطقة بين النهرين، يتفرّع عن الأبلّة «ياقوت: ص 3/ 294»؛ والثاني، الذي يقرأ أيضاً شعب، يشير إلى الأراضي التي تحيط بتلك المياه؛ لكن حين يقرأ شعب، فهو يشير إلى الغنائم.
- [30] ولكني سوف أضرب بقداحي هذه. كانت السهام تصنع في الكعبة «الطبري: ص 1/ 1339»³؛ هل ينبغي الظنّ أنّ العرب كانوا يشترونها من هناك بسبب تماسهم مع المقلّس؟.
- [31] «ابن سعد: ص 1/ 2/ 46».
- [32] «ابن هشام: ص 331»؛ «ابن سعد: ص 1/ 1/ 125». هذان السردان يمثّلان اختلافات في ما يتعلّق بالمصطلحات: ففي الأول يرد: ثم أخرجت قداحي فاستقسمت بها بعد ما استقسم بالأزلام. ويقول الثاني: فخرج السهم الذي أكره لا يضره أيخرج أم لا يخرج.
- [33] «الأغاني. ص 11/ 29: لا (وفي رواية أخرى: لم)

يزجر الطير إن مرت به ستحا

ولا يفيض على قدح لأزلام

(وفي رواية أخرى: قسم بأزلام). الروايتان الأخريتان ذكرتا في تاج العروس (ص 8/ 327، السطر الأول)، الذي يذكر أيضًا (السطر الثاني) هذا البيت لطرفة:

أخذ الأزلام مقتسما

فأتى أغواهما زلمه

[34] «الأغاني. ص 17/ 142:

أجارتنا ان القداح كواذب

وأكثر أسباب النجاح مع الياس

[35] «المصدر نفسه. ص 3/ 182:

إن المنون غدوها ورواحها

في الناس دانية تجيل قداحها

[36] «الفهرست. ص 96: «كتاب القداح» (انظر GAL I, 139, S I, 211).

[37] نشره «محب الدين الخطيب. القاهرة، 1342 هـ/ 1923م، ص 173»، وهو مخصص للميسر؛ انظر (ص 38-42: باب الاستقسام بالأزلام).

38 Éd. Elsa Lichtenstatter Haydarâbâd 1361/1942, p. 332.

[39] انظر Pocke, Specimen historiae Arabum, op. cit., 96, 326; J. L. Rasmussen, Additamentum ad Historiam Arabum, 67-8 (Nuwayrî); Caussin de Perceval, Essai sur Goldziher, A nyil, a sors is a szerencse [La flèche, le l'histoire des Arabes, I, 265 sqq.; I. sort et la fortune], in Magyar Nyelo 2/1904, 375-77; sans parler de G. FREYTAG; FR.

LE NORMANT; J. WELLHAUSEN; W.R. SMITH; et DOUTTÉ

خاصًا في كتاباتهم عن التاريخ العربي القديم. ما يخص التماثلات، انظر على نحو خاص ما يتعلق

بالعبرانيين «Dhorme, La religion des Hébreux nomades, 236 sqq.»، وما يتعلق بالجرمان،

«Germania, c. 10, cité ap. J.G. FÉVRIER, Histoire de l'écriture op. cit., 508 sqq.»

تبعًا لذلك، يدعى القبر أحيانًا بالجمار «تاج العروس. ص 3/ 132، س 29. نجد في > Lammens,

Le culte des Bétyles, 39 et surtout 96 sqq. العديد من المراجع المتعلقة بأكوام الحجارة على

القبور. وقد استنتج من ذلك أن العربي لم يكن يرجم، بل كان يكتفي بإضافة حجره إلى الكومة

التي تحمي رفات الميت. وأضاف: «إنه تصرف إنساني، تحالف إنساني بعد الموت! فعل شعائري

كذلك! كان يعني ضمّ المرء لتبجيله إلى تبجيل أفراد قبيلته، وتجديد المبادرة القديمة العهد، العقد

الذي يربط بالأسلاف، والتواصل معهم في الإظهار نفسه للدين وللورع النبوي» (ص 99).

[40] انظر Bouché-Leclercq, I, 189-197; B. Schmidt, Steinhaufen als Fluchmale, Philol. 147/1893, 369-95; B. Hermesheiligtümer und Grabhügel, in Jahrbücher für Class.

Hermesheiligtümer und Grabhügel, in Jahrbücher für Schmidt, Steinhaufen als Fluchmale,

Karl Haberland, Die Sitte des Steinwerfen, in > Class. Philol. 147/1893, 369-95;

الذي يقول بعد أن ذكر عدة ممارسات من هذا النوع،

وخاصة تلك المتعلقة بمجى (ص 194-6): «... die Aufschüttung des Steinhaufens als eine

Verehrung des Hermes, welche Verehrung auch noch als altertümliche Darstellung und

praktische Seite die Reinigung der Strasse von Steinen hatte (301)». حول تلك المعاني

- V. Chauvin, *Le jet des pierres*, 297 > انظر على نحو خاص ص 3/ 132، س 20-1، وأحياناً أخرى إبراهيم Gaudefroy. 420 sqq. sqq.; Douité, Marrakech, 57 sq.; id., *Magie et religion*,
- [42] يقال حيناً إنّ آدم <تاج العروس. ص 3/ 132، س 20-1>، وأحياناً أخرى إبراهيم Gaudefroy. 420 sqq. sqq.; Douité, Marrakech, 57 sq.; id., *Magie et religion*, 108, 548 sq. De-Mombynes, Mahomet, 108, 548 sq. هو الذي رجم الشيطان في منى. ونجد التفاصيل والمراجع في < Van Vloten, De uitdrukking as-sjaitân ar-ragîm en het steenen wapen bij > الذي استنتج من De Goeie, Leyde 1891, 35-43 Mina, in *Feestbundel aan Prof. M. J. S. Hurgronje, Het Mekkaansche* > id., WZKM 7/1893, 176; Wensinck, in *El II*, 213; S. Hurgronje, *Het Mekkaansche* > feest, Leyde 1880, 172.
- [43] حالة قبر أبو رغال الأسطوري في المغمس؛ يقال إنه كان دليلاً لأبرهة القادم لتدمير الكعبة <الجاحظ: الحيوان. ص 6/ 47>، <الطبري: 1/ 937>². يقول حماد الراوية، ناقلاً رأياً لابن الكلبي، إنه سلف جميع آل ثقيف وملك في الطائف؛ في أثناء عام من الجفاف الشديد، وبعد أن عبر قرب أرملة ترضع ابنها بحليب عزة، أخذ منها هذا الملك الظالم؛ فأهلكه الله ورجم العرب قبره (انظر <الأغاني. 4/ 74>، انظر ص 76، حيث ذكر أنه كان معتوق النبي صالح). عن هذه الأساطير التي استثمرها الشيعة ضدّ الثقيفين، الخدم المخلصين للأمويين، انظر <Lammens, Le culte des Bétyles, 94, 100 sq.> انظر <Lammens, Le culte des Bétyles, 94, 100 sq.> حالات أخرى: قبر أبي لب، عم النبي وعدوه اللدود، الذي لعن في القرآن هو وامرأته (المسد 1، 4)، التي يرميه الحجاج إلى يومنا هذا (انظر <Ibn Gubayr, Travels, éd. Wright et de Goeje, (Gibb) > Mem. Series, V. Leyde-1097, p. 111> وقبر مسلم بن عقبة الذي تحدى المدينيين على رأس جيش يزيد بن معاوية في معركة حرّة واقم في عام (63 هـ/ 682 م)، وارتكب كثير من الفظائع ضدهم؛ مات في مكة بعد ذلك مباشرة (انظر <Lammens, Le califat de Yazîd, 1^{re}, in > F. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, > MFO 4/1910, 262 sq. عن هذه التفسيرات الأربعة، انظر <Heilbronn 1879: Die geworfenen Steine (pp. 267-84)>.
- [44] دافع فكتور شوفان (Victor Chauvin) عن هذه الفرضية في مقالين هما <Le jet des pierres au > d'Archéologie, 74, 5^e sér., t. pèlerinage à la Mekke, in *Annales de l'Académie royale scopélisme*, in *Bulletins de l'Académie de IV*, Anvers 1902, pp. 272-300; Le > pp. 29-57 Bruxelles, 3^e sér., t. 28/1895, > M. Th. Houtsma) في مقال <Het Scopelisme en het Steenwerpen > Afd. te Mina, in *Versl. En meded. Der Kon. Akad. V. Wetenschappen*, Amsterdam, > Letterkunde IV, 6/1904, p. 185-212.
- [45] انظر <تاج العروس. ص 3/ 129>: الجمرة القبيلة انضمت فصارت يداً واحدة لا تنضم إلى أحد ولا تحالف غيرها. وقال الليث الجمرة كل قوم يصيرون لقتال من قاتلهم لا يحالفون أحداً ولا ينضمون إلى أحد تكون القبيلة نفسها جرة تصير لقراع القبائل كما صبرت عبس لقبائل قيس.
- [46] <م إسماعيل عبده، العبادات في الإسلام. مطبعة العلوم، القاهرة 1954 م، ص 426-8.>
- 47 Burkhardt, *Voyages en Arabie*, Paris 1835, I, 380-84; Burton, *Personal narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Mecca*, Londres 1898, 279-93 (appendice sur le pèlerinage, mais rien sur le jet des pierres; S. Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, op. cit., 159 sqq.
- [48] الأمر يتعلّق على نحو أساس ببني سعد بن ضبة <تاج العروس. ص 3/ 130، س 14-16>، وهي قبيلة جهالين كبيرة من شمال شرق الحجاز، يمنية الأصل.

[49] قبيلة يمنية قوية تعيش في نجران.

[50] الأمر يتعلّق ببني ثمر بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن «تاج العروس. ص 3/ آخر الصفحة 595»، الذين تطوّروا في وسط الحجاز.

[51] يعطى هذا الاسم لآل ضبة وثور وعقل وتيم وعدي، الذين تحالفوا ضدّ آل تميم (انظر «تاج العروس. ص 1/ 278، السطر 17-19». هكذا سمّوا وفق الأصمعي (المذكور في المصدر نفسه).

[52] تجمّع قبلي يمني كبير تطوّر في نجران إلى جانب بال حارث.

[53] «تاج العروس. ص 3/ 130، السطر الأول وما يليه» (حيث نقل كلمات أبي عباد، التي ذكرها «الجوهري: ص 1/ 298 وما يليها».

[54] هذان الرقمان يستدعيان تلقائياً، الأول ثلاثية الشمس والقمر والزهرة، والثاني الكواكب السبعة. يقيم هوغو فنكلر «H. Winckler, Arabisch-Semitisch-Orientalisch, 98»، علاقة بين شعيرة منى ومجموع الشعائر البابلية في رأس السنة، ويعد أنّ الحج العربي ليس سوى نسخة منها. ويقول عن ذلك على نحو خاص: «يبدو أن لرمي الجمرة معنى مزدوج. أولاً يعد مساعدة للأيام الثلاثة في منى. لكن يبدو أنه كان لرمي الجمرات في الطريق من منى معنى آخر (Das Steinwerfen scheint doppelte den drei Tagen in Minâ... Bedeutung zu haben. Zunächst gilt es als eine Hilfeleistung für nach Minâ vielleicht ursprünglich eine Dann aber hat das Steinwerfen auf dem Wege des Mondkampfes zusammengeworfen, worden ist. Es andere Bedeutung, die nur mit der ursprünglich als das Looswerfen, das Werfen der Loossteinchen (Garal) ist vielleicht hier gedacht gewesen, welches am Jahresschluss stattfindet und womit man wie mit unserem Bleigiessen die Zukunft des kommenden Jahres bestimmt. نفسه، (Zur altarabischen Zeitrechnung, in Altorient Forschungen, II, 2/1899, 324-95).

[55] كان غدفرو دميّين (Gaudefroy-Demombynes) يشعر بعدم كفاية الحلول المطروحة حتى ذلك الحين لمشكلة الرجم في منى وكتب في «Contribution à l'étude du pèlerinage à la Mekke, Paris 1923, p. 274 sqq.». «يبدو مؤكداً أنّه ينبغي تفسير هذه الوقائع بصفتها شعائر لطرد الشر؛ لكن الأرجح أنّه ينبغي، في حالة الرجم في منى، البحث عن تفسير له علاقة أوثق بمجموع الطقوس» (ص 275)؛ ثمّ يضيف، بعد أن يتحدث عن نصّ الأزرقى المذكور أعلاه: «أستنتج فقط أنّه، في الوضع الحالي للمسألة، ينبغي على المرء أن يكون شديد الحذر وربما يحتفظ بتفسير للرجم في منى» (ص 276).

[56] هل ينبغي قراءتها كما يلي: المدعى؟ قارن مع «ياقوت: ص 4/ 450» مدعى.

[57] لم تجر الإشارة إلى موضع الجمرة السابعة.

[58] «الأزرقى: ص 402»؛ لم يشر ابن هشام إلى هذا التقليد.

59 Hérodote, III, 8.

[60] يتميّز الاقتراع برمي الأحجار عن الاقتراع بالخصى والحبوب بأنّه يستند على نحو خاص إلى مراقبة لون الأحجار المرمية وطبيعتها. وكلاهما يفترض أنّ الحجارة تمتلك مزايا خفية تجعلها قادرة على التنبؤ بالمستقبل. من أجل تعريف هذين التعبيرين، انظر «Bouché-Leclercq, index, s. vv. » et 1, 191.

[61] ذكر شوفان (V. Chauvin) هذا النصّ في «Le jet des pierres, op. cit., 286 sq.» نقلاً عن فون مالتزان «H. F. Von Maltzan, Meine Wallfahrt nach Mekka, Leipzig 1865, II, ».

347)، الذي يستخلصه من عنوان (Môrê Nebûkîm III, 29). قارن مع نص آخر لابن ميمون، استخرجه ف لونورمان (F. Lenormant) من «Epistola ad Proselyt. Relig.» (انظر Sur le culte payen de la Kâabah, 326)، يرسم فيه الكاتب لوحة للعبادات العربية قبل الإسلام ويقسمتها إلى ثلاث فئات: عبادة فُغور في مؤاب؛ انظر المصدر الذي ذكر في «Ges.-Buhl, 651»، والذي «يتمثل في خلع المرء ملابسه أمامه والركوع أمامه والوجه إلى الأرض، مع رفع الأجزاء المخجلة من الجسم إلى الأعلى، في الوضع الذي لا يزال الإسماعيليون يتخذونه اليوم لصلواتهم»؛ والفئة الثانية عبادة عطار (مرفوليس؛ قارن مع البرجاس أو البرجيس، في «تاج العروس: ص 4/107»، والكركور المغربي؛ ذكره دوتيه في «DOUTTÉ, locis citatis» والذي «يتمثل في رمي الحصى»، لإرباك الشيطان أو احتقاراً للأصنام التي كانت تعبد في منى في الماضي، وعبادة كموش (إله المؤابيين) التي كانت تتمثل في «حلق الرأس تماماً وعدم ارتداء الملابس المخجلة، وهو ما يزالون يمارسونه حتى اليوم في بعض الظروف وكان معروفاً لديهم قبل أن يترسخ قانون الإسماعيليين بكثير».

[62] «Le jet des pierres, op. cit., 292 sqq.». يفكر الكاتب على النحو التالي: كان المعبد المكّي والأرض المقدسة ملكاً للعرب؛ وخشية أن يستولي المكّيون على الأرض، بصفتها أرضاً مشاعاً، في الأوقات بين الحج، وهو أمر شرعي في الشرع العربي، في حين أن ممثلي القبائل بعيدون في أراضيهم، كان لا بد من الحيلة. في كل عام، كانوا ينكرون ما أنشئ مسبقاً برمي الحمار، فيؤمنون لمدة عام عدم انتهاك المكان، إذ لولا ذلك لكان المكّيون سيتمكنون، على نحو شرعي تماماً، من الاستيلاء عليه وزراعته.

[63] انظر «ابن هشام: ص 76-7؛ «تاج العروس. ص 6/169».

[64] (الآيات 45-50). يلي ذلك تفسير آخر، موضوع إلى جانب الأول، ويهدف إلى أن يجعل من الحجر المنصب ومن كومة الحجارة حدوداً تفصل الأرضين.

[65] ينبغي الإشارة إلى أنّ دوزي «Dozy, Die Israeliten zu Mekka, 181 sq.» يفسّر الأكوام في منى بأنها الأكوام المذكورة في سفر يشوع: كومة أكان (7: 25-26)، وكومة ملك عاي (8: 29) وكومة الملوك العموريين الخمسة (10: 27). ويلاحظ أنّ هذه القصص جميعها تنتهي بالتعبير نفسه الذي تنتهي به أسطورة أبي رغال «الأزرق»، ص 93؛ «القزويني، 2/ 73»، أي «حتى أيامنا».

[66] توجد هذه الكلمة في حديث، إلى جانب تقنيات كهانية أخرى «تاج العروس. ص 6/417، السطر الخامس من الأخير»: الطيرة والعيافة والطرق من الجبت. من حيث الدلالة، فالطريق هو الضربة الرنانة والمتكررة التي تنفذ باستخدام أداة؛ ومن حيث الاستعارة، يقارن فعل الكاهن أو الطارق بفعل الحداد الذي يضرب الحديد «تاج العروس. م س د، س 7 من الأخير»: كطرق الحديد بالطريقة ومنه استعير ضرب الكاهن بالحصى.

[67] انظر «تاج العروس. م 6/418، السطر 16-17»: وقال الليث: الطرق أن يخلط الكاهن القطن بالصوف إذا تكهن.

[68] «محمود شكري الألوسي، بلوغ الأرب. ص 3/323»؛ والطرق له صورة مخصوصة فإن الكاهن إذا سئل عن حادثة أخرج حصيات أعدها عنده فيطرق بعضها ببعض فيلوح له حينئذ ما يعلم به جواب السائل. ينبغي الإشارة إلى أنّه كان يجري أحياناً استبدال الحصى بحبوب أو بنوى (انظر «ابن خلدون، ص 1/191-218 و 194-221؛ 2/ 177، 205-6».

[69] بالفعل، يمكن أن تتمثل الطريقة الثانية، مثل الأولى، في رمي الحصى على الأرض، حيث تقع على بعضها البعض، كما يمكن أن تتمثل في سكب الحصى كلها معاً من يد إلى الأخرى.

[71] توفي نحو عام (230 هـ/844 م)، عن عمر [81] عامًا «GAL, S I, 179»؛ ذكره «الألوسي، م س ذ».

[72] (في رواية أخرى: قد حان معروفان) أسرعا البيان. ابني (بدل ابنا) عيان. (انظر كذلك «تاج العروس» ص 5 / 129، س 15). يشير ابنا عيان إلى طائرين مستخدمين في الرجز: طائران يزجر بهما العرب كأنهم يرون ما يتوقع أو ينتظر بهما عيانا؛ أو أنهما خطّان يرسمهما العائف على الأرض ويستخدمهما في علم الطيرة: خطّان يخطهما العائف في الأرض يزجر بهما الطير، أو في العيافة: وقيل يخطان للعيافة. تقال عبارة جرى ابنا عيان في لعب الميسر لدى خروج السهم الريح؛ وهما يسميان كذلك لأنه بفضلهما يدرك المرء النجاح. وإنما سما ابني عيان لأنهم يعاينون الفوز والطعام بهما «تاج العروس» ص 9 / 290، الأسطر 23-27؛ عن هذه العبارة، انظر Goldziher, in > WZKM 16/1902, 139 sq. هنا إشارة إلى الاستخدام المشترك لتقنيتين كهانيتين: الاقتراع بخطوط الرمل والاقتراع بالطيرة. لنذكر في هذا الصدد بيتين لذي الرمة (في «تاج العروس» ص 5 / 129، السطر 20-21، يصفان على ما يبدو مشهدًا من النوع نفسه:

عشية ما لي حيلة غير أنني

بلقط الحصى والخط في الدار مولع

أخط وأمحو الخط ثم أعيده

بكفي والغربان في الدار موقع

[73] يدعى هذا الخط أسخم «أسود» «تاج العروس» ص 5 / 129، س 12-13. قارن مع «المصدر نفسه في س 13-14»: وذلك أن يأتي إلى أرض رخوة وله غلام معه ميل فيخط البرفسور خطوطا كثيرة بالعجلة لئلا يلحقها العدد ثم يرجع فيمحو على مهل خطين خطين فإن بقي من الخطوط خطان فهما علامة النجح وقضاء الحاجة قال وهو يمحو وغلامه يقول للتفاؤل ابني عيان أسرعا البيان قال ابن عباس فإذا محا الخطوط فبقي منها خط فهي علامة الحية وقد روى مثل ذلك أبو زيد والليث. > Comp. L'A s.v. gaṭṭ traduit par A. Jaussen, Les coutumes des Arabes au pays de Moab, 183, n. 1.

[74] انظر «تاج العروس» ص 6 / 417، س 6 من الأخير: «الطرق أن يخط الرجل في الأرض ياصبعين ثم ياصبع ويقول: ابني عيان أسرعا البيان».

[75] انظر شطر البيت المنسوب إلى ابن الأعرابي «تاج العروس» ص 6 / 417، س 4 من الأخير: «خط يد المستطرق المسؤل. ينسبه الألوسي «م س ذ»، إلى رجز يصف جرادة (أو غرابًا):

يجمل فيها مقلز الحجول

بغيا على شقيه كالمشكول

بخط لام ألف موصول

والزاي والراء إيما قلليل

خط يد المستطرق المسؤل

[76] انظر «تاج العروس» ص 7 / 351، س 29: «الرمل خطوط في قوائم البقرة الوحشية مخالفة لسائر لولها (واحدته رملة) و«ص 352، السطر 14: «الرملة الخط الأسود يكون على ظهر الغزال وأفخاذه».

[77] انظر «تاج العروس» ص 6 / 420، س 22: «الطريقة الخط في الشيء».

- [78] «المصدر نفسه، ص 423، س 17»: الطرق والتطريق الاحتيال والتكهن، و«ص 422، س 14-15»: «الطوارق بالحصى» و«الطراق المتكهنون» في بيت الليد. تشير (الطريقة) كذلك إلى قائد أو قادة مجموعة من الرجال؛ هل ذلك لأنه أيضاً اسم الوتد الرئيس في خيمة «المصدر نفسه، ص 420، س 14-15»، أم لأنه يقود أناسه ويحكم بينهم بعد أن يستشير وحياً اقتراحياً. نلاحظ مع ذلك أنه كثيراً ما تنسب للنساء هذه الممارسة: انظر ابن الأثير، الذي ذكر في «تاج العروس» ص 5/417، السطر 5 من الأخير: «الطرق الضرب بالحصى الذي تفعله النساء» «الأغاني» ص 14/99: «الكاهنة تطرق بالحصى» 4/48، السطر 5: «الضوارب بالحصى» «التويري، نهاية» ص 3/139 (ابنة حليس الأسدي).
- [79] انظر «تاج العروس» ص 5/129، س 4: وروى ثعلب عن ابن الإعرابي أنه قال في الطرق وعلم الخط هو علم الرمل.
- [80] ذكر في «المصدر نفسه» س 5.
- [81] «المصدر نفسه، س 6».
- [82] انظر «الألوسي، م س ذ»، وهو يذكر رواية سنن أبي داود، عن عطاء بن يسار: قلت يا رسول الله ومنا رجال يخطون. قال كان نبي من الأنبياء يخط فممن وافق خطه فذاك. ونحن نميل إلى الرواية التي قدّمت في «تاج العروس» م س ذ، السطر 6، من أجل الكلمة الأخيرة، أي: «على مثل علمه»، بدلاً من «فذاك» (أو فذلك)؛ «المصدر نفسه». من أجل الروايات المختلفة لهذا الحديث، انظر «Wensinck, Concordance, I, 40». وعلى العكس، يرى الألوسي فيها دفاعاً، بما أنه يستحيل على شخص آخر تقليد حديث هذا النبي؛ فقد كان «الإشارة» و«الأعجوبة» التي اعترف عبرها بنبوته.
- [83] قل أرايتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السموات إيتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين.
- [84] انظر «الطبري، التفسير» ص 26/3، س 3-4. اتنوبي بعلم. من قبل الخط الذي تخطونه في الأرض فإنكم معشر العرب أهل عيافة وزجر وكهانة.
- [85] «Neue Literatur zur Geschichte Afrikas, in Der Islam 4/1913, 305». ما يتعلق بهند، انظر Albrecht Weber, Indische Studien, Berlin 1853, II, 18: Zur Geschichte der indischen Astrologie, pp. 236-287. عن تأثير الاقتراع بخطوط الرمل عند العرب على الاقتراع بخطوط الرمل عند البيزنطيين، انظر Carra De Vaux, La géomancie chez les Arabes, ap. Paul Tannery, Mémoires scientifiques, IV/1920, 299-317. عن الاقتراع بخطوط الرمل في الغرب وعند البيزنطيين واللاتينيين، انظر «المصدر نفسه» ص 318-411؛ انظر كذلك A. et L. Delatte, in Mél. F. Cumont, in Mél. F. Cumont, Bruxelles 1936, 575-658.
- 86 Cité ap. Colonel E. Caslant, Traité Élémentaire de Géomancie, Paris 1935, p. 169, et ap. B. Maupoil, La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves, Paris 1943 (Trav. Et Mém. De l'Institut d'Ethnologie, 42), p. 51, n. 16 autres citations, ib. 50.
- 87 En plus de l'ouvrage cité ci-dessus cf. Contribution à l'étude de l'origine musulmane de la géomancie dans le Bas-Dahomey, Thèse Paris 1943, et Journal de la Société des Africanistes 13/1943-46, pp. 1-94.
- 88 Magie et religion, 377 sqq.; cf. Aussie V. Cruzet, Du «Khet-er-Raml» ou art de lire l'avenir sur le sable, in Rev. Tunisienne, 1920, pp. 157-162; id., R. Davies, system of sand divination, in Sudan Notes and Records 3/1920, pp. 157-162; id., A system of sand divination, in Muslim World 17/1927, pp. 123-129. G. Ferrand G. Ferrand, in JA 10^e sér., t. 7/1905, 195 sqq.

- [89] يشار إلى أن الخطوط أخذت تستبدل تدريجيًا بالنقاط، التي ترسم بالأصبع على نحو عفوي على طاولة صغيرة تغطيها طبقة من الرمل. وحاليًا، ترسم هذه النقاط بقلم رصاص على ورقة (انظر <Doutté, Magie et religion, 378>.
- [90] «ابن خلدون، ص 2 / 177-205-6»، في حين أنه يدعو الحاسب ذاك الذي يمارس الطرق بالخصي والحبوب «المصدر نفسه».
- [91] <1 / 203-232، 209-240>؛ انظر الترجمة الإنكليزية التي قام بها روزنتال <Rosenthal, I, 226> 234، حيث نجد في الملاحظات مراجع وصورًا.
- [92] يكفينا الإشارة إلى المرات العديدة التي يتدخل فيها الاقتراح بخطوط الرمل في ألف ليلة وليلة: انظر <N. Elisséeff, Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits. Essai de classification, Beyrouth 1949, n°s 13, 32, 128, 161, 142>. وهي ممارسة لا تزال موجودة في إفريقية، بل أيضًا في سورية ولبنان. وكان الأب لويس شيخو قد كتب في عام (1922 م): «لأنزل نرى في ساحة المدفع في بيروت أناسًا يمارسون هذه الكهانة برسم أشكال مختلفة على الرمل، يساعد تأليفها على معرفتهم المزعومة بالمستقبل»، في <MUSJ 8/1922 (catalogue de la Bibl. de la Fac. Or. de Beyrouth, n°s 397-8)>.
- [93] سوف نعطي هنا كيفما اتفق وعلى نحو تبيان بعض المراجع عن المخطوطات المتعلقة بالاقتراح بالرمل الموجودة في بعض الممتلكات، لكننا لن نشر سوى إلى المدينة وصاحب الملكية والرقم؛ فبعض أسماء المؤلفين والعناوين تحتاج إلى ملحق طويل لا مسوغ لوجوده هنا: إسطنبول، آيا صوفيا 4785 (1)، 4860 (64)، 2052 (36)، تنيكامي 1176، 14؛ أصير أفندي 1164، 6؛ بشر أغا 430، 433؛ الفاتح 3430، الحميدية 189، 6، 1468، 7 و 22؛ أسعد أفندي 1988، 3797، 6؛ نورزمانية 3638-9؛ مجدلي وهي 920-6؛ ساري أحمد 3 / 3475-3515 (مع علوم كهانية أخرى)؛ رسول كتاب مصطفى أفندي 1164، 6؛ الخ؛ أقرة مكتبة صائب سنجر 1 / 956، 1970، 2111، 3728؛ الخ؛ القاهرة 4452، 4473، 7614، 7622، 18385-6؛ الخ؛ برلين قائمة آلوارت، 4200-4212؛ غوته، قائمة بيرتش III، 487 وما يليه؛ بانكيوريه، 1066-69 (بالفارسية)؛ الفايكان، قائمة ليفي ديلا فيدا، الفهرس، صفحة 299 وما يليها؛ حلب، ممتلكات سبات: 58، 5؛ 581، 1 و 2، 1180، 1 و 81؛ أوكسفورد (Oxford, Bodl. VI, col. 596 sq., n. 180, 3 et 4؛ Index Vajda, p. 410, s. 'Ilm ar-raml)، باريس، (col. 598, 181, 2, 4, 6 en karšūni).
- [94] انظر أواخر مخطوطات أسعد أفندي وراغب باشا (الملاحظة التالية).
- [95] يعرف على نحو خاص تحت عنوان (مثلثات ابن محفوف)؛ انظر (مخطوطة برلين، 4200؛ مخطوطة مانستر 373؛ مخطوطة القاهرة 4473؛ مخطوطة أسعد أفندي 1988؛ 72 ورق نسخي (العنوان بالأحمر)، من دون تاريخ، 21.2 × 15.5؛ الخاتمة: قال شيخنا الشيخ أحمد عياد بالمدرسة الظاهرية حررت هذه النسخة من نسخة تاريخها سنة [664] مجدولة وإنما أخرجتها بهذه الكيفية تسهيلًا لتحصيلها. كذا نقل من خطه. «مخطوطة راغب باشا 964، 72 ورق نسخي (العناوين بالأحمر)، 20.5 × 16»، يبدو أنها نسخة للسابقة. الخاتمة: قال محرر هذا الكتاب على هذا المتوال شيخنا أحمد عيسى نقله من نسخة تاريخها سنة [664] مجدولة وإنما جعله أسطرًا تسهيلًا لتحصيله. نقل من خطه.
- [96] العنوان الأكثر شيوعًا لها هو: حلول الأشكال؛ لكنها كتبت ونشرت عدة مرات، وخاصة في القاهرة، تحت عنوان «كتاب الفصل في أصول الرمل». ونجد منه مخطوطات جميلة في إسطنبول: «نورعثمانية 3638، 28، ورق 25.5 × 17»؛ انظر كذلك «المصدر نفسه 3639 و 3640»

بالتركية؛ «ساري، أحمد 3/ 1603، 120 ورقة، 28 × 20، نسخي من دون تاريخ (نسخة مصورة). يوجد عمله مكتوب بالكرشونية: انظر > 181، n° 598، Bod. VI، Oxford (Liber Arenae)»، كتبه عبد الله الزناتي الشامي) و181، 4 (Sortes Arenae)، للكاتب نفسه).

[97] تدعى بالزناتية. انظر هذا العنوان لمخطوطة أنقرة، مقتنيات صائب سنجر 2111/1 (غير مرقمة، 24.5 × 17.5 × 1، نسخي، من دون تاريخ): كتاب في علم الرمل ترتيب الزناتية وتعلم من ذلك السنين والشهور والجمع والأيام والساعات والدرج والدفين. وهو من علوم النبي إدريس عليه السلام. . . وهو على ترتيب الشيخ أحمد أبو عبد الله الزناتي . .

98 GAL S II, 159.

[99] انظر مخطوطة جُورم 3084، 1، ورق 1-145، 27 × 19، نقشي جميل (أسود وأحمر) مهدي إلى الأمير المصري المقر الأشرف يزيك بن مهدي، كاتب شجرة نسب النبي، كتب قبل 883 هـ / 1278 م «GAL S II, 78». تحمل الخاتمة تاريخ 1558/966: ووافق الفراغ من كتابته في يوم الأحد المبارك سابع شهر شعبان المكرم من شهور سنة ست وستين وتسعمائة بمصر المحروسة ختمها (!) الله بخير. توجد نسخة منه في سيفاس، ضياء بيك كتيخانه، 37 (304 صفحات، 32 × 21، نسخي)، كتبها محمد بن محمد بن موسى العموري، عام 1190 هـ/ 1776 م.

[100] انظر مخطوطة جوروم 3084، 2، ورق 150-278 (تبعاً لمؤلف الصوفي وله نفس العناصر الدلالية ونفس الناشر)، بعنوان: كتاب في علم الرمل يشتمل جميع الأصول والنكت النافعة؛ انظر كذلك مخطوطة برلين 4201. في جُورمنفسها مجموعة له (رقم 3090، نسخي من دون تاريخ، في حالة سيئة لكنها مقروءة) تشتمل: 1. كتاب جامع الغرائب في علم الرمل للعلامة إبراهيم الصالحي وهو نتيجة علم الرمل (ورق، 1-122). 2. رسالة نكة علم الرمل في حق المسجون (هل يطلق أم لا) (ثلاثة أوراق في حالة سيئة). 3. أرجوزة في الرمل (تسعة أوراق في حالة شديدة السوء).

101 GAL. II, 298; S II, 409.

[102] انظر مخطوطة أسكودار، سليم آغا 547 مكرر (168 ورقة 29 × 20، نسخي من دون تاريخ، دراسة ممتازة مصورة على نحو جيد.

[103] Ms. Paris 5834، 2> خدع العنوان بواسييه (BOISSIER) الذي ظن أنه رأى فيه عملاً في فحص أكباد الحيوانات وقلوبها وأمر بترجمته (انظر > Mantiq babylonienne et mantiq 49 hittite). عن المؤلف، انظر > GAL S I, 908. وقد أغنى هذه الدراسة أبو عبد الله ابن هارون السوسي، مخطوطة الجزائر 1531 > GAL II, 1037.

[104] انظر > GAL S II, 367; III, 1279. من المؤلفين المغاربة، نذكر كذلك علي بن الحسن الجزائري > GAL S II, 1038 و محمد بن حسن علي أبو عبد الله الأندلسي، برلين > Berlin, Oct. (GAL S II, 1040) 2467.

[105] نجل، الذي يمكن أن يعني «ابن»، أو «سلف» أو حتى «أب».

[106] مؤلف نزهة الأدياء وسلوة القرياء، الذي كتبه قبل عام 1106 هـ/ 1694 م، > GAL S II, 414.

[107] انظر مخطوطة أنقرة، إسماعيل صائب سنجر، 1/ 956، 175 ورقة، 21 × 15، نسخي كبير من عام 1875/1292 (في حالة سيئة).

[108] توفي عام (1043 هـ/ 1633 م) (انظر > GAL S II, 593).

[109] 1/ 3728، 21 ورقة، 20 × 16، نسخي حديث.

- [110] كتب في مقدمته: . . اعتمدت فيها (رسالة في الرمل) ما نقله أجلة الفضلا . . وخصوصاً شيخ الإسلام عز الدين بن جماعة المقدسي. هناك مؤلفان يحملان اسم عز الدين بن جماعة، لكن من دون لقب شيخ الإسلام، وبدلاً من المقدسي هناك الكنائي (انظر <GAL S II, 78 et 111>).
- [111] (المائدة 90): يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والإنصاب رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه.
- [112] ينبغي القول إنّ هذه الألعاب كان يمكن لها أن تتسبب بنتائج خطيرة على الشخص؛ إذ كان الأمر يتعلق ليس بثروته فقط، بل كذلك بشخصه. فبعد لعبة حظ (قمار)، أصبح العاصي بن هشام عبداً لأبي هب الذي جعله يعمل عند حدّاد وحصل على ضريبة عنه «الأغاني» ص 4/ 19.
- [113] يذكر فريتاغ <Freytag, Einleitung, 170-183>، أسماء [57] لعبة جرى جمعها في القواميس؛ وقد جرى تجاهل معظمها. انظر كذلك <G. Jacob, Ramadan, Greifswald, Georg. Gesell., 1895>.
- [114] يجهد المفسرون لتسويغ تطوّر منع شرب الخمر الذي يبدو عبر ثلاثة نصوص متعلّقة به (البقرة 219؛ النساء 43؛ المائدة 90)، عبر أحداث متنوعة ليست ذات أهمية يقال إنها جرت في محيط النبي (انظر <الطبري، تفسير. ص 2/ 200-202، 7/ 20-2>).
- [115] انظر <E. Littmann, Deux inscriptions religieuses de Palmyre>. <Wellhausen, Reste², 50>. يذكر أسماء عدد من الآلهة التي ترفض سفح الخمر، ويقول فلهاوزن، في <Göttingische Gelehrte Anzeigen 164/1902, 1, 269>: «في الواقع فإن الآلهة العربية لا تشرب الخمر إطلاقاً». يضيف دوسو <Dussaud, Pénétration, 146, n. 3> إلى ذلك أنّ انتشار المسيحية وحده دفع الشعراء العرب قبل الإسلام إلى التغني بالخمر. في هذه الشروط، ينبغي الظن أنّ الخمر كان محرمًا، شأنه في ذلك شأن لحم الخنزير؛ والأرجح أنّ ذلك موروث من العبادات السورية.
- [116] انظر ملاحظة (183). في الفصل 1/ 3.
- [117] Huber, Über das «Meisir», genannte Spiel der heidnischen Araber, Inaug. Diss. > Leipzig 1883 (62 p.), p.2 sqq. جمع العديد من الشواهد الشعرية التي تشهد على أنّ هذه اللعبة كانت تمارس في فصل الشتاء.
- [118] كثيراً ما يستخدم فعلاً أنفق، «صرف المال، أفلس بنفقات كبيرة»، وأسرف «كان عاقاً، بذّر المال، رمى من دون حساب» في القرآن (نحو 65 مرة للأول و23 مرة للثاني).
- [119] «ابن سعد، ص 2/ 1/ 131»: الشرب من النبيذ من تمام الحج. وقد فعل النبي ذلك في حياته الأخيرة «المصدر نفسه». والتمييز الإفتائي بين الخمر والنبيذ لا يبدو لنا ذا أساس من الناحية الدلالية؛ فبين هذين المشروبين، وكلاهما كحولي (انظر <تاج العروس. ص 2/ 584>، السطر 13-15)، فالفارق ليس في الحقيقة سوى في الدرجة والنوعية. ليس هناك شكّ في الأصل الآرامي للأول، في حين أنّ أصل الثاني شديد الغموض نظنّ أنّنا نجد في جذر <ن ب ط>، الذي يعني بين ما يعنيه في العربية كما في العبرية والآشورية «أبيض، لامع، شفاف» (انظر <Lexica>)؛ فإذا تحصّنا في الأمر، نجد أنّ الأصل التقليدي الذي ينسب إلى جذر <ن ب ذ>، بمعنى «فضلة»، لا يتوافق إطلاقاً مع الواقع. فيكون الأمر بالتالي تمييزاً في اللون وفي القوة بين الخمر، أو النبيذ الأحمر (حمر= حمر)، والذي أساسه العنب في كثير من الأحيان، وبين النبيذ، الأبيض اللون، الذي يصنع من العنب أو التمر أو التين، الخ. تبدو لنا فكرة التخمر (خمير) ثانوية. نظنّ أنّ الخمر، النبيذ جيد

النوعية وإذا الدرجة الكحولية العالية، كان يستخدم في تقنيات الوحي والانخطاف، والأرجح أن ذلك هو أصل الاسم الذي أعطاه الآراميون والأنباط القدامى للكهان، <خمر> (بالعبرية: <خمير>، وبالسريانية <خومرو>، مكتوبة بالكاف، لكنها أيضاً تعطي لفظ خ) الذي يكون ليس «الخجّب» وحسب (انظر الملاحظة 10 في نهاية القسم 1 / 2)، بل كذلك المرء الذي يحدّر نفسه بمشروبات كحولية بهدف الوصول إلى الانخطاف. وبالفعل، فإن الخمر جزء من تلك التعابير الموغلة في القدم، والتي، بفضل استخدامها الحالي، اكتسبت عبر السنوات قيمة دلالية متعددة. يمكن القول نفسه عن النبيذ الذي ربما يشير أيضاً إلى المشروب الذي كان المزارعون الأنباط يصنعونه.

- [120] «ابن هشام، ص 263-4».
- [121] في رواية أخرى، لا يقدم له سوى الخمر والحليب (المصدر نفسه)؛ قارن مع «الأزرقى، ص 43»، حيث يقول النقش السرياني المزعوم الذي وجد في الأسس الإبراهيمية للكعبة: مبارك لأهلها في الماء والذبن.
- [122] انظر «الدينوري، القادري. مخطوطة أسعد أفندي 1833، ورقة 64-65».
- [123] انظر «ابن هشام، ص 143-5». يعطي «ابن حبيب، كتاب الممنق. مطبوعة حجرية ليكنائو، ص 340، قانسة بالقرشين الذين منعوا، قبل الإسلام، «السكر والخمر وسهام الحظ». انظر كذلك «ابن سعد، ص 2 / 2 / 108-9»، «4 / 2 / 94»، «الأغاني. ص 3 / 14، 17، 187-9؛ 4 / 131»؛ «أسد الغابة، ص 3 / 19؛ 5 / 278». عن الأحناف، يمكن مراجعة «Tor Andrae, Mahomet, 107 sqq.»؛ Y. Moubarac, Abraham dans le Coran, Paris, 1958, pp. 151-161 (bibliogr.)؛ W. M. Watt, Muhammad at Mecca, Oxford 1953, pp. 162-164».
- [124] «ابن سعد، ص 3 / 286».
- [125] H. Winckler, Arabisch-Semitisch-)، ويجعل منه هوغو فنكلر، (Magie et religion, 375). «Orientalisch, 188 (صورة الأرضية للمصائر السماوية: «Das looswerfen der Götter» nnen, sein irdisches Abbild ist das meisirspiel, das haben wir mehrfach feststellen k Einrichtung hat, denn es wird mit 4 und 7 pfeilen davon seinen Namen und seine Tage) oder das Jahr mit seinen vier vierteln und die sieben gespielt (also 4 x 7 «spiegeln sich darin ab Planeten»).
- [126] «Freytag, Einteilung, 170-178» قدم وصفاً مفصلاً له، وخصص (Anton Huber) بحثاً خاصاً ذكر أعلاه؛ انظر كذلك «G. Jacob, Ramadan, op. cit., 110 sqq. (réf.)».
- [127] «مخطوطة آياصوفيا 4706، ورق 273^ف» (تفضل بإيصال هذا النص لنا محمد حميد الله).
- [128] سألت الأعراب عن أسماء القداح فلم يعرفوا منها غير المنيح ولم يعرفوا كيف كانوا يفعلون في الميسر.
- [129] سوف نرى في ما بعد أن العدد (28) هو مجموع الأجزاء التي تمثل السهام.
- [130] ربابة. يشير هذا التعبير في الآن نفسه إلى مجموع الأسهم الصغيرة التي ترمى كيفما اتفق لمعرفة الحظ، والقطعة الجلدية (انظر «sulfa ap. Huber, op. cit., 44» الرقيقة التي كانت تلف بها يد الشخص الذي سوف يسحب السهام (الحُرْضة)، الغمد أو الجعبة التي توضع فيها السهام المربوطة على شكل حزمة (انظر «تاج العروس. ص 1 / 376، س 133-5». وفق «أبي عبيد، م س ذ»، الربابة جماعة السهام ويقال إنه الشئ الذي تجمع فيه السهام أيضاً.

- [131] الحرضة. لا يقدم لنا الجذر العربي (ح ر ض) معنى مرضياً لهذا التعبير الذي يفسره كتاب القواميس بـ«دناءة» الرجل الذي يقوم بهذا الدور «تاج العروس. ص 5/ 19، س 1-3». في رأينا، يتعلّق الأمر بتعبير قديم اشتق عن الجذر العبري <ح ر > (<خراصو> بالأكادية)، الذي يعني: «قرّر، حدّد، عيّن» (انظر <Ges.-Buhl, 262, 258; Bezold, 127>)، وهذا يتوافق تماماً مع دور ذلك الشخص الذي يقول لنا عنه النويري «نهاية. ص 3/ 114، س 9: وهو رجل يتأله عندهم لم يأكل لحماً قط بثمن. يكفي أن نقرأ «سمن» بدلاً من «ثمن» كي نعطي آخر كلمة من هذه الجملة معنى دينياً. يقرأ هوبر <Huber, op. cit. 11> نبالة بدلاً من يتأله، في حين أن الأمر لا يتعلّق برمي السهام، بل بمنزها واستخراجها من الخرج.
- [132] نجد التفاصيل جميعها في كتاب «النويري، النهاية. ص 3/ 114-5»، ترجمه إلى الألمانية وعلّق عليه هوبر <Huber, op. cit., 11-15>، وقبله راسموسن <Rasmussen, Additamentum, 67 (ar.) et > trad. Latine, 61.
- [133] حول وجهة نظر فقهاء اللغة العرب، انظر <Huber, op. cit., 15 sqq>.
- [134] معنى معروف باللغة العربية (انظر «تاج العروس. ص 4/ 131، س 5»؛ قارن مع الجذر العبري <ح ل ص> و<ح ل ص> <Ges.-Buhl, 236>.
- [135] انظر «تاج العروس. ص 4/ 262، الأسطر 23-5»، و263، السطر 6 من الأخير. في بعض الأحيان، يعطى نفس هذا الاسم للسهم الرابع «المصدر نفسه، ص 262، السطر 22».
- [136] يدعى كذلك المغلق، أي: السهم الذي يغلق؛ لكنّ هذا الاسم يعطى أيضاً لكلّ سهم رابح (انظر «تاج العروس، ص 7/ 38، السطر 17-19».
- [137] يتقلّ بما القداح. ونحن نميل إلى يتقلّ، الذي أعطاه «تاج العروس. باب منيح، سنيح، مصدر»، والذي تبناه هوبر <Huber, op. cit., 34 sq> بدلاً من ينقل الذي ذكره «النويري، م س د، ص 114، السطر 11». قارن مع يتكثّر، في «تاج العروس. باب سفيح».
- [138] كراهية (أو كراهة) التهمة أو اتقاء التهمة «تاج العروس. باب مصدر وسفيح».
- [139] «م س د، ورقة (273r)». يوجد العدد نفسه والترتيب نفسه في «تاج العروس. باب رقيب، أخيب وفذ».
- [140] استعارة من سفاح «تاج العروس. ص 2/ 167، السطر 15». ويعدّه اللحياني، «مصدر سبق ذكره، س 25-26»، رابع السهام البيضاء، التي يعدّ أولها هو المُصدّر، والثاني هو المدعّف والثالث المنيح. وبما أنّ فعل (سفيح) يطبق على نحو خاص على الدم الذي يسفح، فمن المسموح الظن بأنّ اللاعب الذي يسحب له هذا السهم كان يتلقى دم الضحية؛ ويجد هذا الافتراض تعزيزاً له بواقع أنّ منيح يمكن أن يتعلّق بأوبار الضحية، بما أنّ: منحه الناقّة جعل له وبرها ولبها ولولدها (انظر «تاج العروس. ص 2/ 234، س 21-22».
- [141] بسبب المعنى الشائع لـ<م ن ح>، «أعطى، أقرض»، يعد هذا السهم ذا قأل حسن وتنبّأ عودته المتكررة إلى الجمعية (انظر <Huber, Op. cit., 38 sq>) بالنجاح: وقيل المنيح قدح يستعار تيمناً بفوزه «تاج العروس. ص 1/ 234، س 8 من الأخير». علاوة على ذلك، ووفق «الجوهري، ص 1 / 196»: المنيح سهم من سهام الميسر مما لا نصيب له إلا أن يمنح صاحبه شيئاً (قارن مع الملاحظة السابقة). أما ابن قتيبة، مؤلف كتاب عن الميسر والقداح، نشره في القاهرة في العام 1342/ 1923 محب الدين غريب (لم تتمكّن من الوصول إلى هذا الكتاب؛ لكننا تمكّنا مع ذلك من الحصول على

- نسخة من فهرسه)، ذكره النويري في «نهاية»، ص 3/ 117، س 8، فهو يذهب أبعد من ذلك إذ يقول: والشيخ له موضعان أحدهما لا حظ له والثاني له حظ فكانه الذي يمنح حظه.
- [142] الوغد خادم القوم . . الذي يخدم بطعام بطنه «تاج العروس». ص 2/ 541، س 16-17.
- [143] على نحو خاص ذلك الذي لا يشارك في اللعبة خشية أن يخسر؛ والمرادف لهذه الكلمة هو اليرم «تاج العروس». ص 2/ 197، السطر 28 وما يليه. وفق الزمخشري «أساس البلاغة». نشر في القاهرة في العام 1299 هـ، ص 2/ 339، فإن هذين المعنيين مأخوذان بالاستعارة من اسم السهم.
- [144] انظر «تاج العروس». ص 6/ 173، س 28-30 و38؛ ويقرأه من دون تسويغ ناشر النويري «نهاية». ص 3/ 115، السطر الأول: مضعف.
- [145] يفسر هذا الاسم بالمعنى الآخر لضعف، أي: أضعف «تاج العروس». م س ذ، السطر 28 وما يليه. ويتميز المعنى الذي اخترناه بأنه يشير إلى أن هذا السهم أضيف إلى الأسهم الثلاثة الأولية، فيضاعف إمّا الأول، أو الثاني.
- [146] انظر «النويري»، م س ذ، ص 115؛ «تاج العروس». ص 8/ 213، س 5 من الأخير. حين كان يربح مرتين متتاليتين، كان يدعى بالمتهم؛ وكان يعطي بسخاء إلى المحيطين به؛ ومن هنا الاسم المادح: مثني الأيادي الذي كان يعطى له، وكذلك لمن يشتري الأجزاء التي لم يربحها أحد كي يعطيها للفقراء (انظر «أبو عبيد»، م س ذ)، الذي نُقل حرفيًا تقريبًا عند الجوهري (ص 2/ 453)، وفي «تاج العروس». ص 10/ 61، س 23؛ انظر (ص 8/ 213، س 10-11).
- [147] انظر «تاج العروس». ص 1/ 47، السطر الأول ما يليه؛ «ابن قتيبة»، م س ذ، ص 113-122.
- [148] يأتي هذا المعطى من اليعقوبي «Ya'qūbī, Historiae, éd. Houtsma, Leyde 1883, I, 301, 1.7 sq.». وفق الألوسي «بلوغ الأرب». ص 3/ 60، كانت العظام تعود إليه إذا كان يريدتها، أو أنها تعطى للفقراء.
- [149] انظر «الألوسي»، م س ذ، ص 59-60، حيث نجد توزيعًا أكثر نوعية للأجزاء؛ لكن المؤلف لا يشير إلى مصادره.
- [150] الجزء الذي يحدده مفصل والعظم مع اللحم الذي يغطيه «تاج العروس». ص 1/ 46.
- [151] الخزور (مؤنث مفرد) هو الجمل، وخصوصًا الناقة الصالحين للذبح؛ وهو أيضًا جمع يشير إلى رؤوس القطيع الصغير (وخصوصًا الخراف) الصالحة للذبح «تاج العروس». ص 3/ 100، س 4-5.
- [152] على سبيل المثال: المعال (7) + الضريب (3) + المسبل (6) + المجلس (4)، إلخ.
- [153] عن تفاصيل هذه اللعبة، علاوة على بحث ابن قتيبة في هذا الموضوع والذي ذكر أعلاه، انظر «اليعقوبي»، م س ذ، ترجمه [هوبر] / Huber, op. cit., 51 sq. إن وصف النويري (م س ذ. س 16-17)، غير كامل، والأرجح أن ذلك يعود إلى نقص في المخطوط. ويصفها الألوسي «مصدر سيق ذكره»، بنفس طريقة اليعقوبي؛ وهو مؤلف كتاب «المسفر عن الميسر»، الذي أشار إليه الناشر محمد بهجت الأثري «المصدر نفسه»، ص 64، الملاحظة 1، وكذلك مقالان آخران عن الموضوع نفسه، لبرهان الدين البقاعي (توفي عام 885 هـ/ 1480 م)، في كتابه «نظم الدرر في تناسب الآي والصور» / GAL, S II, 177 sq.، ومحمد مرتضى الزبيدي (توفي عام 1205 هـ/ 1791 م) مؤلف «تاج العروس» بعنوان «نشوة الارتياح في بيان حقيقة الميسر والقصداح»، نشره الكونت دو لاندبرغ «le Comte de Landberg, in Primeurs arabes, I, 29-38».

- [154] انظر الزمخشري «كشاف. منشورات ليز (Lees)، ص 147، س 14-15»؛ «الآلوسي، م س ذ. ص 3/ 65»؛ «ابن قتيبة، م س ذ. ص 43-55: باب نفع الميسر».
- [155] «الطبري، التفسير. ص 2/ 201، س 3-4. وثمة رأي مطابق عند ابن سيرين (توفي عام 110 هـ/ 728م) ذكر «في المصدر نفسه»، القائل: كل قمار ميسر حتى اللعب بالترد على القيام والصياح والريشة يجعلها الرجل في رأسه. وكذلك: كل لعب فيه قمار من شرب أو صياح أو قيام فهو من الميسر.
- [156] «المصدر السابق. س 22-23: كل ما ألهى عن ذكر الله وعن الصلاة فهو ميسر.
- [157] إياكم وهذه الكعاب الموسومة تزجرون زجرًا فإنها من الميسر «المصدر نفسه. السطر 7 وما يليه»؛ قارن مع «السطر 9 وما يليه، وس 19-20».
- [158] «المصدر نفسه. س 6 من الأخير».
- [159] انظر «المصدر نفسه. س 19: إياكم وهاتين الكعبين يزجر بهما زجرًا.
- [160] «المصدر نفسه. س 17».
- [161] انظر «تاج العروس. ص 1/ آخر ص 177: وفي الحديث أنه كان يكره الضرب بالكعاب واللعب بها حرام وكرهها عامة الصحابة .
- [162] للإفلات من العين الشريرة والسحر، كان العربي يحمل عليه عظمة أرنب صغيرة؛ فقد كانوا يظنون أن ذلك الحيوان الذي يبيض لا يتلبسه الجن «النوري، نهاية. ص 3/ 119».
- [163] يؤكد الأب أناستاز الكرمللي، كاتبًا إلى بواسيه في 14 تشرين الأول 1934 (انظر > Mantique 54, babylonienne et mantique hittite) ديمومة هذه اللعبة في جزيرة العرب فيقول: «أما في ما يتعلق بعلم الكعاب، والطريقة التي ترمي بها، والأوضاع التي تتخذها حين تقع على الأرض، فلا تزال هذه الطريقة مستخدمة اليوم عند العرب، وبصورة خاصة لدى سكان اليمامة (شرقي جزيرة العرب)».
- 164 Cf. Henri Junod, l'Art divinatoire ou la science des osselets chez les Ronga de la Baie de Delagoa, in Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie 9/1896-7 (cité ap. BOISSIER, op. cit., 63-4.
- [165] عرف تعبير قرعة لدى العرب القدماء بصفته مرادفًا لتعبير سهمة أو قسمة «تاج العروس. ص 5/ 453، السطر 20، وهو يعني «حصة، نصيب، حظ» ويشق من الاقتسام. ويستخدم فعل قَرَعَ في ما يتعلق بالنبي الذي كان يقتزع ليعرف أيًا من نسائه تستطيع مصاحته في تنقلاته (انظر القسمين 2/ 1 السطر 8. الأرجح أن أصل هذا المعنى موجود في القرعة، وهي «قربة واسعة الجوف وضيقة الفوهة» «المصدر نفسه، السطر 23، التي ربما استخدمت أداة لهُز أسهم الحظ. وقد خصص (G. Flügel) دراسةً طويلة لعلم القرعة في الإسلام، تبعها نموذجان بعنوان > Die Loosbücher der östlich-Sächsischen Muhammadaner, in Berichte über die Verhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.=hist. Kl. 12-13/1860-1, 24-74.
- 166 Cf. Bouché Leclercq, I, 195 sq.
- [167] المسمى لسان الغيب (انظر «حاجي خليفة، ص 3/ 272. عن هذا الموضوع، انظر > Flügel, op. cit., in Journal 142; D. C. Phillott, Bibliomancy, divination, superstitions, amongst the Persians, Abdul-Kadir-e-and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, N.S. 2/1906, 339-342;

- Kharegat Memorial, Sarfaraz, Khan Bahadur, Divination by the Divân of Hâfiz, in M. P. 1953, 276-94; H. Massé, Croyances et coutumes persanes, Paris 1938, I, 245 sq.
- 168 Cf. Stozmann, Die Leosbücher des Mittelalters, in *Scraperum* 11/1850, n°s 4-6 (pp. 49 sqq., 65 sqq., 81 sqq.), 12/1851, n°s 20-22 (pp. 305 sqq., 377 sqq.).
- 169 حول الدور القرعي لهذا الكتاب «صحيح بخاري»، وهو أكثر الكتب تبجيلاً في الإسلام بعد القرآن، وخاصة في المغرب، انظر Lévi-Provençal, in JA 202/1923, p. 213. (Cf. Izher, Die Zāhiriten, Leipzig 1884, 115; id., id., Muh. Studien, II, 254.
- 170 انظر الماوردي «أدب الدين والدنيا» ذكره «الدميري، ص 2/ 119».
- 171 «الطبري، ص 3/ 449»¹؛ «ابن الأثير، ص 6/ 13-14». وقد أشار هذا الأخير «ص 12-13» إلى أن المنصور مات بالفعل في بئر ميمون، في طريقه إلى مكة، لكن من مرضى كان يعانيه. والطبري نفسه يعطي رواية أخرى للأحداث (ص 387)، فيجعل إعلان وفاة هذا الخليفة عبر سقوط كوكب. قارن مع توحسات أخرى في «المصدر نفسه، ص 450».
- 172 انظر خاصة الروايات حول تأسيس بغداد «ابن الأثير 25/ 436 وما يليها».
- 173 انظر مخطوطة آياصوفيا 1999، ورق، صفحة 2-18 (معاني اقتراعية لآيات قرآنية)، وهي أول دراسة من مجموعة مؤلفة من 138 ورقة (21.1 × 16، خط نسجي جميل جداً، عناوين لماعة، بتاريخ 907 هـ / 1501 م) بعنوان: قرعة الإمام جعفر بن أبي طالب.
- 174 «ابن هشام، ص 791-3»؛ «الطبري، ص 1/ 12-1610»³.
- 175 انظر «ابن خلكان، م س ذ. الدميري، ص 98/1».
- 176 انظر مخطوطات القاهرة 7612: قرعة لإخراج الفال والضمير تأليف الملك المأمون اشتملت على دوائر السؤال وجمع الحروف ومعرفة المنازل والطيور من المنازل الفلكية والبلاد من أسماء الطيور والملوك من أسماء البلاد وغير ذلك (نسخت بتاريخ 1058 هـ / 1648 م)، و7613: قرعة للمأمون، دراسة مختلفة عن السابقة، تحتوي في نهايتها على قصائد اقتراعية منسوبة لمؤلفين مختلفين.
- 177 انظر مخطوطة آياصوفيا 1999، 3، ورقة (138^f-59^f): القرعة المباركة المأمونية، تحتوي على (144) سؤال على شكل جداول، يليها (144) فصلاً، يتضمن كل منها (12) جواباً. الخاتمة: تمت القرعة المباركة المأمونية . . في مستهل شهر الله المحرم الحرام مفتتح شهور سنة سبع مائة على يد . . أحمد بن محمد بن محمد الجعفري الحنبلي . . والدراسة الثانية لهذه المجموعة بعنوان معرفة استخراج الضمير = (القرعة الدواذدهرج، ورق، (58^f-19^f))، مجهولة المؤلف؛ لكن هناك دراسة تحمل عنواناً مشابهاً (جامعة كتبخانه أ 6292: كتاب الدوايرهمرج، 79 ورقة، 19 × 13، نسخي بخط رديء عام 1179 هـ) وتحمل اسم الكندي.
- 178 انظر على نحو خاص في استخراج المعنى إلى أبي العباس ابن المعتصم (انظر الملاحظة التالية)، كتاب في الزجر والفأل من جهات العدد (Flügel, Loosbücher, 38)، كتاب الحروف، > éd. I. Guidi, in Studi sul Kindi, III, Rome 1938، وكتابتين عن علم الأكتاف «نورعثمانية 2412، وشهيد علي باشا، 1812، انظر القسم 2/ 3/ 6، وكتاب حول القرانات، يدعوه الشيعة: كتاب الجفر (انظر «ابن خلدون، ص 1/ 191-2، 224-5».
- 179 تعاد ممارسة الاقتراع بالحساب إلى أرسطو، الذي ينسب إليه كتاب «المنسوب في الغالب والمغلوب»، الذي يقال إنه ألّفه من أجل الإسكندر (انظر مخطوطة ساراي، أحمد 3، 1600، 3، ورق (38^f-36)، نسخي، 26.7 × 18؛ رئيس الكتاب كتاب مصطفى أفندي، 1164، 3، ورق

(96^ق-93^ق)، نسخي عام 850 هجري، 27 × 17؛ جامعة كتيخانة أ. 372، ورق (28^ق)، تعليق 1225 هجري، 23 × 12، آخر المقالة التاسعة في سرّ الأسرار؛ مخطوطات أخرى ذكرها عبد الرحمن بدوي «مخطوطات أرسطو في العربية، القاهرة 1959، ص 32. دعى ابن خلدون (انظر ص 1/ 209-11)؛ ترجمة روزنتال (Rosenthal, I, 234 sqq. et n. 259) الاقتراع بالحساب بحساب النيم، وهو إجراء معروف عند اليونانيين، نسب إلى فيثاغورث (انظر P. Tannery, ot. Et Exir. XXXI, Notices sur des fragments d'onomatomancie arithmétique, in 17-50 = Mémoires scientifiques, IX, 231-260 / 1886)؛ (انظر على نحو خاص ص 248-50). استخدم الاقتراع بالحساب في الرسالة في استخراج المعنى، التي أهداها يعقوب بن اسحق الكندي للخليفة المعتصم: مخطوطة آياصوفيا 4832، 58، 6 ورق (216^ق-209)، نسخي صغير ملروز، في مجموعة قديمة تحوي 29 رسالة للكندي.

- [180] مخطوطة ساراي، أحمد 3، 1600، 1، ورق، (23^ق-1^ق)، 36.5 × 18، نسخي من دون تاريخ.
- [181] مخطوطة كوبرولو، فاضل باشا، 164، ورق، (65^ق-57^ق)، 18 × 14، نسخي من دون تاريخ.
- [182] نجد نموذجين عن هذا النوع من التفسير، مستخرجين من المخطوطتين 1749 (ورق (76^ق-70^ق) و1904 (ورقة (9^ق)) في فيينا ترجمها فلوغل إلى الألمانية، (Flügel, Loosbücher, op. cit., 59-70 / 13/861). في القسم الذي يسبق هذه النصوص، يجمع المؤلف من فهرس ابن النديم ومن كشف الظنون لحاجي خليفة، الذي نشره، عددًا من المعطيات المتعلقة عن الكتابات الكهانية العربية. انظر كذلك G. Weil, Die Königslose. J. G. Wetzsteins freie Nachdichtung oosbuches überarbeitet und eingeleitet, in Mitteilungen des Seminars eines arabischen orientalische Sprachen zu Berlin 31/1928, 1-69 für.
- [183] انظر مخطوطة آياصوفيا 523، ورق، (103^ق-95^ق)، نسخي لعام 840 هـ، 26 × 17. انظر الفهرس، ص 314، حيث ينسب مثل هذا المقال إلى دانيال، وكذلك إلى الإسكندر ذي القرنين (مع الأسهم) وإلى فيثاغورث وإلى ابن المرتحل وإلى المسيحيين.
- [184] انظر «Chronologie Orientalischer Völker, éd. Sachau, Leipzig 1876, Introd., p. xxxv» : القرعة المصرحة بالعواقب، والقرعة المثمنة لاستنباط الضمانات المخمئة، وشرح مزامير القرعة المثمنة.
- [185] في هذا النوع الأدبي، تعني كلمة طائر «الحظ» الحسن أو السيئ: وإنما قيل للحظ من الخير والشر طائر لقول العرب جرى له الطائر بكذا من الشر على طريق القائل. (انظر «الدميري، ص 2/ آخر ص 110»؛ قارن مع سورة الإسراء 13).
- [186] عن هذه الكتابات المطبوعة في القاهرة والتي شاع بيعها في الجزائر في بداية القرن التاسع عشر، انظر «DOUTTÉ, Magie et religion, 376 sq. من أجل كتب أخرى عن القرعة، انظر «[دليل مخطوطات غوتا] / cat. mss. Gotha, W. Pertsch, III, 1880, pp. 479-84» «[دليل مخطوطات برلين] / cat. mss. Berlin, W. Ahlwardt, n^{os} 4235-44» «[مخطوطات باريس] / mss. Paris, Index Vajda, p. 573» «مخطوطات بيروت، الكلية الشرقية، الأرقام 265-77» «[مخطوطات الفاتيكان] / mss. Vatican, cat. Levi della Vida, index, p. 299» «[المتحف البريطاني] / MIII (II, 2, 466^{ab})» «مخطوطة ستراسبورغ 4212، ورق، (325^ق-318^ق)»، إلخ.
- [187] منشورات بولاق 1284، ص 2/ 119.

- [188] ومقتضى مذهبنا كراهته «المصدر نفسه». هل ينبغي أن نرى في جمع مذهبنا رأي المدرسة الشافعية، التي انتمى إليها المؤلف وهو الذي كان تلميذ بهاء الدين السبكي (توفي عام 773 هـ / 1372 م) ودُرُس في الأُزهر (GAL S II, 170)؟.
- [189] أقرّه وأباحه. عن عالم القانون هذا، انظر H. Laoust, La profession de foi d'Ibn Baṭṭa, éd. > et trad. annotée, avec une introd., du K. aš-šarḥ wa-l-ibāna 'alā uṣūl as-sunna wa-d-
'diyāna, Damas, Institut Français, 1950.
- [190] «مشورات بولاق، 1304 هجري (10 مجلدات)؛ انظر ص 10 / 413-16»، حيث يعدد المؤلف الحالات التي تكون فيها القرعة مسموحة. انظر «ابن الحاج [توفي عام 737 هـ / 1336 م]، المدخل، ص 1 / 278: كراهة أخذ القال من المصحف».
- [191] انظر «ms. Paris A 6805, 131 fol., 911» نسخي (أسود وأحمر) عام 1165 هجري، كتب في العام 241 هجري لعبد الملك بن مروان [ولد عام 66 هـ / 685 م - توفي عام 86 هـ / 705 م]! يدعي الناسخ أنه استخدم نسخة كتبت في عام [413 هـ]، نسخت عن الأصل (انظر الخاتمة). عن هذه المخطوطة، انظر ما ذكر في (GAL I, 280, 3; S I, 431, 4).
- [192] انظر مخطوطة الحميدية 189، ورق (351^v-347^v) (نسخي لعام 1041 هجري، 27 × 14) و(361^v-368^v)؛ حجي بشر آغا 659، ورق (158^v-146^v) (تعلق لعام 1117 هجري 21.5 × 15)؛ كارا شلي زادة 251، ورق (128^v-98^v) (مغربي من دون تاريخ، 22.5 × 16). انظر كذلك ابن الدالي، رسالة في الأقلام. قونيا، كتاب عزت كيونغلو، 20 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 20 × 12 (آخر دراسة لمجموعة في الخواص)؛ المستهل: هذه رسالة في أقلام القدماء من الأنبياء والعلماء والحكماء . . .
- [193] انظر مخطوطة ساراي، ريفان 1767، 393 ورقة، مؤرخ في 1130 هجري (مصر)، 48 × 41: كتاب «الجفر الجامع والنور اللامع للإمام علي بن أبي طالب . . .» مجلد كبير مؤلف فقط من خانات يحتوي كل منها على أربعة أحرف مجموعة على الشكل التالي:
- | | | | |
|---|---|---|---|
| ا | ب | ج | د |
| ا | ب | ج | د |
| ا | ب | ج | د |
- الأقسام المكتوبة مؤطرة بالذهب والخطوط الأفقية والعمودية باللون الأحمر. النظام نفسه موجود في السليمانية، لالا إسماعيل 279، 393 ورقة، تعلق بتاريخ 509 هجري، 17 × 12؛ دمد إبراهيم (Damad Ibrahim) 844 صفحة، نسخي من دون تاريخ، 33 × 25؛ شهيد علي باشا، 1810، 391 ورقة، 29 × 20. ويؤكد إسناد طويل (الورقة 1^v)، على أن الكتاب يعود لعلي، كما تحصى الخاتمة الإشارات الموجودة ضمن الكتاب: 784 صفحة، 784 خانة و3136 حرفاً في الصفحة. العدد الكلي للخانات هو 87808 وعدد الأحرف هو 2458424.
- [194] [جامعة كتبخانه] / (le ms. Univ. Kütüph. A 6244, fol. 41^v, a): عربي بدلاً من قديم.
- [195] «كتاب الجفر الصغير والكبير المنسوب لسيدنا علي . . . مخطوطة ساراي، أحمد 1602/3، 146 ورقة، نسخي مصوّر عام 931 هجري، 26 × 17.5»؛ «المصدر السابق. ريفان 1764، 66 ورقة، نسخي عام 1174 هجري، 21 × 14»؛ «كتاب شق الغيب في ما يتعلق بأسرار الغيب تأليف . . . ابن العربي، ميلات، علي إميري أفندي، 2795، 48 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 24.2 × 16.2». يوجد هذا النص نفسه في مجموعة ابن العربي في ميلات (Millet)، فيض الله 2119، مؤرخ في 1088-9؛ جامعة كتبخانه أ. 6244، ورق (87^v-40^v) (نسخي من دون تاريخ، 20 × 15).

- [196] لزين العابدين، حفيد علي (توفي عام 710/92) «كتاب الصحيفة الكاملة (مخطوطة آياصوفيا 1946، 123 ورقة، نسخي بخط جميل كتب في بغداد في العام 697 هجري، 26 × 17)»، يحتوي على خمسة وأربعين استشهاداً حول جميع الأحوال، مستقاة من نسختين متطابقتين كانت إحداهما في حوزة يحيى بن يزيد والأخرى في حوزة ابن عمه جعفر بن محمد [الصادق]. عن هذا الكتاب، انظر ما ذكر في <GAL SI, 76>.
- [197] ينسب مؤلف الفهرس، صفحة [310]، لآريوس نفسه كتاب: في أولاد إبليس وتفرقهم في البلاد. قارن مع أسطوروس الرومي، في الملاحظة رقم [225] في هذا الفصل.
- [198] في أدب الطلاس، يرتبط هذا الاسم بأسطورة سليمان، الذي كان ابن خالته وكتابه (انظر «الفهرست»، ص 309. انظر «حاجي خليفة. ص 2 / 324»، حيث يذكر أنّ هناك كتاباً باسم الجوائر والصور (عن استحضار الجن والخضوع لهم) نقل عن آصاف بن بريحيا بن إسماعيل، وزير سليمان. عن هذه الشخصية التوراتية، زعيم الموسيقى المقدسة في عهد داود، انظر سفر أخبار الأيام الأول (6: 24، 25: 1-3؛ إلخ؛ عن الدور الذي يعزى إليه في العلوم الطبية والباطنية في العصور الوسطى، انظر < Jewish En cycl. II, 162-3; M. Steinschneider, Hebräische ylands Bibliographie 19/1879, 35, 64, 84, 105; Mingana, in Bulletin of the John <Library, 4/1917-8, 86-88
- [199] عن هذه الشخصية، انظر الملاحظة (3) في المدخل، والملاحظة (92) في القسم (1 / 2). يذكر ياقوت، «إرشاد. منشورات مارغوليت، ص 1 / 64»، كتاب أخبار ذي القرنين لإبراهيم بن سليمان، الذي يقال إنه جمع كل هذه الأساطير التي كان مصدرها الرواية السريانية (أو اليونانية) للإسكندر؛ عن هذا الأخير، يوجد إحصاء عربي في مخطوطة آياصوفيا 3003 (القسم الأول، 261 ورقة، 27 × 18، بتاريخ 871 هجري) و3004 (القسم الثاني، 260 ورقة، بتاريخ 881 هجري)، ومؤلفه هنا مجهول، لكنه منسوب في مكان آخر (انظر <GAL S II, 58>) إلى أبي إسحق إبراهيم بن المفرج الصوري، الذي عاش في نهاية القرن التاسع / الخامس عشر. وقبله، استخدم المبشر بن قنّاك (توفي عام 445 هـ / 1053 م) كتاب أخبار الإسكندر في كتابه: مختار الحكم (انظر <A. Abel, Le roman > Meissner, in ZDMG 49/1895, 583-627>. عن رواية الإسكندر، انظر <d'Alexandre. Légendaire médiéval, Bruxelles 1955 (coll. Le b ègue et Nationale, 112) M. Lidzbarski, Zur den > ذلك؛ يضاف إلى ذلك: <ife and arabischen Alexandergeschichte, Berlin 1893; E. A. Wallis-Budge, The Exploits of Alexander the Great being a series of Ethiopic texts, 2 vol., Cambridge 189. فارن مع <M. Bieber, Alexander the Great in Greek and Roman art, Leyde 1964>.
- ينبغي الإشارة إلى أنّه على النقود المستخدمة في عصر بطليموس الأول سوتر (323-285 م)، والتي تعود تقريباً إحداها إلى ما بين عامي (312-305 م / مصر)، والأخرى إلى ما بين عامي (295-291 م / قبرص)، تمثل رأساً محاطة ياكليل داخله قرن (انظر <D.H. Cox, Coins from the > Excavations at Curium, 1932-53, New York 1959 (Numismatic Notes and Monographs, 145), p. 7 sq., n^{os} 30, 37-40; cf. p. 95
- [200] زبور الأولين. برأي الجاحظ «كتاب التريبع والتدوير، ص 42»، يوضع الجفر والزبر على التوازي: متى تتعلم ما في الجفر وتحكم ما في الزبر. لنلاحظ أن زبور داود (مخطوطة ساراي، ريفان 1928، 67 ورقة، نسخي بخط جميل من دون تاريخ، 22 × 13؛ أنقرة، عام 1، 171، 127 ورقة، نسخي

- لعام 1274 هجري، 19.5 × 14) ليس لها طابع باطني. عن هذا الكتاب، انظر «لويس شيخو، في متونعات كلية بيروت الشرقية 1910/4، الصفحة 40 وما يليها».
- [201] انظر ميلات، مخطوطة (Carullah) 1534، ورق (36°-1°)، نسخي لعام 678 هجري، 23 × 15؛ أنقرة، إسماعيل صائب سنجر 1، 5534، 27 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 17 × 11. الحاشية: انتهى الموجود من كتاب الخافية ولعله نصفها وهو أصولها. . بلغ مقابلة على الام مع تحر على صحة هذه على ما في الام وكتب عليها حرفا بحرف حسب الطاقة.
- [202] يوجد نصّ إثيوبي بعنوان (كتاب آدم) (انظر > A. Dillman, Ein äthiopisches Adambuch, in > H. Petermann, Thesaurus > ونصّ صابني (انظر > Jahrbücher der Bibl. Wiss. 5/1852-3, 1-144 s. liber magnus vulgo «Liber Adami» appellatus opus Mandaeorum summi ponderis, I-II, Leipzig 1867 ونص سرياني يعرف أكثر باسم (كهف الكنوز) (انظر > Die Schatzhöhle)، ترجم إلى الألمانية ثم نشره بتسلد C. Bezold, Leipzig 1883 et 1888). إضافة إلى ذلك، يوجد نصّ عنوانه (صراع آدم) (انظر > Der Kampf Adam's oder das christliche Adamsbuch des Morgenlandes, > éd. E. Trumpp, in Abhandl. Der bayr. Akademie der Wissensch., I. Cl., XV, 3, Munich 1881). المعارف الباطنية تشغل مكانة هامة في هذه النصوص.
- [203] انظر مخطوطة ساري، ريفان 1740، ورق (41°-23°)؛ مخطوطة كوبرولو 923، ورق (26°-2°) (26 × 18)، نسخي من دون تاريخ؛ حميدية 189، ورق (283°-260°)، غير كامل (نسخي لعام 1041 هجري، 27 × 14)؛ هاصم باشا، 60، ورق (18°-1°) (تعلق لعام 1309 هجري، 23 × 17). ما يخص أرسطو وبطليموس، انظر القسم [2/ 1 / 17].
- [204] مخطوطة آياصوفيا 3610، 168 ورقة 21 × 15، نسخي مثلث جميل بتاريخ 888 هجري؛ انظر > 282; S I, 432 GAL I, >
- 205 Cf. GAL S I, 432.
- [206] «العرفاء. ص 4».
- [207] «ص 2 / 193-5، 266-8. عن الملحمة في الإسلام البدائي، انظر > P. Casanova, in RHR > 6/1910, 151-161; extrait de Muhammad et la fin du monde, Paris 1911»، الذي كان قيد الإعداد في ذلك الحين.
- [208] انظر مخطوطة السليمانية رئيس الكتاب مصطفى أفندي 1164، 2، ورق (93°-15°) (نسخي من دون تاريخ، 27 × 17).
- [209] عن هذه الشخصيات، انظر أدناه ص (410-411).
- [210] انظر القسم (2 / 3 / 9 / 2).
- [211] انظر ورقة (15°): ومعناه العلامات (ktôb d-sûdô'ê=) كتاب السداع والدلائل مما نقل من الكتب السريانية إلى الألفاظ العربية في الآثار العلوية عن هرمس الحكيم ودانيال وذي القرنين والإسكندر.
- [212] انظر ميلات، مخطوطة حكيم أوغلو 572، 1، ورق (300°-1°)، نسخي بخط كبير جميل، تاريخه 556 هجري، 24 × 15. في شكله البدائي، لابدّ أنّه كان يحتوي على 39 فصلاً (انظر البداية: أبواب الكتاب تسعة وثلاثون)؛ لكنه في شكله الحالي يتضمّن عشرة فصول إضافية، تعالج القراسة والتنبؤات (انظر صفحة 43 إلى 48). يعالج الفصلان [40 و 41] على التوالي الحرّانيين، وفق يحيى

بن حاتم ابني في كتابه الذي سماه «الفهرست»، وصابئة واسط. ويتضمن الفصل [42] موجزاً للظواهر الجوهرية وفق آراء الفلاسفة، كما يتضمن الفصل [49] مختصراً عن تفسير الأحلام.

[213] الأوراق (356'-302')، بخط مختلف عن الدراسة السابقة، نسخي قديم نسبياً (أسود وذهبي)، 24 × 15. نقرأ على صفحة العنوان: برسم الخزانة العالية السيدية المالكية السيفية عمرها الله بديام العز. مراجع أخرى في القسم [2/ 3/ 9/ 1].

[214] كوبرولو، فاضل باشا (Hc. Ahmet)، 168، ورقة، 13.5 × 22.5، نسخي كبير.

[215] انظر عثمان يحيى (Osman Yahia, Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî, Damas, Institut Français, 1964, II, 456, n° 665). ينبغي أن نضيف إلى المخطوطات الخمس التي ذكرها المؤلف: ساراي، ريفان 1742، ورق (180^v-65^v)، نسخي بخط جميل من دون تاريخ، 28 × 18 (انظر المصدر نفسه ورقة 1-13). تتضمن المخطوطة أ، 3883 (نسخي (s. s.)، 22 × 15.5) في جامعة اسطنبول (1) ورق (48^v-1): هذه نبذة رسالة جفرية تسمى شجرة النعمانية في الدولة العثمانية ومليكه وإيراد ذكره على التمام (مع مقابلات تاريخية في الهامش)؛ ونقرأ فيه بخط حديث: رسالة الشيخ سرز (9). (2) ورق (83^r-50^r): كتاب الدرّة اللامعة في الدرّة الجامعة. الخاتمة: تمت بحمد الله وحسن عونه صفة القلم المرموز للشيخ الأكبر. في مخطوطة ولي الدين أفندي 2292، ورق (65^r-40^r) (نسخي من دون تاريخ، 19.5 × 14) وعمومي 4608، 38 ورق (نسخي عام 1060 هجري، 20 × 13)، يجري التطرق إلى تعليق: شرح الشجرة النعمانية لابن العربي. وفي مخطوطة ولي الدين أفندي 2294 (نسخي من دون تاريخ، 21 × 15)، التي تتضمن في ما تتضمنه: رسالة من شرح الجفر للشهرافي (ورق (36^v-1^v)) تعليقات القنوي (58^v-36^v) والمقرّي (86^v-68^v)، نقرأ (ورقة 1^v): الشجرة النعمانية لابن العربي مستخرجة من جعفر الصادق. وتعزى إليه كتابات أخرى من الجفر (انظر عثمان يحيى (Osman Yahia, op. cit., I, 260, n° 159-165)) ينبغي إضافة مخطوطة إسماعيل صائب سنجر 3386 / 1، 75 ورقة، نسخي عام (1313 م)، 21 × 27، والمصدر نفسه (1934 م) غير ورقية، نسخي، 20.5 × 13.5؛ إلخ. على الورقة 1 من كتاب الجفر الجامع، ساراي، ريفان 1714، ورق (76^v-1)، نسخي لعام (1097 هـ)، نقرأ: كتاب التسهيل الممتع لسيد محي الدين العربي.

[216] تحتوي مخطوطة مكتبة اسطنبول أ. 109 تعليقاً للشجرة النعمانية، بعنوان الدرّة الفاخرة ويعزى إلى محي الدين أبو العباس البوني (1225/622). وهي نسخة جميلة من 79 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 23 × 14.5.

[217] توضّح الخاتمة أنّ هذه النسخة قد كتبها في البصرة ابن الملا في العام (36 هـ). قارن مع مخطوطة جامعة كتيبخانة (A. 1205)، 45 ورقة، نسخي جميل 19 × 11: شرح دائرة الشجرة النعمانية. عن نسب كتابات تنبؤية لابن العربي، انظر R. Hartmann, Eine arabische Apokalypse aus der zur Gāfr-Literatur, in Schriften d. Königsberger Gelehrten Kreuzzugszeit. Ein Beitrag Gesellschaft, 1924, pp. 89-116 الذي يدرس مقطعاً من محاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار «منشورات القاهرة، 1906/1324، 1/ 197-9» يتعلّق ب «دمار الأرض في نهاية الأزمان»؛ انظر كذلك صيحات اليوم، وهي قصيدة تنبؤية تنسب إليه (انظر عثمان يحيى O. Yahia, op. cit., II, 473, n° 708).

[218] انظر مخطوطة نوروعثمانية 2819، 82 ورقة، 21 × 16، بتاريخ 1111 هجري، ومخطوطة ساراي، ريفان (انظر الملاحظة 215 في هذا الفصل). قارن مع «النجوم الزاهرة في حوادث مصر والقاهرة

لمصطفى بن السلطان أحمد خان، مخطوطة جامعة كتيخانه (A. 6257)، ورق (34'-26')، نسخي حديث، 14 × 22.

[219] لاحظ غياب هذا النص من الفهرست والإجازة، وهما قائمتان وضعهما ابن العربي بنفسه لأعماله (انظر عثمان مجي > O. Yahia, op. cit., I, 44 sqq. Et 51 sqq.).

[220] عن هذا النص، انظر > GAL, S I, 374, V, 7. وتنتمي إلى التيار الفكري نفسه الرسالة المعنونة: ذكر حوادث الزمان المبينة من تأثيرات الإقتران وحركات الأفلاك في الدوران (عن أحداث الحقبة العثمانية) لبيازيد، مخطوطة عمومي [4609، 50 ورقة]، نسخي من دون تاريخ، 20 × 12، والتنبؤات حول آل عثمان لحسين بن جمال من ممتلكات إسماعيل صائب سنجر [A. 518]، غير ورقية، نسخي من دون تاريخ، [1 × 12 × 20].

[221] انظر مخطوطة كوبرولو [926، 91 ورقة]، نسخي جميل من دون تاريخ، [17 × 25,5] (ألواح جميلة، 83'-74')؛ المطلع: قال الشيخ الإمام كمال الدين أبو سالم محمد بن طلحة . . الآخر: قال الفقير . . عبد الرحمن . . البسطامي . . نقلت هذا الكتاب الموسوم بمفتاح الجفر الجامع ومصباح النور اللامع (العنوان على الغلاف) من كتاب نسخ من خط المؤلف. انظر الورقة (2^ص)، التي عنوانها: الدر المنظم في السر الأعظم. إليكم بعض المخطوطات الأخرى: سليمان، حافظ أفندي [204، 55 ورقة]، الخاتمة عام [899 هـ]، (17 × 13)؛ آيا صوفيا [2818، 93 ورقة]، نسخي لعام (941 هـ)، [21 × 30] (بايض ضمن النص للرسوم؛ ألواح تمثل مفاهيم صوفية: ورق (86'-77')؛ آيا صوفيا [2813، 135 ورقة]، نسخي لعام [962 هـ] (أقل جمالا من السابقة، لكنها غنية بالرسوم)، [26 × 17]؛ ساري، ريفان [1752، 102 ورقة]، نسخي جميل عام [939 هـ]، صنعت عن نسخة لعام [932 هـ] (ألواح ورق (99'-90')؛ ساري، أحمد (3، 3507، 102 ورقة)، نسخي جميل من دون تاريخ [20 × 30]؛ بيازيد، ولي الدين أفندي [2295، 87 ورقة]، [27 × 19]، نسخي من دون تاريخ (ألواح (12'-1^ص)؛ مانيسا، عمومي [1442، 95 ورقة]، نسخي لعام (979 هـ) 17 × 13؛ إلخ. توجد نسخ في معظم مجموعات المخطوطات.

[222] انظر مخطوطة مانيسا، عمومي 1443، 76 ورقة، تعليق (ونسخي في النهاية) من دون تاريخ، 26 × 16: كتاب فيه خمس رسائل معتبرة في علم الجفر بخط الفاضل العالم العلامة الشيخ عبد الرحمن الخفي البسطامي المستوطن بمدينة بروسا.

[223] في عام (844 هـ/1449 م)، وحين كان في الثانية والستين من عمره، أتمى البسطامي تأليف هذا العمل، الذي بدأه في عام (795 هـ/1392 م) وفق مخطوطة هـ. سليم آغا 539 (146 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 24.5 × 17)، ساري، خزينة 274 (192 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 20 × 12)، حميدية 688 (227 ورقة، نسخي جميل من دون تاريخ، 24 × 15)، خالد أفندي 255 (82 ورقة، تعليق، 24.5 × 17؛ نسخة صنعت في ملايا في العام 955 هجري، أسعد أفندي 1612 (178 ورقة، نسخي عام 988 هجري، 22.2 × 14.1)، عاطف أفندي 1474 (232 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 23 × 17 دون تاريخ)، إلخ. انظر مع ذلك مخطوطة عاطف أفندي 1539 (131 ورقة، نسخي بخط جميل، 24 × 17) المؤرخة في (831 هـ)!

[224] انظر ميلات، مخطوطة حكيم أوغلو 533، 151 ورقة، ومن ضمنها (23'-1)؛ منسوخة بيد بيدو أنها أكملت نقصاً، و(151'-24^ص)؛ مخطوطة أصلية، تعليق فارسي، [25 × 17]. الخاتمة: وكان إكمال هذه الحديقة الزاهرة والحقيقة الباهرة في أواخر ربيع الآخر لسنة ست وعشرين وثمانمائة على يد مؤلفها.. عبد الرحمن . . البسطامي . . يلي ذلك إجازة ممنوحة لشهاب الدين أحمد بن السيد برهان الدين..

علاء الدين الحسيني الشافعي الترمذي، بتاريخ العام (837 هـ). وقد نقلت مخطوطة آياصوفيا 2807 ورق (1-260^٢) (الورقة الأولى ناقصة)، نسخي مع كثير من الصور، عام (841 هـ) عن نسخة كتبها محمد بن مراد المغلوبي الذي يقول إنه قرأها أمام المؤلف، يوم الثلاثاء (25 جمادى الثاني 836 هـ) في مدرسة الملك المؤيد بالقاهرة.

[225] قارن مع كتاب في علم الحروف لأسطورس الرومي (مخطوطة جامعة كتيبخانة (A. 132)، ورق (9^٢-2^٧)، نسخي من دون تاريخ، [21 × 15]؛ دراسة أولى لجموعة في الحروف ب [264] ورقة) حيث تقسم الحروف إلى مظلمة ومضيئة وسمائية وأرضية.

[226] تاريخ غير مؤكد (انظر Rosenthal, in The Muqaddimah, III, 172, n. 807).

[227] انظر مخطوطة مانيسا، عمومي 1445، 21 × 13؛ صحيح أنها مكتوبة بالتعليق، الذي يأخذ عمومًا مساحة أقل من النسخي؛ لكن ياجراء مقارنة سريعة بين هذه النسخة والنسخ الخمس الأخرى الموجودة ضمن هذه الممتلكات: [1446، 1448] (متأخرة)، [1449] (حديثه؛ البداية ناقصة)، [1450] (خيار)، [3347] (مطبوع)، تولد لدينا الانطباع بأننا أمام الإحصاء الأوجز للكتاب.

[228] مخطوطة آياصوفيا (2800، 71 ورقة، [25 × 18]، نسخي من دون تاريخ (مع أوراق محروقة بالحبر)؛ مخطوطة آياصوفيا (2804، 98 ورقة، [20.5 × 15]، نسخي متواضع؛ مخطوطة آياصوفيا [2801]، ورق (1-108^٧)، نسخي من دون تاريخ؛ مخطوطة آياصوفيا (2805، 110 ورقة، [17.5 × 14]، نسخي متواضع من دون تاريخ؛ مخطوطة آياصوفيا (2806، 126 ورقة، [18 × 13]، نسخي لعام (849 هـ)؛ انظر كذلك مخطوطة بورصة، أولو جامع (949، 72 ورقة، [22 × 13]، تعليق لعام (932 هـ)؛ المصدر نفسه (948، 218 ورقة، [29 × 20 × 4]، نسخي كبير من دون تاريخ؛ مخطوطة سليمانية، سليم آغا (529، 92 ورقة، [29 × 19]، نسخي متواضع؛ مخطوطة جامعة كتيبخانة (A. 1918)، (94 ورقة، [23 × 17]، نسخي بخط سيء لعام (1198 هـ)؛ المصدر نفسه (A. 6282)، (135 ورقة، [20 × 13]، نسخي من دون تاريخ؛ المصدر نفسه (A. 4430)، (188 ورقة، [17 × 12.5] نسخي جميل؛ مخطوطة ساراي، (E. Hazinesi) (1118، 161 ورقة، [11.5 × 17.5]، نسخي من دون تاريخ، [15 11]؛ مخطوطة سليم آغا، (Kemankeş E. H.)، (179 صفحة، [20 × 14]، نسخي من دون تاريخ.

[229] مخطوطة آياصوفيا (2802، 75 ورقة، [24 × 16]، نسخي متواضع.

[230] انظر مخطوطة الحميدية، [676] (343 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 23 × 21)، 676 مكرر (395 ورقة، 21 × 16، نسخي لعام 1171)، 677 (379 ورقة، 20.5 × 15، نسخي من دون تاريخ؛ مخطوطة جامعة كتيبخانة أ 6240 (302 ورقة، 13 × 18، نسخي لعام 1122 هجري)؛ مخطوطة ساراي، أحمد 3، 1554 (299 ورقة، 29.5 × 18، نسخي من دون تاريخ)، 1761 (382 ورقة، 30.5 × 21، نسخي من القرن الثاني عشر)؛ مخطوطة سليم آغا 528 (313 ورقة، 30 × 18، نسخي جميل لعام 1140)؛ مخطوطة الفاتح 2717 (411 ورقة، 30 × 20، نسخي حديث)؛ ميلات، مخطوطة فيض الله 1303 (322 ورقة، 29 × 21، نسخي جميل: النصف الأول من شمس المعارف الكبرى للبوئي النصف الثاني)؛ أنقرة، مخطوطة صائب سنجر 1، 822 (479 ورقة، 31 × 21، نسخي من القرن الثاني عشر)؛ مخطوطة كونيا، متحف كتيبخانة 2920 (444 صفحة، 27.5 × 19: القسم الثاني، انظر صفحة 21 وما يليها؛ النهاية ناقصة)؛ الخ.

- [231] انظر مخطوطة جامعة كتيخانة (A. 6298)، ورق (57^v-1)، نسخي من دون تاريخ؛ ميلات (Carullah) 1513، 43 ورقة، 14.5 × 20.5، نسخي متواضع، من دون تاريخ؛ الخاتمة: انتهى الكلام في هذا الكتاب في الحجب السبعة السلمانية على سبيل الاختصار .
- [232] انظر مخطوطة خالد أفندي 763، 114 ورقة، تعليق، التاريخ غير مقروء، قديم نوعاً ما، 14 × 18؛ مخطوطة مانيسا، عمومي 1447، غير ورقية، نسخة مصرية جيدة، نسخي من دون تاريخ، 26 × 18؛ مخطوطة ساري، أحمد 3، 1601، المؤلف مجهول، 40 ورقة، نسخي متأخر، [26 × 17].
- [233] انظر مخطوطة ميلات جبار الله 1532، 116 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 13 × 17.5؛ كونا، متحف كتيخانة 5333، ورق (1-178^v)، نسخي مصور بوفرة لعام (833 هـ).
- [234] مخطوطة بجدتلي وهي (928، 84 ورقة)، [25 × 16]، نسخي كبير قديم (جداول ضمن النص).
- [235] مخطوطة بورصة، أولو جامع 951، 1، غير ورقية، نسخي من دون تاريخ؛ قارن مع دراسة في الخواص، التي تحمل العنوان ذاته، للندرومي، كتبت عام 1384/876 (مخطوطة القاهرة 4470؛ انظر GAL II, 252; S II, 326).
- [236] مخطوطة فاتح 2803، 45 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 13 × 20.2؛ حميدية 189، ورق (-95^v 130^v)، نسخي لعام 1041، 27 × 14؛ جامعة كتيخانة أ 5671، 40 ورقة، 15 × 20، نسخي من دون تاريخ؛ مانيسا، عمومي 1502، 80 ورقة (غير كامل)، نسخي حديث، 12 × 17 (بالفارسية). كتب المذكرة على هذه الدراسة (انظر مخطوطة بجدتلي وهي 930، 47 ورقة، نسخي 25 × 17) أبو عبد الله محمد زين الدين... البسطامي، وعنوانه: كتاب العجالة في حل الأنماط المعروفة بجمع (أ) أبي العباس أحمد؛ لكنّ عنواناً آخر، أضيف لاحقاً بخط آخر، يوضح: كتاب العجالة في شرح الأسماء العشرة المشهورة في خواص أسماء الله الحسنى لأبي العباس البوني تأليف الشيخ عبد الرحمن البسطامي.
- [237] مخطوطة جامعة كتيخانة أ 6284، 50 ورقة، نسخي حديث، 15 × 19؛ قارن مع مخطوطة عاطف أفندي 1541، 106 ورقة (آخر خمس ورقات كتبت لاحقاً)، 15 × 20.5 بعنوان: هذا كتاب الفوائد والصلوات (أ) والعوايد يشتمل على مائة فائدة للبوني شهاب الدين أحمد المولود سنة (898 هـ)!. يعالج هذا الكتاب الأسماء والأوقاف والعزائم .
- [238] رسالته الصوفية، المعنونة: «مواقف الغايات» موجودة في مخطوطة بيازيد ولي الدين أفندي 1821 (مجامع التصوف)، 7، ورق (56^v-31^v)، نسخي من دون تاريخ، [23 × 13] وفي مخطوطة مانيسا، عمومي 1113، غير ورقية، نسخي لعام (939-40 هـ)، [21.5 × 15]. هناك كتابات أخرى في مجموعة من كتاباته: لاليلي 1594، 116 ورقة (في الأصل 213 ورقة)، نسخي من دون تاريخ، [13 × 17.5].
- [239] انظر مخطوطة جامعة كتيخانة (A. 132) (مجموعة حول الحروف)، ورق (47^v-45^v)، نسخي لعام 1093 هجري، 21 × 15؛ مخطوطة سليمان، حاجي بشير آغا 659، ورق (103^v-96^v)، خاتمة لعام 1117 هجري، 21.5 + 15. قارن مع العنوان نفسه الذي ذكره ابن سينا (انظر GAL S I, 828، 106). قارن كذلك مع رسالة الحروف، مخطوطة ليد، ذكرها عبد الرحمن بدوي، مخطوطات أرسطو في العربية، القاهرة (1959 م)، ص [36].
- [240] انظر «GAL S I, 364». عنوان هذا الفصل العاشر: في علوم الخاصية من علم الطلسمات وأسرار النجوم واستمالة النفوس وخواص الأحجار والنبات وغير ذلك مما ينتفع به فيما قدمناه (أي حول سلوك الملوك وحكوماتهم، بما أن ذلك هو موضوع الدراسة كلها). انظر مخطوطة جامعة كتيخانة

(A. 372)، 33 ورقة، خاتمة لعام (1225 هـ)، 23×12 و 775، 50 ورقة، نسخي لعام 1162، 22.5×15 . هناك العديد من المخطوطات والمقتطفات لهذا الكتاب. وقد نشره عبد الرحمن بدوي في القاهرة عام 1954، في «*Fontes graecae doctrinarum politicarum Islamicarum I*, 364» (انظر المقدمة، صفحة 32-75، حيث نجد دراسة للمخطوطات وترجمات لهذا الكتاب؛ المصدر نفسه، مخطوطات أرسطو في العربية، ص 31-32). ترجمه إلى الإنكليزية إسماعيل علي وفولتون (A. Roger Bacon, éd. R. Steele, Oxford) في المجلد الخامس لأعمال روجر بكن (S. Fulton)، 1920.

[241] انظر مخطوطة جامعة كتيخانه (A. 132)، ورق (142¹-145¹) (نسخي لعام 1039 هجري، 21×15).

[242] انظر «Nallino, Raccolta, V, 461»؛ انظر أيضاً القسم [2/ 3/ 9/ 2]. عن هذا الكتاب، انظر F. Boll, Studien über Cl. Ptolemäus, in Jahrbücher für classische Philologie, Suppl. > 21, Leipzig 1894, p. 111 sqq.

243 Cf. Boll. op. cit., 180 sq.

[244] انظر «كتاب الأربعة»، في مخطوطة جامعة كتيخانه (A. 6141)، 36 ورقة، نسخي من دون تاريخ، [12 × 18] «*Ἀπὸ τελεσμάτων*»، منشورات بول (F. Boll (†) و بوبر (AE. Boer)، في Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia, vol. III, 1 (Bibl. Teubneriana), Leipzig > Ptolemy's Tetrabiblos or Quadripartite being 1940, trad. Angl. De J. M. Ashmand, of the stars newley translated into English from the Greck five books on the influence > «Proctus with notes... followed by the Centiloquy, Londres 1822, 272 p. paraphrase of «كتاب الثمرة»، في مخطوطة آياصوفيا 2695، 42 ورقة، نسخي لعام (669 هـ)، [12 × 17]، مع ترجمة إلى الفارسية وتعليق كتبه نصير الدين الطوسي (توفي عام 672 هـ/1274 م)؛ الخاتمة: تم كتاب الثمرة المسماة بالرومية ومعناه المائة كلمة والله أعلم بالصواب تحريراً $v \delta \eta \mu \alpha \tau \alpha = (\acute{\epsilon} \chi \alpha \tau)$ انظرومطا في . . حجة 696 هـ؛ مخطوطة بورصة، حاجي أوغلو 1183، 48 ورقة، 17.2×14 ، نسخي القرن التاسع هجري (؟).

245 Cf. L. Massignon, La passion d'Al-Hallaj, Paris 1922, 589 sqq.

[246] من حقبة البوني، يمكن الإشارة إلى البلوي (توفي عام 604 هـ/1207 م) في موسوعته المعنونة: «أليف باء. مجلدان، القاهرة 1287 هـ»، حيث يحصي العلوم في عصره؛ الجوبري (بداية القرن التاسع/ الثالث عشر)، وكان أخصائياً في الحيل، كتاب «كتر العسجد في أسرار حروف أبجد. مخطوطة بيازيد، ولي الدين أفندي 2294، 5، ورق (116¹-87¹)»؛ ثلاثة كتب عن الحروف لابن عربي (توفي عام 638/1240): انظر عثمان يحيى (O. Yahia, op. cit., I, 315, n° 397; II, 349, n° 462, 382, 384). نشر أيضاً إلى ابن الحج التلمساني (توفي عام 737/1336)، «شمس الأنوار وكنوز الأسرار»، نشر عدة مرات في القاهرة (انظر «GAL II, 83; S II, 95»)، قبل البسطامي، وبعد البسطامي، ابن كمال (توفي عام 950/1533)، شرح المينين (انظر مخطوطة ساراي، أحمد 3، 1609، 3، ورق (123¹-64)، نسخي، 19.5×13 ، الخاتمة: وافق الفراغ من جمع هذه الأوراق وتأليفها في . . سنة خمس وثمانين وتسعمائة (!) وابن فهد الأخطاوي (توفي عام 954/1547)، «السّر المكتوم من نتائج العلوم»، ساراي، أحمد 3، 1609، ورق (185¹-167¹). وآخر دراسة كبيرة تعود للسوداني محمد بن محمد الفلاني (توفي عام 1154/1741) الذي ترك كتابين عن هذا الموضوع: «هجت الآفاق وإيضاح اللبس والإغلاق في علم الحروف والأوقاف» (مخطوطات

- القاهرة 4435 و7562) و«الدر المنظوم وخلاصة السر المكتوم» (حميدة 841، 316 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 21 × 16). من الكتب غير محددة التاريخ: «خافيات القمر في العمل بالحروف الثمانيات وعشرين حرفاً» لأبي الحسن النصيبني (مخطوطة بجدتلي وهي 927، ورق (1-27^٧)، نسخي جميل، 24 × 18؛ ساري، أحمد 3، 1609، ورق (166^٧-161^٧) وكتاب «فرائد الدرر» لأبي طالب القزويني (مخطوطة بجدتلي وهي 932، نسخة حديثة في دفتر من 42 صفحة).
- [247] انظر مخطوطة جامعة كتيخانه (A. 4138)، ورق (121^٧-198^٧)، نسخي لعام 1085 هـ، [15 × 20].
- [248] انظر مخطوطة بيازيد، عمومي 1370، 285 ورقة، نسخي جيد لعام 624 هـ، [17 × 25]، نشر في الله باد في عام 1313 هـ).
- [249] يوجد لها نسخة كتبها المؤلف (?) في أماسيا (867، 1، 240 ورقة، نسخي قديم، 26 × 13.5)، بعنوان «كتاب الرسالة إلى الصوفية». الخاتمة: كتاب الرسالة إلى الصوفية وقد أنجز لنا إملأ هذه الرسالة في أوائل سنة ثمان وثلثين وأربع مائة. . انظر مخطوطة كونا، يوسف آغا 5466، 228 ورقة (غير كاملة)، [16 × 25]، نسخي قديم، الأرجح أنه من القرن السادس هجري.
- [250] انظر مخطوطة راغب باشا، يحيى توفيق 180، (164^٧) ورق، نسخي لعام 641 هجري، 16 × 11؛ مخطوطة بني جامع 705، 2، ورق (130^٧-22^٧)، نسخي لعام 865 هجري، 26.5 × 18؛ مخطوطة لاليلي (Laleli) 1553، ورق (1-124^٧)، نسخي لعام 1044 هجري، 20 × 15 (العنوان: كتاب التحجير في شرح أسماء الله الحسنى). ويعزى إليه أيضاً استفادات المراتدات في أسماء الله تعالى اللطيف الخبير على وجه الخصوص (انظر GAL I, 432; S I, 722, 4).
- [251] انظر مخطوطة جامعة كتيخانه (A. 4499)، 70 ورقة، 16 × 12، نسخي من دون تاريخ (على الورقة 70^٧)، نجد قائمتين، مستقلتين عن العمل، تحتويان أسماء محمد وصفاته: 90 في إحداها، و14 في الثانية، يوجد ثلاثة منها في القائمة الأولى؛ أ 5606، 80 ورقة، 20 × 14، خاتمة دون تاريخ؛ (A. 5607)، 112 ورقة، نسخي لعام 983 هجري، 20 × 15؛ مخطوطة مانيسا، عمومي 854، 1، غير ورقية، نسخي من دون تاريخ، [14 × 18].
- [252] يوجد له العديد من المخطوطات؛ وضمن تلك التي تفحصناها، الفاتح 2654، 126 ورقة، نسخي جميل للعام 849 هجري، 25 × 17.5؛ راغب باشا 1451، 1، ورق (1-57)، نسخي من دون تاريخ، نسخة جميلة، 28 × 17؛ 663، ورق (1-46^٧)، نسخي لعام 1129 هجري؛ جامعة كتيخانه أ 2664، ورق (1-17^٧)، تعليق فارسي، 16 × 9.5؛ 5608، 214 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 20 × 14.5؛ عاطف أفندي 1530، 38 ورقة، تعليق لعام 919 هجري (دمشق)، 21.5 × 15؛ 1531، 63 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 21 × 16؛ الخ. نشر في القاهرة في العام 1324 هجري (المطبعة العامة).
- [253] انظر مخطوطة جامعة كتيخانه (A. 194)، ورق (1-15^٧) (نسخي من دون تاريخ، 21 × 15)؛ أ 5663، ورق (1-23^٧) (نسخي لعام 1130 هجري، 20 × 14.5)؛ تتضمن الورقتان (23^٧) و(24^٧): ما جاء في الاسم الذي في سورة يس لابن عربي؛ مخطوطة ساري، خزينة (Hazine) 298، 42 ورقة (نسخي جميل، دون تاريخ، 20 × 13). نجد العمل نفسه بعنوان: «كتاب الجواهر حاوي ثمان دوائر من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب» في مخطوطة جامعة كتيخانه (A. 109) (18 ورقة، تعليق من دون تاريخ، 16 × 9.5)؛ (A. 3653) ورق (58^٧-48^٧)، نسخي من دون تاريخ، 21 × 14؛ مخطوطة (A. 5646) (39 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 21 × 15).

- [254] مخطوطة ساري، أحمد 3، 1495، ورقة، نسخي لعام 595 هجري، 25×16.5 ؛ مخطوطة شهيد علي باشا 426، 221 ورقة، نسخي لعام 598، 23×15 ؛ مخطوطة آياصوفيا 1869، 341 ورقة، نسخي باهت للقرن السابع هجري (الخاتمة صعبة القراءة)، 25×17 ؛ مخطوطة عاطف أفندي 1525، 229 ورقة، نسخي لعام 709 هجري، 30×21 ؛ مخطوطة ساري، أحمد 3، 1591، 349 ورقة، نسخي لعام 728 هجري، 25.5×19 ؛ مخطوطة أسعد أفندي 501، 1، 233 ورقة، نسخي لعام 773 هجري، 26×18 ، «مقارن بالأصلي» (العنوان: كتاب علم الهدى وأسرار الاهتدا في فهم سلوك معنى أسماء الله الحسنى)؛ مخطوطة لاليلي 1551، 198 ورقة، نسخي لعام 933 هجري، 25×18 ؛ مخطوطة كونيا، يوسف آغا 4744، 234 ورقة (1)، 4745، 182 ورقة (2) و4746، 729 صفحة (3)، نسخي قديم، 21×17 .
- [255] مخطوطة آياصوفيا 1870، ورق (11'-1)، في تجميع لكتابات باطنية وطلسمية يعود للعام 818 هجري، نسخي، 18×13.5 ؛ مخطوطة بيازيد، عمومي 114، 2، ورق (25'-20')، نسخي من دون تاريخ 21×14 ؛ مخطوطة جامعة كتيخانه أ 5682، ورق (9'-1)، نسخي حديث، 19×14 ؛ أ 2605، 74 صفحة، نسخي كبير، من دون تاريخ، 19.5×14.5 (مع دراسة مشابهة في الهامش وبالنسخي الفارسي لصدر الدين القنوي).
- [256] مخطوطة راغب باشا 664، 99 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 25×18 ؛ الناسخ: أبو الفرج عبد الرحمن بن عبد العزيز الجوزي، الذي توفي قبيل وفاة الرازي، في العام 596 هـ/1200 م؟؛ مخطوطة يني جامع 704 (عدد الأوراق غير مذكور)، نسخي جميل لعام 685، 26×18 ؛ 704، 192 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 21×16 (الأوراق 1-46 مكتوبة حديثاً، والباقي قديم جداً)؛ مخطوطة لاليلي 1552، 191 ورقة، تعليق لعام 733 هجري، 22.5×13 ؛ مخطوطة جامعة كتيخانه أ 2531، 130 ورقة، نسخي لعام 928، 20×13 ؛ أ 5611، 162 صفحة، نسخي من دون تاريخ، 18.5×13 ؛ مخطوطة أنقرة، مخطوطة صائب سنجر 1، 828، غير ورقية، تعليق لعام 1156، $32 \times 21 \times 1$.
- [257] مخطوطة جامعة كتيخانه (A. 4961)، ورق (21'-1)، نسخي من دون تاريخ، 21.5×15 . هذه الكتابة مختلفة عن الدراسة الفلكية التي تحمل اسمها والتي يبدأ عنوانها بالكلمات نفسها (انظر القسم [4/3/2]).
- [258] مخطوطة ساري، أحمد 3، 1494، 174 صفحة، نسخي لعام 787 (حلب)، 31×21 ؛ مخطوطة بيازيد، عمومي 1377، 174 ورقة، نسخي لعام 773 هجري (بخطين أحدهما أقدم من الآخر)، 26×18 ؛ 1362، 254 ورقة، نسخي لعام 960 هجري، 21×16 ؛ مخطوطة لاليلي 1549، 120 ورقة، نسخي لعام 881 (الورقة 46 محروقة بالحبر)، 18×14 ؛ 1550، 255 ورقة، نسخي سيء لعام 939 هجري؛ مخطوطة سليمانبة 812، ورق (110'-1)، نسخي من دون تاريخ، 22×15 ؛ مخطوطة كوبرولو، م. عاصم 348، ورق (97'-48') (غير منجزة)، في حالة سيئة، نسخي من دون تاريخ، 17×21 .
- [259] مخطوطة كيليج علي باشا 588، 221 ورقة، نسخي جميل لعام 792 هجري، مخطوطة جامعة كتيخانه، 571، 296 ورقة، نسخي كبير لعام 1117 هجري، 29.5×20 .
- [260] مخطوطة عاطف أفندي 1526، 295 ورقة، نسخي لعام 811 هجري، 27×18 .
- [261] مخطوطة كوبرولو، فاضل باشا 120، ورق (139'-124')، نسخي لعام 1112، 21.5×13 .

- [262] انظر مخطوطة آياصوفيا 1872، ورق (1-15¹)، 17.5 × 13، نسخي جميل (الأسماء الحسنى بالأحمر)، صنعت النسخة للسلطان بيازيد الثاني بن محمد بن مراد خان (1447-1512 ميلادي). يدعى البوني أنه نقلها عن نسخة كانت للأمير نجم الدين أيوب، الذي أمر بنقلها عن نسخة لأي بن كعب، وكانت ملكاً للنبي.
- [263] حول تأثير الفياثاغورية الجديدة في هذا المجال، انظر كراوس «Kraus, Jābir II, 262 sqq.»
- [264] انظر طبعة القاهرة 1283 هجري، 196/4-326.
- [265] حول العناوين المختلفة لهذه الدراسة وشواهداها من المخطوطات، انظر عثمان يحيى (O. Yahia, op. cit., I, 333, n° 338). نقرأ في بداية مخطوطة بيازيد، عمومي 1314 (ورق (1-19¹))، نسخي من دون تاريخ، 21 × 14: قال شارح هذه الأسماء . . واقتصرنا فيه على الأسماء التي أخرجها . . الغزالي في كتاب «المقصد الاسني» . .
- [266] مخطوطة عاطف أفندي 1529، 87 ورقة، 21.5 × 12، نسخي؛ الخاتمة: فرغ تعليقه ببغداد في المدرسة النظامية . . في تاريخ سنة ثلاث وثمانين وستماية هجرية.
- [267] مخطوطة لاليلي 1556، ورق (1-67^v)، نسخي لعام 794، 25 × 18.
- [268] مخطوطة كارا شليبي زاده 220، 197 ورقة، 36.2 × 18.8 نسخي لعام 828 هجري (دمشق). بعد العنوان، تلي أسماء شيوخه حتى علي. انظر بيازيد، ولي الدين 587، 290 صفحة، 19 سطرًا.
- [269] مخطوطة جامعة كتيخانه أ 3109، 37 ورقة، نسخي متواضع لعام 838 (؟)، 18 × 13.
- [270] مخطوطة كوبرولو، فاضل باشا 120، ورق، (63¹-27¹)، نسخي لعام 1111 هجري؛ مخطوطة جامعة كتيخانه أ 1924، 98 ورقة، نسخي لعام 1225 هجري، 23 × 14.
- [271] مخطوطة ساري، أحمد 3، 1496، 124 ورقة، 27 × 18، نسخي لعام 941 هجري.
- [272] مخطوطة شليبي عبد الله أفندي 175، 1، ورق (66¹-1)، تعليق لعام 1162 هجري، 21 × 15؛ مخطوطة جامعة كتيخانه أ 3860، 66 ورقة، خاتمة لعام 1266 هجري، 21 × 13؛ مخطوطة ساري، أحمد 3، 1587، 107 ورقة، نسخي متأخر، 17 × 12.
- [273] مخطوطة جامعة كتيخانه (A. 4111)، 19 ورقة، 20 × 14، نسخي لعام 1080 هجري.
- [274] مخطوطة كوبرولو، فاضل باشا 120، ورق (123¹-64¹)، نسخي لعام 1111، 21.5 × 13.
- [275] مخطوطة كوبرولو، فاضل باشا 129، 1، ورق (89¹-1)، 20.5 × 15، نسخي لعام 1153 هجري (مكة). يتبعه الدعوات القرآنية (ورق (129¹-91¹)).
- [276] مخطوطة بيازيد، عمومي 1314، 4، ورق (31¹-30¹)، نسخي من دون تاريخ، [21 × 14].
- [277] مخطوطة إزمير، مللي كتيخانه 331/36، 350 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 20.5 × 15، نسخة عن الأصل. يبدو أنها منتخبات (عني بجمعها).
- [278] مخطوطة بورصة، اولو جامع 1245، 227 ورقة، 20 × 13، نسخي من دون تاريخ.
- [279] أنقرة، مخطوطة صائب سنجر 1، 1343، غير ورقية، 27 × 18 × 2.5، نسخي من دون تاريخ، مع ملاحظتي: «كتب عن الأصل» و«يحتاج إلى مقابلة».
- [280] مخطوطة آياصوفيا 1863، 1، ورق (84¹-1¹)، تعليق من دون تاريخ، 18 × 13.
- [281] مخطوطة جامعة كتيخانه (A. 2606)، ورق (9¹-1)، تعليق من دون تاريخ، 18 × 13 (يليه شرح القشيري، ورق (57¹-10¹))، نسخي لعام 869 هجري، بحالة سيئة.
- [282] مخطوطة صائب سنجر 1، 481، غير ورقية، 20 × 12 × 2، نسخي لعام 1053 هجري.

- [283] مخطوطة يوسف آغا 5479، 2، صفحة 12-108، تعليق من دون تاريخ، 30 × 19؛ انظر كذلك نجد المخطوطة 1138، ورق 1-92، 21.5 × 14.5، نسخي لعام 946 هجري، مهداة إلى: أبو المؤيد سام بن محمد بن مسعود بن الحسين. المقدمة: الحمد لله الذي حارت الأفكار في مبادي كبريائه وصمدنيته.
- [284] عن دور هذه الممارسات وحول عدد الأسماء الحسنى، انظر DOUTTÉ, Magie et religion, 316-320 sqq. Goldziher, in Or. St. Th. NÖLDEKE, I, 316-320.
- [285] مخطوطة جامعة كتبخانه (A. 568)، 39 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 15 × 11: وبعد فإن علم الحروف من أجل العلوم واشرافها (!) منه يتعلق به معرفة مرض الإنسان إن كان به سحر أو مرض أو عارض من الجان . .
- [286] مخطوطة كارا شلبي زاده 251، ورق (72^r-68^r) (في مجموعة عن الحروف، أصلها مغربي، خطها سيء، وعنوانها «السر المصون والجوهر المكنون»، من دون تاريخ، 22.5 × 16).
- [287] كنموذج عن هذا النوع، انظر الدراسة المعنونة: كتاب في الخواص يحتوي على وصفات طبية شعبية وتطيرية، مصنفة وفق الترتيب الأبجدي، ومنسوبة إلى: أبو (!) زكريا الرازي (توفي عام 313/925): مخطوطة مراد ملاً 1826، ورق (90^v-77^r)، نسخي من دون تاريخ. في باب فرس نقراً على سبيل المثال: «إذا علقنا سن حصان على طفل تبرغ أسنانه، فإتأها تبرغ من دون أن تؤله. هذا (قيل) في طبيعيات الرومية». ويقول الطبري [علي بن ريان، توفي نحو العام 855/240، الذي عالج الخواص الطبيعية في كتابه فردوس الحكمة، منشورات صديقي، برلين 1928، انظر صفحة 420 وما يليها، 527 وما يليها]: «إذا دفنت تحت عتبة منزل حدوة فرس أو حصان، فإن الجرذان لا تعود تدخل إليه» (ورقة (85^v)). انظر كذلك مخطوطة أنقرة، صائب سنجر 1، 4368، غير ورقية، 21 × 15 × 1، نسخي من دون تاريخ، قديم نسبياً، بعنوان: خاصة الحيوان واليات والطيور والجماد؛ أسعد أفندي 3554، ورق (22^r-19^v)، 19.5 × 14، نسخي لعام 1088 هجري: ذكر الخواص وما فيها من المنافع. حول أدب الخواص، انظر التجميع الواسع الذي قام به جلدكي (توفي عام 1342/743)، بعنوان: درة الغواص وكثر الاختصاص في علم الخواص (انظر (GAL II, 139)، (S II, 172)؛ وقد ذكرت مصادر أخرى عند كراوس (Kraus, Jâbir, II, 63).
- [288] انظر مخطوطة آياصوفيا 1870، ورق (227-222^v)، نسخي لعام 818 هجري، 18 × 13.5.
- [289] Cf. GAL S I, 422; comp. S II, 429 et 985.
- [290] انظر مخطوطة جامعة كتبخانه (A. 2243)، 48 ورقة، 18 × 13، نسخي من دون تاريخ، قديم نسبياً، بعنوان: «كتاب منافع القرآن» للحكيم أبي عبد الله التميمي. ونجد مقتطفاً منه في مخطوطة مراد ملاً 2256، 2، ورق (285^r-278^v)، نسخي كبير من دون تاريخ.
- [291] بعد الصلاة على النبي صلعم أربعين مرة.
- [292] انظر شهاب الدين السهوردي (توفي عام 1191/587)، كتاب «في خواص الحروف. مخطوطة آياصوفيا 1863، 1، ورق (116^v-86^v)، نسخي جميل، 18 × 13؛ «فارق مع 4، 294، Vat. V, 294، 4، 4، cité ap. GAL SI, 781، ودراسة مجهولة المؤلف بعنوان: «منافع الأسماء الحسنى» (مخطوطة الفاتح 2864، 55 ورقة، نسخي لعام 827 هجري، دمشق 18 × 14).
- [293] انظر حاجي خليفة 3، صفحة 57-60.
- [294] انظر مخطوطة جامعة كتبخانه (A. 5582)، 132 ورقة، 23 × 14، نسخي جميل جداً مكتوب بالكامل على ورق مذهب، نسخي لعام 1203 هجري، عنوانها: «الدعوات الماثورة في الأحاديث

المنشورة، مجموعة الصلوات التي جمعها علي بن سلطان محمد القارئ؛ مخطوطة آياصوفيا 2808، 15 ورقة، 27 × 17، نسخي مثلث جهيل، يحتوي على تسعة أدعية تحمل اسم آدم وإبراهيم وموسى ويسوع ومحمد وأبو الدرداء كعب الأخبار وأبو حنيفة ذو النون (عنوانه: كتاب الشفاء في بركة الدعاء)؛ مخطوطة آياصوفيا 2811، 119 ورقة، 17.5 × 13 نسخي؛ مخطوطة راغب باشا، (Mucalla)، 152 ورقة، (22^f-1^v)، 19.5 × 10، بعنوان: شرح الدعاء المسمى بالسريانية؛ وهي صلاة بالآيات (40 شعر)، يقال إنها نظمت شعراً عن السريانية على يد ابن عباس؛ وهي هنا مترجمة إلى الفارسية ومعلّق عليها. نجدها في كتابات ذات طابع هرمسي. المطلع:

أنا الموجود فاطلبي تجديني

فإن تطلب سواي لم تجديني

أنا المقصود ولا تقصد سواي

كثير الخلق فاطلبي تجديني

انظر مخطوطة بورصة، أولو جامع 1005؛ برلين أهلوردت، 4176 (6 عناوين). حول الطابع السحري لمثل هذه الصلوات، انظر Goldziher, Zauberelemente im islamischen Gebet, in ›Or. St. Th. NÖLDEKE, I, 303 sqq.

[295] مخطوطة جامعة كتبخانة (A. 3679)، 42 ورقة، 21 × 15، نسخي لعام 1004 هجري.

[296] المصدر نفسه (A. 4514)، 71 ورقة (غير كامل)، 15 × 9.5 نسخي.

[297] مخطوطة آياصوفيا 1870، ورق (222^f-108^v)، نسخي لعام 818 هجري، 18 × 13.5؛ اسم المجمّع غير مذكور، لكن انظر ›GAL S I, 913.

[298] انظر ›حاجي خليفة، ص 3/ 183؛ ›19 GAL II, 106; S II, 127, n.

299 Massignon, ap. Festugière, la Révélation d'Hermès Trismégiste, I, Paris 1944, appendice III, p. 399.

[300] انظر ›حاجي خليفة، ص 3/ 530؛ هو من القوانين الصناعية لاستخراج الغيوب.

[301] انظر ›ابن خلدون، 1/ 213-220 / 245-253، و3/ 146-179، لم يترجمه سنان (Slane) الذي

استبدله بملاحظة طويلة ووصف للإجراء (ص 200-206)؛ انظر الترجمة الإنكليزية ›I, 238-45 et

›III, 182-214، (انظر ›cf. ib. pl. I et II, après p. 204) حيث نجد نسختين مصورتين، على

وجه الورقة وظهرها الذي يحوي على أعداد، لهذا الجدول؛ نجد ترجمة أو نقلاً حرفياً لعناصر هذا

الجدول في جيب صغير في آخر المجلد [3] ظهرت حقيقة التجربة المعنية من قبل معاصر لابن

خلدون في ›خلدون في آخر المجلد [3] ظهرت حقيقة التجربة المعنية من قبل معاصر لابن

خلدون في ›III, 163 sqq./201 sqq., trad. Angl. 199 sqq.; Cf. H. P. Reinaud, Divination ›et histoire nord-africaine au temps d'Ibn Galdûn in Hespérus 30/1943, 213-21

302 Cf. Ibn Galdûn, trad. Rosenthal, III, 210 sqq.; H.G. III, 530-2; DOUTTÉ, Magie et religion, 382.

[303] مخطوطة باريس 2694. قارن مع مخطوطة بيازيد، عمومي 4656، 17 ورقة، 21 × 13، نسخي من

دون تاريخ. المقدمة: كتاب في الزايرة الكبرى للعنمي (؟).

[304] مخطوطة بورصة، أولو جامع 3544، ورق (199^v-195^v)، نسخي 19.5 × 13.5؛ قارن مع ›GAL

S I, 909, 2.

305 Cf. GAL, S I, 389, 21.

[306] انظر مخطوطة كوبرولو، فاضل باشا 163، ورق 1-75، 21 × 15، نسخي من دون تاريخ؛ لمراجع

أخرى انظر ما ذكره عثمان مجي ›O. Yahia, op. cit., II, 519, n° 456. أضف إلى ذلك:

مخطوطة بورصة، أولو جامع 3544، ورق (194^٧-141^٧)، 19.5 × 13.5 نسخي لعام 1008 هجري، بعنوان: رسالة أصول العقول في الزائجة (اسم المؤلف غير مذكور).

307 صُنِّت على النحو التالي: من الألف (= 1) إلى الطاء (= 9) نسبة أولية وهي أصل النسب وفيها الطريقة الكبرى، ومن الباء (= 10) إلى الصاد المنقوطة (= 90) نسبة ثانية تحتوي على اثني عشر طريقة أقل من الأولى، والنسبة الثالثة تحتوي على تسعين طريقة أقل من الأولى والثانية، ومنها إلى الشين (= 1000) نسبة رابعة تحتوي على ثلاثمائة وستين طريقة تخرج كلما في عالم الأكوان. والقيمة الرقمية للأحرف التي نضيفها تؤكد الأصل المغاربي للكاتب الذي يعطي للشين قيمة 1000، وهي القيمة التي أعطاها المشرقيون للعين (انظر >Rosenthal, in The Muqaddimah, III, 173, n. 809<).

2/2 طرائق الكهانة الحلمية (175-264)

- 11 عن هذا الكتاب، انظر > A. Leo Oppenheim, The Interpretation of dreams in the Ancient in Transactions of the Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book, American Philosophical Society, N. S. vol. 46 Philadelphie 1956, pp. 179-373 يُسبق المؤلف هذا الكتاب بدراسة معمقة عن تفسير الأحلام في الشرق الأوسط القديم؛ كما نجد فيه ترجمة الأحلام الكبيرة المحفوظة في الأدب السومرية والأكادية المصرية والحثية (ص 245-55). ما يتعلق بالأحلام التوراتية، انظر > E. L. Ehrlich, Der Traum im alten Testament, Beihefte zur ZATW, 73, Berlin 1953. انظر كذلك مساهمات لايوفيتشي (M. Leibovici) (بابل) وأكاكو (A. Caquot) (كنعان وإسرائيل) في > Sources Orientales 2/1959<. وكانت مصر قد عرفت في مطلع الألفية الثانية مجموعات عن الأحلام، لكنّها مصممة على نحو مختلف تمامًا (انظر > Oppenheim, op. cit., 243 sq.; Serge Sauneron, in Sources Orientales, 2/1959, 19 sqq.).
- 12 يقال بالفعل إنّ إيبكارموس (القرن الخامس قبل الميلاد) هو صانع هذه المحاولة. انظر > B. Büchschültz, Traum und Traumdeutung im Allertun, Berlin 1868, 92 p. (cf. p. 46 sq.)؛ درس المؤلف تطوّر تصوّر الحلم وتفسيره لدى المؤلفين الكلاسيكيين اليونانيين واللاتينيين.
- 3 Cf. Büchschültz, op. cit., 48 sq.
- 14 اكتشفناه مؤخرًا ونشر في منشورات المعهد الفرنسي في دمشق، دمشق 1964، وفق النسخة الوحيدة الموجودة في مكتبة جامعة إسطنبول.
- 15 قارن مع المقاربات التي أجريتها بين نصين، عربي وآشوري، متعلّقين بالنبؤات عن طريق الغراب، في (Arabica 8/1961, 30-58). من المفيد في هذا الصدد أن نذكر رأي ابن خلدون الذي يقول، على نحو خاص، حول «التعبير»: ص 114/80/3: «هذا العلم من العلوم الشرعية وهو حادث في الملة عندما صارت العلوم صنائع وكتب الناس فيها، وأما الرؤيا والتعبير لها فقد كان موجودًا في السلف كما هو في الخلف وربما كان في الملل والأمم من قبل، إلا أنه لم يصل إلينا للاكتفاء فيه بكلام المعبرين من أهل الإسلام، وإلا فالرؤيا موجودة في صنف البشر على الإطلاق ولا بد من تعبيرها.

6 Cf. Les songes et leur interprétation selon l'Islam, in Sources Orientales, 2/1959, 127-158.

17 حيث كان بإمكان الكهانة المائية وفحص أكباد الحيوانات وقلوبها والوحي أن تتدخل في تفسير الأحلام (انظر هلدن > Haldar, Associations, 7<).

- [8] ينبغي مقارنة هذا النموذج بما ورد في سفر دانيال [2: 12] (بالعبرية): <حروطوميم> (كعبة)، <أشيفيم> (سحرة)، <ميكاشيفيم> (خلأيون)، <كاسيديم> (كلدانيون)؛ [2: 27] (بالآرامية): <حاكيميم> (حكماء)، <أشيفين> (سحرة)، <حروطوميم> (كعبة مقدّسون)، <غازيرين> (منجّمون). انظر كذلك سفر التكوين (41، 8)؛ سفر دانيال (1: 20، 4: 4).
- [9] انظر «ابن هشام، ص 9-11»؛ «الطبري، ص 1-910»²؛ «ابن الأثير، ص 1-310-12».
- [10] انظر القسم [1/ 4 / 19 / 7]. إنّ «معرفة الحلم» موضوع فلكلوري واسع الانتشار؛ انظر إرلش <Ehrlich, 93-100> الذي جمع العديد من الأمور المتوازية، لا تتعلق بالضرورة بكتاب دانيال. ما يخص جزيرة العرب، يشير هيلر <Heller, in ZATW 43/1927, 243 sqq.> إلى توازٍ في رواية عنتر وآخر في رواية سيف بن ذي يزن. توجد توازيات أخرى في القصص الفارسية، «ألف ليلة وليلة» و«كتاب كليلة ودمنة»؛ ونجدها عند إرلش.
- [11] Cf. Haldar, Associations, 1 sqq.
- [12] رأيت حمّة. خرجت من ظلمة. فوقعت بأرض قمّة. فأكلت منها كل ذات جمجمة.
- [13] انظر «ابن حزم: الملل. ص 1/ 112». عن هذا الحلم، انظر «الطبري، ص 1/ 667-8»².
- [14] انظر القسم (1/ 2 / 3 / 5).
- [15] انظر «ابن هشام، ص 11-12».
- [16] منطقة جبلية جنوبي بحر قزوين، تدعى اليوم مازانداران (انظر «al-Muqaddasī, Ahsan at-» 1963, p. 267، trad. Miquel، «taqâsīm»).
- [17] منطقة ساحلية في الزاوية الجنوبية الغربية لبحر قزوين (انظر «المصدر السابق، ص 276»).
- [18] «الملل. م س ذ».
- [19] انظر القسم (1/ 4 / 19 / 2).
- [20] يظهر في سورة يوسف ليس حلم فرعون وحسب (سورة يوسف 43-56؛ قارن مع سفر التكوين 41: 1-36)، بل كذلك حلما الساقى والحَبّاز (سورة يوسف 30-41؛ قارن مع سفر التكوين 40: 5-19) وأحد حلمي يوسف على لسان أخوته (يوسف 4-6؛ قارن مع سفر التكوين 37: 4-6). عن هذه الأحلام، انظر <Ehrlich, 58-85>.
- [21] انظر «الطبري، ص 1/ 671-75»².
- [22] وفق «الطبري، ص 2/ 339، السطر 3»¹، كانت كتب دانيال تقرأ في مصر في العام (61 هـ/ 680 م).
- [23] انظر القسم [2/ 2 / 61].
- [24] يشير إرلش إلى بعضها، وفي أثناء العرض، سوف نشر إلى أخرى.
- [25] «الطبري، ص 1/ 445-7»¹؛ ترجمة زوتنبرغ <Zotenberg, I, 294-5>؛ «ابن الأثير، ص 1/ 120»؛ قارن مع سفر الخروج (1: 8-10). يوجد مصدر هذه الأسطورة في «Pirquê de R. Elieser, » paragr. 48.
- [26] Cf. Sources Orientales, 2, 146 sq.
- [27] الدلو تأتي الغرب المنزل ... ثم تعود باديا مبلته؛ هو مثل ذكره الميداني (ص 1/ 481).
- [28] ففطر عنك النحوس. انظر «ابن الأثير، ص 1/ 459-60».
- [29] ومعه رجل يزجر الطير. نجد كذلك عند الآلوسي «بلوغ الأرب. ص 3/ 268-9»، مثلاً لحلم منسي، عثر عليه من جديد بطريقة الزجر، مأخوذ من «مفتاح دار السعادة» لابن قيم الجوزية.

- [30] في التطيرات اللاحقة، هناك عدّة طرائق تهدف إلى تجميع التأثير السيء لحلم ما: انظر «الجريتي، غاية الحكيم. ص 112»؛ > Mauchamp, 228; Goldziher, Abhandlungen, I, 28, n. 2; Persans et Turess du Cabinet Sorcellerie, 157-163; J. T. Reinaud, Monuments Arabes.
- Paris 1828, I, 12 de M. le Duc de Blacas et d'autres cabinets, (اليشم والبلور الصخري يبعدان الأحلام السيئة)؛ إلخ. ما يخص اليونانيين، قارن مع > Büchsenschütz, 8 (réf.).
- 31 Cf. E. Mittwoch, Proelia Arabum paganorum... quomodo litteris tradita sini, Berlin 1899; Blachère, Histoire de la Littérature, 131 sq.
- [32] انظر > Oppenheim, 295 sqq.؛ عن الوظيفة المتعددة لمفسر الأحلام البابلي، انظر «المصدر السابق. ص 217-25».
- [33] قارن مع «المصدر نفسه. ص 192».
- [34] «الأغاني. ص 84/19».
- 35 Cf. Frazer, Golden Bough, I, 375; W.R. Smith, The religion of the Semites, 324 sq.; ib., Kinship, 152 sq.; Wellhausen, Reste, 199; M. Morand, Les rites relatifs à la chevelure chez les indigènes de l'Algérie, in Revue Africaine 49/1905, 237-43.
- [36] انظر حرقيا (2: 3-8، 3)؛ إرميا (1: 9).
- [37] انظر «الشهرستاني، الملل. منشورات القاهرة، على هامش ابن حزم، ص 225/3-6»؛ «أبو الفدا، تاريخ ما قبل الإسلام. ص 180»؛ > H.F. Wüstenfeld, De Scientiis et Studiis Arabum ante 1800. Göttingen 1831 Mohammedem et de Fabulis Lokmani, Diss.
- [38] انظر القسم [1/ 2/ 3].
- [39] كان نظارا متوقيا.
- [40] «الأغاني. ص 149-50».
- 41 Cf. Oppenheim, 266 sqq.; Leibovici, in Sources Orientales, 2, 74 sqq. (note 17: corr. En K. 2582); Caquot, in Sources Orientales, 2, 108.
- 42 Cf. R.H. Charles, The Ascension of Isaiah, Londres 1900, ch. 6, 1-11, 406 R. Basset, Les apocryphes éthiopiens traduits en fr., III: L'Ascension d'Isaïe, Paris 18946 E. Tisserant, Ascension d'Isaïe, Paris 1909. On trouvera ap. Kautsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 1900 (nou. éd. 1921), II, 121, n. i, les parallèles à cette ascension) cf. notamment le ch. 70 du Livre d'Énoch et l'Arda-Viráf.
- 43 Cf. Charles, The Assumption of Moses, Londres 1897; Kautsch, op. cit., 311-331.
- [44] نطن أن الأمر يتعلق بالسموات السبع؛ يتوقف النص على نحو مفاجئ؛ انظر > Paul Riessler, 40-54; Hughes, ap. Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, Augsburg 1928. Old Testament, Oxford 1913, II. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the 448 57 533 41; Ryssel, ap. Kautsch, op. cit., II,
- [45] انظر > P. Riessler, op. cit., 1-39; G. H. Box, The Apocalypse of Abraham, in Transl. of early Doc. Ser. I, 10, Londres 1919; Bonwetsch, Die Apokalypse Abrahams... , Leipzig 1897. نقطة البداية لهذه التصورات هي سفر التكوين (15: 12-14) (حالومة).
- [46] نص يوناني، نشره > M. R. James. The Testament of Abraham, in Textes and Studies, II, 2. Cambridge 1892 في الملحق، نجد مقتطفات من النسخة العربية لوصايا إبراهيم وإسحق

- [63] «ابن هشام، ص 102: يا معشر يهود . . . طلع الليلة نجم أحمد الذي ولد به.
- [64] انظر «القمي»، كتاب الدين. طهران 1300 هـ، ص 103، مذكور في > Tor Ehrlich 41, n. 1; Andrae, Mahomet, 32.
- [65] موضوع الشجرة التي ترمز أغصانها إلى أجزاء مختلفة لمملكة كبيرة، يتدخل في الحلم الشهير لنبوخذنصر، الذي فسره وشرحه دانيال (4: 2-4). انظر > Ehrlich, 113 sqq. نجد مراجع عن موضوع الشجرة - الكون في «المصدر نفسه. ص 116، ملاحظة 3».
- 66 Cf. Hérodote, I, 107 sqq.
- [67] انظر > Oppenheim, 265. عن أحلام بول - إنجاب، انظر «المصدر نفسه. ص 264-6»، > Leibovici, loc. cit., 70.
- [68] انظر «ابن خلكان، الوفيات. ص 1/ 397-9».
- [69] «ابن هشام، ص 102، 106» (حيث نجد، من فهم النبي، جملة أخرى هي: «قصور سورية»). وكان لوالده عبد الله، حين ذهب بصحبة أبيه يطلب يد آمنة، بقعة ضوء (غرة) على جبينه اختفت بعد إتمام الزواج «المصدر نفسه، ص 100-1». وتكتسب هذه الواقعة مصداقية لدى ابن هشام، الذي ذكر ابن اسحق، من السابق الذي قدّم بالكلمات التالية: ويزعمون فيما يتحدث الناس والله أعلم أن آمنة . . .
- [70] «المصدر نفسه، ص 102»؛ قارن مع «ابن سعد، ص 1/ 1/ 60»؛ > Tor Andrae, Mahomet, 33 sq.
- [71] هضبة الحصى: يمكن أن يتعلّق الأمر بإشارة إلى الرجم الذي كان يوجّه إلى الشياطين، لدى ولادة النبي، أو كعلم اسم مكان؛ لكنّ ياقوت لم يصادق عليه بصفته كذلك.
- [72] انظر «ياقوت، ص 1/ 174» (مرتفع في هضبة شراة).
- [73] في اليمامة؛ انظر «المصدر نفسه، ص 1/ 244: أكمة أو أكمة (دون تعريف). يمكن ألا تكون هذه الأسماء الثلاثة، الجغرافية على ما يبدو، سوى تعيينات متباينة لكلمة «هضبة».
- [74] «ابن سعد، ص 1/ 1/ 109».
- [75] انظر «ابن هشام، ص 103، حيث ورد: وكان يوضع لعبد المطلب فراش في ظل الكعبة فكان بنوه يجلسون حول فراشه ذلك حتى يخرج إليه لا يجلس عليه أحد من بنيه إجلالاً له قال فكان رسول الله عم يأتي وهو غلام جفر حتى يجلس عليه فيأخذه أعمامه ليؤخروه عنه فيقول عبد المطلب إذا رأى ذلك منهم دعوا ابني فوالله أن له لشأناً ثم يجلسه معه على الفراش ويمسح ظهره بيده ويسره ما يراه يصنع. وهكذا، وعلى مثال هيلي وصموئيل، فإنّه كان بإمكان عبد المطلب، ومن بعده محمد، اللذين ينتميان إلى قبيلة تتحمل مسؤوليات عن حراسة الحرم المكي، أن يناما في فئانه.
- [76] نظن أنّها دعيّت بالمياه الطيبة تليفاً بسبب المذاق الأجاج لطعمها.
- [77] بارّة، أي مقدسة. قارن مع ذلك > بعلت بريم<، أي «سيدة برّة»، نعت شمس (انظر > Jamme, Panthéon, 101، وذات برّان، (آلهة الخنطة/ Die Göttin des Weizens)؟)، > Feli, Südar. Studien, 256، اسم أحد معابد شمس > Jamme, op. cit., 105 et n. > 430^{bis}.
- [78] «الثمنية، التي لا يفترق عنها المرء يارادته».
- [79] عن الأصل الذي نقترحه لهذا الاسم، انظر > T. Fahd, Le panthéon de l'Arabie centrale, Ch. > III, s. Ka'ba.

- [98] ^{٥٧} Berakôt, 57، ذكره «ابن ميمون، دليل التائهين. ص 2 / 36: «الحلم جزء من ستين من النبوة». تعليقاً على ذلك، يقول ابن ميمون: «الوجود الحقيقي للنبوة . . هو كمال يأتي في حلم أو رؤيا».
- [99] «القادري في التعبير. مخطوطة باريس، ورقة (34^٧)».
- [100] نجد كذلك (6، 43، 61، 70) (انظر «المسعودي، ص 3 / 360؛ «ابن حزم، الملل. منشورات القاهرة، 19/5-20؛ «ابن خلدون، ص 1 / 81-115».
- [101] قارن مع «البليخي، ص 1 / 195: طلب من إبراهيم النخعي أن يصف جهنم فقال: ناركم هذه جزء من سبعين جزءاً من نار جهنم.
- [102] تحت أو تحتف «ابن هشام، ص 152؛ وهذا يرهن على أنه كان ينتمي إلى حركة الأحناف، المستوحاة من اليهودية-المسيحية، والذين كانوا منتشرين في مكة (انظر القسم 1 / 2 / 3 / 5).
- [103] بنمط من ديباج فيه كتاب.
- [104] وهبت من نومي.
- [105] قارن مع رؤيا حزقيال [1: 4-6]، وبصورة خاصة: «التشابه البشري» لأربعة كائنات حيّة (1: 5) الذين رأهم محمد كذلك، على نفس الهيئة، في أركان الأفق الأربعة؛ كانت أقدامهم أقداماً مستقيمة [1: 7]؛ تعيينه رسولا (2: 3).
- [106] «ابن هشام، ص 152-3.
- [107] يستخدم الجذر <خ ط ف> سبع مرات في القرآن (انظر «Concordance») بمعنى «خطف، حمل، خلب» من دون أي صبغة صوفية. للتعبير عن فكرة الاختطاف الروحي، تقول عائشة: أسرى الله بروحه (انظر الهامش 48 في هذا الفصل). عن الاختطاف تعبيراً عن الوجد، انظر «Ahbâr al-Hallâg, éd. Massignon, Etudes Musulmanes, 4, Paris 1957, p. 17 (n. 5), p. 25 (n. 10).
- [108] انظر «ابن هشام، ص 267».
- 109 Cf. pp. 1-12; Oppenheim, 225 sq.
- 110 Oppenheim, 225.
- 111 Cf. Ehrlich, 3, n. 1: définition du Talmûd Megilla, 18^٧.
- [112] قارن مع العبارة العربية (في المنام) أو (في ما يرى النائم) بالعبارة الأكادية <[ءينا]-مو-ى-ء-ت-ني> (Cf. Oppenheim, 225).
- [113] عن صعوبة إقامة حدٍّ فاصل بين الحلم والرؤيا، انظر Guillaume, Prophétie et Divination, 261 sqq.
- [114] العلاقة بين الحلم والبلوغ مقامة على نحو بالغ في اللغة العربية؛ انظر «تاج العروس. 8 / 355: حلم الرجل بالمرأة إذا حلم في نومه إنه يبأسرها . . والحلم والاحتلام الجماع في النوم . . والمراد بالاحتلام خروج المنى سواء كان في اليقظة أم في المنام بحلم أو غير حلم ولما كان في الغالب لا يحصل إلا في النوم بحلم أطلق عليه الحلم والاحتلام ولو وجد الاحتلام من غير خروج منى فلا حلم له . .
- [115] باستثناء الأكادية؛ انظر مع ذلك مصطلح <خلتو> غير القابل للتفسير، والذي يعطى مرادفاً لـ <شتو> و <موئتو>، في اللغة السومرية - الأكادية (Oppenheim, 225)؛ يمكن أن يكون هذا المصطلح قد أتى من <خلو>، «كان واضحاً، رائقاً» (von Soden, 339, 345)؛ لكن يبدو أكثر منطقية اعتباره شكلاً مخزولاً لـ <خل[م]ت>، المأخوذ من الجذر السامي الغربي <ح ل م>.

- [116] «Wensick, Concordance, I, 504; comp. Toutefois, ib. III, 128»: والرؤيا تحريز من الشيطان [et ib. 129]: الرؤيا ثلاث فيشرى من الله . . . وتحوي من الشيطان. عند (بخاري، ص 59 خلق 11 (= 324/2)، توصف الرؤيا كما يلي: الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان. ذكرت مراجع أخرى في «Goldziher, Abhandlungen, I, 110». عن أصل الأحلام الحقيقية والكاذبة ومعاييرها المميزة، انظر «ابن خلدون، ص 82-84، و 177-179».
- [117] انظر «تاج العروس. 8/ 355»: الحلم الرؤيا . . فهما مترادفان وعليه مشى أكثر أهل اللغة وفرق بينهما الشارع فخص الرؤيا بالخير وخص الحلم بضده.
- [118] إن سيطرة استخدام «حلم» (48 مرة في سفر التكوين، 4 مرات في سفر التثنية، مرة في سفر العدد، وغائب تماماً في سفر الخروج واللاويين ويشوع وصموئيل الثاني والملوك الثاني وأخبار الأيام الأول والثاني؛ نجده في سفر إشعيا وإرميا ويونيل وزكريا؛ وعند كتاب سير القديسين، يستخدم فقط في سفر أيوب، والمزامير ودانيال، 1) «EHRlich» في العصر البطريكي، أي: قبل تطوّر رؤى المخطافية في إسرائيل، هو أمرٌ ذو دلالة.
- [119] الحلم يعني «البلوغ» في (النور 58 و59)، وتعني أحلامهم في (الطور 32) «ذكاؤهم». انظر الحلم الذي ذكره «البهقي، الحاسن. 347»، والذي ترجم في «Sources Orientales 2, 139 sq.»، حيث تشخص كلمة رؤيا «الحلم الجيد» وأصغاث أحلام «الحلم السيء».
- [120] (الروم 23): ومن آياته منامكم بالليل والنهار. «تفسير الطبري. 20/ 21»، يفسّر منام بنوم. والأمر مماثل في نصوص تالية (انظر «المصدر نفسه. 24/ 6-8؛ 10: 9». والتفسير الذي نبتناه يبدو لنا أغنى.
- [121] (الزمر 42): الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك الله التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى . .
- [122] (الأنفال 43-44): إذ يريكمهم الله في منامك قليلاً ولو أريكمهم كثيراً لفشلتم ولتنازعتم في الأمر.. يمكن أن يشير هذا النص المتعلق بمعركة بدر إلى حلم جاء النبي في أثناء المعركة (انظر «ابن هشام، 444؛ والقسم 2/ 17).
- [123] (يوسف 6، 21، 101)؛ انظر «تفسير الطبري. 86/ 12».
- [124] انظر «ابن هشام، 143»: استحکم في النصرانية واتبع الكتب من أهلها حتى علم علماً من أهل الكتاب؛ «البخاري، 2/ 352 (= 60 أنبياء، 21)»: وكان رجلاً تنصر يقرأ الإنجيل بالعربية.
- [125] قدوس قدوس، يمتدّ هذا النداء حتى أيامنا بين المسيحيين، وخاصةً عندما يدوي.
- [126] يشير تعبير الناموس الأكبر، من السريانية نوموسو (باليونانية νόμος)، عند المسيحيين السريان إلى أسفار موسى الخمسة الأولى (انظر النسخ السريانية والآرامية من متى 5: 17). أما > H.O. Fleischer, in ZDMP 12/1858, 701 sq., n. 3، فيرجعه إلى «نَمَس»، أي «أفشى سراً لشخص»، ومن هنا «نَحْيَ (الله)»؛ ضدّ هذا الأصل، انظر > A. Sprenger ib. 13/1859, 690. انظر > O. Pautz, Muhammeds Lehre von der Offenbarung, 21. Cf. 701.
- [127] «ابن هشام، 153»؛ قارن مع «ابن سعد، 1/ 1/ 130»: وإن هذا لبداء نبوة وإنه ليأتيه الناموس الأكبر؛ وبعد ذلك: فهذا ناموس مثل ناموس موسى.
- [128] «الأغاني 3/ 14».
- [129] «ابن هشام، 278-9».

- [130] اضرب له مثلاً هو التعبير الذي تستخدمه النسخة العربية من أجل «قول مثل» (انظر على سبيل المثال لوقا 14، 7).
- [131] «ابن سعد، 1/ 1 / 113» (حديث جابر بن عبد الله). نشير هنا إلى القصص المتعلقة بتكاثر الغذاء التي ذكرها كاتب السير نفسه (انظر «المصدر نفسه، 123): جعل النبي وفيراً حليب نعجة أم معبد التي تحب من سألوها من صانع هذه المعجزة قائلة: هذا واللوات الصائب الذي بمكة؛ (ص 124): تشتكي فاطمة لعلي بأن الأسرة كلها نامت من دون عشاء وبأنه ليس هناك طعام للغداء. فذهب علي لشراء الطحين واللحم بدرهم؛ فحضرت الخبز وطبخت. حين أصبح كل شيء جاهزاً، بعثته لينادي أباه، فوجده ممدداً في الحرم، ينهكه الجوع. استند محمد على علي وجاء معه. وحين وصل، رأى القدر تغلي فقال لابنته: «اسكي لعائشة!» فملأت قصعة؛ ثم قال لها: «اسكي لحفصة!». ففعلت إلى أن سكبت لزوجاته التسع. ثم قال لها: «اسكي لابنك وزوجك!» ففعلت. وقال لها أيضاً: «اسكي لنفسك وكلّي!» فسكبت لنفسها، ثم رفعت غطاء القدر التي كانت لا تزال مليئة على آخرها. وخلص علي إلى القول: لقد أكلنا طالما شاء الله» (قارن مع سفر الملوك الأول 17: 7-9: إيليا عند أرملة صرفة صيدا؛ لوقا 11: 10-12، مرقس 4: 31-33، متى 14: 13-15؛ مرقس 8: 1-3؛ متى 15: 32-33).
- [132] عن هذا النوع من الأحلام، انظر < Ehrlich 58 sqq.; Oppenheim, 206 sq. > 133 Berakôt, 55^a, op. Oppenheim, 206.
- [134] جرى ذلك الحدث في عام (630 م)، في حين أن الطبري يضع تلك القصة في عام (627/6-8 م) يمكن أن تمتد الهدنة المذكورة في هذا النص إلى عام (626/5 م) (بعد معركة الخندق) حتى فتح مكة (نهاية عام 629/8 إلى بداية كانون الثاني 630 م). لكن قبل ذلك، في آب (8 / 629 م) جرت معركة مؤتة على الأرض البيزنطية في البلقاء «ابن هشام، 794»؛ وهذا يجعل من أسر العربي وانتقال حاكم بصرى، مركز مقاطعة حوران، بهدف إبلاغ هرقل بما جرى، أمراً معقولاً.
- [135] نشير إلى أن الرومان كانوا يمنعون العرب في مملكتهم من إجراء الختان (انظر Welhausen, 174-5 Reste²؛ يسمح هذا الحلم باستنتاج أن ذلك المنع كان لا يزال مطبقاً.
- [136] «الطبري، 1 / 1561-3»³ (قصة أبي سفيان الذي يقال إن هرقل استجوبه بنفسه بعد ذلك الحدث، واكتشف من إجابات أبي سفيان الذي كان في ذلك الحين عدواً لمحمد، إشارات نبوته جميعها!).
- [137] قيل على لسانه «الأغاني. 3 / 14»: هذا الناموس الذي أنزله الله تبارك وتعالى على موسى يا ليتني فيها جذع أكون حين يخرجك قومك . . ولدى رؤية المعمدان للروح القدس تنزل على يسوع رأى فيه المسيح (يوحنا 1: 30).
- [138] انظر «ابن هشام، 1001»: وتزوج رسول الله صلعم عائشة . . بمكة وهي ابنة سبع سنين وبنى بها بالمدينة وهي بنت تسع سنين أو عشر ولم يتزوج . . بكرًا غيرها.
- [139] «ابن سعد، 8 / 44»؛ انظر (ص 46).
- [140] في قضية عائشة (انظر «ابن هشام، 731-7») التي هزت المجتمع الفتي وأثارت الاضطرابات بين الأوس والخزرج، تمت أن يتلقى النبي وهو يحلم برهان براءتها: . . قد كنت أرجو أن يرى رسول الله صلعم في نومه شيئاً يكذب به الله عني . . إنه وحي أتى ليقدم ذلك البرهان («المصدر نفسه، 735، س 8 و 17-19»).
- [141] «أسد الغابة، 4 / 67». عن قوة الشخصية التي برهن عليها عمر منذ اعتناقه للإسلام، انظر «ابن هشام، 229».

[142] «أسد الغابة، 4/ 62».

[143] «المصدر نفسه، 64».

[144] «المصدر نفسه، 62». قارن مع «ابن هشام، 279»: في أثناء رحلة النبي السماوية، رأى وهو يدخل إلى الجنة «فتاة سمراء؛ قال سألتها: «لمن أنت؟ فأجابت: لزيد بن حارثة». فزف رسول الله هذه البشري إلى زيد بن حارثة». كان ذلك تعويضاً يدين به محمد لزيد، ابنه بالتبني، الذي حرّمه من زوجه زينب بنت جحش ليلحقها بحريمه، وذلك في عام 625/ 6، وفق «الطبري، 1/ 1460-2»³.

[145] «ابن هشام، 347»: ثم أمر بالناقوس ففتح؛ «ص 348»: فبينما عمر بن الخطاب يريد أن يشتري خشبتين للناقوس. . كان الناقوس الخشبي يتألف من لوح، يدعى الناقوس، يضرب عليه نوعٌ من النّبوت الخشبي، يدعى وبيل «تاج العروس، 4/ 264».

[146] طاف بي . . طائف.

[147] انظر «ابن هشام، 346-8»؛ قارن مع «ابن سعد، 1/ 2/ 7»؛ المصطلح معروف في القرآن: انظر تعبير أذن مؤذن (الأعراف 44؛ يوسف 79)؛ لكن هذا الكشف غير موجود فيه.

[148] هذا ما يوحى به حديث مذكور (انظر القسم 2/ 2/ 10).

[149] «Oppenheim, 188, 199 sq. (bârû et ðvêiQor)». كان حلم صموئيل (صموئيل الأول 3: 1-3) يخص عالي، الذي كان يهوه يخدم وفقاً لأوامره.

[150] مكان في منتصف المسافة بين منى ومكة (انظر «ياقوت، 1/ 92»).

[151] نقرأها لمصارعكم، على عكس مزيك (انظر أدناه) الذي يقرأها لمصارعكم، رابطاً بعنصر الجملة السابقة. ويمكن ترجمتها على نحو أقل تفصيلاً كما يلي: «ينتظركم مصيرٌ قاسٍ خلال ثلاثة أيام!».

[152] «ابن هشام، 428-9»؛ «ابن سعد، 8/ 39-30»؛ «الطبري، 1/ 1292-3»³؛ «ابن الأثير، 2/ 89»؛ «الأغاني 4/ 18».

153 Die Gidon-Saul-Legende und die Überlieferung der Schlacht bei Badr. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Islams, in WZKM 29/1915, 371-383.

[154] عن رمزية هذا الحلم والأمور غير الطبيعية التي يمثلها، انظر «Ehrlich, 85-90».

[155] انظر (الأطفال 8، 7-12، 43-44، 68)؛ «ابن هشام، 444».

[156] اللهم أن قللك هذه العصابة اليوم لا تعبد. عن هذا الشكل من القسم ذي الطابع السحري، انظر القسم [1/ 3/ 10]. بعد فترة وجيزة، كان لخمّد (انظر «ابن هشام، 445») تصرفٌ آخر ذا مدى سحري: فقد رمى في وجه القرشيين حفنة من الحصى أولعت القتال وجعلت الأعداء يهربون. خفف خففة.

[158] انظر «ابن هشام، 439-40».

[159] «المصدر نفسه، 444». نعرف الدور المعزوّ للملائكة في هذه المعركة (انظر «المصدر السابق، 449-50»؛ القسم [1/ 3/ 1]).

[160] إني فيما يرى النائم وإني لبين النام واليقظان.

[161] «ابن هشام، 437»؛ «H.v. Mzik, op. cit., 373».

[162] «ابن هشام، 190-1، 257-8» (ظهور الملاك لأبي جهل على شكل بعير)؛ انظر القسم [1/ 3/ 2/ 1].

[163] إشارة إلى الجروح التي أصابت النبي في وجهه في أثناء تلك المعركة «ابن هشام، 571-2»؛ انظر الهامش 165 في هذا القسم.

- [164] إشارة إلى حمزة، عمّ النبي، الشهيد الأول في تلك المعركة (سيد الشهداء): «ابن هشام، 563-5».
- [165] انظر «ابن سعد، 2 / 1 / 26»؛ قارن مع «ابن هشام، 557-8»، حيث يروى هذا الحلم على شكلين ملتبسين وأكثر اختصاراً: «رأيت بقرًا، رأيت في ذباب سيفي ثلماً ورأيت أني أدخلت يدي في درع حصينة، فأولتها المدينة» (ص 557-8). أما الصيغة الأخرى، فهي كما يلي: «رأيت بقرًا لي تدبج [...] فأما البقر فهي ناس من صحابي يقتلون؛ وأما الثلم الذي رأيت في ذباب سيفي، فهو رجل من أهل بيتي يقتل» (ص 558).
- [166] «ابن هشام، 558»؛ قارن مع المصدر السابق، حيث أن يبنى حلمًا النبي بتراجع جيشه في اليوم الأول، أمام الطائف المحاصرة: «رأيت، قال لأبي بكر، إنه يهدى لي قصعةً مليئةً بالقشطة؛ لكنّ ديكًا قلبها بمنقاره وانسكب ما فيها». فقال له أبو بكر: «لا أظنّ أنّك ستصل اليوم إلى مبتغاك».
- [167] «ابن هشام، 796».
- [168] «المصدر نفسه، 795».
- [169] الطبري، 1 / 1796³؛ «ابن الأثير، 2 / 240». قارن مع النبوءة التي تلفّظ بها محمد في مقبرة بقيع «ابن هشام، 1000».
- [170] «ابن سعد، 2 / 2 / 2»؛ قارن مع «ابن هشام، 1000»: قال النبي لأبي مويهبة في مقبرة بقيع: «لقد أحضروا لي مفاتيح كنوز هذا العالم والأبدية على الأرض ثم الجنة، وسألوني أن أختار بين ذلك ولقاء ربي والجنة». فحثه أبو مويهبة على أن يختار الأول؛ فأجاب النبي: «لقد اخترت لقاء ربي والجنة».
- [171] عن هذا الموضوع، انظر H. Lammens, La Bâdia et la Hira sous les Omayyades, in MFO 4/1910, 91-112، حيث كتب: «بسبب البركات المرتبطة بالهجرة وبالإقامة في المدينة، فإننا نفهم كيف أنّه كان يمكن للمرء حين يصاب بالحمى أن يعرض نفسه للشك في أنّه منافق» (p. 93, avec renvoi à Ibn Hanbal, I, 192).
- [172] انظر «ياقوت، 2 / 36». من المحتمل أن يكون نعت الطيبة، أي: المدينة ذات الريح الطيبة والذي أعطاه النبي للمدينة انعكاسًا لهذا الهاجس (انظر «الجاحظ، الحيوان. 3 / 44-5». قارن مع ذلك مع «مراسد. 1، المقدمة العربية، 2»: سمى النبي المدينة طيبة لما فيها من الطيب والفضل به ورغب عن يشرب لما فيه من لفظ التثريب.
- [173] «أسد الغابة، 2 / 201-2»؛ يذكر ابن الأثير المدائني في هذا الصدد وهشام ابن الكلبي، ثم يذكر في مكان آخر (5 / 362) ابن قتيبة، في غريب الحديث. قارن مع «الدياربركري، حميس. 2 / 198»، الذي يقحم الحلم الأول (الجددي) والثاني (النار) بمحلمين آخرين: «رأيت العثمان بن المنذر مزنيًا بقرطين وأسورتين. قال النبي: إنه مُلك العرب الذي يستعيد بريقه وجماله! رأيت، يا نبي الله، يضيف زراة، عجوزًا شمطاء تخرج من الأرض. إنه، قال الرسول، ما بقي من العالم!».
- [174] يجمع كاتب متأخر هو حسن المصري أحاديث صحيح البخاري المتعلقة بتفسير الأحلام في كتيب من 26 ورقة (انظر القسم [2 / 2 / 61] رقم [79]).
- [175] انظر (يوسف 6): وكذلك يجتنيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك.
- [176] انظر (يوسف 37): قال لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا بناتكما بتأويله قبل أن يأتيكما ذلكما مما علمني ربي.
- [177] «ابن هشام، 254-5».

- [178] «ص 162».
- [179] «أسد الغابة، 2/ 292».
- [180] «ابن هشام، 1001».
- [181] «البخاري، الملحق 3/ 2431»⁴ (مقطع من ذيل المذيل).
- [182] «ابن هشام، 763».
- [183] «المصدر السابق»، «الطبري 1/ 1581-2»³؛ «ابن الأثير، 2/ 169». يعلمنا ابن هشام «ص 1003»، أنه في الحفل الذي أقامه النبي بمناسبة زواجه بصفية، «لم يكن هناك دسم ولا لحم، بل فقط أطعمة أساسها الطحين والتمر»، والأرجح أنه فعل ذلك احتراماً للتعليمات الغذائية في ديانة زوجته الجديدة. ويجعلنا مقطع آخر يتعلق بها للكاتب نفسه «ص 766» تذكر أسطورة يهوديت التوراتية (في طبعة «Wüstenfeld, I, 14, corr. Qatalat en qatala»).
- [184] «ابن هشام، 1019»؛ «ابن الأثير، 2/ 252». توجد رواية أخرى لهذا المشهد، لا تشير إلى مثل ذلك الوحي، بل توافقه في ما يتعلق بواقع أن جسد النبي غسل من فوق ثوبه «ابن هشام، 1018».
- [185] هو نافع بن حارث، الملقب أبو بكر لأثفه في معركة الطائف كان يتزل على طول التحصينات بمساعدة بكر «تاج العروس. 3/ 60، السطر 19 وما يليه».
- [186] «أسد الغابة، 61/3».
- [187] وكان لأبي بكر الصديق فيها (= تعبير الرؤيا) يد طولى «ABÜLFEDA, Hist. Anteisl., 180»؛ وكان أبو بكر ممن يعبر الرؤيا في الجاهلية ويصيب فيرجعون إليه ويستخبرون عنه «الشهرستاني، الملل. على هامش ابن حزم، 3/ 225». نضيف إلى ذلك حديثاً يحمل اسم ابن مسعود «الدياربكري، حميس. 2/ 23»: أنا مدينة العلم وأبو بكر أساسها وعمر حيطانها وعثمان سقفها وعلي بابها. لا تقولوا في أبي بكر وعمر وعثمان وعلي إلا خيراً.
- [188] Cf. Lammens, Le «Triumvirat» Abou Bakr, 'Omar et Abou 'Obeida, in MFO 4.1910, 117, n. 6.
- [189] «أسد الغابة، 1/ 314». يروى هذا الحلم على نحو آخر في نص ينسب لابن قتيبة؛ انظر القسم [2/ 55].
- [190] «ابن سعد، 3/ 243».
- [191] «المصدر نفسه، 242»؛ قارن مع «أسد الغابة، 4/ 73»: خطب عمر في الناس فقال رأيت كأن ديكاً نقرني نقرة أو نقرتين ولا أرى ذلك إلا لحضور أجلي.
- [192] «ابن سعد، 3/ 2».
- [193] «المصدر نفسه، 282».
- [194] انظر القسمين [2/ 58] و [2/ 59].
- [195] «ابن سعد، 1/ 125».
- [196] Cf. F. Krenkow, The Appearance of the Prophet in Dreams, in JRAS 1912, 77-79; complété par I. Goldziher, ib., 503-6.
- [197] «الأغاني، 7/ 6».
- [198] «المصدر نفسه، 12».
- [199] Cf. réf. In GAL I, 63, S I, 121; C.A. NALLINO, La Littérature arabe, 192 sqq.
- [200] فلا زلت فيهم حيث يتهمونني ولا زلت في أشياعهم أتقلب.

[201] «الأغاني، 15/ 124».

202 Le rêve dans la société musulmane du Moyen Âge, in Colloque de Royaumont sur «Les rêves et les sociétés humaines»; trad. Espagnole, Buenos Aires, 1964, 193 sqq.

203 Cf. En particulier, Annuaire du Collège de France, 41^e année, pp. 85-6.

[204] «الأغاني، 15/ 23».

[205] «ياقوت، 1/ 543».

[206] أبو ذؤلف القاسم بن عيسى العجلي (توفي عام 225-6 هـ / 40-839 م)، وهو أحد كبار ضباط المأمون، ألف العديد من الكتب، من بينها: «كتاب البزات والصيد»، «كتاب السلاح»، «كتاب الزه»، «كتاب سياسة الملوك». . «ابن خلكان، 2/ 41، رقم 549».

[207] «البيهقي، المحاسن. 344».

[208] «عيون. 1/ 318 (منشورات القاهرة)».

[209] «البكري، معجم. 279».

[210] تلة قرب الكعبة، وقد أدخلت ضمن المسجد «ياقوت، 2/ 262»، «البكري، معجم. 278».

[211] جبل قرب مكة «ياقوت، 2/ 476».

[212] جبل مرتفع شمالي المدينة، جرت على سفحه المعركة الكبيرة التي تحمل اسمه «ياقوت، 1/ 144-5».

[213] اسم القمم الأربعة بين مكة وعرفات «ياقوت، 1/ 144-5».

214 Cf. Lammens, Etude sur le règne du calife omayyade Mo'âwia I^{er}, in MFO 1/1906, 1-108; 2/1907, 1-172; 3/1908, 145-312; G. Wiet, L'Empire néo-byzantin des Omeyyades et l'Empire néo-sassanide des Abbasides, in Journal of World History 1/1953, 63-70.

[215] «ابن الأثير، 4/ 80».

[216] «ابن قتيبة، معارف. 202».

[217] «محاسن. 344».

[218] «العقد. 3/ 25».

[219] هي الترجمة التقريبية ل: يا عاض بظر أمه.

[220] «البيهقي، محاسن. 346-7».

[221] «ابن الأثير، 4/ 444-5».

[222] الاسراج.

[223] بلد اليون؛ وهي عاصمة مملكة اليون التي كانت توافق في ذلك الحين مناطق ليون وزامورا وسلامانك؛ كانت تلك إحدى مقاطعتين إسبانييتين (أستورياس واليون، في الشمال الشرقي، وجبال البيرينييه في الشمال) أفلتتا من سيطرة العرب عليهما.

[224] «9/ 24».

[225] الأذفونش.

[226] «10/ 1-100».

227 Cf. Le rêve dans la société musulmane du Moyen Âge, op. cit.

228 NÖLDEKE-Schwally, Geschichte des Qorans, I, 46, n. 5.

[229] «ابن خلكان، الوفيات. 1/ 237 (مستشهداً بابن سعد)».

- [230] «المصدر نفسه، 637» (مستشهداً بـ«الخطيب، تاريخ بغداد»، الذي يستشهد بدوره بابن العبد الحكم).
- [231] «المصدر نفسه، 597».
- [232] الأمر يتعلّق بالضرورة بأي عمر محمد بن يوسف بن يعقوب الكندي، مؤلف العديد من الكتب التاريخية حول مصر (انظر «GAL S I, 229»؛ لكنّه توفي في عام 350 هـ/961 م، قبل نحو خمسة وعشرين عاماً من ابن نباتة. لم تتمكن من العثور على ذلك السرد في الملحق المغفل بكتابه القضاة، الذي يبدأ من عام (347 هـ) ويصل إلى عام (424 هـ/959-1003 م) (منشورات Guest, in «The Governors and Judges of Egypt, Gibb Mem. Ser., XIX, Londres – Leyde 1912 هل هو موجود في عمل ابنه عمر، «فضائل مصر»، الذي أعاد تأليف كتاب لأبيه بالعنوان نفسه 4» Jéld J. Oestrup, in Verh. D. Ak. D. Wiss. Zu Kopenhagen, 1986, n° 4). ولم تتمكن من مراجعته؟.
- [233] «ابن خلكان، م س د، 1/ 401-2». نشرت خطب ابن نباتة في القاهرة في عام (1282، 1302 هـ)، وفي بومباي في عام (1282 هـ). حقق سلين (Slane) الخطبة المذكورة ونشرها في «JA 3^e sér. T. 9/1840, 69-77 بعنوان (خطبة المنام).
- [234] «المقتبس في تاريخ الأندلس» و«كتاب المتن» (انظر «EI², s. n.»).
- [235] «ابن خلكان، م س د، 7-236». عن هذا النوع من الأحلام، التي ترى فيها شخصيات في الحلم وتستجوب، انظر «القشيري، الرسالة القشيرية. 2-230». يقال إن الجاحظ رؤي في الحلم وأجاب على سؤال «ماذا فعل الله بك؟» «المصدر نفسه، 231» قائلاً: فلا تكتب بخطك غير شي يسرك في القيامة أن تراه.
- [236] انظر «مخطوطة السليمانية، رئيس الكتاب مصطفى أفندي 545، 51 ورقة (كتبت الأوراق 45-51 منها بيد حديثة)، نسخة قديمة، نسخي، 13×18». نجد فيها كتابة بالأحرف العربية لآيات من التوراة. ما يتعلق بسرد أحلامه، انظر الورقة [45] وما يليها.
- [237] انظر المواضيع النموذجية في نقد دراسة الأحلام في الإسلام في «Eranos-Jahrbuch 12/1945, 241-51; Annuaire du Collège de France, 41^e année, 1940/1, 84-86; 42^e année 1941/2, 179-183; 51^e année 1950/1, 93-5». ينبغي أن يوجد في أوراقه ملفاً أراني إياه، يحتوي على وثائق غنية حول الأحلام عند الصوفيين، وهو الموضوع الذي كان يتمنى أن يستطيع عمل دراسة طويلة له يوماً ما.
- [238] «Annuaire du Collège de France, 41^e année, 85». في السنة التالية (ال 42)، تطرّق ماسينيون إلى النظريات الإسلامية عن الفعالية الانتهاكية وغير الواعية للخيال وللحواس «الداخلية» الأخرى مقابل الحواس الخارجية، وصنّفها في ثلاث فئات: (1) الألوان التي ترى في الأحلام وفي الانشده، وفق التصنيف القديم بالمضادات . . . (2) الطرائق والإيقاعات الموسيقية والانفعالات المميزة التي ترمز إليها وتستدعيها في اللاوعي . . . (3) العطور والمذاقات (ليلة القدر = ليلة العطور السبعة) . . .
- [239] «Annuaire . . . 42^e année, 94». نظراً للميل الظرفوي والذروي للاهوت الإسلامي الأولي، يقترح ماسينيون «البحث في الأدب الإسلامي الغزير في نقد دراسة الأحلام عن كتابة الملاحظات العارية، وفق مواضيع منفصلة، في وثائق مماثلة لـ«النماذج الأصلية» التي درسها ينغ». وأعطى على ذلك

مثالاً في مواضيعه عن «النماذج الأصلية . . .»، المقتطفة من الوثائق التي جمعها حول الحلاج
[Eranos-Jahrbuch, loc. cit., 244 sqq.]

[240] منشورات بولاق، 1284 هـ، 228-30.

241 Cf. Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910, 175 sqq.

[242] تصوّرًا وأوهامًا؛ حول المعنى الفلسفي لهذين المصطلحين، انظر من أجل الأول > H.A. Wolfson,

The terms of tasawwur and tasdiq in Arabic philosophy and their Greek, Latin and
Hebrew equivalents, in The Moslem World, April 1943, 114-128

انظر > S. Pinès, Nouvelles études sur Awhad al-Zamân Abû l-Barakât Al-Baghdâdi, in > Mém. De la Société des Et. Juives, I, Paris, 1955, Appendice II

[243] أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثًا.

[244] انظر حالتي الجاحظ (ص 231) وعبد الله الزرّاد (ص 232).

245 Sur ce chapitre, cf. R. Hartmann, Al-Kuschairîs Darstellung des Sûfitums, mit Übersetzungs-Beilage u. Indices, Berlin 1914, (Türkische Bibliothek, 18), pp. 163-167.

[246] «القشيري، م س ذ، 223».

[247] «المصدر نفسه، 234».

[248] «المصدر نفسه».

[249] «الوفيات، I / 707».

[250] رأيت في المنام كأن قائلاً يقول لي: انظر تاريخ المستبصر > éd. O. Löfgren, I, 46; 15-16; 49-50; II, 174, 174.

[251] > 308 / 2.

[252] «المصدر نفسه، 336».

[253] منشورات المعهد الفرنسي في دمشق، بيروت 1949، 241 صفحة.

254 Cf. p. 159, n^{os} 9^a et 143.

255 Cf. pp. 159-60: n^{os} 9^a, 14, 27, 44, 46, 47, 63, 94, 116, 120, 120, 128, 142^a, 143, 146, 148, 152, 167, 168.

256 Cf. p. 160, n^{os} 128, 143, 146, 152.

[257] عن المجموع، يمكن أن يكون لأربعة أحلام مدى ديني: يقول صوتٌ في المنام ليهودية بأن تعتنق الإسلام كي تستطيع الزواج بمسلم (رقم 142)؛ وتعتنق مسيحية الإسلام بعد أن رأت مناماً (رقم 94)؛ ويحذر حلمٌ إسرئيلياً بأنه وحدها صلاة ورع تستطيع أن تعيد له الغيم الذي أضاعه والذي كان يسقيه (رقم 116)؛ يقرّر علي خوجة أن يذهب إلى الحجّ بعد أن رأى مناماً أنذره ثلاث مرات (رقم 168).

[258] أنذر منامٌ ابن حاتم الطائي بأنه سوف يضطر إلى استبدال البعير الذي ضحى به ملك، بعد أن رأى حلمًا، على قبر أبيه (رقم 14)؛ وأنذر المأمون بحلم بأن يساعد أبا حسن الذي يعاني من ضائقة (رقم 44)؛ ويطيع تاجرٌ مفلسٌ حلمًا يعدّه بالثروة في القاهرة؛ فيذهب إليها (رقم 46)؛ ويُعلم سارقٌ في المنام بمكان ودبة تركها عجوز، فيذهب ليطالب بها (رقم 120)؛ ويحلم ملكٌ بأنه سوف يتمكن من إنجاب الأطفال، إذا أكل حبّ الرمان، وهذا ما فعله (رقم 167).

[259] انظر > 93-91 / 5.

[260] كان ابن مسيّب قد رفض البيعة لابن الزبير في المدينة، فأمر هذا الأخير بجلده «ابن سعد، 5 / 90».

- [261] الأرجح أنّ الأمر يتعلّق بالثّنية البيضاء، وهو ممّر قرب مكّة، على الطريق القادمة من المدينة «ياقوت، 936/1».
- [262] آخر الرؤيا أربعون سنة يعني في تأويلها.
- [263] يقرأ الناشر: فخصلة، «ورفضت»؛ وبدا لنا أنسب للسياق أن نقرأ: فجلبت.
- [264] «7/ 1 / 140-150».
- [265] «المصدر نفسه، 140».
- [266] لم يفهم عبد الدائم، «تفسير المنامات العربية بعد ابن سيرين»، دمشق 1958، صفحة 9، هذه الجملة جيداً: «رأيت في الحلم طائرًا يخطف الحسن البصري من منبره الشخصي»!
- [267] «ابن سعد، 7/ 1 / 126-7» (وليس صفحة 136-7 كما في كتاب عبد الدائم)؛ تلميح إلى مفسّر الأحلام، وفق هذا الأخير، في «7/ 2 / 27، 28».
- [268] «الحيوان، 1 / 130». كان لقب كلاب النار يعطى للخوارج «المصدر نفسه، 131».
- [269] «المصدر نفسه؛ انظر كذلك 4 / 89»، حيث يقال وفق الأصمعي إنّ «رجلاً رأى في منامه أفاعي في حجرات منزله. فسأل ابن سيرين أو (مفسراً) غيره عن ذلك؛ فأجابه قائلاً: «إنّه رجلٌ يستقبل في بيته أعداء المسلمين». وبالفعل، فقد كان الخوارج يجتمعون في بيته».
- [270] «المصدر نفسه، 4 / 119». يضيف الجاحظ: وما أعرف هذا التأويل ولولا أنه من حديث الأصمعي مشهور ما ذكرته في كتابي. ليس هناك ما يفاجئ في أن ترمز النعامة إلى الفتاة، وانطبق «الطحن» على بني حنيفة يفسّر بواقع أنّهم كانوا على الأرجح بين القبائل العربية النادرة التي كانت تستخدم الطحين، على الأقل، في العبادة. > T. Fahd, Le Panthéon de l'Arabie Centrale, ch. II, s. al-Uqaysir.
- [271] «المصدر نفسه، 7 / 57-8». أشير إلى بعض الاستشهادات الأكثر تأخراً عند > G. E. Von Grunebaum, A note on Arabic Dream-interpretation, in The Psychoanalytic Review 30.1943, 140-1.
- [272] انظر القسم [2 / 2 / 55].
- [273] «منشورات القاهرة 1326 هـ، ص 448-9»؛ > traduit par Lecomte, Le traité des divergences du Hadîth, Damas, Institut Fr., 1962, p. 381.
- [274] «منشورات القاهرة، 1 / 38».
- [275] ثمانية ثمانية، قارن مع «العقد الفريد. 3 / 315: ثمانية دراهم».
- [276] «العقد الفريد، 1 / 204».
- [277] «عيون. 1 / 318».
- [278] «العقد الفريد. م س ذ».
- [279] «أبو القاسم محمد الحفناوي، تعريف الخلف بالرجال السلف. 1، الجزائر 1907 م، ص 94 (في السيرة الذاتية لـ محمد بن إبراهيم البغدادي الإبلي)؛ وهو لا يذكر مصدره».
- [280] انظر القسم (2 / 2 / 59، 67). يبدو أنّ السالمي قد استخدم عمل الكرماني على نحو كبير (انظر القسم 2 / 2 / 59، 103).
- [281] انظر «حاجي خليفة، 5 / 63»: من صحف إبراهيم ومن كتب دانيال وعن سعيد بن المسيب وعن ابن سيرين.

- [282] سبق أن لاحظ ذلك شتاينشneider > M. Steinschneider, Ibn Shahin und Ibn Sirin. Zur Literatur der Oneirokritik, in ZDMG 17/1863, 244.
- [283] نجد بعض الإشارات إلى المصادر المتعلقة بهذه الحقبة في «GAL S I, 102»، وعند «عبد الدائم، م س د، 10-12». عن العمل المعزو إليه، انظر القسم (2/ 2، 59، 117).
- [284] انظر القسم (2/ 2، 59، 197). صتّف هذه الدراسة «لوكونت، ابن قتيبة. دمشق 1965، صفحة 157-8»، بين «الأعمال التي اختفت أو المشكوك في أصالتها».
- [285] انظر القسم (2/ 2، 59، 27).
- [286] تمّ الكتاب المختصر من تأليف أبي علي. يمكن عد الكتاب المختصر هو العنوان، وترجمة من تأليف ب: «ألفه».
- [287] انظر القسم (2/ 2، 59، 27).
- 288 Cf. ms. Paris 2749, fol. 9^v-13^v.
- [289] لا نحذف منه سوى الأمثلة المزوجة أو المتعددة المتعلقة بنفس المبدأ.
- [290] قارن القسم (2/ 2، 28) وما يليه؛ قارن القسم (2/ 2، 57).
- 291 Comp. (تأويل مختلف الحديث)، trad. Lecomte, p. 381.
- [292] وأصدق الرؤيا رؤيا ملك أو مملوك.
- [293] قطعة من الخشب توضع في عنق الكلب.
- [294] قارن مع الصفحتين 291 و419.
- [295] قارن مع «Artémidore, ch. IV, p. 23 sq.»، والقسم (2/ 2، 56، 2-7). انظر صياغة أخرى لهذه المبادئ الستة، في (1-2). وما ذكره «Doutté, Magie et religion, 403 sqq.». نجد أمثلة عديدة تبرز هذه الطرق الخمس، جمعت في كتاب الدميّري «حياة الحيوان»، مذكور في > J. De Somogyi, «The Interpretation of Dreams in Ad-Damiri's Hayât al-Hayawân, in JRAS 1940, 1-20».
- [296] «الترجمة العربية، ص 20-22».
- [297] انظر «ابن النديم، الفهرس. 255 (الفقرة حول الفلاسفة)؛ 316 (الفقرة حول مفسري الأحلام)».
- 298 Cf. un schéma dans Sources Orientales, 2/1959, 132.
- 299 In JRAS 16/1856, 118-171 (liste p. 153 sqq.).
- 300 In ZDMG 68/1914, 306.
- 301 T. IX: Verzeichnis der arabischen Handschriften, vol. III/1891, 574-88 (n° 4263-4289).
- [302] Parva Naturalia, trad. Nouv. Et notes par J. Tricot, Paris 1951 (Bibl. Des Textes > انظر (philosophiques)؛ > R.) Petits traités d'Histoire Naturelle, texte établi et traduit par R. Mugnier, Paris 1953 (coll. des Universités de France, 4, 5): Du sommeil et de la veille, pp. 64-76; Des rêves, pp. 77-87; De la divination dans le sommeil, pp. 88-93.
- عن هذه الدراسات، انظر «عبد الرحمن البدوي، مخطوطات أرسطو عند العرب. ص 20-1»، انظر القسم (2/ 2، 61، 66) (علة النوم والرؤيا).
- [303] قارن القسم (2/ 2، 61، 90 و107). > H. J. Drossart Lulfos à Leyde, Templum Salomonis, (somno et vigilia) مع ترجماته اللاتينية وتعليق تيودور ميتوشيت (thèse) 1943 (نشر كتاب (Théodore Métochite, m. 1332).

- [304] نشر هذا الكتاب عبد الرحمن بدوي، بعد نشره كتاب (De anima) لأرسطو، القاهرة 1954 م. عن نظرية الحلم عند أرسطو، انظر > p. cit., p. Buchsenschtz, Traum und Traumdung, 17 sqq.
- [305] يلي ذلك: كتاب حصن الآيات العظام في تفسير أوائل سورة الأنعام (ورق 61^١-31) وكتاب: «حواش على شرح المواقف» للسيد الشريف (ورق 62-100). نشرت الدراستان الأوليتان في مخطوطة أهديت للسلطان بيازيد 2 (1481-1512) ونشرت الأخيرة في مخطوطة سلطان سليمان 2 (1520-1566).
- [306] وفق ابن النديم، فهو أيضًا مؤلف كتاب النجوم والفأل والقيافة والزجر، وكذلك كتاب القرعة.
- [307] عام شد نصف أول أو «كتاب المنير في علم التعبير». . في الحادي والعشرين من رمضان سنة ست وستين وستماية على يدي . . إبراهيم بن إسماعيل البكري مؤلفه.
- [308] وكتب في مستهل صفر المبارك سنة ثلثة عشر وسبع مائة بمحروسة القاهرة بخط مؤلفه . . لكننا نقرأ بخط كاتب آخر بعد ذلك: تم الكتاب المبارك المسمى بالحكم والغايات في تعبير المنامات في ثالث عشر شعبان . . سنة ثلثون وثمان مائة . . بسبب نقص الورقة الأولى، لم يكن اسم المؤلف موجودًا على الدراسة؛ ويمكن أن تكون الخاتمة قد كتبها ذلك الذي عيّنه.
- [309] Cf. Cf. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur², 630; Fr. X. Drexel, Das Traumbuch des Propheten Daniel nach dem cod. Vatic. Palat. gr. 319, in Byzantinische Zeitschrift 26.1926, 290-314; M. Steinschneider, Traumbuch Daniels und die onirokritische Literatur des Mittelalters, in Serapeum 24/1863, 193 sqq., 209 sqq. Ed. D'un ms. Plus récent par E. De Stoop, in Revue de Philol., de Litt. Et d'Hist. Ancienne 33/1909, 93 sqq.
- [310] قارن مع أبي على الدقاق، الذي ذكره القشيري (انظر القسم 2/ 2/ 48) وما يليه، وابن الدقاق المقرئ (انظر الهامش (344) في هذا الفصل).
- [311] (انظر الورقة 281^١): ونجّزت كتابته عن خط مؤلفه من تاريخ سنة اثنا عشر وسبعماية العبد الفقير . . علي ابن نايل البدوي . . وكان نجاحه بثغر الإسكندرية . . فمارس الأحد خامس عشر ربيع الآخر سنة أحد وثلاثين وثمانماية . .
- [312] نجز الكتاب المبارك بحمد الله . . في أوائل شهر رجب الفرد سنة تسع عشرة وثمان.
- [313] نقترح على أنفسنا إقامة قائمة بهذه الاستشهادات ومقارنتها بالنص العربي لأرتيميدور، فور إخراج عمل الدينوري الذي نحضر لتحقيقه (أمل لم يتحقق).
- [314] ينبغي الإشارة إلى أن «مخطوطة باريس 2745، 206 ورقات، قياس كبير، نسخي لعام 781/1196»، لا تحوي سوى الفصول الأحد عشر الأولى، والباب الأول من الفصل الثاني عشر وبداية الباب الثاني (حتى بزاز).
- [315] انظر «مخطوطة آياصوفيا 1730، 171 ورقة، 17 × 11، نسخي، الأصول بالذهب، شهادة الملكية بتاريخ 804 هجري؛ وهي نسخة جميلة»؛ «مخطوطة ساراي، أحمد 3، 3173، نسخي لعام 729 هجري، 19 سطرًا، 31.5 × 21»؛ «المصدر نفسه 3172، 203 ورقة، نسخي لعام 743 هجري، 15 سطرًا، 26.5 × 18.5»؛ «مخطوطة الفاتح 3649؛ مخطوطة بورصة أولو جامع 1004، 147 ورقة، نسخي من دون اسم، 26 × 18»؛ «جورم 3093، 126 ورقة، نسخي لعام 826 هجري، 21 × 15»؛ «باريس 2750 و2751 (Vadja, Index, 646)، اختصره أبو حميد محمد بن محمد القدسي، ساراي، أحمد III، 3164، 279 ورقة، نسخي من دون اسم، 17 سطرًا؛ الجزائر 1541، تحت عنوان: «الحكم في اختصار المعلم».

- [316] انظر «مخطوطة كوبرولو 1227، 153 ورقة، نسخي من دون اسم، 15 × 20.5 (قبل العام 1078 هجري، تاريخ شهادة الشراء، الورقة الأولى)؛ برلين 4265؛ الفاتيكان 1304، 1».
- [317] انظر «مخطوطة عاطف أفندي 1976، 232 ورقة، نسخي من دون اسم، 15 سطرًا، 20 × 14»؛ «مخطوطة لاليلي 1654، 173 ورقة، نسخي لعام 974 هجري، 21 × 13»؛ «المصدر نفسه، 1656، 193 ورقة، نسخي لعام 1090 هجري، 17 سطرًا، 20.6 × 14.6»؛ «مخطوطة جامعة كتيخانه أ 4868، 218 ورقة، نسخي لعام 920 هجري، 17 سطرًا، 24 × 16»؛ «مخطوطة السليمانية 736، القاهرة 8183، نسخة العام 1101 هجري»؛ «مخطوطة برلين 4266، 175 ورقة، للعام 1105 هجري»؛ «مخطوطة دمشق، الظاهرية 5537، 106 ورقات، نسخة تعود لعام 1243 هجري».
- [318] انظر «مخطوطة محمد حافظ أفندي 120، 246 ورقة، نسخة تعود لعام 1038 هجري، 17 سطرًا، 21.5 × 14.3»؛ «مخطوطة سليم آغا 545، 1، الورقة 1-186، خط فارسي جميل لعام 993 هجري، الكلمات الأصلية باللون الأحمر، الفصول والإطار بالذهب، مزين على نحو جميل، بيازيد، عمومي 3922».
- [319] انظر «مخطوطة بورصة، أولو جامع 1986، 247 ورقة، 21 × 15»؛ نسخي قديم نوعًا ما، لكن هناك كثير من الأخطاء المصححة بيد حديثة؛ تبدو كأن النهاية توجد في بداية المخطوطة 1987، حيث نجد تاريخ 745 هجري؛ «مخطوطة جامعة كتيخانه، أ 4864، 218 ورقة، 17 سطرًا، 24 × 15، نسخي لعام 1233».
- [320] انظر «مخطوطة كاستامونو، 2997، غير ورقية، نسخة لعام 954 هجري (من منطقة حلب)»؛ «مخطوطة مجدلي وهي أفندي 938»؛ «مخطوطة ستراسبورغ، 4212، 2: تعبير المنام وتفسير الأحلام».
- [321] انظر «مخطوطة مهرشاه سلطان 178، 314 ورقة، 23 سطرًا، تاريخه 1148 هجري».
- [322] «مخطوطة بورصة، حكيم أوغلو 1027، 156 ورقة، 10 × 13.5 نسخي لعام 1020 هجري».
- [323] انظر «مخطوطة برلين 4263، الورقة 1-42، نسخة لعام 1050 هـ/1640 م» (انظر الوصف الذي أعطاه أهلوردت؛ «مخطوطة لاليلي 1636 مكرر، بعنوان منظومة»؟).
- [324] انظر «مخطوطة برلين 4264، الأوراق 43 - 58»؛ التي تحتوي فقط نهاية هذه القصيدة (الفصل 48 إلى 55) التي تتألف من 1485 بيتًا.
- [325] وافق الفراغ من نقله على يد العبد . . عبد الملك بن أبي الفتح منصور المنجي . . بتاريخ سادس عشرين صفر المبارك من سنة ست وستين وستماية.
- [326] القول نظير الرؤيا والمفتال كالمعبر.
- [327] تحوي المجموعة (التي حصل عليها راينهارت من القاهرة في 19 أيار/ مايو 1894 م) على ستة كتيبات على التوالي: «التعبير» لابن غنّام، «تفسير الاختلاجات» (انظر ملحق بالقسم 2/ 3)، «تفسير الأحلام» لابن سيرين (مروي عن الإمام جعفر الصادق)، «تفسير السنة على دوران السبعة كواكب»، وكتيب بعنوان «في النيات: حول ما ينبغي للمرء أن يتوبه قبل الصلاة وقبل أي فعل ورع»، وكتيبًا آخرًا بعنوان «ضرب القول بالقرآن العظيم».
- [328] هو التاريخ الذي أعطاه حاجي خليفة. انظر مع ذلك «مخطوطة مجدلي وهي أفندي 933، الورقة الأولى»، حيث تشير يدٌ حديثة إلى أنه توفي في العام 1000 للهجرة.

- [329] انظر مع ذلك «تاج العروس». 4/ 3، السطر 20 وما يليه: والحسين بن عبد الملك خلال ثقة مشهور توفي سنة (532 هـ).
- [330] «الدينوري، مخطوطة باريس، المقالة الخامسة عشرة، الورقة (44v)». لا تحوي «مخطوطة برلين 10057» سوى على هذه المقالة «Ahlwardt, p. 460». انظر «حاجي خليفة 2، رقم 3068، 4، الرقمان 7924 و9330» والليذان يبدو أن مصدرهما هو الدينوري.
- [331] «مخطوطات باريس 2745، الورقتان (45^v-44^v)؛ مخطوطة أسعد أفندي 1833، الورقتان (33^v-32^v)».
- [332] «مهراريس (؟)؛ الأرجح أن الأمر يتعلق بتحويل لفرفوربوس، الذي يعزو إليه مؤلف «الفهرس، صفحة 316، دراسة عن النوم والصحو (انظر القسم 2/ 2، 61، 90)».
- [333] انظر القسم (2/ 2، 61، 91).
- [334] كتب أحد تلاميذ أبي زيد البلخي (الذي توفي عام 322 هـ/ 934 م)، اسمه صعب الحفظ، وهو معن بن فرعون، فُرِيعَيْن: «GAL S I, 435» كتاباً بعنوان: «جوامع العلوم» في مقالتين، تحدث الثانية منهما عن الفلسفة والخمياء والفراصة والسحر وتفسير الأحلام والتنجم (تصوير في Caire², VI, 182: cf. A Zakî P., Mémoires sur les moyens propres à déterminer en > Egypte une renaissance des lettres arabes, Le Caire 1910, p. 12, cité in GAL loc.cit.
- [335] اهرن. هل هو الرياضي والميكانيكي هرون الإسكندري، المعروف عند العرب منذ قسطا بن لوقا (توفي عام 300 هـ/ 912 م)؟ انظر (912/ 2 et 956) GAL S I, 366, 2.
- [336] نجد ملاحظات حول بعض الأسماء المذكورة في هذه القائمة في > Schwarz, in ZDMG 67/1913, 482, n. 2; A. Fischer, ib. 68/1914, 315 sq.
- [337] رُؤيت هذه المخطوطة في اسطمبول، والأرجح أن ذلك كان في السراي؛ وقد سقط اسم المجموعة والرقم من بطاقتها!
- [338] «كتاب الأضداد/ 119، Houtsma, Leyde 1881».
- [339] انظر القسم (2/ 2، 61، د).
- [340] «Ahlwardt n° 19» يسبغ اللقب نفسه على محمد بن محمد المدني أبو الطيب.
- [341] الغاية: فأخذتني الغيرة الشرعية أن أجمع ما ورد في تعبير الرؤيا من الأحاديث النبوية التي ذكرها الإمام محمد بن اسمعيل البخاري وفي صحيحه مروية ..
- [342] قدّم هذه المعلومة إسماعيل باشا؛ يماثله «Ahlwardt, n° 4280, 10» مع سراج الدين إسماعيل بن أبي بكر بن المقرئ، توفي عام (837 هـ/ 1433 م) «GAL S II, 254».
- [343] Sur cet ouvrage, cf. P. Schwarz, Traum und Traumdeutung bei 'Abdalganî an-Nâbulî, in ZDMG 67/1913, 273-93 (ib. 681-3: remarques de Fischer); Fischer, Die Quitte als Vorzeichen bei Persern und Arabern und das Traumbuch des 'Abd al-Ranî an-Nâbulî, ib. 68/1914, 275-325.
- [344] مصادره هي «الدينوري، ابن الدقاق المقرئ، الحكم والغايات في تعبير المنامات»، «الذاري، منتخب»، «المزّي، الإشارة»، «شهاب الدين .. أبو حميد محمد المقدسي، المحكم في اختصاص المعلم»، وهو ذيل للسابق. هؤلاء فقط!
- [345] انظر القسم (2/ 2، 61، ح). يتحدث أفلاطون عن الكهانة على نحو عام في > Phèdre, 244 sqq.; République, IX, 571 B sqq.; Timée. 7L sqq., et des songes, en particulier, dans Tim. Rép. IX, 571^c; comp. 572^a. Cf. > 45 E. وهو يربط بين الحلم وأجزاء النفس الثلاثة > .Büchsenschütz, op. cit., 16 sq.

- [346] هل يتعلّق الأمر بدراسة أرسطو التي تحمل الاسم نفسه (انظر القسم 2 / 2، 61، 8، و107)؟.
- [347] انظر القسم (2 / 2، 61، ز).
- [348] والمتداول بين أهل المغرب لهذا العهد كتب بن أبي طالب القيرواني من علماء القيروان مثل المتع وغيره.
- 349 Autres réf. ap. LECOMTE, Ibn Qutayba, op. cit., 157 sq.
- [350] لم نحصل في ذلك الحين على المعلومات الخاصة بالمنتخب (انظر القسم 2 / 2، 61، 27)؛ لكن بدا لنا أن الأمر يتعلّق به. وعبارة «تم الكتاب المختصر من تأليف أبي علي» تتضمن ذكر مختصر إضافة إلى كنية أبي علي التي هي الداري.
- [351] كتاب «المرقبة العليا» لابن راشد من مشيختنا بتونس وهو علم مضي بنور النبوة > III, 86/121؛ > AHLWARDT, n° 4271، تاريخ وفاته هو (731-36 هـ/1331-35 م)، أي: في حدود تاريخ ولادة ابن خلدون (732 هـ/1322 م)، في حين يجعل دو ساسي > de Sacy, Muqaddima, III, > 121, n. منه معلماً لذلك الأخير.
- [352] إليكم بعضاً منها: «مخطوطة كوبرولو، فاضل باشا، 116، نسخ عام 1029، 6684 (Vajda, Index, > 410)، «مخطوطة بشير آغا 339، نسخت عام 1117 هجري»؛ «مخطوطة جامعة كتيخانه أ 6266، نسخت عام 1130 هجري»؛ «مخطوطة عاطف أفندي 1973، نسخت عام 1142 هجري»؛ «مخطوطة جامعة كتيخانه أ 2912، نسخت عام 1166 هجري»؛ «مخطوطة راغب باشا 646، نسخت عام 1179 هجري»؛ «مخطوطة القاهرة 4856-8»، «مخطوطة برلين 4272-3»، «مخطوطة المتحف البريطاني 763 هجري» (صفحة 345)، «مخطوطة ميونخ 878، مخطوطة بجدتلي وهي أفندي 934 (مجهولة المؤلف)، تحت عنوان الإرشادات في علم العبارات»؛ والعنوان نفسه متبوع باسم ابن شاهين، «المصدر نفسه 937»؛ «مخطوطة السليمانية، مراد بحري 261»، «مخطوطة بيازيد، عمومي 3925»؛ «مخطوطة جامعة كتيخانه أ 35 و6245»، «مخطوطة أسكيليپ 1206، 322 ورقة، نسخي حديث، من دون تاريخ». البداية ناقصة؛ وهي تبدأ ب «وقوله تعالى في تكذيب الكهانة . . . وسميته كتاب . . .
- [353] هو يسمّي نحو ثلاثين كاتباً، ليس من بينهم الدينوري (انظر «مخطوطة عاطف أفندي 1963، ورق (2^{١٠})»).
- [354] عن ابن شاهين، انظر > M. Steinschneider, in ZDMP 17/1863, 229-30.
- [355] يعطى العنوان نفسه، لكن باستخدام في بدلاً من إلى، لدراسة للمزّي (انظر القسم 2 / 2، 61، 80).
- [356] > 86 / 121: وكتاب «الإشارة» للسالمي من أنفع الكتب وأخصرها.
- [357] الورقة (6^١): هذا الكتاب المبارك يعرف بتفسير الأحلام وهو يشتمل على حسين بابا تأليف سيدنا ومولانا الشيخ الإمام.. المعروف بابن سيرين. حول أسباب هذا الخلط، انظر > Steinschneider, > loc. cit., 234 sqq.
- [358] انظر مخطوطة برلين 4270، نسخت عام 1100 هجري؛ المصدر نفسه 4271 (إحصاء يتضمن في النهاية إضافات لابن راشد: انظر القسم 2 / 2، 61، 98). قارن مع مخطوطة الفاتيكان، 5، 569؛ مخطوطة إزمير، أتاتورك 6239، 73 ورقة، 22 × 12,5، نسخت عام 1115 هجري (حالياً في السليمانية في اسطنبول)؛ مخطوطة بيازيد، ولي الدين 2300، 196 ورقة، 23 سطرًا؛ مخطوطة القاهرة 4858، نسخت عام 1167 هجري (مراجع أخرى في GAL S I, 102)، حيث ينبغي تصحيح قرماني إلى كرماني وحذف تاريخ الوفاة، وكذلك الإشارة. انظر مخطوطة ساراي، أحمد 3،

- 3165 (178 ورقة، نسخي، 17 سطرًا، 20.5 × 15)، حيث يوضع العنوان نفسه تحت اسم: أبو سعيد الواعظ (انظر القسم 2/2/61، 128).
- 359 Cf. F. Rosenthal, *From Arabic Mss. IV: New Fragments of as-Sarakhsi*, in *JAOS* 1951, 135-41.
- 360 تحتوي الأوراق (18^و) - (28^و) على استذكار لله عبر أسماء الأنبياء (شعرًا)، بتاريخ 1152 هجري ويعنون: شوارق البارق الختام في الترسل بالأنبياء الكرام من المبدأ إلى الختام.
- 361 قارن القسم (2/2/61، 55^و) أبو أحمد خلف بن أحمد.
- 362 مخطوطة آياصوفيا كتاب 1734، 1، 79 ورقة، نسخي لعام 986 هجري، 12 سطرًا؛ «مخطوطة عاطف أفندي 1977، نسخت عام 1137 هجري (مجهولة المؤلف)»؛ «مخطوطة حاجي محمد أفندي 4/6240 (مجهولة المؤلف، طبع حجر)».
- 363 الفصل الأول من مخطوطة أسعد أفندي هو بعنوان: في قسمة الأعضاء وما فيه من الأرواح . . . والفصل الأول من مخطوطة طهران: في العلويات من السماء وما فيها والرعْد والبرق. قارن مع «الشفاء، تحقيق بكوش، 1/- آخر الصفحة 172 إلى آخر الصفحة 175». (GAL I, 599, n. 103) يذكر عنه خلاصة التعبير (930 Garr)؛ وهناك مصادر أخرى في المصدر نفسه (S I 821, 68 w).
- 364 شيزر في سورية (ياقوت، 3/353) في حين أن المؤلف، مع أنه عاش في حلب، يبدو من أصل فارسي، إذ إن (التبريزي) تقع ضمن قائمة أسمائه قبل الشيرازي مباشرة (انظر (GAL loc. cit.)). كما أن مخطوطة جامعة اسطنبول تحمل لقب الشيرازي.
- 365 في مقدمته، يجعل فاتيه (P. Vattier) المؤلف حاكمًا لفراسان تحت حكم مروان، الخليفة الحادي والعشرين، ويجهده «قد سمي ابن سيار وليس ابن غبدول»، في تاريخ المكيين، في العام 127 و131!.
- 366 (126/86/3) = (وكان محمد بن سيرين فيهم من أشهر العلماء به وكتب عنه في ذلك قوانين وتناقلتها الناس لهذا العهد). حول عزو دراسات تفسير الأحلام لابن سيرين، انظر (Steinschneider, in ZDMG 17/1863, 243 sq., 236).
- 367 (1884/1281؛ 1880/1298؛ 1887/1305؛ إلخ. انظر (سركيس، 126).
- 368 مخطوطة أسعد أفندي 1832، نسخت عام 749 هجري؛ «مخطوطة عاطف أفندي 1974»؛ «مخطوطة مجدلي وهي أفندي 936 (تعبير منام)»؛ «مخطوطة فاتح 3650 (تعبير المنامات)»؛ «مخطوطة أنقرة؛ إسماعيل صائب سنجر 1، 924»؛ «مخطوطات باريس 2742 و2743».
- 369 مخطوطة برلين 4281-2؛ مخطوطة الفاتيكان 569 (تفسير المنامات)؛ مخطوطة ستراسبورغ 4212؛ مخطوطة جامعة كتيخانة أ 2889، 6243؛ مخطوطة جورم 3098، 90 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 20 × 14، الخاتمة: أما بعد فهذا كتاب تفسير المنامات وهو مجموع من قول الإمام محمد بن سيرين والإمام مسلم صاحب الصحيح والإمام أبو سعيد البغدادى والإمام المقدسى والإمام عبد الله الزجاجي علماء التفسير . . . وقد قسمته على ستين بابًا وجعلت لكل باب ما يختص به من الأقوال والأفعال . . .
- 370 مخطوطة ساري، أحمد 3، 3170، 303 ورقة، نسخي من دون تاريخ 17/23 سطرًا، 27 × 18.5.
- 371 جامعة كتيخانة أ 6233، 185 ورقة، نسخي لعام 1147، 19 سطرًا، 22 × 15.
- 372 مخطوطة باريس 2742، 3؛ منشورات القاهرة 1892/1310، إلخ.
- 373 (Ta'birnâme-i-Ibn Sirin tercemesi)، مخطوطة حاجي محمود أفندي 6237، 168 ورقة، 21 سطرًا، نسخي من دون تاريخ، 26 × 16.5؛ «مخطوطة آياصوفيا 1734، 86 ورقة، نسخي جميل

12 سطرًا، 21 × 15؛ «مخطوطة قيصري، رشيد أفندي 1374»؛ «مخطوطة كستامونو 325، 3؛ القاهرة 17580»؛ إلخ.

[374] «مخطوطة كوبنهاغن، 133»؛ «مخطوطة درسدن 30»؛ إلخ.

375 Cf. (Αχμὲτ νῖος Σηφεῖμ), éd., d'abord, par Johannis Obsopocus, Paris 1599, puis, par E. Rigaltius E. Rigaltius, Paris 1603 (avec Artémidore, Astrampsychus et Nicéphore); traduit en latin, en 1160, par Leo Tuscus, puis par Leunclavius, sous le nom d'Apomazar (= أبو معشر الفلكي); traduit en allem. En 1607 à Bâle, sous le titre: Traumbuch Apomasaris. Das ist kurtze Anlegung und Bedeutung der Treume, traduit en fr., sous le titre: Des significations et événements des songes selon la doctrine des Indiens, Perses et Égyptiens, Paris, chez Denys-du-Val, 1581 (BN Paris V 21859). STEINSCHNEIDER, in ZDMG 17/1863, 235, affirme l'identité total de ce traité avec le ms. De paris 2724 (= 272 عام 272). توفي أبو معشر الفلكي.

242 م س ذ، (886 هـ / م 886؛ م س ذ، 242)، et Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, Berlin 1893, 566 sqq. On trouvera les matériaux bibliographique sur ce traité ap. Fr. X. Drexel, Achmets Traumbuch. Einleitung und Probe eines kritischen Textes, Münchener Diss., 1909, et O. Gotthardt, Über der Traumbücher des Mittelalters, Eislebener Gymn.-Programm, 1912.

[376] قارن مع الشرف المحمّد في ما من الله به على وليّه سيدي أحمد الرفاعي من تقبيل يد النبي، نشر في «المجموعة، بولاق 1301/1883».

[377] يتكوّن من ثلاثة فصول: بيان من رأي في المنام أنه راكب فرسا (الورقة 2r) وما يليها، بيان الرؤيا في المنام (الورقة 91v) وما يليها، بيان الرؤيا للنبي في المنام (الورقة 104r وما يليها)، ... بيان المواضيع التي يستجاب فيها الدعاء من دمشق الشام (الورقة 124r) وما يليها. نجد فيها بحثًا طويلًا في كلمات معينة مثل: حصان، كعبة، أبو بكر، عمر، إبليس، إلخ.

378 Cf. ms. Bankipore, vol. XI, n° 1071. On trouvera la liste des source, ainsi qu'une description du traité ap. N. Khanykov (lettre de Tibriz à Dorn), in Mélanges Asiatiques 2/1852-56, Saint-Petersbourg 1856, p. 522 sqq. (extr. Du Bulletin historico-philologique de l'Acad. Imp. Des Sciences de St. Pétersbourg, XIII, n° 11, 12, 13).

[379] «مخطوطة برلين 162 (مقدمة + 29 بابًا، حيث توضع المواضيع التي شوهدت في الحلم وفق الترتيب الأبجدي)».

380 Copenhagen XXIV (cat. Mehren). Cf. Aussi AS K. 1732 (9e s. H.); Saray, Revan Köşkü 1769, Bayezit 3926; Lâleli 1660.

[381] انظر مخطوطة ساراي، أحمد 3، 3169، 471 ورقة، تعليق لعام 835 هجري، 17 سطرًا، 27 × 18؛ مخطوطة آياصوفيا 2007، 163 ورقة، تعليق لعام 768 هجري، 25 سطرًا، 28 × 20؛ مخطوطة آياصوفيا 2008، 2009، 2010؛ مخطوطة سليم آغا 545 مكرر، 312 ورقة، تعليق جميل جدًا دون تاريخ، 25 سطرًا، 31 × 19 (عدة أيدي، صفحة العنوان مضاءة)؛ مخطوطة الفاتح 3654، 3655، 3656؛ مخطوطة حكيم أوغلو 591 (فارسي وتركّي)، 285 ورقة، نسخة لعام 1009، 17 سطرًا، 27.5 × 17.5 (نسخة فاخرة).

[382] رأينا نسخة منه بين ممتلكات شليبي عبد الله أفندي، منشورات دار سعادت، (1311 هـ/1893 م).

[383] مخطوطة ساراي، أحمد 3، 3175، 109 ورقات، نسخي من دون تاريخ، 22 سطرًا، 25 × 20؛ المصدر نفسه، 3176، 125 ورقة، نسخي لعام 944، 21 سطرًا، 30 × 21.5؛ مخطوطة حاجي بشير آغا 348، 258 ورقة، نسخي لعام 1123 هجري، 21 سطرًا، 21 × 12.5 (58 بابًا)؛ مخطوطة آياصوفيا 1688، 267 ورقة؛ مخطوطة القاهرة 4881، نسخة لعام 1068 هجري (58 بابًا)؛

- 314-230 ورقة (Leyde, cat. De Jung et de Goeje, III, 169 sq.)؛ *مخطوطة الفاتيكان 1304*، ورقة 230-314 (59 باباً)؛ مصادر أخرى في (GAL).
- [384] *مخطوطة جامعة كتيخانة أ* 955، 30 ورقة، نسخت عام 1029 هجري، 13.4 × 21؛ المصدر نفسه 6269، 42 ورقة، نسخت عام 1153 هجري، 15 سطرًا، 15.5 × 21.5؛ *مخطوطة أشير أفندي* 173، 2؛ *مخطوطة الفاتح* 5317، 2؛ *مخطوطة لاليلي* 1663 (انظر المصدر نفسه 1662: المنظومة المسماة بتيسير الأحكام لسراج الدين عمر بن الوردى، توفي عام 1446/850؛ (GAL II, 131)، (S II, 162)؛ *مخطوطة القاهرة* 4859، 21444-48؛ *مخطوطة باريس* 2582؛ *مخطوطة برلين* 4268، 1؛ 4269 الخ.
- [385] *مخطوطة جامعة كتيخانة أ* 4240، 117 ورقة، نسخت من دون تاريخ، 25 سطرًا، 14 × 19؛ *مخطوطة لاليلي* 1659؛ *مخطوطة القاهرة* 9838 (لكن اسم المؤلف ليس متاحًا هناك؛ يقال إنه كان تلميذًا لشمس الدين محمد الرملي، توفي عام 1596/1004؛ (GAL II, 321)، (S II, 442).
- [386] في جورم أيضًا، توجد مجموعة تحوي على مقتطفات من كتب التعبير: ورقات 1-30 (ألفية ابن الوردى)، ورقات 31-238 (مقتطفات متنوعة مع أقسام تركت بيضاء)، نسخت من دون تاريخ، 21 × 16 (لم يسجل رقم المخطوطة!).
- [387] المدخل: . . هذا كتاب يحتوي على علم أصول الرؤيا وفصولها ومعرفة أحكامها ومعانيها ويستغني الناظر فيه والمتصفح له عن كثير من الكتب المصنفة فيه. الخاتمة: وأعلم أن رؤيا المؤمن أصح من رؤيا الكافر ورؤيا الشيخ أنفذ من رؤيا الصبي ورؤيا الحرة أنفذ من رؤيا الأمة ورؤيا المولى أنفذ من رؤيا المملوك . .
- [388] الباب الأول فيما عبره رسول الله، الباب الثاني في رؤية الله تعالى، الباب الثالث في رؤية الأنبياء، الخ.
- [389] كان أكثر كتيبين تداولاً هما ترجمة دراسة ابن عربي (انظر القسم 2 / 2 / 61، 6)، وترجمة تحفة الملوك (أعلاه، صفحة 2 / 2 / 61، 112): انظر Osman-Bey, les Imams et les Derviches, op. cit., 165 sqq.؛ عن أهمية الأحلام في حياة تركي، انظر «المصدر نفسه. 130-1».
- [390] صفحة العنوان ناقصة، وعلى الورقة (1^أ) نقرأ بيد مختلفة عن تلك التي كتبت النص: ترجمة استبصار المعبرين وصفه أمام أجل ناصر الدين أبو القاسم بن يوسف. وعلى الورقة (1^ب): أشار إلى هذا الكتاب . . أن يترجم إلى الفارسية الشيخ الجليل يوسف بن علي . . أيد عز وجل مولانا الأجل ناصر الدين وارث الأنبياء . . آخر الورقة (312r): خاتمة الكتاب؛ تنقص بعض الأوراق في النهاية.
- [391] على سبيل المثال، إليكم بعض المصادر المختصرة: *مخطوطات الفاتح* 5377، 3؛ 5402، >2 دوغوملو بابا 275؛ 463؛ 464؛ *مخطوطة بيازيد*، عمومي 3923، 3920؛ *مخطوطة آياصوفيا* 1717؛ *مخطوطة بشير أفندي* 450؛ *مخطوطة بشير آغا* 654، 25؛ *مخطوطة حكيم أوغلو* 588؛ *مخطوطة درسدن* 92؛ 142؛ 178؛ 198، 16؛ *مخطوطة بريسلاو* 42؛ 43؛ *مخطوطة كامبردج*، معهد ترينيتي (Trinity College, R 13. 45) (انظر الورقة (44^أ): إرشادات بأبيات عربية للحصول على رؤية النبي في الحلم: دليل بالمر، صفحة 108)؛ (Leyde, Cat. De Jung et De Goeje, III, 188)؛ (Gotha, Cat.) الخ.
- [392] نجد عرضًا موجزًا للحالومة في التوراة والشرق القديم والمصادر الأساس عنها في Ehrlich, op. > Incubation dream, p. 352; Halдар, cit., pp. 13-55; Cf. L. Oppenheim, op. cit., index s.

Associations, 81-2; Sources Orientales 2/1959, pp. 39-41 (Egypte), 80-81 (Assyro-Babylonie).

- [393] انظر أعلاه، صفحة 258 وصفحة 262، رقم 5؛ الطبري (3) 1/1157: كانت قريش تنام حول الكعبة؛ الأزرق، صفحة 306.
- 394 DOUTTÉ, *Magie et religion*, 357 et 410 sqq. (حيث نجد تفاصيل ومراجع عن الاستخارة); A. Fischer, in *ZDMG* 68/1914, 325, E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, I, Londres 1926, 56 sqq., 164 sq., L. Massignon, *Thèmes archétypiques...*, in *Eranos-Jahrbuch* 12, 242; *Annuaire du Collège de France*, 41^e année, 86.
- 395 L. Deubner, *De Incubatione*, Leipzig 1900, p. 5: «In deorum templis ad dormiendum se prosternabat, quia certis ritibus atque caeremoniis effectis animoque bene praeparato atque prorsus in res divinas converso verisimillimum erat illum per somnium apparitum esse deum in cuius templo incubat».
- [396] انظر التفاصيل في <DOUTTÉ, loc. Cit.>. قارن مع رأي أيليوس أريستيد (Aelius Aristide) الذي يظن أن الإله يرسل أحلاماً للنام خارج المكان المقدس (انظر العديد من المصادر التي ذكرها فيشر <J. Fischer, *Ad Artis Veterum onirocriticae historiam*, Diss. Ienae, 1899, 28 sq.>).
- [397] انظر الترجمة الألمانية في <H. Ritter, M. Plessner, in *Studies of the Warburg Institute*, vol. 27, Londres 1962, p. 199 sq.>، فهو بالتالي من وضع ابن خلدون الذي يذكر هذا المقطع 1/191 (218). هل كان موجوداً في النموذج الذي كان يمتلكه لكتاب غاية الحكيم؟
- [398] ما يتعلق بالإسلام المغربي، انظر <Doutté, *Magie et religion*, 410 sq.>. ما يتعلق بالمسيحية، انظر <Ehrlich, op. cit., 18, n. 4, 5 et 6.>.
- [399] هذا هو على نحو خاص رأي المدرسة المالكية. انظر ابن الحاج (توفي عام 737 هـ / 1336 م)، (مدخل، منشورات القاهرة 1384 هـ / 1929 م، 2/ 215؛ 241. الدافع المقدم هو احتمال حدوث احتلام ليلى.
- [400] انظر <GAL II, 362> حيث لم تذكر هذه الرسالة.
- [401] مخطوطة بورصة، أولو جامع 3496، ورق (20-1)، نسخي من دون تاريخ، 20 × 14.
- [402] انظر الورقة (16)؛ يوجد النص نفسه عند «ياقوت»، 589/2، السطر 17 وما يليه؛ قارن مع الهروي (توفي عام 1214/611)، «كتاب الزيارات»، ترجمة: ج سورديل تومين <J. Sourdel>.
- [403] مغارة الدم، التي يقول التقليد الشعبي إنها شهدت قتل قابيل هابيل (انظر «ياقوت»، 4/ 13-14، «الهروي»، م س ذ، ص 26).
- [404] صومعة الخضر (انظر «ياقوت»، 4/ 855).
- [405] التي يعدها البعض مسقط رأس إبراهيم «المصدر نفسه، 1/ 563-4». ياقوت: «مسجد إبراهيم، واحد في الأشعرين، والآخر في برزة».
- [406] مسجد القدم، في حين أن ياقوت يقول: مسجد القدم، أي «المسجد القديم». قارن مع «الهروي، م س ذ، ص 31: مشهد القدم، وهي صخرة في الخراب كان الناس يظنون أنهم يرون عليها آثار قدمي النبي.
- [407] ياقوت: عند القطيعة.

[408] باب شرق؛ ياقوت: باب الشرق.

[409] ياقوت: الذي قال النبي صلعم إن عيسى عم يئز فيهِ؛ قارن مع «المروني، م س ذ، ص 39-40».

[410] (om.)، وفق ياقوت.

[3/2] الطرائق الفراسية (265-292)

- [1] انظر القسم (1/ 2). لقد رتبنا الفقرات على نحو مختلف لنعطي لهذا الفصل منطقاً داخلياً.
- [2] ذكر النص والترجمة إلى الفرنسية في Y. Mourad. La physiognomonie arabe et le K. al- (firāsa de Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, thèse compl. Paris 1939 (1940). انظر النص العربي صفحة 10 وما يليها؛ الترجمة، صفحة 81 وما يليها. عن مكانة الفراسة في تصنيف العلوم عند الفارابي وابن سينا وغيرهم، انظر «المصدر نفسه، ص 22-23».
- [3] «كتاب التربيع والتدوير. منشورات بيلا (Pellat)، صفحة 91-2، الفقرة 176: خبرني كيف صارت القيافة في النسبة وفي الماء والجو والتربة.
- [4] إن الجذر <ق و ف> الذي يصنّف علماء اللغة ضمنه هذا المصطلح (انظر «تاج العروس. 6/ 228» لا يسمح بإعطاء تفسير اشتقاقي مناسب له. وكى نفهمه جيداً، ينبغي اشتقاقه من قفا (الجذر ق ف و)، «لحق شخصاً ما خطوة خطوة، لازمه»، مع الأخذ في الاعتبار أيضاً معنى المصدر قفا، «القدال، قفا العنق، القسم العلوي للجسم البشري» (انظر «تاج العروس. 10/ 299-300»، وكذلك معنى قاف، «أمسك شخصاً ما من عنقه»، و«وقوف»، «قفا العنق» «المصدر نفسه، 6/ 228». وقد اعترف ابن دريد بهذا التبادل بين الأحرف الجذرية، إذ قال: القاف والواو والفاء ليست أصلاً وإنما هي من باب الإبدال (مذكور في «المصدر نفسه، السطر الثامن من الأخير». ينبغي أن نلاحظ أن هذا المصطلح ليس له مماثل في اللغات السامية الأخرى؛ غير أنه شوهد في نقش بسيناء، على شكل <ق ي ف و> (انظر (Moritz, Der Sinaikult in heidnischer Zeit, op. cit., p. 30). من جهة أخرى، فإن جمع قاف مذكور في اللغة السريانية بكلمة يدّوعه، وهو مصطلح يعادل على نحو أدقّ كلمة عزّاف، أو متكهن على نحو عام (انظر > Bar 'Alī, éd. Hoffmann, n° 4385, cité ap. W. R. > Smith Kinship, 286).
- [5] «حاجي خليفة، 2، المقدمة ص 4، 9، ص 588-90. انظر «التبريزي، الحماسة. ص 504: يقال قافة . . للقوم الذين ينظرون إلى الولد فيحكمون من أبوه لأنهم يتبعون الشبه في الأعضاء.
- [6] جمع بشرة، ويطبق على مجموع الجسم، لكن على نحو أخص، على الوجه (انظر «تاج العروس. 3/ 45-46»: سمي الإنسان بشراً لتجرد بشرته من الشعر والصوف والوبر).
- [7] يقابلها باللاتينية (auspicia pedestria, Bouché-Leclercq, I, 161, 185). > Doutté, Magie et religion, 370 يرتبط علم قيافة آثار القدمين بالسحر اللطيف بالتماس، معيداً إلى «سحر الآثار» من إصدار > Frazer, Early History of Kinship, 79-81.
- [8] «حاجي خليفة، 4/ 281».
- [9] انظر القسم (3/ 4/ 2).
- [10] «ابن هشام، ص 115»: إن رجلاً من هب . . كان عايفاً فكان إذا قدم مكة أتاه رجال من قريش بغلمانهم ينظر إليهم ويعتاف لهم.

- [11] «إذ، وفق سفر اللاويين 17، 11، فَإِنَّ نَفْسَ الْجَسَدِ هِيَ فِي الدَّمِ». انظر W.R. Smith, *Kinship*, 35, 40.
- [12] انظر «المصدر نفسه، ص 286، حيث يذكر «البخاري، 6/ 124»؛ «الشهرستاني، ملل. منشورات كورتون (Cureton)، ص 442؛ «ميداني»، ذكره فريتاغ في <Freytag, Ar. Prov., I, 171>.
- [13] انظر القسم (2/ 1/ 4).
- [14] أي بمعنى «ابن أب ما»، أو بالتلطيف، «ابن أمه».
- [15] انظر <W.R. Smith, op. cit., 143, 286 sq.>؛ «العقد الفريد. 3/ 298-9»؛ يتحدث «الطبري، 2/ 44-45»¹، عن هذا التشريع، لكنه لا يذكر محاكمة ولا قياة.
- [16] <3/ 333-38>.
- [17] يمكن أن ترتبط الأهمية التي تعزى لباطن القدم بالتصورات السحرية التي تعتبر جسم الإنسان مثل ميكروكسم أو عالم مُصَغَّر وتوافق بين كل من أعضائه وجزء من الكون (انظر «الجناعي» في الهامش (48) في القسم (2/ 2)، <H.H. Schaeder, Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen..., in ZDMG 79/1925, 205>، أو الفكرة المنسوبة لأفلاطون والقاللة إِنَّ «الإنسان نبتة سماوية؛ فهو يشبه شجرةً مقلوبة، جذرها (=الرأس) في السماء وأغصانها (=القدمان) على الأرض» (المسعودي، 4/ 65). ونعرف الشجرة من ثمارها.
- [18] «ص 338: فالولد لو خالف صورة أبيه في كنه أفعاله وتبانيه في سائر شكله في الأغلب يوافق في القدم لأن النسل لا بد له من تخصيص قوة بشي يميزه من غيره ويبينه ...»
- [19] «م س ذ، ص 13».
- [20] Risāla fī manāqib at-Turk, in Tria opuscula, éd. v. Vloten, Leyde 1903, 47.
- [21] «الجاحظ، كتاب التربيعة والتدوير. م س ذ، ص 91-2، الفقرة 176».
- [22] الجاحظ، المسعودي، الرازي، ذكروا سابقاً.
- [23] «ابن هشام، ص 564-5»: أما والله ما رأيتك منذ ناولتك أملك السعدية التي أرضعتك بذئ طوى فاني ناولتكها وهي على بعيرها أخذتك بعرضك فلمعت لي قدماك حين رفعتك إليها فوالله ما هو إلا أن وقفت علي فعرفتتهما.
- [24] <1/ 318>.
- [25] انظر «المسعودي، 3/ 342»: وأهل المياه أكهن وأهل البر الفايح أقوف. حول اليمينين، قيل في كتاب الفلاحة النبطية، 2/ 1160، وما يليها، حول موضوع الصبر: ولهم قياة الأثر وهو دليل على فرط فطنتهم وبلغ ذكايتهم وإن كان للهند قياة حسنة فإن العرب قيافتهم أحد لأن فطنتهم لما يشا[هد]ونه تقع مع مشاهدتهم له بلا فصل. وليس قياة الهند هكذا بل يحكمون على ما يحكمون عليه بعد توقف فكر.
- [26] «القزويني، 2/ 120»؛ قارن مع <1/ 318>؛ «ياقوت، 2/ 91، السطر الأول»؛ «الإبشيhi، ترجمة رات (Rat, II, 175-7)».
- [27] منطقة العريش «ياقوت، 2/ 90».
- [28] «تاج العروس. 4/ 424»، في وسطها.
- [29] «المسعودي، م س ذ».
- [30] «الجناعي»، انظر الهامش رقم (48) في القسم (2/ 2)، ورقة (96').

- [31] انظر «المسعودي، 9-228/3».
- [32] انظر «مراد، م س ذ، ص 135، رقم 18 و19»، الذي يستشهد بابن قيم الجوزية، «الطرق الحكمية، الصفحات 208 و195-213». Goldziher, Muh. Studien, I, 185 (إشارة إلى الحديث).
- [33] ابن سعد، 6/90؛ «تاج العروس، 2/174، السطر 15 وما يليه».
- [34] انظر «حاجي خليفة، 1/452؛ مخطوطة السليمانية، مهرشاه سلطان، 185، 4 (بالتركية)؛ الموصل، 43، 42 (GAL SI,305)». يشير ياقوت، إرشاد، منشورات مارغوليوت (Margoliouth)، 2/32، إلى كتاب بعنوان: العيافة والقيافة، كما يشير إلى كتاب آخر بعنوان: الفراسة، لشخص يدعى أحمد بن محمد الكوفي.
- [35] انظر «الجناعي، م س ذ، ورقة 97؛ هناك سرود أخرى متعلقة بالشافعي ذكرها «الآلوسي، 3/266-7»، ويذكر مفتاح دار السعادة لابن قيم الجوزية. ونجد عند «مراد، م س ذ، ص 57-61»، أهم ما في هذه التقاليد.
- [36] ابن خلكان، الوفيات. منشورات بولاق، 1/648.
- [37] «تاج العروس. 4/ آخر الصفحة 15».
- [38] «العقد الفريد. 3/64»، «الآلوسي، بلوغ، 3/262-3».
- [39] «المسعودي، 3/343».
- [40] يبدو كأن علماء المصطلحات العرب يجعلون من الفراسة اختصاصاً للحازي؛ انظر «تاج العروس. 10/ آخر الصفحة 87»: وفي الصحاح الحازي الذي ينظر في الأعضاء وفي خيالات الوجه يتكهن. وقال ابن شميل الحازي أقل علماً من الطارق والطارق يكاد أن يكون كاهناً والعائف العالم بالأمور والعراف الذي يشم الأرض فيعرف مواقع المياه ويعرف بأي بلد هو. وقال الليث الحازي الكاهن . . .
- [41] «الأغاني. 18/217-8».
- [42] «م س ذ، ص 14». يشير الكاتب لاحقاً إلى أن هذا النوع من التمييز يتحقق أحياناً عند البعير والخيول.
- 43 Kinship, 287.
- [44] لا تزال القيافة تمارس حتى يومنا هذا عند بدو الحجاز؛ انظر «Doughty, Travels, II, 625» (انطلاقاً من آثار الأقدام، كان بنو فهم يعرفون أكثر صفات الرجل حميماً)؛ «الآلوسي، بلوغ 3/262 (بنو مرة)»؛ «Wellhausen, Reste², 206».
- [45] انظر «الحماسة لأيي تمام، ص 564، البيت الخامس»، حيث تُستخدم كلمة فارس بمعنى متفرس، أي حسن الفراسة.
- [46] في الأساس علم يوناني ازدهر بصفة خاصة في آسيا الصغرى، وانتقل منها إلى العرب. حول الكتابات الفراسية اليونانية ومؤلفيها، انظر «Richard Förster, Scriptores physiognomoni, graeci et latini, I-II, Leipzig 1893»، الذي استخدم في مقدماته الطويلة كل النتائج المقبولة للدراسات العديدة التي أجريت قبله في هذا المجال. صحيح أن الآشوريين - البابليين كانوا يعرفون هذه الطريقة الكهانية (انظر أعمال F. R. Kraus, Die physiognomischen Omina der Babylonier, in MVAG 49, 2/1935, 107 p.; Ein Sittenkanon in Omenform, in ZA Begleiterscheinungen des 43/1936, 77-113; Babylonische Omina mit Ausdeutung der Sprechens, in AFO 11/1937, 219-30; Texte zur babylonischen Physiognomatik, AFO,

أ. Beiheft III/1939, 35 p + 65 pl. لكنّ فراستهم كانت «نبوئية» أكثر بكثير مما كانت خصائصية (انظر > Kraus, Die physiognomischen Omina, 17). والحال أنّ هذا المظهر الأخير، الخاص بالفراسة اليونانية، هو الذي يهيمن على الفراسة العربية.

[47] انظر (سورة محمد 30)؛ و(الفتح 29). يجري الاستشهاد من دون مسوغ بالقرآن (سورة الحجر 75): إن في ذلك لآيات للمتوسمين، التي تحتم قصة لوط.

[48] ينسب إلى ابن عباس القول التالي: «كان أفضل المتفرسين أربعة: ابنة شعيب (يثرو) التي تفرست وجه موسى وقالت لأبيها أن يضمه إلى خدمته، والملك العزيز الذي تفرس يونس الذي كان قد تخلى عن العيش بين شعبه، فظهر إلى وجه يوسف وطلب من زوجته أن تحسن معاملته، وأخيراً خديجة التي نظرت إلى وجه محمد وتبعته قبل أن يتزل إليه الوحي» (وفق «الجناعي»، م س ذ، الورقة 97).

[49] الفراسة نور يقذفه الله في القلب (انظر «الجناعي»، م س ذ، الورقة 68). في كتاب «التدبيرات» (انظر أدناه)، يعارض ابن عربي بين فراسة طبيعية وفراسة إلهية (انظر «مراد»، م س ذ، ص 62).

[50] ليس علينا هنا أن نلح على هذا الجانب الروحي للفراسة، وهو أمر قدّمنا المراجع الأساس عنه في مقالة «Firâsa de la nouvelle EI, 937 sq.»؛ فهذا الجانب يخرج من مجال التقنية الكهانية الذي يشغلنا.

[51] انظر «الرسالة القشيرية». منشورات بولاق 1867/1284، صفحة 137-143؛ «ذكربا الأنصاري، شرح الرسالة القشيرية. بولاق 1290-1873، 185-174/3. التصوّر نفسه والاستخدام نفسه في الصوفية اليهودية: انظر > G. Scholem, Les grands courants de la mystique juive, Paris, Payot, 1950, 61.

52 Le ms. De Paris 2760 (العامري المرصفي) et GAL II, 335, S II, 463 (الغمرى).

[53] انظر مخطوطة أنقرة، إسماعيل صائب سنجر، I، 4161، غير ورقية، 15 × 11 × 1، نسخي من دون تاريخ: كتاب البهجة الأنسية في الفراسة الإنسانية والبهجة الرضية في الفراسة الإيمانية والحكمية للإمام الفاضل والبرفسور الكامل مربي المريدين وعمدة الفقهاء والمدرسين العارف بالله تعالى زين العابدين العمري الشافعي سبط العارف الجليل علي بن خليل نفع الله بهما وعمواهما يا رب في الآخرة أمين أمين. مخطوطات أخرى: شهيد علي باشا 1340 (مجموعة من 232 ورقة، معظمها دراسات لابن عربي)، ورق 224-232، بعنوان «التحفة البهية في الفراسة الإنسانية»؛ حميدة 189، ورق (156^v-148^v)، نسخي لعام 1041^{هـ} (14 × 27؛ باريس 2760؛ القاهرة 6، 118 (GAL)).

54 Cf. MOURAD, op. Cit., 61-3. Sure ce traité, éd. Par Nyberg, in Kleinere Schriften des Ibn 'Arabî, Leyde 1919, et partiellement traduit par Asin Palagios, dans *El Is. Crist.*, pp. 352-70, cf. O. Yahia, Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî, op. cit., II, 476, n° 716.

55 Il figure seul, comme extrait, dans Univ. Kütüp, A 1545, fol. 42^v-45^v, 19,5 x 12; Yahia, op. cit., II, 423, n° 577.

[57] كتاب الفراسة هذا، الذي اعترف به ابن النديم، «الفهرس. 314»، بصفته منحولاً، ممثّل باللغة اليونانية في العديد من المخطوطات، لا يعود أقدمها إلى ما قبل القرن الرابع عشر (انظر > Förster, «op. cit.», p. XXXV sqq. وقد نشر عدة مرات بعنوان: (Απιστοτέλων Φνσιονομινχά)، بدءاً من عام 1482 م (المصدر نفسه، صفحة LX والصفحة التالية)، وترجمه إلى اللاتينية بارتوليموس الميسيني (Bartholémée de Messine pour Manfred) لملك صقلية (1258-1266 م). نجد النص اليوناني والنسخة اللاتينية عند فورستر > (Förster, I, 1-91). ما يخص المقاطع الفراسية في النصوص الأصلية لأرسطو، انظر «المصدر نفسه. II، صفحة 256-271».

- [58] انظر «عبد الرحمن بدوي، مخطوطات أرسطو عند العرب. م س ذ، ص 32»؛ «حاجي خليفة 4/ 388-9». عرض عنوان مخطوطة جامعة كتيبة أ 4507 (68 ورقة، 10.5×15.5 نسخي جميل قديم نسبياً) على النحو التالي: هذه رسالة مشتملة على مقامة (!) قليلة من علم الفراسة للإمام الرازي، وببدا مختلفة كتب: خلاصة من كتاب أرسطاطاليس. هذه الإشارة غير موجودة في مخطوطة بيازيد، ولي الدين أفندي 3189، ورق (132'-126')، نسخي جميل، قديم نسبياً، 18.2 × 12. قارن مع الحكم السريع الذي قدّمه «مراد، م س ذ، ص 47». عن أهمية هذه الدراسة ومحتواها، انظر «المصدر نفسه، ص 69-75».
- [59] مخطوطة ساراي، أحمد 3، 3207، 1، ورق (32'-1')، نسخي جميل لعام 680 هجري (انظر دراسات بوليمون (Polémon) التالية، 20 × 14: كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف في الفراسة ترجمة حنين بن إسحق المتطبب.
- [60] مثلاً: قال أرسطاطاليس إن ما يستدل به دلالة شافية على أن الأفكار والعقول تابعة لحالات الأبدان وليست مفردة بأنفسها عن حركات البدن ما نرى من تغيير الأحوال في السكر وفي الأمراض (قارن مع ما ذكره فورستر 4، Förster, I.) قال حنين إما أن تكون قوى النفس تابعة لمزاج البدن فقد بين ذلك جالينوس في مقالة أفرداها لبيان ذلك فيها . .
- [61] مخطوطة ساراي، أحمد 3، 3430، ورق (118'-114')، نسخي لعام 679 هجري، 20 × 15: هذا ما نقل عن أرسطاطاليس في علم الفراسة. قال للإسكندر . .
- [62] يعود هذا العنوان، المحتوي على كلمة فراسة، إلى مخطوطة آياصوفيا 2890، 1، ورق (107'-1')، نسخي جميل تاريخها العام 724 هجري.
- [63] يختلف باقي العنوان من مخطوطة إلى أخرى (آيا صوفيا 2796: في علم الفلك والنجوم؛ نوروعثمانية 2792: في علم الطلاسم والسحر والتبرجات والنجوم؛ جامعة كتيبة أ 4734: في علم الطلاسم والنجوم؛ بيازيد، عمومي 1280: في أسرار النجوم؛ لكن آيا من هذه المخطوطات التي رأيناها ليس في عنوانها: في مخاطبة النجوم، مثلما يرد في (GAL S I, 923 sq.)، حيث أسند العمل (المصدر نفسه، صفحة 735)، لفخر الدين الحارلي، توفي عام 1239/637، مستنداً فقط لحاجي خليفة 596/3!
- [64] هذا الفصل، المقتطف من سرّ الأسرار، المنسوب إلى أرسطو، ترجمه إلى اللاتينية فيليب الطرابلسي، نحو نهاية القرن الثاني عشر، واستخدمه ميكائيل سكوت (Michael Scot) في كتابه: (Liber physiognomic... cum multis secretis mulierum)، الذي كتبه أكبر الأكبر (Albert le Grand) من أجل الإمبراطور فريدريك الثاني (انظر (Ed. Taube, Tractandorum)، ذكر أدناه، صفحة 17 وما يليها)، في (De animalibus)، وكذلك روجر بيكون (Roger Bacon)، في (Opus Maius)، الذي أهدها توب (Ed. Taube)، للمرة الأولى، في (Tractandorum scriptorum graecorum physiognomonicorum preparatio, Diss. Inauguralis philologica Programm)؛ وقد أعاد توب نشره، بعد مراجعته وتحسينه، في (Vratislaviae 1862, pp. 29-33)؛ وقدم له (des königlichen Gymnasium zu Gleiwitz, Gleiwitz 1866, 2^e article, pp. 5-10). وقدم له فورستر (Förster, II, 181-222) نسخة ثلاثية: 1. نسخة شتاينشايدر (M. Stein Schneider) التي صُنعت انطلاقاً من المخطوطة العربية لغوتا، 2. نسخة فيليب الطرابلسي (التي صُنعت انطلاقاً من مخطوطات أخرى غير مخطوطة باريس 6298 التي اتبعها توب)، 3. مخطوطة شتاينشايدر (Steinschneider)، التي كُتبت انطلاقاً من إحصاء نانوي، تمثلها مخطوطة برلين 943، من ممتلكات

شبرنغر (Sprenger)، ومخطوطة عبرية في حوزة المترجم. انظر النص العربي الذي نشره عبد الرحمن بدوي في (Book on Politics, in Fontes Graecae doctrinarum politicarum Islamicorum, (Le Caire 1954)؛ قام بالترجمة إلى الإنكليزية فلتون (A. S. Fulton, in Opera hactenus inedita) (Rogeri Baconi, éd. R. Steele, fasc. V. Oxford 1920)؛ ويوجد ملخص عند مراد، مصدر سبق ذكره، صفحة 47 وما يليها.

[65] انظر على نحو خاص مخطوطة آياصوفيا 3632 (مجموعة الكتابات الأبوقراطية الإحدى عشرة)، 2: مقدمة المعرفة (Prognostica)؛ مخطوطة حميدة 189، ورق (158^ق-157^ق)، نسخي للعام 1041 هجري تقريباً، 27 × 14: فراسة العلامات الدالة على موت الإنسان العليل نقلت من كتاب أبقراط؛ قارن مع مخطوطة جامعة كتبخانه أ 6177، ورق (52^ق-48^ق)، نسخي لعام 664 هجري: كتاب أبقراط في الموت السريع؛ مخطوطة كوبرولو 1601، ورق (245^ق) و(248^ق): في البثور (حول النصوص الأبوقراطية اليونانية، انظر فورستر، II، صفحة 241 - 249). قارن مع مخطوطة مراد ملاً 1256، 4، ورق (305^ق-298^ق)، نسخي كبير من دون تاريخ: علامات المريض في جميع ما يأتي في أوقات مرضه، مجهول المؤلف ويتفحص فرص شفاء المريض انطلاقاً من بعض العلامات. البداية: إذا مرض الإنسان أول يوم من الشهر فمرضه ثلاثة أيام ثم يبرأ إذاذن الله تعالى ويداويه الأطباء...؛ مخطوطة رسول كتاب مصطفى أفندي 1164، 6، ورق (116^ق-112^ق)، نسخي لعام 850 هجري (تاريخ المجموعة)، 27 × 17: الفراسة على أعضاء الإنسان عن الحكماء.

[66] المعطيات الفراسية المنسوبة إليه تتبع من مجموع أعماله، وبصورة خاصة: الاسطقسات والمزاج وسوء المزاج والقوى الطبيعية والنبس الصغير وحدود الخمسة، التي ترجمها حنين بن اسحق (مخطوطة آياصوفيا 3674، 106 ورقة، 23 × 16، نسخي متواضع قديم نسبياً؛ قارن مع مخطوطة جامعة كتبخانه أ 6158: 30 مقالة جالينوس، 301 ورقة، نسخي من دون تاريخ 21 × 14)؛ كتاب العلل والأمراض، المترجم نفسه (مخطوطة آياصوفيا 3591، 148 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 23 × 15)؛ كتاب المواضع الآلة، ترجمه حبش، ودققه حنين (مخطوطة آياصوفيا 3589، 134 ورقة، نسخي من دون اسم، 21 × 13؛ قارن مع مخطوطة جامعة كتبخانه أ 3869، 234 ورقة، نسخي لعام 1127 هجري، 20 × 15)؛ تفسير جالينوس لكتاب فولوبوس في تدبير الأصحاء (مخطوطة آياصوفيا 3585، 151 ورقة، نسخي سابق للعام 574 هجري، 23 × 17)؛ مخطوطة جامعة كتبخانه أ 6177، ورق (30^ق-1)، نسخي لعام 664 هجري، 17.5 × 14؛ مقالة جالينوس في اختلاف الأعضاء المتشابهة الأجزاء، ترجمة حنين (مخطوطة جامعة كتبخانه، مصدر سبق ذكره، الورق (47^ق-31^ق)؛ كتاب أسرار النساء، ترجمة حنين (مخطوطة آياصوفيا 4838، ورق (74^ق-57^ق)، مجموعة العام 638 هجري، نسخي 16 × 12؛ مخطوطة بغدادتلي وهي 1409، ورق (26^ق-19^ق)؛ كتاب أسرار الرجال، المترجم نفسه (مخطوطة آياصوفيا، ذكرت سابقاً، ورق (76^ق-105^ق)، مصدر سبق ذكره، ورق (32^ق-26^ق)؛ الخ. قارن مع النصوص اليونانية التي ذكرها فورستر (Förster, II, 283-299).

[67] انظر الفصل الخامس (!) من كتاب الطب المنصوري، الذي يعالج أمراض الجلد وفق جالينوس؛ هذا الفصل موجود ضمن مجموعة من الدراسات الفراسية في مخطوطة بورصة، حسين شلي 882، ورق (74^ق-68^ق)؛ واستخدم في الفصل الأول من دراسة مجهولة المؤلف في الفراسة، وردت في مخطوطة كوبرولو 1620، ورق (78-23)، نسخي من دون تاريخ، 17.5 × 13، بعنوان: كتاب جليل في الفراسة وفيه ما يستدل على الرجل وأحواله وأفعاله، وفي كتاب الدلائل للحسن بن البهللول؛ مخطوطة ميلات، حكيم اوغلو 572، 1، رقم 43؛ قارن مع المصدر نفسه، رقم 44

- و45 و46؛ وقد نشرت في حلب في العام 1929. نجد عند فورستر (Förster, II, 163-179) الجزء الفراسي للمنصوري، المستخلص من النسخة اللاتينية لجيرار الكريموني؛ المختصر مذكور عند مراد، مصدر سبق ذكره، صفحة 53 وما يليها.
- [68] انظر مخطوطة أسعد أفندي 3774، 7، ورق (96^v-89^v)، 19 × 10، في 13 فصلاً: اسم ابن سينا غير مذكور في النص، لكنه مكتوب بالقلم الرصاص على صفحة العنوان. تعليق، بيد أخرى غير التي كتبت رسالة في التعبير التي تسبق والتي تنسب إليه (تاريخها 973 هجري). وتنسب دراسة فراسية لاتينية لابن سينا (انظر <Förster, I, p. CLXXVIII>).
- [69] وافليمون كان قد تفرد بعلم الفراسية. (مخطوطة بورصة، حسين شلبي 882، ورق (54^f). عن حياته، انظر > Förster, I, p. LXXV sqq; id. De Polemonis physiognomonicis, Kiel 1886; Hugo operibus arte, Breslauer Philosoph. Abhandl., VIII, Jüttner, De Polemonis rhetorus vita Premerstein, Das Attentat der Konsulare auf Hadrien im Jahre 1/1898, 20-37; Anton v. 118 n. Chr., Klio, Beiträge z. Alten Geschichte, 8. Beihefte, Leipzig 1908, p. 46 sqq.; Willy Stegmann, in Pauly-Wissowa, RE XXI, 2/1952, col. 1345 sqq.
- [70] في تجميع قام به مسيحي مجهول الاسم (انظر <Förster, I, p. LXXVI>). إضافة إلى النسخة العربية، عرفت دراسة بوليمون عبر مسيحي لاتيني مجهول أقام ملخصاً لكتابات الطبيب لوسوس، والرفسور أرسطو وبوليمون <Förster, II, 1-145>، وعرفت خاصة عبر تفسير يوناني، أجراه أدامانتوس (Adamantius)، وهو طبيب يهودي من الإسكندرية عاش في النصف الأول من القرن الخامس (انظر <Förster, I, p. C sqq. et 297-426>).
- [71] انظر <46/3>، 83، 87-8. انظر كذلك الفهرس ص 314: كتاب الفراسية لفليمون ولارسطا[ط]ليس وكتاب فراسية الحمام. لقد ذكر الجاحظ بوليمون في معرض حديثه عن الحمام، وما عزاه إليه ليس موجوداً في مخطوطة ليديه (انظر <Förster, I, 187>).
- [72] انظر مخطوطة ساري، أحد 3، 3207، 2، ورق (75^f-33^f) كتاب افيلامون في الفراسية والتوسم (92^v-75^v): ولافليمون في فراسية النساء، نسخي جميل لعام 680 هجري، 20 × 14؛ المصدر نفسه 4245، 66 ورقة، نسخي جميل من دون تاريخ، 24 × 17؛ مخطوطة مانيسا 1556، غير ورقية، نسخي جميل من دون تاريخ، 19 × 14. حققت مخطوطة ليديه 1206 (cat. De Jung et De Goeje,) (III, 165، وترجمت إلى اللاتينية على يد هوفمان (G. Hoffman)، أورده فورستر (Förster, I, 95-) (294)؛ قارن مع المصدر نفسه (II, 149-160)، يعطي مراد، مصدر سبق ذكره، صفحة 44 وما يليها، ملخصاً له في كتاب الفراسية لفليمون الحكيم، نشر في حلب عام 1929، بعد الجزء الفراسي لكتاب الطب المنصوري، يختلف عن التحقيق الابتدائي الذي قام به ليديه ويتمثل مع مخطوطة غوتا، ترجمها إلى اللاتينية هوفمان (G. Hoffman) (انظر <Förster, II, 147-160>).
- [73] انظر مقدمة مخطوطة مانيسا: هذا كتاب لفليمون الذي وضعه في الفراسية وكان قد نظر في أشياء ألحق بعضها ببعض في الشكل .
- [74] Saray, Ah. III, 3245, fol. 16^f; comp. Bursa, Hüsayn Çelebi 882, fol. 62^v-62^v et 67^v-68^v. Comp. Le ch IV de K. as-siyāsa fī 'ilm al-firāsa d'ABŪRĀLIB AL ANŞARI (Saray, Ah. III, 3589, fol. 5 sqq. في بيان أخلاق الحيوان مأخوذ من صورها وأشكالها وأفعالها وأخلاقها يتخذ ذلك مقياساً يكون العلم به عوناً على معرفة ما يشابهه من أحوال الناس (وهو من أقوال أرسطو وأفليمون وإيلووس).

- [75] «المصدر نفسه 3207، ورقة (78^v)»؛ انظر كذلك «مخطوطة بورصة، حسين شلي 882، ورق (-67^r)»؛ «(67^v)»؛ «المصدر نفسه (64^v-64^r)».
- [76] في مجموعة الكتابات الفراسية في مخطوطة بورصة، حسين شلي 882 (89 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 13×18)، التي يظهر على رأسها ورقة (53^v-1)، عنونت هذه الدراسة كما يلي: كتاب الفراسة؛ كذلك في مخطوطة كوبرولو 1601 (نسخي كتبه ناسخان، دون تاريخ، 16.5 × 21.5)، ورق (248^r-198^v)، حيث نقرأ ببساطة: فراسة. لكن في مخطوطة بورصة نفسها، ورقة (54^r)، يعطيها المؤلف العنوان التالي: السياسة في علم الفراسة. انظر كذلك مخطوطة ساراي، أحمد 3، 3589 (38 ورقة، 13 × 20)؛ مخطوطة أسعد أفندي 1847 (58 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 13.5 × 18.5)؛ مخطوطة جُورم 3095 (43 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 5 × 13.5 × 20.5)؛ في علم الفراسة لأجل السياسة؛ مخطوطة ساراي، خزينة 556 (67 ورقة، نسخي جميل من دون تاريخ، 13 × 20)؛ كتاب أساس الرياسة في علم الفراسة؛ مخطوطة آياصوفيا 3728 (33 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 11 × 16)؛ إكمال السياسة في علم الفراسة؛ مخطوطة مانيسا 2918، 1: معاهد حجة من علم الفراسة لأجل السياسة. كتاب نشر لأول مرة في المطبعة الوطنية بالقاهرة في العام 1299 هجري. يذكر حاجي خليفة، 610/3، عن هذه الحقة نفسها دراسة بعنوان: سلم الحداثة في علم الفراسة لتاج الدين علي بن أحمد، المعروف باسم ابن الدريهم الموصل (توفي عام 1361/762)، لم تتمكن من العثور عليها. حول الصلات بين دراسة الأنصاري ودراسات أرسطوطاليس وبوليمون، انظر فورستر (Förster, I, p. XXVI sqq. et LXXXIV sqq.).
- [77] الأرحح لدينا أن هذا الاسم نتج عن الخلط بين أنطونيوس بوليمون (Antonios Polémon)، عالم الفراسة الذي تحدث عنه، وبوليمون بيريجيت (Polémon le Périégète) (القرن الحادي عشر قبل الميلاد) والذي كان رحالة وجغرافياً يونانياً، مؤلف كتاب: (de Périégèse d'Ilion)، الذي دعاه سويداس (s. v. (Πολέμων Εὐνηγέτον Ἰλίου)). وهكذا، يكون بوليمون قد ذكر هنا باسمين مختلفين! انظر مع ذلك محاولة التفسير التي قام بها مراد، «م س د، ص 31-3 Aeliüs (Prometus, Apuleius, Hipocrate)».
- [78] فيما يزعمه أرباب الفراسة في العين الحمودة: ورق (61^r-54^r).
- [79] قارن مع خاتمة الدراسة نفسها: هذا ما وجد من خط معلقه وجامعه ومؤلفه ومصنفه محمد بن أبي طالب الأنصاري الدمشقي بجامع ثغر عكا سنة ثلاث وعشرين وسبعماية.
- [80] مخطوطة باريس 2562، 20. كتاب الفراسة لابن الخوام، نشره محفوظ (H. 'A. Mahfūz) في طهران 1954، 16 صفحة + لوحة؛ ولم تتمكن من رؤيته.
- [81] انظر (GAL S II, 19). في موسوعته عن العلوم، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، نشره شيرنغر (A. Sprenger, Bibl. Indica, 21/1849)، ونشر في القاهرة عام 1900، كُرس فصل للفراسة؛ انظر فيدرمان (E. Wiedmann, Beitr. LIII, in Stizungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen 48/1916).
- [82] انظر مخطوطة آياصوفيا 3361، 67 ورقة، نسخي لعام 895 هجري، 16 × 21. يمكن مطالعة مصادر أخرى في (GAL II, 82) و(S II, 169)؛ انظر مراد، م س د، ص 55-56.
- [83] يمكن أن يكون مصدر هذا النوع من الاعتبارات كتاب الأهوية والبلدان (قارن مع De aere aquis locis) لأبوقراط، الذي ترجمه حنين بن اسحق؛ انظر مخطوطة آياصوفيا، ورق (1-31)، تعليق جميل من دون تاريخ، 10 × 17.2. ينسب عمل باسم كتاب البلدان إلى الجاحظ؛ انظر بيلا (Pellat, Inventaire de l'œuvre Ġāhīziienne, in Arabica 3/1956, p. 154, 35).

- [84] حول هذا الموضوع؛ قارن مع فصل ابن الهلؤل، في كتاب الدلائل (ميلات، حكيم أوغلو 572، رقم 46)، العنوان: في شر[اء] الممالك وعلامات صحة أيدائهم وامتحانهم؛ مخطوطة جامعة كامبردج 1388، ورقة (117^ر) وما يليها؛ الطبري، I (2/1025-26، والأغاني 29/2-30، حيث تعطى صفة أو معيار الجمال الأنثوي المتبع في شراء العبيدة.
- [85] نشره مراد، صفحة 10؛ قارن مع أحمد بن محمد، المعروف باسم ابن كثيرة، كتاب الخيل وصفاتها وألوانها ... وعلاجاتها ... (مخطوطة آياصوفيا 3705، 203 ورقة، نسخي مثلث، قديم نسبياً، 32.5 × 22)؛ ابن هديل الأندلسي، حلية الفرسان، نشره وترجمه مرسية (Mercier, Paris 1922-24)؛ انظر صفحة 22 وما يليها (نص) و صفحة 87، رقم 3؛ 94-95؛ 124-5 (ترجمة) وفي أماكن أخرى؛ كاسارتيلي «L. Casartelli, Sôlûtar: la pierre de touche du cheval»، ترجم عن الفارسية ونشر في «Le Muséon 9/1890, 96-105, 185-192: 402-411».
- [86] «كتاب الدلائل. م س ذ، رقم 48.
- [87] «الحيوان، 93/5.
- [88] انظر > Pauly-Wissowa, RE XV, I, p. 392, col. 2 sqq. (devin légendaire), p. 395, col. 1 (langage des oiseaux). غير إته يبدو أن مؤلف هذه الدراسة مختلف عن تلك الشخصية الأسطورية (انظر المصدر نفسه، ص 399، 6).
- [89] انظر أرتيميدورس إفيسيا > Artémidore d'Ephèse, Oneirocritica, éd. Hercher, III, 29 (in > apparatus)؛ الترجمة العربية، صفحة (392). هل هو فصل من دراسته المعنونة: (Περὶ τεράτων) (χαῖ σημείων)، كما يجعلنا نفترض (χαῖ) التحقيق الابتدائي V، أم أن الدراسة كلها مكرسة للتنبؤات عن طريق الفتران، كما يجعلنا نفترض (ἐν τῷ) التحقيق الابتدائي ؟L.
- [90] قارن مع «الجاحظ، العرافة. ص 17-19.
- [91] انظر الإبيهي، ترجمة رات «Rat, II, 188-9»؛ «النوري، نهاية. 3/ 144-5». نجد علامات أخرى مستقاة من الجسم والرأس والشعر عند الجاحظ، «العرافة. ص 14-17»؛ عن السلوك والطباع، انظر «المصدر نفسه. ص 12-14»؛ من كلام جوبر الهندي في الفراسة وعلامات في الرجال والنساء وما أشبه ذلك.
- [92] نجد مثلاً جليلاً علي ذلك عند الطبري (3/ 1088-90)²، حيث يصف بدوي من سورية، يقول عن نفسه إته رجل حسن الفراسة في الناس جيد المعرفة بهم، شعراً الأمير عبد الله بن طاهر ورفاقه دون أن يعرفهم مسبقاً، ويستخرج ميزاتهم وعيوبهم.
- [93] «كتاب علم الفراسة الحديث ... القاهرة، مطبعة الهلال، 1901، 160 صفحة».
- [94] «تاج العروس. ص 313»؛ شامة سوداء في البدن وقيل نكتة سوداء فيه وفي التهذيب بثرة في الوجه تضرب إلى السواد؛ قارن مع > Cl. Huart, Anis ol-ochchâq. Traité des termes figurés annoté, Paris 1875 (Bibl. De relatifs à la description de la beauté, trad. du persan et annoté, Paris 1875 (Bibl. Ecolé des Hautes Etudes, IV^e Section, vol. 25), pp. 49-54، عن الخيلان عند الفرس، انظر «الجاحظ، العرافة. ص 7.
- [95] «تاج العروس 7/ آخر الصفحة 311»؛ والخال ما توسمت من خير. لقد نتج عن غنى معاني الجذر خ و/ي ل قصيدتان، استخدمت فيها جميع ألوانه: إحداها في بحر السلسلة لعبد الله الطفلاوي (انظر «تاج العروس. 7/ 314، السطر 7 وما يليه»، والأخرى في كتاب كشف الحال في وصف

الحال لصالح الدين الصفدي: انظر <ms. Copenhagen, nos CCXCII et CCXCIV (p. 162) > عن هذا الأخير، انظر «مراد، م س ذ، صفحة 37».

[96] «تاج العروس. 8/ 362، السطر 12»: وقال ابن شميل الشامة شامة تخالف لون الفرس على مكان يكره وربما كانت في دوائرها. لكن المصطلح التقني الذي يشير إلى «كل لون مختلف عن أساس لون الثوب» هو شية (من الجذر <وش ي>): انظر > Ibn Hudayl, op. cit. trad. Mercier., 85 < sqq. عن أهمية البقع في شراء حصان، والتي ترفع أو تخفض ثمنه، انظر «المصدر نفسه، ص 79-81» عثمان بيه > Osman-Bey, Les Imams et les Derviches, op. cit., 138 sq.

[97] «تاج العروس. م س ذ، السطر 3-4»: والشامة علامة تخالف لون البدن الذي هي فيه . . . وقال الجوهري الشام جمع شامة وهي الحال؛ السطر 13: والشامة أيضًا أثر أسود في البدن وفي الأرض. يستخدم المصطلحان في التنبؤات الآشورية البابلية (ما يتعلق بخالو، انظر على سبيل المثال > Bezold, Labat, Traité akkadien > 120; Kraus, in MVAG 40, 2/1935, p. 40 > ما يتعلق بشاموي، انظر > de diagnostics et pronostics médicaux, Leyde 1951, 200, 1.7

[99] عن هذا الموضوع، انظر رسالة أبقراط في الكلام على الخيلان «مخطوطة بورصة، حسين شلي 882، ورق (62°-61°)»، قضايا أبقراط في البثور «مخطوطة كوبرولو 1601، ورق (248°-245°)»، اللذين استخدمهما الجاحظ في كتابه العرافة، صفحة 116 وما يليها، في فقرة بعنوان: من كلام أبقراط في دلالات الخيلان والشامات (عنوان دقيق لمخطوطة برلين: انظر > Ahlwardt, IV, 557, n° 5373 >). انظر تنوعات نصّ عربي كتب بالأحرف العبرانية، نشره شتاينشneider (M. Steinschneider, Bolletino italiano degli studi orientali, N. S. 7/Firenze 1877-82, p. 129 sqq.

[100] «الفهرس. ص 314»: كتاب الخيلان لميناوس، كتاب الشامات لميناوس الرومي.

[101] بالمهاة مع «الزيتون» (ἐλαία): حبة زيتون، شجرة الزيتون.

[102] العنوان الدقيق هو (Μεγάμποδος ιερογφμισατέως περὶ ἐλαίων τον σώματος μαντική) نشره فرانز Franz, in Scriptores physiognomoniac > vcteres, Altenbourg 1780, pp. 501-509 > حول ملمبس، انظر > Pauly-Wissowa, RE XV, 6, p. 399. 1. قارن مع نيكولايد > J. Nicolaïdes, Les Livres de divination, Paris 1889, pp. 88-87 >، حيث يترجم عن التركية: «كتاب الشامات»، المنسوب إلى ليون الحكيم؛ قارن كذلك مع ما ورد في > Babyloniaca 1/1906, 91 sqq.

[103] إذا وضعنا جانبًا الكتابات المنسوبة لأبقراط (انظر أعلاه، ص 383، رقم 65). بين القالات الفراسية عند الآشوريين والبابليين، كان هناك تلك المستخلصة من البقع الطيعية في الجسم (أمصاتو) ومن الخيلان (خالو) ومن الوحاش (بندو) ومن الثآليل ومن البثور ومن الكلف والنمشن ومن الندبات، وحتى من الأشعار التي تنمو فيها (انظر كراوس > Kraus, Die physiognomischen Omina der > Babylonier, op. cit. 39 sqq. لكن عنوان الفهرس يعود بوضوح إلى عمل يوناني.

[104] بالفعل، ففي الكتابة الكوفية في القرن الثالث/ العاشر، كما في الخط النسخي للقرون التالية (حتى القرن السابع/ الرابع عشر)، كان يمكن للام في ملمبس أن تلبس بسهولة مع الباء في ميناوس، حيث يكون سقوط الميم بعد ميم أخرى وتحوّل الباء إلى نون ظواهر ممكنة أيضًا، ناتجة بالتوالي عن التسامع وعن غياب نقاط الحروف.

[105] ذكره «مراد، ص 10».

[106] «العرافة، صفحة 7».

- [107] «ابن سعد، 1/ 1 / 99-100»؛ انظر «المصدر نفسه، ص 101»، حيث يقال إن رهاً آخر، يدعى نستور، قد تعرّف العلامات نفسها لديه في رحلته الثانية، حين كان في الخامسة عشرة من عمره.
- [108] انظر «الطبري، 1/ 1124»³ جعل يلحظه خطأ شديداً وينظر إلى أشياء من جسده قد كان يجدها عنده من صفته.
- [109] «ابن هشام، ص 116»؛ وكان مثل أثر المحجم؛ قارن مع «الطبري، 1/ 1125»³؛ مثل التفاحة.
- [110] قارن مع ملميس، ذكره فرانز 'Εάν είς τ στίον, ἐμπαθεῖς ἄντρον Franz, op. cit., 507: «إذا كانت (الشامة) أسفل البطن، فإن (الرجل أو المرأة) يميلان إلى الهوى».
- [111] «الأغاني، 14 / 124».
- [112] تعود هذه العبارات إلى بلزاك > Honoré de Balzac, Le Cousin Pons, in La Comédie humaine, vol. 22, Lausanne, Ed. Rencontre, p. 137.
- [113] التكهّن باللمس بالأصابع؛ انظر > Maxwell, Divination, ch. 10.
- [114] التكهّن بالنظر إلى الأظافر: المصدر نفسه؛ الفصل الثالث من بوليمون العربي (ذكره فورستر > Förster, I, 199) موقف للعلامات المستخلصة من الأظافر. إن دور الأظافر معروف على نحو أكبر في السحر: انظر فوسي > Fossey, Magie assyrienne, 113, 163، عن السحر ببقايا (لقت) الأظافر؛ فريزر > Frazer, Golden Bough, I, 375. في الإسلام، تعد نظافة الأظافر من فروض الطهارة: «كثيراً ما كان النبي يستحب أصحابه حول أحلامهم وكانوا يقصّونها عليه؛ لكن لم يكن لديهم شيء منها في بعض الأحيان. فرأى أنّ أظافرهم طويلة ووسخة وقال لهم: «أيمكن أن يحلم المرء بمثل هذه الأظافر» (الدينوري، مخطوطة باريس، ورقة (23)؟).
- [115] جمع جمع سرّ، جمع أسرار، سرار، «خطوط اليد» والسرة، «خطوط الوجه والجين»؛ انظر > تاج العروس. 3/ 271، السطر 7-9.
- [116] الرازي، ذكره مراد، «م س ذ، الترجمة العربية، صفحة 11»؛ «حاجي خليفة، 1/ 236»؛ قارن مع ماكسويل > Maxwell, op. cit., ch. 16, pp. 127-133. عن القرابة بين النظر في أكباد الحيوانات وقلوبها عند الآشوريين والبابليين وعلم الأساير، انظر بواسيه > Boissier, Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne, Genève 1905-6, p. 131-2.
- [117] تشكوبرو زاده (Tašköprüzadeh)، ذكره حاجي خليفة، «م س ذ»؛ قارن مع «الفهرس، ص 31: كتاب خطوط الكف والنظر في اليد للهند».
- [118] انظر > «الديوان»، منشورات > R. Geyer, Gibb. Mem. Ser., N. S. VI, Londres 1928, p. 107, n° 18, v. 46.

فانظُر إلى كفي وأسرارها

هل أنت أن أوعدتني صابري

لا بد أنّ هذه الممارسة كانت واسعة الانتشار بين مسيحي الشرق الذين تركوا كتابات عن هذا الموضوع: انظر بيروت، الكلية الشرقية. 271 (العلامة 279): فراسة الكف، لمؤلف مسيحي، في جزئين، يعالج الأول طبيعة اليد ومظاهرها (مع رسوم فظة)، في 24 فصلاً، ويتحدّث الثاني عن أسرار الحياة وفق اليد في 42 فصلاً؛ حلب، مخطوطة سبات 29: فراسة الكف، دراسة أجراها رجل دين من القدس (القرن التاسع عشر)، 41 صفحة؛ مخطوطة برلين 4255، مجهولة المؤلف من 55 ورقة، مقسّمة إلى باب اليمين وباب اليسار وتذكر، من بين من تذكرهم، أرسطو وتوماس الأكويني وألبير الكبير؛ قارن مع المصدر نفسه 4256-58.

- [119] انظر مخطوطة الفاتيكان 938، 14، ورق (100-99^v)، القرن العاشر هجري، 29 × 20؛ مصادر أخرى في (GAL I, 508)، (S I, 924).
- [120] مخطوطة حسين شلبي 882، ورق (66^v-64^v): ... علامات تظهر من مقادير أصابع اليد (قارن مع الفصل الرابع من بوليمون العربي، ذكره فورستر «Förster, I, 201»؛ ورق (67^v-66^v): ومما يستدلون به على كثرة الأولاد وقتلهم [من] نظرهم في باطن الإهام. تحتوي مخطوطة كوبرولو 1601 على صفحة (ورقة (240^v، 21.5 × 16.5 نسخي كبير) مع رسوم، بعنوان: علامات أساير الكف. ينسب حاجي خليفة 576/3، لمصطفى بن حسن الجنابي (توفي عام 1590/999؛ «GAL S II, 411») نصاً بعنوان السبع السيّار، يعالج القيافة والفراسة والغالب والمغلوب، الكف والكشف ومقادير الأصابع.
- [121] انظر «الرازي، ذكره مراد، الترجمة العربية، صفحة 12؛ حاجي خليفة، 1/ 387».
- [122] حاجي خليفة، «م س د».
- [123] انظر القسم (13 / 1 / 2)
- [124] انظر القسم (12 / 1 / 2) هامش (178) والقسم (17 / 1 / 2) هامش (220).
- [125] ما يتعلق بعلي، انظر تشكوبروزاده (Tašköprüzadeh, Miftâh, as-sa'âda)، ذكره حاجي خليفة، «م س د».
- [126] انظر مخطوطة نوروزمانيه 2412، 42 ورقة، نسخي قديم، 26 × 19؛ المصدر نفسه 2840، 24 ورقة، خط مغربي، 26 × 18.5، شهادة الملكية تعود للعام 670 هجري؛ مخطوطة شهيد علي باشا 1812، 51 ورقة، نسخي جميل (الأبواب والعناوين بالأحمر والأخضر)، نفّذ في القاهرة في العام 945 هجري، 18 × 112). مخطوطة بورصة، حسين شلبي 882، ورق (89^v-84^f) (نسخي من دون تاريخ 18 × 13). كتب الأب الكرمللي لبواسيه (انظر Mantique babylonienne et mantique hittite, 51) أنه يملك نسخة منها. ومن ضمن ما قاله له: «هناك أدبٌ كامل حول علم الأكتاف». لم يتسنّ لنا أثناء بحثنا في المخطوطات العثور على شيء آخر سوى ما ذكرناه هنا.
- [127] تفسّر كيفية كشف الغيب عبر هذا العلم على النحو التالي: «رسالة حول علم الأكتاف، وهو علمٌ يشير إلى ما سيحصل وفق رسوم لوح الكتف؛ فالله أنزل علمه العصيّ مع المطر؛ فحين ترعى الحيوانات العشب، يتثبت هذا العلم في ألواح أكتافها» (مخطوطة شهيد علي باشا 1812).
- [128] انظر مخطوطة القاهرة 4451 (فهرس المجلد الخامس، صفحة 338).
- 129 Sorcellerie, 148.
- 130 Magie et religion, 371-2.
- 131 Comp. JAMES, Origines of Sacrifice. A Study in comparative Religion, Londres 1937, p. 239: «...divination by entrails is the only type which needs an altar».
- (132) يؤكّد حاخام لاوي قال إنه سافر كثيراً بين العرب، ويعرف عاداتهم، أنّه رأى عربياً يقتل خروفاً ويمارس عليه الكهانة (انظر «Midraš Ekah-Rabbah, 54, et Qohelet, 116»).
- [133] «1 / 191 / 218 و 221 / 194: والناظرين في قلوب الحيوان وأكبادها وعظامها؛ يشير زوسيم (Zosime (I, 59) إلى مجافاة زنوبيا، ملكة تدمر، لهذه التقنيات: ففي لحظة إعلان الحرب على أورليان، استشارت نبوءة أفাকা (Aphaca)، في أثناء الاحتفال السنوي، بدلاً من البحث عن إرادة الآلهة في أحشاء الضحايا.
- [134] انظر القسم (1 / 1 / 6).

- [135] عن مصطلحات الفراسة بلوح الكنف عند الآشوريين والبابليين، وعند اليونانيين والسريان والعرب، انظر فورلاني 'G. Furlani, Sur la palmomantique chez les Babyloniens et les Assyriens, in AO 17/1949, I, 255 sqq. في كتاب الجاحظ «العرافة» ص 21، يميّز هذا المصطلح بآخر: باب معرفة الاختلاج وضربان العروق. وتجعلنا كلمة ضربان نتذكر كلمة <تراكو> الأكادية، التي تعني «طرق»، والمستخدمة في المعنى نفسه (انظر كراوس > Kraus, Die physiognomische Omina der Babylonier, op. cit., p. 41).
- [136] نجد عند فورلاني 'G. Furlani, loc. cit., 255 sq.، تمييز غالينوس بين (τταλμός)، «الاختلاج»، والارتجاف، القشعريرة، التشنجات.
- [137] Ms. Strassbourg 4212, fol. 261.
- [138] يتضمن بعض المخطوطات إضافة ذي القرنين، وبعضها الآخر لا يتضمنها. بصورة عامة يشير هذا الاسم عند العرب إلى الإسكندر الأكبر؛ لكن هرمان ديلز (Hermann Diels) يقترح في هذا الصدد اسم الإسكندر المقدوني، مؤلف كتاب في علم الحيوان ذي طابع مدهش، عنوانه: (Περὶ ζώων)، والشهير في وطنه، كاريوس، كما في المقاطعات الأخرى، بمعرفته بالعلوم الباطنية > Beiträge z. Zuckungslit. . op. cit., 57. يستحق هذا الاقتراح الهام أن يفحص بعناية.
- [139] Cf. Die griechischen Zuckungsbücher (Melampus, Περὶ τταλμών), in Abhandlungen des kgl. Ak. Der Wissenschaft, 1907, fasc. 4, 42 p. contenant une introduction à l'œuvre de Melampus et une éd. Critique de son live: ib. 1908, fasc. 4, 130 p., contenant: pp. 1-16, Nachträge zum ersten Teil (Melampus) pp. 1-16, Nachträge zum ersten Teil (Melampus), pp. 17-43, Slavische Zuckungsliteratur, pp. 45-50, Das rumänische Zuckungsbuch, pp. 51-91, Arabische Zuckungsliteratur, pp. 93-102, Hebräische Zuckungsliteratur, pp. 103-112, Das türkische Zuckungsbuch, pp. 113-118, Indische Zuckungsliteratur, pp. 119-130, Europäischer Volksglaube.
- [140] بيروسكوس (C. Peruscius) نشره منذ عام (1545 م) في روما، ثم سيلبورغ (Sylburg) في عام (1587 م)، في المجلد السادس من طبعة فرانكفورت لكتابات أرسطو (صفحة 223-235) وفرانتس (Franz. in Scriptorum physiognomoniae veteres) (حيث استعاد طبعي السابقين)، وألتنبورغ (Altenbourg 1780, pp. 451-500). حول المخطوطات والطبعات، انظر ديلز > Diels, loc. cit. 1907, p. 6 sqq., E. Ruelle, in Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire ancienne, N. S. 32/1908, pp. 137-141.
- [141] قارن مع «الجاحظ، العرافة» ص 21-22.
- [142] ينبغي الإشارة إلى أن الزجر يماثل في بعض الدراسات التنبؤية بالاختلاج (انظر «جناعي، مخطوطة ستراسبورغ 4212، ورقة 101).
- [143] شعيرة كهانية منسوبة للحرانيين (انظر (Chwolson, Die Ssabier, II, 428)). هل هي بالأحرى فراسة النساء (انظر هامش 71 في هذا الفصل)؟ تجدر الملاحظة إلى أنه في الفراسة الآشورية البابلية، خصص قسم للمرأة (انظر > Kraus, Die physiognomischen Omina der Babylonier, op. cit., 34 sq. والنص، لوحة 18-19: قارن مع لابات > Labat, Traité akkadien, de diagnostics et pronostics médicaux, op. cit., 201 sqq.
- [144] نفحرة وترجمة قام بها نوتشر > F. Nötscher, in Orientalia, anc. Sér. 31/1928, 39-42/1929, (الغالب المتكثف مع حالة المرض). 51-54/1930. Comp. Labat, op. cit., 2 sqq.
- [145] انظر > 216 p. (Orientalia 51-54/1930) = DT 10 rs. (Tablette 94^a = C T 39, 39 sq.، حيث لا يبقى سوى ثنائي حالات: الجانب الأيمن من الرأس، الجانب الأيسر، اليد اليمنى، اليد اليسرى،

الميدان معاً، القدم اليمنى، القدم اليسرى، القدمان معاً. كان لـنورمان (Fr. Lenormant) قد حقق هذا اللوح في > Rév. Choix de textes cunéiformes. n° 2, p. 238 sq.; cf. Boissier, in D'Assyriologie 8/1911, 35, Kraus, in AFO 11/1937, 219, n. 3; > كراوس وفورلاني > Furlani, op. cit., 268, n. 74^a بنفيان طابع الفراسة بلوح الأكتاف في هذا النص لأن كلمة «اختلاج» استبدلت بكلمة (galātu) غير المستخدمة في النصوص الفراسية الأخرى.

[146] انظر > Orientalia 51-54, 154 sqq. < (غراب، نسر، صقر، طائر).

[147] انظر > Cf. Ib. 39-42, p. 155 sqq. < حيث تذكر العقارب والنمل والسمندل والحرباء وزواحف وحشرات أخرى يراها الإنسان على جزء أو آخر من جسده أو على سيره أو في أدوات منزله.

[148] انظر > Ib. 39-42, p. 85 sqq. < نشر فورلاني وترجم إلى الإيطالية نصاً سريانياً يحتوي على ثمانية ضروب من الفأل مستفاة من النقاء بحية (انظر > Rendiconti della R. Acad. Dei Lincei, Cl. Sc. Mor., Stor. E Filol., s. V, vol. 28/1919, 358 sq. et 316 sq. <).

149 Dans un autre série, intitulée Summa Iptum, cf. Virolleaud in Babyloniaca I, 91 sqq.; Boissier, in Rev. d'Assyriologie 8/1911, 38, et surtout Kraus, Die physiognomischen Omina der Babylonier, op. cit., 39 sqq. (série Summa alandimmū).

[150] انظر «مخطوطة مراد معلا 1256»، 3، ورق (297-285)، نسخي كبير، من دون تاريخ: اختلاجات البدن وتفسير ذلك ملخصاً من خمس مقالات جاءت عن ذوي الفضل والمعرفة ... جعفر الصادق، دانيال، الإسكندر، فضلاء الفرس، حكماء الروم؛ قارن مع (مخطوطة برلين 4259) (ترجمها لبرت (J. Lippert) وكون (F. Kern)، ذكرها ديلز (Diels Diels, op. cit., 58-71)؛ «مخطوطة ستراسبورغ 4212»، ورق (264-260)، إلخ؛ مخطوطة عاطف أفندي 2830، ورق (74-76)، نسخي من دون تاريخ، 21 × 15: اختلاجات الأعضاء على الأقوال الستة، بحيث إن التفسير السادس هو تفسير الهندوس الذي نادراً ما يختلف عن تفسير الفرس؛ قارن مع مخطوطة برلين 4260 (ذكرها ديلز (Diels, op. cit., 72-79)). نجد هذه الكراسات في العديد من المجموعات: الفاتيكان، بورغ 3، 3، ورق، (44-40): اختلاج لجعفر الصادق (Levi Della Vida, 249)؛ المصدر نفسه، 960، 2، ورق (93-92)؛ مخطوطة الفاتيكان 1155، ورق 2؛ غوتا (cat. Pertsch III, 492-4)؛ ليدي (Leyde, IV, 215)؛ باريس، (Vajda, Index, 398)؛ إلخ.

[151] ثلاث دراسات آشورية في التكهّن بلوح الأكتاف حققها فورلاني (Furlani)، مع عودة يونانية للدراستين الأوليين، التي تنسب ثانيتهما إلى غالينوس (انظر > Rendiconti della R. Acad. Dei Lincei, Cl. Mor., Stor. E Filol., s. V. Vol. 26/1917, pp. 719-731 < للدراسة الثالثة (انظر المصدر نفسه > vol. 27/1918, pp. 316-28 < يصعب أن تكون أصولاً للدراسات العربية، من حيث إنها أقلّ كمالاتاً بكثير منها.

[152] انظر > Franz, op. cit., 468 <، نعطي الفأل المطلق؛ تلي ذلك ضروب فآل متعلقة بمحالات خاصة، مثل العذراء والأرملة والغني والفقير والرجل الحر والعبد، إلخ، الخاصة بدراسة ملمبس، وبالفعل، فإن آيا من الدراسات الأخرى التي عرفناها، في مختلف اللغات، لا تأخذ بالاعتبار مثل هذه التمييزات.

[153] انظر > Diels, 61 <؛ قارن مع مخطوطة ستراسبورغ، ورقة (261)، حيث تتوافق الآراء الخمسة: الفرح والانبساط - المرض الخفيف. في مخطوطة برلين 4260، ذات الآراء الستة، لا يجري التطرق للخبذين، بل فقط للوجنتين.

[154] هذه الأخيرة هي التي تؤخذ بعين الاعتبار في الدراسات التركية (ذكرها ديلز (Diels, 109)) والرومانية (المتحدرة من التركية، وفق غاستر (M. Gaster, in Zeitschrift für romanische

Archiv für (Philologie 4/1880, 65-72)، والتي استعادها ديلز (Diels, 47-50)؛ انظر كذلك (slawische Philologie 5/1881, 469-70)، الأرجح بالمعنى الواسع للكلمة، حيث تشمل الوجه بأكمله (قارن مع الدراسات السلافية، ذكرها ديلز (Diels, 25 sqq.))، التي تتحدث عن «اللحية».

155] تقرأ على الأرجح الباعوني، أحمد بن نصير، والد برهان الدين (GAL S II, 12)، وشمس الدين (المصدر نفسه، صفحة 38)، توفي في دمشق في العام 1413/816 (انظر تاج العروس 193/9، السطر 19 وما يليه)، الذي قال إنه نظم شعراً دراسة جعفر الصديقي، ذاكراً كلمات ذي القرنين.

156] انظر ما ذكره ديلز (Diels, 79-80): المقدمة (1-12)، تعداد لأعضاء وأقسام الجسم (87-13)، والخاتمة (88-93).

157] ترجمه كرن (F. Kern)، ذكره ديلز (Diels, 87-91 (106 paragr.))؛ مخطوطات أخرى ذكرت في (GALS II, 1041)؛ «مراد، م س ذ، صفحة 39، ملاحظة 4». يستند المؤلف كذلك إلى جعفر الصديقي وذوي القرنين.

158] قارن مع شعيرة الآشوريين والبابليين لطرد الشر الذي يمكن أن تتسبب به رؤية النمل في المدينة أو في المنزل (orientalia 39-42, p. 218).

159] خطط في القاهرة، م د ت. حول ديمومة هذا النوع من الفأل، وخاصة في شمالي إفريقية، انظر (Doutté, Magie et religion, 366).

160] انظر «مخطوطة عاطف أفندي 2860، 3»؛ «مخطوطة نوروزمانيه 4982، 3»؛ «مخطوطة كيما نكش 346»؛ «مخطوطة حاجي محمود أفندي 5537، 5»؛ «مخطوطة سليم آغا 545، 10»؛ إلخ. ترجم فلايشر (H. L. Fleischer) دراسة تركية كانت بحوزته (ويبدو أنها ضاعت: انظر ديلز (Diels, 105))؛ انظر (Berichte über die Verhandlungen der kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaft, Phil.-) introd. (Kleinere Schriften, leipzig 1888, III, 204-211 hist. Cl. 1849, 224-256 = Pp. 199-204 = Diels 105-112). ذكر في المقدمة إنها ترجمت عن الفارسية، وهي تتبع الترتيب نفسه المستخدم في الدراسات العربية وتتضمن 123 فقرة.

161] هذه الكراسات، التي كانت واسعة الانتشار في الجيش العثماني، هي على التوالي: اختلاج نامه «كتاب الاختلاجات»، سكين نامه «كتاب الجروح» وأوكي نامة «كتاب السهام»: انظر عثمان بيه (Osman-Bey, Les Imams et les Derviches, op. cit., 177-182)؛ سيرتو (A. Certeux, in Rev. (des Traditions populaires 2/1887, 364).

162] انظر «الفهرس، صفحة 224». يشير «المسعودي، 9-68/4»، إلى أن هذه الملاحظات حول علم الاختلاج كانت تحصل أثناء التضحية بالثور الأسود: يضرب وجهه بالملح إذا شدت عيناه ثم يذبح ويراعى كل عضو من أعضائه وما يظهر منه من الحركات والاختلاج وعلى ما يدل ذلك من أحوال السنة وغير ذلك. ويشير مؤلف الفهرس بعد ذلك (صفحة 409-10) إلى الفالات الاختلاجية التي كانوا يستنبطونها من اختلاجات الديكة التي تجري التضحية بها. كما كانوا يمارسون التكهن بالحرارة (pyromancie): انظر (Chwolson Chwolson, op. cit., II, 30, 227). نجد في المصدر نفسه نصوصاً أخرى عن علم الاختلاج (II, 38, 261 sqq.) والفالات المستقاة في أثناء الذبح (II, 27, 259 sqq.).

163] حاجي خليفة، 496/1.

164] انظر الرازي، ذكره مراد، ص 13-14.

- [165] انظر حاجي خليفة، مصدر سبق ذكره: ولكل كوكب سمت يهتدى به. هي الزاوية التي يصنعها شعاع الرؤية الذاهب من عين المراقب إلى النجم مع الخط العمودي للمكان.
- [166] الرازي، مصدر سبق ذكره، ص 15.
- [167] انظر حاجي خليفة 523/3 ومراد، مصدر سبق ذكره، ص 137 ملاحظة 21، حيث يذكر المؤلف حول هذا الموضوع البهجة الإنسانية في الفراسة لزين الدين المرصفي (انظر القسم 13/3/2). يعزو حاجي خليفة 444/1، ملخصاً حول هذا الفن للكرخي (؟)؛ ويضيف أن المعطيات الأساس حول هذه التقنية موجودة على نحو مستتر في كتاب الفلاحة النبطية.
- [168] «الرازي، ذكره مراد، ص 15».
- [169] انظر «الفهرس، ص 411-12». نجد عند الحرّانيين المعادلات التالية: ذهب - شمس، فضة - قمر، رصاص (أسود) - زحل، قصدير - المشتري، نحاس - الزهرة، حديد - المريخ. يضيف إلى ذلك مؤلف الفهرس: قال أصحاب الكلام في الآثار العلوية أن العلة الفاعلة للجواهر المعدنية دوران الفلك وحركات الكواكب والعلة التمامية هي المنافع التي ينالها الإنسان والحيوان.
- [170] على نحو أكثر دقة بل قين، وهم فئة من بني أسد بن حزيمة يدعون "القيون" لأنهم كانوا أول من عمل بالحديد في الصحراء (انظر تاج العروس 316/9، السطر 23 وما يليه)؛ كانوا يحتلون في القرن السادس المنطقة الممتدة من شمالي خليج العقبة (انظر خريطة بلاو O. Blau, in ZDMG 23/1869, à la fin du vol.). وكانت إحدى قبائل تميم تحمل الاسم نفسه (انظر تاج العروس، مصدر سبق ذكره، 32/1).
- [171] انظر بين مصادر أخرى سفر التكوين (15: 19)؛ سفر القضاة (1: 16)؛ (4: 11)؛ سفر صموئيل الأول (15: 6)؛ (27: 10)؛ قارن مع سفر التكوين (4: 22)، حيث يرد أن توبال قاين، المتحدر من قاين، «كان ضارب كل آلة من نحاس وحديد». وكان يوبال، وهو ابن آخر لقاين «أباً لكل ضارب بالعود والمزمار» (الآية 21). الأرجح أنه ينبغي أن نعبد إلى هذه الأساطير ازدواجية المعنى للجدل العربي ق ي ن، الذي يشتق منه قين، «حداد»، وقينة «مغنية» (انظر «تاج العروس، م س د، السطر 34-5».
- [172] «تاج العروس، م س د، السطر 19-20»: كل عامل بالحديد قين عند العرب، و: القين الذي يعمل بالحديد ويعمل بالكبر.
- [173] المصدر السابق: والقين الحداد يذهب به إلى معنى العبد لأنه في العمل والصناعة بمعنى العبد.
- [174] التكهن بلون مياه النهر ومدتها وجزرها. حول الكهانة في الفرات والقدرة التطهيرية لمياهه، انظر «Cumont, Etudes syriennes, 250 sqq.».
- [175] ضروب قال تقدمها الآثار (انظر A. Boissier, Choix, op. cit., I, 235-250; Nötscher, in Orientalia 51-54, 121 sqq.; 137 sqq. Boissier, loc. cit., 250-251؛ والتي تقدمها الينابيع Nötscher, loc. cit., 146 sqq.، والفيضانات Nötscher, loc. cit., 131 sqq.، 141).
- [176] التكهن بالتسوّجات التي تحدث على أيّ سطح سائل لاعم، كالمياه والدم والحليب والعسل والزيت والنفط (انظر Nötscher, loc. cit., 110 sq., 118 sq.)، وأيّ سطح مصقول وعاكس، مثل التكهن بالبلورات والتكهن بالضوء المنعكس؛ انظر J. Hunger, Becherwahrsagung bei aus der Hammurabizeit, in Leipziger den Babylonier nach zwei Keilschrifttexten semitische Studien I, 1 1903; G. Furlani, Sul significato di šīmtum in un testo

- Doutté, > وفق دوتيه > *Iecanomantico babilonese*, in *Ägyptus* 8/1927, pp. 287-292
389. *Magie et religion*, فإن التكهّن بالمياه يدعى بالعربية استترال.
- 177 Sur ce rôle, cf. I. Goldziher, Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel, in *ARW* 13/1910, 20-46. Comp. Ph. Raymond, L'eau, sa vie et sa signification dans l'A-T, Leyde 1958 (Suppl. *Vetus Testamentum*, VI).
- 178 انظر > ابن هشام، ص 85-6 > «ابن سعد، 1/ 1/ 45-6 > «الأغاني، 16/ 65 > ياقوت، 4/ 625.
- 179 انظر > (Hérodote, III, c. 8)؛ قارن مع > الحماسة. ص 375، 423 > «ابن دريد، ص 304. يشير سميث (W. R. Smith) إلى بديل آخر هو الرُب، «عصير الفاكية»، ذي اللون الدموي الذي ربما يفسّر حلف الرباب > (Kinship, 261). عن مفهوم حلف، تحالف، انظر > Goldziher, Muh. > Mél. > *Studien*, I, 63 sqq > يقدم المؤلف نفسه ملاحظة على أدب أجهان العرب في > *Derenbourg*, Paris 1909, 221-30 > انظر المؤلف نفسه في > *WZKM* 16/1902, 131-46 > وفي > *Rev. des traditions populaires* 22/1907, 164 (la main retournée) > كتاب النجيمي (توفي عام 355 هـ/ 777 م)، > كتاب إيمان العرب >، نشره ماتيوس (Ch. D. Mathews) مع مقدمة، نشر في > *JAOS* 58/1938, 615-637 > انظر كذلك منشورات القاهرة 1928/1343 > *J. Pedersen*, Der Eid bei den > الدين الخطيب. عن القسم عند الساميين، انظر بدرسن > *Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen...*, Strasbourg 1914 > *islam. Orients*, Beiheft zu *Der Islam*); rec. Littmann, (*Studien z. Gesch. U. Kultur des* 136; et plus récemment, Zaza, Le serment chez les anciens in *Der Islam* 7/1917, > *Sémities*, thèse dactylogr., Paris-Lettres 1958
- 180 عن هذه الطرائق جميعها، انظر > *Bouché-Leclercq*, Index, s. vv.
- 181 بواسيه > (Boissier, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, 4 sq. > عن التنجيم اليوناني والمهلنسي، انظر بوشيه لوكليرك > *Bouché-Leclercq*, L'astrologie grecque, Paris 1899; > éd. de W. Gundel, Leipzig-Berlin, 1926. 15 Boll, *Sternglaube und Sterneutung*, 3^e > *sqq.*; Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés*, I-II, Paris 1938 > *التنجيم والآشوري - البابلي*، انظر > C. Bezold, *Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern*, in *Sitzungsb. D. Heidelberger Ak.*, hist. Kl., 1910. phil.-
- 182 عن الآشوريين - البابليين، حيث كانت الملاحظات الفلكية والنتائج التنجيمية تحتلطان بعمق، انظر بتسلد > C. Bezold, *Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern*, in > *Sitzungsh. D. Heidelberger Ak.*, phil.-hist. Kl., 1911, 2. Abhandl. > نجد لديه حالة المسألة مع المنشورات التي أجريت حتى ذلك الحين ومحتوى هذه الوثائق؛ حول هذه النقطة الأخيرة، انظر على نحو خاص للمؤلف نفسه > *Die Astrologie der Babylonier*, ap. Boll, *Sternglaube*, op. > (cit., pp. 1-15 > مع يتعلق بالشعوب السامية الأخرى (كنعانيين، آراميين، عرب)، حيث ذكر على نطاق واسع وجود ممارسة تنجيمية، لم توجد على حد علمنا دراسة شاملة. سوف نذكر، في أثناء العرض، الأبحاث الجزئية التي أجريت عن هذا الموضوع.
- 183 نعطي أوائل فصول > *مخطوطة بيازيد*، ولي الدين أفندي 2294، 3، ورق (65'-58')، نسختي تاريخه غير مقروء، 21 × 15.
- 184 نقرأ في هذا المكان: تمت الفصول من كلام دانيال عليه السلام. وهذا ما تيسر من كتاب تبليغ المرام على سبيل الاختصار.

- [185] بغدادتلي وهي 2234، ورق (6^ل-1)، نسخي من دون تاريخ، 15.5 × 23.5 (الأصل من بغداد)؛ انظر ورق (20^ص-16^ص): كتاب دانيال الحكيم، حيث تستعاد مواضيع من الكتاب السابق.
- [186] الغبار الذي يكون في وجه الشمس.
- [187] رسول كتاب مصطفى أفندي 1164، 2، ورق (93^ل-15^ل)، نسخي من دون تاريخ، 17 × 27.
- [188] كتاب السداع ومعناه العلامات والدلائل ورقة (15^ل)؛ قارن مع مخطوطة المتحف البريطاني (Or) 2084، ورقة (1^ل): (Ktôbô d-šûdô'ê ...da-mhâwîn 'âl ôtwôtô w-gêdšê d-hôwîn) ذكره فورلاني (Furlani, in RSO 7/1916-18, p. 885). إن (šûdô'ê) و (dalâ'il) تعادلان الكلمة اليونانية (σημειώσεις).
- [189] يلي ذلك قائمة تضم اثنين وعشرين باباً. هناك مخطوطة قديمة من الملحمة، كانت ملكاً لمكتبة سيف الدولة (انظر ملاحظة 212 في الفصل [2])، وهي موجودة في مخطوطة «ميلات، حكيم أوغلو 574، 2، ورق (356^ص-302^ص)»، يسبقها «كتاب الدلائل لابن الهلؤل، ورق (300^ل-1)، تاريخه 556 هجري، لكن بيد أخرى (انظر الملاحظتين 211 و 212 في الفصل [2]). هناك نسخ أخرى: نوروعثمانية 2 2796، ورق (65^ص-1) نسخي، 15.5 × 21؛ كونيا، يوسف آغا 5006، صفحة 1-64، نسخي 14×22؛ أنقرة، إسماعيل صائب سنجر 1، 382، غير ورقية، نسخي من دون تاريخ، 14 × 23 (متأخر)؛ لاليلي 1584، 20 ورقة، نسخي لعام 902 هجري، 13 × 17؛ شهيد علي باشا 2002، ورق (57^ل-41^ل)، نسخي متأخر، 13.2 × 20. نجد وصفاً مفصلاً لمجموعة من الدراسات الفلكية في المتحف البريطاني (Or) 2907، أجراها فورلاني (G. Furlani, in ZA 33/1920-21, 157-168)؛ يصف المؤلف نفسه مخطوطات فلكية سريانية في RSO 7/1916-18, 122-8 ZDMG 75/1921, 485-9؛ ذكر واليس بودج (R.A. Wallis Budge) دراسات سريانية أخرى من النوع نفسه في «The Book of Shem son of of Medicines», Londres 1913, I, 441 sqq.; A. Mingana, The Book of Shem Rylands Library, in Noah, in Some Early judaeo-christian Documents in The John 85, 108-115 (texte); M. A. Bulletin of the John Rylands Library 4/1917-18, 76-météorologique attribué à Denys l'Aeropagite, in Kugner, Un traité astronomique et (Actes du XIV^e Congrès Intern. Des Orientalistes, Alger, 1906, II, 159, 15.
- [190] نشر بودرو (P. Boudreaux) بضع صفحات منه في «Catalogus codicum astrologorum graecorum. t. VIII, 3, pp. 171-179»؛ ذكر كرومباخر (Krumbacher) مصادر أخرى في «Gesch. D. Byzant. Lit. , op. cit., 628».
- [191] انظر ملاحظة رقم (184) في [1/2].
- [192] انظر «ابن هشام، ص 285».
- [193] انظر رسول كتاب مصطفى أفندي 1164، 5، ورق (107^ص-106^ص)، نسخي، في مجموعة تاريخها 850 هجري، 17 × 27. يشار إلى أنّ نسخة ملحمة دانيال، الموجودة في مجموعة بغدادتلي وهي أفندي 2234، تحمل، كعنوان، إشارة وصية أسقف.
- [194] انظر منغانا 88 sq 4/1917-18, 85 sq. Mingana, in Bulletin of the John Rylands Library 4/1917-18, 76-météorologique attribué à Denys l'Aeropagite, in Kugner, Un traité astronomique et (trad.), 116 sq. (texte). وفق منغانا، فإن اسم أندرونيكوس مذكور في كتابات سريانية أخرى من النمط نفسه (انظر بودج 4/1917-18, op. Budge, Bulletin of the John Rylands Library 4/1917-18, op. cit., pp. 237, 521, 654).

- [195] كتابة سريانية نشرها رايت > W. Wright, in *Journal of Sacred Literatur and Biblical Record*, N. S. 9/1866, pp. 117-136؛ الترجمة الإنكليزية، المصدر نفسه (-10/1867, pp. 150-164 (cf. p. 152)).
- [196] انظر ملاحظة رقم 244 في الفصل [2].
- [197] مخطوطة حافظ أفندي 176، ورق (75¹-1)، تعليق فارسي لعام 1192 هجري، 21 × 14؛ قارن مع كتاب هرمس الهرامسة، مخطوطة شهيد علي باشا 2002، ورق (71¹-58¹)، وكتاب زجر النفس، ذي الطابع الأخلاقي والباطني، مخطوطة آياصوفيا 1843، 73 ورقة، نسخي جميل جدًا، 19 × 14. حول الهرمسيين العرب، انظر > M. Plessner, *Hermes Trismegistus and Arab science*, in *St. Islamica* 2/1954، 45-59.
- [198] مخطوطة آياصوفيا 2704، ورق (43¹-27¹)، نسخي من دون تاريخ، 20 × 14.
- [199] المصدر السابق، (60¹-44¹).
- [200] نشره وترجمه وعلّق عليه ماكلر > F. Macler, in *RHR* 49/1904, pp. 265-305.
- 201 Cf. *ZDMG* 75/1921, p. 125: Tüb šūdō'è d-èzrô sōfrō.
- [202] مخطوطة آياصوفيا 3003 و3004 (انظر الملاحظة رقم [199] في الفصل [2])؛ حقق النسخة السريانية وترجمها إلى الإنكليزية بودج > A. W. Budge, Cambridge 1889.
- 203 Cf. *RSO* 7/1916-18, 889: ZA 33/1920-21, 168; *ZDMG* 75/1921, 125, 128.
- 204 Millet, *Hekim Oğlu* 572, 1 fol. 1B300¹; cf. supra [2/ 1/ 16].
- [205] عن مواضيع الدراسات الفلكية الآشورية - البابلية والتنبؤات التي تحتوي عليها، انظر بتسلد > C. Bezold, in *Boll*, -*Sternglaube*, op. cit., 2 sqq. مقال فيرولو > Ch. Virolleaud, *Présages tirés des éclipses de Soleil et de l'obscurissement du Soleil ou du ciel (par les nuages)*, in *ZA* 16/1902, 201-230. إن أفضل عمل يتوافق مع روح هذه الكتابة هو التقويم البابلي للأعمال والإشارات والشهور، الذي نشره مؤخرًا وترجمه لابات > R. Labat, dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Haute Etudes*, IV^e Section, fasc. 321, Paris 1965. بفضل هذا النشر، سيكون ممكناً من الآن إجراء تلخيص للدراسات الفلكية العربية، بالمقارنة مع هذا النموذج القديم.
- [206] انظر بيلا > Ch. Pellat, *Dictionnaire des Anwâ' et Mansions lunaires*, in *Arabica* 2/1975, 17-41؛ > tableau, p. 32 sq. «تاج العروس 1/138، السطر 28-29»؛ «الألوسي، بلوغ، 3/229، (يلخص كتاب الأنواء لبعث الرحمن بن إسحق الزجاجي).
- [207] هو معنى الجذر <ن و > باللغة الأكادية > Bezold, 185 sqq. وبالعبرية > Ges.-Buhl, 490، وبالعربية (انظر تاج العروس 1/138، السطر 17، بذكر أ : وإنما سمي نواً إذا سقط الغارب ناء الطالع وذلك الطلوع هو النوء وبعضهم يجعل النوء هو السقوط كأنه من الأضداد. قال أبو عبيد ولم يسمع في النوء أنه السقوط إلا في هذا الموضع. ما يتعلق بالمعاني الأخرى لنوء، انظر بيلا > Pellat, loc. cit. 18).
- [208] انظر بيلا > Pellat, loc. cit., 20 sqq.؛ «ألوسي، بلوغ. 3/237-9» (حيث استخدم «كتاب الأنواء» لابن قتيبة).
- 209 Cf. Nallino, *Raccolta*, V, 191 sqq.
- [210] باعتبار أن تواريخ الطلوع الشمسي وغروب النجوم معروفة (انظر بيلا > Pellat, loc. cit., 20 sqq. et 32 sq).

- [211] نشره حميد الله-بيلا، حيدرآباد 1956؛ انظر كذلك بيلا «Pellat, in Arabica 1/1954, 84-88»؛ عن مجموع أدب الأنواء، انظر «ib., 2/1955, 235 sqq.; Nallino, Raccolta, V, 184-194»؛ يوفّر ألويسي، بلوغ. 3/ 223-4، ملخصاً ممتازاً لجميع المعارف الفلكية عند العرب، مستخدماً على نحو خاص الدراسات عن الأنواء التي قام بها أبو القاسم عبد الرحمن الزجّاجي (توفي عام 310 هـ/ 922 م)، وابن قتيبة (توفي عام 276 هـ/ 889 م) الذي لم يذكر بين مؤلفي كتب الأنواء (القسم 16/ 1/ 2)، لكن انظر القسم (2/ 1/ 18) (الأقوال المأثورة)، المرزباني (؟)، في كتاب صفه في الأنواء أتى فيه بقوائد كثيرة مقداره مائة وعشرون كراسة (القسم 2/ 1/ 20)، ابن دريد، كتاب المطر والسحاب (القسم 2/ 2/ 1)، حول وصف السحاب والمطر من وجهة نظر معجمية على نحو أساس.
- [212] <عنان>، بالسريانية، <عنونو> بالعبرية. إن كلمة عنان، التي كانت تشير في الماضي إلى السماء والغيوم التي تغطيها (قارن مع الأكادية <ءنو>) قد أفادت في تشكيل اسم العراف، <معن>، عند العبرانيين القساوسة والمزارعين الذين كانوا على الأرجح يولون الأهمية نفسها التي كان أسلاف إسماعيل يولونها للملاحظة الكهانية للظواهر الجوية، إن لم تكن تلك الأهمية أكبر لديهم (انظر سميث «W. R. Smith, J. Of Ph. 14/1885, 115»).
- [213] «ابن هشام، ص 806، السطر 12-13»؛ «الطبري، 1/ 1622»³.
- [214] «ابن هشام، ص 727».
- [215] ذكره الألويسي «بلوغ. 3/ 247»؛ قارن مع الرازي، وفق «مراد، م س د، ص 16 (مبتورة)»، الذي ذكر القصة نفسها على شكل موجز، نقلاً عن الغريب لأبي عبيد. يعيد الألويسي بعد ذلك ووفق المصدر نفسه ذكر نحو خمس عشرة قصةً مماثلة، مستقاة في معظم الأحيان من الأصمعي، تذكر أوصافاً ذكرها البدو لمختلف مميزات الظواهر الجوية التي تسبق هطول المطر. ليس هذه النصوص سوى أهمية معجمية.
- [216] «الحيوان، 3/ 43».
- [217] «ابن هشام، ص 131».
- [218] انظر ما ذكره «مراد، م س د، ص 16»؛ ص 84 من النص المترجم. بعد ذلك، يتحدث الرازي عن احتيال صانعي المطر الهنود الذين كانوا يدّعون استبعاد البرد أو تحويل غيمة عن المكان الطبيعي لمظهرها. ما يتعلق بصانعي المطر في جزيرة العرب، انظر توفيق فهد «T. Fahd, Le Panthéon de l'Arabie Centrale, ch. I».
- [219] انظر «T. Fahd. Loc. cit.; Pellat, in Arabica 2/1955, 34»؛ «البخاري، منشورات بولاق، 1/ 136»، حيث يقول النبي: من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب، وإما من قال مطرنا بنؤ كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب.
- [220] وفق طبعة ديلز (Diels, loc. cit., 1907, pp. 23-32)، في النسخة (A) التي تتضمن 187 فقرة (تختلف منها الفقرة 3 وتضاف إليها الفقرتان 52 و 81)، في حين أنّ النسخة (P) (المصدر نفسه صفحة 34-48) لا تتضمن سوى 155 فقرة.
- [221] هذا الإحصاء يتضمن (122) فقرة، في حين أنّ إحصاء مخطوطة برلين 4259، ترجمها إلى الألمانية ليرت (J. Lippert) وكيرن (F. Kern)، ذكره ديلز (Diels, op. cit., 1908, 58-71)، لا تتضمن سوى 120 فقرة.
- [222] مثلما تشير إليها النبوءات المتعلقة بالشعر الذي ينتصب وأولئك الذين تقشعرّ أبدانهم في اللحظة المناسبة. كقاعدة عامة، تجرى الترجمة الحرفية وفق اللغة العربية.

- [223] الرقم 3 من النص اليوناني لديلز لا يمثل عنوانًا مستقلًا، بل تفسيرًا آخر.
- [224] جمع ماق، «الزاوية الأنسية من العين» (قارن مع رقم 23 و 24).
- [225] (Om. ὁψθαλμον δεξιον η ονρά) (قارن مع النسخة (P)، ذكرها ديلز (Diels, 35, n° 15): (τον αυτον ηνρά).
- [226] لم يرقم وفق ديلز (Diels). الواضح أنه توجد في النص اليوناني ثغرة هنا.
- 227 Om. A; cf. P (ap. Diels, 36, n° 46).
- 228 Om. Ὠμοττλη δεξιá (comp. P. ap. Diels, 36, n° 50).
- [229] غير مرقم وفق ديلز.
- 230 Om T ἐπτάνο της ενονύμον; comp. Parisinus gr. 2154.
- [231] هذا العنوان وعنوان الرقم 103 (رقم 72 العربي) قد يتوافق على نحو حسن مع الرقمين 64 و 65 من (P) (وفق ديلز 36): «تلك المتعلقة باليد . . .»؛ لكن مكانها في النص العربي وسط أسماء الأصابع بحث على أن نرى في "وسط" خطأ حيث وضعت بدلاً من وسطي (قارن مع رقم 184 و 185).
- 232 Om. Δάχτυλος τέταρτος της ενονύμον χειρός; comp. P (ap. Diels, 37, n° 77: Δάχτυλος ὁ παρὰ τὸν μέσον.
- [233] جرى الحصول على هذا العدد بحذف الفقرات العربية ال 109 (122-13 إضافة) من الفقرات اليونانية ال 188.
- [234] على سبيل المثال، قارن رقم 15: (ἀγαθὸν πολὺ σημαίνει, ἀποσοδόχτον) مع سرور و غبطة، قرة عين ...؛ رقم 37: (κατὰ πάντα ἀγαθὸν δηλοῖ) مع سرور وفرح ...؛ رقم 43: (χακαπάθειαν δηλοῖ) مع مرض خفيف؛ رقم 81: (πρᾶξιν δηλοῖ μεγάλη) مع سرور وتيمن، إجلال وتعظم عند الملوك ...
- [235] قارن على سبيل المثال، رقم 38: (διάχρισιν πως τινα καὶ νίχην σημαίνει) مع يخاصم ويظفر؛ رقم 55: (χαφισεται νου ἐφ' ὃ καὶ ψεται τινα διὰ πολλοῦ τοῦ χρ) مع (رقم 42 العربي الذي وضعناه، بسبب كله، في مواجهة رقم 54)، غايب يقدم عليه، ترد عليه مسرة؛ رقم 58: (ἀγαθόν) مع خير؛ رقم 82: (πλοῦτον σημαίνει) مع يكثر ماله ...
- [236] قارن، على سبيل المثال، رقم 22: (πρᾶξιν καὶ βείαν) مع بكاء يناله، مرض شديد؛ رقم 23: (λβπας δηλοῖ) مع مولود تقر به عينه ...

4/2 [الغلات (301-342)]

- [1] «ابن دريد، ص 37: عافت الطير ... إذا حامت على الشيء؛ «تاج العروس. 207/6». قارن مع العربية والسيرانية ع و ف <Ges.-Buhl, 572 sq>؛ «القرداحي، لياب. 252/2»؛ في اللغات الثلاثة، يشير المصدر عوف إلى الطائر أو إلى الطيور الخلق في الجو (عبري) أو إلى الكواسر التي تستخدم في الصيد (سرياني).
- [2] انظر «تاج العروس. م س ذ، 24-6»؛ وعفت الطير وغيرها من السوانح . . أي: زجرها، وهو أن تعتبر بأسمائها ومساقطها وممرها وأنوائها، هكذا في سائر النسخ ومثله في العباب وهو غلط قلد المصنف فيه الصاغان وإما تقدم ذكر المساقط وأين مساقط الطير من مساقط الغيث، فتأمل. والصواب (وأصواتها)، كما هو نص الحكم والتهذيب والصاحح . . فتسعد أو تتشأم . .

- [3] مثل الشوكة، والشماط، والصقر، والعقاب والنسر.
- [4] مثل الغراب والزراغ والبومة والنقار الأخضر. بعض الطيور، مثل نقار المريخ (picus Martius) ونقار فيرونيا (picus feronius) والقرقف (parra) كانت في الآن ذاته طيورًا محوَّمة ومصوَّنة (انظر > Hopf, Thierorakel, 18 <).
- [5] في هذا الصدد، يجري التمييز بين صنفين من الطيور: «المجدفة»، وهي طيور تخلق على ارتفاع كبير، ذات أجنحة مرنة ومنقار مميت، مثل السنقر والصقر والكونج والجللم، و«الشراعية»، وهي طيور تخلق على ارتفاع منخفض، ذات البرائن الضاغطة والخانقة، مثل العقاب والزَّمَج والباشق والنسر والشماط والحدأة والشوكة (انظر جان هوبير > Jean Huber, Observations sur le vol des oiseaux de proie, Genève 1784, cité ap. Boissier, Mantique babylonienne et < mantique hittite, 30-32).
- [6] كان يجري التمييز بين الطيور ذات الطيران السريع جدًا (aves praepetes)، والطيور ذات الطيران البطيء (aves interae) > <.
- [8] كان المكان الذي يقف فيه هو (οἰωνοστήφον)، الذي تشيع تسميته ب(θ χοσ ou θāχος) > Hopf, op. cit., 12. وكان العراف الروماني يقف متجهًا نحو الجنوب، على تقاطع خطين، هما الخط من الشمال إلى الجنوب (cardo)، والخط من الشرق إلى الغرب (decumanus)، واللذين يتشكلان بالمقارنة مع المكان الذي يراقب فيه. وهناك خطان آخران، موازيان للخطين السابقين ويشكلان معهما مربعًا، يحددان المعبد (templum)، وهو الحيز السماوي الذي ينبغي أن يجري التحري فيه. وفي الوسط، نجد (tabernaculum) أو المعبد الصغير (templum minus)، الذي يتشكل في طرفه الجنوبي من (pars antica) وفي طرفه الشمالي من (pars postica). بعد طرح سؤال محدد على الآلهة، كان العراف يقف في المدخل المعني تحت الطوالع المطلوبة (auspicia impetrita) أو تحت الطوالع الطارئة (auspicia oblativa). كي تكون العلامات فعالة حقًا، كان ينبغي أن تكون الطبيعة هادئة تمامًا، والسماء صافية والهواء ساكنًا من دون رياح. جميع هذه التفاصيل، التي جمعها هوبف > Hopf, op. cit., 17 sqq.، مستقاة من سيسيرون (Cicéron, De divinatione).
- [10] تدعى هذه الطيور (adversae)، (arculae)، (diviae)، (inbrae)، (remores)، (funebres)، (lugubres)، أو فقط، للتبسيط، (altrae) (هوبف > Hopf, op. cit., 19).
- [11] Ibid., 20 sq.
- [12] يدعى أيضًا الحازي؛ انظر «تاج العروس» 87/10: حزا أو حزي الطير زجرها وساقها. قال أبو زيد هو عندهم أن ينطق الغراب مستقبل رجل وهو يريد حاجة فيقول هو خير فيخرج أو ينطق مستديره فيقول هذا شر فلا يخرج وإن سنع له شيء عن يمينه تيمن به أو عن يساره تشاءم به. قارن مع الأكادية <داجل إشوريه> > Haldur, Associations, 7, n. 4. حول الحازي، انظر القسم [9/3/1].
- [13] انظر «الميداني، أمثال. منشورات إبراهيم أهدب، 321-3».
- [14] انظر «الدميري، 121/2»: كل طير مشؤوم يدعى بهذا الاسم عند العرب؛ ويوضح الميداني معنى هذه التسمية حيث يضيف: «كل طائر يستخلص منه شؤم للإبل هو طير عرقوب؛ فهو يقطع وتره» «تاج العروس. 97/1». ويمثله مؤلف القاموس بالشقراق، (انظر «ألوسي، الطيور العراقية. 260/2-2»، والذي يدعى كذلك بالأهيل، والذي «كان العرب يقولون عنه: إذا حط أهبل على إبل، فإنه يكشف وتره» «تاج العروس، م س ذ». انظر الملاحظة التالية.

- [15] انظر «الدميري، 24/1، و66/2-7»: الشقراق «طائرٌ صغير يدعى الأهيل؛ لونه أخضر جميل، يماثل في الحجم الحمامة؛ لونه الأخضر جميل وغامقٌ نوعاً ما، وعلى أجنحته سواد. يعتبره العرب فالاً سيئاً؛ وهو يشتهي ويصيف. نجد الكثير منه في أراضي بيزنطة وسورية وفي خراسان ونواحيها. منه نوعٌ مخطط بالأحمر والأخضر والأسود. . . . يتعد عن المناطق المسكونة ويخالط التلال وذرى الجبال. . . . يعتبره الجاحظ من فصيلة الغربان» (قارن مع «الألوسي، م س د»). إن هذا الوصف يجعل من الشقراق أحد ثلاثئة نوع من النقاريات الموجودة في العالم. ربما كان طائر القيق، الذي يدعوه العوام «أبو زريق»، بسبب لونه الأخضر. كما يماثل الأهيل أيضاً بالصرّد (انظر: ملحق: حيوانات الفأل عند العرب، (13 الظي).
- [16] حول الغراب، انظر <Arabica, 8/1961, 30 sqq>.
- [17] انظر «تاج العروس، 87/7، السطر 16-18»، حيث يطلق هذا النعت على الناقة التي يمتزج وبرها الغامق بالأبيض. لحمها لذيق الطعم؛ لكنها لا تنفع لا للشمس ولا للعمل. كما يطلق هذا النعت على الذئبة ذات اللون المائل للاخضرار، كما يطلق أخيراً على الحمامة ذات اللون الرمادي الممتزج بالأسود. والأرجح أن اللون الأسود، الذي يعتبر عيباً، هو الذي يفسر الفأل السيء. قارن مع «الألوسي، م س د، 6-194/2».
- [18] من الطيور الكواسر الذي كان يظن أنه يحتطف الرضيع من مهده «تاج العروس، 158/2». كان يقف على تحصينات المدينة المنورة ويقول أمراً غير مفهوم؛ وكان لحمه يقتل جميع من يأكلونه «المصدر نفسه» و«الدميري، 10/2».
- [19] «الدميري، 75/2: قال . . . أبو بكر بن الأعرابي إنما نهي النبي صلعم عن قتله لأن العرب كانت تشاء به، فنهى عن قتله ليخلع عن قلوبهم ما ثبت فيها من اعتقادهم الشؤم فيه لا أنه حرام. انظر <Arabica 8/1961, 30 sq>، حيث جعلناه معادلاً للنقار الأخضر، نتيجة المعادلة بين الصرد والشقراق التي أجراها علماء اللغة. يبدو أن هذا النوع من النقاريات غير موجود في جزيرة العرب، وفق ملاحظة هامة أدلى بها فيريه <Viré, ib. 11/1964, 196 sqq>، والذي يعادله بالقيق. وهكذا، فإن طير العراقيب والأهيل والصرّد لا تشير إلا إلى طائر واحد، هو القيق! الأرجح أنه حصل التباس لدى المؤلفين العرب بين الصرد، الذي ينتمي إلى الجواثم (انظر «ألوسي، م س د، 3/201-3»، والشقراق، الذي ينتمي إلى النقاريات، بسبب تنوع ألوانها وريشها على التوالي.
- [20] كان <إشيبو> طائر مردوك، و<نسصو> طائر عشتار، و<ننارو> طائر سن، و<حازبرو> طائر نوسكو، و<إشورو سامو> طائر نرغال، و<كسريتي> طائر غولا (انظر <Orientalia, 51-54, p. 186-7, ll. 36, 37, 41, 43; p. 184, l. 27. Comp. F. Lajard, Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra en Orient et en Occident, Paris 1867, 275 sq>). النسر طائر بهمان وميترا، والغراب طائر ميترا وسيروخ، والديك رمز ميترا وإيزد بهرام، والحمامة شعار ميترا.
- [21] انظر <Grohmann, Göttersymbole, 56 sqq., cf. tableau, p. 76>: كان العنبر البري مكرساً للألوهية القمرية، والظي لعشتار، والثور لعم، وعشتار والقمر والأسد وأبو الهول لآلهة، والحية لذات بعدان، والتين لسحر، إلخ.
- [22] يدعى مثل ذلك الرجل بالخنثارم (انظر «تاج العروس، 268/8»).
- [23] انظر (النمل، 47) (نفس الجواب تقريباً من ثمود إلى صالح)؛ (الإسراء، 13)، حيث تشير كلمة طائر إلى القسم الحسن أو السيء من الإنسان في اليوم الآخر (انظر «الدميري، 110/2»؛ قارن مع (الأعراف، 131) «وإن تصيهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه».

- [24] «الدميري، 118/2». قارن مع «تاج العروس، 373/3، السطر 14-15»: وكانت العرب مذهبها في الفال والطيرة واحد فأثبت النبي صلعم الفال واستحسنه وأبطل الطيرة ونهى عنها.
- [25] «ابن قتيبة، عيون، 8/2»: «العقد الفريد، 226/1».
- [26] «الدميري، م س ذ»؛ حول النهي عن الطيرة، انظر «بخاري - قسطلاني، منشورات بولاق 1288 هـ/ 1871 م، 8/ 442-3 (الطيرة)، / 444 (الفال)».
- [27] خير خير، هي الأمانة التي كانوا يعبرون عنها حين يسمعون طائراً يصيح (انظر «ابن قتيبة، عيون، 146/2»).
- [28] تنسب هذه الصيغة أحياناً إلى النبي «العقد 397/1؛ انظر ص 226»؛ «الإبشيهي، ترجمة رات (Rat, II, 181)»، وأحياناً إلى ابن عباس «ابن قتيبة، عيون، 146/2» أو إلى عبد الله بن عمرو بن العاص «ابن سعد، 13/2/4» الذين كانوا يتفوهون بها أمام كعب الأحبار، الذي يؤكد أنها مكتوبة في التوراة.
- [29] إنما الطيرة في المرأة والدار والداية. حين سمعت عائشة هذا الحديث، ارتجفت استنكاراً وصحته كما يلي «ابن قتيبة، عيون، 146/2-7»: إنما قال رسول الله صلعم كان أهل الجاهلية يقولون ان الطيرة في الدابة والدار والمرأة.
- [30] «تاج العروس 242/3، السطر 3-5»: «الزجر العيافة... وأصله أن يرمي الطير بحصاة ويصيح فإن ولاه في طيراته ميامنه تفاعل به أو مياسره تطير».
- [31] انظر 30 (Diwân, II, éd. Huber-Brocckelmann, Leyde 1891, p. 55, n. 30):
- لعمرك ما تدري الضوارب بالخصى
ولا زاجرات الطير ما الله صانع
- [32] التي يمكن أن تفسر كنيهاً على النحو التالي: صاحبة الصقر أو أم الصقر «تاج العروس، 73/4، السطر 22»، مما قد يشير إلى الاهتمام الذي أولته لمعرفة رأي النبي حول هذا الموضوع.
- [33] «الدميري، 117/2». يرى البعض في هذا الحديث منعاً من الصيد ليلاً أو من انتزاع البيوض التي تحضنها الطيور «المصدر السابق». انظر كذلك «تاج العروس، 348/9»؛ «الجناعي، مخطوطة ستراسبورغ 4212، ورقة (96^{هـ}): وكان العرب إذا أرادوا سفراً رجعوا طائراً فإن أخذ عن يمينه سافروا وإن أخذ يساراً قعدوا وتطيروا».
- [34] «195-222».
- [35] انظر «المسعودي، 344/3»: وأهل الجبال والقفار والدهاس أزجر وأعيف؛ قارن مع Cicéron, De divinatione De divin., I, 41: «Arabes autem (et Phryges et Cilices), quod pastu et aestate paragrantes, propterea pecudum maxime utuntur, campos et montes hieme facilius cantus avium et volatus notaverunt». Cf. Eschyle, Prométhée, 480 حيث يدعى الكاهن تيريسياس (Tirésias)، الذي كان يراقب تحليق الطيور: (ὁ δὲ πονέων βοτῆρ).
- [36] كتب أناستاز (Anastase) إلى بواسييه: «لا تترك الطيور في الأقفاص كي ترخي في الوقت المطلوب ويلاحظ تحليقها» (Mantique babylonienne et mantique hittite, 51). وأضاف: «يكتفي المرء بمراقبة الطيور التي تمر في اللحظة المحددة». وبالفعل، لم نعر على أي أثر لعلم الطيرة الممارسة باستخدام طيور في أقفاص.
- [37] «الأغاني، 3/10»؛ انظر «المصدر السابق، ص 114»، حيث يدعم بيت شعر لأبي كلداء هذا الرأي: هناك السعود السانحات جرت لنا
وتجري لكم طير البوارح بالنحس

- انظر كذلك بيتًا لوهيب، «المصدر السابق»، 17/ 143.
- [38] انظر «تاج العروس». 70/2، السطر 18: «سنح . . إذا مر من ميسرك إلى ميامنك وهو ضد برج.
- [39] انظر «تاج العروس/ 124، السطر 25-7: «والبارح من الصيد من الظباء والطير والوحش خلاف السانح [...] وهو ما مر من ميامنك إلى ميسرك، والعرب تنظير به لأنه لا يمكنك أن ترميه حتى ينحرف، والسانح ما مر بين يديك من جهة يسارك إلى يمينك، والعرب تميم به لأنه أمكن للرمي والصيد.
- [40] ذكر في «المصدر السابق»، ص 170، س 19-20، «انظر «الأغاني». 159/9) السانح ما ولاك ميامنه والبارح ما ولاك ميساره. هذا هو أيضاً رأي أبي حاتم [السجستاني]، المذكور في «العقد الفريد. 226/1. وقد سمع أبو عبيدة نفسه رأياً معاكساً من رؤية نفسه (انظر «الأغاني. 164/9؛ 3/10).
- [41] جرى توضيحه بعبارة: وهو أنسيه، وعكسها وحشي: انظر «تاج العروس. 100/4، س 2-4 وص 365، س 11-12؛ قال الليث [وتبعه في ذلك الأزهري] وحشي كل دابة شقه الأيمن وأنسيه شقه الأيسر. بالنسبة لأبي زياد [القرشي] والأصمعي، فالأمر معاكس؛ لكنهم جميعاً يتفقون على القول: الوحشي من جميع الحيوان ليس الإنسان، هو الجانب الذي لا يحلب منه ولا يركب والأنسي الذي يركب منه الراكب ويحلب منه الخالب. لمعاني أخرى لهذه المصطلحات، المتعلقة بالصيد، انظر ما ذكر في هذا الكتاب.
- [42] ذكر في «تاج العروس. 170/2، س 21-2: «ما جاء عن يمينك إلى يسارك وهو إذا ولاك جانبه الأيسر وهو أنسيه فهو سانح، وما جاء عن يسارك إلى يمينك وولاك جانبه الأيمن وهو وحشيّه فهو بارح.
- [43] انظر «تاج العروس. 170/2، س 8: «السنح . . اليمن والبركة، و«المصدر نفسه، ص 124، س 7: «البرح . . الشدة والشر والأذى والعذاب الشديد والمشقة. وإذا كان معنى الكلمة الأولى يمكن أن يكون مشتقاً من استخدامهما في علم الطيرة، فالأمر ليس كذلك للثانية؛ إذ إن جميع المعاني الأخرى توجّهنا نحو مثل ذلك المدى البدائي. قارن مع «Wellhausen, Reste², 202).
- [44] «الأغاني. 140-139/10:
- سنحت لي يوم الخميس غداة ال
فطر طير بالحس لا بالسعود
- ففعيقت أهنن لأمر
- مفطع ما جرين في يوم عيد
- [45] انظر «تاج العروس. 170/2، السطر 22-3: «وأشام طير الزاجرين سنيحها.
- [46] «المصدر السابق، السطر 23:
- أجارهما بشر من الموت بعدما
- جرى لهما طير السنيح بأشام
- [47] «المصدر السابق، السطر 24-5: «وقال ابن بري العرب تختلف في العيافة يعني في التيمن بالسانح والتشاؤم بالبارح، فاهل نجد يتيمنون بالسانح وقد يستعمل التجدي لغة الحجازي.
- [48] لدى الآشوريين والبابليين، كان اليمين واليسار يتقاسمان الفالات المؤاتية وغير المؤاتية: انظر على سبيل المثال هنغر > Hunger, Becherwahrung bei den Babyloniern nach zwei

Keilinschriften aus Hammurabi-Zeit, in Leipziger Semitische Studien, I. 1, Leipzig 1903, 79 sq., Arabica, 8/1961, 47 sq.

انظر «المسعودي، 340/3»، حيث نجد تعليل ذلك.

50 «عيون، 153/2».

51 «الأغاني، 141/18». قارن مع هذا البيت لعقبة بن حوط التميمي الذي ذكره البحري في «الحماسة، 3/ 2/ 681، رقم 599» (انظر «المصدر السابق، 12/4، رقم 865»، حيث ينسب البيت نفسه لربيعة مقروم):

لا سانح من سوانح الطير

يشنني ولا ناعب إذا نعب

52 «الحيوان، 1/ 150». يفسر أبو عبيد معمر بن المثنى (ذكره «المسعودي، 3/ 341») بواقع أن حركة العودة تجري من اليمين. قارن مع «Doutté, Magie et religion, 359».

53 «المسعودي، 340/3»: السانح مرجو عند العرب والبارح هو الخوف.

54 «ابن سعد، 168/2/1» (حيث نقرأ ظهوره بدلاً من ظهوره)؛ قارن مع «المصدر السابق، ص 169»، حيث تناقض عائشة نفسها: كان النبي يتقل قائماً وقاعداً ويتقبل عن يمينه وعن شماله.

55 «المصدر نفسه، ص 167»: إن شئت شركتهما على اليمين كما رأيت نعلي رسول الله.

56 Cf. trad. Houdas et Marçais, I, 71, 75-6, 153, 319.

57 في «الحماسة، ص 165»: والعرب تجعل الشمال كناية عن الشؤم.

58 انظر «الجاحظ، الحيوان، 5/ 150»: فلما سموها بالشمال أجروها في الشؤم والمشؤم على ذلك المعنى وسموها اليد اليسار واليد اليسرى على نفي العسر والتكد.

59 «De divin., II, 39». حول اليسار واليمين عند اليونانيين والرومان، انظر أيضاً «Eitrem, Opferritus»

Av. Videnskapsselskapet i und Voropfer der Griechen und Römer (in Skrifter utg.

«Kristiania, Hist. Phil. Kl., 1914, I), Kristiania 1915, 29-45

60 Contraimont à l'affirmation de Bouché-Leclercq, I, 139.

61 «تاج العروس، 9/ 384، السطر 8»، «الأغاني، 3/10».

62 «تاج العروس، م س ذ»: وهو يتشام به.

63 «المصدر نفسه، 242/2، السطر 27 وما يليه». يدعى أيضاً نطيح أو ناطح الحصان الذي في جبينه خصلتان (انظر «Mercier, La Parure des Cavaliers, op. cit., 96 sq.» واللطيم (وفق تاج العروس، قارن مع مرسية «Mercier, op. cit., 88 sq.» أو اللطة (وفق أبي عبيدة، ذكر في تاج العروس ووفق مرسية (96) «Mercier»)) ذاك الذي ليس لديه سوى خصلة واحدة. الأول غير مرغوب، لكن الثاني، النطح أو الناطح، يشيران إلى نخمتين في قرن برج الحمل (تدعوان بالشرطين؛ والأول يعني فألاً سيناً). في «العقد الفريد، 1/ 226»، يدعى الطائر أو الحيوان الذي يأتي من الأمام بالخاندة، وهو مصطلح لم نصادفه بهذا المعنى في مكان آخر.

64 «الجاحظ، العرافة، 3».

65 «تاج العروس، 475/2، السطر 24»، «الأغاني، 3/10»، «الجاحظ، الحيوان، 3/ 136 و 139»، حيث يذكر بيتين للحرث بن حنزة: «المصدر نفسه»، «كتاب التبريع والتدوير، ص 140»، «العقد الفريد، 1/ 226» (حيث يرد قعيد بدلاً من عقيد).

- [66] «تاج العروس. 231/4، السطر 24-6»: والكادس ما يتطير به من الفال والعطاس (والكدسة عطسة الهائم) وغيرهما . . . وقيل . . . القعيد من الظباء . . . ويتشاءم به كما يتشاءم بالبارح. ومن المسموح أن نظن أن الحيوان الذي يعطس أمام الإنسان كان يدعى بالعاطس (انظر ملاحظة 79 في هذا القسم) وبأن ذاك الذي يعطس خلفه يدعى بالقادس. وكمعادلات لقعيد، نجد أيضًا خفيف في «الأغاني. 3/10»، وهي كلمة لم نجدها في أي مكان آخر بهذا المعنى؛ ربما ينبغي أن نقرأها خليف؛ والأمر مماثل لكلمة حقيب، التي أوردها فريتاغ «Freytag, Einleitung, 163».
- [67] انظر «الجاحظ، العرافة. ص 10، السطر 6-8»: وهم أئمن على من تلقوه واستقبلوه وقالوا إنه ليكره استقبال المخلوق من الأنس والدواب والسياع والطير ساعة يوضع ما لم يكن في كنهه وحينه ويتخوف في استقباله تسافك الدماء.
- [68] Cf. les exemples donnés dans Arabica 8/1961, 34 sqq., 49 sq.
- [69] «الجاحظ، العرافة. ص 23».
- [70] «المصدر نفسه، ص 6».
- [71] صياح وزقاء. تدعى الديكة بالزواقي وتعتبر غير مرغوبة، لأن صياحها الصباحي يدعو المسافرين إلى الرحيل والأصدقاء إلى الافتراق. ومن هنا جاء المثل: أثقل من الزواقي (انظر «الدميري، 4/2»؛ «تاج العروس. 195/1». انظر مع ذلك الحديث التالي المنسوب للنبي: «إذا سمعتم صياح الديكة، اطلبوا من الله نعماته؛ فقد رأت ملاكًا، لكن حين تسمعون نقيق الحمير، اطلبوا من الله حمايته ضدّ الشيطان، فقد رأوا شيطانًا» «الدميري، 428/1».
- [72] السنونو رمز الزهد والصحة الحسنة في الإسلام؛ وهو يدعى «عصفور الجنة» «الدميري، 366/1-8». وينبغي أن يستند معناه الكهاني على طبيعته بصفته طائرًا مهاجرًا.
- [73] حين خلق الله الحصان من حفنة من ريح الجنوب، قال له: «خلقتك عربيًا، ربطت الخير بغرثك والنجاحات سوف تجتني على متنتك . . .» «الدميري، 387/1».
- [74] صوته (شجيج؟) (في متن النص شيخ) ينبع من سهيل الحصان ونقيق الحمار؛ تتوفر للبغل ميزات الاثنين معًا وهو يرمز إلى الصبر والتحمل؛ وهو مركوب الملوك والفقراء «الدميري، 172/1-4».
- [75] «نقيق الحمار هو أنكر الأصوات»، وفق كلمات بدوي. تجتمع في المقابلة التالية ميزات الحمار ومساوئه: يرذ الفضل بن عيسى الرقاشي على سؤال حول الحمار قائلاً: إنه من أقل الدواب مؤنة وأكثرها معونة وأخفضها مهوى وأقربها مرتقى؛ فسمعه بدوي وقال: الحمار شنار والبعير عار منكر الصوت لا ترقأ به الدماء ولا تمهر به النساء وصوته أنكر الأصوات «الدميري، 297/1». انظر الهامش 71 في هذا القسم.
- [76] قارن مع «الجاحظ، العرافة. 9»؛ يمكن الحصول على مراجع أخرى في «Arabica 8/1961, 57, n. 6».
- [77] Comp. In Arabica 8/1961, 55, n° 40-41.
- [78] في الإسلام، يعد «نقيق الضفدعة تسييحًا لله»، ومن هنا منع قتلها «الدميري، 102/2-4». وفق ابن سينا، فإن توالد الضفادع في عام ما ينذر بوباء للعام التالي (ذكر في «المصدر نفسه، ص 103»).
- [79] عواطيس، جمع عطاس. ينتمي هذا التعبير إلى المصطلحات الفألوية ويعني، وفق «تاج العروس. 193/4»:
- [1] حيوانًا ينسب بالشر (ابن الأعرابي)؛ انظر هذا البيت لطرفة بن العبد:

لعمرى لقد مرت عواطيس جمة

ومر قبيل الصبح طي مصمع

[2] سمكة بحرية كان العرب يتشاءمون منها (ابن خالويه).

[3] عاطس وعطاس: الصباح، اللحظة التي ينتبه فيها المرء إلى عطاس البشر والحيوانات لاستخلاص الفأل منه (الأصمعي، الخ).

[4] الحيوان الذي يأتي مواجهةً، أي من ناطح، بما أنه كان نذير شؤم

[5] العطاس في عبارة: اللجم العاطس، من لجمة (انظر القسم (ملحق: حيوانات النبوة) (الفال) عند العرب. [15] الضفدع): وهي الطيرة لأنها تلجم عن الحاجة أي تمنع وذلك أنهم يتطيرون من العطاس، فإذا سافر رجل فسمع عطسة تطير ومنعته عن المضي. أضف إلى ذلك ما ورد في الحماسة لأبي تمام، صفحة 182 (ذكره فريتاغ <Freytag, Einleitung, 161>):

أغدو ولا أحاذر الشكيسا

ولا أخاف اللجم العطوسا

[80] «ابن قتيبة، عيون. 150/2». نشير إلى أهمية اللحظة وتفسير النبوءات في هذا النص.

81 D'une lettre du P. Anastase à A. Boissier Mantique babylonienne et mantique hittite, 52, datant du 26.9.1934.

81 Cf. Hopf, Thierorakel, 18, citant Plin, N. H. X, 33

(83) انظر بصورة خاصة الجاحظ، الحيوان، 142/3؛ مجلة (Arabica, 8/1961, 44).

84 Cf. Arabica, loc. cit., 34 sqq., n° 6, 7, 21, 35.

85 Cf. ib., 50 sq.

[86] انظر «الدميري، 76/2». هذا النص إحصاء أقل توسعاً، يستبدل السراد بالغراب، من الإحصاء المذكور في (Arabica, loc. cit., 50 sq.).

87 Cf. Arabica, loc. cit., 43.

[88] نجد، كملحق لهذا الفصل، قائمة بالحيوانات، ثنائية القوائم ورباعية القوائم، التي تجعل منها طبيعتها أو حركتها مادةً للتنبؤ.

[89] نظن أنه يشتق من المصدر قول، وهو اسم جمع يشير إلى بذور البقوليات، وبصورة خاصة الفول والفاصولياء. قارن مع بوليو الأكادية (بتسلد <Bezold, 222>)، والعبرية بول، والمصرية بو-ر[ا] <Ges.-Buhl, 636>، التي من المناسب أن نقارن بها كلمة بور العبرية، وهي جمع <بوريم> <Ges.-Buhl, 637>. ويبدو لنا سبب هذا التحوير الشعبي، صعب التفسير (الهمز، ثم الياء بدلاً من الواو في التحويلات الأخرى)، في كلمة الفأل، وهي كلمة تشير إلى لعبة حظ، كان يمارسها أطفال البدو الذين كانوا يجنون تحت الأرض شيئاً (ربما حبة فول أو فاصولياء) ويتقاسمون (أو يقسمون إلى اثنين: «تاج العروس 68/8، السطر 9 وما يليه في النهاية») السطح الذي يجأ الشيء تحته. وكان الرابح هو صاحب القطعة من الأرض التي يوجد فيه الشيء «تاج العروس 8/ آخر ص 54». كانت ممارسة هذه اللعبة تدعى بالمفايلة والقيال (حول تخفيف الهمز، يقول ابن الأثير: وقد أزعج الناس بترك همزه تخفيفاً، نضيف، ربما كان ذلك لأنه ليس في أول الكلمة)، والللاعب مفايل، كما في هذا البيت لطرفة:

يشق حباب الماء حيزومها

كما قسم الترب المفايل

ونجاح هذه اللعبة يدعى الفنال أو القيال؛ والممارسة نفسها هي التفتيل التي ترد في بيت للكميث، إلى جانب التهزي؛ والأمر نفسه بالنسبة لكلمة افتثال التي ترد في بيت آخر للكميث وهو يصف الخيل:

إذا ما بدت تحت الخوافق صدقت

بأيمن فأل الزاجرين افتثالها

من جهة أخرى، كانت صفة الفئيل تطلق على الفارس الذي يتفحص حصاناً بدقة، ثم يعطي عنه حكماً يُبدو في ما بعد خاطئاً (من أجل جميع هذه التفاصيل، انظر تاج العروس، مصدر سبق ذكره). ينتج عن ذلك كَلَهُ أَنَّ الفأل كان، في الأصل، إجراء اقتراعياً. كما أنه حافظ على هذا الطابع نفسه في علم القرعة الذي لا يزال يدعى الفأل في القرآن الكريم. (انظر القسم 2/1 /11). إن ديمومة هذا الطابع الاقتراعي مذهشة في مختلف الطرائق في الفأل التركي (انظر بصورة خاصة فال نامه، أو «كتاب المصائر»، المنسوب لجعفر الصديق، والذي لا يزال استخدامه مستمراً، ونجد منه بعض المقتطفات عند عثمان بيه > Osman-Bey, Les Imams et les Derviches, 159 sqq).

[90] انظر «تاج العروس. 8/ 54»: يستعمل الفأل في الخير والشر وفيما يحسن وفيما يسوء. قال الأزهري من العرب من يجعل الفأل فيما يكره. من اللات أن كلمة فأل تعادل في نوادر البدو (المصدر السابق) كلمة طير، «قال شؤم»، وكلمة شرّ في عبارات: لا فال عليك ولا طير عليك ولا شر عليك.

[91] انظر «الأغاني. 14/ 14»؛ هناك عدة روايات لهذا الحديث: كان يحب الفأل ويكره الطيرة «تاج العروس. 8/ 54»؛ كان. . . يحب الفسال وينهى عن الطيرة «حاجي خليفة، 4/ 646»؛ انظر فنسك (Wensinck, Concordance, s. v). مراجع أخرى في (EI¹, II, 778, col. 1)، حيث يبدو لنا أصبح الآن أن نقرأ: وأصدق الطير (=طيرة) (δφνις) الفأل، بدلاً من: وأصدق الطير الفأل. «حاجي خليفة، 4/ 646-7».

[92] انظر «تاج العروس. 8/ 4»: وفي الحديث لا عدوى ولا طيرة ويعجبني الفأل الصالح والفأل الصالح الكلمة الحسنة. فهذا يدل على أن من الفأل ما يكون صالحاً ومنه ما يكون غير صالح. وقد جاءت الطيرة بمعنى الجنس والفأل بمعنى النوع ومنه أصدق الطيرة الفأل.

[94] انظر «ابن هشام، ص 434»؛ «البكري، معجم. ص 559». في طريقه إلى بدر، وصل النبي مع جيشه في مواجهة الصفراء، وهي قرية بين جبلين يدعوان مسلح ومحروى، يسكنها بنو النار، وبنو حراق؛ ففر من المرور من هناك؛ وتفاعل بأسماءهما وأسماء أهلتهما (لاحظ استخدام تفاعل بمعنى تطير). فسلك حينذاك وادياً على اليمين.

[95] «أسد الغابة، 4/ 232».

[96] بدلاً من رشدان، بالتناغم مع غيان (انظر «تاج العروس. 2/ 356». قارن مع المصدر نفسه: حب الرشاد، وهو الاسم الذي يطلق في العراق على الحرف، الذي يعني «الحرم»: سموه به تفاؤلاً لأن الحرف معناه الحرمان.

[97] «أسد الغابة، 2/ 301».

[98] المصدر نفسه، ص 351.

[99] المصدر نفسه، ص 380؛ انظر «العقد الفريد. 1/ 226»: كان سليل سعيد بن المسيّب؛ وقيل إنّه رفض قاتلاً؛ ما كنت لأدع اسماً سميتي به أُمّي لنجد تلك الحزونة في أخلاقنا إلى اليوم.

[100] «الأغاني. 16/ 49».

[101] «مراسد، 1/ المقدمة العربية، صفحة 2»: لما فيه من لفظ التشريب.

[102] «البكري، معجم. ص 313»: تفاؤلاً بالخزب وهو تمجيع في الجلد كهينة الورم وأكثر ما يكون في الضروع.

- [103] «العقد الفريد. 1/ 225». قارن مع هذا البيت:
وإذ تكون كبريهة فرجتها
أدعو باسلم مرة ورباح
- [104] قارن مع «ابن قتيبة، عيون. منشورات بروكلمان، 2/ 148-9»، حيث شهاب هو ابن جبرة، من آل حرقة، وهم من بني درام؛ قارن مع «النويري، نهاية. 3/ 140»، الذي يضيف إلى السابق حرة ليلي، وهو مكان تخيم، ولزان، المكان الذي كان يذهب إليه. كان عمر في ذلك الحين في حرة واكيم.
- [105] «العقد الفريد، م س ذ».
- [106] «الطبري، 1/ 2609»⁵.
- [107] «العقد الفريد. م س ذ».
- [108] «ابن قتيبة، م س ذ، ص 146» جمع «النويري، في كتابه نهاية 3، ص 139-144»² العديد من الأمثلة على هذه القالات، تمتد على مدى زمني طويل؛ انظر كذلك > Fischer, in ZDMG 61/1907, Arabern, in ZDMG 65/1911, 52-56: M. 427 sq; Das Omen des Namens bei den Bedeutung des Eigennamens im vormosaischen Israel, in Güdman, Die superstitiöse . Festschrift zum 80. Geburtstag M. Steinschneider, Leipzig 1896, pp. 1-15
- [109] «العقد الفريد. 1/ 226».
- [110] «تاج العروس. 5/ 296، السطر 24-5»: والتختم به ليس بحسن فإنه يورث الهم والحزن والأحلام المفزعة ومحاصمة الناس عن خاصية فيه.
- [111] «الجاحظ، الحيوان. 3/ 142»؛ قارن مع «العقد الفريد. 1/ 226».
- [112] «العقد الفريد. م س ذ».
- [113] «المصدر نفسه: سوسن = سؤ [يبقى] سنة».
- [114] «الجاحظ، الحيوان. 3/ 142». حول الريحان، وهو الاسم الشائع الذي يشير إلى كل نبات عطري وعلى نحو خاص الحبق، انظر > ZDMG 68/1914, 308 sq.
- [115] «الجاحظ، م س ذ». في أسطورة سليمان، يقال إن «كل شجرة كانت تنمو في محرابه وتحدث إليه كما لو من طرف لسانها (بلسان دليق) قائلة: «أنا الشجرة القلانية وأحتوي على الدواء القلاني». فكان سليمان يأمر بتسجيل اسمها وفاندتها وبرسم صورتها؛ ثم تقطع الشجرة وتوضع في المتاجر. آخر شجرة كانت الخروب التي قالت: «أنا الخروب». فقال سليمان: «الآن أعلن موتي وسمح بخواب المدينة المقدسة (بيت المقدس)» «ابن قتيبة، عيون. 2/ 150-1»!
- [116] تفسير مبني على عبارة: حم اللقاء.
- [117] انظر «الجاحظ، الحيوان. 3/ 136-7».
- [118] «المصدر نفسه، 1/ 158-9».
- [119] أشار الجاحظ إلى أن كلمة كوكب كانت تستخدم كاسم علم ويورد بيت شعر لتأييد رأيه. ولا يزال هذا الاسم مستخدماً حتى يومنا هذا.
- [120] أسماء تطلق على الجبل.

- [121] مجهولة عند «باقوت، 2/ 342»؛ لكن نجد فيه الحمة، وهو جبل بين طور وسميراء (ص 341) وحميان، وهي قمة مرتفع سلمى (المصدر نفسه).
- [122] أسماء تطلق جميعها على الأسد.
- [123] نقرأ واحد ولود. يشير هذا النعت، المرادف لوالد، إلى نعجة على وشك الوضع: بينة الولاد «تاج العروس 2/ 544، آخر السطر 9-11».
- [124] إشارة إلى علي بن أبي طالب وإلى عمر بن الخطاب.
- [125] انظر (سورة الأنعام 74). يجعل المفسرون من هذه الكلمة اسم علم تارةً (اسم صنم كان يعبده تارخ، والد إبراهيم، أو اسم عم إبراهيم، أو لقب تارخ)، وتارةً أخرى تعبير لوم، يعني: «يا أعرج!»، أو «يا صياد!»، الخ (انظر «تاج العروس. 3/ آخر الصفحة 12». هذه الحالة الأخيرة هي التي أخذت بالاعتبار هنا.
- [126] «غير ورع، مفسد» (سورة الحجرات 6).
- [127] عروبتو: الجمعة.
- [128] يلي ذلك (ص 159-61) سلسلة من المصطلحات والتعابير قبل الإسلامية استبدلت بغيرها بعد الإسلام.
- [129] الصفحتان 4-5.
- [130] يصيغ «الدياربكري، خميس. 2/ 153»، هذا المبدأ على النحو التالي: وسئل أعرابي لم تسمون أولادكم بشر الأسماء نحو كلب وذنوب، وعبيدكم بأحسن الأسماء نحو مرزوق ورباح. فقال إنما نسمي أبناءنا لأعدائنا وعبيدنا لأنفسنا، يريدون أن الأبناء عدة الأعداء وسهام في نحورهم فاختاروا لهم هذه الأسماء. حول التفاؤل بأسماء الموالي، انظر «ابن الأثير، 5/ 247».
- [131] «الجاحظ، الحيوان. 3/ 137-8».
- [132] «المصدر نفسه، 1/ 166».
- [133] حول التخفيفات المتعلقة بالأعمى (بصير، أبو بصير، كفيف، مكفوف، ضعيف، ضير، عاجز، معذور)، انظر فيشر (151-62/1908، 849؛ 3-751؛ 34-425/61/1907، ZDMG A. Fischer، in 4)، حيث أعطي العديد من المراجع وذكرت مشابهاً مع الأدب العبراني والسرياني.
- [134] «الجاحظ، الحيوان. 3/ 136».
- [135] ZDMG 61، 431 sq.
- [136] وهو أمر لا يزال يعد فائلاً سيئاً بالنسبة له حتى يومنا هذا.
- [137] حول هذه الكلمة ومشتقاتها ومختلف استخداماتها، انظر Goldziher، Beiträge zur Geschichte > Der kaiserl. Akad. der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern، in Sitzungsber. 228، n.، 233 (1/1871، Phil.-hist. Cl. 67، 243-8 Wissenschaft، sqq.، (معطيات الهروي، كتاب الغريين والصفدي، كتاب الشرور بالعور).
- [138] W. Marçais، Euphémisme et antiphrase dans les dialectes arabes de l'Algérie، in Or. St. Th. NOLDEKE، I، 425-438 (p. 431).
- [139] تشير الصفة مبارك أو مبروك (= >κ = il benedetto) أحياناً إلى السفلس، وأخرى إلى الحصة، وثالثة إلى الجنون؛ ويشير مؤنتها مباركة إلى الجذام (انظر > 428، ZDMG 61، Fischer، in sq. <).

- [140] «تاج العروس». 110 / 10، السطر 8. حول هذا الميل في النفس البشرية، انظر S. Freud, über den > Forschung 3/1910; J. Sainte- Fare Gegensinn der Urworte, in Jahrb. Für Psychanalyse 59/1060, 1-28 Garnot, Défis au destin, in BIFAO 316-332; B. Babyloniens et de quelques-uns de ses conséquences, in RHR 81/1920, 316-332; Landsberger, Das «gute Wort», in MAOG 4/1928-9, 294-321.
- [141] نقل عن النبي قوله، ما معناه: حاذر من الفأل الحسن، حتى لو كان مقصودًا (ذكره > W. Wensinck, «Marçais, Euphémisme, op. cit., 431. ولم يذكر في فقرة الفأل في كتاب فنسنت > Concordance, V, 39-40. وفي رأينا، يمكن لذلك أن يطبق على الفأل الاقتراعي أو الفأل القرعي أو الفأل بالاقتراع بالرمل الذي يستشير المرء عن قصد.
- [142] انظر «الجاحظ، الحيوان. 138 / 3»: وإن ذهب إلى أن مثل ذلك قد يكون ولا يشعر به اللاهي عن ذلك والذي لا يؤمن بالطيرة، فإن المتوقع فهو في بلاء ما دام متوقعًا وإن وافق بعض المكروه جعله من ذلك.
- [143] «الأغاني. 39/4».
- [144] انظر «تاج العروس. 182 / 4، السطر 12-14»، الذي يستخدم معطيات مجمع الأمثال للميداني، حيث نجد مثل: أشأم من طويس «منشورات أحذب. 1 / 323»؛ انظر كذلك: أشأم من البسوس، وهو اسم امرأة (أو ناقة) يقال إنها كانت سببًا في حرب البسوس بين بكر وتغلب؛ كما يقال إن سراب كان اسم ناقتها، ومن هنا جاء مثل: أشأم من سراب «المصدر نفسه. 1 / 319، 323»؛ «تاج العروس. 109 / 4»؛ أشأم من خوتعة، وهو اسم رجل من بين غفيلة يقال إنه دلّ قطيف بن عمر التغلبي ورفاقه على المكان الذي كان بنو الزبآن الضهلي يَحْتِمُونَ، فقتلوا؛ وكان ذلك سبب الحرب بين القبيلتين «المصدر نفسه 320/1»؛ «تاج العروس. 7-306/5»؛ أشأم من منشم، وهو اسم امرأة كانت تباع العطور في مكة. حين كان الجرهميون ينطلقون ليحاربوا بني خزاعة، كانوا يؤذون القسم عندها بتعطيس يدهم في عطر، وكان جميع أولئك الذين يفعلون ذلك يقتلون حتى الموت «المصدر نفسه. 1 / 320»؛ «تاج العروس. 9 / 76»؛ أشأم من شولة الناصحة، وهو اسم عبدة كانت تقدّم نصائح سينة لسادتها «المصدر السابق. 1 / 323»؛ «تاج العروس. 7 / 401، س 6-7»؛ إلخ.
- [145] تطلق صفة الأفقم على كل ما هو غير مستقيم «تاج العروس. 9 / 14»؛ وهو تقريبًا عكس صالح.
- [146] الجراح في العصور الوسطى الذي كان يمارس الفصد ويضع العلق؛ وهو يشير إلى الحلاق الذي يمارس هذا الدور بين حين وآخر.
- [147] «الجاحظ، الحيوان. 7 / 150». وأطلقت صفة مشؤوم (المصدر السابق) على شخص يدعى الصهري.
- [148] انظر «الجاحظ، عرافة» ومهما كان منه ناقصًا في الخلق كان أهون لبليته لأنه إنما يرى شيئًا ناقصًا قد صار آفته على نفسه؛ «ابن قتيبة، عيون. 2 / 152»؛ وكانوا يكرهون استقبال المولود ساعة يوضع إلا أن يكون ناقص الخلق فإن بليته وآفته قد صارتا على نفسه.
- [149] «الأغاني. 1 / 184».
- [150] «ابن قتيبة، م س ذ، ص 147»، قارن مع «النويري، نهاية. 3 / 144»: خرج ملك الفرس للصيد؛ وكان أول من صادفه أعور (الإبشيهي، ترجمة رات Rat, II, 186)؛ أعمى). فأمر بضربه وسجنه.

لكنّ صيده كان ممتازاً. لدى عودته، أمر بإحضاره وأمر له بهبة. فقال له هذا الأخير: «لا حاجة لي بهبتك؛ لكن اسمح لي بالكلام! تكلم، قال له الملك. لقد قابلتني فأمرت بضربي وسجني؛ وقابلتك فكان صيدك وفيراً وعدت سالمًا. وبالتالي، أيّا منّا كان ذا فائدة سيء للآخر؟».

- [151] ذكره «الملاحظ، الحيوان. 3 / 139»، نقلاً عن الأصمعي.
- [152] فلئن بغيت لها البغاة فما البغاة بواجدينا.
- [153] «الأغاني. 18 / 35».
- [154] انظر «ابن قتيبة، عيون. 3 / 148»؛ «العقد الفريد. 1 / 225»: إذا أبردتم إلى بريدا فاجعلوه حسن الوجه حسن الاسم.
- [155] 20 / 2».
- [156] «الملاحظ، الحيوان. 6 / 65».
- [157] «ابن قتيبة، عيون. 2 / 146» (رياشي < الأصمعي).
- [158] «المسعودي، 8 / 36».
- [159] «ابن الأثير، 1 / 459-460».
- [160] «المسعودي، 7 / 269-71».
- [161] «ابن قتيبة، عيون. 2 / 152» (نقلاً عن كتاب العين).
- [162] نقراً: نقيض الصراري بدلاً من نقيض الصواري، «انكسار الصواري» (النص) أو نقيض الضواري، «صرخات الحيوانات الصارية» (قراءة أخرى ممكنة). تشير كلمة نقيض إلى صرخات الصيوان والوبر (وهو حيوان رباعي القوائم لونه ترابي لا ذيل له) والعطاء. وهي تنطبق كذلك على طقطقة المفاصل (انظر «تاج العروس. 5 / 92-3»). صراري من صرّ: أصدر صيحاتٍ ثابتة وقوية. وهو ينطبق على صيحات الجراد والباشق والنسر والصقر وما يشبهها.
- [163] «ابن قتيبة، عيون. 2 / 152-3» (من كتاب العين).
- [164] «المصدر نفسه، ص 152».
- [165] «العرافة، ص 10، سطر 18-22»؛ «ابن قتيبة، م س ذ».
- [166] «ابن قتيبة، م س ذ، ص 151».
- [167] «العرافة، ص 9، السطر 15».
- [168] «ابن قتيبة، م س ذ، ص 151-2»؛ «العرافة، ص 9، السطر 16-17».
- [169] «العرافة، ص 9، السطر 19».
- [170] «المصدر نفسه، ص 9، سطر 17-19».
- [171] Doutté, Magie et religion, 361.
- [172] جناعي، مخطوطة ستراسبورغ، ورق (101-102) (عن هذه المخطوطة، انظر القسم 2، هامش 48).
- [173] «المصدر نفسه». عن دور هذه المماثلات في السحر، انظر «المغريبي، غاية الحكيم»، نشره ريتز Ritter, 42 et 44, Sources Orientales 8/1966, p. 213 sq.
- [174] «العرافة، ص 23».
- [175] نجمتان لامعتان على القرن الأيسر للجدي، قراءة سينة لسعد الناطح (= الجدي، اسم المدار القمري الثاني عشر): انظر Benhamouda, Les noms arabes des étoiles, op. cit., 162 sq.

- [176] اسم جبلين في اليمامة «ياقوت، 3/ 716».
- [177] سانح. على العكس من النجديين الذين كانوا يعتبرون السانح فالاً حسناً والبارح فالاً سيئاً، كان بدو العالية، وهي مرتفعات تفصل المدينة عن قمامة (ياقوت، 3/ 592) يتشاءمون من السانح ويتفألون بالبارح (انظر «الألوسي، بلوغ، 3/ 212، وأعلاه، صفحة 442).
- [178] «النويري، نهاية، 3/ 138»؛ «أسد الغابة، 5/ 188-9»؛ «الدميري، 2/ 68-9».
- [179] «أسد الغابة، 4/ 73»؛ «النويري، نهاية، 3/ 140».
- [180] هذا الاسم يعني «الأبد»، لكنه يعني كذلك حيوان الخلد الذي يفترض به في الفأل أن يتنبأ بعماء المصير.
- [181] «المسعودي، 6/ 426-8»؛ «النويري، نهاية، 3/ 145-6»؛ «الإبشيhi، 2/ 184». وقد رويت قصص مشابهة عن المأمون ومغنية علوية في دمشق «النويري، م س ذ، 3/ 142-3»، وعن المتوكل والمغني أحمد بن العلاء «المصدر نفسه، ص 143».
- [182] «الجاحظ، الحيوان، 3/ 139-140».
- [183] «ابن هشام، 559»؛ «الأغاني، 14، ص 14».
- [184] «النويري، نهاية، 3/ 136»؛ «الإبشيhi، 2/ 177».
- [185] «المكان نفسه، ص 137-8 وص 177-8».
- [186] «انظر أعلاه، ص 392».
- [187] «ابن قتيبة، عيون، 2/ 150».
- [188] «ابن سعد، 2/ 2/ 20».
- [189] «الإبشيhi، 2/ 179».
- [190] وكل بني أم سيمسون ليلة ولم يبق من أعيانهم غير واحد.
- [191] «الجاحظ، الحيوان، 3/ 139».
- [192] «الإبشيhi، 2/ 185».
- [193] «ابن الأثير، 4/ 376».
- [194] «النويري، نهاية، 3/ 140».
- [195] «المصدر نفسه، ص 140-1».
- [196] «الإبشيhi، 2/ 185».
- [197] «النويري، نهاية، 3/ 144».
- [198] في الأصل، يبدو أنه كان غصناً رفيعاً من الرتم أو من شجرة أخرى من العائلة نفسها. حول عقد الرتائم، انظر كذلك T. Fahd, Le Panthéon de l'Arabie Centrale, ch. I.
- [199] انظر «الجاحظ، الحيوان، 3/ 136». قارن مع «تاج العروس 3/ 410، السطر 21-2»: ومعناه أقم يزعمون أن الرجل إذا ورد أرض وباء وضع يده خلف أذنه فنهق عشر فحققات فحق الحمار ثم دخلها آمن من الوباء. تشير كلمة التعشير كذلك إلى نعيق الغراب الذي يكرر عشر مرات متتالية «المصدر نفسه».
- [200] انظر «الجاحظ، عرافة، ص 11»؛ «ابن قتيبة، عيون، 2/ 152».

- [201] «عرافة. ص 10».
- [202] قارن مع «ابن قتيبة، عيون. 2/ 151»، ما معناه: إذا أحدثت النار ضجةً صاخبة، فهي تنبئ عن فرح كبير؛ وإذا أحدثت ضجةً شبيهةً بالبكاء، فهي تنبئ عن حزن.
- [203] «نهاية عيون. م س ذ».
- [204] «الجاحظ، عرافة. ص 9».
- [205] قارن مع «ابن قتيبة، م س ذ».
- [206] «الجاحظ، عرافة. ص 10».
- [207] يقال موت عند البقر وموتًا (وباءً عند الحيوانات، وباءً) عند البشر!
- [208] لزبة وشدة، في «عرافة»، وديكة في «عيون. 2/ 151».
- [209] هكذا ذكرها الجاحظ، «عرافة»، وديكة في «عيون».
- [210] جنة في «عرافة»، ودهنة في «عيون».
- [211] (Om)، «عيون».
- [212] هكذا ذكرها «الجاحظ، عرافة. ص 11»؛ «ابن قتيبة، م س ذ، 2/ 152».
- [213] هو عام يبدأ بالاعتدال الربيعي مثلما هي الحال في معظم التقاويم الزراعية.
- [214] ذكره «الجاحظ، عرافة. ص 11-12». قارن هذا الإجراء الاقتراعي الزراعي بالإجراءات المماثلة الممارسة في جادوتفيل في الكونغو البلجيكية: الكهانة عن طريق البذار التي تنتش بوسائل تجريبية، والكهانة عن طريق الجدور، والكهانة المستندة إلى الضعف المحتمل للجزء المورق من نبات حرم مؤقتًا من الهواء والضوء. يستند التفسير إلى مشعرات القوة والضعف، حيث تشير الأولى إلى التبرئة، والثانية إلى إدانة المتهم (انظر Gaston Cuvelier, Les preuves judiciaires dans le territoire de Jadotville, in *Anthropos* 37-40/1942-45, 541-3).
- [215] انظر أعلاه، ص 214-5.
- [216] حتى في عهد الأمويين، كانت معرفة النجوم تعني معرفة التوجه بالنسبة إليها؛ انظر «الأغاني، 15/ 115»: وكان (الكيميت) عالمًا بالنجوم مهنيًا بها. انظر كذلك «البهقي، محاسن. ص 353»، حيث ورد أن إمبراطور بيزنطة سأل قس بن ساعدة الأسطوري: «هل راقبت النجوم؟»، فأجابه قائلاً: ما نظرت فيها إلا فيما أردت به الهداية ولم أنظر فيما أردت به الكهانة.
- [217] «حاجي خليفة، 6/ 306-8». يعطي «ابن خلدون، 2/ 185-202 / 217-237»، عرضًا موجزًا للطريقة وللإجراءات التنجيمية (انظر كذلك 1/ 202-3 و 231-2).
- [218] يفيد هذا المصطلح في الإشارة إلى كتاب بطليموس في الفلك الذي عنوانه «Κλαυδίου Πτολεμαίου ἡγεμονικόν» (انظر ما نشره بول (F. Bol) وبوير (Ae. Boer) في «Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1940» والذي ترجم إلى العربية بعنوان كتاب الأربعة (انظر أعلاه، صفحة 223).
- [219] «ص 407-9». تنتمي إلى هذا الفرع نفسه جميع الاعتبارات المتعلقة بتأثير الأجرام على النباتات والمعادن والحجارة الثمينة والمذّ والجزر وخصائص الكواكب، الخ، وهي مفاهيم تلعب دورًا شديد الأهمية في السحر والسحر الأبيض (عن هذا الموضوع، انظر Sources Orientales, 8/1966, p. 225 sqq.).

- [220] الحلقة الرابعة في سلاله النبي.
- [221] «الطبري، 1/ 1089»؛ «ابن الأثير، 2/ 11». قارن مع سفر التكوين (25: 25-6) (ولادة يعقوب وعيسو).
- [222] «ابن سعد، 1/ 1/ 97». يبدأ حكم اللهبي بكلمة انجوه، من نجّه، أي طرد بعنف؛ وهذا يعني: «حرّض (الطيور)!» وهكذا، فإن مصطلحات الزجر تطبّق على مجرد التكهن بسماع الأصوات.
- [223] «المسعودي، 6/ 433-4».
- [224] في النص: أبو محمد الهادي!
- [225] هو موسى الهادي الذي حلّ محلّ والده المهدي في العام 169 هـ/ 785 م؛ توفي في عام 170 هـ/ 785 م في الرابعة والعشرين من عمره.
- [226] ابن الأمين.
- [227] قارن مع هواجس الرشيد بصدد الأمين والمأمون. كان يقول للأصمعي «الدميري، 1/ 97»: كيف بما إذا ظهر تعاديهما وبدا تباغضهما ووقع باسهما بينهما حتى تسفك الدماء ويود كثير من الأحياء أنهم كانوا موتى؟ سأله الأصمعي: يا أمير المؤمنين هذا شيء قضى به المنجمون عند مولدهما أو شيء أثرتة العلماء في أمرهما. فأجابه قائلاً: لا بل شيء أثرتة العلماء عن الأوصياء عن الأنبياء في أمرهما. في هذا الصدد، كان المأمون يقول: «كأن الرشيد علم كلّ ما سيجري بيننا من قم موسى بن جعفر (الصديق)!» ونرى هنا ردّ فعل الشيعة ضدّ التنجيم ذا الأصل الأجنبي.
- [228] انظر أعلاه، صفحة 219 وما يليها.
- [229] مخطوطة آياصوفيا 2704، ورق (43^f-27^f) و(60^v-44^f) (نسخي من دون تاريخ، 20×14). قارن مع (F. Boll, *Eine arabisch-byzantinische Quelle des dialogs Hermippos*, in *Sitzungsber. Der Heidelberger Akademie*, 1912, n° 18, ch. VIII): تحاويل سني المواليد لأبي معشر، منشورات بتسلد (Bezold)، صفحة 23-35 (النص) وصفحة 8-12 (الترجمة الألمانية). مصادر أجنبية أخرى: (Vettius Valens) (القرن الثاني)، الذي ذكر باسم فالنس الرومي، في الفهرس، صفحة 269 (انظر نالينو (Nallino, *Raccolta*, V, 239 sq.)) وتكلوشا البابلي (انظر المصدر نفسه، صفحة 246 وما يليها؛ ف بول (F. Boll, *Sphaera*, Leipzig 1903, 31 sq.)). كانت التنبؤات المستقاة من الولادة معروفة عند الآشوريين والبابليين (انظر دينفلد (L. Dennefeld, *Babylonische Geburtsomina*, in Ch. Fossey, *Présages tirés des Assyriologiques Bibliothek*, XXII, Leipzig 1914)؛ فوسيه (naissances, in *Babyloniaca* 5/1912, fasc. 1-4، صفحة 187، 192 وما يليها؛ ميسنر (B. Meissner, *Über Genethliologie bei den Babyloniern*, in *Klio* 19/1925, 432-34).
- [230] مخطوطة آياصوفيا 2691، 31 ورقة، نسخي لعام 891 هجري، 18 × 14، كُتبت في حلب.
- [231] تشكّل عناوين الدراسات السابقة عنوان دراسة لأبي معشر بعنوان: كتاب مواليد الرجال والنساء (انظر (GAL I, 221)، (S I, 395)؛ 960 على (395)؛ حميدة 856، 3، ورق (138^f-115^f) (نسخي جميل قديم، 27 × 20)؛ كتاب المواليد. وهو يتحدث عنها في كتاب بغية الطالب في معرفة الضمير للمطلوب والطالب والمغلوب والغالب، مكتوب بالحقر. مخطوطة القاهرة 1280، نشرت عام 1316؛ قارن مع كتاب مواليد النساء والرجال في علم الفأل الذي لا يعرف مؤلفه، في مخطوطة ساراي، أحمد، 3، 1600، 2، ورق (36^f-24^v)، نسخي من دون تاريخ، 26.5 × 18 (أبراج).

- [232] انظر «GAL S I, 392, 394 et 374». ساعد المأمون، الذي كان مولعاً بالتنجيم، على تطور مثل تلك العلوم.

[233] انظر مخطوطة الحميدية 829، 2، ورق (149^v-52^v) (تعلق لعام 1177 هجري، 14.5 × 21.5)؛ (GAL S I, 396).

[234] انظر حميدية 856، 1، ورق (1-88^v) (نسخي جميل من دون تاريخ، 10 × 27، قديم نسبياً): كتاب المواليذ؛ دراسة ممتازة يتبعها المدخل للقيصري (توفي عام 967/356) والأحكام في النجوم لأي معشر.

[235] انظر «GAL S I, 388». توجد مجموعة كبيرة من الدراسات التنجيمية للمؤلف نفسه في مخطوطة الحميدية 837 (153 ورقة، نسخي لعام 1049، 19 × 29، سطرًا)، بعنوان كتاب الجامع الشاهي في العلم الإلهي (إضافة إلى «GAL S I, 389, 31».

[236] انظر «GAL S I, 868»: كتاب تحويل سني المواليذ = (Revolutio annorum nativitatum) (نوروعثمانية 2800)؛ وهي عملية تنطلق من فلك البروج الذي تحتله الشمس لحظة الولادة (Nallino, Raccolta V, 16).

[237] «GAL S I, 869 n° 15 et 21». عن المنجمين العرب، يمكن مراجعة «Nallino, Raccolta, V, 330 sqq.». حيث نجد مراجع أخرى.

[238] انظر «Boll. Sternglaupe und Sterndeutung, 33 sq.; Nallino, Raccolta, V, sqq. 38». «أحمد أمين، ضحى الإسلام. ص 286؛ انظر ص 27»، حيث ذكر، نقلاً عن الأصمعي، أنّ اختيار القاضي والإمام كان يجري، منذ أيام الأمويين، بطرائق تنجيمية. قارن مع «A. Lords, Le rôle des oracles dans la nomination du roi, des prêtres et des magistrats chez les Israélites, les Egyptiens Mémoires de l'Institut Français du Caire 66.1934, 91-100 (=Mélanges et les Grecs, in Maspéro, I)».

[239] انظر بصورة خاصة بالنسبة لبلاد آشور، لابات «R. Labat, Hémérologies et ménologies d'Assur, Thèse compl. Paris 1939. F. Chabas, Le Calendrier des Jours fastes et néfastes de l'Année Egyptienne (Papyrus Sallier IV). Paris s. d., 136 p. على سبيل المقارنة، يقدم المؤلف من الصفحة (119) معلومات متعلقة باليونانيين Hésiode, Les Cultes, mythes et religion, II, 443 sqq. S. Reinach, Travaux et les Jours C. De Harlez, in WZKM. انظر للصينيين، G. Ferrand, in JA 10^e sér., t. 6/1905, 209 sqq. 12/1898، بالنسبة لأهل ملقة، انظر Jaussen, Coutumes des Arabes en pays de Moab, 29, 373 sq.

[240] عن هذه الممارسة، انظر «I. Goldziher, Über Tagewählerei bei den Mohammedanern, in Globus 60/1891, 257-9 sqq.». عن مبادئ الاختيارات ومصادرها، انظر «Nallino, Raccolta, V, 410 sqq.

[241] انظر «الأغاني. 19 / 86»؛ قارن مع ص 87 و 88؛ «T. Fahd, Le Panthéon de l'Arabie Centrale, ch. II, s. n.

[242] «تاج العروس. 7 / 401، السطر 11-13». هل هذا القول السيء مبني بكل بساطة على حس التشتت والتمزق والانحدار المتضمن في عبارة: شالت نعماتهم؟

- [243] «الطبري، 1/3376³»؛ قارن مع قصة للإيحاء نفسه بصدد معركة مسكن بين عبد الملك بن مروان ومصعب بن الزبير في عام (72 هـ/ 691 م)، ذكرها «المسعودي، 5/ 244» (يشكك نالينو «Nallino, Raccolta, V, 328 sq.» بصحة هذه القصة، لسبب بسيط هو أنه لا يجدها عند الطبري وابن الأثير والأغاني!). كما يشكك في الصفحة (329) بالقصة المتعلقة بموت الحجاج الذي استشره المنجم الذي طُلب إلى سريرته لشخص يدعى كليب، وهو اسم الحجاج في طفولته، لأن «non si trova traccia nei libri di storia ampi e degni di fiducia». وهو يجدها عند ابن خلكان، منشورات «Wüstenfeld, n° 148»؛ منشورات القاهرة، رقم 144؛ لكن هذه القصة مثبتة عند الجاحظ، «الحويان، 1/ 158».
- [244] «الطبري، 3/ 678²».
- [245] «المصدر نفسه، ص 1364». حول اختيار المنجمين للحظة الدقيقة لوضع أول حجر لبغداد، انظر نالينو «Nallino, Raccolta, , 200».
- [246] عن هذه الكتابات، انظر المراجع المذكورة في «GAL S I, 234 sq.» انظر «F. Gabrieli, Opera di corte e costumi Sasanidi di Ibn al-Muqaffa', in RSO 13/1932, 197-247; Etichetta 11/1928, 292-305 nel Kitāb Ahlāq al-Mulūk di al-Ġāfiẓ, ib.
- [247] يمكن أن يتجاوز معنى عبارة: يبحث في الكتب «قرأ» إلى «التأكد من السجلات والمحاسبة ووثائق الدواوين».
- [248] قارن مع أسطورة قصر كسرى الذي تشقق عند وصول النبي، في حين أنه كان بناءً قد وضع على النحوس «ابن الأثير، 1/350-2».
- [249] انظر «العرافة، ص 7».
- [250] وفق القيصي (توفي في بلاط سيف الدولة في حلب عام 356 هـ/ 967 م) والذي ذكره خفولسن «D. Chwolson, Die Ssabier, II, 273»: زحل نحس ذكر . . المشتري سعد ذكر نحس بالمقارنة (معارضة) . . المريخ نحس ذكر . . الشمس سعد بالنظر وهي ذكر . . الزهرة سعد أنثى . . عطارد ممتزج ذكر . . (اقتران) القمر سعد أنثى . . «Ms. Bresalu 119, 1, fol. 8 sqq.» بصدد الحرّانيين، يقول ابن النديم، «الفهرس. ص 324»: ويذكرون أن هذه النجوم السبعة التي هي الآلهة ذكور وإناث وأما تتناكح ويعشق بعضها بعضاً وأما تنحس وتسعد. كان لهذه المصطلحات التنجيمية تأثيرات على اللغة الشعرية؛ انظر على سبيل المثال هذه البيت لعلي بن هشام يلوم فيه بذل «الأغاني. 15/146»:
- ولو كان نجمي في السعود وصلتكُم
ولكن نجم العاشقين نحوس
- [251] انظر على نحو خاص كونيا (Konya)، مخطوطة موزني كتيخانة 5333، ورق (179^v-181^v) (نسخي لعام 833 هجري، 28 × 18): القول على اختيارات الأيام والأعمال فيها من الخير والشر (تكريس ساعات الأيام للكواكب). بالنسبة لمصر القديمة، قارن مع مقالة (Stundengötter)، ذكرها بونيه «Hans Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin» 1952, 753 sq. ويستخدم الإجراء نفسه في السحر: انظر أحمد البوني، التعليقة (انظر أعلاه، صفحة 232، ملاحظة رقم 232).
- [252] مخطوطة أسعد أفندي 3554، ورق (19^v-19^r) (نسخي لعام 1088 هجري، 19.5 × 14): أول يوم من الشهر صالح لطلب الحوايج . . الثلاثون صالح لكل حاجة . .

- [253] ساري، ريفان، 1742، ورق (19^١-19^٢) (نسخي، 15 × 20): أول يوم في شهر الهلال خلق الله فيه آدم يوم صالح جيد لكل الدخول على الملوك ... اليوم الثاني من الهلال خلق الله فيه حواء نسل من ضلع آدم ... صالح للتزويج ...
- [254] مخطوطة فاضل باشا، 164، (54^١-1) (نسخي لعام 871 هجري، 18 × 14).
- [255] اختيارات الأيام (GAL S I, 392).
- [256] بقيت دراسته باللاتينية (Electiones): GAL S I, 396؛ وكتابه المعنون الأوقات (معاني الأزمنة في التنجيم القضائي) بالعربية واللاتينية (المصدر نفسه).
- [257] اختيارات نجومية (GAL S I, 392).
- [258] اختيارات الساعات (Ibid., 222).
- [259] كتاب الاختيارات (Ibid., S I 389).
- [260] اختيارات (Ibid., 869).
- [261] الاختيارات العلوية (Ibid., I, 507, S I, 924؛ أضيف إلى ذلك: حميدة 1446، ورق (108^٢-131^١))، نسخي لعام 896 هجري، 16.5 × 25.5.
- [262] اختيارات الأيام والسعد والنحس منها ومن الليالي والساعات (GAL S II, 581, SN II, sur 581). انظر كذلك الاختيارات النجومية لأبي منصور سليمان بن الحسين (مخطوطة مانيسا 1469، لم نطلع عليها) واختيارات الأعمال بالقرانات، مؤلفه مجهول (مخطوطة كارا ليليبي زاد 250، 36 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 19 × 26، بالي للغاية وخاصة الورق 1-6). وقد ذكر حاجي خليفة (198/1) -9، أسماء أخرى.
- [263] مخطوطة آياصوفيا 2684، 139 ورقة، نسخي لعام 906 هجري، 18 × 27.5. الرقم التالي (2685)، 1، ورق (9^١-1)، كتب في طرابلس وأهدي لسيف الدولة) يعالج الخسوفات والدخول عبر مختلف الأبراج.
- [264] ورق (132^٢-134^١): إذا صادف يوم النيروز الذي هو أول يوم سنة القبط وهو أول توت يوم الأحد وهو للشمس فإن النيل متوسطاً ... قارن مع رسالة في النيروز مما فسرهُ بطلميوس الحكيم، نشره هارون عبد السلام في مجموعة نواذر المخطوطات، 5، القاهرة 1954، صفحة 47-48؛ الرسالة النيروزية لابن سينا، المصدر نفسه، صفحة 28-29 و30-44؛ كتاب النيروز لأبي الحسين أحمد بن فارس، المصدر نفسه، صفحة 4-15 و18-25؛ قارن مع ماسيه (H. Massé, Croyances et coutumes persanes, II, 145 sqq. (Nawrúz).
- [265] ورق (134^١-135^٢): ما جاء في طوبه في أوله في أيام الجمعة ما يدل عليه ذلك طوبه إذا كان أوله يوم الأحد ... جاء في سادس طوبه إذا وافق سادس طوبه يوم الأحد ...
- [266] ورق (136^١-137^٢): ما جاء في فصح النصارى. قال الحكيم إذا يوم فصح النصارى فإن القمح يعلو في تلك السنة ... (ريح تهب في مصر قادمة من النوبة) هبت ريح مريسية.
- [267] انظر الصفحة 407 وما يليها.
- [268] ورق (7^٢-8^٢) القول على أحوال الكواكب مع الرأس (الزهرة تقارن الرأس ...). يشير تعبير رأس، جمعه رؤوس، إلى «اتجاه السمّت» (Nallino, Raccolta, V, 396؛ وحين يذكر وحده وبالفرْد، فإنه يشير إلى العقدة الصاعدة (caput)، بالمعارضة مع ذنب (cauda)، أي: العقدة النازلة

ib. 16, 29>. من أجل الكواكب الرئيسة في النظام الشمسي، مع أخذ خط العقد في الاعتبار، يمكن العودة لمخطط الخسوف.

[269] هناك كتابات تجمع كل أشكال الإجابات على أسئلة يمكن للإنسان أن يطرحها على نفسه في حياته اليومية؛ انظر على سبيل المثال، كتاب الفال المعتبر وضع الحكماء والعلماء لأجل الخليفة هارون الرشيد وفيه جميع حوايج الناس وأغراضهم ومطلوبهم (مخطوطة آياصوفيا 2685، 2، ورق 91^v-11^r)، نسخي لعام 764 هجري، 19 × 14، 144 باباً وتتوافق مع كل باب سلسلة من 13 سؤالاً. يقال إن هذا الكتاب، الذي قدمه المنجم عبد الله بن عبيد الله الأنسي، هو نتيجة اجتماع حكماء وعلماء، جمعهم في بغداد هارون الرشيد، لإقامة سلسلة من الأسئلة والأجوبة، لإعفاء الناس من اللجوء إلى كاهن وكشف سر فكره على هذا النحو.

[270] أبو سهل الفضل بن نوبخت، أمين مكتبة هارون الرشيد > GAL S I, 391<: كتاب فيه ساراير من أحكام النجوم فيما وضعه نوبخت الحكيم.

[271] ورق (32^r-21^v): شرح ما يحدث على الكواكب من حريق. الأرجح أن الأمر يتعلق هنا بذيول المذنبات (= الشهب)، التي تدعى (flammae accesae (= αἱ φλόγες) في النسخة اللاتينية من كتاب أرسطو (Meteorologia) والتي علق عليها ابن رشد: انظر ناليو > Nallino, Raccolta V, 386, n. 1<؛ قارن مع بطليموس > Ptolémée, Apotelesmatica, op. cit., II, 100 sqq<.

[272] ورق (36^v-35^r): شرح تحاويل السنين وطوالعها؛ عملية تنطلق من الاعتدال الربيعي (Nallino, Raccolta, V, 16). حول هذا الموضوع، انظر عمر بن فرخان الطبري (توفي نحو العام 815/200)، كتاب هرمس في تحويل سني المواليذ (GAL S I, 392)؛ ابن أبي الشكر (توفي في نهاية القرن السابع/القرن الثالث عشر)، بعنوان: في كيفية تحاويل سني العالم والحكم عليها بما جربه الحكماء، حميدة 829، 7، (240^v-201^r)، تعليق لعام 1176 هجري، 21.5 × 14.5)، باستخدام كتابات سابقة.

[273] ورق (44^r-43^r): شرح طوالع التحويل إذا كان طالع السنة التحويلية برج الجوزاء.

[274] ورق (52^r-51^r): شرح طوالع التحويل.

[275] هنا، في الأرقام 35 و40 و45، فإن قراءة ملل ممكنة من حيث علم التحقيقات القديمة (قارن مع الأرقام 15، 25، 50، 55، 59).

[276] ورق (58^r-57^r): طالع السنة التحويلية برج الأسد.

[277] ورقة (64^v): وإن كان طالع السنة السنبلة وعطارد.

[278] يتصادف ظهور الشعري (باليونانية Sothis) وبالمصرية (Spdt) مع بداية فيض النيل، الذي استمر طويلاً في اليوم الأول من التقويم؛ من هنا جاءت فكرة الأصل المصري لهذه النبوءات ونسبها إلى هرمس (انظر > Nallino Raccolta, V, 16; H. Bonnet, Reallexikon, op. cit., 743<؛ > Dictionnaire archéologique destechiques, Paris 1963, I, 208<). هذا الأصل المصري غير قابل للدحض؛ قارن مع الجزء من التنبؤات المستقاة من الشروق الشمسي للشعري (Spdt)، المحفوظ في بردى من القاهرة (رقم 312221)، والذي نشره سيغلبرغ (Spiegelberg)، دونه وترجمه إلى الإنكليزية وعلق عليه جورج هيو > George R. Hughes, in JNES 10/1951, 256-264<.

[279] بالنسبة لهذا التاريخ، قارن مع تقويم أنطاكية الأثينية الذي ذكره بول > F. Boll, in Sitzungsab. Der > Heidelberg Akademie, Phil.-hist. Kl., 1/1910, pp. 10 et 27<.

[280] انظر بول > F. Boll., Stern Glaube und Stern deutung, 34<. يقدم غوج > De Goeje, Mémoire > sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides, 2^e éd. 1886. 229 sqq. قائمة بالافترانات

بالنسبة لمركز الأرض بين المشتري وزحل، وكذلك العصور التي كان زحل والمريخ يوجدان وسط برج السرطان. حول القرائات، انظر هرمس: كتاب الاقتارات والاتصالات والمازجات (للشيخ الإمام هرمس قدس روحه، مخطوطة حافظ أفندي 176، ورق (1-75v)، تعليق فارسي للعام 1192 هجري، 21 × 14؛ أبو معشر: مقارنات الكواكب (لأبي معشر صاحب الأسرار الربانية والعلوم الدنيوية)، مخطوطة مانيسا 1064 (لم نطلع عليها)؛ قرائات هرموز، مخطوطة بيازيد، عمومي 4658، 29 ورقة، نسخي لعام 1061، 20 × 14؛ قارن مع مخطوطة ساري، خزينة 476، 28 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 22 × 15 (دراسة منظمة على نحو جيد).

[281] ص 354: وهو أول من ترجم له كتب الطب والنجوم وكتب الكيمياء؛ انظر 2 (الملاحظات)، صفحة 190، رقم 20 و191، رقم 1: ترجم له اصطفي القديم؛ الجاحظ، بيان، منشورات القاهرة 1313 هجري، صفحة 126: وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء؛ (GAL S I, 106).
282 Raccolta, V, 1945.

[283] انظر المرجع في المصدر السابق صفحة 198، رقم 1؛ صفحة 356 وما يليها. يحمل كتاب مفتاح أسرار النجوم (مخطوطة ميلانو، (Ambr. C 86, I)، ترجمة الكتابة الهرمسية المعنونة (Liber latitudinis clavis stellarum) الملاحظة التالية (انظر (Nallino, loc. cit., 199; GAL S I, 363): «ترجم هذا الكتاب في شهر ذي القعدة من العام 125 (=أيلول/سبتمبر 743)»، أي قبل سبع سنوات من نهاية الخلافة الأموية (132 هـ/750 م). ويستخرج نالينو (Nallino, loc. cit., 324 sqq. من قصائد الأخطل والفرزدق بعض دلائل على إيمان بالتأثير الإيجابي أو الضار للأجرام؛ لكن هذه الدلائل لا تتعد عن خط الأنواء.

[284] تدين الترجمة أولاً لأبي يحيى بن البطريق (انظر «الفهرس، ص 273»؛ هناك مراجع أخرى ذكرها نالينو (Nallino, loc. cit., 201, n. 1; 257)؛ وقد استكملها ابنه البطريق بن أبي يحيى بن البطريق، وأرفقت بتعليق لعمر بن الفرخان الطبري، وتمت في شوال (196 هـ/حزيران 812 م) (انظر (GAL S I, 364). انظر أعلاه، صفحة 233.

[285] شاعر يوناني من القرن الثاني بعد الميلاد، ألف قصيدة تنجيمية بقي منها نحو أربعين بيتاً (انظر (Pauly-Wissowa, RE 5/1905, col. 1572). يقال إن عمله ترجم إلى العربية على يد عمر بن فرخان الطبري (توفي نحو العام 200 هـ/815 م)، وفق ما ذكره ابن القفطي، ص 184 (GAL S I, 392).

[286] منجم من القرن الثاني بعد الميلاد، نشر تقويمه على يد بول (F. Bol, in Sitzungsab. Der Heidelberger Akademie, Phil.-hist. Kl., 1/1910, 44 p. Cf. Pauly-und sein astrologisches col. 2494; A. Engelbrecht, Hephæstion von Theben 29034, sur Dorothée de Sidon; Compendium, Vienne 1887, pp. 36-37; cf. lb., استخدم كليهما هيفاستيون طيبة (Hephæstion de Thèbes).

287 Epistola de rebus eclipsis lunae et solis, de receptione planetarum sive de interrogationibus de revolutione annorum mundi, Venise 1493 (GAL S I, 391). Cf. Nallino, op. cit., 201.

[288] نشره وترجمه ليفي ديلا فيدا (Levi Della Vida, in RSO 14/933-4, 270-81). ويعزو إليه الفهرس (صفحة 274) كتاب الدول والملل والقرارات والحوادث (GAL S I, 392)؛ قارن مع «الفهرس. ص 273: كتاب الواحد والعشرين (من كتاب الموالييد الكبير) في القرائات والأديان والملل. ينبغي الإشارة إلى أن كتاب علم الأحوال الجوية لأرسطو قد ترجم إلى العربية على يد معاصرها لبطريق (انظر (GAL S I, 364).

- [289] وفق نالينو «Nallino, Raccolta, V, 236»، فإنّ الكتابات التنجيمية التي نسبها العرب إلى زرادشت هي ذات أصل يوناني وسرياني. تجدر الإشارة إلى أنّ تيوفيلوس من إديسه (Théophile d'Edesse) (توفي عام 785/169)، وهو مترجم الإلياذة إلى السريانية، كان كبير المنجمين في بلاط الخليفة المهدي (انظر كومون > Cumont, in Catal. Cod. Astr., V, 1, p. 230 sqq., IV, 122; VIII, 4, p. 51 sq., > بالنسبة للبهلوي، انظر بصورة خاصة العمل المنسوب إلى بزرجمهر الحكيم، وزير كسرى أنوشروان (صفحة 531-578)، بعنوان البزدهاج (بملوي فيزيدهاك = المختار) الذي ليس سوى (Avθoλoγiαt) لـ فيتوس فالتر (Vettius Valens) (انظر «الفهرس، ص 269»، وهو فلكي شهير من عصر أدریان وأنطونيوس. يعود الفضل لهذا التعريف إلى نالينو > Nallino, Raccolta, V 238 sqq.). علاوة على ذلك، وفق المؤلف نفسه (المصدر نفسه، صفحة 241 وما يليها)، فإنّ العمل الولادي لتكالوشا البابلي حول صور درج الفلك وما تدل عليه من أحوال المولودين (مخطوطة ليديه 891) الذي قال ابن وحشية إنّه ترجمه عن البطية ليس على الأرجح سوى الترجمة عن البهلوي بارينتلوتا توكروس (Parentellonta de Teucros) (القرن الأول بعد الميلاد). حول عمل هذا المنجم، الموصوف بالبابلي، انظر بول > F. Boll, Sphaera, Leipzig 1903, 31 sqq.; Cf. Tracce di opere > Nallino, Raccolta, V, > عما قدّمه الهنود إلى التنجيم وعلم الفلك والجغرافيا العربية، انظر نالينو > Nallino, Raccolta, V, > 203 sqq.
- [291] نجد كتابات تنجيمية في مجموعات المخطوطات في الشرق والغرب. انظر على سبيل المثال: بغدادتلي وهي 884-909؛ بيازيد، ولي الدين أفندي 2253-2286؛ قيليش علي باشا، 685-696؛ حلب، سبات، 343 (7 دراسات تنجيمية)؛ غوتا > cat. Pertsch, III, 90 sqq.؛ جامعة كامبردج، 1396 (6 دراسات عربية وفارسية)؛ باريس، (Paris. Index Vajda, p. 736) إلخ.

ملحق: حيوانات النبوءة (الفأل) عند العرب (343-358)

- [1] نجد العديد من الأبيات التي تحثّ على تحذّي الطيرة، كالحماسة عند البحري؛ انظر بصورة خاصة 680/2/3 وما يليها الرقم 599 (عقبة بن حوط التميمي)؛ 10/4/ رقم 860 (أسامة بن زيد)؛ المصدر نفسه، صفحة 11 رقم 861 (المرقم بن الواقفة)؛ المصدر نفسه، رقم 882 (خلف بن خليفة)؛ المصدر نفسه رقم 863-4 (أفنون بن صريم التغلي)؛ المصدر نفسه، الصفحة 12، الرقم 865 (ربيعة بن مقروم)؛ المصدر نفسه 866 (طرفة)؛ المصدر نفسه رقم 867 (الجمال العبدى)؛ الجاحظ، الحيوان، 139/3؛ ابن قتيبة، عيون، 145/2 (المرقش)؛ ابن قتيبة، مصدر سبق ذكره، صفحة 146 (مؤلف مجهول)؛ الجاحظ، مصدر سبق ذكره، (الحارث بن حلزة)؛ البيهقي، محاسن، صفحة 368 = الجاحظ، محاسن، صفحة 68 وما يليها (أبو الشيص).
- [2] انظر أساطير سليمان (سورة النمل 16-18) وأمية بن أبي السلط «الأغاني، 3/ 188». يقول فيلوسترات > Philostrate, dans la Vie d'Apollonius de Tyane, I, 20> إن بطله كان يعرف لغة الحيوانات التي تعلمها في رحلة له إلى جزيرة العرب. ويضيف إن الطيور بالنسبة للعرب تتنبأ مثلها في ذلك مثل الكهنة.

- 3 Wellhausen, Reste², 151: «Die islamische Zoologie ist zugleich Dämonologie»; W. R. Smith, The Religion of the Semites, 441 sqq.: «Omens are not blind tokens: the animals know what they tell to men» (p. 443).
- [4] انظر (سورة الأنعام 38): وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم.

- [5] حول مكانة الحيوان عند الله والإنسان والقوى الشيطانية، انظر بانغريتس > Walter Pangritz, Das Tier in der Bibel, Munich-Bâle 1963, 174 p.; Cf. F. S. Bodenheimer, Animal und man in Bible lands, Leyde 1960, VIII-232 p. (Coll. De travaux de l'Académie Intern. (D'Histoire des Sciences, X).
- [6] انظر مع ذلك «الدميري، 2/ 160»، حيث روي أن فتي من بني أسد تشاءم من رؤية عقاب كان أحد جناحيه مكسوراً.
- [7] عن شاهدة القبر هذه، انظر روبر «L. Robert, in Hellenica II/1946, 43-50»، ذكر أعلاه، صفحة 106، ملاحظة 92. حول العقاب رمزاً للشمس وقائداً لأرواح الموتى، انظر كومون > F. Cumont, Etudes syriennes, 41 sqq., 96 sqq.; D. Schlumberger, La Palmyrène du Nord-Ouest, pp. (54, 57, 84; Jaussen et Savignac, Mission en Arabie, I, 325 sqq.
- [8] قارن مع هرودت «Hérodote III, 76»، حيث ذكر أن الشخصيات السبع الكبرى في بلاط الملك السابق قيروس، ومن بينهم داريوس، كانوا يتشاورون حول اللحظة الواجب اختيارها للإطاحة بالمتغصب سمرديس، حين رأوا سبعة أزواج من البواشق تلاحق زوجين من النسر وتمزقها إرباً بمناقيرها ومخالبها. فتحركوا على الفور وقتلوا الساحر وأباه. حول العقاب، الطائر المشؤوم عند اليونانيين والرومانيين، انظر > J. Jubeaux et M. Leroy, Le mythe du phénix dans les littératures grecque et latine, Liège 1939, 128 sqq., 196 sqq.
- [9] انظر «البخاري، 2/ 326 = 59 خلق 15»: إذا سمعتم نحيق الحمار فعوذوا بالله من الشيطان فإنها رأت شيطاناً. قارن مع «المصدر السابق، 1/ 72»، حيث ذكر أن الحمار والنساء والكلاب السوداء تبطل الصلاة (مصادر أخرى ذكرها فان فلوتن «Van Vloten, in WZKM 7/1893, 240»).
- [10] عدوى؛ انظر «تاج العروس، 10/ 237، السطر 25-7»: أي لا يعدي شيء شيئاً... وقد أبطله الإسلام لأنهم كانوا يظنون أن المرض بنفسه يتعدى فاعلمهم النبي صلعم أنه ليس الأمر كذلك وإنما هو الله الذي يمرض ويبرئ الداء..
- [11] عن هذا الموضوع، حول «الثور الأحذب (Bœuf bossu)»، انظر رونزفال > S. Ronzevalle, in MFO 4/1910, 181-188; ib. 1/1906, 223 sqq.
- [12] قوم إذا عقدوا عقداً لجارهم لم يسلموه ولم تسخ له البقر.
- [13] خلوا سبيلها فإنها مأمورة: «ابن هشام، ص 335-7»؛ «المسعودي، 4/ 139-140». ويحكى ابن هشام نفسه (ص 361) أن ناقة النبي ضاعت وآته، بما أن حاحاماً يهودياً كان يسخر منه لأنه نبي ولا يعرف أين توجد ناقته، فقد أعلن محمد بأنه تلقى من الله إشارة إلى المكان الذي توجد فيه.
- [14] «الأغاني، 13/ 109-110». يتمتع الذكر أيضاً بحاسة الاتهام (انظر الرازي، فراسة، ذكره مراد، الترجمة العربية، صفحة 14، الذي يحكى تجربة شخصية مع جمل مسن عثر على الدرب الضائع).
- [15] «ابن هشام، ص 741»: وخرج رسول الله صلعم حتى إذا سلك في ثنية المار بركت ناقته فقال الناس خلأت قال ما خلأت وما هو لها بخلق ولكن حبسها حابس الفيل عن مكة، لا تدعوني قريش اليوم إلى خطة يسألوني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها.
- [16] انظر «الميداني، أمثال، منشورات الأحذب، 1/ 323»، قارن مع المصدر السابق تلونات زرقاء وسراب وبسوس (المصدر نفسه، صفحة 319). وقد ذكرت مراجع أخرى عند فريتاغ > Freytag, Einleitung, 162. عن الورقاء، انظر أعلاه، صفحة 434، ملاحظة رقم 17. عند عرب الأردن، يستبطن القصاص أو السائس الفأل من لون وبر فرس، ويتعرف على حمل مشؤوم في قطع..
- «Jaussen, Coutumes des Arabes au pays de Moab, 265».

- [17] انظر «ابن قتيبة، عيون. 1 / 153»: الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة؛ «الدميري، 1 / 385».
- [18] انظر «الدميري، 2 / 252-3»، الذي يقدم ظروف وتنوعات هذا الحديث.
- [19] عن التنبؤات المستقاة من اللقيطات والغرات الموجودة على شعر الأحصنة، انظر مرسية «Mercier, la parure des cavaliers, op. cit., pp. 87, n. 3: 94, n. 2; 361»؛ انظر أعلاه، صفحة 388، صفحة 390.
- 20 Cf. W. R. Smith, The religion of the Semites, 291 sq.; Kinship. 201.
- [21] «الحويان، 28/2-29»؛ انظر كذلك 1 / 105: وكيف قال أصحاب الفال فيها [الكلاب] وبأخبار المتطيرين عنها؛ «1 / 130-1»: الكلب في الأحلام.
- [22] استغلّ صيحات الحيوانات التي تحيب في التنبؤات الآشورية - البابلية؛ انظر «Nötscher, Orientalia» (1) 31, pp. 52-3 (CT 38, 1-6; Tabl. 1): «إذا نبج كلبٌ وردّ عليه همار أمام مساكن مدينتي، فإن ملك غوتيوم سوف يموت» (س 146)؛ وسوف يحصل الأمر نفسه لملك سوبارتو إذا ردّ بوري (كودانو) بدلاً من الحمار (س 147)؛ وسوف يحصل الأمر نفسه لملك أغاد، إذا كان ذنباً (باربارو) (السطر 148)؛ وتلي ذلك نبوءات مماثلة للملك آخرين، لكن اسم الحيوان تالف (س 149-150).
قارن مع بواسيه «Boissier, Choix de textes relatifs à la divination, I, 31-37».
- [23] الهرير؛ في العرافة: الهرب والصباح.
- [24] يلي هذه النبوءة التي تتوقف هنا في العرافة، نبوءة أخرى: «إذا تصرّفت كلابٌ على هذا النحو ولم تردّ عليها كلابٌ أخرى، فهذا يشير إلى أن سكان المدينة سوف يهربون ويختبئون».
- [25] انظر «الفهرس. ص 318»: أكثر ذبائحهم الديوك. تمارس التضحية بالديوك عند عرب مؤاب (انظر «Jaussen, op. cit., 30»).
- 26 Cf. réf. Ap. Lenormant, Sur le culte payen de la Kāabah, 240.
- [27] يشير صياحه، مقابل هقيق الحمار، إلى وجود ملك؛ انظر «البخاري، 2 / 326»: إذا سمعتم صياح الديكة فاسئلوا الله من فضله، فإنها رأت ملكاً؛ ويؤدي ذكر اسمه إلى اختفاء الجن (انظر «ابن المغاور، المستبصر» منشورات لوفغرين «Löfgren, II, 207»).
- [28] كانوا يسافرون بالديكة. هل ينبغي أن نفهم: «عند صياح الديك»؟
- [29] بما أنه يوقظ النائمين، فقد دعي بأبي المنذر وأبي اليقظان (انظر «الحريري، مقامات. éd. Paris. II, 644»).
- [30] يضيف كتاب «عيون»: وذلك من غير تضییع من حشمه لفراشه.
- [31] في العرافة: دلت بذلك على موتان كائن.
- [32] في العرافة: وإذا صرخت الدجاجة مثل صراخ الديوك.
- [33] قارن مع بورفيروس «Porphyre, De Abstinencia, III, 4: Αφαβες μὲν χοφάχων ἀχο» (Τυφονοὶ δ' αἰετὸν). ليس مستحيلاً أن يكون طائرًا مقدسًا في عبادات جزيرة العرب القديمة: انظر «ابن سعد، 1 / 1 / 49-50»، حيث يحدد مكان آبار زمزم: بين الفرث والدم عند نقرة الغراب الأعصم. والتفسير بعبارة: وكان أغراب أعصم لا يبرح عند الذبائح مكان الفرث والدم غير مرضية على الإطلاق. حول الفرث والدم، انظر توفيق فهد «T. Fahd, Le panthéon de

l'Arabie Centrale, ch. II, s. Isâf et Nâ'ila. ونجد عند «الدميري، 2/ 204-6» العديد من المعطيات التقليدية حول الغراب.

[34] توجد قائمة مماثلة من ثلاثين نبوءة عن طريق الغراب بالسريانية؛ وقد نشرها وترجمها إلى الإيطالية فورلاني G. Furlani, in Rendiconti della Reale Accad. Dei Lincei, Cl. Di Sc. Mor. Stor. E > Arabica 8, 54 في > 355-61. «Filol., ser. V, vol. 28/1919, 355-61». «sq», قارن مع عشر نبوءات سريانية، نشرها وترجمها فورلاني > 731-2. «Furlani, ibid. 26/1917, 731-2».

[35] انظر «الجاحظ، الحيوان. 3/ 137»: فالغراب أكثر من جميع ما يتطير به في باب الشؤم. ألا تراهم كلما ذكروا مما يتطيرون منه شيئاً ذكروا الغراب معه. وقد يذكرون الغراب ولا يذكرون غيره، ثم إذا ذكروا كل واحد من هذا الباب فهو المقدم في الشؤم. وبعد أن عدّد عدّة أشكال من الطيرة، أضاف: وجميع ذلك دون التطير بالغراب.

[36] «المصدر نفسه، ص 136»؛ «ابن منظور 6/ 292، السطر 10». وقد أعطيت له عدّة ألقاب أخرى (انظر «الدميري، 2/ 204-5»).

[37] قد يكون هذا هو مصدر لقبه الآخر، الحاتم (من حتمة: اللون الأسود). وفق «تاج العروس 8/ 236»: والحاتم الغراب الأسود، لكن وفق الجاحظ، مصدر سبق ذكره: كان يحتم الزجر به على الأمور (قارن مع تاج العروس، مصدر سبق ذكره: والحاتم غراب البين لأنه يحتم بالفراق إذا نعب. هذا التفسير معاكس للسابق، بما أنّ تحتم لفلان بخير تعني تحي له خيراً وتفاعل له «تاج العروس، م س د، في النهاية»). وهذا قد يسمح باعتبار أنّ الطابع القالي أو الشؤمي للغراب كان يتعلق، مثله في ذلك مثل الطيور الأخرى، بأوضاعه واتجاه طيرانه ورين نعيه، الخ، مثلما كان ذلك على الأرجح في البداية ووفق معطيات قائمة النويري. والفلكلور الحديث نفسه يعترف لنعيب الغراب بهذا الطابع المزدوج: ففي الصيف، ينسب بالشر، في حين أنّه شتاءً يبشّر بالطر والازدهار والسعادة (انظر > le père Anastase ap. Boissier, Mantique babylonienne et > 52 mantique hittite).

[38] انظر > Arabica, 8, 30 sq.»: عن: الغراب الأبقع، الغراب الأسود، غراب البين، انظر الأغاني 1/ 102 (عمر بن أبي ربيعة)؛ 14/2، 16، 93-94 (الجنون)؛ الجاحظ، الحيوان، 3/ 136 (الأعشى)؛ صفحة 137 (النابعة، عنترة)؛ صفحة 139 (علقمة الفحل)؛ ابن قتيبة، عيون، 2/ 149 (المعلوط)؛ العقد الفريد، 1/ 226 (أبو الشيص)؛ 3/ 184 (ذو الرمة).

[39] «الأغاني، 11/ 45». نقل قاطع الطريق الشاعر السمهري العقلي الرواية نفسها: انظر التبريزي، في الحماسة، ص 103-4. أعلن غرابٌ كان يغير ريشه شراً لكثير، لم يكن سوى موت عزة (انظر ابن قتيبة، عيون، 2/ 147 وما يليها؛ البيهقي، محاسن، ص 356-7؛ في المصدر نفسه، ص 359-63 أمثلة أخرى؛ الجاحظ، محاسن، ص 69-70)؛ وأعلن له غرابٌ آخر كان يغطي وجهه بالتراب زواج أم الحويوط (انظر «ابن قتيبة، عيون 2/ 148»).

[40] هدهد، اسم الصوت؛ قارن مع اسمه اللاتيني (upupa).

[41] «الطبري، 2/ 71-2»². يمكن تفسير هذه النبوءة بواقع أنّ البصرة كانت تشتهر بغربانها: انظر «الجاحظ، الحيوان. 3/ 140»: وبالبصرة من شأن الغربان ضروب من العجب لو كان ذلك بمصر أو ببعض الشامات لكان عندهم أجود الطلسم. بين تلك الضروب من العجب أنّ هذه الغربان لم تكن تحطّ على النخيل الذي يحمل غذوق البلح «المصدر نفسه، ص 141».

- [42] «الأغاني 15 / 115». أما بالنسبة له، فقد قتل في أثناء انتفاضة في الجعفرية في عام (126 هـ / 743 م) GAL I, 63. ما يتعلق بالفترة التالية، سوف نجد أمثلة عند «الدميري، 2 / 204-5».
- [43] «ابن قتيبة، عيون. 2 / 148»: فبينما هو يسير عن له ظي فكره ذلك.
- [44] ألا ليت شعري ما تقول السوانح أغاد أبو قابوس أم هو رائح. كان الملك قد قال لرسوله إنه سوف يأتي في يوم كذا لمقابلة الجيش المجتمع. فقال قسّ والرسول لنفسيهما حينذاك: إذا كان الملك قد خرج يوم كذا، فينبغي أن يكون الآن في مكان كذا.
- [45] يبدو أننا قد وضعنا كلمة نقار مكان كلمة صرد، وهو طائر غير موجود في جزيرة العرب وفق فريه (F. Viré, in Arabica 11/1964, 196-8)، الذي يقترح كلمة «قيق». كلا الطائرين ينتمي إلى فصيلة الجواثم ولكل منهما ريشٌ مخطط. إن استبدال «صرد» بـ«قيق» في «n. 2 de la p. 37 d'Arabica 8» لا يغير استنتاجاتنا شيئا.
- [46] انظر «ابن قتيبة، عيون. 2 / 145»: ولقد غدوت وكنت لا أغدو على واق وحاتم (انظر ترجمة بلاشير «Blachère, in Arabica 7/1960, 33»). قارن مع المرقم ابن الواقفية، ذكره البحري في الحماسة، 11/4، رقم 861: إني غدوت وكنت لا أغدو على واق وحاتم.
- [47] انظر «تاج العروس. 8 / 236»: ولست بهياب إذا شد رحله يقول عدائي اليوم واق وحاتم.
- [48] «المصدر نفسه، 10 / 397».
- [49] «المصدر نفسه، 7 / 91».
- [50] «المصدر نفسه، ص 314، السطر 24»؛ «Arabica 8, 37, n. 2»؛ قارن مع ذلك مع عبد الله العلايلي، المرجع، بيروت 1963، صفحة 85، الذي يفسره بـ «الأخيل». الأرجح أنه الشقراق (= الأخيل) المذكور في رسالة الأب أناستاز إلى بوايسيه، مصدر سبق ذكره، صفحة 52؛ قارن مع «الألوسي، الطيور العراقية. م س د، 2 / 260-2»؛ انظر أعلاه، صفحة 434، ملاحظة 15.
- [51] ولا أنتخي من طيرة عن مريرة إذا الأخطب الداعي على الدوح صرصا. وفق سكنين النميري، الذي ذكر في «تاج العروس 2 / 400»، يوجد في العراق نوعان من الصرد: العققق والهمهام (يستند التمييز على لحن التغريد، حيث للأول صوت أقل خشونة من الثاني)؛ وهذا الأخير يسرّس مثل الصقر. ويضيف تاج العروس بعد ذلك: وقيل إنما كرهوا الصرد وتشاءموا به من اسمه من التصريد (= التقليل) ونهى عن قتله ردًا للطيرة. وحتى لو بدى هذا التفسير غير كافٍ، فإن المؤشرات الأخرى، النابعة من الطابع الشؤمي للصرد، تجعل هشا تأكيد بلاشير المعاكس «R. Blachère dans Arabica, 7, 33».
- [52] «الملاحظ، الحيوان. 5 / 155»؛ «الدميري، 2 / 102-4». وهي تصنف بين الحيوانات التي يقال إن النبي منع قتلها: النمل والنحل والضفادع والصرد والهدهد.
- [53] انظر «تاج العروس 9 / 95»: دابة أصغر من العظاية أو هي سام أبرص أو الوزغ.
- [54] حول العواطس، انظر أعلاه الصفحتان 445 ملاحظة 53 وص 448 ملاحظة 79.
- [55] انظر أعلاه، صفحة 468.
- [56] «الدميري، 2 / 440»: إن العرب كانت تتشاءم بالهامة (عن مالك بن أنس)؛ ما يتعلق بالعصر الحديث، قارن مع «Jaussen, Coutumes des Arabes au pays de Moab, 30; Boissier, Mantique babylonienne et mantique hittite, 52».
- [57] «الحيوان، 3 / 142»: والبوم عند أهل مرو يتفأل به لأن اسمه بالفارسية بارمال يريد تبقى وبالعربية خلافه والخلاف غير الوفاق.

- [58] ذكره «ابن قتيبة، عيون. 2 / 152»؛ قارن مع ماسيه H. Massé, *Croyances et Coutumes persanes*, I, 195 sq.
- [59] عن معنى عواء الذئب عند الفرس، انظر أعلاه، صفحة 503 وما يليها.
- [60] انظر «الدميري، 1 / 287-8». هذه الحيوانات الخمس هي الخدأة والغراب الأسود والأبيض (الأبقع) والعقرب والفأر والكلب المسعور.
- [61] فرخ الطير. حول أفرخ = فرخ، «عبر عن نفسه، أصبح واضحاً وجلياً، انظر «تاج العروس 2 / 275، السطر 11».
- [62] انظر «الجاحظ، الحيوان. 1 / 145»: يقال إن النبي قال لدى رؤيته لرجل يتبع حمامة وهي تطير: «شيطانٌ يلحق آخر». إن ذلك هو على ما يبدو إدانة لصيد الحمام (قارن مع «الدميري، 1 / 324»). عن اليمامة، رمز عشتارت، انظر توفيق فهد T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabic Centrale*, ch. II, s. al-'Uzzā.
- [63] ذكر في «العقد الفريد، 1 / 226؛ 3 / 183»؛ «الدميري، 1 / 323»: هن الحمام فإن كسرت عياقة من حائهن فإنهن حمام. حول حاء، «أثار»، الذي يستخدم عموماً لدفع الخراف أو الماعز أو الحمير إلى الأمام، انظر «تاج العروس. 10 / 433».
- [64] نقرأ مناجات بدلاً من مناجاة.
- [65] «الحيوان. 3 / 138، 5 / 160». قارن مع المثل: أشأم من جرادة، حيث يتعلق الأمر كما يؤكّدون باسم علم كانت تحمله مغتية مكّية أسطورية في فترة العيد. انظر «تاج العروس. 2 / 321»: هي قينة كانت بمكة ذكروا أنّها غتت رجالاً بعثهم عاد إلى البيت يستسقون بآلهتهم؛ وهو كذلك اسم أكثر من نافقة في فترة ما قبل الإسلام (المصدر نفسه).
- [66] انظر D. Nielsen, *Die altarabische Mondreligion*, 107; Grohmann, *Göttersymbole*, 71؛ Wadd, *Sahar* (sq. sq.). حول دور الحية في علم تشكيل الكون عند الساميين في الشمال والشرق، انظر Wensinck, *The ideas of the western Semites concerning the navel of the earth*, op. cit., 59 sq.
- [67] الأرجح أن يكون اسمها مشتقاً من الكلمة الأكادية <نخاسو>، «أصبح غنياً، خصباً»، (يستلّد Bezold, 196). قارن مع حنش «الدميري، 1 / 333».
- 68 Cf détails ap. W. R. Smith, in *Journal of Philol.* 14/1885, 114 sq.; T. Witton Davies, *Magic, Divin. And Demonology*, 81-83.
- 69 A titre comparatif, cf. réf in *Arabica* 8, 58, n. 5ö z ajouter *Due trattatelli enodiomantici in siriano*, in *Rendiconti della Reale Accad. Dei Lincei*, Cl. Di Sc. Mor., Stor. E Filol., sér. V, vol. 28/1919, 358 sq. (texte), 361 sq. (trad.): 10 présages tirés de la rencontre de serpents) J. J. Modi, *The persian Mār-Nāmeḥ or the book for taking omens from snakes*, Bombay 1893.

خاتمة: الكهانة العربية والكهانة الإسلامية (359-364)

- [1] عن المؤسسات، انظر دراستنا D. Le Panthéon de l'Arabie Centrale (1968), ch. I.
- [2] عن هذه الأسماء الألوهية، انظر المصدر السابق، الفصل الثاني.
- [3] عن المعابد في جزيرة العرب القديمة، انظر المصدر السابق، الفصل الثالث.
- [4] «الأزرقى، ص 74».
- [5] مؤخراً، وجد صلاح الدين المنجد في إيران مختصراً لكتاب العين (انظر محاضراته في «المشرق، بيروت، كانون الأول 1965».

كشاف الموضوعات

ثبت أسماء العلم العربية

أحمد بن علي بن زنبيل الخلي، 152
 أحمد بن محمد المقرئ، 165
 أحيحة بن الجلاح، 89، 92
 إدريس، 164، 212، 339، 431
 آريوس الرومي، 162
 آصاف بن بربخيا، 162، 440
 أفلاطون، 163، 243، 245، 250، 472
 أمية بن أبي السلط، 75
 أندرونيكوس، 164، 286، 494
 ابن إسحق، 79، 104، 143، 144، 146، 178،
 182، 195، 223، 267، 456
 ابن الأثير، 147، 210، 344، 345، 354، 377،
 385، 387، 391، 393، 400، 402، 403،
 409، 414، 417، 418، 420، 423، 424،
 429، 437، 438، 453، 454، 457، 461،
 462، 463، 464، 504، 507، 509، 510،
 512، 514
 ابن بطلول / الحسن، 164، 237
 ابن العلاء، 154، 156
 ابن الكلبي، 109، 416
 ابن الجاور، 26، 35، 217
 ابن النديم، 163، 239، 240، 276، 340، 388،
 439، 468، 469، 480، 514

أبو بكر، 197، 202، 203، 207، 209، 215
 أبو موسى الأشعري، 144
 إبراهيم بن شعبان بن نافع الصالح، 152
 أبو العتاهية، 144
 أبو بكر محمد بن العربي، 160
 أبو غمامة، 126
 أبو جعفر المنصور، 158
 أبو جهل، 72، 196، 243، 381
 أبو حرب بن خويلد بن عامر، 144
 أبو زيد الأنصاري، 149
 أبو عبد الله الزناني، 151، 431
 أبو العباس النويري، 144
 أبي تمام، 93، 356، 479، 504
 أبو سعيد الطرابلسي، 152
 أبو سعيد نصر بن يعقوب الدينوري، 224
 أبو طالب، 77، 106، 158، 162، 163، 191،
 199، 210، 217، 219، 228، 250، 255،
 274، 279، 381، 438، 472، 484
 أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، 154
 أحمد بن عبد السلام الشريف الصقلي التونسي،
 152

ابن بطة، 160

ابن توحيد، 69

ابن خلدون، 53، 58، 59، 60، 62، 68، 76،

96، 98، 151، 164، 250، 252، 254،

261، 279، 305، 373، 383، 385، 389،

399، 428، 430، 438، 452، 453، 458،

459، 472، 476، 511

ابن رشد، 61، 63، 65، 66، 236، 375، 376،

516

ابن سعد، 47، 74، 75، 77، 147، 218، 220،

221، 346، 377، 378، 383، 385-389،

391، 392، 397-399، 401-403، 419،

420، 422، 424، 433، 434، 456-458،

460-464، 467، 479، 487، 493، 500،

502، 510، 512، 520

ابن سينا، 61-63، 65، 66، 253، 372، 374،

375، 446، 483، 503

ابن قتيبة، 48، 144، 207، 221، 222، 224،

226، 231-233، 239، 250، 307، 319،

345، 347، 349، 352، 364، 378، 379،

384، 395، 401، 423، 435، 436، 463،

464، 468، 500، 504، 506، 508-511،

518، 520-523

ابن قيم الجوزية، 454، 479

ابن مالك، 202

ابن محفوف المنجم، 151

ابن مكحول/ عراف اليمن، 97

ابن ميمون، 66، 67، 147، 376، 377، 458،

ابن هشام، 72، 96، 134، 144، 189، 202،

368، 378، 381، 383، 386-389، 391،

392، 396-404، 414، 415، 417، 418،

420، 421، 424، 427، 428، 434، 438،

453، 455، 456، 457-463، 477، 478،

487، 493، 494، 496، 505، 510، 519

ابن وحشية، 47، 287، 518

الأبشيهي، 144، 378، 400، 478، 485، 500،

508، 510

الأصمعي، 154، 221، 226، 231، 357، 426،

467، 496، 504، 509، 512، 513

الإمام الحسين، 162

امرؤ القيس، 74، 99، 129، 424

ب

بحيرى/ الراهب، 77، 277، 391

البخاري، 111، 158، 160، 237، 308، 347،

378، 381، 383، 404، 406، 460، 463،

471، 478، 496، 519، 520

البراد بن قيس، 143

البسطامي/ عيد الرحمن بن محمد، 165، 166،

238، 443، 444، 446، 447

بشر بن مروان، 73

بطليموس، 164، 168، 243، 250، 286، 287،

333، 337، 340، 441، 511، 516

البكري، 207، 237، 251، 464، 469، 505،

506

بلعام، 124، 164، 286، 388، 414

البيروني، 160

ت

التبريزي، 93، 308، 396، 402، 473، 477،

521

ج

الجاحظ، 30، 55، 72، 73، 83، 132، 163،

221-223، 240، 265، 267، 273، 275،

277، 290، 308، 309، 314-316، 319،

322، 329، 346-350، 352، 353، 356-359،

358، 364، 367، 370، 382-380، 384،

388، 393، 395، 396، 398، 399، 419،

422، 426، 441، 462، 465، 466، 467،

478، 483-486، 489، 499، 502-504،

506-511، 514، 517، 518، 521-523

ذ

ذِرْ/ من آل زيد الخيل بن المهلهل الطائي، 79

ر

ربيعة بن نصر، 130، 177، 179، 180

رُكَّانة المَطْلَبِي، 134

ز

الزبيدي، 156، 372، 419، 436

زهير بن أبي سلمى، 78، 181

زهير بن جَنَاب الكلبي/ الكاهن، 89

زوبعة، 57

زيد بن سعن، 79

زين العابدين، 162، 272، 480

س

سدیف بن هوماس، 57

سراقة، 144، 313

سطيح، 57، 89

سعد بن أبي وقاص، 30، 202

سعيد بن عمر الهذلي، 133

سلمة بن أبي حية، 89، 393، 399، 418

سَلَمَةُ بن المغفل/ كاهن بني الحارث، 99

سليم الأول/ السلطان العثماني، 152

سملقة، 57

سواع، 133

سيف بن ذي يزن، 78، 130، 177، 416، 453

ش

شافع بن كليب، 130

شق، 57، 89

شهاب الدين أبو العباس القرقي، 160

جذيمة بن الأبرص/ الكاهن الملك، 89

جرير، 73، 74، 382، 393

جعفر الصادق، 162، 163، 172، 240، 280،

281، 282، 443، 470، 490

جلال الدين الرومي، 158

جهينة/ كاهنة باهلة، 57، 89

ح

حاجي خليفة، 53، 55، 56، 96، 163، 235-

238، 240-242، 244، 246-248، 250-

252، 254، 256، 258، 259، 371-373،

377، 378، 384، 385، 437، 440، 451،

452، 468، 471، 477، 479، 481، 484،

487، 488، 491، 492، 505، 511، 515

الحارث بن عمر، 89

حارثة، 57، 199، 202، 416، 461

حافظ الشيرازي، 157

حجر/ ملك كندة، 129، 315

حليمة السعدية، 478

حسان بن ثابت، 73

حسن العلوي، 162

الحطينة، 144

خ

خديجة بنت خويلد، 80، 189، 191، 202، 480

خديم/ كاهنة سعد، 89

د

دانيال، 159، 164، 178، 179، 222، 231،

238، 243، 256، 280، 285، 286، 287،

288، 337، 338، 340، 439، 453، 454،

456، 468، 490، 493، 494

الدميري، 160، 347، 352-354، 404، 437-

439، 468، 498-500، 503، 504، 510،

512، 519-523

الشهرافي، 165

الشهرستاني، 76، 374، 454، 463، 478

شيخ الإسلام عز الدين بن جماعة المقدسي، 152

ص

صدر الدين القنوي، 165، 171

الصفدي/ صلاح الدين، 165، 486

ط

طاووس بن قيسان، 153

الطبري، 58، 187، 243، 333، 344، 368

378، 381، 382، 384-388، 391-393

397، 398، 401-404، 412، 414-416

418، 420، 422، 424، 426، 430، 433

436-438، 450، 453، 454، 456-463

476، 478، 485، 487، 496، 506، 512

514، 516، 517، 521

الطرطوسي، 160

طريفة، 88، 89، 127، 128، 179، 409، 416

417

طريفة الكاهنة، 57، 88، 127

طليحة، 73، 378

ع

عائشة/ أم المؤمنين، 69، 75، 182، 188، 193

202، 243، 308، 326، 334، 378، 458

461، 500، 502

عامر بن الجعيد، 90

عامر بن لحي، 146

عبد الجليل السيجازي، 173

عبد الرحمن بن محمد، 238

عبد الرحمن بن محمد البسطامي، 165

عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، 255

عبد العزى، 102

عبد العزيز الحفصي، 152

عبد اللطيف/ نجل عمر الحلبي، 152

عبد الله بن رواحة، 158، 199

عبد الله بن عباس، 72، 243

عبد المطلب، 77، 78، 89، 96، 97، 143

184، 185، 186، 196، 197، 209، 346

418، 424، 457

عبد مناف، 102، 134، 284، 332، 399

عهلة بن كعب/ ذو الحمار/ الأسود، 69

عبيد بن الأبرص، 73، 180، 400

عدي بن حاتم، 81

عروة الرخال، 143

عروة بن حزام، 97

عُزَيْر/ اسدراش؟، 164

عطارد بن محمد الحاسب، 163

علي بن أبي طالب، 82، 162، 165، 169، 202

209، 256، 279، 334، 354، 379، 440

448، 507

عمر الحلبي، 152

عمر بن الخطاب، 30، 79، 133، 144، 194

195، 201، 202، 209، 210، 226، 231

279، 312، 323، 377، 381، 386، 461

507

عمران أخي عمرو بن مُزَيْقيا، 57

عمران بن عامر مُزَيْقيا، 89

عمران بن عمير/ شيخ كهلان بن سبأ، 127، 393

عمرو بن لحي، 126، 389

عوف بن ربيعة بن عامر، 129

غ

الغزالي، 61، 63، 64، 65، 169، 171، 241

375، 449

الغيطلة، 88، 414

محمد الباقر، 162

محمد النقي، 162

محمد المهدي، 162، 332

محمد بن حبيب البغدادي، 144

محمد معصوم بن محمد أمين الاسترابادي، 152

محي الدين ابن عربي، 165، 173

مسلم بن حبيب/ مسيلم "الكذاب"، 69، 199،

415، 378، 201

مصروع بن الأجدع، 313

مصطفى بن سهر، 165

معاوية بن أبي سفيان، 182

معاوية بن الحكم السلمي، 150

المعتصم/ الخليفة، 159، 319، 438

المسعودي، 53، 56، 57، 63، 68، 90، 266،

372، 377-379، 393، 394، 398، 399،

401، 402، 416، 417، 418، 458، 478،

479، 491، 500، 502، 509، 510، 512،

514، 519

موسى الكاظم، 162

هـ

هشام الكلبي، 144

هوازن بن منصور بن عكرمة، 104

و

الوليد بن المغيرة، 82

الوليد بن يزيد، 158

وهب بن منبه، 70

وهيب، 144

ي

ياقوت الحموي، 35، 144، 366، 367، 387،

409، 414، 424

ف

فخر الدين الرازي، 55، 169، 265، 272،

273، 278

الفرزدق، 382

ق

القادر بالله، 224، 239

القزويني، 61، 70، 267، 351، 354، 382،

393، 398، 428، 447، 478

القسطلاني/ شهاب الدين، 160، 398

قصي، 101، 102

ك

كعب الأحبار، 164، 500

كمال الدين أبو سالم محمد بن طلحة، 165

الكندي/ جمال الدين أبو يوسف يعقوب بن

اسحق، 159، 165، 213، 236، 243، 245،

246، 252، 279، 318، 336، 376، 438،

465

الكيسان، 75

م

ما شاء الله، 341

المأمون/ الخليفة، 158، 159، 224، 328، 383،

384، 438، 464، 467، 510، 512، 513

المثقي/ علي بن حسام الدين، 162، 165

مجاهد، 157، 243

محمد النبي، 69، 70، 72، 75، 77، 78، 80،

81، 96، 134، 153، 179، 181-183،

186، 191، 194، 199، 201، 202، 236،

237، 278، 325، 326

النويري، 70، 144، 156، 345، 349، 354، 356،

358، 414، 418، 422، 430، 434، 435،

436، 437، 485، 506، 508، 510، 521

ثبت أسماء الشعوب والقبائل والممالك والفرق

بنو أمية، 158، 182، 328، 332
 بنو إسرائيل، 180
 بنو بجيلة، 102
 بنو الحارث بن كعب، 99
 بنو الحنعم، 102
 بنو دوس، 102
 بنو شيان، 102، 104
 بنو عامر، 144، 403، 424
 بنو عبد مناف، 284
 بنو العباس، 158، 184، 211، 332
 بنو القين، 284
 بنو بكر، 101، 104، 290
 بنو حُجر، 99
 بنو حداس، 88
 بنو حدس، 130
 بنو ذكوان، 103
 بنو شيان، 79، 100
 بنو عبد الدار، 100
 بنو غنم، 88، 130
 بنو فقيم، 101، 401
 بنو كعب، 290
 بنو مدج، 90، 267، 270

ا

أزد شنوءة، 103
 أوغاريت / رأس شمرا، 48، 86، 94
 الأتراك، 282
 الإيتروسيون، 123، 285
 الآراميون، 37، 47، 357، 387
 الأرمنية، 164، 288
 الأزارقة، 313
 الآشوريون، 30، 87، 129، 367، 396، 421، 479
 ، 486، 487، 489، 491، 493، 502، 512
 الإفرنج، 90
 الأكراذ / الكرد، 179، 355
 الأنباط، 37، 47، 153، 387، 433
 الأوس، 102، 103، 104، 416، 461

ب

البابليون، 365، 396، 403، 479، 493
 البراهمة، 242
 البربر، 50، 206، 317
 بنو إباد، 128
 بنو أسد، 73، 90، 99، 129، 180، 269، 354
 ، 397، 414، 492، 519

ربيعه، 90، 103، 129، 130، 177-180، 197،
204، 268، 269، 328، 400، 405، 414،
415، 518، 521
الرومان، 104، 460

س

الساميون، 26، 29، 32-34، 41، 42، 44، 84،
100، 117، 118، 121، 140، 189، 285،
303، 346، 404، 420، 493، 523
الساميون الشماليين، 100
سومر، 23

ص

الصابئة، 288
صفوان، 101، 147
الصفويون/ مملكة الصفاة، 24، 37
الصوفية/ الصوفيون، 50، 168، 206، 214،
216، 245، 250، 265، 271، 272، 373،
446، 447، 465، 480

ع

عاد، 34، 35، 47، 82، 134، 148، 182، 186،
204، 209، 226، 326، 328، 412، 417،
523
العبرانيون، 32، 37، 48، 71، 107، 109، 110،
112، 140، 142، 154، 178، 357، 365،
379، 389، 420، 496
العدنانيون، 36
العماليق، 35
عدوان، 101، 103
علاّف، 103
عمرو اللات، 103

غ

غطفان، 103

بنو مكلّم الذئب، 353، 386
بنو المعتب، 100، 102
البيزنطيون، 56، 158، 179، 199، 277، 280،
281، 325، 326، 401، 430

ت

التدمريون، 24، 47، 488
الترك/ الأتراك، 282، 328

ث

ثقيف، 102، 103، 221، 290، 426
الثموديون، 24، 37، 47

ج

جرهم، 72، 101، 128
جشم، 103

ح

الحثيون، 123
الحرانيون، 84، 141، 282، 442، 492، 514
حرّة النار، 313
الحُمس/ طائفة يهودية، 103، 104، 105
الحنفاء، 80، 154

خ

خزاعة، 78، 100، 101، 103، 104، 128،
267، 290، 353، 401، 508
الخزرج، 81، 103، 195

ر

رأس الشمراء، 86

ل

الليحانيون، 24، 37، 47
الليخميون، 24

م

ماري/ مملكة، 43
المتصوفة، 59، 213، 214، 216
المسيحية/ المسيحيون، 154، 158، 164، 192،
209، 261، 285، 288، 386، 388، 390،
391، 419، 423، 433، 439، 458، 460
مضر بن نزار، 90
المعتزلة، 168، 214

ن

نخع، 200
النسائك، 115، 391
النصرانية، 195، 460

هـ

هوازن، 104، 143، 168، 214، 426
الهندوس، 49، 242، 309، 490

ي

اليمنيون، 179، 478
اليهود/ اليهودية، 67، 73، 77-79، 81، 91،
92، 170، 192، 195، 202، 288، 390،
391، 458، 480
اليونان، 56، 120، 157، 302، 303

الغساسنة، 24

الغوث، 101، 103، 104

ف

الفرس، 30، 44، 48، 49، 78، 88، 128، 141،
157، 158، 161، 163، 177، 179، 184،
277، 280، 281، 309، 310، 313، 319،
320، 326، 333، 335، 341، 346، 348،
364، 371، 392، 401، 423، 485، 486،
490، 508، 523

ق

القبط، 30، 164، 180، 286، 515
القيسيون، 179
قريش/ القرشيون، 77، 94، 101، 103، 104،
106، 115، 134، 143، 147، 153، 191،
194، 196، 197، 266، 267، 270، 346،
381، 401، 402، 403، 424، 462، 476،
477، 519
قضاة، 103، 399
قيس، 90، 104، 143، 180، 278، 320، 426

ك

كنانة، 101، 103، 198، 202، 267، 402،
422، 423، 424
كندة، 25، 74، 99، 129، 412
الكنعانيون، 357
كهلان بن سبأ، 127

ثبت جغرافي

البصرة، 31، 205، 313، 327، 350، 443،
521
بغداد، 158، 211، 233، 323، 344، 349،
438، 440، 465، 494، 516
بورصة، 165، 258، 274، 278، 445، 447،
450-452، 470، 476، 482-484، 486،
488
بيلوس، 91

ت

تبالة، 102، 143
تبوك، 79
تدمر، 488
تركية، 235، 238، 491
تھامة، 25، 80، 126، 178، 198، 510

ج

جبل أبي قيس، 186
جبل الكرمل، 43
جبل النيرب، 262
جبل قاسيون، 262
جزيرة العرب، 21، 23، 24، 26-33، 35، 36،
39، 43، 44، 78، 79، 83، 84، 88، 90

ا

أذربيجان، 184
إرتريا، 27
إسبانيا، 151، 210
الإسكندرية، 30، 151، 238، 247، 249، 469،
483
آشور، 29، 43، 44، 86، 87، 175، 400،
513
آسيا، 31، 184، 479
إفريقية، 31، 50، 150، 151، 160، 279، 317،
431، 491
أنقرة، 152، 171، 224، 238، 250، 431،
432، 441، 445، 449-451، 473، 480،
494
أورشليم، 116، 179، 180
أوغاريت / رأس شمرا، 48، 86، 94
الاندلس، 210، 213، 465

ب

البادية السورية، 31
البتراء، 24
البحر الأحمر، 27، 31، 154، 198
برزة، 262، 476

ر

رأس الشمر/ أوغاريت، 86

ز

زاغروس، 27

س

سورية، 24، 28، 31، 77، 79، 80، 152، 196،
207، 277، 346، 387، 431، 456، 473،
485

سوقطرة، 27

السودان، 27، 151، 388

سومر، 23، 108، 115، 121، 452، 459

ص

صالحة/ حزبي، 312، 360

صفد، 274

الصومال، 27

ط

الطائف، 80، 102، 104، 208، 394، 396،
426، 462، 463

طيبة/ يثرب، 185، 312، 462، 517

ظ

ظفار، 27

ع

العراق، 28، 79، 179، 212، 288، 290،
316، 394، 505، 522

العلية، 257، 323

عطارد، 45، 57، 163، 337، 340، 380، 427،
51493، 95، 99، 100، 102-106، 112، 116،
120، 125، 126، 133، 135، 137، 143،
145، 152، 179، 181، 260، 270، 283،
284، 291، 303، 360، 361، 363، 364،
366، 371، 389، 403، 418، 420، 437،
453، 496، 499، 518، 520، 522، 523

الجوزة، 307

الجوف، 437

الجيريون، 262

جيل، 125، 179، 243

ح

الحبشة، 27، 104، 423

الحجاز، 24، 25، 32، 37، 86، 97، 100،
128، 203، 307، 364، 396، 426، 479

الحوزة، 307

الحيرة، 79، 179، 351

حضرموت، 27، 382

حمص، 192، 204، 217، 277

خ

خليج عدن، 31

الخليج الفارسي، 31

خراسان، 328، 499

خيبر، 81، 106، 181، 202، 386، 422

د

دار الندوة، 102

دمشق، 151، 247، 262، 448، 449، 451،
453، 466، 467، 468، 470، 474، 491،
510

الديلم، 179

دير الجماجم، 327، 392

دير قرة، 327

م

ماين النهرين، 23، 24، 28، 29، 31، 37، 43،
46، 80، 100، 182، 279، 366، 369،
387، 414

مأرب/ سد، 35، 88، 127، 128، 416، 417
ماري/ مملكة، 43

مصر، 27، 91، 112، 150-152، 165، 179،
180، 197، 207، 212، 248، 254، 268،
327، 440، 441، 443، 452، 454، 465،
515

مغارة الدم، 262، 476
المغرب، 50، 87، 151، 163، 171، 185، 202،
210، 211، 240، 386، 437، 472

المدينة المنورة/ يثرب، 31، 79، 209، 499
مكة/ المكرمة، 35، 72، 74، 77، 79، 80، 81،
88، 89، 101، 102، 104، 105، 106،
112، 128، 143، 144، 146، 147، 153،
158، 185، 186، 189، 191، 196، 197،
199، 208، 212، 237، 266، 270، 284،
290، 327، 344، 345، 394، 397، 399،
401، 408، 416، 423، 426، 437، 450،
458، 460، 464، 467، 477، 508، 519

الموصل، 328، 355، 479
ميدان الحصى، 262

ن

نجد، 25، 29، 32، 35، 60، 70، 81، 116،
129، 161، 184، 245، 254، 260، 286،
289، 290، 307، 317، 322، 345، 347،
354، 364، 369، 370، 374، 376، 382،
383، 385، 389، 393-399، 408، 411،
414، 417، 422، 423، 425، 430، 433،
435، 436، 439، 441، 446، 448، 450،
452، 454-456، 458، 465، 468، 470،
471، 474، 476، 480، 483، 485، 489

عكا، 274، 484
عُمان، 27

غ

غار حراء، 188، 189
غاليسا، 211

ف

فارس، 30، 80، 192، 379، 393، 479، 515
فلسطين، 31، 43
الفرات، 31، 43، 88، 217، 334، 366، 492
الفسطاط، 327
فينيقية، 43

ق

القاهرة، 151، 170، 242، 244، 246، 249،
250، 252، 253، 256، 257، 372، 374،
375، 382، 384، 391، 393، 418، 419،
425، 426، 431، 435، 438، 439، 443،
445، 446، 447، 448، 449، 454، 458،
464، 465، 467، 469، 470، 472-476،
480، 484، 485، 488، 491، 493، 512،
514-517

القدس/ أورشليم، 73، 270، 419، 461، 487
القديد، 77، 102، 219
قشتالة، 211
قصة الأهواز، 324

ك

الكوفة، 144، 327، 350

ل

ليون، 210، 211، 465، 486

و

وادي الدواسر، 31
 وادي الرِّمَّة، 31
 وادي السرحان، 31
 وادي النيل، 23
 واسط، 344، 391، 442

ي

يثرَب، 89، 184، 185، 462
 يثرَب/ طيبة، 312
 اليمن، 27، 78، 79، 130، 177، 179، 199،
 307، 317، 333، 366، 394، 423، 501

490-494، 498، 499، 501-504، 507،

508، 513، 518، 522

نجران، 268، 426

نقيل، 35

نماوند، 313

نمر أدونيس (نمر إبراهيم)، 43

نمر دجلة، 78

نيجيريا، 150، 157

هـ

هضاب حوران، 31

الهلل الخصب، 28

الهند، 132، 163، 260، 366، 371، 478

ثبت مملكة الحيوان

ث

الثعالب، 310، 357
الثور/ الثيران، 124، 302، 322، 324، 338،
340، 414، 417، 519

ج

الجراددة/ الجراد، 347، 357، 379، 509
الجردان، 49، 330، 331، 356، 357، 450
الجمال/ الجمال/ الذود، 125، 141، 159، 170،
173، 345، 414، 436
جُعل، 314

ح

الحجل البرية، 356
الحجل الداجنة، 356
الخدأة، 354، 523
الحشرات، 256
الحصان، 346، 502، 503
الحمار/ الحمير، 49، 310، 314، 315، 329،
344، 345، 503، 510، 519، 520، 523
الحمام/ الحمامة، 91، 356، 395، 483، 523

ا

ابن آوى/ بنات آوى، 357
الأتان، 344
الأخيل، 303، 311، 352
الأرنب، 344
الأسد، 132، 133، 273، 322، 338، 340،
412، 420، 507، 516
الأفعى/ الحية/ الأفاعي، 91، 268، 269، 310،
323، 353، 357، 358، 370
الأوز، 302، 354
الأيائل، 345

ب

براغيث، 321
برذون، 314
البقرة/ الأبقار/ البقر/ البقر الوحشي، 133،
150، 198، 330، 345، 403، 405، 421،
429، 433، 462، 511، 519
البعير، 78، 111، 113، 128، 133، 162، 268،
387، 406، 467، 479
البعل، 183، 314، 354
اليوم، 302، 311، 353، 420، 443

ط

طاووس، 153، 157، 243

ظ

الظلي/الطباء/الكادس، 309، 351، 499

ع

العراقيب، 303، 352، 499
العقاب، 82، 227، 313، 344، 498، 519
العقّعق، 302، 522

غ

الغراب، 49، 91، 186، 303، 309، 311، 313،
316، 327، 345، 349-352، 395، 453،
498، 510، 520، 521
الغزال/الغزلان، 150، 307، 429

ف

الفئران، 49، 55، 275، 356، 485
الفيل، 104، 211، 222، 519

ق

القَبَح، 356
القرقف، 302
القرد، 314، 358
القمل، 321
القنفذ، 310، 323، 353، 358

ك

الكادس/الظلي، 308، 309
الكلب، 49، 120، 221، 277، 310، 314، 315،
346، 347، 357، 400، 468، 507، 520

خ

الخروف، 269، 279، 371، 372
الخنافس، 310
الختير، 43، 122، 433

د

الدجاجة/الدجاج، 70، 356، 520
الدود، 91
الديك/الديوك، 310، 347-349، 356، 520

ذ

الذنب/الذئاب، 353، 354، 386، 415
ذبابة/ذباب، 354

ز

الزراغ، 302، 498
الرُمُج، 303

س

السّمك، 256

ش

الشيهم، 323، 353

ص

صُرَاد، 311
الصُرْد، 303، 352
الصعور، 302

ض

الضأن، 310
الضفدع، 310، 352، 353، 503، 504

هـ

الهدهد، 313، 283
الهدرة، 49

و

الواق، 352، 351
الورقاء، 519، 303

ل

اللقائق، 347

ن

الناققة/ النوق، 143، 156، 320، 345، 346،
356، 411، 412، 435، 436، 499
النحلة، 72، 344
النعامه، 345، 467
النمل، 186، 310، 351، 381، 491، 499،
518، 522
النعجة، 78، 353، 460، 507

ثبت عام

463، 466، 468-471، 473، 474، 475،
 476، 478، 523
 الأدب السرياني، 47
 الأذن، 195
 الأذن، 75، 161، 295، 302
 الأرواح، 54، 55، 56، 85، 130، 133، 134،
 145، 174، 262، 363، 375، 382،
 424، 425، 476
 الأزلام، 122، 425، 427
 الإسريليات، 179
 الإسراء، 181، 182، 189، 191، 426، 442،
 459، 502
 الإسراء والمعراج، 182، 191
 الأسماء الحسنى، 167، 168، 170، 171، 452،
 453، 454
 الأصنام، 33، 77، 83، 97، 122، 126، 133،
 147، 152، 154، 390، 392، 426
 الأضاحي، 77، 80، 83، 107، 116، 117،
 118، 122، 140، 146، 153، 364، 393،
 407
 الأضحية، 92، 98، 374
 الأظافر، 277، 407، 490
 الأعسر، 155، 321

ا

إبليس، 80، 216، 222، 318، 380، 443،
 477
 أجا وسلمي، 35
 آدم، 77، 147، 206، 215، 247، 412، 428،
 445، 454، 518
 أدونيس وعشتار، 34
 أساف ونائلة، 34، 35
 ألبان، 106، 316
 إيلو، 41
 اختلاج العروق، 48
 استسقاء، 187
 الأبداء، 156
 الإههام، 278، 491
 الإجازة، 101، 104، 411
 الأحبار، 164، 382، 394، 409، 503
 الأحلام، 21، 37، 45، 46، 48، 61، 64، 67،
 86، 131، 137، 154، 175-181، 187،
 191، 192، 195، 201، 205، 206، 207،
 211، 214، 216-218، 220-226، 229-
 235، 237-239، 241، 242، 245، 247،
 248، 251-254، 256-258، 260، 262،
 270، 421، 445، 455-457، 461، 462

برج الثور، 325، 341، 343
 برج الجدي، 325، 341، 342
 برج الجوزاء، 325، 341، 519
 برج الحمل، 325، 341، 505
 برج الحوت، 325، 342
 برج الدلو، 325، 342
 برج السرطان، 325، 341، 520
 برج العذراء، 325، 341
 برج العقرب، 325، 342
 برج القوس، 325، 342، 343
 برج الميزان، 325، 341، 342
 بلقيس، 72، 384
 بنات طارق، 88، 103، 395
 بنصر، 296، 300
 البهائم، 227، 256، 308، 313، 506
 البيت، 49، 74، 90، 93، 94، 103، 108-
 111، 113، 122، 158، 183، 206، 258
 266، 310، 314، 330، 337، 354، 359
 360، 384، 385، 396، 398-400، 408
 416، 425-427، 432، 482، 505-507
 509، 517، 526
 البيضة، 298، 381

ت

تابوت العهد، 111، 112، 414
 التلمود، 188، 192
 التمر، 228، 231، 289، 436
 التنبؤ، 48، 97، 139، 142، 210، 279، 373
 375، 394، 417، 430
 التنجيم، 37، 44، 45، 50، 54، 55، 151، 173
 259، 265، 285، 312، 334-336، 338
 340، 343، 344، 496، 515، 518، 521
 التوراة/ العهد القديم، 44، 45، 84، 94، 95
 114، 116، 179، 191، 393، 468، 479
 503

الأفكل، 44، 89، 90، 394، 397
 الإلية، 298، 340
 الأمطار، 91، 289، 344
 الأمعاء، 346
 الأنبياء، 58، 61، 63، 65، 67، 71، 75، 76
 120، 131، 150، 153، 160، 182، 188
 201، 230، 257، 339، 384، 387، 415
 418، 433، 443، 476، 478، 515
 الأنصاب، 122
 الأوتنة، 332، 333، 334
 الأوثان، 111، 122، 132، 147، 154، 380
 416
 الأولياء، 61، 63، 115
 الإيقاع، 69، 120
 الاختلاج، 44، 54، 265، 276، 280، 281
 282، 293، 372، 373، 492، 494
 الاستحضار، 54
 الاستخارة، 43، 172، 260، 261، 479
 الاستقسام، 140، 144، 152، 155، 157، 160
 266، 425، 428
 الافتتان، 132
 الاقتراع، 43، 54، 85، 88، 94، 96، 113
 131، 137، 139-143، 145، 148، 149
 158، 159، 332، 426، 427، 430، 432-
 441، 434
 الاخطاف، 42، 44، 76، 87، 90، 95، 122
 131، 188-190، 363، 388، 436، 461

ب

البان، 313
 البئر، 104، 186، 194
 البدوء، 156
 البرد، 286، 499
 البرق، 65، 164، 291
 برج الأسد، 325، 341، 519

الحجاج، 102، 147، 208، 209، 219، 222،
269، 316، 330، 347، 394، 406، 409

517، 429

الحُدس، 51، 137، 334، 380

الحرب، 88، 99، 100، 102، 103، 110، 111،

119، 121، 123، 142، 180، 225، 262

346، 350، 364، 409، 491، 511

الحُرُضة، 155، 437

حروف ترابية، 166

حروف مائية، 166

حروف نارية، 166

حروف هوائية، 166

الحزام، 113

الحزن، 67، 316

الحلقوم، 295

الحلم، 65-67، 78، 175، 176، 178-181،

183-185، 187-193، 196، 197، 199،

200، 202-207، 209-214، 216-222،

224-234، 236، 237، 239-242، 246،

248، 253، 257-263، 265، 275، 366،

379، 381، 421، 456، 459، 461-466،

468، 470، 472، 475، 477، 478

الحليب، 153، 289، 313، 391

الحمى، 200

الحنفاء، 80، 154

الحواس، 55، 59، 60، 61، 64، 65، 66، 67،

214، 283، 308، 376، 469

الحوض، 29، 194

خ

الخباء، 108، 109، 110، 112، 113، 114،

116، 118، 364، 407، 408، 412

الخبز، 107، 463

الختان، 78، 193، 463

التيرافيم، 113، 114، 115، 116، 410، 412،
421

ث

الثدي، 297

الثلج، 286

ج

الجان، 91، 98، 398، 453

جبريل، 58، 72، 73، 183، 188، 189، 192،

197، 384، 387

الجزع، 316

جفر آدم، 163

الجفر، 44، 49، 60، 141، 159-163، 165،

166، 173، 279، 304، 366، 371، 441،

443، 444، 446، 447

جلجامش، 42، 183

الجلَسَد، 133

الجمار، 101، 145، 146، 147، 326، 431

الجمرة، 146، 429، 430

الجن، 55، 56، 63، 70، 71، 73، 74، 75، 80،

82، 88، 91، 121، 133، 134، 375، 381،

383، 385، 386، 396، 401، 402، 424،

440، 443، 460، 523

الجو/الطقس، 266، 285، 305، 333، 500

ح

الحازي، 95، 96، 149، 392، 401، 482، 501

الحالومة، 43، 86، 183، 195، 260، 261،

262

الحج، 31، 35، 81، 83، 101، 104، 105،

118، 145، 146، 147، 153، 212، 326،

349، 370، 411، 416، 430، 431، 436،

450، 470

الحجاب، 102، 376، 393، 400

الخد، 281، 295

الخشوف، 286، 519

الخشوفات، 286، 340، 518

الخط بالرميل، 148، 149

الخطيب، 74، 98، 244، 256، 261، 428

468، 496

الخمير، 107، 122، 131، 152، 153، 154

269، 416، 435، 436، 437

غنصر، 296، 300

د

دار الندوة، 102

الدرع، 116

الدم/ الدماء، 122، 176، 208، 221، 262

266، 280، 282، 284، 312، 325، 335

336، 343، 350، 375، 438، 460، 479

481، 506، 515

ذ

الذبايح، 86، 107، 523

الذبيحة، 111، 124، 154، 282

الذراع، 296

ذو إله، 92، 93، 363

ذو الحمار، 69، 125

ذو القرنين، 27، 72، 243، 286، 287، 369

ذو النون، 73، 454

ذو الخلفة، 102

ر

الراحة، 296

الرئيس، 33، 42، 92، 119، 151، 168، 177

315، 403، 432

الرجز، 121-123، 159، 241، 364، 416، 431

الرداء، 113

رسائل تل العمارنة، 47، 92، 371

رُسغ، 302

الرعدة، 382، 422

الرعدة، 89، 121، 131، 397

الرعود، 164

الرقى، 50، 54

الروح، 30، 37، 41، 42، 60، 69، 73، 77

87، 148، 157، 177، 190، 203، 214

216، 275، 320، 338، 356، 368، 376

377، 388، 395، 424

رواقي، 51

الروح القدس، 73

الرويا، 65، 66، 67، 177، 180، 182، 184-

192، 194، 195، 198، 204، 208، 213

220، 224، 228، 235-238، 240-242

244، 246-251، 253، 254، 256-258

261، 286، 384، 456، 461، 462، 466

470، 471، 473، 474، 477، 478

الرؤية، 43، 124، 194، 237، 287، 371

414، 495

الريح/ الرياح، 48، 49، 129، 132، 285، 286

289، 291، 312، 332، 373، 374، 382

465

الريافة، 53، 283، 374

الريحان، 160، 316، 509

ز

الزائجة، 141، 173، 366، 455

الزبل، 323

الزجر، 43، 59، 91، 304، 307، 308، 309

314، 317، 319، 325، 332، 336، 354

355، 360، 373، 398، 441، 457، 492

503، 515، 524

زحل، 325، 340، 342، 343، 495، 517، 520

الموسن، 316

السيف، 113، 328، 410

سين، 285، 411

ش

الشاعر، 73، 74، 78، 97-99، 120، 123،

129، 133، 144، 159، 205، 326، 353،

354، 357، 384، 397، 403، 427، 524،

الشامة / الشامات، 53، 265، 275، 276،

277، 281، 489، 490، 524،

الشجاع، 121

شجرة الإغواء، 191

الشجرة الملعونة، 182

الشراب، 213، 256، 323، 327،

الشرعية الموسوية، 43

الشَّعْر، 109

الشطرنج، 157

الشعراء، 74، 206، 385، 389، 402، 418،

420، 436،

الشعوذة، 54

الشمس، 45، 57، 78، 101، 110، 146، 184،

204، 215، 220، 226، 232، 256، 278،

285، 286، 313، 325، 331، 340، 341،

343، 409، 418، 430، 497، 516، 517،

الشیطان / الشياطين، 57، 58، 66، 70، 71،

73، 74، 80، 122، 152، 185، 190، 205،

215، 229، 381، 383-385، 416، 428،

431، 435، 459، 462، 506، 522،

ص

صلصلة الجرس، 74، 386

الصحراء، 28، 31، 32، 37، 47، 53، 99،

114، 117، 164، 186، 265، 267-269،

282، 284، 286، 319، 322، 325، 362،

367، 368، 385، 395، 495،

زرداشت، 78

الزلازل، 164

زمزم، 58، 89، 143، 185، 186، 284، 349، 523

الزهره، 60، 72، 325، 340، 342، 343، 383،

495، 517، 518،

س

الساحر، 45، 97، 141، 376، 424، 522،

السادقة، 406

السادن، 93، 94، 95، 143، 363، 399، 425،

الساق، 298، 299، 302، 334، 382،

الساميون الغربيون، 42، 84

سباق الخيل، 338

السيابة، 159

السجع، 59، 120، 121، 123، 124، 364،

388، 415، 420،

السحب، 164، 284،

السحر، 30، 45، 46، 50، 52، 54-56، 62،

70، 82، 97، 99، 134، 151، 163، 170،

174، 283، 339، 372، 373، 375، 377،

380، 383، 402، 422، 490، 512، 514،

517

السحر الكلداني، 36

السدنة، 399

السرة، 298

السعد، 54

السقاية، 102

السكر، 75، 437، 484،

السهم، 112، 115، 140، 141، 142، 143،

144، 147، 155، 374، 425، 426، 427،

437، 438، 494،

السهم، 141، 425، 427، 432، 438، 439،

سُواع، 133

سوق عكاظ، 78، 97، 143،

الصحف، 207

الصدر، 297

ض

ضرب القداح، 94، 366

الضحية، 96، 438

ط

الطاعون، 225، 330

الطالع، 43، 49، 147، 158، 305، 338، 340، 498

الطب، 172، 391، 402، 485، 486، 520

الطبيب، 96، 97، 486

الطرق بالخصي، 59، 88، 148، 149، 150، 376، 433

الطقس، 46، 140، 145، 146، 148، 460

الطلاسم، 30، 61، 161، 163، 375، 376، 443، 484

الطلسمات، 161، 449

الطيرة، 304، 306، 307، 309، 315، 320، 326، 331، 336، 365، 367، 431، 503

507، 508، 521، 524

الطيور، 42، 49، 55، 123، 160، 227، 256، 266، 305، 306، 307، 308، 309، 310

312، 314، 326، 333، 334، 350، 351

355، 356، 367، 373، 441، 461، 500

501، 502، 503، 515، 521

ظ

الظفر، 59

ع

العاصفة، 23

العانة، 298

العرافة، 49، 51، 54، 56، 59، 61، 85، 96

97، 338، 349، 350، 352، 359-361

367، 373، 375، 397، 401، 413، 445

488، 489، 492، 505، 506، 512، 517

523

العرافون، 161

العرّاف، 58، 74، 385، 401، 499، 501

عرفات، 35، 105، 147، 326

العزائم، 54

العزى، 82، 102، 104، 132

عضاه، 115

العضد، 295

عطارد، 45، 57، 163، 325، 340، 343، 383

430، 517

العطور، 107، 143، 469، 511

العقلاني، 51، 66

العقلانية، 65

علم الرمل، 54، 149-152، 433، 434، 435

علم الرموز، 42

علم الطيرة، 54، 431، 504

علم الفلك، 334، 335، 343، 484

عمائم، 72

العنق، 295، 302، 480

العهد القديم، 41، 43، 71، 111، 124، 133

189، 191، 284، 368، 392

العواصف، 164

العيافة، 55، 100، 285، 304، 305، 306

308، 309، 310، 315، 328، 351، 359

373، 431، 482، 503، 504

العين، 43، 46، 76، 274، 280، 294، 302

350، 355، 440، 487، 500، 512، 527

عشر، 179، 457، 522

غ

الغارب، 325، 498

ف

الفؤاد، 152، 297

الفال، 45، 52، 54، 93، 94، 95، 141، 158،

160، 242، 263، 276، 281، 282، 292،

304، 305، 307، 308، 311، 312، 315،

316، 318، 320، 321، 324، 325، 328،

329، 331، 334، 335، 339، 346، 347،

348، 352، 353، 355، 356، 359، 366،

367، 371، 373، 374، 375، 404، 441،

442، 473، 474، 492-494، 502، 503،

508-506، 511، 513، 515، 516، 519،

521، 523

الفراسة، 37، 53، 55، 56، 60، 61، 132،

137، 161، 244، 265، 269، 271-277،

280، 366، 372، 373، 375، 445، 480،

482-488، 492، 493، 495

الفرج، 244، 246، 451

الفكر التقي، 45، 55، 170

الفكر الفلسفي، 45

الفلسفة، 53، 63، 67، 68، 214، 378، 474

الفيلقظيرة، 54

ك

كتاب آدم، 162، 163، 444

الكاهن، 57-59، 70، 73، 82-90، 92، 93،

94، 95، 96، 98-100، 103، 107، 108،

116، 118، 120، 121، 123، 149، 178،

270، 289، 291، 292، 305، 306، 362،

363، 365، 371، 376، 388، 393، 396،

398-402، 405، 417، 418، 421، 423،

431، 482، 503

الكاهنات، 88، 89، 396

الكيد، 175، 302، 346

الكشف، 53، 91، 265، 278، 279، 295، 302،

366، 491، 492

الغيب، 51، 56-68، 76، 91، 96، 115، 166،

174، 180، 283، 285، 307، 376، 377،

381، 440، 443، 491

الغيلان، 91

ف

فرعون، 179، 180، 183، 190، 230، 231،

457، 474

ق

القائد، 99، 232

القдах، 93، 94، 141، 144، 155، 156، 365،

366، 425، 428، 437، 438،

القَدَم، 479

القرعة، 37، 48، 54، 139، 140، 141، 143،

155، 157، 158، 159، 160، 174، 366،

373، 409، 424، 426، 440، 441، 442،

472، 508

القساوسة، 85، 499

القسيس، 410

القش، 323

القضاء، 98، 220، 221، 338، 358

القضيب، 302، 316، 426

القلب، 54، 214، 346، 376، 483

القمر، 49، 92، 202، 204، 226، 259، 283،

285، 286، 325، 339، 340، 342، 343،

360، 450، 517

قناقن، 96

قوس قزح، 286

القوس، 27، 133، 141، 325، 342، 343،

410، 426

القيافة، 44، 61، 90، 242، 265، 266، 267،

268، 269، 271، 366، 371، 373، 480،

482، 491

399، 418، 422، 427، 437، 480، 481،
 482، 507
 المتقن، 298
 مجلة لقمان، 81، 286
 المجنون، 121، 415، 423، 524
 المحمل، 111، 112، 113، 410
 المذبح، 92، 407
 المذنبات، 519
 المرفق، 296
 المركب، 111، 118، 334، 409
 المريح، 325، 340، 341، 342، 343، 495،
 501، 517
 المسيح، 56، 71، 77، 79، 209، 384، 396،
 422، 464
 المشتري، 45، 212، 325، 340، 342، 343،
 495، 517، 520
 المظلة، 109، 110
 المعادن، 29، 53، 236، 282، 283، 284
 المعبد، 85، 87، 89، 93، 94، 101-105، 108-
 110، 112، 116، 121، 122، 147، 183،
 186، 260، 364، 400، 407، 431، 501
 المعجزات، 63، 76، 380، 406
 المعراج، 58، 153، 183
 معركة الزلاقة، 211
 معركة خيبر، 81
 معركة دير الجماجم، 330
 الملائكة، 66، 70-73، 163، 182، 236، 237،
 381، 382، 383، 384، 385، 386، 388
 الملائك، 71-73، 83، 91، 100، 178، 188،
 215، 256، 382، 384، 386، 465
 ملاحم، 160، 193
 ملحمة، 42، 164، 285، 287، 497
 ملحمة دانيال، 164
 المنكب، 295
 مناق، 102، 104، 147، 267

الكرامات، 63
 الكسل، 67
 الكسوف، 164
 الكعاب، 48، 139، 141، 157، 439، 440
 الكعبة، 34، 58، 77، 96، 101، 102، 105،
 110، 147، 185، 186، 196، 260، 284،
 364، 365، 398، 399، 405، 407، 425،
 427، 429، 460، 467، 479
 الكف، 53، 265، 277، 278، 366، 490،
 491
 الكمال، 58، 67، 169، 176، 383، 388
 الكهان، 55، 57، 59، 60، 69، 70، 71، 78،
 81، 83، 84، 85، 87، 89، 90، 94، 98-
 100، 103، 119-121، 125، 126، 150،
 178، 283، 289، 332، 363، 365، 366،
 381، 396، 400، 415، 422
 الكهانة الإسلامية، 48، 50، 174، 179
 الكهانة الفارسية، 48، 49
 الكهانة الهندو-إيرانية، 48

ل

اللات، 82، 88، 93، 102، 103، 383، 397،
 399، 423
 اللين، 153، 154
 اللسان، 295
 لقمان، 81، 286، 391
 اللواء، 102
 لوط، 35، 122، 483

م

المأروض، 134، 424
 الماء، 27، 30، 59، 60، 85، 89-91، 97،
 127، 142، 153، 154، 161، 200، 203،
 227، 256، 265، 266، 282، 283، 284،
 291، 329، 349، 383، 385، 388، 398،

و

الوباء، 513

الوثن، 103، 112، 113، 116

الوحي، 36، 43، 44، 48، 57، 61، 64، 68-

76، 82، 85-88، 94، 97، 115، 118-

134، 137، 139، 140، 142، 143، 154،

157، 166، 171، 177، 178، 180، 182،

186، 187، 188، 195، 212، 215، 222،

257، 269، 270، 284، 363، 364، 366،

381، 386، 387، 388، 389، 390، 394،

395، 397، 399، 400، 410، 414، 418،

419، 420، 421، 422، 423، 424، 425،

426، 436، 466، 483

الورك، 298

ي

اليافوخ، 293

اليده، 104، 155، 234، 275، 277، 280، 296،

302، 311، 490-492، 505

اليمنون، 316

يوم أحد، 384

يوم النحر، 146

يوم بدر، 72، 197

منى، 148-، 326، 428، 430، 431، 462،
464

الميثولوجيا الشيعية، 36

الميسر، 122، 141، 144، 152-157، 425،

432، 437-439

ميكانيل، 58، 484

ن

النار، 30، 43، 49، 64، 71، 107، 111، 116،

183، 184، 191، 200، 219، 221، 256،

279، 313، 316، 322، 332، 333، 338،

371، 374، 378، 413، 421، 422، 459،

461، 466، 470، 508، 514

النبوءات، 46، 77، 80، 160، 181، 246،

289، 356، 380، 417، 499، 507، 519،

524

النبيذ، 153، 383، 436

النجم/ النجوم، 73، 164، 204، 212، 256،

271، 286، 288-291، 334، 337، 339،

340، 343، 446، 449، 472، 484، 495،

498، 514، 516، 517، 519، 520

النخل، 205، 330

النخيل، 227، 268، 524

النرد، 48، 139، 157

النصب، 79، 347، 398، 400، 419

النمل، 186، 313، 354، 384، 494، 502، 521،

النور، 43، 57، 68، 71، 166، 183، 184،

185، 202، 388، 447، 462

النيرينجية، 54

هـ

الهاتف، 131، 132، 133، 326، 364

هبل، 94، 140، 143، 365، 425، 427

الهودج، 111

SYSTÈME DE TRANSLITTÉRATION

a/ā/ā	ی / ا / إ	q	ض
b	ب	t	ط
t	ت	z	ظ
ṭ	ث	ʿ	ع
ḡ	ج	ḡ	غ
ḥ	ح	f	ف
ḫ	خ	q	ق
d	د	k	ك
ḏ	ذ	l	ل
r	ر	m	م
z	ز	n	ن
s	س	h	ه
š	ش	w/ū	و / ؤ
ṣ	ص	y/i	ي / ى

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Ag.	= AL-ISFAHĀNĪ, <i>K.al-Aḡānt</i> .
AIEO	= <i>Annales de l'Institut d'Études Orientales de l'Université d'Alger</i> , Paris 1/1934 →
AJSL	= <i>American Journal of Semitic Languages and Literature</i> , Chicago (1/1884-11/1895 : <i>Hebraica</i> ; 12/1896-63/1941 : AJSL ; 64/1942 → : JNES).
AO	= <i>Archiv Orientalní</i> , Prague 1/1929 →

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

ARAL	= <i>Atti della Reale Accademia dei Lincei</i> , Rome 21/1873 → (suite des <i>Atti dell' Accademia pontificia</i> ...)
ARW	= <i>Archiv für Religionswissenschaft</i> , Berlin 1/1898 →
BIFAO	= <i>Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire</i> : 1/1901 →
BSOAS	= <i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i> . Londres 1/1917 →
CIS	= <i>Corpus Inscriptionum Semiticarum</i> .
CRAI	= <i>Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i> . Paris, 1/1857 →
<i>Fih.</i>	= NADĪM[IBN AN-], <i>K. al-fihrist</i> .
GES.-BUHL	= GESENIUS-BUHL, <i>Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch</i> , 17 ^e éd.
GLECS	= <i>Groupe Linguistique d'Études Chamito-sémitiques</i> , Paris.
II. II.	= HĀĠĠĠ HĀLĪFA, <i>Kašf az-zunûn</i> ...
HUCA	= <i>Hebrew Union College Annual</i> , Cincinnati 1/1948 →
IBN AL-AṬĪR	= AṬĪR[IBN AL-], <i>al-Kāmil fi t-tārīḥ</i> .
IBN HĀLDŪN	= HĀLDŪN[IBN], <i>Muqaddima</i> . Nous donnons la pagination du texte arabe de Quatremère, suivie de celle de la traduction française de de Sacy.
' <i>Iqd</i>	= 'ABD RABBIH[IBN], <i>al-'Iqd al-farid</i> .
' <i>Irāfa</i>	= PS.-ĠĀHIZ, <i>K. al-'irāfa</i> ...
JA	= <i>Journal Asiatique</i> , Paris 1/1822 →
JAOS	= <i>Journal of the American Oriental Society</i> , Baltimore-New Haven 1/1843 →
JBL	= <i>Journal of Biblical Literature</i> , Philadelphie-New York 1/1881 →
JNES	= <i>Journal of Near Eastern Studies</i> (cf. s. AJSL).
<i>J. of Ph.</i>	= <i>The Journal of Philology</i> , Londres-Cambridge 1/1868-35/1919-20.
JRAS	= <i>Journal of the Royal Asiatic Society</i> , Londres 1/1834 →
JSOR	= <i>Journal of the Society of Oriental Researches</i> , Chicago 1/1917-16/1932.
L'A	= MANZŪR[IBN], <i>Lisān al-'Arab</i> .
MAS'ŪDĪ	= AL-MAS'ŪDĪ, <i>Murūǧ ad-ḡahab</i> ...
MFO	= <i>Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth</i> : 1/1906 → Devenu MUSJ à partir de 8/1922 →
<i>Munǧid</i>	= L. MA'ĪLUF, <i>al-Munǧid</i> , 9 ^e éd., Beyrouth 1937.
MUSJ	= <i>Mélanges de l'Université St. Joseph</i> (cf. s. MFO).

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

- MW = *The Muslim World. A Quarterly Journal of Islamic Study and of Christian Interpretation among Muslims*, Hartford Seminary Foundation, Connecticut.
- OLZ = *Orientalische Literaturzeitung*, Leipzig 1/1898 →
- RA = *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, Paris 1/1884 →
- RB = *Revue Biblique*, Jérusalem-Paris 1/1892 →
- RÉI = *Revue des Études Islamiques*, Paris 1/1927 → (remplace la *Revue du Monde Musulman* : 1/1906-66/1926).
- RÉJ = *Revue des Études Juives*, Paris 1/1880 →
- Rev. Afr. = *Revue Africaine* (Société historique algérienne), Alger 1/1856 →
- RHA = *Revue Hittite et Asiatique*, Paris 1/1930 →
- RIIR = *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris 1/1880 →
- RMM = Voir s. RÉI.
- RRAL = *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Rome 1/1884 →
- RSO = *Rivista degli Studi Orientali*, Rome 1/1907 →
- T'A = AZ-ZABIDĪ, *Tāǧ al-'Arūs*.
- Usd = AṬĪR[IBN AL-], *Usd al-ǧāba*.
- WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienne 1/1887 →
- ZA = *Zeitschrift für Assyriologie*, Leipzig-Berlin 1/1886 → (succéda à *Zeitschrift für Keilschriftforschung* ... : 1/1884-2/1885).
- ZATW = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen-Berlin 1/1881 →
- ZDMG = *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1/1845 →
- ZDPV = *Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig 1/1878 →

N.-B. → Les autres abréviations sont aisément élucidées par le recours à la bibliographie.

BIBLIOGRAPHIE *

- ABBOTT, NADIA, *The contribution of Ibn Muḩlah to the North-Arabic script*, in *AJSL* 56/1939, 70-83.
- Id.*, *The rise of North Arabic script*, University of Chicago, *Oriental Institute Publications*, 50/1939, 35-38.
- 'ABD AD-DĀ'IM, 'ABDALLĀH, *L'oniromancie arabe d'après Ibn Sīrīn*, Thèse complémentaire (Paris 1956), Damas, Presses Universitaires, 1958, 179 p., in-8°
- 'ABD-RABBIH[IBN], *al-'Iqd al-farīd*, I-III, éd. BĀLĀQ 1293/1876**.
- ABEONIAN, M., *Der armenische Volksglaube*, Jenaer Diss., Leipzig 1899.
- ABEL, ARMAND, *Les Enseignements des Mille et Une Nuits*, comprenant une bibliographie et un appendice de notes et références, Bruxelles 1939, 157 p.
- Id.*, *L'Apocalypse de Baḩīra et la notion islamique de Mahdī*, in *Annales de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales*, 3/1935 (Mél. Capart), 1-12.
- Id.*, *Le Coran*, *Collections Lebègue et Nationale*, 103, Bruxelles 1951, 109 p. + IV pl., in 12° (c-r. RYCKMANS, in *Le Muséon* 66/1953, 399-400).
- Id.*, *Changements politiques et littérature apocalyptique dans le monde musulman*, in *Studia Islamica* 2/1954, 23-43.
- Id.*, *Le Roman d'Alexandre. Légendaire médiéval*, *Collections Lebègue et Nationale*, 112, Bruxelles 1955, 132 p., in-12°.
- Id.*, *Un ḩadīth sur la prise de Rome dans les traditions eschatologiques de l'Islam*, in *Arabica* 5/1958, 1-14.
- ABELA, EYYŪB, *Beiträge zur Kenntnis abergläubischer Gebräuche in Syrien*, in *ZDPV* 7/1884, 76-118.
- ADLER, A., *On the Interpretation of dreams*, in *International Jour. India Psychol.* 2/1936, 3-16.
- AEPLI, ERNEST, *Les rêves et leur interprétation*, trad. Jean Heyum, Paris, Payot, 1951.
- AFŌLNI[AL-], SA'ID, *Aswāq al-'Arab ft l-ḩdīthiyya wa-l-islām*, Damas, HĀSīmīyya, 1937, 1960, 529 p.
- AFFIFI, A. J., *The story of Prophet's Ascent (Mi'rāj) in Ṣāfi Thought and Literature*, in *Isl. Quarterly* 2/1955, 23-27.
- AFNAN, S. M., *Philosophical terminology in Arabic and Persian*, Leyde 1964, VIII-124 p., in-8°.
- AFRĀM, A., *Les mots syriaques dans les dictionnaires arabes*, in *RAAD* 16/1951, 321-45 ; cf. appendice *ibid.*, 481-502.

* Cette bibliographie ne reprend pas toutes les monographies citées dans le corps de l'ouvrage. L'index y conduira le lecteur.

** Les éditions citées sont celles utilisées dans cet ouvrage.

BIBLIOGRAPHIE

- AHLWARDT, W., *The diwans of six ancient arabic poets*, Londres 1870.
- AHMED[SEYED AH. KHAN BAHADOR], *A series of Essays on the Life of Mohammed...*, Londres 1869-70 : cf. 2. *Essay on the Manners and Customs of the Pre-Islamic Arabian*, 19 p.
- AHRENS, K., *Mohammed als Religionsstifter*, in *Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes*, 19,4, Leipzig 1935.
- AHRENS, W., *Studien über die «magischen Quadrate» der Araber*, in *Der Islam* 8/1977, 186-2550.
- Id.*, *Die magischen Quadrate al-Bûnis*, *ibid.* 12/1922, 157-77.
- ALBRIGHT, W. F., *Historical and mythical elements in the Story of Joseph*, in *JBL* 37/1918, 111-143.
- ‘ALI, ĠAWĀD, *Tārīḫ al-‘Arab qabl al-Islām*, I-IV, *Publications de l’Académie d’Iraq*, Bagdad 1951-56.
- ALIZON, FRANÇOIS, *La mantique chez les Hébreux*, Thèse Théologie, Montauban 1899-1900, 72 p., in 8°.
- ALLENBY, DR RENÉ, *Les rêves et leur interprétation psychanalytique*, Paris 1930.
- al-ALŪSĪ, SA’ĪD MAHMŪD ŠUKRĪ, *Bulūġ al-arab ft ma’rifat aḥwāl al-‘Arab*, I-III, Le Caire 1924.
- AMANDRY, PIERRE, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l’oracle*, in *Bibl. des Écoles françaises d’Athènes et de Rome*, 170, Paris 1950, 290 p., in-8°, VI pl. (cf. c.-r. Ch. Picard, in *RHR* 140/1951, 238-45).
- AMBELIAN, R., *La géomancie magique*, Paris 1940.
- AMĪN, AHMAD, *Faġr al-Islām*, Le Caire 1930.
- ANAWATI, G. C., *La médecine arabe jusqu’au temps d’Avicenne*, in *Mardis de Dar El-Salam*, Paris, Vrin, 1953, 163-206.
- ANDERSON, ANDREW R., *Alexander’s Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, Cambridge, Mss., 1932.
- ANDERSON, R. G., *Medical Practices and Superstitions amongst the People of Kordofan. Third Report of the Wellcome Research Laboratories*, 1908.
- ANDRAE, TOR, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, in *Archives d’Études Orientales*, 16, Stockholm 1917.
- Id.*, *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, Göttingen 1932 ; trad. fr. de Jean Gaudefroy-Demombynes, in *Initiation à l’Islam* 2/1945.
- ANDRÉE, RICHARD, *Die Plejaden im Mythos und in ihrer Beziehung zum Jahresbeginn und Landbau*, in *Globus* 64/1893, 362-6.
- ANDREWS, J. B., *Les Fontaines des Génies (Seta Asinn), croyances soudanaises à Alger*, Alger 1903.
- ANDRIAN-WERBURG, FREIHERR VON, *Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker*, in *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 31/1901, 225-74.
- ANGAVIJJA, *Science of divination through physical signs and symbols*, éd. par M. S. Punyaviyayajl, Leyde 1957, VIII-372 (texte sanscrit).
- ‘ARABĪ [IBN AL-], MUḤYIDDĪN, *Qabas al-anwār wa-baḥāḡ al-asrār*, opuscule contenant toutes sortes d’omens ; cf. contenu in *Catalogus codicum orientalium bibliothecae academicae Lugduno Batavae*, III, 172-4.
- ARDENT DU PICQ (Colonel), *Étude comparative sur la divination en Afrique et à Madagascar*, in *Bulletin du Comité d’Études Historiques et Scientifiques de l’Afrique Occidentale Française*, 13/ Paris 1930, 9-25.

BIBLIOGRAPHIE

- ARENDONK, C. VAN, *An imitation rite of the sorcerer in Southern Arabia*, in *A volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne ...*, Cambridge, 1922, 1-5.
- ARISTOTE, *Parva Naturalia* (*De sensu, De memoria et reminiscencia, De somno et vigilia, De insomniis, De divinatione per somnum, De longitudine et brevitate vitae, De juventute et senectute, De respiratione, De vita et morte*), suivis du traité pseudo-aristotélicien *De spiritu*, trad. nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1951 (*Bibl. des Textes philosophiques*).
- Id.*, *Petits Traités d'Histoire Naturelle*, texte établi et traduit par R. Mugnier, Paris, Belles Lettres, 1953 (*Coll. des Universités de France*, 4, 5).
- ARNOLD, W. R., *Ephod and Ark. A study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews*, Cambridge 191 (*Harvard Theological Studies*, 3).
- ANTÉMIDORE D'ÉPHÈSE, *Le Livre des Songes*, trad. arabe de Hunayn b. Ishâq, éd. T. Fahd, Damas 1964 (*Publications de l'Institut Fr. de Damas*).
- ARTIGUES, *Essai sur la valeur séméiologique du rêve*, Thèse Médecine, Paris 1884.
- ASHKENAZI, T., *Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord*, Paris, P. Guethner, 1938.
- Id.*, *Les Bédouins. Leur origine, leur vie et leurs migrations Jérusalem* 1957, 222 p., in-8°, VIII pl. (en hébreu).
- AṬIR [IBN AL-], 'IZZADDIN, *K. al-kāmil fī l-lārīḥ*, éd. C. J. Torberg, I-XIV, Leyde 1867-71.
- Id.*, *Usd al-ḡāba*, I-V, éd. du Caire 1286/1869.
- AṬIR [IBN AL-], MAḤD AD-DIN AL-MUBĀRAK, *K. al-muraṣṣa'*, éd. C. F. Seybold, in *Semitische Studien* (Erg.-Heft zur ZA), 10, 11, Weimar 1896.
- AZRAQI, Aḥbār Makka, éd. Wüstenfeld, Leipzig 1858.
- BĀBŪ ISHĀQ, RAFĀ'IL, *Madāris al-'Irāq qabl al-Islām*, Bāḡdād 1955, 172 p., in-8°.
- al-BAKRĪ, ABŪ 'UBAYD, *Mu'jam mā-sā'igam* I-II, éd. Wüstenfeld, Göttingen 1876-7.
- BALDENSPERGER, PH. J., *Folklore palestinien*, in RHR 85/1922, 55-77.
- BALŪI [PS.-], ABŪ ZAYD AL-, *al-Bad' wa-l-lārīḥ*, éd. et trad. Cl. Huart, in *Publ. de l'École des Langues Orientales Vivantes*, s. IV, vol. XVI, 1-6, Paris 1899-1919.
- al-BĀQILLĀNĪ, ABŪ BAQR MUḤ., *K. al-bayān 'an al-furq bayn al-mu'ḡiza wa-l-karāmāt wa-l-ḥiyal wa-l-kihāna wa-n-narangiyyāt*, éd., sous le titre de *Miracle and magic*, par R. J. McCarthy, in *Publ. of Al-Ḥikma University of Baghdad*, Beyrouth, Libr. Orientale, 1958.
- BARTHOLOMAE, CHR., *Über ein sassanidisches Rechtsbuch*, in *Sitzungsb. der Heidelberger Akademie der Wiss.* 11/1910.
- BARTON, G. A., *Semitic and Hamitic Origins, Social and Religious*, Philadelphie 1934.
- Id.*, *A liturgy for the celebration of the Spring Festival at Jerusalem in the Age of Abraham and Melchizedek*, in JBL 53/1934, 61-78.
- BASSET, R., *Mille et un contes, récits et légendes arabes*, I-III, Paris 1924-7 (sur le vol. III, cf. Heller, in RĒJ 85/1928, 113-136).
- BAUDISSION, W. W., *Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums untersucht*, Leipzig 1889.
- al-BAYḤĀWL, ABŪ SA'ID, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*, éd. H. O. Fleischer, I-II, Leipzig 1846-8 (Index de W. Well, 1878).
- al-BAYHAQI, AH. B. AL-ḤUSAYN, *K. al-maḥāsīn wa-l-masāwī'*, éd. Fr. Schwally, Glessen 1902.

BIBLIOGRAPHIE

- BAUDOUIN, CHARLES, *Introduction à l'analyse des rêves*, in coll. *Action et Pensée*, 16, Genève 1945.
- BAYTÂR [IBN], *ʿġami' al-mufradât* (Traité des simples), trad. fr. de L. Leclerc, in *Notices et Extraits des Manuscrits de la BN*, XXIII, 1/1877, XXVI, 1/1883.
- BECK, E., *Die Gestalt des Abrahams am Wendepunkt der Entwicklung Muhammeds. Analyse von Sure 2,118 (124)-135 (141)*, in *Le Muséon*, 65/1952, 73-94.
- Id.*, *Die Sure ar-Rûm*(30), in *Orientalia N. S.*, 13/1944, 334-55.
- BEESTON, A. F. L., *The oracle Sanctuary of Jâr al-Labbâ*, in *Le Muséon* 62/1949, 207-228.
- BEL, ALFRED, *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans maghrébins*, in *Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV^e Congrès Intern. des Orientalistes*, Alger 1905, 49-98.
- BENJAMOUDA, A., *Les noms arabes des étoiles*, in *Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger*, 9/1951, 76-210.
- BENOIST-MECHIN, *Arabie, carrefour des siècles*, Paris, A. Michel, 1961, 140 p., ill.
- BEN-ZVI, ISHAK, *Les origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie*, in *Le Muséon* 74/1961, 143-90.
- BERNHEIMER, CARLO, *L'Arabia antica e la sua poesia*, Naples 1960, 467 p.
- BERQUE, A., *Les capteurs de divin, Marabouts, Ulémas*, in *Revue Méditerranéenne*, 43-44, Alger 1951, 31 p.
- BERTHO, JACQUES, *La science du destin au Dahomey*, in *Africa* 9/1936, 359-78.
- BEZOLD, CARL, *Babylonisch-Assyrisches Glossar*, éd. Al. Götze, Heidelberg 1926.
- BIDEZ, J. et F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, I-II, Paris 1938.
- BINNS, L. E., *Midianite Elements in Hebrew Religion*, in *Jour. Theol. Studies* 31/1930, 337-54.
- BIRKELAND, HARRIS, *The Legend of the opening of Muhammed's Breast*, in *Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps, Akademi i Oslo*, II, Hist. - Filos. Kl., 1955, n° 3, 60 p., in-8°.
- al-BIRÂNÎ, *al-Âfâr ul-bâqiya min al-qurân al-hâliya*, éd. Sachau, Leipzig 1878 ; trad. Sachau, Londres 1879.
- Id.*, *K. al-tafahum li-awâ'il gind'al al-tanâim*, éd. et trad. angl. par R. Rainsay Wright, XVIII-333 p., Index, Londres 1934.
- BLACHÈRE, RÉGIS, *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates* : I-Introduction, Paris 1947, 2^e éd. partiellement refondue, Paris 1959 ; II-Traduction (sour. mekkoises), Paris 1949 ; III-Traduction (Sour. médinoises), Paris 1951.
- Id.*, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.*, fasc. 1, Paris 1952, fasc. 2, Paris 1964, fasc. 3, Paris 1966.
- Id.*, *Le problème de Mahomet*, Paris, PUF, 1953.
- Id.*, *L'allocation de Mahomet lors du pèlerinage d'adieu*, in *Mél. Massignon*, I/1956, 223-49.
- BLAND, N., *On the Muhammedan science of Tâbir, or Interpretation of Dreams*, in *JRAS* 16/1856, 118-171.
- BLAU, L., *Das altjüdische Zauberwesen*, Strassbourg 1898.
- BLAU, OTTO, *Arabien im sechsten Jahrhundert*, in *ZDMG* 23/1869, 559-592, avec une carte en couleur à la fin du volume.
- BLOCH, ALFRED, *Die altarabische Dichtung als Zeugnis für den Geistesleben der vorislamischen Araber*, in *Anthropos* 37-40/1942-45. 186-204.

BIBLIOGRAPHIE

- BLOCH, RAYMOND, *Les prodiges dans l'Antiquité classique*, in *Mythes et Religions*, 46, Paris, PUF, 1963.
- BLOCHET, ÉMILE, *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, Paris 1903.
- Id., *Études sur l'histoire religieuse de l'Iran : I-De l'influence de la religion mazdéenne sur les croyances des peuples turcs*, in *RHR* 38/1898, 26-63 ; II - *L'Ascension au ciel du Prophète Mohammed*, *ibid.* 40/ 1899, 203-236.
- BLOQUEL, SIMON (Pseud. Aymans), *L'avenir dévoilé ou l'astrologie, l'horoscope et les divinations anciennes expliquées par les devins du Moyen Âge et rédigées par Aymans sur les manuscrits d'Indogine*, Paris, Delarue, 1844, 120 p., in-12°.
- BLOME, FRIEDRICH, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*, I, Rome 1934.
- BLUNT, ANNE, *Pèlerinage au Naǧd, berceau de la race arabe*, trad. fr., Paris, Hachette, 88 (coll. *Tour du Monde*, 1).
- Id., *Bedouin Tribes of the Euphrates*, I-II, Londres 1879.
- BODENHEIMER, F. S., *Animal and man in Bible lands*, trad. de l'Hébreu, in *Coll. de Travaux de l'Académie Intern. d'Histoire des Sciences*, 10, VIII-232 p., 2 tabl. ptr. ; *Plates and bibliography to Animal and man in Bible lands*, éd. par B. A. van Proosdij, Leyde 1960.
- BÖHL, F. M. T., *Kanaaner und Hebräer*, in *Beiträge zur Wissensch. vom A. T.*, Heft 9/1911.
- Id., *Der babylonische Fürstenspiegel*, in *MAOG* 11, 3/1937.
- BOISSIER, ALFRED, *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*, I-II, 1, Genève 1905-6.
- Id., *Manique babylonienne et manique hittite*, Paris 1935.
- BOLL, FRANZ, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, mit einem Beitrag von Karl Dyroff, sechs Tafeln und neunzehn Textabbildungen, Leipzig 1903.
- Id., *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, 3^e éd. refaite par W. Gundel, Leipzig-Berlin 1926 (le premier ch., consacré à l'astrologie assyro-babylonienne, est de Carl Bezold).
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I-IV, Paris 1879-82.
- Id., *L'astrologie grecque*, Paris 1899.
- BOUISSON, MAURICE, *Le secret de Shéhérazade. Les sources folkloriques des contes arabo-persans*, Paris, Flammarion, 1961, 235 p. (*Homo sapiens*).
- Id., *La magie*, Paris 1958.
- BOURHAM, A., *De la vengeance du sang chez les Arabes avant l'Islam*, Thèse Lettres Paris 1944 (texte dactylographié-Réserve Sorbonne).
- BRANDT, W., *Zur Bestreichung mit Blut*, in *ZATW* 33/1913, 80-1.
- BRÄUNLICH, E., *The Well in Ancient Arabia*, Leipzig 1925 (extr. d'*Islamica*, 1/1923, 41-76.)
- Id., *Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme*, in *Islamica* 6/1933-4, 68-111, 182-229.
- BRAUMANN, M. M., *On the spiritual Background of Early Islam and the history of its principal Concepts*, in *Le Muséon* 64/1951, 317-365.
- BROCKELMANN, KARL, *Geschichte der arabischen Literatur*, I-V, Leyde 1937-49 (cf. notes de Vajda, in *JA* 240/1952, 1-36).
- Id., *Muhammedanische Weissagungen im Alten Testament*, in *ZATW* 15/1895, 138-42.
- Id., *Das Neujahrsfest der Jazids*, in *ZDMG* 55/1910, 388-90.
- BROWNE, E., *A volume of Oriental Studies presented to E. Browne*, Cambridge 1922.

BIBLIOGRAPHIE

- BRÜNNOW, R. E., et A. v. DOMASZEWSKI, *Die Provincia Arabia*, I-III, Strasbourg, 1904, 1905, 1909.
- BÜCHSENSCHÜTZ, B., *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Berlin 1868, 94 p. in-12°.
- BUDDE, K., *Ephod und Lade*, in ZATW 33/1921, 1 sqq.
- BUDGE, E.-A., *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or « The Book of Medicines »*, I-II, Londres 1913.
- Id.*, *Amulets and Superstitions*, Londres 1930.
- al-BUḤĀRI, al-Ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ, éd. L. Krehl et Th. W. Juynboll, I-IV, Leyde 1862-1908; éd. Bōlāq, 1289/1872, I-II; trad. O. Houdas et W. Marçais, I-IV, in *Publ. de l'École des Langues Orientales Vivantes*, sér. IV, t. III, 1-4/1903-14; recension occidentale publiée, en reproduction photographique, avec introd., par E. Lévi-Provençal, I-V, Paris 1928 sqq.
- BUḤĀRI-QAṢṬALLĀNI, *Iršād as-Sūfī fī šarḥ al-Buḥārī*, I-X, Bōlāq 1304.
- al-BUḤṬŪRI, K. al-ḥamṣa, éd. L. Cheikho, in MFO 3/1909, 556-712 (n° 1-794); 4/1910, 1*-125* (n° 795-1454 + index des noms propres, notes et variantes); 5/1911, 37-70: fin des notes critiques (n° 777 sqq.).
- BURCKHARDT, J. L., *Voyages en Arabie*, suivis de *Notes sur les Bédouins*, I-III, trad. fr. par Eyries, Paris 1835.
- BURTON, R. F., *Personal Narrative of a Pilgrimage to el-Medinah and Meccah* I-II, Londres 1898.
- BUṬLĀN [IDN], ABŪ L-ḤASAN AL-MUḤṬAR, *Risala fī širā' ar-raqlq wa-luqlb al-'abtd*, éd. 'Abd as-Salām Ḥārūn, in *Nawādir al-Maḥṣūfāt*, 4, Le Caire 1373/1954, pp. 333-389.
- CAETANI, L., *Annali dell'Islam*, vol. I, Milan 1905.
- Id.*, *L'Arabia preislamica e gli Arabi antichi*, in *Studi di Storia Orientale*, Milan 1914.
- CAMPENHAUSEN, H. von, *Der urchristliche Apostelbegriff*, in *Studia Theologica* 1/1948, 96-130.
- CANAAN, T., *Aberglauben-Volksmedizin im Lande der Bibel*, in *Abhandl. des Hamburgischen Kolonialinstitutes*, 20/1914.
- Id.*, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestina*, Londres 1927, VIII-331 p. (*Oriental Relig. Series*, 5); paru auparavant dans JPOS 4/1924, 1-84; 5/1925, 163-203; 6/1926, 1-69; 117-158; 7/1927, 1-88; cf. rec. P. Kahle, in OLZ 1928, 877 sq.
- Id.*, *Dämonenglaube im Lande der Bibel*, Leipzig 1929 (*Morgenland*, 21).
- Id.*, *Folklore of the Seasons in Palestine*, in JPOS 3/1923, 21-35.
- Id.*, *Studies in the Topography and Folklore of Petra*, in JPOS 9/1929, 136-218; 10/1930, 178-180.
- Id.*, *Modern Palestinian Beliefs and Practices relating to God*, in JPOS 14/1934, 59-92.
- CANTINEAU, J., *Le nabatéen*, I-II, Paris 1930-32.
- Id.*, *Nabatéen et arabe*, in *Annales de l'Institut d'Ét. Orientales d'Alger* 1/1934-5, 77-97.
- CART, LÉON, *Au Sinaï et dans l'Arabie Pétrée*, Neuchâtel 1915.
- CARRUTHERS, D., *Arabian adventure to the great Nefoḍd*, Londres 1935.
- CASANOVA, P., *La doctrine secrète des Fatimides d'Égypte*, Le Caire, Institut Fr. d'Arch. Or., 1920, 45 p.
- CASEL, W., *Zur allarabischen Teratologie*, in *Islamica* 2/1926-7, 163-70.

BIBLIOGRAPHIE

- CLAYER, S. M., *Caractère et symbole des animaux selon la conception des Arabes du Sahara*, in *Bulletin de Liaison Saharienne* 7/déc. 1951, 39-49.
- CLEMEN, C., *Muhammed's Abhängigkeit von der Gnosis*, in *Harnack-Ehrung*, Leipzig 1921, 249-62.
- CONTENAU, G., *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940.
- Id.*, *Drogues de Canaan, d'Amurru et jardins botaniques*, in *Mél. Dussaud*, I/1939, 11-14.
- Id.*, *De la valeur du nom chez les Babyloniens et de quelques-unes de ses conséquences*, in *RIHR* 81/1920, 316-32.
- COOPER, JOHN M., *Northern Algonikan Scrying* (divination par l'eau ou le miroir) and *scapulomancy* (divin. par les épaules et autres os de divers animaux), in *Festschrift Schmidt*, Vienne 1928, 205-217.
- Corpus Inscriptionum Semiticarum*: Pars I. *Inscriptiones Phoenicias continens*, Paris 1952; Pars II. *Inscriptiones Aramaicas continens*, Paris 1954; Pars V. *Inscriptiones Saracenicis continens*, Paris 1951.
- CRAMER, F. H., *Astrologie in Roman Law and Politics*, Philadelphie 1954.
- CROWFOOT, J. W., *Dreams*, in *Soudan Notes and Records* 4/1921, 228-9.
- CUMONT, FR., *Études syriennes*, Paris 1917.
- CURTISS, S. I., *Primitive semitic Religion To-day*, Londres 1902; trad. allem. sous le titre de: *Ursemitische Religion im Volksleben des Heutigen Orients*, Leipzig 1903, par H. Stocks, avec une préf. de W. W. Baudissin.
- CUVELIER, GASTON, *Les preuves judiciaires dans le territoire de Jadotville*, in *Anthropos* 37-40/1942-5, 254-308, 497-565.
- DAICHES, S., *Balaam — a Babylonian bard. The episod of Num. 22,2-24 and some Babylonian Parallels*, in *Assyriologische und archaeologische Studien Hermann V. Hilprecht ... gewidmet*, 1909, 60-70.
- DALMAN, G., *Arbeit und Sittlichkeit in Palästina*, I-VII, Gütersloh 1928-42.
- ad-DAMIRI, KAMAL ad-DIN MUH. b. Mûsâ, *Hayâl al-hayawân*, I-II, Bulâq 1284.
- DARNESTETER, J., *Le Mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours*, Paris 1885.
- DARÛZA, MUH. 'Izza, *'Aşr an-Nabl wa-bi'atuhu qabl al-ba'f*, Damas, Impr. de Dâr al-Yaqza al-'Arabîyya, 1365/1946, 507 p., in-8°. (c-r. M. Rodinson, in JA 237/1949, 387-8).
- DAVIES, T. WITTON, *Magic, Divination and Demonology among the Semites*, in *AJSL* 14/1898, 241-51.
- Id.*, *Magic, Divination and Demonology among the Hebrew and their Neighbours including an Examination of Biblical references and of the Biblical Terms*, Thèse, Londres 1899, 130 p. (c'est à cet ouvrage que sont faites nos réf.).
- DECKER, BRUNO, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarungen von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Dissertation Breslau 1940 (cf. en partic. pp. 15-29: *Die arab. Quellen*; 29-38: *Die jüdischen Quellen*).
- DELATTE, A., *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, in *Bulletins de l'Académie de Belgique*, Cl. des Lettres, 22, 6-9/1936.
- DELATTE, A. ET L., *Un traité byzantin de géomancie*, in *Mél. Franz Cumont*, II, Bruxelles 1936, 576-85.

BIBLIOGRAPHIE

- conçue comme le pain quotidien du riche et du pauvre, facile d'accès et prometteuse d'espérance).
- DUBERTET, L., et J. WEULERESS, *Syrie, Liban et Proche-Orient. 1-La péninsule arabique*, Beyrouth, Impr. Catholique, 1940.
- DUBLER, C. E., *Survivances de l'Ancien Orient dans l'Islam*, in *Studia Islamica* 7/1957, 47-75.
- DUMÉZIL, G., *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Paris 1945.
- Id., *Rituels indo-européens à Rome*, Paris 1954, 95 p., in-8° (*Études et Commentaires*, 19).
- DUPONT-SOMMER, A., *Les Araméens*, Paris 1949 (*L'Orient Ancien Illustré*, 2), 124 p.
- DURAND [IBN], *K. al-istiḳāq*, éd. Wüstenfeld, Göttingen 1854.
- DURI, A. A., *Al-Zuhri. A study on the beginnings of history writing in Islam*, in BSOAS 19/1957, 1-12.
- DUSSAUD, R., *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, Geuthner, 1955, 235 p., in-4°, lig. (*Bibl. archéologique et historique*, Inst. Fr. d'Arch. de Beyrouth, 59).
- EDSMAN, C. M., *Ignis divinus: Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité. Contes, légendes, mythes et rites*, Lund 1949.
- EFINKOJI, *Essai sur les songes et l'art de les interpréter en Mésopotamie*, in *Anthropos* 8/1913, 505-25.
- EHRLICH, E. L., *Der Traum in Alten-Testament*, Berlin 1953 (*Beihfte zur ZATW*, 73), 179 p.
- EICHLER, P. A., *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Inaugural-Diss., Leipzig 1928.
- EICKMANN, W., *Die Angelologie und Daemonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisteslehre der heiligen Schrift*, Th. Ph. D. New York University, New York-Leipzig 1908, IV-62 p.
- EINSZLER, LYDIA, *Der Name Gottes und die bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästinas*, in ZDPV 10/1887, 160 sqq.
- ELIADE, M., *Le « dieu lieu » et le symbolisme des nauds*, in RHR 134/1948, 5-36.
- Id., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951, 447 p.
- Id., *Mythes, rêves et mystères*, Paris, N.R.F., 1957, 311 p. (*Les Essais*, 84); trad. anglaise, New York 1960, 256 p.
- ELISSÉEFF, N., *Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits. Essai de classification*, Beyrouth, Imp. Catholique, 1949 (*Institut Fr. de Damas*).
- Encyclopédie de l'Islam*. Nouv. éd. établie par B. Lewis, Ch. Pellat et J. Schacht ..., Leyde, E. J. Brill; Paris, G.-P. Maisonneuve, I, 1957-59, II, 1960 →; 1^{re} éd. par Th. Houtsma ..., I-IV, Leyde-Leipzig 1913-1936.
- ENGELL, I., *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Dissert. Uppsala 1943.
- ERMANN-RANKE, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tübingen 1934.
- ETTINGHAUSEN, R., *Antiheldnische Polemik im Koran*, Inaug. Diss. juin 1931), Francfort s/M. 1934 (fasc. de 58 p. reproduisant une partie de la thèse).
- Études Sud-arabiques*, I-II, sous la direction de Ch. Kuentz, Publ. de l'Institut Fr. d'Arch. Or., Le Caire 1952. (rec. in *Le Muséon* 66,400-3).

BIBLIOGRAPHIE

- al-Ranf an-Nabulsi, in ZDMG 68/1914, 275-325; cf. ib. 61/1907, 427 et 753; 67/1913, 681-3.
- Id., art. *Kāhin*, in EI¹, s. v.
- Id., *Die altarabischen Namen der sieben Wochentage*, in ZDMG 50, 220-6; cf. ib. 519 (Seybold).
- Id., *Das Omen des Namens bei den Arabern*, in ZDMG 65/1911, 52-56.
- FISCHER, J., *Ad Artis Veterum Onirocriticae Historiam Symbola*, Diss. Iena 1899, 50 p.
- FLOGEL, G., *Die Loosbücher der Muhammadaner*, in *Berichte über die Verhandlungen der königl. Sächs. Gesellschaft der Wiss. zu Leipzig*, Phil.-hist. Kl. 12-13/1860-1, 24-74.
- Id., *Über arabische und persische Vorzüglich in der Mystik, Cabbala und in philosophischen Wissenschaften und die geheime Bedeutung der Buchstaben insbesondere*, in ZDMG 7/1853, 87-92 (notice).
- FOLLET, R., *De prophetismo semitico non hebraico adnotationes*, in *Verbum Domini* 31/1953, 28-31.
- FÖRSTER, R., *Scriptores physiognomonici graeci et latini*, 1-11, Leipzig 1893.
- FRÄNKEL, S., *Der Schutzrecht der Araber*, in *Or. St. Th.* Nöldeke, I, 293-301, Giessen 1906.
- FRANCFORT, H., *La Royauté et les Dieux. Intégration de la Société à la nature dans la religion de l'ancien Proche-Orient*, trad. J. Marty et P. Krieger, Paris, Payot, 1951.
- Id., H. A. FRANKFORT, J. A. WILSON, THORK. JACOBSON et W. A. INWIN, *The intellectual Adventure of ancient man: an essay on speculative thought in the ancient Near East*, Chicago 1946.
- FRANZ, J. G. FR., *Scriptores physiognomoniae veteres ex recensione C. Perusci et Frid. Sylburgii graece et latine*, Altenburg 1780.
- FRAZER, J. G., *The golden Bough, a study in magic and religion*, 3^e éd., Part 1-7, vol. 1-12, Londres 1907-15; trad. fr. abrégée par Lady Frazer, Paris 1923, sous le titre « Le rameau d'or ».
- Id., *Folk-Lore in the Old Testament, studies in comparative religion, legend and law*, 1-3, Londres 1918.
- Id., *Les origines magiques de la royauté*, trad. P. H. Loyson, Paris, Geuthner, 1920, 359 p., in-8°.
- FREUD, S., *La science des rêves*, trad. I. Meyerson, Paris, PUF, 1950.
- Id., *Le rêve et son interprétation*, trad. H. Legros, Paris, Gallimard, 1925.
- FREYTAO, G., *Einleitung in das Studium der arab. Sprache*, Bonn 1861.
- FÜCK, J., *Arabia. Untersuchungen zur arab. Sprach- und Stilgeschichte*, in *Abhandl. der Sächs. Ak. der Wissenschaften zu Leipzig*, Phil.-hist. Kl. 45, 1/Berlin 1950, 148 p.; trad. fr. par Cl. Denizau, in *Institut des Hautes Études Marocaines, Notes et Documents* 16, Paris 1955, 233 p.
- FUHRMANN, ERNEST, *Das Tier in der Religion*, Munich 1922.
- GABRIEL, J., *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornates*, Vienne 1933 (*Theol. Studien der Österr. Leo-Gesellschaft*, 33).
- GABRIELI, FR., *Elicetta di corte e costumi sasanidi nel Kitāb Ahlāq al-Mulūk 'i al-Ġāhiz*, in RSO 11/ 1928, 292-305.

BIBLIOGRAPHIE

- GOEJE, M. J. DE, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, 2^e éd., Leyde 1886, 232 p., in-4^o.
- GOICHON, A. - M., *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sîna*, Thèse Lettres Paris 1937.
- GOITEIN, S. D., *Tales from the Land of Sheba*, New York 1947.
- Id.*, *Jews and Arabs. Their contacts through the Ages*, New York, Schocken Books inc., 1955, XIII-257 ; trad. fr., Paris, Éd. de Minuit, 1958, 272 p.
- GOLDZIEHER, I., *Muhammedanische Studien*, I-II, Halle 1889-90.
- Id.*, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, I-II, Leyde 1896-99.
- Id.*, *Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern, mit Mittheilungen aus der Resâ'ijja*, in *Sitzungsb. der kais. Ak. der Wiss. in Wien*, Phil. - hist. Cl. 67, 1/1871, 207-51 ; 72, 1/1872, 587-631 ; 73, 1-3/1873, 511-52.
- Id.*, *Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes*, in *RHR* 14/1886, 49-52.
- Id.*, *Du sens des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu, pour désigner les chefs dans l'Islam*, in *RHR* 35/1897, 331-38.
- Id.*, *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel*, in *ARW* 13/1910, 20-46.
- Id.*, *Himmliche und irdische Namen*, in *Festschrift Ed. G. Browne*, 1922, 157-62.
- Id.*, *Usages juifs d'après la littérature religieuse des Musulmans*, in *REI* 28/1894, 75-94.
- GOLVIN, L., *Notes sur deux procédés de divination en Afrique du Nord*, in *Annales de l'Institut d'Ét. Or. d'Alger*. 12/1954, 114-121 (divin. au fuseau ou par blanc et noir et divin. par la poignée de grain).
- GOMPERTZ, TH., *Traumdeutung und Zauberei. Ein Blick auf das Wesen des Aberglaubens*, Vienne 1866, 32 p., pt. in-8^o.
- GOODLAND, R., *A Bibliography of sex Rites and Customs*, Londres 1931.
- GORDEN, C., *Aramaic Incantation Bowls*, in *Orientalia*, N. S. 10/1941, 116-41.
- GOTTHARDT, O., *Über die Traumbücher des Mittelalters*, in *Eislebener Gymnasium Programm*, Eisleben 1912.
- GOTTSCALK, *Das Gelübde nach älterer arabischer Auffassung*, Diss. Berlin 1919.
- GÖTZE, A., *Old Babylonian Omen Texts*, in *Yale Oriental Series, Babylonian Texts* 10, New Haven 1947.
- GRADMANN, R., *Die Steppen des Morgenlandes in ihrer Bedeutung für die Geschichte der menschlichen Gesittung*, Stuttgart 1935.
- GRAF G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I-V, in *Studi e Testi*, Città del Vaticano, 118, 133, 146, 147, 172, 1944-51 ; éd. anastat., 1959-60.
- Id.*, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Terminen*, 2^e éd., Louvain 1954, VIII-131 p. (*Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 147, Subsidia 8).
- GRATZL, EMIL, *Die altarabischen Frauennamen*, Leipzig 1906.
- GRAY, G. B., *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925.
- GRÉGOIRE, H., et R. GOOSSENS, *Byzantinisches Epos und arabischer Ritterroman*, in *ZDMG* 88/1934, 213-32.
- GRESSMANN, H., *Moses und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen*, in *Forschungen zu Relig. u. Lit. des A. u. N. T.*, N. F. 1/Göttingen 1913.
- Id.*, *Foreign Influences in Hebrew Prophecy*, in *J. Th. St.* 27/1926, 241-54.
- GRIAULE, M., *Les Masques Dogons*, in *Publ. de l'Institut d'Ethnologie*, 33, Paris 1938.
- Id.*, *Dieu d'Eau*, Paris 1948.
- GRIMME, H., *Das islamische Pfingstfest und der Plejadenkult*, Paderborn 1907.

israëlische

BIBLIOGRAPHIE

- ḤALDŪN [IBN], *Muqaddima*, éd. Quatremère, in *Not. et Extr. des mss. de la Bibl. Impér. et autres bibliothèques*, t. 16, 1/1958 (I), 17, 1/1858 (II), 18, 1/1858 (III); trad. de Slane, *ib.*, 19, 1; 20, 1; 21, 1/1868; 2^e éd. Paris 1932-3; trad. angl. de Rosenthal, I-III, Londres 1958 (*Bollinger Series*, 43).
- Id.*, *Šifā' as-sā'il li-lahqīb al-masā'il*, éd. Muḥ. b. Tāwīt al-Ṭanṣī Istanbul 1958 (*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, 22); éd. I. 'A. Khalīf, in « *Recherches* » de l'Institut de Lettres Orientales, 11, Beyrouth 1959.
- ḤALLIKĀN [IBN], *K. waṣayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' az-zamān* I-II, éd. BŌLĀq 1275/1858; éd. Wüstenfeld, Göttingen 1835-43; trad. de Slane, Paris 1838-42 (inachevé).
- al-ḤAMDĀNĪ, Abū Muḥ. b. YA'QŪB, *Šifāt jazrat al-'Arab*, éd. Müller, I-II, Leyde 18841-91 (cf. A. SPRENGER, *Versuch einer Kritik von H.'s Beschreibung der arab. Halbinsel*, in ZDMG 45/1891, 361-91).
- Id.*, *K. al-Ikhlā' fī ansāb Ḥimyar wa-ayyām mulūkiḥā*, t. VIII, éd. N. A. FĀRIS, in *Princeton Oriental Texts*, 7/1940; trad. angl. du même, *ib.* 3/1938; éd. du P. Anastase Marie St. Élle, in *The Garrett Coll.*, Princeton University, Bagdad 1931.
- Id.*, *Iklīl min aḥbār al-Yaman wa-ansāb Ḥimyar*, t. X, éd. Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb, Le Caire, Salāfiyya, 1368/1948, 376 p.
- ḤAMDŪN [IBN], KĀFĪ L-KUFĀT, *K. al-laḳkira fī s-siyāsa wa-l-ādāb al-malukiyya*: cf. A. VON KREMER, *Beiträge zur Kenntnis der Gesch. und Sitten der Araber vor dem Islam, bearbeitet nach der Teskiret b. H.*, in *Sitzungsb. der Wiener Ak.*, Phil.-hist. Cl., Avril 1851.
- ḤAMDUḤLLĀH, Muḥ., *Le prophète de l'Islam*, Paris 1959 (*Études Musulmanes*, 7).
- HAMILTON, L., *Sināf, the Hedjaz and Soudan*, Londres 1857.
- HANBURY, E. H., *History of Ancient Geography* (classical authorities on Arabia from Herodotus to Marian and Procopius), Cambridge 1897.
- Handbuch der altarabischen Altertumskunde*: I - *Die altarabische Kultur*, Paris-Copenhague-Leipzig 1927 (5 contributions de D. Nielson, Fr. Hommel, N. Rhodokanakis et A. Grohmann; cf., en particulier, ch. I. *Geschichte der Wissenschaft u. Übersicht des Materials* de D. NIELSEN et ch. V. *Zur altarabischen Religion*, du même)..
- Handbuch der Orientalistik*, éd. B. Spuler, I - *Der Nahe und der Mittlere Osten*: 3. Abschnitt: H. SCHMÖKEL, *Geschichte des alten Vorderasien*, 1957, XII-342 p.; 4. Abschnitt: *Orientalische Geschichte von Kyros bis Mohamuned*. 2. Lieferung: A. DIETRICH, *Geschichte Arabiens vor dem Islam*; F. M. HEICHELHEIM, *Klein-asien, Syrien und Palästina*; G. WIDENGREN, *Mesopotamien in uchāmenidischer Zeit*.
- al-ḤARAWĪ, Abū L-ḤASAN 'ALI, *K. al-iṣārāt ilā ma'rifat az-ziyārāt*, éd. Janine Sourdel-Thomine, Institut Fr. de Damas, 1953, 30 + 142 p., trad. annotée de la même, *ib.*, Damas 1957, I.XIV-231 p., IV cartes.
- HARTMANN, M., *Die arabische Frage*, in *Der Islamische Orient*, 11, Leipzig 1909, X-685 p., in-8°.
- HARTMANN, R., *Eine arabische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit. Ein Beitrag zur Geogr.-Literatur*, in *Schriften d. Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaft I*, Berlin 1924, 89-116 (étude d'un extr. de *Muḥāḍarat al-abrār wa-musāmamat al-aḥiyār* d'IBN AL-'ARABĪ, éd. du Caire 1324/1906, I, 197 sqq., complété par le ms. de Berlin 4219).

BIBLIOGRAPHIE

- Id.*, *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*, in *Morgenländische Texte u. Untersuch.* I, 5/Lepzig 1926 (rec. Bräu, in *WZKM* 34/1927, 125-8).
- Id.*, *Ajdam al-'Arab. Studien zur altarabischen Epik*, in *Islamica* 3/1927-8, 1-99.
- Id.*, *Das altarabische Königreich Lihjan. Festrede ...*, Krefeld, Scherpe, 1950, 29 p. (*Kölner Universitätsreden*, N. F. 8).
- Id.*, *Entdeckungen in Arabien*, in *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, 30, Köln-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1952, 32 p. (rec. in *Le Muséon* 88/1955., 413-4 ; *Orientalia* 25/1956, 292-302 ; *ZDMG* N. F. 31/1956, 394-5).
- Id.*, *Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber*, *ibid.*, Geisteswissenschaften, 8, Köln-Opladen 1953, 35 p.
- Id.*, *Lihyan und Lihyanish*, *ibid.* 4, Köln-Opladen 1953, 155 p., 2 cartes.
- Id.*, *The Bedouintation of Arabia*, in *The American Anthropologist* 56/1954, 36-46 ; *ZDMG* 103/1953, 28-35.
- CASLANT, E., *Traité Élémentaire de Géomancie*, Paris 1935.
- CAUSSIN DE PERCEVAL, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme et pendant l'époque de Mahomet*, I-III, Paris 1957-59.
- CERULLI, E., *Somalia. Scritti vari editi ed inediti*, I-II, Leyde 1957-59.
- CHADWICK, N. K., *Poetry and prophecy*, Leyde 1952, XVI-110, 7 pl. (paru auparavant à Cambridge 1942).
- CHAPPELLE, JEAN, *Nomades noirs du Sahara*, Paris, Plon, 1958, 455 p. III. (*Recherches en Sciences Humaines*, 10).
- CHARLES, H., *Le christianisme des Arabes nomades sur le « Limes » aux alentours de l'Égypte*, in *Bibl. de l'École des Hautes Sciences religieuses*, 52, Paris 1936.
- Id.*, *Tribus moulonnères du Moyen-Euphrate*, in *Documents d'Études Orientales*, Institut Fr. de Damas, Beyrouth 1939.
- CHASTEL, A., *La légende de la reine de Saba*, in *RIHR* 119/1939, 204-225 ; 120/1940, 27-44 ; 161-74.
- CHEIKHO, L., *an-Naṣṣrāniyya wa-adabuhā bayna 'Arab al-ǧāhiliyya* 1/1912-II 1-2/1919-23, Beyrouth, Impr. Catholique.
- CHELHOD, J., *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature, la fonction des rites sacrificiels en Arabie Occidentale*, Paris, PUF, 1955 (*Bibl. de Sociol. Contemporaine*, 14/22,5), VIII-220 p.
- Id.*, *Introduction à la sociologie de l'Islam. De l'animisme à l'universalisme*, in *Islam d'Ilier et d'Aujourd'hui*, 12, Paris 1958.
- Id.*, *Les Structures du sacré chez les Arabes*, in *Islam d'Ilier et d'Aujourd'hui*, 13, Paris 1964, 288 p., in-12°. Sur l'œuvre de Chelhod, cf. J. HENNINGER, *Deux études récentes sur l'Arabie préislamique*, in *Anthropos* 58/1963, 437-76.
- CHOAIB, ABOU BEKR ABDESSALEM BEN, *La Bonne Aventure chez les musulmans du Moghrib*, in *Rev. Afr.* 50/1906, 62-71.
- Id.*, *Les marabouts guérisseurs*, *ibid.* 51/1907, 250-55.
- CHRISTENSEN, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague 1936.
- Id.*, *Essai sur la démonologie iranienne*, Copenhague 1941.
- CHWOLSON, D., *Die Ssabier und der Ssabismus*, I-II, St. Pétersbourg 1856.
- CICÉRON, *De divinatione*, I-II, éd. Pease, in *Univ. of Illinois Studies in Language and Literature*, VI, 2/1920 ; VIII, 2-3/1923.
- CLARCK, J. D., *Ifa Divination*, in *Jour. of Royal Anthropological Institute*, 69, part 2/Londres 1939, pl. XIII.

BIBLIOGRAPHIE

- DENNFELD, L., *Babylonische Geburtsomina*, in *Assyriologische Bibliothek*, 22, Leipzig 1914.
- Id.*, *Die babylonische Wahrsagekunst*, Öffentliche Antrittsvorlesung gehalten an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität von Strassburg am 6. Nov. 1918, Strashourg, Le Roux, 1919, 20 p.
- DESTAING, E., *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous*, avec texte berbère, in *Rev. Afr.* 50/1906, 244-60 ; 362-85.
- DEVRESSE, R., *Le christianisme dans la province d'Arabie*, in *Vivre et Penser*, 2^e sér. 1942, 110-146.
- Id.*, *Arabes perses et Arabes romains*, *ibid.* 263-307.
- Id.*, *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1944,
- DHORME, E., *Prêtres, devins et mages dans l'ancienne religion des Hébreux*, in *RHR* 108/1933, 113-43.
- Id.*, *Quelques prêtres assyriens d'après leur correspondance*, in *RHR* 115/1936, 125-148. ; 116/1937, 5-25.
- Id.*, *La religion des Hébreux nomades*, Thèse Paris Lettres 1937, 369 p., in-8°.
- Id.*, *Recueil Edouard Dhorme. Études bibliques et orientales*, Paris 1951.
- DIEHL, CH., et G. MARÇAIS, *Le Monde Oriental de 395 à 1080*, Paris 1936, 2^e éd., Paris 1944 (*Histoire du Moyen Âge*, III).
- DIETERICI, F., *Thier und Mensch vor dem König der Genien*, Leipzig 1879.
- DILLON, H., *Assyro-Babylonian liver-divination*, in *Scripta Pontificii Instituti Biblici*, 61, Rome 1932, 50 p., in-4°.
- ad-DINAWAN, ABŪ ḤANĪFA, *K. al-ahbār al-fiwāl*, éd. W. Guirgass, Leyde 1888 ; Préface, variantes et index publiés par I. Kratchkovsky, Leyde 1912, 82 + 94 p. (rec. C. F. Seybold in *ZDMG* 67/1913, 538-43).
- ad-DIYĀRBĀKĪ, *Tārīḥ al-ḥamīs*, I-II, Le Caire 1302/1884.
- DODDS, E. R., *Theurgy and its relationship to neoplatonism*, in *Journal of Roman Studies* 1947, 55-69.
- DÖLGER, F. J., *Die religiöse Tälouierung im palästinschen Judentum und bei den heidnischen Nachbarstämmen*, in *Anlike und Christentum* 1/1929, 197-201.
- DONALDSON, B. A., *The wild rue. A study of Muhammedan magic and folk-lore in Iran*, Londres 1938.
- DORSEIFF, FRANZ, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig et Berlin 1922, 2^e éd. 1925 (*Stoicheia*, 7).
- DOUGHERTY, R. PH., *The sealand of Ancient Arabia*, Newhaven et Londres 1932.
- DOUGHTY, CH. M., *Travels in Arabia Deserta*, I-II Cambridge 1888 ; éd. abrégée par Ed. Garnett et trad. en fr. par J. Marty, préface de T. E. Lawrence, Paris, Payot, 1949, 335 p. (*Bibliothèque historique*).
- DOUTTÉ, ED., *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Jourdan 1909, 617 p., in-8°.
- Id.*, *Les tas de pierres sacrés et quelques pratiques connexes dans le sud du Maroc*, Alger 1903, 39 p.
- Id.*, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, traduit du Hollandais par V. Chauvin, Leyde-Paris 1879.
- DROWER, E. S., *The secret Adam. A study of Nasorean Gnosis*, Oxford 1960.
- DRUON, H., *Étude sur la vie et les œuvres de Synésius*, Thèse Lettres Paris 1859 ; cf. ch. V : *Traité des songes*, 212-233 (apologie enthousiaste de l'onlromance),

BIBLIOGRAPHIE

- FAHD, T., *Une pratique cléromantique à la Ka'ba préislamique*, in *Semítica* 8/1958, 54-79.
- Id.*, *Les songes et leur interprétation*, in *Sources Orientales* 2/1959, 125-58.
- Id.*, *Les présages par le corbeau. Étude d'un texte attribué à ʿĠdḥiḥ*, in *Arabica* 8/1961, 30-58 (cf. note de F. Viré, *ib.* 11/1964, 196-8).
- Id.*, art. *Djafr, Fa'l, Firdsa, Ilâlif, Hurûf*, etc., in *EI*³.
- Id.*, *Le monde du sorcier en Islam*, in *Sources Orientales* 7/1966, 205-254.
- Id.*, *Angéologie et Démonologie en Islam*, in *ib.* 8.
- Id.*, *Le rêve dans la société musulmane du Moyen Âge*, in *Los sueños y las sociedades humanas*, Coloquio de Royaumont, trad. espagnole, Buenos Aires 1964, pp. 193-230.
- Id.*, *Les corps de métiers au IV^e/X^e siècle à Bagdad d'après le chapitre XII d'al-Qadîr fî t-ta'bîr de Dinawarî*, in *JESHO* 8/1965, 186-212.
- Id.*, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Ilégire*, (sous presse).
- FAHMY, MANṢŪR, *La condition de la femme dans la Tradition et l'évolution de l'Islamisme*, Paris 1913, V-166 p., in-8°.
- AL-FĀKIRI, K. *Makka wa-aḥbārihâ fî l-Ġāhiliyya wa-l-Islām*, extraits ap. WÖSTENFELD, *Die Geschichte u. Beschreibung der St. Mekka*, 11, Leipzig 1859.
- FĀḤŪNĪ, G., *Traductions arabes du Nouveau Testament avant l'Islam in al-Masarra*, Oct. 1953, 480-88.
- FARÈS, BISHR, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris, A. - Maisonneuve, 1932.
- FARIS, NABIH AMIN, *The Arab Herilage*, Princeton 1944.
- FARŪŪH, 'UMAR, *Das Bild des Frühislams in der arabischen Dichtung von der Hîġra bis zum Tode des Kalifen 'Umar*, Leipzig 1937.
- FEHUALI, MICHEL, *Contes, légendes, coutumes populaires au Liban et en Syrie*, texte ar., transcription, trad. et notes, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1935, XIX-196-87 (t. ar.) p.
- FERRAND, G., *Un chapitre d'Astrologie Arabico-Malgache*, in *JA* sér. 10, t. 6/1905, 193-273 (emprunté au ins. 8 du fonds arabo-malgache de la BN de Paris).
- FEUCHTWANG, D., *Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien*, in *Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. des Judentums*, 54/1910, 535-52; 713-29; 55/1911, 43-53.
- FÉVRIER, J. - G., *La religion des Palmyréniens*, Thèse Lettres Paris 1931.
- FICHTNER-JERENIAS, CHRISTLIEBE, *Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern*, in *MIVAG* 27,2/1922, 64 p.
- FIDĀ' [ABŪ L-], *Historia anteislamica*, éd. H. O. Fleischer, Leipzig 1831.
- FINKEL, J., *Jewish, Christian and Samaritan Influences in Arabia*, in *Macdonald Mem.* Vol., Londres 1933, 147-166.
- FISCHER, A., *Arab. baṣîr, « scharfsichtig », per antiphrasim = « blind »*, in *ZDMG* 61/1907, 425-34; cf. 751-53 et 849.
- Id.*, *« Maġnûn » (epileptisch) — « Mu'aliad » (beglaubigt)*, *ibid.* 62/1908, 151-54; cf. 568 et 789.
- Id.*, *Die semitischen Gottesnamen*, in *ZDMG* 71/1917, 445-6.
- Id.*, *Muḥammad und Aḥmad, die Namen des arabischen Propheten*, Leipzig 1932.
- Id.*, *Grammatisch Schwierige Schwur-u. Beschwörungsformeln des klassischen Arabisch*, in *Der Islam* 28/1948, 1-105.
- Id.*, *Die Quille als Vorzeichen bei Persern und Arabern und das Traumbuch des 'Abd*

BIBLIOGRAPHIE

- GABRIELI, FR., etc., *L'antica società beduina ...*, Studi di Walter Dostal, Georges Dossin, Maria Hüfner, J. Henninger ... raccolti da Francesco Gabrieli, Rome 1959, 157 p. (*Studi Semitici*, Università di Roma, 2).
- GAB, C. J., *Ideas of Divine Rule in the ancient East*, Londres 1948 (Schweiche Lectures 1945).
- Id.*, *The Kingdom of Nabu-na'id in Arabia*, in *Akten des Vierundzwanzigsten Intern. Orientalisten-Kongress München*, Wiesbaden 1959, 132-34.
- Id.*, *The Harran Inscriptions of Nabonidus*, in *Anatolian Studies* 8/1958, 35-92 (Dans ces inscriptions figurent les noms de 'Taymā', Dedan, Fadak, H̱aybar, Yafṟib et Yadṟ').
- al-Ğ̱ANIZ, ABŪ 'UTMĀN 'AMR, *K. al-ḥayawān*, I-VII (reliés en 1 vol.), éd. du Caire 1323-25.
- Id.*, *K. al-bayān wa-l-labyln*, 1-II, éd. du Caire 1311-13.
- Id.*, *K. al-buḥālā'* éd. G. van Vloten, Leyde 1900 ; trad. fr. de Ch. Pellat, Paris, Maisonneuve, 1951, 368 p., in-8° (Trad. ar. de l'UNESCO)
- Id.*, *K. al-larbl' wa-l-ladwlr*, éd. Ch. Pellat, Institut Fr. de Damas, 1955, XXVII-46-218 p.
- Ps. Ğ̱ANIZ, *K. al-lāğ fl aḥlāq al-mulūk* (de Muḥ. b. al-Ḥārīl aḷ-Ta'labl) éd. A. Zakī PĀŠA, Le Caire 1914 ; trad. fr. de Ch. Pellat, Paris, Belles Lettres, 1954 (UNESCO), 221 p.
- Ps. Ğ̱ANIZ, *Bāb al-'Irdā wa-z-zağr wa-l-firdsa 'alā mağhab al-Furs*, éd. K. Inostranzew, in *Matériaux de sources arabes pour l'histoire de la culture dans la Perse sassanide*, extr. des *Zapiski* de la section Orientale de la Société Archéologique, t. 18, St. Pétersbourg, 1907 (texte pp. 3-27 ; trad. russe et étude pp. 28-120).
- Ps. Ğ̱ANIZ, *al-Kitāb al-musanand bi-l-maḥāsīn wa-l-aḍḍād*, éd. G. van Vloten, Leyde 1898 sqq. ; trad. allem. d'O. Rescher, I, Istanbul 1926, II, Stuttgart 1922.
- Ğ̱ANIMA, J., *al-Ḥitra : al-inādlna wa-l-mamlaka al-'arabiyya*, Bagdād 1936.
- GARMA, A., *La psychanalyse des rêves*, trad. de l'espagnol par M. et W. Baranger, Paris, PUF, 1954.
- GARY, M., *Magie et sorcellerie en Afrique du Nord*, in *Bulletin de l'Enseignement Publique Marocain*, 230/1954, 45-72.
- GASTER, M., *Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaeval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology collected and reprinted*, I-III, Londres 1925-28.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M., *Le monde musulman et byzantin jusqu'aux Croisades*, Paris 1931.
- Id.*, *Mahomet. L'Homme et son Message*, Paris, A. Michel, 1956.
- GAUTIER, E. F., *Mœurs et coutumes des Musulmans*, Paris, Payot, 1955, 303 p. (*Bibl. historique*).
- al-Ğ̱AWHARĪ, *Tağ al-luğa*, I-II, éd. Būlāq 1302/1884-5.
- GEORGES, A., *Le sacrifice d'Abraham. Essai sur les diverses intentions de ses narrateurs*, in *Études de critique et d'histoire religieuses*, Faculté Catholique de Lyon, 1948, p. 99 sqq.
- GESENIUS-BUHL, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 17^e éd., Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1949.
- GODBEY, A. H., *Incense and Poison Ordeals in the Ancient Orient*, in *AJS* 1.46/1929-30, 217-38.
- Id.*, *The « Rab-Šifirt »* *ibid.*, 34/1917-18, 13-20.

BIBLIOGRAPHIE

- Id.*, *Texte und Untersuchungen zur safatenische arabischen Religion*, Paderborn 1929.
- Id.*, *Ein Felspsalm aus altarabischen Heidenzeit*, in *OLZ* 29/1926, 13-23.
- GROHMANN, A., *Arabien in Kulturgeschichte des alten Orients*, III, 4, Munich 1963, 307 p., XXVII pl., 1 carte (de H. V. Wissmann).
- GRUNEBAUM, G. E. VON, etc., *Studies in Islamic Cultural History*, in *The American Anthropological Association*, vol. 56, n° 2, part 2, Mem. n° 76, XI-60 p. (4 conf. dont une de W. Caskel sur l'expansion de la vie bédouine en Arabie durant les premiers siècles de l'ère chrétienne).
- Id.*, *Islam Essays in the nature and growth of a cultural Tradition*, in *The American Anthropological Association*, vol. 57, n° 2, part 2, Mem. 81, Avril 1955, 260 p.
- Les rêves et les sociétés humaines*, Colloque de Royaumont, trad. espagnole
- Id.*, etc., par Luis Echávarri, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964 (coll. *Science et Culture*).
- GRÜTTER, IRENE, *Arabische Bestattungsbräuche in frühislamischen Zeit* (nach Ibn Sa'd und Buḥārī), in *Der Islam* 31/1953-4, 147-173 ; 32/1955-7, 79-104 ; 168-194.
- GUBAYR [IBN], *Rihā*, éd. W. Wright et de Goeje, Leyde 1907 ; trad. M. Gaudelroy-Demonbynes, I-III, Paris, Geuthner, 1949-56 (*Documents relatifs à l'histoire des Croisades*, 4-6).
- GUIDI, IG., *L'Arabie antéislamique*, Paris, Geuthner, 1921.
- GUIDI, MICHELANGELO, *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto ...*, Firenze, G. C. Sansoni, 1951, 232 p. (*Bibl. enciclopedica sansoniana*, 16).
- GUILLAUME, ALFRED, *Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites*, Londres 1938 (The Bampton Lectures) ; trad. fr., Paris, Payot, 1941 ; rec. FOLLET in *Rech. de Sc. Relig.* 41/ 1953, 437-40.
- Id.*, *The Biography of the Prophet in Recent Research*, in *Ist. Quart.* 1/1954, 5-11.
- Id.*, *A Note on the Sira of Ibn Ishāq*, in *BSOAS* 18/1956, 1-4.
- Id.*, *The versions of the Gospels used in Medina • circa • 700 A. D.*, in *al-Andalus* 15/1950, 289-97.
- Id.*, *New light on the life of Muḥammad*, in *Journal of Semitic Studies*, Monograph, 1, Londres 1960, 60 p.
- Id.*, *Hebrew and arabic Lexicography. A comparative study*, reprinted from *Abr-Nahrain*, 1-4/1959-65, Leyde, E. J. Brill, 1963-5, 35 + 35 + 10 + 18 p.
- ḤABIB [IBN], ABŪ ḤA'FAR MUḤ., *K. al-Muḥabbar*, éd. Elsa Lichtenstatter, Ḥaydarābād 1361/1942.
- ḤADJINICOLAOU-MARVA, ANNE, *Recherches sur la vie des esclaves dans le monde byzantin*, Athènes 1950, 1350 p. (*Collection de l'Institut Fr. d'Athènes*, 45).
- HAEFELI, LEO, *Die Beduinen von Berseba*, Lucerne 1938.
- ḤĀḠŌ [IBN AL-], MUḤ. B. MUḤ., *al-Mudḥal*, I-IV, éd. du Caire 1348/1929.
- ḤĀḠŌ ḤALIFA, *Kaṣf aṣ-ṣunūn 'an asma' al-kutub wa-l-funūn*, éd. Flügel, I-VIII, Londres 1835-58, in-4°.
- al-ḤALABĪ, NŪN AD-DĪN, *Insān al-'uḡūn fī sirat al-amīn al-ma'mūn*, I-III, Le Caire 1292/1875.
- HALDAR, A., *Associations of cult prophets among the ancient Semites*, Uppsala 1945 (rec. Follet, in *Rech. de Sc. Relig.* 41/1953, 437-40).
- Id.*, *The notion of the desert in Sumero-Accadian and West-Semitic religion*, in *Uppsala Universitets Årsskrift*, 1950.

BIBLIOGRAPHIE

- Id.*, *Der Sufyān*, in *Mél. Pedersen*, 1953, 141-157.
- Id.*, *Die Himmelsreise Muhammeds und ihre Bedeutung in der Religion des Islams*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1928-29, Leipzig-Berlin 1930, 42-65 (tout le vol. est consacré aux Ascensions).
- Id.*, et HELMUTH SCHIEEL, etc., *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, Leipzig, O. Harrassowitz, 1944, X-530 p., in-8° (*Deutsche Orientforschung*).
- HĀŠIMĪ, 'ALĪ AL-, *Woman in pre-islamic poetry* .., Bagdad, Ma'arif, 1960, 346 p.
- HAUPT, P., *Assyr. ramku*, *Prist* = *Heb. komer*, in *AJS* 32/1915-6, 64-75.
- Id.*, *Heb. kōhēn and qahal*, in *JAOS* 42/1922, 372-75.
- HAWEI, AH. MUH. AL-, *al-Mar'a ft l-'aṣr al-ǧāhili*, Le Caire 1956, 580 p., in-8°.
- HAZM [IBN], *K. al-fiṣal ft l-milal wa-l-ahwā' wa-n-niḥal*, éd. du Caire, I-V (en 2 t.), 1317/1899, in-4°; en marge: Aṣ-ŠAHRASTĀNĪ, *K. al-milal wa-n-niḥal*.
- HEHN J., *Die biblische und die babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte*, Leipzig 1913.
- Id.*, *Zum Problem des Geistes im Allen Orient und im A. T.*, in *ZATW* 43/1925, 210-25.
- HEMPFL, J., *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen*, in *ZDMG* 79/1925, 20-110.
- HENNEKE, M., *Neutestamentliche Apokryphen*, 2° éd., Tübingen 1924.
- HENNIGER, J., *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*, in *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, N. S. 4/1950, 389-432.
- Id.*, *Die unblutige Tierweihe der vorislamischen Araber in ethnologischer Sicht*, in *Paideuma* 4/1950, 170-90.
- Id.*, *Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten*, in *Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida*, Rome 1956, I, 448-58.
- Id.*, *Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten*, in *Festschrift anlässlich des 25-jährigen Bestandes des Instituts f. Völkerkunde der Universität Wien 1929-54*, Vienne 1956, 349-68.
- Id.*, *Menschenopfer bei den Arabern*, in *Anthropos* 53/1958, 721-805.
- Id.*, *Deux études récentes sur l'Arabie préislamique*, *ibid.* 58/1963, 4377-476.
- HESCHEL, A., *Die Prophetie*, Diss. Kraków 1936 (cf. *BSOAS* 8/1935-7, 1166-7).
- HESS VON WYSS, J. J., *Aus dem Leben der Beduinen Zentralarabiens*, Zürich 1936.
- Id.*, *Von den Beduinen des inneren Arabiens: Erzählungen, Lieder, Sitten und Gebräuche*, Zürich et Leipzig 1938.
- HEY, FR. OSKAR, *Der Traumglaube der Antike. Ein historischer Versuch* I, in *Programm des kgl. Realgymnasiums München f. das Schuljahr 1907-8*, München 1908, 40 p. (sur les influences orientales, cf. p. 17 sqq.).
- HIRSCHBERG, J. W., *Jüdische und Christliche Lehren in vor- und frühislamischen Arabien*, Cracovie 1939 (*Polska Akademia, Mém. de la Commission orientaliste*, 32).
- Id.*, *The sources of Moslem Traditions concerning Jerusalem*, in *Memorial Kowalski* (= *Rocznik Orientalistyczny*, 17/1951-2), 314-50.
- HIŠĀM [IBN], *Sfra*, éd. Wüstenfeld, I (texte) — II (notes, index ...), Göttingen 1858-60.
- HITTI, PH. KU., *History of the Arabs from the earliest times to the present*, 7° éd., Londres-New York 1960, 822 p., ill., in-8°.
- HOFFMANN, G., et H. GRESSMANN, *Teraphim, Masken und Winkorakel in Ägypten und Vorderasien*, in *ZATW* 40/1922, 75-137.

BIBLIOGRAPHIE

- HOFMANN, FR., *Das Orakelwesen im Altertum*, 2^e éd., Bäle 1881.
- HÖFNER, M., *Magische Zeichen aus Südarabien*, in AIO 16/1952-3, 271-86.
- HOGARTH, D. G., *The penetration of Arabia, a record of the developpement of Western knowledge concerning the Arabian Peninsula*, Londres 1905.
- HOLMA, HARRI, *Die assyrischen Vogelnamen des Omentextes K 3557*, in *Studia Orientalia*, Helsinki, 1/1925, 69-71.
- HÜLSCHER, G., *Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig 1914.
- HOMMEL, FRITZ, *Die Namen der Säugethiere bei den Semiten als Prologomena einer Geschichte der Thiere bei den semitischen Völkern*, Diss. Leipzig 1877.
- Id., *Die Namen der Säugethiere bei den südsemitischen Völkern*, Leipzig 1879.
- Id., *La patrie originaire des Sémites*, in *Atti del IV Congr. Inter. degli Orient.*, Florence 1880, I, 217 sqq.
- Id., *Ethnologie und Geographie des Alten Orients*, in *Handb. d. klass. Altertumswiss.*, hergg. von Iwan von Müller, III, 1, Munich 1926.
- Id., *Orientalische Studien ... Fritz Hommel ...*, I-II, in *MVAG* 21-22/1916-17.
- HOPF, LUDWIG, *Thierorakel und Orakelthiere in alter und neuerer Zeit. Eine ethnologisch-zoologische Studie*, Stuttgart 1888, 271.
- HORAPOLLO, *The Hieroglyphics of Horapollo*, transl. by George Boas, in *Bollingen Series*, 23, Londres, Pantheon Books, [1950], 134 p.
- HOROVITZ, J., *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926 (*Studien z. Gesch. und Kultur des islam. Orients*, 4).
- Id., *Muhammads Himmelfahrt*, in *Der Islam* 9/1919, 159-83.
- HOSCHANDER, J., *The Priests and Prophets*, New York 1938.
- HOUTSMA, M. TH., *Het Scopelisme en het Steenwerpen te Mina*, in *Versl. en Meded. der kon. Akad. v. Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, 4, 6/Amsterdam 1904, 185-212.
- HUART, CL., *Superstitions et rites populaires des Arabes antéislamiques*, Alençon, Laverdole, 1913, 7 p.
- HUBER, ANTON, *Über das »Meisir« genannte Spiel der heidnischen Araber*, Inaug. Diss. Leipzig 1883, 62 p.
- HUBER, CH., *Journal d'un voyage en Arabie*, Paris 1891.
- Hudaylites [*Diwān des*], I (H. Bräu, in *Zeitsch. f. Semitistik*, 5-6); II (Bažraktarevič, in *JA* 1923, 59-115; *ib.* 1927, 5-94); III (J. HELL, *Neue Hudayliten-Diwāne*, Hanovre 1926 et Leipzig 1933); IV (J. KOSGARTEN, *Carmina Hudaylitarum*, Londres 1854); V (J. WELLHAUSEN, *Letzter Teil der Lieder der Hudayliten*, in *Skizzen u. Vorarbeiten*, I, Berlin 1884; cf. *ZDMG* 39/1885, 411-80; rec.J. Barth, *ib.* 151-64).
- HUNGER, J., *Becherwahrung bei den Babyloniern nach zwei Keilinschriften aus Hammurabi-Zeit*, in *Leipziger Semitische Studien*, I, 1/Leipzig 1903, 1-80.
- Id., *Babylonische Tieromina nebst griechisch-römischen Parallelen*, in *MVAG* 14/3/1909.
- HUSAYN M., HIDĀYAT, *A treatise on the interpretation of Dreams*, in *Isl. Cull.* 6/1932, 568-85 (trad. angl. d'un traité persan versifié et attribué à Ġa'far aš-Šādiq). al-Isfahānī, *al-Mustafraf fi kull fann mustafraf*, I-II, Le Caire 1352/1933; trad. G. Rat, I-II, Paris-Toulon 1902.
- INOSTRANZEFF, K., *Zur Kritik des Kitāb al-ʿĀṭn*, in *ZDMG* 64/1910, 126-8.

BIBLIOGRAPHIE

- al-İSFAHÂNÎ, ABŪ L-FARĀĠ, *K. al-Ağâni*, I-XX, éd. Bulâq 1285; XXI, éd. R. E. Brûnnow, Leyde 1883; tables alphabétiques par I. Guidi, Leyde 1895/1900; éd. Beyrouth, I-XXIII, 1955-61.
- JACOB, G., *Allarabischen Beduinenleben*, 2^e éd. Berlin 1897 (in *Studien in arabischen Dichtern*, III).
- JAMES, E. O., *The Nature and Function of Priesthood*, Londres 1955, 336 p., in-8°.
- Id., *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien*. Égypte, Mésopotamie, Asie-Mineure, Syrie, Palestine, Inde, Iran, Égée, Grèce, Méditerranée. Préf. de G. Conteneau, Paris, Payot, 1960, 316 p., in-8°.
- JAMNE, A., *La religion sud-arabe préislamique*, in *Histoire des Religions*, Paris, Blond et Gay IV/1947, 239-307.
- JASTROW, M. Jr., *Die Religion Babylonien und Assyrien*, I-II, 1-2, Glessen 1905-12.
- Id., *The name of Samuel and the stem שמואל*, in JBL 19/1900, 82-105.
- Id., *Ro'eh and Hozeh in the Old Testament*, *ibid.* 28/1909, 42-56.
- Id., *Babylonian-Assyrian birth-omens and their cultural significance*, Glessen, Töpelmann, 1914, VI-86 p., in 8° (*Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten*, 14).
- JAUSSEN, A., *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris 1908, 2^e éd. 1948 (*Études Bibliques*).
- Id., *Le coq et la pluie dans la tradition palestinienne*, in RB 33/1924, 574-82.
- JEAN, CHARLES-F., *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, Leyde, Brill, 1954-55 (complément au *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* de KOEHLER-BAUMGARTNER).
- JEFFERY, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, Oriental Institute, 1938.
- Id., *The Qur'an as Scripture*, New York 1952 (cf. *The Muslim World* 40/1950, 41-55, 106-134, 185-206, 257-75).
- JEPSEN, A., *Nabl. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*, Munich 1934.
- JEREMIAS, A., *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, 4^e éd. complètement refondue, Leipzig 1930.
- JEREMIAS, FR., *Semitische Völker in Vorderasien*, ap. A. BERTHELOT et EDV. LEHMANN, *Lehrbuch der Religionsgesch.*, I, Tübingen 1925.
- JOHNSON, A. R., *The Prophet in Israelite Worship*, in *Expository Times*, 47/1938, 312-19.
- Id., *The One and the Many in the Israelitic conception of God*, Cardiff 1943.
- Id., *The Cullic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff 1944.
- JONAS, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, I, Göttingen 1934 (*Forschung z. Relig. u. Liter. der A. u. N. T.*, N. F., 33).
- JONES, J. M. B., *The chronology of the maghâzi — a textual survey*, in BSOAS 19/1957, 240-80.
- JONES, SIR WILLIAM, *Discours on the Arabs* (1787), in *Discourses delivered before the Asiatic Society ... selected und edited by James Elmes*, I, Londres 1821.
- JONG, H. W. M. DE, *Demonische ziekten in Babylon en Bijbel*, Leyde 1959, XVI-132 p.
- JUNG, C. G., *Métamorphoses et symboles de la libido*, tr. fr., Paris, Mouton, 1928.
- Id., *Psychologie de l'inconscient*, trad. du Dr. Rolland Cahen, Genève 1952.

BIBLIOGRAPHIE

- JUNKER, H., *Prophet und Seher in Israel. Eine Untersuchung über die ältesten Erscheinungen des israelitischen Prophetentums, insbesondere der Prophetenvereine*, Trèves 1927.
- KAHLE, P., *Gebräuche bei den moslemischen Heiligtümern in Palästina*, in *Palästina Jahrbuch* 8/ 1912, 139-82.
- KALBI [IBN AL-], ABÙ L-MUNDIR HIŠAM, *K. al-ašnām*, éd. Aḥmad Zakī P., Le Caire 1914 (2^e éd., Dār al-Kutub, 1924); éd., introd., trad. allem. et notes par Rosa Klinke-Rosenberger, Thèse Leipzig, 1941, 40-143 p., 1 carte (*Sammlung Orientalischer Arbeiten*, 8); trad. ang. N. A. Faris Princeton 1952.
- KAMMERER, A., *Pétra et la Nabatène: L'Arabie Pétrée et les Arabes du Nord dans leurs rapports avec la Syrie et la Palestine jusqu'à l'Islam*, I-II, Paris 1930.
- KARGE, PAUL, *Rephaim. Die urchenischliche Kultur Palästinas und Phöniziens*, Paderborn, 1917.
- KATSH, A. I., *Judaism and Islam. Biblical and Talmudic backgrounds of the Koran and its commentaries. Suras II and III ...*, New York, University Press, 1954, XXV-265 p., ill. (c. - r. Vajda, in *REJ* 113/1954, 72-73).
- KAWAN, IRFAN, *The Arabs in the Peace Treaty of A. D. 561*, in *Arabica* 3/1956, 181-213.
- KENNEDY, E. S., *A survey of Islamic Astronomical Tables*, in *Transactions of the American Philosophical Society*, N. S., 46,2/Philadelphie 1956, 58 p., in-4^e, 8 fig., 3 tables.
- al-KISĀ'Ī, ABÙ BAKR, *K. bad' ad-dunyā wa-qīṣaṣ al-anbiyā'*, éd. J. Eisenberg, I-II, Leyde 1922-3.
- KMOŠKÓ, M., *Eine uralte Beschreibung der « Inkubation »* (*Gudea Cyl. A VIII*, 1-14), in *ZA* 29/1914-5, 158-171.
- KNUDTZON, J. A., *Die El-Amarna-Tafeln mit Einteilung und Erläuterungen hergg., Anmerkungen und Register bearbeitet von O. Weber und E. Ebling*, I-II, Leipzig 1915 (*Vorderasiatische Bibliothek*, II, 1-2).
- KOHUT, ALEXANDER, *Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, in *Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes*, IV, 3/Leipzig 1866, 24-36.
- KÖNIG, ED., *Die Zahl Vierzig und Verwandtes*, in *ZDMG* 61/1907, 913-17.
- KOSCHAKER, P., *Fratrarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht*, in *Keilschrift-rechten*, in *ZA* 41/1933, 1-89.
- KOWALSKI, F., *Zum dem Eid beim alten Arabern*, in *Acta Orientalia* 6/1933, 68-81.
- KOWALSKI, T., *Nase und Niesen im arabischen Volksglauben und Sprachgebrauch*, in *WZKM* 31/1924, 193-218.
- KRAČKOVSKY, I., *Contribution à l'histoire des contes arabes sur la ruse féminine*, in *Recueil ... Oldenbourg*, Leningrad 1934, 279-88.
- KRAEMER, JÖRG, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen, M. Niemeyer, 1959.
- KRAUS, F. H., *Texte zur babylonischen Physiognomantik*, Berlin 1939, 35 p., 65 pl. (*AIO*, Beiheft III).
- Id., *Die physiognomischen Omina der Babylonier*, Leipzig 1935 (*MVAG* 40,2), 107 p.
- Id., *Ein Sittenkanon in Omenform*, in *ZA* 43/1936, 77-113.
- KRAUS, P., *Jābir b. Hayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, I-II, Le Caire 1942-3 (*Mémoires de l'Institut Fr. d'Égypte*, 44-45).
- KREHL, LUDOLF, *Über die Religion der vorislamischen Araber*, Leipzig 1863, 93 p.

BIBLIOGRAPHIE

- (étude d'une page de ŠAHNAŠTĀNI, *Mīlāl*, éd. Cureton, 432; éd. du Calre, en marge d'IRN HAZM, III, 215 sqq.).
- KREMER, ALFRED VON, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, 2^e éd. (reproduisant celle de 1868), Hildesheim, G. Olm, 1961, XII-472 p.
- KRISS, RUDOLF, et KRISS-HEINRICH, II., *Volksglaube im Bereich des Islams: I-Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1960, mit 105 Tafeln, in-8°; II-Amulette und Beschwörungen, 1961, mit 104 Tafeln in-8°.
- KROLL, J., *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, Leipzig-Berlin 1932 (*Studien der Bibliothek Warburg*, 20).
- KRUMBACHER, K., *Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1453)*, 2^e éd. révisée par A. Eberhard et H. Gelzer, I-II, Munich, 1897 (*Handbuch der klass. Altertumswiss.*, 9); réimpression New York, 1958 (*Burt Franklin Bibliographical Series*, 13).
- KUNITZSCH, P., *Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber*, Wiesbaden, 1961.
- KUPFER, JEAN-ROBERT, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Thèse Liège 1956 (in *Bibl. de la Faculté de Philol. et Lettres de l'Université de Liège*, 142), Paris, Belles Lettres, 1957, XIX-282 p.
- LABAT, R., *Commentaires assyro-babyloniens sur les présages*, Bordeaux 1933.
- Id., *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Thèse Paris Lettres 1939 (*Études d'Assyriologie*, 2).
- Id., *Hémérologies et ménologies d'Assur*, Thèse compl. Paris 1939.
- Id., *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, I-II, Leyde 1951 (*Coll. de Travaux de l'Académie Intern. d'Histoire des Sciences*, 7).
- Id., *Un calendrier babylonien des Travaux, des Signes et des Mois (séries Iqqur Ī-puš)*, Paris 1965 (*Bibl. de l'École des Hautes Études*, IV^e Séction, 121).
- LAESSE, JORGEN, *Studies on the Assyrian Ritual and Series btl rlmkl*, Diss., Copenhagen 1955, 114 p., 3 pl., in-8°.
- LAGRANGE, J. M., *Études sur les religions sémitiques*, 2^e éd. revue et augmentée, Paris 1905 (*Études Bibliques*).
- LAMARE, PIERRE, *Structure géologique de l'Arabie*, Paris-Liège 1936, 64 p., II pl., in-4°.
- LAMMENS, H., *Le berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*, I: *Le climat, les Bédouins*, Rome 1914.
- Id., *Le culte des Bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, in BIFAO 17/1919-20, 39-101.
- Id., *La cité arabe de Taif à la veille de l'Hégire*, in MUSJ 8,4/1922, 113-327.
- Id., *La Mecque à la veille de l'Hégire*, ibid. 9,2/1924, 97-439.
- Id., *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale*, ibid. 11,2/1926, 39-173.
- LANDSBERGER, B., *Das »gule Wort«*, in MAOG 41/1928-9, 294-321.
- Id., *A fragment of a series of ritualistic Prayers to astral Deities on the series of divination*, in RA 12/1915, 189-92.
- Id., *Semitic [Mythology]*, in *The mythology of all races*, V, Boston 1931.
- Id., *Philological Note: Maḥḥū, not Magus*, in JRAS 1932, 391-2.
- Id., *Babylonian and Hebrew Demonology with reference to the supposed borrowing of Persian Dualism in Judaism and Christianity*, ibid. 1934, 45-56.

BIBLIOGRAPHIE

- LECOMTE, G., *Ibn Qutayba. L'homme, son œuvre et ses idées*, Thèse Lettres, Paris 1965.
- LEEMANS, W. F., *Foreign trade in the Old Babylonian period as revealed by texts from Southern Mesopotamia*, Leyde 1960, VIII-196 p., 9 facs., 2 cartes (*Stud. et Doc. ad jura Or. ant. pertinentia*, 6).
- LEFÉBURE, E., *Le miroir d'encre dans la magie arabe*, in *Rev. Afr.* 49/1905, 205-227.
- LEHMANN, ED., *Nichtsemitisches Heidentum und Islam*, in *Theologischer Jahresbericht*, 21/1902, 56-86.
- LEVI DELLA VIDA, G., *Storia e religione nell'Oriente semitico*, Rome 1924, VIII-155 p.
- Id., *Les livres des chevaux* (d'Ibn Hišām al-Kalbī, Muḥ. b. al-A'rabī...), Leyde 1928, LIV-141, III pl. (*Publ. de la Fondation de Goeje*, 8)
- Id., *Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse*, Paris 1938.
- Id., *Studi orientalistici in onore di G. Levi della Vida*, I-II, Rome 1956, 508, 624 p. (*Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente*, 52).
- LÉVY, IS., *Cultes et rites dans le Talmud*, in *REJ* 43/1901, 183-205.
- LÉVY-BRUHL, *Mythologie primitive*, Paris 1935.
- Id., *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris 1938.
- LEWIS, B., *The Arabs in History*, Londres-New York, 1954; trad. fr., Bruxelles, Office de Publicité, 1958, 193 p. ill. (*collections Lebègue et Nationale*, 124).
- Id., *The Origins of Ismā'ilism*, Cambridge 1940.
- LEXA, F., *La magie dans l'Égypte ancienne de l'ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, I-III, Paris 1925.
- LICHTENSTÄDTEN, ILSE, *Women in the Ayyūn al-'Arab*, Londres 1935.
- Id., *Folklore and fairy-tale motifs in early Arabic Literature*, in *Folklore* 51/1940, 195-203.
- LIEBRECHT, F., *Zur Volkskunde*, Heilbronn 1879, 522 p. (*Recueils d'art. publiés dans plusieurs revues*).
- LITTMANN, E., *Sternensagen und Astrologisches aus Nord-Abessinien*, in *ARW* 2/1908, 331-34.
- Id., *Über die Ehrennamen und Neubennennungen der islamischer Monate*, in *Der Islam* 8/1918, 228-36.
- Id., *Arabische Geisterbeschwörungen aus Ägypten*, herg., übers. und erl. von Enno Littmann, Leipzig, O. Harrassowitz, 1950, 114 p. (*Sammlung Orientalistischer Arbeiten*, 19).
- LODS, A., *Israël des origines au milieu du VIII^e siècle*, Paris 1930 (*L'Évolution de l'Humanité*, 26).
- Id., *Les Prophètes d'Israël*, Paris 1935.
- LOEB, E. M., *The Blood Sacrifice complex*, Menasha 1923.
- Id., *Tribal initiations and secret Societies*, in *Publ. in American Archaeol. and Ethnol.*, 25,3/Berkeley 1929, 249-88 (University of California).
- LÖW, EMMANUEL, *Die Finger in Literatur und Folklore der Juden*, in *Gedankenbuch zur Erinnerung an D. Kaufmann*, hergg. von M. Braun und F. Rosenthal, Breslau 1900, 61-85.
- LUTZ, H. L. F., *Plaga septentrionalis in Suenro-Akkadian Mythology*, in *Semitic and Oriental Studies presented to William Popper*, Berkeley 1951, 297-310.
- al-MA'ARRI, ABÙ L-'ALĀ' *Risālat al-ḡufrān*, éd. Bint as-Sā'ī', Le Caire 1951 (*Da-ḥd'ir al-'Arab*, 4); trad. fr. de M. - S. Meïssa, Paris, Geuthner, 1932.

BIBLIOGRAPHIE

- MACDONALD, D. B., *The developpement of the idea of spirit in Islam*, in *Moslem World* 32, 1-2/janv-avril 1932; *Acta Orientalis* 9/1931, 307-51.
- Id.*, *Wahm in Arabic and its cognates*, in *JRAS* 1922, 505-21.
- MACKENSEN, RUTH S., *Arabic Books and Libraries in the Umayyad Period*, in *AJSL* 53/1936, 245 sqq.; 54/1937, 239 sqq.; 55/1938, 41 sqq.; 56/1939, 149-57 (Supplementary Notes).
- MADER, E., *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker*, Fribourg-en-Brisgau 1909 (*Biblische Studien*, 14, 5-6).
- al-MAĞRĪŢĪ [PSEUDO-], ABŪ MASLAMA, *Ġāyat al-ḥakīm wa-ḥaqq an-naṭṭġalayn bi-l-laqdm*, éd. Ritter, Leipzig 1933 (in *Studien der Bibliothek Warburg*, 12); trad. allem. par H. Ritter et M. Plessner, sous le titre de « Picatrix ». *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağrīŷī*, Londres 1962 (*Studies of the Warburg Institute*, 27). Sur cet écrit, cf. H. RITTER, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1/1921-22, 95-124.
- MAIMONIDE, *Le Guide des Égarés*, trad. fr. par S. Munk, I-II, Paris 1856-61; trad. angl. par S. Pinès, avec Introduction de L. Strauss, 1963, CXXIV-658 p.
- MAISLER, B., *Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnologie Syriens und Palästinas*, I, Glessen 1930 (*Oriental Seminar Glessen*, 2).
- MANẒŪR [IBN], ABŪ L-FADL ĠAMĀL AD-DĪN, *Lisān al-'Arab*, I-XX, Bôlâq 1300/1882.
- MARÇAIS, G., cf. s. DIEHL, CH.
- MARÇAIS, W., *L'euphémisme et l'antiphrase dans les dialectes arabes d'Algérie*, in *Or. Stud. Th. Nöldeke*, I, 425-38.
- Id.*, *Nouvelles observations sur l'euphémisme dans les parlers arabes maghrébins*, in *Mémoires Isidore Lévy*, in *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, 13/Bruxelles 1955, 331-98.
- MARCY, G., *Origine et signification des tatouages de tribus berbères*, in *RHR* 102/1930, 13-66.
- MARGOLIOUTH, D. S., *The relations between Arabs and Israelites prior to the rise of Islam*, Londres 1924, 87 p., in-8° (*The Schweich Lectures*, 1921).
- MASSÉ, H., *Croyances et Coutumes persanes, suivies de contes et chansons populaires*, I-II, Paris, G. P. Maisonneuve, 1938 (*Les Littératures Populaires de Toutes les Nations*, N. S., 6).
- MASSIONON, L., *La Mudhala de Médine et l'hyperdulle de Fâṭima*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1955, 35 p., III.
- Id.*, *Thèmes archétypiques en onirocritique musulmane*, in *Erano-Jahrbuch* 12/1945 (= *Festschrift für C. G. Jung*), 241-51.
- al-MAS'ŪDĪ, ABŪ L-ĤASAN, *Murûŷ ad-ḡāhab*, éd. et trad. Barbier de Meynard et (pour les trois premiers vol.) Pavet de Courteille, I-IX, Paris 1861-77; nouvelle éd. (I, Beyrouth, sous presse) et trad. (I, Paris 1962) par Ch. Pellat.
- MAUCHAMP, ÉMILE, *La sorcellerie au Maroc*, Paris s. d.
- MAUPOIL, B., *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris 1943, XXXVI-688 p., 33 fig., VIII pl. (*Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris*, 42).
- Id.*, *Contribution à l'étude de l'origine musulmane de la géomancie dans le Bas-Dahomey*, Thèse Paris 1943.
- MAXWELL, J., *La divination*, Paris 1927 (*Bibl. de Philosophie Scientifique*, 182).
- MAY, H. G., *The Ark - a miniature Temple*, *ibid.* 52/1936, 215 sqq.
- Id.*, « Ephod » and « Ariel », *ibid.* 56/1939, 44-69.

BIBLIOGRAPHIE

- Id.*, *Pattern and Myth in the Old Testament*, in *The Journal of Religion*, University of Chicago, 21/1941, 285-99.
- al-MAYDÂNÎ, *Mağma' al-anîlîl*, éd. et versification par Ibn. b. 'Alî al-Aḥḍab, I-II, Beyrouth, Impr. Catholique, 1312/1894.
- MEEK, J. - T., *Hebrew Origins*, New York-Londres 1936.
- MEINERTZHAAGEN, R., *Birds of Arabia*, Londres 1954 (rec. L. Thomson, in *Nature* 175/1955, 1055).
- MEISSNER, B., *Babylonien und Assyrien*, I-II, Heidelberg 1920-25 (*Kulturgeschichte Bibliothek*, R. 1: 3-4).
- MENDELSON, I., *Guilds in Babylonia and Assyria*, in *JAOS* 60/1940, 68-72.
- Id.*, *Guilds in Ancient Palestine*, in *BASOR* 80/1940, 17-21.
- MERCIER, L., *La parure des cavaliers* (= *Ḥilyat al-fursân de 'Abd an-Raḥmân b. Ḥudayl al-Andalusî*), I (texte) - II (trad.), Paris 1922-4.
- MERX, A., *Le rôle du foie dans la littérature des peuples sémitiques*, in *Florilegium Melchior de Vogüé*, Paris 1909, 427-44.
- MERZ, E., *Die Blutrache bei den Israeliten*, Leipzig 1916.
- MEYER, ED., *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen*, mit Beiträgen von B. Luther, Halle 1906.
- Id.*, *Histoire de l'Antiquité, III : La Babylone et les Sémites jusqu'à l'époque assyrienne*, traduit de l'allemand, Paris 1926.
- MEYER, HEINRICH, *Die mandäische Lehre vom göttlichen Gesandten*, Kiel 1929.
- MLAKER, K., *Die Hierodulenlisten von Ma'fu nebst Untersuchungen zur altägyptischen Rechtsgeschichte und Chronologie*, Leipzig 1943, 127 p., in-8° (*Sammlung Orientalischer Arbeiten*, 15).
- MONTEIL, CH., *La divination chez les Noirs de l'Afrique Occidentale française*, in *Bull. du Com. d'Ét. Hist. et Scient. de l'A.O.F.*, 14/Paris 1931 (tiré-à-part, Larose 1932, 82-95, 108).
- MONTGOMERY, JAMES A., *Arabia and the Bible*, Philadelphie 1934.
- Id.*, *Arabic Names in I and II Kings*, in *The Moslem World* 13/1941, 266-7.
- MORGENSTERN, J., *The etymological history of the three Hebrew synonyms for « dance »: ḤGG, HLL and KRR and their cultural significance*, in *JAOS* 36/1916-7, 321-32.
- MORITZ, B., *Arabien: Studien zur physikalischen und historischen geographie des Landes*, Hanovre 1923.
- MOSCATI, S., *Histoire et civilisation des peuples sémitiques*, trad. fr. revue et mise à jour par l'auteur, Paris, Payot, 1955, 238 p. (*Bibl. Historique*).
- Id.*, *I predecessori d'Israele. Studi sulle più antiche genti semitiche in Siria e Palestina*, Rome 1956 (*Università di Roma, Studi Orientali ...*, 4), 140 p., V pl.
- Id.*, *The Semites in ancient history. An inquiry into the settlement of the Beduin and their political establishment*, Cardiff, University of Wales P., 1959, 142 p. ill.
- Id.*, *The face of the Ancient Orient*, translated from Italian original, Londres, Routledge, 1960, XVI-328, 32 pl., 5 ill.
- Id.*, *Lexicon di Linguistica Semitica*, Rome 1960, 191 p. (*Centro di Studi Semitici, Sussidi didattici*, 1).
- MOUBARAC, Y., *Abraham dans le Coran*, Paris, Vrin, 1958 (*Études Musulmanes*, 5), 205 p., in-8°
- Id.*, *Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en*

BIBLIOGRAPHIE

- épigraphie sud-sémitique*, in *Le Muséon* 68/1955, 93-135, 325-368 ; tiré-à-part Louvain 1955, 86 p.
- Id.*, *Les études d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'Islam. Éléments de bibliographie et lignes de recherches*, in *RÉI* 1955 et 1957 ; tiré-à-part, Paris 1957, 118 p.
- MOURAD, Y., *La physiognomonie arabe et le Kitāb al-firdsa de Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, thèse compl. Paris 1939.
- MUĞLAWI [IBN AL-], *Tārīḥ al-muslaḥṣir*, éd. Lütgren, I-II, Leyde 1951-54.
- MUSIL, ALOIS, *Arabia Petrea*, I-II, 1-2, Vienne 1907-1908.
- Id.*, *Arabia Deserta*, New York 1927 (*Oriental Explorations and Studies*, 2).
- Id.*, *The manners and customs of the Rwala bedouins*, New York 1928.
- Id.*, *Northern Nejd*, New York 1928.
- Id.*, *Northern Hijāz*, New York 1926.
- Id.*, *Palmyrena*, New York 1928.
- MUSS-ARNOLT, W., *The Urim and Thunim. A suggestion as to their original nature and significance*, in *AJSL* 16/1899-1900, 193-224.
- NAḌīm [IBN AN-], ABŪ L-FARĀḌ MUḥ. B. ISḤĀQ, *K. al-fihrist*, éd. Flügel, (achevé après sa mort par J. Rüdiger et A. Müller), Leipzig 1871-2.
- an-NAḌIRAMĪ, ABŪ ISḤĀQ IBN., *K. aymān al-'Arab*, éd. avec introd. par Charles D. Matthews, in *JAOS* 58/1938, 615-37.
- NAQV, A., *Sulle opere di Ja'qūb Ben Isḥāq al-Kindī*, in *Rend. Accad. dei Lincei*, Cl. Sc. Mor., Stor. e Filol., ser. V, t. 4/1895, 157-73.
- an-NAḤRAWĪLĪ, QUTB AD-DĪN, *K. al-i'ldm bi-a'ldm bayt Allāh al-ḥardm*, éd. Wüstenfeld, in *Die Geschichte und Beschreibung der St. Mekka*, III, Leipzig 1857.
- NALLINO, CARLO ALFONSO, *Sulla costituzione delle tribù Arabe prima dell' Islamismo*, in *Nuova Anthologia* 131/1893, 614-37.
- Id.*, *Raccolta di scritti editi e inediti ... a cura di Maria Nallino*, I-VI, Rome 1939-48 : III-Storia dell'Arabia preislamica ... (1941) ; V - Astrologia, astronomia ... (1944).
- NASTER, P., *L'Asie-Mineure et l'Assyrie aux VIII^e et VII^e siècles avant J. - C. d'après les annales des rois assyriens*, Louvain 1938 (*Bibl. du Muséon*, 8).
- NAU, F., *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*, Paris 1933 (*Cahiers de la Société Asiatique*, 1).
- NEBESKY, R. DE, et WOJKOWITZ, *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan protective Deities*, La Haye, Mouton and Co., 1956, XV-666 p., 20 pl., 25 fig.
- NEGELEIN, J. VON, *Der Traumschlüssel der Jagadeva. Ein Beitrag zur indischen Manik*, Giessen, 1912 (*Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten*, XI, 4) ; rec. de Winternitz, in *WZKM* 26/1912, 403-4.
- NEVSKIJ, N., *La figuration de l'arc-en-ciel sous forme d'un serpent céleste*, in *Recueil ... Oldenburg*, Leningrad 1934, 367-98.
- NIEBUHR, CARLSEN, *Description de l'Arabie d'après des observations et recherches faites dans le pays même*, I-II, Paris 1779 sqq. (paru en allem. en 1772 ; trad. angl. 1792).
- NIELSEN, DITLEF, *Der Dreieinige Gott in religionshistorischen Beleuchtung : I — Die drei göttlichen Personen*, Copenhague-Berlin-Londres 1922 ; II — *Die drei Naturgöttheiten*, Copenhague 1942.

BIBLIOGRAPHIE

- NILSSON, M. P., *Sonnenkalender und Sonnenreligion*, in ARW 30/1933, 141-73.
- NÖLDEKE, TH., *Die Schlange nach arabischen Volksglauben*, in Zeitsch. f. Völkerpsych. 1/1860, 412-6.
- Id., *Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*, Strashbourg 1910.
- Id., *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*, Strashbourg 1910.
- Id., *Zur Ethnographie Arabiens*, in ZDMG 23/1869, 296-8 (sur O. BLAU, *Die Wanderung der sabäischen Völkerstämme im 2. Jahrhundert n. Chr. nach arabischen Sagen und Ptolemaeus*, ib. 22/1868, 654-73 ; cf. ib. 24/1870, 227-9.
- Id., *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebenzigsten Geburtstag ...*, I-II, Giessen 1906.
- Id., FR. SCHWALLY, G. BERGSTRÄSSER et O. PRETZL, *Geschichte des Qorans*, 2^e éd., Leipzig 1909-38 ; réimpr. photomécan., Hildesheim, G. Olms, 1961 (3 vol. en 1 vol.).
- NÖTSCHER, FR., *Die Omen-Serie Šununa ilu ina mēlê šakin* (CT 38-40), in *Orientalia*, Serie Prior, 31/1928, 78 p. ; 39-42/1929, 247 p. ; 51-54/1930, 243 p.
- NOUGAYROL, J., *Conjuration ancienne contre Samana*, in AO 17,2/1949, 213-26.
- Id., *Aleuromancie babylonienne*, in *Orientalia* 32/1963, 381-6.
- an-NUWAYRI, ŠIMAB AD-DIN, *Nihāyat al-arab ft funūn al-adab*, I-XVIII, ..., Le Caire, Dār al-Kutub, 1923-55 ...
- NYBERG, H. S., *Bemerkungen zum « Buch der Götzenbilder » von Ibn al-Katib*, in DRAGMA Martino P. Nilsson dedicatum, Lund 1939, 346-66 (*Skrifter utg. av Svenska institutet i Rom*, Ser. 2 : 1/1939).
- Id., *Die Religionen des alten Iran*. Deutsch von H. H. Schaeder, Leipzig 1938 (MVAG, 43).
- NYSTRÖM, SAMUEL, *Beduinismus und Jahuismus. Eine soziologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten-Testament*, Inaug. Diss., Lund 1946, 232 p. (c. - r. de Dhorme, in *Symbolae Biblicae Upsalienses*, 12/1950, 36-41).
- OBINK, H. T., *The forms of prophetism*, in HUCA 14/1939, 23-28.
- OBERMANN, J., *Islamic Origins*, in *The Arab Heritage*, éd. par N. A. Faris, Princeton [1944] 1946, 58-120.
- OESTENLY, W. O. E., *The sacred Dance. A study in comparative Folklore*, Cambridge 1923.
- Id., *Sacrifices in Ancient Israel. Their Origin, Purposes and Developement*, Londres 1937.
- OLDENBURG, S. F., *Recueil d'articles publié à l'occasion du cinquantième d'activité scientifique et publique de S. F. Oldenburg par l'Académie des Sciences de l'URSS*, Leningrad 1934, 642 p. (en russe) ; c. - r. de B. Nikitine, in JA 226/1935, 337.
- O'LEARY, E. DE LACY, *Arabia before Muhammed*, Londres 1927.
- Id., *Arabic Thought and its place in history*, nouv. éd., Londres 1939.
- OLINDER, G., *The Kings of Kinda of the family of Akil-el-Mirār*, Londres 1927.
- OPITZ, K., *Die Medizin im Koran*, Stuttgart 1906.
- OPPENHEIM, A. LEO, *The interpretation of dreams in the ancient Near East*, with a translation of a Assyrian Dream-Book, in *Transactions of the American Philological Society*, N. S., 46,3/1956, 179-373 ; trad. fr. par J. M. Aymard, Paris, Horizons de France, 1959, 210 p.

BIBLIOGRAPHIE

- Id.*, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilisation*, Chicago-Londres 1964, 433 p., in-8°.
- Id.*, *Zur keilschriftlichen Omenliteratur*, in *Orientalia*, N. S., 5/1936, 199-228.
- Id.*, *Was bedeutet ari in den hurritischen Personennamen?*, in *Rev. Hittite et Asiatique* 4/1936, 58-68.
- OFFENHEIM, M. FREIHER VON, *Die Beduinen*, III: *Die Beduinenstämme in Nord u. Mittelarabien und in 'Irak*, rev. et publ. par W. Caskel (1^{re} partie), Wiesbaden 1952, VIII-171 p.
- O'SHAUGNESSY, TH., *The koranic concept of the world of God*, Rome 1948 (*Biblica et Orientalia*, 11).
- Id.*, *The developement of the meaning of spirit in the Koran*, Rome 1953 (*Orientalia Christiana Analecta*, 139).
- OSIANDER, E., *Studien über die vorislamischen Religion der Araber*, in *ZDMG* 7/1853, 463-505.
- OSTERREICH, T. K., *Possession demoniacal and other*, Londres 1930.
- OUDEENRIJN, M. A. VAN DEN, *De vocabulis quibusdam termino נכריא synonymis*, in *Biblica* 6/1925, 294-34.
- OWEN, CHARLES A., *Arabian wit and wisdom from Abū Sa'īd al-Ābl's Kitāb Nathr al-Durar*, in *JAOS* 54/1934, 240-75 (Diss. Yale).
- PAGLIANO, G., *La famiglia presso gli Ebrei e altri popoli semitici*, Rome 1952, 172 p.
- PALGRAVE, W. G., *Narrative of a year's Journey through Central and Eastern Arabia* (1862-63), Londres et Cambridge, 1865; trad. fr., I-II, par E. Jouveaux, Paris, Hachette, 1866.
- PANGRITZ, W., *Das Tier in der Bibel*, Münch-Bäbe, 1963, 174 p.
- PARET, R., *Die legendäre Maghāzī-Litteratur*, Tübingen 1930.
- Id.*, *Der Islam und das griechische Bildungsgut*, Tübingen 1950 (*Philosophie und Geschichte*, 70).
- Id.*, *Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam*, in *West-östliche Abhandlungen R. Tschudi*, Wiesbaden 1954, 147-153.
- PARMELEE, A., *All the birds of the Bible*, Leyde 1960, 279 p. III.
- PATON, L. B., *Survivals of primitive Religion in moderne Palestine*, in *The Annual of the American Schools of Oriental Research in Jerusalem*, 1/1920, 50-65.
- PAULY, AUGUST FRIEDRICH et GEORG WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894 sqq.
- PAUTZ, OTTO, *Mohammed's Lehre von der Offenbarung quellenmässig dargestellt*, Leipzig 1898.
- PEDERSEN, J., *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen ...*, Strasbourg 1914 (*Studien z. Gesch. u. Kultur des islamischen Orients*, 3).
- Id.*, *The Šābians*, in *A vol. of Or. St. presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922, 383-91.
- Id.*, *Israel, its life and culture*, I-IV, Londres-Copenhague 1926-40.
- Id.*, *The Islamic preacher: wā'iz, mudhakkir, qāṣṣ*, in *I. Goldziher Memorial Vol. I*, Budapest 1948, 226-51.
- Id.*, *Studia Orientalia J. Pedersen dicata*, Haunlae 1953, XV-390 p.
- PEAKE, R. S., *The Roots of Hebrew Prophecy and Jewish Apocalyptic in Bulletin of the John Rylands Library* 7/1922-23, 233-55.

BIBLIOGRAPHIE

- PELLAT, CH., *Le milieu basrien et la formation de Ġāhiz*, thèse Lettres Paris 1953.
 Id., *Le traité d'astronomie pratique d'Ibn Qutayba*, in *Arabica* 1/1954, 84-88.
 Id., *Dictionnaires rimés, anwā' et mansions lunaires chez les Arabes*, *ibid.* 2/1955, 17-41.
 Id., *Essai d'inventaire de l'œuvre ġāhizienne*, *ibid.* 3/1956, 147-180.
 PERITZ, I. J., *Woman in the Ancient Hebrew Cull*, in *JBL* 17/1898, 111-148.
 PERRON, A., *Femmes arabes avant et depuis l'Islamisme*, Paris-Alger 1858.
 Id., *La Médecine du Prophète*, Paris-Alger 1860 (= trad. d'al-Manhağ as-sawf wa-l-manhal ar-rawi fi t-tibb an-nabawi de ĠALAL AD-DIN AS-SUYŪTĪ, lithogr. du Caire 1287/1870; extrait de la *Gazette Médicale de l'Algérie*).
 PHILBY, H. ST. J. B., *Das geheimnisvolle Arabien. Entdeckung und Abenteuer, mit 71 Einschaltbildern ...*, I-II, Leipzig 1925, 365, 320 p. (rec. Braunlich, in *OLZ* 1928, 242-8).
 Id., *The background of Islam. Being a sketch of Arabian History in Pre-Islamic Times*, Alexandria 1947.
 Id., *Arabian Highlands*, Londres 1950.
 Id., *The Land of Midian*, Londres, Benn, 1957, 286 p., ill.
 PHILLIPS, W., *Qalaban and Sheba. Exploring the Ancient Kingdoms on the Biblical Spice Routes of Arabia*, Londres 1955, 335 p., ill., 3 cartes.
 PIRENNE, J., *La Grèce et Saba. Une nouvelle base pour la chronologie sud-arabe*, Paris 1955.
 Id., *Le Royaume sud-arabe de Qaṣabān et sa datation d'après l'archéologie et les sources classiques jusqu'au Périple de la Mer Erythrée ... avec contribution d'André Mariq ...*, Louvain 1961, XV-248 p., ill. XII pl. (*Bibl. du Muséon*, 48).
 POCOCKE, EN., *Specimen historiae Arabum sive Gregorii Abul-Farajil Malatensis de origine et moribus Arabum*, Oxford 1650.
 POLIAK, A. N., *L'arabisation de l'Orient sémitique*, in *REI* 1938, 35-63.
 Id., *The history of the Arabs*, Jérusalem 1945 (hébreu).
 PRESS, R., *Das Ordal im alten Israel*, Diss. Giessen 1933.
 PRINZ, HUGO, *Allorientalische Symbolik*, Berlin 1915.
 PROCKSCH, O., *Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr*, in *Leipziger Studien aus dem Gebiete der Geschichte*, hersg. von G. Buchholz, K. Lamprecht, E. Marcks, G. Seeliger, V, 4/Leipzig 1899 (thèse).
 PTOLÉMÉE, CL., *Apotelesmatica* (III,1), éd. F. Boll (†) et AE. Boer, in *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig 1940, 213 p., in-12°.
 al-QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-a'šā fi yund'al al-inšā'*, I-XIV, éd. du Caire 1331-38/1912-19.
 Id., *Nihāyat al-arab fi ma'rifaṭ qabā'il al-'Arab*, refait en 1814 par ABŪ L-FAWZ AS-SUWAYDĪ sous le titre de *Sabā'ik ad-ğahab fi ma'rifaṭ qabā'il al-'Arab*, éd. Bağdād 1332/1913.
 al-QALYŪBĪ, ŠIHAB AD-DIN, *The book of anecdotes, wonders, marvels, pleasantries, rarities, useful and precious extracts* (= *Nawddir al-Q.*), éd. W. Nassau et Kabir al-Din Mawlawi, Calcutta 1856; cf. O. RESCHER, *Die Geschichten und Anekdoten aus Q.'s Nawddir und Schirwān's Nafaḥāt al-Jemen* Stuttgart 1920.
 QARDĀNĪ, ĠIBRĀ'IL, *al-Lubāb* (Dictionnaire syriaque-arabe), I-II, Beyrouth, Impr. Catholique, 1887-91.
 al-QAZWĪNĪ, ZAKARĪYYĀ B. MUḤ., *'Ağā'id al-maḥlūqāt* (I) *wa-dfār al-bilād* (II), éd. Wüstenfeld, I-II, Göttingen 1848-9, 451, 481 p.

BIBLIOGRAPHIE

- al-QIFTI, ABŪ L-ḤASAN, *Tārīḥ al-ḥukamā'*, éd. J. Lippert (auf Grund der Vorarbeiten A. Müller), Leipzig 1903, 444 p. + index.
- QUATREMER, F. M., *Les asiles chez les Arabes*, in *Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres*, 15,2/Paris 1842, 307-48.
- QUINCKE, G., *Zur babylonischen Becherwahrsagung*, in *ZA* 18/1904-05, 223-7.
- al-Qur'dn, éd. du Caire (Maktabat al-Qāhira); trad. R. Blachère, avec notes, glossaire et index, Paris 1957; cf. *Islam d'Hier et d'Aujourd'hui*, 3-5/1947-50.
- al-QUṢAYRĪ, ABŪ L-QĀSIM 'ABD AL-KARĪM, *ar-Risāla al-Quṣayriyya fī 'ilm al-taṣawwuf*, éd. BŪLĀQ 1284/1867-8; cf. R. HARTMANN, *Al-Kuschairis Darstellung des Sūfismus, mit Übersetzungs-Beilage und Indices*, Berlin 1914 (*Türkische Bibliothek*, 18).
- QUTAYBA [IBN], ABŪ MUḤ. 'ABDALLĀH B. MUSLIM, *K. al-ma'ārif*, éd. Wüstenfeld, Göttingen 1850.
- Id.*, *'Uyūn al-aḥbār*, éd. partielle de Brockelmann, I-IV, in *Semitischen Studien*, 18, Weimar-Strasbourg 1898-1908 (cf. Brockelmann, in *RAAD* 14/111-126; éd. complète du Caire, I-XII, 4 vol., 1925-30; cf. *Introd. et index au vol. IV*).
- Id.*, *K. al-anwā'*, éd. Muḥ. Ḥamidullah et Ch. Pellat, Ḥaydarābād-Deccan 1375/1956, 208 p., in-8°.
- Id.*, *K. al-'Arab wa-'ulūmihā* (sur les var. de ce titre, cf. LECOMTE, *Ibn Qutayba*, 109-11), éd. partielle par Ḡamāl ad-Dīn al-Qāsimī, in *al-Muqtabas*, IV, 657-68 et 721-35; Muḥ. Kurd 'All en publiā un morceā dans *Rasā'il al-bulāḡā'*, Le Caire 1331/1913, 269-95; 2° éd. 1325/1946, 344-77.
- Id.*, *K. al-maysir wa-t-tiddh*, éd. Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭṭīb, Le Caire 1343/1924, 173 p. (cf. contenu ap. LECOMTE, *op. cit.*, 128-30).
- RABIN, CHAIM, *Ancient West Arabian: A study of the dialects of the Western Highlands of Arabia in the sixth and seventh centuries*, Londres, Taylor's Foreign Press, 1951, xiv-226 p., 20 cartes (c.-r. J. Fück, in *Isl. Quarterly*, I/1954, 60-2).
- Id.*, *The Beginnings of Classical Arabic*, in *Studia Islamica* 4/1955, 19-38.
- RĀḠIB PAṢĀ, MUḤ., *Saḥnā al-ar-rāḡib wa-daḥnā al-maḥālib*, BŪLĀQ 1282/1865-6.
- RAHMAN, R., *Prophecy in Islam*, Londres 1958.
- RANSOME, H. M., *Sacred Bee in ancient times and folklore*, Londres 1937.
- RÄSÄNEN, MARTIN, *Wahrsagung und Verblösung mit Pfeil und Bogen*, in *MéL. Z. V. Tögen*, Istanbul 1950-55, 273-7.
- RASMUSSEN, J. L., *Additamentum ad Historiam Arabum ante Islamismum excerpta ex Ibn Nabalā, Nuveirio alque Ibn Koteibā* (texte ar. et trad. latine), Haunlae 1821.
- RASWAN, C. R., *Mœurs et coutumes des Bédouins*, trad. de l'anglais, Paris, Payot, 1936.
- Id.*, *Au pays des tentes noires*, trad. de l'anglais par G. Montadon, Paris 1936.
- RATJENS, CARL, *Die Pilgerfahrt nach Mekka*, Hamburg 1948.
- Id.*, *Kulturelle Einflüsse in Südwest-Arabien von den ältesten Zeiten bis zum Islam*, in *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, I, 1/Heidelberg 1950, 1-42, 1-111 pl. (avec bibliographie).
- Id.*, *SABEICA. Berichte über die archaeolog. Ergebnisse ...*, I-II, Hamburg 1953-55 (*Mitt. Mus. Völkerkunde*, 24).
- Id.*, et H. VON WISSMANN, *Vorislamische Altertümer*, Hamburg 1932.
- REINACH, S., *Cultes, mythes et religions*, I-V, Paris 1905-23.

BIBLIOGRAPHIE

- REINFRIED, H., *Bräuche bei Zauber und Wunder bei Buchari*, Freiburger Diss., Karlsruhe 1915.
- RESCHER, O., *Über fatalistische Tendenzen in den Anschauungen der Araber*, in *Der Islam* 2/1911, 337-44.
- RINALDI, G., *Oracoli amorriti*, in *Aevum* 28/1954, 1-9.
- RINGGREN, H., *Studies in Arabian Fatalism*, in *Acta Universitatis Upsaliensis*, 1955, 2, 226 p.
- RITTER, H., *Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit, II: Die Anfänge der Hürdfiscke*, in *Oriens* 7/1954, 1-54.
- ROBERT, F., *Les noms des oiseaux en grec ancien*, Thèse Neuchâtel, 1911.
- ROBINSON, T. H., *Studies in Old Testament prophecy presented to Prof. T. H. Robinson*, Edinburgh 1950.
- ROBINSON, M., *Considérations sociologiques sur les origines de l'Islam*, comm. du 9. VI. 56, Institut Fr. de Sociologie, Paris 1957.
- Id.*, *Mahomet et les origines de l'Islam*, in *Les Cahiers rationalistes*, 164/1957, 173-200.
- ROEDER, GÜNTHER, *Volks Glaube im Pharaonenreich*, Stuttgart, 1952, 273 p., in-8° ill.
- ROSENBERG, ALFONS, *Weisheit des Talmud. Mystische Texte und Traumdeutungslehre*, Munich-Planegg, 1955, 135 p., in-12°.
- ROSENTHAL, FR., *Humor in early Islam*, Leyde, Brill, 1956, 154 p., ill.
- ROSSELL, W. H., *A Handbook of Aramaic Magical Texts*, in *Shelton Semitic Series*, 2/1953, 153 p.
- ROWLEY, H. H., *Wisdom in Israel and in the ancient Near East, presented to H. H. Rowley ...*, ed. by M. Noth and D. W. Thomas, Leyde 1955, XIX-301 p. (*Supplements to VT*, 3).
- RUSKA, J., *Arabische Alchemisten: I-Chalid ibn Jazid ibn Mu'awija; II: Ġaṣar Aṣādiq, der sechste Imam. Mit einer Nachbildung der Handschrift Gotha A. 1292 (Hnleib 338) ...*, in *Acten der von-Pertheim-Stiftung, Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwiss.*, Heidelberg 1924, 56, 129 p.
- Id.*, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Litteratur*, Heidelberg 1926 (*Institut f. Gesch. der Naturwiss.*, 4).
- RYCKMANS, G., *Les religions arabes préislamiques*, 2^e éd. 1953, 65 p. (*Bibl. du Muséon*, 26/1951); cf. QUILLER, *Hist. Générale des Religions*, IV, Paris 1947, 307-22 (rec. Dhorme, in *RHR* 133/1947-8, 34-48 = *Recueil Éd. Dhorme*, 736 sqq.); 2^e éd., Paris 1960, II, 199-228.
- Id.*, *Rites et croyances préislamiques en Arabie méridionale*, in *Le Muséon* 55/1942, 165-76 (extrait in *CRAIBL* 1942, 232-4).
- RYCKMANS, J., *L'institution monarchique en Arabie méridionale*, Louvain 1952 (*Bibl. du Muséon*, 28).
- Id.*, *La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle*, Istanbul 1956, 24 p., 4 pl., 1 carte (Publ. de l'Institut néerlandais d'Histoire et d'Archéologie d'Istanbul, 1).
- SAARISALO, A., *Arabic Tradition and Topographical Research*, in *Studia Orientalia Societas Orientalis Fennica*, 17,3/Helsinki 1952, 24 p.
- SACHS, A. J., *Babylonian Horoscopes*, in *JCS* 6/1952, 49-75 (comp. LAROCHE, in *Rev. Hittite et Asiatique* 62/1958, 23).

BIBLIOGRAPHIE

- SA'ID [IBN], K. *al-fabaqât al-kabîr*, éd. Sachau ..., I-IX, Leyde 1905-1940.
- SAHID [IBN] AL-ANDALUSI, ABÛ 'AMIN, *Risâlat al-lawâbî' wa-z-zawâbî'*, éd. Buṭrus al-Bustânî, Beyrouth, Şâdir, 1951, 213 p.
- aš-ŠAHRASTÂNÎ, 'ABD AL-KARÎM, K. *al-milâl wa-n-nihâl*, éd. W. Cureton, I-II, Londres 1942-46 (rééd. Leipzig 1923); éd. du Caire en marge d'Ibn Ḥazm (voir ce nom); éd. M. F. Badrân, Le Caire, Impr. al-Azhar, 1950, 673 p.
- ŞA'ID [IBN] AL-QURṬUNÎ, ABÛ L-QÂSIM, K. *al-la'rif bi-fabaqât al-umam*, éd. L. Chelkho, in *al-Mašriq* 1911; tiré-à-part, 1912; trad. fr. de R. BLANCHÈRE, *Livre des catégories des nations*, trad. avec notes et Index, précédé d'une introd., Paris 1935 (Publ. de l'Institut des Hautes Études Marocaines, 28). Cf. R. BLANCHÈRE, *Une source de l'histoire des sciences chez les Arabes*, in *Hespéris* 8/1928, 357-61.
- SAINTÉ-FARE GARNOT, J., *Défis au destin*, in BIFAO 59/1960, 1-28.
- SAINTYVES, P., *L'éternuement et le bâillement dans la magie, l'ethnographie et le folklore médical*, Paris, E. Nourry, 1921.
- Id.*, *En marge de la légende dorée; songes, miracles et survivances*, Paris 1931.
- SALZBERGER, B. G., *Die Salomosage in der semitischen Literatur I-Salomo bis zu Höhe seines Ruhmes*, Heidelberger Diss., Berlin 1907; II- *Salomos Tempelbau und Thron*, in *Schrift. der Lehranstalt für die Wissensch. des Judentums*, 2, 1/Berlin 1912.
- aš-ŠA'RÂNÎ, 'ABD AL-WAHHÎB, *Kašf al-ḥigâb wa-r-rân 'an waḡh as'ilal al-ġdn*, éd. du Caire 1200/1873 (rec. Nöldeke, in ZDMG 69/1910, 439-45).
- SARTON, G., *Introduction to the History of Science*, I-III, Baltimore 1927-48 (Car-negie Institut Publ., 376).
- SAUERMAN, O., *Untersuchungen zu der Wortgruppe n ḥ ʔ*, Vienne, Mayer et Co., 1952, XXII-165 p. (rec. von Soden, in WZKM 53/1956, 157-60).
- SCHACHT, J., *Die arabische ḥijal-Literatur*, in *Der Islam* 15/1926, 211-232.
- Id.*, *Über den Hellenismus in Bagdâd und Cahir im 11. Jahrhundert*, in ZDMG 90/1936, 526-45.
- Id.*, *Une citation de l'Évangile de St. Jean dans la Sira d'Ibn Ishâq*, in *al-Andalus* 16/1951, 489-90 (Jo. 15,23-16,1).
- SCHÄDER, H. H., *Der Orient und das griechische Erbe*, in *Antike* 4/1928, 226-65.
- SCHIEFFLOWITZ, I., *Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker*, Giessen 1912 (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten*, 12, 2).
- Id.*, *Allpalaästinische Bauernglaube*, Giessen 1925.
- SCHMIDT, B., *Steinhaufen als Fluchmale, Hermesheiligtümer und Grabhügel*, in *Jahrbücher für Class. Philol.*, 147/1893, 369-95.
- SCHMIDT, W., *Festschrift. Publication d'hommage offerte au P. W. Schmidt*, Vienne 1928, 977 p.
- SCHNEIKE, B., *Die Himmelsreise Muḥammeds*, in *Der Islam* 6/1916, 1-30.
- SCHULTESS, FR., *Umajja Ibn Abi ṣ-Ṣall*, in *Beiträge zur assyr. und semitischen Sprachwiss.* 8,3/Leipzig 1911.
- SCHÜTZINGER, H., *Ursprung und Entwicklung der arabischen Abraham-Nimrod Legende*, Bonn 1961 (*Bonner Orientalistische Studien*, N. S., 11).
- SCHWALLY, FR., *Semitischen Kriegsallertümern; I - Der heilige Krieg im alten Israel*, Leipzig 1901, 111 p., in-8°.
- Id.*, *Aegyptiaca* (mœurs de l'Égypte moderne, complément à E. W. LANE, *An account*

BIBLIOGRAPHIE

- of the manners and customs of the modern Egyptians, Londres 1835), in *Or. Sl. Th.* Nöldeke, I, 417-24.
- SCHWARZ, P., *Traum und Traumdeutung bei Abdelgant an-Näbulst*, in *ZDMG* 67/1913, 273-93 (cf. *ib.* 68/1914, 275-325 : A. Fischer)
- SELIGMAN, S., *Der böse Blick und Verwandtes*, I-II, Berlin 1910.
- SELLHEIM, R., *Die klassisch-arabischen Sprichwörtersammlungen insbesondere die des Abū 'Ubaid*, La Haye 1954, 164 p. in-8°.
- SELLIN, E., *Der alttestamentliche Prophetismus. Drei Studien*, Leipzig 1912.
- Id.*, *Efod und Terafim*, in *Journal of Palestine Oriental Society* 14/1934, 185 sqq.
- SERJEANT, R. B., *Hud and Other Pre-Islamic Prophets of Ḥudramawl*, in *Le Muséon* 67/1954, 121-79.
- Id.*, *Stern-Calenders and an Almanach from South-West Arabia*, in *Anthropos* 49/1954, 433-59.
- SERRADJ, M. B., *Quelques usages féminins populaires à Tlemcen, suivis d'une note sur quelques procédés divinatoires traditionnels dans la région de Tlemcen*, in *IBLA* 55/1951, 279-92.
- aš-ŠIBLĪ B. QAYYIM aš-ŠIBLĪYYA, BADR AD-DĪN, K. *ākdin al-marḡān fl aḥbār al-ḡān*, éd. du Caire 1326/1908, 231 p., in-8° (rec. Nöldeke, in *ZDMG* 64/1910, 439-45 ; cf. également O. Rescher, in *WZKM* 28/1914, 241-52).
- SICARD, A., *Pratiques médicales, superstitions et légendes des habitants de la commune mixte de Takiloumt*, in *Rev. Afr.* 55/1911, 42-63.
- ŠIDDIQĪ, M. Z., *The medicine of the Arabs in the pre-islamic period*, in *Armughān-e-'Ilmī-Professor M. Shafī' presentation volume*, éd. by S. M. Abdullah, Lahore 1955, 217-20.
- SIDERSKY, D., *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes*, Paris 1933, 161 p., in-8°.
- Id.*, *Les fées agraires des Phéniciens et des Hébreux*, in *Actes du XX^e Congrès Intern. des Orientalistes*, 1938 Louvain 1940, 275-78.
- SIEGMAN, E. F., *The False Prophets of the Old Testament. Summary of a Dissert.*, Washington 1939.
- SIGGEL, A., *Das Sendschreiben • Das Licht über das Verfahren des Hermes der Hermesse dem, der es begehrt*, in *Der Islam* 24/1937, 287-306.
- as-SĪŌSTĀNĪ, ABŪ ḤĀTIM, K. *al-mu'annarīn*, éd. I. Goldziher, in *Abhandlungen zur arab. Philologie*, II, Leyde 1899.
- SIME, J., *Samuel and the Schools of the Prophets*, Londres 1905.
- SINĀ [IBN], K. *aš-šifā'*. Cf. *La psychologie d'Avicenne*, éd. et trad. Ján Bakoš, I-II, Prague 1956 (= *šifā'*, physique, *fann* VI, *maqāla* 4, ch. 4).
- Id.*, K. *al-āḥādīl*. Cf. A.-M. GOICHON, *Directives et Remarques*, Paris-Beyrouth 1951.
- SISTER, M., *Die Typen der prophetischen Visionen in der Bibel*, in *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 78/1934, 399-430.
- SKINNER, J., *Prophecy and Religion*, Cambridge 1922.
- SMITH, J. M. POWIS, *Southern Influences upon Hebrew Prophecy*, in *AJSL* 35/1918-9, 1-19.
- SMITH, SIDNEY, *Events in Arabia in the sixty century*, in *BSOAS* 16/1954 425-68.
- SMITH, W. ROBERTSON, *Kinship and marriage in Early Arabia*, Cambridge 1885 ; Londres 1903.
- Id.*, *Lectures on the Religion of the Semites. First series : The fundamental Institu-*

BIBLIOGRAPHIE

- tions, Cambridge 1894 ; 3^e éd. avec additions par Cooke, Londres, A. et C. Black, 1927.
- Id.*, *On the forms of Divination and Magic enumerated in Deut. XVIII*, 10-11, in *The Journal of Philology* 13/1885, 273-87 ; 14/1885, 113-28.
- SNOUCK HURGRONJE, C., *Mekka*, I-II, La Haye 1889 ; trad. angl., Londres 1931.
- Id.*, *Het Mekkaansche Feest*, Leyde 1889 ; cf. *Verspreide Geschriften*, I, 1-124 ; trad. partielle par Bousquet, in *Selected Works*, 171-213.
- Id.*, *Verspreide Geschriften*, I-VI, Bonn-Leipzig 1923-27.
- Id.*, *Selected works of C. Snouk Hurgronje*, éd. in English and French by G. H. Bousquet and J. Schacht ..., Leyde, Brill, 1957, 299 p.
- SODEN, WOLFRAM VON, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1959 *sqq.* (encore inachevé).
- Id.*, *Eine altassyrische Beschwörung gegen die Dämonen Lamastu*, in *Orientalia* N. S. 25/1956, 141-8.
- SOMOGY, J. DE, *The interpretation of dreams in Ad-Damiri's Haydt al-Hayawân*, in *JRAS* 1940, 1-20.
- SOUTHERN, R. W., *Western views of Islam in the Middle Ages* (trois conférences données à Harvard en Avril 1961), Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1962, 114 p. (I- The Age of Ignorance, II- The Century of Reason and Hope, III - The moment of vision).
- SPENCER, R. F., *The Arabian Matriarchate : an old controversy*, in *Southwestern Journal of Anthropology* 8/1952, 126-9.
- SFULER, B., *Hellenistisches Denken im Islam*, in *Saeculum* 5/Munich 1954, 179-193.
- STARCKY, J., *Palmyre*, Paris, Maisonneuve, 1952, 132 p., in-8° (*L'Orient Ancien Illustré*, 7).
- Id.*, *Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du nord avant l'Islam* (1. Le panthéon : El, Ilâh et Allâh ; les dieux palmyréniens ; les déesses, les dieux babyloniens ; les dieux arabes. 2. Le culte), in *Histoire des Religions*, IV, Paris, Bloud et Gay, 1956, 201-37.
- STEINSCHNEIDER, M., *Zur pseudepigraphischen Literatur insbesondere der geheime Wissenschaften des Mittelalters aus hebräischen u. arabischen Quellen*, Berlin 1862, 97 p.
- Id.*, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, in *Centralblatt f. Bibliothekswesen* 6/1889, Beiheft V ; 10/1893, Beiheft XII ; *Virkows Archiv* 124/1891 ; *ZDMG* 50/1897, 161-219 (où l'on trouve un index de l'ensemble).
- Id.*, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, in *Sitzungsb. d. Ak. d. Wiss. Wien, Phil.-hist. Kl.* 149/1904, Abh. 4 ; 151/1905, Abh. 1 ; rééd. à Graz en 1954, XII-84, 108 p., in-8°.
- Id.*, *Das Traumbuch Daniels und die oneirokritische Literatur des Mittelalters*, in *Serapeum* 24/1863, 193 *sqq.*, 209 *sqq.*
- al-ṬA'ALIBI, ABŪ MANṢŪN, *Ġurar aḥbâr mulâk al-Furs*, éd. et trad. H. Zotenberg, Paris 1900.
- al-ṬABARĪ, ABŪ ĠA'FAR, *K. aḥbâr ar-rusul wa-l-mulâk*, sér. I-III, vol. I-XV, éd. de Goeje, Leyde 1879-1901 ; introd. ... indices, vol. 14-15.
- Id.*, *Ġāmi' al-bayân ft lafstr al-Qur'an*, I-XXX, éd. du Caire 1321/1903 ; éd. du Caire, Dār al-Ma'ārif, 1955-1960 ... (I-XV ...).

BIBLIOGRAPHIE

- TAESCHNER, F., *Zohák. Ein Beitrag zur persischen Mythologie und Ikonographie*, in *Der Islam* 6/1916, 289-94.
- TAJAN, G., et MAURIN, E., *Les jeux de hasard dans les villes du littoral algérien et tunisien*, in *Rev. Afr.* 51/1907, 41-47.
- TAMMĀM [ABŪ], *Aṣ'ār al-ḥamṣa*, éd. Freytag, I-II, 1-2, avec le commentaire de Tibrizi, Bonn 1828-47 (texte, indices et version latine).
- THOMPSON, STITH, *Motif-Index of Folk-Literature*, I-II, Helsinki 1933.
- TEINKDJI, L. J., *Essai sur les songes et l'art de les interpréter (onirocritie) en Mésopotamie*, in *Anthropos* 8/1913, 505-25.
- TRANCART, A., *Sur un procédé de divination de l'Adrar mauritanien: le gazdn (المكرآن)*, in *Bull. du Comité d'Ét. Hist. et Scient. de l'Afrique Occ. Fr.*, 21, 4/Paris 1938, 494.
- TRAUTMANN, R., *La divination à la Côte des Esclaves et à Madagascar. Le Vodoô Fa. Le Sikidy*, Paris, Larose, 1940, 157 p., in-8° (*Mél. de l'Institut Fr. d'Afrique Noire*, 1).
- TRESSE, R., *Usages saisonniers et dictons sur le temps dans la région de Damas*, in *RÉI* 11/1937, 1-40.
- TRITTON, A. S., *Spirits and Demons in Arabia*, in *JRAS* 1934, 715-27.
- Id.*, *False Prophets and others*, in *JRAS* 1957, 1-9.
- TRUMMETER, F., *Ibn Saïd's Geschichte der vorislamischen Araber*, Stuttgart 1928.
- TSCHUDI, R., *Westöstliche Abhandlungen R. Tschudi*, Wiesbaden 1954.
- 'UBAYD [ABŪ] AL-QĀSIN B. SALLĀM, *K. an-na'am wa-l-fayr ...*, éd. Bouyges, in *MFO* 3, 1/1908, 1-144.
- UNONAD, A., *Das Wesen des Ursemitismus ...*, Leipzig 1925.
- Id.*, *Subartu. Beiträge zur Kulturgeschichte und Völkerkunde Vorderasiens*, Berlin-Leipzig 1936, XII-204, in-8°.
- UṢAYBĪ'A [IBN ABĪ], *'Uyūn al-anbā' fī 'abaqdt al-aḫḫbā'*, éd. A. Müller, Königsberg 1884.
- VAJDA, J., *Sur quelques éléments juifs et pseudojuifs dans l'encyclopédie magique de Bānī*, in *Goldziher Mem. Volume*, 1/1948, 387-92.
- VAUX, R. DE, *Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien*, in *RB* 44/1935, 397-412.
- VINCENT, A., *La religion des Judéo-araméens d'Éléphantine*, Thèse Théol. Cathol. Strasbourg 1937.
- VINNIKOV, A., *La légende de la vocation de Muḥammad à la lumière de l'ethnographie*, in *Recueil ... Oldenburg*, Leningrad 1934, 125-146 (c.-r. B. Nikitine, in *JA* 226/1935, 337).
- VIROLLEAUD, CH., *Présages tirés des éclipses de soleil ...*, in *ZA* 16/1902, 201-39.
- Id.*, *Études sur l'astrologie chaldéenne*, Poitiers 1904, 16 p.
- Id.*, *L'astrologie chaldéenne*, 14 fasc., Paris 1903-12 (textes et translittération).
- Id.*, *La divination babylonienne*, in *BIFAO* 30/1930, 565-74.
- VLOTEN, G. VAN, *Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern*, in *WZKM* 7/1893, 167-87, 233-47 ; 8/1894, 59-73, 200-2.
- Id.*, *De uildrukking as-sjaitdn ar-raḡlm en het steenen werpen bij Mina*, in *Feestbundel aan Prof. M. J. de Goeje*, Leyde 1891, 35-43.
- VOLGUINE, A., *L'interprétation astrologique des rêves*, Paris, Dervy, 1954, 103 p., in-16°.

BIBLIOGRAPHIE

- VOLTEN, A., *Demotische Traumdeutung* (Pap. Carlsberg XIII u. XIV verso), Copenhagen 1942 (*Analecta Aegyptiaca*, 3).
- VOLZ, P., *Das Dämonische in Jahwe*, Tübingen 1924 (*Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, 110).
- VYKONKAL, V., *Über Träume und Traumdeutung*, Prague 1898 (en hongrois). Cf. O. GOTTHARDT, *Über die Traumbücher des Mittelalters*, Eislebener Gymn. Programm, 1912, 20 p., qui disposait d'une trad. faite par Ehrlich, alors étudiant à Prague ; sur l'interprétation des songes chez les Arabes, cf. p. 41 sqq.
- WAHŠIYYA [P's.-IBN], *al-Filāḥa an-naba'iyya*, ms. Leyde Or, 303^a + Or. 476 (1) et Or. 303^b (11).
- WALZER, R., *Greek into Arabic: collected studies on Islamic Philosophy*, Londres 1962.
- AL-WĀQIDĪ, K. *al-mağāzī*, éd. A. von Kremer, Calcutta 1856 (*Bibl. Indica*).
- WATT, W. MONTGOMERY, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953 ; trad. fr. in *Bibl. Historique*, Paris, Payot, 1958.
- Id., *Muhammad at Medina*, Oxford 1957 ; trad. fr. in *Bibl. Historique*, Paris, Payot, 1959.
- Id., *Muhammad, prophet and statesman*, Londres-Oxford 1961, 250 p. ; trad. fr. in *Petite Bibliothèque*, 13, Paris, Payot, 1962.
- WEBER, O., *Arabien vor dem Islam*, in *Der alte Orient*, 3, 1/Lepzig 1902, 37 p.
- WEIDNER, E. F., *Babylonische Prophezeiungen*, in *AIO* 13/1939-41, 234-37.
- Id., *Ein Losbuch in Keilschrift aus der Seleukidenzeit*, in *Syria* 33/1956, 175-83.
- WELCH, A. C., *Prophet and Priest in Old Israel*, Londres 1936 ; Oxford 1953.
- WELLHAUSEN, J., *Reste arabischen Heidentums*, 1^{re} éd. in *Skizzen u. Vorarbeiten*, 3/Berlin 1887 (rec. Nöldeke, in *ZDMG* 41/1887, 707-26) ; 2^e éd. remaniée, Berlin 1897, 250 p., in-8° ; rééd. en 1927 (cf. *OLZ* 1928, 36) ; reproduction anastatique, Berlin 1961.
- WENSINCK, A. J., *The ideas of the Western Semites concerning the navel of the earth*, in *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*, Nieuwe Reeks, Deel 17/1917, XII-65 p.
- Id., *Some Semitic Rites of Mourning and Religion*, *ibid.* 18, 1/Amsterdam 1917.
- Id., *The Ocean in the literature of the Western Semites*, *ibid.* 19, 2/1918.
- Id., *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, *ibid.* 22, 1/1921.
- Id., *Arabic New Year and the Feast of Tabernacles*, *ibid.* 25, 2/1925.
- Id., *The Semitic New Year and the origin of eschatology*, in *Acta Orientalia* 1/Oslo 1923, 158-99.
- Id., *Mohammed und die Propheten*, *ibid.* 2/1924, 168-98.
- Id., *Semitische Studien*, Leyde 1941, 212 p.
- Id., DE HAAS, VAN LOON, etc., *Concordance de la Tradition musulmane*, I-IV, ... Leyde, Brill, 1936 ...
- WESTERMARK, ED., *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, trad. fr. par R. Godet, Paris, Payot, 1936, 230 p. (*Bibl. Historique*).
- WETZEL, F., *Babylon zur Zeit Herodots*, in *ZA* 48/1944, 45-68.
- WIDENROTH, GEO., *The great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean Religion*, in *Uppsala Universitets Årsskrift* 1945, 3.
- Id., *Literary and psychological aspects of the hebrew Prophets*, *ibid.* 1948, 10.

BIBLIOGRAPHIE

- Id.*, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, *ibid.* 1950, 7.
- Id.*, *Quelques remarques sur l'émasculation rituelle chez les peuples sémitiques*, in *Studia Orientalia J. Pedersen dicata*, Hauniae 1953, 377-84.
- Id.*, *Muhammed, the Apostle of God and his Ascension (King and Saviour, 5)*, *ibid.* 1955, 1.
- Id.*, *Iranisch-semitische Kulturbeggnung in partischer Zeit*, Cologne-Opladen 1960, 163 p., 35 pl.
- Id.*, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, 160 p., 16 pl. (Urban Bücher, 57).
- WIEGAND, TH., W. BACHMANN et K. WULTZINGER, *Petra*, Leipzig 1921.
- WIGRAM, W. A., *The Assyrians and their Neighbours*, 1929, XVI-247, 14 ill.
- WIKANDER, S., *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, in *Skrifter utg. av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund*, 40/Lund 1946.
- WINCKLER, H., *Arabisch-semitisch-Orientalisch-kulturgegeschichtlich-mythologische Untersuchungen*, in *MVAG* 6/1901, 151-373 (ou Heft 4-5, 1-223).
- WINKLER, H. A., *Siegel und Charaktere in der muhammedanische Zauberei*, in *Studien zur Gesch. u. Kultur des islamischen Orients*, 7/Berlin 1930.
- WINSTEDT, R., *The Malay Magician*, Londres 1951 (1^{ère} éd. 1925), VII-160 p.
- WISEMAN, D. J., *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 B. C.) in the British Museum*, Londres 1956, 99 p., I-XXI pl.
- WISSMANN, H. VON, et M. HÜFNER, *Beiträge zur historischen Geographie des vorislamischen Südarabien*, in *Akad. d. Wiss. u. d. Literatur in Mainz, Abh. d. Geistes u. Sozialwiss. Kl.* 1952, 1-5, 219-385, I-XII pl., 2 cartes ; tiré-à-part, Wiesbaden 1953.
- WITZEL, M., *Zur Inkubation bei Gudea*, in *ZA* 30/1915-16, 101-05.
- WOOD, W. C., *The religion of Canaan*, in *JBL* 35/1916, 1-133, 163-279.
- WÜSTENFELD, H. F., *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien*, Göttingen 1852-3 ; *Register*, Göttingen 1853.
- Id.*, *Die Geschichte und Beschreibung der St. Mekka* : I- AZRAQI, 1858 ; II- *Auszüge aus Geschichtsbüchern der St. Mekka* (FÄRIHI, FÄSI, IBN ZUHAYRA), 1859 ; III- QUṬB AD-DIN ... AN-NAHRAWALI, 1857 ; IV- *Synthèse des trois vol.*, Leipzig 1861.
- Id.*, *Die Wohnsitze und Wanderung der arabischen Stämme (à partir de la géographie de Bakr)*, Göttingen 1869.
- Id.*, *Die Strasse von Baṣra nach Mekka mit der Landschaft Dharija nach arab. Quellen bearbeitet*, Göttingen 1871.
- WÜSTENFELD-MAHLER, *Vergleichungs-Tabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung, mit Tafeln zur Umrechnung orient-christlicher Ären*, 3. verb. u. erw. Aufl. unter Mitarbeit von Joachim Mayr, neu bearbeitet von B. Spuler, Wiesbaden, F. Steiner, 1961.
- YAHIA, O. *Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi. Étude critique*, I-I', Damas, IFD, 1964.
- al-YA'QUBI, IBN WÄṢIṬ, *Ta'riḥ*, éd. Th. Houtsma, I-II, Leyde 1883.
- YĀQŪṬ AN-RŪMĪ, *K. mu'ǧan al-bulḍān*, éd. Wüstenfeld, I-VI, Leipzig 1866-73 (introd. et notes, vol. V ; Indices, vol. VI) ; introd. traduite en anglais par Wadie Jwaideh, Leyde 1959.
- az-ZABIDĪ, MUḤ. MURTAḌĀ, *Taḏ al-'arūs min ǧawāhir al-Qāmūs*, I-X, éd. du Caire 1286/1869-1287/1870.

BIBLIOGRAPHIE

- ZAMBAUR, E. DE, *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanovre 1927.
- ZAZA, HASSAN, *Le serment chez les anciens Sémites*, Thèse Lettres Paris, Avril 1958 (dactylographiée).
- ZBINDEN, E., *Die Djinn des Islams und der altorientalische Geisterglaube*, Bonn-Stuttgart 1952, 162 p., in-8°.
- ZELENIN, D., *La fonction religieuse et magique des contes de folklore*, in *Recueil ... Oldenburg*, Leningrad 1934, 215-40.
- ZIMMERN, H., *Beiträge zur Kenntniss d. babylonischen Religion*: I- *Die Beschwörungstafeln Šurpu*; II- *Rituallafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger*, Leipzig 1896-1901 (*Assyr. Bibl.*, 12).
- az-ZIRIKLI, HAYR AD-DIN, *al-A'lām*, I-X, Le Caire, K. Tūmās, 1954-59.
- az-ZUBAYRI, MUṢ'AB B. 'ABDALLAH, *K. nasab Qurayš*, éd. Lévi-Provençal, Le Caire 1953 (*Daḥā'ir al-'Arab*, 11).
- ZWEMER, S. M., *The influence of Animism on Islam. An account of popular superstitions*, New York 1920, XII-246, ill.
- ZYL, A. H. van, *The Moabites*, Leyde 1960, XII-240 p. (*Pretoria Oriental Series*, 3).

Cette thèse de doctorat fut présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, en 1966, et publiée alors à un nombre limité d'exemplaires.

Toufic Fahd

La divination arabe

Études religieuses,
sociologiques et folkloriques sur
le milieu natif de l'Islam



Sindbad
1 et 3 rue Feutrier
Paris 18