ISSN: 1812-0512 (Print) 2790-346X (online)

**Wasit Journal for Human Sciences**

Available online at: https://wjfh.uowasit.edu.iq

OPEN ACCESS

**Original article**

# The Tribe's Shield and the Authority of Custom Patterns of Social Protection in the Pre-Islamic Era and Their Poetic Manifestations

**Marwa Ali Hussein Al-Qurashi**

*Wasit University/College of Education for Human Sciences*

***Correspondence author*:** marwahsouny@gmail.com

Received:05 **December** 2025
Accepted: 15 **January** 2026
Published: 01 **February** 2026

***DOI*:** https://doi.org/10.31185/wjfh.Vol22.Iss1.1484

1812-0512 /© 2026 The Author(s). Published by Wasit Journal for Humanities Sciences, Wasit University. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/ ).

***Cite*:**
Al-Qurashi, M. A. H. (2026). The Tribe's Shield and the Authority of Custom, Patterns of Social Protection in the Pre-Islamic Era and Their Poetic Manifestations. Wasit Journal for Human Sciences, 22(1). https://doi.org/10.31185/wjfh.Vol22.Iss1.1484

## ABSTRACT

Social protection in pre-Islamic Arabia was not a set of scattered practices but rather a coherent system that reflected the Arabs' deep awareness of social solidarity It appeared in long-term and temporary alliances that reinforced tribal bonds and were confirmed through sacred rituals; in jīwār (protection), which guaranteed the safety of even the stranger; in blood money (diyāt) and ransom, which prevented cycles of vengeance and bloodshed among competing tribes; and in the renowned traditions of hospitality and shelter , Together, these mechanisms positioned social protection at the core of cultural identity, while failure to uphold them brought lasting shame upon individuals and their tribes.

**Keywords:** Tribe's Shield, Authority, Custom, Social Protection, Social Patterns, Manifestations, Poetic Expression, Pre-Islamic Era

# درع القبيلة وسلطان العرف
# انماط الحماية الاجتماعية في العصر الجاهلي وتجلياتها الشعرية

م.د. مروة علي حسين القريشي
جامعة واسط- كلية التربية للعلوم الإنسانية

**المُستخلص**

عدّ المجتمع الجاهلي أحد النماذج الاجتماعية التي تكشف عن قدرة الإنسان العربي على بناء منظومة متماسكة من القيم والأعراف رغم قسوة البيئة وشحّ الموارد، وقد شكّلت القبيلة الإطار الواسع الذي يحتضن الفرد، ويحفظ أمنه، وينظّم علاقاته مع الآخرين، مستندة في ذلك إلى شبكة من القواعد العرفية التي تولّت مهمة الحماية والرعاية الاجتماعية.

إن الحماية الاجتماعية في العصر الجاهلي لم توضع تحت طاولة البنود المتفرقة؛ وإنما كانت انساقًا متكاملة تجسد وعي العربي العميق بمفهوم التضامن الاجتماعي، إذ تجلت في التحالفات –على نوعيها الطويل والمؤقت– التي شدّت من أوصال القبائل وربطت عهودها بطقوس قدسية، وفي الجوار الذي يمنح من يحصل عليه أمنا لا يمسه معه أحد وإن كان غريبًا، ونمط ثالث تمثل بالديات والفدية التي أطفأت نيران الثأر و اوقفت تبزل الدماء بين القبائل المتناحرة على ماء أو كلأ أو موقع جغرافي أو منافسة على حماية قافلة تجارية، ونمط رابع تمثل بما اشتهر به العربي قديمًا وحديثًا عن غيره ألا وهو الإيواء والضيافة؛ لتتداخل هذه الأشكال والأنماط لترسم لنا صورة للمجتمع الجاهلي الذي جعل من الحماية الاجتماعية قلب هويته الثقافية، ومن حاد عن ذلك فقد جنى على نفسه وعرض قبيلته وقومه للعار والذكر النكر وخلع عنها جلباب المروءة والشرف.

**الكلمات المفتاحية:** درع القبيلة، سلطان، العرف، الحماية، الاجتماعية، أنماط، تجليات، العصر الجاهلي.

## المقدمة:

شكلت الحماية الاجتماعية في العصر الجاهلي إحدى الركائز الاساسية التي حفظت التوازن القبلي، لتكون شبكة من الالتزامات والقيم التي تحيط بالأفراد وتحميهم من مصاعب الدهر، حتى غدت هذه اللفظة مصدرًا للمنع والذود والغيرة وما يحيط بها من مرادفات اشبه بسيوف من الحروف، تقطع غدر الزمان وتعلن أن الكلمة حصنًا لا يقل صلابة عن السيف.

إذا عدنا الى الجذر اللغوي لهذه المفردة نجدها تتردد حول معنى الدفاع والمنع، فحَمَيْتُ القومَ حِمايةً ومَحْمِيَةً، وكلّ شيءٍ دفعتَ عنه فقد حَمَيْتَهُ (الفراهيدي،2003، ج3، ص. 312)، ويُقَال: أحميت الْمَكَان فَهُوَ محمى اذا جعلته حمى وحميت الْمَكَان حميا منعت مِنْهُ وحميت الْقَوْم حماية نصرتهم وذببت عَنْهُم(الدينوري، 1977، ج 2، ص. 467)، وحَمَى الرجلَ يَحميه حِمايةً، إذا منع عَنهُ (الأزدي، 1987، ج2، ص. 1052)، وقد ترد بمعنى الشيء المحظور كما ورد في مختار الصحاح: (حَمَاهُ) يَحْمِيهِ (حِمَايَةً) دَفَعَ عَنْهُ وَهَذَا شَيْءٌ (حِمًى) أَيْ مَحْظُورٌ لَا يُقْرَبُ(الرازي، 1999، ج1، ص. 82)، وَحَقِيقَة الرجل: مَا يحِق عَلَيْهِ حفظه من الْأَهْل وَالْأَوْلَاد وَالْجَار(البغدادي، 1977، ص. 325).

كما أن الحماية تطلق على "ما لا يمكن إحرازه وحصره مثل الأَرْض والبلد تَقول هُوَ يحمي الْبَلَد وَالْأَرْض واليه حماية الْبَلَد"(للعسكري، د.ت، ج1، ص. 207).

اما في الاصطلاح: "مجموعة البرامج الاجتماعية التي تهدف في أساسها إلى النهوض والارتقاء بالإنسان من جميع الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والنفسية" (قويدر، 2000، ص. 13)، كما أنها: مجموعة من البرامج التي تهدف الى تمكين المحتاجين لها

من خلال تزويدهم بما يحقق لهم الحرية وعدم الخوف وتزويدهم بحقوقهم للعيش بكرامة (عبد الصمد، 2009، ص. 13)، فهي واجب على من يؤمن بوقاية وسلامة شخص أو مال من المخاطر وفق طرق مختلفة (كورتو، 2009، ص. 726).

إن الحماية الاجتماعية قديمة قدم الانسان ووجوده؛ لحاجته اليها، ووفق ذلك تطورت ونمت بما يتناسب مع كل مرحلة وظرف وزمان، إذ نشأت في أول الأمر في صورة التراحم بين افراد القبيلة وفي مسؤولية رئيس القبيلة لرعاية افرادها وتوفير سبل العيش والامن لهم(النجار، 2016، ص. 194)، فمن المعلوم أن المجتمع الجاهلي في صورته العامة انقسم على وحدات اجتماعية متعددة، عرفت كل منها باسم القبيلة التي كانت الأسرة اساسا لتكوينها حتى غدى المثل الأعلى للعربي أن ينجب أكبر عدد من الأبناء الأشداء حتى تصبح أسرته بين أقاربه ذات شأن يجعلهم يعدونه شيخهم الأكبر، ويدعون أنفسهم أبناءه، الامر الذي ولد ايمانا "بالأسرية" ينطوي تحته إيمان بوحدة اجتماعية تغلغل في نفوس أبناء القبيلة، ومن هنا كان حرصهم على أن تظل هذه الوحدة قائمة كما هي نقية كما آمنوا بها، يخرجون منها ما يرونه شوائب فيها، ولا يُبقون إلا ما هو صالح للمحافظة عليها ولا يسمحون لغريب بأن يدخل في مجموعها إلا بشروط خاصة، ووفقا لتقاليد معينة، وداخل نطاق محدد(خليف، د.ت، ص. 90)، مما أدى إلى تكوين أشكال متباينة ومختلفة لمنظور الحماية الاجتماعية وفق كل موقف وزمن وحادثة.

- **توطئة:**

**طقوس العهد وميثاق الدم:**

في قلب البادية المترامية وعلى كثبان رمال الجزيرة الساخنة، عقدت الاحلاف العربية بوسط طقوس قدسية تشتعل فيها الرموز قبل النيران، مغلفة ذلك العقد بأمور تحفره في الذاكرة الجمعية للمجتمع الجاهلي، فلم تكن تلك الاحلاف تعقد شفاها؛ بل كانت تكتب ويشهد عليها؛ إذ "كانوا يدعون في الجاهلية من يكتب لهم ذكر الحلف والهدنة تعظيمًا للأمر، وتبعيدًا من النسيان" (الجاحظ، 2004، ج1، ص. 50)، فضلًا عن اقترانها بطقوس مهيبة تستحضر فيها القبيلة رموزها كالدم للوفاء والعطر للطهارة والشيوع والمكان المقدس لتعزيز قيمة وقدسية ذلك العهد أو القسم حول النار للإشهار والعلانية، أو قد يقفون امام صنم مرددين صيغا تلزمهم بذلك العهد لتأكيد المصير الواحد، من تلك الصيغ قولهم: "الدم الدم والهدم الهدم، لا يزيد العهد طلوع الشمس إلا شدًّا وطول الليالي إلا مدًّا، ما بل بحر صوفة. وأقام رضوى في مكانه، إن كان جبلهم رضوى وإلا ذكروا ما يجاورهم من جبال. وربما أوقدوا النار عند تحالفهم"(ضيف، د.ت، ج1، ص. 59).

وأشار إلى ذلك زهير بن ابي سلمى بقوله: (فاعور، 1988، ص. 107).

لا أبلغ الأحلاف عني رسالـــــة وذبيان: هل أقســـمتم كل مقســـم؟

إشارة إلى قَسم أُخذ من المتعاقدين ليلتزموا الوفاء بما تحالفوا عليه؛ لتتحول تلك الاحلاف إلى حبال تربط القبائل ببعضها، ويصور هذا المعنى الاعشى بقوله: (الرضواني، 2010، ص. 155).

وإذا تجوَّزها حبال قبيلـــــــــةٍ أخـذَتْ من الأُخرَى إليـكَ حِبـالَهـا

فصور لنا البيت حالة الوفاء في إطار الحلف، فاذا انقطع ذلك العهد مع قبيلة ما سارعت اخرى لضمك اليها فاستعمال الشاعر للفظة الحبل اعطى المعنى قوة حسية وجعل من ذلك العهد والتضامن صورة ملموسة فهي صورة ممتدة للواقع الطقسي فالربط يجعل الاحلاف

كأنهم جسد واحد كما تجعلهم الدماء روحًا واحدة كناية وتعبيرًا عن اتحاد المصير، ومثله قول الحصين الفرازي: (جاسم، 1988، ص. 111–112).

جَزى اللهُ أَفناءَ العَشيرَةِ كُلِّهـــا بِدارَةِ مَوضوعٍ عُقوقاً وَمَأثَمـــــــا
بَني عَمِّنا الأَدنَينَ مِنهُم وَرَهطَنا فَزارَةَ إِذ رامَت بِنا الحَربُ مُعظَما
مَوالي مَوالينا الوِلادَةُ مِنهُـــــمُ وَمَولى اليَمينِ حابِساً مُتَقَسَّمـــــــا
.... ...
بِمُعتَرَكٍ ضَنكٍ بِهِ قِصَدُ القَنـــا صَبَرنا لَهُ قَد بَلَّ أَفراسَنا دَمـــــــا
وَقُلتُ لَهُم يا آلَ ذُبيانَ ما لَكُـــم تَقاقَدتُمُ لا تُقدِمونَ مُقَدَّمـــــــا
أَما تَعلَمونَ اليَومَ حِلفَ عُرَينَةٍ وَحِلفاً بِصَـــحراءِ الشَـــطونِ وَمُقسَـــما

فيذكر الموالين له ويقسمهم على قسمين موالي القربى وهم بنو عمه، وموالي اليمين وهم حلفاؤه فيقسمون لهم على النصرة ويحبس كل من الحليفين به، ثم يشير الى حلف بنو عرينه بن نذير الى ما كان من تنازعهم واضرارهم قبائل العرب، فيذكرهم بذلك الحلف والقسم ويحذرهم من الفرقة ونكث المواثيق؛ لانه يعد عارًا وخيانة للمروءة العربية.

ومن تلك الطقوس ايضًا ما رافق حلف المطيبين الذي تحدث عنه النبي محمد ص قائلا: "شَهِدْتُ غُلاَماً مَعَ عُمُومَتِي حِلْفَ المُطَيَّبِيْنَ، فَمَا أُحِبُّ أَنَّ لِيَ حُمْرَ النَّعَمِ وَإِنِّي أَنْكُثُهُ"(الذهبي، 2006، ج9، ص. 523)، عُقد هذا الحلف في مكة، بعد اختلاف بني عبد مناف وهاشم والمطلب ونوفل مع بني عبد الدار بن قصي، وإجماعهم على أخذ ما بأيدي بني عبد الدار مما كان قصي قد جعله فيهم من الحجابة واللواء والسقاية والرفادة، فعقد كل قوم على أمرهم حلفا مؤكدا، على ألا يتخاذلوا، ولا يسلم بعضهم بعضا، ما بل بحر صوفة، فأخرج بنو عبد مناف جفنة مملوءة طيبا، قيل: إن بعض نساء بني عبد مناف أخرجتها لهم، فوضعوها لأحلافهم في المسجد عند الكعبة، ثم غمس القوم أيديهم فيها، فتعاقدوا وتعاهدوا هم وحلفاؤهم، ثم مسحوا الكعبة بأيديهم؛ توكيدا على أنفسهم، فسموا المطيبين، وتعاقد بنو عبد الدار وتعاهدوا هم وحلفاؤهم عند الكعبة حلفا مؤكدا على ألا يتخاذلوا، ولا يسلم بعضهم بعضا، فسموا الأحلاف(علي، 2001، ج7، ص. 377)، و(البغدادي، 1990، ص. :63)، و(ابن الاثير، 1977، ج1، ص. 412).

من غمس الايدي بالدم إلى مسح الكعبة بالعطر طقوس تباينت من حلف إلى آخر فحلف لَعَقة الدم، عقد على أثر تخاصم القبائل من قريش في وضع الحجر الأسود في موضعه، فلما استعدت للقتال قربت بنو عبد الدار جفنة مملوءة دمًا، ثم تعاقدوا وبنو عدي بن كعب بن لؤي على الموت، وأدخلوا أيديهم في ذلك الدم في تلك الجفنة، فسموا "لعقة الدم"، ويظهر أن عقد الحلف بإدخال الأيدي في الدم من المراسيم المعروفة، وقد عرف قوم من بني عامر بن عبد مناة بن كنانة بلعقة الدم، وكانوا ذوي بأس شديد، وجاء أن خَثْعَمًا إنما سموا خثعمًا؛ لأنهم غمسوا أيديهم في دم جَزُور(علي، 2001، ج7، ص. 377).

ومنها ما يصاغ على وقع الرموز كحلف الرباب الذي عقد بين المتحالفين (تيم وعدي وعُكْل ومُزَينة وضَبَّة أو: ضبة، وثور، وعكل، وتيم، وعدي)، بإدخال أيديهم في "رُبّ" وتحالفوا عليه، أو لأنهم جاءوا برب فأكلوا منه، وغمسوا أيديهم فيه، وتحالفوا عليه، فصاروا يدًا واحدة، وقيل: لأنهم اجتمعوا كاجتماع الربابة، وهي خِرقةٌ تُجمَع فيها القِداح والقول الأوّلُ أحسن (ابن دريد، 1991، ص. 180)

أو ما رافق حلف الفضول من طقوس، إذ اجتمعت بنو هاشم وأسد وزهرة وتيم في دار عبد الله بن جدعان، وصنع لهم طعامًا كثيرًا، ثم "عمدوا إلى ماء من ماء زمزم فجعلوه في جفنة، ثم بعثوا به إلى البيت فغسلت به أركانه، ثم أتوا به فشربوه.

ووسط تلك الصحراء القاحلة والليالي المظلمة كان هناك اداة حياة تتوهج لتشهد على ولادة عهد جديد نار تعلو إلى السماء بلهبها مفصحة عن عقد عهد ما، وكان أهل الجاهلية إذا أرادوا أن يعقدوا حلفًا، أوقدا نارًا وعقدوا حلفهم واقسم عليها المتخاصمون، فإن كان الحالف مبطلًا نكل، وإن بريئًا حلف ولهذا سموها أيضًا (نار المهوّل والهولة)، وذكر أنهم كانوا لا يعقدون حلفًا إلا عليها، وقد أشار إلى هذه النار (أوس بن حجر)، فاستمع له حين يقول: (نجم، 1979، ص. 69).

إذا استقبلتهُ الشمسُ صدّ بوجههِ كما صـــــدّ عن نـارِ المهوّلِ حـالفُ

قد ذكر أهل الأخبار حلفًا سموه: حلف المحرقين، وزعموا أن المتحالفين تحالفوا عند نار حتى أمحشوا أي: احترقوا، وأن يزيد بن أبي حارثة بن سنان، وهو أخو هرم بن سنان الذي مدحه زهير، يمحش المحاش، وهم بنو خصيلة بن مرة وبنو نشبة بن غيظ بن مرة على بني يربوع بن غيظ بن مرة رهط النابغة، فتحالفوا على بني يربوع على النار، فسموا المحاشّ بتحالفهم على النار (علي، 2001، ج7، ص 337)، وزعموا أن المحاشن القوم يجتمعون من قبائل، فيحالفون غيرهم عند النار ( ابن منظور، 1994، ج6، ص. 344)، كما كانوا يوقدون نارًا لدى الحلف ليكون أوكد، وقد أشير إلى ذلك في شعر للنابغة، إذ يقول: (البستاني، 1963، ص. 108).

جَمّع محاشَـــكَ يا يزيدُ، فإنّني أعْـددتُ يَـربُـوعًـا لـكُـم، وتَـمـيـمـا

قيل: يعني صرمة وسهمًا ومالكًا، بني مرة بن عوف بن سعد بن ذبيان بن بغيض وضبة بن سعد؛ لأنهم تحالفوا بالنار، فسموا المحاش (علي، 2001، ج7، ص. 377)، وبهذا يعكس خبر (حلف المحرقين) عمق الرمزية الطقوسية في التحالفات القبلية الجاهلية، إذ اتخذت النار رمزًا للقَسَم والتوثيق المقدس للعهد، كما يُظهر النص مركزية العرف القبلي في تنظيم العلاقات بين البطون والعشائر، ويكشف أيضًا عن حضور هذه الممارسات في الشعر الجاهلي بوصفها تجليًا للوعي الجمعي آنذاك.

ومن كل ما تقدم نلحظ أن طقوس العهد في الجاهلية كانت تمتلك ذلك الحسّ المهيب الذي يرفع الالتزام من مجرد وعدٍ إلى رابطة تُشبه القدَر، فكانت النار تُوقد، والدم يُمسّ؛ ليتحوّل العهد إلى ميثاق لا يُنكث وفي ميثاق الدم تتداخل الهيبة بالقداسة؛ إذ تُمزج القطرات لتعلن ميلاد أخوّةٍ تُلزم أطرافها بالنصرة والذود حتى آخر الرمق، وهكذا بدا العهد الجاهلي فعلًا تتجسّد فيه القبيلة بكامل ثقلها، وتستحيل طقوسه شهادةً على أن الكلمة إذا قُرنت بالعُرف والدم صارت قانونًا لا يُخرق.

**أشكال الحماية الاجتماعية في العصر الجاهلي:**

في صحراء شبه جزيرة العرب حيث تصهرها الشمس وتؤنسها القبيلة، تجلّت الحماية الاجتماعية كوشائج من العرف والنجدة تصوغ كيان العربي في مواجهة الفقد والخوف، فكان الحلف نارًا توقد لتوثيق العهد، والجوار خيمة تُمدّ لأمان المستجير، والدية دمًا يُفدى به الدم صونًا للصلح والكرامة، والضيافة ظلّ نخلةٍ يهب الأمن للمسافر والغريب، هكذا غدت الحماية في الجاهلية شعرًا يُتلى وسلوكًا يُحفر في الرمل والذاكرة، فتفرعت مظاهر الحماية الاجتماعية إلى محاور عدّة، ستناولها فيما يلي.

**المبحث الأول/ الأحلاف والديات (أدوات ضبط النزاع وحماية القبيلة):**

- **الحلف والتحالفات القبلية:**

في قلب صحراء العرب حيث يختبر الإنسان قوة وصلابة روحه أمام قسوة الحياة والطبيعة برزت منظومة إنسانية واخلاقية حاكت من التضامن والحماية الاجتماعية درعًا واقيًا ومن العهود رباطًا مقدسًا، إذ أدرك الجاهلي أن البقاء لا يقتصر على السيف وحده؛ وإنما يحتاج إلى عضد يشد به أزره من خلال الجوار والاحلاف والنصرة.

فالحَلْفُ والحَلِفُ "لغتان، في القَسَم، الواحدة حَلْفة، ويقال: مَحْلُوفةً بالله ما قال ذاكَ، يُنصَبُ على ضمير يحلف بالله محلوفةً أي قَسَماً فالمحلوفة هي القَسَم، قال النابغة:

فـإن كنـتُ، لا ذو الضِّـــغن عني مكـذِّبٌ ولا حَـلِـفـي عـلـى الـبَـرءاةِ نـافـع

ورجل حَلاّف وحَلافّة كثير الحَلْف، واستَحْلَفْتُه بالله ما فَعَل ذاكَ، وحالَفَ فلانٌ فلاناً، فهو حَليفُه، وبينَهما حِلْفٌ لأنَّهُما تَحالَفا بالأَيْمانِ أنْ يَفيَ كُلٌّ لكُلٍّ، فلمّا لَزِمَ ذلكَ عندهم في الأحلاف التي في العشائر والقبائل صارَ كلُّ شيءٍ لَزِمَ شيئاً لم يُفارقْه حَليفَه، حتى يقال: فلانٌ حَليفُ الجُود وحليف الإكثار وحليف الإقلال، وأنشد:

وشَـــريكَيْنِ في كثير من المـــــا لِ وكـــانـــا مُـــحـــالِـــفَـــي إقـــلال

وأَحْلَفَ الغُلامُ: جاوَزَ رِهاق الحُلُمِ، فهو محلف"(الفراهيدي، 2003، ج3، ص. 232)؛ مما يدل على ارتباط الحلف بالقوة والنضوج العقلي والجسدي، ومهما يكن من أمر فالحليف: جار بصفة لازمة؛ إذ إن صلته ليست مؤقتة كالجار؛ فالحلف جوار دائم، ولفظ الحلف فيه معنى القسم وكانت منزلة الحليف من حليفه كمنزلة القريب، وحكمه حكم أفراد القبيلة إلا في حالة الدية، وهذا الحلف يسمى عند المسلمين ولاء الموالاة (الحموي، د.ت، ج2، ص. 927)، وكان في الجاهلية بين عربي وعربي، وهو في الإسلام بين عربي وغير العربي.

كما أن الحليف رجل حرّ انضم إلى قبيلة غير قبيلته؛ فمركزه الاجتماعي في القبيلة التي ينتمي إليها يلي مركز الحر الصميم فيها، وعليه من التبعات العامة ما على أفراد القبيلة الصرحاء؛ فإذا كان الحلف بين فرد وفرد صار الحليف مولى للرجل الذي حالفه، وأصبح كفرد من ذوي رحمه وقبيلته بالولاء، ويسمى الشخص الملتحق مولى الشخص الملتحق به، وكان أحيانًا يتبنى الرجل مولاه فينتسب له(القلقشندي، 1982، ج1، ص. 21) ، وقد كان الرجلان يشهدان على أنفسهما ويعقدان الحلف بالمواثيق والأيمان والعهود، وقد أورد الطبري في تفسيره مأثورًا عن الميثاق الذي يشهد عليه الملأ بين الملتحق(الاجير) والملتحق به (المجير) قولهم: "دمي دمك، وثأري ثأرك، وحربي حربك، وسلمي سلمك، ترثني وأرثك، وتطلب بي وأطلب بك، وتعقل عني وأعقل عنك"(الاصفهاني، 2008، ج5، ص. 41)، حتى يصل الأمر بأن يرث الحليف حليفه إذا مات (السهيلي، 2000، ج1، ص. 39).

تنطلق الحماية الاجتماعية "من خلال ما يحدده المجتمع من قواعد ومعايير اخلاقية بالدرجة الاولى، وتقوم على أسس وضوابط متمثلة بالقوانين والتشريعات من جهة، والضبط الاجتماعي من جهة اخرى"(النجار، 2016، ص. 193)، أي أن هناك طبيعة مزدوجة للحماية الاجتماعية، بوصفها نتاجًا لتوازنٍ بين القيم الأخلاقية والعرفية من جهة، والأنظمة التشريعية والتنظيمية من جهة أخرى، ويتكامل هذا المفهوم مع ما عرفه المجتمع الجاهلي من صور الحلف والجوار والدية والضيافة، التي جسّدت الضبط الاجتماعي في أبهى تجلياته قبل قيام الدولة ونشوء القانون المكتوب.

لقد حمل الشعر الجاهلي لنا صورًا ناطقة لهذه الاحلاف فصور مجالس الحلفاء وهي تعقد لنصرة المظلوم تارة أو لحاجة القبائل العربية إلى تكوين الأحلاف؛ للمحافظة على الأمن، والدفاع عن مصالحها المشتركة، وذم نقض تلك الاحلاف والعهود او خذلان الحلفاء تارة أخرى، ويظن أن هذه الاتحادات أدت فعلًا كبيرًا في تكوين القبائل؛ إذ كانت تُضم العشائر الضعيفة إلى العشائر القوية الكبيرة لتحميها وترد العدوان عنها، ويقول البكري: "فلما رأت القبائل ما وقع بينها من الاختلاف والفرقة وتنافس الناس في الماء والكلأ، والتماسهم المعاش في المتسع، وغلبة بعضهم بعضًا على البلاد والمعاش واستضعاف القوي الضعيف؛ انضم الذليل منهم إلى العزيز، وحالف القليل منهم الكثير، وتباين القوم في ديارهم ومحالهم، وانتشر كل قوم فيما يليهم"(ضيف، د.ت، ج1، ص. 85)؛ إذ تحوّلت البنية القبلية تحت ضغط الصراع على الموارد، ففرضت القوة منطقها، واختلّ التوازن الاجتماعي، واضطر الضعفاء إلى الاحتماء بالأقوياء، مما أدى إلى تفرق القبائل وتبدّل خريطتها المكانية والتحالفية.

لم تكن الاحلاف في المجتمع الجاهلي مجرد اتفاقيات لتوحيد مصلحة مشتركة، بل هي صور حية لاحتياجات المجتمع للسيطرة على ظروف الصحراء آنذاك، فتنوعت الاحلاف تبعًا لنوع الحاجة التي عقدت من اجلها فمرة تكون دفاعية لرد عدوان ما أو لحماية مستضعف وثالثة تجارية لتوطيد روابط تجارية وتامين طرقها، اما اسماها فهي الاخلاقية التي تعقد بغية إنهاء نزاع أو ردع نزيف دم، مقدمة لنا صورة عن العقلية العربية الجاهلية المرنة –وهي صورة مغايرة لما كان مشاع– تعرف متى تجعل السيوف في اغمادها ومتى تجعلها مشرعة.

بما أن الاحلاف وانماطها تتغير تبعًا للغرض والغاية الذي وضعت من أجله فان ذلك جعل من اوقاتها ومددها مختلفة، فقد تكون قصيرة لها آجال محددة تولد من رحم الحاجة الطارئة، كأن تسعى قبيلة لعقد حلف مع قبيلة أخرى لمساعدتها في صدِّ غزو سيقع عليها، أو لمساعدتها في غزو قبيلة أخرى، أو للوقوف موقف حياد تجاه الغزو، أو مساعدة قبيلة أختها للأخذ بثأرها من قبيلة اخرى، ومثل هذه الأحلاف لا تعمر طويلًا؛ إذ ينتهي أجلها بانتهاء الغاية التي من أجلها عُقد الحلف (علي،2001، ج7، ص. 377).

ولا أدل على القبائل التي اقتضت مصالحها التكتل والتحالف بينها من الحلف الذي قيل له تنوخ، فقد اجتمعت بالبحرين قبائل من العرب، وتحالفت وتعاقدت على التناصر والتآزر فصارت يدًا واحدة، وضمهم اسم "تنوخ"، وحلف فرسان وهو حلف آخر قديم تكون من انضمام قبائل عديدة بعضها إلى بعض للتناصر والتآزر (علي، 2001، ج7، ص. 377)، وحلف البراجم، وهو حلف ضم عمرو وظليم وقيس وكلفة وغالب، كل هذه الاحلاف يمكن أن تدرج تحت مسمى الاحلاف قصيرة الامد أو الاحلاف التي تنتهي بمجرد انتفاء سبب وجودها.

إن المتصفح لكتب التاريخ القديم تصادفه الكثير من الاحلاف الجاهلية التي توضع على رف الاحلاف طويلة الامد كحلف المطيبين، وحلف ذي المجاز الذي ذكره الحارث بن حلزة اليشكري في معلقته و"الذي عُقد بين بكر وتغلب بوساطة (عمرو بن هند)، وقد أخذ فيه عمرو بن هند العهود والمواثيق والكفلاء من الطرفين حذر الجور والتعدي"(علي، 2001، ج7، ص. 377)، إذ يقول: (الطعان، 1969، ص. 13).

أَذَنَتنا بِبَينِها أَسمـــــــــــــاءُ  رُبَّ ثاوٍ يُمَلُّ مِنهُ الثَّـــــــــواءُ

...  ...

فَاتِرُكوا البَغيَّ وَالتَعَدي وَإِمـــــــــــا  تَتَعَاشوا فَفي التَعاشي الـــــــدَاءُ

وَاذكُرُوا حِلفَ ذي المَجـازِ وَمـا قُ دِّمَ فيهِ العُهودُ وَالكُفَـــــــــلاءُ
حَذَرَ الخَونِ وَالتَعَدّي وَهَـــــــل يَنـ ـقُضُ مـا في المَهـارِقِ الأَهواءُ
وَاعلَموا أَنَّنا وَإِيّـــــــــــاكُم في ما اشـــتَرَطنا يَومَ اختَلَفنا سَـــواءُ

يتميّز النص بالجمل الإرشادية التي توظف أسلوب الأمر والنهي لإضفاء قوة على الرسالة الأخلاقية والاجتماعية، فتارة يأمر بالابتعاد عن البغي والتعدّي، وتارة يوجّه للالتزام بالعهود والكفلاء؛ مما يعطي للنص إيقاعًا حادًا وجديًا، كما استعمل الشاعر التكرار والإيقاع الداخلي في كلمات مثل (التَعَاشي، الدَّاءُ، والخَونِ، والتَعَدّي)؛ ليشدّ الانتباه إلى القيم المطلوب صيانتها، فتتداخل الصورة مع المضمون الأخلاقي لتصبح للنص رسالة تربوية واجتماعية متكاملة.

ومن الاحلاف التي نشأت كصرخة في حق في وجه الظلم (حلف الفضول) فلم يكن حلفًا لرد غزوة أو غارة أو حلفًا تجاريًا؛ بل كان عهدًا واتفاقًا اخلاقيًا يقف بوجه العصبية القبلية ويعلو فوقها، ميثاقًا عقد لنصرة المظلوم أيًا كان نسبه أو موطنه، إذ كان من شأن حلف الفضول أنه حلفًا لم يسمع الناس بحلف قط أكرم منه ولا أفضل منه، وبدؤه أن رجلا من بني زبيد جاء بتجارة له مكة فاشتراها منه العاص بن وائل بن هاشم بن سعد بن سهم فمطله بحقه، وأكثر الزبيدي الاختلاف اليه فلم يعطه شيئا، فتمهل الزبيدي حتى إذا جلست قريش مجالسها وقامت أسواقها قام على أبي قبيس فنادى بأعلى صوته: (العسكري، 1988،ج1، ص.58).

يَا آلَ فِهْرٍ لمظلومٍ بِضَاعَتـــــــهُ بِبَطْنِ مَكَّةَ نَائِيَ الدَّارِ وَالنَّفَـــــرِ
ومحرمٍ أشعثٍ لَمْ يَقْضِ عُمْرَتَـــهُ يَـا لِلرِّجَـالِ وَبَيْنَ الْحِجْرِ وَالْحَجَرِ
هَلْ مُخْفَرٌ مِنْ بَنِي ســـهمٍ بِخَفْرَتِهِ فَعَادِلٌ أَمْ ضَلالٌ مَا لِمُعْتَمِـــــرِ
إِنَّ الْحَرَامَ لِمَنْ تَمَّتْ حَرَامَتُـــــهُ وَلا حَرَامَ لِثَوْبِ الْفَـاجِرِ الْغُـدَرِ

ثم نزل، وأعظمت قريش ما قال وما فعل، ثم خشوا العقوبة وتكلمت في ذلك المجالس، ثم إن بني هاشم وبني المطلب وبني زهرة وبني تيم اجتمعوا في دار عبد الله بن جدعان في ذِي الْقَعدة، فِي شهر حرام، فصنع لهم طعاما وتحالفوا بينهم ألا يظلم بمكة أحد إلا كنا جميعا مع المظلوم على الظالم حتى نأخذ له مظلمته ممن ظلمه شريف أو وضيع منا أو من غيرنا، ثم خرجوا (البغدادي، 1985، ج1، ص. 25)، (والهاشمي، د.ت، ج1، ص. 167)، وفي ذلك يقول الزبير بن عبد المطلب بن هاشم: (الجاحظ، د.ت، ج1، ص. 415)، و(الثعالبي، د.ت، ج1، ص. 40).

حَلَفت لنعقدن حلفا عَلَيْهِـــــم وَإِن كُنَّا جَمِيعًا أهـــــــل دَار
نُسَمّيه الفضول إذا عَقدنَـــــــا يقر بِهِ الْغَرِيب لذى الْجـــــوَار
ويعلم من يطوف البيـت أنّـا أبـاة الضّـــيم نهجر كلّ عـار

وكان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ممن حضر ذلك الحلف ودخل فيه قبل أن يوحى إليه بخمس سنين، فكان يقول وهو بالمدينة: "لقد حضرت في دار عبد الله بن جدعان حلفا من حلف الفضول ما أحب أني نقضته وإن لي حمر النعم، ولو دعيت إليه اليوم لأجبت" (البغدادي، 1985، ج1، ص. 52)، و(ابن الاثير، 1977، ج1، ص. 642).

وأضيف إلى هذه الأحلاف، حلف الرباب الذي ذكره عبيد بن الابرص بقوله:(عدرة، 1994، ص. 88-87).

تَعَفَّت رُسـومٌ مِن سُـلَيمى دَكادِكا خَلاءً تُعَفّيها الرِياحُ سَواهِكـــــا

... ... ...

وَيَومَ الرِبابِ قَد قَتَلنا هُمامَهـــــا وَحُجراً قَتَلناهُ وَعَمراً كَذَلِكـــــــا

ومثله قول عمرو بن كلثوم: (ميدان، 1992، ص. 274)

جَلَبنَا الخَيلَ مِن كَنَفَي أَريـــكٍ عَوابِسَ يَطَّلِعنَ مِنَ النِقـــــابِ

كَأَنَّ إِناثَها عِقبانُ دَجـــــــنٍ إِذا طُؤطِئنَ في بَلَدٍ يَبـــــــابِ

صَـــبَحناهُنَّ عَن عُرُضٍ تَميماً وَأَتلَفَ رَكضُـــنا جَمعَ الرِبـابِ

فَأَفنَينا جُموعَهُمُ بِثَـــــــأجٍ وَكَرَّت بِـالـغَـنـائِمِ وَالـنِـهـابِ

وهناك تحالفات تكون وسطًا بين الاحلاف الفردية المؤقتة والتحالفات المستمرة، كحماية القوافل التجارية–التحالفات الاقتصادية– التي كانت تعقدها القبائل لتأمين طرق التجارة مقابل مردود مادي، فتلتزم القبيلة الحليفة بحماية القافلة من الاعتداء، ولعل اشهر التحالفات المستمرة قصة إيلاف قريش التي أشار إليها القرآن الكريم(سورة قريش:1) والتي كانت اشبه بنظام أمني واقتصادي، فهي ليست جوارًا مؤقتًا، وإنما عهودا بينهم وبين الملوك(الألوسي: 1995، ج3، ص. 238)، إذ جرت مفاوضات بين قريش وجيرانهم الذين تمر قوافلهم بديارهم، من أجل تأمين سلامة هذه القوافل، والإذن لها بالمرور؛ ليحصلوا على ترخيص من ملوك البلاد التي كانت لهم متاجر أو وجوها، كما كانوا يسمونها(الاصفهاني، 2008، ج9، ص. 56)، و(الهاشمي، 1990، ص. 163– 162)، فكان هذا الايلاف ربحًا مخصوصًا جعله هاشم لرؤساء القبائل، وقد أورد خال هاشم الحارث بن حنش السلمي شعرا عن ذلك، إذ قال فيه: (الجاحظ، د.ت، ج1، ص. 413)

إن أخي هاشما ليس أخا واحد الآخـذ الإيلاف، والقـائم للقـاعـد

كما ذكر ابن حبيب في كتابه المحبر نصاً آخر يتحدث فيه الشاعر عن هذا الحلف، ويجمع بين البلاغة التصويرية والأسلوب الحواري الإرشادي؛ لتثبيت القيم الأخلاقية والاجتماعية في ذهن المستمع، إذ اعتمد الشاعر على الأمر والاستدعاء (يا أيها الرجل)؛ لإشراك المتلقي وإضفاء جديّة وواقعية على النص، كما عزز تكرار الأفعال والصفات، مثل (الآخذون، الراحلون، الرائشون) الإيقاع الشعري وجعل المعاني الأخلاقية والمجتمعية أكثر رسوخًا، إذ يقول: (ابن حبيب، 994، ج1، ص.164)

يا أيها الرجلُ المحوّلَ رحلـــهُ هلاّ نزلتَ بآل عبد منـــــــــافِ

الآخذون العهدَ من آفاقهـــــا والراحلون لرحلةِ الإيـــــــــلافِ

والرائشـــون وليس يوجد رائش والقائلون هلمّ للأضيـــــــــــافِ

والخالطون غنيّهم بفقيرهـــــم حتى يصـــير غنيّهم كـالكـافي

اما سبب انعقاد هذا الحلف فكان لسببين اولهما: أن ذؤبان العرب وصعاليك الأعراب وأصحاب الغارات وطلاب الطوائل كانوا لا يؤمنون على أهل الحرم ولا غيرهم، وثانيهما: أن أناسًا من العرب كانوا لا يرون للحرم حرمة ولا للشهر الحرام قدرًا كبني طيء وخثعم وقضاعة، وسائر العرب يحجون البيت ويدينون بالحرمة له، فكان الإيلاف صلاحًا للفريقين، إذ كان المقيم رابحا والمسافر محفوظًا (الافغاني، 1974، ص. 151).

كما اورد في الكتاب نفسه على لسان مطرود بن كعب الخزاعي قوله: (ابن حبيب، 1994، ج1، ص. 164).

هَبَّلَتْـكَ أُمُّـكَ لَوْ حَلَلْـتَ إِلَيْهِمُ ضَـــمِنُوكَ مِنْ جُوعٍ وَمِنْ تَطْوَافِ
الآخِـذُونَ الْعَهْـدَ مِنْ آفَـاقِهَـا وَالرَّاحِلُونَ بِرِحْلَةِ الإِيـــــــلافِ
وَيُقَـابِلُونَ الرِّيحَ كُـلَّ عَشِـــيَّةٍ حَتَّى تَغِيبَ الشَّـــمْسُ فِي الرَّجَّافِ

تُعلي هذه الأبيات من شأن القبيلة التي تحتضن الغريب وتؤمّنه من الجوع والتشرّد، فتقدّم نفسها ملاذًا كريمًا يفي بالعهد ويحفظ الجار، ويصف الشاعر رجالها بأنهم أهلُ الإيلاف والترحال، يقابلون قسوة الريح وصعوبة السفر بثباتٍ ومروءة، حتى تغيب الشمس في مداراتها، وكأنهم حُرّاس الطريق وواحات الأمان في قلب الصحراء، فالايلاف كان له حماية من جانبين الاول حماية القوافل التجارية والثاني حماية الفقراء (الافغاني، 1974، ص. 157–156).

ومثال الاحلاف المؤقتة ما يسمى بطلب الخفارة؛ إذ كانت القوافل التجارية تحتاج إلى (خفراء أو حماة) يؤمنون سبلها، ويذودون عنها وحوش الصحراء، ويدفعون عنها ذؤبان العرب، وصعاليك الأحياء، وأصحاب الغارات، وطلاب الطوائل (خليف، د.ت، ص. 140). ومن هنا كان أصحاب القوافل يلجأون في أكثر الأحيان إلى رؤساء القبائل، أو إلى سيد فيهم مطاع، ليجيروا لهم قوافلهم، كما كان يفعل النعمان مع لطائمه التي كان يبعث بها كل عام إلى سوق عكاظ، فقد كان يجيرها له سيد مضر (الاصفهاني، 2008، ج19، ص. 74)، وهذا يدلّ على مكانة نظام الخفارة في المجتمع الجاهلي بوصفه مظهرًا من مظاهر التضامن القبلي والتعاون الاقتصادي، يربط بين المصالح التجارية والقيم الاجتماعية القائمة على الحماية والنجدة.

وبهذا جاء الحلف في العصر الجاهلي أداةً مركزية لترسيخ الحماية الاجتماعية، إذ جمع القبائل على عهدٍ تتقاسم فيه المسؤولية والنجدة، وقد مثّلت التحالفات امتدادًا لسلطان العرف، تُعقد بالنار أو القسم لتأكيد وحدة المصير وصون الهيبة، فأصبح الحلف إطارًا تنظيميًا يحفظ الاستقرار ويمنح الفرد والقبيلة معًا درعًا في مواجهة المخاطر.

- **الديات والفدية (درع القبيلة لحفظ الدماء):**

في مجتمع كانت الدماء فيه توزن بميزان القبيلة، وسيلان قطرة منها يمكن أن تُشعل حربًا شعواء تمتد لأجيال، جاءت الديات والفدية لتطفئ نار الثأر وتعيد للنسيج الاجتماعي تماسكه، فلم تكن مجرد اموال تدفع، بل رغبة في الصلح واعترافًا بحق الآخر وحماية للجماعة من القتل والتشتت والانقسام، وفي الشعر الجاهلي تجلت هذه المعاني متناثرة هنا وهناك في نصوصهم الادبية لتكون هذه التعاملات وثيقة حفظ قبل أن تكون معاملة مالية في عمل انساني حكيم يصون الارواح ويجعل من ذهب الدية عنوانًا للصفح ودرهمه اعلانا للمروءة وحقن الدماء والإبل شهادة على الكرم والحماية.

لا يخفى على دارس الأدب بصورة عامة والأدب الجاهلي بصورة خاصة ما سجلّته الرواية من قصة هرم بن سنان والحارث بن عوف حين حملا عبء الديات عن قبيلتي عبس وذبيان ليطفئا نار حرب داحس والغبراء التي استمرت نحو اربعين سنة؛ لتكون وسيلة حضارية لضبط الفوضى وإيقاف تبزل الدم بين أبناء العمومة، فاستمع له ينقل لنا ذلك في مشهد صاغته القوافي، إذ يقول: (فاعور، 1998، ص. 105– 106).

يَميناً لَنِعمَ السَـــيِّدانِ وُجِدتُمـــــا عَلى كُلِّ حالٍ مِن سَحيلٍ وَمُبـــــــرَمِ

تَدارَكتُما عَبساً وَذُبيانَ بَعدَما تَفانوا وَدَقّوا بَينَهُم عِطرَ مَنشِمِ
وَقَد قُلتُما إِن نُدرِكِ السِلمَ واسِعاً بِمالٍ وَمَعروفٍ مِنَ الأَمرِ نَسلَمِ
.... ...
تُعَفَّى الكُلومُ بِالْمِئينَ فَأَصْبَحَتْ يُنَجِّمُهَا مَنْ لَيْسَ فيها بِمُجْرِمِ

يمتدح زهير بن ابي سلمى هرم بن سنان والحارث بن عوف لقيادتهما الصلح بين القبيلتين وتقديمهم الديات كأداة من ادوات الحماية الاجتماعية التي من شانها إعادة الامن إلى ذلك المجتمع القبلي.

فانظر إليه كيف يصور هذا الفعل تصويرًا رمزيًا بلاغيًا؛ إذ شبه الجراح المادية والمعنوية بأثر على الارض، وكيف محت الديات ذلك الاثر، فجعل من الجراح رمزًا للعداوة والمئين من الإبل رمزًا للصلح وحفظ الارواح وايقافًا لسفك دمائها بكبح جماح تلك النزاعات الدموية، ثم يكمل تصويره بقوله: (فاعور، 1988، ص. 106).

يُنَجِّمُهَا قَوْمٌ لِقَومٍ غَرَامَةً وَلَمْ يُهرِيقوا بينَهمْ مِلْءَ مِحْجَمِ

يصور لنا البيت المتقدم مفارقة جمالية بين الغرامة أو الدية المدفوعة وبين غياب إراقة الدماء بجعله من (ملء محجم) وحدة لقياس كمية الدماء المراقة في رمزية تصغيرية تقلل من حجم العنف وتضخم وتعزز من قيمة السلم وحفظ الدماء؛ ليكمل الصورة بوصفه تضحية هرم والحارث، إذ لم يفدوا القبيلتين بمال فائض عن حاجتهم، بل قدموه من خالص ما يملكون، ناسجًا بفنه لوحة من انبل لوحات الحماية الاجتماعية الجاهلية ملونة بوأد فتنة طالت عشرات السنين، تضج بمشهد الجراح وهي تمحى، وتغشى بحكمة العقلاء لدرء الفتن؛ لتتدفق تلك الاموال كالسيل في اوصال القبيلتين ليثبت للزمن أن السلم يعلو على السيف احيانًا، إذ يقول: (فاعور، 1988، ص. 106).

فَأَصْبَحَ يَجْري فيهِمُ مِنْ تِلادِكُمْ مَغانِمُ شَتّى مِنْ إفالٍ مُزَنَّمِ

لتوازي هذه الصورة وتتكامل مع ما رسمه لبيد العامري مادحًا قومه بقوله:

فَهُمُ السُعَاةُ إذا العَشِيرَةُ أُفْظِعَتْ وهُمُ فَوَارِسُهَا وَهُمْ حُكَّامُهَا

فاذا حل بعشيرته أمر عظيم، فهم السُعاة في صلاح الحي من الدّيات وغيرها، وهم فوارسها الذين يمنعونها، وحكامها الذين يُرجع إلى رأيهم، ويُقبل قولهم، فهم حماة الحمى وأصحاب القرار. (طماس، 2004، ص. 116)

وَهُمُ رَبِيعٌ لِلْمُجَاوِرِ فِيهِمُ وَالمُرْمِلاَتِ إذا تَطَاوَلَ عَامُهَا

فهم بمنزلة الربيع في الخصب لمن جاورهم أي أنهم مصدر خير ونعمة لجيرانهم ولمن لا ازواج لهن من النساء؛ ليصور لنا في نصه المتقدم أبهى صور الحماية الاجتماعية بجعل قومه سعاة للصلح والديات ورعاية الجار.

وهكذا تتجلى الديات والفدية في نصوص الشعر الجاهلي كرمز سامٍ للحماية الاجتماعية، فهي كالربيع الذي يزهر بعد قحط وجدب يسد فجوة العداوة بالأموال وابعاد المجتمع من فوضى التشتت والانحلال، إذ هي ميزانًا لإعادة توازنٍ اختلّ، تُفتدى به الدماء وتُرمَّم

به الصدوع قبل أن تتسع، ولم تكن مجرد مبالغ تُدفع؛ وإنما طقسًا اجتماعيًا يُعيد للقبيلة هدوءَها، ويحوّل الغضب إلى صلحٍ يمشي على أقدام الرجال.

**المبحث الثاني/ الجوار والضيافة (القيم الإنسانية في منظومة الحماية الجاهلية):**

- **الجوار وطلب الحماية:**

في فلاةٍ لا تحدّها العين، وتحت سماءٍ لا تُمسكها إلا قباب النجوم، كان العربيُّ الجاهلي يعيش بين قوة سيفه وفصاحة لسانه، يذود عن نفسه بالسنان حينًا، وبالبيان حينًا آخر، وفي مجالس القبائل، حيث النار موقدة والقوم مجتمعون، كانت الكلمة ميثاقًا، والعهدُ الذي يُقطع بالفم يوازي ما يُعقد بالسيوف؛ ليكون ذلك العهد جسرًا يعبر عليه المستجير من ضيق الخوف إلى رحابة الأمان.

وكم شهدت تلك المجالس مشهدَ رجلٍ يخطو نحو سيد قبيلة ما، يجأر بصوته بعباراتٍ مهيبة، أو يهمس بألفاظٍ تفيض رجاءً، يطلب جوارًا أو ذمّةً تحفظه من بطش الخصوم او تضمه قبليا بعد أن أصبح خليعا بلا هوية اجتماعية تحميه من ظروف تلك المفاوز، فيقف الجائر ليعلن أمام الملأ: "هو في جواري وذمتي"، فينام السيف في غمده، وتختفي ملامح الخوف ليحل محلها مشاعر الامان والنصرة.

جرى العرف في المجتمع الجاهلي أن يُسلب المسيء ستر قبيلته وحماتها، فإذا سلك فرد من قبيلة مسلكًا شائنًا يضر بسمعة قبيلته؛ فإن القبيلة تخلعه، أو أنه هو يخلع نفسه منها إذا خاف على نفسه أن يُثأر منه إذا كان قد قتل من القبيلة، أو أن يكون قد ضاق بحياته فيها، وعندئذ لا يقربه أحد، ولما كان لا يستطيع أن يعيش منفردًا فإنه يلجأ إلى قبيلة أخرى يتصل بها ويعيش في حماها على أساس الموالاة بالجوار، كذلك قد يجد المرء نفسه غريبًا في أرض قبيلة ويخاف على نفسه فيلجأ إلى طلب الجوار من أحد أبناء هذه القبيلة، وكذلك قد يخرج لطلب ثأر من قبيلة أخرى ويجد في نفسه ضعفًا عن أن يبلغ غايته فيلجأ إلى جوار أحد يحميه حتى يأخذ بثأره( خليف، د.ت، ص. 93)، وكما يجاور الأفراد تجاور القبائل أو البطون من ترى فيهم الحمية والعزة لحمايتها والاعتزاز بها.

أدى كل ذلك إلى بزوغ نظام الإجارة، والتي تعني حق التوطن في القبيلة؛ إذ كان لكل فرد فيها أن يجير من يشاء، وإذا أجار شخصًا أصبحت قبيلته ملزمة به، وأصبح له ما لأفرادها من حقوق وعليه ما عليهم من واجبات(ضيف، د.ت، ج1، ص. 61)، فضلا عن كون القبيلة تظل متمسكة بكل فرد من أفرادها، تحافظ عليه، وترعاه، وتنتصف له، ما دام يسير وفق قانونها وحسب نصائحها ووفق رغبتها وإرادتها، فإذا ما بدر منه سلوك لا ترضاه، أو اعتاد أمورًا لا توافق عليها خلعته من جماعتها ونفته من مجلسها وطردته من بينها، وفي ذلك يقول طرفة: (ناصر الدين، 2002، ص. 25).

وما زالَ تشــرابي الخُمورَ ولذَّتي ... وبيعي وإنفــاقي طَريفي ومُتلــدَي

إلى أن تَحامتني العَشيرةُ كُلــها ... وأفرِدت إفرادَ البعيرِ المُعبــــــــدِ

في المقابل كان المجير مولعًا بالاجارة، يراها سموا لا يوازيه شرف، حتى أصبح شعوره بها فطريًا لا يقاوم، فلا يأنف أن يبسط حماه على الانسان أو الحيوان أو حتى الجراد! فهذا مدلج بن سويد الطائي بلغ مبلغًا جعله يؤثر الالتزام بالذمة ولو مع ما لا يحفظ ولا يصان، فاضحى موضع سخرية في العقل الجمعي للعرب حتى صاروا يقولون: "أحمق من مجير الجراد" وكان من حديثه فيما ذكر ابن الأعرابي عن الكلبى أنه خلا ذات يوم في خيمته، فإذا هو بقوم من طيء ومعهم أوعيتهم فقال: ما خطبكم؟ قالوا: جراد وقع

بفنائك، فجئنا لنأخذه، فركب فرسه، وأخذ رمحه، وقال: والله لا يتعرض له أحد منكم إلا قتلته! أيكون فى جواري، ثم تريدون أخذه؟ ولم يزل يحرسه حتى حميت عليه الشمس فطار، فقال: شأنكم الان به، فقد تحول عن جواري! (الميداني، د.ت، ج1، ص. 408)، ويمكن تفسير ذلك الحمق ما هو الا انعكاسًا لحرارة الشعور بالإجارة في الضمير الجاهلي الذي يرى في نفسه حارسًا لكل مستضعف حتى غدى مقدسًا.

لقد كانت الحماية في الجاهلية إحدى صور المروءة، ترفع براس من يمنحها وتعلق على صدره وسام شرف حتى بعد رحيله، كما كانت الصلة بين الجار والمجير تختلف –بطبيعة الحال– وفقا للظروف، فكانت أحيانا مؤقتة، وكانت أحيانا أخرى دائمة؛ بل وراثية، وفي بعض الحالات كان المجير يتعهد بأن ينصر جاره على عدو معين فقط، وفي حالات أخرى كان يتعهد بإجارته من كل الأعداء؛ وإنما من الموت نفسه، وكان هذا يعني أن يدفع المجير إذا مات جاره وهو في جواره، دية لأسرته، كقصة عامر بن الطفيل والأعشى(شيخو، 1991، ج3، ص. 362)، الذي وعده بالاجارة حتى بعد موته.

وتعدّ إجارة السموأل من أدل الشواهد الادبية على الحماية الاجتماعية–الإجارة– فدعنا نستمع لقوله: (الصمد، 1996، ص. 66–70).

إذا المَرءُ لَم يُـدنَس مِنَ اللُؤمِ عِرضُـــهُ ... فَكُلُّ رِداءٍ يَرتَديهِ جَمـــيـــــــــــلُ

وَإِن هُوَ لَم يَحمِـل عَلى النَفسِ ضَـــيمَهـا ... فَلَيسَ إِلى حُســـنِ الثَنـاءِ سَـــبيـلُ

تُعَيِّرُنا أَنّا قَليـــلٌ عَديدُنـــــــــــــا ... فَقُلتُ لَها إِنَّ الكِرامَ قَليـــــــــــــلُ

وَما قَلَّ مَن كانَت بَقاياهُ مِثلَنـــــــــــا ... شَـبابٌ تَسـامى لِلعُلى وَكُهـــــــــــولُ

وَما ضَرَّنا أَنّا قَليـــــــــــلٌ وَجارُنـــــا ... عَـزيـزٌ وَجـارُ الأَكـثَـريـنَ ذَلـيـــــــلُ

.... ... ...

وَإِنّا لَقَومٌ لا نَرى القَتلَ سُبَّـــــــــــــةً ... إِذا ما رَأَتهُ عامِرٌ وَسَلـــــــــــــولُ

في النص المتقدم يؤسس السموأل لفكرة حماية المستجير لا تكون الا من قبل شخص طاهر النسب نقي السيرة معتزًا بنفسه فلا يقبل اهانة أو ضيم لان عزة النفس شرطًا للمروءة فهو يربط بين حسن السمعة والقدرة على الدفاع عن الحقوق، فإجارة الملهوف عنده لا ترهن بالعدد والاعمار، بل بصلابة القيم، واكساب المستجير رفعة وعزة، فعكس النص المتقدم التزام القبيلة بحماية الجار والدفاع عنه مهما كلف الامر دون شرط او قيد، فيشي هذا النص بتكثيفٍ بلاغي يقوم على المقابلة والمفارقة القيمية؛ إذ يعارض الشاعر بين الطهر الخُلقي والدنس، وبين القِلّة العددية وسموّ المنزلة، ليؤكد أن القيمة تُقاس بالأخلاق لا بالكثرة، فنراه يعتمد أسلوبيًا على الحِجاج الشعري عبر الشرط والتعليل، مستثمرًا نبرة الحكمة والفخر معًا؛ ليجعل من الجوار والعِرض والشجاعة معايير للكرامة، لا أعراضًا هامشية في ميزان القبيلة.

إذ رجعنا الى المعاجم العربية سنرى أن لفظة الإجَارَةِ تندرج تحت معنى الأَمانُ، وَالنُّصْرَةِ (ابن منظور، 1994، ج11، ص. 135)، وهذا ما جسده جساس عندما عبر عن حمايته والتزامه المطلق بحقوق المستجير وصيانة عرضه حتى الموت؛ لتتجلى مكانة الاجارة كقيمة اجتماعية سامية تضمن الامن والنصرة والثقة بين الفرد والقبيلة، ودونك قوله: (شيخو، 1890، ص. 3).

إِنَّـــمـــا جـــاري لَـــعَـــمـــري ... فَاعلَموا أَدنى عِيـــــــــــــالي

وَأَرى لِلجارِ حَقّاً كَيَميني مِن شِمالي
وَأَرى ناقَةَ جاري فَاعلَموا مِثلَ جِمالي
إِنَّما ناقَةُ جاري في جِواري وَظِلالي
إِنَّ لِلجارِ عَلَينا دَفعَ ضَيمٍ بِالعَوالي
فَأَقِلّي اللَومَ مَهلاً دونَ عِرضِ الجارِ مالي
سَأَودي حَقَّ جاري وَيَدي رَهنُ فِعالي
أَو أَرى المَوتَ فَيَبقى لُؤمُهُ عِندَ رِجالي

إن أهم ما يلحظ على اسلوب هذا النص غلبة النَفَس الخطابيّ القَسَميّ؛ إذ يعكس يقين الشاعر بثبات القيم العرفية وارتباط الشرف بالفعل لا بالقول، كما نراه حافلًا بتكثيفٍ بلاغي يقوم على التكرار التأكيدي لكلمة الجار، بما يحوّلها من علاقة مجاورة إلى رابطة دمٍ وقرابة، ويجعل حقّه في منزلة النفس والمال، كما تظهر المقابلة بين اليمين والشمال، والحياة والموت، لتكريس المعنى الأخلاقي الأسمى: صون الجار ولو على حساب الفداء بالنفس.

لقد كانت حماية الجار شرفًا يعلو فوق المصالح والخوف، فالجار كاحد ابناء القبيلة يدافع عنه بالنفس والمال والعرض، ومن يمسه بسوء فقد تحدى القبيلة باسرها، انظر الى السموأل وهو يتغنى بذلك الشرف في اوقات الشدائد فلا يجرؤ أحد النيل ممن استجار به، إذ يقول: (الصمد، 1996، ص. 98 ،99).

فَإِن أَهلِك فَقَد أَبلَيتُ عُذراً وَقَضَّيتُ اللُبانَةَ وَاشتَفَيتُ
وَأَصرِفُ عَن قَوارِصَ تَجتَديني وَلَو أَنّي أَشاءُ بِها جَزَيتُ
فَأَحمي الجارَ في الجُلّى فَيُمسي عَزيزاً لا يُرامُ إِذا حَمَيتُ

والمتصفح لديوان الشعر الجاهلي يجده زاخرًا بالنصوص الشعرية التي يتغنى فيها شعراؤها بمآثر بطولاتهم، فجعلوا صور الحماية والاجارة تلك لوحات تتراوح بين تسليم الامان والحماية في أحلك الاوقات والظروف، يقول امرؤ القيس في ذلك: (ابو الفضل، 2009، ص. 20).

إِنَّ بَني عَوفَ ابتَنوا حَسَباً ضَيَّعَهُ الدُخلُلونَ إِذ غَدَروا
أَدّوا إِلى جارِهِم خَفارَتَهِ وَلَم يَضَع بِالمَغيبِ مَن نَصَروا

ويجاريه في المعنى بشر بن ابي خازم، إذ يقول: (حسن، 1960، ص. 159).

في فِتيَةٍ لا يُضامُ الدَهرَ جارُهُمُ هُمُ الحُماةُ عَلى الباقينَ وَالسَلَفِ
لَيسوا إِذا الحَربُ أَبدَت عَن نَواجِذِها يَومَ اللِقاءِ بِأَنكاسٍ وَلا كُشُفِ

يقدّم الشاعر صورةً مكتملة للفتوّة الجاهلية التي تُصان بها الجيرة وتُحمى بها القبيلة؛ فهؤلاء الفتيان لا يُضام جارهم لأنهم يقفون وراءه سدًّا من العزيمة والبأس، ثم يعمّق الصورة في البيت الثاني، إذ يُبرز ثباتهم عند احتدام الوغى، فلا ينهزمون بأنكاسٍ ولا كُشُفٍ؛ وإنما يواجهون الحرب بوجوهٍ صادقة وقلوبٍ صلبة.

وفي نص اخر له نجده يعانق فيه بين الفروسية والمروءة والشرف ويزينه بخصلة الاجارة، إذ يقول: (حسن، 1960، ص. 58).

لَمّا تَخالَجَتِ الأَهواءُ قُلتُ لَهـــــــــا حَقٌّ عَلَيـكِ دُؤوبُ اللَيـلِ وَالسَـــهَـدُ
حَتّى تَزوري بَني بَدرٍ فَإِنَّهُـــــــــمُ شُمُّ العَرانينِ لا سودٌ وَلا جُعُـــــــــدُ
لَو يوزَنونَ كِيالاً أَو مُعايَـــــــــرَةً مالوا بِرَضوى وَلَم يَعدِلهُمُ أُحُـــــــــدُ
القاعِدينَ إِذا ما الجَهلُ قيمَ بِـــــــــهِ وَالثاقِبينَ إِذا ما مَعشَرٌ خَمِـــــــــدوا
لا جارُهُم يَرهَبُ الأَحداثَ وَسطَهُمُ وَلا طَـــريـدُهُـــمُ نـــاجٍ إِذا طَـــرَدوا

في هذه الأبيات يرسم الشاعر صورة قبيلة بني بدر بوصفها ذروة المنعة والسؤدد، فهي جماعة تُوازن الجبال ثِقَلًا، ويقودها رجال (شُمّ العرانين) تتقاطع فيهم المهابة مع النَّجدة، ويعرض الشاعر مفارقةً بديعة: فالجوار في حماهم أمنٌ لا تزعزعه الحوادث، أمّا الطريد إذا لاحقوه فلا نجاة له، فيجمع بذلك بين حماية المستجير وصرامة العقاب؛ ليكتمل مشهد السلطة الأخلاقية والعسكرية للقبيلة في آنٍ واحد.

اما علقمة الفحل فيمجد بنو نهشل وكيف كانوا حصنًا منيعًا لا يقربه أحد، جاعلًا منهم مثالًا لاهل الجوار، إذ جمعوا بين الحماية المادية والرعاية المعنوية والإنسانية، حتى أصبح القوم بعدهم كالغنم السائبة بلا راعٍ أو معين: (مكارم، 1996، ص. 44).

أَمسى بَنو نَهشَلٍ نَيّانُ دونَهـــــــــمُ المُطعِمونَ اِبنَ جارِهُمُ إِذا جاعـــــــــا
كَأَنَّ زَيدَ مَناةَ بَعدَهُـــــــم غَنَـــــــمٌ صـاحَ الرِعاءُ بِها أَن تَهبِطَ القاعـــــــا
أَبلِغ بَنـي نَـهشَـــلٍ عَنّي مُغَلغَلَـةً أَنَّ الحِمى بَعـدَهُم وَالثَغرَ قَـد ضـــاعـا

ويساوقه في المعنى ذاته زهير بقوله: (فاعور، 1988، ص. 63).

المانِعُ الجارِ يَومَ الرَوعِ قَد عَلِموا وَذو الفُضـــولِ بِلا مَنٍّ وَلا كَـدَرِ

اما عبيد بن الابرص فهو مستعد لبذل كل ما لديه حتى ماله الموروث في سبيل وفاء عهده مع جاره حتى موته ودفنه، مما يعمق فكرته بالثبات على ذلك حتى اخر عمره، ويبدو ذلك جليًا من خلال استعماله للفعل المضارع "اشري، ابذله" إذ تضفي هذه الافعال نمط الاستمرارية وكأنه حدث متجدد وليس عابرا حتى وصوله الى اخر العمر ونهاية المطاف، اليس هو الذي يقول: (عدرة، 1994، ص. 43).

أَشـــري التِلادَ بِحَمـدِ الجـارِ أَبـذُلُـهُ حَتّـى أَصـــيـرَ رَمـيـمـاً تَـحـتَ أَلـواحِ

إذا كانت حماية الجار تمثل الاطار الاشمل للحماية الاجتماعية فإن حامي الظعينة يرمز إلى اقصى درجات النخوة، فكلاهما يستند على ركيزة واحدة: أن المستجير او المرافق لك في رحلتك يدخل في حماك واجارتك، ومن هنا جاءت صورة حامي الظعينة كتجسيد شعري لفكرة الاجارة والجوار، إذ ان حامي الظعينة وصف يطلق على الفارس المرافق للنساء في السفر ومهمته حمايتهن من اي خطر يحدق بهن فالظعينة لفظ يطلق الْمَرْأَة فِي الهَوْدَج لَا تسمّى ظَعِينَة حَتَّى تكون فِي هَوْدَج( الازدي، 1987، ج2، ص. 931)، وبهذا يمكن عدّ حامي الجوار مثالًا على الجوار الثابت وحامي الظعينة مثالًا على الجار المتحرك، لتكون حماية الظعينة عنصرًا أساسيًا من عناصر البطولة العربية؛ مما جعلهم يطلقون على بعض أبطالهم لقب حامي الظعينة أو فارس الظعينة (القالي، د.ت، ج2، ص. 271)، وفي ابيات تجسد المعنى هذا يقول قراد بن حنش الصاردي: (المرزباني، 1982، ج1، ص. 328).

فَـوارِسُ كَـالـنـيـرانِ يَـحـمـونَ نِســـوَةً عَقائِلَ لَم تَدنَس بِبيضِ المَحاجِـــــــــرِ
ظَـعـائِنُ إِن يُنسَـــبنَ يُنسَـــبنَ لِلـذُرى لِبَـدرِ بنِ عَمرٍو أَو لِعَمرِو بنِ جـابِرِ
تَعَوَّدنَ أَن يَعبَأنَ مِسكاً وَعَنبَراً ذَكِـيّـاً ومـا عُـوِّدنَ نَســـجَ الـغَـرائِـر

أو قد يطلق على الفارس الحامي القاب اخرى ينطوي تحتها صفات جاهلية سامية كالشجاعة والوفاء وعلو الهمة، ومن هذه الالقاب حامي الحقيقة أي: يحمي ما يحقّ عليه أن يمنعه (الدينوري، د.ت، ج1، ص. 66)، او ما يحق على الرجل ان يحميه، وسُمِّيَتْ حقيقةً لأنَّه يحق على أهلها الدفع عنها (البغدادي، 1997، ج2، ص. 67)، اي أنه الرجل الذي يتصدى للخصوم دفاعا عن الحقوق كواجب مقدس لا يجوز التفريط به، وفي تصوير ذلك يقول عبيد بن الابرص: (عدرة، 1994، ص. 115).

نَحمي حَقيقَتَنا وَنَمنَعُ جارَنـــــــــــا وَنَلُفُّ بَينَ أَرامِلِ الأَيتـــــــــــــامِ

ويقدم لنا اعشى باهلة مضمونًا متقاربًا بقوله: (ابو زيد، د.ت، ج1، ص. 573).

ضَـــخْمُ الدّسِـــيعَةِ متلافٌ أَخُو ثِقةٍ حَـامِـي الـحَـقِـيـقَـةِ مِـنْـهُ الـجُـودُ والـفَـخَـرُ

كما نلحظ اقتران هذا اللقب مع لقب اخر يصبان في صفات المروءة ذاتها، فالاول حام للحقوق إذ ما انتهكت والثاني حام للوديقة إن عصفت المعارك واشتد لهب الرمضاء، فالوديقة شدة الحر (الازهري، 2001، ج3، ص. 242)، فهي كناية عن الثبات في الشدائد وضيق الحال لا سيما في المعارك الضارية، وفي تصوير ذلك يقول ابو الملثم الهذلي: (السكري، 2006، ج1، ص. 193).

حـامي الحَقيقَـةِ نَسّـــالُ الوَديقَـةِ مِعْ تـاقُ الـوَســـيـقَـةِ لا نِـكْـسٌ ولا وانـي

ويجتمع نص هدبة مع نص ابو الملثم على إبراز المعنى نفسه، إذ يقول: (الجبوري، 1986، ص. 85).

شَـــديدِ اللَظى حـامي الوَديقَـةِ ريحُـهُ أَشَـــدُّ لَظىً مِن شَـــمسِـــهِ حينَ يَصـــمَحُ

ومن هنا نلحظ أن الحماية وطلب الجوار وما انبرى تحتها من مواقف والقاب متعددة لم تكن مواقف آنية طارئة؛ بل كانت اشبه ما يكون بمنصات اعلامية ترفع فيها اسماء القبائل تحت راية الشجاعة والمروءة والكرم لتبقي اسم القبيلة مطبوعا على صفحات التاريخ التي لا تُغيب ولا تمسح.

ومن جميل اخلاق الفارس الجاهلي غض طرفه عن جارته، إذ يحول الفارس عينيه الى سيفين من حياء، ليصون بهما حرمة بيوت جيرانه ويؤمن قلب المرأة من ريبة أو خوف، فعلى لسان حاتم الطائي نسمع: (رشاد، 2002، ص. 31).

فَلا وَأَبيـكَ مـا يَظَـلُّ ابنُ جـارَتـــــي يَـطـوفُ حَـوالَـي قِـدرِنـا مـا يَـطـورُهـا
وَمـا تَشـــتَكيني جـارَتي غَيرَ أَنَّهـا إِذا غـابَ عَـنـهـا بَـعـلُـهـا لا أَزورُهـا

وفي المعنى نفسه يقول عروة: (نعناع، 1995، ص. 73).

وَإِن جارَتي أَلوَت رِياحٌ بِبَيتِها تَغافَلتُ حَتّى يَســـتُرَ البَيتَ جانِبُه

فيصف الشاعر نفسه بانه يحافظ على حرمة جيرانه إذ اصاب بيتها ميل او اهتزاز بفعل الريح كناية عن تكشف سترها، إذ يمنع الضرر المعنوي قبل الضرر الجسدي، وفي المعنى ذاته يقول عنترة بن شداد: (طماس، 2004، ص. 208).

وَأَغَضُّ طَرفي ما بَدَت لي جارَتي حَتّى يُواري جارَتي مَأواها

وقول النابغة: (البستاني، 1963، ص. 129).

إذا تَلَقَهُم لا تَلقَ لِلبَيتِ عَورَةً وَلا الجارَ مَحروماً وَلا الأَمرَ ضائِعا

يقدّم عنترة والنابغة صورتين متكاملتين لجوهر الجوار في الوعي الجاهلي؛ فعنترة يجعل ترك حماية الجار عارًا يستوجب الرحيل، كأن الأرض تضيق بمن يخذل مستجيرًا، بينما يرسم النابغة الأنموذج المقابل، حيث لا تُرى في ديار القوم عورة مكشوفة ولا جار محروم، وهكذا يلتقي الشاعران عند حقيقة واحدة: أن كرامة القبيلة تُقاس بقدرتها على صون الجوار، وأن حماية المستجير ليست فعل نجدةٍ فحسب؛ بل معيار وجودٍ ومجدٍ لا تزول آثاره.

وكما يمدح الشعراء من يحمي جاره فانهم يذمون من يخذله، فيتحول العجز عن حماية الجار الى وصمة عار تلاحق ذكر القبيلة، كما في قول عنترة: (طماس، 2004، ص. 154).

وَلا تُجاوِر لِئاماً ذَلَّ جارُهُمُ وَخَلِّهِم في عِراصِ الدارِ وَارتَحِلِ

إنَّ ورود المديح هنا ليس مقصودًا لذاته؛ وإنما لتأكيد الرسوخ العميق للصفات الحميدة والسجايا النبيلة التي اتّسم بها الممدوح في وعي الجماعة الجاهلية، فالثناء يصبح شاهدًا قيميًا يُثبت تلك الخلال ويُبرز مكانتها في منظومة الشرف والحماية فهو "موقف شعري وشعوري يتخذه الشاعر إزاء فرد أو جماعة تظهر فيه عاطفة الاعجاب لما يفعلوه من خير وحق"(طارش، 2025، ص.93)، وهذه العاطفة الصادقة تحض المتلقي على انتهاج المنهاج الذي سلكه الممدوح؛ مما يعزز الرغبة في القيام بالأعمال الفاضلة والتمسك بالمبادئ السامقة، ونتيجة لذلك جعل عنترة ترك الإجارة وعدم حماية الجار سببا كافيًا للهجرة وترك الديار، وكأنّ الارض تضيق بمن لا يهب لنصرة جاره، ويعضد المعنى بقوله: (طماس، 2004، ص. 88).

وَإِنّي لَأَحمي الجارَ مِن كُلِّ ذِلَّةٍ وَأَفرَحُ بِالضَيفِ المُقيمِ وَأَبهَجُ

فيعزز عنترة صورة الفارس الجاهلي الذي يرى في حماية الجار واجبًا لا يُساوم عليه، فيجعلها جزءًا من شرفه الشخصي وامتدادًا لاسم قبيلته؛ إذ لا يكتفي بدفع الذلّ عن جاره، وإنما يقرن ذلك بالبهجة لاستقبال الضيف، فيجمع بين قوة الذود ونعمة الكرم، ليقدّم نموذجًا مثاليًا للنجدة التي يُشاد بها في المرويات والشعر معًا، وجعل الهجاء سلاحًا ضد الخيانة أو التخلي عن الحماية والاجارة.

وبهذا كان الجوار في الجاهلية مبدأً صارمًا تُحفظ به الحرمة ويُعرف به مجد القبيلة، فذمّ الشعراء من خذل جاره ومدحوا من صانه وذبّ عنه، وهكذا غدت حماية المستجير معيارًا للشرف، تتردّد أصداؤه في شعر شعرائهم.

- **الضيافة والإيواء (أواصر الحماية ودفء المأوى):**

وفي تلك الصحراء ذاتها عندما يلتقي البرد بالجوع كانت الضيافة والإيواء احدى المناقب الفاضلة التي تغنى بها الشاعر الجاهلي، إذ لم تكن مجرد عادة عابرة، بل كانت شريعة أخلاقية وركنًا من أركان الهوية القبلية؛ إذ وعى العربي آنذاك أن هذه الشريعة خالية

الأسس دون رجلًا كريمًا وبيتا مفتوحا ونارًا موقدة لتدل الغريب والتائه وتحمي تلك القبائل من الانهيار؛ لتكون شاهدا على إشاعة الأمن بين الناس.

لقد عبر الشاعر الجاهلي عن الضيافة والايواء بصور والفاظ متعددة، فجعل من إطعام الضيف ثوبا للشجاعة، وكرم اليد اخا لحماية الجار، فتارة يصف من يقوم بذلك بانه ملجأ للسائلين، وملاذ للمستجيرين، ومأوى للغرباء، ليكون ذلك الايواء والضيافة إعلانا عن سلطة القبيلة ومروءتها الراسخة.

يقدم لنا الأفوه الاودي صورة شعرية تنسج ملامح الضيافة والإيواء، إذ تتحول الجفنة –الوعاء المترع بالطعام– الى ما يشبه الحصن الاجتماعي الذي يحمي الفقير من قسوة الجوع، والضيف من ذل السؤال، فاستمع له وهو يقول: (التونجي، 1998، ص. 92).

فينـا لِثَعلَبَـةَ بنِ عَوفٍ جَفنَـةٌ يَـأوي إِلَـيـهـا فـي الشِـتـاءِ الـجُـوَّع

أما عنترة فيقدم لنا نصًا يجمع فيه بين صورة الحماية في الحرب والسلم، ففي بيته الأول يرسم صورة الفروسية والبطولة في ميدان القتال، إلا أن هذه الشجاعة لا تأتي بمعزل عن مكارم الاخلاق المتمثلة بالعدل والانصاف، وفي البيت الذي يليه ينقل فارسنا الصورة من ميدان الحرب إلى ميدان النجدة والإيواء لنجدة الصريخ على جياد كأنها السهام في سرعتها، إذ يقول: (طماس، 2004، ص. 118).

إنّا إذا حَمِسَ الوَغى نُروي القَنـا وَنَعِفُّ عِندَ تَقاسُمِ الأَنفـالِ

نَأتي الصَريخَ عَلى جِيادٍ ضُمَّـرٍ خُمصِ البُطونِ كَأَنَّهُنَّ مغالـي

وفي نص آخر يشع فيه الفخر القبلي والاعتداد بالذات يقول عنترة أيضا: (طماس، 2004، ص. 79).

أَنـا الأَسَـدُ الحامي حِمى مَن يَلوذُ بي وَفِعلي لَـهُ وَصـفٌ إِلى الدَهرِ

فهو كالأسد شجاعة، حام للحمى ذواد عن المستجير به تلك الافعال التي تمثل سيرة مجد متوارثة تتناقلها الالسن جيلا بعد جيل، فالنص يقدم الحماية المتمثلة بالإيواء ليست فعلًا موقتًا؛ بل فعلًا يؤسس لذكر خالد، وهو ما ينسجم مع فكرة أن الحماية الاجتماعية كانت إحدى طرق بناء السمعة والهوية القبلية، فاستمع لطرفه وهو ينشد: (ناصر الدين، 2002، ص. 97).

أَنّي حَمِدتُكَ لِلعَشيـرَةِ إِذ جاءَت إِلَيكَ مُرِقَّةَ العَظـمِ

أَلقَوا إِلَيكَ بِكُلِّ أَرمَلَـةٍ شَعثاءَ تَحمِلُ مَنقَعَ البُـرمِ

وإذا كان الإيواء في كل وقت مكرمة، فإنه في الشتاء أشد اثراً وأعظم منزلة، كقول بشر بن أبي خازم: (حسن، 1960، ص. 176).

قَتَلنا الَّذي يَسـمو إِلى المَجدِ مِنهُمُ وَتَـأوي إِلَـيـهِ فـي الشِـتـاءِ الأَرامِـلُ

فتتجلى هنا شخصية الفارس الذي تُأوي إليه الأرامل في الشتاء، كناية عن مقامه الحامي ويده الممدودة في الشدّة، وهي مشاكلة للصورة التي أعاد زهير صوغها حين جعل من الماجد ملاذًا تُطلَب عنده الفضائل؛ ليلتقي الشاعران عند معنى واحد: أن رجاحة المروءة تُقاس بقدرة الرجل على أن يكون دفئًا لمن بردت بهم السبل، يقول زهير: (فاعور، 1988، ص. 98–99).

وَإِنّي لَمُهدٍ مِن ثَناءٍ وَمِدحَـةٍ إِلى ماجِدٍ تُبغى لَدَيهِ الفَواضِـلُ

مِنَ الأَكرَمينَ مَنصِـــباً وَضَـــريبَةً إِذا ما شَتا تَأوي إِلَيهِ الأَرامِـــــــلُ

لم يكن زهير شاعر الحكمة فحسب، وإنما كان شاهدا على روح القبيلة من قيم الإيواء والضيافة، ففي البيتين السابقين يصور الكرم مأوى شتويا يحمي الأرامل من قسوة الفقر والبرد، وفي قصيدة اخرى تتجاوز أبياته صور المدح الفردي؛ لتكون رمزا للحماية الاجتماعية، فيشبه هرم بالغيث الدائم الذي يروي الارض ويحيي الجدب، ليلوذ به المحتاج والفقير كعطاء عام يتجاوز موسمية الحاجة، فالشاعر هاهنا يقدّم انموذجًا للزعامة التي تحمي الجماعة، كما نقرأ في قوله: (فاعور، 1988، ص. 119– 120).

لَعَمرُ أَبيكَ ما هَرِمُ بنُ سَـــلمـــــى بِمَلحِيّ إِذا اللُؤَماءُ ليمـــــــــــــوا
وَلا ســـــاهـي الـفُـؤادِ وَلا عَـيِـيّ ال لِسانِ إِذا تَشاجَرَتِ الخُصـــــــــــومُ
وَهو غَيثٌ لَنا في كُلِّ عـــــــــامٍ يَلوذُ بِهِ المُخَوَّلُ وَالعَديـــــــــــــمُ
وَعَوَّدَ قَومَهُ هَرِمٌ عَلَيـــــــــــهِ وَمِن عاداتِهِ الخُلُقُ الكَريـــــــــــمُ

وهكذا، وإن اختلف السياق الشعري، فأن وحدة الرؤية تتوحد بجعل الضيافة والإيواء آلية من اليات الحماية الاجتماعية.

من النصوص المتقدمة نلخص: أن الإيواء لم يكن سترا للجسد أو توفير مأمن للمستجير فحسب؛ وإنما هو انتماء جديد تحت جناح قبيلة ما، ومن رحم هذا الانتماء ولدت الضيافة والكرم؛ إذ تحول هذا الملاذ إلى جفنة عامرة، ومن أبدع صور الضيافة الجاهلية قول المتلمس: (الصيرفي، 1970، ص. 317).

يَكادُ إِذا ما أَبصَـــرَ الضَـــيفَ مُقبِلاً يُـكَـلِّـمُـهُ مِـن حُـبِّـهِ وَهـوَ أَعـجَـمُ

يصور الشاعر هنا فرح المضيف بقدوم الضيف، حتى إذا لمح الضيف من بعيد غلبه الشوق والترحيب فيبدأ بمخاطبته قبل أن ينبس ببنت شفة.

وهناك من يجعل الضيف بمنزلة صاحب الدار له ما للمضيف من حق وراحة حتى يقدمه على نفسه ولذائذه الشخصية، وهذا بحد ذاته ضمان اجتماعي ومعنوي يعزز تماسك القبيلة وسمعتها، فاستمع لعروة وهو يعلن ذلك بفخر: (نعناع، 1995، ص. 73–74).

فِراشي فِراشُ الضَيفِ وَالبَيتُ بَيتُـــهُ وَلَم يُلهِني عَنــهُ غَزالٌ مُغَنَّـــــعُ
أُحَدِّثُهُ إِنَّ الحَديثَ مِنَ القـــــــرى وَتَعلَمُ نَفســـي أَنَّـهُ سَـــوفَ يَهجَعُ

وهكذا تتبدى لنا الضيافة والإيواء في النصوص الجاهلية وكأنها نظام اجتماعيٌّ يراعي التوازن بين الأفراد ويمنح الفقير والجار والمعوز والطارق نصيبًا من الأمان والكرامة والعزة.

وخلاصة القول: إن الإيواء والضيافة وما حولهما من افعال تصب في بوتقة واحدة؛ إذ كانت لبنة من لبنات صرح الحماية الاجتماعية ذلك الصرح الذي كان كالغيث الذي يتساقط على قبيلة متعطشة للأمن والسلامة وكنف حاني للأرامل والمحتاجين في قسوة الشتاء وفراش يمدُّ للضيف وغيرها من السلوكيات النبيلة حيث تتآزر القيم الفردية مع أواصر القبيلة؛ لتصبح تلك الصحراء القاسية منبتًا للكرامة والمروءة وموئلا للشرف والنبل.

## الخاتمة:

- تُظهر دراسة (أنماط الحماية الاجتماعية في العصر الجاهلي) أن المجتمع العربي قبل الإسلام لم يكن مجتمعًا فوضويًا كما تصوّره بعض المصادر المتأخرة؛ وإنما كان كيانًا منظمًا تحكمه أعراف راسخة وقيم تضامن أصيلة، صاغته الصحراء ورعته البيئة

القبلية التي جعلت من حماية الفرد حماية للجماعة، ومن صيانة الجار صيانة للهوية، فانبثقت منظومة الحماية الجاهلية من أربعة محاور كبرى شكّلت معًا (درع القبيلة) وملامح شخصيتها الأخلاقية والاجتماعية.

- لقد جاء الحِلف بما فيه من عهود ومواثيق وطقوس أداة لإقامة توازن القوى بين القبائل، وضمان السلم، وردّ العدوان، وتنظيم المصالح الاقتصادية، فكان رباطًا يحفظ الأمن الداخلي ويُنشئ شبكة من الالتزامات المتبادلة.
- مثّل الجوار الذروة في سلّم القيم العربية؛ إذ جعل العربي نفسه جدارًا لحماية المستجير، فغدا الجار جزءًا من الذمّة، والاعتداء عليه اعتداء على القبيلة كلها، كما كشف الشعر الجاهلي عن مكانته بوصفه معيارًا للشرف والمروءة.
- برزت الديات والفدية بوصفها العقل العملي للقبيلة، وآلية لضبط الثأر وتخفيف حدّة الصراعات، وتقديم بديل حضاري يحفظ الدماء ويعيد للمجتمع توازنه، كما أبانت النصوص الشعرية دور (السعاة، والوجهاء) في وأد الفتن؛ مما يجعل الدية فعل حماية لا يقل أهمية عن النصرة في الحرب.
- تمثلت الواجهة الانسانية لمنظومة الحماية بالضيافة والإيواء؛ إذ بينت أن العربي لم يكن مأوى للغريب فحسب، وإنما مؤسسة اجتماعية صغيرة تُشيع الأمن والكرم وتثبت قيمة السلم، فتجلّت في الشعر باعتبارها تاج المروءة وأوسع أبواب الفخر.
- ومن خلال الشواهد الشعرية التي استعرضها البحث، يتضح أن هذه الأنماط لم تكن مجرد أعراف؛ بل هي رموز شعرية ولغة ثقافية صاغ بها الشاعر الجاهلي صورة مثالية للقبيلة وللفارس، فجعل الحماية الاجتماعية مقياسًا للبطولة، والدفاع عن المستجير إعلانًا عن الهوية، وصون الدماء طريقًا إلى المجد.
- إن الحماية الاجتماعية في المجتمع الجاهلي كانت بنية متكاملة، تتدرج من الفرد إلى الجماعة، وتجمع بين القوة والرحمة وبين السيف والكلمة وبين المصلحة والعقيدة الأخلاقية، وهي منظومة أسهمت في حفظ كيان القبيلة، وفي تشكيل الوعي الجمعي الذي ورثه الإسلام وطوّره في إطار قانوني وتشريعي شامل، فكان الامتداد الطبيعي لقيم أصيلة مهّدت لقيام مجتمع قائم على العدل والذمّة والسلم.

## المصادر والمراجع:


- القرآن الكريم
- إبراهيم. محمد أبو الفضل. (2009). ديوان امرئ القيس. القاهرة_ مصر: دار المعارف.
- ابن الأثير. عز الدين. (1997). الكامل في التاريخ. دمشق_ سوريا: دار الكتاب العربي.
- ابن حبيب. محمد. (1994). المحبّر. بيروت_ لبنان: دار الآفاق الجديدة.
- ابن حبيب. محمد. (1985). المنمق في أخبار قريش. الرياض_ السعودية: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن دريد. محمد بن الحسن. (د.ت). الاشتقاق. بيروت_ لبنان: دار الجيل.
- ابن دريد. محمد بن الحسن. (1987). جمهرة اللغة. بيروت_ لبنان: دار العلم للملايين.
- ابن رجب. زين الدين عبد الرحمن. (1996). فتح الباري شرح صحيح البخاري. المدينة المنورة_ السعودية: مكتبة الغرباء الأثرية.
- ابن سعد. محمد. (1990). الطبقات الكبرى. بيروت_ لبنان: دار الكتب العلمية.
- ابن قتيبة. عبد الله بن مسلم. (د.ت). أدب الكاتب. بيروت_ لبنان: مؤسسة الرسالة.
- ابن قتيبة. عبد الله بن مسلم. (1977). غريب الحديث. بغداد_ العراق: مطبعة العاني.
- ابن منظور. محمد بن مكرم. (1994). لسان العرب. بيروت_ لبنان: دار صادر.
- أبو زيد. محمد بن أبي الخطاب القرشي. (د.ت). جمهرة أشعار العرب. المنصورة_ مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الأزهري. محمد بن أحمد. (2001). تهذيب اللغة. بيروت_ لبنان: دار إحياء التراث العربي.
- الأفغاني. سعيد بن محمد بن أحمد. (1974). أسواق العرب في الجاهلية والإسلام. دمشق_ سوريا: دار الفكر.
- الألوسي. محمود. (1995). روح المعاني. بيروت_ لبنان: دار الكتب العلمية.
- البستاني. كرم. (1963). ديوان النابغة. بيروت_ لبنان: دار بيروت.

- البغدادي. عبد القادر بن عمر. (1997). خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. القاهرة_ مصر: مكتبة الخانجي.
- التونجي. محمد. (1998). ديوان الأفوه الأودي. بيروت_ لبنان: دار صادر.
- الثعالبي. عبد الملك بن محمد. (د.ت). ثمار القلوب في المضاف والمنسوب. القاهرة_ مصر: دار المعارف.
- الجاحظ. عمرو بن بحر. (2004). الحيوان. بيروت_ لبنان: دار الكتب العلمية.
- الجاحظ. عمرو بن بحر. (2002). الرسائل الأدبية. القاهرة_ مصر: دار ومكتبة الهلال.
- الجاحظ. عمرو بن بحر. (د.ت). الرسائل السياسية. القاهرة_ مصر: دار ومكتبة الهلال.
- جاسم. مهدي عبيد. (1988). شعر الحصين بن الحمام المري. بغداد_ العراق: مجلة المورد.
- الجبوري. يحيى. (1986). شعر هدبة بن الخشرم العذري. القاهرة_ مصر: دار القلم.
- جواد علي. (2001). المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. بيروت_ لبنان: دار الساقي.
- حسن. عزة. (1960). ديوان بشر بن أبي خازم. دمشق_ سوريا: مديرية إحياء التراث القديم.
- خليف. يوسف. (د.ت). الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي. القاهرة_ مصر: دار المعارف.
- الذهبي. محمد بن أحمد. (2006). سير أعلام النبلاء. القاهرة_ مصر: دار الحديث.
- الرازي. محمد بن أبي بكر. (1999). مختار الصحاح. القاهرة_ مصر: المكتبة العصرية.
- رشاد. أحمد. (2002). ديوان حاتم الطائي. بيروت_ لبنان: دار الكتب العلمية.
- الرضواني. محمود إبراهيم. (2010). ديوان الأعشى. قطر: مطابع قطر الوطنية.
- السكري. أبي سعيد الحسن بن الحسين. (2006). شرح أشعار الهذليين. بيروت_ لبنان: دار الكتب العلمية.
- السهيلي. عبد الرحمن بن عبد الله. (2000). الروض الأنف. بيروت_ لبنان: دار إحياء التراث العربي.
- شيخو. لويس. (1991). شعراء النصرانية قبل الإسلام. بيروت_ لبنان: دار المشرق.
- الصمد. واضح. (1996). ديوان السموأل. بيروت_ لبنان: دار الجيل.
- الصيرفي. حسن كامل. (1970). ديوان المتلمس الضبعي. القاهرة_ مصر: معهد المخطوطات.
- ضيف. أحمد شوقي. (د.ت). تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي. القاهرة_ مصر: دار المعارف.
- طارش. بهاء الدين داود. (2025). تكرار التراكيب في الشعر الجاهلي. واسط_ العراق: مجلة واسط للعلوم الإنسانية، 95. https://doi.org/10.31185/wjfh.Vol21.Iss2.978.
- الطعان. هاشم. (1969). ديوان الحارث بن حلزة. بغداد_ العراق: مطبعة الإرشاد.
- طماس. حمدو. (2004). ديوان عنترة بن شداد. بيروت_ لبنان: دار المعرفة.
- طماس. حمدو. (2004). ديوان لبيد العامري. بيروت_ لبنان: دار المعرفة.
- عباس. إحسان وآخرون. (2008). الأغاني. بيروت_ لبنان: دار صادر.
- عبد الصمد. زياد. (2009). دور المجتمع المدني في الحماية الاجتماعية. بيروت_ لبنان: المنتدى العربي للسياسات الاجتماعية.
- عدرة. أشرف أحمد. (1994). ديوان عبيد بن الأبرص. دمشق_ سوريا: دار الكتاب العربي.
- العسكري. أبو هلال. (د.ت). الفروق اللغوية. نصر_ مصر: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع.
- العسكري. الحسن بن عبد الله. (1988). الأوائل. طنطا_ مصر: دار البشير.
- فاعور. علي حسن. (1988). ديوان زهير بن أبي سلمى. بيروت_ لبنان: دار الكتب العلمية.
- الفراهيدي. الخليل بن أحمد. (2003). كتاب العين. القاهرة_ مصر، دار ومكتبة الهلال.
- القالي. أبي علي إسماعيل البغدادي. (د.ت). كتاب الأمالي. بيروت_ لبنان: دار الكتب العلمية.
- القلقشندي. أحمد بن علي. (1982). قلائد الجمان. مصر – لبنان: دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني.
- قويدر. إبراهيم. (2000). الحماية الاجتماعية: الماهية والمفهوم. القاهرة_ مصر: دار الكتب الوطنية.
- كورتو. جيرار. (2009). معجم المصطلحات القانونية. بيروت_ لبنان: مجد للدراسات والنشر.
- المرزباني. محمد بن عمران. (1982). معجم الشعراء. بيروت_ لبنان: دار الكتب العلمية.

- المصباح المنير. (د.ت). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. القاهرة_ مصر: المكتبة العلمية.
- مكارم. سعيد نسيب. (1996). ديوان علقمة بن عبدة. بيروت_ لبنان: دار صادر.
- ميدان. أيمن. (1992). ديوان عمرو بن كلثوم. جدة_ السعودية: النادي الأدبي الثقافي.
- الميداني. أحمد بن محمد. (د.ت). مجمع الأمثال. بيروت_ لبنان: دار المعرفة.
- ناصر الدين. مهدي محمد. (2002). ديوان طرفة بن العبد. بيروت_ لبنان: دار الكتب العلمية.
- النجار. رائد محمد إسماعيل. (2016). برنامج الحماية الاجتماعية. مصر: المجلة المصرية للأخصائيين الاجتماعيين.
- نجم. محمد يوسف. (1979). ديوان أوس بن حجر. بيروت_ لبنان: دار صادر.
- نعناع. محمد فؤاد. (1995). ديوان عروة بن الورد. القاهرة_ مصر: مكتبة الخانجي.


**Sources and References:**


•The Holy Quran.

•Ibrahim, Muhammad Abu al-Fadl, (2009)، Diwan Imru' al-Qays, Cairo, Egypt: Dar al-Ma'arif.

•Ibn al-Athir, Izz al-Din, (1997)، Al-Kamil fi al-Tarikh, Damascus, Syria: Dar al-Kitab al-Arabi.

•Ibn Habib, Muhammad, (1994), Al-Muhabbar, Beirut, Lebanon: Dar al-Afaq al-Jadida.

•Ibn Habib, Muhammad, (1985)، Al-Munaqqaq fi Akhbar Quraysh, Riyadh, Saudi Arabia: Dar Alam al-Kutub for Printing, Publishing and Distribution.

•Ibn Duraid, Muhammad ibn al-Hasan, (n.d.), Al-Ishtiqaq, Beirut, Lebanon: Dar al-Jil.

•Ibn Duraid, Muhammad ibn al-Hasan, (1987)، Jamharat al-Lughah, Beirut, Lebanon: Dar al-Ilm lil-Malayin.

•Ibn Rajab, Zayn al-Din Abd al-Rahman, (1996)، Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari, Medina, Saudi Arabia: Maktabat al-Ghuraba' al-Athariyyah.

•Ibn Sa'd, Muhammad, (1990), Al-Tabaqat al-Kubra, Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

• Ibn Qutaybah, Abdullah ibn Muslim, (n.d.), Adab al-Katib (The Writer's Etiquette), Beirut, Lebanon: Al-Risalah Foundation.

•Ibn Qutaybah, Abdullah ibn Muslim, (1977), Gharib al-Hadith (Rare Words in Hadith), Baghdad, Iraq: Al-Ani Press.

•Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram, (1994), Lisan al-Arab (The Tongue of the Arabs), Beirut, Lebanon: Dar Sader.

•Abu Zayd, Muhammad ibn Abi al-Khattab al-Qurashi, (n.d.), Jamharat Ash'ar al-Arab (A Collection of Arab Poetry), Mansoura, Egypt: Nahdat Misr for Printing, Publishing and Distribution.

•Al-Azhari, Muhammad ibn Ahmad, (2001), Tahdhib al-Lughah (Refinement of Language), Beirut, Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

•Al-Afghani, Sa'id ibn Muhammad ibn Ahmad, (1974), Aswaq al-Arab fi al-Jahiliyyah wa al-Islam (Arab Markets in the Pre-Islamic and Islamic Eras), Damascus, Syria: Dar al-Fikr.

•Al-Alusi, Mahmud, (1995), Ruh al-Ma'ani (The Spirit of Meanings), Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

•Al-Bustani, Karam, (1963), Diwan al-Nabigha (The Collected Poems of al-Nabigha), Beirut, Lebanon: Dar Beirut.

• Al-Baghdadi, Abd al-Qadir ibn Umar, (1997), Khizanat al-Adab wa Lub Lubab Lisan al-Arab, Cairo, Egypt: Maktabat al-Khanji.

•Al-Tunji, Muhammad, (1998), Diwan al-Afwah al-Awdi, Beirut, Lebanon: Dar Sader.

•Al-Tha'alibi, Abd al-Malik ibn Muhammad, (n.d.), Thimar al-Qulub fi al-Mudaf wa al-Mansub, Cairo, Egypt: Dar al-Ma'arif.
•Al-Jahiz, Amr ibn Bahr, (2004), Al-Hayawan, Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
•Al-Jahiz, Amr ibn Bahr, (2002), Al-Rasa'il al-Adabiyya, Cairo, Egypt: Dar wa Maktabat al-Hilal.
•Al-Jahiz, Amr ibn Bahr, (n.d.), Al-Rasa'il al-Siyasiyya, Cairo, Egypt: Dar wa Maktabat al-Hilal.
•Jassim, Mahdi Ubaid, (1988), Shi'r al-Husayn ibn al-Hamam al-Murri, Baghdad, Iraq: Majallat al-Mawrid.
• Al-Jaburi, Yahya, (1986), The Poetry of Hudbah ibn al-Khashram al-Udhri, Cairo, Egypt: Dar al-Qalam.
•Jawad Ali, (2001), Al-Mufassal fi Tarikh al-Arab Qabl al-Islam (A Detailed History of the Arabs Before Islam), Beirut, Lebanon: Dar al-Saqi.
•Hassan, Azza, (1960), Diwan Bishr ibn Abi Khazim, Damascus, Syria: Directorate of Reviving Ancient Heritage.
•Khalif, Yusuf, (n.d.), Al-Shu'ara' al-Sa'alik fi al-'Asr al-Jahili (The Vagabond Poets in the Pre-Islamic Era), Cairo, Egypt: Dar al-Ma'arif.
•Al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad, (2006), Siyar A'lam al-Nubala' (Biographies of Noble Figures), Cairo, Egypt: Dar al-Hadith.
•Al-Razi, Muhammad ibn Abi Bakr, (1999), Mukhtar al-Sihah (Selected Correct Arabic), Cairo, Egypt: Al-Maktabah al-'Asriyyah.
•Rashad, Ahmad, (2002), Diwan Hatim al-Ta'i (The Collected Poems of Hatim al-Ta'i), Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
•Al-Radwani, Mahmoud Ibrahim, (2010), Diwan al-A'sha (The Collected Poems of al-A'sha), Qatar: Qatar National Printing Press.
•Al-Sukkari, Abu Sa'id al-Hasan ibn al-Husayn, (2006), Commentary on the Poetry of the Hudhayl Tribe, Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
•Al-Suhayli, Abd al-Rahman ibn Abd Allah, (2000), Al-Rawd al-Anf, Beirut, Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
•Shaykhu, Louis, (1991), Poets of Christianity Before Islam, Beirut, Lebanon: Dar al-Mashriq.
•Al-Samad, Wadih, (1996), Diwan al-Samaw'al, Beirut, Lebanon: Dar al-Jil.
•Al-Sayrafi, Hasan Kamil, (1970), Diwan al-Mutalammis al-Dab'i, Cairo, Egypt: Institute of Manuscripts.
•Dayf, Ahmad Shawqi, (n.d.), History of Arabic Literature: The Pre-Islamic Era, Cairo, Egypt: Dar al-Ma'arif.
•Tarish, Baha' al-Din Dawud, (2025), Repetition of Structures in Pre-Islamic Poetry, Wasit, Iraq, Wasit Journal of Humanities, https://doi.org/10.31185/wjfh.Vol21.Iss2.978.
•Al-Ta'an, Hashim, (1969), Diwan of al-Harith ibn Hilliza, Baghdad, Iraq, Al-Irshad Press.
•Tamas, Hamdo, (2004), Diwan of Antarah ibn Shaddad, Beirut, Lebanon, Dar al-Ma'rifah.
•Tamas, Hamdo, (2004), Diwan of Labid al-Amiri, Beirut, Lebanon, Dar al-Ma'rifah.
•Abbas, Ihsan et al., (2008), Al-Aghani, Beirut, Lebanon, Dar Sader.
•Abd al-Samad, Ziyad, (2009), The Role of Civil Society in Social Protection, Beirut, Lebanon, Arab Forum for Social Policies.

•Adra, Ashraf Ahmad, (1994), Diwan of Ubayd ibn al-Abras, Damascus, Syria: Dar al-Kitab al-Arabi.

•Al-Askari, Abu Hilal, (n.d.), Linguistic Differences, Nasr, Egypt: Dar al-Ilm wa al-Thaqafa for Publishing and Distribution.

•Al-Askari, al-Hasan ibn Abdullah, (1988), The Firsts, Tanta, Egypt: Dar al-Bashir.

•Faour, Ali Hassan, (1988), Diwan of Zuhayr ibn Abi Sulma, Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiya.

•Al-Farahidi, al-Khalil ibn Ahmad, (2003), Kitab al-Ayn, Cairo, Egypt: Dar wa Maktabat al-Hilal.

•Al-Qali, Abu Ali Ismail al-Baghdadi, (n.d.), Kitab al-Amali, Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiya.

•Al-Qalqashandi, Ahmad ibn Ali, (1982), Qala'id al-Juman, Egypt-Lebanon: Dar al-Kitab al-Masri and Dar al-Kitab al-Lubnani.

• Qwaider, Ibrahim, (2000), Social Protection: Its Essence and Concept, Cairo, Egypt: National Library.

•Corto, Gerard, (2009), Dictionary of Legal Terms, Beirut, Lebanon: Majd for Studies and Publishing.

•Al-Marzubani, Muhammad ibn Imran, (1982), Dictionary of Poets, Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

•Al-Misbah al-Munir, (n.d.), Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir, Cairo, Egypt: Al-Maktabah al-Ilmiyah.

•Makarem, Saeed Naseeb, (1996), Diwan of Alqama ibn Abda, Beirut, Lebanon: Dar Sader.

•Maidan, Ayman, (1992), Diwan of Amr ibn Kulthum, Jeddah, Saudi Arabia: Al-Nadi al-Adabi al-Thaqafi.

- Al-Maydani, Ahmad ibn Muhammad, (n.d.), Collection of Proverbs, Beirut, Lebanon: Dar al-Ma'rifah.

• Nasser al-Din, Mahdi Muhammad, (2002), Diwan of Tarafa ibn al-Abd, Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

• Al-Najjar, Raed Muhammad Ismail, (2016), Social Protection Program, Egypt, Egyptian Journal of Specialists.