

كلشكوف

الحياة الروحية في بابل



منشورات

دراما



١٢

ترجمه :

عدنان عاكف حمودي

الحياة الروحية في بابك

الانسان - المصير - الزمن

مقتضى وراثة



اسم الكتاب : الحياة الروحية في بابل : الانسان - المصير - الزمن
المؤلف : كلشكوف
الترجمة : عدنان عاكف حمودي
لوحة الغلاف : تفصيل للفنان غسان فيضي
الناشر : دار المدى للثقافة والنشر
الطبعة الأولى ١٩٩٥
الحقوق محفوظة
تصميم : محمد سعيد الصكار - باريس
اللوحو : صادق الصائغ

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ - ٧٣٦٦
تلفون : ٧٧٧٢٠١٩ - ٧٧٧٦٨٦٤ - فاكس : ٧٧٧٣٩٩٢
بيروت - لبنان صندوق بريد : ٣١٨١ - ١١ فاكس : ٤٢٦٢٥٢ - ٩٦١١

Publishing Company F.K.A.
Nicosia - Cyprus , P.O.Box . : 7025
Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 - 7366
P.O. Box : 11 - 3181 , Beirut - Lebanon, Fax : 9611- 426252

كلشكوف

ترجمة : عدنان عاكف حمودي

الحياة الروحية في بابك

الانسان - المصير - الزمن

منشورات

حواصلي

١٢

١٢

مقدمة

من أجل أن تتفلفل في وعي الغير،
الذي تفصلنا عنه أجيال وأجيال، لا بد
أن تلتفي الـ «أنا» كلياً. ولكن إذا أردت
منع هذا الوعي سماتك الذاتية،
فبوسعك أن تبقى كما أنت...»

م. بلوك

لا يهدف هذا الكتاب الى تقديم وصف شامل لجميع المعتقدات الدينية والاجتماعية - السياسية والأخلاقية عند اليابانيين⁽¹⁾. لقد وضع المؤلف أمامه هدفاً آخر، هو البحث في بعض المعتقدات و«عادات الوعي» وفهم دورها في بلورة مدارك الناس الذين عاشوا في بلاد الرافدين القديمة خلال الألف الثاني ومنتصف الألف الأول قبل الميلاد.

ليس من السهل وضع اليد على السمات العميقة الخفية لصورة العالم كما كانت تتجسد في مدارك صانعي الحضارات القابرة، والبعيدة عنا في الزمان والمكان، إذ غالباً ماتمرق هذه السمات دون أن يلاحظها، ليس القراء فحسب، بل وحتى الباحثون المتخصصون.

يستند البحث في الحضارات الشرقية القديمة على دراسة النصوص الموروثية التي وصلت إلينا من الأيام الغابرة. والتعامل مع نص قديم يعني في

المرتببة الأولى ترجمته، حتى وإن كانت ترجمة «داخلية»، أي للباحث نفسه. وفي مثل هذه الحالة غالباً ما ينسى الباحث أن كلمات النص الأصلي كانت لدى مؤلفه تعني معان ومفاهيم تختلف عن المفاهيم الناتجة عن ترجمتها الى لغة جديدة، وهي ظل ظروف حضارية أخرى. وهكذا تصبح الترجمة، التي ستعتمد فيما بعد في مختلف الدراسات، ليس مجرد عملية نقل لغة الى لغة أخرى، بل ترجمة منظومة أخرى من المفاهيم، التي تشوه فكرة النص الأصلي كلياً. كل هذا يمكن أن يحصل بشكل عفوي وغير ملحوظ. وإذا كان الباحث المتخصص الذي لديه إلمام جيد باللغة الأصلية وواقع الحضارة التي يتعامل معها، يستطيع بعد بذل بعض الجهد أن يتوصل الى مفهوم مماثل لجوهر المادة التي يتعامل معها، فإن القارئ الاعتيادي سيتوصل الى نتائج مشوهة.

نشأت فكرة إعداد هذا الكتاب لأول مرة في ربيع عام 1974، حيث كان المؤلف عضواً في بعثة صغيرة من معهد التاريخ القديم، التابع لأكاديمية العلوم السوفيتية، فساهم في دراسة المواقع الأثرية في دلتا نهر مورغابا. وترجع هذه الانقراض الى العصر البرونزي. لقد كان للأسابيع التي أمضاها المؤلف وسط الرمال الجرداء وبين خرائب وأنقاض المدينة القديمة تأثيرها على نشوء تلك الحالة النفسية التي تنقل الانسان الى الماضي البعيد وتساعد على استبدال هذا الماضي وإعادة تصوره وإدراكه بكل وضوح. وأندالك أدرك المؤلف، ولأول مرة، الى أي حد كان وعي الانسان الذي عاش في تلك البقاع المهجورة - الفلاح، الحرفي، المحارب...، يختلف عن وعي الانسان المعاصر. فحين يجد الانسان نفسه بين أنقاض مهجورة، لا بد وأن تعتربه الدهشة وهو يكتشف فجأة أنه ما يزال يجهل الكثير مما كان ينبغي معرفته، في حين أن الكثير من الأمور التي يعرفها غدت بلا جدوى. وهكذا هو الأمر مع مكتشفات عصرنا التي إعتاد الانسان على استعمالها في حياته اليومية دون أن يفكر كيف إكتشفت، فغالباً ما تكون معرفته لها سطحية ليس إلا.

إن الفارق بين الانسان القديم والانسان المعاصر يكمن قبل كل شيء في نوعية المعرفة وتوجهها الرئيسي، والذي يمكن تلخيصه على النحو التالي: كانت المعرفة عند الانسان القديم ذات طابع عملي تطبيقي، أما عند الانسان المعاصر فإنها ذات طابع نظري تجريدي، بل قد تكون معرفة سطحية. ونعتقد أن عالم «المعرفة» عند الانسان الاعتيادي المعاصر سيبدو غريباً جداً لانسان العصور القديمة. فالانسان الاعتيادي يعرف اليوم جغرافية البلدان البعيدة

التي لن يصل اليها قط، ولكنه يجهل أسماء الشوارع المجاورة لداره، وباستطاعته أن يعد أسماء الكثير من لاعبي كرة القدم وكرة الهوكي من أعضاء نواد مختلفة، ولكنه لا يعرف أسماء بعض أقرابه. وقد يتشبع الى حد التضمة بالتأريخ الروماني، لكنه لم يسمع باسم أم جدته. ويتحدث بواسطة الهاتف لكنه لا يعرف تركيب هذا الجهاز إلا معرفة ضبابية...

إن العصور الغابرة، في التصور الحضاري التاريخي الشائع اليوم، هي زمن الوسائس والخرافات. بينما هناك ما يدعو الى الاعتقاد (وربما على نحو يفوق الماضي) بأن عصرنا هو زمن «الخرافات»، أي الميل الى معرفة الأشياء، التي لم يكن من الضرورة معرفتها، وإمتلاك «المعرفة الزائفة»، أي المعرفة السطحية الاستعمالية عن أمور مهمة، تحدد سمة الحضارة المعاصرة.

إن الفوارق العميقة بين المعرفة القديمة والحديثة لا تقتصر على موضوع المعرفة فحسب، بل تشمل بنيتها الداخلية، لا بل أن هذا الفارق يتجلى أيضاً في نمط التفكير عند الانسان القديم والانسان المعاصر^(١). ما يميز الانسان المعاصر هو التفكير التجريدي والمنطق الواضح، في حين كان يغلب نمط التفكير «المركب» والمنطق المادي «الشيئي» عند الانسان في العصور الغابرة^(٢). ويتجلى الاختلاف حتى في عمل «ميكانيزم» الذاكرة لدى كل من الأوربي المثقف وانسان الحضارة التقليدية (ما قبل عصر الكتابة)^(٣). وتتشأ هذه الفوارق نتيجة تأثير مجموعة من العوامل البيئية والاجتماعية والحضارية. وأهم العوامل البيئية نمط النشاط عند حاملي هذه الحضارة أو تلك، وطبيعة البيئة والوسط المحيط. أما العوامل الاجتماعية والحضارية فهي اللغة، والتعلم، والتعلم، والمؤسسات التعليمية التي تغير نمط التفكير عند الناس جذرياً^(٤).

لكل حضارة من الحضارات «شاشة» من المفاهيم الخاصة بها. وعلى هذه «الشاشة» يتجسد العالم الخارجي حسبما يدركه انسان هذه الحضارة^(٥). وتختلف «شاشات» المفاهيم هذه عن بعضها البعض ليس في المحتوى فحسب، بل وفي البنية أيضاً^(٦). بالاضافة الى ذلك فإن للمعرفة في الحضارة الانسانية أهمية متباينة القيم عند الأفراد. فالمعرفة عند انسان الحضارة المعاصرة تقتصر الى التعدد اللوني من القيم: ليست لديه إختلافات مبدئية (جوهرية) - لنقل مثلاً- بين معارفه في علم الفلك وفن قيادة العربة أو إمامه باللغة الأجنبية. وحتى ان كان الفرد يقيّم هذه المعارف بدرجات متفاوتة، فإن

هذا التقييم نابع من تصورات ذرائعية حول فوائد وأهمية هذه المعارف أو تلك في الحياة.

وهناك فارق هام آخر بين وعي إنسان الحضارات القديمة ووعي الإنسان المعاصر: لقد عاش إنسان العصور الغابرة في عالم الحقائق المطلقة، كان يمتلك أجوبة محددة ومطلقة عن جميع الأسئلة المحورية: كيف نشأ الكون وتكونت البلاد والشعب، وماذا سيحدث بعد الموت... الخ. لقد كان نمط وحدانية التفكير هو السائد في الوعي الاجتماعي، ولم تكن لدى الإنسان دوافع كثيرة للشك في صحة التفسيرات التي كانت تقدم له، ولم تكن لديه حتى إمكانية الاختيار.

أما الإنسان المعاصر فيضطر إلى قبول أجوبة تقريبية جداً، أجوبة عابرة عن أسئلة «أزلية». بدل رواية الخلق «الحقيقية المطلقة» التي لا ينازعها أحد، تقدم له نظرية فلكية، أو مجرد فرضية، ليست عرضة للنقاش فحسب، بل حتى لا تدعي الكمال لنفسها ولا تقدم حتى إمكانية إثباتها. والأهم من كل هذا أن للكثير من هذه المواضيع في وعينا الاجتماعي تفسيرات متناقضة ينفي بعضها البعض، بحيث تضع الإنسان دائماً أمام الاختيار. ولا شك أن هذا يؤدي إلى نشوء مناخ فكري وروحي يختلف جذرياً عن المناخ الذي عاش فيه إنسان الحضارة القديمة.

وتكتسب تصورات الإنسان عن الحدود المكانية والتاريخية للعالم المحيط به أهمية كبيرة في بلورة وعيه. فالأفاق الجغرافية لدى الإنسان المعاصر أوسع بما لا يقاس مما كانت عليه عند الأقدمين. ويتجلى الأفق الزمني في صورتين متباينتين أيضاً: لقد مرت مئات، بل آلاف الملايين من السنين منذ نشوء عالمنا. ولنتذكر أن تطور الكون بالنسبة للأوروبيين كان محصوراً في الزمن التوراتي، أي أقل من سبعة آلاف سنة. وقد ظل هذا التصور سائداً إلى ما قبل قرن ونصف من الزمن. لذلك فإن ادراك الكون لدى الفرد في العصور القديمة، وفهم موقعه في هذا الكون كانا يختلفان جذرياً عنهما في أيامنا هذه^(٨).

وهناك فارق جوهري آخر، قد لا يتلمسه القارئ دائماً. يلتقي مواطن المدينة الكبيرة المعاصرة يومياً بوجوه جديدة تفوق في المعدل ما كان يراه مواطن القرية الأوربية القروسطية أو مواطن المدينة في العصر البرونزي طيلة حياته. ويعتقد علماء النفس أن لهذا العامل الكمي البحت تأثير هام على

نوعية الادراك وعلى طبيعة العلاقة المتبادلة بين الناس وعلى طابعهم أيضاً . لقد كانت علاقات الانسان القديم أضيق مما هي عليه اليوم، لكنها كانت علاقة عميقة طويلة الأمد، في حين نجد أن علاقات الإنسان المعاصر كثيرة ومتنوعة، لكنها علاقة سطحية سريعة الزوال .

ولا بد أخيراً من بضع كلمات عن علاقة الانسان بعالم الأشياء . كثيراً ما نسمع ان الانسان المعاصر (المقصود بذلك في الغرب قبل كل شيء) قد أفرط في ماديته، وتراه منتهكاً في السعي وراء الأشياء، التي أخذت تستعبده، وغير ذلك . من الصعب علينا أن ندخل في جدال مع ممثلي هذا الرأي . ولكن من النادر ما يشار إلى انعدام العلاقة الحقيقية بين الانسان وعالم الأشياء، رغم كل ما للأشياء من أهمية في حياته . حقاً ان انسان المجتمع الاستهلاكي يقيم مختلف الحاجيات تقييماً عالياً ويسعى دوماً لاقتنائها . لكن هذا التقييم ليس للشيء بحد ذاته بل لكونه وسيلة للترف والراحة أو لكونه رمزاً للنجاح في المجتمع . فالانسان نادراً ما يشعر برابطة حقيقية مع هذا الشيء أو ذلك، وكما يقول بطل إحدى الروايات الحديثة: ان هذا الانسان الجديد لا يحب حتى تمثاله، لا يحب عريته الجديدة، فهو يستبدلها بعربة أفضل في أول فرصة تسنح له .

لقد كان الوضع يختلف جذرياً في الأزمنة الغابرة . كان الانسان آنذاك محاطاً بعدد أقل من الأشياء، التي تظل قيد الاستعمال فترة طويلة من الزمن -مثل السيف والقماس الذين كانا تتوارثهما عدة أجيال- . لقد كان الانسان يرتبط بممتلكاته (الحقل، الدار، أدوات المنزل، الخ) بعلاقة عميقة متينة يمكن وصفها بالعلاقة الحميمة . كان يوسع الأشياء أن تعكس «نوعية» مالكها وان يكون لكل شيء «روح» وأسمه ومصيره⁽¹⁾ .

تلك هي بعض السمات التي تميز وعي الناس في العصور الغابرة عن الوعي المعاصر . وعند التعامل مع قرائن وظواهر أية حضارة من الحضارات القديمة لا بد من أخذ هذه السمات بنظر الاعتبار . وقد تطرقنا الى هذه الفوارق بشكل أولي مبسط . ولا بد من الإشارة أيضاً الى أننا لم نتوقف الا عند السمات العامة التي تميز بهذه الدرجة أو تلك وعي الناس في الكثير من الحضارات القريبة والبعيدة عنا⁽²⁾ . والتفغل في عالم هذه الحضارات يتطلب، ليس فقط ادراك هذه الصعوبات والتغلب عليها، بل لا بد أيضاً من التحليل الدقيق والملموس للكثير من القضايا التفصيلية لكل حضارة، ومقارنة

هذه التفاصيل مع المعلومات المتوفرة عن حضارتنا المعاصرة. وبهذا الصدد نعتقد ان أكثر النتائج غير المتوقعة لن تتمخض عن تحليل الصيغ والقيم والمفاهيم المميزة لهذه الحضارة أو تلك، بل عن تحديد وتحليل ما هو خاصّ ومزيد في المفاهيم التي قد تبدو صيفاً إعتيادية «عامة».

لا يمكن للمرء وهو يتعامل مع النصوص الأكديّة الا أن يتوقف عند الأساليب المميزة التي كانت تستخدم في بلاد الرافدين القديمة للدلالة على الزمن. غير ان تلك الخصوصية لا تجد انعكاسها المطلوب في معظم النصوص المترجمة الى اللغات الأوربية الحديثة. فالتعابير الخاصة ببلاد الرافدين تتحول عند الترجمة الى صيغ وأشكال نمطية. ويمكن أن تكمن في هذا الاختلاف بين التعابير اللغوية أمور جوهرية تتعلق بأدراك الظاهرة ذاتها.

انطلاقاً من إهتمام المؤلف بموضوعة الزمن عند سكان ما بين النهرين فقد حاول إعادة تركيب السمات الخاصة لأدراك البابليين للزمن وذلك على أساس ماورد في النصوص الموروثة عن هذا الموضوع مثل أسلوب تأريخ الأحداث والوقائع، والمفردات اللغوية المتعلقة بالظواهر الزمنية⁽¹¹⁾. وقد اكتشف المؤلف خلال هذه الدراسة وجود علاقة متينة بين نمط الإدراك البابلي للزمن والتصورات التي تبلورت لديه عن المصير والقدر. وتطرق البحث أيضاً الى نمط العلاقة بين البابلي ومقتنياته الشخصية. وقد شكلت الدراسة الخاصة بمعتقدات البابليين وتصوراتهم عن الزمن والمصير والملكية الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب. أما الفصل الرابع فقد كرس للمفاهيم الأخلاقية البابلية.

بقي أن نقول ملاحظتنا الأخيرة. ليس هناك من يشك في أهمية البحث في الحياة الروحية للمجتمعات القديمة. لكن الشكوك تدور حول إمكانية التفاعل في حضارة الغير ورؤيتها من الداخل. ومهما بدت محاولة النظر الى العالم «بعيون الأقدمين» حقيقية ومقنعة، الا ان الصورة المتجسدة ستبقى بحاجة الى اثبات. وأية محاولة تقوم بها لتحل محل غيرك، أو كما يقال «لتدخل في جلد الغير» ستجابه بالعبارة الانجليزية المألوفة «لو كنت حصاناً - If y' were a horse».

أيعني هذا أن نتخلى عن محاولة «العيش» في عالم حضارة الغير واعتبار هذه المهمة أمراً مستحيلًا يقين المؤلف: لا إن المسألة تكمن في سلامة الوسائل المستخدمة لإعادة صياغة وتركيب الوصي الذي كان سائداً في

العصر القديم، وكذلك في درجة الاقتراب من الواقع الفعلي الذي كان قائماً. فرغم الأخطاء والاختفاقات التي لا مفر منها، فإن الجهود التي سوف تبذل في هذا المجال ستساعدنا مع مرور الزمن على فهم حضارات الماضي فهماً أوضح وأدق. وستساعدنا هذه الجهود أيضاً على إعادة التأريخ الى العلم الذي انشغل سنوات عديدة في دراسة التجريدات الاجتماعية والاقتصادية للحقيقة التاريخية الأخيرة - أو بالأحرى الحقيقة الأولى - ألا وهو الانسان.

بوسع البعض أن ينيها إلى استحالة البرهان على النتائج التي سوف تظهر في خاتمة المطاف عند الولوج في هذا الطريق. هذا صحيح بالطبع. ولكن لنتذكر أن الفكرة التي نشأت تحت تأثير العلوم الطبيعية في نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن والتي تقول بأن «العلم الحقيقي يجب أن يقود إلى الحقيقة البحتة باستخدام الأدلة الدامغة»^(١٢) قد تراجعت إلى الخلف، وقد تغلّى عنها ممثلو هذه العلوم بالذات. فكل حقيقة علمية هي حقيقة نسبية..

أما الكلمات الرائعة التالية فتعود إلى أحد كبار علماء الطبيعة المعاصرين: على شغيلة العلم ألا يخلجوا من الاعتراف بأن الفرضيات تنشأ في رؤوسهم عن طريق الصدفة، حين تسرح الأفكار، وهي تشكل نتاج التصور والخيال. وهي في الجوهر تعتبر من مفامرات العقل...»^(١٣).

الفصل الأول

الزمن

«اننا دوماً نكرر كلمة «الزمن» و
«الأزمة». نقولها ونسمعها، فيفهمها
الناس ونفهمهم. وليس ثمة كلمات
تفوقها وضوحاً وشيوعاً، غير أنها في
ذات الوقت مبهمه وبحاجة الى الوضوح
وبالقدر نفسه...»

اوضطين

العدد والمكان والزمان هي أهم مقولات الحضارة المعاصرة. إنها
«الأعمدة الثلاثة» التي يقوم عليها وعي الانسان المعاصر. ومن بين هذه
المقولات الثلاث تعتبر مقولة الزمن الأشد جاذبية بالنسبة لنا، ان لم تكن تمثل
الأهمية الأولى.

كل منا يعاني من الانتظار بطريقته الخاصة، وكان له زمناً خاصاً به. وقد
يكون يوسع الانسان المنعزل الوحيد ان يستغني عن الزمن، فلا يلاحظه، بل
ولا يستطيع قياسه⁽¹⁾. ولكن للاستفادة من المزايا التي تقدمها الحياة يجد
الانسان نفسه مرغماً على تسييق نشاطه مع نشاط المحيطين به، لذلك تجده
دائماً يتعامل مع زمن «الغير» وعليه أن يعرف جيداً الأعراف المرتبطة بالتصور
الجماعي عن الزمن. والزمن يتوافق بصورة ملموسة مع الظواهر الفيزيائية

الفلكية والأرضية. ولكن كل مجتمع يضيف بدوره الى هذه الأطر العامة شيئاً ما يرتبط به مع خصوصيات الحياة في المجتمع المعني. ويكلمة أخرى يكون التقييم الفلكي للزمن مغلفاً بتقييم «اجتماعي»^(٢). ولا توجد معاملات حضارية أخرى قادرة، بنفس المستوى، ان تميز جوهر الحضارة مثل معامل الزمن. فيه يرتبط وفيه يتحدد وعي العصر، وسلوك البشر وإدراكهم، وإيقاع الحياة.

ان التصور المعاصر عن الزمن متنوع ومعقد. فهامهم يميزون بين الزمن الفيزيائي، أو الموضوعي، والزمن النفسي، أي الذاتي. ويدور الحديث أيضاً عن الزمن التاريخي والفني والشمسي والمحلي. الخ. ويختلف مفهوم الزمن عند أفراد المجتمع أيضاً: «زمن الفلاح» يرتبط بتعاقب الفصول، ودورة الشهر للعامل والموظف الصغير - من الراتب الى الراتب -، وللأطفال زمنهم الخاص، فهم يلهون ويمرحون بدون أي زمن، ويخلطون أحياناً بين «الأمس» و «الغد». وكما يلاحظ د. غروسيين هناك اختلاف واضح في فهم الزمن وتقييمه بين الرجال والنساء، وبين الشباب والشيوخ، وحتى بين العمال الدائمين والوقتيين^(٣).

ورغم التباين الكبير في فهم وإدراك الزمن، والناتج عن عوامل إجتماعية وذاتية، يبقى هذا المفهوم متميزاً بوجود وحدة قياس محددة: ان الزمن في الوعي المعاصر تواصلية مجردة تمتاز بالتجانس واللارجعة وتخضع للقياس بوحدات متساوية القيمة. وبما ان هذا المفهوم للزمن «مفهوم مابعد نيوتن» قد تغفل في الحضارة المعاصرة برمتها، فأننا نميل الى اعتباره مفهوماً شمولياً، ويساعدنا على ذلك أيضاً التقارب في وسائل التعبير عن العلاقات الزمانية في اللغات الأوربية الحديثة. وعندما نتعامل مع لغات الشعوب القديمة أو المتأخرة فأننا نستخدم، ودون أن نعي ذلك، مفهومنا للزمن بدل مفاهيم تلك الشعوب، ومن ثم ترانا ندهش من السداجة الناجمة عن هذا الاستبدال. ومثل هذه الهفوات ترافق عمل المترجمين أيضاً، ولا تنحصر في عمل الباحثين الذين يتعاملون مع التراجم الجاهزة. ولأن مثل هذه الأخطاء كانت عديدة الأهمية في التعبير عن فكرة عامة (كالقول مثلاً «خلال رحلتي» بدلاً من «في رحلتي» فان تحريفاً طفيفاً كهذا يغدو جوهرياً بالنسبة للتصور الزماني.

كيف كان البابليون يفهمون الزمن؟ هل تبدل تصورهم عن الزمن خلال الذي عام من عمر الحضارة البابلية؟ هل كان يوجد اختلاف في مفهوم الزمن عند أفراد المجتمع (زمن المزارع، زمن التاجر، زمن الكاهن... الخ)؟ وماهي

السمات العامة للمفهوم البابلي عن الزمن؟

لم يترك لنا البابليون إيضاحات وتعليقات حول هذا الموضوع. وللإجابة عن هذه الأسئلة لابد من الاستعانة بالمفردات اللغوية وبناء القواعد في اللغة الأكديّة، واعتماد التقاويم والطرق التي كانت متبعة في تدوين الأحداث التاريخيّة، والطرق المستخدمة للتعبير عن الزمن التي نجدها في النصوص المسماريّة، وكذلك تفسير النصوص التاريخيّة والأسطوريّة. وبالاعتماد على هذه المصادر سنحاول أن نتناول التصور البابلي عن الزمن في سماته العامّة.

لنستعرض بسرعة الوسائل التي كانت متبعة في بلاد الراهدين لقياس الزمن. لقد قسم البابليون السنة إلى ٣٦٠ يوماً موزعة على ١٢ شهراً قمرياً. يتطابق اليوم الأول من السنة الجديدة (الأول من نيسان -أبريل) مع يوم الاعتدال الربيعي. إلا أن هذا التقويم المثالي كان يجابه صعوبات جمة في التطبيق، خاصة وأن بداية السنة الجديدة تتغير باستمرار، فكان البابليون يضيفون الشهر الثالث عشر بين فترات محددة من أجل إعادة بداية السنة الجديدة إلى يوم الاعتدال الربيعي.

يبدأ اليوم في بابل مع غروب الشمس ويتألف من النهار (أومو أوزو - umu urru) والليل (mûsu). ويقسم الليل والنهار إلى ثلاثة أجزاء (mas-sartu) أي ثلاثة في النهار وثلاثة في الليل- وتقسم هذه الوحدة الزمنية بدورها إلى جزعين. كل جزء يشكل (beru)، وكان الفلكيون يطلقون على هذه الوحدة الزمنية مصطلح «الساعة المزدوجة». وكل «ساعة مزدوجة» تتألف من 30 (US)، وهي الوحدة الزمنية الصغرى التي تعادل أربع دقائق. ولنتذكر أن عقرب الدقائق لم يظهر على الساعات في أوروبا إلا في القرن السادس عشر الميلادي.

يبقى طول الليل والنهار وفق هذا التقويم متغيراً، ويتذبذب حسب تبدل الفصول، كما أن قيمة الوحدات الزمنية كانت تتغير كذلك. وقد أدرك البابليون هذا الوضع جيداً. هل عرف البابليون «ساعة حقيقية» أخرى، أي وحدة زمنية حقيقية؟ وإذا كان الجواب «نعم» فهل كانت هذه الساعة شائعة الاستعمال؟ وإلى أي مدى؟

من الصعب الإجابة على هذه الأسئلة. من المعروف أن البابليين عرفوا الساعة المائية (dib dibbu). وهي عبارة عن إناء ذي ثقب صغير يتسرب منه الماء. وكان وزن الماء المتسرب من الإناء يقاس بوحدة وزن تعرف

بالعَمَنُ (٤). ويعتقد سميث ان كل «مَن» يقابل massartu حقيقية (٤). ويعتقد أيضاً ان البابليين عرفوا نوعاً آخر من الساعات، وهو عبارة عن إناء مثقوب يغطس في الماء خلال فترة محددة من الزمن (٥) بالإضافة الى ذلك سبق لهيرودوت أن أشار الى الساعة الشمسية التي عرفها البابليون، ولكن التقيبات لم تؤكد حتى الآن معلومات هيرودوت (٦). ويمكن بهذا الصدد أن نشير الى القطعة الأثرية الفريدة التي انتشلها ك. لوفتوس من بين أنقاض نينوى (٧). وهي عبارة عن قطعة صغيرة مصنوعة من عظم الفيل على هيئة موشور رباعي يرجع تاريخها الى القرن السابع قبل الميلاد. وتبدو على هذا الموشور قوائم عديدة وأسماء الأشهر. ورغم الاختلاف في تفسير محتوى هذه القوائم الفريدة من نوعها، الا ان العلقاء يفتقون على ان الأرقام تشير الى طول الليل والنهار في أوقات مختلفة من السنة، وقد تم قياسها وتحديدها باستخدام ساعة متساوية القيم (ساعة حقيقية) (٨).

وحدد البابليون طول السنة وطول الشهر القمري والملاقة بينهما بدقة متناهية. كل هذا يؤكد تبلور تصور متطور عن الزمن عند السكان القدامى لبلاد الرافدين. ولكن ينبغي الحذر من المبالغة في أهمية مثل هذه الأدلة. لقد نشأت هذه الوسائل لقياس الوقت في عصر متأخر نسبياً. بالإضافة الى ذلك، والأهم من كل ذلك، ان استخدام هذه الجداول والقوائم والأدوات كان مقتصرأ على فئة ضيقة من الناس، هم علماء الفلك والرياضيات. أما غالبية الناس فكانوا يستخدمون الوحدات الطبيعية لقياس الزمن - السنة، اليوم، الساعة المزدوجة، الخ (٩). وهكذا، فان الوسائل المستخدمة في تحديد الوقت كانت بعيدة عن الاستخدام اليومي، لذا فانها عاجزة عن عكس الكثير من السمات المهمة والمعبرة عن المفهوم البابلي للزمن.

أول ما يجدر الإشارة اليه، قبل الانتقال الى دراسة هذه السمات، هي ملموسية الزمن البابلي. وهذا يعني أن الزمن لم يكن مستوعباً كامتداد بحث مجرد، بل في علاقته الملتحمة بتيار الأحداث، التي تساهم بها سلسلة من الأجيال، وأحياناً بالارتباط مع موقع الحدث أيضاً (١٠). لا يوجد في اللغة

♦ لا زالت كلمة «من» تستخدم في بعض قرى ومدن العراق الصغيرة وتستخدم كوحدة قياس الوزن حيث تساوي ١٢ كغم تقريباً.

«ملاحظة»: جميع الهوامش التي في متن النص من اضافة المترجم.

الأكديّة مفهوم «للزمن» كما نفهمه نحن، ويمكن الجزم عن يقين بانعدام مصطلح «الزمن» المجرد، والقول بيقين أكبر أن المعنى المطلق «للزمن» لم يرد على الإطلاق في النصوص اللغوية.

ذكرنا لتو «قياس الزمن». ولكن يصعب الجزم فيما إذا كان البابليون يقيسونه بالفعل، وحتى تحديد ما الذي كانوا يقيسون في الواقع. إن النصوص الأسطورية والكونية تغلو من أية إشارة يمكن الاستدلال بها على فكرة الزمن في المفهوم المعاصر للكلمة. فالحديث عادة يدور عن مواقع النجوم والكواكب، وغروب الشمس وشروقها... الخ. ولكن هذا ليس الزمن بحد ذاته، بل حركة الأجرام السماوية والتي بواسطتها يمكن قياس الزمن، أي «تحديد الأيام». وهكذا تنشأ حالة غريبة: فمن ناحية هناك نظام متطور لقياس الزمن، في حين نجد من الجانب الآخر تصوراً بدائياً (إن لم يكن غائباً البتة) عن موضوع القياس. هل يمكن أن تنشأ حالة كهذه؟ أجل على ما يبدو، إذ يمكن مثلاً في غياب مفهوم «المكان» أن يتطور نظام متطور للقياس بوحدات مثل «الأصبع» و «المرفق»... الخ. وسيكون من المفيد أن نتذكر كلمات أوغسطين: «ألا تعترف لك روجي اعترافاً صادقاً وهي تقول بأنني أقيس الزمن؟ يا إلهي، أهكذا يجب قياسه؟ وما الذي أقيس بالضبط - لست أدري»^(١١).

وهكذا، تتردد في النصوص الأكديّة كلمات مثل سنة، وشهر، ويوم (اومو - Umu). وغالباً ما يترجم جمع الكلمة (اومو) على أنه «زمن». إلا أن هذا التفسير تعسفي، فحتى لو افترضنا أن معنى الكلمة قد إتسع مع مرور الوقت، إلا أن معناها الأولي الملموس، وهو «الأيام» قد بقي على ما كان عليه وحسبما كان يتحسسه المتكلم. بالإضافة إلى ذلك لم ترد من الناحية العملية أية حالة أو صيغة لا يمكن أن يفهم فيها مصطلح Umu على أنه «أيام». إن كلمة Ume التي وردت في اللوح الخامس من ملحمة «عندما هي الأعالي» وهو النص الأسطوري الشهير الذي يتحدث بصورة مباشرة عن مقولة الزمن يجب أن تفهم كـ «يوم» وليس «زمن». وهذا مقطع من اللوح المذكور، الذي يدور فيه الحديث عن مردوخ الذي خلق النجوم السماوية وحدد طول السنة^(١٢).

جعل نانا [♦] يسطع وأوكل له الليل

جعل له حلية ليل، وتيسد الأيام

♦ نانا - إله القمر عند البابليين

ان اطلع كل شهر دون انقطاع مكللاً بالتاج
في اول الشهر، عندما تشرق على البلاد
اسطع بسترنين لتعيين ستة ايام
وفي اليوم السابع - يكتمل نصف التاج ♦♦

أما كلمة adannu، التي تترجم أحياناً «زمن» فلا تعني في الواقع سوى كلمة «أجل» بمعنى فترة محددة من الوقت، ويعني لحظة في نهاية فترة زمنية محددة. ومن المحتمل أن المعنى الأصلي للكلمة هو «شيء ما مقدر أو محدد». ويمكن القول بشكل عام ان المفردات اللغوية الأكديّة الفنيّة المتعلقة بالظواهر الزمنية تمتاز بطابعها الملموس وبشكل يدعو الى الدهشة؛ هاهي على سبيل المثال أسماء الفصول: (ebûru - حصاد)، (umsû - قيظ)، (butu - حر)، (kussu - برد)؟ وتسمية أجزاء اليوم: - mussûartu bar - سهره الانبلاج، - Sihit Samsi - سهره الشمس، الخ.

ويتجلى الطابع المادي الملموس في المفهوم البابلي للأزل والخلود: dayu - daritu. ويتوافق هذا المصطلح مع مفهومنا «الى الأبد» و «على الدوام» و «مدى الدهر». ولا يقطن هذا المصطلح، كما يقال، الزمن بأكمله، كل الماضي والمستقبل، فهو يعني فترة زمنية طويلة في المستقبل، أو في الماضي^(١٢). لذلك ليس من الغريب أن نجد، وفق هذا الفهم للزمن والأزل، ان موضوع العلاقة بين الزائل والأبدي، والذي شغل موقفاً هاماً في معتقدات الايرانيين والاغريق، لم يحظ باهتمام البابليين^(١٤).

يشكل تجسيد العلاقات الزمانية في الأفعال الأكديّة أحد المواضيع الهامة والمعقدة جداً والتي تتطلب بحثاً خاصاً ومفصلاً. ليس بوسعنا تناول وجهات النظر المتبلورة حالياً حول هذا الموضوع. نشير فقط الى إحدى السمات الهامة لبناء القواعد في اللغة الأكديّة: الفعل هو روح اللغة السامية. وكان الفعل في اللغات القديمة فعلاً «لا زمنياً» أي انه موجه لرصد سير الحركة في الوقت. ان نظام الأفعال في اللغة الأكديّة لا يعكس تتابع الأحداث بالنسبة لبعضها البعض، بقدر ما يعكس انتهاءها أو عدم انتهائها، وشدتها، ووجهتها وتكرارها^(١٥).

♦♦ ترجمة المقطع الأول منقولة عن «كتاب مغامرة العقل الأولى»

إن وسائل الدلالة على الزمن متميزة جداً عند البابليين والآشوريين. لم يعرف هؤلاء نظاماً تقويمياً للتأريخ كالنظام المعاصر، أي حقبة زمنية ما، تتألف من عدد كبير من السنين، مع نقطة ثابتة لبداية التأريخ، حقبة تكون مثابة السلم الذي يسجل عليه نشاط المجتمع. لقد ظهر هذا النظام التقويمي لأول مرة في بلاد الرافدين في العصر الهليني - ابتداء من يوم ٧ تشرين الأول (أكتوبر) عام ٢١٢ قبل الميلاد حسب تقويم الاسكندر المقدوني والموافق لليوم الأول من نيسان (الثالث من إبريل) عام ٢١ قبل الميلاد^(١٦).

لقد استخدم المؤرخ هي «قائمة الملوك»[♦] التي تعود الى ذلك العصر، الصيغ البابلية والسومرية التقليدية. ويبدو ان هذا المؤرخ كان يعتقد بأنه يقلد الصيغ القديمة لـ «قوائم الملوك» ويسير على خطاها. ولكن التقويم المنتظم والمتواصل للسنين يشكل بحد ذاته فتحاً حقيقياً، ويعني القطيعة مع التقاليد القديمة^(١٧). ولكن لا يمكننا اعتبار التقويم الجديد ناجماً عن تطور النظام التقويمي المحلي في بلاد الرافدين رغم الفائدة الكبيرة التي جناها الهلينيون من الثمار التي أينعت في بلاد الرافدين القديمة. لقد كانت الحاجة العملية الى مثل هذا التقويم قائمة منذ القدم، ولكن لم يسفر عن هذه الحاجة أي شيء تقريباً.

في مطلع الألف الثاني قبل الميلاد جرت محاولة لوضع تقويم تاريخي ثابت، فبعد فتح مدينة آيسن على يد ريم - سن، ملك لارسا، وذلك في السنة الثلاثين من حكمه اعتبر هذا الفتح حدثاً عظيماً. وقد أرخ الملك السنوات الثلاثين التي تلت هذا الفتح بتاريخ الحدث: «السنة الرابعة، والسنة الخامسة...، والسنة الثلاثين بعد فتح آيسن»^(١٨). لقد منح هذا النظام ميزات معينة للتأريخ: فقد أصبح من الممكن معرفة اسم السنين القادمة سلفاً، ويمكن اعتماده عند تدوين الوثائق. لقد شاع استخدام هذا التقويم، ولكن بعد موت الملك ريم - سن وسقوط لارسا أُلغي تقويم «فتح اي - سن». لم يعد الفتح ذا أهمية بالنسبة للملوك الذين جاءوا من بعد. ولم تكن الخطوة التي بدأها ريم-سن أهل للحياة. وبالنظر لأن هذا التقويم لم يستخدم الا خلال حكم ملك

♦ قوائم الملوك أو (جداول الملوك) - عبارة عن قوائم تتضمن أسماء السلالات وملوكها مع عدد سنينها وسنين كل ملك فيها منذ عصر ما قبل الطوفان إلى آخر ملوك سلالة آيسن (١٧٩٤ ق. م). وكانت أول نشرة لها في عهد سلالة أور الثالثة (٢١١٢-٢٠٩٥ ق. م).

واحد، فلا يمكن اعتبار هذه الفترة حقبة حقيقية. يمكن القول أن دور ريم-سن ينحصر في إنشاء المبدأ الذي أرسى في أساس النظام التقويمي لبلاد الرافدين القديمة.

لقد كانت السنون تسمى بأهم الأحداث السياسية والدينية في البلاد، وذلك ابتداءً من النصف الأول للألف الثالث قبل الميلاد وحتى العصر الكاشي^{♦♦} فالسنة الثلاثون من حكم حمورابي عرفت بالسنة «التي دحر فيها جيوش عيلام». وغالباً ما كانت السنة تعرف باسم أهم حدث وقع في السنة التي سبقتها. وإن حدث شيء ما أهم من حدث السنة الماضية فإن التسمية تستبدل أحياناً. وخلال حكم السلالة الثالثة في أوركان حدث السنة المنصرمة يستخدم لتسمية السنة التي تليها، فيما لو لم يقع أي شيء يستحق أن يمنح السنة تسمية جديدة. وعند وقوع حدث هام توضع صيغة جديدة للتقويم وتعمم في جميع أنحاء البلاد، وقد يتم ذلك بموجب مرسوم ملكي^(١٩). وفيما بعد أخذت الدول التي نشأت بعد سقوط سلالة أور الثالثة تحدد التاريخ بحدث مهم واحد تؤرخ به سلسلة من السنين، كما كان الحال في تقويم «فتح آيسن»[♦].

وهناك صيغة سومرية تقليدية لحساب الزمن نسبة إلى السنوات الثلاث الأولى بعد وقوع حدث هام، ولذا كانت تستخدم كلمة (mu) .. «السنة التي حدث فيها هذا...» و (mu uss) وتعني «سنة بعد وقوع هذا...» و - mu - us - sa - bi سنة بعد سنة بعد وقوع هذا... لقد ترك السومريون تأثيراً عميقاً على التقاويم التاريخية والمصطلحات الزمانية البابلية^(٢٠).

وابتداءً من العصر الكاشي انتشرت في بابل صيغة لتأريخ الأحداث بستوات حكم الملوك. ومن الأمثلة الشائعة في الوثائق الحديثة نسبياً: «اليوم الخامس والعشرين، شهر ايلول، العام الرابع عشر من حكم فلان». وترجع النماذج الأولى لهذا التقويم إلى عهد الملك سرجون، أو قبل ذلك. وتحتوي الكثير من الألواح الطينية المكتشفة في لجش ومدن عصر الملوك (أي- نانا توم الأول. (٢٤٥٠ ق.م.) و لوكالوندا، وأوروكاجينا (٢٤٠٠ ق.م.) في نهاية النص على رموز مسمارية شاقولية يمتد في أسفلها خط أفقي. ويمكن الافتراض أن هذا يشير إلى سنة حكم الملك الوارد ذكره في الجدول^(٢١).

♦♦ يمتد العصر الكاشي من ١٧٠٠ إلى ١١٥٧ ق.م.

♦ تبدأ فترة حكم سلالة أور الثالثة عام ٢١١٢ ق.م، وأول ملوك هذه السلالة هو أور-نمو.

♦ أما آخر ملوكها فكان أبي-سين (٢٠٢٨-٢٠٠٤ ق.م).

تشكل السنة الأولى من وجود الملك هي الحكم سنة «تقويمية كاملة» من الحكم. وتسمى الفترة المحصورة بين لحظة اعتلاء الملك العرش وعيد رأس السنة بـ sarrûti (بداية الحكم)، ولا تدخل هذه الفترة في حساب سنوات الحكم، وذلك لتفادي تعقيد عملية حساب السنين.

أما في آشور فقد كان التقويم في العصر الآشوري القديم يتم حسب «الأيونيم»^{٢٢}. ونذكر على سبيل المثال: «شهر تمارتو، اليوم العاشر، أيونيم شا-حدد- نينو». وليس من المستبعد أنهم كانوا يختارون الأيونيم من العوائل المشهورة، وبضمنها العائلة المالكة، عن طريق القرعة. ففي ختم يعود تأريخه إلى عهد شيلمنصر الثالث (٨٥٨ - ٨٢٤ ق.م.) ورد نص يقول «في السنة الحادية والثلاثين من حكمه أجريت القرعة بحضور الآلهة وأصبح أيونيم للمرة الثانية». لكن يبدو أن القرعة في ذلك العهد تحولت إلى إجراء شكلي فارغ. وإلا من الصعب أن نفهم كيف كان الملك يصبح أيونيم في أول سنة من الحكم، ثم ينتقل اللقب إلى قائد الجيش، ومن بعده إلى منادي القصر، وهلمجراً.

في نهاية الألف الثاني ابتداء حساب الزمن في آشور على أساس سنوات حكم الملوك. ويمكن ملاحظة التقويمين في آن واحد في الأختام والوثائق الرسمية. نقرأ عند شيلمنصر مايلي: «في السنة الثامنة عشرة من الحكم اجتازت نهر الفرات للمرة السادسة عشرة»^(٢٢).

كانت قوائم الأيونيم و«قوائم الملوك» مع فترة حكم كل ملك تشكل أساساً متيناً لوضع الجداول التاريخية من قبل الكتبة الآشوريين والبابليين. لكنهم لم يستخدموا ذلك إلا نادراً. وعند اعتماد مثل هذا النظام التقويمي سيصبح من الصعب تسمية السنين القادمة (من يا ترى يعرف كم سنة سيميش الملك، ومن سيصبح أيونيم بعد خمس أو عشر سنوات)^(٢٣). ولكن من الغريب أن أحداث الماضي هي الأخرى لم تؤرخ بدقة. إننا لم نلاحظ حدثاً بعيداً نوعاً ما مؤرخة بصيغة: «خلال أيونيم فلان» أو «في السنة كذا، من حكم فلان...». ويمكن استثناء وثائق العصر البابلي الحديث^{٢٤} والعصر الفارسي^(٢٤).

♦ الأيونيم- الشخص الذي تسمى باسمه القبيلة أو البلد، ومن كان اسمه وثيق الصلة بشيء ما بحيث يصبح اسمه رمزاً لذلك الشيء.

♦ - العصر البابلي الحديث (٦٢٧-٥٢٩ ق.م.) من أشهر ملوكه نبوخذ نصر وابنته نبوخذ نصر ويفتحي هذا العصر باستيلاء كورش على بابل.

♦ - العصر الفارسي الأخميني في العراق (٥٢٩-٣٣١ ق.م.) ينتهي هذا العهد بفتح الإسكندر الكبير للعراق عام ٣٣١ ق.م.

ولكننا حتى في وثائق هذين العصرين نلاحظ ان الحديث يدور عن الأحداث التي لم يمض عليها أكثر من عشرين سنة، أي الأحداث التي مازالت تعيش في ذاكرة الأحياء. ونادراً ما تصادفتنا صيغة من قبيل «منذ كذا سنة» أو «بعد كذا سنة»^(٢٥). إلا أن النصوص «التاريخية» تعكس بعض المحاولات التي تمت لاعتماد تواريخ دقيقة نوعاً ما لأحداث الماضي، إلا أن هذه المحاولات كانت نادرة جداً وغير موقفة^(٢٦).

كان البابليون والآشوريون يقدمون تواريخ ملموسة للقضايا المتعلقة بالحياة اليومية وكل ما يرتبط بالخطط والأحداث والظواهر الحديثة، ويضمنها الحسابات الفلكية (اليوم، والشهر، وغالباً السنة أيضاً). في حين كانوا في القضايا الأخرى يكتفون بصيغ عامة من قبيل: ana umi mahri - في الأيام المقبلة، و ana umisa uhuru - في أيام الخروج (والنص الحرفي لهذه الصيغة في الأيام التي تتأخر)، و sa lam abubi - قبل الطوفان^(٢٧) وصيغة ina umi pani - في الأيام السابقة (والنص الحرفي - في أيام الوجه) و sarrani abbéia - في عهد أسلاف الملوك، وغير ذلك. واستخدم البابليون والآشوريون حساباً سلالياً بسيطاً للزمن مثل «جدي الخامس».

وحاول سُمسي حدد الأول (١٧٤٩ - ١٧٢٧ ق.م.) أن يحدد موقعه في التاريخ العام للبلاد، فباشّر بحساب الزمن على أساس الأجيال المتعاقبة «منذ نهاية أكد وحتى عهدي، وحتى فتح نورجو مضت سبعة أجيال»^(٢٨).

لحساب الزمن على أساس حكم الملوك ميزة سياسية هامة. لقد حافظ الحكم الملكي في بلاد الرافدين، حتى مرحلة متأخرة، على طابعه القدسي، مع كل ما يترتب على ذلك من نتائج. فعلى السمات الذاتية لملك، وحسناته وسيئاته، وإصلاحاته كان يتوقف كل شيء: النجاح أو الفشل في المجال السياسي والمناخ، والغلة، وحياة البلاد بأسرها. «خلال حكم سيدي الملك رفع شأن آلهة الأرض والسماء والشيوخ يرقصون، والشباب يفتنون، البنات والنساء يعملن بمرح ويستمتعن. يولد الأبناء والبنات. لقد وهب سيدي الملك الحياة لمن حكم عليه بالموت بسبب خطاياها. أنت حررت من كان يقبع في الظلمة سنوات طوال، وأولئك الذين مرضوا وشفوا. شبع الجياع، وشرب الظالمون واكتسى العراة بالثياب»^(٢٩).

لا بد أن القارئ المعاصر سيقول بأن المؤلف كان يتزلف إلى الملك ويتملقه كثيراً. ولكننا نظن أن القدامى لم يجدوا في ذلك مبالغة كبيرة. هاهو آشور

بانيبال يدون الواقعة التالية: «عندما أجلسني آشور، وسين^٤، وشمش يعطف على عرش أبي، والذي أنا، سكب حدد أمطاره، وفتحت أيا بنيبيعها، فارتضمت السنابل خمسة مرافق، وأصبح النصب أطول بـ ٦/٥ مرفق. الغلة جيدة والمروج زاهية مخضرة دوماً، والبساتين وافرة الثمار، والبقر ساكن عند الولادة. في عهدي راجت الزينة، وهي سنواتي تراكمت الثروة».

يبدو الزمن هنا مصبوغاً بشخصية الملك. أما نظام التقويم بحد ذاته فقد ساعد على تمّ شمل الشعب حول العاهل الحاكم، وريط النشاط اليومي للرعية بحياة حاكمها. وسينعكس في التقويم المستخدم في المدينة إخلاص أو خيانة هذه المدينة أو تلك، وقبولها للقوانين أو رفض هذه القوانين من قبل بعض الأديعاء ومغتصبي السلطة. فالملك المعزول يبدأ فوراً بإدخال تقويم جديد، ويباشر بوضع تأريخ جديد في المناطق الموالية له ابتداءً من أول حكمه. وهذا ما حصل في بابل بعد إنتفاضة أراضى (نبوخذ نصر الرابع): فالوثائق الصادرة خلال الفترة المحصورة بين شهر آب (أغسطس) وتشرين الثاني (نوفمبر) من عام ٥٢١ قبل الميلاد كانت مؤرخة بحكمه، ولكن بعد قمع الانتفاضة وضع تعداداً للسنين حسب سنوات حكم دارييا. وتكرر الأمر خلال إنتفاضة بيل شيماني في شهر آب (أغسطس) من عام ٤٨٢ قبل الميلاد وهي عهد شمش ريب في ايلول (سبتمبر) عام ٤٨٢ قبل الميلاد^(٣٠). ومن خلال هذه الوثائق المؤرخة نستطيع الحكم على طبيعة الصراع الذي كان قائماً بين ملوك بابل^(٣١).

وهكذا، فالزمن البابلي كان يتميز بخصوصية نوعية. ويفضل ذلك فان التأريخ المثبت على رسالة، أو على أي سند لقرض يمكن، بصيغة أو بأخرى، أن يصبح وثيقة سياسية.

كل هذا يؤكد صحة الرأي المشار اليه آنفاً، ألا وهو أن البابليين كانوا يعون الزمن بالارتباط الوثيق مع تيار الأحداث وسلسلة الأنساب.

ومن السمات المهمة الأخرى للمفهوم البابلي عن الزمن هو طابعه «الخطي»، ويقصد بذلك انعدام الدورية الواضحة في مسيرة الزمن. ويبدو ان فكرة الدورية، فكرة الخلق المتكرر بلا نهاية (الوجود - هلاك العالم) كانت غريبة على البابليين^(٣٢). ولم يكتشف حتى الآن أي نص يمكن أن يشير الى

٤ آشور وسين وشمش - من آلهة البابليين العظام.

فكرة الدورية، على غرار ماكان عند الهنود القدامى، ويتحدد نشوء وتطور الكون وفق الصيغة البابلية بأحداث هامة مثل ولادة الآلهة، وخلق العالم، وخلق الانسان، ونزول الحكم من السماء، والطوفان. ويبدو أن الزمن في الفترة المحصورة بين هذه الأحداث الجسام بالنسبة للبابلي يختلف جذرياً بنوعيته وطبيعته.

يمتاز الزمن عند البابليين أيضاً بعدم تجانسه. وهذه السمة هي النتيجة المباشرة لملموسية الزمن البابلي: لا يتجسد الزمن في الوعي الاجتماعي كفترة من الوقت، بل يتوقف كثيراً على الشيء الذي يملأه: ان التفكير الأسطوري لا يعرف الزمن كفترة متجانسة، أو تتابع لحظات متجانسة نوعياً... فالانسان القديم لم يميز بين مفهوم الزمن والشعور بالزمن^(٣٣). لذلك فإن الزمن الاجتماعي أيضاً، كما هو الحال مع الزمن النفسي الجزئي للفرد، يبقى غير متجانس وغير قابل للقسمه الى وحدات زمنية مستوية القيمة (ونؤكد هنا ليست «متساوية» بل متساوية القيمة كمياً).

لقد ظلت أيام السنة في بابل وأشور تصنف الى أيام ملائمة (موفقة) وأيام غير ملائمة (غير موفقة) حتى نهاية الدولة الرسمية. من الأيام الملائمة: السادس من آب والثامن والثالث عشر من تشرين، والحادي عشر والرابع والعشرون والسابع والعشرون من تيبث... الخ^(٣٤). وما كان يسمح به (وأحياناً ينصح القيام به) في يوم معين، كان يمنع منعاً باتاً في أيام أخرى. وكانت هذه الإرشادات تخص جهاز الحكم وأنشطته بالدرجة الأولى، غير ان الكثير منها كان يسري على المواطنين البسطاء أيضاً. وقد اكتشفت نصوص تتحدث عن ميزات كل يوم من أيام السنة، مع ذكر الارشادات الضرورية: في اليوم الفلاني يجب القيام بالطقوس الفلانية، وهذا اليوم يصلح لانجاز مايلي، وغير ملائم لانجاز الأعمال التالية، وغير ذلك^(٣٥). لم تكن هذه البيانات مجرد أمنيات، بل كانت وحسب بعض المصادر، تحدد الى درجة كبيرة تصرفات وسلوك الأقدمين^(٣٦). فالكثير من الوثائق الملكية تطفح بالاشارات الى ان الحملات العسكرية ومراسيم البناء قد بدأت في الأيام الملائمة. لقد كانت مراسيم تنويج الملك في بابل ومصر تؤجل الى أن تصبح البداية الجديدة للدورة الطبيعية نقطة انطلاق موفقة للحكم الجديد.. لقد كان الملك في بابل يبدأ حكمه في رأس السنة الجديدة. وفي هذا الوقت أيضاً تُنار المعابد الجديدة^(٣٧).

ويعتقد أن الزمن كان يقىم بدرجات متفاوتة في الليل والنهار. وتخص بعض القوانين، التي ترقى الى القرن العشرين قبل الميلاد، على ان الجريمة التي تحدث في النهار تكون عقوبتها القرامة، في حين يكون الموت عقاباً لنفس الجريمة فيما لو اقترفت في الليل.^(٢٨)

وهكذا، فبالرغم من ان الأيام المختلفة كانت تقسم الى نفس الوحدات الزمنية (الساعة الاضافية مثلاً) الا ان هذه الأيام، والأعياد على الخصوص، لم تكن متماثلة من ناحية الجوهر.

لا بد أن نشير الى ظاهرة أخرى تتعلق بالزمن البابلي: يلاحظ ان العنصر الخيالي (الفنتازي) في النصوص القديمة يزداد كلما توغلنا في أعماق التاريخ. وتحتل «قائمة الملوك» أهمية استثنائية في هذا المجال. ان «قائمة الملوك» السومرية تدهش القارئ بطول فترة حكم ملك من الملوك الذين حكموا قبل الطوفان^(٢٩). فبعد ان «نزل الحكم من السماء» أصبحت اريدو مركزاً للحكم. وحكم أوليم في اريدو ٢٨٨٠٠ سنة، وامتد حكم الالجار ٢٦٠٠٠ سنة. وحكم البلاد ملكان آخران مدة ٦٤٨٠٠ سنة. وبعد ان هجرت اريدو انتقل الحكم الى مدينة باد-تيبرا^{♦♦}، حيث حكم اينمين لوانا مدة ٤٢٢٠٠ سنة. وتخص قائمة قديمة ان عدد الملوك الذين حكموا في عهد ما قبل الطوفان بلغ ثمانية حكموا في خمس مدن لمدة ٢٤١٢٠٠ سنة^{♦♦♦}.

بعد الطوفان تقلصت فترة حكم كل ملك بدرجة ملحوظة، ومع ذلك ظلت طويلة جداً. «بعد الطوفان نزل الحكم من السماء من جديد، وأصبحت كيش مركزاً للحكم. وفي كيش قاد جاور البلاد ١٢٠٠ سنة». أخذت فترة حكم الملك تتقلص بالتدريج، بالرغم من ان هذا التقلص لم يكن طردياً على طول الخط. وابتداء من السلالة الثامنة بعد الطوفان أصبحت فترات الحكم مقبولة ومقاربة للحقيقة، عدا بعض الحالات الشاذة النادرة^(٤٠).

ويلاحظ في التوراة ما يشبه ويوازي هذا التصور عن الأعمار الطويلة غير

♦ اريدو- هي أبو شهرين الآن وتقع إلى الجنوب الغربي من أور (العراق) بنحو ٢٥ كم.

♦♦ مدينة باد- تيبرا: لم يحدد موقعها حتى الآن.

♦♦♦ المدن الثلاثة الأخرى التي حكمت فيها سلالات ما قبل الطوفان هي: سبار (يعتقد انها أبو حبة الواقعة بالقرب من اليوسفية- بالقرب من بغداد، و مدينة شروباك (تل هارة في منطقة الوركاء) وهي مدينة «أوتو-بنشتم» بطل الطوفان السومري، ومدينة كرت (يعتقد انها في منطقة الحسينية في محافظة واسط؛ جنوب العراق).

المقبولة. لقد عاش آدم ٩٣٠ سنة ونوح ٩٥٠ سنة. ونلاحظ في التوراة (كما هو الحال مع «قائمة الملوك» السومرية) ان الرسل الذين جاؤا بعد الطوفان عاشوا فترات أقصر بكثير: لقد عاش ابراهيم ١٧٥ سنة واسحاق ١٣٠ سنة. ليس من السهل اعطاء تفسير لظاهرة «العمر الطويل» خاصة بالنسبة للملوك الذين حكموا قبل الطوفان، والملوك الذين عاشوا في المراحل الأولى من عهد ما بعد الطوفان. قد يكون لهذه الأرقام معنى رمزي خفي. يضاف الى ذلك اعتقاد القدامى بان قوانين اخرى كانت تفعل فعلها في العصور الغابرة التي سبقت عصرهم: «لم يكن الناس كما نحن، وأيامهم ليست كهذه الأيام»^(٤١). وجدير بالذكر ان الاوربيين لم يتخلوا عن وجهة نظر التوراة الا منذ فترة قصيرة قريبة نسبياً. حتى في القرن السابع عشر نجد ان المؤرخ الروسي المعروف ت. تاتشف يكتب في مؤلفه «حكاية عن المامونث» مايلي: «كان عمر الانسان يمتد أكثر من ٩٠٠ سنة، ويساعده على ذلك وفرة الخيرات والطعام والدفء الذي كان يتاله قبل تنفيذ عقاب الرب القاسي والعدل جراء ما اقترفه البشر من خطايا...»^(٤٢).

ومن الطريف ان فترات حكم الملوك السومريين قبل الطوفان تقبل القسمة على الرقم ٢٦٠: كان اليوم عهد ذلك كما هي سنتنا الآن. ويرى البعض لو قسمت الأرقام الواردة في «قائمة الملوك» السومرية على المعاملات التالية لحصلنا على أرقام معقولة لفترات حكم ملوك السلالات الأولى من عهد «ما بعد الطوفان»: تقسم فترة حكم ملوك السلالة الأولى في كيش على الرقم ٦٠، والسلالة الثانية والثالثة على الرقم ١٠، وفترة حكم ملوك السلالة الأولى في اوروك على الرقم^(٤٣). قد يبدو هذا الأسلوب شكلياً نوعاً ما، ومع ذلك فهو يعطي نتائج مرضية من الناحية الرياضية البحتة. ويحتمل أيضاً ان هذه «المعاملات الزمانية» كانت موجودة بالفعل وتخفي خلفها تباين وجهات نظر البابليين حول درجة قدسية هذه السلالة أو تلك وفترة حكمها.

هنا يبرز سؤال هام حول سعة انتشار فرضية «التاريخ القديم» التي بنيت عليها «قائمة الملوك» السومرية. ليس هناك أي شك في ان القائمة كانت بدعة شلة صغيرة من العلماء العاملين في ظروف معينة، أي كانوا يخضعون

• حول هذا الموضوع وحول الأساس الستيني عند السومريين يمكن الرجوع الى كتاب جورج سارتون: «تاريخ العلم» الجزء الأول، ص ١٦٧-١٦٩، ترجمة مجموعة من العلماء بإشراف ابراهيم بيومي مذكور وغيره، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٧٦.

لتأثير ضغط ومتطلبات أوضاع ملموسة، من بينها الظروف السياسية القائمة. وما الاختلاف في أسلوب تحرير «القوائم» إلا دليل على تنوع الظروف والمتطلبات^(٤٤). لقد ترك التناقض السياسي والثقافي بين المدن (بمعنى تأكيد أولوية المدن ووجود خلافة متواصلة منذ القدم) أثره حتى على نشوء «معضلات» أكاديمية بحثت لتأريخ المدن والملوك في عهد ما قبل الطوفان^(٤٥). مع ذلك لا يمكن الادعاء بأن «قوائم الملوك» كانت مجرد تأملات اسكولاستيكية (اعلامية) لمجموعة من العلماء. وليس هناك مجرد شك في أن هذه القوائم قد صيغت على أسس روايات تاريخية، أي اعتمدت المعلومات والتصورات السائدة عن الماضي، والتي كانت كامنة في الوعي الاجتماعي، في ذاكرة الشعب^(٤٦). ومن «خزين» الذكريات هذا كان العلماء ومؤلفو النصوص الأسطورية والأدبية يستلهمون معلوماتهم ورواياتهم. ويبدو أنهم أخذوا من الموروث الشعبي مادة المعتقدات الشائعة ثم منحوها صبغة فكرية وشكلاً ملموساً، وأعادوها إلى الوعي الشعبي من جديد. ونعتقد أن «قائمة الملوك» السومرية قد دوت المعتقدات الشعبية وتصورات السومريين والبابليين عن ماضيهم الغابر، ثم حورت وعدلت بهذه الطريقة أو تلك وحسب الظروف الملموسة. وبالنظر للانطواء الذاتي للوعي القديم فقد كان سكان بلاد الرافدين ينظرون إلى ماضيهم بكونه ماضي الجنس البشري بأسره، معتقدين بأنه الامتداد المباشر لعملية كونية^(٤٧).

يمكن أن نميز في الماضي بين ثلاثة أنواع من الزمن (حسب تصور البابليين): الزمن التاريخي، والزمن «المحيطي» والزمن الأسطوري. الزمن التاريخي هو الماضي، الذي يتذكر عنه الشعب بيانات موثوقة نسبياً، واليه تقود خيوط السلالات الملكية. إنه الزمن الذي كان يدرك بنفس الدرجة نوعاً ما، التي يدرك بها الزمن الذي كانوا يعيشون فيه. والزمن «المحيطي» هو الزمن الماضي الذي يقف عند حدود الذاكرة الاجتماعية (بالقرب من المحيط). الذكريات عن هذا الزمن ضبابية مشوشة، ولا يستطيع الناس تصور تتابع الأحداث والعلاقة بينها تصوراً جيداً. زمن المعجزات الخارقة وغير المألوفة، زمن أبطال الملاحم والحضارات. أما الزمن الأسطوري فهو الزمن الذي يقع خارج محيط الذاكرة الشعبية. إنه زمن الآلهة: من الصعب هنا تحديد ما إذا كانت هذه الحادثة قد وقعت قبل الحادثة الأخرى. إن الأحداث في هذا الزمن تسبح في هلام – ويتعبير أدق – تقع خارج الزمن^(٤٨).

يمكن تقسيم التاريخ البابلي الى المراحل التالية: الزمن التاريخي - يشغل الفترة المتأخرة من عهد «مابعد الطوفان» وحتى السلالة التاسعة حسب «قائمة الملوك» السومرية. والزمن «المحيطي» من السلالة السابعة بعد الطوفان وحتى موعد «نزول الحكم من السماء» لأول مرة. وأخيراً الزمن الأسطوري، الذي يمتد من موعد «نزول الحكم من السماء» لأول مرة وحتى أعماق التاريخ، حتى خلق الانسان والعالم وولادة الالهة، وقبل ذلك، انه بالطبع تقسيم رمزي ليس الا. ولا بد من الاشارة الى ان «قائمة الملوك» السومرية تمثل على الأقل اسلوبين في صياغة التقاويم اسلوب اور - اوروك، ابتداء من منتصف الألف الثالث قبل الميلاد، حيث كانت السنين تحسب وفق الأحداث، ولهذا جاءت فترات حكم الملوك مقارنة للواقع، وأسلوب كيش حيث كان حساب السنين يتم وفق الأجيال المتعاقبة. وجاءت نتائج هذا الأسلوب بعيدة عن الواقع.

يشير سيابيدل الى ان البابليين ركزوا إهتمامهم على خمسة معالم هامة في التاريخ وأبرزوها؛ وهي: بدء الحضارة، والطوفان، والأزمة في عهد اثينا، والمناهضة بين كيش واور في عهد آجا وجلجامش، وفترة حكم سرجون. ولكننا نعتقد أن تمييز الحدثين الثالث والرابع واعتبارهما من اللحظات الجوهرية التي رسمت في وعي البابليين لأمر مشكوك فيه. ونعتقد ان فترة حكم السلالات الأكديّة التي حظيت بتقدير البابليين والاشوريين جديرة بأن تبرز كمرحلة «تاريخية» وفق المفهوم المشار اليه.

بودنا ان ننهي هذا الفصل بوضع ملاحظات عن الطوفان البابلي وتصوير البابليين لزمن حدوثه. نعتقد ان الرواية السومرية البابلية عن الطوفان ترتبط بحدث واقعي^(٤٩). بغض النظر عما اذا كان هذا الحدث وقع في العهد السومري أو العهد العبيدي، كما يعتقد السير ليونارد وولي، أو في عهد السلالات اللاحقة - حسب الأدلة التاريخية من كيش، واوروك، ولجش. لقد نتج عن الطوفان (أو مجموعة الفيضانات خراب شامل، وأسفر عن تحلل المجتمع بصورة مؤقتة. ولذلك فان الازدهار والرفاهية في عهد ما قبل الطوفان اتخذاً طابعاً مضخماً في ذاكرة أولئك الذين وقعت على عاتقهم مهمة اعادة تنظيم الحياة، وبناء المعابد والمدن، وشق القنوات. وقد اكتسبت الصورة الواناً براقاً أكثر لدى الأجيال اللاحقة...، ويبدو ان شيئاً من هذا القبيل يرافق

♦ للتصنيف عن الطوفان البابلي وأساطير مختلف الشعوب التي تتحدث عن الطوفان يمكن

الهزات الاجتماعية الكبرى (لنتذكر على سبيل المثال الروايات الشائعة عن الحياة «قبل الحرب» و «قبل الثورة» وغير ذلك). لقد كتب عن الطوفان البابلي الكثير* من الدراسات^(٥٠).

ان أزمة ما قبل الطوفان محاطة بهالة من السرية والقدسية لدى سكان بلاد الرافدين القديمة. لقد كان ذلك زمن الآلهة، زمن الأبطال والحكام المؤلفين. فأصبح تعبير «قبل الطوفان» شيئاً مقدساً^(٥١).

عند التطرق إلى سمات التصور البابلي عن الزمن لا بد من الإشارة إلى ان معطيات اللغة تدل على ان التصور عن الامتداد والآمد قد نشأ عند البابليين عن طريق استعارة الامتداد المكاني. لقد كان الزمن يفهم عن وعي أو عن غير وعي كمكان محدد خاص^(٥٢). ويدل على ذلك استخدام الأفعال التي تعكس الحركة في الفضاء للتعبير عن سير الظواهر الزمانية.

لقد كان لتصوير الزمن كشيء ما يشبه المكان أهميته الكبيرة، إذ بدون ذلك ما كان يوسع الزمن ان يكتسب «متانته» المعروفة^(٥٣). وفق هذا التصور للزمن يتماثل الماضي والمستقبل مع المكان الموجود خارج حدود المجال المرئي: ليكن هو غير منظور، لكنه موجود بالفعل. بهذه الصورة يحافظ الماضي على ما يشبه الوجود، «بعد الوجود»، والمستقبل يسبق الوجود، انه جاهز وينتظر ساعة ظهوره. من هنا تأتي إمكانية التنبؤ بالمستقبل بقراءة الغيب، واستمرارية الوجود بعد الموت وغير ذلك.

إن الفكرة التي أشرنا إليها عن «متانة» الزمن ليست بتلك الدرجة من السذاجة التي قد تبدو للقارئ. فنحن نفضل ما يشبه ذلك مع حاضرنا. ان زمننا الحاضر عبارة عن عرف رمزي لغوي وتعبيري. فالحاضر، وعلى وجه الدقة-لمحظتي تكون بداية الكلمة في الماضي، اما نهايتها فهي في المستقبل. الحاضر لمحة خاطفة، وكأنه لم يوجد قط، ولكن هي نفس الوقت لا وجود لغيره على الإطلاق. هذا لم يعد موجوداً، وذلك لم يوجد بعد. ومع ذلك فإننا بمختلف السبل نمنح اللمحة الخاطفة امتداداً ما، ونمدّها أحياناً إلى بضعة سنوات وحتى بضعة عقود، ونمنحها وحدة ما، فنجعلها متينة ومتماسكة.

لقد كان المجتمع البابلي يمجّد ماضيه تمجيداً عالياً. وأسباب مثل هذا التقييم للماضي متنوعة ومعقدة جداً. وقد يكمن السبب في التفسير البسيط الرجوع إلى كتاب كوندرا توف: «الطوفان العظيم بين الواقع والأساطير» ترجمة د. عدنان عاكف، دار وهران، ١٩٨٦.

التالي: من خلال تجارب الحياة اقتنع الناس بضرورة تجنب التغييرات الجدية ووجهوا النشاط الاجتماعي الى ما هو مألوف، الى التجارب الناجحة والنشاطات المجربة، الخالية من المجازفة. كان تصرف الفرد موجهاً في الأساس نحو تكرار التصرف والحركات التي زكتهما التقاليد، نحو كل ما كان يفعله الكبار والأجداد، نحو ما يقود في نهاية الأمر الى النظم والقواعد المحددة من قبل الآلهة. ان التكرار المستمر للسلوك والتصرفات، التي تسبب الى المثل الالهية، تربط الناس بالالهة وتمنحهم وتمنح تصرفاتهم صبغة واقعية، ويكتسب النشاط الانساني والحياة الانتاجية والاجتماعية والمائلية مفزى ومصداقية، لأنها تساهم في الملقوس المقدمة التي رسخت في «الزمن الأول»⁽⁵¹⁾.

ومهما يكن من أمر فإن كلمتي «قديم» و «جديد» كانتا مترادفتين تقريباً في المجتمع التقليدي القديم. فالقدم ضمانة للخير. لذلك غالباً ما يكتسي التجديد لبوساً قديماً. وكانت الأفكار الجديدة تطرح بمثابة عودة الى الهموم والتقاليد القديمة. لقد كان الماضي هو المثل الأعلى في كل شيء وكان يمثل دائماً أمام الانسان القديم.

لقد كان البابليون متجهين، من الناحية النفسية، نحو الماضي، مثلهم في ذلك مثل السومريين. ولئن كان التطلع نحو المستقبل عند الانسان المعاصر يعني «النظر الى الأمام» فإن السومري أو البابلي كان يرى الماضي عندما ينظر الى الأمام. فالمستقبل يقف وراء ظهره. معطيات اللغة تؤكد ذلك. الماضي في اللغة الأكديّة هو umtpani (أيام الوجه أو الأمام). وكلمة المستقبل ahratu تتألف من الجذر hr الذي يعني «يكون في الخلف». وتعني كلمة ahart «الأجيال» أيضاً. ثم هناك الكلمة التي تتألف من الجذر wrk، الذي يعني (يتحرك من الخلف): arku (w) تعني «الجانب العكسي، والخلف، والأخير، والمقبل، وبعد، وفي الخلف»⁽⁵²⁾.

لقد كان التوجه نحو الماضي من سمات حضارات العصور القديمة والقرون الوسطى. ان الانعطاف النفسي «وجهك نحو المستقبل» لم يبدأ، كما نعتقد، الا في منتصف الألف الأول قبل الميلاد، وعندما بدأ زهتام الناس الأساسي يتحول من الماضي نحو المستقبل. بيد ان هذا الانعطاف لم يكتمل الا في العصر الحديث.

وهكذا، عاش البابلي متطلعاً نحو المستقبل، ويزن الوقت، وبعد له الأرقام

حسب الأجيال التي مرت أو سنوات حكم الملوك. لقد كان تصوره وإدراكه للزمن يختلف جذرياً عن مفهوم الاوربي المعاصر، الذي تأثر كثيراً بالعلوم الدقيقة في العصر الحديث. وقد يصعب وصف الزمن البابلي بأنه «زمن منفصل»، حيث (لا توجد أحداث -لا يوجد زمن). ولكن هذا الزمن كان مادياً بحتاً - فهو (أي الزمن) ليس مجرد إمتداد، بل تيار الأحداث وسلسلة الأجيال. إن لغة العلم وعلم الفلك البابليين كانت خالية من مصطلح خاص بالزمن، بالرغم من افتراضنا بأن العلماء كانوا يدركون الزمن فهماً يختلف عن فهم الشعب أي الرعاة والمزارعين والمواطنين الآخرين. وفي ظل مثل هذا المفهوم كان من الأفضل عدم إستخدام مصطلح «الزمن» وأن نتحدث فقط عن «المستقبل» و «الحاضر» و «الماضي».

والماضي لم يكن عند البابلي مجرد هوة من الأرقام، كآلاف السنين والقرون، بل أحداثاً ملموسة محددة ومآثر السلف وحياتهم^(٥٦). ونفس الشيء يمكن أن يقال عن المستقبل. لم يكن المستقبل سنين مجردة مثل سنة ١٩٨٤ وسنة ٢٠٠١، الخ، بل شيئاً ، لا بد أن يحدث، إنه التطور اللاحق وفق مارسمته الآلهة، والالتزام بتنفيذ الأوامر والمشية الإلهية^(٥٧). والمستقبل بالنسبة للبابلي ليس كل خزين الاحتمالات التي يمكن أن يتحقق منها شيء ما، بل مأسوف يكون هيما بعد، ومن ثم يصبح «الماضي» بعد مرور فترة من الوقت. ووفق هذا المعنى يمكن أن نعرف المستقبل البابلي على أنه الماضي الذي لم يحن بعد.

مع مفهوم «الماضي» و «الحاضر» و «المستقبل» يرتبط مفهوم آخر ذو أهمية كبيرة، ألا وهو مفهوم «المصير».

كان لدى سكان بلاد الرافدين الكثير من المصطلحات، التي كانت تستخدم للتعبير عن المظاهر المختلفة للمصير. لكننا نعتقد ان تلك التعبيرات كانت تلعب في وعي البابلي نفس الدور وتقوم بنفس المهمة التي تقوم بها فكرة الزمن في الوعي المعاصر.

نعود مرة أخرى لنؤكد في الختام على السمات الأساسية لمفهوم الزمن البابلي: الملموسية، الامتداد الخطي، عدم التجانس، المتانة، الارتباط بالمكان، والتوجه نحو الماضي.

ليست استنتاجاتنا سوى استنتاجات أولية، بنيت على أساس مادة محدودة نسبياً، فضلاً عن ذلك فإننا لم نتناول جوانب هامة أخرى مهمة من المسألة،

مثل التركيب الزمني في النصوص الملحمية والأدبية و«التأريخية»، لم نتطرق أيضاً إلى الزمن في الفن التشكيلي.

ربما سنضطر من خلال دراساتنا اللاحقة إلى إعادة النظر في بعض هذه الاستنتاجات. إن حجم وخصوصية هذه الدراسة يتطلبان مساهمة أكثر من ياحث واحد لتجنب الذاتية المفرطة والسهو والهفوات. وسنكون مسرورين لو قدر لبحثنا هذا أن يصبح نقطة انطلاق للنقد اللاحق من قبل الباحثين العاملين في هذا المجال.

الفصل الثاني

مفهوم « المصير » عند البابليين

« اتبع مصيرك »

مثل سومري^(١)

لم يكن للزمن بحد ذاته أهمية لدى سكان بلاد الرافدين. لقد كانت فكرة «المصير»، كما سوف نلاحظ ذلك، تكمن في أساس التصور البابلي عن الحياة وعن كل ما يحدث فيها. فالمصير، وليس الزمن، هو الذي يشكل الصيغة الأهم للوعي، وبواسطته كانت تتشكل لوحة العالم عند سكان تلك البلاد القديمة^(٢). يمكن تعريف مفهوم «المصير» في إطاره العام بأنه «الضرورة الحتمية التي تتحكم بجميع الموجودات: أنها القوة التي لا يمكن ادراكها على الإطلاق، ولها يخضع جميع الناس. ويمكن أن تتجلى هذه القوة بلا ذات»^(٣).

إلى أي مدى يتطابق المفهوم البابلي مع هذا التعريف؟ كيف كان البابليون يفهمون المصير؟ وكيف كانوا يتصوروه -أهو قوة ذاتية أم قوة بلا ذات؟ وإلى أي حد كانت حياتهم مسيرة؟ هل كانوا يؤمنون بالجبرية الشاملة؟... الخ. وللإجابة عن هذه الأسئلة لابد من تناول دائرة واسعة من المفاهيم

والمعتقدات التي كانت سائدة في بلاد الرافدين القديمة. قد تبدو بعض هذه المفاهيم والمعتقدات بعيدة عن فكرة «المصير». ولكن عالم القدامى كان منظومة ذاتية لمجموعة من المفاهيم المترابطة ترابطاً دقيقاً، حيث يرتبط كل جزء مع الأجزاء الأخرى، ولا يكتسب معناه النهائي الا بالترايط التام داخل هذه المنظومة⁽⁴⁾.

قبل كل شيء لابد من الاشارة الى عدم وجود مفهوم شامل للمصير على جميع المستويات -الحياتية واللاهوتية والاسطورية. هكذا يبدو الأمر. لم يكن في هذا الكون قدر أو مصير واحد، بل مجموعة كبيرة من مصائر الأشياء التي يتشكل منها العالم. أي ان المفهوم البابلي القديم كان يمتاز بالتشعبات أو «التعددية» إن صح التعبير. لقد كانت هناك مجموعة من المصطلحات التي تستخدم للتعبير عن مختلف جوانب هذا المفهوم. ومثل هذه «التعددية» ليست حصراً على تصورات البابليين عن المصير، بل نجدها عند الرومان والهلينيين وغيرهم من الشعوب⁽⁵⁾. ولم يجر التقلب على هذا الاتجاه الا في الأنظمة الفلسفية المتطورة، عند القدرين والجبريين فيما بعد.

سنعتمد في دراستنا هذه على تحليل المصطلح الأهم، والأكثر شيوعاً واستعمالاً ومقارنته مع المصطلحات الأخرى القريبة منه بمفهومها، وتحديد العلاقة بينها وبين بعض الفرضيات الكونية والدينية عند السومريين والبابليين. ومن بين أهم المصطلحات الشائعة يمكن الاشارة الى الكلمة السومرية «نام-تار nam - tar» والتي تقابلها الكلمة الأكديّة «simtu». تترجم الكلمة السومرية بكلمة «مصير» أو «قدر». وتعني كلمة nam- tar مع إله القدر شيئاً ما قريباً من «ملك الموت». والاله (نامتار) يعتبر من الآلهة المهمة المعروفة في عالم الموتى عند البابليين، وهو وزير العالم الأسفل، ورسول الربة أريشكيجال. بالاضافة الى هذا «النامتار» فان لكل شخص «نامتار» خاص به، هو سيد قدره، ومقرر موته في خاتمة الحياة. ويمتدّت. ياكوبسن ان مفهوم كلمة «نام تار» تطور على النحو التالي: «هذه الكلمة مثل مصطلح nomen agentis، وقد تعني (لا أحد، أو لا شيء) الذي يقرر المصير. وتشير هذه الصيغة الى الشخص أو الشيء الذي يقرر مصيره: ان nam - tar- mu تعني (ذاك الذي) أو (الشيء الذي) يقرر مصيري. ولكن مصطلح nam- tar قد يعني المصير بالذات. ونعتقد ان الكلمة كانت تستعمل في هذا المعنى أكثر من أي معنى آخر. ويبدو ان الاستعمال الأخير للكلمة نشأ

نتيجة إستعمال nam- tar للتعبير عن حدث تثبيت أو تقرير المصير، أي أنه المصير في الجوهر^(١).

لا بد من الإشارة أيضاً إلى أن المقطع nam في اللغة السومرية كان يستعمل لاشتقاق الأسماء المجردة، ويكاد يتفق الجميع على أن المقطع هذا كان في بدايته اسم الموصوف (nam)، أي المصير.

لقد بذل العلماء جهوداً كثيرة للكشف عن المعنى الأولي الذي كان يكمن في الكلمة nam. وحاولوا الاستعانة برسم الأديوغرام NAM^(٨). وقد اتفقت الآراء على أن هذا الرسم يمثل طيراً ما. ولكن ماهو هذا الطير، وماهي العلاقة بينه وبين المصير؟ فان كان أ. هاوتون يرى فيه طيراً مفروش الجناحين وهو يوشك أن يبيض^(٩)، فان غوميل يعتقد أنه (الرسم) يمثل طير السنونو^(١٠). هي حين يجد ج. جيلبرشت فيه طيراً مائي طويل الرقبة. وبما ان سكان بلاد الرافدين كانوا يتكهنون بالطيور فانهم استخدموا هذا الرمز للتعبير عن مفهوم «المصير»^(١١). ويشير ي. لاندسبرجر إلى ان كلمتي «سنونو» و «مصير» من الكلمات المتشابهة لفظياً في اللغة السومرية، ولذلك استخدم السنونو للتعبير عن المصير. ولكن بعد نشر دراسات أ. دايميل اتضح ان هذا الرسم لا يمكن ان يمثل السنونو (على الأقل في بداية نشأته)^(١٢). أضف إلى ذلك ان «سنونو» أو أي طير آخر يمثل الرمز NAM يقرأ باللغة السومرية SIM وليس NAM^(١٣). وهكذا فان محاولات تفسير الكلمة من خلال الرسوم وحل رموز الأديوغرام لم تجد نقياً.

أما ف. ديلاج فقد سلك مسلكاً آخر حين قرر الاستعانة بالأدب. لقد فسّر هذا الباحث كلمة nam على انها صفة من الفعل na (أي سمى، أو منح اسماً) مثل وضع dam إلى da + am و tam إلى ta + am^(١٤). لكن هذا الاشتقاق قابل للتأويل، مما يفتح الباب أمام الجدل والنقاش. مع ذلك فان العلاقة بين nam و na كانت موجودة بالفعل. وللمقارنة يورد ي. هاويت مثلاً عن اشتقاق الكلمة اللاتينية fatum (قدر) المشتقة من الفعل fari (قال)^(١٥). ومهما يكن من أمر فان المصير والكلمة (أو نطقها) كانا في وعي البابلي والسومري من المفاهيم المترابطة.

لنتوقف قليلاً عند المصطلح الأكدي (simtu) الذي يقابل المصطلح السومري nam (tar). تفيد الكلمة simtu (شيمتو) المعاني التالية: «تقرير»، «الغاية»، «تعيين»، «وصية»، «مصير»، «قدر» و«الموت المكتوب»^(١٦). وقد

اشتقت هذه الكلمة من الفعل samu - وضع، أو حدد، أو عين. وتستعمل الكلمة بالمعنى الذي يدل على الركود (محدد، موضوع)، إلا أنها تستعمل أيضاً للإشارة إلى معنى الفاعل - شيء ما هو الذي يحدد أو هو الذي يضع. ويعتقد ل. كينغ أن هذه الكلمة كانت تفهم أيضاً كفعل (التحديد، الوضع) أي تقرير المصير^(١٧). ولا بد من القول أن مثل هذه الازدواجية تكمن في جوهر المفهوم ذاته: فالمصير شيء ما مقرر من قبل شيء ما، أو قوة ما، أو شخص ما. ومن جهة أخرى يتجلى المصير كقوة متحركة ومسيرة للذي تقررت أموره.

ماهي إذن السمة الداخلية لمفهوم المصير البابلي؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بد من الرجوع إلى النصوص التي تتحدث عن المصير. نجد من الناحية العملية أن تقرير «شيمتو» - المصير، يرتبط بحدث الاعلان عن الأمر الإلهي الذي يحدد شكل وأسلوب، وهدف، وحدود وجود هذه الظاهرة أو تلك. ووفق هذا المفهوم تكون الكلمة البابلية «شيمتو» بمثابة الكلمة الإلهية المقررة لـ «طبيعة» الأشياء ويمكن، حسب رأي أ. أولينهييم، مقارنتها بالكلمة الإغريقية «physis»^(١٨). أضف إلى ذلك أن تسمية الشيء باسمه وتقرير مصيره (وهو نفس الشيء تقريباً) يعني خلق هذا الشيء، ودعوة المسمى ليكون. الشيء غير موجود، مادام بلا اسم، ومادام لم يتقرر مصيره. وهذا ما تقولهُ الملحمة السومرية المشهورة: «عندما هي الأعالي لم تكن السماء قد سُميت، وفي الأسفل لم تسم الأرض باسمها... قبل أن يظهر الآلهة الآخرون للوجود، قبل أن تسمى الأسماء، وتحدد الأقدار...».

آنذاك لم يكن أي شيء، سوى الفوضى المائية المختلطة.

لكل شيء مصيره في هذا الكون؛ للآلهة وللإنسان، ولكل ظاهرة طبيعية أو اجتماعية، لكل شيء على الإطلاق. ومصير الإله يقرر دوره (مجال نشاطه) وعظمته وموقعه في مجمع الآلهة. إنه كلف بخلق أشكال القوالب لصناعة الأجر، والآخر تقرر أن يكون اله الشمس... كانت الظواهر الطبيعية تفهم بكونها استعراضاً لنشاط هذا الإله أو ذاك؛ وكان مصير كل ظاهرة من الظواهر يبدو وكأنه مصير الإله نفسه. فطبيعة الرعد كانت بمثابة مصير الإله حدد. أما المؤسسات الاجتماعية فكان لكل منها مصيرها المحدد، أي موقعها في حياة المجتمع وشكل كينونتها. ومن أفضل الأمثلة التي يمكن أن توضح ذلك هو المفهوم السومري للحكم الملكي (nam - lugal) والذي يعني حرفياً «مصير الملك». ويشتمل هذا المفهوم على مجموعة السمات والأدوار

التي تميز الحكم الملكي.

وكان لدى سكان بلاد الرافدين مفهوم آخر هو «الانسانية» أو «المحب للانسانية» (الكلمة السومرية num-lu-ulu) والكلمة الأكديّة amelu tu. وترجم هذه الكلمة أحياناً بمعنى «الانساني»^(١٩). لكننا نعتقد ان معنى هذه الكلمة أوسع من هذا بكثير: ففي معظم الحالات (عدا بعض الحالات الاستثنائية) يفهم من الكلمة السومرية ليس «محب الانسانية»، بل «نصيب البشر» من كل ما يمكن ان يحدث للانسان في هذه الحياة- مثل الولادة والزواج، وانجاب الأطفال، والثروة، والعمل، والعذاب، والشيوخوخة والموت. ومن «نصيب البشر» العام الكامن يتحدد لكل انسان نصيبه الخاص به من الأحداث اليومية والدنيوية، ومن الأحزان والمسرات... الخ. ان المصير البابلي «شميتو» هو كل ما كتب للانسان في هذه الحياة، إضافة للموت الذي سوف يضع حداً لوجوده «هنا». ان تعبير ana simti alaku أي «يذهب الى المصير» يعني «يموت».

ان المصير الفردي «شميتو» مثل «نام تار»، ويمكن مقارنتهما أيضاً مع is-taru، أي «أحد التوأمين»، وهو أحد الأرواح الخارجية التي ترافق الانسان (انظر لاحقاً). ويعتقد أ. اوبيكتهيم^(٢٠). ان باستطاعتنا العثور على ما يشبه ذلك عند الهلينييين والعرب القدامى. انها المنية عند عرب الجاهلية*، التي كانت متسترة تنتظر اللقاء، والتي تعني الموت لهذا الانسان، وتذكر بالجني الاغريقي kt، الذي يرافق كل انسان منذ لحظة موته^(٢١)، عند ذلك يظهر أمام الانسان لأول مرة مبشراً بالموت.

وهكذا، فالمصير جوهر كل شيء وكل انسان وهو مستقبلي المقدر من قبل الالهة. ولكن من الذي يقرر المصير؟ لا يوجد عند الباحثين جواب موحد على هذا السؤال، ويبدو انه لم يكن موجوداً عند البابليين أنفسهم. نجد من جهة أن

* يعتقد ان كلمة (منية) كلمة سامية مشتركة، وردت في أغلب لهجات الشعوب والقبائل السامية. ويرى البعض انها مرتبطة بالآلهة البابلية «مامانتو» وعندهم أخذها الكنعانيون لقبوها «منى» والآلهة الثمودية «منوات» ثم «منات» عند العرب الجاهليين. وتؤدي لفظة (مناة) معنى القدر ومنها (المانى) بمعنى القادر. ومنها جاءت تسمية المذاهب (المنانية) أو (الماناوية). والمنية تعني الموت، أو أن الموت مقدر محسوب. للتفصيل حول معتقدات وأساطير عرب الجاهلية حول القدر والمصير والمنية، راجع كتاب شوقي عبد الحكيم: «الفولكلور والأساطير العربية»، دار ابن خلدون، ١٩٨٢.

جميع الآلهة يساهمون في تقرير المصائر: كانت لكل إله دائرة إهتماماته والمسؤوليات الخاصة به، وكانت الصلاحيات عند البعض أكثر مما عند البعض الآخر، وذلك حسب الموقع الذي يحتله في مجمع الآلهة: كان حدد يصهر على شؤون البرق والرعد والأمطار والزوابع، وكانت اوتو مسؤولة عن شؤون الحياكة والنسيج، الخ. هذا هو العمل اليومي الروتيني، فكل مشاغله واهتماماته الخاصة، كما هو الحال هنا على الأرض، حيث لكل فرد عمله: الفخار يشوي الأواني الفخارية، الراعي يسهر على القطيع، وهو الذي يقرر ما عليه ان يفعل وكيف يتصرف. ولكن لا بد من مشرف عام على النظام ليحل المعضلات الجوهرية التي تخص الجميع. هنا نجد النصوص غير متفقة وتشير الى آلهة شتى مثل انكي (ايا)، وأنو، وأنليل، ونينتو، ومردوخ، وسينا، وشمش، وأشور (في النصوص الاشورية) وغيرهم. ويلاحظ أحياناً في نص واحد وجود أكثر من إله واحد مسؤول عن تقرير نفس المصير. ففي الفصل الأخير من مسلة حمورابي نجد ان المنذب الذي يقوم بتغيير نصوص من القانون يحاسب من قبل «أب الآلهة، أنو وأنليل وسينا» إله السماوات» وإيا^(٢٣).

يشير ياكوبسن الى ان مراسيم تقرير مصير العالم واتخاذ القرارات الهامة من قبل الآلهة تشبه عملية اتخاذ القرار في عصر «الديمقراطية البدائية» في بلاد الرافدين. فالحكم والقرار النهائي يرجعان إلى مجمع الآلهة، حيث يعقد الاجتماع برئاسة القائد، الذي تذكره النصوص باسم أن إله السماء. وبعد الاعلان الشكلي عن القرارات والحلول من قبل الآلهة السبعة «مشرعي القوانين» تجري المصادقة عليها من قبل الجميع بالهتاف «ليكن هكذا» وعندها فقط تكتسب صيغة القانون nam-tar-a وكان للآلهة الخمسين العظام دور خاص متميز في تهيئة ومناقشة القرارات^(٢٣).

نعقد ان الصورة التي رسمها ياكوبسن مثالية نوعاً ما، ولا تعكس النظام الحقيقي الذي كان قائماً في بلاد الرافدين. ولا وجود لمثل هذه الصورة في النصوص الملحمية القديمة مثل (جلجامش و آكا) و (الكاهن وأنميركار) أو في النصوص الأكثر حداثة. مثل (عندما في الأعالي) و(اتراحييس) و(جلجامش). في جميع هذه النصوص يبقى دور مجمع الآلهة في عملية اتخاذ القرارات المهمة مبهماً^(٢٤). لتتوقف عند الصورة، التي رسمها الأديب الياباني، عن اجتماع الآلهة، الذي اتخذ فيه قرار خلق الانسان، وذلك من أجل أن يقوم فيما بعد بتنفيذ الأعمال الشاقة التي كانت من نصيب الآلهة، وكما ورد ذلك في

حين كان الآلهة كالشجر
عملوا، وهتوا، وتحملوا الأعباء
عظيماً كسان عبيد الآلهة
العمل شاق والسواب كثيرة
سبعة من الأثوناسكي المظلم
أرضوا الأيجيجي على العمل

ولكن الآلهة الأيجيجي غضبوا وثاروا بعد أن أضناهم العمل الشاق: «رموا أسلحتهم في النار» وتجمعوا أمام معبد انليل، إله الأرض. اضطرب انليل وهرع. مستجداً بملك الآلهة أنو، طالباً حضور نينوترا وأنوجي ونينتا. بعدها جرت مفاوضات بين انليل والتمرديين. عن طريق وزيره نوسكو. عرض نوسكو مطالب الأيجيجي على الآلهة الأثوناسكي. وفي هذا الاجتماع الذي ترأسه انليل وأنو قرر نينتو وأنكي خلق الإنسان. لكن لا بد، حسب قول أنكي، من قتل أحد الآلهة لتبرئة الآخرين ومرج دم القتل بالطين:

في الاجتماع قالوا: «فليسكن هكذا،
الأثوناسكي المظلم، مسيرو الأقدار
في اليوم الأول، والسابع، والخامس عشر
انتهوا من غسل أنكي
وفي اجتماعهم هنا قرروا
قتل الآلهة أويل، ذي السمسلس...

لا يتيح لنا هذا النص إمكانية الحكم بدقة على أمور هامة مثل: من قتل أويل، وفي أي اجتماع قتل، وهل ساهم الأيجيجي بقتله، وغير ذلك^(٢٥). ومهما يكن من أمر هؤلاء (الأيجيجي) فإنهم كانوا خلال انعقاد الاجتماع متجمهرين أمام باب المعبد، وليس هذا بالأمر الغريب، إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار حالتهم القريبة من البشر آنذاك. لقد اتخذ القرار بالاجماع بالفعل، ولكن من قبل صفة مختارة ضيقة جداً. ولا يشير النص أيضاً فيما إذا عرض القرار

للمصادقة عليه من قبل المجمع العام للآلهة أم لا .
 ومثلما يُشبهه الناس هيئة الآلهة بيهياتهم، كذلك عموماً هذا التصور على
 نمط حياة الآلهة، كما يقول ارسطو^(٢٦). ومع تغير البنية السياسية للمجتمع،
 كان لابد ان تتغير تصورات سكان بلاد الرافدين عن تنظيم عالم الآلهة. لقد
 أخذ دور المجمع في عالم البشر يتقلص، كذلك تقلص دوره في عالم الآلهة،
 في حين كان دور الملك يتعاظم يااضطراد^(٢٧). ومن الطريف أن تشير الى
 مايلي: لئن كان المؤلف البابلي لملحمة «اتراحيسيس» وصف قرار القضاء على
 البشرية بواسطة الجوع بالقرار «الجماعي للأنوناكي العظام»^(٢٨)، فإن
 النصوص الآشورية والبابلية الحديثة تؤكد على ان الآلهة أوقفت الأمطار
 وأرسلت الطاعون بأمر من الإله إنليل^(٢٩). وفي ملحمة «عندما في الأعالي»
 يطلب مردوخ من أنشار الدعوة لعقد اجتماع الآلهة لمنحه الحق المطلق في
 تقرير المصائر بدلاً عنهم. لقد أدرك مجمع الآلهة انهم عاجزون عن فعل شيء
 بدون مردوخ، لذا طلبوا منه قتل تعامة وأتباعها^(٣٠)، واختاروه، قبل بدء
 المعركة، مسؤولاً أولاً عن الأقدار^(٣١). حقاً ان الملحمة تشير أيضاً الى ان
 «الآلهة الخمسين العظام» و«آلهة المصائر السبعة» واصلوا مهامهم بعد تسليم
 الأمر الى مردوخ^(٣٢)، مما يدل على ان الدور الجديد المناط بمردوخ لم يؤثر
 على دور هذه الآلهة ولم يغير من وضعهم.

ويبدو أيضاً ان السلطة العليا في عالم الآلهة كانت مرتبطة بلوح الأقدار،
 وهو اللوح الذي يمنح حامله سلطة الإشراف على مصائر الآلهة، وبالتالي
 سلطة التحكم بالكون. ففي ملحمة «عندما في الأعالي» تقوم تعامة بتسليم لوح
 الأقدار الى كينفو بعد أن نصبته قائداً لقواتها^(٣٣). ومردوخ ينقض على كينفو
 ويقتله، ثم يجرده من اللوح ويخفيه في صدره^(٣٤). وفي اسطورة «أنزو» يفكر
 النسر العملاق كيف يختطف الواح القدر من أنليل فيقول:

سأخذ الواح الأقدار الألهة
 واجمع الألهة وأتكنهن
 واسلب العرش وأخذو مالك العالم
 وأصبح أمراً على جميع الايجيجي^(٣٥).

كيف كان البابليون يتصورون الواح الأقدار هذه؟ من الصعب الاجابة بدقة،

ولكنهم، كما يبدو، لم ينظروا الى جميع الأحداث الآتية والمثبتة في تلك الألواح نهائية وثابتة. وليست هناك أدلة يمكن أن تشير الى ان حامل الألواح كان يدون فيها أوامر وقرارات جديدة من حين لآخر، بل هناك ما يشير الى عكس ذلك. عندما جرد مردوخ كينفو من الألواح «مهرها بختمه»^(٢٦). وقد تكون الواح الأقدار مجرد صدى أو تحوير للكلمة السومرية «مي - me».

جرت حتى الآن عدة محاولات لتفسير الصيغة السومرية - me - لأنها تعرضت مع مرور الزمن الى تغييرات جوهرية^(٢٧). يعتقد ياكوبسن ان الاسم «مي» يتوافق مع الفعل «مي» الذي يفيد «يكون» و«كينونة» أو «الوجود» - يراد به شكل أو طريقة الوجود^(٢٨). ويعتقد الباحث أيضاً ان ترجمة هذه الكلمة يجب أن تقيّد «معيار» أو «مقياس» وجود هذه الظاهرة أو تلك.

ورد في اسطورة «إينانا وأنكي» تعداد مسهب لـ «مي» التي ابتزتها «إينانا» من «أنكي»، ومن بينها عشرات الـ «مي» التي تحدد وجود أهم الظواهر الكونية والاجتماعية - الثقافية، وما يتعلق بالملكية، والطوفان، والعداوة، والعرش، والحقيقة... الخ. وقد تكون صيغة «مي» في المجتمع الغابر في القدم، وكان يقصد بها قوة خفية، تكمن في كل ما هو موجود، أو كما يقال، كانت مثابة المبدأ الصوفي لكينونة كل شيء. وفي مرحلة لاحقة أصبحت هذه القوة الإلهية الكامنة في كل ظاهرة معزولة عن الظاهرة المرئية ذاتها. ومع نشوء ديانة الآلهة المجسدة (الآلهة التي منحت أجساد محددة) لم تختف صيغة «مي»، بل حافظت على استقلاليتها نسبية عن الآلهة. الآلهة لا يتحكمون بجواهر الأشياء، بوسعهم إمتلاك «مي» ولكنهم عاجزون عن تغييرها. انهم مثل لاعبي الشطرنج أحرار في التحكم بالأجسام، ولكنهم عاجزون عن تغيير خواصها النوعية أو تغيير مريمات اللوحة وفق رغباتهم. والأكثر من ذلك ان صيغة «مي» عممت على الآلهة أنفسهم: انهم يخضعون أيضاً للـ «مي» الخاصة بهم، مثل لاعبي الشطرنج، الذين يخضعون لـ «طبيعتهم» المتمثلة في ضرورة التقيد بقواعد اللعبة.. ومن النصوص السومرية المهمة حول هذا الموضوع، يمكن أن نشير الى النص الذي وردت فيه سلسلة أنساب الآلهة^(٢٩).

في مقدمة هذه السلسلة يقف «السيد الإلهي مي الكون» و«السيدة الإلهية مي الكون» يليهما الزوج الإلهي الثاني «السيد والسيدة أيام الحياة»..
يجد البعض ان الكلمة الأكديّة (parsu - بارسو) مكافئة للكلمة السومرية «مي». وتعبّر الكلمة الأكديّة عن المستوى الأخير لتجسيد الآلهة البابلية: ويبدو

ان «معايير» الوجود الإلهي باتت تفهم حسب الخبرة المكتسبة على الأرض، أي حسب «وظيفة» أو «خدمة» الآلهة. ومن ثم أصبحت الكلمة «بارسو» تعني شيئاً قريباً من مفهوم «قوانين» أو «مراسيم» أو «طقوس». أو الصيغة السومرية القديمة «مي» فقد حافظت على صداها في المعتقدات السائدة عن الواح الأقدار السرية. ويجدر الإشارة إلى مشاركة الإله آيا (آنكي) في تقرير المصير، لقد ورد ذلك في الكثير من النصوص التي ترقى إلى الألف الثاني والألف الأول قبل الميلاد، ومنها: «آيا ملك الأقدار»^(٤١)، و «آيا مصائره نحو الأمام»^(٤٢) و «آيا حاكم الأقدار»^(٤٣).

لو كان الأمر يتعلق بالآلهة الذين كانوا يحتلون مركز الصدارة في البانتيون ♦ كان مثل هذا التضخيم شيئاً اعتيادياً (مثلاً مردوخ وآنليل وآشور)، ولكن ارتباطه بالآله آيا جاء، كما نعتقد، عن تعظيم المالك القديم لك «مي».

يمكن القول بشكل عام ان صيغة «شميتو» البابلية تمثل تمازج نوعين من المعتقدات عن المصير: المصير وفق التصور الأول (مثل «مي» السومرية) هو «الطبيعة» الثابتة للأشياء. أما المصير وفق المعتقد الثاني فيبدو مثابة مستقبل الظاهرة أو الكائن الحي، والمقرر من قبل الآلهة. ترتبط معتقدات النوع الأول بالقدرة القديمة، في حين ان معتقدات النوع الثاني نشأت في مرحلة لاحقة. ومع مرور الزمن أصبحت السيادة للنوع الثاني. وإشارتنا إلى القدرة القديمة لا تفسر جوهر القضية، بقدراتهم في ادراك البعد الزمني بيننا وبين ذلك العهد مما يجعل الأمل ضئيلاً جداً في العثور على تفسير مقنع. ومهما يكن من أمر، فإن هذه الأزواجية غير مقتصرة على صيغة «شميتو»، بل نجدها في المفاهيم والصيغ الأخرى المعبرة عن فكرة المصير التي عرفتها بلاد الرافدين. سنحاول معالجة المفهومين التاليين:

isqu (ايسكو) و usurtu (اوزورتو).
تفيد كلمة (ايسكو) في الأصل «القرعة»، وهي مشتقة من الفعل eséqu (يقطع، يخذش). أما الكلمة السومرية (اوزورتو) تتألف من مقطعين: (خشب) و(يقذف)، ثم تحول المعنى إلى كلمة «حصنة» مثل حصنة الانسان من الثروة والأولاد... الخ. وتعني أيضاً قدر ونصيب. وقريباً من هذه الكلمة نجد الكلمة السلافية Zerb (القرعة)، وتعني الكلمة «قطعة» من خشب أو معدن أو «نصيب» و «سعادة». وتتردد في النصوص البابلية عبارات من قبيل «لتكن
♦ الهيكل المكرس لجميع الآلهة عند الاغريق

قرعته (نصيبه) الثروة والرفاه، و «أن تكون كاتباً» فهذا نصيب رائع (أو قرعة رائعة). ونقرأ في ملحمة «الراحسيس» كيف اقتسم الآلهة هذا الكون في بادئ الأمر⁽¹⁴⁾:

وضيح الآلهة يبدأ بييد
سحبوا القرعة وتوزعوا
صعد آتو إلى السماء
(....) منسححت له الأرض
(ترياس) اغلقق البحر
(منحسوا) الأميرانكي...

أيعني هذا ان القرعة كانت تسيّر الآلهة، وانهم كانوا خاضعين لقوة خفية ما- المصير؟ لا يمكن رفض مثل هذا الاحتمال، بالرغم من اعتقادنا بأننا لسنا أمام صدى القدرية القديمة، بل أمام تعميم التجربة الأرضية في تقسيم الممتلكات على عالم الآلهة عن طريق القرعة.

والمصطلح الآخر الذي يتردد في النصوص «اوزورتو» يفضل ان يترجم بكلمة «المرسوم». والكلمة مشتقة من الفعل eséru «يرسم». وتعني في حالات كثيرة ارادة الآلهة، التي تتجلى في الرسوم التي طبعوها في الرثة ويد الانسان وفي طيران الطيور وغير ذلك⁽¹⁵⁾. ولعل صيغة «اوزورتو» تبلورت تحت تأثير التكهّن بالمظهر الخارجي للظواهر الملحوظة...

مازالت العلاقة بين «شيمتو» و «اسكو» و «اوزورتو» غامضة حتى الآن. ان استخدام هذه النصوص معاً في بعض النصوص يشير الى ان البابليين كانوا يميزون بين معانيها. كل مايمكن اليوم قوله ان هذه الكلمات كانت تعني المصير المقرر من قبل الآلهة (مصير البشر والأشياء): «آيا ومردوخ وشمش، هم من يقرر المصائر ويرسم الرسوم ويقسم الأرض والسماء بالقرعة»⁽¹⁶⁾.

كان حديثنا حتى الآن يدور حول من يقرر المصير وكيف يفعل ذلك. لكن مازالت هناك ضرورة ماسة للإجابة على السؤالين الهامين: متى يقرر المصير؟ وهل ان هذا الحدث (تقرير المصير) يخضع لتعديلات لاحقة؟ يتضح من العرض الذي قدمناه ان المصير يتقرر في لحظة نشوء الظاهرة: لقد تقرر مصير المدينة عند تأسيسها، ومصير الانسان عند ولادته.

لا ترد في النصوص اشارات الى ذلك، ولكن تتوهر معطيات لصالح هذه الفكرة. يعرف الجميع الأهمية الكبيرة التي توضع في أولى الكلمات التي تقال للطفل عند ولادته: انها يمكن أن تصبح مسير الانسان خلال حياته. وقد أمار ياكوبسن إنتباهه الى البيتين التاليين من قصيدة «نشيد نونجال»

انا اعين الألهة نسينتو على ولادة الطفل
انا اعرف كيف يقطع الحبل المسري ويتقرر المصير (٤٧).

ويبدو من النصوص ان قرارات الآلهة وكلمتهم والمصير المقرر من قبلهم تكون «نهائية» و «غير متغيرة» دائماً. وتقرير المصير النهائي (الثابت) للانسان عند ولادته، لا بد وأن يؤدي الى تقرير مستقبله بشكل تام، ولا يد في نهاية المطاف ان يقود الى القدرية التامة. لذلك لا معنى (من الناحية المنطقية) لأية محاولة للتوجه نحو الآلهة بالرجاء لتبديل الوضع. ومع ذلك فان النصوص الأكديّة تلمح بمثل هذه الأدعية (الرجاء تقرير مصير جيد (أو رديء) للمعبود والمدينة والانسان، وإطالة العمر وغير ذلك). وكذلك الاشارة الى ان فلان بن فلان قضى نحبه في غير موعده، وهكذا، نلاحظ ان كلمة الآلهة التي «لا تخرق» كانت تخرق في حالات كثيرة. ولتفسير هذا اتناقض نسوق التعليقات التالية:

١ - كانت فكرة الحتمية الصارمة معشعشة في «مستوى الابتزاز الكهنوتي» مثابة المذهب الديني الرسمي. أما الأدعية والصلوات فكانت تمارس بصورة عملية. والاختلاف بينهما ليس بالشئ اليسير، حتى في الديانات الأكثر تطوراً. من الصعب (أو المستحيل) في تعاليم بعض الديانات التمييز بين الصفوة المختارة وبين من قضى عليهم بالهلاك. ولكن إهتمام كل مؤمن بالسؤال: الى أية فئة ينتمي الى الصفوة أو الى الهالكين - لمظيم الشأن، بحيث ان اتباع هذا الدين أو ذلك يبحثون عن الأدلة (ويجدوها) وبواسطتها يحددون موقعهم، وذلك بالالتفاف على تعاليم الدين. وفي مجال الممارسة الدينية، كما هو الحال حيثما تمس فيه المصالح الجوهرية للناس، نجد ان التخريجات المنطقية لا تكلف أي شيء.

٢ - يقوم الآلهة، في حالات كثيرة، ببعض التعديلات على القرارات

المتخذة من قبل، كما حصل مثلاً مع بطل الطوفان البابلي اوتتايشتم،
عندما أنقذه مجمع الآلهة من العقاب المام الذي شمل جميع البشر،
ومن ثم منح الخلود^(٤٨).

٢- لم يكن «تقرير المصير» ذا سمة نهائية، بل متغيرة نوعاً ما، إذ
يمكن في كل لحظة ان ينعطف انعطافاً فجائياً، ويوسع مجمع الآلهة،
أو أي اله عظيم ان يتخذ القرار بصدد هذا الموضوع أو ذلك. ويذهب
س. موسكاتي الى ان الآلهة كانوا يجرون التعديلات في مطلع كل سنة،
عند تقرير مصائر السنة المقبلة^(٤٩).

نعتقد ان جزءاً من الحقيقة يكمن في كل من هذه التعليقات. لكن المهم،
حسب رأينا، يكمن في طابع العلاقة بين عالم البشر وعالم الآلهة. وقد تبلورت
هذه العلاقة في نهاية الألف الثالث قبل الميلاد^(٥٠). كان البابليون يعتقدون ان
لكل إنسان عدداً من «الأرواح» التي تحافظ على حياته - ilu (إيلو) ويعني الاله
الخاص، و istaru - الآلهة الخاصة، و sédu (الروح)، الخ. ان وجود «أرواح»
عديدة كهذه لدليل على انتشار الصيغة القديمة، التي تؤكد على وجود عدد
كبير من الأرواح الخارجية، أي تلك التي تكمن خارج جسد الانسان^(٥١).

أن تملك إلهاً خاصاً يعني أنك «موفق وسعيد»^(٥٢). ولا بد من الإشارة الى
ان الاله الخاص كان يتمثل في أحد الشخصيات المعروفة في البيانتيون.
وغالباً ما يكون إلهاً من المرتبة الثانية، وقد يكون للحكام والملوك آلهة خاصة
من بين الآلهة العظام: كان مع الملكة جودة يعمل إلهها الخاص نينجشزيد في
بناء المعبد، ومع الملك اور- نامو كان يعمل الاله شول- اوتولا.

الاله الخاص يقوم بالسهر على راحة الانسان وصيانة حياته ويمنحه التسل
والذرية ويقرر المصير^(٥٣)

إلهي، يا سيدي، يا من منحني اسمي

يا من يصون حياتي ويرزقني بالنمسل

جسد لسي مسميسر حسياساتي

مد بسايمسي وامنحني الحياة

لقد كانت بين الانسان والاله الخاص علاقة من نوع مميز. فالانسان لم
يكن مجرد عبد، بل كان «ابن الاله» أيضاً. ويقول ياكوبسن ان كلمة «ابن يجب

أن لا تفهم بالمعنى المجازي، بل بالمعنى المباشر للكلمة^(٥٦)، فالإله الخاص الذي يساهم في جميع فعاليات الإنسان لا يمكن أن يتغلى عنه، ويدعه وشأنه في اللحظة الحرجة. ومن المعروف أيضاً أن إله الأب الخاص هو إله الابن أيضاً. لذلك كان شولجي، ملك السلالة الثالثة في أور، يعتبر نفسه أخ لجلجامش، لأن إلهه الخاص «نسون» كان في نفس الوقت إله جلجامش^(٥٦). ومع هذه المعتقدات ترتبط الكثير من الادعاءات التي كان يطلقها الحكام والملوك السومريون حول منشأهم «الإلهي» أو التآليه الذاتي.

كانت العلاقة بين الآباء والأبناء تفرض الطاعة المطلقة للآباء. وكان يوسع الأبناء أن يعتمدوا على حب وعطف ورعاية آبائهم وأمهاتهم المؤلهين. وهذا مادفع البابلي ليعتمد على تدخل حماته لتقرر مصيره. وفي رسالة أحد البابليين الذين أصابتهم محنة كبيرة تتجلى العلاقة المباشرة التي كانت قائمة بينه وبين إلهه الخاص: «إلى إلهي، أبي، قل لي هكذا يقول عبدك ابييل - حدد: لماذا تزدريني؟ من سوف يعطيك آخر مثلي، اكتب إلى الإله مردوخ الذي يحبك، واملأه منه أن يفقر لي ذنوبي لأرى وجهك. سألحس أقدامك، اعطف على عائلتي، الصغار والكبار. اعطف علي من أجلهم...»^(٥٧).

إن هذه الوجهة الذاتية «الإنسانية» في العلاقة بين الآلهة والبشر هي التي أنقذت البابلي من الوقوع في القدرية التامة، وتركت للفرد نوعاً من الحرية، وإمكانية للتأثير على مصيره بشكل ما. إن تطبيق التعاليم المقررة يقود حتماً إلى تغييرات في المصير نحو الأفضل، وإلى «إطالة العمر». في حين سيؤدي خرق هذه التعاليم نحو الأسوأ. ونلاحظ ما يشبه ذلك في الكتاب المقدس أيضاً. ولكن الكلمة الأخيرة تبقى للآلهة. وعلى أية حال - كما يقول هيرودوت: «ليغفر لنا الآلهة والأبطال، لكثرة ما نثرنا عن انقضائنا الإلهية»^(٥٨).

◆ نسون: إله مؤنثة

الفصل الثالث

الملكية

مع المَلِك المنظم جيداً لا شيء يُقَارَن يا بُنَي
«من تعاليم شورويالك»^(١)

لقد كرس للملكية الخاصة وعلاقات الملكية في بلاد الرافدين دراسات كثيرة، تناولت الموضوع بالتحليل الدقيق من مختلف الجوانب الاقتصادية والحقوقية والاجتماعية- السياسية. وسُكِّلت الأضواء على مجموعة هامة من الأسئلة مثل «الملكية العليا الخاصة» للحاكم على الأرض، والمجتمع وملكية الأرض، وأشكال الملكية الخاصة والتملك، وعلاقات الملكية في العائلة، وغير ذلك. وقد نالت هذه المواضيع إهتماماً كبيراً وحظيت بدراسات متعمقة ومتعددة الجوانب. غير أن جانباً هاماً من جوانب الموضوع لم ينل حتى الآن الاهتمام المطلوب من قبل الباحثين، الا وهو «الجانب النفساني»- أي التقبل المباشر والاحساس بالملكية.

يمكن تفسير هذا الإهمال بسببين أساسيين: الأول: عدم توفر المصادر الواضحة التي يمكن أن توجي للباحث بطرح مثل هذه المسألة للبحث، في

حين تتوفر مادة غنية بوسعها أن تلقي الضوء على الجانب المحسوس من المسألة. أما السبب الثاني فيرجع الى تطور العلاقات التجارية في سومر وبابل وآشور؛ وجود رأس مال ربوي متطور، ووجود الوحدات التجارية المختلفة، والانتشار الواسع للعمل المأجور، وغير ذلك. كل هذا يقف حاجزاً أمام الباحث ويعيقه عن طرح السؤال الهام: ألم يكن في طبيعة وعي وادراك السومريين والبابليين شيء ما مميز ويعيد كل البعد عن موقفنا المعاصر من الملكية؟

يميل بعض العلماء الى عصرنة العلاقات الاقتصادية في بلاد الرافدين القديمة، لكننا نعرف جيداً ان المعتقدات القديمة عن الملكية الخاصة والممتلكات يمكن، بهذه الدرجة أو تلك، ان تقيس في المجتمعات ذات الاقتصاد والتجارة المتطورين الى مستوى معين. لقد درس م. ماوس خصوصية وعي الملكية عند الرومان والهنود القدامى^(٢) كتب ي. بير ييكلن عن معتقدات المصريين القدامى^(٣). وسنحاول في هذا الفصل ان نتناول السمات المميزة لادراك وعي الملكية عند سكان بلاد الرافدين.

احتلت الملكية (الثروة) في سلم القيم السومرية -البابلية موقعاً مهماً. وهذا ما انعكسه الأحكام التقييمية المباشرة والبيانات غير المباشرة المتوفرة في النصوص التي يرجع عهدها الى عصور مختلفة -من «تعاليم شوروبالك» التي كتبت نحو ٢٥٠٠ قبل الميلاد وحتى النصوص البابلية الحديثة. لم يوضع فوق الممتلكات (الثروة) في سلم القيم سوى (العمر الطويل) والذرية، التي تضمن للانسان في مملكة الموتى ظروفاً محتملة نسبياً.

مثل هذا التقييم الرفيع للملكية (يجب الاعتراف بأنه ليس أصيلاً جداً) ناتج عن الطابع المادي والاتجاه النفسي العام لمجمل الحضارة القديمة في بلاد الرافدين (ولمزيد من التفصيل راجع الفصل القادم). الا ان السبب لا يكمن فقط في الموقف العملي التطبيقي من الحياة والبراغماتية البحتة، التي جعلت السومريين والبابليين يقيّمون الثروة عالياً، لما توفره لأصحابها من امتيازات، بل هناك أسباب أخرى من نوع آخر.

أشرنا في مطلع هذا الكتاب الى العلاقة المتينة التي كانت قائمة بين الانسان والأشياء التي يمتلكها. ان قطعة الأرض تربط صاحبها بعلاقة من نوع خاص. والأشياء يمكن ان تشي بصفات مالكيها. ولا يقتصر الأمر على قطعة الأرض، بل يشمل الخيل والسيوف والحلي وغيرها. لقد كانت السمات الذاتية

للإنسان تتجسد في الشروة التي في حوزته، وفيها يكمن نجاحه وسعادته، وفقدانه لهذه الأشياء يعني الموت، أو فقدان الكثير من سماته الخاصة^(٤).
تتحدث المؤلفات الهندية بصيغة مكشوفة (أكثر من غيرها) عن العلاقة بين المالك وممتلكاته. وكما لاحظ ف. رومانوف «كان ادراك موضوع الملكية وامتيازها مثابة السمات الشخصية للذات أمراً مالوفاً الي درجة ما، لأنه يعكس حقيقة موضوعية لأن الملكية كانت الشرط الأهم لتبلور (تكوّن) الشخصية»^(٥). وما قيل آنفاً عن معتقدات الهنود القدامى والأوروبيين في القرون الوسطى وموقفهم من الملكية الخاصة، يمكن، حسب رأينا، ان ينطبق على بلاد الراهبين أيضاً.

من المفيد ان نطرح موضوعتنا الأساسية مقدماً، ومن ثم سنتوقف عند الأدلة المتوفرة. نعتقد ان الملكية في بلاد الراهبين كانت من بين أهم العوامل المحددة للذات الانسانية، بكونها «إمتداداً» خاصاً للإنسان خارج حدود جسده. ولصالح هذا الافتراض تتوفر الأدلة التالية:

- ١- وجود علاقة خاصة بين الأشياء ومالكها.

- ٢- إمتداد علاقة واضحة بين «اسم» المالك ومصيره وممتلكاته.

ولنتعرف الآن على المادة الملموسة المتوفرة بين أيدينا.

من الأدلة التي تثبت وجود علاقة خاصة بين الشيء ومالكه، يمكن أن نشير الى الطقوس والمراسيم التي كانت ترافق عملية نقل الملكية من شخص الى آخر. كانت عملية استلام الأشياء المهمة والتمينة تجري وفق نظام عرفي معين بحضور الشهود والكفلاء. وتتم عملية البيع والشراء بموجب عقود خاصة، ووفق مراسيم وطقوس معينة. كان على البائع أن يقوم ببعض الاجراءات التي ترافق عملية بيع قطعة الأرض، وقد وصفت هذه الاجراءات على النحو التالي: «يوضع إسفين الصنفقة في الجدار ويفس إسفين الصنفقة بالزيت حتى الحافة». ويعتقد ان الاسفين المذكور ماهو إلا قطعة من الفخار مخروطية الشكل أو قد يكون صنوبراً تدون عليه شروط صفقة البيع والشراء. وقد تم بالفعل إكتشاف عدد من هذه القطع المخروطية ذات ثقب صغير عند القاعدة. وربما كانت هذه القطع تعلق بواسطة قطعة خشبية وتثبت في الجدار، داخل بيت البائع أو المشتري، أو في داخل المعبد، أو كانت تدفن في الأرض. وقد كانت مثل هذه المراسيم تقام في روما القديمة أيضاً^(٦).

ولئن كانت مراسيم البيع والشراء تقام بالفعل في سومر القديمة، فإنها

تحولت مع مرور الزمن الى إجراءات شكلية، وأخذت تقتصر على الاتفاق الشفهي بين البائع والمشتري. بنفس الطريقة تمت عملية شراء الجارية من قبل أنين تارزي، زوجة حاكم لجاش. لقد باع منادي القصر (لالا) جاريته الى زوجة الحاكم مو «وضع إسفينه في الجدار وغمسه في الزيت»^(٧). وفي حالة فسخ العقد يكسر الأسفين. هكذا، يجب أن تفهم الكلمات التالية، التي وردت في أحد النصوص: «وان تبين وجود سوء في العقد، سوف يكسر الاسفين بواسطة الخشبية»^(٨).

ابتداء من عهد سلالة أكد حتى عهد سمسو ألونا، الذي خلف حمورابي في الحكم^٩، كانت تستخدم في الوثائق التي تثبت عملية البيع والشراء الصيغة التالية الذي يسمح بالانتقال يكمن في الخشبية. ماذا يعني هذا؟ ربما كان انتقال موضوع البيع -الشراء الي المالك الجديد يرافقه تسليم المشتري قطعة خشبية^(٩). ويذكرنا هذا التقليد بالمعرف الروماني الذي كان بموجبه يمنح المشتري هدايا إضافية وهي في العادة أشياء زهيدة الثمن، مثل الصولجان الخشبي^(١٠).

ويغض النظر عن التفسيرات التي يمكن أن تساق، الا ان هذه المراسيم والأعراف تدل بوضوح على ان عالم الأشياء في بلاد ما بين النهرين لم يكن منفصلاً عن عالم البشر. وقد عبر م. ماوس عن هذا الواقع بالكلمات التالية: «لقد كانت أشياء حية... فطرفا الصفقة يرتبطان بواسطة هذه الأشياء، لذا تكون المبادلات الاضافية وفق هذا المفهوم مثابة التعبير المحازي عن انتقال الشخصيات والأشياء المتدمجة بها»^(١١).

أما العلاقة بين الأرض ومالكها (الفرد أو الجماعة) فكانت علاقة متينة جداً وابتداء من الألف الثاني قبل الميلاد، كانت الملكية الخاصة للأرض في أطراف وادي الرافدين محصورة ضمن ملكية الجماعة: كان نقل ملكية الأرض خارج إطار الجماعة أو دائرة القرابة أمراً مستحيلاً. ولم يكن هناك من وسيلة للحصول على قطعة أرض الا عن طريق واحد: أن تصبح عضواً في هذه العائلة أو الجماعة: ولهذا السبب بالذات انتشرت ظاهرة «تبني الأبناء» بشكل واسع^(١٢).

٩ يمتد العصر الأكدي (السلالة الأكديّة) من عام ٢٣٧٠ ق.م. إلى عام ٢٢٢٠ ق.م. وأول ملوكها سرجون (٢٣٧٠-٢٣١٦ ق.م.) وسمسو- ألونا (أو نيتانا) كان آخر ملوك سلالة بابل الأولى (١٦٢٥-١٥٩٥ ق.م.).

لم تطرق الى الجوانب التشريعية الشكلية لقضية الملكية، بل حاولنا تركيز الاهتمام على جانب واحد، هو متانة العلاقة «النفسانية» القائمة بين الأرض ومالكها، وهي العلاقة التي لا تسمح للمالك أن يبيع قطعة أرضه «لغريب».

وتتجسد أمامنا الصورة ذاتها من خلال المعلومات التي وصلت إلينا من مناطق أخرى وأزمنة أخرى. فعلى سبيل المثال ان «قوانين أشتونا» تمنح حق الأفضلية في شراء الدار المعروضة للبيع لصاحبها السابق.

كانت فكرة عدم نقل ملكية الأرض والدور تستند الى صيغة قانونية فريدة تعرف بالـ «مشاروم» -Matsarum. كان بعض الحكام في النصف الأول من الألف الثاني قبل الميلاد، وفي العصر الذي سبقه، يتخذون بعض الاجراءات القانونية التي تهدف الى «إقامة العدل والانصاف». وكان «المشاروم» -«الانصاف» من بين هذه الاجراءات. ويتلخص «المشاروم» باصدار قرارات باعفاء المديونين من بعض الديون التي في ذمتهم، وإعادة الأراضي والبساتين والدور المباعة لأصحابها السابقين بدون مقابل (قد تكون عمليات البيع قد تمت في ظروف استثنائية) وبالرغم من عدم معرفتنا الدقيقة بالتفاصيل المتعلقة بالـ «المشاروم» وأجزاء المبيعات التي يشملها، وهي أية ظروف يتخذ القرار، الا ان كل الأسس تتوفر للافتراض بأن تلك القرارات لم تكن مجرد نيل وكرم من قبل الملك، بل كانت إجراءات جديدة، لها تأثيرها الكبير على حياة البلاد: كان لاقتراب موعد الاعلان عن «المشاروم» أثره الكبير على أسعار الممتلكات غير المنقولة^(١٣). مهما كانت الأهداف السياسية والاقتصادية، التي كان الحكام يسعون لتحقيقها عبر قرارات «الانصاف» هذه، الا إننا لا نستطيع تصور وجودها بدون توفر قناعة تامة في قدسية العلاقة بين الانسان وأرضه وداره.

بمثل هذه العلاقة المتينة كان السومري والبابلي والآشوري يرتبط بممتلكاته الأخرى. فالنصوص المتعلقة بتثبيت الملكية، البيع، الشراء، الحرمان من الميراث، الاسترقاق، الانعتاق) طافحة بالصيغ والعبارات الخاصة بالمراسيم المرافقة لمثل هذه العمليات^(١٤). ولا نعتقد بان هناك ضرورة ملحة للتوقف عند المعاني الدقيقة لمثل هذه الصيغ والعبارات. ما يهمنا الآن شيء آخر: بالرغم من النشاط التجاري المتطور الذي شهدته بلاد الرافدين القديمة، الا ان الأشياء والممتلكات لم تتحول الى قيمة إستعمالية مجردة، أو

قيمة تبادلية في المفهوم الاقتصادي البحث، أي أنها لم «تنفصل» عن أصحابها انفصلاً تاماً، ولم تصبح «مجرد أدوات محايدة كما ينظر إليها قانون بوستينيان والقوانين المعاصرة».

لقد ترك هذا الوضع أثره المباشر على الاقتصاد، وساهم إلى درجة كبيرة في تحديد وظيفة ميكانيزم التبادل القديم. وترتدي دراسة ج. بوتيرو، التي تناولت عقود بيع الممتلكات غير المنقولة والبشر في الألف الثالث قبل الميلاد، أهمية استثنائية في هذا المجال⁽¹⁵⁾. لقد كان على المشتري أن يدفع للبائع ثلاثة أنواع من العوض لتنازله عن الشيء المعني. كان عليه قبل كل شيء أن يدفع هوراً، أو بالتقسيط، «ثمن الشراء» وعادة ما يكون الثمن من الحبوب أو النحاس أو الفضة. وكما يعتقد بوتيرو فإن «ثمن الشراء» يعني التكافؤ بين القيمتين. ويدفع المشتري «المتأ إضافياً - nig - giri» ويعني «ما يوضع على الأرض». ويحسب هذا «الثمن» بنفس «النقود» التي يدفع بها «ثمن الشراء»، أي حبوب أو نحاس أو فضة. وتشير بعض النصوص التي ترقى إلى منتصف الألف الثالث قبل الميلاد إلى أن «الثمن الإضافي» مساو لـ«ثمن الشراء»، وأحياناً أكثر منه. وتشير نصوص أخرى ترقى إلى القرن الثالث والعشرين قبل الميلاد إلى أن «الثمن الإضافي» يشكل سدس أو عُشر «الثمن».

كان «الثمن الإضافي» إلزامياً وطوعياً في آن واحد. كان إلزامياً لأن «ثمن الشراء» لم يكن كافياً لأرضاء وإقناع البائع؛ لقد كان ينظر إلى الأشياء في الوعي الاعتيادي على أنها لا تثمن، ولا يمكن أن يكافؤها شيء. وهو طوعي لأن مقدار هذا «الثمن الإضافي» يحدد من قبل المشتري (وقد يكون بالاتفاق مع البائع) إنطلاقاً من تقييمه لدرجة تعلق البائع ببيضاعته، وشدة رغبته واهفته إلى إمتلاك هذه البيضاعه، وربما كذلك رغبة منه في التباهي بكرمه ومكانته.

لعل الرغبة الأخيرة تفسر لنا طبيعة النوع الثالث من العوض «الهدايا - nig - ba» وتعني «ما أعطي». وخلافاً لـ«الثمن» و«الثمن الإضافي» كانت «الهدايا» تعوض بالملايس والأسلحة والمواد الغذائية والمشروبات... الخ. لم يكن هذا النوع من العوض مرتبطاً بالمادة المباعة، بل بالأشخاص المساهمين في عملية البيع والشراء. الهدية الكبرى تكون من نصيب البائع الرئيسي، في حين تقدم الهدايا الأخرى للمقررين من الأقارب والعجيران (الذين قد يكونوا شركاء للبائع الرئيسي). وهناك هدايا أخرى تقدم لمدون العقد والموظفين الآخرين

الذين يسجلون الصفقة. أما الوليمة فتقام على شرف كل من يساهم في الصفقة، ويضمنهم الشهود. و«الهدايا» الموزعة لا تتحدد بالقيمة النقدية (التبادلية) للشيء، كما هو الحال مع «ثمن الشراء» ولا بالقيمة «النوعية» كما هو الحال مع «الثمن الاضافي» بل برغبة المشتري في التعبير عن كرمه عند الشراء، ولكسب إمتنان المساهمين في الصفقة، وبذلك يصون نفسه من أية اعتراضات محتملة في المستقبل. وكانت مصروفات المشتري تكتسي أحياناً طابع الاسراف والتبذير المتمعد. فلم يكن الاقتصاد القديم في بعض الأحيان يتوخى «الاقتصاد».

لقد تم التخلي عن هذا العرف (تقديم الهدايا) في مرحلة لاحقة، وذلك بعد ان بطل العرف الثاني (دفع الثمن الاضافي). وكلا العرفان يشيران الى ان الأشياء في الألف الثالث قبل الميلاد كانت ترتبط بعلاقة متينة مع حياة الفرد، وكانت تمتلك قيمة باطنية ما، وملتحمة (ممتزجة) بشخصية مالكها. وكما يقول بوتيرو، ان الانسان لم يكن يمتلكها كأشياء مخصصة للاستخدامات والاستعمالات الاعتيادية، بقدر ما كان يتحكم بها، كما يتحكم بكل ما يشكل شخصيته لم تكن هذه الأشياء تمثل مواضيع «الشراء» خلال عملية التبادل، بل كانت أقرب الى مواضيع «للاخضاع» و«الفوزه». من هنا جاء النماء اللامحدود (مبارزة من نوع خاص بين البائع والمشتري)، والذي بفضل تفك الرابطة شبه العضوية القائمة بين الشيء وصاحبه السابق.

ان تفسير ج. بوتيرو للعقود (ونحن بدورنا نتفق معه) ليس التفسير الوحيد. ويقترح إ. ديكانوف التفسير التالي: يمكن النظر الى «الثمن الاضافي» كأجر إضافي للعمل المبدول في قطعة الأرض، والذي قد يتمثل في المباني وغيرها. أما «الهدية» فهي رمز عن إنتهاء الصفقة ودليل الخاتمة الموفقة. ومن الطريف ان «الثمن الاضافي» يكون بالحريير أو «بقيمته» من الملابس. ويبدو ان ظاهرة نقل الملكية، التي نشأت حديثاً، قد دفعت الى السطوح مسألة أخرى تتلخص في ان بائع الأرض يمكن أن يصبح بدون أرضه عاجزاً عن إطلاع وإكساء نفسه. وتجلى ذلك في الصورة البدائية للتسديد، حيث يتم التسديد عن الأرض بمعزل عن القيم المبدولة فيها، وعلى شكل عوض بالمأكول والملبس. والمهم هنا ان «الثمن» الأخير، كما ثبت في الصفقة لا يعود للمالك (الفرد أو المجموعة) فحسب، بل للأقارب أيضاً. هكذا يجب أن نفهم دور الشخصيات المدعوة للوليمة (الشهود أو شركاء المالك)⁽¹⁷⁾. وهذان

التفسيران لا ينقض أحدهما الآخر. بل يتكاملان.

لا تقدم لنا النصوص الأحداث مثل هذه الأمثلة الواضحة عن العلاقة «المادية الملموسة» القائمة بين الانسان وممتلكاته. والمعلومات المتوفرة تشير الى ان الموقف من عالم الأشياء أخذ يتغير بشكل محسوس منذ نهاية الألف الثالث قبل الميلاد. إلا ان مثل هذه العلاقة الخاصة، بين الناس والأشياء، ظلت قائمة بهذه الصورة أو تلك حتى في الألفين الثاني والأول قبل الميلاد. فمنذ نهاية الألف الثالث شهدت بلاد الرافدين تدفق قبائل البدو المتخلفة، الأمر الذي أدى الى «تقادم» معين للكثير من جوانب الحياة في المجتمع، ومنها العودة الى الشكل الأسبق لوعي الملكية.

كانت الأشياء في روما القديمة جزءاً من العائلة: كانت الـ *Familia* الرومانية تشتمل على الـ *res*، مثلما تشتمل على الـ *personae*^(١٧). وحرري بنا ان نتذكر بهذه المناسبة كلمات أرسطو: «وهكذا، من هذين النوعين للمخالطة -الزوج والزوجة، السيد والعبد- يتكون النوع الأول من الجماعة العائلة. ويصدق شعر هوزيود بالحقيقة: «البيت قبل كل شيء هو الزوجة ثم الثور حارث الأرض»، وعند الفقير يتولى الثور دور العبد»^(١٨).

يقول م. ماوس حول هذا الموضوع: «لقد صنفت الأشياء الى مرتبتين: كانوا يميزون بين *familia* و *pecunila*، بين أشياء البيت (العبيد والخيل، والبيغال والحمير) والأغنام المتواجدة في المراعي، بعيداً عن مواقع السكن. وكانوا يميزون بين *rec mancipi* و *rec ne mancipi*، وذلك حسب طريقة البيع. كان نزع الملكية عن المجموعة الأولى، التي تشتمل على الأشياء الثمينة، ويضمها الأولاد والأموال غير المنقولة يتخذ طابع *mancipatio*، أي «التسليم باليد». ولم يثبت حتى الآن، إن كان الفرق بين *familia* و *pecunila* مساوياً للفرق بين *res* و *mancipi* أم لا. ولا نشك في ان التماثل كان قائماً، هي بداية الأمر، على أقل تقدير»^(١٩).

أما في بلاد الرافدين فإن مثل هذا التصنيف الواضح للملكية لم يكن موجوداً. ومع ذلك كان آنذاك إختلاف بين الممتلكات التي تسمى *makkúru* وتلك التي كانت تسمى *būstā*. وحسب مايتوهر من معلومات، فإننا لانستبعد ان تشتمل ممتلكات الفروع الأولى على الحقل والقضبة والشعير (في الحقل) والتمور (في البساتين والأغنام)^(٢٠). أما اللوازم البيتية، أو الممتلكات «المنقولة» فكانت تشكل النوع الثاني^(٢١).

لم نعثر في النصوص على الصيغة التي يمكن أن تقابل الصيغة الرومانية *rec mancipi* بشكل مباشر. يمكن فقط أن نشير إلى أن بعض النصوص الأكديّة أشارت إلى تسليم الشيء «باليد» أو «من اليد». فعلى سبيل المثال كان سنحاريب يكرر في النصوص التي يصف فيها حملاته أن الناس من البلاد المفتوحة قد «سلموا باليد» إلى هذا الحاكم أو ذاك. وفي العقود التي يرقى زمنها إلى العصر الفارسي تتكرر بكثرة صيغة *pni ina qaté PN2* (استلم فلان من يد فلان). وفي هذه الحالات يدور الحديث عن تسليم الفضة والشعير والتمور، وغيرها^(٢٢). ويرد في الحديث أن التسليم قد تمّ بحضور موظف الملك الخاص. أن تنوع المواد المستلمة لا يتيح لنا رؤية إستعمال مصطلحاتي دقيق للتعبير المستخدمة، لذلك يبقى السؤال قائماً حول تصنيف الممتلكات في بلاد الرافدين وفقاً للتصنيف الروماني القديم.

قبل أن ننهي عرضنا عن التصورات البابلية للملكية نود أن نلفت الانتباه إلى بعض التفاصيل الطريفة: الكلمة السومرية «شيء» - *nigini* التي اشتقت منها كلمة «*ni-gi*» الملكية، يعبر عنها كتابةً بنفس رمز الكلمة «*ninda* - خبز» و «أكل». وكان من السهل التعرف على هذا الرمز في الزمن الضارب في القدم، لأنه كان على هيئة صحن حساء^(٢٣). وكما غصنا في القدم أكثر فأكثر، كلما أصبح مفهوم *familia* أقرب إلى مفهوم *res*، الذي كان يضم في إطاره حتى الغذاء ووسائل الشرب^(٢٤). إن العلاقة بين التعبيرين السومريين «طعام» و «ممتلكات» واضحة جداً. هل نتجت هذه العلاقة من أن «الممتلكات» كانت تعني في أول الأمر «الطعام» أم أن القدامى كانوا يفهمون «الممتلكات» كنوع من «الطعام» أم لهذا السبب وذلك معاً؟

إن مصير الإنسان الذي يحدد جميع «معاملات» وجوده يشتمل أيضاً على إمتلاك بعض الأشياء والمواد التي تضمن له المنزلة المناسبة في هذا العالم: «لنكن نصيبه الفنى والرفاه». لقد كان «أسم» الفرد وملكيته ومصيره تشكل مركباً واحداً (إن جاز التعبير). وهذا المركب هو ما نطلق عليه اليوم تعبير «الشخصية الفردية» أو «شخصية» الإنسان.

لقد ورد في بعض النصوص التاريخية ما يؤكد هذه الفكرة. فالنصوص الآشورية المكرسة لوصف الحملات العسكرية تطفح بأخبار الغنائم، إلا أن التفاصيل عنها تكون أكثر وأغنى في الحالات التي لاذ فيها العدو بالفرار.

ويتولد إنطباع بأن المنتصر حين يمد إلى ذكر ماغثم من غنائم لا يسعى إلى تعليل النفس أو التمسر على أسفه لهروب عدوه، إنما يحاول قبل كل شيء أن يلمح إلى العلاقة التي كانت قائمة بين الكنوز المستولى عليها وصاحبها السابق، وذلك للتأكيد على فداحة الخسارة وجسامة الأضرار التي لحقت بشخصية الهارب بعد أن جرد من ممتلكاته.

لم تكن النتائج المترتبة عن نقل الغنائم، من الدول والمدن المحتلة، إلى بلاد الرافدين مقتصرة على الجوانب الاقتصادية العلموسة أو النتائج الاقتصادية - الاجتماعية للمنتصرين والمنهزمين. فالثروة المفقودة أو المستولى عليها تؤثر بالشكل المناسب على مصير المدينة ومستقبل الملك والبلاد. لذلك ليس مجرد صدفة أن يرد الإعلان عن نقل ممتلكات العدو في البلاغات والنصوص مباشرة بعد الإشارة إلى نقل الآلهة المغلوبة، إن حدث مثل هذا الأمر. وليس صدفة أيضاً، أن الآلهة المسلوية (يقصد بها التماثيل) أو جزء من الغنائم كانت تقدم هدية من حكام آشور إلى آلهتهم. وكان المنتصرون أحياناً ينقلون الأرض من المدن المحتلة بعد سقوطها^(٢٥). وكانت عملية «تقليص» بلاد العدو و«إيصالها إلى حدود العدم» تتم بأساليب واقعية وفوق واقعية.

أشرنا من قبل إلى أن الملكية (الثروة) كانت تحتل إحدى المراتب العليا في سلم القيم في بلاد الرافدين القديمة. كيف إذن يمكن تفسير ظاهرة التخلي عن الملكية؟

إن النصوص الأدبية المتوفرة تشير إلى أن مثل هذه الحالات، رغم ندرتها، قد وقعت بالفعل: فهاهو بطل ملحمة «اللاهوتي البابلي» يعلن لصديقه فجأة:

133. أريد هجر البيت
134. حسن، لا حاجة إلى الثروة
أريد نحر ضحية للإله، أريد خرق تعاليم الآلهة
136. سانحر دوراً
سامضسي قسي مسيلسي، وأتوخل بمسيدا
138. سافتح السد، وأبعت الطوفان
سامهيم في البراري الشامسة كالنص
140. سامطوف من بيت إلى بيت لأطفئ الجوع

141. ساتشرد چالما، واجوب الطرقات.

وللمقارنة نورد النصائح والمواعظ التالية من «تعاليم شورويالك»^(٢٦).

106-O. مع الملك المنتظم جيداً

107-P. لا شيء يقارن بابني

17-C. لا تحضر في وسط العقل بئراً، فالماء يسبب لك الأذى

56-B. لا تفتح الماء الذي لا تستطيع التحكم به

61-G. لا تقتحم بيوت الفقراء

62-H. سيصرخون بوجهك: «أخرج من هنا، أخرج من هنا».

كيف نفهم كلمات هذا المعذب، وكيف نفهم هتاف صديقه؟ الا يشير هذا الى ان المعذب يتخلى عن حياته الاعتيادية؟ ماذا يعني هذا؟ أهى السلبية التامة لانسان بلغ حد اليأس؟ أم يا ترى شيء آخر؟ ج. بوجيالاتي يجد في كلام المعذب إحتجاجاً على القيم التقليدية، وثورة ضد المجتمع الذي أصبح عاجزاً عن الدفاع عن قيمه، وتعبيراً عن النموذج الرومانسي للتشرد، ويكاد ان يكون مسيرة خاصة «للهيبيز»^(٢٧).

نعتقد ان تفسير بوجيالاتي «معصرن» بافراط. لقد كان سكان بلاد الرافدين ينظرون «نظرة استخفاف» الى الجبليين والبدو الرحل، الذين لم يألفوا الحياة «الحضرية». ومن الصعب ان نتصور البابلي يهضو الى حياة الترحال، ناهيك عن حياة التشرد. ولكننا نعرف بالفعل حالات معينة تخلى فيها الانسان آنذاك عن نعم الحياة المترفة، لكنه كان مرغماً على ذلك. فهاهو الاله (آيا) في ملحمة جلجامش يناشد اوتنايشتم ان يتخلى عن متع الحياة^(٢٨):

اهدم السكوخ، وابسن سسفيننة

اهجر الوقرة، واهتم بالحياة

احتسقر الثروة، وانسقد روحك.

ومن أجل انقاذ حياته يضطر بطل الطوفان البابلي ان يتخلى عن ممتلكاته ويضر من المدينة، وبهذا يكون قد منح قراره هذا تفسيراً ذا معنيين: «تفسيراً للشعب وأخر للشيوخ»^(٢٩).

وهناك مثال آخر: بعد موت أنكينو يهيم جلجامش على وجهه هي الصحاري هرباً من الموت^(٣٠):

أرهبني الموت، ثم اعثر على الحياة
كقسطع طريق أهيم في الصحراى
التفكير بالبطل، سلبني الراحة
أجري في الصحراء في طريق نائية

لا يوجد في كلمات المعذب ما هو رومانسي، ولا نحس بـ «التفني» أو «الغزل» بالحياة الحرة الطليقة في كلمات جلجامش. ونعتقد أن أسلوب الحياة الذي يبتغيانه ليس أكثر من محاولة يائسة للخروج من المصير البائس. فعندما يترك الإنسان البيت والمَلِك، ويتخلى عن موقعه الاجتماعي، وعن عناصر مهمة أخرى مكونة لشخصيته، فإنه يغير «مصيره» أيضاً، وكأنه يولد من جديد فيصبح إنساناً آخر. عند ذلك فإن المصير الذي سبق أن تقرر لذلك الفني، الذي كان يملك بيتاً فيما مضى، لا يمكن أن يبقى مصيراً لهذا الإنسان المتشرد الجديد.

نحن ندرك أن المادة التي اعتمدناها في إثبات موضوعتنا الأساسية المقترحة غير كافية. يبقى أن نتمنى بأن هذه المادة تكفي على الأقل لطرح المسألة بالاتجاه المقترح.

قبل أن ننتهي من هذا الفصل لابد من الإشارة إلى الملاحظة الأخيرة: إن سمات وعي، وتحسس، وهم الزمن والمصير والملكية، وأسم الإنسان، تدل على أن تصورات السومريين والبابليين والآشوريين عن حدود الشخصية الإنسانية تختلف جذرياً عن التصورات المعاصرة.

الفصل الرابع

المفاهيم الأخلاقية عند البابليين

- ١ -

سنكرس هذا الفصل للبحث في المسألة الأخلاقية - الاجتماعية في بابل، كما تناولتها المؤلفات الأدبية في الألف الثاني ومطلع الألف الأول قبل الميلاد. ان الهدف النهائي لمثل هذه الدراسة يتلخص في بلورة فكرة واضحة عن قيم البابليين ومعتقداتهم الأخلاقية، وتحديد اتجاهات السلوك، التي نظمت حياة الناس في تلك البلاد. ولا نعتقد أن هناك ضرورة لإثبات الأهمية التي تكتسبها دراسة المبادئ الأخلاقية لمؤسسي واحدة من أقدم الحضارات التي عرفتها البشرية. وهذا الموضوع ليس مثيراً فحسب، بل يكتسي أهميته الكبيرة لفهم الكثير من جوانب الحياة في المجتمع القديم. ويمكن الادعاء بفهم سلوك الناس، وبالتالي معرفة المسار الشامل للتطور التاريخي، ما لم يؤخذ بنظر الاعتبار أسس القيم والأعراف التي تميزهم. ليس بوسع أحد أن يشكك بالدور العظيم الذي لعبه العامل الايديولوجي في تطور المجتمع في العصر الوسيط، والعصر الحديث والعصر الراهن. لذا تتوفر الأسس للإفتراض بأن دور هذا العامل كان كبيراً ومؤثراً في الحضارات القديمة التي شهدتها بلاد الرافدين.

إن دراسة المعتقدات الأخلاقية للمجتمع المعاصر ليست بالمهمة الهينة، رغم توفر الفرص أمام الباحث للتأكد من صحة ملاحظاته ونتائجها. فحجم

المعلومات والبيانات يكاد لا ينتهي من الناحية العملية، بالإضافة الى ان التباين في وجهات النظر وتعدد التعاليم والمبادئ والمنظومات الأخلاقية يشكلان صورة في غاية التعقيد أمام الباحث. أما في المجتمع التقليدي القديم فقد كانت المعتقدات الأخلاقية أكثر تجانساً لكن هنا تبرز صعوبات جمة ومن نوع آخر، وهي ليست أقل من الصعوبات التي تجابه الباحث في معتقدات المجتمع المعاصر. وعندما يدور الحديث عن التعاليم الأخلاقية في المجتمع القديم، لا بد أن يؤخذ بنظر الاعتبار أن تلك التعاليم لم تكن قائمة ومتبلورة بعد ذاتها في الحياة الروحية للسومريين والبابليين. لقد كانت معتقدات الناس الأخلاقية وفي ظل الظروف التي كانت سائدة آنذاك، متشابكة ومتراصة بالمعتقدات الدينية والتشريعية والكونية والاجتماعية، مكونة بمجموعها تصورات موحدة متكاملة. لذلك لا يمكن أن تتم أية دراسة جادة للتعاليم الأخلاقية عند القدامى بمعزل عن دراسة مجمل الحياة الروحية. وسنضطر، لمهولة التحليل، أن نتناول المعتقدات الأخلاقية بشكل مستقل، على ان نتذكر دوماً الطابع الاصطناعي لهذه العملية (عملية الفصل).

منذ البداية تبرز أمامنا معضلة المصادر. ان عدد النصوص المتوفرة محدود جداً أما نوعية غالبيتها فتدعو لأن نتمنى الأفضل. لم يصلنا من بلاد الرافدين أي وصف للتقاليد والأعراف، أو أية نصوص أخلاقية، لا بل إن وجود مثل هذه النصوص أمر مشكوك فيه. يمكن وصف الحضارة البابلية، من وجهة نظر علم اللاهوت، بأنها «حضارة النصوص»، وليست «حضارة القوانين» (ولنقل ان هذا يميزها عن الحضارة الاغريقية). وتعني عبارة «النص» بالنسبة لنا كل خير بلغنا، معبراً عنه بأية منظومة من الاشارات؛ لذلك فإن القصيدة الملحمية، والنقوش، والرموز، والطقوس، والتعاويذ تصبح وفق هذا المفهوم «نصوصاً» في جميع اللغات السامية. ويمكننا بشكل عام أن نتصور الحضارة بكونها مجموعة من النصوص. أما اذا توخينا الدقة فنحن نتحدث عن ميكانيزم انتاج مجموعة من النصوص، وعن النصوص المعبرة عن الحضارة. ولئن كانت بعض الحضارات يمكن أن تفهم كمجموعة من النصوص المرقمة، فإن حضارات أخرى تطرح نفسها كمجموعة من القواعد والقوانين التي تنظم تكوين النصوص. وبكلمة أخرى: في الحالة الأولى تتحدد القواعد كمجموعة سوابق، وفي الحالة الثانية - لا توجد السابقة إلا في حالة وصفها بالقاعدة المطلوبة. وأن «حضارة النصوص» بشكل عام لا تتميز بالنصوص الضخمة و

«التصوص عن التصوص». وما نشير إليه سيتأكد فيما بعد، إلا انه يفسر لنا من الناحية الأخرى الوضعية التي تشخص عند البابليين في شتى مجالات المعرفة، كالرياضيات وعلم الفلك، و«الأدب» و«العلوم الطبيعية» والقواعد. ويمكن وصف هذه الوضعية على النحو التالي: الإنعدام التام للشروح والتعليقات، بل وحتى الوصف والتعميم، بالرغم من الحجم الكبير للحقائق والاكتشافات^(٣). وفي وضع كهذا فإن أفضل وأوثق المصادر التي يمكن أن تساعدنا في رسم الصورة الحقيقية للمعتقدات الاجتماعية - الأخلاقية عند البابليين هي التصوص التي تشتمل على أكبر عدد من الآراء التي لا تحتمل الاجتهاد والتأويل والتفسيرات المختلفة والمعاني المتعددة.

لم تكن عند البابليين عادة تخليد الموتى بواسطة النقوش التذكارية في الأضرحة. لذلك فإن هذا المصدر المعلوماتي الهام، الذي كان بوسعنا أن يقدم للباحث معلومات قيمة عن الأعراف والمعتقدات الدينية والأخلاقية لمختلف طبقات المجتمع، يكاد يكون غائباً في بلاد الرافدين^(٤). إن العدد الكبير من التراتيل والأدعية والتعاويذ والتصوص الملكية يمكن أن يعوض جزئياً عن المعلومات التي تقدمها نقوش الأضرحة. وقد تكون «كتابات الملوك» التي يستعرض فيها الحكام إنجازاتهم وأعمالهم الجليلة أمام الآلهة والبلاد، وكذلك الصلوات والتراتيل التي تبجل الآلهة قد ألفت بشكل يتيح لها صدقاً واسعاً في أوساط عريضة. لكن الفضل الأول في ظهور هذه التصوص يعود إلى المعابد والقصور، وعليه لا بد أن يكون هذا الوضع قد ترك طابعه عليها. ومن الصعب جداً على المرء أن يجزم ما إذا كانت هذه التصوص تعبر بالفعل عن آراء البسطاء من أفراد المجتمع. لذلك فإن المعلومات التي يمكن أن تستخلص منها تكون أقل أهمية من المعلومات التي تقدمها نقوش الأضرحة الفردية والجماعية، كما هو الحال مع الأضرحة الرومانية. والشيء المهم الآخر هو أن المقابر والأضرحة تسمح بتكوين تصور عن معتقدات جماعات إجتماعية محددة، في حين لا تقدم لنا الكتابات الملكية والتراتيل مثل هذه المعلومات الدقيقة والمفصلة.

ولا بد أيضاً من التذكير بالحقيقة التالية: الكثير من التصوص الملكية في بلاد الرافدين لم تكن موجهة إلى الجيل المعاصر، بل إلى الأجيال القادمة والآلهة. فالوثائق التي تتيجح بالانتصارات والإنشاءات الضخمة وتباهي بكنوز المعابد الفنية، الخ، لم تكن تعرض في المناطق العامة أمام الجمهور، بل

كانت تدهن في أسمن البنايات أو في المناطق الجبلية الوعرة المنعزلة. ولم تكن هناك، كما يبدو، حاجة لعرض هذه النصوص أمام الناس. فبدونها كان المعاصرون يعرفون «كل شيء» إما لأنهم كانوا شهوداً لما حدث، أو لأنهم سمعوا بذلك. ويبدو أن الحكام لم يلجأوا إلى الأساليب المباشرة لإرغام الناس وحملهم على تقديم الطاعة والولاء، رغم ماكانت بين أيديهم من إمكانيات غير محدودة للقيام بذلك. لقد كانت هناك كتابات ملكية موجهة للمعاصرين أيضاً، لكن الجهة الأساسية التي خاطبتها تلك النصوص هم الآلهة والأحفاد. وكان لهذا الأمر أثره الكبير على نبرة ومحتوى هذه النصوص، بحيث انها اكتست طابعاً «ملحمياً» خاصاً.

ليس بوسعك أن تصبح عظيماً في زمانك، فالمعظمة ترحل دائماً إلى الأحفاد، حين تمسي أنت في عداد الماضي بالنسبة لهم، فتكون موضوع الذكرى، لاموضوع الاحتكاك المباشر والمعاشة الحية.. فالظاهرة في عالم الذكرى تكون في إحتكاك خاص وهي ظروف لها قوانينها الخاصة وتختلف جذرياً عن ظروفها في عالم المشاهدة الحية والمعاشة الحياتية والعملية. فكل مايمكن وينبغي أن تعكسه الكلمة الفنية هو مايستحق أن يعرفه الأحفاد ومايجب أن يرسخ في ذاكرتهم. هكذا يجب أن يتكون النموذج القدوة أمام الأحفاد... والمهم هنا هو نسبة الأزمنة: إن النبرة القيمة لا تكمن في المستقبل ولا تهدف إلى خدمة هذا المستقبل، وهي ليست من أجله، بل تخدم الذكرى المستقبلية عن الماضي، من أجل توسيع العالم المطلق للماضي وإغناثه بعناصر جديدة^(٤). وعند إهمال هذه الخصوصية التي تتمتع بها النصوص الرسمية القديمة، فإن الباحث يجازف في الوقوع في «التعصرن» حين يتعامل معها شاء ذلك أم أبى.

تبدو الوثائق التشريعية والحياتية البابلية من الناحية العملية عديمة الجدوى لحل المعضلة التي نحن بصددھا، لأن تلك النصوص، وفي أحسن الأحوال، تعكس الواقع، أي، إذا شئنا التعبير بلغة الفلاسفة المعاصرين، تعكس أخلاقيات «الدوائر العليا» وليس الدوائر المعنية. لذلك فإن استخدامها لإعادة تركيب الأعراف الخلقية والمعتقدات الأدبية عند البابليين لن يجدي نفعاً. لاشك أن الوثائق التشريعية والحياتية تشكل مادة ضرورية لا يمكن الإستغناء عنها عند رسم صورة الحياة الواقعية للمجتمع. هنا أيضاً علينا أن نتذكر دائماً الطابع الأحادي الجانب للواقع الذي تسلط عليه أضواء تلك

الوثائق، بالفعل، فإن صورة الحياة الروحية (والحياة الاعتيادية بالذات) لأي مجتمع، والتي تتشكل على أساس الوثائق القضائية وسجلات العمليات الريبية، ستبدو صورة كئيبة جهماء غير واقعية.

لاشك أن أهمية القوانين البابلية لحل هذه المعضلة أكبر بكثير من أهمية الوثائق القضائية والريبية. لكن هذا النوع من الوثائق، وبحكم سماته النوعية الخاصة فاصراً أيضاً عن التمييز الموضوعي بين المسائل المتعلقة بالأعراف الخلقية ومستويات القيم التي تبلورت في المجتمع البابلي. بالإضافة إلى ذلك فإن تلك القوانين لا تعكس جميع المعتقدات الأخلاقية وقواعد السلوك.

إن التعامل مع الملاحم البطولية والأسطورية السومرية والبابلية يتطلب حذراً خاصاً. فالملاحم والأساطير والفنون الفولكلورية تتمتع بسمات بنيوية محددة، تجعل من غير الممكن تعميم قواعد العلاقات القائمة بين شخصياتها على المجتمع الذي تترعرع فيه هذه الفنون⁽⁶⁾. ومن الموصف أن الباحثين يفضون النظر عن هذا الجانب، ويطبّقون في حالات كثيرة السلوك والعلاقات والروابط بين الشخصيات في الأسطورة والرواية والأغنية على مبدعي هذه الأغاني والأساطير⁽⁷⁾.

في هذه الظروف لا نستطيع أن نتصور مدى الأهمية التي يقدمها «أدب الحكمة» البابلي. يجمع علماء الآشوريات تحت هذا المصطلح عدداً كبيراً من النصوص المدونة في اللغتين السومرية والآكدية: النصائح الأخلاقية، ومجموعات الأمثال، والمواعظ، والتراتيل، والحوارات العلمية، ومؤلفات أخرى. فبالإضافة إلى الندم والتوبة والبكاء والتنجيم والتنبؤ بالمستقبل وسلسلة تعاويذ «شوريو» و «عزاء قلب الآلهة» وكلها تقدم لنا تصوراً واضحاً عن القيم السلبية (السمات والتصرفات التي تعرض صاحبها للإدانة) فإن «أدب الحكمة» يشكل مجموعة هامة من المصادر التي تساعد على إعادة بلورة الآراء والمعتقدات الأخلاقية البابلية.

وهكذا، فإن مصادرنا الكامنة متنوعة جداً بطبيعتها ومحتواها. لقد وصلتنا من مدن ومناطق متعددة، وترقى إلى عصور تاريخية مختلفة - من القرن الخامس عشر حتى القرن الثالث قبل الميلاد - وليس من الغريب أن تبرز وجهات نظر متباينة لتفسير القضايا الواردة في هذه المصادر.

يمتد قون زودن أن تطور الأفكار الأخلاقية والأدبية في بابل قد مرّ بمرحلتين: حتى منتصف الألف الثاني قبل الميلاد، وما بعده⁽⁸⁾. لكن النصوص

الجديدة التي اكتشفت ونشرت فيما بعد تشير الى عدم توفر ما يبرر هذا التقسيم^(٨). ويبدو أن التباين والتناقض لم يكونا بفعل عامل الزمن (أي التطور التاريخي للأفكار الأخلاقية) بقدر ما كان ناجماً عن العامل الاجتماعي - الثقافي. نحن بدورنا نميل الى الفكرة التي تؤكد على عدم حصول طفرات أو تحولات جذرية في المعتقدات الأخلاقية، منذ نشوء الدولة البابلية القديمة حتى الفتح الفارسي. ليس هناك شك في أن الظروف الحياتية للمجتمع قد تبدلت تبديلاً جذرياً، وبالارتباط مع هذا التبدل تغيرت الصورة العامة للحياة الروحية. لكن الفكرة البابلية لم تخرج عن إطار التصورات والمعتقدات التقليدية التي تبلورت عند مطلع الألف الثاني قبل الميلاد. كل ما في الأمر أن مواضيع معينة كانت تحتل مركز الصدارة ثم تراجعت، وأن بعض المعتقدات كانت سائدة أحياناً ثم انحسرت أحياناً أخرى. ولكن لم تبرز قضايا جديدة جذرية في ضمائر هذا التقدم والتراجع. أما الاختلاف الملاحظ فجاء، حسب رأينا، نتيجة وجود مستويات عديدة من الوعي الاجتماعي في آن واحد.

فلا بد لمجتمع تطورت بنيته الاجتماعية، كما كان عليه المجتمع البابلي في الألف الثاني - النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد، أن تتباين فيه الظروف الحياتية تبايناً كبيراً حسب مختلف الفئات والجماعات السكانية (طبيعة العمل، مستوى المعيشة، مستوى التعليم، وأوقات الفراغ). وكان لابد لذلك التباين أن يجد إنعكاسه في مجال الأيديولوجيا، وخاصة في بعض السمات المميزة للمعتقدات الأخلاقية لممثلي مختلف الطبقات الاجتماعية. لقد كانت المعايير والمتطلبات الأخلاقية والمعنوية شاملة لجميع أفراد المجتمع (كما يبدو). ولكن حديثنا يدور عن الاهتمامات والمتطلبات والأفكار والمفاهيم التي تكمن وراء هذه المعايير والقواعد، وكذلك عن الاختلاف والتباين في درجات هذه القيم.

إن النشاط الأخلاقي لوعي الإنسان عملية ذات خصوصية عميقة جداً، ولا تتوقف هذه العملية على الإجراءات العقلية والمنطقية للخيار والتحليل فحسب، بل وعلى التأثير الوجداني الباطني أيضاً. مع ذلك لو نظرنا الى الأخلاق على مستوى سلوك جماعات إجتماعية واسعة، وليس من خلال منظار الاختيار الأخلاقي الفردي، سنجد أن أفكار ودوافع كل جماعة تبقى راسخة جداً، ومثبتة في التعاليم الأخلاقية الخاصة بالطبقات والجماعات (سواء كانت هذه التعاليم مثبتة كتابياً أم لا)^(٩).

إن عملية رسم وإستبعات الحياة الروحية والعقلية للمجتمع البابلي بكل تفاصيلها وخصوصيات الآراء الاجتماعية - الأخلاقية لمختلف الجماعات والتطبيقات الاجتماعية تبقى من مهام المستقبل، وربما المستقبل البعيد جداً. لذلك سنضطر في المراحل الأولى من البحث الى التوقف عند المبادئ والمفاهيم العامة للأخلاق البابلية، والقيام بالمحاولات الأولى للفرز الاجتماعي للتصورات الأخلاقية. وحل هذه القضايا لا يمكن أن يتم إلا على أساس التحليل الدقيق للنصوص. ولاستخدام أي مصدر كتابي قديم، كمصدر لاستبعات المفاهيم الأخلاقية، لا تكفي إستعادة تأريخ النص (تحديد زمن ظهوره وانتشاره واكتشاف الاقتباسات)، بل من الضروري أيضاً تحديد شيء آخر، ألا وهو الغرض الوظيفي للنص وظروف شيوعه (انتشاره وانتقاله) وسعة انتشاره وشعبيته والجهة التي يخاطبها النص ودائرة قرائه المحتملين (أو من سوف يستمع إليه)، وأخيراً الوسط الذي نشأ فيه؛ ومن الضروري أيضاً تكوين فكرة واضحة عن خصوصية كل مصدر أثري، لتجنب أية محاولة لاستخلاص المعلومات التي لا وجود لها في النص موضوعياً. بعد مثل هذا التقييم الداخلي للنص نستطيع بثقة نسبية أن نحدد وجهات نظر كل طبقة إجتماعية وجدت إنعكاسها فيه.

ليس أمامنا في الوقت الراهن سوى أن نقترح، بصورة أولية، تقسيم المصادر المتوفرة الى مجموعتين: تضم المجموعة الأولى تلك النصوص التي تعكس المفاهيم والآراء العامة المتفق عليها، أو على الأقل كانت معروفة من قبل جمهرة واسعة من الناس، مثل المواعظ المدرسية، والأمثال، والقوانين، وتماويذ «شوريو» وغيرها. وتضم المجموعة الثانية المؤلفات التي كانت مقتصرة على دائرة ضيقة نسبياً من الكهنة والمتعلمين والتي تعكس آراء النخبة الواعية من المجتمع القديم مثل «الحوارات العلمية» وبعض الصلوات، وبعض التراتيل، والنصوص الأدبية، وبعض القصائد الشعرية، مثل «المعذب البري».

سبق ان كرسنا أحد البحوث لدراسة اللوح الثاني من سلسلة «شوريو» الذي يمثل نصوص المجموعة الأولى، وفق التصنيف المشار إليه^(١٠). وتناولنا بعض مصادر المجموعة الثانية خلال دراستنا المواضيع الأخلاقية البابلية^(١١). وسنحاول خلال هذا البحث تحليل مجموعة أخرى من هذه المصادر ومقارنتها مع مصادر المجموعة الأولى، وسنضع في أساس هذا البحث المؤلف الشعري

المعروف عند علماء الآشوريات تحت اسم «اللاهوتي البابلي». كان لاندسبرجر^(١٢) أول من أطلق هذه التسمية على القصيدة، وذلك عام ١٩٢٥، وأصبحت تعرف اليوم بهذا الاسم، رغم أنه لا يمكن بدقة فكرة القصيدة (انظر القسم الرابع من هذا الفصل).

ولكي نبتعد عن شرك المصطلحات فإننا سنتمتع تسمية «اللاهوتي» هذه، علماً أن الاسم الأصلي للقصيدة قد ضاع، حسب إدعاء مكتشفها.

لقد وقع الاختيار على هذه القصيدة كموضوع أساسي للبحث للإعتبارات التالية: تكتسي القصيدة أهمية من الدرجة الأولى عند دراسة المبادئ الأخلاقية البابلية، لأنها تسمح بالتحرف على المعضلات التي كانت تثير قلق واهتمام الفئات المتنورة من المجتمع البابلي، وهي الجهة المبدعة للحضارة الروحية في بابل. و«قصيدة» «اللاهوتي» كما نعتقد، ليست مجرد نموذج من الأدب العلمي البابلي، بل تشكل قمة الفكر الأخلاقي والديني-الفلسفي عند البابليين. وتسمح لنا المقارنة بين هذه القصيدة والآثار الاعتيادية للمجموعة الأولى الوقوف على ما كان مشتركاً بين حاملي الحضارة الرفيعة ومعاصريهم من البسطاء، وعلى المواضيع التي تتقاطع عندها وجهات نظرهم. أضف إلى ذلك أن هذه القصيدة ليست بالآثر الأدبي الوحيد المعزول، بل ترتبط في محتواها ارتباطاً وثيقاً مع مجموعة من المؤلفات الأدبية البابلية الأقدم والمكرسة أيضاً لموضوع «عذاب الأبرياء». تتوفر مالا يقل عن ثلاثة مؤلفات مكرسة لهذا الموضوع، ويمكن بمجموعها أن تشكل في الأدب البابلي «الوعظي» إتحافاً محدداً^(١٣). لذلك فإن دراسة وتحليل «اللاهوتي البابلي» لا يمكن أن يتما بمعزل عن دراسة هذه المؤلفات ومكانة دراسة «اللاهوتي» تعني البحث في مجموعة كاملة من النصوص الشعرية التي تشكل مصادر هامة لإعادة تشكيل المبادئ الأخلاقية البابلية. لقد انبثقت مؤلفات هذه السلسلة من توبة المذنبين، والتضرع للآلهة.. الخ، لكنها تختلف عن النصوص الطقوسية بطابعها «الديني» وتعتبر بعد ذاتها تأملاً حراً في القضية الفلسفية للعذاب الانساني.

وتكتسي قصيدة «اللاهوتي» أهمية قصوى لعدة أسباب أخرى: فهي من بين المؤلفات الأدبية البابلية النادرة التي يعرف اسم مؤلفها، وتكاد تكون الوحيدة من بين المؤلفات التي يمكن تحديد زمن كتابتها بدقة تقارب عشرات السنين. وتوفر مؤلفات أخرى مقارنة لها بمحتواها يسمح ليس فقط بدراسة هذا

المؤلف على خلفية ظروف تاريخية واجتماعية ملموسة، بل ويسمح أيضاً بطرح تساؤلات حول موضوع القصيدة: كيف كان وضع التقليد وحرية الابداع في الأدب البابلي، وماذا بشأن التقليد والمؤلف، والمؤلفين وحق التأليف في بابل؟ تشغل مسألة الأبرياء في الأدب البابلي موقفاً هاماً متميزاً. وتأثير الأدب البابلي على آداب دول الشرق الأدنى القديم معروف للجميع. لذا فإن مقارنة «اللاهوتي البابلي» والمؤلفات الأدبية البابلية الأخرى مع «سفر أيوب» تشكل موضوعاً هاماً له أفق واسعة لدراسة طبيعة الصلات الأدبية الداخلية في الشرق القديم.

أما من الناحية الفنية فإن قصيدة «اللاهوتي» لا تفتقر إلى القيم الفنية المميزة، ولربما نالت تقييماً رفيعاً من قبل المارفين والمتنزهين في حينه. كل هذا يمنع هذه القصيدة الحق في أن تكرر لها دراسة دقيقة متأنية. لقد أثار هذه القصيدة إهتمام علماء الآشوريات منذ زمن بعيد. وسنحاول تقديم عرض مركز لتاريخ دراسة هذه القصيدة.

في ربيع عام ١٨٩٥، صدرت نفس المقاطع من القصيدة بثلاث طبقات في آن واحد تقريباً. نشر س. سترونغ ترجمة وموجزاً تاريخياً عن ثلاثة مقاطع من بابل، كانت بحوزة ت. بينجر. والمقاطع الثلاثة هي: (BM - 40098 , BM - 34773) و (401246 , BM - 34773). ونشر الباحث نفسه أربعة مقاطع من مكتبة آشور بانيبال هي: (9297 + 9290 , K - 3452 , K - 8491) (K - 8491). وقام زميرين بنشر رموز وموجز تاريخي لنفس المقاطع (باستثناء المقطعين الأخيرين من بابل) مع إضافة مقطعين آخرين: (K - 14022 , K - 84631) (K - 14022). وبعد فترة وجيزة صدر كتاب ج. كريغ الذي ضمنه موجزاً تاريخياً لجميع المقاطع المذكورة^(١٦). ولم ينته الأمر دون مساجلة حادة بين كريغ وزميرين اللذين تبادلوا ملاحظات لاذعة جداً بسبب اختلافهما في قراءة المقطع الأخير (K - 14022)^(١٧). الذي لم يكن له (حسب اعتقاد الباحثين المتقدمين) أية علاقة بقصيدة «اللاهوتي البابلي»^(١٨).

لاشك ان نسخة كريغ هي الأدق بين النسخ الثلاث، ولكن تبقى دراسة زميرين للقصيدة هي الدراسة الأهم.

يعتقد زميرين ان القصيدة تتألف من خمسة وعشرين موشحاً، وكل موشح مركب من أحد عشر سطرراً. وان الأسطر الأحد عشر تبدأ بنفس الرمز. وأشار الباحث أيضاً إلى ان الرموز الأولى للقصيدة تشكل ما يعرف بالـ

♦ acrostic . وقد حاول تحديد تركيب النص ووزع ماتم إستخلاصه من الألواح السليمة على أربعة أعمدة: عمودين في الوجه الأول وعمودين في الوجه الثاني. وحسب الاقتراح الذي تقدم به ستبدو القصيدة على النحو التالي:

العمود الأول	العمود الثاني	العمود الثالث	العمود الرابع
1 a	9 []	16 as	21 i
2 na	10 []	17 ma	22 li
3 ku	11 []	18 su	23 u
4 []	12 ub	19 ka	24 sar
5 []	13 bi	20 sa	25 ri
6 gi	14 []		
7 il	15 ma		
8 kl			

وفي حينه طرح زميرين وجهة نظر صائبة: يجب أن يكون اسم مؤلف القصيدة في الـ acrostic بعد الموشحات الثلاثة الأولى التي تشكل ضمير المتكلم (أنا). ولكنه في نفس الوقت إفترض وجود احتمال آخر لبناء القصيدة^(١٩).

في عام ١٨٩٦ نشر لوح آخر من مدينة سيبار ورد فيه اسم المؤلف موضعاً برموز تخطيطية مختلفة^(٢٠). ولكن العلاقة بين هذا اللوح وقصيدتنا لم تكتشف إلا بعد مرور أربعين عاماً^(٢١).

كان ف. مارتين أول من حاول ترجمة وتفسير القصيدة. وفي عام ١٩١٩ نشر إ. ابلينج لوحاً جديداً من مدينة آشور برقم 10567 - vnt^(٢٢). واتضح ان هنالك موشحين آخرين يقعان بين الموشح ١٩ والموشح ٢٠ حسب التركيب المقترح من قبل زميرين. وبعد ثلاث سنوات كرس ابلينج لهذا المؤلف بحثاً خاصاً، وكان أول من أشار الى الطابع الأخلاقي لمحتوى القصيدة، الا انه لم يستطع التغلب على الكثير من الصعوبات المتعلقة بالترجمة والتفسير والتأريخ^(٢٣). وكان العالم الألماني يعتقد، كغيره من العلماء الذين سبقوه، انه يتعامل مع مونولوج، ويبدو انه كان يستبعد أي احتمال آخر. لقد فهم ابلينج النص بكونه شكوى معذب متذمر قادته المحن القاسية، التي ألمت به، الى حالة اليأس من العدالة الالهية.

♦ acrostic قصيدة إذا جمعت حروف أوائل أبياتها أو أواخرها شكلت كلمة أو عبارة سلسلة كلمات متساوية الطول مرتبة بحيث تكون قراءتها عمودياً مطابقة لقراءتها أفقياً.

وأطلق على القصيدة إسم «الكنسي البابلي - ecclesiastic». وعند تطرقه الى تاريخ تأليف القصيدة أشار إبلينج الى بعض المصطلحات القديمة والكلمات الغريبة (التي بطل استعمالها) التي تسمح بتحديد تأريخ كتابتها في نحو القرن الخامس عشر - القرن الرابع عشر قبل الميلاد^(٢٥).

خطا ب. دروم خطوة كبيرة في دراسة القصيدة فقام بتحليل نقدي لترجمة مارتين وإبلينج^(٢٦)، وكان أول من أشار الى صيغة النداء التي تتكرر في القصيدة، وصيغة الشخص الثاني، واستنتج أن النص عبارة عن حوار بين مجهولين (أ) و (ب)، المعذب والصديق. يبدأ الحوار بشكوى المعذب، التي تشكل محتوى الموشح الأول، يلي ذلك رد الصديق، حيث تشكل مواسماته وتعاويه محتوى الموشح الثاني. هكذا بنيت القصيدة: موشح هو كلام (أ) المعذب، والموشح الذي يليه هو رد الصديق (ب). وهكذا، فالمواقع التي كانت عند إبلينج تبدو متناقضة وغير متساوقة في التسلسل «الحوار - الشكوى» وجد فيها دروم منطلق الحوار - الجدل. لقد عبر الباحث الفرنسي عن وجهة نظر مفادها أن النص أقرب الى كتاب «سفر أيوب» منه الى «الكنسي»^(٢٧). ولا يقتصر التشابه مع «سفر أيوب» على الوضعية العامة التي تصفها كل من القصيدة وكتاب التوراة (تقوى البطل وقناعته وسعادته الأولى، ثم المحن والنوائب التي انهالت عليه فجأة) بل أيضاً في الكثير من المواقف التفصيلية التي، كما يقول دروم، تذكر بحوار أيوب مع فينمانتين. كان دروم يظن النص ناقصاً وأن تتمته مازالت مجهولة، وكان يعتقد أنه المصدر الأصلي المباشر لكتاب التوراة. من خلال دراسة وتحليل القصيدة توصل دروم الى أن اسم المؤلف يأتي بعد الموشح الثالث، وابتداء من الرمز (KA) يبدأ نعت ما، لم يستطع تحديده بالضبط. ولم يحاول الباحث تحديد زمن كتابة القصيدة بدقة، واكتفى بالإشارة الى أنها كتبت قبل الألف الأول قبل الميلاد^(٢٨).

لم يُقَمِّم عمل دروم من قبل علماء الآشوريات في حينه. فقد أدرج ب. مايسنر نص القصيدة في أحد أجزاء مؤلفه الضخم، معتمداً تفسير إبلينج^(٢٩). وضمن إبلينج نفسه مؤلفه الجديد «مختارات من النصوص الشرقية» ترجمته القديمة دون أية إضافة أو تعديل. وتجدر الإشارة الى أن الكتابين قد تأخرا كثيراً في دور النشر قبل صدورهما، لذلك ليس من المستبعد أن يكون الباحثان قد أعدا كتابيهما قبل صدور دراسة دروم.

في عام ١٩٢١ نشر س. هيد مقطعين من مدينة سيبير (BM - 76506)

(BM - 66882)^(٣٠). لكن هيد لم يلاحظ العلاقة بين هذين المقطعين وقصيدة «اللاهوتي». وقد أشار ايلينغ الى هذه العلاقة فيما بعد، وقد خص جزءاً من دراسته الجديدة للتعليقات، ومن ثم قام لابات بترجمة ودراسة التعليقات^(٣١).

كان كتاب لاندسبرجر^(٣٢)، الذي سبقت الإشارة اليه، حصيلة دراسات متعددة، امتدت نحو أريعيين عاماً. قام هذا العالم بجمع ودراسة كل ماصدر عن القصيدة من شروح وترجمات، وأرفقها بترجمته الجديدة، التي مازالت تحتفظ بأهميتها حتى يومنا هذا. وتعرف لاندسبرجر على اسم المؤلف واستطاع أن يحدد الـ acrostics بصورة متكاملة: «أنا ساجيل - كيتام - أوييب، المعوز وخادم الآلهة والملك». وأشار لاندسبرجر الى ان الرمز الأخير من القصيدة (MA) ليس بداية لموشح جديد، إنما يؤدي دور الرابطة.

تألف القصيدة من سبعة وعشرين موشحاً ويمكن أن تدون في لوح واحد. ويعتقد الباحث ان تحديد تاريخ دقيق لكتابة القصيدة يكاد يكون مستحيلًا، أما بصدد الكلمات القديمة القريبة التي أشار اليها ايلينغ فإنها كانت غريبة منذ القرن الخامس عشر قبل الميلاد^(٣٣)، هي حين يعتقد زودين ان القصيدة كتبت قبل عام ٨٠٠ قبل الميلاد^(٣٤).

توصل لاندسبرجر، من خلال تحليل تطور الحديث في الحوار الى ان القصيدة عبارة عن استرحام طقوسي. وفي حالتنا هذه استرحام لدى الآلهة التي تسمح بعذاب الأبرياء. أما التحليل الفلسفي للقصيدة فبقي خارج إطار البحث.

في الأريينيات عاد |. شتام الى قصيدة «اللاهوتي» مرتين وفي عام ١٩٥٠ صدرت الترجمة الانجليزية للقصيدة^(٣٥). وفي عام ١٩٥٢ نشر ب. وليمس ثلاثة مقاطع قصيرة من النص، وقد أتاحت هذه المقاطع تدقيق بعض الأجزاء وملء مجموعة من الفراغات الصغيرة^(٣٦).

تعتبر دراسة أ. لامبرت آخر دراسة متكاملة عن القصيدة، وهي الأفضل من جميع النواحي^(٣٧). قام العالم الانجليزي بنشر مقدمة تاريخية مفصلة عن جميع المقاطع وحل للرموز وترجمة جديدة مع شرح وتعليق أدبي مستفيض. ولم يتوقف في المقدمة عند قراءة محتوى القصيدة، بل تطرق الى المعنى الفلسفي للحوار. إلا ان الكاتب، حسب رأينا، أزاح جانباً بعض الثبرات المنطقية، ووضع في المرتبة الأولى التعابير والمفاهيم التي لا تشكل المحتوى الأساسي للحوار. لقد أعار لامبرت إنتباهه الى التصادم بين فكرة تقرير العقاب الإلهي

في الحياة الأخرى مع ما يناقضه من الأمثلة الدنيوية، إلا أن الباحث، حسب اعتقادنا، لم يلاحظ حل المعضلة، فاستنتج أن مؤلف القصيدة عجز عن حل التناقض بين المعتقدات الراسخة في الأعماق والحياة الواقعية^(٢٨).

يسمح التحليل البلاغي للقصيدة، حسب رأي لامبرت، بتحديد تاريخ كتابتها بحوالي سنة ألف قبل الميلاد، علماً بأنه يؤكد على عدم دقة هذا التاريخ، مشيراً في نفس الوقت إلى عدم توفر المعطيات التي تسمح بتحديد تاريخ دقيق بين سنة ١٤٠٠ و ٨٠٠ قبل الميلاد^(٢٩). وقد عثر فيما بعد على ما يدعم وجهة نظر لامبرت. فقبل ثلاث سنوات من نشر كتاب «المواعظ الأدبية البابلية» نشر لامبرت قطعة صغيرة من اللوح K 10802 تشتمل على قائمة بالنصوص الأدبية^(٣٠). وقد ورد ذكر قصيدة «اللاهوتي» ضمن هذه القائمة، إلا أن هذا الجزء من اللوح كان مشوهاً جداً. ثم أن مجرد ذكر القصيدة لا يضيف أي شيء جديد. ولكن بعد أن أصبح نص أوروك معروفاً، إذ نشر عام ١٩٦٢ من قبل فان ديك^(٣١)، استطاع كل من لامبرت^(٣٢) وفان ديك^(٣٣) أن يتوصلا إلى اسم مؤلف القصيدة، وهو سيفال - كينام - اوبيب، وكان من معاصري حدد - ابال - ادينا، أحد ملوك السلالة الثانية في ايسن (١٠٦٩ - ١٠٤٨ قبل الميلاد). وهكذا يمكن القول أن تاريخ كتابة القصيدة أصبح محدداً بدقة في النصف الأول من القرن الحادي عشر قبل الميلاد (للتفصيل انظر القسم الثالث من هذا الفصل).

ومن الدراسات التي صدرت في السنوات الأخيرة يمكن الإشارة إلى دراسة د. بورجر^(٣٤)، وهي دراسة نقدية لكتاب لامبرت، مع إضافات وملاحظات مهمة لتدقيق قراءة النص، وكذلك الترجمات الجديدة للقصيدة (الترجمة الروسية والإيطالية)^(٣٥)، والانجليزية^(٣٦) والفرنسية^(٣٧).

بالإضافة إلى كل ذلك فإن قصيدة «اللاهوتي البابلي» تشكل أحد المصادر الأدبية الهامة التي اعتمدها وأشار إليها الكثير من علماء الآشوريات. ولا نعتقد أن هناك ضرورة للتوقف عند هذه الإشارات.

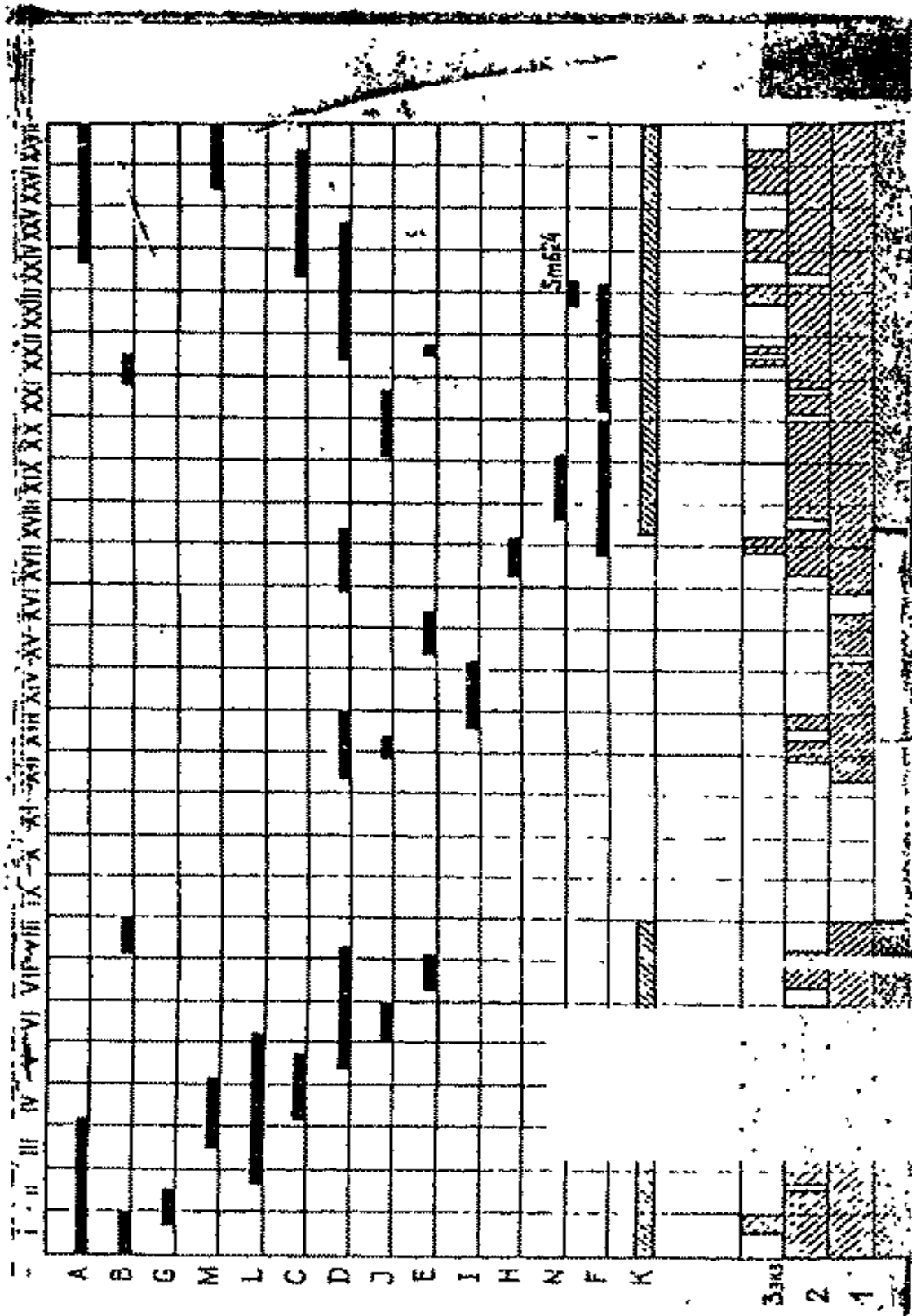
بلغ عدد النسخ المكتشفة من قصيدة «اللاهوتي البابلي» حتى الآن إحدى عشر أو أربع عشرة نسخة. ولم يضبط العدد النهائي بدقة لأن الذين يتعاملون مع المواد الأثرية الأصيلة لا يستطيعون دائماً تحديد ما إذا كانت المقاطع المكتشفة تعود إلى لوح مسماري واحد أم لا. وإضافة إلى هذه النسخ تتوفر بين أيدي الباحثين اليوم مجموعة من الشروح والتعليقات البابلية على القصيدة، ولكن واقع الحال يشير إلى أن عملية استكمال النص ما زالت بعيدة عن المنال. فمن بين الموشحات السبعة والعشرين التي تتألف منها القصيدة لا يتوفر حالياً بشكل كامل سوى تسعة عشر موشحاً، إذ أن ثلاثة موشحات مفقودة كلياً وخمسة موشحات مخرومة ومشوهة جداً. ومعظم المقاطع المكتشفة عبارة عن قطع صغيرة من الألواح الطينية التي تحتوي على ما لا يزيد عن عشرين سطراً.

لتكوين فكرة واضحة عن الوضعية الحالية للنسخ المكتشفة نورد قائمة بالنسخ المتوفرة (انظر الجدول) مع ذكر المواقع التي اكتشفت فيها والأرقام

279 - 261; 34 - 1	بابل	BM 34/23=A-1
1-11, 79-88, 229-236	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	K 8463=B-2
7-17	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	K 10301=G-3
28-45, 279-297	بابل	BM 24633=M-4
18-57	بابل	BM 35405=I-5
34-52, 228-289	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	SM 147+K 3452=C-6
48-80, 125-143, 176-191, 235-269	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	9297+K 9290=D-7
55-66, 131-136, 210-227	بابل	BM 40098=J-8
69-78, 158-169, 237-239	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	13929+K 8491=E-9
139-156	بابل	BM 40124=I-10
179-189	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	K 5932=H-11
193-210	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	K 1743+K 10858=N-12
185-220, 222-255	آشور	VAT 10567=F-13
256-250	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	SM 624=O-14
		الشروحات
1-88, 190-297	سبيار	76506+BM 66882=K

المتتالية التي رقت بموجبها المقاطع. وكل نسخة من القصيدة مسجلة تحت رمز خاص من الحروف اللاتينية. والرموز المستخدمة في هذا الجدول مقترحة من قبل لامبرت⁽¹⁸⁾.

ولتوضيح الصورة بشكل أفضل نقترح الجدول التخطيطي المرفق. في الجزء الأسفل من الجدول يبدو النص الكامل للقصيدة على هيئة مرتسم مخطط. وكما هو واضح من الشكل، نجد أن نحو ثلثي النص ممثلين بما لا يقل عن نسختين، وسدس النص ممثل بثلاث نسخ. بينما يشمل الفراغ الموشحات التاسع والعاشر والحادي عشر. إلا أن سعة هذا الفراغ قد تشير بعض الإشكالات. أن الـ acrostécs تشير إلى وجود فراغ بعد الموشح الثامن، إلا أنها لا تحدد عدد الموشحات المفقودة. كأن زميرين قد حدد هذا العدد بثلاثة، وأخذ برأيه فيما بعد. وافترض لاندسبرجر أن الموشحات المفقودة تبدأ بالرموز: I , NA , AM. وحسب هذا الافتراض قرأ اسم مؤلف القصيدة.



I - المعذب

1. مهلاً أيها الحكيم ، أريد أن أسر إليك
2. أريد أن أقول لك
3. أنت
4. خادمك الأمين - أسعى يوماً لتجيبك
5. أين الحكيم الذي يشبهك؟
6. أين العالم الذي يضاهيك؟
7. أين من يصدي النصيحة؟ أريد أن أروي مأساتي
8. أوشكت على الهلاك. ها حانت نهايتي
9. كنت في عائلتي الأصغر، واختلط القدر والدي
10. أمي، تلك التي أنجبتني، مضت إلى بلد اللامع
11. أبي، وتلك التي أنجبتني، تركاني لوحدي.

II - الصديق

12. صديقي المبهجل (أنا حزين لما قلت
13. هو جسدك يا (عزيزي) نحو الشر تقود
14. عتلك السامي، أصبح كمثل البليد
15. طلعتك البهية ، غدت جهماء
16. نعم، يتركنا الأبياء ، وفي طريق الموت يذهبون
17. يعبرون نهر حويور، هكنا قدر منذ القدم
18. ألم تر أنت الناس مجتمعين
19. (... ..) الأول، ضعيف، ثم (...) أهبه
20. يزهو الفني، فمن أسنده؟
21. من يطع الإله يوفق في عمله
22. المتواضع، الذي يمجد الآلهة يجني الثروة

III - المعذب

23. يا صديقي، قلبك بلر لا ينضب ماءً
24. مياه البحر الفسيح، ...

25. أريد نصيحتك، فأسمع قصتي
 26. امرتي إنتباهك لحظة، وإصغ الي
 27. الجسد مكبل، والفاقة تعذبني
 28. ولي توفيقني، وتركني الحظ
 29. القوة ذبلت ، وزال الريح
 30. الحسرة والحزن افسدا هيأتي
 31. خبز الحقول لا يسد الرمق
 32. «كورتو» ، شراب الأحياء لا يستطيع الحصول عليه
 33. ان تعود ايام السعادة ثانية ؟ بودي ان أصرف مودتها

IV - الصديق

34. شفتاي موثقتان
 35. اهيف أنت، لكن عقلك اختل كالمحتوه
 36. سلوكك غدا مشتتاً مختلاً
 37. وجهك البديع أصبح يشبه الأعمى
 38. ما بالك لا تكف عن الالاحاح بالتمني؟
 39. الظل الغابر يعود بالصلوات
 40. رضوان الألهة يسترجع بالرجاء
 41. أولئك الذين لم يغفروا لك، سيشقتون عليك
 42. ابحث عن الايمان بالعدالة دائماً
 43. سيمتلك الحارس العظيم نعمته
 44. (.....) ويهب الغفران

V المعذب

45. انحنى امامك أيها الصديق، وبحكمتك أرتضي
 46. (...) كلمات حديثك
 47. (...)
 48. حمار البرية، ذاك الذي يملأ جوفه بالعشب
 49. اصغى بأعنان الي الحقائق الالهية
 50. الأسد الوحش، من يلتهم الجسد الريان

51. يقدم الطحين نثراً، ليرضى الآلهة الغاضبة
 52. (.....) الغني ، الذي تتكاثر أملاكه
 53. وزن ماما بالذهب النفيس
 54. هل أخبرت النذرة لقد صليت للإله
 55. ونذرت للآلهة الضحية، لكن كلمتي غير مسموعة

VI - الصديق

56. النخلة شجرة زاهية يا أخي الغالي
 57. تغذ كل المواضع ، أيها الذهب الخالص
 58. أنت تغف على الأرض، وأفكار الآله بعيدة
 59. إنظر إلى حمار الوحش الجميل في الوادي
 60. ذلك المتمرد ، من دهن الحقل وقلب السهم
 61. تعال وانظر إلى مقترن القطيع، الأسد الذي تذكرته
 62. وبسبب تلك الجريمة ، حضروا حفرة للأسد
 63. الغني المهيب الذي يهيل ثروته بالأكوام
 64. سيحرقه الملك قبل أن يحين أجله
 65. أتبقى السير في الطريق التي سلكوها؟
 66. إطلب من الآله رحمة الأثرية)

VII المعذب

67. عقلك - ربح الشمال، نسمات عذبة للناس
 68. صديقي المصطفى) نصيحتك غالية
 69. إسمح لي أن أضيف كلمة واحدة
 70. يسير في طريق الفلاح من لا يبحث عن الآله
 71. هزل المتعبدون وذبلوا
 72. طبقت تعاليم الآله منذ نعومة أظفاري
 73. سجدت خاشعاً ، أبحث عن الآلهة
 74. فجنيتُ نار الجهد الذي لم يُجدِ نفعاً
 75. وهبتني الآلهة الشاقة بدل الرفاه
 76. الغني، أمامي ، والدميم فوقني

77. كُرمَ المحتال ، وأنا المحتقر

VIII - الصديق

78. تكفي أنت حقاً ، ولكن لا دليل على ما أقول
79. أنت ترفض الحقيقة، وإلى تعاليم الآله تسيء
80. أنت لا تحترم ملقوس الآلهة (.....)
81. ملقوس الآلهة حقيقة (.....)
82. أفكار الآلهة مثل كبد السماء
83. الكلمة من فم الآلهة (.....)
84. أحقاً تدرك (.....)
85. ما رؤيتهم مع البشر (.....)
86. فاختر طريق الآلهة (.....)
87. قريباً من عقولهم (.....)
88. (.....)

الموشحات IX - XI مفقودة

XII - الصديق

125. (.....)
126. برر (.....)
127. أهلك (.....)
128. كبر الصغار (.....)
129. خفض عن الناس (.....)
130. اجمع (.....)
131. حنئ الآله (.....)
132. حقق أمنيته (.....)

XIII - المعذب

133. أريد أن أهجر البيت (.....)
134. حصن ، لا حاجة إلى الثروة

- 135 أريد نحر ضحية للاله ، أريد خرق تعاليم الآلهة
 136 سأنحر ثوراً (.....)
 137 سامضي في سبيلي ، وأتوغل بعيداً
 138 سأفتح السد ، وأبعث الطوفان
 139 سأهيم في البراري الشاسعة كالص
 140 سأطوف من بيت الى بيت لأطفي الجوع
 141 سأتشرد جالماً ، وأجوب المرققات
 142 وسأدخل مثل أي تافه (.....)
 143 المعادة بعيدة (.....)

XIV الصديق

- 144 يا صديقي ، تماثلك نفسه (.....)
 145 أمور البشر ، التي لا تودها (.....)
 146 يوجد في قلبك (.....)
 147 تخلى عنك عقلك (.....)
 148 (.....) الناس (.....)
 149 (.....)
 150 (.....) في لحظة (.....)
 151 (.....) يدل (.....)
 152 (.....) الهناء (.....)
 153 (.....)
 154 (.....)

XV - المعذب

- 155 (.....) القلب (.....)
 156 (.....) الذي (.....)
 157 (.....)
 158 (.....)
 159 تقول الأم لابنتها (.....)
 160 هوى الصياد الذي رميته (.....)

161. من بين جميع الذين لهم أسماءهم ، نجاهه (.....)
162. الكثير من وحوش البر (.....)
163. مَنْ مِنْ بينهم اتتوى (.....)
164. اجهد في البحث عن البنت والابن (.....)
165. كل ما اخترت ، نعم لن أتركه (.....)

XVI - الصديق

166. أيها الوديع المستكين ، يا (.....)
167. عقلك فد رالع
168. ستمك طبعك (.....)
- 169-176. (.....)

XVII - الممتب

177. (.....)
178. مَنْ فِي (.....)
179. البلاد (.....)
180. الجميع (.....) تحولوا البشر
181. يرتدي ابن الأسير ثياباً رثة
182. يرتدي الجالغ وابن الفقير ثياباً فاخرة
183. الذي يرمى الشعير ، يمتلك الذهب
184. الذي يزن بميزان الذهب ، يحمل وزراً ثقيلاً
185. الذي يأكل الخضار لوحده ، يلتهم طعام الوجهاء
186. ويبقى لابن الغني وصاحب الأمر ثمار البرية
187. إنهار الغني ، بعيداً (.....)

XVIII - الصديق

188. جمعوا ، اقسوا (.....)
189. تلك العتيقة (.....)
190. اسم (.....)
191. مَدَّ الأيام (.....)

192. (.....الأخلاق) (.....)
 193. تفصيل (.....)
 194. (.....) المتحرك (.....)
 195. (.....) الأخرى (.....)
 196. (.....) التقى
 197. (.....) الآلهات
 198. قدر منذ الأزل ، ان تكون مترفاً وفقيراً

XIX - المعذب

199. (.....) الفطنة
 200. جُمعت كل الحكمة ، فانصح الناس
 201. (.....)
 202. (.....) كصياد الطير....
 203. (.....) لم يدع القلب
 204. (.....) حفظتها شفاهي
 205. (.....) رموز
 206. (.....) فهمت كتابته
 207. (.....) تجليت امامه
 208. (.....) الرفاه فتمد
 209. (.....) انا طفت

XX - الصديق

210. (.....)
 211. (.....) مَنْ ؟
 212. تركت افكارك الحاذقة تسرح
 213. (.....) نبذت الحكمة
 214. اهنت المكتوب ، واحتقرت الفطنة
 215. (.....) ريمة الرأس تعضيك من العمل المرهق
 216. (.....) اصبح مهملأ
 217. (.....) اسمه عالم

218. رافهاً رأسه ، ويملك ما يريد

219. لبي امر الإله ، والتزم بملقوسه

220. (.....) وللخير مكرس.

XXI - المعذب

221. (.....) غش (.....)

222. (.....) كل المحتالين (.....)

223. يأخذون الخيرات لأنفسهم ... التي (.....)

224 - 231. (.....)

XXII - الصديق

232. (.....)

233. (.....)

234. (.....)

235. اي غش هذا ؟ لقد خبطته شهرته

236. ايسرع ؟ ستزول ساقيه عن قريب

237. التصابُ يملك الثروة بدون إله

238. سيصيبه سلاح القتل

239. ماهو نجاحك ، إن كنت لا تبغي مشيئة الإله ؟

240. النور في صلف الإله - نعمة متواضعة لكنها أمينة

241. إبحث عن نَفَسِ الإله الصالح

242. ما فقدت خلال عام - ستسترده الآن

XXIII - المعذب

243. تأملت في الدنيا - ليس الأمر كذلك

244. لا يسد الإله الطريق أمام الشيطان

245. الأب يسحب الزورق في النهر

246. واينه اليكر مسترخياً في الفراش

247. الأخ الأكبر في الطريق كالنمر يتبختر

248. يسوق البغل مبتهجاً أخوه الأصغر

249. يجوب الحفيد الطرقات متشرداً
 250. وأخوه يعلم الفقير
 251. ماذا جنيت من الاله الذي عبدت ؟
 252. انحني امام من هو دوني مرتبة
 253. يحترقني الغنى والتافه والفخور

XXIV - الصديق

254. أيها العالم الحاذق المتعلم
 255. قلبك حاقق ولذا فانت تسيء الى الاله
 256. مثل كبد السماء ، قلب الاله بعيد
 257. تصعب معرفته ، ولا يدركه البشر
 258. كل الأحياء من ابداع يدي اردو
 259. النجل الأول فاخر عندها جميعاً
 260. العجل الأول يكون صغيراً عند البقرة
 261. نسلها الأخير اكبر مرتين
 262. الطفل الأول يولد غيباً
 263. كنية الثاني - القوي ، الشجاع
 264. يبصرون ولكن لا يفقهون حكمة الآلهة.

XXV - المعذب

265. اصغ الي يا صديقي وافهم افكاري
 266. احتفظ بأفضل كلمة في حديثي
 267. يمجدون اعمال الرجل العظيم ، رغم انه قاتل
 268. يزدرون البسيط ، ولم يقم بأذى
 269. يأتمنون الرنيل ، والمسفالة لسيه كالحقيقة
 270. يمدون التقى ، الذي إمتثل لمشيلة الاله
 271. يملأون سفح التلال بالذهب
 272. ينهبون الطعام الزهيد من النخيرة
 273. يسندون القوي ، من صاحب المنكرات
 274. يقتلون الضعيف ، وينصون المسكين

275. وأنا الصعلوك، يظلمني الغني

XXVI - الصديق

276. تورو، ملك الآلهة، وخالق البشر
277. زوثومار العظيم، اختار ملينتهم
278. الإلهة ماما، هي الملكة التي صجنتهم
279. منحوا البشرية نطقاً أعوج
280. خصوها بالكذب والظلم إلى الأبد
281. يتحدث الخيرون عن الغني بكل وقاحة
282. الملك، تكون الثروة إلى جانبه
283. يسيئون إلى الضعيف كالص
284. يخبرون له الرذالة، ويسعون لقتله
285. بالخداع يرغمونه على الاقتراف الشر، فهو بلا عون
286. يقودونه بنساء نحو الهاوية فينطعن كالضخم

XXVII - المعذب

287. انت عملوك يا صديقي وترى شقائي
288. تعال الي لترى التعاسة، وسوف تعرف
289. كنت مطيعاً، متمبداً، متعلماً
290. لم اجد المنذ والعون حتى للحظة
291. اجتاز ميدان المدينة متسلاً
292. هادئ الكلام، عذب الصوت
293. لا ارفع رأسي، احملق في الأرض
294. مثل العبد لا أصلي مع الجماعة
295. الآلهة التي تخلت عني، ستمنحتني العون
296. الآلهة التي هربت، ستملني بالرحمة
297. أيتها الراعي ان شمس البشر ترعى الناس مثل الإله.

لا يمكن التأكد من تاريخ كتابة هذه القصيدة الا من خلال المعلومات التي يمكن الحصول عليها من المؤلف. ان محتوى القصيدة، شأن المؤلفات المشابهة يخلو من كل ما يمكن أن يشير الى زمن كتابتها، والتحليل الأدبي للنص لا يسمح بتفضيل أي تاريخ من الفترة المحصورة بين 1400 و 800 قبل الميلاد^(٤٩).

أما التاريخ المحدد على أساس التحليل البلاغي للنص فما يزال موضوعاً للجدل والنقاش. ولكن قبل البدء بدراسة المعلومات المتوفرة عن المؤلف، لا بد من التطرق الى المسألة العامة للتأليف والمؤلفين في «أدب» بلاد الرافدين.

إعتاد الباحثون إطلاق صفة «المجهول» على أدب اللغة في هذه البلاد. لقد دفع إغفال ذكر المؤلف في النصوص الأدبية السومرية والبابلية الى الشك بوجود مؤلفين فعليين في بلاد الرافدين القديمة، وجادل البعض في مشروعية إطلاق اسم «الأدب» على هذا النوع من أدب اللغة^(٥٠). ويشار بصدد ذلك الى أن مرحلة التطور التاريخي سبقت ظهور الكتابة، وكذلك الى الأسلوب الشفهي في نقل ونشر النصوص الفنية. أما التدوين الكتابي للنصوص فيفسر من قبل هؤلاء على انه كان محض فن تقني ليس إلا. أما مصطلح «المؤلف» فهو برأيهم «المحرر» الذي قام باختيار، وأحياناً عصرنة، القصص التي كانت متداولة شفاهاً ولذلك فهم من الناحية العملية يشبهون رواة الفولكلور الكلامي.

كان هذا الرأي واسع الانتشار في الأوساط العلمية المهتمة بدراسة الأدب السومري والبابلي، وهو يستند الى بعض الأسس والمقومات. هكذا، بالفعل، هو أمر العديد من المؤلفات مثل القصيدة - الأسطورة «فقير نيبور» إذ كانت في الأصل أسطورة شمسية، ثم تبناها فيما بعد «أدباء» القصر فعدلوها وعصرنتوها^(٥١).

لقد لعب التقليد الشفهي «الفولكلور» دوراً لا ريب فيه في نشر النصوص

«الفنية» و «العلمية»، بل وحتى النصوص التي ولدت مكتوبة. ولذلك فإن الدراسات المتجزئة خلال العقدين الأخيرين أرغمت الباحثين على إجراء تعديلات جوهرية في وجهة النظر السائدة تلك^(٥٢).

تبقى معظم المؤلفات الأدبية السومرية والبابلية مجهولة المؤلف بالنسبة لنا حتى يومنا هذا. ولكن هل كانت هكذا فعلاً بالنسبة للكتبة البابليين ؟ نعتقد أنها لم تكن هكذا، على الأقل ليس جميعاً هكذا. فهناك مجموعة من المؤلفات القديمة التي ورد فيها ذكر اسم المؤلف، وسنكتفي بذكر أربعة أمثلة فقط^(٥٣). يدخل اسم القصيدة في حالتين ضمن محتوى القصيدة، كما هو الحال في قصيدة «اللاهوتي» وفي «نشيد مردوخ» حيث ورد ذكر آشور بانيبال في النص الشعري^(٥٤). وفي الحالة الثالثة ورد اسم المؤلف في نص القصيدة «ملحمة أيرا». جاء في اللوح الخامس من الملحمة ما يلي

مصنف الألواح كابتي - ايلاني - مردوخ ، حفيد دابيبا
طالعه الإله في المنام ، وأملى عليه ، وفي الصباح
دونها . لم يعترف ذنباً ، لم يضيف إليها كلمة واحدة.

ويرتدي لوح خورساباد أهمية خاصة (يعتقد أنه كتب قبل القرن الثامن قبل الميلاد): كتب على أحد وجهي اللوح «نشيد نابو» وعلى الوجه الآخر «نشيد مردوخ». وقد ورد ذكر اسم المؤلف في نص التراتيل على كلا الوجهين^(٥٥).

إن هذه الأدلة بعد ذاتها مازالت لا تعني وجود تأليف فعلي في الأدب البابلي، إذ يمكن تفسير ورود هذه الأسماء في النصوص بكونها أسماء الأشخاص الذين طلبوا الألواح لاقتنائها، وليس أسماء المؤلفين. مثل هذا التفسير أقرب إلى الواقع في النص الذي ورد فيه ذكر اسم آشور بانيبال^(٥٦) لكن الأمر يختلف مع المؤلفات التي اشتملت على فهارس بالنصوص الأدبية و«العلمية» ولا يمكن تفسير الأدلة المشار إليها آنفاً، سوى أنها أثبتت على وجود مؤلفين حقيقيين في بابل القديمة.

ترقى أقدم الفهارس المكتشفة إلى العصر البابلي القديم. وهي عبارة عن قوائم بأسماء المؤلفات الأدبية والطقوسية والعلمية، وفيها يعرف النص بالكلمات الأولى منه، في حين يخلو من اسم المؤلف. وقد تمت مطابقة معظم المؤلفات التي وردت في هذه الفهارس مع النصوص المكتشفة. لقد ورد ذكر بعض هذه المؤلفات في الفهارس الآشورية الحديثة، التي عثر عليها في مكتبة آشور بانيبال، والتي ورد فيها اسم المؤلف. وهنا يصعب التمييز دائماً بين

المؤلفين الحقيقيين و «الناشرين» و «المحررين». ويمكن العثور في هذه الفهارس على مؤلفين مزيّفين أيضاً (مثال على ذلك المؤلفات المنسوبة بشكل مباشر الى الإله آيا^(٥٧)). ان وجود حالة كهذه يؤكد ان الكتبة القدامى كانوا يشعرون بأهمية ذكر مؤلف النص. لقد نسبت بعض المؤلفات الى الآلهة من أجل تعزيز هيبتها وشهرتها. ولهذا السبب أيضاً نسبت بعض النصوص الى علماء قدامى مشهورين. ان التقليد الذي كان يفترض ربط النصوص بمؤلفين محددين (حقيقيين أو مزيّفين) كان تقليداً راسخاً، وحسب علمنا لم يكشف النقاب حتى اليوم عن أي نص من النصوص القديمة الذي نسب الى أكثر من مؤلف واحد^(٥٨).

ورد ذكر قصيدة «اللاهوتي» و «ملحمة ايرا» في الفهارس الحديثة، التي اكتشفت وهي في حالة يرثى لها. ولكن ليست هناك صعوبة في قراءة الأسطر السليمة وتحديد اسمي المؤلفين اللذين ارتبطت بهما القصيدتان، وهما على التوالي: ايساجيل - كين - اوبيب و كابتى - ايلاني - مردوخ. وبما ان الاسمين ورد ذكرهما في نص القصيدتين، فبوسعنا الجزم بأننا نتعامل مع المؤلفين الحقيقيين.

يمكن صياغة وجهة نظرنا بصدد التأليف والمؤلفين في بلاد الرافدين القديمة على النحو التالي: ان كان يفهم بكلمة «مؤلف» الشخص المبدع الذي وضع النص الكتابي من بدايته حتى نهايته سواء أكان نصاً أدبياً أم ثقافياً أم علمياً - فإن المؤلفين كانوا موجودين في بلاد الرافدين منذ القديم، وربما بدأوا بالظهور منذ النصف الأول من الألف الثالث قبل الميلاد^(٥٩) بالإضافة الى هؤلاء المؤلفين الحقيقيين^(٦٠) كان هناك عدد أكبر من «المحررين» أو «الناشرين» وهم الكتبة العلماء، والكهنة الذين كانوا يتولون مهمة التدوين والتحرير، وتوحيد النصوص وادراجها في مجاميع، أي وضع النصوص القانونية للروايات التقليدية التي كانت تروى شفاهاً (الملاحم، التراتيل، الأناشيد، التعاويذ، الأمثال... الخ). نحن نفهم مصطلح «قنونة - Canonisation^(٦١) المؤلفات الأدبية السومرية - البابلية على انها عملية كتابة النص «الأصيل» على يد العلماء القدامى. ويتفق مع وجهة نظر أ. لامبرت الذي يعتبر اختيار مصطلح «قنونة» غير موفق ولا يلائم واقع الأدب القديم في بلاد الرافدين: ان القنونة ترتبط بتاريخ الكتب اليهودية والنصرانية المقدسة ولا تصح لتاريخ الأدب الأكدي، الذي يصلح له تاريخ الأدب الكلاسيكي في القرون

الوسطى. لقد اكتسب الجزء الأكبر من الأدب الأكدي شكله الثابت، وأصبح كما يقال *Textus receptus*.

من أجل فهم أية ظاهرة حضارية فهماً سليماً، لابد قبل كل شيء من وضع هذه الظاهرة في الموقع الذي تشغله داخل المنظومة الحضارية ذاتها. من الصعب الجزم حول مدى التقيد بـ «حقوق التأليف» في بلاد الرافدين. ولكن الفهارس التي ترقى إلى العصر الآشوري الحديث تشير بوضوح إلى أنهم كانوا ينظرون إلى ذكر مؤلف النص باعتباره أمراً ضرورياً، رغم أنهم لم يميزوا بين المؤلف «الفرد» و«المحررين». يقول س. أفرينسوف: «لم يكن مفهوم التأليف الفردي معروفاً في أدب بلدان الشرق الأدنى، وكان مفهوم «السمعة الشخصية» يؤدي هذا الدور»^(٧٧). وتخلو اللغة الأكديّة من المصطلحات لكلا المفهومين. ولكن مادام المبدعون (المؤلفون الفرديون والمحررون) قد وجدوا، وكان هناك الابداع أيضاً، فهذا يعني أن البابليين كانوا يقيمون هؤلاء وينظرون إليهم كمؤلفين بهذه الطريقة أو تلك. ويفترض في هذه الحالة أن تنحصر درجة التقويم في «من كتب النص» وليس في «كيف كتب النص»؛ المهم هنا درجة الثقة بأصالة النص، وبلغتنا المعاصرة سمعة النص وسمعة مبدعه، وليس طبيعة الجهد الابداعي (تأليفاً أو تحريراً).

وهنا ينبغي الإشارة إلى ملاحظة أخرى. حقاً أن مفهوم «حقوق التأليف» وغيره من المفاهيم ذات الصلة الوثيقة بالمفهوم المعاصر للتأليف لم تكن متداولة في بابل، مع ذلك تبدو لنا مجافية للواقع الفكرة الشائعة عن «الحرية المطلقة» التي كان يتمتع بها العلماء القدامى (المؤلفون، المحررون، النساخون)، في تعاملهم مع مؤلفات زملائهم أو مؤلفات من سبقهم. فالمصادر البابلية المتوفرة حالياً لا تعطي أساساً كافياً لدعم هذه الفكرة. إن الصيغة التي تتكرر في الكثير من الألواح (كُتِبَ بدقة مثل أصله القديم) تشير إلى أن الكتبة كانوا يتعاملون مع النصوص الأصيلة بأمانة عند النسخ ولم يجروا عليها أية تعديلات. والحديث لا يقتصر على المواعظ والتراتيل، التي يمكن لأي تقيير طفيف في الصياغة أن يفقدها قوتها السحرية، كان النساخون يشيرون إلى الثلمات والخروم والتشوه في ما ينسخون من الألواح القديمة ذات المحتوى «التاريخي» والعلمي، دون أن يجازفوا في ملء الفراغات حسب تصوراتهم الذاتية. وفي هذا المجال ترتدي الشروح الأدبية للمؤلفات الفنية أهمية خاصة، كالشروح المرفقة بقصيدة «اللاهوتي» وقصيدة «المعذب البريء».

وكان اللغويون يحافظون على الكلمات والعبارات القديمة التي بطل تداولها، ويلجأون الى تفسير تلك الكلمات في الشروح المرفقة. لنتذكر الملاحظة التي أشرنا اليها عن «ملحمة ايرا» التي وردت في اللوح الخامس. فالمؤلف يؤكد على ان الإله طالعه في الحلم، وأملى عليه في الصباح، ولم يقترف أي ذنب، إذ لم يضيف أو ينقص من النص كلمة واحدة. إن هذه الأمثلة واضحة جداً. لقد رسخ عند البابليين تصور واضح من أصالة النص، حتى وإن لم يكن نصاً فردياً. وارتبط ذلك التصور بما ساد من احترام كبير للتراث، وتقدير للأسماء العلمية المشهورة، وربما ارتبط أيضاً بفكرة «التأليف الالهي»، وقد سبقت الإشارة الى بعض النصوص المنسوبة الى الالهة. لقد استند نظام تعلم فن الكتابة على مبدأ الاستساح الدقيق للنصوص.

في بنية النصوص التي تشكل اللغة السومرية والبابلية يتبني التمييز بين النصوص «المؤلفة» والنصوص الفولكلورية. النصوص الفولكلورية هي الأكثر، ويرتبط نشوعها ووجودها بالتقاليد الروائية، ويبدو ان «المؤلفين» وصلوا أحياناً تطوير النص شفهيّاً حتى بعد تدوينه كتابياً. كان الناس يتلقون هذه النصوص ويتعرفون عليها عن طريق الرواية والسمع، أما النصوص الثانية فكانت من ابداع مؤلفين فرديين، وقد نشأت في البداية كنصوص مكتوبة، وبهذه الصيغة تطورت وتلقاها المعاصرون^(٦٣). ووجود الـ acrostecs في بعض القصائد يدل على الأسلوب الكتابي لتأليفها. تشير الانتباه في لوح خورساباد الملاحظة التالية: «تقرء الرموز الأولية والرموز الختامية مرتين»^(٦٤). وهناك مايسمح بالافتراض ان النصوص الأدبية البهجة كانت أقل عرضة للتعديل والتحوير من النصوص «الفولكلورية»^(٦٥).

نعمز في حالات كثيرة عن التمييز بين المؤلف الأدبي «الفردي» والمؤلف «الفولكلوري». ولكن هذا لا يعفينا من مهمة الفرز والتمييز بين هذين المؤلفين عند توضع مثل هذه الامكانية، لان هناك، وكما سنرى، الكثير من الصعوبات التي تجابهنا عند تفسير نصوص كلا النوعين^(٦٦).

وقبل الانتهاء من هذا الاستطراد نشير الى ان سلسلة النصوص الأدبية المكرسة لعذاب الأبرياء تنتمي الى مجموعة المؤلفات الفرديّة، مثل «اللاهوتي البابلي» و «المعذب البريء» والقصيد السومرية «الانسان والاله»، بالإضافة الى قصيدة بابلية قديمة أخرى من هذه السلسلة.

وليس من المستبعد ان المصادر الأولية (معظمها على الأقل)، التي

اعتمدتها المؤلفات الفولكلورية كانت من المؤلفات «الفردية» أيضاً. ويكلمة أخرى يمكن القول بأن المؤلفات الأدبية كانت تعكس بالدرجة الأولى أفكار النخبة المتتورة من المجتمع البابلي.

آن لنا أن نعود الى قصيدة «اللاهوتي البابلي»، ماالذي تعرفه اليوم عن هذا القصيدة؟ كان زميرين (وهو أول من درس هذه الملحمة) يعتقد ان اسم المؤلف يكمن في الـ acrostax^(٧٧)، ولكن الاسم لم يكتشف الا بعد مرور سنوات عديدة، وذلك بفضل جهود لاندسبرجر، الذي أجرى مقارنة شيقة بين مقاطع من القصيدة ومقاطع من لوح مدرسي عثر عليه في سيبار^(٧٨). يتضمن هذا اللوح، وفي إحتمالين تخطيطيين الاسم المعني، بالاضافة الى أسماء أخرى وأسماء مواقع جغرافية، وقواعد تأليف الوثائق العلمية وقاعدة للأرشفة، وسنوات حكم فيليب اريدي 323 - 316 قبل الميلاد).

ان اسم ايساجيل - كيني - اوييب، يكاد يكون فريداً من نوعه، ونستبعد ان يكون ذكره في لوح مدرسي مجرد صدفة فيبدو ان المعلم قد اختار اسم المؤلف المرموق عن عمد لتدريب الكتبة المبتدئين. لقد كانت القصيدة شائعة في ذلك العهد وهذا ما تؤكد التعليلات البابلية الحديثة على القصيدة^(٧٩) ومن مقطع بابلي صغير (اللوحة K 10802)، نشره لامبريت^(٧٠)، ويتضمن فهارس أدبية، نعرف ان مؤلف «اللاهوتي البابلي» هو راق وعالم من بابل. ولئن كانت الصفة الأولى للمؤلف تبدو في الـ acrostex، فإن الصفة الثانية تتفق مع اسمه*.

وردت أهم المعلومات المتوفرة عن مؤلف «اللاهوتي البابلي» في نص من اوروك نشره فان ديك، وللأسف لم ينل هذا النص الاهتمام الذي يستحقه^(٧١). والنص عبارة عن قائمة بأسماء العلماء والحكام القدامى، وأسماء الملوك الذين عاشروهم في الأسطر ١٦ - ٢٠ من القائمة مايلي:

في عهد الملك (.....) العالم ايساجيل - كيني - ايبلا

في عهد الملك حدد - آبال - اينيا - العالم ايساجيل - كيني - اوبلا

في عهد الملك شيوخد نصر . العالم ايساجيل - كيني اوييب

في عهد الملك أسار حدون . العالم ايا - انليل - داري

♦ اسم المؤلف (ايساجيل) مشتق من (الايساجيل) ، وهو اسم معبد الاله مردوخ في بابل.

وهكذا، فإن قائمة اوروك تشير الى عالمين باسم ايساجيل - كيني - اوبيب. عاش الأول في عهد الملك حدد - ابال - ايدينا، الذي حكم البلاد خلال الفترة 1048 - 1069 قبل الميلاد، والثاني في عهد الملك نبوخذ نصر الأول، الذي حكم البلاد من سنة 1126 الى سنة 1105 قبل الميلاد*.

طرح ج. برينكمان إفتراضاً صحيحاً مفاده ان الحديث في هذه القائمة يدور حول شخصية واحدة^(٧٢). فالفارق الزمني بين حكم الملكين لا يزيد عن خمس وثلاثين سنة، والفرق الزمني بين بداية حكم الملك الأول ونهاية حكم الملك الثاني يبلغ ثماني وسبعين سنة، وبذا يمكن لشخصية واحدة أن تعاصر الملكين. ومهما يكن من أمر فلا شك أن المدعو ايساجيل - كيني - اوبيب، وفق ماورد في نص اوروك، هو مؤلف «اللاهوتي البابلي» وقد عاش في نهاية القرن الثاني عشر والنصف الأول من القرن الحادي عشر قبل الميلاد. والسؤال ينحصر الآن في مدى ثقتنا بالملاحظة الأخيرة هذه.

إن مؤلف نص اوروك هو الكاهن آن - بيل - شونو. وقد كتب النص حوالي سنة 165 قبل الميلاد، وقد استند الكاهن الى التقاليد القديمة الشائعة. يبدأ النص بأسماء الملوك السبعة اتين حكموا قبل الطوفان والحكماء السبعة الذين عاصروهم. لقد درس ج. كوموروزي هذا الجزء من النص دراسة مستفيضة وتوصل الى ان مؤلفه كان جيد الاطلاع على قوائم الملوك السومرية القديمة^(٧٣). ويبدو ان الكاهن آن - بيل - شونو قد نهل من الموروث الشعبي القديم واعتمد مختلف الفهارس عند تدوين المعلومات المتعلقة بملوك ما بعد الطوفان ومعاصريهم. الا ان دقة التواريخ المحددة لهذه الفترة مشكوك بأمورها. فهو على سبيل المثال يؤكد بكل سذاجة ان سين - ليكي - اونيني «محرر» ملحمة جلجامش كان من معاصري جلجامش، وان كابتي - ايلاني - مردوخ، مؤلف «ملحمة ايرا» قد عاصر الملك آبي - سين (٢٠٢٧ - ٢٠٠٢ ق.م)، في حين ان مؤلف هذه الملحمة عاش في القرن التاسع أو القرن الثامن قبل الميلاد. ومن المؤسف ان اسم الملك الذي عاصره العالم ايساجيل - كيني - ابالا مفقود من النص ! وهناك مايدعو الى اعتبار هذا العالم من معاصري الملك نابو - ابالا - ادينا (حوالي ٨٧٠

♦ لقد استثنى المؤلف نبوخذ نصر الثاني بالتظر لكونه عاش في عصر حديث نسبياً، فهو يعتبر من ملوك العصر البابلي الحديث وحكم خلال الفترة 605-562 ق.م.

ق(م)(٧٤). لكن مؤلف النص أدرجه في القائمة قبل حدد - ايل - ايدينا ونبوخذ نصر، وهذا مايدعو أيضاً الى الحذر من دقة المعلومات التاريخية الواردة في هذا النص.

وهكذا، يمكن القول بشكل عام ان قائمة اوروك، وبالرغم من حدس مؤلفها، لا يمكن أن تشكل مصدراً موثقاً للمعلومات حول عصر علماء ومؤلفي بلاد ما بين النهرين. ومع ذلك فان الإشارة الواردة فيها عن معاصرة ايساجيل - كيني - اوبيب - للملكين المذكورين تبدو مقنعة وتستحق الاهتمام. سبق أن أشرنا الى أن قصيدة «اللاهوتي البابلي» ترقى الى نحو الف عام قبل الميلاد، وذلك حسب التحليل البياني الصرف للقصيدة. وقد لاحظ كل من أ. لامبرت(٧٥) و ج يرينكمان ان عصر نبوخذ نصر الأول (وكذلك العصر الذي تلاه) تميز «بانبعث أدبي ماموس»(٧٦). ولا نستبعد ان يكون انبثاق أثر أدبي بابلي رفيع، كقصيدة «اللاهوتي البابلي» قد ارتبط بتلك النهضة الأدبية الباهرة؛ لقد كان اسم المؤلف بحد ذاته «عصرياً» بالنسبة لفترة حكم نبوخذ نصر الأول، اذ بدأ هذا الاسم بالانتشار منذ العصر الكاشي(٧٧).

وهكذا، فان مؤلف «اللاهوتي البابلي» هو المدعو ايساجيل - كيني - اوبيب وكان واعظاً بالمهنة، ومن مواليد بابل، ومن معاصري نبوخذ نصر الأول، أو حدد ايل - ايدينا (أو كليهما معاً)، وقد ظل اسمه راسخاً في ذاكرة الدوائر العلمية طيلة مايقرب من ألف عام.

لفهم أي مؤلف أدبي وتقييمه تقييماً موضوعياً، لايد من معرفة الوجه الاجتماعي لصاحبه والفترة التاريخية التي ظهر فيها. فلنتقل اذن الى معالجة هذين الموضوعين.

كان ايساجيل - كيني - اوبيب واعظاً، والواعظ هو الكاهن الذي لا تتحصر حياته ونشاطه في داخل هذا المعبد أو ذلك، بل يكون على صلة دائمة مع الناس من مختلف الفئات الاجتماعية، فمهامه المتنوعة تفرض عليه أن يتنقل من بيت الى آخر، لعيادة المرضى والأشخاص الذين أمت بهم المحن. كانت دائرة نشاط الوعاظ واسعة جداً، اذ كان أحدهم يقوم بدور المطيب(٧٨)، مستعيناً بالطلاسم والحروز والترانيل لطرد «شيطان» المرض، وكان غالباً مايقوم بهذه المهمة برفقة الطبيب، ويداوي الأسنان، ويلتمس لزيائنه الأحلام السعيدة، ويكافح الشر والرذيلة، ويؤدي الطقوس الدورية التي تضمن الصحة

الدائمة للعائلة المالكة. أما في المعبد فإن مهمة الوعاظ تنحصر في إنارة هياكل الالهة وتأدية الطقوس، وتنظيف الأرض المعدة لدفن الموتى مع أمتعتهم خلال مراسيم الدفن.

إن الأدب البابلي الخاص بالوعاظ واسع جداً، وتدخل ضمن هذا النوع من الأدب مسلسلات كاملة مثل «إلهي، أنا لا أعرف»، «مالكو»، «بيت الوضوء» و «شوريو» وغيرها. ويصل عدد الألواح التي تؤلف قائمة التعاويذ المخصصة لمكافحة السحر، والتي تحمل عنوان «إعمل تسلم» ما يقرب من 100 لوح. والفهرس الخاص بالشياطين والآلهة التي تسبب الأمراض طويل جداً. لذا، فمن الصعب على شخص واحد أن يستوعب محتوى جميع النصوص الضرورية عن الوعاظ، مما يدعو إلى الاعتقاد بأن الوعاظ كانوا يتخصصون في مجالات ضيقة^(٧٩).

تشير هذه المعلومات إلى أن ممثلي هذه المهنة كانوا من المتعلمين والمتنورين وكانوا في الوقت نفسه جيدي الاطلاع على حياة الناس وأحوالهم. أما النفوذ الاجتماعي للوعاظ، فمن الصعب أن نحكم عليه اليوم، ولكن يبدو انه لم يكن ذا شأن كبير. ويمكن أن نشير بهذا الصدد إلى بعض الملاحظات التي وردت عنهم في بعض النصوص من قبيل : «الكاتب الفاشل يصبح واعظاً، والمفتي الرديء يصبح صافراً، والمغرد السبيء يصبح زماراً، والتاجر الفاشل يصبح حادياً، والنجار الرديء يصبح غزّالاً، وصانع الأسلحة الرديء يصبح صانعاً للمناجل، والبنّاء الرديء يصبح عامل طين»^(٨٠). لا يسمح طابع هذه الأمثال أن نرى فيها أكثر من سخريّة وتهكم فئة مهنية معينة من ممثلي الفئات الأخرى. ولكن ليس بوسعنا الحكم على مدى سعة انتشار مثل هذه النظرة المتحفظة إلى الوعاظ. أضف إلى ذلك أن فئة الوعاظ لم تكن متجانسة : بينهم محترفون متواضعون، كانت مهمتهم الرئيسية تلبية حاجات الناس البسطاء، وكان هناك أيضاً «وعاظ الملوك». ومن بين هؤلاء كان حدد - شومو - أوزور، الذي لعب دوراً هاماً في عهد سنحاريب، وأسارحدون، وأشور بانيبال، بحيث أن هون زودن يشبه هذا الوعاظ بأحيكار، مستشار ملوك آشور الشهير ويطل ملحمة «أحيكار»^(٨١).

كيف نفهم كلمة «اومانو - Ummanu» التي وصف بها إيساجيل - كيني - أوبيب في الفهرس الآشوري الحديث (K 10802) وقائمة أوروك ٩

يعتقد ج بريكمين ان هذه الكلمة تعني «سكرتير الملك»، ولكنه في نفس الوقت يعترف بعدم وضوح الكلمة جزئياً، مشيراً الى ان هؤلاء «الأومانو» كانوا رؤساء كتبة رسميين»^(٨٢). ومن غير المستبعد ان هؤلاء ليسوا سوى «معلمي صنعتهم»، كما يقال، أي «علماء»^(٨٣). ولكن حتى وإن كان هذا المصطلح يعني «سكرتير الملك»، فذلك لا يقول شيئاً عن الوضع الحقيقي للمؤلف ايساجيل - كيني - اوييب، وغيره من المؤلفين الذين ورد ذكرهم في قائمة اوروك والفهرس الآشوري الحديث : وكما أثبت ر. رانير، فإن بلاد الرافدين عرفت تقليداً قديماً يربط الحكمة العلوية ببعض مستشاري الملوك^(٨٤). فالعالم الذي يكسب شهرة واسعة يصبح فيما بعد، وفي ذاكرة الأجيال المقبلة، من المساعدين المقربين الى الملك الذي عاصره.

وهكذا، فإن مؤلف «اللاهوتي البابلي»، كما يبدو لنا، كان شخصية متعلمة وينتمي الى الفئة المتورة التي تتحدر من الطبقات الوسطى.

لننتقل الآن الى الحالة الاجتماعية - التاريخية للقصيدة، أي الى أحداث ذلك العصر الذي عاش فيه مبدع القصيدة ايساجيل - كيني - اوييب : تعرف المرحلة التي تلت سقوط السلالة الكاشية في بابل بـ «القرن المظلم». فالمعلومات التي يمكن أن تلقي الضوء على تلك الفترة ضئيلة بالفعل. ويشير برينكمان، الذي قام بجمع المصادر المكتشفة عن تلك المرحلة، الى ان مجموع ماوصل من بابل خلال الفترة الممتدة بين 1158 - 722 قبل الميلاد لا يزيد عن ثمانية عشر نصاً ملكياً^(٨٥). ومع ذلك يمكن تحديد المسار العام لأحداث تلك المرحلة بشكل متكامل.

يبدو ان العصر الكاشي (1595 - 1158 ق.م) هو العصر الذي أخذت تتبلور فيه تدريجياً فكرة تقسيم بلاد الرافدين الى بابل وآشور (نقصد تبلور الفكرة في أذهان الناس). كانت الحدود الشمالية لبلاد بابل في عهد سلالة آيسن الثانية تمر بمحاذاة نهر الزاب الأسفل. وكانت تلك الحدود متحركة جداً، إذ تأرجحت حسب الوضع السياسي القائم وقوة كل من البلدين الجارين. والى الجنوب من هذه الحدود تقع مدن دولة بابل القديمة مثل أريدو وأورا، وكانت الحدود الغربية تمتد بمحاذاة نهر الفرات، والحدود الشرقية تمتد خلف نهر دجلة، بمحاذاة تلال زاغروس^(٨٦).

من المفيد أن نبدأ أحداث التاريخ السياسي من نهاية العصر الكاشي. كانت بابل الحثية في عهد الملك حدد - شوم - نازير (1220 - 1187 ق.م).

تتزلق مسرعة نحو هاويتها. وتدهور الوضع على الخصوص خلال حكم الملك زابابا - شوم - ادينا (حوالي 1158 ق.م.). وخلال عام واحد سقطت بابل ا لقد سقطت بابل أمام الملك الآشوري آشور - دان - الأول ثم غزاها العيلاميون فيما بعد ومن المحتمل أن يكون الملك العيلامي شوتروك - ناخوتني قد أوكل حكم بابل لولده كوتير - ناخوتني^(٨٧). لقد منيت بالفشل جميع المحاولات التي أبدت لصد الغزاة، وخاصة في عهد انليل - نادين - جي، آخر ملوك العثيين، حيث وقع في الأسر ونفي الى عيلام. وتعرضت أهم مدن ومعابد بابل للسلب والنهب، وعمد العيلاميون على الخصوص الى نقل تمثال مردوخ الى بلادهم، فانهارت بابل كل الانهيار. فاضافة لكل المحن التي امتت بالبابليين، فانهم فقدوا الأهم، الا وهو المنقذ. وحالة كهذه تقود الى انهيار معنوي كبير. بهذه النغمة الكثيرة، كما يقول برينكمان، إختتمت السلالة العثية وجودها على مسرح التاريخ بعد عمر مديد^(٨٨). ومهما يكن من أمر فإن الكثير من مدن بابل وآشور قد رزحت تحت حكمهم، وليس هناك أدنى شك في الدور الكبير الذي لعبه العيلاميون في إنتقال الحكم من السلالة العثية الى سلالة آيسن الثانية. لقد تكررت، من الناحية العملية، الوضعية ذاتها التي نشأت بعد سقوط سلالة اور الثالثة في نهاية الألف الثالث ومطلع الألف الثاني قبل الميلاد، وذلك تحت ضربات الماريين من الغرب والعيلاميين من الشرق.

لا نعرف الكثير عن الملكين الأولين من سلالة آيسن الثانية. كان الملك الأول (مردوخ - شابيك - زييري) من مدينة آي سن، وقام بنقل مقر الحكم فيما بعد الى مدينة بابل^(٨٩). ولا يمكن الحديث عن بابل العاصمة الا في عهد الملك السادس (مردوخ - ناديا - ناجي) الذي احترق قصره خلال الهجوم الذي شنته قوات الملك الآشوري نجلا - تيليزر الأول. وبعد آي سن سادت في البلاد أوضاع مميزة لفترة طويلة من الزمن.

لم تصلنا وثائق عن فترة حكم مردوخ - ناديا - ناجي (1158 - 1141 ق.م.)، وكل ما نعرفه ان فترة حكم هذا الملك دامت ثمانية عشر عاماً ثم خلفه ابنه. لكن، يبدو انه استعاد خلال هذه الفترة بعض الأجزاء الشمالية من البلاد. ويشير نص دون علي لوح طيني يحمل ختم آسي - مردوخ - بالطو (1140 - 1133 ق.م.) انه استعاد بابل نفسها فيما بعد^(٩٠).

ولا نعرف أيضاً إن كان الملك نينورتا - نادين - شوم (1132 - 1127

ق.م.) يمت بصلبة قريبي الى الملكين الآخرين أم لا. لقد حكم هذا الملك البلاد ست سنوات، واستعاد البابليون دورهم الهام على الساحة الدولية خلال عهده، فقامت القوات البابلية بحملة عسكرية في أعماق البلاد الآشورية. وقد تكون تلك الحملة على صلة بالنزاع الذي نشب بعد وفاة آشور - دان - الأول. ولا يستبعد أيضاً أن يكون نينورتا - نادين - شوم قد أمضى بقية حياته أسيراً في عيلام^(٩٣)، غير أنه استطلاع ان يضع ميكانيزماً واسعاً للحكم، فمهد الطريق أمام الملوك الذين جاؤوا من بعده ليحكموا بابل طيلة أربعين عاماً. وكل ما تذكره الأجيال عن نينورتا، انه كان أب نبوخذ نصر العظيم.

استلم نبوخذ نصر الأول (1126 - 1105 ق.م.) مقاليد الحكم بعد وفاة والده، ومن ثم خلفه ابنه، ثم أخوه الأصغر. لقد أحيط اسم نبوخذ نصر بهالة من العظمة، وصورته الأجيال التالية كرسول بعثته الآلهة للانتقام من العيلاميين. وكانت للأحداث التي وقعت في عهده أهمية بالغة في تاريخ بابل. وامتازت فترة حكمه بالرسوخ والاستقرار السياسي لبابل، التي شهدت نهضة حضارية كبرى. وشهدت الحياة الدينية تطورات هامة أيضاً. ففي هذه المرحلة، كما يبدو، أصبح مردوخ (الذي كان من بين الآلهة المهمة) أكبر آلهة بابل، فوصفته الوثائق الرسمية بلقب «ملك الآلهة» لأول مرة^(٩٤). كانت شخصية مردوخ تتطور في هذا الاتجاه منذ عهد بعيد، ولكن الدفعة المهمة الأخيرة، التي أسفرت عن تحول نوعي، حصلت، كما يبدو، في عهد نبوخذ نصر الأول.

ومنذ توليه الحكم أخذ نبوخذ نصر على عاتقه مهمة التصدي للمخاطر التي تهدد بابل من جهة عيلام^(٩٥)، فنظم حملة عسكرية كبيرة، إلا أنها وبسبب انتشار الوباء بين الجنود، باءت بالفشل، فاضطرت قوات نبوخذ نصر الى العودة قبل فتح عيلام.

لم يرق هذا الوضع لحكام عيلام، فراحوا يعدون العدة لحملة إنتقامية، فلاح الخطر على المناطق الشرقية من بلاد بابل. ولم يستسلم نبوخذ نصر هو الآخر، فراح يعد لحملة عسكرية جديدة. بعد مباركة الآلهة بدأ نبوخذ نصر مسيرته. كان الصيف، والجو حاراً لا يطاق، لذا لم يكن العيلاميون يتوقعون الهجوم. وصلت طلائع قوات نبوخذ نصر الى نهر اولاي قبل أن يستفيق العيلاميون من المفاجأة ويعد معركة حامية الوطيس انهارت القوة

العسكرية العيلامية، تقول إحدى الوثائق الرسمية* عن وصف هذه الحملة : «بأمر مردوخ، ملك الآلهة، رفع نبوخذ نصر السلاح ليثأر لأكد، ومن دير* مدينة الآله (أنو) المقدسة هزم مسافة ثلاثين «بيرو» (ساعة مضاعفة)، وسار في الطريق في شهر تموز. لقد التهبت النصال، وتوهجت كأنها النار في أيدي الجند. وتوهجت أحجار الطريق كأنها الأفران الحامية. جفت الآبار، وخلت القنوات من الماء. تراخت قوى الخيل، وترنج الرجال الأشداء. ورغم ذلك سار في الطريق قدماً كالملك المختار، المصطفى والمسند من الآلهة. أجل حث العظي نبوخذ نصر الذي لا يضارعه أحد، فخرج إلى ضفة (أولاي). التقى الملكان فتبارزا، التهبت النيران وسط المعركة، وعلا الغبار وجه الشمس.... وبأمر عشتار وحدد إلهي الحرب فر حوتيلوتوش ملك عيلام هارياً فتواري. أما نبوخذ نصر فقد استولى على عيلام، وأقام الاحتفالات وغنم الثروة».

لا يمكن رسم صورة دقيقة للصراع الذي كان قائماً بين بابل وعيلام. ومن الصعب حتى ذكر عدد الحملات التي نظمها نبوخذ نصر ضد عيلام^(٩٦). ولا بد من الإشارة أيضاً، إلى أن انتصار البابليين من وجهة النظر العسكرية لم يكن انتصاراً نهائياً، حيث لم يدم طويلاً. لكن نبوخذ نصر استعاد الآلهة التي سلبها العيلاميون، ومن بينها تمثال مردوخ الذي كانت له قدسيته الخاصة^(٩٧). وافقت عودة مردوخ إلى الأيساجيل إحتفالات مهيبه^(٩٨)، ويبدو أن تنصيبه الرسمي بصفة الآله الأعلى في بابل قد جرى خلال هذه الاحتمالات. يقول أ. لامبرت حول هذا الموضوع : «كانت التربة مهددة لمثل هذا الحدث منذ العصر الكاشي. وبالفعل، فإن لقبه الشخصي (Marduk - sarilani) يوحي بوجود هذا المبدأ منذ النصف الثاني لحكم السلالة الكاشية. وفي نفس الوقت تتوفر أسس جديدة للملك في أن الاعلان الرسمي قد تم في عهد الكاشيين. لقد كانت الأعوام التالية غير ملائمة للقيام بهذا الخطوة، لأن مردوخ عبر عن عدم ارتياحه الواضح تجاه مدينته. لذا فإن عودته من عيلام مهدت

♦ يعتبر هذا النص من أكثر النصوص الشعرية المكرسة لوصف الحملات العسكرية، وقد ورد في مؤلف مهدي إلى ريتي - شيتي، أحد نواد نبوخذ نصر في تلك الحملة.
♦♦ مدينة (دير) وتدمى أيضاً (دور - ايلو) مدينة مشهورة في تاريخ المراق القديم، تقع بقاياها الآن بالقرب من مدينة بدره على الحدود المراقية الإيرانية (الحدود البابلية - العيلامية القديمة). انظر : طه باقر «ملحمة جلجامش»، ص ٤٠.

الطريق لانجاز هذه العملية. لقد كان اهتمام المجتمع، خلال الاحتفالات، مركزاً على مردوخ، وكذلك المراسيم وقرعة يمين الفذور والهدايا. ولم يكن آنذاك شيء أفضل من منحه السلطة العليا في السماوات. لقد ورد ذكره في اللوح (BM 99067) باسم «رب الأرباب»^(١٩).

وليس من المستبعد أن يكون رواج الأسماء الخاصة المرتبطة بمردوخ ومعبد (الايساجيل)^(١٠٠) مرتبطاً بتلك الأحداث التي وقعت نحو عام 1100 قبل الميلاد. وهذا ما عنيناه عند إشارتنا إلى خصوصية اسم المؤلف ايساجيل - كيني - اوبيب. إلا أن معاصرة ايساجيل لنبوخذ نصر تبقى احتمالاً غير مؤكد، رغم قرينه من الواقع.

ومن الأحداث السياسية الخارجية المهمة التي وقعت في عهد نبوخذ نصر، يمكن الإشارة إلى الصدمات التي شهدتها المناطق الحدودية مع الآشوريين^(١٠١) وتشير بعض المصادر إلى حروب نبوخذ نصر مع الحثيين أيضاً^(١٠٢).

خلف نبوخذ نصر ولده انليل - نادين أبلي (1104 - 1101 ق.م.)^(١٠٣). ويبدو أنه جلس على العرش وهو ما يزال يافعاً، ومات دون أن يترك من يخلفه، فانتقل الحكم إلى عمه - الأخ الأصغر لنبوخذ نصر. ونكاد لا نعرف شيئاً عن الأحداث التي وقعت في عهد الملك الابن.

ليس من المستبعد أن يكون مردوخ - نادي - ناحي (1100 - 1083) قد نعى ابن أخيه، ليجلس على العرش. وقد ورد ذكر ابن مردوخ في نص كتب في السنة العاشرة من حكمه^(١٠٤). لكن الذي خلف مردوخ كان شخصاً آخر، لم تثبت صلة قرابته بالملك حتى اليوم^(١٠٥).

تميزت الأوضاع في عهد الملك مردوخ - نادي - ناحي بهدوء نسبي واستقرار دام سنوات طوال. لقد كان إهتمام جاره الجبار، الملك الآشوري تجلا - تيليزر الأول موجهاً كلياً لصد القبائل الآرامية. فاستغل البابليون هذا الوضع لتنظيم عدة حملات ضد بلاد آشور. غير أن الملك الآشوري استطاع أن يقوم فيما بعد بحملة مضادة أدت إلى تحطيم القوات البابلية وبسط سيطرته على المدن المهمة مثل أور، اوبيس، وبابل التي احترق فيها القصر الملكي.

بعد العام الثالث عشر من حكم مردوخ - نادي - ناحي تدهورت أوضاع البلاد بشكل ملموس. فقد اشتد ضغط القبائل الآرامية من جهة الغرب، على

أثر المجاعة، التي عرفتها آشور وبابل في السنة الثامنة عشر من حكم مردوخ، اضطرت القبائل إلى الترحال بدون توقف. كانت تلك القبائل تعتمد في مؤنثها وغذائها بالدرجة الرئيسية على سكان بلاد الرافدين، إذ كانت تربط الطرفين علاقة تجارية متينة^(١٠٦). ولكن انتشار المجاعة (وصل الأمر في بعض المدن إلى أكل لحوم البشر) وانقطاع مصادر التمويل الاعتيادية دفعا الأراميين نحو بلاد الرافدين، ليأخذوا بالقوة ما كانوا يحصلون عليه عن طريق المبادلات التجارية. واكتسح الغزو الآرامي الجزء الأكبر من بلاد بابل وآشور، فاضطر تجلا -تليزر للإعتصام في إحدى قلاعها الجبلية الشرقية، واختفى مردوخ -نادي -ناحي دون أن يترك أي أثر^(١٠٧).

سمى مردوخ -شايك -زيري، الذي تولى زمام الحكم خلال السنوات 1070 - 1082 - قبل الميلاد، لاستعادة أمجاد أسلافه والذود عنها. وخلال عهده نشأت علاقة صداقة وحسن جوار بين آشور وبابل. لكن قوافل المحاربين الآراميين واصلت غزواتها، حتى تكلفت جهود أحد أمرائهم بالاستيلاء على العرش البابلي^(١٠٨).

هل كان حدد - آبال - ادينا (1069 - 1048 ق.م.) آرامياً حقاً؟ فالمعلومات التي ذكرها المؤرخون القدامى عن ظروف إستلامه الحكم متضاربة جداً^(١٠٩). ولكن ما هو مؤكد أن الملك لم يمت بصلبة القرى إلى ملوك بابل القدامى؛ ومن وجهة نظر البابليين أنفسهم فإن حدد -آبال -ادينا ارتقى العرش عن طريق غير شرعي، سواء تولى زمام الحكم بأمر من الملك الآشوري، أم أنه لم يلتزم بالمراسيم المتعارف عليها في ارتقاء العرش، لذلك وقف البابليون منه موقف العداء. وقد ظل الناس ينظرون إليه كحاكم غريب، رغم كل الجهود التي بذلها للحفاظ على المقدسات البابلية التقليدية وإقامة المنشآت الدفاعية الضخمة.

استمرت علاقة حسن الجوار مع آشور خلال فترة حكمه، التي امتدت زهاء عشرين عاماً. وفي السنوات الأولى كانت آشور تلعب الدور الأول في المنطقة، يبدو أنها مدت يد المساعدة للبابليين، لكن حدد - آبال -ادينا راح فيما بعد يتدخل في الشؤون الداخلية للقصر الآشوري. وفي نفس الوقت كانت هجمات الأراميين متواصلة بدون توقف، ولم يستطع حدد -آبال -ادينا أن يجد الوسائل الفعالة لصد تلك الهجمات، أو لم تكن لديه الرغبة للعمل في هذا الاتجاه. ويبدو أن هذا الموقف أثار استياء البابليين وتذمرهم.

بعد موت حدد - آبال - أدينا تولى الحكم مردوخ - أمي - أريبا، الذي لم يحكم سوى نصف عام، فخلفه مردوخ - زير (.....)، الذي لا نعرف عنه وعن فترة حكمه سوى أنه قاد البلاد زهاء اثني عشر عاماً.

هكذا نستطيع إختتام عرضنا لأهم الأحداث السياسية الخارجية التي شهدتها العصر الذي عاش فيه مؤلف قصيدة «اللاهوتي البابلي». يبقى أن نضيف بعض الكلمات عن الظواهر والأحداث التي عرفها المجتمع البابلي ذاته خلال هذه المرحلة.

امتاز العصر الذي تلا سقوط السلالة الكاشية بالتدهور والانحطاط. فقد سار الجيروت السياسي والعسكري نحو الأفول. وتناقص عدد السكان في بابل نفسها، وتحولت بعض أحيائها السكنية إلى حقول وبساتين. كما تدهورت «نوعية الحياة»، حسب تعبير علماء الاجتماع المعاصرين: تدهورت نوعية الدور السكنية، وتناقصت الأدوات والمواد واللوازم البيتية،... الخ^(١٠). ومع تدهور أوضاع المدن عرفت القرى والأرياف هجرة واسعة، فتقلصت مساحة الأراضي المستصلحة للزراعة^(١١). أما بالنسبة للتجارة والانتاج الحرفي فالمعلومات عنها تكاد تكون معدومة، ولا يمكن توقع إزدهارها خلال تلك المرحلة.

ليس في كل هذا ما يدعو إلى الاستغراب، إذا ما تنكرنا الأحداث السياسية الخارجية لهذا العصر: لقد استنزفت الحروب والغزوات المتكررة ممتلكات البلاد ومواردها. لقد كان ممثلوا السلالة الثانية في أي - سن، أول سلالة بابلية أصيلة تعجز، من الناحية العملية، عن توفير الأمن والاستقرار في البلاد، بالشكل الذي وفره القادمون من الخارج - الكاشيون والآراميون.

لقد تدهورت هيبة الحكم المركزي، في حين أخذ دور الإدارات المحلية بالازدياد.. تقلص دور المراكز التقليدية - المدن القديمة - في حين تعزز دور الأطراف حيث كانت تقطن مختلف الفئات. وكان على الحكام أن يضاعفوا من هياتهم ومنحهم، وأن يوزعوا الأراضي، وغيرها من المفريات لكسب تأييد زعماء القبائل في المناطق الحدودية، حتى وإن كان ذلك على حساب سكان بابل والحكم المركزي^(١٢).

يجب ألا نعتبر تغلغل الآراميين في البلاد عاملاً خارجياً فقط. لقد ترك ذلك أثره على بنية المجتمع البابلي، بعد دخول عناصر من جنس آخر إلى البلاد. ففي عهد حدد - آبال - أدينا (إن كان حقاً من أصل آرامي) تسارعت

وإتسمت ظاهرة تغلغل «الناس الجدد» من القبائل الأرامية المختلطة، وقد جوبهت هذه العملية بالرفض من قبل السكان الأصليين.

تلك كانت صورة الحياة الاجتماعية - السياسية في بابل خلال العصر الذي عاش فيه إيساجيل - كيني - أوييب. فهل أثرت تلك الأحداث على مبدع «اللاهوتي البابلي» ؟ أجل. وهل وجدت انعكاسها في القصيدة ؟ كلا، لم تجد انعكاسها كما يبدو.

إن من العبث حقاً البحث في ثنايا القصيدة عن أي تلميح أو إشارة إلى الأحداث السياسية وميزات الواقع في ذلك الزمن العاصف بالأحداث. ونعتقد أن هذه الحالة نجمت، قبل كل شيء، عن طبيعة الإبداع وتوجهه الخاص عند المؤلفين القدامى، والمبادئ العامة التي اعتمدها (رغم عدم تبلور مثل هذه المبادئ، وحتى عدم ادراكهم لها). هنا بالذات تكمن هاوية سحيقة تفصل المؤلفين القدامى عن زملائهم المعاصرين. فالكاتب الأوربي المعاصر يسعى إلى تصوير واقع عصره تصويراً دقيقاً ؛ أما عند قراءة النصوص الأدبية القديمة فمن الصعب على القارئ أن يتحرر من الانطباع التالي الذي تتركه النصوص في ذهنه : لقد سعى المؤلف، وبإصرار مماثل إلا يكون للأحداث موقع في مؤلفه، لا نصادف، من الناحية العملية، في هذه المؤلفات أسماء لشخصيات حقيقية أو إشارات مباشرة إلى الأحداث التاريخية. وفي حين يتوجه أدباء العصر الحديث نحو الأحداث المعاصرة (في الغالب) ويمألون نصوصهم بالهموم اليومية، نلاحظ أن المؤلفين القدامى كانوا منشغلين كلياً بالتساؤلات «الأزلية» والتناقضات المتكررة باستمرار (أي أزلية أيضاً). يتحدث المؤلف المعاصر مع زمنه، أما المؤلف القديم فكان يتحدث مع الأزل^(١١٣).

لقد رسم المؤلف البابلي أبطاله مجردين تماماً من السمات الشخصية ومميزات الوسط المحيط بهم، أي من كل ما يمكن أن يبدو ذا أهمية زائلة. وما يميز مؤلفات القدامى هو تصوير الإنسان في اللازمان. وليس ذلك أنماط أو أقنعة الأدب القديم^(١١٤)، بل رموزاً لأوضاع الحياة وأحوال الناس : ملك غني، تقي، ورع، الخ. فالإنسان يتجسد خارج التفاصيل الخاصة بزمنه، وحتى بمعيشته. هنا يتجسد الإنسان كتجريد مطلق، كأحد الرموز الشاملة ؛ فالملك أو الأمير في المؤلف البابلي «الفردى» هو أي حاكم في أي زمان. والفقير هو أي فقير في أي مكان وزمان... الخ.

إن التعميم الشامل للشخصيات يجعل انتباه القارئ مركزاً نحو الوضعية المعكوسة ويقوده الى داخل تلك الوضعية، مما يسهل عملية مقارنة النفس مع البطل. وكان هذا التوجه يشكل مهمة إضافية للمؤلف، الذي يسعى، ليس فقط لاقتناع القارئ بشيء ما، بل وكانت له أهدافه العملية أيضاً : أن يقدم للقارئ نموذجاً للسلوك في المواقف المماثلة. وفي تعميم الشخصيات تتجلى، في آن واحد، محدودية الابداع وقوة المؤلفين القدامى ؛ ولهذا الأسلوب في تجسيد الأبطال فضله في ماتجد مؤلفات المبدعين القدامى من صدى لدى القراء في أيامنا، وذلك بالرغم من الفاصل الزمني واختلاف الحضارات والخبرة الفردية.

كل ما قيل آنفاً يخص النصوص الأدبية «الفردية» لاسيما النصوص المشابهة لقصيدة «اللاهوتي»، كان الانفصال عن واقع المرحلة التاريخية في مثل هذه المؤلفات أمراً طبيعياً^(١١٥)؛ فمواضيع هذه النصوص وطبيعتها أيضاً لا تستدعي تصوير المرحلة التاريخية (ويبدو ان مواضيعها نشأت من التراتيل، والتعاويذ، والتويات، والتدم، الخ)^(١١٦). لقد كان المؤلف عند معالجة مسائل وجود الشر في العالم وعذاب الأبرياء،.. الخ، يتعد عامداً عن السمات المميزة لعصره، لأنه يعتبر هذه السمات خاصة وعابرة، ولا أهمية لها بالنسبة للمعضلات والتناقضات الأزلية التي يتناولها، بل يمكن لهذه التفاصيل أن تعتم المسائل الجوهرية.

مثل هذه الصورة تلاحظ في النصوص «الفردية» الأخرى أيضاً : ولا نجد أية اشارات مباشرة الى الظروف التاريخية الواقعية حتى في نصوص المناسبات التي يتردد فيها صدى سياسي. ونلاحظ في مثل تلك النصوص ان المؤلف يعمد الى سحب الحالة المعنوية من سياق الأحداث المعاصرة لها، فيحولها الى المستوى اللاتاريخي. ولئن كان النص السياسي المشهور «نصائح الى حاكم»^(١١٧) يكتسي صبغة التكهن بالمجهول؛ فان الأمر ليس مجرد صدفة، أو ناجماً عن رغبة المؤلف، أو بسبب حذره. فان تحدث المؤلف عن الاهتمامات الملحة لسكان بابل وسبيبار ونيبور وكأنها حقائق أزلية، فقد أخذ بالأسلوب التقليدي لعكس الواقع، وهو أسلوب قد تجذر في الأدب البابلي. ويتجلى أيضاً في النصوص «الفردية» الأخرى مثل هذا التوجه لعكس الخاص وكأنه عام، وتحويله الى المستوى البعيد اللاتاريخي أو الأزلي (العالمي)^(١١٨).

ولئن تميزت النصوص الأدبية «الفردية» بميلها الواعي لتتعية كل مايشير الى الواقع التاريخي، فإن تجسيد الواقع في النصوص الأدبية «الفولكلورية» يمتاز بخصوصية لا بد أن تؤخذ بنظر الاعتبار. لذلك من الضروري أن نتطرق الى هذا الجانب ولو بإيجاز(١١٩).

كل فن فولكلوري يقدم صورة مماثلة للواقع. والواقع التاريخي في النصوص الأسطورية والملاحم الشعرية والأغاني التاريخية يتجلى من خلال ضوء منكسر غير مألوف؛ فانعكاسه يخضع للبنية الداخلية للفن(١٢٠). وأهم السمات المميزة للنصوص الفولكلورية الملحمية هي:

- تكرار الأخطاء في التسلسل التاريخي للأحداث: يتجلى في الرواية تشابك واقع الزمن، والزمن السابق للحدث الموصوف، وزمن الحدث، وزمن التأليف، وزمن كتابة النص. وليس من الصعب أحياناً أن نميز بين هذه «المستويات الزمنية» نزعة واضحة لتكثيف زمن الحدث(١٢١). يمكن أن يكثف عصر بأكمله في مشهد واحد (على سبيل المثال نلاحظ في الملحمة الروسية ان التتار يظهرون فجأة في روسيا مرة واحدة فقط، ثم يطردون منها حالاً)(١٢٢).

- نجد في هذه النصوص أسماء كثيرة لشخصيات وهمية وأبطال عاشوا في زمن آخر، الى جانب الشخصيات التاريخية(١٢٣).

- يمكن أن تسبب المآثر البطولية ذاتها لشخصيات مختلفة. ويمكن القول بصفة عامة، ان الحكايات الفولكلورية تدور حول شخصيات مشهورة محددة(سرجون، نبوخذنصر)، وفي حالات كثيرة يحصل أن تسقط الشخصيات التاريخية الأقل شهرة، أو الشخصيات الأقدم، لتحل محلها شخصيات أكثر شهرة أو أقرب زمنياً.

- ترتبط الحكاية عادةً بمواقع جغرافية حقيقية. وينشأ ذلك الانطباع بأن الأحداث الموصوفة واقعية. أما في واقع الأمر فليس ذلك سوى أسلوب فني(١٢٤). وتلاحظ أحياناً اشارات تاريخية وجغرافية ذات طابع ملحمي، وغالباً مايبالغ الباحثون في تقييم أهميتها(١٢٥).

- وأخيراً، نلاحظ أن النصوص الفولكلورية، وخاصة الملاحم، تمتاز برؤية خاصة للعالم، وغالباً مايتعذر ربط هذه النصوص بالوسط الذي شاعت فيه(١٢٦).

يصعب القول ان النصوص الأدبية البابلية «الفردية» منها والفولكلورية، هي

مصادر تاريخية موثوقة. وهي حالة عدم توفر مصادر أخرى، فإن الثقة بشهادة المصادر الفنية تصبح من قبيل المجازفة. لكن أهمية هذه المصادر لا تقدر بثمن من وجهة نظر أخرى : أنها تقود الباحث الى عالم التصورات والمعتقدات الشعبية (والشخصية) عن الماضي وتدخله في دائرة الأفكار والمعضلات التي كانت تقلق القدامى...

لكل ذلك لا يثير الدهشة خلو قصيدة «اللاهوتي البابلي» من الاشارات الواضحة الى واقع العصر الذي عاش فيه المؤلف. لاشك ان الهزات التي عصفت بالبلاد وحالة الشك والارتياب قد تركت أثرها على ايساجيل -كيني -اوبيب. ويؤيد وجهة النظر هذه توجه المؤلف لمعالجة مثل هذا الموضوع بعد ذاته، بالاضافة الى أسلوبه في معالجة المسألة في مستوى إجتماعي عريض. إلا ان النص لا يعكس الأحداث التي عاصرها المؤلف. والاشارة الوحيدة للحالة البائسة لعصره (من وجهة نظره) تتجلى في الأسطر 180 - 187

180 . الجميع (.....) تحوتوا... البشر

يرتدي ابن الأمير ثياباً رثة

يرتدي الجائع وابن الفقير ثياباً فاخرة

183 . الذي يرضع الشعير، يمتلك الذهب

الذي يزن بميزان الذهب، يحمل وزراً ثقيلاً

الذي يأكل الخضار لوحده، يلتهم طعام الوجاه

ويبقى لابن الفني وصاحب الأمر ثمار البرية

187 . انهار الغني، بعيداً (.....)

ولكننا نعتقد ان مؤلف القصيدة لا يقدم لنا وصفاً لزحف «الناس الجدد»، وإفلاس الفئات الغنية القديمة، بقدر ما كان يعبر عن النزعة التقليدية عند أدباء بابل القدامى الى وصف العلاقات الاجتماعية المتغيرة. نعتقد ان هذا المقطع هو أقرب الى المناقشة الاعتيادية عن تبدل الأحوال، أو التذمر من المجرى الخاطي للأمور في العالم، منه الى وصف لأحداث إجتماعية معينة.

لنبدأ هذا الجزء من الكتاب بالسؤال حول ما إذا كان إختيار اسم «اللاهوتي - Theodiceé» لقصيدتنا موقفاً أم لا ؟ كان ج. ليبنز^(١٢٧) أول من أدخل هذا المصطلح الى الأدب الديني، ويعني حرفياً : «تبرئة الرب» وذلك للتعبير عن مهمة دينية في علم اللاهوت المسيحي تتمثل في «التوفيق بين وجود الشر في هذا العالم ورحمة الخالق، وحكمته، وعدله وقدرته المطلقة». ومن الواضح ان إختيار هذا المصطلح للتعبير عن الفكرة الدينية البابلية لم يكن موهقاً، لسبب بسيط يتلخص في ان الآلهة البابليين لم يكونوا جميعاً رحماء، ولم يكونوا جميعاً قادرين علي كل شيء، حتى ولو يفعل تعددهم وكثرتهم^(١٢٨). أضف الى ذلك ان نص القصيدة والنصوص الأخرى لا تطرح للنقاش مسألة «إتهام أو تبرئة الآلهة». فالحديث في تلك النصوص يدور عن الانسان وعذاباته. لذلك فان مصطلح «اللاهوتي» لا يتفق كلياً مع فكرة ومحتوى قصيدتنا. ولكن يمكن الأخذ بهذا المصطلح من منطلق الالتزام باسم رمزي متعارف عليه، ليس الا^(١٢٩).

يتمحور الموضوع الأساسي لقصيدة «اللاهوتي البابلي» حول المعذب البريء، وهو أحد المواضيع المركزية في الأدب البابلي : لقد كرس له العدد الأكبر من المؤلفات السومرية والآكدية. ومن الصعب اليوم ان نجزم فيما اذا كانت النصوص السومرية من انتاج العصر السومري بالفعل، أم كانت من تأليف الكتبة البابليين. وترقى أقدم القوائم، التي ورد فيها ذكر هذه المؤلفات الى العصر البابلي القديم^(١٣٠). علماً ان جميع هذه النصوص السومرية (عدا نص واحد) توجد حالياً على هيئة قطع صغيرة مبعثرة، ولا يمكن من الناحية العملية الاستفادة منها^(١٣١). ومع ذلك فان المادة الأدبية المتوفرة للمقارنة غنية جداً.

ينتمي الى دائرة المؤلفات السومرية البابلية المكرسة لموضوع «المعذب البريء» عدد كبير من المؤلفات أهمها : قصيدة «اللاهوتي» والملحمة البابلية

القديمة عن المعذب البريء^(١٣٢)، وقصيدة «المعذب البريء» المعروفة جيداً في الأوساط العلمية^(١٣٣)، وقصيدة مدونة باللغة السومرية تحت عنوان رمزي «الإنسان والآلهة»^(١٣٤). ويعتقد بعض الباحثين أن المؤلفات المشار إليها تشكل نمطاً محدداً، أو فناً خاصاً قائماً بذاته في أدب بلاد الرافدين القديم^(١٣٥) هو (Righte as suffere او (Les monologues des dustes souffrants) : poems).

نعتقد أن استخدام مصطلح (نمط فني) في الحالة التي نحن بصددنا غير موفق، لأن انتماء المؤلفات إلى «نمط فني واحد» لا يتحدد بالموضوع فقط، بل يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار التقارب البنيوي الشعري أيضاً. فالمؤلفات التي تنتمي إلى هذا النوع من الأدب متباينة جداً من حيث الحجم والبنية. ويمكن الافتراض من الناحية الشكلية بأن ثمة رابطة ما تربط بين هذه المؤلفات، ولكن من الصعب رؤية أية علاقة في «التطور» والتكوين التاريخي لأي نمط أدبي محدد. أما تناولها لنفس الموضوع فمسألة أخرى : فيمكن تماماً - أن نلاحظ أن التابع، بل حتى بعض التطور في الأفكار الواردة في هذه المؤلفات. سنحاول الآن أن نتابع مسألة تطور «المعذب البريء» في الأدب السومري البابلي وتحديد موقع «اللاهوتي البابلي» في سلسلة المؤلفات القريبة منه.

لتحليل هذه المجموعة من الآثار الأدبية نعتقد أن من المفيد اتباع التدرج التالي لمناقشة القصائد الأكديّة الثلاث، بالإضافة إلى القصيدة السومرية، ثم نخرج من إطار بلاد الرافدين لننتقل إلى «سفر أيوب» الذي يتماشى مع روحية هذه المؤلفات.

آ. القصيدة البابلية القديمة عن المعذب البريء*

إنها قصيدة قصيرة تتألف من تسعين بيتاً. وهي في جوهرها عبارة عن شكوى - تراتيل مؤطرة مع ردّ الإله. تحتل شكوى المعذب الجزء الأكبر من النص (٤٨ بيتاً) ويحتل ردّ الإله عشرين بيتاً. أما حديث الراوي فيحتل اثني عشر بيتاً، وهو يقود القارئ من خلال هذه الأبيات إلى صلب الأحداث، وتعكس القصيدة صورة مبسطة لحالة البابليين الاعتيادية : هناك شخص ما

♦ انظر ترجمة القصيدة في ملحق الكتاب.

(الراوي ليس بطل القصة) يتعذب ويصلي لربه. استمع الاله للشكوى فعطف على المعذب وغفر له، ثم يلي رد الاله.

ولفهم الفكرة الأساسية للقصيدة تحتل شكوى المعذب المقام الأول. ولا تختلف القصيدة بروحيتها عن الشكاوي الدينية، فالانسان يتذمر من المحن التي ألمت به مؤكداً على انه يجهل الذنوب التي اقترفها (السطر 13) :

13. (... القلب لا اعرف اي خطايا اقترفت

مازال مثل هذا الجزم لا يقول شيئاً عن ذنوب المعذب الحقيقية ؛ فالانسان يمكن أن يقترف ذنباً دون أن يعرف ذلك. ان الاعتراف بالذنب، والحيرة المتعلقة بهذا الأمر تتردد في النصوص الطقوسية المتقدمة والمتأخرة. والقصيدة في الواقع تكاد لا تتحدث عن براءة المعذب (نلاحظ إنكاره لبعض الذنوب المحددة في السطرين 15 ، 26...، وللمقارنة انظر السطرين 10 ، 18).

10. أمر لسيده بالعقاب الذي حل به

15. لم أشتم الأخ أمام الأخ

26. لم أنسى ما عظمتني به

يبدو ان معضلة البيريء المعذب كانت آنذاك في بداية نشأتها في الأدب البابلي. ومن المؤسف ان النص مشوه جداً، لذا تكون الترجمة غير دقيقة.

لم يصل الينا من القصيدة سوى نسخة واحدة (اللوحة 44 62 A0) ترقى الى عهد الملك أمي ديتانا (1683 - 1647 ق.م.)⁽¹³⁷⁾، أي انها أقدم من «اللاهوتي البابلي» بأكثر من 600 سنة، وقد تكون أقدم من ذلك بكثير. ورغم هذا الفاصل الزمني فهناك تشابه بياني ولغوي بينهما.

ب - الانسان والاله

أطلق كرامر هذه التسمية على قصيدة سومرية قديمة، قريبة بمحتواها من القصيدة السابقة، وقد بنيت على ذات النمط⁽¹³⁷⁾ بعد مقدمة قصيرة عن الفوز برضى الاله وتلمين النفس بالصلوات يأتي الحديث عن شخص ابتلي بالأمراض والمحن فراح يناجي ربه. وتحتل الشكوى جزءاً هاماً من القصيدة. بعدها يعلمنا الراوي ان الاله رق للمعكين وعطف عليه فأبعد عنه المحن والمصائب. ان الفكرة العامة للقصيدة واضحة ومفهومة، لكن الباحثين يختلفون في فهم التفاصيل. لاشك ان المعذب يعترف بأنه مذنب، ولكنه يرجو

الاله أن يخبره في أي شيء أذنب بالذات. أضف إلى ذلك أن القصيدة تؤكد على فكرة هامة عن حتمية خطيئة كل إنسان :

يقول الحكماء المظام كلمة صريحة صائبة

لم يولد الأطفال من أمهاتهم بلا رذيلة

لم يوجد الإنسان بريء منذ القدم

بيد أن كلمة (nam tag)-الذنب، العيب، الرذيلة، يمكن أن تفهم على أنها رذيلة طقوسية أو عيب وخلل جسدي، وليس بالضرورة على أنها فساد خلقي. وبالرغم من أن هذه القصيدة (والقصيدة الأولى) تنتمي إلى سلسلة المؤلفات المكرسة للمعذب البريء، إلا أنها ليست النموذج الطبيعي لهذه المؤلفات. ويعتقد أ. ديك أن القصيدة الأكديّة تشكل حلقة وصل بين المؤلفات السومرية والقصائد البابلية في نهاية الألف الثاني قبل الميلاد^(١٣٨). قد يكون الأمر كذلك. لكن المصادر السومرية القديمة مازالت مجهولة فلم تكتشف بعد، والمقاطع المعروفة من النصوص السومرية تؤرخ، كما ذكرنا آنفاً، بالعصر البابلي القديم.

لنتقل الآن من المؤلفات البدائية القديمة المكرسة لعذاب الأبرياء إلى المرحلة التالية.

ج - قصيدة «المعذب البريء» الشهيرة

يرقى زمن هذه القصيدة إلى مرحلة متأخرة نسبياً من العصر الكاشي (القرن الثالث عشر ق.م.) وهي مكتوبة على هيئة حوار مسهب يروي فيه المعذب ما ألمت به من محن ومصائب، وكيف أنقذه الإله مردوخ. ولئن كانت القصيدة البابلية القديمة محفوظة بنسخة واحدة، والقصيدة السومرية بثلاث نسخ، فإن قصيدة «المعذب البريء» الشهيرة وصلت إلينا في ثلاثين قائمة عثر عليها في مختلف المدن مثل بابل، وسيبار، ونيوى، وأشور. وعثر في مكتبة آشور بانيبال على شرح أدبي للقصيدة. كل هذا يشير بوضوح إلى الشهرة الكبيرة التي اكتسبتها القصيدة (على الأقل في أوساط المتعلمين) بعد زهاء 600 - 700 عاماً من كتابتها. وبالرغم من المقاطع الكثيرة المكتشفة، إلا أن النص الكامل للقصيدة لم يكتشف حتى الآن.

ما يميز هذه القصيدة عن القصيدة البابلية القديمة والقصيدة السومرية هو أنها برمتها مبنية على حديث الراوي (الشخص الأول) وتكاد تكون أقدم

«سيرة حياة» للانسان البسيط في الأدب السومري - البابلي - ويرى ر. لابات هي قصيدة «المعذب البريء» ذكريات عن مصائب أمت يشخصية تاريخية واقعية. ويجد العالم الفرنسي في أسماء مبشري الآلهة، الذين كانوا يظهرون للمعذب في المنام ما يدعم وجهة نظره. لقد ورد ذكر اثنين من هؤلاء المبشرين في قائمة العلماء التي تعود الى العصر الآشوري الحديث^(١٢٩). نحن لا نتفق مع وجهة نظر لابات هذه، ونميل الى الاعتقاد ان لدى الباحث رغبة شديدة (نجدها أيضاً لدى الكثير من الباحثين) للعثور على «بذرة تاريخية» في كل فولكلور أو إنتاج أدبي قديم. إنه بلا شك خلل منهجي، وإن مثل هذه النزعة «التاريخانية» تعني في الجوهر عدم الاعتراف بمواهب المبدعين القدامى وقدرتهم على صياغة وتأليف المواضيع بشكل مستقل. نعتقد ان مثل هذا الاسلوب غير مبرر على الاطلاق، وخاصة في مثل هذه الحالة التي نحن بصددنا.

بطل القصيدة من الوجهاء، واسمه شويشي - مشري - شاكأن. يبدأ حديثه بتمجيد الاله مردوك. يستأنف النص بعد فراغ بالحديث عن الوحدة التي يعاني منها المعذب بعد أن تركه الاله والآلهة. يطارده الشر، الملك غاضب منه، ورجال الحاشية يدبرون له الدسائس، والمقربون يكيلون له الشتائم. المعذب يصلي ويتوسل الى الكهنة ليمدوا له يد المساعدة، ولكن بدون جدوى. يتوسل البطل ويؤكد بأنه كان دوماً يمجّد الاله والملك، ومع ذلك ها هو يعاقب كمجرم عريق. يلي ذلك وصف تفصيلي لمعاناة المعذب. إنه في ذروة اليأس والاحباط، لذلك يقرر الانتحار. ولكن في المنام يزوره رسول مردوك ويمده بالشفاء... يلي ذلك وصف لعملية شفاء المريض؛ سكان بابل يمجّدون مردوك الذي اعاد الحياة للمعذب التعميس.

هذا هو جوهر موضوع القصيدة. إن موضوع عذاب البريء يدوي هنا بأعلى صوت؛ من الطبيعي ان يتعذب الأشرار، الذين نالوا عقاب الآلهة؛ ولكن لماذا ينبغي على الانسان الطيب أن يشاركهم المصير؟

لمن لم يضرع امسائه في الآلهة
ولم يذكر الآلهة عند تناول الطعام
من لم يسخر ساجداً ولم يعرف الركوع
وشفتاه تمسحان عند التسرع والصلاة
من لم يحترم الأعيان، ولم يحتفل بأيام الآلهة

من كان متهاوناً ويستهقر المراسيم
 من لم يعلم الناس الصلاة والابتهاال
 أكمل الأضحية دون ذكر الآلهة
 تقامس تجاه آلهته، لم يقدم لها القرابين
 كذلك السني فقد عطفه ونسبي موله
 أقسم بالآله متهوراً قسماً خطيراً
 أمميتت شبيهاً لها
 مع اني لم أهمل الأبتهاال والصلوات
 الصلاة كانت مرهنتي، وإقدم السنور
 امتنع قسبي بسيوم ذكر الآلهة
 يوم موكب الآلهة - هو الفوز والبركة
 الصلاة من أجل الملك، هي فرحتي
 والموسيقى التي ترافقها - هي متعتي
 علمت السحي كيف يأخذ بتعاليم الآلهة
 حملت أتباعي على تمجيد اسم الآلهة
 جعلت مجد الملك كتبجيل الآلهة
 علمت العمامة إحسترام السقصر
 (Ludlul 11, 12 - 32)

فلم إذن كل هذا، وكيف يمكن تفسيره ؟ يواصل المعبذ :
 يسوي أن أعرف ما السني يحصلو لآلهة
 ما هو موبذ لآلهة - جريمة أمام الآلهة
 ما هو مسترف له - يرضي الآلهة
 مَنْ بوسعه أن يدرك ارادة الآلهة في السماء ؟
 مَنْ يدرك مضية الآلهة في الأرض ؟
 مَنْ أين للمعكبين معرفة سبيل الآلهة ؟

(Ludlul 11, 33 - 38)

لا يمكن معرفة المشيئة الإلهية وأدراكها، ولا يبقى للإنسان سوى التوكل
 على رحمة الآلهة والصلاة بوداعة وخنوع - هذا هو الاستنتاج الذي توصل إليه
 مؤلف القصيدة. هل يمكن اعتبار هذا الاستنتاج حلاً لمعضلة عذاب الأبرياء ؟
 أجل، في رأينا، وذلك رغم أن هذا في الظاهر ليس الا تهرياً ذكياً من محاولة

البحث عن تفسير مفهوم مقنع، أن الاعتراف باستحالة ادراك المشيئة الإلهية بعد ذاته يزيل المعضلة نفسها الى حد ما. انها تتحول من مجال التكهّنات المنطقية الى مجال الايمان، ويمزج من الدقة، الى مجال الآمال والأمنيات الدينية. فعندما يتخلى البابلي عن المهمة التي تفوق طاقة أفكاره (لتفسير أسباب عذابات الأبرياء) بوسعه أن يبقى في إطار المعتقدات والتصورات التقليدية عن نظام العالم، والمحافظة على ايمانه في ان مثل هذا التعليل موجود بالفعل، ولم يذهب البابليون أبعد من ذلك في حل هذه المعضلة، فقد أجروا بعض التعديلات على أسلوب طرحها، ليس إلا.

د - «اللاهوتي البابلي»

تتجلى مشكلة عذاب الأبرياء في هذه القصيدة بصورة أوسع مما هي عليه في أي مؤلف سومري - بابلي آخر. وقبل أن نبدأ بدراسة مايميز «اللاهوتي» عن «المعذب البريء»، لابد من بعض الكلمات عن تركيب نص القصيدة. نلاحظ قبل كل شيء، ان المونولوج السابق وعرض الأحداث من وجهة نظر واحدة يتنحيان جانباً في «اللاهوتي البابلي» ليحل محلها الحوار وادراك الأحداث من موقعين مختلفين. لقد استطاع المؤلف أن يقدم صورة جميلة للشخصيتين المتعاورتين وأن يوزع بينهما المادة (الأفكار والحجج)؛ من جهة هناك المعذب الذي يقضح الظلم السائد في العالم، ومن الجهة الأخرى هناك الصديق الذي يقدم الحجج المضادة. نحن نسمع صوتين متماثلين ومتعادلين بالأهمية، فالمعذب لا يستسلم أمام صديقه. وتوجهه في نهاية القصيدة الى الآلهة ليس اعترافاً بأن الحق مع صديقه ولا التسليم برأيه بعد دراسة نقدية لنص الحوار استنتج ج. بوشيلاتي ان حديث المعذب يبدأ دائماً بصيغة الشخص الأول، بينما لا نلاحظ في حديث الصديق ما يوحى بذلك، الا عند قوله (أخي، صديقي). وهذا يدل حسب رأي بوشيلاتي على تعاطف المؤلف مع المعذب، وتمثله لهذه الشخصية⁽¹⁴⁾. ولكن قد يكمن التفسير في شيء آخر. فحديث الشاكي المتضرع في الصلوات، والندم، والتعاويد، والشكاوي قد صيغ دائماً بصيغة الشخص الأول. وقد يكون ايساجيل - كيني - اوبيب قد التزم عن وعي أو دونما وعي بهذا النموذج التقليدي. لننتقل الآن الى تحليل نص القصيدة. لئن كان البطل في قصيدة «المعذب البريء» يعبر عن دهشته لأن الأبرياء ينتظروهم نفس المصير الذي ينتظر

المذنبين والمخطئين، فإن قصيدة «اللاهوتي البابلي» تتساءل عن سبب انتصار الظالمين والأشرار، بينما تكون الخيبة والاحباط من نصيب الصالحين الطيبين. ويأتيه جواب الصديق الذي تعرفنا عليه (السطر 58) :

58. انت تقف على الأرض، وأفكار الآله بعيدة

أو قول الصديق في السطرين 255 و 256 :

مثل كبد السماء قلب الآله بعيد
تصعب معرفته، ولا يدركه البشر

ولكن الصديق يعبر عن ثقته في أن الأثمين سينالون العقاب في حياتهم، مهما طال الأمر، وسينال الطيبون ثوابهم :

59. انظر الى حمار الوحش الجميل في الوادي

ذاك المتمرد الذي دعس الحقل وقلب السهم

61. تعال وانظر الى مفترس القطيع، الأسد الذي تذكرته

ويسبب تلك الجريمة، حفروا حفرة للأسد

63. الفني المهيب، الذي يهيل ثروته بالأكوام

سيحرقه الملك قبل أن يحين أجله

65. اتبني السير في الطريق التي سلكتها ؟

66. اطلب من الآله رحمته الأزلية

وكذلك قوله في الأسطر 235 - 242 :

235. اي غش هذا ؟ لقد غبثته نعمته

ايسر ؟ ستزول ساقاه عن قريب،

237. النصاب، يملك الثروة بدون إله

سيصيبه سلاح القتل

239. ماهو نجاحك، إن كنت لا تبني مشيئة الآلهة

النور في عطف الآله - نعمة متواضعة لكنها أمينة

241. ابحث عن نفس الآله الصالح

242. ما فقدت خلال عام - ستستردده الآن

إن معضلة عذاب الأبرياء في «اللاهوتي البابلي» تتحول على لسان المعذب

من مشكلة شخصية بعثة الى مشكلة على المستوى الاجتماعي، فلم يعد الأمر محض حالة شاذة، نادرة، خرقاء، بل أصبح أمراً اعتيادياً :

70. يسير في طريق الفلاح من لا يبحث عن الإله

71. هزل المتعبون وذبلوا

وكذلك جواب المعذب :

243. تأملت في الدنيا - ليمس الأمر كذلك

244. لا يسد الإله الطريق أمام الضيغان

ولو شئنا لأمكن تفسير كلام المعذب كتوع من النقد الاجتماعي للأوضاع السائدة.

لقد بحث مؤلف «اللاهوتي» مسألة الخطيئة والتقوى بحثاً أكثر تفصيلاً. فالحديث في قصيدة «المعذب البريء» يدور حول الولاء الديني (تأدية الطقوس وغير ذلك) والولاء «المدني» للبطل، فيحل العقاب بمن يتوانى في تأدية الفروض الدينية. أما في «اللاهوتي الباطني» فإن الصورة تتخذ طابعاً معقداً. هذا على سبيل المثال أحد المقاطع الساطعة من حديث المعذب :

267. يمجدون أفعال الرجل العظيم، رغم أنه قاتل

يزدرون البسيط، ولم يحم بأذى

يأتون الرذيل، والسفالة لديه كالحقيقة

270. يبعثون التقى، الذي إمتثل لمشيفة الإله

يمأون سفك الذل بالذهب

ينهبون الطعام الزهيد من الذخيرة

يسندون القوي، الذي صاحب المتكرات

274. يقتلون الضعيف، ويدسون المسكين

يتفق الصديق مع المعذب في كل مايقوله هنا، ولكنه يجد لكل ذلك تعليلاً :
إن الآلهة خلقت الناس كذابين ظالمين :

276. نورو، ملكة الآلهة، وخالق البشر

زولومار العظيم، إختار طينتهم

278. الإلهة ساما، هي الملكة التي عجنتهم

منحوا البشرية نطقاً أعوج

280. خصوها بالكذب والظلم الى الأبد

لا يمكننا بالطبع أن نرى في «اللاهوتي البابلي» المدافع الثابت عن الفقراء والمستضعفين، والمناضل ضد الظلم الاجتماعي. فالظلم كما يراه المعذب لا يكمن هنا، بل في شيء آخر، وربما يراه كظلم أسوأ من هذا :

181. يرتدي ابن الأمير ثياباً رثة

182. يرتدي الجائع وابن الفقير ثياباً فاخرة

وكذلك في قوله :

185. الذي يأكل الخضار لوحده، يلتهم طعام

الوجهاء

186. ويبقى لابن الغني وصاحب الأمر ثمار البرية

أي ان التناقض لا يوضع في القصيدة بين الغني والفقير، بل بين من يستحق ولا يستحق (بين الوجيه وغير الوجيه)

كما يبدو، فإن المعذب (وربما المؤلف أيضاً) يرى الظلم والشر يكمنان في ان الناس يتصرفون (أو يرغمون على التصرف) بالشكل الذي لا يتناسب ومكانة كل منهم. فقد نشأ في المجتمع التقليدي نظام صارم للأدوار الاجتماعية، حدد سلوك كل فرد حسب موقعه في هذا المجتمع. والدور الاجتماعي الذي يلعبه هو الذي يقرر «السيناريو» الكامل لكل تصرفاته، دون أن يدع المجال ضيقاً للمبادرات الذاتية والحالات الشاذة. فيخضع سلوك الناس ومظاهرهم في ذلك المجتمع الى قانونية صارمة : فيمكن من المظهر الخارجي التمييز بسهولة بين العبد البابلي والكاهن من أي مرتبة وتمييز المرأة المتزوجة عن العانس، وهكذا، لكن الواجبات والمهام والسلوك والملابس، وحتى الكرم كانت مقررة حسب مكانة الشخص^(١٤٢). فالغني يجب أن يكون عطوفاً، وعليه مساعدة الفقراء، (فلا يظلمهم ولا يضطهدهم)، وعلى الفقير أن يكون وديعاً مطيعاً (فلا يسعى لنيل أرزاق الآخرين) والجندي يجب أن يكون شجاعاً، والتاجر نزيهاً.. الخ

كانت منظومة الأدوار الاجتماعية في بلاد الرافدين دقيقة البنية تدعمها المشيئة الالهية. ولم تقتصر المنظومة على موقع الفرد ضمن هذه الفئة الاجتماعية (أو المهنية) أو تلك، وتحديد الواجبات المترتبة عليه وفق هذا التقسيم، بل كان على كل فرد أن يأخذ على عاتقه أيضاً مجموعة أخرى من الأدوار : فالعسكري مثلاً يمكن أن يكون رب الأسرة والأخ الأكبر والدائن أو المدين، وغير ذلك. وفي كل حالة من هذه الحالات يكون سلوك الانسان

خاضعاً لمتطلبات محددة، توارثتها الأجيال المتعاقبة منذ القدم الغابر، ويبدو ان هذه المتطلبات كانت مقدسة أيضاً لكونها مقررة من الآلهة. لذلك فان أي خروج عن إطار الدور المسموح به كان يعتبر عدواناً على الآلهة التي حددت المنظومة (لنلاحظ : لا يقصد. أخذ دور آخر بصورة غير مشروعة، بل الخروج عن الدور المناط به). وكان الناس ينظرون الى بقاء المروق الجدّي دونما عقاب مثابة نذر بعواقب وتحولات وكوارث وخيمة.

على خلفية هذه المعتقدات يجب، حسب رأينا، أن ننظر الى الحوار الجدل في قصيدة «اللاهوتي» وهذا ما يفسر لنا، لماذا يدين المعذب الأغنياء الذين يضطهدون الفقراء، وكذلك الفقراء الذين استحوذوا على أشياء يفترض انهم لا يملكونها (انظر الأسطر 180 - 187، والأسطر 267 - 275).

ويرى المعذب ان خرق الوضع «الطبيعي» يتجلى في أشياء أخرى مثل :

245. الأب يسحب الزورق في النهر

وابنه البكر مسترخ في الفراش

247. الأخ الأكبر في الطريق كالنمر يتبختر

يسوق البغل مبتهجاً أخوه الأصغر

يجوب الحفيد الطرقات متشرداً

250 وأخوه يطعم الفقير

ويدين المعذب وضماً يكون فيه الأخ الأكبر فقيراً معدماً يرثى لحاله في حين يكون الأخ الأصغر غنياً جد مترفاً⁽¹⁴³⁾. وقد يتعلق الأمر هنا بادانة حالة عدم التعاون بين الأخوة والجفاء بينهم وعدم مساعدة الأخ لأخيه⁽¹⁴⁴⁾. (اما تفصيل الموشح الثالث عشر فيمكن الرجوع اليه في القسم الثالث من هذا الفصل).

وهكذا، يمكن القول أن أهم ما يميز قصيدة «اللاهوتي البابلي» هو اهتمامها الأساسي بالمعضلات الاجتماعية ومثل هذا الاهتمام لا يتجلى في «أدب الحكمة» البابلي السومري. ويتجلى التوجه الاجتماعي في قصيدتنا في كون المعذب حين يتحدث عن محنه ومأساه هو، فإنه لا يتشكى بسبب المرض، كما كان الحال في «المعذب البريء» وغيرها من النصوص التي تدخل ضمن هذه المجموعة، بل بسبب فشله الاجتماعي. وقد يكون هذا الاهتمام ناتجاً عن الخبرة الذاتية للمؤلف. لقد عاش ايساجيل - كيني - اوييب في فترة عصيبة وعاصر تحولات وهزات جديدة.

ورغم أصالة قصيدة «اللاهوتي البابلي» لكنها لا تخرج تماماً عن مجرى الفكرة البابلية التقليدية. ماهو جوهر الحوار - الجدال ؟ ان المعذب قلق يتذمر لأن كل شيء معكوس، وليس كما ينبغي أن يكون : الأتقياء معدمون والأشرار يتقدمون، والاله لا يقف بوجه الشيطان. وهكذا، فان المعذب يتفق مع القيم والمعايير المحددة من قبل المجتمع، ولكنه يتذمر من خرقها : أما الصديق فيؤكد ان الآلهة هي التي جعلت الناس ظالمين وان مشيئتهم عصية على الإدراك، لكنه يثق بانتصار الخير ومعاقبة الأشرار في نهاية المطاف، وينصح بمواصلة الصلاة. وخلف هذا وذاك يقف المؤلف، الذي وضع توقيعه على القصيدة قائلاً : «أنا ايساجيل - كيني - اوبيب، المعوذ وخادم الآلهة والملك».

وعندما نخرج من إطار التقاليد البابلية، حري بنا أن نتوقف عند موضوع «عذاب الأبرياء» وكيف تمت معالجته في «سفر أيوب».

هـ - «سفر أيوب»

تتوفر حالياً كل الأسس للإفترض بأن مؤلف «سفر أيوب» كان مطلعاً على الأدب البابلي. لا يسمح لنا الوقت للتوقف عند المعضلات المتعلقة بمصدر ومحتوى هذا الكتاب المعقد⁽¹⁴⁵⁾، وسنتوقف عند الفصلين الأولين منه، لأنهما يكتسيان أهمية كبرى في موضوعنا. ففي هذين الفصلين بوسعنا بالفعل أن نجد التفسير الجديد لأسباب وفحوى عذاب الأبرياء. إن مؤلف العهد القديم يقوم في وقت مبكر برفع الستارة ليضيف فقرة أخرى تفسر كل مأسوف يحدث لاحقاً. هنا هو الرب يقبل بتعدي الشيطان ليختبر : «أخشية أيوب هي من أجل الثواب» ؟ وهكذا فان مؤلف «سفر أيوب» يرى أن عذاب التقى عبارة عن تجربة لامتحان الأذعان والإيمان⁽¹⁴⁶⁾. والرب يسمح بهذا من أجل إهانة الشيطان (لم يرد ذلك في النص بشكل مباشر)، وبذلك يمنح الانسان إمكانية تمجيد الخالق، من خلال مآثرته الغير معهودة في الصبر، وبهذه الطريقة يبرهن على قيمه

ومصداقيته. وهنا يكون الرب، وليس الانسان، في مركز الدراما، اذ ان البطل الرئيسي لا يظهر في هذا المؤلف. وليس الانسان سوى وسيلة أو مسرح للصراع بين القوى العليا. هنا يتجلى نمط آخر من الوعي الديني، ونوع آخر من العلاقة بين الانسان والاله.

من التناقضات التي تتجلى بوضوح في الديانة البابلية : رغم كل ضالة الانسان، التي لم ينسى البابليون تأكيدها في كل مناسبة، إلا انه كان دائماً في مركز اهتمام الآلهة. كانت الآلهة العظيمة، التي تجسد القوى الكونية، منهمكة دائماً بهموم ومشاكل الناس الدنيوية : كان مهمتها مقتصرة على صيانة مخلوقاتنا التافهة والمحافظة عليها، والذود عنها ومعاقبتها ومنحها الفقران. وبالطبع، ان الآلهة العظيمة جد بعيدة عن الناس الاعتياديين. ولكي تكون الآلهة العظيمة على إحتكاك مباشر مع هؤلاء الناس، كان لكل انسان إلهه الخاص به. وعن هذه الألوهية بالذات كان يدور الحديث في المؤلفات السومرية - البابلية، المشار إليها من قبل. ويشير ت. ياكوبسن ان الحضارة الروحية لبلاد الرافدين في الألف الثاني قبل الميلاد كانت تتميز بأمور من أهمها بروز دور الاله الخاص ونهوض وتقدم «الدين الذاتي»، أي نشوء مثل هذه العلاقة بين الفرد والآلهة، وشعور الانسان بأنه يرتبط بعلاقة خاصة مع الإله وترقبه المستمر للمساعدة والمشورة الالهية في شؤون حياته الخاصة، وترقبه المتواصل للغضب والعقاب، وايمانه الراسخ بالرحمة والفقران والمحبة الالهية عند التوبة^(١٤٧). كانت للإنسان مع إلهه الخاص علاقة راسخة ومباشرة، ان لم نقل ان الكلفة قد زالت بينهما : فقد سماه «الوالد» وسمى نفسه «العبد الذي ولد في داره»^(١٤٨). كان الفرد يتشاور مع إلهه هو في كل مسألة، حتى وان كانت تافهة، ويتحدث معه كل يوم تقريباً، بل وكتب اليه الرسائل^(١٤٩). وهكذا، عندما ينشط الانسان ويتحرك من خلال إلهه، فان بوسعه الأمل برعاية الآلهة العظام، واذا ما كان متقيداً بالفروض والتعليقات، فمن حقه أن يتوقع، بل ان يطلب الرعاية والثواب من الآلهة. لذلك يبدو له من الظلم الفاحش غياب هذه الرعاية والثواب.

تواجهنا في «سفر أيوب» صورة مغايرة كلياً. يبدو امامنا مؤلف «سفر أيوب» وهو الرب، جباراً عظيماً قصي البعد، فبعده عن الانسان كبير الى حد يجعل الانسان لا يجرؤ حتى على انتظار الرحمة والعمون من ربه. وبهذا الاقرار ينتهي حديث أيوب.

من المحال أن تعرف كنه المشيئة الالهية - وهنا يلتقي المؤلف البابلي مع مؤلف العهد القديم. لكن الثاني لا يتوقف عند الاقرار بهذه الحقيقة، بل يذهب أبعد من ذلك، حين يظن بأنه قادر على تقديم تفسير لعذاب الأبرياء : ان هذا العذاب هو إختبار لايمانهم. فالعذاب هنا لا يعتبر رديماً وعقاباً عن الخطيئة فقط، بل وكوسيلة للبقاء من أجل معالجة النفس البشرية وتوتر الحساسية الداخلية للإنسان : «بالعذاب يُنقذ المعبّد وفي الضيق يفتح للناس السمع» هكذا يقول «سفر أيوب». وبعد، لا بد من الإشارة الى ان «سفر أيوب» يشغل موقماً خاصاً في أدب «العهد القديم» ومازال يشكل لقزاً حتى يومنا هذا^(١٥٠).

حاولنا تقديم وصف لتلك الآثار الأدبية، وأن نتناول بالتحليل كيف تطرح معضلة عذاب الأبرياء، وكيف تحل. فلنحاول أن نقدم السمات العامة وأن نتصور الموضوع ديناميكياً. الميزة الأولى للمؤلفات السومرية البابلية التي توقفنا عندها للتو هي طبيعتها الدينية ولشأن كانت التراتيل والابتهالات والصلوات... الخ، موجهة عادة الى هذا الاله أو ذاك (في كثير من الأحيان تكون موجهة الى الاله الخاص) وان قراءتها تشكل جزءاً من طقوس الطهارة، فان القصائد المكرسة للمعبدين الأبرياء هي تأملات حرة عن مشكلة الشر والعذاب الانساني، وهي موجهة الى القارئ والمستمع. أي ان أول وأهم فارق بينهما يكمن في الدور الذي تقوم به كل مجموعة : تهدف نصوص العبادة الى تطهير المتعبّد من الذنوب والخطايا، بينما تسمى قصائد «المعبّد البريء» الى هدف تهذيبي إرشادي، ترشد القارئ وتقدم له نموذجاً للسلوك في الحالات المشابهة.

ويكمن الفارق المهم الآخر في طبيعة الموضوع : تتحدث نصوص العبادة عن الخطيئة والعقاب، بينما تتحدث القصائد عن البراءة والعذاب. لم يكن هذا الاختلاف قد تبلور تماماً في القصائد الأولى. فقد وصلت من العصر البابلي المتأخر فهارم بالنصوص السومرية والأكدية المكرسة للعذاب الانساني. وهذه المؤلفات قريبة بروحيتها من المؤلفات الدينية السومرية التقليدية (دعوات، تراتيل، وصلوات وغيرها). أما من ناحية الشكل فهي حالة خاصة من النصوص الدينية ليس إلا. فالشكوى - الصلاة تحتل الجزء الأكبر من النص. وكما لاحظنا في القصيدة البابلية القديمة عن «المعبّد البريء» والقصيدة السومرية «الإنسان والاله» فإن البراءة الفعلية للمعبّد ليست

محددة بوضوح، في حين يمكن أن نلمح بداية الملامح لفكرة غياب العدالة في بعض العقوبات في النصوص الدينية. ان هذه القصائد القديمة أقرب الى الرسائل - الصلوات السومرية الحديثة المعنونة الى الآلهة^(١٥١) وكانت مثل تلك الرسائل - الصلوات تنلى عند قاعدة نصب الآلهة في المعابد. ويعتقد أ. هيللو ان بعض الرسائل أعدت لأغراض تريبوية شبيهة بنوع من «النصوص المدرسية»^(١٥٢). يمكن الافتراض أيضاً بأن قصائد «المعذب البريء» التي تنتمي الى المؤلفات الوجدانية الدينية قد نشأت في نفس أماكن نشوء الرسائل - الصلوات «التريبوية»، بل تحت تأثيرها أيضاً.

المرحلة التالية في تطور مسألة عذاب الأبرياء تتمثل في قصيدة «المعذب البريء» الشهيرة. يتناول المؤلف هذا الموضوع في نطاق فردي ضيق، ويتجلى ذلك بوضوح في اللوح الثاني، الذي شكل، حسب مانعتقد، نواة القصيدة، التي تتكون، كما يبدو، من أربعة ألواح فقط.

أما بنية القصيدة الكاشية فمعقدة جداً. وهنا يتجلى تأثير الأدب السومري - البابلي والتراتيل ورسائل الآلهة، وحتى النصوص الرسمية. فالقصيدة ذات شكل حوارى تقليدي، وقد إستعان المؤلف بالمسلسلات الطبية عند وصفه لتفاصيل العلل التي يشكو منها المريض، وذلك لإبراز وعكس آلام المعذب بشكل مقنع. وقد أكثر من استخدام المصطلحات الطبية، مما يدل على إلمام المؤلف بالنصوص الطبية، غير ان لهذا تأثيره السلبي الكبير على المستوى الفني للقصيدة. لقد صور المؤلف آلام المعذب، لكنه كثف الألوان أكثر مما ينبغي: لقد انهالت على المسكين جميع المحن والمصائب الممكنة وغير الممكنة. وهذا ما دفع ك. ويلسون، عند تحليله القصيدة من وجهة نظر علم النفس المعاصر، ان يطلق عليها عنوان «تأريخ حياة برانوي منقسم الشخصية»^(١٥٣). نترك دقة التشخيص لضمير الباحث، ونشير فقط إلى ان مثل هذا التعامل الخطي والمباشر مع النص (أي مثل التعامل مع الحالة المرضية) يدل على عدم فهم خصوصية النص الأدبي القديم.

تدل الإشارات الواردة في قصيدة «المعذب البريء» عن الخطايا و التقوى (راجع المقطع الذي أوردها من القصيدة) على ان المؤلف كان جيد الاطلاع على المجموعة الطقوسية المعروفة باسم «شوربو» فالتشابه بينهما كبير جداً^(١٥٤)، ويلاحظ تطابق حتى في بعض العبارات. ويمكن القول بشكل عام ان قصيدة «المعذب البريء» لا تمتاز بالأصالة من حيث الشكل والمضمون. فهي

عموماً أقرب الى القصيدة البابلية القديمة منها الى قصيدة «اللاهوتي البابلي» المعاصرة لها تقريباً.

وتتوفر مجموعة من الأدلة التي توحى بأن مؤلف قصيدة «اللاهوتي البابلي» كان على إطلاع جيد على قصيدة «المعذب البريء». ويمكن اعتبار قصيدة «اللاهوتي» امتداداً واعياً للمسألة المطروحة من قبل مؤلف «المعذب البريء». فالأمر يبدو وكأن ايساجيل - كيني - اوبيب ينطلق من قصيدة سلفه. ان قصيدة «اللاهوتي» تتفوق على مؤلفات هذا النوع في الكثير من الجوانب - سواء في أسلوب طرح الموضوع (معالجة مشكلة عذاب البريء في المستوى الاجتماعي العريض) أم من الناحية التركيبية والفنية (القصيدة خالية من الاطالة والكلمات الغريبة القديمة والمصطلحات المتخصصة) ويمكن القول ان هذه القصيدة هي ذروة الشعر الديني - الفلسفي عند البابليين، ولا يمكن مقارنتها إلا مع النص المعروف «حديث السيد مع العبد»⁽¹⁰⁰⁾. لقد عالج المؤلف موضوعاً تقليدياً، وظل في الاطار الأدبي التقليدي القديم، واستطاع أن يبدع مؤلفاً أدبياً أصيلاً. ويبدو ان شكل الحوار قد تأثر بأسلوب «الحوار» القديم.

إن تأثير مؤلفات بلاد الرافدين حول عذاب الأبرياء على الأدب التوراتي، وخاصة كتاب «سفر أيوب»، يشكل موضوعاً في غاية التعقيد. يحدد زمن ظهور الكتاب الأخير على وجه التقريب بمرحلة ما بعد السبي، ويحتمل أن يكون القرن الرابع قبل الميلاد. ولعل بعض فصول الكتاب أضيفت في زمن لاحق. هل ان هذا الجزء من العهد القديم يشكل مصنفاً موازياً للمؤلفات البابلية القديمة ؟ أو يرتبط معها من حيث المنشأ ؟ نحن نميل الى الاحتمال الثاني، ولكن هذا لا يعني أننا نرى في القصائد البابلية الأصول المباشرة لسفر أيوب. قد يكون المؤلف جيد الاطلاع على التقاليد الأدبية البابلية، ومما يؤكد ذلك هو التطابق في الكثير من المواقف في «سفر أيوب» و «اللاهوتي البابلي»⁽¹⁰¹⁾.

عندما إحتك اليهود القدامى بالأدب البابلي الشري المتطور أشتروا منه الكثير من المواضيع والشخصيات والدوافع. ولكن ينبغي أن نتصور بوضوح طبيعة مثل تلك الاقتباسات. فخلال الاحتكاك الأدبي، وبشكل أوسع عند اتصال الحضارات، لا يقتبس كل شيء دونما تمييز، اللهم الا بعض الحالات النادرة. فقبل كل شيء يقتبس من الحضارة الغربية ما يتجاوب والمصالح

الداخلية والمتطلبات الشخصية. فلا بد للمادة المقتبسة أن تكون قريبة الى درجة ما من مقتبسها. وعندما تقع المادة المقتبسة في بيئة الحضارة الجديدة سيكون لها صدئٌ ورنينٌ آخر، حتى لو لم تتعرض الى تحوير وتعديل واعيين، لتتلاءم مع الظروف الجديدة. والواقع ان كل اقتباس أدبي يصبح من الناحية العملية «إبداعاً».

يبدو لنا في حالة «سفر أيوب» ان الأدب البابلي أعطى الدفعة الأولى وكان النقطة التي انطلق منها مؤلف «العهد القديم». لقد كانت مسألة عذاب الأبرياء من القضايا الهامة التي شغلت بالضرورة إهتمام اليهود القدامى : وقد ساعدت الظروف الاجتماعية التي سادت في السبي وفي المرحلة التي تلت ذلك على تركيز إهتمام اليهود نحو مثل هذه القضية. فكانت قصيدة «اللاهوتي البابلي» أو غيرها من النصوص الأدبية مثابة المرشد الذي قاد مؤلف العهد القديم الى اختيار أسلوب طرح هذه القضية وكيفية حلها والأسلوب الفني للتعبير عنها : ومن المحتمل ان مؤلف «سفر أيوب» قد اختار تحت تأثير القصيدة البابلية أسلوب الحوار لكتابه، ومن المحتمل أيضاً انه استعار بعض التفاصيل، ولكن رغم كل هذا لم يكن صدئ «اللاهوتي البابلي» في حوار «سفر أيوب» بقوة يمكن الحديث معها عن الاقتباس المباشر. فمن حيث الشكل الفني أو محتوى الفكرة يقف كتاب «سفر أيوب» عن «اللاهوتي البابلي» بمسافة أبعد بكثير من المسافة التي تفصل «اللاهوتي» عن القصيدة البابلية القديمة حول «المعذب البريء».

تنتمي المؤلفات السومرية البابلية الأربعة التي تناولناها الى مجموعة الأدب «الفردية». ويمكن على أساس مادة هذه المؤلفات المتباعدة في تواريخها والمنتقارية في مواضيعها ان نطرح للنقاش موضوع التقليد والتماقب، ودور الابداع الحر في الأدب السومري البابلي. ويمكن صياغة وجهة نظرنا حول هذا الموضوع على النحو التالي : يتجلى دور التقليد في الابداع الأدبي في بلاد الرافدين وقبل كل شيء، في التشبث بمواضيع متماثلة والميل الى أساليب وشخصيات وتراكيب لغوية متماثلة. أما حرية الابداع فتتجلى في حرية إختيار هذا العنصر التقليدي أو ذاك. لقد كان المؤلف حراً في إختيار الوسائل والأساليب الفنية. وهنا بالذات تتجلى شخصية المؤلف في أوضح صورها - ذوقه، خياله، حدسه، وابتكاره. أما في المجال الأيديولوجي فلا تلاحظ فوارق ذات شأن. عندما يختار المؤلف موضوعاً تقليدياً ما، بوسعنا ان

يقوم ببعض التغييرات ويحور الدوافع والتفاصيل، ولكنه لا يمس القضايا الجوهرية؛ فالاعتبارات الأساسية والاستنتاجات الجوهرية تبقى ثابتة لا تتغير. ويمكن مقارنة المؤلفات الأدبية البابلية ببناء من المكعبات؛ مهما اختلفت وتبرقمت العمارات فانها تتكون في العادة من نفس «البلوكات»، وينحصر الاختلاف في الاختيار وطريقة ربط الأجزاء. ويبدو ان تقاليد الابداع الشفهي تؤثر في هذا المجال. ولا بد من التذكير بأن المقارنة المشار اليها للتو لا تمس كفاءة المؤلفين القدامى وقدرتهم على إبداع مؤلفات عميقة أصيلة واكتشاف سبل ووسائل فنية جديدة^(١٥٧).

وكما سبق أن أشرنا، فإن قصيدة «اللاهوتي» والمؤلفات الأخرى من هذه السلسلة تنتمي الى المجموعة الثانية (المؤلفات الفردية) حسب تقسيمنا المقترح. وسبق أن أطلقنا على هذه المؤلفات اسم القصائد الدينية - الفلسفية. هذه التسمية رمزية بالطبع، على الأقل، بالنسبة لجزئها الثاني (الفلسفي). فلم تعرف بلاد الرافدين القديمة الفلسفة بمفهومها المعروف^(١٥٨). لم تكتسب حكمة البابليين طابعاً منطقياً مجرداً فبقيت حتى آخر أيامها في مجرى البناء الأسطوري التقليدي الملموس. ونحن نتفق مع وجهة نظر س. أفريانسوف: «إن أفكار المصريين والبابليين واليهود القدامى هي أرقى درجة منجزاتهم ليمت بالفلسفة، لأن موضوع هذه الأفكار لم يكن «الكينونة» بل «الحياة» وليس «الحقيقة» بل «الوجود»، انها لا تستخدم «الأصناف» بل الرموز الغير مصنفة لوعي الانسان في العالم. وخلافاً لهؤلاء فإن اليونانيين تمكنوا أن يستخلصوا من تيار «الظواهر» في الحياة «الجوهر» الثابت المتماثل (سواء «الماء» عند طاليس، أو «العدد» عند فيثاغورس، أو «الذرة» عند ديموقراطيس، أو «الفكرة» عند افلاطون). ومن هذا «الجوهر» إنطلقوا في محاكماتهم العقلية، وبهذا وضعوا بداية الفلسفة. لقد حرروا التفكير النظري للكينونة الذاتية. لقد كان التفكير النظري موجوداً قبلهم بالطبع، ولكنه كان على الدوام في حالة ترابط كيميائي (ان صح التعبير) داخل شيء ما. وعلى أيديهم تحول التفكير النظري، ولأول مرة، من التفكير «بالعالم» الى التفكير «عن العالم»^(١٥٩).

وهذا، بأي حال من الأحوال، لا يعني ان البابليين وغيرهم من شعوب الشرق الأدنى لم يفكروا جدياً بالقضايا الحياتية العميقة، أو ان حكمتهم كانت سطحية بدائية غيرناضجة. «من الخطأ أن نجزم بأن سفر أيوب أقل عمقاً من

أكثر الإبداعات الفلسفية الاغريقية شهرة (بأي ميزان يمكن التأكيد من صحة هذا الحكم ؟)، ومع ذلك لا يمكن اعتبار سفر أيوب من الفلسفة، بل أي شيء - «حكمة» وحتى «تفلسف»^(١٦٠). نحن هنا إزاء نمط آخر من التفكير، يتجلى بكل وضوح في الملاحم الشعرية البابلية أيضاً. ان «اللاهوتي البابلي» و «المعذب البريء» والمؤلفات الأخرى التي تنتمي الى هذا النوع مكرسة لأهم المسائل الخلقية والكهنتوتية والاجتماعية. الا ان النقاش هنا غير مفتوح، بل كأنه مضفور ومتستر بالنماذج المادية - الملموسة ومن أجل جره الى السطح لابد من بذل بعض الجهد.

لنتقل الى تحليل وتقييم المحتوى الداخلي الخفي لقصيدة «اللاهوتي البابلي» والمؤلفات الأخرى المشابهة لها. وسنقوم بنفس الوقت بمقارنتها مع بعض النصوص التي تنتمي الى النوع الأول (حسب التصنيف المقترح) وكذلك مع نصوص أخرى من النوع الثاني. بعدها سنقارن الصورة الناشئة عن المعتقدات الاجتماعية والأخلاقية البابلية، مع مايتوفر من تصورات ومعتقدات هي المؤلفات الآشورية.

للمقارنة اخترنا النصوص التالية : «مواغظ شورويالك»^(١٦١) «ملحمة أتراخسيس»^(١٦٢)، سلسلة «شوريو»^(١٦٣)، «ليبشور»^(١٦٤)، «مؤاساة قلب الاله»^(١٦٥)، وحديث السيد مع العبد»^(١٦٦).

تنتمي جميع هذه النصوص (عدا الأخير) الى النوع الأول، أي المؤلفات التي تعكس الآراء والتصورات واسعة الانتشار.

نحن لا نعتبر مقترح التصنيف المقدم للمؤلفات البابلية الى نوعين نهائياً، بل يمكن عند توفر معلومات جديدة ان يتغير في المستقبل. ولكن في نفس الوقت لا يمكن إعتباره إصطلاحياً بصنورة مطلقة وقائماً على أساس الافتراض فقط. لقد أخذنا بنظر الاعتبار في هذا التصنيف مجموعة من العوامل والاعتبارات، مثل الغرض من النص، ولمن هو موجه، وسعة انتشاره. ونحن هنا لا ننفي إحتمال وقوع أخطاء (على سبيل المثال - عدد النسخ المكتشفة ناتج عن ماتم اكتشافه ولا يعكس العدد الأصلي).

وهناك سؤال هام آخر ينبغي التوقف عنده : ما هو مدى انتشار الأفكار الفعلية، التي وردت في النصوص المدونة ؟ نحن لا نشارك ج. شميكل تشاؤمه حين عبر عن شكوكه في تمثيل الآراء الواردة في الآثار الكتابية لغالبية سكان بلاد الرافدين^(١٦٧). لا يمكن الحديث عن الآثار الكتابية بشكل عام : ان

تصنيف المصادر على أساس النتد الداخلي (تصنيفنا المقترح) يمكن أن يقربنا من فهم وأدراك مدى الصدى الذي كان يلقاه كل مصدر على حدة. أضف الى ذلك ليس هناك أي أساس للإفراض بأنه كانت هناك هوة عميقة يصعب اجتيازها تعزل فئة ضيقة مميزة من السعداء المتعلمين عن الغالبية الجاهلة المظلمة من السكان. لم يكن التعليم في بابل في الألفين الثاني والأول قبل الميلاد مقتصرأ على النخبة، رغم الصعوبات الفعلية التي كان يجابهها التعليم بسبب الاشكالات الكبيرة المتعلقة بعملية تعلم الكتابة. لقد دلت التنقيبات الأركيولوجية التفصيلية في الطبقات الحضارية التي ترقى الى العصر البابلي القديم على ان الألواح الطينية التي دونت عليها النصوص الأدبية قد وجدت في الكثير من البيوت المتواضعة والميسورة والمتوسطة^(١٦٨). كان سكان هذه البيوت من الكهنة وخدمة المعابد، والتجار والمرابين الصغار^(١٦٩). وما كان لهؤلاء أن يخزنوا هذه الألواح في بيوتهم لو لم يكن فيها من يجيد القراءة. (ويمكن للوثائق العملية والأختام والرسائل أن تصل الى بيوت الفقراء أيضاً، ولكنها بالطبع ليست دليلاً على ان صاحب البيت كان متعلماً). وتتوفر معطيات تدل على ان التعليم شمل النساء أيضاً في مطلع الألف الثاني قبل الميلاد. ويمكن أن نضيف الى كل هذا شيء آخر : لم يكن للانسان المتعلم في بابل مكانة متميزة^(١٧٠)؛ مثلاً كان يوجد في العصر البابلي القديم الكثير من كتبة الشوارع الذين يقومون بصياغة الوثائق وكتابة التعاويذ والرسائل للأميين. بالطبع كانت النظرة الى المعلمين والمتقنين نظرة إحترام وتقدير، الا ان هؤلاء لم يكونوا عملة نادرة، ولم يشكلوا فئة متميزة. لذلك من الخطأ عزل الحضارة «الكتابية» عن الحضارة «الشعبية» في بلاد الرافدين واعتبار الآثار الكتابية القديمة مقتصورة على ثقافة النخبة السياسية والاقتصادية. لقد كان القسم المتعلم من السكان على اتصال حي لا ينقطع مع الجمهرة الأخرى، وكان يقاسمها الكثير من المعتقدات، وخاصة مايتعلق بالمعتقدات الأخلاقية.

حاولنا في دراسة سابقة مكرسة لمناقشة مصادر المجموعة الأولى (هي المقام الأول اللوح الثاني من سلسلة «شوريو»)^(١٧١) تقديم السمات والميزات العامة للأخلاق البابلية، وتحديد أهم المبادئ والمعتقدات الأخلاقية. سنعيد بعض الملاحظات التي ثبتناها آنذاك لنرى ماذا كانت المعلومات المستجدة تؤكد هذه الملاحظات أو تنفيها. ولتبدأ من الملاحظات ذات الطابع العام.

تعتبر مسألة التغلب على نهاية الوجود الانساني إحدى المسائل المركزية للحضارة الروحية في كل مجتمع تاريخي. فالموقف من الموت، التصورات عن المصير بعد الموت، التي تبلورت في الوعي الاجتماعي تلعب دوراً بالغ الأهمية في بلورة منظومة القيم وتحديد سلوك كل فرد.

في الوعي القبائلي العشائري يتجسد الفرد كجزء من الجماعة، فلا قيمة له بعد ذاته؛ المهمة الأولى هي المحافظة على الكل - السلالة، القبيلة، العشيرة... الخ. ومادام هذا الكل المتكامل قائماً، فإن وجود أفراده يبقى مضموناً: فالأفراد الراحلون يعودون من جديد مجسدين بالمولودين الجدد. لقد حلت مشكلة الوجود الانساني في هذا المجتمع حلاً مقبولاً من قبل أفراد. أما في الوعي «الفوق ذاتي» كما في بعض النظم الدينية الهندية، فإن القيمة الأساسية لا تكمن في «أنا» الانسان، بل في مشاركته للاله. كذلك نلاحظ ان مصير الانسان لا يقع في مركز الاهتمام. ولكن وعي البابليين لا ينتمي لا الى هذا النوع ولا الى ذلك. لقد كان وعياً ذاتياً محضاً. فالفرد هنا هو الذي يتجلى بمثابة الوحدة الأساسية، وليس العائلة أو القبيلة. وقد أخذ هذا الوضع يتبلور منذ الألف الثاني قبل الميلاد على الأقل. وارتباطاً بذلك احتل السؤال عن الموت ومصير الانسان بعد الموت مركز الصدارة في اهتمامات البابليين. فتراجعت معتقدات العصر النحاسي (النظام القبلي) عن الانبيات والعودة الأزلية بعد الموت، ولكن لم تظهر بدائل «ضمانات» أخرى تكفل الخلود. لم تكن للآلهة البابلية صفة الشمول التي تسمح لها ضمان خلود الذات التي ارتبطت بها^(١٧٣). وفي هذا الوضع الوسط تكمن مأساة الوعي الديني البابلي، وهو أحد المنابع الأصيلة للتشاؤم الباطني الدفين عند السومريين والبابليين.

نستطيع الحكم على المعتقدات البابلية عن العالم السفلي والمصير الذي ينتظر الانسان من خلال مجموعة من النصوص: «حلم انكيدو» في اللوح الثامن من ملحمة جلجامش^(١٧٣)، وكذلك اللوح الثاني عشر من الملحمة ذاتها^(١٧٤)، و «انكيدو في العالم الأسفل» و «دخول عشتار في العالم الأسفل» و «حلم الأمير في العالم الأسفل».

إن الصورة التي تتجلى أمامنا ليست سارة أبداً. إن «ديار اللاعودة» البابلية أسوأ بكثير من «عدم الوجود» انها «شيء ما يشبه الحمام الخشبي الذي يقلي، تجد المناكب في جميع الزوايا، وهذا هو الخلود بعينه». هنا يتلظى الموتى

بدون أي أمل في البعث أو الولادة الجديدة^(١٧٥). ولم تتبلور عند البابليين فكرة عن الحساب في العالم السفلي^(١٧٦)؛ شيء واحد ينتظر الصالحين والأشرار على حد سواء، الكتابة والخمول. وتكون الحالة أفضل نسبياً لمن خلف أولاداً من بعده، وهي أسوأ بالنسبة لمن لم يُستلم جثمانه للدفن^(١٧٧).

أما في عصر القديمة فإن الحياة الأخرى تتواصل بدون أن تتوقف هذه الحياة بكل مظاهرها، وخاصة السارة منها : تبقى الروح، ويحفظ الجسد بالتحنيط، والمقبرة هي البيت، إذ كان المصريون ينكرون حقيقة الموت. أما في بلاد الرافدين فكل شيء ينتهي عملياً مع الموت. من هنا نفهم جيداً ذلك الرعب الرهيب الذي أصاب جلجامش حين واجه موت انكيكو. وبالطبع ضمن الأفق الكئيب الذي يطبع اللاوجود في العالم السفلي، يعتبر البابليون الموت شراً مطلقاً. «فليس هناك أعز من الحياة المترفة»^(١٧٨). هكذا يعلم شوروياك ابنه. ويجري التأكيد على هذه الفكرة على لسان الصديق في قصيدة «اللاهوتي»^(١٧٩)، فالمعذب يتشكى بمرارة عند إشارته إلى الحالات التي يستوي فيها الصالحون والأشرار، فلا يكافأ الصالحون والأبرار، ويبقى الأثمون والأشرار بدون عقاب. لكن شكوكه في «واقعية» المبدأ الذي يسير أمور الحياة، لا تقود إلى بلورة مقترح بديل. وفي مؤلف «حديث السيد مع العبد» تتبلور واضحة فكرة المصير المشترك للناس بعد الموت :

انهض وامض بين اطلال الماضي

سترى جسماجم الأوليين والآخريين

أين الصالح بينهم وأين الشرير ؟

كل إهتمامات البابليين وقيمهم تنحصر في هذا الجانب : لا شيء يستحق الاهتمام بعد القبر. تنحصر آفاق الوجود، التي تنكشف أمام البابلي، بين المهد واللحد، ولذلك يكون من الطبيعي أن تتركز كل الجهود لإطالة المسافة بينهما قدر المستطاع. والموت، الذي هو نقيض الحياة، يصبح في نفس الوقت نقيض الخير، أي الشر. والشر هو الموت وكل مايقود إليه (المرض والعذاب، الخ). والخير هو الحياة وكل مايساهم في استقرارها.

من أهم العوامل المهمة الأخرى التي أثرت في المعتقدات الأخلاقية البابلية هي فكرتهم عن القدر والمصير (انظر الفصل الثاني). ماهو نصيب الجنس البشري ؟ من خلال الكثير من النصوص الأسطورية نستطيع التعرف على دور الناس في هذه الحياة^(١٨٠). ورغم الفارق الزمني الذي يفصل بين

هذه النصوص، إلا أنها متوافقة مع بعضها وتتفق جيداً وتؤكد مجتمعة مايلي :
لقد خلق الناس لخدمة الآلهة، ولتنفيذ تلك الأعمال الشاقة المنهكة، التي
كانت من نصيب الآلهة قبل خلق البشر^(١٨١)، وكذلك للمحافظة على التعاليم
الإلهية وتنفيذ مشيئة الآلهة - وبضمنها التقيد بقواعد السلوك الاجتماعي
التي تحدثنا عنها من قبل.

ورغم صلة القرى بين البشر والآلهة^(١٨٢)، فقد جبلوا على طبيعة متباينة
منذ البدء، إذ أن الناس أموات منذ البداية^(١٨٣).

عندما خلقت الآلهة البشر
خصت الإنسان بالسموات
وتسركت الأعمار بأيديها^(١٨٤).

كان الموت شيئاً بشعاً كريهاً بالنسبة للبابلي، وكذلك لم يكن العمل
محبباً، كما يبدو. ومن العجيب حقاً أن يكون الحديث عن العمل في
المؤلفات الأدبية ظاهرة نادرة إلى مثل هذا الحد. ولكننا نجد في النقوش
الرسمية (وفي كثير من الحالات) وصفاً للأعمال الانتشائية - مثل حديث
آشور بانيبال عن بناء القصر الجديد. ويقول المؤلف عند وصف القصر
والمراسيم التي رافقت بناءه : «لقد أمضى الذين يصنعون الأجر والذين
يحملون السلال النهار مرحين مع الموسيقى». ولكن حماس عمال البناء أمر
مشكوك فيه، كما يبدو. كانت الأعمال الاجتماعية عبثاً ثقيلاً، وكانت أحوال
العمال لا يحسدون عليها^(١٨٥).

في النصوص القديمة يمكن أن نلاحظ المديح الموجه للعاملين في مجال
الحن والتباهي بالأدوات والمصنوعات، ولكننا لا نلاحظ أي تمجيد لعملية
الشغل ذاتها^(١٨٦). لقد أصبح العمل الجسدي (ويبدو أن العمل الآخر لم يعتبر
من العمل) في المجتمع الطبقي المتطور، الذي بلغه المجتمع البابلي في
الألف الثاني - الألف الأول قبل الميلاد، من نصيب العبيد والفئات الاجتماعية
الدنيا. وهكذا، أيضاً كان ينظر إليه ممثلو الطبقات الميسورة. أما بالنسبة
للفقراء والعبيد، فلم يكن أمامهم خيار آخر، فهم مرغمون عليه دون أن يروا
فيه أي سمو. فيبدو أن حب العمل في بلاد الرافدين لم يكن من الفضائل
المقررة، والكسل لم يكن يبدان كذيلة^(١٨٧).

إن الآلهة البابلية لم تخص البشر بالعمل والموت فقط، إنما بالأفراح
والمسرات أيضاً. والأفراح هي التي انعمت الحياة عند البابلي وجعلتها مقبولة

وجد عزيزة. وتقدم لنا نصائح سيدورا الشهيرة في ملحمة جلجامش صورة بليغة عن طبيعة هذه الأفرح^(١٨٨):

عناك تفرح تسيلاً تهايراً
أقسم كسل يوم صبيداً بهيجاً
أرقص والعب في الليل والنهار
شمرك نظيف ورأسك مغمول
انظر كيف يأخذ الطفل بيديك
اسعد زوجتك بين أحضانك
هي هذا فقط امر الانسان

«رغم العلاقات التجارية المعقدة والمتطورة، إلا أن الأخلاق ظلت في الكثير من جوانبها تحمل طابعاً «قبلياً». كان كل فرد يعرف المهام الأساسية التي تفرضها الحياة الاجتماعية، لذلك لم تكن هناك حاجة لتثبيتها وتدوينها في النصوص. كان جميع المواطنين، والحكام على الخصوص، يلعبون دور المحافظ على القواعد المقررة، وعلى كل منهم أن يتقيد بها، وكل ينطلق من الموقع الذي يشغله: الحكام في المدن، والشيوخ في الأحياء، والآباء بين الأبناء^(١٨٩)». ولكن العلاقة بين عالم الآلهة وعالم البشر لم تكن علاقة انسجام على طول الخط، رغم معرفة الجميع بالتعاليم الإلهية. ولم يقتصر الأمر على الخرق المتعمد لهذه التعاليم من قبل البعض، أو خرقها سهواً، فالتجربة العملية قد أثبتت أن التقيد الصارم بالتعاليم الإلهية لا يضمن النتائج المرجوة بالضرورة. لقد لاحظ الناس منذ العصور الغابرة عجزهم عن بلوغ رغبات ونوايا الآلهة. ويوجد في نقش جودا «القرن التاسع عشر قبل الميلاد» فكرة، أصبحت فيما بعد مثلاً شائعاً يقال عندما يراد التأكيد على استحالة بلوغ المشيئة الإلهية: «الرب ذو القلب (أي الفكرة) بعيد كالماء»^(١٩٠).

وتجلت هذه الفكرة في القصائد التي عالجتها، مثل «المعذب البريء» و «اللاهوتي البابلي»، حيث يعود إليها الصديق مرات عديدة:

58. أنت تقف على الأرض وأفكار الإله بعيدة

82. أفكار الإله، مثل كبد السماء

256. مثل كبد السماء، قلب الإله بعيد

264. يبصرون ولكن لا يفقهون حكمة الآلهة

ويبدو أن هذه الفكرة أصبحت موضوعاً عاماً، إذ لم تعد غريبة على النصوص الدينية حيث يفترض ألا تكون موجودة : فأبي فائدة ترجى من الطقوس إذا كان التفاهم مع الآلهة أمراً مستحيلاً ؟ ولكن هذه الفكرة ترد في تلك النصوص بصيغة غير مباشرة وحذرة ؛ فالمتذمر يلمح الى عجزه عن فهم أوامر الآلهة^(١٩١) . ولكن الفكرة ذاتها تتخذ طابعاً عنديماً في «حديث السيد مع العبد» . ويرقى هذا النص كما هو معروف الى القرن الرابع عشر - الثالث عشر قبل الميلاد^(١٩٢) .

اتعلم الإله الجري مثل الكسب وراك
فتارة يطلب منك الطقوس، وتارة لا تسأل الآله،
وتتارة شمسية أخسر^(١٩٣)

ومن الطريف أن نشير الى ان الكلمات المقتبسة من هذا الأثر الأدبي الفريد وجدت صداها في إحدى المقولات الواردة في «تعاليم شوروياك» التي تشكل، كما يبدو، مجموعة من الأمثال السومرية القديمة : «السماء بعيدة والأرض عزيزة»^(١٩٤) .

نعتقد أن هذه الحكمة تعبر تمبيراً موجزاً ودقيقاً عن جوهر وعي السكان في بلاد الراهدين، اولئك الناس العمليين، المتوجهين كلياً نحو الأرض، وكل ما هو أرضي. ولكن لا بد من الإشارة الى أن الصعوبات التي جابهت البابليين في علاقتهم المتبادلة مع الآلهة سببت لهم الكثير من الحيرة والحذر، فولد ذلك حالة عامة من عدم الثقة الداخلية والشك والخوف^(١٩٥) .

وبالارتباط مع صورة العالم التي تكونت عند سكان بلاد الراهدين، حيث كل شيء مقرر من قبل الآلهة، نشأت نظرية البابليين عن الخطيئة ؛ مخالفة المشيئة الإلهية عن وعي أو سهو. «لقد نذر الانسان نفسه لتنفيذ المشيئة الإلهية كما فهمها . وإذا خالفها في الواقع، فيعني انه أثم»^(١٩٦) . وكان ينظر الى الخرق المتمدد أو غير المتمدد للمراسيم الطقوسية وقواعد السلوك كخطيئة، وينفس المستوى ؛ كل تصرف أو سلوك من هذا النوع هو مخالفة للمشيئة الإلهية، ويمكن أن تجر على المذنب عواقب وخيمة .

راجت في الأدب فكرة تقول ان البابليين يعتقدون أن الأمراض والمحن تقع بتأثير الأرواح الشريرة التي لا يردعها رادع. وعدد الشياطين لا يحصى. وهم ينقضون على الأخيار وعلى الأشرار. والوسيلة الوحيدة لطردهم هي الصلوات والتعاويد، علماً أنها لم تكن دائماً تعطي النتائج المرجوة. ولا ثبات صواب هذه

الفكرة يشير الباحثون ان الدولة ظلت حتى آخر عهدها تعترف رسمياً بـ «أيام المعن»، وهي الأيام التي تنشط فيها الشياطين الأشرار نشاطاً فعالاً^(١٩٧).
ويبدو ان هذه الفكرة كانت موضع قبول لدى الكثيرين، ولاسيما الناس البسطاء، وقد وجدت انعكاسها في القوانين الرسمية للدولة الآشورية الحديثة، أي إنها أصبحت وجهة نظر كهنة القصر.

يعتقد ياكوبسون ان الدين وبعض جوانب الحياة الروحية في بلاد الرافدين شهدت نوعاً من التحلل والتقهقر، وذلك مع مطلع الألف الأول قبل الميلاد^(١٩٨). بالفعل، فقد كان لا بد أن يظهر تأثير الشعوب المتأخرة نسبياً في المجال الحضاري، كالأشوريين والآراميين، وكذلك اتساع الدولة والحروب الخارجية المستمرة والحروب الداخلية الدموية. ففي المجال الديني، حيث الطابع الطقوسي مازال جد متين، حصلت عودة الى الطقوس البابلية القديمة، وازدهر السحر وشاعت الشعوذة، وهذا ما يؤكد عدد الهائل من التعاويذ التي وصلتنا من ذلك العصر^(١٩٩). ومع ذلك فإن المعتقدات البابلية التي تبلورت خلال الألفين الثالث والثاني قبل الميلاد، ظلت شائعة أيضاً، رغم أن دائرة المؤمنين بها أخذت تتقلص تدريجياً.

كانت هذه العملية في بدايتها عند مطلع الألف الثاني قبل الميلاد. وماينطبق على الألف الأول قبل الميلاد لم يكن بالضرورة قائماً في العصر الذي سبقه. ان فكرة «الشياطين القادرين على كل شيء»، أي فكرة التعادل بين البداية الخيرة والشريرة، وما بينهما من صراع كامن، لم تكن الفكرة الوحيدة، بل ولم تكن سائدة في ذلك العصر. فالنصوص التي تناولتها في هذا الكتاب تبين أن الشر (الأمراض والمعن) لم يكن ينظر اليه كعقاب على عصيان مشيئة الاله، أي كمقابله إلهي على الخطيئة. إن مهمة طقوس «شوريو» و «ليبشور» و «مأساة قلب الاله» كانت تتلخص في كسب عطف الآلهة على المنكوب، وفي ذلك ضمان لاستعادة الصحة والهناء؛ إن طهارة المريض من الذنوب تتلخص في إزالة السبب الأول لتعاسته. وقد تحدد دور الجن في نص «شوريو» بوضوح :

الى هناك، حيث غضب الاله، يسرعون، يأتون بالسكينة

يهاجمون الانسان، الذي تحلنى عنه الاله،

فيكسونه كما يكسى بالثياب

هذه الكلمات تلقي الضوء على ميكانيزم العقاب الالهي : فالعقاب ينفذ

بواسطة الشياطين، وبمعرفة الآلهة^(٢٠٠)، فالشياطين مسيطرون على من تغلى عنه الآله الذي يحميه. نلاحظ في «المعذب البريء» كيف ان الشياطين تفر هرباً، ما أن ينال مغفرة مردوخ^(٢٠١). ونجد نفس الفكرة، إنما في انعكاس مرآتي، في قصيدة «اللاهوتي البابلي» حيث يشكو المعذب لأن الآله لم يقطع الطريق على الشياطين.

كان لدى البابليين الكثير من المصطلحات للتعبير عن الخطيئة : «الجريمة»، «الإثم»، «الخطيئة»، «الذنب». هكذا تترجم الكلمات الأكديّة : nittu , arnu , gillatu ، الخ. ولئن كانت الدقة في ترجمة هذه المصطلحات لا تشكل أهمية كبيرة عند الباحث في التاريخ السياسي أو الاجتماعي - الاقتصادي لبلاد الرافدين، فإن الدقة هنا تقرر الكثير من المسائل. ويلاحظ، ان البعض يترجم الكلمة ذاتها بمعان مختلفة في النص الواحد^(٢٠٢). ونحن لا نعتقد أن هناك أساساً لاعتبار هذه الكلمات مترادفة.

يؤكد ي. مورغنثايتيرن ان مفهوم الخطيئة في البابلية كان يعني الدنس الطقوسي، ويمكن التكفير عنها بالمراسيم الطقوسية^(٢٠٣). قد تكون فكرة الخطيئة قد تبلورت عند البابليين نتيجة معتقداتهم عن الدناسة الطقوسية. ولكن من الخطأ حصر الخطيئة في هذا النوع فقط، أي ان الخطيئة هي عدم النقاء، أو عدم الطهارة الطقوسية. بالفعل، فالخطيئة عند البابلي لا تغلو من طابعها المادي كما يقال؛ نوع من النجاسة الخاصة التي يمكن غسلها ونقلها أو تحويلها من حاملها إلى أي شيء آخر والخلص منها. لكن هذا ليس سوى جانب واحد، وهو ليس الجانب المهم - حالة الخطيئة، أو بشكل أدق الحالة القائمة نتيجة اقتراف الخطيئة. ولكن جوهر الأمر يكمن في شيء آخر، بدونه لا يمكن أن يدور الكلام عن مفهوم «الخطيئة». نلاحظ ان الخلاص من الخطيئة يتطلب ليس فقط القيام بالطقوس الضرورية، بل إعلان الندامة أيضاً^(٢٠٤).

لقد أشرنا إلى بعض الحالات (وهي الأهم حسب رأينا) العامة التي تقرر المعتقدات الاجتماعية الأخلاقية عند البابليين. لننتقل إلى معالجة هذه المعتقدات بالتفصيل يعتبر اللوح الثاني من نصوص «شوربوه» من بين أهم المصادر المعروفة من حيث حجم ونوعية المعلومات الواردة فيه. ونصوص «شوربوه» عبارة عن سلسلة طويلة من التعاويذ والصلوات، وشروح وافية عن مراسيم السحر التي تقام للمرضى وغير ذلك. نشأت هذه النصوص في وسط كهنوتي، إلا أنها كانت تقرأ في الكثير من المناسبات الطقوسية، ويفترض أنها

كانت واسعة الانتشار ومعروفة من قبل الكثير. وما يؤكد على شهرة هذه النصوص هو العدد الكبير من القوائم التي اكتشفت في مختلف مدن بلاد الرافدين. وقد عرفت هذه النصوص منذ العصر البابلي القديم، وهناك لوحان يرقيان الى عهد تيجسلا تيليزر الأول (١٠٧٧ - ١١١٠ ق.م.) وبعض آخر يرقى الى عهد سرجون (القرن الثامن ق.م.) أما التعديلات النهائية فقد تمت في العصر الكاشي.

كانت طقوس «شوريو» تقام عندما يعجز المريض عن تحديد الذنب الذي إقترفه. يقوم الكاهن الواعظ، الذي دعي خصيصاً، بتعداد الآثام المحتملة، لابد أن يرد الإثم الذي جر على المريض حالته المأساوية. واللوح الثاني من سلسلة «شوريو» عبارة عن قائمة بالآثام والخطايا.♦

تحتل الآثام والخطايا ذات الطابع الديني الطقوسي الجزء الأكبر من هذه القائمة مثل أكل الأغذية المحرمة والممنوعة (انظر الأسطر 5 , 69 , 95)، والتلامس المباشر مع شخص غير طاهر من الناحية الطقوسية (الأسطر من 98 إلى 103)، و المحاولات الخائبة لإحتكاك بمالم الآلهة أو الشياطين (الأسطر من 104 إلى 128)، وزيارة المناطق والأماكن الدنسة من الناحية الطقوسية (السطر 93 , 94)، وعدم الاكتراث بالاله الخاص والإلهة الخاصة والاستخفاف بهما (الأسطر , 76 , 77 , 80 75)، ثم تليها التجاوزات في السلوك الاجتماعي، وهي تخضع للحساب وفق القوانين، وكذلك التجاوزات التي تحمل طابعاً أدبياً معنوياً من تجاوزات النوع الأول - ممارسة السحر والشعوذة (السطر 68) وشهادة الزور والافتراء على الناس، والاتهام بالاطل (السطران , 14 15) والسرقه (السطر 50 , 85) وإراقة الدماء (السطر 49) وعدم احترام الوالدين، والأكبر سناً (السطر 35 , 36)، والفجور (السطر 44) والاستحواذ على أملاك الغير (السطر 45 , 46)، الغش في المعاملات التجارية (الأسطر 37 , 42 , 43).

وتشير السلسلة ذاتها الى خطايا أخرى مثل الكذب والخداع (الأسطر : 74 , 6 , 38 , 57) وإثارة الشغب، والعنف، والافتصاب (الأسطر : , 59 , 60 , 84 , 14 , 58)، وإضطهاد الضعفاء (السطر 18) وعدم مساعدة المحتاجين (, 51 , 29 , 30 , 31) وعدم الإخلاص للناس (96 , 97) والنميمة والوشاية (7) وبيث

♦ انظر نص ترجمة اللوح الثاني من سلسلة «شوريو» في الملحق.

الفرقة بين الأقرباء وإثارة الفتنة بينهم (الأسطر من 20 إلى 28 و 71 ، 72). هذا مع العلم أن القانون يسمح بتفريق أفراد العائلة، مثل ايداع البعض منهم في بيت الدائن.

وفي سلسلة «ليبشور» القريية جداً بمحتواها من سلسلة «شوربو» يمكن العثور على إضافات طفيفة لقائمة الاثام المذكورة^(٢٠٧) وكذلك في مؤلف «مأساة قلب الآلهة» الذي يتميز بطابع أقل طقوسية. ففي النص الأخير ترد إشارات تحرم القسم الطائش والجذف بالاله^(٢٠٨): «في غضب قلبي أقسمت بالهي»، وتحريم التجاوز على ممتلكات الآلهة^(٢٠٩)، وعدم الاكتراث بالذنوب الشخصية («لقد غفرت لنفسي ذنوبها»^(٢١٠)، وعدم الوفاء بالعهد^(٢١١).

ومن الطريف أننا لا نجد في هذه النصوص نقداً للولع المفرط بالخمر^(٢١٢) أو للأخلاق الخليعة (في الحالات التي لا تمس «المصالح الشخصية»، أي عندما لا تكون الخلاعة متعلقة بنسائهم وبناتهم)^(٢١٣). لا نعتقد أن مثل هذه الظواهر كانت آنذاك غريبة على سكان بلاد الرافدين، إلا أنها، كما يبدو، كانت تدخل ضمن «قدر الانسان»، أي أنها كانت تدخل عضواً في إطار العلاقات والأحوال الشخصية، ولم تكن تثير استياء أحد. وينبغي الإشارة الى ان غالبية النصوص التي توقفنا عندها مكتوبة، كما يقال، من وجهة نظر «رجالية بحتة»: وكان لسان حالها يقول ان النصف الثاني من الجنس البشري غير موجود أصلاً، وهو لا يعني شيئاً على الاطلاق. لا يمكن من الناحية القانونية اعتبار المرأة في بلاد الرافدين خلال الألف الثاني قبل الميلاد كائناً بلا حقوق، لكن من الناحية النفسية، كان دورها الاجتماعي في الوعي الاجتماعي يؤدي الى تحولها الى ملك للرجل. يتجلى هذا الادراك المجسم بكل وضوح في النصوص الآشورية (يمكن الرجوع الى المقالات المكرسة لدراسة الجرائم ضد النساء في القوانين الآشورية).

إن الأفكار والمعتقدات الواردة في النصوص التي توقفنا عندها للتو، تتردد أيضاً في القصائد الشعرية مثل «المعذب البريء» و «اللاهوتي البابلي». وعلى الأقل لا يوجد في هذه القصائد ما يتعارض مع المواضيع المطروحة في النصوص الدينية الطقوسية (المصلوات، التراتيل، والتعاويد) التي توقفنا عندها. بالعكس، فعند مقارنة القصائد مع هذه النصوص، تنكشف أمامنا صورة مذهلة عن وحدة الأفكار والشخصيات والانطباعات اللغوية في أصول

كلتا المجموعتين. سبق أن أشرنا الى بعض أوجه التطابق في القسم الثاني من هذا الفصل، ويمكن ايراد أمثلة أخرى على ذلك، ولكن لا نعتقد أن هناك ضرورة : فمثل هذا التوازي والتطابق أمر طبيعي وحتمي. فالنصوص المذكورة تشكل الأدب «الاحترافي» للكهنة والوعاظ، ولا بد لمؤلفي قصائدها قد عرفوها. وكانوا بالطبع يستقون الشخصيات والمقارنات والمفاهيم من الأدب الذي نشأوا في كنفه. فمعرفة هذا الأدب «الاحترافي» كان أمراً ضرورياً، بل وواجباً مهنياً^(٢١٤). وسيكون غريباً جداً إلا نجد في قصيدة ايساجيل - كيني - اوييب صدى لنصوص «شوريو». لذلك فإن الاهتمام الرئيسي، حسب رأينا، يجب أن لا ينصب على أوجه التشابه بين هاتين المجموعتين، بل على ما يميز بينهما.

سبق الإشارة الى الغاية الوظيفية للنصوص التي نحن بصدددها : القصائد - تأملات روحية، لامادية، لغرض الارشاد «أدب الوعاظ»، أما النصوص فهي مؤلفات ذات مهام ملموسة محددة، وإن جاز التعبير، مهام عملية ؛ تطهير المذنب من ذنوبه. كانت القصائد موجهة الى فئة ضيقة نسبياً من القراء المتعلمين. أما مواعد «شوريو» وغيرها فكانت تقرأ للناس، بحضور جمهور متباين من حيث الحالة الاجتماعية والمستوى الثقافي : لقد كانت موجهة الى الجماهرة الواسعة من السكان.

أما من حيث المضمون فيمكن أن نشير الى الفوارق التالية :

إذا كانت سلسلة «شوريو» و «ليبشور» تتحدث في الأساس عن مخالفات ذات طابع طقوسي بحت، فإن القصائد كادت تغفل هذا الموضوع كلياً. ففي قصيدة «اللاهوتي البابلي» لم يخطر على بال المعذب أو الصديق مجرد فكرة القيام بمحاولة لتفسير حالة المأساة التي كان فيها المعذب. إن العلاقة بين المعذب والآلهة تحتل المرتبة الأولى أيضاً، ولكن الصعوبات التي جابهت هذه العلاقة كانت أكثر جدية : إن المبدأ الأخلاقي يبرز في القصيدة بكل وضوح. وإهتمام القصائد بعالم الجن والشياطين أقل بكثير مما هو عليه في النصوص. فدور هذه المسألة هي «المعذب البريء» محدود جداً. وهنا أيضاً علينا ألا ننسى الغاية الوظيفية للنصوص.

وفي مواعد «مأساة قلب الاله» نلاحظ طلب المغفرة للأب والأم والجد، والجددة، والأخوان، والأخوات، في السلالة بأكملها. كان الناس يعتقدون، على ما يبدو، ان الفرد يتحمل أوزار السلف والأقرباء. ومثل هذه المعتقدات منتشرة

في المجتمعات ذات الوعي العشائري الراسخ. لكن لا نجد أثراً لهذه الفكرة في قصائدنا، التي تشبه بروحيتها المؤلفات «الفردية».

وعند الحديث عن «اللاهوتي البابلي» لا يمكن إلا أن نؤكد على إهتمام المؤلف بالقضايا الاجتماعية - الأخلاقية. نعتقد أن التفكير الذاتي للمؤلف يلعب دوره هنا أيضاً.

وهكذا نلاحظ بشكل عام أن إختلاف المعتقدات في نصوص كلتا المجموعتين ليس جوهرياً. والحديث هنا لا يدور عن تباين ذهني الطابع، بقدر ما يدور عن تباين في المصالح والمتطلبات، وعن انحياز الاهتمام الأساسي الى هذا الموضوع أو ذلك (طلقوسي أو إجتماعي - أخلاقي). وهذه الاختلافات لا تتحدد حسب رأينا، هي التباين بين الغاية الوظيفية لهاتين المجموعتين من النصوص، بل تعكس المستويات المتباينة للوعي الأخلاقي. إن نصوص المجموعة الأولى تعبر عن آراء الجماهير البسيطة المحاطة من السكان، وهي المستودع الذي يخزن القيم والمعتقدات التي ترجع بأصولها الى عصر النظام القبلي، والتي لا يمكن التخلي عنها الا بصعوبة وببطء. أما النصوص الثانية فتتحدث عن ثقافة الفئات العليا المثقفة (القوى الأكثر ديناميكية في المجتمع)، وتمكس مستوى آخر لادراك وفهم ما يحدث في العالم. ومع ذلك فهناك الكثير الذي يجمع بينهما.

لم نتطرق حتى الآن إلا الى الجانب السلبي من سلم القيم البابلية. لقد نال هذا الجانب إهتماماً أكثر من الجانب الإيجابي في المصادر التي اعتمدناها. إن إعادة تركيب هذا النوع من المعتقدات الأخلاقية في بابل تشكل مهمة معقدة جداً. ومن الصعب أيضاً إعادة تركيب منظومة الحوافز والقيم الإيجابية عن طريق «قلب» الحوافز والقيم السلبية^(٣١٥)، وذلك لغموض المصطلحات الأخلاقية الأكديّة وميوعتها. ولا يمكن تحديد المعنى الدقيق للمصطلح إلا بعد دراسة شاملة لجميع المصطلحات، وعمل كهذا يعتبر من مهام المستقبل؛ أما حالياً فسنقتصر على تثبيت بعض المبادئ والحالات، علماً أن أساس تحديد هذه المبادئ مثبت في النصوص المعنية.

نعتقد أن القيمة العليا على المستوى الفردي كانت تتركز في الصحة والعمر المديد. لنتذكر المثل السومري، الذي أشرنا اليه من قبل، والذي يؤكد على أنه لا يوجد شيء في هذه الدنيا أفضل من الرفاه. ويحتل الأطفال، الورثة، الموقع التالي في مدرجات القيم. ففي العصر السومري والعصر

البابلي الجديد كان الرجاء بالعمر الطويل والأطفال يشكل العنصر الذي لا تغلو منه ضراعة الناس الى الآلهة^(٢١٦). وتتجلى الصورة ذاتها عند تحليل نصوص اللعنات التي تتلخص بالوعيد والتهديد بحرمان الناس من الصحة والورثة^(٢١٧).

وقيم سكان بلاد الرافدين تقيماً استثنائياً عالياً المُلْك والثروة^(٢١٨)
مع المُلْك المنظم جيداً
لاشيء يقارن يا بني^(٢١٩)

ولنتذكر أيضاً ان المعذب ظل طيلة حياته يخدم إلهه، ساعياً من أجل تحقيق هذا الهدف :

72. طبقت تعاليم الالهة منذ نعومة أظفاري

73. سجدت خاشعاً، أبحث عن الآلهة

74. فجنيت نار الجهد الذي لم يُجَدِ نفعاً

75. وهبتي الآلهة الفاقة بدل الرفاه

76. الغبي أمامي، والدميم فوقني

إن الثروة تفتح الطريق الى الرفاه والنعيم، وهي الى جانب خدمة الآلهة من نصيب الانسان (انظر تصانح سيدورا المشار اليها قبلاً). ليس من المستبعد أيضاً ان الثروة لم تكن وسيلة فقط، بل وغاية.

وكانت «الحكمة» من القيم الروحية الأخرى، التي كان البابليون ينظرون اليها باحترام. كانت «الحكمة» تعني الخبرة الدنيوية، والعلم، والمعرفة. ففي «مواعد شوروياك» القديمة التي ترقى الى سنة 2500 قبل الميلاد تُقارن «الحكمة» بنجوم السماء^(٢٢٠). ويتجلى الاحترام العميق للمعلم في كلمات المعذب والصديق في قصيدة «اللاهوتي البابلي» :

5. أين الحكيم الذي يشبهك ؟

6. أين العالم الذي يضاهيك ؟

200. جَمَعَت كل الحكمة، فانصح الناس

كانت الحكمة عند البابليين من القيم المطلقة. ومجد البابليون الحقيقة، والأنصاف، العدالة، والوفاء بالعهد. لقد ألها هذه المفاهيم تأليهاً، فكانت «كيتو» وإلهة العدالة، ابنة «شمش» إله الشمس، وقد كانت لها معابدها الخاصة في العصر البابلي القديم^(٢٢١). وكان كل من «ديانو» و«مدانو» من آلهة العدل.

لا بد أيضاً من الإشارة الى خلو النصوص، التي نحن بصدددها، من أي مديح وتبجح بالقوة، والجسارة، الشجاعة، وما يتعلق بالروح العسكرية. بالمعكس، فالكلام غالباً ما يدور عن الوداعة والمسالمة وعدم التهور ورياطة الجأش^(٢٢٢). وهي «مواعد شوروباك» التي تمتاز بطابعها العملي الدنيوي ترد بصورة مباشرة نصائح ضد الشجاعة والبطولة :

عندما تذهب الى ساحة المعركة، فلا تلوح بيدك
البطل واحد فريد، والناس الاعتياديون كثيرون^(٢٢٣).

يتكون الانطباع بأن البابليين كانوا يضعون القيم ذات الطابع «التعاوني»، أي الصيغ التي تميز الفرد كمتعاون، مثل العطف والوفاء، فوق القيم ذات الطابع «التنافسي» التي تميز الفرد كمتنافس، مثل القوة، والجسارة، والروح العسكرية^(٢٢٤).

ولكننا نلاحظ صورة مغايرة في النصوص الملكية الحديثة (خاصة الآشورية). ففي الأدب الملكي تحتل القوة، والجبروت والجسارة العسكرية الموقع الأول. ولكن لا بد هنا من الأخذ بنظر الاعتبار تأثير الصيغ الراسخة التي جاءت من «بطولات» الأزمان الغابرة. ويبدو ان تلك السمات كانت لدى القسم المتطور من الشعب أعلى قيمة مما كانت عليه عند الجماهرة الواسعة من الناس^(٢٢٥).

يقودنا «أدب الحكمة» البابلي الى عالم الأفكار والمعتقدات التي تبلورت عند معثلي الطبقات الوسطى من المجتمع - الكتبة الاعتياديون وخدمة المعابد والتجار،.. الخ. وتشير النصوص التي بين أيدينا الى ان الاهتمام الكبير بالعمل الاجتماعي (الذي كان يميز الاغريق في عصرهم) كان غريباً على وعي البابلي الاعتيادي. كان البابلي مشغولاً في أعماله وهمومه الذاتية. فاهتمامه موجه نحو البيت، والعائلة، والسلالة، والجيران، فكان بعيداً عن ما كان يحدث خارج الحي أو الموقع السكني.

لقد نشأ هذا المزاج النفسي تحت تأثير الظروف الاجتماعية. فالبنية السياسية للمجتمع في بلاد الرافدين في الألف الثاني ومطلع الألف الأول قبل الميلاد لم تتح سوى مجال ضيق للتعبير عن الفضائل والمشاعر الوطنية : الاهتمام برفاهية المجتمع يقع على عاتق الملك أو الحاكم، والاهتمام بالمعابد مسؤولية الكهنة الكبار. وأهتصر دور البسطاء المساكين في الحياة الاجتماعية على المساهمة في الاجتماعات والمواكب التي تقام في الأعياد الدينية الهامة.

وعلى السخرة، وتمديد الديون في مواعييدها المحددة وتأدية الخدمة العسكرية.

لم تعرف بلاد الرافدين القديمة الحياة السياسية كما ن فهمها اليوم : فالسكان يتذمرون بصمت، وكانت تحدث أحياناً إنتفاضات فجائية أو مؤامرات تحوكلها الدوائر المحيطة بالملك^(٢٢٦). فالانتفاضة التي اندلعت ضد الآلهة في ملحمة «أتراخسيس» تعطي تصوراً عن كيفية حدوث مثل تلك الهبات الجماهيرية^(٢٢٧). لقد كان النشاط السياسي للغالبية العظمى من السكان مقتصرأ على الاخلاص للمجتمع (الحي، المدينة) والسلالة والملك^(٢٢٨). أما شؤون الحكومة، ومصير الدولة والمملكة، ومناقشة التفاصيل التي تهتم البلاد، فيبدو أنها كانت من مهام دائرة ضيقة من الأفراد في الحاشية المالكة وعلماء وكهنة القصر.

من النادر جداً أن يتحدث «أدب الحكمة» البابلي عن الرق والعبيد، فلا نجد سوى في «مواعظ شوروباك» نصيحة لشراء العبيد من الأرض الأخرى، وليس من أفراد القبيلة، أو العبيد الذين ولدوا في البيت^(٢٢٩). وهذا الأمر لا يثير الدهشة، لأن العبودية في الشرق القديم لم تكن معضلة أمام القدامى أنفسهم : فكون الرق طبيعياً ومشروعاً قد تغفل في جميع طبقات المجتمع القديم، العبيد والأسياد على حد سواء^(٢٣٠). وفي بلاد الرافدين، وربما في الشرق الأدنى القديم بأسره لا وجود للمجابهة القديمة المعروفة بين مفهومي «الحر - العبد». لقد حل محلها التناقض بين «السيد - العبد». وكما يبدو من المصادر التاريخية ان مفهوم «حر» و «حرية» لم يكن موجوداً في بابل. هنا نجد «المعتوق» فقط، بمفهوم، المتحرر من هذه الالتزامات أو تلك. ان العلاقة «العبد - السيد» تحدد كل المستويات في سلم الحكم في مجتمعات الشرق الأدنى القديمة. أما من وجهة نظر الاغريق في العصر اليوناني الكلاسيكي، فان «كل من ليس في اليونان عبداً»^(٢٣١).

ناقشنا المعتقدات الاجتماعية - الأخلاقية عند البابليين، كما بدت لنا في النصوص الأدبية للألف الثاني قبل الميلاد. ولنحاول الآن بيان السمات العامة لتلك المعتقدات : تبدو لنا أخلاق البابليين كمجموعة من القيم والحواجز والمعايير المحددة من قبل الآلهة. غير أنها، كما يبدو، لا تكتسي عندهم الطابع المطلق، الذي أكتسته وصايا موسى العشر عند اليهود القدامى.

يكمن في أساس منظومة القيم البابلية مبدأ العتمة الفعالة : فعالية حياة الانسان هونيل الرهقاء والمتعة. ولذلك يمكن من حيث الظاهر وصف الأخلاق البابلية ونظرتهم الى العالم بالتناؤل وحب الحياة. ولكن هذا التناؤل الظاهري كان مصحوباً بخلل خفي. ورغم كل ذلك ظل الوعي البابلي دينياً بصورة شديدة. الا ان مشكلة نهاية الوجود لم تحصل على الجواب الشافي في الحضارة القديمة. وكان ذلك الوعي بنهاية وجود الانسان يلقي كثيراً من الشك على قيم جميع الأفراح والمسرات والنشاط الانساني :

الآلهة والشمس فسقطت، ستبقى الى الأبد

الانسان - سننواتسه مسعدودة

مهملات فعل - فكل شيء هواء... (٣٣٢).

لقد كان لمسألة عدم جدوى النشاط الانساني ويطلانه صدى مأساوي حقيقي في مؤلف «حديث المسيد مع العبد» الذي يعتبر من أكثر المؤلفات الأدبية البابلية إثارة للمشجن. فهذا «الأثر البابلي» الفريد يبتعد عن النغمة العامة للأدب السومري البابلي، ولكن في هذا الكنز الأدبي بالذات تتجلى الروح الحقيقية للحضارة البابلية بأسطح ما يكون.

الملحق رقم - ١ -

الملحمة البابلية القديمة

عن المعذب البريء

- 1 . الزوج يئن ويبكي أمام ربه ، يصلي دوماً طالباً مونه
- 2 . عقله يتلظى من العذاب الأليم
- 3 . تكدرت الروح من اللوعة
- 4 . وهنأ وخر على ركبتيه ، وإنكس
- 5 . ركم ، أوصله العيب الثقيل إلى النحيب
- 6 . يجار بالصراخ ، كجدهف عزلوه عن الحمير
- 7 . يرفم عويله نحو الآله
- 8 . فمه مثك
- 9 . شفتهاه تحملان البكاء إلى مولاه
- 10 . أسر لمولاه بالعقاب الذي ناله
- 11 . يتحدث الزوج عن معاناته :
- 12 . حاورت السيد ، بيني وبين نفسي «
- 13 . [. . . .] القلب ، لا أعرف أية ذنوب اقترفت
- 14 . [أنا] [. . . .] السفالة ألامي
- 15 . لم أشتم الأخ أمام أخيه
لم أعب الصديق أمام الصديق
- 16 . لم [. . . .]
[. . . .] تحتك
- 17 . [. . . .] سيدي [. . . .] الرحمة

- 18 . [. . . .]
- [. . . .] عقله المصطفى
- 19 . [. . . .]
- [. . . .] يصونه
- 20 . [. . . .] [. . . .] أنت]
- 21 . [. . . .] ثلت البراءة
- [. . . .] أنت ولدتني و [. . . .]
- 22 . [. . . .]
- [. . . .]
- 23 . [. . . .] بدقة [. . . .]
- [. . . .]
- 24 . [. . . .] تملك روجي
- [. . . .] أيلمي
- 25 . كم كنت صغيراً ، وكيف أصبحت كبيراً
- [. . . .] عندما [. . . .]
- 26 . أنت لم تجزني خيراً أبداً
- لم أنس ما عظمتني به
- 27 . متللت ألامي بحك الخير والشر
- ولكن متى يا مولاي نصحتني بالخير ؟
- 28 . متى حذرتني من الشر يا مولاي ؟
- 29 . عاري يشتد ويكثر ، وإمتعاضي أقوى وأشد
- هذه لوازم [. . . .] قبري
- 30 . جعلت كلامي مرأ
- [. . . .] نصيبه منك الحماة النتنة
- 31 . [. . . .] لا تهاب الأمواج
- نصالح [. . . .] منذ ان كنت يائماً

32 . [.....] قمم الجبال التي تساقطت

مرتفعات بلا حدود

[.....] . 33

[.....] ازخاد رزقي

[.....] . 34

سكبت المطر من الأعالي

[.....] . 35

[.....] . 36

[.....] . 37

[.....] أهلي ، هوتي ، أهلي

[.....] . 38

[.....] . 39

ظهر اللوح

[.....] . 1

[.....] . 2

[.....] . 3

[.....] . 4

[.....] . 5

[.....] . 6

[.....] . 7

[.....] . 8

[.....] . 9

[.....] . 10

[.....] . 11

- 11 . مضت السنون ، وولت أيام العقاب
- 12 . لو ان أحداً لم يرسم لك الحياة
- 13 . كيف وصلت ، وهك كان يوسعك ان تقاوم المرض ، وتتحمك هذا العبء ؟
- 14 . قاسيت محدن مهولة
- 15 . بلغت النهاية تحملت عبئاً ثقيلاً
- 16 . كانت الطريق مسدودة ، وهاهي انفتحت أمامك .
- 17 .
- 18 . لا تنسى إلهك
- 19 . اي بر ستقدم لخالكك ؟
- 20 . اناريك ، خالكك ، انا من يحميك
- 21 . يصونك حارسي ، وقوة عبقريتي
- 22 . الحقك ملجؤه ، فتم ا
- 23 . أتطم اليك ، وحياة طويلة ا
- 24 . أنت لا تذبك ، خذ عند ا
- 25 . اطعم الجائم ، اسق الضمان الماء
- 26 . وذلك الجالس ، وعيناه تتوهجان
- 27 . دعه ينظر الى طعامك ، دعه يبلم ، دعه يأخذ
- 28 . مشرعة أمامك أبواب العالم والحياة
- 29 . استدر ، تقدم نحوها . رافقتك السلامة
- 30 . افتح ، مهّد الطريق
ولتدخل الي قلبك صلاة عبك
- 31 . ا

الملحق رقم - 2 -

« لوح شوريبو »

- 1 . تسويذة . ليضفر له الالهة العظام
الاله والالهة ، الهة الغفران
ن ن ايت ناك ، الهه ت ن ، وأهته ن ن
[. . . .] مريض عليك ، كنيب ، حزيت
5 . من أكل لالهه شيئاً كريهاً ، من أكل لالهته شيئاً كريهاً
(من) قال «نعم» موضاً عن «لا» ، وعوضاً عن «لا» قال «نعم»
(من) أشار بأصبعه الى نده
(من) اقتري ، من قال تفامة
[. . . .] واشي
10 . [. . . .] عدواني
(من) إزدري بالهه ، واستمان بالهته
(من) تحدث بالسوء
(من) [. .] قال الرذيلة
(من) [. .] دبر الجور في المحكمة
15 . أرغم المحكمة على إصدار حكم باملك
(من) [. .] أمك
(من) [. .] تكلم ، تكلم ، وبالف
(من) [. .] أساء للضعيفة
(من) [. .]
20 . (من) أبعد الابن عن الأب

- (من) أبعد الأب عن الابن
(من) أبعد البنت عن الأم
(من) أبعد الأم عن البنت
(من) أبعد الخليفة عن الحماة
25 . (من) أبعد الحماة عن الخليفة
(من) فرق بين الأخ وأخيه
(من) فرق بين الصديق والصديق
(من) فرق بين الرفيق والرفيق
(من) لم يحرر الأسير ، ولم يحك وثاق المكتوف
30 . (من) منم السجين من رؤية النور
(من) قال عن الأسير «أمسكه بقوة» وعن المقيد «احكم وثاقه»
الا يعرف انه يجرم بحق الإله ، الا يعرف ان ذلك اثم امام الالهة
انه يزدري الهه ، وبالالهة يستهين .
خطينته بحق الهه ، واثمه بحق إلهته .
35 . انه يستهجن بالكبير ، وبالحدق مملوء على الأخ الأكبر
يستهين بالأب والأم ، ويشتم أخته الكبرى
يعطي بالصغار الصغير ، ويأخذ بالكبير
حين لم يكن ، قد قال «يوجد»
قال «لايوجد» حين كان موجوداً
40 . قال شيئاً تافهاً ، قال شيئاً رقيقاً
نطق بالسوء ، قال ..
لديه ميزان مفشوش ، ليس لديه ميزان سليم
أخذ فضة رديئة ، لم يأخذ فضة جيدة
طرد الوريث الشرعي ، لم يهترف بالوريث الشرعي
45 . ثبت علامة الحدود الباطلة ، لم يثبت علامة الحدود الحقيقية
أزام علامة الحدود لمناحم

اقتحم البيت القريب منه

دنا من زوجة جاره

أراق دم جاره

50 . التفت بثياب جاره

(من) لم يطلق سراح العريان

(من) أبعد الرجل الصالح عن أهله

(من) شنت السلالة المجتمة

(من) ختم الرئيس

55 . شفتاه مستقيمتان ، وقلبه زائف

قالت شفتاه «نعم» وقلبه قال «لا»

(من) يقول الباطل دوماً

(من) لاحق الورع . . . فعل

(من) قتل ، شرد ، دمر

60 . (من) أذنب ، وأمر وأرغم على السلب

(من) سرق ، سلب ، وحرض على النهب

(من) مد يده الى الشر

(من) لسانه كاذب ، وشفتاه ناشزتان

(من) أشاع الأكاذيب ، من علم الشرير

65 . (من) يسعى الى الشر

(من) خرقت حدود العدالة

(من) خلق السوء

(من) مد يده الى السحر والشعوذة

لأنه أكل طعاماً كريماً محرماً

70 . بسبب الذنوب الكثيرة التي اقترافها

بسبب الجماعة التي شنتها

بسبب الأقارب الملتمين الذين شردهم

- بسبب كل ما غاظ به الله والالهة
لأنه وعد بقلبه وشفاته ولم يف
75 . لأنه نسي اسم الله في صلواته
(من) قدم (لاشيء) ثم ندم وتراجع
(من) . . نذر لاشيء لله ، فأكله بنفسه
(من) كانت متغمرساً وأراد أن يصلي
(من) قلب المذبح الراسخ
80 . (من) اغضب الله والهته
(من) وقف أمام الجميم وتحدث بمنف
ليخقر له . لم يكن يعرف فأقسم
أخذ (لاشيء) وأقسم بأنه لم يأخذ
اغتصب، وأقسم بأنه لم يفعل
85 . عن سرقة ، أقسم
عن القتل ، أقسم
أشار بأصبعه إلى الله الحارس
باسم الله ، نصير الأب والأم ، أقسم
أقسم بالله ، حارب الأخ الأكبر والأخت الكبرى
90 . أقسم بالله ، نصير الصديق والقريب
أقسم بالله ، نصير الله والملك
أقسم بالله ، نصير السيد والسيدة
داس الجثة
مشى ، حيث أريق الدم ، أكثر من مرة
95 . أكل ما كان محرماً في مدينته
أفشى أسرار مدينته
جلب لمدينته سمعة سيئة
سعى إلى الرذيلة

الرديلة سمعت اليه

100 . نام في فراشه قذر

جلس في مقعد قذر

أكل على طاولة قذرة

شرب من إناء قذر

انه تسامك ، انه تسامك

105 . من خلال الفراش تسامك

من خلال المقعد تسامك

من خلال الطاولة تسامك

من خلال . . الاناء تسامك

من خلال المحفظة المتوقفة تسامك

110 . من خلال المشعل تسامك

من خلال ميرو - سوتو وميرو - كا تسامك

من خلال منفاخ الحداقة تسامك

من خلال اللوح و . . . تسامك

بقرب الاسطيك تسامك

115 . بقرب الأغنام تسامك

بقرب الحقل تسامك

بقرب البئر تسامك

بقرب النهر تسامك

بقرب الزورق ، المشحوف ، السفينة تسامك

120 . عند غروب الشمس ، عند شروق الشمس تسامك

سالك آله السماء ، التي تنير الأرض

سالك سكيئة السيد والسيدة

تسامك وهو خارج من المدينة ، وهو داخل الى المدينة

تسامك خارجاً من البوابة ، وداخلاً عبر البوابة

125 . تسامك خارجاً من الدار ، وداخلاً الى الدار

في الشارع تسامك

في المعبود تسامك

في الطريق تسامك

فليضفر له .. شمش ، سوديا

130 . لتغفر يا شمش ، يا حاكم العلويين والسفليين

يا واهب الرحمة للأمة ، يا ملك جميع البلدان

لتسد العدالة بأمرك أنت

لتكن بلاده صادقة أمامك

فلتسب عن مطالب العفو ، مردوخ يا رب الغفران

135 . لتغفر أيها الاله لصاحب الدار ، لتغفر أيها الاله للمخطئ

لتغفر أيها الاله للمذنب

لتغفر يا نيرجان يا رب الغفران

لتغفر يا شوكامونا وشيماليا

لتغفري أيتها الألهة العظيمة ، ليضفر كل من ذكر اسمه

140 . لتغفري يا بيح ، يا ابنت اياأ

ليضفر رب الألهة والربة

ليضفر انو وانتو

ليضفر انليل ، الملك خالق الجميم

لتغفر نينليك ، الملكة ايكورا

145 . ليضفر ايكور

ليضفر الأنكي ، ليضفر النينكي

ليضفر انشار ، ليضفر نينشار

لتغفر ايا ، الملك ايسو

ليضفر ايسو ، بيت الحكمة

150 . ليضفر اريدو ، ليضفر المكات الذي فيه الأيسو

ليغفر مردوخ ، ملك الايجيجي

لتغفر زربانيت ، ملكة الايساجيك

ليغفر الايساجيك وبابك

مئوى الالهة العظام

155 . ليغفر نابو ونانايا في الأزبد

لتغفر شميتوم ، المروسب العظيمة

ليغفر ديانو ، حامك تاج الايساجيك

ليغفر ابيحوصكي واديمجاليكلاما

160 . ليغفر في . . . انشوشيناك

ولاهوراتبك

ليغفر ياربو ، وحومبان ، ونبروشو

الالهة الجبابرة

ليغفر نابيريشا وديتو

165 . من الجنوب ، والشمال ، والشرق ، والغرب

لتهب عليه الرياح السبعة و

ليغفروا له لعناته

لتغفر عشتار في اوروك المحاطة بالأسوار

لتغفر نينيانا ، التي بيتها في ايانا

170 . لتغفر انونيتو في أكد ، بهجة مدينتها

لتغفر اكد ، لتغفر ايلولماتش

لتغفر ايشمار ، ملكة عالم الأحياء

لتغفر شيدوري ، إلهة الحكمة

حامية الحياة

175 . لتغفر اير ، ايرا - AL - G ، لتغفر ايرا KAL . KAL

ليغفر لاز ومايا

لوجاليدينا ، ولاتارك

ليخفر شاراھو

ليخفر من أسماھم شمش

180 كایمان

لتخفر إیمیریا

ليخفر نارودو

ليخفر هندورساجا

185 . الألهة والآلهات ، كل من ذكر باسمه

ليقفوا جميعاً إلى جانبه

ا ا ن ابن ن ن

خطاياہ ، وذنوبہ

أثامہ ، ولعناتہ

190 . دعهم يهلكون ، دعهم

دعهم يزيلون ، دعهم يبعثون

دعهم يزيلون لعناتہ ، نهاية التمويذة

تمويذة : جميع اللعنات التي التصقت بالإنسان ابن الاله

اللوح الثاني : «إحترق»

الهوامش

١ - المقدمة

- (١) من الأعمال الهامة المكرسة لدراسة هذا الموضوع يمكن الإشارة إلى مايلي:
- M Jastrwo - The civilization of Babylonia and Assyria, its Remains, Language, History, religion, Commerce, Law, Art and Literature. Philadelphia - London, 1915.
 - S A. Pallis - The Antiquity of Iraq. Copenhagen, 1956.
 - S N. Kramer - The Sumerians, their History, Culture and character. Chicago, 1963
 - S: Moscat - The Face of the Ancient orient. A Panorama of Near Eastern civilization in Pre - classical Times Chicago, 1960, P. 19 - 36 ; 292 - 316
 - Th Jacobsen - The Treasures of Darkness A History of Mesopotamian Religion. New Haven - London, 1976.
- (٢) جرى تناول هذا الموضوع في دراسات كثيرة. نكتفي بالإشارة إلى العمل القيم الذي تضمن بيبيوغرافيا كاملة: م. كاؤل، س. سكرينر: «الثقافة والتفكير» موسكو، 1977، بالروسية.
- (٣) للتفصيل انظر: ل. فيفوتسكي «لمحات من تأريخ سلوك القرد. والانسان البدائي، والطفل» موسكو، 1930، بالروسية.
- (٤) المصدر السابق، ص. 71
- (٥) م. كاؤل، س. سكرينر - مصدر سابق، ص 18.
- (٦) ا. مول - «علم الاجتماع والحضارة»، موسكو، 1973، ص. 44، بالروسية.
- (٧) المصدر السابق، ص. 45 - 44. تقدم لنا الحضارة المعاصرة والتي نصفها «بالقميفسائية» شاشة تشبه كتلة من الشعيرات المتلاصقة لا على التعيين... تتشأ هذه الشاشة خلال غوص الفرد في معلومات مشتتة وغير منتظمة - إنه يعرف القليل عن كل شيء في العالم، لكن بنية تفكيره محدودة جداً. والمعرفة تتشأ من جمع مقاطع مشتتة لا تربطها سوى روابط بسيطة وإعتباطية. والمعارف في زمننا لا تتشأ عن طريق منظومة التعليم بل بوسائل الاتصال الجماهيري. ولكن، مهما قيل عن «قميفسائية» شاشة

المفاهيم في الحضارة المعاصرة، فإن هذه المعلومات «المشتقة» تركز على أساس
ارسمي خلال مرحلة التعليم الابتدائي (هي أسوء الأحوال).
(A) حول طبيعة واتجاهات العلاقات بين الأفراد في المجتمع الأوربي المعاصر يمكن الرجوع
إلى:

A. Toffler. The Future Shock {s 1}, 1970

(9) M. Mauss. The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies, N. Y
1967

(١٠) يمكن الإشارة إلى بعض السمات المميزة الأخرى والعوامل التي لعبت دوراً في بلورة
وعي الناس في الأزمنة القديمة: مثلاً معدل عمر الانسان يترك أثره ليس فقط على
تقييم الفرد لما يحيط به، بل يؤثر أيضاً على نشوء بنية أخرى للمجتمع، تختلف جذرياً
عن بنية المجتمع المعاصر (بمعنى نسبة الأجيال المختلفة في المجتمع - الأطفال -
الشباب، الشيوخ) ؛ وكذلك الأويئة والجفاف، التي تساهم في نشوء مناخ تشاؤمي تسود
فيه روحية الشك وعدم الاستقرار، وكذلك الوسط البيئي، والممارسة الدينية، والموقف
من الطبيعة... الخ.

(١١) - كولشكوف - «الماضي المشرق والمستقبل المريب» - التصور البابلي عن الزمن،
موسكو، 1974، بالروسية ؛ إ. كولشكوف؛ «وعي الزمن في بلاد الرافدين القديمة»
مجلة «شعوب آسيا وأفريقيا» رقم 2. 1980 ص. 91 - 102، بالروسية.

(١٢) م. بلوك - «دفاع التاريخ أو مهنة المؤرخ» ص. 12، موسكو، 1973، بالروسية.

(١٣) تعود هذه الكلمات إلى العالم بيتر ميداور، الحائز على جائزة نوبل في الطب عام 1960،
له مجموعة من الكتب في طرق ومناهج البحث العلمي - انظر، (New Scientist) 1969
N 670, P. 250.

الفصل الأول - الزمن

- (1) ج اوتيرو - «الفلسفة الطبيعية للزمن» ص. 64، موسكو، 1964، بالروسية.
- (2) M. Halbwachs, lamémoire P. 1950.
- (3) W. Grossin , les temps de la vie quotidienne , Lille , 1973
- (4) S Smith Babylonian Time Reconing - "Iraq" 31, 1969, P. 77.
- (5) المصدر السابق
- (6) أخذ الهلينيون عن البابليين تقسيم اليوم إلى 12 جزء
- (7) St. Landgo. Babylonian menologies and Semitic Calendars. I., 1935, P. 55, 56.
- (8) S Smith مصدر سابق، ص. 74 - 81
- (9) B. L. van der waerden Babylonian Astronomy. III - JNES. 10, 1951, P 26 - 27.
- (10) مثل هذا التصور عن الزمن كان شائعاً عند الكثير من الشعوب القديمة وفي العصور الوسطى. انظر: غايد ينكو «مسألة المصير، والتصور عن الزمن في الوعي الاغريقي القديم» مجلة «قضايا الفلسفة» رقم 9 ص 88، موسكو، 1969، بالروسية.
- (11) Les confessions de Saint Augustin Auréle, texte latin et Français, P. 1844, P. 356.
- (12) B landsberger and J. V. Kinnier Wilson - The Fifth Tablet of Enema Elis - JNES. 20, 1961, P. 156.
- (13) «أنت مستجلس على المرش إلى الأبد (ana daretim inakussika wasbata) لتقيم الصداقة بيننا إلى الأبد athutam ina birni - ana davetim i niskun - مع الصيغة العربية القديمة (قبل الاسلام) - المفيد مقارنة - الأزل، البابلية - datrum - - مع الصيغة العربية القديمة (قبل الاسلام) - dahrun - الدهر . كانت هذه الكلمة هي الهمزة تعني «الزمن» وقبل كل شيء الزمن الذي يمتد إلى مالا نهاية . وينبغي الإشارة إلى أن الزمن بالنسبة للعرب لم يكن مجرد امتداد ، بل كان يفهم على أنه قوة ملهمة لتكون ، تتحكم به بواسطة طاقة ابداعية مميّنة . انظر : M. Abdesselam - le thème de la mort dans la poésie arabe des origines a la fin du IIIe / IXe. siècle. Tunis, 1977, P. 69.

- 14) R. ch. Zehner - Zurvan A Zoroastrian dilemma. ox., 1955, P 110 - 112, 231 - 232.
- 15) M. Cohen - Le système verbal sémitique et expression du temps P., 1924 ; D.O Edzard - Die Modi beim alteren akkadischen verbum - Or, 42, 1973, P. 121 - 141.
- 16) R. A. Parker and ath. - Babylonian Chronology - 626 Bc - AD 75. Providence, 1956, P. 20.
- 17) A. J. Sachs and ath. - A Babylonian Kinglist of the Hellenistic period - "Iraq", 16, 1954, P. 202 - 211.
- 18) E. M. Grice - Chronology of the Larsa Dynasty. new Haven, 1919, P. 36 - 39.
- 19) Th. Jacobson - Toward the Image of Tammuz and other Essays on Mesopotumian History and Culture. Cambridge (Mass), 1970, P. 413
- 20) St. Langdon - Babylonian Menologies and Semitic Calendars. L , 1935, P. 11, 13 - 19, 26 - 27.
- 21) M. A. Powell - Texts from the Time of Lugalzagesi.. "Hebrew Union College Annual", vol. xlix, 1978, P. 9 - 13.

(٢٢) تدل بعض المصادر على ان نظاماً خاصاً كان يستخدم لحساب الزمن في المستعمرة التجارية الآشورية «كانيش»، التي ترقى الى القرن التاسع عشر قبل الميلاد. وكانت السنوات والأشهر وفق هذا النظام، تعرف بأسماء بعض الشخصيات المعروفة «الأبونييم»: انظر: ن. ب. يانكوفسكي. «نصوص من الكتابة المسمارية من كول تبة في المولفات السوفيتية»، موسكو، ١٩٦٨، ص. 73 - 78، بالروسية.

(٢٣) يلاحظ في النصوص الحديثة نمبياً (خاصة من العصر الفارسي) ان السنة القادمة ترقم على النحو التالي: «ن + ١». مثال على ذلك: يشير نص مؤرخ في السنة - 4 - من حكم أرتاكسيركس ان السنة القادمة هي (السنة - 5 - من حكم أرتاكسيركس).

(٢٤) تقصد النصوص التي يدور فيها الحديث عن المشاغل اليومية، بالاضافة الى بعض الوثائق التاريخية

(٢٥) كمثال على ذلك نورد الفقرة التالية من نص يرقى الى العصر البابلي القديم: «بعد مرور (٥٢) عاماً.. قدم دعوى بشأن الدار». انظر (10 . 22 . 9 - R A).

(٢٦) تحوي النصوص الملكية الآشورية محاولات نادرة من هذا النوع، ويمكن الاشارة الى شيلمنصر الأول، وأشور ريش الأول وتجلتا تبايزر الأول.. ويبدو ان مادفع الآشوريين الى مثل هذه المحاولات هي الوثائق التاريخية القديمة التي كانت تكتشف بين انقاض المدن والمعابد القديمة خلال عمليات إعادة البناء.

وتشير وثيقة من وثائق آشور بانيبال الى ان الآشوريين عثروا خلال احدي حملاتهم

في عيلام على تمثال الآلهة نانا، الذي نقله العيلاميون من اوروك. فاستعاد الآشوريون هذا التمثال «الذي ظل غائباً طيلة 1635 سنة».

(٢٧) استخدم هذا التعبير في النصوص الأدبية والكتابات الرسمية. فنقرأ عند آشور بانيبال الفقرة التالية: «لقد درست نقوش الأحجار مما قبل الطوفان» ويلاحظ نفس التعبير «قبل الطوفان» في ملحمة جانجامش أيضاً: «جاء بالحكمة من أيام ما قبل الطوفان». لقد اكتسب تعبير «قبل الطوفان» معنى خفياً، وخاصة عندما كان يستخدم عن المعارف والمعلوم.... الخ. وشاع تعبير آخر هو «بعد الطوفان» كقولهم «هؤلاء ملوك ما بعد الطوفان».

وفيما يلي بعض التعبيرات الأخرى التي تشير إلى الزمن، وتتردد في المؤلفات البابلية والآشورية :

ultu ulla	منذ القدم
ultu umé ullinti	منذ الأيام اليميدة
ulla nua	قيلني
aina tarsi	خلال
ana arkat ume	في الأيام القادمة
ana ruqate	لفترة طويلة
inumusu	حينئذ (يوم ذاك)

(٢٨) إنطلاقاً من حساب الفترة الزمنية الواقعة بين سقوط أكدوا إستلام شمش حدد الأول زمام الحكم قدر عمر «الجيل الآشوري» بميتين سنة. وكما لاحظ غراوسن أن هذه الطريقة ليست دقيقة، وخاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن كلمة (Sulum) التي وردت في النص يمكن أن تعني «النهاية» أو «الازدهار». انظر:

A. K. Grayson - Assyrian Royal Inscriptions vol I, Wiesbaden, 1972, P. 23

29) L. Waterman - Royal correspondence of the Assyrian Empire, Vol. I Ann Arbor, 1930, N2

30) R. A. Parker and W. H. Dubberstein - Babylonian Chronology 626 Bc - AD 75, P. 15- 17

31) W. H. Dubberstein - Assyrian - Babylonian Chronology (669 - 612 BC) - JNES. 3, 1944, P 38 - 42.

32) G. W. Buchanan - Eschatology and the "END of DAYS". - JNES. 20, 1961, P. 180 - 193 ; W. G. Lambert - Berossus and Babylonian Eschatology. - "Iraq", 38, 1976, P. 172 - 173.

33) H. Frankfort, and eth. - Befor Philosophy. Harmond sworth, 1949, P. 32.

34) St. Langdon, *Babylonian menologies and Semitic Calendars*. L., 1935, P. 54.
 (٣٥) اكتشفت أقدم «أيام الأشهر» في آشور ، وترقى إلى نهاية الألف الثاني - مطلع الألف الأول - ق.م. إنظر : المصدر السابق ، ص . 48 - 50 ; 73 - 82 .
 (٣٦) في إحدى الرسائل كان المؤلف يقدم إعتذاره للملك لعدم مساهمته في الرحلة . ويبرد ذلك : «لم يكن اليوم ملائماً للرحلات» . وفي رسالة أخرى يذكر المؤلف للملك الأيام الموهقة لتوقيع العقود والاتفاقيات . ولكن يبقى مثال المراسيم ، التي شاعت في آشور ، حول الملك المستبدل فريداً من نوعه . كانت ظاهرة كسوف الشمس وكسوف القمر تعتبر من الظواهر المشؤومة ، التي تبتئ بعوت الملك ، أو تشكل على الأقل خطراً جسيماً على حياته . لذلك كان علماء الفلك يحددون الفترات التي تتسم بالخطر ، حسب مواقع النجوم . وتمتد مثل هذه الحالات إلى أكثر من مئة يوم أحياناً . خلال هذه الأوقات المتأزمة يوفد الملك إلى مقر إقامته المؤقتة خارج العاصمة ، حيث يعمل هناك بصفة «مزارع» مع اتخاذ الاحتياطات الضرورية في مثل هذه الحالة . أما في القصر ، فينصب شخص آخر وتضفى عليه كل الصفات الخارجية للحكم . وبعد انتهاء المرحلة «الخطرة» يعود الملك إلى مقره الدائم لاستلام السلطة ، ويقتل من شغل موقعه . إنظر :

R F Harper - *Assyrian and Babylonian letters*. London and Chicago, 1892 - 1916, N
 1. (384) ; Simo Parpola - *letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon
 and Assurbanipal* P II A. neuki - rhen - vluyn, 1971, P 54 - 65.

37) H. A. Frankfort and eth. - *Before Philosophy*, P 35

38) A. Goetze - *The laws of Eshnunna*. new Haven, 1956, P. 49 - 53.

39) Th jacobsen. *The sumerian king list*. chicago, 1939.

(٤٠) حرص مؤلفو «القوائم» على تقديم سرد دقيق متوال للسلاطات ، مع التأكيد في كل مرة على أن «العدد الفلاني من الملوك حكموا المدد الفلاني من السنين» وعلى أن «المدينة الفلانية سقطت ، فانتقل الحكم بعد ذلك إلى المدينة الفلانية» . أما في الواقع فإن معظم سلاطات ما بعد الطوفان كانت متزامنة تقريباً . وبلغت النظر في ملحمة (أجا) السومرية أن ابن إنبار جيمسي ، آخر ملوك سلالة كيش الأولى (أول سلالة بعد الطوفان) يقف ندأً وعدواً لجلجامش ، الملك الخامس في سلالة أوروك الأولى (السلالة الثانية بعد الطوفان) . أما في «قوائم الملوك» فتجد أن ما كان يفصل بين هذين التدين ليس الملوك الأربعة الأوائل في أوروك فحسب ، بل وسقوط كيش وانتقال الحكم الملكي إلى أوروك . يعتقد | . دياكونوف أن تفسير مثل التسلسل في وضعية السلاطات يكمن في السمة المميزة لصيغة الحكم الملكي : «أن مادة أزلية ما نشأت عند خلق العالم ، وهبطت من السماوات وأخذت تنتقل ، وفق نظام محدد وتتابع دقيق ، من مدينة إلى أخرى ، ومن ملك إلى آخر» . انظر | . دياكونوف «النظام الحكومي والاجتماعي في بلاد الرافدين القديمة

- سومر ، موسكو ، 1959 ، ص 259 ، بالروسية .

ان هذا التفسير قريب من الواقع ، خاصة اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان «قائمة الملوك السومرية» وضعت في عصر السلالة الثالثة في اوروك . لقد وُحِدَ ملوك هذه السلالة أجزاء كبيرة من بلاد الرافدين . وقد وضع حداً للفخلافات التي كانت تشهدها المناطق الحدودية والتنافس القديم الذي كان قائماً بين المدن ونزعتها الى الاستقلال . مع ذلك ظلت النزعة التنافسية قوية جداً . ولمجابهة هذا التوجه طرحت صيغة الحكم الموحد ، وغير القابل للتجزئة ، والذي ينتقل من مدينة الى أخرى . ولكن ليس من المستبعد أيضاً ان محتوى «قائمة الملوك السومرية» قد تأثر أيضاً برؤية مؤلفي القوائم للظواهر الزمنية وطبيعة ادراكها . ومثل هذا الادراك (الأحداث المتزامنة تُصور كأحداث متتالية» يجد انعكاسه أيضاً في بعض النصوص القولكلورية القابرة بالقدم ، حيث يمتاز الزمن بطابعه الخطي ، أي عدم التوافق التاريخي للأحداث . ومن المحتمل أيضاً أن يكون تفسير الأحداث المتزامنة هذا ، يختص بمستوى محدد من الادراك ، حيث لم تنشأ فيه بعد إمكانية العثور على الروابط التاريخية للأحداث المتتالية . انظر: د. مدريش - «بنية الزمن الفني في الأدب والفولكلور» . لينينغراد ، 1974 ، ص 124 ، بالروسية .

(٤١) لقول التوراة على سبيل المثال ان القرن البشري قبل الطوفان كان 120 سنة ويأنه قد «عاش العملاقة على الأرض» في تلك الحقبة .

ووردت في بعض النصوص القديمة من بلاد الرافدين تلميحات الى عدم تجانس الزمن في كل مكان وفي كل عصر وان سرعته ليست واحدة عند الآلهة وعند الناس على الأرض:

« يوم واحد من أيامها - شهر واحد

يومان من أيامها - شهران » ، وهكذا

من «نوتكي ونيحور ساج»

أو

« ليس بوسمك أن تصعد أينا خلال سنة من سنينك

وليس بوسمنا ان نهبط اليك

خلال شهر من أيامنا لا نستطيع الهبوط اليك »

من «نيرجال وأريشكيجال»

(٤٢) ف. تالميشف «مؤلفات مختارة» لنيغراد ، 1979 ، ص 45 بالروسية .

43) B. Lucacs, L. Vegos - The Chronology of the Sumerian king List: a Mathematical Approach - "Internationale Tagung der Keilschriftforscher der sozialistischen lauder, Budapest, 23 - 25, April, 1974.

44) E. Sollberger - The Rulers of Lagas. - JCS, 30, 1978, P. 279

45) J. J. Finkelstein - The Antediluvian kings - A University of California Tablet - JCS, 17, 1963, P. 39 - 51

(٤٦) يشتمل التراث التاريخي على المعلومات المحفوظة والمتداولة شفهيًا، بالإضافة إلى المعلومات المدونة في النصوص الكتابية المتداولة بين الناس.

(٤٧) ب. تويوروف - حول المصادر الكونية للنصوص التاريخية، «تارتو» 1973، ص. 106، بالروسية.

(٤٨) نفس المصدر، ص. 119 - 123

(٤٩) يعتقد البعض أن لتلك القصة الشهيرة، التي وجدت انعكاسها في الفولكلور العالمي جذوراً «نفسانية». وحسب الكثير من الأساطير، يكون عالمنا المعاصر قد ظهر كبديل لعالم آخر أقدم منه، ويختلف عنه جذرياً؛ كانت تعيش في ذلك العالم مخلوقات أخرى. وسادت فيه علاقات أخرى. والأسطورة التي نتحدث عن الكارثة العالمية تفسر عملية الانتقال من العالم القديم إلى عالمنا هذا، ومن ثم تحولت هذه الأسطورة، وحسب الظروف الجغرافية الملموسة إلى قصة عن الطوفان العالمي أو الحريق الكوني أو الأمطار الغزيرة المدمرة، وغيرها. انظر:

A. W. Nieuwenhuis - Die Sintflutsagen als kausal - logische naturschöpfungsmythen - Festschrift, P. W. Schmidt, Wien, 1928, P. 515 - 526

50) G. Contenau - le Déluge Babylonien, P. 1941 ; A. Parrot - Déluge et Arch de Noé. neuchatel, 1953, Sir Leonard Woolley - Excavations at ur. N. Y., [s.a.] p. 30 - 36.

M. E. L. Mallowan - Naahs Flood Reconsidered. - "Iraq". 26, 1964, P. 62 - 88 ; M. E. L. Mallowan - The Early Dynastic Period in mesopotamia. Cambridge, 1968, P 30, 31, 34. E. Solberger - The Babylonian legend of the Flood. L., 1971 ; M. Hammoud - The city in the ancient World. Cambridge (mass), 1972 ; p 3.

(٥١) انظر الهامش رقم (٢٧) . وإذا أردنا الحكم حسب نسبة «المعاملات الزمنية» ، فإن «زمان ما قبل الطوفان» أكثر قدسية، ستة أضعاف من الحقبة الأولى التي تلت الطوفان مباشرة .

(٥٢) أنها سمة الكثير من اللغات ، ويضمونها اللغات الأوربية الحديثة .

(٥٣) عن «متانة الزمن عند الاسكتنديانيين القدامى» وتأثير الزمن «اميتن» على الايمان بالقدر وبالحيات بعد الموت راجع : م . [. ستبلين - كامينسكي : «عالم الأسطورة» بالروسية .

(٥٤) أ . ي غوريفيج «صبيغ الحضارة في القرون الوسطى» ص . 88 . موسكو . بالروسية .

(٥٥) أن هذا التوافق بين «الماضي» و «ما هو في الأمام» وبين «المستقبل» و «ما هو في

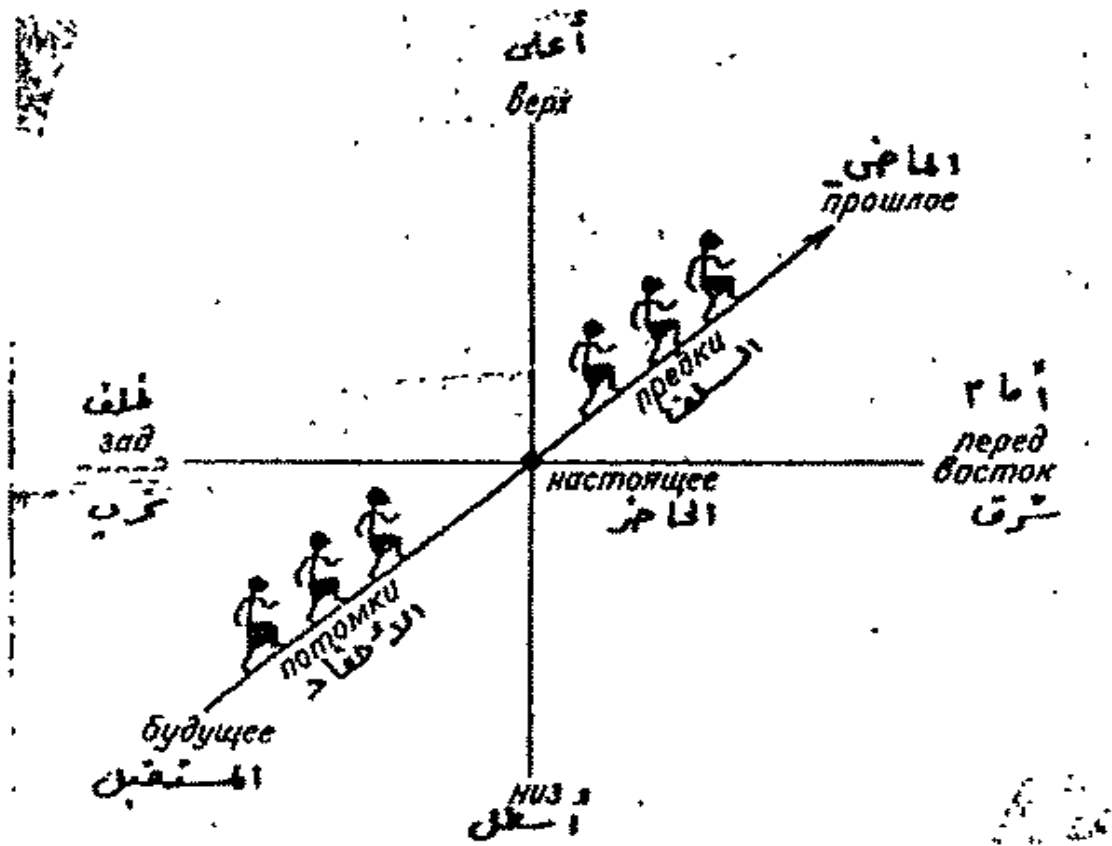
الخلق» يدفعنا للقيام بوضع مفهوم الزمن في شبكة الاحداثيات المكانية، أي محاولة تحديد العلاقة بين مفهوم «الماضي» و «المستقبل» مع المفاهيم المكانية: «الأعلى» و «الأسفل»، «الشمال»، «الجنوب»، «الشرق»، «الغرب».

إن رسم هذا الموديل (انظر الرسم في الصفحة التالية) يشكل أكثر الأجزاء اصطناعية في مجمل مقترحنا، وأكثرها معرضة للنقاش والجدل، ومع ذلك فهناك ما يبرر اللجوء الى مثل هذا الموديل الذي يمكن أن يساعدنا في ادراك الصورة بصورة أوضح: إن العلاقة القائمة بين الاتجاهات في الفضاء والزمن، وكما كان يفهمها البابليون أصبحت أمراً مثبتاً.

يبدو من المرتسم أن «الماضي» - ماضو أمام الوجه - أمام يرتبط مع مفهوم «الشرق» (الأكدية - sadu ؛ وباللغة السامية - qdm - «التقديم الشرقي» و «المستقبل» خلقه يرتبط بمفهوم الغرب... الخ.

(56) نعتقد أن «المبالغة» التاريخية الملاحظة في قوائم الملوك السومرية، والتي تجلت بالأرقام الخيالية قد سببها جهل مؤلفي تلك القوائم بطريقة حساب الزمن.

(57) يمكن أن نعثر في النصوص على أقوال تؤكد أن المستقبل مرسوم ومقرر بشكل تام، كما يمكن أن نجد أقوالاً تؤكد الضد أيضاً. وهذه القضية تعتبر من جوهر مسألة المصير التي سوف نتناولها في الفصل القادم.



هوامش الفصل الثاني - المصير -

- (١) يقره المثل الكامل على النحو التالي: «اتبع قرعتك، إفرح إملك، إفرح إهلك».
- (٢) توجي قراءة النصوص المختلفة ان سكان بلاد الرافدين كانوا لا يقصدون بكلمتي «أيام» و «سنوات» مرور الزمن «الموضوعي»، أي إنقضاء فترة محددة من الزمن، بقدر ما كانوا يعنون بها النهاية النفسية، أي يقصدون في الجوهر، سير الأحداث، وحياة البلاد والفردي والعالم. ومن الأمثلة الساطعة يمكن أن نشير إلى الملحمة الشعرية الشهيرة «عندما هي الأعالي»، التي سبق أن تناولنا مقطعاً منها عند حديثنا عن تعظيم الكون من قبل مردوخ. وبالنظر لأهمية الأسطر الأولى من الملحمة لعلنا اللاحق نورد هنا*:

عندما هي الأعالي لم يكن هناك سماء
وهي الأسفل لم يكن هناك أرض
لم يكن (من الآلهة) سوى أبسو أيهم
وممو ، وتعامة التي حملت بهم جميعاً
بمزجون أمواهم مماً
قبل أن تظهر المراعي وتشكل سبخات القصب
قبل أن يظهر للوجود الآلهة الآخرون
قبل أن تمنح لهم أسماءهم . وترسم أقدارهم
في ذلك الزمن خلق الآلهة (الثلاثة) في أعماقهم
«لخمو» و «لخامو» ومنح لهما اسميهما
وقبل أن يكبر (لخمو ولخامو) ويشبا عن الطوق
جاء إلى الوجود «إنشار» و «كيشار» وفاقامهما قامة وطولاً
عاشاً الأيام المدينة ، يضيفانها للسنين الطويلة
ثم أنجبا «آنو» وريثهما . وهخر آياته
نعم كان آنو بكر إنشار . وكان صنواً له

◆ ترجمة هذا المقطع منقولة عن كتاب «مغامرة العقل الأولى - مصدر سابق ...»

نشير أيضاً إلى المعادلة الزمنية كما وردت في ملحمة «اتراحيسيم»
«لم تمضي 1200 سنة حتى لاسعت البلاد وتكاثر الناس»

- 3) A. Dorner - ERE, P 771
- 4) Th. Jacobsen - The Treasure of Darkness. A. History of mesopotamian Religion.
new haven - London, 1976, P. 19.
- 5) St George stock - ERE, P. 786 - 790
- 6) E. I. Gordon - Sumerian Proverbs., P. 476
- 7) R. Labat - Manuel dépigraphe akkadienne. Ed. s. P., 1976, N. 79
- 8) W. Houghton - On the Hieroglyphic or Picture origin of the Characters of the Assyrian Syllabary - TSBA. 6, 1878, P. 464 - 46.
- 9) F. Hommel - Sumerische Lesestücke München, 1894, P. 6.
- 10) E. Unger - Babylonisches Schriftum, Lpz. , 1921, P. 3.
- 11) H. V. Hilprecht. old Babylonian inscriptions Chiefly from Nippur - "Transactions of the American Philosophical society". N. S. 18, II, P. 249.
- 12) A. Deimel - liste der archaischen keilschriftzeichen von Fara - WVDOG. 40, 1922, P 10
- 13) R. Labat - Manuel , No 79 ;
- 14) F. Delitzsch - Sumerisches Glossar. Lpz. 1914, P. 197, 133, 156.
- 15) P. Haupt - Sumerian Tu, dove, and NAM, Swallow - JSOR., I, P.
- 16) A H W, P 1238 - 1239
- 17) L. W. King - ERE, P. 778
- 18) |. أوبنهايم «بلاد الرافدين القديمة. صورة الحضارة المتدثرة». موسكو 1980، ص. 206 - 207، بالروسية. بالرغم من كل الاغرامات التي يتضمنها «التوازي» الذي يقترحه أوبنهايم، إلا أننا لا نستطيع الاقرار بوجود اسس كافية ومبررة لمطابقة المفاهيم: "Ker" , "manaya" , "simtu"
- 19) J J A. Van Dijk - la sagesse suméro - acadienne. leiden, 1953, p. - 23 - 24.
(20) |. أوبنهايم - مصدر سابق، ص. 210
(21) نفس المصدر، ص. 207
- 22) CH I, 6-7 , sa - i - im si - ma - at matim.
- 23) Th. Jacobson - Toward of imag..., Cambridge, 1970, P. 173.

24) A. Falkenstein - Cahiers d'Histoire Mondiale, I. 4 P., 1954, P. 801.

(٢٥) إذا إفترضنا ان كلمة puhru، التي وردت في القصيدة، قد استخدمت بمفهومها الدقيق فيمكن القول ان الأيجيجي ساهموا في الاجتماع الذي اتخذ فيه القرار، وعند مقتل (اويل) أيضاً. ودمماً لهذا الرأي تشير الى المسطر 122، حيث «انليل» يصف الآلهة المنتفضة بـ puhru. وعندما أرسل نوسكو للتفاوض مع الأيجيجي قال:

«إفتح يا نوسكو أبوابك

خذ سلاحك

وفي اجتماع كل الآلهة (ina . pu - uh - ri)

إنحن ، قف ، ثم قل .

وقد ورد في المسطر 121 مايلي: «لبيقتلوا إلهاً واحداً». وهذا يوحي أيضاً ان الأيجيجي هم الذين قتلوا الآله (اويل). ويمكن أيضاً ان تشير الى حديث انليل وأنو خلال اجتماع الأنوناكي:

«الملك ، معك في السماء

خذ التدابير الإلهية ، واستعن بقوتك

مادام الأنوناكي جالسون أمامك

انكر إلهاً واحداً ، ودعهم يسلموه للموت» .

(٢٦) أرسطو، «سياسة أرسطو»، ترجمة س. جيلوف، موسكو، 1911، بالروسية.

(٢٧) لا بد من الإشارة أيضاً الى ان النص المتأخر نسبياً «ملحمة جلجامش» يشير الى الدور الكبير لمجمع الآلهة: «من يوسعه أن يجمع لك الآلهة - لتعال الحياة التي تبحث عنها» - يسمأل اوتنايستيم خلال حوارهم مع جلجامش

28) hassis II, v, 14 - 15, 28 - 29.

29) Atra - hassis, 106 ; 1-14; 108: 37 - 53; 116: 1-10

30) En. cl. II, 122 - 129

31) En. cl. III, 130: ilani rabuti ka - li - su - nu mu - sim - mu si - mati

32) En. cl. 80 - 81

- 33) En. el. I, 146 - 161
- 34) En. el. IV, 120 - 121
- 35) Anzu 130 , 12 - 15
- 36) En. el. IV, 121
- 37) B. Landsberger - AFO.2, 1924, p. 64 ; B. Landsberger - "Islamic" 2 1927, p. 369
- 38) Th. Jacobson - Toward ..., p. 360
- 39) S. N. Kramer - The Sumerians..., p. 116
- 40) TCL. 15, No 10
- 41) "Syna" 32, p. 17, 23
- 42) CH - I, 6-7
- 43) ARI. 2 ; 617
- 44) Atra-Hasis I, 11 - 12
- 45) AHW, P. 1440
- 46) JRAS. 1929, 285 ; 3
- 47) E. I. Gordon - Sumerian proverbs. . p. 477
- 48) Gilg. XI, 155 - 198
- 49) S. Moscati - The Face of the Ancient Orient Chicago, 1963, p. 74
- (50) للتفصيل راجع: [أوبنهايم «بلاد الرافدين القديمة» ص. 202 - 210
- (51) نفس المصدر، ص. 203
- (52) م. فاسمر «قاموس الاشتقاق» الجزء الأول، موسكو، 1964، ص. 181 - 183 بالروسية.
- 53) JNES, 33, 2761 ; 40 - 41, 52 - 53
- 54) Th. Jacobson - The Treasures of Darkness , p. 158
- 55) Th. Jacobson - The Treasures , p. 159
- 56) STVC , No 51 rev. 35, N50 ob v. 22 ; SLTN, No 79, 50
- 57) J. J. Van Dijk - La sagesse , L. p. 13 - 14.
- (58) هيريدوت، الجزء الثاني، 45، بالروسية

هوامش الفصل الثالث - الملكية

- 1) B alster - The Instructions of Suruppak. Copenhagen, 1974. p 40 ; 106 - 107
- 2) M. Mauss - The Gift Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies, N. Y., 1967, P. 46 - 59
- 3) ي. بريكلين - «الملكية الخاصة في تصورات المصريين في عصر المملكة القديمة» انظر «المختارات الفلسفية»؛ 16 / 79، موسكو 1966، بالروسية
- 4) ا. غوريفج «أنماط الثقافة في القرون الوسطى»، موسكو، 1972، ص. 41، 42، 188، بالروسية.
- 5) ف. رومانوف «التصورات الهندية القديمة عن الملك والحكم» مجلة «التاريخ القديم» رقم 4، موسكو، 1978، ص. 32، بالروسية.
- 6) M. Mauss - The Gift ., P. 118
- 7) F. Thureau - Dangin - Recueil de tablettes chaldéennes. p. 1903, no 17
- 8) F. Thureau - Dangin - Recueil., N. 16, VI, 1-2
- 9) ZA. 60, 1970, P 8 - 53
- 10) M mauss - The Gift., P 47, 118
- 11) M. Mauss - The Gift..., P. 47
- 12) E. Cassin - L'adoption a Nuzi. P., 1938
- 13) J. J. Finkelstein - Some new misharum material and its implications - chicago, 1965 P. 233 - 246.
- 14) M. Mauss - The Gift. , P. 48
- 15) J. Bottéro - Antiquités ., P. 87 - 116
- 16) ا. م. دياكونوف - «النظام الاجتماعي والحكومي...» ص. 50
- 17) المراجع الخاصة بهذا الموضوع انظر: M Mauss . The Gift . P. 119.
- 18) «سياسة ارسطو» ترجمة جييلوف، موسكو، 1911، ص 5، بالروسية. «يعتبر العبد جزءاً خاصاً من السيد، انه جزء حي منفصل عن السيد» نفس المصدر، ص 20.

- 19) M Mauss - The Gift., P. 48 - 49
20) AHW, P. 589 -590
21) AHW, P. 144
22) UIT IV 29 ; Dar 400 , Dar 542 ; UM 201, 103
23) G. A. Barton - The origin and Development of Babylonian Writing, P. II, Lpz.
1913, P 265 - 267
24) M Mauss - The Gift., P. 48
25) ARI, I, 528, p. 153
26) B. Alster - The Instruction of Suruppak, p. 34 - 51
27) G Buccelati - Tre saggi sulla sapienza Mesopotamica - "Oriens Antiquus" II,
1972, p. 173 - 175

(٢٨) ملحمة جلجامش

(٢٩) نفس المصدر

(٣٠) نفس المصدر

- (٣١) يمكن بهذا الصدد أن نشير إلى المثل السومري: «عند الفاقة تكون الأفضلية للتشرد: من يستطيع التشرد يصبح أقوى من الجالس يضيف حياة لنفسه». راجع: إ. دياكونوف - «العلاقات الاجتماعية في الفولكلور السومري والبابلي» مجلة «التاريخ القديم» رقم ١، موسكو، 1966، ص 17 - 18، بالروسية.

هوامش الفصل الرابع

المفاهيم الأخلاقية عند البابليين

1) B. Alster - The Instructions..., p. 40 - 48

2) S. Moscati - The Face of Ancient orient. Chicago, 1963, p 22-23

(٢) إ.م. شتايرمن - «الدين والأخلاق عند الطبقات المضطهدة في الامبراطورية الرومانية القديمة»، موسكو، 1961، ص. 12، بالروسية.

(٤) م.م. ياخيتين - «قضايا الأدب وعلم الجمال»، موسكو، 1975، ص. 462، بالروسية.

(٥) ب.ي. بروب - «الفولكلور والواقع» - الأدب الروسي، موسكو، 1963، رقم 3 ص 62 - 84، بالروسية.

(٦) بعد دراسة س. كرامر لـ «الحوارات» الأدبية السومرية مثل «الفضة والنحاس» و «الصيف والشتاء» قد توصل الى الاستنتاج التالي: «ان المحفز والمحرك الرئيسي هي المجتمع السومري هي المناهضة، والسعي من أجل التفوق. وقد ترك ذلك أثره الكبير على مجمل الحضارة السومرية». وحتى اذا افترضنا ان القيم ذات الطابع «التنافسي» (أي الصيغ التي تميز الفرد كمتنافس، مثل: القوة وغيرها) قد وضعت من قبل البعض فوق القيم «التعاونية» (أي التي تعكس الفرد كمتعاون مثل الوفاء والكرم)، فإننا، مع ذلك، لا نعتبر ذلك مبرراً للتوصل الى الاستنتاج الذي توصل اليه العالم الأمريكي.

7) W. von Soden - Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier - ZDMG. 89, 1935, p. 157

8) J. Nougayrol - Une version ancienne du "Juste Souffrant". RB. 59, 1952, P. 239 - 240

(٩) إ. إ. تيتارنكو - «سمات الأخلاق وبنيتها» - الأخلاق ونظرية الأخلاق، موسكو 1974، ص. 24 - 27 بالروسية.

ليس هناك إتفاق حول التفسير الاجتماعي للأخلاق. فعلى سبيل المثال نلاحظ ان العالم البلقاري فاسيل نيجيف يفض النظر عن التبريرات المشار اليها أعلاه فهي حسب

- التي تعكس طبيعة البيئة والمحيط، المباشر بالفرد، في حين أن التأثير الأخلاقي يتحرك باسم المجتمع بأسره ولا يتغير بتأثير العلاقات بين الأفراد:
- انظر: هاسيل نيحف: «الأخلاق وعلم النفس الاجتماعي» صوفيا 1974، بالروسية.
- (10) إ. س. كلوجكوف - «الأخلاق البابلية»، اللوح الثاني من نص «شوربو» مجلة «التاريخ القديم» رقم 2، 1975، ص 117 - 101، بالروسية.
- (11) إ. س. كلوجكوف - «الملحمة البابلية القديمة عن «المعذب البري»، مجلة «التاريخ القديم» رقم 1، 1978، ص 9 - 25، بالروسية.
- 12) B. Landsberger - Die babylonische Teodizee ZA 43, 1936, P. 32 - 76
- 13) E. I Gordon - A New Look at the Wisdom of Sumer and Akkad. - Bi or. 17, 1960, p. 124, 150.
- 14) S. A. Strong - On some Babylonian and Assyrian alliterative Texts - PSBA. 17, 1895, P. 131 - 151
- 15) H. Zimmern - Weiteres zur babylonischen Metrik - ZA. 10, 1895, P. 1 - 24
- 16) J. A. Craig - Assyrian. and Babylonian Religious Texts I. Lpz., 1895, tabl. 44 - 53.
- 17) J. A. Craig - Assyrian and Babylonian Religions Texts, II. Lpz., 1897, P. III - IV
- 18) B Landsberger - Die babylonische..., P. 43
- 19) H. Zimmern - Weiteres zur. , p. 15-16
- 20) PSBA. 18, 1896, N IV
- 21) B. landsberger - Die babylonische..., p. 34
- 22) F. Martin - Textes religieux assyriens et babyloniens. Ier série. 1903, p 163- 194
- 23) KAR, N. 160
- 24) E Ebeling - Ein babylonischer kohelet - BBK I/1.
- 25) BBK I/1, P.3
- 26) P Dhorme - Ecclésiaste ou Job ? RB. 32, 1923, P. 5 - 27
- 27) P. Dhorme - Ecclésiaste..., p. 7
- 28) P. Dhorme - Ecclésiaste .., p. 27
- 29) B Meissner - Babylonien ud Assyrien II. Heidelberg, 1925, p 431 - 432
- 30) CT 41, tabl 40, 41, 44
- 31) R Labat Commentaires assyto - babyloniens. Bordeaux, 1933, p 102 -109, 122 - 125

- 32) B. Landsberger - Die babylonische Teodizee..., P. 32 - 37
- 33) B. Landsberger - Die babylonische..., p 35 - 36
- 34) W. von Soden - Religion..., p. 166
- 35) R. H. Pfeiffer - A Dialogue about Human Misery. - ANET, Princeton, 1950, p. 438 - 440
- 36) R. G. Williams - Notes on some Akkadian Wisdom Texts - JCS. 6, 1952, P. 2-4
- 37) W. G. Lambert - The Babylonian Theodicy- Babylonian Wisdom Literature. ox. 1960, p. 63 -89, 302 -310.
- 38) W.G. Lambert - The babylonian Theodicy..., p. 65
- 39) W.G. Lambert - The Babylonian Theodicy..., p. 67
- 40) W. Lambert. Ancestors, Authors, and Canonicity - JCS. 11, 1957, p. 11.
- 41) J.J. Van Dijk - Die inschriften funde - UVB, 18, 1962, p. 44 - 45, tabl. 27
- 42) W. G. Lambert. A Catalogue of texts and authors - JCS 16, 1962, P. 56, 66 - 67 - 76
- 43) UVB, 18, P. 51
- 44) R. Borger. JCS. 18, 1964, P. 53
- 45) G. R. Costellino - Sapienza babilonese. Raccolta di testi sapienziali tradotti dagli originali Torino, 1962, p. 50
- 46) R. D Biggs. ANET Supplementary texts and Pictures. princeton, 1969, p. 601
- 47) R. Labat. La Theodicée babylonienne..., Textes babyloniens. ougaritiques, hittites, p. 1970, p. 320 - 327, 329.
- 48) BWL, P. 69
- 49) ZA 43, P. 35 -36 ; BWL. P. 67
- 50) S. A. Pallis The Antiquity of Iraq. Copenhagen, 1956, p. 722, 728 ; S. Moscati. The face of the Ancient orient. Chicago, 1963, p. 33 - 34, 302.
- 51) A. L. Oppenheim. Ancient Mesopotamia. L., 1964, p. 274 -27
- 52) W.W. Hallo. New Viewpoints on cuneiform Literature - JEJ. 12. 1962, p. 16
- 53) W.W. Hallo. individual prayer in sumerian: the continuity of a Tradition - JAOS 88, 1968, P. 71 - 89

54) K B V1/2, p. 108 - 117

55) W. G. Lambert. Literary style in first Millennium Mesopotamia - JAOS 88, 1968, p.

123 - 132.

٥٦) مع ذلك نحن لا نستبعد أن يكون آشور بانيبال هو المؤلف الحقيقي للنشيد. فهذا الملك الذي مارس شتى النشاطات كان شخصاً متعلماً، وقد كتب مرات كثيرة يتباهى بشدراته الكبيرة في الكتابة: « وأنا آشور بانيبال عرفت فيه (التصبر) حكمة نابو، وكل فنون الكتابة، ومعارف جميع العلماء، فاستوعبت كل ما هو موجود». وهذا مثال آخر؛ لقد درست نقوش الأحجار مما قبل الطوفان، وهي عويصة وصعبة الفهم.. انظر: (VAB VII, 256)

٥٧) بعد اسم المؤلف ترد العبارة التالية: «هذا من فم فلان» أو «فلان». ان تعبير «من فم فلان» يتيح المجال لتفسيرات متعددة، إذ يمكن ان يفهم بان هذا النص قد كتب من كلمات هذا العالم أو ذاك (أي من تحرير أو من إملاء فلان). ولكن مايتعارض مع هذا التفسير هو التعبير: «من فم الاله آيا»، والذي يرد بعد ذكر مجموعة كاملة من سلسلة معروفة. نعتقد ان هذه الصيغة تعني «حب» أو «وفق» أي يمكن فهمها على انها «تحرير» وكذلك «تأليف».

٥٨) إنطلاقاً من المعلومات المتوفرة عن أدب العهد القديم (التوراة) يمكن الافتراض بان النص، أو «سلسلة» النصوص الموضوعية بجهود عدد من العلماء الذين عاشوا في حقبات مختلفة من تاريخ بلاد الرافدين يمكن أن ترتبط باسم رئيس هذه المدرسة أو تلك. وعندما يقدم البعض على بعض التعديلات أو الإضافات الى نص أسلافهم، فإنهم يعتبرون ذلك (ويحسبن نية) مجرد تكملة لما أرادوا ان يكتبوا، أو مجرد تشذيب لبعض الهفوات المعنوية: هكذا ينشأ نص جديد تقريباً ولكن مؤلفه يبقى المؤلف الأول. وهذا الرأي مجرد افتراض ليس إلا.

٥٩) ورد ذكر أسماء الكتبية والمؤلفين في النصوص القديمة جداً والتي عثر عليها في النصوص «العلمية» المكتشفة في أبو صلابيح.

٦٠) حول الفرق بين المؤلفين القدامى والمعاصرين انظر فيما بعد.

٦١) يستخدم علماء الآشوريات في بلادنا مصطلح Canonisation بكثرة، ويفهم من هذا المصطلح على انه مجموعة الآثار الأدبية التي وصلت الينا بتسجيل نهاية الألف الثالث ومطلع الألف الثاني ق.م. من المكتبة المدرسية في مدينة نيبور؛ واكتشفت النصوص ذاتها في مدرسة أوروك أيضاً. لقد أعيد كتابة هذه النصوص وشكلت فيما بعد «الإنجاز الرئيسي» للتقاليد، حسب تعبير [أ. أويينهايم، نعتقد ان استخدام هذا المصطلح في الحالات التي نحن بصندھا غير سليم، ويتطلب على الأقل إيضاحات إضافية وتعريفاً دقيقاً. هارن مع ماورد عند [دياكوتوف: «حول تصنيف الأدب القديم في الشرق». مجلة

«شعوب آسيا وأفريقيا» موسكو ، 1963 رقم 3، ص 77، بالروسية.
(٦٢) س. أفاناسيوف - «الأدب» الاغريقي و «أدب اللغة» في الشرق الأدنى، موسكو . 1971
ص 214، بالروسية.

(٦٣) ب. أفاناسيوف، يحمل وجهة نظر مغايرة نوعاً ما. فهو يؤكد خاصة على الاختلاف بين
الشعر السومري والشعر الأكدي. الأول - فولكلور مدون كتابياً، والثاني - يتعدى، في
حالات كثيرة، حدود الأدب الحقيقي.

ان الدور الذي يلعبه هنا عامل الزمن أمر لاشك فيه: إن المؤلفات «الفردية» (أي الأدب
بكل معنى الكلمة) لم تعرف الانتشار الواسع إلا منذ منتصف الألف الثاني ق.م. ولكن تلك
المؤلفات كانت موجودة منذ العصور القديمة، ثم ان النصوص «الفولكلورية» واصلت
تطورها في الألف الأول ق.م. نعتقد ان النصوص «الفولكلورية» و«الأدبية» في أدب اللغة
السومرية قد تطورت تطوراً متوازياً وإن النصوص الأدبية كانت تزيج النصوص
«الفولكلورية» تدريجياً، إلا ان هذه العملية لم تكتمل وظلت مستمرة. ونعتقد ان تصنيف
الأدب في بلاد الرافدين القديمة الى سومري وبابلي ما يزال تقسيماً رمزياً أولاً. ففي
حالات كثيرة يصعب أن نحدد ان كان هذا النص السومري قد كتب بالفعل من قبل
السومريين أنفسهم، أو من قبل البابليين الذين يكتبون باللغة السومرية. حول وجهة نظر
أفاناسيوف انظر:

V. Afanasiev - Mündlich überieferte Dichtung und Schriftliche Literatur in Mesopo-
tamian - "Act antiqua A cademiae Scientarum Hungaricae " Budapest, 1974 t. 22,
p. 139

64) R. F. G. Sweet - A Pair of Double Acrostics in Akkadian - or NS. 38, 1969, p. 459

65) W G Lambert - Ancestors., p. 9

66) V. Afanasiev - Mündlich..., p. 121, 122, 133, 134

67) ZA. 10. P. 15 - 16

68) ZA, 43, P. 34

69) BWL, P. 63 - 69

70) JCS. 11, P. 11

71) UVB. 18. tabl. N. 27

72) J. A. Brinkman - A Political History of Post - kassite Babylonia 1158 - 722 B C
Roma, 1968, P. 115, 141

73) G. Komoroczy. Berossos ., p. 136

74) J. V Kinnier Wilson Two Medical Texts from Nimrud - "Iraq" 18, 1956, p 130 -

146 , JCS. 11, P. 6: 13 - 14

75) BWL, P. 67

76) J. A. Brinkman, A Political History p. 114 - 115

77) J. J. Stamm, Die akkadische Namengebung, p. 172

78) R. I. Caplice The Akkadian namburbi Texts. An Introduction. Los Angeles, 1974

79) S. Parpola a, Letters. , p. 14 - 15

80) E. I. Gordon. Sumerian proverbs Glimpses of Everyday life in ancient mesopotamia, Philadelphia, 1959, R 211

81) W. Von Soden. die Unterweltsvision eines assyrischen kronprinzen - ZA. 43, 1936, P. 10 - 12

82) J. A. Brinkman, A Political History., p. 27

83) S. parpola. letters., p. 6 - 7

84) E. Reiser. The Etiological Myth of the "seven sages" or NS. 30, 1961, p. 8 - 9

85) J. A. Brinkman. A Political History., p. 4 - 5

86) J. A. Brinkman A political History., p. 1

87) G. Cameron History of Early Iran. Chicago, 1936, p. 110

88) J. A. Brinkman. A political History., p. 89

89) J. A. Brinkman. A political History, p. 78 - 85

90) J. A. Brinkman A political History., p 89 - 90

91) J. A. Brinkman A political History., p 38 - 91

92) J. A. Brinkman A political History , p 94 - 98

93) W. Hinz - Das Reich Elam, 6 Stuttgart. 1964, p 112,

94) H. Schmoker, Hammurabi and marduk - RA. 53, 1959,

P. 183 - 204; W. G. Lambert The Reign of Nebuchadnezzar I: A Turning point in the History of Ancient mesopotamian Religion, Toronto, 1964, p. 3 - 13; W. G. Lambert.

The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon. A Study in sophisticated Polytheism - "Unity and Diversity Essays in the History, Literature and Religion of the ancient Near East" London, 1975, p. 191 - 199

95) L. W. King. Babylonian Boundry. Stoues and Memorial Tablets in the British Mu-

96) J. A. Brinkman A political History... p. 109

97) BBSt, N. 24; 11 - 12 ; K 3426. Look: CT 13, N. 48

98) TV R 20 N o 1 ; TA. Brinkman. A political History.. p. 113

99) W. G. Lambert. The Reign..., p. 9

بدأت عملية إعلاء شأن مردوخ ورفع مقامه منذ عهد حمورابي، وذلك عندما قرر الآلهان (انليل وانو) اعتباره الابن الأول للاله آيا المتحكم بجميع الناس (الناس وليس الآلهة)، وقد رفعاه الى مصاف (وليس فوق) الأيجيجي. أما في العصر الكاشي فكان مردوخ يعتبر ملك الآلهة في بابل نفسها؛ ويبدو ان مكان المدن الأخرى والملوك الكاشيين، الذين كانت لهم مقرات خارج مدينة بابل، لم ينظروا الى مردوخ مثل هذه النظرة. بعد ذلك نقل تمثال مردوخ (من قبل الاشوريين أولاً ثم العيلاميين من بعدهم)، وبعد استرجاعه من قبل نبوخذ نصر الأول، توفرت الظروف الملائمة للإعلان الشكلي عن تنصيب مردوخ على قمة البانتيون في جميع بلاد بابل.

(١٠٠) المعلومات المتوفرة حول الموضوعات نادرة جداً، ولا تسمح برسم صورة واضحة. ومن المنطقي جداً أن نتوقع أن الأسماء المرادفة لاسم مردوخ قد تراجعت خلال فترة غياب الآله الأعلى، بعد نقله من بابل (منذ عام 1158 ق.م.) ثم بعد عودته استعاد هذا الاسم مجده وشهرته بدرجة أقوى وأوسع من قبل. ولكن متباعدة هذا التباعد وفق المعلومات التي تقدمها المصادر الأدبية والتاريخية تكاد تكون مستحيلة؛ في النصوص لا تذكر سوى أسماء الأفراد النشيطين اجتماعياً (أي الأفراد البالغين)...

101) CT 34 , N. 39 , ii , 1 - 13 ; ABC , P 162 - 164

102) J. A. Brinkman. A. Political History..., p. 112 - 114

103) J. A. Brinkman A political History..., p 118

104) BBSt. N. 8, ii, 26 - 27

105) J. A. Brinkman A political History..., p, 119

106) VAT. 10453 + 10465 =.H. Takmor - JNCS. 17, 1958, P. 133

107) J. A. Brinkman A political History..., p. 124 - 150

108) CT 34, No 39, ii, 25 - 30 ; ABC, P. 165.

109) J. A. Brinkman A political History..., p 139.

110) O. Reuther - Die Innenstadt von Babylon WVDÖG. 47, 1926, p. 21 - 25.

111) J. A. Brinkman A political History..., p. 317.

112) BBSt, N. 6. 24.

(١١٢) إن الاهتمام الأساسي للمؤلفين القدامى لم يكن موجهاً نحو ماهو شريد، وخبارق وخاص، بل على العكس، نحو ماهو إعتيادي طبيعي، ومتكرر، ووراء هذا يكمن الاختلاف الجذري والعميق في رؤية العالم وإدراك الزمن، والتأريخ، وحياة المجتمع. أصبح الناس في عصرنا شهوداً لتحويلات تاريخية حادة؛ فالصينغ الأساسية لرسم صورة العالم هما مفهومي «التقدم» و«التطور» ومن هنا شدة تعامل المجتمع المعاصر إلى كل ماهو جديد.. ولكن صورة مغايرة كانت تتشكل أمام الناس في المجتمعات التقليدية: كان عالم القدامى يتحرك، ولكنه يعود إلى سابق عهده بدون تغيير. كان مفهوم التبدل (التقدم أو التراجع) غريباً على الوعي البابلي؛ فعالم البابليين يعيش وفق قوانين ثابتة، ومعددة من قبل الآلهة منذ القدم الغابر. تتعالى وتنحط السلالات والمدن والبلدان، غير أن هذا ليس سوى بريق خاطف وتافه للأسماء؛ فالوجود، أي المطابع العام للأشياء يبقى ثابتاً لا يتغير. وفي هذا الإدراك تتجلى الخيرة الاجتماعية؛ بالفعل، فتطور المجتمع كان يجري ببطء لا يكاد يلحظ. فوجهة البابلي هي نحو الماضي، الدائم، وليس نحو الجديد. انه قدر مستملاعه لا يلاحظ التبدلات والمستجدات. والا فإنه يتلقى ذلك مثابة العودة إلى القديم المنسي، وهو في أسوء الأحوال يتلقى التغيرات كشيء سلبي، وخرق وتحريف لأشكال وأنماط الوجود التي أقرتها الآلهة.

(١١٤) حول مقارنة الأدب الاغريقي - الروماني والأدب في الشرق الأدنى القديم انظر: س. أفرينسوف؛ «الأدب الاغريقي»، ص. 206 - 266، موسكو، بالروسية.

(١١٥) حول هذه المؤلفات انظر القسم الرابع من هذا الفصل.

(١١٦) إ. س. كلوجكوف - «الملحمة البابلية القديمة...»، ص. 23.

(17) BWL, P 110 - 115 ; I M. Diakonoff - A Babylonian Political Pamphlet from about 700 B. C - Studies in Benno Landsberger. Chicago, 1965, p. 343 - 349.

(18) A K Grayson Babylonian Historical - literary Texts Toronto and Buffalo, 1975.

(١١٩) لقد تم حتى الآن انجاز الكثير في مجال دراسة القضايا النظرية في علم الفولكلور، وخاصة «الملاقة بين الواقع والفولكلور». ومما يؤسف له هو أن مثل هذه الدراسات قلما تحظى باهتمام علماء الآشوريات المنهكين في القضايا الخاصة بمجالهم. ويلاحظ في نفس الوقت أن الدراسات العامة التي قام بها علماء الفولكلور حول بلاد الرافدين لا تخلو من الأخطاء الناجمة في الأساس عن ضعف إلمامهم بواقع الحضارة القديمة، وخصوصية اللغة التي كتبت بها النصوص،... الخ.

(١٢٠) ب. بوتيلوف - «المنهج التاريخي المقارن في دراسة الفولكلور». لينينغراد، 1976، ص. 224 - 240، بالروسية، ف. بروب - «تاريخية الفولكلور وطرق دراسته»، موسكو 1976

ص. 131 - 116 بالروسية.

(١٢١) ن. مدريش - «بنية الزمن الفني في الأدب والفولكلور». لينينغراد، 1974، ص. 125 -

- (١٢٢) ف. يروب - «الملحمة الروسية البطولية» لنيقراذ. 1955، ص. 343، بالروسية.
- (١٢٣) م. بلوك - «دهاق التاريخ أو حرفة المؤرخ» مصدر سابق، ص 145 - 154
- (١٢٤) ب. غرينغر - «النثر الهندي القديم» موسكو، 1963، ص. 42، بالروسية.
- (١٢٥) إ. كانيئا - «الملحمة البطولية المومرية، كمصدر تاريخي». مجلة «التاريخ القديم» رقم 3، 1964، ص. 245، بالروسية.
- (١٢٦) م. باختين - «قضايا الأدب وعلم الجمال» موسكو، 1974، ص. 456، بالروسية.
- 127) G. W. Leibniz - Essai de Théodicée sur la bonte de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amsterdam, 171.
- 128) W. Von Soden - Das Fragen nach Gerechtigkeit Gottes in Alten orient - MDOG, 96, 1965, p. 41 - 49
- 129) W. G. Lambert - History and Gods. A Review Article or Ns. 39, 1970, p. 171 - 172.
- 130) A. L. Oppenheim - Ancient mesopotamia, p. 273
- 131) E. I. Gordon. A New Look. , p 149.
- 132) J. J. Van DIJK. La Sagesse..., p 119 - 134 ; E. I. Gordon. A NEW Look. , p 149
- 133) BWL, P. 21 - 62, 282 - 302, 343 - 345
- 134) J. Nougayrol Une version..., p. 239 - 250
- 134) S. N. Kramer. "Man and his God" A Sumerian variation on the "Job" motif - supplements to ctus Testamentum. III. Leiden. 1955, p. 170 - 182.
- 135) J. J. van DIJK. La sagesse..., p. 5 ; E. I. Gordon. A New Look..., p 124.
- 136) J. Nougayrol. Une version..., p. 248 - 249.
- 137) S. N. Kramer. "man and his God" ., p 170 - 182
- 138) J. J. van DIJK, La sagesse..., p. 120
- 139) BWL, P. 21 - 62, 283 -302 ; 343 - 345.
- 140) R. Labat Iesh religions du proche - orient asiatique Textes babyloniens, ougaritiques, hittites. p., 1970, p. 328.
- 141) Buccellati The saggi..., p. 171 - 173 .
- (١٤٢) تتجلى هذه النزعة بكل قوة عند الشاعر والعالم الروسي ف. ريغانوف في قصيدته:
ضوء المساء.

(١٤٣) نعتقد ان السطرين 249 - 250 يجب ان يفهما هكذا بالذات. وفي «تعاليم شوروبال»
يجري الحديث أيضاً عن واجبات الفلي تجاه الفقراء وضرورة مساعدتهم وإطعامهم:
«المقتدر يقدم الخبز لمن لا يقتدر».

(١٤٤) انظر المثل القائل: «مادمت تنعم بما رزقه الاله، اعمل الأخ، ولا تمنن الأخت ولا تتخل
عن الأهل، - انظر: [م. دياكونوف. العلاقات الاجتماعية... ص 14.

(١٤٥) المصادر المكرسة لدراسة كتاب «سفر أيوب» كثيرة جداً نشير هنا فقط الى مقالة
جويلومي (دراسات في كتاب أيوب، ليدن، 1968) وقد أورد فيها المؤلف عدداً كبيراً من
الدراسات المكرسة للبحث في هذا الكتاب. وقد صدرت ترجمة هذه الدراسة في كتاب
«الشعر والتثر في الشرق القديم»، موسكو، 1973 ص 563 - 625، 716 - 720.

(١٤٦) نعتقد ان مفهوم «الايان» كولاء ذاتي مطلق وغير مشروط، يربط الانسان الى اله
محدد، لم يكن كما نعتقد مبروفاً عند البابليين مثلما كان عند اليهود القدامى. ويشير
ج. بوشيلاتي الى مثالين فقط للايان واليقين غير المحدودين هي حالة اوتنايشتميم
والاله ايا. انظر

G. Buccellati Adapa Genesis and the Notion of Faith - UF. 5, 1973, p. 63, 65 - 66.

147) th. Jacobsen. The Treasures of Darkness..., p. 147, 152.

148) W. G. Lambert. dingir..., p. 278

149) J. J. Van DIJK. La Sagesse..., p. 13 - 17.

150) P. Humbert. Le modernisme de Job - "Supplements to vetus Testamentum" Leid-
en. III, 1955, p. 150 - 161.

151) W. W. Hallo Individual prayer..., p. 71 - 89.

152) W. W. Hallo. Individual. , 76 - 77

153) J. V. Kinnier Wilson. an Introduction to Babylonian Psychiatry - Chicago, 1955,
p. 296 - 297.

154) Look: Surpu 11.11, 32 - 34, 64, 73 - 77, 87 - 92.

155) BWL, P 139 - 149.

156) P. Dhorme. Ecclésiaste ou Job, p. 5 - 27.

157) S. N. Kramer. Sumerian similes: A Panoramic View of some of Mans Oldest lit-
erary images - JAOS, 89, 1969, P. 1-1.

158) S. N. Kramer Sumerian theology and Ethics - Harvard Theological Rewiw, vol.
49, N. 10, 1956, p. 45 ; S. Moscati. The face..., p. 22 - 23, 292 - 316.

(١٥٩) م. س. أفريسيوف: الأدب الأخرقي... ص. 210.

(١٦٠) نفس المصدر، ص. 210.

161) B. Alster - The Instruction of suruppak, p. 11 - 14, 34 - 5.

B. Alster - Studies in Sumerian proverbs. Copenhagen.

162) W. G. Lambert and A. R. Millard. Atra - hasis. The Babylonian Story of the

Flood. ox. 1969, p. 42 - 135

S. A. Picchioni. principi di etica sociale nel poema di Atrahasis - OA 13, 1973, p. 81 - 111.

163) W. Reiner. surpu...

164) W. Reiner. Lipsur Litanies - JNES. 15, 1956, P. 132 - 146

165) W. G. Lambert. Dingir..., p. 274 - 295, 306 - 321.

166) BWL, P 144 - 145.

167) H. Schmökel - Das Land Sumer. Stuttgart, 1956, p. 122 - 12

(169) [م. دياكونوف - معضلة المدينة البابلية في الألف الثاني ق. م. (حسب مصادر أور) - الشرق القديم. المدن والتجارة، 1973، ص 39 - 43.
(169) نفس المصدر.

(170) يشير لاندسبيرجر الى ان الأشخاص الذين يلقبون أنفسهم بـ «الكتبة» كانوا يشغلون مناصب إدارية رفيعة خلال حكم السلالة الثالثة في أور.

(171) [م. كلوجكوف. حول الأخلاق البابلية - مجلة الشرق القديم. 1975 رقم 3، ص. 101 - 117.

(172) حتى بطل ملحمة جلجامش يبقى في طبيعته انساناً بسيطاً اعتيادياً وعليه ان يتقبل نصيبه المحتوم.

(173) ملحمة جلجامش، ص. 50 - 52.

(174) نفس المصدر، ص. 83 - 87.

175) A. Heidel - The Gilgamesh Epic., p 207 - 210, 233.

176) A. Heidel - The Gilgamesh..., p. 172, 191 - 192 ; th ja cobsen. The Treasures of Darkness..., p. 228 - 229.

177) A. Heidel - The Gilgamesh..., p. 100 ;

إنظر كذلك اللوح الثاني عشر من ملحمة جلجامش الأسطر 99 - 153 .

من أجل مضايقة وإزعاج الموتى كانوا يعمدون إلى تدنيس القبور: فعلى سبيل المثال تم تخريب مقابر ملوك هيلام بأمر من آشور بانيبال. إلا أن تلك الإجراءات لم تكن السلاح الرئيسي لإزعاج الناس، بل كانت، سلاحاً ثانوياً أو إضافياً. في التماويد التهذيبية التفصيلية المنذرة بكل العقوبات الدنيوية المحتملة، لم يرد عن عقوبات العالم السفلي سوى مايلي: «ليجعل شمس روحه تعطفش إلى الماء في العالم السفلي». أما في تماويد تيجلان بلالز الأول، فلم يرد أي شيء عن عقوبات عالم الموتى.

(178) انظر التعليق رقم (1).

- (١٧٩) انظر قصيدة اللاهوتي البابلي، - الأسطر: 20 - 22, 50, 64, 235 - 242.
- (١٨٠) أ. ج. تيوميونوف - حول مهمة البشر في أساطير بلاد ما بين النهرين، مجلة الشرق القديم، 1948 رقم: 4 ص. 14 - 23.
- (١٨١) في ملحمة «اتراخسيس» تقول الإلهة مامي عندما خلقت الانسان
أبعدت العمل الشاق عنكم
حملت البشر كل أعبائكم
الالهة والانسان (١٨٢)
- ليمتزجوا في الطين معاً ...
- (١٨٣) حسب التوراة، نجد ان الانسان لم يمس من الفاتين الا بعد ان اقترب الذنوب،
(١٨٤) ملحمة جلجامش، ص. 64.
- (١٨٥) أ. م. دياكونوف، «النظام الاجتماعي و...، موسكو، 1959، ص. 106؛
ف. م. ماسون، الاقتصاد والنظام الاجتماعي في المجتمعات القديمة، لينينغراد، 1976،
ص. 105؛ أ. دنداماييف - «العبودية في بابل» موسكو 1974، ص. 291 - 294.
- (١٨٦) عن العمل كمصدر للثروة يقول المثل: «ما لم يتعب الانسان لا يمكنه امتلاك أي شيء»
(انظر BWL، ص. 277). ونعتقد ان الناس في بلاد الرافدين القديمة لم يمرضوا
مصطلحاً محدداً للتعبير عن مفهوم الشغل. ترد في النصوص بعض الكلمات التي تعني:
المرض العملي، و «خدمة الآلهة المتمثلة في تأدية الفروض العملية» وترد كلمة «خدمة»
التي تشتمل على مختلف الأعمال التي يجب تنفيذها كتمويض عن استخدام الأرض،
«سلة لنقل الأجر» و«العمل الشاق» و«يحمل» و«ينقل» وغير ذلك ولجميع هذه الكلمات
أغراض محددة؛ واستخدام هذه الكلمات بالمفهوم العام أو الغير مباشر يعني عليها ظلاً
من كلمتي: «ثقل» و«عبء».
- (١٨٧) مؤلف «العهد القديم» يتقبل العمل أيضاً كعبء.
- (١٨٨) ملحمة جلجامش، ص. 64 - 65.
- 189) W. G. Lambert, *morats in ancient Mesopotamia - "Ex oriente Lux"*, 15, 1957/ 8,
p. 187
- 190) Gudea A VII 7: 4, IX: 2:2.
- 191) W. G. Lambert, *DINGIR...*, P. 286: III - 6-9.
- 192) BWL, P 141
- 193) BWL, P. 148: 60 - 61.
- 194) B. Alster, *The Instruction of Suruppak*, p 40: 135.
- 195) H. Frankfort, *kingship and the Gods*, Chicago, 1948, p. 5.

196) Ch r Jean. Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens, piansance et Paris, 1925, p. 78.

197) S. A. Pallis. The antiquity of iraq, p. 674 - 675.

198) Th. jacobson. The Treasures of Darkness,., p. 226 - 239

(١٩٩) لم ينشأ رد الفعل الا في العقود الأخيرة من وجود بابل، فأخذوا هي البحث عن حقائق ومثل عليا (الاصلاحات الدينية التي قام بها زن) بالرغم من طابعها الاتعمالي ومحدودية تأثيرها وطابعها. ان منتصف الألف الأول قبل الميلاد هو الذي شهد نشوء وأزدهار الديانات الكبرى (البوذية واليهودية وديانة زرداشت)، ويبدو ان بلاد الرافدين لم تكن منعزلة عن روح ذلك العصر، بل تأثرت به الى هذه الدرجة أو تلك.

(٢٠٠) كان الآلهة في الحالات الاستثنائية والخطرة يحاسبون المذنبين حساباً مباشراً باستخدام «اللعنات العظيمة» ورسم المصير المشؤم، وسلب العقل، وانهاء الوجود، وتسايط الأوثان والطوفان، أو يقومون باختيار الوسائل لمعاقة البشر، انظر مثلاً خاتمة هوانين حمورابي.

201) BWL, P. 50: 50 - 60 ; P. 52. 5 - 15.

202) E. Reiner - Lipsure., p 136 - 145.

203) J. Morgenstern The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion - MVAG. 10, 1905, P. 152.

204) E. Reiner - Lipsute., p. 142: 57.

205) E Reiner - II Surpu, p. 2

206) J. Nougayrol - Un texte inédit du gerne surpu - JCS I, P. 329.

207) E. Reiner - Lipsure., p. 136 ; 84, 87, p. 142. 41 - 46.

208) W. G. Lambert - Dingir ., p 274: 24.

209) W. G. Lambert - Dingir., p 147.

210) W. G. Lambert - Dingir., p.282: 141 - 142.

211) W. G. Lambert - Dingir., p. 282: 137

212) Alster - The Instructions of Suruppak, p. 46: 225.

(٢١٣) يشذ عن هذه القاعدة المثل الأكدي المعروف: الكتاب يلاحق المرأة - عند الغشاش منجلان». انظر: J. دياكونوف - «العلاقات الاجتماعية...» ص. 17.

(٢١٤) من الأمثلة الواضحة على تضمين قصيدة «المعذب البريء» بعض المقاطع من المؤلفات الطقوسية يمكن ان نشير الى مايلي: «سيطر الشال على يدي، وحل الوهن في ركبتي». ولكن لا يمكن نفي الاستعارة المعكوسة، اي ان مؤلف (محرر) النص الكامل

- للصلوات والتماويل قرر ان «يلون» نصه بسطر من المؤلفات الشائعة، كان يعتقد انه سطر جميل ونكي.
- (٢١٥) من الدراسات الهامة من حيث منهجية البحث والمحتوى ينبغي الاشارة الى بحث: س. اوتشينكو - «مقياسان في منظومة القيم الرومانية»، مجلة الشرق القديم، رقم 4، 1972 ص 19 - 33، بالروسية.
- (٢١٦) ف. شينيكو - «كتابة الحكام السومريين»، براخ، 1915، رقم: 8، 10، 11.
- (٢١٧) م. دانداييف - «العبودية في بابل...» مصدر سابق، ص. 275.
- 218) AKA, P. 106 - 108.
- 219) B. Alster - The Instructions . p. 40: 106 - 107
- 220) B. Alster - The Instructions. , p. 14 ; rev. VII, 5-6.
- 221) CADK, P. 471.
- 222) B Alster - The Instructions..., p. 38: 66.
- 223) B Alster - The Instructions. , p 38: 73 - 74.
- 224) S. N Kramer - Rivalry and Superiority ., p. 287 - 291.
- 225) A. W. H. Adcins - Moral Values and Political Behaviour in ancient Greece. I. 1972
- 226) E Sollberger - L' opposition au pays de Sumer et AKKAD - La vois de l'opposition en mesopotamie. Colloque organisé par L'Institut des hautes Etudes de Belgique 19 et 20 mots 1973 [S.a], [s:1], p. 28 - 36.
- 227) W. G Lambert - Atra - hasis. , p. 44 - 56.
- 228) Surpu II, p 95 - 97.
- 229) B. Alster - The Instructions..., p 42: 160 - 169.
- (٢٣٠) [. دياكونوف - «حول تصنيف...» مصدر سابق، ص. ٢٧، بالروسية.
- (٢٣١) ميرودوت، الجزء الثامن، 135، بالروسية، زيتوفان - «التاريخ الاشرقي الجزء السادس، 1، 12، بالروسية.
- (٢٣٢) ملحمة جلجامش، ص. 22 (بالروسية).

فهرس

٥	■ مقدمة
١٣	■ الفصل الأول
	الزمن
٣٣	■ الفصل الثاني
	مفهوم والمصير عند البابليين
٤٧	■ الفصل الثالث
	الملكية
٥٩	■ الفصل الرابع
	المفاهيم الأخلاقية عند البابليين
١٤١	■ ملحق رقم ١
١٤٥	■ ملحق رقم ٢
١٥٣	■ الهوامش



هذا الكتاب

من أجل أن تتغلغل في وعي الغير، الذي تفصلنا عنه أجيال وأجيال، لابد أن تلقى الـ «أنا» كلياً. ولكن إذا أردت منح هذا الوعي سماتك الذاتية، فبوسعك أن تبقى كما أنت...»

بلوك

لا يهدف هذا الكتاب الى تقديم وصف شامل لجميع المعتقدات الدينية والاجتماعية - السياسية والأخلاقية عند البابليين. لقد وضع المؤلف أمامه هدفاً آخر، هو البحث في بعض المعتقدات و«عادات الوعي» وفهم دورها في بلورة مدارك الناس الذين عاشوا في بلاد الرافدين القديمة خلال الألف الثاني ومنتصف الألف الأول قبل الميلاد.

دار المدى للثقافة والنشر



To: www.al-mostafa.com