

4
5
5

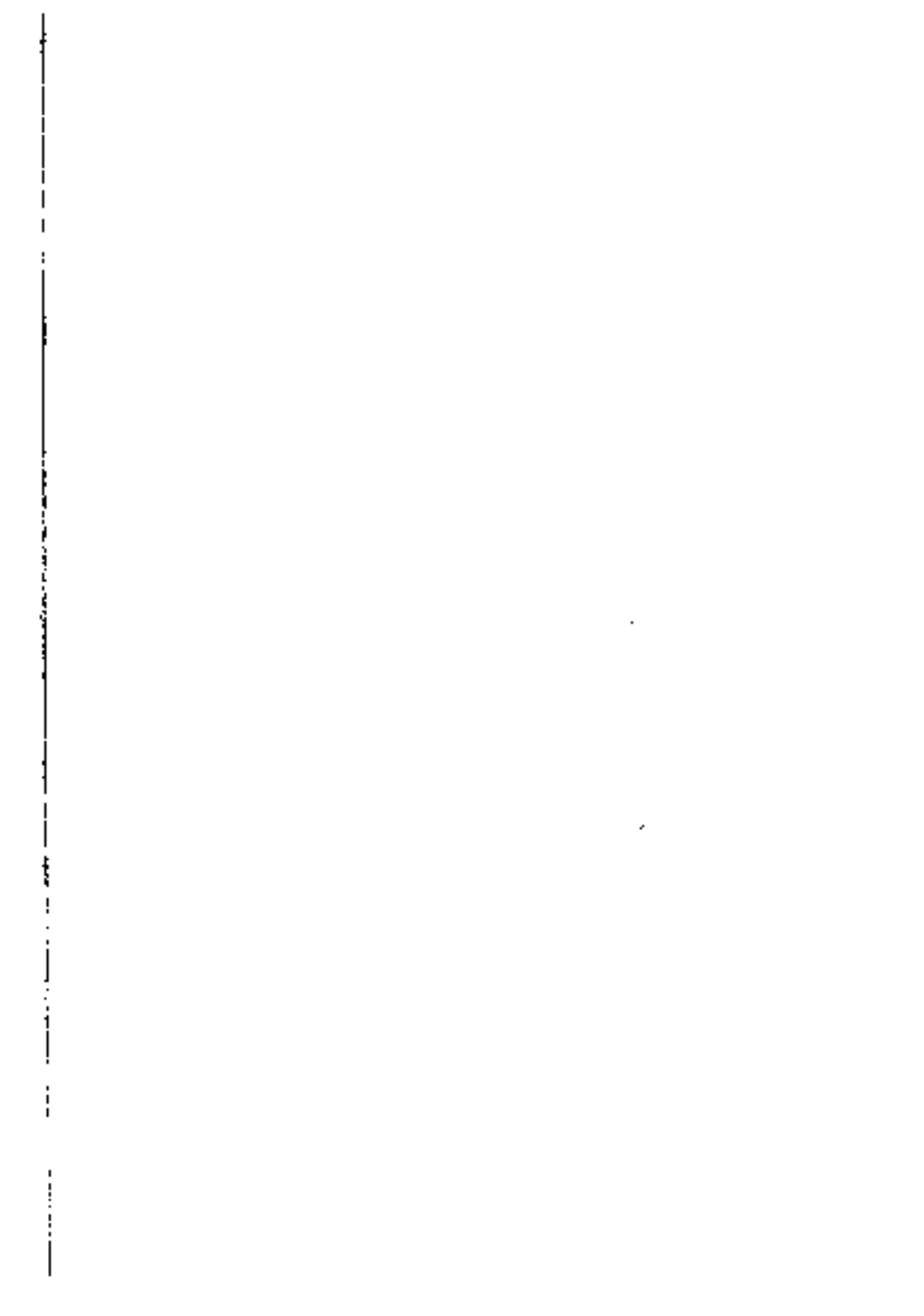
الكتاب
الرقم



ملاحظات

حاصلات		١٢
--------	--	----

ترجمه :
عدنان عاكف حمودي



الهيئة العامة لكتبة الإسكندرية
رقم التوثيق:
رقم التسجيل: ٢٠٢٢

الحياة الروحية في باب

الانسان - المصير - الزمن

سلسلة دراسات



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

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ - ٧٢٦٦
لناقون ١٩٠ - ٧٧٧٢ - ٧٧٧٦٨٦٤ - فاكس : ٧٧٢٩٩٢
بيروت - لبنان صندوق بريد : ٢١٨١ - ١١ فاكس : ٤٢٦٢٥٢١ - ٩٦٦٦

Publishing Company F.K.A.
Nicosia - Cyprus , P.O.Box : 7025
Damascus - Syria , P.O.Box : 8272 - 7366
P.O. Box : 12 - 3181 , Beirut - Lebanon, Fax : 9611 - 426252

كلشكوف

ترجمة : عدنان عاكف حمودي

الحياة الروحية في باب

الانسان - المصير - الزمن

منشورات

دارالملك

طال

١٢

•
•
•

مقدمة

من أجل أن نتفلقل في وعي المير،
الذي تفصلنا عنه أجيال وأجيال. لابد
أن نلقى الوأناة كلياً، ونكن إذا أردت
منح هذا الوعي سمائك المذاتية،
قبوسك أن تبقى كما أنت...هـ

م. بلوك

لا يهدى هذا الكتاب الي تقديم وصف شامل لجميع اتمعققات االذنية والاجتماعية - السياسية والأخلاقية عند اليابين⁽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 الرأهدين القديمة خلال الألف الثاني ومنتصف الألف الأول قبل ااميلاد.

ليس من السهل وضع اليد على السمات العميقة الحقيقية لصورة العالم كما كانت تتجسد في مدارك صائمي الحضارات الفابرة، والمعقدة عنا في الزمان والمكان. إلا غالباً ماتشرق هذه السمات دون أن يلاحظها. ليس القراء فحسب. بل وحتى الباحثون المتخصصون.

يستند البحث في الحضارات الشرقية القديمة على دراسة النصوص؛ الموروثة التي وصلت إلنا من الأيام الثابرة. والتعامل مع نص قديم يعني في

انصرتبة الأولى ترجمته، حتى وإن كانت ترجمة «داخلية» أي للباحث نفسه، وفي مثل هذه الحالة غالباً ما يعمى الباحث أن كلمات النص الأصلي كانت لدى مؤلفه تعني معانٍ ومفاهيم مختلفة عن المفاهيم الناتجة عن ترجمتها إلى لغة جديدة، وفي ظل ظروف حضارية أخرى. وهكذا يصبح الترجمة، التي ستعتمد ههنا بعد في مختلف الدراسات، ليس مجرد عملية نقل لغة إلى لغة أخرى، بل ترجمة منظومة أخرى من المفاهيم، التي تشبه فكرة النص الأصلي كنبأ. كل هذا يمكن أن يجعل بشكل عفوي وغير منحوط. وإذا كان الباحث المتخصص الذي لديه إلمام جيد باللغة الأصلية بواقع الحضارة التي يتعامل معها، يستطيع بعد بذل بعض الجهد أن يتوصل إلى مفهوم مماثل تجوهر المادة التي يتعامل معها، فإن القارئ الاعتيادي سيتوصل إلى 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 للأكاديمية للعلوم السوفيتية، فساهم في دراسة المواقع الأثرية في دلتا نهر مورغانا. وترجع هذه الأنتماض إلى انحصار البرونزي، لقد كان للأصابع التي أمضاها المؤلف وسط الرمال الجرداء وبين خرائب وأنقاض المدينة القديمة تأثيرها على نشوء تلك الحالة النفسية التي تثقل الإنسان إلى العاضبي الرمد، وتساعد على استبدال هذا العاضبي وإعادة تهوره وإدراكه بكل وضوح. وأبذل أدرك المؤلف، ولأول مرة، إلى أي حد كان وعي الإنسان الذي عاش في تلك البقاع المهجورة - انفلاج، العرقي، المعارب، ... يختلف عن وعي الإنسان المعاصر، فحين نجد الإنسان نفسه بين أنقاض مهجورة، لابد وأن تثره الدهشة وهو يكتشف فجأة أنه ما يزال مجهول الكثير مما كان يميني معرفته. في حين أن الكثير من الأمور التي يعرفها غدت بلا جدوى. وهكذا هو الأمر مع مكتشفات عصرنا التي إعتاد الإنسان على استعمالها في حياته اليومية دون أن يفكر كيف إكتشفت، فغالباً ما تكون معرفته لها سطحية ليس إلا.

إن الفارق بين الإنسان القديم والإنسان المعاصر يكمن في كل شيء في نوعية المعرفة وتوجهها الرئيسي. والذي يمكن تلخيصه على النحو التالي: كانت المعرفة عند الإنسان القديم ذات طابع عملي تطبيقي، أما عند الإنسان المعاصر فإنها ذات طابع نظري تجريدي، بل قد تكون معرفة سطحية. ونعتقد أن عالم المعرفة، عند الإنسان الاعتيادي المعاصر سيبدو قريباً جداً للإنسان العصور القديمة، فالإنسان الاعتيادي يعرف اليوم جغرافية البلدان البعيدة

التي لن يصل اليها قط، ولكنه يجهل أسماء انشوارج المعجزة لداره، ويستطاعته أن يعد أسماء الكثير من لاعبي كرة القدم وكرة الهوكي من أعضاء توارٍ مختلفة. ولكنه لا يعرف أسماء بعض أفاربه. وقد يتشبع الي حد التذمة بالتأريخ الروماني، لكنه لم يسمع باسم أم جدته، ويتحدث بواسطة الهاتف لكنه لا يعرف تركيب هذا اأجهاز إلا معرفة ضبابية...

إن العصور الغائرة، في التصور الحضاري التاريخي الكشاح اليوم، هي زمن الوساطة والخرافات، بينما هناك مايدعو الي الاعتقاد (وربما على نحو يقوى الماشي) بأن عصرنا هو زمن الخرافات، أي الميل الي معرفة الأشياء، التي لم يكن من الضرورة معرفتها. وأمثلة ذلك المعرفة الزائفة، أي المعرفة السطحية الاستعمالية عن أمور مهمة، تعدد سمة الحضارة المعاصرة.

إن القوارق العميقة بين المعرفة القديمة والحديثة لا تقتصر على موضوع المعرفة فحسب، بل تشمل بنيتها الداخلية، لا يل أن هذا القاروق يتجلى أيضاً في نمط التفكير عند الإنسان القديم والإنسان المعاصر^(١١)، مايميز الإنسان المعاصر هو التفكير التجريدي والمنطق الواضح، في حين كان يقلب نمط التفكير المركب، والمنطق المادي «الشهني» عند الإنسان في العصور القابرة^(١٢)، ويتجلى الاختلاف حتى في عمل «ميكانيزم» الذاكرة لدى كل من الأوربي المثقف وإنسان الحضارة التلينية (ماقبل عصر الكتابة)^(١٣)، وتتشابه هذه القوارق نتيجة تأثير مجموعة من العوامل البيئية والاجتماعية والحضارية، وأهم العوامل البيئية نمط النشاط عند حامل هذه الحضارة أو تلك، وطبيعة البيئة والوسم المحيط. أما العوامل الاجتماعية والحضارية فهي اللغة، والتعدن، والتعلم، والمؤسسات التعليمية التي تغير نمط التفكير عند الناس جذرياً^(١٤).

لكل حضارة من الحضارات «شاشة» من المفاهيم الخاطئة بها. وعلى هذه «الشاشة» يتجسد العالم الخارجي حسبها ياركة إنسان هذه الحضارة^(١٥). وتختلف «شاشات» المفاهيم هذه عن بعضها البعض ليس في انمحتوى فحسب، بل وفي البنية أيضاً^(١٦). بالامتداف الي ذلك فإن للمعرفة في الحضارة الإنسانية أهمية متباينة اتقيم عند الأفراد. فالمعرفة عند إنسان الحضارة المعاصرة تفتقر الي التعدد اللوني من اتقيم؛ ليست لديه إختلافات مبدئية (جوهريه) -لنقل مثلاً- بين معارفة في علم الفلك وفن قيادة أعرية أو لإمامه بالغة الأجنبية، وحتى إن كان الفرد يقيم هذه المعارف بدرجات متفاوتة، فإن

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

وهناك قاروق 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 وتكوّنت البلاد والشعب، وماذا سيحدث بعد الموت، إلخ. 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 إنسانية، بدلاً من رواية الخلق العظيمة المطلقة التي لا ينازعها أحد، لقد تم له نظرية فكرية، أو مجرد فرضية، ليست عرضة للنقاش فحسب، بل حتى لا تدعي الكمال لنفسها ولا تقدم حتى إمكانية إثباتها، والأهم من كل هذا أن الكثير من هذه المواضيع في وعينا الاجتماعي تقسّمت متناقضة بقي 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 والتأريخية للعالم المحيط به أهمية كبيرة في بلورة وعيه. فالأفاق الجغرافية لدى الإنسان المعاصر أوسع بما لا يقاس مما كانت عليه عند الأقدمين، ويجعل الأفق الزمني في صورتين متباينتين أيضاً: لقد مرت مئات، بل آلاف العالَمين من السنين منذ سقوء عالَمنا، ولذا نذكر أن تطور الكون بالنسبة للأوروبيين كان محصوراً في الزمن الثوراتي: أي أقل من سبعة آلاف سنة. وقد ظل هذا التصور سائداً إلى ما قبل قرن ونصف من الزمن. لذلك، فإن إدراك الكون لدى الفرد في العصور القديمة وهم موقعه في هذا الكون كانا يختلفان جذرياً عنهما في أيامنا هذه⁽⁸⁾.

وهناك قاروق جوهري آخر، قد لا يتلمسه انتقارئ دائماً، يلتقي مواطن المدينة الكبيرة المعاصرة يوماً بوجه جديدة تفوق في المعدل ما كان يراه مواطن القرية الأوربية الفروسطية أو مواطن المدينة في العصر البرونزي ملهة حياته، ويستمد علماء النفس أن لهذا العامل الكمي اتبعت تأثير هام على

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

ولابد أخيراً من بضع كلمات عن علاقة الإنسان بعالم الأشياء. كثيراً ما نسمع أن الإنسان المعاصر (المقصود بذلك هي الغرب قبل كل شيء) قد أهبط في ماديته، وقرأ منهمكاً في المعنى وراء الأشياء، التي أخذت تستعبد، وغير ذلك، من الصعب علينا أن ندخل في جدال مع ممثلي هذا الرأي. ولكن من النادر ما يشار إلى انعدام العلاقة الحقيقية بين الإنسان وعالم الأشياء، رغم كل ما للأشياء من أهمية في حياته. حقاً إن إنسان المجتمع الاستهلاكي يقبِّم مختلف الحاجيات تقييماً عالياً ويسمى دوماً لافتتاحها. لكن هذا التقييم ليس للشيء بعد ذاته بل لكونه وسيلة للثرف والراحة أو لكونه رمزاً لتنجح في المجتمع، فالإنسان نادرٌ ما يشعر برابطة حقيقية مع هذا الشيء أو ذلك، وكما يقول بطل إحدى الروايات الحديثة: إن هذا الإنسان الجديد لا يحب حتى ثمنائه، لا يحب عريته الجديدة، فهو يستبدلها بعريته أفضل في أول فرصة تمنح له.

لقد كان انوسنج يختلف جذرياً في الأزمنة الفايرة، كان الإنسان آنذاك معاملاً بعدد أقل من الأشياء، التي تظل قيد الاستعمال فترة ضويلة من الزمن -مثل السيف وانه أس النهن كنا تتوارثهما عدة أجيال-، لقد كان الإنسان يوثق بممتلكاته (الحقل، الدار، أدوات المنزل، الخ) بعلاقة عميقة متينة يمكن وصفها بالعلاقة الحميمة. كان بوسع الأشياء أن تعكس نوعية مالكها وإن يكون لكن شيء «روحاً» واسمه ومصيره⁽¹⁾.

تلك هي بعض السمات التي تميز وعي الناس في العصور انفاة عن الوعي المعاصر، وعند التعامل مع قرائن وظواهر أية حضارة من الحضارات القديمة لابد من أخذ هذه السمات بنظر الاعتبار. وقد تطرقنا الى هذه الفوارق بشكل أوتي مبسط. ولابد من الإشارة أيضاً الى أننا تم توقف الا عند السمات العامة التي تميز بهذه الدرجة أو تلك وعي اناس هي الكثير من الحضارات الغربية والبعيدة عنا⁽²⁾. والتفلسف في عالم هذه الحضارات يتطلب ليس فقط ادراك هذه الصعوبات والتعاقب عليها، بل لابد أيضاً من التحليل الدقيق والملموس للكثير من القضايا التفصيلية لكن حضارة. ومقارنة

هذه التفاصيل مع المعلومات المتوفرة عن حضارتها المعاصرة، وبهذا المبرر نعتقد أن أكثر النتائج غير المتوقعة لن تتخض عن تحليل الصيغ والقيم والمعانييم المعيزة لهذه الحضارة أو تلك، بل عن تحديد وتحليل ماهو خاص ومزيد في المعانييم التي قد تبدو شيئاً اعتيادية «عامة».

لا يمكن للمرء وهو يتعامل مع النصوص الأكاديمية إلا أن يتوقف عند الأساليب المعمرة التي كانت تستخدم في بلاد الرافدين القديمة للدلالة على الزمن، غير أن تلك الخصوصية لا نجد تمكاسها المطلوب في مدغم النصوص المترجمة إلى اللغات الأوروبية الحديثة. فالعابير الخاصة ببلاد الرافدين تتحول عند الترجمة إلى صيغ وأشكال نمطية، ويمكن أن تكمن في هذا الاختلاف بين العابير اللغوية أمور جوهرية تتعلق بإدراك الظاهرة ذاتها.

انطلاقاً من اهتمام المؤلف بموضوعه لزمن 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 تاريخ الأحداث والوقائع، والمفردات اللغوية المتعلقة بالظواهر الزمنية⁽¹¹⁾. وقد اكتشف المؤلف خلال هذه الدراسة وجود علاقة مقينة بين نمط الإدراك اليابلي للزمن والتصورات التي تلور، فإيه عن العصور والتقدم. وتطرق البحث أيضاً إلى نمط العلاقة بين اليابلي ومعتقداته الشخصية. وقد شكلت الدراسة الخاصة بمعتقدات اليابليين وتصوراتهم عن الزمن والمصير والعفكية الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب. أما الفصل الرابع فقد كرس للمعانييم الأخلاقية اليابلية.

بني أن نقول ملاحظتنا الأخيرة. ليس هناك من شك في أهمية البحث في الحياة الروحية لله بدمعات القديمة، لكن الشكوك تدور حول إمكانية التغلغل في حضارة الغير ورؤيتها من الداخل، ومهما بدت محاولة النظر إلى العالم ويعيون الأقدمين، حقيقية ومقدرة، إلا أن الصورة المتجسدة تبقى بحاجة إلى اثبات. وأية محاولة تقوم بها لنحل محل غيرك، أو كما يقال «لتدخ في جلد الفهد ستجابه بالعبارة الإنجليزية: الماتوفة ولو كنت حصاناً - If y' were a horse».

أيعني هذا أن نتخلى عن محاولة «المهش» في عالم حضارة الغير واعتبار هذه المهمة أمراً مستحيلاً؟ يقين المؤلف: لا إن المعاناة تكمن في سلامة التومائل المستخدمة لإعادة صياغة وتركيب الوعي الذي كان سائداً في

العصر القديم، وكذلك هي درجة الاقتراب من الواقع الفعلي الذي كان قائماً. فرغم الأخطاء والاختناقات التي لا مفر منها، فإن الجهود التي سوف تبذل في هذا المجال ستساعدنا مع مرور الزمن على فهم حضارات المائتيي فهماً أوضح وأدق، وستساعدنا هذه الجهود أيضاً على إعادة التاريخ إلى العلم الذي انتشل مستويات جديدة في دراسة التجريبات الاجتماعية والاقتصادية للحضارة انقاربية الأخيرة - أو بالأحرى الحقيقة الأولى - ألا وهو الإنسان.

يرجع البعض أن ينهتا إلى استعمال البرهان على النتائج التي سوف تظهر في خاتمة المطاف عند التلوج في هذا الطريق. هذا صحيح بالطبع. ولكن لنذكر أن الفكرة التي نشأت تحت تأثير العلوم الطبيعية في نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن والتي تقول بأن العلم الحقيقي يجب أن يقوم على الحقيقة الإحثة باستخدام الأداة الدامغة⁽¹⁷⁾ قد تراجعت إلى الخلف، وقد تخلى عنها معتلو هذه العلوم بالذات. فكل حقيقة علمية هي حقيقة نسبية.. أما الكلمات البرائة التالية فتعود إلى احد كبار علماء الفيزياء المعاصرين:

على شقيلة العلم الا يضلوا من الاعتراف بأن الفرضيات تنشأ في رؤوسهم من طريق الصدفة، حين تسرح الأفكار، وهي تشكل نتاج التصور والخيار، وهي في الجوهر تعتبر من مغامرات العقل...⁽¹⁸⁾

الفصل الأول

الزمن

واتنا يوماً نكسر كلمة الزمن و
الأزمنة، نقولها ونسبها، فيفهمها
النفوس ونفهمهم، ونجس ثمة كلمات
تشرقها وضوحاً وشبهواً، غير أنها في
ذات الوقت مبهمه وبحاجة إلى التوضيح
وبالقدر نفسه...»

أوسططين

العند والمكان والزمان هي أهم مقولات الحضارة المعاصرة. إنها
الأعمدة الثلاثة التي يقوم عليها وعي الإنسان المعاصر. ومن بين هذه
المقولات الثلاث تغيير مقولة الزمن الأبد جاذبية بالتمسبة لنا، إن لم تكن تمثل
الأهمية الأولى.

كل منا يعاني من الانتظار بطريقته الخاصة، وكان له زمناً خاصاً به. وقد
يكون توسع الأتمنان المنمزل الوحيد إن يستغني عن الزمن: فلا يلاحظه، بل
ولا يستطيع قياسه⁽¹⁾، وتكون للاستفادة من المزايا التي تقدمها الحياة يجد
الإنسان نفسه مرقعاً على نسيجه. نشاطه مع نشاط المحيطين به، لذلك تجده
دائماً يتعامل مع زمن «الغيره» وعليه أن يمرق جيداً الأعراف المرتبطة بالتصور
الجماعي عن الزمن، والزمن يتوافق بصورة ملموسة مع الظواهر الفيزيائية

القلبية والأرضية. ولكن كل مجتمع يضيف بدوره إلى هذه الأطر العامة شيئاً ما يرتبط به مع خصوصيات الحياة في المجتمع اذيعني. وبكلمة أخرى يكون التقويم القلبي للزمن منطلقاً بتقييم اجتماعي^(٧). ولا توجد معاملات حضارية أخرى قادرة، بنفس المستوى، أن تعزز جوهر الحضارة مثل معامل الزمن. فبه يرتبط وفيه يتحدد وعي العصر. وسلوك البشر وإدراكهم، وينشأ الحياة.

إن النصور المعاصر عن الزمن متنوع ومعقد. فهامهم يميزون بين الزمن الفيزيائي، أو الموضوعي، والزمن النفسي، أي الذاتي. ويدور الحديث أيضاً عن الزمن التاريخي والفني والشعسي والمجلي... الخ. ويختلف مفهوم الزمن عند أفراد المجتمع أيضاً؛ فزمن الفلاح يرتبط بآفاق الفصول. ودورة الشهر للعامل والموظف الصغير من الرتب إلى الراتب، وللأطفال زمنهم الخاص، فهم يلهون ويمرحون بشؤونهم زمن، ويخلطون أحياناً بين «الأمس» و«الغد». وكما يلاحظ د. غروسيين هناك اختلاف واضح في فهم الزمن وتقييمه بين اترحال والنساء، وبين الشباب والشيوخ، وحتى بين العمال ائداتيين والوقتيين^(٧).

ورغم التباين الكبير في فهم وإدراك الزمن، والنتائج عن عوامل اجتماعية وذاتية، يبقى هذا المفهوم متميزاً بوجود وحدة قياس محددة: إن الزمن في الوعي المعاصر تواصلية مجردة لمتاز بالتجانس واللارجعة وتخضع للقياس بوحدات متساوية القيمة. وبما إن هذا المفهوم للزمن «مفهوم ما بعد نيوتن» قد تغلف في الحضارة المعاصرة برمتها، فلنا نميل إلى اعتباره مفهوماً شمولياً. ويساعدنا على ذلك أيضاً التصارب في وسائل التعبير عن العلاقات الزمانية في اللغات الأوربية الحديثة. وعندما نتعامل مع لغات الشعوب القديمة أو المتأخرة فالتنا نستخدم، ودون أن نعي ذلك، مفهومنا للزمن بدل مفاهيم تلك الشعوب، ومن ثم نراقنا ندهش من المتأخرة الناجمة عن هذا الامتبدال. ومثل هذه الهفوات تراق عمل المترجمين أيضاً، ولا تنحصر في عمل ائباحين ائذين يتعاملون مع التراجم ائحاضرة. ولأن مثل هذه الأخطاء كانت عديمة الأهمية في ائتمبير عن فكرة عامة (كالقول مثلاً «خلال رحلتي» بدلاً من «في رحلتي» فإن تحريفاً طفيفاً كهذا يغنو جوهرياً والأهمية للتصور ائزمانني.

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

الساعات العامة لذهابهم البابلي عن الزمن؟

لم يترك لنا البابليون إيضاحات وتعليقات حول هذا الموضوع. ولإجابة عن هذه الأسئلة لابد من الاستعانة بالمفردات اللغوية وبناء اتقواعد 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 العامة. لنستعرض بسرعة الوسائل التي كانت متبعة في بلاد الرافدين 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 يجانبه 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 (امو أورو - umu aru) والليل (mûsu). ويقسم الليل والنهار إلى ثلاثة أجزاء (mas-sartu) أي ثلاثة في النهار وثلاثة في الليل - وتقسم هذه الوحدة الزمنيّة بدورها إلى جزئين. كل جزء يشكل (beru). وكان الفلكيون يطلقون على هذه الوحدة الزمنيّة مصطلح «الساعة المزبوجة». وكان ساعة مزبوجة تتألف من 30 (US)، وهي الوحدة الزمنيّة الصفريّة التي تعادل أربع دقائق. وتنتذكر 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 الزمنيّة كانت تتغير كذلك. وقد أدرك البابليون هذا الوضع جيداً. هل عرف البابليون ساعة حقيقية أخرى، أي وحدة زمنيّة 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

بالمن (*)، ويعتقد سميث ان كل من، يقابل massartu حقيقية^(٤). ويعتقد أيضاً ان البابليين عرفوا توعباً آخر من الساعات، وهو عبارة عن إناء مثقوب يقطن في العاء خلال فترة محددة من الزمن^(٥) بالإضاقة الى ذلك سبق لهيرودوت ان أشار الى الساعة الشمسية التي عرفها البابليون، ولكن التقييدات لم تؤكد حتى الآن معلومات هيرودوت^(٦). ويمكن بهذا الصدد ان نشير الى القطعة الأثرية الفريدة التي اكتشفها ك. كوتوس من بين أنقاض نينوى^(٧). وهي عبارة عن ساعة صغيرة مصنوعة من عظم الخيل على هيئة سوشور رباعي يرجع تاريخها الى القرن السابع قبل الميلاد. وتبدو على هذا آشور قوائم عددية وأسماء الأشهر. ورغم الاختلاف في تفسير محتوى هذه القوائم الفريدة من نوعها، الا ان العلماء يتفقون على ان الأرقام تشير الى طول الليل والنهار في أوقات مختلفة من السنة، وقد تم قياسها وتحديدها باستخدام ساعة مسمارية القيم (ساعة حقيقية)^(٨).

وحدد البابليون طول السنة وطول الشهر القمري والعلاقة بينهما بدقة متناهية. كل هذا يؤكد تبلور تصور متطور عن الزمن عند السكان القدامى لبلاد الرافدين. ولكن ينبغي العذر من انعباطة في اعبية مثل هذه الأدلة. فقد 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 تقياس الزمن -العملة، اليوم، الساعة المزدوجة... الخ^(٩). وهكذا فان الوسائل المستخدمة في تحديد الوقت كانت بعيدة عن الاستخدام اليومي، لذا فانها عاجزة عن عكس الكثير من انسمات المهمة والمعبرة عن المفهوم البابلي للزمن.

اول مايجدر الاشارة اليه، حين الانتقال الى دراسة هذه انسمات: هي علموسية الزمن البابلي. وهذا يعني ان الزمن لم يكن متنوعاً كمايتبادر بحدت مجرد، بل في علاقته الملحمة بتيار الأحداث، التي تساهم بها سلملة من الأجيال. وأحياناً بالارتباط مع موقع الحدث أيضاً^(١٠). لا يوجد في ائلفة

* 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 تلص من اضافة لترجم.

الأكدية مفهوم «الزمن» كما نفهمه نحن، ويمكن الجزم عن يقين باتخدام مصطلح «الزمن» العجود. والقول يقين أكبر أن المعنى المطلق «الزمن» لم يرد على الإطلاق في النصوص اللغوية.

ذكرنا لغو «قياس الزمن»، ولكن يصعب الجزم فيما إذا كان البابليون يقيسونه بالفعل. وحتى تحديد ما الذي كانوا يقيسون هو الواقعي. إن النصوص الأسطورية والكونية تخلو من أية إشارة يمكن الاستدلال بها على فكرة الزمن في المفهوم المعاصر للكلمة. فالحديث عادة يدور عن مراقب النجوم والكواكب، وغروب الشمس وشرورها... الخ. ولكن هذا ليس الزمن يحدث ذاته. بل حركة الأجرام السماوية والتي سواستها يمكن قياس الزمن، أي «تحديد الأيام». وهكذا تنشأ حالة غريبة: فمن ناحية هناك نظام متطور لقياس الزمن، في حين نجد عن الجانب الآخر تصوراً بدائياً (إن لم يكن غائباً البتة) عن موضوع القياس. هل يمكن أن تنشأ حالة كهذه؟ أجل على ما يبدو، أو يمكن مثلاً في غياب مفهوم «العكس»، أن يتطور نظام «متطور للقياس بوحدة مثل «الأصبح» و«العرفق»... الخ، وسيكون من المفيد أن نتذكر كلمات أوغسطين: «ألا تعترف لك بروحي اعترافاً صادقاً وهي تقول: «أني أقيس الزمن يا الهي، هكذا يجب قياسه» وما لذي أقيس بالضبط - لست أدري»⁽¹⁾.

وهكذا، نتردد في النصوص الأكدية كلمات مثل سنة، وشهر، ويوم (أومو - Omu). وغالباً ما يترجم جمع الكلمة (أومو) على أنه «زمن». إلا أن هذا التفسير تعسفي، حتى لو افترضنا أن معنى الكلمة قد اتسع مع مرور الوقت. إلا أن معناها الأوتي الملموس، وهو «الأيام» قد بقي على ما كان عليه وحسبما كان يتحمسه المتكلم. بالإضافة إلى ذلك لم ترد من اثناحية العملية أية حالة أو صيغة لا يمكن أن يفهم فيها مصطلح Omu على أنه «أيام». إن كلمة Omu التي وردت في النوح الثامن عن ملحمة «عندما في الأعمال» وهو النمط الأسطوري الشهير الذي يتحدث بصورة مباشرة عن مقوثة الزمن يجب أن تفهم كـ «يوم» و«شهر» «زمن». وهذا مقطع من النوح المذكور. الذي يدور فيه الحديث عن مردوخ الذي خلق النجوم السماوية وحدد طول السنة⁽²⁾.

يعمل نانا³ يسطع وأوكل له العمل

جعلته حنية لليل، وتسميته أيام

3 - 11 - | الشعر عند البابليين

ان اطلع كل شهر دين: انقطاع مكدلاً بالذبح

هي اول الشهر، عندما تشريق على الجبل

استطاع يتكرنهن لشهين ستة ايام

وفي اليوم السابع - يحتفل نصف التاج

أما كلمة *adaru*، التي تفرجم أحياناً *دزمن*، فلا تعني في الواقع سوى كلمة *دأجل*، بمعنى فترة محددة من الوقت، وبمعنى لحظة هي نهاية فترة زمنية محددة. ومن المحتمل أن المعنى الأصلي للكلمة هو *دش*، أي ما مقرر أو محدد. ويمكن القول بشكل عام أن المفردات اللغوية الأكديّة الفنية المتعلقة بالظواهر الزمنية تعناز يطابيحها الملموس ويشكل يدعو إلى الدهشة: هاهي على سبيل المثال أسماء الفصول: (*ebûru* - حصار)، (*unû* - قيظ)، (*butu* - حر)، (*kassu* - برد) وتسمية أجزاء اليوم: *mussûartu bar* - *musûartu sut* - مهرة الاتيلاج، *Sibit Sansi* - جزوع الشمس... الخ.

ويتجلى الطابع المادي الملموس في المفهوم البابلي للأزل والمخلود: *dayu* - *dayutu*. ويتوافق هذا المصطلح مع مفهومنا لس الأبدية، وعلى النوام، وصدى الدهر، ولا يتملي هذا المصطلح، كما يقال، الزمن بكامله، 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، أن موضوع العلاقة بين الترائل والأبدية، ولذي شغل موقفاً هاماً في معتقدات الإيرانيين والاعريق، تم يخذ باهتمام البابليين^(١٣).

يشكل تجسيد العلاقات الزمانية في الأفعال الأكديّة أحد المواضيع الهامة والمعقدة جداً والتي تتكلم بحثاً خاصاً ومنفصلاً، ليس بوسعنا تناول وجهات النظر المتغيرة حالياً حول هذا الموضوع. تشير فقط إلى إحدى السمات الهامة لبناء القواعد في اللغة الأكديّة: الفعل هو روح اللغة السامية، وكان الفعل في اللغات القديمة فعلاً لا زماً، أي أنه موجه لمرصد سير الحركة في الوقت. إن نظام الأفعال في اللغة الأكديّة لا يعكس تتابع الأحداث بالنسبة تبعصها البعض. بقدر ما يعكس انتهاءها أو عدم انتهائها، وشدها، ووجهها، وتكرارها^(١٤).

♦♦ شرحه القطع: قول منقوطة عن كتاب مفارقة العقل الأولى

إن وسائل الدلالة على الزمن متميزة جداً عند البابليين والآشوريين. لم يعرف هؤلاء نظاماً تقويمياً للتاريخ كالنظام المعاصر، أي حقبة زمنية ما، تتألف من عدد كبير من السنين، مع نقطة ثابتة لبدء التاريخ، حقبة تكون مثابة السلم الذي يسجل عليه نشأته المجتمع. لقد ظهر هذا النظام التقويمي لأول مرة في بلاد الرافدين في العصر الهليني - ابتداءً من يوم ٧ تشرين الأول (أكتوبر) عام ٣١٢ قبل الميلاد حسب تقويم الإسكندر المقدوني والموافق لليوم الأول من نيسان (الثالث من إبريل) عام ٢١ قبل الميلاد^(١٦٦).

لقد استخدم أرتورخ في قائمة الملوك^٤ التي تعود إلى ذلك العصر، الصيغ العينية والرمزية التقليدية. ويبدو أن هذا التمرؤخ كان يعتمد جاته بقند الصيغ القديمة لملوك الملوك ويسير على خطاه. ولكن التقويم المنتظم والمتواصل لاسنين يشكل بعد ذاته فتحاً حقيقياً، ويعني القطيعة مع التقاليد القديمة^(١٦٧) ولكن لا يمكننا اعتبار التقويم الجديد ناجماً عن تطور النظام التقويمي المحلي في بلاد الرافدين رغم الأهمية الكبيرة التي جناها الهلينيون من التمرؤخ التي أتيحت في بلاد الرافدين القديمة، لقد كانت اتعاجة اتعملية التي مثل هذا التقويم قائمة منذ القدم، ولكن لم يسفر عن هذه اتعاجة أي شيء تقريباً.

في مطلع الألف الثاني قبل الميلاد جرت محاولة توضع تقويم تاريخي ثابت. فبعد فتح مدينة أيسن على يد ريم - سن، ملك لارسا، وذلك في السنة الثلاثين من حكمه اتخير هذا الفتح حدثاً عظيماً، وقد أرخ الملك السموات الثلاثين التي تمت هذا الفتح بتاريخ الحدث: «السنة الرابعة. والعنة الخامسة... والسنة الثلاثين بعد فتح أيسن»^(١٦٨). لقد منح هذا النظام ميزات معينة للتاريخ: فقد أصبح من الممكن معرفة اسم السن القادمة سلفاً، ويمكن اعتمادها عند تدوين الوثائق. لقد تماع استخدام هذا التقويم، ولكن بعد موت الملك ريم - سن وسقوطه لارما التي تقويمه فتح أي - سن. لم يعد الفتح ذا أهمية بالنسبة للملوك الذين جاؤوا من بعد. ولم تكن الخطوة التي بدأها ريم - سن أهل للحياة. وبالنظر لأن هذا التقويم لم يستغدم الا خلال حكم ملك

^٤ فرتم الملوك أو (جدول الملوك) - عبارة عن فونم تقسم أسماء السلاط وحلوكها مع
 ١٤٤ سنونجاً ومسير كل ملك قيوامنا: عسر ما قبل الطوفان إلى آخر مركز سلاله أيسن
 (١٧٩١ ق م). وحدث أول نشرة لها في عهد سلاله أور الثالثة (٢١٩٢ - ٢٠٩٤ ق م).

واحد، فلا يمكن اعتبار هذه الفترة حقبة حقيقية يمكن القول إن دور ريم-سين
يتركز في إنشاء المبدأ الذي أرسى في أساس النظام التقويم في البلاد
الراشدين القديمة.

لقد كانت العصور تسمى بأهم الأحداث السياسية والدينية في البلاد، وذلك
ابتداءً من النصف الأول للألف الثالث قبل الميلاد وحتى العصر الكاشي*
هائسنة الثلاثون من حكم حمورابي عرفت بالمنة والتي دحر فيها جيوش
عيلام، وغالباً ما كانت الستة تعرف باسم أهم حدث وقع في المنة التي
سبقتهما، وإن حدث شيء ما أجم من حدث المنة الماضية فإن التسمية تستبدل
أحياناً، وخلال حكم المملنة الثالثة في أور كان حدث اتسبة المنصرمة يستخدم
تسمية المنة التي تلها، فيما لو لم يقع أي شيء يستحق أن يمنح السنة تسمية
جديدة. وعند وقوع حدث هام توضع صيغة جديدة للتقويم وتمم في جميع
أنحاء البلاد، وقد يتم ذلك بموجب مرسوم ملكي^(١٩)، وفيما بعد أخذت الدول
التي نشأت بعد سقوط سلالة أور الثالثة تعدد التاريخ بحيث مهم واحد تؤرخ به
سلسلة من السنين، كما كان الحال في تقويم «فتح آيس»^{٢٠}.

وهناك صيغة سومرية تقليدية لحساب الزمن نسبة إلى السنوات الثلاث
الأولى بعد وقوع حدث هام، ولذا كانت تستخدم كلمة (U) .. «المنة التي
حدث فيها هذا..» و (U) .. «المنة التي حدثت بعد وقوع هذا..» و (U) .. «المنة التي
حدثت بعد سنة بعد وقوع هذا..» لقد ترك المومريون تأثيراً عميقاً على
التقاويم التاريخية والمصطلحات الزمنية البابلية^(٢١).

وابتداءً من العصر الكاشي انتشرت في بابل صيغة لتاريخ الأحداث
بمضوات حكم الملوك، ومن الأمثلة الشائعة في الوثائق الحديثة نسبياً: «ثيوم
الخامس والعشرين، شهر ايلول، العام الرابع عشر من حكم هيلان»، وترجع
التمنارج 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 (٢١٥٠ ق.م.) و لوكاوتدا، واوروكاجينا (٢١٠٠ ق.م.) في نهاية
النس على رموز مميزة شاقولية يمتد في أسفلها خط هفي، ويمكن
الافتراض أن هذا يشير إلى سنة حكم الملك الوارد ذكره في الجدول^(٢٢).

* بعد العصر الكاشي من ١٧٠٠ إلى ١١٢٧ ق.م.

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

٢٠ أما آخر ملوكها فكان أبي-سين (٢٠٢٤-٢٠٠٤ ق.م).

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

ما هي أسس تقويم السنة؟ كان التقويم في العصر الآشوري القديم يتم حسب الأيونيم^{١٠٠}. ويذكر على سبيل المثال: «شهر تمارتو، أيوم العاش، أيونيم صا حرد - نيتو». ونسب من المستبعد أنهم كانوا يختارون الأيونيم من العوائل المشهورة، ويضمونها العائلة المالكة. عن طريق القرعة، ففي ختم يعود تاريخه إلى عهد سليمانصر الثالث (٨٥٨ - ٨٢٤ ق.م.) ورد نص يقول «في السنة العادية والثلاثين من حكمه أجريت القرعة بحضور الآلهة وأصبح أيونيم كرمرة الثابتة». لكن يبدو أن القرعة هي ذلك العهد تحولت إلى إجراء شكلي خارجي، والآن من الصعب أن نفهم كيف كان الملك يجمع أيونيم في أول سنة من الحكم، ثم يتقلد لقب إلى قائد اتجاهش، ومن بعده إلى منادي القصر، وعلمجرا.

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 سليمانصر مايلي: «في السنة الثامنة عشرة من الحكم اجتزت نهر الفرات للمرة السادسة عشرة»^{١٠١}.

كانت قوائم الأيونيم و «قوائم الملوك» مع فترة حكم كل ملك تشكل أساساً مهنياً لوضع الجداول التاريخية من قبل الكتبة الآشوريين والبابليين. لكنهم لم يستخدموا ذلك إلا نادراً. وعند استهلاك مثل هذا النظام القويسي سيصبح من الصعب تسمية السنين القادمة (من يا ترى يعرف كم سنة سيميش لملك، ومن سيصبح أيونيم بعد خمس أو عشر سنوات)^{١٠٢}. ولكن من الغريب أن أحدث تماضي هي الأخرى لم تؤرخ بدقة. ولذا لم نلاحظ حادثة بعيدة نوعاً ما مؤرخة بصيغة: «خلال أيونيم فلان» أو «في السنة كذا» من حكم فلان... ويمكن استثناء وثائق العصر البابلي الحديث^{١٠٣} والعصر الفارسي^{١٠٤}.

١٠٠ الأيونيم - الشخص الذي يسميه القليل أو تجد ومن كان اسمه وثيق الصلة بشي ما بحيث يصبح اسمه رمزاً لذلك الشيء.
 ١٠١ العصر البابلي الحديث (٦٢٦ - ٥٣٩ ق. م.) من أشهر ملوكه نبوبولاسر وابنه نبوخذنصر ويتلقى هذا العصر باستيلاء كورثر على بابل.
 ١٠٢ العصر الفارسي - الآشميني في العراق (٥٣٩ - ٢٢١ ق.م.) ينتهي هذا العهد بفتح الإسكندر الكبير للبلاد عام ٣٣١ ق.م.

ولكننا حتى في وثائق هذين المصريين نلاحظ أن الحديث ينور عن الأحداث التي ثم يحدث عابها أكثر من عشرين سنة، أي الأحداث التي مازالت تعيش في ذاكرة الأحياء. وندراً ما تصادفنا صيغة من قبيل «بعد 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 وظهر موقفة^(٢٦).

كان البابليون والآشوريون يقدمون تواريخ مليموسة لتفضايا المتعلقة بالحياة اليومية وكل ما يرتبط بالشمس والأحداث والظواهر الحديثة. وبضمنها 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 umāsa ubhuru* - في أيام الخروج (والنص الحرفي لهذه الصيغة في الأيام التي تسافر)، و *sa lam ahubi* - قبل الطوفان^(٢٧)، وصيغة *ina umi parū* - في الأيام السابقة (والنص الحرفي - في أيام الوجه) و *sarrani abbeia* - في عهد أسلافي الملوك وغير ذلك. واستخدم البابليون والآشوريون حساباً سلالها بسيطاً للزمن مثل جدي الغامس.

وحاول سُمسي حدد الأول (١٧١٩ - ١٧٢٧ ق.م.) أن يحدد موقعه في التاريخ العام للبلاد، فباشر بحساب الزمن على أساس الأجيال المتعاقبة منذ نهاية أكد وحتى عهدي، وحتى فتح تورجو مضت مائة أجيال^(٢٨).

لحساب الزمن على أساس حكم العديك ميزة سياسية هامة. لقد حافظ الحكيم الملكي في بلاد الرافدين، حتى مرحلة متأخرة، على طابعه القديسي. مع كل ما يرتبط على ذلك من نتائج فعلية المنعمات الذاتية لملك، وحسناته ومسيئاته، وإصلاحاته كان يتوقف كل شيء: النجاح أو الفشل في المجال السياسي والديني، والفلة، وحياة البلاد بأسرها، وخلال حكم سيدي الملك دفع شأن آلهة الأرض والسما والشيوخ يرفصون، والشباب يفتون، البنات والنساء يمدن بمرح ويستمتعن. يولد الأبناء والبنات، لقد وهب سيدي الملك الحياة لمن حكم عليه بالموت بسبب خطاياهم، نلت حورث من كان يضيع في الظلمة ستوات طوال، وأولئك الذين مرضوا وشفوا، شجع الحياج، وشرب الظالمون وكسبى العراة بالثياب^(٢٩).

لا بد أن القارئ المعاصر سيقول بأن المؤلف كان يتوقف إلى الملك ويتعلقه كثيراً. ولكننا نظن أن القديسي لم يجدوا في ذلك مبالغة كبيرة. جاهد آشور

بانيبيان يعون الواقعة التالية: «عندما اجلسني اشور وسين^{٤٠}، وشعش يعطف على عرش أبي، والذي أنا، سكب حديد أقطاره، وفتحت زيا يبايعها، فارتفعت المنابيل خمسة مراقيق. وأصبح النصب أطول ب ١/٥ مراقيق، الغلة جيدة والمروج زاهية مخضرة دوماً، والبساتين وافرة الثمار، والبخير ساكن عند الولادة. في عهدي راجت الزينة، وفي سنواتي تراكمت الثروة».

يدنو الزمن هنا مصبوحاً بشخصية الملك، أما نظام التقويم بعد ذاته فقد ساعد على لمّ شمل الشعب حول العاهل الحاكم، وريف النشاط اليومي للريعية بعبادة حاكمها. وسيعكس في التقويم المستخدم في السينة إخلاص أو خيانة هذه المدينة أو تلك، وقبوتها للقواتين أو رفض هذه القوتان من قبل بعض الأديعاب ومغتصبي السلطة. فالملك المعزول يبدأ فوراً بإدخال تقويم جديد، ويباشر بوضع تاريخ 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) وتشيرين الثاني (نوفمبر) من عام ٥٦١ قبل الميلاد كانت مؤرخة بحكمه، ولكن بعد قمع الانتفاضة وضع ٥٦٦ داراً تدمستن حسب سنوات حكم داريا. وتكرر الأمر خلال إنتفاضة بيل شيماني في شهر آب (أغسطس) من عام ١٨٢ قبل الميلاد وفي عهد شمش ريب في ابول (سبتمبر) عام ٤٨٢ قبل الميلاد^(٤١). ومن خلال هذه الوثائق المؤرخة نستطيع اتحكم على طبيعة الصراع الذي كان قائماً بين ملوك بابل^(٤٢).

وهكذا، فالزمن البابلي كان يتميز بخصوصية نوعية، وبفضل ذلك فإن التاريخ العثبت على رسالة. أو على أي سند لقرض يمكن، بصيغة أو ياخرى، أن يصيغ وثيقة سياسية.

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

ومن السمات المهمة الأخرى للمفهوم البابلي عن الزمن هو طابعه «الحظلي»، ويقصد بذلك انعدام الدورية الواضحة في مسيرة الزمن، ويندو ان فكرة النورية، فكرة الخلق المتكرر بلا نهاية (الوجود - هلاله العالم) كانت غريبة على البابليين^(٤٣). ولم يكتشف حتى الآن أي نص يمكن أن يظهر الى

٤٠ اشور وسين وشعش - من الثورة البرابيين المظلم.

فكرة الدورية. على غرار ماكان عند الهنود القدامى. ويتعدد ظهوره وتطور الكون وفق انصيحة البابلية بأحداث هامة مثل ولادة الآلهة، وخلق العالم، وخلق الانسان، ونزول الحكم من السماء، والطوفان، ويسو أن الزمن في الفترة المحصورة بين هذه الأحداث اتجسام بالنسبة للبابلي يختلف جبراً بنوعيته وطبيعته.

يمتاز الزمن عند البابليين أيضاً بعدم تجانسه. وهذه السمة هي النتيجة انعاشية للموسبة الزمن البابلي: لا يتجسد الزمن في الوعي الاجتماعي كفترة من الوقت، بل يتوقف كثيراً على الشيء الذي يملأه: ان التنكير الأسطوري لا يعرف الزمن كفترة متجانسة، أو تتابع لحظات متجانسة نوعياً. فالانسان القديم لم يعيز بين مفهوم الزمن والشهور بالزمن⁽³³⁾. لذت كان الزمن الاجتماعي أيضاً، كما هو الحال مع الزمن النفسي الجزئي المنفرد. يبقى غير متجانس وغير قابل للقسمة الى وحدات رتبة مستوية القيمة (ونؤكد هنا ليست متساوية بل متساوية القيمة كعباً).

لقد ظلت أيام السنة في بابل وأشور تصنف الى أيام ملائمة (موقفة) وأيام غير ملائمة (غير موقفة) حتى نهاية الدولة الرسمية، من الأيام الملائمة: السادس من آب و الثامن والثالث عشر من تشرين، والحادي عشر والرابع والعشرون والسابع والعشرون من نيبث... الخ⁽³⁴⁾. وما كان يسمح به (وأحياناً ينصح القيام به) في يوم معين، كان يمنع منعاً باتاً في أيام أخرى. وكانت هذه الإرشادات تخص جهاز الحكم ونشطته بالدرجة الأولى. غير ان الكثير منها كان يسري على المواطنين أيضاً، وقد اكتشفت تصوصات تهمد عن ميزاته كل يوم من أيام السنة، مع ذكر الارشادات الضرورية: في اليوم الفلاني يجب القيام بالصقوس الفلانية، وهذا اليوم يصلح لانجاز مايلي، وغير ملائم لانجاز الأعمال التالية، وغير ذلك⁽³⁵⁾. لم تكن هذه البيانات مجرد أمنيات، بل كانت وحسب بعض المصادر، تعدد الى درجة كبيرة تصرفات وسلوك الأقدمين⁽³⁶⁾. فالكثير من الوثائق الملكية ترفع بالاشارات الى ان الحملات العسكرية ومراسيم البناء قد بدأت في الأيام الملائمة، لقد كانت مراسيم تنويج الملك في بابل ومصر تؤجل الى ان تصبح الهداية الجديدة المدورة الطبيعية نقطة انطلاق موقفة للحكم الجديد... لقد كان الملك في بابل يبدأ حكمه في رأس السنة الجديدة. وفي هذا الوقت أيضاً تناف العباد الجديدة⁽³⁷⁾.

ويعتقد أن الزمان كان يقسم بدرجات متفاوتة في الليل والنهار. وتتم بعض تقويمين، التي ترفى إلى القرن العشرين قبل الميلاد، على أن الجريمة التي تحدث في النهار تكون عقوبتها اثنان، في حين يكون الموت عقاباً لنفس الجريمة فيما لو افتقرت في الليل.^(٢٨)

وهكذا، وبالرغم من أن الأيام المختلفة كانت تقسم إلى نفس الوحدات الزمنية (الساعة الإضافية مثلاً) إلا أن هذه الأيام، والأعياد على الخصوص، لم تكن متماثلة من ناحية الجوهري.

لا بد أن تشير إلى ظاهرة أخرى تتعلق بالزمن البابلي: يلاحظ أن التمسر الخيالي (الافتراضي) في النصوص القديمة يزداد كلما توغلنا في أصناف التاريخ. وتحتل قائمة الملوك أهمية استثنائية في هذا المجال. إن قائمة الملوك، السومرية تدعى القارئ بطول فترة حكم ملكه من الملوك الذين حكموا قبل الطوفان^(٢٩). فيعت أن نزل الحكم من السماء: أصبحت أريدو* مركزاً للحكم، وحكم العليم في أريدو ٢٨٨٠٠ سنة، وأشد حكم الأتجار ٢٦٠٠٠ سنة. وحكم البلاد ملكان آخران مدة ٦٤٨٠٠ سنة، وبعد أن هجرت أريدو انتقل الحكم إلى مدينة باد-تبير*، حيث حكم اينمهن لوئا مدة ٤٢٢٠٠ سنة. وتتم قائمة قديمة أن عدد الملوك الذين حكموا في عهد ما قبل الطوفان بلغ ثمانية حكموا في خمس من لعدة ٢٤١٢٠٠ سنة*.*.

بعد الطوفان تقلصت فترة حكم كل ملك بدرجة ملحوظة، ومع ذلك ظلت طويلاً جداً. بعد الطوفان نزل الحكم من السماء من جديد، وأصبح كيش مركزاً للحكم. وفي كيش قاد جاور البلاد ١٢٠٠ سنة. أخذت فترة حكم الملك تتقلص بالتدريج. بالرغم من أن هذا المتضمن لم يكن طويلاً على طول الخط وابتداءً من السلسلة القائمة بعد تطرفها أصبحت فترة الحكم مقبولة ومقاربة للحقيقة، عند بعض الحالات الشاذة نادرة^(٣٠).

ويلاحظ في الترتيب ما يشبه ويوازي هذا التصور عن الأعمار لطويلة غير

* أريدو - هي أبو شهرى الآن وتقع إلى الجنوب الغربي من أور (العراق) نحو ٤٥ كم.

٥٥ مدة باد-تبير: لم يحدد ميعادها حتى الآن.

٥٥٥ المدن الثلاثة الأخرى التي حكمت فيها سلالات ما قبل الطوفان هي: سبار (بعد أنها أب حبة الواقعة بالقرب من الوبسقية - بالقرب من بغداد) و مدينة شرويك (تقريباً في منطقة الركاك) وهي مدينة أو تو - نشتم. وبالاضوفان السومري. ومدينة كيد (يعتقد أنها في منطقة الحسينية في محافظة وسطى جنوب العراق).

المشبوطة. لقد عاش آدم ٩٣٠ سنة وتوح 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 باتسمية للملوك الذين حكموا قبل الطوفان. والملوك اثنين عاشوا في اعمار الالوان من عهد عابعد الطوفان، قد يكون لهذه الأرقام معنى رمزي خفي، يضاف الى ذلك اعتقاد القدماء بان قوانين اخرى كانت تفعل فعلها في العصور الخاطبة التي سبقت عصرهم: «لم يكن الناس كما نحن، وأيامهم ليست كأيامنا»^(٤١). وجدير بالذكر ان الأوربيين لم يتخلوا عن وجهة نظر التوراة الا منذ فترة قصيرة قريبة نسبياً، حتى في القرن السابع عشر تجد ان المؤرخ ايروسي المعروف ت. شاتشيف يكتب في مؤلفه «حكاية عن الامونث. مايلي ٢٠٠٠» عن الانسان يموت أكثر من ٩٠٠ سنة، ويساعده على ذلك خبرة الخيرات والحمام والدفة انذني كان يناله قبل تنفيذ عقاب الرب القاسي والعدل جراء ما اقرضه البقر من خبايا»^(٤٢).

ومن التعريف ان فترات حكم الملوك السومريين قبل الطوفان تقبل القسمة على الرقم ٣٦٠؛ كان اليوم عهد ذلك كما هي سنتنا الآن. ويرى ان بعض تو قسمت الأرقام الواردة في قائمة الملوك السومرية على المعاملات الطولية تحصلنا على أرقام ممتولة لفترات حكم ملوك السلالات الأولى من عهد ما بعد الطوفان: «تقسم فترة حكم ملوك السلالة الأولى في كيش على الرقم ٦٠، والبلالة الثانية والثالثة على الرقم ١٠، وفترة حكم ملوك السلالة الأولى في أوروك 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 الزمنية كانت موجودة بالفعل وتخفي خلفها تباين وجهات نظر اليابانيين حول درجة قدسية هذه المبالاة أو تلك وفترة حكمها.

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

حول هذا الموضوع وحول الأساس «تسليمي» عند السومريين يمكن الرجوع الى كتاب جورج ساتون: «تاريخ العلوم الجزء الأول»، ص ١٦٧-١٦٦، ترجمة مجموعة من العلماء بشراف ابراهيم بيومي مكتوب وغيره، او المؤلف بمس، ص ١٩٧٦.

لتأثير ضغط ومتطلبات "وضع ملزمة" من بينها الظروف السياسية القائمة. وما الاختلاف في أسلوب تحرير "القوائم" إلا دليل على تنوع الظروف والمتطلبات^(٤٤). لقد شكك التنافس السياسي والثقافي بين الممن (بمعنى تأكيد أوتوية المدن ووجود خلافة متواصلة منذ القدم) أثار حتى على نشوء "معضلات" أكاديمية بحثية لتأريخ المدن والملوك في عهد حاويل الطولون^(٤٥). مع ذلك لا يمكن الإغواء بأن "قوائم الملوك" كانت مجرد تاملات إسكولاستيكية (إعلامية) لمجموعة من العلماء. ولهم هناك مجرد شك في أن هذه القوائم قد صيغت على أسس روايات تاريخية، أي اعتمدت المعلومات والتصورات السائدة عن الماضي، والتي كانت كافية في الوعي الاجتماعي، في ذاكرة الشعب^(٤٦). ومن "خزيين" التذكيرات 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 انظروفا الكلموسة. ويانتظر لئلا، ما واء الدائري للوعي القديم فقد كان سكان بلاد الرافدين ينظرون إلى ماضيهم بكونه ماضي الجندر البشري بأسره، متقدين بأنه الامتداد المباشر لعملية كونية^(٤٧).

يمكن أن نميز في الماضي بين ثلاثة أنواع من الزمن (بحسب تصنيف البابليين): الزمن التاريخي، والزمن "المحيطي"، والزمن الأسطوري. الزمن التاريخي هو الماضي الذي ينتكر عنه الشعب بيانات موثوقة نسبياً، والتي تتواءم خيوط السلالات الملكية. إنه الزمن الذي كان يدرك بعض 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). التذكيرات عن هذا الزمن ضبابية مشوشة، ولا يستطيع الناس تصور نتائج الأحداث والملاقة بينها تصوراً جيداً. زمن المعجزات الخارقة وغير المألوفة، زمن ابطل الملاحم والحضارات. أما الزمن الأسطوري فهو الزمن الذي يقع خارج محيط الذاكرة الشعبية. إنه زمن "لاله": من أتصعب هنا تحديد ما إذا كانت هذه العادة قد وقعت قبل العادة الأخرى، إن الأحداث في هذا الزمن تسبح في هلام "وتعبير أدق" تقع خارج الزمن^(٤٨).

يمكن تقسيم التاريخ البابلي إلى المراحل التالية: الزمن التاريخي -يشغل الفترة المتأخرة من عهد «صابعد الطوفان» وحتى السلالة التاسعة حسب «قائمة الملوك» السومرية. والزمن «المحيطي» من السلالة السابعة بعد الطوفان وحتى موعد «نزل الحكم من السماء» لأول مرة. وأخيراً الزمن الأسطوري، الذي يمتد من موعد «نزل الحكم من السماء» لأول مرة وحتى اصقاق التاريخ، حتى خلق الإنسان والعالم وولادة الآلهة، وقبل ذلك. انه بالطبع تقسيم رمزي ليس الا. ولابد من الإشارة الى ان «قائمة الملوك» لسومرية تمثل على الأقل أسلوبين في صياغة التقاويم أسلوب اور - اوروك، ابتداء من عنتصف الألف اثنالثا قبل الميلاد، حيث كانت السنين تحسب وفق الأحداث، ولهذا جاءت هنرات حكم المنزوك مقاربه نواقع، وأسلوب كيش حيث كان حساب السنين يتم وفق الأجيال العتدافية، وجاءت نتائج هذا الأسلوب بعيدة عن الواقع.

يشير مياندل الي ان البابليين ركزوا اهتمامهم على خمسة معالم هامة في التاريخ و«برزوها»: وهي: بدء الحضارة، والطوفان، والأزمة في عهد ائيتا. والمنهسة بين كيش واور في عهد آجا وجلجامش. وفترة حكم مرجون. ولكننا نعتقد ان تمييز الحداث ائثالث والرابع واعتبارهما من اللحظات الجوهرية التي رسخت في وعي البابليين لأمر مذكوك فيه، ونعتقد ان فترة حكم السلالات الأكديّة ائتي حقيقتاً بتقدير السابليين والاشوريين جديدة بأن تبرز كمرحلة تاريخية، وفق المفهوم المشار اليه.

بريدنا ان نلهي هذا الفصل بوضع ملاحظات عن الطوفان البابلي وتصور البابليين لزمن حدوثه. نعتقد ان ائرواية السومرية البابلية عن الطوفان ترتبط بعنتك واقمي¹¹¹. بفض النظر عما اذا كان هذا الحدث وقع في العهد السومري أو العهد العبيدي، كما يعتقد السسير ليهونارد ووثي، أو في عهد الملالات اللاحقة - حسب الأئدة التاريخية من كيش، واوروك، ولجش. لقد ننج عن الطوفان (أو مجموعة الفيضانات خراب شامل، وأسفر عن تحلل المجتمع بصورة مؤقتة، ولذلك فان الأزهار والرفاهية في عهد ما قبل الطوفان اتخذوا طابعاً مضجعاً في ذاكرة أولئك الذين وقعت على عاتقهم مهمة اعادة تنظيم الحياة، وبناء المعابد والبس، وشق القنوات، وقد اكتسبت الصورة الوائاً براءة أكثر لدى الأحيال اللاحقة.. ويبدو ان شيئاً من هذا القبيل يرافق لتتمثيل عن الطوفان البابلي واساطير مختلف الشعوب التي تحدثت عن الطوفان يمكن

الهيئات الاجتماعية الكبرى [تتذكر على سبيل المثال الروايات الشائعة عن الحياة قبل الحرب، وقبل الثورة وغير ذلك]. لقد كتب عن الطوفان لبابلي الكثير* من الدراسات^(٤٦).

إن أزمة ما قبل الطوفان محاطة بهالة من السرية والقدسية لدى سكان بلاد الرافدين المسيحية. لقد كان ذلك زمن الآلهة، زمن الأبطال والحكام المؤلفين. فأصبح تعبير «قبل الطوفان» شيئاً مقدساً^(٤٧).

عند التصرف إلى سمات التصور البابلي عن الزمن لا بد من الإشارة إلى أن معطيات اللغة تدل على أن التصور عن الامتداد والآمد قد نشأ عند البابليين عن طريق استعارة الامتداد الجكاني. لقد كان الزمن يفهم عن وعي أو غير وعي كمكان محدد خاص^(٤٨). ويدل على ذلك استخدام الأفعال التي تعكس انعكاسية هي الفضاء للتعبير عن سير الظواهر الزمانية.

لقد كان تصور الزمن كشيء ما يشبه المكان أهميته الكبيرة، إذ بدون ذلك ما كان يوسع الزمن أن يكتسب «متانته» المعروفة^(٤٩). وفق هذا التصور للزمن يشتمل الماضي والمستقبل مع المكان الموجود خارج حدود المجال الفرضي؛ ليكون هو غير منظور، لكنه موجود بالفعل. بهذه الصورة يحافظ الماضي على ما يشبه الوجود، بعد الوجود، والمستقبل -يسبق الوجود- أنه جازم وينتظر سادة ظهوره، من هنا تأتي إمكانية التنبؤ بالمستقبل بقراءة الغيب، واستمرارية الوجود بعد الموت وغير ذلك.

إن الفكرة التي أشرفنا إليها عن «متانته» الزمن ليست بتلك البديهة من السذاجة التي قد تبدو للقارئ. فتحن نعمل ما يشبه ذلك مع حاضرنا. إن زمننا الحاضر عبارة عن عرف رمزي لعبوي وتعبيري، فالحاضر، وعلى وجه الدقة -لحظتي تكون بداية الكلمة هي الماضي- أما نهائياً فهي في المستقبل. الحاضر لحظة حادثة، وكأنه لم يوجد قط، ولكن في نفس الوقت لا وجود لغيره على الإطلاق. هذا لم يعد موجوداً. وذلك لم يوجد بعد، ومع ذلك فإننا بمختلف الحيل تمنح اللحظة الغائبة امتداداً ما، ونعدها أحياناً التي يضع ستوت وحتى بضعة عقود، وتمنحها وحدة ما، فنجعلها مهيبة ومتسامكة.

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 كونزاتروف^(٥٠) الطوفان العظيم بين الرواة والأماهير ترجمة د. عنان عاكف، دار وهران، ١٩٨٦.

التالي: من خلال تجارب الحياة اقتنع الناس بضرورة تجنب التعبيرات الجديدة ووجهها النضاط الاجتماعي الى ما هو مأبوف، الى التجارب الناجحة والنشاطات المجرية، الخالية من العجازمة. كان تصرف انفرادي موجهاً في الأساس نحو تكرار التصرف والحركات التي زكتهما التقاليد، نحو كل ما كان يظلمه الكبار والأجداد، نحو ما يرد في نهاية الأمر الى النظم والقواعد العديدة من قبل الآلهة، ان التكرار المستمر للسلوك والتصرفات، التي تسبب الى المثل الالهية، تربط الناس بالالهة وتمنعهم وتمنع تصرفاتهم صبغة واقعية، ويكتسب المشاط الانساني والحياة الانشاجية والاجتماعية واثمالية منزى ومصداقية، لأنها تساهم في الطقوس المقدسة التي رسخت في الزمن الأول⁽⁹²⁾.

ومهما يكن من امر فان كلمتي «قديم» و «جديد» كانتا مترادفتين تقريباً في المجتمع التقاليدي القديم. فانقدم ضمناً للخير. لذلك غالباً ما يكتسب التجديد لبوساً قديماً، وكانت الأفكار الجديدة تشرح بمثابة عودة الى الهموم والتقاليد القديمة. لقد كان الماضي هو المحل الأعلى في كل شيء وكان يمثل دائماً أمام الناس القديم.

لقد كان البابليون متجهين، من الناحية النفسية، نحو الماضي. عليهم في ذلك مثل السومريين، ولئن كان التطلع نحو المستقبل عند الانسان المعاصر يعني «النظر الى الأمام» فان السومري أو البابلي كان يرى الماضي عندما ينظر الى الأمام، فالمستقبل يقف وراء ظهوره. معطيات اللغة تؤكد ذلك. الماضي في اللغة الأكديّة هو umtp:an (أيام أوجه و الأمام). وكلمة المستقبل shratu تتألف من الجذر hr الذي يعني «يكون في الخلف». وتعني كلمة shart الأحيال، أيضاً. ثم هناك الكلمة التي تتألف من الجذر wrk الذي يعني (يتحرك من الخلف): akku (wr) تعني «الجانب المكسي، والخلف والأخير، والمقبل، وبعث، وفي الخلف»⁽⁹³⁾.

لقد كان التوجه نحو الماضي من سمات حضارات المصور القديمة والفرون الوسطى، ان الانعطاف النعسي «وجهك نحو المستقبل» ثم يبدأ. كما نعتقد، الا في منتصف الألف الأول قبل الميلاد، وعندها بدأ إهتمام الناس الأساسي يتحول من الماضي نحو المستقبل، بيد ان هذا الانعطاف لم يكتمل الا في العصر الحديث.

وهكذا، عاشر البابلي متطلعاً نحو المستقبل، وبين الوقت. ويعد له الأرقام

حسب الأجيال التي مرث أو سنوات حكم المنوك. فقد كان تصور وادراكه للزمن يختلف جذرياً عن مفهوم، لاويرسي الثمناصر، الذي قاسر كثيراً بالعلوم التنبؤية في العصر الحديث. وقد يسمب وصف الزمن البابلي بأنه دزمن منفصل، حيث (لا توجد أحداث -لا يوجد زمن)- ولكن هذا الزمن كان مادياً يعتاً وهو (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 في الرعاة والعزارعين والمواصنين الآخرين. وفي ظل مثل هذا المفهوم كان من الأفضل عدم إستخدام مصطلح «الزمن» وإن تحدثت فقط عن «المستقبل» و«الحاضر» و«الماضي».

والعاضي لم يكن عند البابلي مجرد هوة من الأرقام. كآلاف السنين وإتقرون، 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 لايد أن يحدث، أنه التطور اللاحق وفق مارسمة الألهة، والالتزام بتنفيذ الأوامر والتعشيئة الإلهية^(٥٧). والمستقبل بالنسبة للبابلي ليس كل خزى الاحتمالات التي يمكن أن يتحقق منها شيء، ما بل مأسوف يكون شيء ما بعد، ومن ثم يصبح «الماضي» بعد مرور فترة من الوقت. ووهى هذا المعنى يمكن أن نعرف المستقبل البابلي على أنه الماضي الذي لم يكن بعد.

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

كان لدى سكان بلاد الرافدين الكثير من المصطلحات، التي كانت تستخدم للتعبير عن المظاهر المختلفة للعصير، لكننا نعتقد أن 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: التعموسية، الامتداد الخطي، عدم التجانس، امتثانة، الارتباط بالمكان، والتوجه نحو الماضي.

تيمت استنتاجاتنا سوى استنتاجات أولية، يفت على أساس مادة محدودة نسبياً. فضلاً عن ذلك فإننا لم نتاول جوانب هامة أخرى مهمة من المعالجة.

مثل التركيب الزمني في النصوص الملحمة والأدبية و التاريخية، لم نتطرق أيضاً إلى الزمن في الفن التشكيلي. ربما سننظر من خلال دراساتنا اللاحقة إلى إعادة النظر في بعض هذه الاستنتاجات. إن حجم وخصوصية هذه الدراسة يتطلبان مساهمة أكثر من باحث واحد لتجنب الذاتية العميقة والتسهل والوهوات. وسنكون مسرورين لو قدر لمبحثنا هذا أن يصبح نقطة انطلاق للنقد اللاحق من قبل الباحثين العاملين في هذا المجال.

الفصل الثاني

مفهوم «المصير» عند البابليين

« اتبع مصيرك! »
مثل سومري⁽¹⁾

لم يكن للزمن بعد 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، ويواصلته كانت لتشكل لوحة العالم عند سكان تلك البلاد القديمة⁽²⁾.

يمكن تعريف مفهوم «المصير» في إطاره العام بأنه «الضرورة الحتمية التي تتحكم بجميع الموجودات؛ إنها القوة التي لا يمكن ادراكها على الإطلاق، ولها يرضخ جميع الناس، ويمكن أن تتجلى هذه القوة بلا ذات»⁽³⁾.

إلى أي مدى يتطابق المفهوم البابلي مع هذا التعريف؟ كيف كان اتبابليون يفهمون المصير؟ وكيف كانوا يتصورونه - أهو قوة ناتية أم قوة بلا ذات؟ وإلى أي حد كانت حياتهم مسيطرة؟ 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 عاتق القسامي كأن منظومة ذاتية لمجموعة من المفاهيم المترابطة مترابطاً دقيقاً. حيث يرتبط كل جزء مع الأجزاء الأخرى، ولا يكسب معناه النهائي الا بالتشابك التام داخل هذه المنظومة⁽¹⁾.

قبل كل شيء، لابد من الإشارة الى عدم وجود مفهوم شامل للمصير على جميع المستويات -الحياتية واللاهوتية والاسطورية. هكذا يبدو الأمر. ثم يكن في هذا الكون قسراً أو مصيراً واحداً، بل مجموعة كبيرة من مصائر الأشياء التي يتشكل منها العالم. أي ان المفهوم البابلي القديم كان يمتاز بالتشتت أو التعددية، إن صح التعبير، لقد كانت هناك مجموعة من المصطلحات التي تستخدم للتعبير عن مختلف جوانب هذا المفهوم. ومثل هذه التعددية ليست حصرأ على تصورات البابليين عن المصير، بل نجدها عند الرومان والهلينيين وغيرهم من الشعوب⁽²⁾، ولم يجر التقلب على هذا الاتجاه الا في الأنظمة الفلسفية المتطورة، عند القديسين والجبريين فيما بعد.

سنعتمد في نراستنا هذه على تحليل المصطلح الأهم، والأكثر شيوعاً واستعمالاً ومقارنته مع المصطلحات الأخرى القريبة منه بمفهومها، وتحديد العلاقة بينها وبين بعض الفرضيات الكونية والديتية عند السومريين والبابليين. ومن بين أهم المصطلحات الشائعة يمكن الإشارة الى الكلمة السومرية نام -تار nam - tar والتي تقابلها الكلمة الأكادية "šimtu"، وترجم الكلمة السومرية بكلمة «مسير» أو «قدر». وتعني كلمة nam-tar مع إله القدر شيئاً ما قريباً من «ملك الموت»، وإلاله (نامتار) يعشير من الآلهة المهمة المعروفة في عالم الموضى عند البابليين. وهو وزير أعالم الأسفل، ورسول الربة ارشيكيجال، بالإضافة الى هذا «نامتاره» فإن لكل شخص نامتار، خاص به، هو سيد قدره. ومقرر موته في خاتمة الحياة. ويعتقدت. ياكوبسن ان مفهوم كلمة نام تارء تطور على النحو التالي: «هذه الكلمة مثل مصطلح nomen agentis، وقد تعني (لا أحد، أو لا شيء) الذي يقدر المصير. وتخير هذه الصيغة اى الشخص أو الشيء الذي يقدر مصيره: ان nam-tar - nu تعني (ذاك الذي) أو (الشيء الذي) يقدر مصيري. ولكن مصطلح nam-tar قد يعني المسير بالذات، ويُعتقد ان الكلمة كانت تستعمل في هذا المعنى أكثر من أي معنى آخر، ويبدو ان الاستعمال الأخير للكلمة نشأ

نتيجة استعمال *nam-lar* للتعبير عن حدث توثيق أو تقرير المصير، أي أنه المصير في اتجوهر⁽¹⁾.

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.

تجد بذل العلماء جهوداً كثيرة لتكشف عن المعنى الأولي الذي كان يكمن في الكلمة *nam*. وحاولوا الاستمانة برسم الأديوغرام *NAM*⁽²⁾. وقد اتفقت الآراء على أن هذا الترميم يمثل طيراً من - ولكن ماهو هذا الطير، وما هي العلاقة بينه وبين المصير؟ فإن كان ⁽³⁾ خاوتون يرى فيه طيراً مفروش الجناحين وهو يوشك أن يبيض⁽⁴⁾ فإن غوميل يعتقد أنه (الرسم) يمثل طير السنوتو⁽⁵⁾، في حين يجد ج. جيلبرشت فيه طير سائي طويل الرقبة، وبما أن سكان بلاد الرافدين كانوا يتكهنون بالطيور فإنهم استخدموا هذا الرمز للتعبير عن مفهوم المصير⁽⁶⁾، ويشير ي. لانيسبرجر إلى أن كشمي - سنوتو و مصيره من الكلمات المتشابهة لفظياً في اللغة السومرية. وبذلك استخدم السنوتو للتعبير عن المصير، ولكن بعد نشر دراسات أ. دايميل اتضح أن هذا الرسم لا يمكن أن يمثل السنوتو (على الأقل في بداية نشأته)⁽⁷⁾. أضيف إلى ذلك أن سنوتو، أو أي طير آخر يمثله الرمز *NAM* يقرأ باللغة السومرية *SAM* وليس *NAM*⁽⁸⁾. وهكذا فإن محاولات تسمير الكلمة من خلال الرسوم وحل رموز الأديوغرام لم تجد نفعاً.

أما هذا، فيلوح فقد سلك مسلكاً آخر حين قرر الاستمانة بالأدب. لقد فسّر هذا الباحث كلمة *nam* على أنها صفة من الفعل *na* (أي سعى، أو منح إسماع) مثل وضع *dam* إلى *da + am* و *tam* إلى *ta + am*⁽⁹⁾. لكن هذا الاشتقاق قابل للتأويل، مما يقض الحيب أمام الجدول والنقاش. مع ذلك فإن العلاقة بين *nam* و *na* كانت موجودة بالفعل، وللمقارنة يورد ي. هاويت مثلاً عن اشتقاق الكلمة اللاتينية *fatum* (قدر) المتشقة من الفعل (*ati*) (قال)⁽¹⁰⁾، ومهما يكن من أمر فإن المصير والكلمة (أو نطقها) كانا في وعي البابلي والعومري من المفاهيم المترابطة.

لنتوقف قليلاً عند المصطلح الأكدي (*sirtu*) الذي يقابل المصطلح السومري (*nam-lar*). تعيد الكلمة (*sirtu* (شيمتو) المعاني التالية: «تقرير»، «الغاية»، «تعيين»، «وصية»، «مصير»، «قدر» و«الموت المكتوب»⁽¹¹⁾. وقد

استخدمت هذه الكنمة عن الضعل (salitu - وضع، أو حنن، أو عين- وتستخدم الكلمة بالمعنى الذي يدل على الركود [محدد، موضوع]، إلا أنها تستخدم أيضاً للإشارة إلى مدنى الفاعل- شيء ما هو الذي يحدد أو هو الذي يضع. ويعتقد ل. كينغ أن هذه الكلمة كانت تفهم أيضاً كضعل (التحديد، الوضع) أي تقرير المصير^(١٧). ولابد من القول أن مثل هذه الأزواجية 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 ومبيرة كذاي تقررت أمور.

ماهي إذن، السمة الدأخلية لمفهوم المصير اليابلية للإجابة عن هذا السؤال لابد من الرجوع إلى النصوص التي نتحدث عن المصير. نجد من الناحية العملية أن تقرير شيعة - المصيرة يرتبط بعهد الإعلان عن الأمر الإلهي الذي يحدد شكل وأسلوب، وهنفا، وحدود وجود هذه الظاهرة أو تلك. ووفق هذا المفهوم تكون الكلمة اليابلية شيعة بمثابة الكلمة الإلهية المقررة له هليمة الأشياء ويمكن، حسب رأي أوليتيم: مقارنتها بالكلمة الاغريقية "physis"^(١٨). أضف إلى ذلك أن تسمية شيء باسمه وتقرير مصيره (وهو نفس الشيء تقريباً) يعني خلق هذا الشيء. ودعوة المصير ليكون، الشيء غير موجود، مادام بلا اسم، ومادام لم يتقرر مصيره. وهذا ما تقوله الملحمة السومرية المشهورة: «عندما في الأعالي لم تكن السماء قد سعت، 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 المضطلة.

لكل شيء مصيره في هذا الكون: للآلهة وللنشر، وكل ظاهرة طبيعية أو اجتماعية، لكل شيء على الإطلاق. ومصير الإله يقرر دوره (مجال نشاطه) وعظمته وموقعه في مجمع الآلهة. إله كلف بخلق أشكال القوالب لصناعة الأجر، والأخر تقرير أن يكون اله الشمس... كانت الظواهر الطبيعية تفهم بكونها استمراراً لنشاط هذا الإله أو ذلك؛ 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 مدعها هي حياة المجتمع وشكل كينونتها. وعن أفضل الأمثلة التي يمكن أن توضح ذلك هو المفهوم السومري للحكم الملكي (nam - lugal) والذي يعني حرفياً «مصير الملك»، ويستخدم هذا المفهوم على مجموعة السمات والأوزار

اتقي تعبير الحكم العلكي،

وكان لدى سكان بلاد الرافدين مفهوم آخر هو «الإنسانية» أو «المحب للإنسانية» (الكلمة السومرية *num-ku-ana*) والكلمة الأكديّة *amēlu hu*. وترجم هذه الكلمة أحياناً بمعنى «الإنساني»⁽¹⁹⁾ لكننا نعتقد ان معنى هذه الكلمة أوسع من هذا بكثير: فهي معظم الحالات (عدا بعض الحالات الاستثنائية) يفهم من الكلمة السومرية ليمس «محب الإنسانية»، بل وتصيب البشره من كل ما يمكن أن يحدث للإنسان في هذه الحياة- مثل الولادة والزواج، وأنجاب الأطفال، والثروة، والعمل- والمدايب، والشيقوخة والموت، ومن تصيب البشره العام انكامن يتعدد لكل انسان ليمس به الخاص به من الأحداث اليومية والدينية، ومن الأحزان والمسررت... الخ. ان المعصير الباطني «شميتو» هو كل ماكتب للإنسان في هذه الحياة، إضافة للموت الذي سوف يضع حداً لوجوده «هنا». ان تعبير *ana siinti alaku* أي «يذهب الى المعصيره يعني «يموت».

ان المعصير الفردي «شميتو» مثل «يام تار»، ويمكن مقارنتهما أيضاً مع *ta-taru*، أي «حد اثتوامين»، وهو احد الأرواح الخارجيه التي ترافق الإنسان (انظر لاحقاً)، ويعتقد أن «أوبيكنهيم»⁽²⁰⁾. ان ناستطاعتنا العثور على مايشبه ذلك عند الهلينييين والعرب القدامى. انها المنية عند عرب الجاهليه⁽²¹⁾، التي كانت مششتره لتتظفر النقاء، والتي تعني الموت نهذا الانسان، وتذكر «الجني الاغريقي» *ky*، الذي يرافق كل انسان عند لحظة موته⁽²²⁾، عند ذلك ينشهر أمام الانسان لأول مرة مبشراً بالموت.

وهكذا، فالمعصير جوهر كل شيء وكل إنسان وهو مستقبه العقدر من قبل الالهة. وتكون من اندي يعبر المعصير؟ لا يوجد عند الباحثين جواب موجد على هذا السؤال، ويبدو انه لم يكن موجوداً عند البابليين أنفسهم، نجد من جهة أن

• يعتقد ان كلمة (منية) كلمة سامية مشتركة. وردت في اغلب لهجات الشعوب، والقبائل البربرية، ويرى البره في انها مرتبطة بالالهة الناضية «ثلاثوه» ومنهم «ثانها» الكمانيون والشوها «منى» والالهة الحورية «ملوات» ثم «مات» عند العرب العاصمين، وتؤدي لفظة (منة) «منى» القدر ومنها (العنبي) بمعنى الشاور. ومنها جاءت تسمية العناب: «العنابية» أو (الماناوية). والمنية تعني الموت، أو ان البروت حشر محسوب. للمعصير حيل معتقدات واساطير عرب الجاهلية حول تقديره والصير والحنفة. راجع كتاب شوقي عبد الحكيم: «الفركلون والاساطير العربية»، دار ابن خلدون، 1987.

جميع الآلهة يمتاعون هي 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 يسير على شؤون البرق والسرعة والأمطار والزوابع، وكانت إونو مسؤولة عن شؤون الحكاية والنسب... الخ. هذا هو العمل الهومي الروتيني. فكل مشاغله وإهتماماته الخاصة، كما هو الحال هنا على الأرض. حيث لكل فرد عمله؛ التفخار يشوي الأواني الفخارية، الراعي يسهر على التخصيب. وهو الذي يقرر ما عليه أن يفعل وكيف يتصرف، ولكن لا يد من مشرف عام على انقظام ليحل المعضلات اتجورحية التي تخص الجميع. هنا نجد التصور غير متفقتة وتطویر الى آلهة شتى مثل انكي (ايا)، وآنو، ونليل، ونيتنو، وبردوخ، وسينا، وشمش، وأندور (في النصوص الآشورية) وغيرهم. ويلاحظ أحياناً في نص واحد وجود أكثر من إله واحد مسؤول عن تقرير نفس المصير. ففي الفصل الأخير من مملكة حمورابي نجد ان العذنب الذي يقوم بتفسير نصوص من القانون يحاسب من قبل «أب الآلهة نو» وأليل وسينا «إله السماوات» وايا⁽³⁷⁾.

يشير ياكوبسن الى أن مراسيم تقرير مصير العالم واتخاذ القرارات الهامة من قبل الآلهة تشبه عملية اتخاذ القرار في عصر «الديمقراطية البدائية» في بلاد الرافدين. فاتحكّم والقرار النهائي يرجعان إلى مجمع الآلهة. حيث يعتقد الاجتماع برئاسة اتقاند، الذي تذكره النصوص باسم أن إله السماء. وبعد الاعلان الشكلي عن القرارات والحلول من قبل الآلهة السبعة «مشرعي الفوانين» تجري المصادقة عليها من قبل الجميع بالهاتف. ولكن هكذا وعندنا فقط تكتسب صيغة القانون nam-tar-a وكان للآلهة الخمسين العظام دور خاص متميز في تهيئة ومناقشة القرارات⁽³⁸⁾.

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 الملحمة القديمة مثل (جلجامش واکا) و (الكاهن واتميركار) او في النصوص الأكثر حداثة، مثل (عندما في الأعالي) و(اتراخسيس) و(جلجامش). في جميع هذه النصوص، ومن ببقی دور مجمع الآلهة في عملية اتخاذ القرارات المهمة مبهماً⁽³⁹⁾. فننوقف عند الصورة التي رسمها الأدیب البابلي، عن اجتماع الآلهة، الذي اتخذ فيه قرار خلق الإنسان، وذلك من أجل أن يقوم فيما بعد بتقعيد الأعمال الشاقة التي كانت من نصيب الآلهة، وكما ورد ذلك في

حينئذ كان الآلهة كالبحر
 عموماً، وشبهوا، ولحمطوا الأصنام
 عظيمواً كان عبء الأسماء
 العمل شاق والنوطة كثيرة
 سبعة من الأوثان في العظام
 ارتفعوا الإيجيبي على العمل

ولكن الآلهة الإيجيبي غضبوا وثاروا بعد أن أضناهم العمل الشاق: رموا
 أملكحهم في أنهار وتجمعوا أمام معبد انليل، اله الأرض. اضطرب أملكح
 وهرع. صمناًجداً بملك الآلهة أتو، طالباً حضور تينوترا ونوحي وبننا. بعد
 جرت مفاوضات بين انليل والعتردين. عن طريق وزيره نوسكو. عرض نوسكو
 مطالب الإيجيبي على الآلهة الأيونكي. وفي هذا الاجتماع الذي ترأسه انليل
 وأتو قرر نينثو وأنكي خلق الإنسان. لكن لابد، حسب قول أنكي، من قتل أحد
 الآلهة لشبهة الآخرين ومرج دم القتيل بالطين:

في الاجتماع قالوا، فلم يكن هكذا،
 الأيونكي العظام، مسيرو الأقدار
 في اليوم الأول، والسابع، والخامس حضر
 انتموا من عمل تمسكهم
 وفي اجتماعهم هذا قرروا
 قتل الآلهة يرسل، ذي السمعة - ل ..

لا يتيح لنا هذا النص إمكانية الحكم بدقة على أمور هامة مثل: من قتل
 نويل، وفي أي اجتماع قتل، وهل ساهم الإيجيبي بقتله. وغير ذلك⁽⁷³⁾. ومهما
 يكن من أمر هؤلاء (الإيجيبي) فإنهم كانوا خلال انعقاد الاجتماع متجهين
 أمام باب العميد، وليس هذا بالأمر الغريب، إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار
 حالتهم القروية من البشر آنذاك. لقد اتخذ القرار بالإجماع بالفعل، ولكن من
 قبل صقوة مختارة صيقة جداً، ولا يشير النص أيضاً فيما إذا عرض انقراو

لاه سادفة عليه من قبل المجمع العام للآلهة أم لا.

ومثلما يُشبهه الناس هيئة الآلهة بيهناتهم، كذلك صمموا هذا التصور على نمط حياة الآلهة، كما يقول ارمسطو^(٢٢٤). ومع تغير التبنية السياسية للمجتمع. كان لا بد أن تتغير تصورات سكان بلاد الرامدين عن تخطيط عالم الآلهة. لقد أخذ دور المجمع في عالم البشر يقلص، كذلك تقلص دوره في عالم الآلهة، هي حين كان دور الملك يتعامل باضطرار^(٢٢٥)، ومن الطريف أن تشير إلى مايلي: لئن كان المؤلف أتيايني ملحمة اقتراحيين، وصف قرار القضاء على انبشورية بواسطة الجوع بانقرار الجماعي لاثونواكي العظيم^(٢٢٦)، فإن انخصوص الآشورية والبابلية الحديثة تؤكد على أن الآلهة أوقفت الأعمار وأرسلت الصناع يأمرون من الإله إنليل^(٢٢٧). وفي ملحمة «عندما هي الأعلى» يطلب مردوخ من انشار الدعوة لعقد اجتماع الآلهة لعنحه الحق المطلق في تقرير المصائر بدلاً عنهم. لقد أدرك مجمع الآلهة انهم عاجزون عن فعل شيء بدون مردوخ، لذا طلبوا منه قتل تمامة وأتباعها^(٢٢٨)، واختاروه. قبل بدء المعركة، مسؤولاً أولاً عن الأقدار^(٢٢٩). حقاً ان الملحمة تشير أيضاً إلى أن الآلهة الخمسين العظيم، و«آلهة المصائر السبعة» وصلوا مهامهم بعد تسليم الأمر إلى مردوخ^(٢٣٠)، مما يدل على أن الدور العديد العناط بمردوخ لم يؤثر على دور هذه الآلهة ولم يغير من وضعهم.

ويبدو أيضاً أن السلطة العليا في عالم الآلهة كانت مرتبطة بلوح الأقدار، وهو اللوح الذي يعنح حامله سلطة الإشراف على مصائر الآلهة، وبالتالي «إمامة التحكم باتكون». وفي ملحمة «عندما هي الأعلى» تقوم تمامة بتسليم لوح الأقدار إلى كينفو بعد أن نصبته قائداً لقواتها^(٢٣١). ومردوخ ينقض على كينفو ويقتله، ثم يجرده من اللوح ويحقيه في صدره^(٢٣٢). وفي اسطورة «انزو» يفكر النسر العملاق كيف يختطف اللوح القدر من أتليل فيقول:

سأخذ الروح الصدر الآلهة
وأجمع الآلهة واللكهن
وأسلب العيون وأهدو سائبك العنان
وأصبح امراً هلم جميع الايجيجي^(٢٣٣)

كيف كان أتيايليون يتصرفون اللوح الأقدار هذه؟ من الصعب الاجابة بدقة.

ولكنهم، كما يبدو، لم يظنوا إلى جميع الأحداث الآتية والمستتة هي تلك الألواح نهائية وثابتة. وتبعثت هناك أدلة يمكن أن تشير إلى أن حامل الألواح كان يسون فيها أوامر وقرارات جديدة من حين لآخر، بل هناك ما يشير إلى عكس ذلك. عندما جرد مردوخ كينضو من الألواح، مهرها بختمه⁽³⁷⁾. وقد تكون الواح الأقدار مجرد صدى أو تصوير للكلمة السومرية «مي - me».

جرت حتى الآن عدة محاولات لتفسير النصيفة السومرية «me - لأنا» تعرضت مع مرور الزمن إلى تغييرات جوهرية⁽³⁸⁾. يعتقد باكوبسن أن الاسم «مي» يتوافق مع الفعل «مي» الذي يفيده «يكون» و«كيفية» أو «الوجود» ويراد به شكل أو طريقة الوجود⁽³⁹⁾. ويعتقد الباحث أيضاً أن ترجمة هذه الكلمة يجب أن تفيد «معيار» أو «مقياس» وجود هذه الظاهرة أو تلك.

ورد في «سحرة» إيفانا 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، والمرض، والحقيقة، الخ. وقد تكون صيغة «مي» هي المجتمع الغابر في الضم، وكان يقصد بها قوة خفية، تكمن في كل ما هو موجود، أو كما يقال، كانت حثابة المبدأ الصوفي لكيثونة كل شيء، وفي مرحلة لاحقة أصبحت هذه القوة النهائية الثابتة في كل ظاهرة معزولة عن الظاهرة المرئية ذاتها، ومع نشوء ديانة الآلهة المجرسة (الآلهة التي منحت أجساد محددة) لم تختف صيغة «مي»، بل حافظت على استقلاليتها نسبية عن الآلهة، الآلهة لا يتحكمون بجوهر الأشياء؛ بوسعهم إمتلاك «مي» ولكنهم عاجزون عن تغييرها. انهم مثل لاعبي الشطرنج أحرار في التحكم بالأجسام، ولكنهم عاجزون عن تغيير خواصها النوعية أو تغيير مربعات التلوحه وفق رغباتهم. والأكثر من ذلك أن صيغة «مي» عمت 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 إلى النص الذي وردت فيه سلسلة أعصاب الآلهة⁽⁴⁰⁾.

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

ان «معايير» اتوجود الإلهي باتت تفهم حسب الخبرة المكتسبة على الأرض، أي حسب وظيفة، أو «خدمة» الآلهة. ومن ثم أصبحت الكلمة «بارموت» تعني شيئاً قريباً من مفهوم «قرابين» أو «مراسيم» أو «مقروس». أو الصيغة السومرية القديمة «مي» فقد حافظت على صداها في المعتقدات السائدة عن الواج الأقدار السرية. ويجدر الإشارة إلى مشاركة الإله إيا (آنكي) في تفسير المصير، لقد ورد ذلك في الكثير من النصوص التي ترقى إلى الألف الثاني والألف الأول قبل الميلاد، ومنها: «آيا ملك الأقدار»⁽¹¹⁾، و «آيا مصائره نحو الأمام»⁽¹²⁾، و «آيا حاكم الأقدار»⁽¹³⁾.

لو كان الأمر يتعلق بالآلهة الذين كانوا يحتلون مركز الصدارة في البانثيون* فكان مثل هذا التضخيم شيئاً اعتيادياً (مثلاً مردوخ وائليل وأشور)، ولكن ارتباطه بالإله آيا جاء، كما تعتقد، عن تعظيم الملك القديم لك «مي».

يمكن القول بشكل عام ان صيغة «شيمتو» البابلية تمثل تمازج نوعين من المعتقدات عن المصير: المصير وفق التصور الأول (مثل «مي» السومرية) هو «الطبيعة» انشائية للأشياء. أما المصير وفق المعتقد الثاني فيبدو مشابه مستقبل الظاهرة أو الكائن الحي. والمقرر من قبل الآلهة. ترتبط معتقدات النوع الأول بالقدرية القديمة، في حين ان معتقدات النوع الثاني نشأت في مرحلة لاحقة. ومع مرور الزمن أصبحت المياداة للنوع الثاني، وأشارتنا إلى القدرة الفنية لا تفسر جوهر القضية، بقدر ما تباهم في ادراك البعد الزمني بيننا وبين ذلك المهد مما يجعل الأمل ضئيلاً جداً في العثور على تفسير مقنع، ومهما يكن من أمر، فإن هذه الأزدواجية غير مقتصرة على صيغة «شيمتو»، بل نجدها في المفاهيم والأصوغ الأخرى المعبرة عن فكرة المصير انني عرفتھا بلاد الرافدين. سنحاول معالجة المفهومين التاليين:

isqu (ايسكو) و usutu (اوزورتو).

تشيد كلمة (ايسكو) في الأصل «الفرعة» وهي مشتقة من الفعل eséqu (يقطع، يخذل)، أما الكلمة السومرية (اوزورتو) تتألف من مقطعين: (خشب) و(يقذف)، ثم تحول المعنى إلى كلمة «حصنة» مثل حصنة الإنسان من الثروة والأولاد... الخ، وتعني أيضاً قدر ونصيب. وقريباً من هذه الكاوة نجد الكلمة السلافية Zerb (الفرعة)، وتعني الكلمة «قطعة» من خشب أو ممتلئ أو «نصيب» و«مساعدة»، وتتردد في النصوص البابلية عبارات من قبيل «شمكن

* انهيكل تمكوس لجموع الآلهة عند الأقرب

قرعته (نصيبه) الكثرة والرفاه، و «ان تكون كاتباً- فهذا نصيب رائع (أو قرعة رائعة)»، ونقرأ في ملحمة «تراخيس» كيف اقتسم الآلهة هذا التكون في بادئ الأمر⁽¹¹⁾:

وصنع الآلهة يدأ بسيد
 سحبيوا القرعة وتوزعوا
 سعدوا والذين السعداء
 (...) منلححت له الأرض
 (تريسان) اغسق البحير
 (منحورا) الأمير انمكسي ..

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

والمصطلح الآخر الذي يتردد في النصوص «اوزورتو» يفصل ان يترجم بكلمة «المصير». والكلمة مشتقة من الفعل «eséru» يرسم. وتعني في حالات كثيرة ارادة الآلهة، التي تتجلى في الرسوم التي يسموها في الرثة ويد الانسان وهي طيران الطيور وغير ذلك⁽¹²⁾. وتعل صيغة «وزورتو» تبلورت تحت تأثير التكون بالمظهر الخارجي للظواهر الملحوظة ...

ما زالت لعلاقة بين «شيعتو» و«اسكو» و«اوزورتو» غامضة حتى الآن. ان استخدام هذه النصوص معاً في بعض النصوص يشير الى ان البابليين كانوا يميزون بين معانيها. كل ما يمكن التهم قوله ان هذه الكلمات كانت تعني المصير المقرر من قبل الآلهة (مصير، البشر والأشياء): «أيا ومردوخ وشمش، هم من يقرر المصائر ويرسم الرسوم ويقسم الأرض والسما بالقرعة»⁽¹³⁾.

كان حديثنا حتى الآن يدور حول من يقرر المصير وكيف يفعل ذلك. لكن ما زالت هناك ضرورة ماسة للإجابة على السؤالين الهامين: متى يقرر المصير؟ وهل ان هذا التصرف (تقرير المصير) يخضع لتدخلات لاحقة؟ يتضح من العرض الذي قمنا به ان المصير يتقرر في لحظة نشوء الظاهرة. لقد تقرر مصير المدينة عند تاسيمها. ومصير الانسان عند ولادته.

لا ترد في النصوص اشارات الى ذلك، ولكن تتوهج معطيات لصالح هذه الفكرة. يعرف الجميع الأهمية الكبيرة التي توضع في أولي انكساث التي تتال للطفل عند ولادته: 'لها يمكن أن تصبح مسير الإنسان خلال حياته. وقد أجاز ياكوبسن إتيهاذه الى البتين التاليين من قصيدة 'شيد نونجاله

الصا اميين الآلهة نينسور على ولادة الطمبل
لنا اعرف كيف يقطع الجبل السوي وينس المصير^(٤٧).

ويبدو من التصويص ان قرارات الآلهة وكلتهم والمصير المقرر من قبلهم تكون نهائية، و غير متغيرة دائماً، وتقرر اتمسیر النهائي (الثابت) للإنسان عند ولادته، لا بد وأن يؤدي الى تقرير مصقبه بشكل تام، ولا نه نهاية المطاف ان يقود الى القدرية 'تامة. لذلك لا معنى (من الناحية المنطقية) لأية محاولة ننتوجه نحو 'الآلهة بالرجاء لتبديل الوضع. ومع ذلك فان النصوص الأكديّة صّضح بعث هذه الادعية (الرجاء تشرير مصير جيد (او وديء) للمعبد والمدية والإنسان، وأساءة المرر وغير ذلك). وكذلك الاشارة الى ان فلان بن فلان قصي نحيه في غير موعده، وهكذا، ملاحظ ان كلمة الآلهة التي لا نخرقه كانت تخرق في حالات كثيرة، وتفسير هذا 'ابتهاض نسوق التديلات التالية:

١ - كانت فكرة التعمية الصارمة معشمة في مستوى الابتزاز الكهنوتي، مزية المتعب الديني الرسمي، أما الأعبية والمسلون فكانت تعارص بصورة عملية. والأخلاف بينهما ليس بانشيء الرسمي. حتى في اديانات الأكثر تطوراً، عن اتصعب (أو المستجبل) هي تمايم بعض العيانات التميز بين الصفوة المفضارة وبين من قصي عليهم الهلاك. ولكن إهمام كل مؤس بالسؤال: الى أية فئة ينتمي الى الصفوة او الى الهالكين - المعطوم الإنسان. بحيث ان اتباع هذا الدين أو ذلك يبحثون عن الأدلة (ويجدوها) ويونسطها يحددون موقعهم، وذلك بالالتفاف على تعاليم الدين، وفي مجال الممارسة الدينية، كما هو الحال حيثما تمس فيه المصالح الجوهرية للنام، نجد ان التخريجات المنطقية لا تكف أي شيء.

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

المشغذة من قبل، كما حصل مثلاً مع يطل الطوفان الثابلي اوتبايشتم،
عندما أُنقذ مجمع الآلهة من العقاب اتعام الذي شمل جميع البشر،
ومن ثم منح الخلود^(١٨).

٢- تم يكن تقرير المصيره ذا قيمة نهائية، بل متغيرة نوعاً ما، إذ
يمكن في كل لحظة ان يتعلبه امطافاً فجائياً، وبوسع مجمع الآلهة،
أو أي إله عظيم ان يتخذ القرار بمدد هذا الموضوع أو ذلك. ويذهب
س. موسكاتي الي ان الآلهة كانوا يجرون التعميلات في مطلع كل سنة،
عند تقرير مصائر السنة المقبلة^(١٩).

نعقد ان جزءاً من الحقيقة يكمن في كل من هذه التعميلات، لكن المهم
حسب رأينا، يكمن في طابع العلاقة بين عالم البشر وعالم الآلهة. وقد تباورت
هذه العلاقة في نهاية الألف الثالث قبل الميلاد^(٢٠). كان البابليون يعتقدون ان
لكل إنسان عدداً من الأرواح التي تحافظ على حياته - الأنا (أيلو) ويعني الآله
الخاص، و istari - الآلهة الخاصة، و dšē (الروح)، الخ. ان وجود الأرواح
عديدة كهذه لدليل على انتشار الصيغة القديمة، التي تؤكد على وجود عدد
كبير من الأرواح الخارجية، أي تلك التي تكمن خارج جسد الإنسان^(٢١).

ان تملك إلهاً خاصاً يعني انك موفق وسعيد^(٢٢). ولابد من الإشارة الي
ان الآله الخاص كان يتعل في أحد الشخصيات المعروفة في البانتيون.
وغالياً مايكون إلهاً من المرتبة الثانية، وقد يكون لحكام والملوك آلهة خاصة
من بين الآلهة المعظام: كان مع الملكة جودة يعمل إلهها الخاص تينجشزيد في
بناء المعبد، ومع الملك اوز - نامو كان يعمل الآله شون - اولولا.
الآله الخاص يقوم بالتمهر على راحة الإنسان وسهانة حياته ويمنحه النسل
والذرية ويقرر المصير^(٢٣).

ألهي، يا سهدي، يا من منحتني اسمي
يا من يحمون حياتي ويرزقني بالفضل
عند لي مغير حياتي
مد بالهمي وامنحني الحياة

لقد كانت بين الإنسان واليه الخاص علاقة من نوع مميز. فالإنسان لم
يكن مجرد عبد، بل كان ابن الآله أيضاً، ويقول ياكوبسن ان كلمة دابن يجب

أن لا تفهم بالمعنى المجازي، بل بالمعنى العياشي للكلمة^(٤١١)، فالآله الخاص، الذي يساهم في جميع فعليات الإنسان لا يمكن أن يتخلى عنه، ويساعه وشأنه في اللحظة الحرجة، ومن المعروف أيضاً أن إله الأب العاص هو إله الابن أيضاً. لذلك كان شولنجي، ملك السلالة الثانية في أور، يعتبر نفسه أخ جلعامش، لأن إلهه الخاص «نسون» كان في نفس الوقت إله جلعامش^(٤١٢). ومع هذه التعمقات ترتبط الكثير من الادعاءات التي كان يطلقها الحكام والملوك السومريون حول منشأهم «الإلهي» أو التالي الذاتي.

كانت العلاقة بين الآباء والأبناء تفرض الطاعة المطلقة للآباء. وكان يوسع الأبناء أن يعتمدوا على حب وعطف ورعاية آباءهم وأمهاتهم المؤهلين. وهذا مادفع البابلي يعتمد على تدخل حماته كقصر عصيرد. وفي رسالة أحد البابليين الذين أمسبهم معنة كبيرة تجلّى العلاقة المباشرة التي كانت قائمة بينه وبين إلهه الخاص: «أبو زلهي، أبي، هل لي (هكذا يقول عبدك ايل- حدد: لماذا تزددوني؟ من سوف يعطيك آخر مثلي- أكتب إلى الإله مردوخ أنني يعبك، وأطلب منه أن يغفر لي ننوي لأرى وجهك. سألحس أقدامك، أعطف على عائلتي. الصغار والكبار، أعطفا علي من أجلهم...»^(٤١٣).

إن هذه الوجهة الذاتية والإنسانية هي العلاقة بين الآلهة والبشر هي التي نشأت البابلي من الوقوع في التقديرية الشامة، وتركت للفرد نوعاً من الحرية، وإمكانية للتأثير على مصيره بشكل ما، إن تطبيق المتعاليم المقررة يصود حتماً إلى تغييرات في التصير نحو الأفضل، وإلى «ملاحة العمر». في حين سيؤدي خرق هذه المتعاليم نحو الأسوأ. ونلاحظ مايشبه ذلك في الكتاب المقدس أيضاً، ولكن الكلمة الأخيرة ليس للآلهة. وعلى أية حال- كما يقول هيرودوت: «ليغفر لنا الآلهة والأبطال، لكثرة ما ذررنا عن تعصبا الإلهية»^(٤١٤).

الفصل الثالث

الملكية

مع العُكَّة المنظم جيداً لا شيء يُقَارَنُ يا بُني
ومن تعاليم شورويالك،⁽¹⁾

تُقدِّم كرس للملكية الخاصة وعلاقات الملكية في بلاد الرافدين دراسات كثيرة، تناولت الموضوع بالتحليل الدقيق من مختلف الجوانب الاقتصادية والعقوفية والاجتماعية-السياسية، وسلطت الأضواء على مجموعة هامة من الأمثلة مثل الملكية العليا الخاصة للحاكم على الأرض، والمجتمع وعنكية الأرض؛ وأشكال الملكية الخاصة والتملك. وعلاقات العنكية هي العائلة، وغير ذلك، وقد نالته هذه المواضيع اهتماماً كبيراً وحظيت بدراسات متعمقة ومتعددة الجوانب، غير أن جانباً هاماً من جوانب الموضوع لم يزل حتى الآن الاعمى اعطوب من قبل الباحثين، ألا وهو الجانب النفساني-أي التقبل، المباشر والاحساس بالملكية.

يمكن تفسير هذا الاعمى بسببين أساسيين: الأول: عدم توفر المصادر الواضحة التي يمكن أن توحى للباحث بطرح مثل هذه العساية للبحث، هي

حين تتوفر مادة غنية يوسمها أن تلقي الضوء على الجانب المغموس من المسألة، أما العيب الثاني فيرجع إلى تطور العلاقات التجارية في سومر وبابل وأشور، وجود رأس مال ريوبي متطور، ووجود الوحدات التجارية المعقدة، والانتشار الواسع للعمل العاجز، وغير ذلك. كن هذا يقف حاجزاً أمام الباحث ويعيقه عن طرح السؤال الهام: ألم يكن في طبيعة وعي وإدراك المومريين والبابليين شيء ما مميز ويمهد كل البعد عن موقفنا الماهر من الملكية؟

يعيل بعض العلماء إلى عصمنة العلاقات الاقتصادية في بلاد الرافدين القديمة، لكننا نعرف جيداً أن المعتقدات الضخمة عن الملكية الخاصة والممتلكات يمكن، بهذه الدرجة أو تلك، أن تبني في المجتمعات ذات الاقتصاد والتجارة المتطورين إلى مستوى معين، لقد درس م. ماوس خصوصية وعي الملكية عند الرومان والهنود القدامى^(٢) كتب ي. بير بيكلن عن معتقدات المصريين الشامس^(٣). وستحاول في هذا الفصل أن نتناول السمات المميزة لأدراك ووعي الملكية عند سكان بلاد الرافدين.

احتلت الملكية (الثروة) في سلم القيم المومرية -البابلية موقفاً مهماً، وهذا ما انعكس الأحكام التقويمية المباشرة والبيانات غير المباشرة المتوفرة في النصوص التي يرجع بعضها إلى عصر مختلف -من «تعاليم شوروبالد» التي كتبت نحو ٢٥٠٠ قبل الميلاد وحتى التصومس البابلية الحديثة، لم يوضع فوق الممتلكات (الثروة) في سلم التقييم سوى (العصر أطويل) والتربة، التي تضمن للإنسان 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 الضخمة في بلاد الرافدين (ولعزيم من التفصيل راجع الفصل اتقدم). لأن السبب لا يكمن فقط في الموقف العملي التطبيقي من الحياة والبرغماتية التبحر، التي جعلت المومريين والبابليين يقيمون الثروة عالية، لما توفره لأصحابها من امتيازات. بل هناك أسباب أخرى من نوع آخر.

أشرنا في مطلع هذا الكتاب إلى العلاقة المعينة التي كانت قائمة بين الأسمان والأشياء التي يمتلكها. إن قطعة الأرض تربط صاحبها بعلاقة من نوع خاص. والأشياء يمكن أن تشي بصيغات مالكيها. ولا يقتصر الأمر على قطعة الأرض، بل يشمل الخيل والسيوف والحلي وغيرها. لقد كانت السمات الذاتية

تلاسمان تتجسد هي الشروة التي هي حوزته، وفيها يكمن نجاحه وسعادته، وفقدانه لهذه الأشياء يعني الموت، أو فقدان الكار من سماته الخاصة^(١١).

تحدث المؤلفات الهندية بصيغة مكشوفة (كثير من غيرها) عن العلاقة بين المالك وممتلكاته. وكما لاحظنا، ومنتوق كان ادراك موضوع الملكية واعتبارها مثابة السمات الشخصية للذات أمراً مألوفاً الي درجة ما. لأنه يعكس حقيقة موضوعية لأن الملكية كانت الشرط الأهم لتبليز (تكوين) الشخصية^(١٢)، وماهي أنفاً عن معتقدات الهنود انتقدان والأوربيين هي الآرون الوسطى وموقفهم من الملكية الخاصة، يمكن. حسب رأينا، ان ينطبق على بلاد الراهبين أيضاً.

من المفيد ان نطرح موضوعنا الأساسية مقدماً، ومن ثم سننتوقف عند الأدلة المتوفرة، نعتقد ان الملكية في بلاد الراهبين كانت من بين أهم العوامل المحددة للذات الانسانية، بكونها «امتداداً» خاصاً للتلاسمان خارج حدود جسمه. ونصالح هذا الافتراض تتوفر الأدلة التالية:

١- وجود علاقة خاصة بين الأشياء ومالكها.

٢- امتداد علاقة واضحة بين اسم المالك ومصيره وممتلكاته.

ولنتعرف الآن على المادة الملموسة المتوفرة بين أيدينا.

من الأدلة التي نثبت وجود علاقة خاصة بين الشيء ومالكه. يمكن ان تشير الى العلقوس والمراسيم التي كانت ترافق عملية نقل الملكية من شخص الى آخر. كانت عملية استلام الأشياء المهمة والشمينة تجري وفق نظام عربي معين بحضور الشهود والكتلاء. وتتم عملية البيع والشراء بموجب عقود خاصة. ووفق مراسيم وطقوس معينة. كان على البائع ان يقوم ببعض الاجراءات التي ترافق عملية بيع قطعة الأرض. وقد سميت هذه الاجراءات على النحو التالي: «يوضع اسفين الصمطة في الجدار ويفس اسفين الصمطة بالزيت حتى الحافة». ويعتقد ان الاسفين المذكور ماعو الا قطعة من القحار مخروطية الشكل أو قد يكون صنوبراً تدور عليه شروط صدقة البيع والشراء. وقد تم بالفعل اكتشاف 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^(١٣).

وتن كانت مراسيم البيع والشراء تقام بالفعل في موعر القديمة. فانها

تحوالت، مع مرور الزمن إلى إجراءات شكلية، وأخذت تفتقر على الآلة اق
 التقاضي بين البائع والمشتري. بنفس الطريقة تمت عملية شراء التجارية من
 قبل اثنين تارزي، زوجة حاتم تجاش. لقد باع منادي القصر (لا) جاريته إلى
 زوجة الحاكم مو ووضع إسفينه في الجدار وغمسه في انزيت^(٧٧). وفي حالة
 فسخ العقد يكمن الأسنين، هكذا، يجب أن لفهم الكلمات الثالية، التي وردت
 في أحد النصوص: «وان تبين وجود السوء في العقد، سوف يكسر الأسنين
 بواسطة الخشبية»^(٧٨).

ابتداء من عهد سلالة أكد حتى عهد سمسو ألونا، الذي خلف حمورابي في
 الحكم^(٧٩). كانت تستخدم في الوثائق التي تثبت عملية البيع والشراء الصيغة
 انتالية التي تسمح بالانتقال يكمن في الخشبية. ماذا يعني هذا؟ ربما كان
 انتقال موشوع البيع -الشراء، التي أمالك الجديد يرافقه تسليم المشتري
 قطعة خشبية^(٨٠). ويذكرنا هذا التقليد بالعرف الروماني الذي كان بموجبه
 يمنع المشتري لهاها إضافية وهي في العادة أشياء زهيدة الثمن، مثل
 اتصولجان القشبي^(٨١).

وبنفس النظر عن التفسيرات التي يمكن أن تساق، إلا ان هذه الامراميم
 والأعراف تدل بوضوح على ان عالم الأشياء في بلاد ما بين النهرين ام يكن
 متفصلاً عن عالم البشر. وقد عبر د. ماوس عن هذا الواقع بالكلمات التالية:
 «لقد كانت أشياء حية... فحرفها الصفة يرتبطان بواسطة هذه الأسماء، لذا
 تكون المبادلات الامتالية وفق هذا المفهوم مثابة التعبير المجازي عن انتقال
 الشخصيات والأشياء المندمجة بها»^(٨٢).

أما العلاقة بين الأرض ومالكها (القرود 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 مستحيلأ. 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^(٨٣).

٧٧. يستند المنصر الأكدي (تعملة الأكية) من عام ٢٣٧٠ ق. م، إلى عام ٢٢٠٠ ق. م. وأول
 ملوكها سرجون (٢٣٧٠-٢٣١٦ ق. م.) وسمسو-ألونا (أو ديتك) كان آخر ملوك سلالة بلن
 الأول (١٦٦٥-١٥١٥ ق. م.).

لم تتطرق الي الجوانب التشريعية الشكفية لقضية الملكية، بل حاولنا تركيز الاهتمام على جانب واحد، هو متانة العلاقة «النفسانية» القائمة بين الأرض والكيهان، وهي العلاقة التي لا تسمح للمالك أن يبيع قطعة أرضه مملوفاً.

وتتجسد أمامنا الصورة ذاتها من خلال المعلومات التي وصلت اليها من مناطق أخرى وأزمنة أخرى. فمن سبيل المثال ان «قوانين آشتون» تمنح حق الأفضلية في شراء الدار العمروضة لبيع لصاحبها السابق.

كانت فكرة عدم نقل ملكية الأرض والدور تستند الي صيغة قانونية فريدة تعرف بالـ «مشاروم» - Matsarum. كان يحض الحكام في النصف الأول من الألف الثاني قبل الميلاد؛ وفي العصر الذي سبقه، يتخذون بعض الاجراءات القانونية التي تهدف الي «إقامة العدل والانصاف». وكان «المشاروم - الإنصاف» من بين هذه الاجراءات. ويتلخص «المشاروم» باصدار قرارات بأعضاء اتنديونين من بعض اتنديون التي في ذمتهم. وإعادة الأراضي والمساكن والدور المعايعة لأصحابها السابقين بدون مقابل (قد تكون عمليات البيع قد تمت في ظروف استثنائية) وبالرغم من عدم معرفتنا الدقيقة بالتفاصيل المتعلقة بالـ «مشاروم» وأجزائه، المصمات التي يشتملها، وهي أية ظروف يتخذ القرار، الا ان كل الأسس توضح للافتراض بأن تلك القرارات لم تكن مجرد نيل وكرم من قبل الملك، بل كانت اجراءات جديدة، لها تأثيرها الكبير على حياة البلاد؛ كان لاقتراب موعد الاعلان عن «المشاروم» اثره الكبير على أسعار الممتلكات غير المنقولة⁽¹⁴⁾. مهما كانت الأهداف السياسية والاقتصادية، التي كان الحكام يسعون لتحقيقها عبر قرارات «الانصاف» هذه، الا أنها لا نستطيع تصور وجودها بدون توفر فئدة تامة في قدسية العلاقة بين الانسان وأرضه وداره.

بحثن هذه العلاقة المتينة كان اتعمومي والبايلي والأشوري يرتبط بملكاته الأخرى. فالنصوص المتعلقة بتثبيت الملكية، البيع، الشراء، الحرمان من العيراث، الاسترقاق، الاتعاق) طائفة بالصيغ والعبارات الخاصة بالمراسيم العرفية تمثل هذه العمليات⁽¹⁵⁾. ولا نتفقد بان هناك ضرورة ملحة المشوفاً عند المعاني الدقيقة لعمل هذه الصيغ والعبارات، ما بهما الآن شيء، آخر؛ بالرغم من اتفشاء التجاري المتصور الذي شهدته بلاد الرافدين القديمة. الا ان الأشياء والممتلكات لم تتحول الي قيمة إستعمالية مجردة، او

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

لقد ترك هذا الوضع اثره المباشر على الاقتصاد، وساهم الى درجة كبيرة في تحديد وفهمة ميكانيزم التبادل القديم، وترتدي دراسة ج. بوتيرو، التي تناولت عقود بيع الممتلكات غير المنقوطة والبشر في الألف الثالث قبل الميلاد، أهمية استثنائية في هذا المجال⁽¹⁴⁾. فقد كان على المشتري ان يدفع للبائع ثلاثة أنواع من العوض لتنازله عن الشيء المعني، كان عليه قبل كل شيء ان يدفع فوراً، او بالتقسيط «ثمن الشراء» وعادة ما يكون الثمن من الحبوب أو النحاس أو الفضة. وكما يعتقد بوتيرو فإن «ثمن الشراء» يعني التكافؤ بين القيمة - ويدفع المشتري «ثمناً إضافياً - gift - and 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 الى منتصف الألف الثالث قبل الميلاد الى ان «الثمن الإضافي» مساو لثمن الشراء، وأحياناً أكثر منه. وتشير نصوص أخرى ترقى الى القرن الثالث والعشرين قبل الميلاد الى ان «الثمن الإضافي» يشكل سدس أو «عشر» الثمن».

كان «الثمن الإضافي» إلزامياً وملوعياً في آن واحد. كان إلزامياً لأن «ثمن الشراء» لم يكن كافياً لأرضاء وإقناع البائع؛ لقد كان ينظر الى الأشياء في اوعي الاعتيادي على انها لا تثنى. ولا يمكن أن يكافئها شيء. وهو ملوعى لأن مقدار هذا «الثمن الإضافي» يحدد من قبل المشتري (وقد يكون بالاتفاق مع البائع) إنطلاقاً من تقسيمه لدرجة تعلق البائع ببضائنه. وبشدة رغبته ولهفته الى امتلاك هذه البضاعة. وربما كذلك رغبة منه في التباهي بكرمه ومكانته.

لعل الكيفية الأخيرة تفسر لنا طبيعة النوع الثالث من العوض «الهدايا - gift» وتعني «مما معني». وخلافاً للثمن» و«الثمن الإضافي» كانت «الهدايا» تعوض بالملازم والأسلحة والمواد الغذائية والمشروبات الخ. لم يكن هذا النوع من العوض مرتبطاً بالمادة المبيعة. بل بالأشخاص المساهمين في عملية البيع والشراء. الهدية الكبرى تكون من نصيب البائع الرئيسي. في حين تقدم الهدايا الأخرى للمقرين من الأقارب والجيران (الذين قد يكونوا شركاء للبائع الرئيسي). وهناك هدايا أخرى تقدم لمدون العقد والموظفين الآخرين

الذين يسجلون الصفقة - أما الوليعة فتقام على شرف كل من يساهم في الصفقة، وبضمتهم الشهود، والهدايا الموزعة لا تتحدد بالقيمة النقدية (التبادلية) للشيء، كما هو الحال مع ثمن الشراء ولا بالقيمة المتوعدة كما هو الحال مع الثمن الإضافي، بل برغبة المشتري في التعبير عن كرمه عند الشراء، ولتسب إعتان المصاهمين في الصفقة، وبذلك يصون نفسه من أية اعتراضات محتملة في المستقبل - وكانت مصروفات المشتري تكتسي أحياناً طابع الأسراف والتذير المتعمد، فلم يكن الاقتصاد القديم في بعض الأحيان يتوخى الاقتصاد.

لقد تم التخلي عن هذا العرف (تقديم الهدايا) في مرحلة لاحقة، وذلك بعد أن يطل العرف الثاني (دفع الثمن الإضافي) - وكلا العرفان يشيران إلى أن الأشياء هي الألف الثالث قبل الميلاد كانت ترتبط بعلاقة متينة مع حياة الفرد، وكانت تمتلك قيمة باطنية ما، ومنتجتها (منتجتها) بشخصية مالكها. وكما يقول بوجيرو، إن الإنسان لم يكن يمتلكها كأشياء مخصصة للاستخدامات والاستعمالات الاعتيادية، ففرد ما كان يتحكم بها، كما يتحكم بكل ما يشكل شخصيته لم تكن هذه الأشياء تمثل مواضيع للشراء، خلال عملية التبادل، بل كانت أقرب إلى مواضيع للاخضاع، والتبوء. من هنا جاء الضمان اللامحدود (مبارزة من نوع خاص بين الهائج والمشتري)، والذي بفضلها تتفك الرابطة شبه الموضوعية القائمة بين الشيء وساحبه السابق.

إن تفسير ج. بوتيرو للمفرد (ولنحزن يدورنا لنفوق معه) ليس التفسير الوحيد. ويقترح | ديكانوف التفسير التالي: يمكن النظر إلى الثمن الإضافي كأجر إضافي للعمل المبذول في قطعة الأرض، والذي قد يتمثل في المباني وغيرها. أما الهدية، فهي رمز عن انتهاء الصفقة وتبيل الخاتمة الموقفة، ومن المعروف أن الثمن الإضافي، يكون بالحرير أو دابة بعثة من الملايس، ويبدو أن ظاهرة نقل الملكية، التي نشأت حديثاً، قد دعت إلى المنطق معاملة أخرى تتلخص في أن بائع الأرض يمكن أن يصبح بدون أرضه عاجزاً عن إعطاء وكسائه نفسه، وتجس ذلك في الصورة البدائية للتسديد، حيث يتم التسديد عن الأرض بممزل عن اتقهم العبدوة فيها، وعلى شكل عوض بالماكل والملبس. واتهم هنا أن الثمن الأخير، كما ثبت في الصفقة لا يعود للمالك (الفرد أو المجموعة) فحسب، بل للأقارب أيضاً. هكذا يجب أن تفهم دور الشخصيات المدعوة للوليعة (الشهود أو شركاء المالك)⁽¹⁾. وهذا

التقسيمان لا يتغير أحدهما الآخر، بل يتكاملان.

لا تقدم لنا النصوص الأحداث مثل هذه الأمثلة الواضحة عن العلاقة «إدارية الملموسة القائمة بين الإنسان وممتلكاته، والمعلومات المتوفرة تشير إلى أن الموقف من عالم الأشياء أخذ يتغير بشكل محسوس منذ نهاية الألف الثالث قبل الميلاد. إلا أن مثل هذه العلاقة الخاصة، بين الناس والأشياء، ظلت قائمة بهذه الصورة أو تلك حتى هي الألفين الثاني والأون قبل الميلاد. فمنذ نهاية الألف الثالث شهدت بلاد الرافدين تدفق قبائل الهندو، لمختلفة، الأمر الذي أدى إلى «تقدم، معين للكثير من جوانب الحياة في المجتمع، ومنها العودة إلى الشكل الأسيق نوعي الملكية».

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

يقول م. ماوس حول هذا الموضوع: «لقد صنفنا الأشياء إلى مرتبتين: كانوا يميزون بين *pecunia* و *familia*، بين أشياء البيت (العبد والغيل، والبهائم والحمر) والأغنام المتواجدة في المراعي، بعيداً عن مواقع السكن. وكانوا يميزون بين *res in mancipi* و *res na mancipi*، وذلك حسب طريقة البيع. كان نوع الملكية عن المجموعة الأولى، التي تشتمل على الأشياء الثمينة، وبضمنها الأولاد والأسواق غير المنقولة يتخذ طابع *mancipatio*، أي «التسليم بالبدن». ولم يثبت حتى الآن، إن كان الفرق بين *familia* و *pecunia* مساوياً للفرق بين *res* و *mancipi* أم لا. ولا شك في أن التماثل كان قائماً في بداية الأمر، على أقل تقدير»^(١٩).

أما في بلاد الرافدين فإن مثل هذا التمييز الواضح للملكية لم يكن موجوداً. ومع ذلك كان هناك إختلاف بين الممتلكات التي تسمى *makkuiru* وتلك التي كانت تسمى *busta*، وحسب ما يتوفر من معلومات، فإننا لا نستبعد أن تشتمل ممتلكات النوع الأول على العقول والخصنة والشعير (في الحقل) والشموع (في البساتين) والأغنام^(٢٠). أما الوازم الهيئية، أو الممتلكات المنقولة، فكانت تشكل النوع الثاني^(٢١).

لم نعتبر في النصوص على الصيغة التي يمكن أن تقابل انصيغة الرومانية *rec mancipi* بشكل مباشر، يمكن فقط أن نشير إلى أن بعض النصوص الأكديّة أشارت إلى تسليم الشيء «بأيدي» أو «من اليد». فعلى سبيل المثال كان سطحاريب يكرر في النصوص التي يصف فيها حملاته أن الناس من البلاد المفتوحة قد «سلموا بأيدي» إلى هذا الحاكم أو ذاك. وفي العقود التي يرقى زمنها إلى انحصار القارسي تتكرر كثرة صيغة *pn: ina* (âte PN2) (استلم فلان من يد فلان)، وفي هذه الحالات يدور الحديث عن تسليم الخضة والشحمة والنمور وغيرها⁽¹⁷⁾. ويبدو في الحديث أن التسليم قد تم بحضور موثقت الملك الخاص، لأن تنوع المواد المعتملة لا يتيح لنا رؤية استعمال مصطلحاتي دقيق للتعبير المستخدمة، لذلك يبقى استمّال قائماً حول تصنيف الممتلكات في بلاد الرافدين وفقاً للتصنيف الروماني القديم.

فإنّنا ننتهي عرفنا عن التصور، البديهة الملكية نود أن نثبت الانتباه إلى بعض التفاصيل الطريفة: الكلمة السومرية «شيء» *na:plni* التي اشتقت منها كلمة *na-gi-zi* الملكية، يعبر عنها كتابةً بنفس رمز الكلمة *ninda* -خبز و «أكل». وكان من السهل التعرف على هذا الرمز في الزمضض الضارب في القدم، لأنه كان على هيئة صحن حسان⁽¹⁸⁾. وكلما غصنا في القدم أكثر فاكتر. كلما أصبح مفهوم *famita* أقرب إلى مفهوم *tea* الذي كان يختم في إطراد حتى الغذاء ووسائل الشرب⁽¹⁹⁾. إن العلاقة بين التعبيرين السومريين «الطعام» و «ممتلكات» واضحة جداً. هل نتجت هذه العلاقة من أن «الممتلكات» كانت تعني في أول الأمر «الطعام» أم أن القدماء كانوا يهتمون «الممتلكات» كتبوع من «الطعام» أم لهذا السبب وثاك معاً؟

إن مصير الامتياز الذي يحدد جميع «معاملات» وجوده يشتمل أيضاً على إعتلاك بعض الأشياء والمواد التي تضمن له العنونة المناسبة في هذا العالم؛ ويمكن تصنيفه الفني والرقاه. لقد كان «اسم الفرد وملكيته ومصيره لشخص 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 احتمالات المسكورة تملح بأخبار الفنانم، إلا أن التفاصيل عنها تكون أكثر وأغنى في الحالات التي لأن فيها العدو والفرار.

ويتولد إنطباع بأن المنتصر حين يعهد إلى بكر ما ختم من فرائم لا يسعى إلى تعجيل النفس أو التستر على أسفه زهروب عدوه، إنما يحاول هيل كل شيء أن يلمح إلى العلاقة التي كانت قائمة بين الكون المتمسكون هليها وساحبها السابق، وذلك للتأكيد على قداحة الخسارة وجسامة الأضرار التي تحقت بشخصية الهارب، بعد أن جرد من ممتلكاته.

لم تكن النتائج العنصرية عن نقل الفنائم، من الدول والعدن المحتلة، إلى بلاد الرافدين مقتصورة على الجوانب الاقتصادية العلمية أو النتائج الاقتصادية الاجتماعية للمنتصرين والمتهزمين، فالثروة المفقودة أو المستولى عليها تؤثر بتشكيل المناسب على مصير المدينة ومستقبل الملك والبلاد، لذلك ليس مجرد صدفة أن يرد الإعلان عن نقل ممتلكات العدو في البلاغات واتصوهر مباشرة بعد الإشارة التي نقل الألهة المخلوبة، إن حدث مثل هذا الأمر. وليس صدفة أيضاً، أن الألهة المخلوبة (يقصد بها التماثيل) أو جزءاً من الفنائم كانت تقدم هدية من حاكم آشور إلى الهتهم. وكان المنتصرون أحياناً يتقلون الأرض من المدن المحتلة بعد سقوطها⁽¹³³⁾. وكانت عملية نقلهم، بلاد العدو وهداياها إلى حدود العسم تتم بأساليب واقعية وفوق واقعية.

أشرنا من قبل إلى أن الملكية (الثروة) كانت تمثل 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 ما حمة، اللاهوتي البابلي، يعن لصديقه فحافة:

133. اريد هجر البيت
 134. حسن، لا حاجة إلى الثروة
 اريد تحرر ضحية للإله، اريد، عرق تعاليم الألهة
 136. مانجو توي
 ما أمخني في سبيلمي، وأنوخل بعسنا
 138. سافخ الحد، وابتعت العلوغان
 ساههم في البراري الشاسعة كالبحر
 140. ساطوه من بيت إلى بيت الأملين الجوع

وللعقارنة نورد النصائح والمواظب التالية من تعاليم شورويانكا⁽¹⁷⁾.

O-106. مع الملك المنظم جيداً

P-107. لا شيء يقارن بأدني

C-17. لا تحضر في وسط الحقل بئراً. فإتماء يسبب لك الأذى

B-56. لا تقمض الماء الذي لا تستطيع أنتحكم به

G-61. لا تقضم بيوت الغرباء

H-62. سرور، ورحون بروحك: «أخرج من هنا، أخرج من هنا».

كيف نفهم كلمات هذا المعذب، وكيف نفهم هناف صديقه؟ الا يشير هذا الي ان المعذب يتخلى عن حياته الاعتيادية؟ ماذا يعنى هذا؟ أهى المصلحة اقامة لانمان بلغ حد اليأس؟ أم يا ترى شيء آخر؟ ج. بوجيلاتي يجد في كلام المعذب إحتجاجاً على القيم التقليدية، وثورة ضد المجتمع الذي أصبح عاجزاً عن الدفاع عن قيمه، وتعبيراً عن النموذج الرومانسي للتشرد، ويكاد أن يكون مسيرة خاصة «لاهيبيز»⁽¹⁸⁾.

نعتقد ان تقصير بوجيلاتي «مقصود» بافراط. لقد كان سكان بلاد اتراخدين ينظرون «نظرة استخفاف» الي الجبليين والبندو الرحل، الذين لم يألفوا الحياة «الحضرية»، وعن الصعب ان تصور البابلي يهتمو الي هيئة الترحال، تأهيلك عن حياة التشرد، ولكننا نعرف بانعمل حالات معينة تخلى فيها الانسان آنذاك عن قيم الحياة العترفة. لكنه كان مرضعاً على ذلك. فهنا هو الاله (أيا) في ملحمة جلجامش. ينأئد اوتنايشتم ان يتخلى عن منع الحياة⁽¹⁹⁾:

امدم الكوخ، وابسن سمينه

اهيمر الوفرة، وهشم ساحبه

احشقر الفروة، وانقد روحك.

ومن أجل اتمام حياته يضطر بطل الطوفان البابلي ان يتخلى عن ممتلكاته ويغر من المدينة، وبهذا يكون قد منح قراره هذا تفسيراً ذا معنىين:
تتسبباً للشعب وأخر للتبويج⁽²⁰⁾.

وهناك مثال آخر: بعد موت أنكيلو يهيم جلجامش على وجهه في اصبحاري هرباً من الموت⁽²¹⁾:

أرعبتني الموت لم أهتم حين الحياة
مقاطع طريق أهيم في الصحاري
التفكير بالبطون، سلبني الراحة
أجري في الصحراء في طريق قاتية

لا يوجد في كلمات المعذب ما هو رومانسي. ولا نفس بـ «التغني» أو
«الغزل» بالحياة الحرة الطليقة في كلمات حلجاش، ومعتقد أن أسلوب الحياة
الذي يبتغيه ليس أكثر عن محاولة يائسة للخروج من المصير البائس،
فعندما يترك الإنسان البيت والعُنف، ويتخلى عن مولاه 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
العشور الجديد.

نحن ندرك أن العادة التي اعتمدها هي إثبات موضوعتنا الأساسية
المقترحة غير كافية. يبقى أن نتعنى بأن هذه العادة تكفي على الأقل لشرح
المسألة بالاتجاه المقترح.

قبل أن نتهي من هذا الفصل لابد من الإشارة إلى الملاحظة الأخيرة: أن
سمات وعي، وتحسن، وفهم الزمن والمصير والملكية، واسم الإنسان. تدل
على أن تصورات المومريين واليابلهيين والآشوريين عن حدود الشخصية
الإنسانية تختلف جذرياً عن التصورات المعاصرة.

الفصل الرابع

المفاهيم الأخلاقية عند البابليين

- ١ -

سنركز هذا الفصل للبحث في المسألة الأخلاقية - الاجتماعية في بابل، كما تناولتها المؤلفات الأدبية في الألف الثاني ومطلع الألف الأول قبل الميلاد، أن 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 تأسيسي واحدة من أقدم الحضارات التي عرفتها البشرية. وهذا الموضوع ليس مثبثاً فحسب، بل يكتمل أهميته الكبيرة لفهم الكثير من جوانب الحياة في المجتمع القديم. ويمكن الادعاء بأنهم ملوك الناس، وبالتالي معرفة المسار الشامل للتطور التاريخي، ما لم يؤخذ بنظر الاعتبار أسس القيم والأعراف التي تعبيرهم، ليس بوسع أحد أن يشكك بالدور العظيم الذي لعبه العامل الأيديولوجي في تطور المجتمع في العصر الوسيط والحديث والمعاصر الراهن، لذا نشوف الأهمية للإفتراض بأن دور هذا العامل كان كبيراً ومؤثراً في الحضارات القديمة التي شهدت بلاد الرافدين.

إن دراسة المعتقدات الأخلاقية للمجتمع المعاصر ليست بالمهمة الهينة، رغم توفر الغرض أمام الباحث للتأكد من صحة ملاحظاته ونتائجه. فحسب

المعلومات والبيانات يكاد لا ينتهي من الناحية انتميطية، بالإضافة الى ان الثباين في وجهات النظر وتعدد التماهيم والمبادئ والمنظومات الأخلاقية يندكلان صورة في غاية التعقيد أمام الباحث، أما في المجتمع انتقلادي الضخم 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 التماهيم الأخلاقية في المجتمع القديم، لابد أن يؤخذ بنظر الاعتبار أن تلك التماهيم لم تكن قائمة ومتبذرة بعد ذاتها هي الحياة الروحية للمصريين والبابليين. لقد كانت معتقدات الناس الأخلاقية وفي ظل الظروف التي كانت سائدة آنذاك، متشابكة ومرتبطة بالمعتقدات الدينية والشرعية والكونية والاجتماعية، مكونة بمجموعها تصورات موحدة متكاملة. لذلك لا يمكن أن تتم أية دراسة جادة للتماهيم الأخلاقية عند اتقداصمى بمعزل عن دراسة مجمل الحياة الروحية، وستضطر، لسهولة التحليل، أن نتناول المعتقدات الأخلاقية بشكل معتقل، على أن نتذكر يوماً الطابع الاصطناعي لهذه العملية (عملية الفسول).

منذ البداية تبرز امانت معضلة المصدر. ان عند النصوص المنوارة محدود جداً أما نوعية فاليبتها فتدعو لأن نمنى الأفضل. لم يصلنا من بلاد الرافدين أي وصف لتقاليد والأعراف، أو أية نصوص أخلاقية، لا يل إن وجود مثل هذه النصوص امر مشكوك فيه، يمكن وصف الحضارة البابلية، من وجهة نظر علم اللاهوت، بأنها «حضارة النصوص»، وليست «حضارة القوانين» (ولنقل ان هذا يميزها عن الحضارة الأغريقية). وتعني عبارة «النص» بالسمية لنا كل خبر بلنا، معبراً عنه بأية منظومة من الاشارات؛ لذلك فإن القصيدة الملحمية، والنقوش، والرموز، والصفوس، والشاوية تصبغ وفق هذا المفهوم «نصوصاً» هي جميع اللغات السامية. ويمكننا بشكل عام أن نتصور الحضارة يكونها مجموعة من النصوص. أما اذا توخينا الدقة فنحن نتحدث عن ميكنة إنتاج مجموعة من النصوص، وعن النصوص الممبزة عن الحضارة. ولئن كانت بعض الحضارات يمكن أن تفهم كمجموعة من النصوص المرقعة. فإن حضارات أخرى تطرح نفسها كمجموعة من القواعد والقوانين التي تنظم تكوين النصوص. وبكلمة أخرى. هي الحالة الأولى لتحديد القواعد كمجموعة سوابق، وفي الحالة الثانية - لا توجد السابقة إلا في حالة وصفها بالقاعدة المطلوبة. وان «حضارة النصوص» بشكل عام لا تتميز بالنصوص الضخمة و

«التصوص عن التصوص»، وما نشير إليه سبتاً كما فيما بعد. إلا أنه يفسر لنا من الناحية الأخرى الوضعية التي لشخص عند البابليين هي شتى مجالات المعرفة، كالفيزياء وعلم الفلك، والأدب، والعلوم الطبيعية، والفروع. ويمكن وصف هذه الوضعية على النحو التالي: الإنعدام التام للشروح والتعليقات، بل وحتى الوصف والتمهيم، بالرغم من الحجم الكبير للفتاوى والإكتشافات⁽⁷⁷⁾. 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 تحتل الاجتهاد والتأويل والتفسيرات المختلفة والمعاني المتعددة.

لم تكن عند البابليين عادة تحليل العومس بواسطة النقوش التذكارية في الأضرحة. لذلك فإن هذا المصدر المعلوماتي الهام، الذي كان يومه أن يقدم للباحث معلومات قيمة عن الأعراف والمعتقدات الدينية والأخلاقية المختلفة وتبقيات المجتمع. يكاد يكون شائباً في بلاد الرافدين⁽⁷⁸⁾. إن العدد الكبير من التراتيل والأدعية والتعاويذ والنصوص الملكية يمكن أن يعوض جزئياً عن المعلومات التي تقدمها نقوش الأضرحة. وقد تكون كتابات الملوك التي يستعرض فيها الحكام إنجازاتهم وأعمالهم الجليلة أمام الآلهة والبلائد، وكذلك الصلوات والتراتيل التي تبجل الآلهة قد ألفت بشكل يتبع لها صدقاً واسعاً في أوساط عريضة، لكن الفضل الأول في ظهور هذه التصوص يعود إلى المعاهد والقصور. وعليه لا بد أن يكون هذا الوضع قد ترك طابعه عليها. ومن الصعب جداً على العره 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. والنسب المهم الآخر هو أن المعابد والأضرحة تسمح بتكوين تصور عن معتقدات جماعات اجتماعية محددة. في حين لا تقدم لنا الكتابات الملكية والتراويل مثل هذه المعلومات الدقيقة والمتمثلة.

ولا بد أيضاً من التذكير بالتحقيقة الثانية: الكثير من النصوص الملكية في بلاد الرافدين لم تكن موجهة إلى الجيل المعاصر، بل إلى الأجيال القادمة والآلهة، فالوثائق التي تتجسج بالانتصارات والإنشاءات الضخمة وتبهاى بكنوز المعابد الثمينة، الخ، لم تكن تعرض في المناطق العامة أمام الجمهور، بل

كانت تدفن في أسس البنايات أو في المناطق الحيلية الوعرة الممذومة. ولم تكن هناك. كما يبدو، حاجة لعرض هذه النصوص أمام الناس. فيدونها كان المعاصرون يعرفون كل شيء. بما لأنهم كانوا شهوداً لما حدث، أو لأنهم سمعوا بذلك. ويبدو أن الحكام لم يلجأوا إلى الأساليب العباشرة لإرغام الناس وحملهم على تقديم الطاعة والولاء، رغم ما كانت بين أيديهم من إمكانيات غير محدودة للقيام بذلك. فقد كانت هناك كتابات ملكية موجهة للمعاصرين أيضاً، لكن الجهة الأساسية التي خاطبتها تلك النصوص هم الأئمة والأحفاد. وكان لهذا الأمر أثره الكبير على مبرة ومحتوى هذه النصوص، بحيث أنها اكتسبت طابعاً منهجياً، خاصاً.

ليس بوسعك أن تصبح عظيماً في زمانك، فانهظمة ترحل دائماً إلى الأحفاد، حين تمسي أنت في عداد أتعاضي بالنسبة لهم، فتكون موضوع التكري، لاموضوع الاحتكاك المباشر والمباشرة الحية.. فالظاهرة في عالم التكري تكون في احتكاك خاص وفي ظروف لها قوانينها الخاصة وتختلف جذرياً عن ظروفها في عالم المشاهدة الحية والمباشرة الحياتية والعملية، فكل ما يمكن وينبغي أن تعكسه الكلمة الثنية هو ما يستحق أن يعرفه الأحفاد وما يجب أن يورس في ذاكرتهم. هكذا يجب أن يتكون النموذج القدوة أمام الأحفاد... والتهم هنا هو نسبية الأئمة؛ إن النيرة، القيمة لا تكمن في المستقبل ولا تهدف إلى خدمة هذا العس، قبل، وهي ليست من أجله، بل لخدم التكري المستقبلية من الماضي، من أجل توسيع العالم العطلق للماضي وإغنائه بعناصر جديدة¹⁴، وما إلى هذه الخصوصية التي نتمتع بها اننصوص الرسمية القديمة، فإن الباحث يحاذق في الوقوع في «التعصرون» حين يتعامل معها شاء ذلك أم أبى.

تبدو الوثائق التشريعية والحياتية اليابلية من اتناحية العملية عديمة الجدوى لحل المعضلة التي نحن بصدد حلها، لأن تلك اننصوص، وفي أحسن الأحوال، تعكس الواقع، أي، إذا شئنا التعبير بلفظ الفلاسفة المعاصرين، تعكس اخلاقيات «الدوائر المارة» وليس الدوائر العمقية. لذلك فإن استخدامها لإعادة تركيب الأعراف الاخلاقية والمعتقدات الأدبية عند اليابليين لن يجدي نفعاً. لا شك أن الوثائق التشريعية والحياتية تشكل مادة ضرورية لا يمكن الاستغناء عنها عند رسم صورة الحياة الواقعية للمجتمع، هنا أيضاً علينا أن نتذكر دائماً الطابع الأحادي الجانب للواقع الذي تسلطت عليه واءت،

الوثائق، بانفسن. فإن صورة الحياة الروحية (والحياة الاعتيادية بالذات) لأي مجتمع، والتي تشكل على أساس الوثائق القضائية وسجلات العمليات الروبية، ستبدو صورة كئيبة جهما غير واقعية.

لاشك أن أهمية القوانين البابلية تجعل هذه المعضلة أكبر بكثير من أهمية الوثائق القضائية والروبية. لكن هذا النوع من الوثائق. ويحكم معانته النوعية الخاصة قاصراً أيضاً عن التمييز الموضوعي بين المسائل المتعلقة بالاعراف الخلقية ومستويات القيم التي تبلورت في المجتمع البابلي، بالإضافة الى ذلك فإن تلك القوانين لا تعكس جميع المعتقدات الأخلاقية وقواعد السلوك.

إن التعامل مع الملاحم البعلوية والأسطورية السومرية والبابلية يتطلب حذراً خاصاً، فالملاحم والأساطير والنظن الفولكلورية تتمتع بسعات بنوية محددة، تجعل من غير الممكن تعميم قواعد العلاقات القائمة بين شخصياتها على المجتمع الذي تتعرض فيه هذه النقصون^(١٢). ومن الموصى ان الباحثين يفضون النظر عن هذا الجانب، ويطلبون في حالات كثيرة السلوك والعلاقات والروابط بين الشخصيات في الأسطورة والرواية والأغنية على مهدي هذه الأغاني والأساطير^(١٣).

في هذه الظروف لا نستطيع ان نتصور مدى الأهمية التي يقدمها «أدب الحكمة» البابلي. يجمع علماء الآشوريات تحت هذا المصطلح عدداً كبيراً من التصوص المدونة في اللغتين السومرية والآكدية؛ النصائح الأخلاقية، ومجموعات الأمثال، والمواعظ، والتراتيل، والحوارات العلوية، ومؤلفات أخرى. قبلاً إضافة الى الندم والتوبة والبهكاء والتنجيم والتنبؤ بالمستقبل وسلسلة تعاويذ مشويوه و«عزاء قلب الأكلهة» وكلها تقدم لنا تصوراً واضحاً عن القيم السلبية (السمات والتصرفات التي تعرض صاحبها للإدانة) فإن «أدب الحكمة» بشكل 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 الى عصور تاريخية مختلفة - من القرن الخامس عشر حتى القرن الثالث قبل الميلاد - ونيس من الغرب أن تبرز وجهات نظر متباينة لتفسير القضايا الواردة في هذه المصادر.

باعتقاد هون زودن ان تطور الأفكار الأخلاقية والأدبية في بابل قد مر بمرحلتين: حتى منتصف الألف الثاني قبل الميلاد. وما بعده^(١٤). لكن التصوص

الجديدة التي اكتشفت ونشرت هيما بعد نشهر الي عدم توفّر مايسر هذا التقسيم^(٤). ويبدو ان التباين والتناقض لم يكونا يعمل عامل اترمن (أي التصور التاريخي للأفكار الأخلاقية) يفدر ماكان ناجماً عن العامل الاجتماعي - الثقافي. نحن بدورنا نميل الي الفكرة التي تؤكد على عدم حصول طفرات أو تجولات جذرية هي المعتقدات الأخلاقية. منذ نثء الدولة انهبلية القديعة حتى الفتح النارسي. ليس هناك ثمة في ان الظروف الحياتية للمجتمع قد تبدلت تبداً جذرياً، وبالارتباط مع هذا التبدل تغيرت الصورة العامة للحياة الروحية. لكن الفكرة البابلية لم تخرج عن إطار التصورات والمعتقدات التقليدية التي تبنوت عند مطلع الألف الثاني قبل اتميلاد. كل ما في الأمر ان مواضع معينة كانت تحتل مركز المسارة ثم تراجع، وان بعض المعتقدات كانت سائدة أحياناً ثم انحسرت أحياناً أخرى. ولكن لم تبرز قضايا جديدة جذرية في فمار هذا التقدم والتراجع. أما الاختلاف الملاحظ فحده، حسب رأينا، نتيجة وجود مستويات عديدة عن الوعي الاجتماعي في آن واحد.

هلا بد لمجتمع تطورت بفته الاجتماعية، كما كان عليه المجتمع البابلي في الألف الثاني - اثنصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد، ان فتباين فيه الظروف الحياتية ثباتاً كبيراً حسب مخالفة الفئات والجماعات المسكانية (عبيعة اعمل، مستوى اعميشة، مستوى التعليم، وأوقات المراج)، وكان لا بد لذلك ان تباين ان يجد إنعكاسه في مجاز الأيديولوجيا. وخاصة في بعض ائسمات المميزة للمعتقدات الأخلاقية لعملي مختلف الطبقات الاجتماعية، كعد كانت المعايير والمطلبات الأخلاقية والمعنوية شاملة لجميع افراد المجتمع (كما يبدو). ولكن حديثنا يدور عن الاهتمامات والمطلبات والأفكار والمعاهيم. لتي تكمن وراء هذه ائسمائير والنواعد، وكذلك عن الاختلاف والتباين في درجات هذه القيم.

إن النشاط الأخلاقي لوعي الانسان عملية ذات خصوصية عميقة جداً، ولا تتوقف هذه العملية على الإجراءات العقلية والمنطقية للخيار والتحليل فحسب، بل وعلى التأثير الوجداني الباطني ايضاً. مع ذلك لو نظرنا الي الأخلاق على مستوى سلوك جماعات اجتماعية واسعة، وليس من خلال منظور الاختيار الأخلاقي الفردي، سنجد ان أفكار ودوافع كل جماعة تبقى راسخة جداً، ومثبتة في التعليم. لأخلاقية الخاصة بالطبقات والجماعات (سواء كانت هذه التعاليم مثبتة كتابياً أم لا)^(٥).

إن عملية رسم واستبaths الحياة الروحية واثقيلية للمجتمع اليابلي بكل تفاصيلها وخصوصيات الآراء الاجتماعية - الأخلاقية لمختلف الجماعات والتطبيقات الاجتماعية تبقى من مهام المستقبل. وربما المستقبل البعيد جداً. لذلك يتضرر في المراحل الأولى من البحث التي انموهنا عند العبادين والمفاهيم العامة للأخلاق البابلية، وانقيام بالمحاولات الأولى لتلويح الاجتماعي للتصورات الأخلاقية، وحل هذه القضايا لا يمكن أن يتم إلا على أسامر التحليل الدقيق للنصوص. ولاستخدام أي مصدر كتابي قديم، كمصدر لاستبaths المفاهيم الأخلاقية، لا تكفي إستعادة تاريخ النص (تصديق زمن ظهوره وانتشاره واكتشاف الاقتباسات)، بل من الضروري أيضاً تحديد شيء آخر، ألا وهو العرض الويلضي للنص وظروف شيوعه (انتشاره وانتقاله) وسعة انتشاره وديميته والجهة التي يخاطبها النص ودائرة قرائه المتعلمين (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 تستطيع بثقة نسبية أن نحدد وجهات نظر كل شيعة إجتماعية وجدت إنكاسها فيه.

ليس أمامنا في الوقت الراهن سوى أن نقترح، بمسورة أولية، تصميم المصادر المتوفرة إلى مجموعتين: تضم المجموعة الأولى تلك النصوص التي تمكس المفاهيم والآراء العامة المتسقة عليها. وعلى الأقل كانت مبرومة من قبل جمهرة واسعة من الناس. مثل المواظ المدرسية. والأمثال، والقوانين. وتعاويد شوربوه وغيرها. وتضم المجموعة الثانية المؤلفات التي كانت مقتصرة على دائرة ضيقة نسبياً من الكتبة والكهنة والعلمين والتي تعكس آراء النخبة الواعية من المجتمع القديم مثل الحوارات العنسية، وبعض الصلوات، وبعض التراتيل، والنصوص الأدبية، وبعض القصائد الشعرية، مثل المعقب البريء.

سبق أن كررنا أحد البحوث لدراسة اللوح الثاني من سلسلة شوربوه، التي يمثل نصوص المجموعة الأولى، وفق التصنيف المشار إليه⁽¹⁾. وتناوتنا بعض مصادر المجموعة الثانية خلال دراستنا المواضيع الأخلاقية البابلية⁽²⁾. وسنحاول خلال هذا البحث تحليل مجموعة أخرى من هذه المصادر ومقارنتها مع مصادر المجموعة الأولى، ومدنع هي أساس هذا البحث المؤلف الشعري

المعروف عند علماء الآشوريات تحت اسم «اللاهوتي البابلي». كان لاندسيرجر⁽¹⁷⁾ أول من أطلق هذه التسمية على القصيدة، وذلك عام ١٩٣٥، وأصبحت تعرف اليوم بهذا الاسم. رغم أنه لا يعكس بدقة فكرة القصيدة (انظر القسم الرابع من هذا الفصل).

ولكي نبتعد عن شوك المصطلحات فإننا سنعتمد تسمية «اللاهوتي» هذه، علماً أن الاسم الأصلي للقصيدة قد ضاع، حسب إعاء، مكتشفها.

نقد وقع الاختيار على هذه القصيدة كموضوع أسامي للبحث لتباينات الثانية: تكتسي القصيدة أهمية من الدرجة الأولى عند دراسة المبادئ الأخلاقية البابلية، لأنها تسمح بالتعرف على الممضلات التي كانت تثير قلق واهتمام الفئات المثورة من المجتمع البابلي، وهي الجهة المبدعة للحضارة الآشورية في بابل. وقصيدة «اللاهوتي» كما نعتقد، ليست مجرد نموذج من الأدب العلمي البابلي، بل تشكل قمة ان الفكر الأخلاقي والديني-الفلسفي عند البابليين. وقسم لنا المقارنة بين هذه القصيدة والأثر الاعتيادية لمجموعة الأولى الوقوف على ما كان مشتركاً بين حاملتي الحضارة الرفيعة ومعاصريهم من البسطاء: وعلى المواضيع التي تتقاطع عندها وجهات نظرهم. أضف إلى ذلك أن هذه القصيدة ليست بالأثر الأدبي الوحيد السموزل، بل ترتبط في محتواها ارتباطاً وثيقاً مع مجموعة من المؤلفات الأدبية البابلية الأقدم والحكرسة أيضاً بموضوع «عذاب الأبرياء»، تتوهر مالا يقل عن ثلاثة مؤلفات مكرسة لهذا الموضوع. ويمكن بمجموعها أن تشكل في الأدب البابلي «الوعظي» اتجاهاً محدد⁽¹⁸⁾. لذلك فإن دراسة وتحليل «اللاهوتي» البابلي لا يمكن أن يتما بمزمل عن دراسة هذه المؤلفات وهكذا فدراسة «اللاهوتي» تعني البحث في مجموعة كاملة من النصوص الشعرية التي تشكل مصادر هامة لإعادة تشكيل المبادئ الأخلاقية البابلية. فقد اثبتت مؤلفات هذه المسئلة من توبة المذنبين، والتضرع للآلهة، الخ، لكنها تختلف عن النصوص املقوسية يطابعها «الديني»، وتعتبر بعد ذاتها شاملاً حراً في القضية الفلسفية للعذاب الانساني.

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

المؤلف على خلفية ظروف تاريخية واجتماعية مضمومة، 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؟ نشغل مسألة الأبرياء في الأدب البابلي موقفاً هاماً متميزاً، وتأثير الأدب البابلي على آداب دول انشرق الأدنى القديم معروف للجميع. لذا فان مقارنة «اللاهوتي البابلي» والمؤلفات الأدبية البابلية الأخرى مع «سفر أيوب» تشكل موضوعاً هاماً له أفاق واسعة لدراسة طبيعة الصلات الأدبية الداخلية في انشرق القديم.

أما من الناحية الفنية فإن قصيدة «اللاهوتي» لا تقتصر الى القيم الفنية المعيزة، ولربما نالت تقيماً رفيعاً من قبل المعارفين والمثقفين في حينه، كل هذا يمنع هذه القصيدة انحق في أن تدرس لها دراسة دقيقة متأنية. لقد أثارت هذه القصيدة إهتمام علماء الآشوريات منذ زمن بعيد، وستحاول تقديم عرض مركز لتاريخ دراسة هذه القصيدة.

في ربيع عام 1896، صدرت نفس المقاطع من القصيدة بثلاث طبعات في أن واحد تقريباً. نشر سن- مشرونج ترجمة وموجزاً تاريخياً عن ثلاثة مقاطع من بابل، كانت بحوزة ت. بينجر- والمقاطع الثلاثة هي: (BM - 40098، BM) (BM - 34773، BM - 401746). ونشر الباحث نفسه أربعة مقاطع من مكتبة آشور باتييال هي: (9297، K - 9290، K - 3452، K - 3491، K)⁽¹⁴⁾. وقام زميرين بنشر رموز وموجز تاريخي لنفس المقاطع (باستثناء المقطعين الأخيرين من بابل) مع إضافة مقطعين آخرين: (K - 84651، K - 14022، K)⁽¹⁵⁾. وبعد فترة وجيزة صدر كتاب ج. كريغ الذي ضمنه موجزاً تاريخياً لجميع المقاطع المذكورة⁽¹⁶⁾. ولم ينته الأمر دون معالجة حادة بين كريغ وزميرين اللذين تبادلوا ملاحظات للاعة جداً بسبب إختلافهما في قراءة المقطع الأخير (K - 14022)⁽¹⁷⁾. الذي لم يكن له (حسب اعتقاد الباحثين المتقدمين) أية علاقة بقصيدة «اللاهوتي البابلي»⁽¹⁸⁾.

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

يمتد زميرين ان القصيدة تتألف من خمسة وعشرين موشعاً، وكل موشع مركب من أحد عشر منطراً، وان الأسطر الأحد عشر تبدأ بنفس الرمز. وأما الباحث أيضاً الى ان الرموز الأولى للقصيدة تشكل هابعرف بال

acrostic* . وقد حاول تصديت تركيب النص ووزع مائتم إستخلاصه من الألواع السليمة على أربعة أعمدة- عمودين في الوجه الأول وعمودين في الوجه الثاني، وحسب الاقتراح الذي تقدم به ستبدو التصيدة 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 n
6 gi	14 []		
7 d	15 ma		
8 kl			

وفي حينه طرح زميرين وجهة نظر صائبة: يجب أن يكون اسم المؤلف لتصيدة هي الـ acrostic بعد الموشحات الثلاثة الأولى التي تشكل ضمير المتكلم (أنا). ولكنه في نفس الوقت إقترض وجود احتمال آخر لبقاء التصيدة¹¹⁹.

في عام 1896 نشر نوح آخر من مدينة سيديا ورد فيه اسم المؤلف موضعاً برموز تخطيطية مختلفة¹²⁰. ولكن العلاقة بين هذا اللوح وتصيدتنا لم تكنشف إلا بعد مرور أربعين عاماً¹²¹.

كان ف. مارثين أول من حاول ترجمة وتفسير التصيدة. وفي عام 1919 نشر ر. ابلينج لوحاً جديداً من مدينة آشور برقم 10567 - Vat¹²². والضح أن هناك موشحين آخرين يقمان بين الموشح 19 والموشح 20 حسب التركيب المقترح من قبل زميرين- وبعد ثلاث سنوات كرس ابلينج لهذا المؤلف بحثاً خاصاً، وكان أول من أشار إلى الطابع الأخلاقي لمحتوى التصيدة، إلا أنه لم يسلط الضوء على الكثير من الصعوبات المتعلقة بالترجمة والتفسير والتاريخ¹²³. وكان العالم الألماني يعتقد - كغيره من العلماء الذين سبقوه، أنه يتعامل مع مونولوج، ويبدو أنه كان يستبعد أي احتمال آخر. لقد فهم ابلينج النص بكونه شكوى معذب من ماضٍ قادمه التمح عن القاسية، التي المتربة، التي حالة اليأس من العدالة الإلهية.

acrostic* تصيدة بنا جمعت حروف أوائل أبياتها أو أولها شكلت كلمة أو عبارات مستقلة كلمات متساوية الطول مرتبة بحيث تكون قرانها عمودياً مطابقة لقرانها فحياً

وأطلق على القصيدة إسم الكنسي الباطني - ecclesiastic - وعند تطرقه الى تاريخ تأليف القصيدة أشار إبنينغ الى بعض المصطلحات القديمة والكلمات القريبة (التي بطل استعمالها) التي تسمح بتحديد تأريخ كتابتها في نحو القرن الخامس عشر - اقرن اربع عشر قبل الميلاد⁽¹⁵⁶⁾.

خطاب - دروم خطوة كبيرة في دراسة القصيدة فقام بتحليل نقدي لترجمة مارتين وإيلينغ⁽¹⁵⁷⁾، وكان أول من أشار الى صيغة اثناء، التي تتكرر في القصيدة، وسيقة الشخص الثاني، واستفتح ان الفص عبارة عن حوار بين مجهولين (أ) و (ب)، الممذّب والصديق. يبدأ الحوار بشكوى اتمذّب، التي تشكل محتوى الموشح الأول، يلي ذلك رد الصديق، حيث تشكل مواضعه وتنازيه محتوى الموشح الثاني. هكذا بنيت القصيدة: مواضع هو كلام (أ) الممذّب، والموشح الذي يليه هو رد الصديق (ب). وهكذا، فالمواقع التي كانت عند ايلينغ تبدو متناقضة وغير متباوقة في التسلسل الحوار - الشكوى، وجد فيها دروم منطق الحوار - الجدول. لقد عبر الباحث الفرنسي عن وجهة نظر مفادها ان النص اقرب الى كتاب سفر ايوب منه الى الكنسي⁽¹⁵⁸⁾، ولا يقتصر انتشاره مع سفر ايوب، على الوضعية العامة التي تصفها كل من القصيدة وكتاب التوراة (نقوى البطل وفناسته وسعادته الأولى، ثم المنحن والنوائب التي انهالت عليه فجأة) بل أيضاً في الكثير من المواقع التفصيلية التي، كما يقول دروم، تذكر حوار ايوب مع فينانهنتين، كان دروم يظن النص ناقصاً وان ثغته ما زالت مجهولة، وكان يعتقد انه المصدر الاصلي المباشر لكتاب التوراة، من خلال دراسة وتحليل القصيدة توصيل دروم الى ان اسم المؤلف يأتي بعد الموشح الثالث، وابتداء من الرمز (KA) يبدأ نص ما. لم يستطع تحديده بالتحديد، ولم يحاول الباحث تحديد زمن كتابة القصيدة بدقة، واكتفى بالإشارة الى انها كتبت قبل الألف الأول قبل الميلاد⁽¹⁵⁹⁾.

لم يُشيم عمل دروم من قبل علماء الآشوريات في حينه. فقد أدرج ب. مايسنر نص القصيدة في احد اجزاء مؤلفه انضخم، معتدداً بتفسير ايلينغ⁽¹⁶⁰⁾، وضمن ايلينغ نفسه مؤلفه الجديد - مختارات من النصوص الشرقية ترجعته القديرة دون اية إضافة او تعديل. وتجدر الإشارة الى ان الكتابين قد فُخرا كثيراً في دور النشر قبل صدورهما، لذلك ليس من المستبعد ان يكون الباحثان قد عدا كتابيهما قبل صدور دراسة دروم.

في عام 1921 نُشر من، عيد مقطعين من مدينة سيجار، BM - 76516!

(BM 66882 - 1971). لكن هيد نم يلاحظ العلاقة بين هذين المقطعين وقصيدة
اللاهوتي. وقد أشار إيلينغ إلى هذه العلاقة فيما بعد، وقد خص جزءاً من
دراسته الجديدة للتعليقات، ومن ثم قام لأبنا بتريجة ودراسة اتعليقات⁽³¹⁾.

كان كتاب لاندسيرجر⁽³²⁾، الذي سبقت الإشارة إليه، حصيلة دراسات
متعددة، امتدت نحو أربعين عاماً. قام هذا العالم بجمع ودراسة كل ماصدر
عن القصيدة من شروح وترجمات. وأرفقها بترجمته الجديدة، التي منازلت
تحتفظ بأهميتها حتى يومنا هذا. وتعرف لاندسيرجر على اسم المؤلف
واستطاع أن يحدد الـ acrostics بصورة متكاملة: «أنا ساجيل - كيثام - أوييب،
المموز وخادم الآتية والعلنة». وأشار لاندسيرجر إلى أن الرمز الأخير من
القصيدة (NIA) ليس بداية لموشح جديد، إنما يؤدي دور الرابطة.

تتألف القصيدة من سبعة وعشرين موشحاً ويمكن أن تدون في لوح واحد.
ويعتقد الباحث أن تحديد تاريخ دقيق لكثاية القصيدة يكاد يكون مستحيلًا.
أما بصدد الكلمات القديمة الغريبة التي أشار إليها إيلينغ فإنها كانت غريبة
منذ القرن الخامس عشر قبل الميلاد⁽³³⁾، في حين يعتقد زودين أن القصيدة
كتبت قبل عام 800 قبل الميلاد⁽³⁴⁾.

نوسل لاندسيرجر، من خلال تحليل تطوّر الحديث في الحوار التي ان
القصيدة عبارة عن استرجام طقومي. وفي حائتها هذه استرجام لدى الآلهة
التي تسمح بعذاب الأبرياء. أما التحليل الملسني للقصيدة فبقي خارج إطار
البحث.

في الأربعينات عاد إ. شتام إلى قصيدة اللاهوتي مرتين وفي عام 1950
صدرت الترجمة الإنجليزية للقصيدة⁽³⁵⁾، وفي عام 1952 نشر ج. ويليس
ثلاثة مقاطع قصيرة من النسخ، وقد أتاح هذه المقامع تدقيق بعض الأجزاء
وله مجموعة من المراجعات الصغيرة⁽³⁶⁾.

تعتبر دراسة إ. لامبرت آخر دراسة متكاملة عن القصيدة، وهي الأفضل من
جميع الفواحي⁽³⁷⁾. قام العالم الإنجليزي بنشر مقدمة تاريخية مفصلة عن
جميع المقامع وحل لرموز وترجمة جديدة مع شرح وتعليق أدبي مستفيض،
ولم يتوهم في المقدمة عند قراءة محتوى القصيدة، بل تطرق إلى المعنى
الفلسفي للحوار. إلا أن الكاتب، حسب رأينا، أراح جانباً بعض الثيرات العنطقية،
ووضع في المرتبة الأولى التعابير والمفاهيم التي لا تشكل المحتوى الأساسي
لحوار. لقد أعار لامبرت إنتباهه إلى التماثل بين فكرة تقرير العقاب الإلهي

هي 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^(٢٤).

يسمح اتعليل البلاغي للقصيدة، حسب رأي لامبرت، بتحديد تاريخ كتابتها بعد حوالي سنة ألف قبل الميلاد، علماً بأنه يؤكد على عدم دقة هذا التاريخ، مشيراً في نفس الوقت إلى عدم توفر المحيطيات التي تسمح بتحديد تاريخ دقيق بين سنة ١٤٠٠ و ٨٠٠ قبل الميلاد^(٢٥). وقد عثر فهما بعد على مئيدعم وجهة نظر لامبرت. فقبل ثلاث سنوات من نشر كتاب «المواعظ الأدبية البابلية، نشر لامبرت قطعة صغيرة من الطوح K 10802 تستعمل على قاشمة بالنصوص الأثرية^(٢٦)، وقد ورد ذكر قصيدة «اللاهوتي» ضمن هذه القاشمة، إلا أن هذا الجزء من الطوح كان مشوهاً جداً، ثم أن مجرد ذكر القصيدة لا يضيف أي شيء جديد. ولكن بعد أن أصبح نمر اوروك معروفاً، إذ نشر عام 1٩٦٢ من قبل فان ديكن^(٢٧)، استطاع كل من لامبرت^(٢٨) وفان ديك^(٢٩) أن يوصلا إلى اسم مؤلف القصيدة، وهو سيفالي - كينام - اوييبه وكان من معاصري حدد - ابال - ادينا، أحد ملوك السلالة الثانية في ايمسن (١٠٦٩ - ١٠٤٨ قبل الميلاد). وهكذا يمكن القول أن تاريخ كتابة القصيدة أصبح معدداً 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 الاشارة إلى دراسة د. بورجر^(٣٠)، وهي دراسة نقدية لكاتب لامبرت، مع إضافات وملاحظات مهمة لتدقيق قراءة النص. وكذلك الترجمات الجديدة للقصيدة (الترجمة الروسية والابطالية)^(٣١)، والانجليزية^(٣٢)، والفرنسية^(٣٣).

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

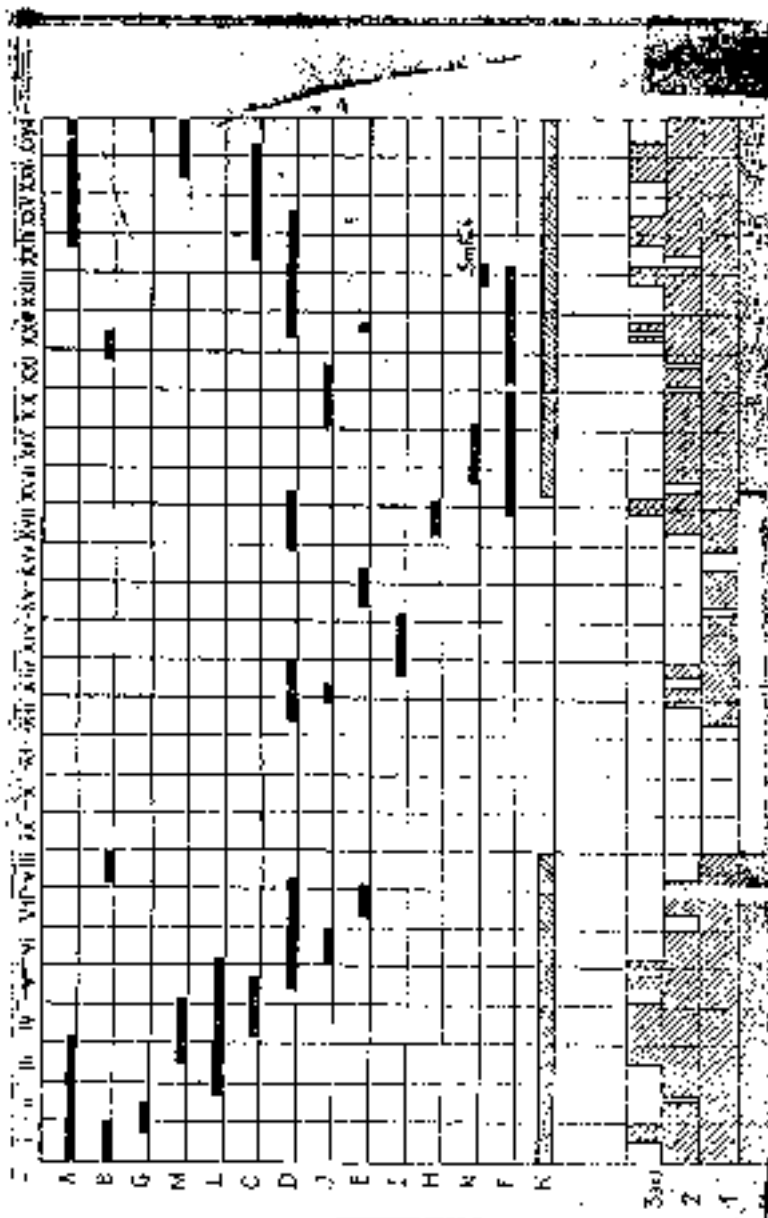
بلغ عدد النسخ المكتشفة من قصيدة «المأهوتي التجاري» حتى الآن إحدى عشر أو أربع عشرة نسخة، ولم يضبط انهدم النهائي بدقة لأن الذين يتعاملون مع المواد الأثرية الأصيلة لا يستطيعون دائماً تحديد ما إذا كانت المقاطع المكتشفة تعود إلى لوح مسعاري واحد أم لا. وإضافة إلى هذه النسخ تتوفر بين أيدي الباحثين اليوم مجموعة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

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

274-261: 34-1	بابل	DM 2477-6-1
1-11, 74-88, 229-236	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	K 3453-B-2
7-17	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	K 10301-C-3
28-49, 774-297	بابل	BM 24633-M-4
34-57	بابل	BM 35305-F-5
34-72, 228-289	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	SN 147-K 3452-C-6
46-81, 175-143, 176-191, 225-289	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	9297+K 528L-D-7
55-66, 131-136, 210-227	بابل	BN 40398-F-8
60-74, 178-160, 237-238	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	13929+K 3451-F-9
139-156	بابل	BM 40124-I-10
179-189	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	K 3952-FI-11
193-210	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	K 1742-K 14828-N-12
185-220, 272-255	آشور	MAT 10567-G-13
256-250	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	SM 624-O-14
1-88, 190-297	سبار	76006-1181 64882=K

المتتالية التي رفعت بموجبها انقطاع، وكل نسخة من التصهيدة مسجلة تحت رمز خاص من الحروف اللاتينية، والرموز المستخدمة في هذا الجدول مقترحة من قبل لاميرت^(٤٨).

ولتوضيح الصورة بشكل أفضل تقترح الجدول التخطيطي المرفق. في الجزء الأسفل من الجدول يبدو النص الكامل المتصيدة على هيئة مرسم مخطط، وكما هو واضح من الشكل. نجد أن نحو ثلثي النص معتمدين بما لا يقل عن تمسختين، وسدس النص ممثل بثلاث نسخ. بينما يشمل الفراغ العوشحات التاسع والعاشر والحادي عشر. إلا أن سبعة هذا الفراغ قد تتغير بعض الإشكالات. إن الـ acrostics تشير إلى وجود فراغ بعد العوشح الثامن، إلا أنها لا تحدد عدد العوشحات المنقودة. كان زميرين قد حدد هذا العدد بثلاثة، وأخذ برأيه فيما بعد. واقترحت لتفسير جزر أن العوشحات المنقودة تبدأ بالرموز: [A, M, N, A]. وحسب هذا الافتراض قرأ اسم مؤلف القصيدة.



I - المعدب

1. مهلاً أيها الحكيم، أريد أن أمر اليك
2. أريد أن أوقل لك
3. ... أفت
4. خاتمك الأمين - أصغر دوماً لتبجيتك
5. أين الحكيم الذي يسهله ؟
6. أين العالم الذي يسهلك ؟
7. أين من يمدني النصيحة أريد أن أروي مأساتي
8. أوشكت على الهلاك. ما حانت نهايتي
9. كنت في عائلتي الأسفر، واختطف القمر والذي
10. لمي، تلك التي الجمبتي، مضت، لم ياد العودة
11. لمي، وتلك التي تجبتي، لم يادني لوحدتي.

II - المعدب

12. حديقي المبجل، أما حزين لما كنت
13. هواجسك يا (عريزي) نحو النسر تقود
14. عقلتك الناصي، أصبح كمثل اليليد
15. طاحتك البهية، غدت جيماء
16. نصح، يتركنا الأباء، وفي طريق الموت يذهبون
17. يعبرون نهر حوجور، هكذا قدر منذ القدم
18. الم ثرائت الشمس مجتمعين
19. (...). الأول. ضيف. ثم (...). لهيه
20. يزهو الخني. فمن أسماء ؟
21. من يتبع الإله يوفق في عمله
22. المشوامنع، الذي يمجده الآلهة يجني الثروة

III - المعدب

23. يا حديقي، قلبك يثر لا ينضب ماءه
24. مباد البحر الفصيح....

75. اريد نصيحتك، فاسمع قصتي
76. اعرفني اثباتك لحظة، وامض لي
77. الجسد مكبل، والغاية لمنتهى
78. وثق توليفي، وتركبي السند
79. القوة ذبقت، وزال الروع
80. المحصرة والحزن افسدا حياتي
81. خبز الحقول لا يسد الرمق
82. «كوقوا، شرب الأعيام لا أستطيع الحصول عليه
83. ان تعود ايام السعادة ثالثة بيودي ان اعرف هودتها

34. الحديق

34. هفتاي موثوقشان
35. اهيف انت تكن عقلك اختل كالصنوبر
36. سلوكك معي مشتملاً مختلفاً
37. وجهك البديع اصبح يشبه الأعمى
38. ماياك لا تكف من الاصحاح بالتمني
39. الظل الغامر يعود بالصلوات
40. رضوان الالهة يمترجع بالتريام
41. اولئك الذين تم يمشروا لك، سيشفون عليك
42. سمعت عن الايمان بالعدالة والعأ
43. سيمتلك الحارمن، تعظيم نعمته
44. (.....) ويهب العفزان

35. العنيد

45. اتحنى امامك، ابره الحديق ويسكنك ارتضي
46. (.....) كلمان حديبك
47. (.....)
48. حمار البرية، ذاك الذي يملأ جوفه بالعشب
49. امضى بامعان الى السحائق الالهية
50. الأسد الوحش، من يتنهم الجسد الريان

51. يقسم الطلوعين نذراً، فيرثي الألهة المأمونة
 52. [...] الفسي، الذي تتكاثر أملاكه
 53. وزن ماعا بالذهب الثنيس
 54. هن آخرت النفره لهد صليت الإله
 55. وتذرت ثلاثه الضحية، لكن كلمتي غير مسموعة

VI - الحديق

56. النخلة ضجرة راهية يا ألهي الفالي
 57. فام كل المواعظ، أيها الذهب الخالص
 58. انت تقض على الأرض، وإفكار الآله بعيدة
 59. انظر الي حمار الوحش الجمول في الوادي
 60. ذاك الحتسره، من نفس الحقل وللب المسيح
 61. لمال وانظر الي متبرس الطيخ، الألب الذي تنكرته
 62. وسيب تلك الجريمة، حفروا حفرة للأبد
 63. الفني المهيب، الذي يهيب ثروله بالأكرام
 64. سيرقه الملك قبل ان يهين أجله
 65. أتبني المسير في الطريق التي سلكوها
 66. اطلب من الآله رحمنه الأولية

VII العذاب

67. هقلد، روح الشمال، سمات مذبة للناس
 68. صديقي المعصفي ا نصيحتك فولية
 69. اسبح في ان اضيفه كلمة ونحة
 70. يسير في طريق الفلاح من لا يبحت من الآله
 71. هزل المتعبون وديبا
 72. طهقت لعالم الألهة منذ نومة الظاهري
 73. سجدت ضامماً، ابحت عن الآلهة
 74. فجنيت مار العهد الذي لم يوجد نفعاً
 75. وهبتي الآلهة الفاقة بدل، لرفاه
 76. العبي، أعاصي دوالدميم هوفي

77. كُرِّمَ الْمُحْتَمَلُ ، وَكُنَّا الْمُحْتَقَر

VII - الصديق

78. كُنِي أَلْت حَقًّا ، وَلَكِنْ لَا دَلِيلَ عَلَى مَا لَعْنُونَ
79. أَلْت قَرَأْتِ الْحَقِيقَةَ ، وَاللَّيْنُ تَعَالِيمُ الْإِلَهِ نَسِيحٌ
80. أَلْت لَا تَحْتَرِمُ حَقْقُوسَ الْإِلَهِةِ (.....)
81. حَقْقُوسَ الْإِلَهِةِ حَقِيقَةً (.....)
82. الْهَاتَارَ الْإِلَهِةِ مِثْلَ كَيْدِ السَّمَاءِ
83. الْعَلِيمَةُ مِنْ طِمِ الْإِلَهِةِ (.....)
84. أَحَقًّا لِدَوْلِهِ (.....)
85. مَارِيهْمُ مَعَ الْبَيْتِ (.....)
86. هَامَسْتِ مَارِيهْمَ الْإِلَهِةِ (.....)
87. كَرِيبًا مِنْ عَقْوَاهِمُ (.....)
88. (.....)

العوشجات XI - IX مهجورة

XI - الصديق

125. (.....)
126. بَرَّرَ (.....)
127. أَهْلَكَتُ .. (.....)
128. كَبِرَ الصَّفَارُ (.....)
129. خَفَّفَ مِنَ النَّاسِ (.....)
130. أَجْمَعُ (.....)
131. ضَمَدَ الْإِلَهِةِ (.....)
132. حَفَلَقَ أَمْتِيَّتَهُ (.....)

XII - العناب

133. زَيْدٌ أَنْ هَجَرَ الْبَيْتِ (.....)
134. حَمْسُنْ : لَا حَاجَةَ إِلَى الثَّرْوَةِ

135. اريد بحر ضحبة لذاته ، تريد غرق تعاليم الآلهة
 136. سناجر ثورياً (...)
 137. سامض في سبيلي ، واتوغل بعيداً
 138. سافتح السند ، وانبث الطوفان
 139. ساهم في البراري الشاسعة كاللص
 140. ساطوف من بيت الي بيت لأطفن الجوع
 141. ساكشرد جائماً ، واجوب الطرقات
 142. وسادخل مثل أي ناهه (. .)
 143. المسعانة بعيدة (...)

XIV الصديق

144. يا صديقي ، مما لك فضه (.....)
 145. أمور البشر التي لا توهها (...)
 146. يوجد في قلبيك (...)
 147. تخلي منك عقلك (.....)
 148. [...] انناس ! (.....)
 149. (...)
 150. [...] هم لحظة (.....)
 151. (.....) بيل (...)
 152. (.....) الهناه (...)
 153. (.....)
 154. (.....)

XV - المعذب

155. [.....] القنب (.....)
 156. [.....] الذي (.....)
 157. (...)
 158. (.....)
 159. تقوى الام لايلتها (.....)
 160. هو الصياد الذي رمينه (.....)

161. من بين جميع القئين لهم أسماء لهم . نجاحه (.....)
162. الكثير من وحوش البر (.....)
163. من من بينهم اتقوى (.....)
164. جهداً في البحث عن البيت والابن (.....)
165. كل ما احترته ، نعم لن تركه (.....)

XV - الصديق

166. ايها الوديع المصطفى ، يا (.....)
167. عقلتك هذا رائع
168. سقط طولك (.....)
- 169-176 (.....)

XVII . المصعب

- 177 (.....)
178. من في (.....)
- 179 . الهلاك (.....)
- 180 . الجميع (.....) تحولوا ... البشر
- 181 . يرثي ابن الأمير ثياباً رثة
- 182 . يرثي الجدع وابن الفقير ثياباً فاخرة
- 183 . الذي يرعى الشعير ، يمتلكه الذهب
- 184 . الذي يزن بميزان الذهب ، يحمل وزناً ثقيلاً
- 185 . الذي يأكل الخضار لوحده - يلبسهم طعام الوجوه
- 186 . ويقدم لابن القتي وساحب الأمر ثمار البرية
- 187 . انهار الغني ، بعيداً (.....)

XVIII الصديق

- 188 . جمعوا ، انسموا (.....)
- 189 . تلك المتبقة (.....)
- 190 . اسم (.....)
- 191 . من الأيام (.....)

192. (.....الأخلاق)
 193. تمصيل (.....)
 194. (.....) المشهوره (.....)
 195. (.....) الأخرى (.....)
 196. (.....) الثمن
 197. (.....) الأثاث
 198. عمر منذ الأزل ، ان تكون متروكاً وفقيراً

XIX المعدب

199. (.....) القطننة
 200. جمعت كل الحكمة ، فانصع الناس
 201. (.....)
 202. (.....) كمبال الطيور...
 203. (.....) لم يدع الثقب
 204. (.....) حفظتها خضاهي
 205. (.....) وموز
 206. (.....) فهبت كتلبته
 207. (.....) لجلبت اسمه
 208. (.....) الرقاه فحمت
 209. (.....) النا طفت

XX - المعديق

210. (.....)
 211. (..... من 9)
 212. تركت افكاره الحاذقة تسرح
 213. (.....) بيدات الحركية
 214. اهدت المكتوب ، واستقرت الخطبة
 215. (.....) ربة الرأس لعبيك من العمل المرهق
 216. (.....) اصبح مهبطاً
 217. (.....) اسمه عالم

218. رافعاً رأسه ، ويهمله ملجئيد

219. لبر امر الإله ، واتزم بظلموسه

220. {.....} وللخير مكرس .

XXI - المعذب

221. {.....} غش {.....}

222. {.....} كل المحققين {.....}

223. بالحنون الخيرات لأنفسهم ... التي {.....}

224. {.....} 231

XXII - الصديق

232. {.....}

233. {.....}

234. {.....}

235. اي غش هذا ؟ لقد غيخته شهرته

236. أيسرح ؟ ستزول سالاد عن قريب

237. النصائب يعلف اللزوة يدون اله

238. سيصبيه سلاح القتلة

239. ماهو نجاحه ، إن كانته لا تبغي مشيلة الآله ؟

240. النور هي مختلف الآله - نعمة متواضعة لكنها أمينة

241. إبحث عن قُصص الآله الصالح

242. مالقدت خلال عام مستتره الأن

XXIII - المعذب

243. تأمل في الدنيا - ليس الأمر كذلك

244. لا يبد، الآله الطريق امام الشيطان

245. الأب بصحب الطريق في النهر

246. وابنه ، ابكر مسترخياً في المراس

247. الأبحر في الطريق كالممر يتبحر

248. يسوق البطل هبتهجاً أجود الأصفر

- 249 محبوب الحفيد الطرقات متفرداً
 250. والحدود يطعم الضمير
 251. ملا جنيت من الآله الذي هببت
 252. اتحضي أمام من هو بوني مرتبة
 253. يستقرني ، لغني والتائه والمطور.

XXIV : الصديق

254. ليها العالم الحاذق المتملم
 255. فذاك حالف ولذا طانت تسمي الى الاله
 256. مثل كبد العمام ، قلب الاله بعيد
 257. تصعب معرفته ، ولا يدركه البشر
 258. كل الأحياء من ابداع يدي اربد
 259. المنجل الأول نالها عندها جميعاً
 260. امجمل الأول يكون صغيراً عند البقرة
 261. نسلها الأخير أكبر مرتين
 262. الطفل الأول يولد غيباً
 263. كنهه الثاني . القوي ، الشجاع
 264. يهيمون ولكن لا يشتهون حكمة الآلهة.

XXV .. المعذب

265. اجمع الي يا صديقي وتفهم افكاري
 266. يستقطب بأفضل كلمة فن حديشي
 267. يهيمون افعال الرجل العظيم ، رغم انه قفل
 268. يزيرون البسيط ، ولم يقم بأذى
 269. ياتمنون المرذيل ، والسفالة لديه كالحقيلة
 270. يرحمون القوي ، الذي يمتلك المشيئة الاله
 271. وصلون مضط القنابل بالثعب
 272. يتهنون الطعام الزهيد عن الشخيرة
 273. يستمدون القوي ، من صاحب المنكرات
 274. يقتلون الضعيف ، ويدعون الممكنين

275. وَايَا الصَّعْلُوكِ يَمْتَنِعُنِي الْفَنِي

XXVI المصديق

276. نُورُو ، مَلِكِ الْإِلَهَةِ ، وَخَالِقِ الْبَشَرِ
277. زَوْالِوَمَارِ الْمَطْيِيِّ ، أَحْتَارِ طَبَنْتَهُمْ
278. الْإِلَهَةُ مَامَا ، هِيَ الْعَطَاةُ الْفَنِي عَيْنَتَهُمْ
279. مَنَعُوا الْبَشَرِيَّةَ تَعْلَقًا أَمْوَجَ
280. عَصُومًا بِالْكَذِبِ وَالظُّلْمِ إِلَى الْآبِدِ
281. يَتَحَدَّثُ الْخَيْرُونَ هُنَا الْفَنِي بِكُلِّ وَقَاةٍ
282. الْهَلِكِ ، تَكُونُ الْقُرُوءُ إِلَى جَانِبِهِ
283. يَسْكِرُونَ إِلَى الصَّعِيْفِ كَاتَمَسَ
284. يَدِيرُونَ لَهُ الْهَدَاةَ ، وَيَمْسُونَ تَعْلَقَهُ
285. يَدِ الْخِدَاعِ يَرَاهُمُونَ عَلَى الْقُرَافِ الْفَنِي ، فَهُوَ بِهَا عَوْنٌ
286. يَقُودُهُ بِبَشَاةٍ نَحْوِ الْهَالِيَةِ فَيَنْعَلِفُونَ كَالْمَسْمُورِ

XXVII - المعبذب

287. ائْتِ عَطُوفَ يَا صَدِيقِي وَتَرَى شَجَانِي
288. تَعَالِ الْبَشَرِ تَتَرَى التَّعَامَةَ ، وَسَوْفَ نَعْرِفُ
289. كُنْتُ مَطْيِيًا ، مَتَعَبِدًا ، مَتَعَلِمًا
290. تَمَّ اجْدُ الْمُنْدَ وَالْعَوْنَ حَتَّى الْمَحْفِظَةَ
291. اجْتَازَ مِيدَانَ الْمَسْبُوحَةِ مَحْتَمِلًا
292. هَادِي الْكَلَامِ ، عَذَابِ الصَّوْتِ
293. لَا أَرْفَعُ رَأْسِي ، أَحْمَلُ فِي الْأُتْرُوقِ
294. مِثْلَ الصَّيْدِ لَا أَصَلِّي مَعَ الْجَمَاعَةِ
295. الْإِلَهَةُ الَّتِي تَحَلَّتْ عَنِّي - مَتَعَلِّجُنِي الْعَوْنَ
296. الْإِلَهَةُ الَّتِي هَرَيْتَ ، سَتَكْتُمُنِي بِالرَّحْمَةِ
297. أَيُّهَا الرَّاعِي أَنْ شَمَعْتَ الْبَشَرَ تَرَعْنِي الْبَشَرُ مِثْلَ الْإِلَادِ

لا يمكن التأكيد من تأريخ كتابة هذه القصيدة إلا من خلال المعلومات التي يمكن الحصول عليها من المؤلف. إن محتوى القصيدة، شأن المؤلفات المضاميهة يخلو من كل ما يمكن أن يشير إلى زمن كتابتها. والتحليل الأدبي للنص لا يسمح بتضييق أي تاريخ من الفترة المحصورة بين 1400 و 800 قبل الميلاد^(١٩).

أما التأريخ المحدد على أساس التحليل اتبلاغي للنص فما يزال موضوعاً للجدل والنقاش، ولكن قبل البدء بدراسة المعلومات المتوفرة عن المؤلف، لابد من التصريح إلى المسألة العامة للتأليف والمؤلفين في أدب بلاد اترافدين.

اعتاد الباحثون إطلاق صفة «المجهول» على أدب اللغة في هذه البلاد، لقد دفع إغناس ذكر المؤلف في النصوص الأدبية السومرية والبابلية إلى التحد بوجود مؤلفين فعليين في بلاد اترافدين القديمة، وجادل البعض في مشروعية إطلاق اسم «الأدب» على هذا النوع من أدب اللغة^(٢٠). ويشار بصفة ذلك إلى أن مرحلة التطور التاريخي سبقت ظهور الكتابة، وكذلك إلى الأسلوب الشفهي في نقل ونشر النصوص الفنية. أما الشديين الكتابي للنصوص هيتم من قبل هؤلاء على أنه كان محض فن تقني ليس إلا. أما مصطلح «المؤلف» فهو برأيهم «المحور» الذي قام باختبار، وأحياناً عصرنة، القصص التي كانت متداولة شائعة ولذا لمهم من الذاتية العمابة يشبهون رواة الفولكلور ائكليامي.

كان هذا الرأي واسع الانتشار في الأوساط العلمية اتعمته بدراسة الأدب السومري والبابلي، وهو يستند إلى بعض الأسس واتعميمات، هكذا، بالفعل، هو أمر العديد من المؤلفات مثل القصيدة - الأسطورة وقصير نيورود إذ كانت في الأصل اسطورة شعبية، ثم تنهاها فيما بعد «أديان» القصص فعلاؤها وعصرنوها^(٢١).

لقد لعب التقليد الشفهي والفولكلور دوراً لا يرب فيه هي نشر النصوص

الغنية و العلمية، بل وحتى النصوص التي وُثقت مكتوبة. ولذلك فإن الدراسات المنجزة خلال العشريين الأخيرين أرغعت الباحثين على إجراء تعديلات جوهرية في وجهة النظر المتأثرة تلكاً⁽⁵⁷⁾.

تبقى معظم المؤلفات الأدبية السومرية والبابلية مجهولة المؤلف بالنسبة لنا حتى يومنا هذا، ولكن هل كانت هكذا فعلاً بالنسبة للكتبة البابليين؟ مثلاً، إنها لم تكن هكذا، على الأقل ليس جميعاً هكذا، فهناك مجموعة من المؤلفات القديمة التي ورد فيها ذكر اسم المؤلف، وسنكتفي بذكر أربعة أمثلة فقط⁽⁵⁸⁾. يدخل اسم القصيدة في حائزين ضمن محتوى القصيدة، كما هو الحال في قصيدة «اللاهوتي»، وهي «نشيد مردوخ»، حيث ورد ذكر آشور بانيبال في النص الشعري⁽⁵⁹⁾، وهي التحالة الثالثة ورد اسم المؤلف في نص القصيدة «ملحمة ايراد». جاء في النوح الخامس من الملحمة ما يلي

مصنف الألواح كاهني - ليلاني - مردوخ، حفيد داجيبا
مدلعه الإله في تمانام، وأمسى عليه، وفي الصباح
دونها لم يعترف ذنباً، لم يصم إليها كلمة واحدة.

ويؤيد في لوح خورساباد أهمية خاصة (يعتقد أنه كتب قبل القرن الثامن قبل الميلاد)؛ كتب على أحد وجهي اللوح «نشيد نايود وعلى الوجه الآخر «نشيد مردوخ». وقد ورد ذكر اسم المؤلف في نص التراتيل على كلا الوجهين⁽⁶⁰⁾. إن هذه الأدلة بعدد ذاتها صارت لا تعني وجود تأليف عملي في الأدب البابلي، إذ يمكن تفسير ورود هذه الأسماء في النصوص بكونها أسماء الأشخاص الذين كتبوا الألواح لاقتنائها. وليس أسماء المؤلفين. مثل هذا التفسير أقرب إلى الواقع في النص الذي ورد فيه ذكر اسم آشور بانيبال⁽⁶¹⁾ لكن الأمر يختلف مع المعتقدات التي اشتعلت على نهارس بالنصوص الأدبية والعلمية، ولا يمكن تفسير الأدلة المشار إليها آنفاً سوى أنها أثبتت على وجود مؤلفين حقيقيين في بابل القديمة.

ترقى أقدم انهفارس المكتشفة إلى العصر البابلي القديم، وهي عبارة عن قوائم بأسماء المؤلفات الأدبية والعلمية، وفيها يعرف النص بالكلمات الأولى منه، في حين يخلو من اسم المؤلف. وقد تمت مطابقة معظم المؤلفات التي وردت في هذه النهارس مع النصوص المكتشفة، لقد ورد ذكر بعض هذه المؤلفات في النهارس 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 مزيفين أيضاً (مثال على ذلك المؤلفات المنسوبة بشكل مباشر إلى الإله آيا^(٢٧)). إن وجود حالة كهذه يؤكد أن الكثبة القدامى كانوا يشعرون بأهمية ذكر مؤلف النص، لقد نسبت بعض المؤلفات إلى الآلهة من أجل تعزيز هيبتها وشهرتها. ولهذا السبب أيضاً نسبت بعض النصوص إلى علماء قدامى مشهورين. إن التقليد الذي كان يفترض ربط النصوص بمؤلفين محددين (حقيقيين أو مزيفين) كان تقليداً راسخاً. وحسب علمنا لم يكشف النقاب حتى اليوم عن أي نص من النصوص القديمة الذي نسب إلى كافر من مؤلف واحد^(٢٨).

ورد ذكر قصيدة «اللاهيتي» و«ملحمة آيزاء» في الفهارس الحديثة، التي اكتشفت وهي في حانة يربث لها، ولكن ليست هناك صعوبة في قراءة الأسطر السليمة وتحديد اسمي المؤلفين اللذين ارتبطت بهما القصيدتان، وهما على التوالي: إيماسجيل - كين - أوبيب و كابتس - إيلاني - مردوخ، وبما أن الاسمين ورد ذكرهما في نص القصيدتين، فبوسعنا الجزم بأننا نتعامل مع المؤلفين الحقيقيين.

يمكن صياغة وجهة نظرنا بصدد اتناليف المؤلفين في بلاد الرافدين القديمة على النحو التالي: إن كان يفهم بكلمة «مؤلف» الشخص المبدع، الذي وضع النص الكتابي من بدايته حتى نهايته - سواء كان نصاً أدبياً أم ثقافياً أم علمياً - فإن المؤلفين كانوا موجودين في بلاد الرافدين منذ القدم. وربما بدأوا بالظهور منذ النصف الأول من الألف الثالث قبل الميلاد^(٢٩) بالاضافة إلى هؤلاء المؤلفين الحقيقيين^(٣٠) كان هناك عدد أكبر من «المحررين» و«الناشرين» وهم الكتبة العلماء والكهنة الذين كانوا يتولون مهمة التنوير والتحرير، وتوحيد النصوص وإدراجها في مجاميع، أي وضع النصوص القانونية للروايات التقليدية التي كانت تروى شفاهياً (الملاحم - التراتيل، الأناشيد، التعاليم، الأمثال... الخ). نحن نضاهي مصطلح «قانون» - Canonisation^(٣١) المؤلفات الأدبية السومرية - البابلية على أنها عملية كتابة النص «الأصيل» على يد العلماء القدامى، وتتفق مع وجهة نظر أ. لاميرت الذي يعتبر اختيار مصطلح «قانون» غير موفق ولا يلائم واقع الأدب القديم في بلاد الرافدين: إن القانونة ترتبط بتاريخ الكتب اليهودية والنصرانية المقدسة ولا تصح لتاريخ الأدب الأكاديمي، 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، لا بد قبل كل شيء من وضع هذه الظاهرة في اتسويق الذي تشغله داخل المنظومة الحضارية ذاتها، من اتصعب الحزم حول مدى التقيد بـ «حقوق التأليف» في بلاد الرافدين، ولكن الفهارس التي ترجى إلى العصر الآشوري الحديث تشير بوضوح إلى أنهم كانوا ينظرون إلى ذكر مؤلف النص باعتبار أمر ضرورياً. رغم أنهم لم يميزوا بين المؤلف «الفرد» و «المحررين» - يقول من - أفرينسوف - «ثم يكن مفهوم التأليف الفردي معروفاً في أدب بلدان الشرق الأدنى، وكان مفهوم «السمعة الشخصية» يؤدي هذا الدور». وتخلو اللغة الأكديّة عن المصطلحات لكلاً «المفهومين». ولكن مادام المبدعون (المؤلفون الفرديون والمحررون) قد وجدوا، وكان هنالك الإبداع 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 بأمانة النص. ويلفتنا المعاصرة «سمة النص وبسمة مبدعه، وليس طبيعة الجهد الإبداعي (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 مجازية للواقع الفكرية الشائكة عن «الحرية المطلقة» التي كان يتمتع بها العلماء انقداص (المؤلفون، المحررون، النساخون)، في تعاملهم مع مؤلفات زملائهم أو مؤلفات من مبدعهم. فالمصادر البابلية المتوفرة حالياً لا تعطي أساساً كافياً لدعم هذه الفكرة. إن الصيغة التي تتكرر في الكثير من الألواح (كُتِبَ بهذه مثل أصله القديم) تشير إلى أن الكتابة كانت تعامل مع النصوص الأصلية بأمانة عند النسخ ولم يجرؤوا عليها أية تعديلات، والحديث لا يقتصر على المواعظ والتراويل، التي يمكن لأي تعبير لطيف في الصياغة أن يفرضها قوتها التمجيدية، كان النساخون يشيرون إلى التثنيات والتعظيم والتشويه في مبدعهم من الألواح القديمة ذات المحتوى «التاريخي» والعلمي، دون أن يجازفوا في ملء الفراغات حسب تصوراتهم الذاتية. وفي هذا المجال ترتدي الشروح الأربعة للمؤلفات انغذية أهمية خاصة، كالشروح «الرفقة» منسوبة «لللاهوتي»، وقصيدة «المعذب البريء».

وكان اللغويون يحافظون على الكلمات والعبارات القديمة التي بطلت شأنها، ويلجأون إلى تفسير تلك الكلمات في الشروح العرفية. فنذكر الملاحظة التي أشرنا إليها من ملحمة أيرا، التي وردت في اللوح الخامس، فالمؤلف يؤكد على أن الإله طاتمه في التحم، وأملى عليه في الصباح، ولم يقترف أي ذنب. إذ لم يخطئ أو ينقص من النصف كلمة واحدة إن هذه الأمثلة واضحة جداً. لقد رسخ عند البابليين تصور واضح عن أصالة النص، حتى وإن لم يكن تصماً فورياً. وارتبط ذلك التصور بع ساد من احترام كبير لتراث، وتفسير للأسماء العلمية المشهورة، وربما ارتبط أيضاً بفكرة «التأليف الإلهي»، وقد سبقت الإشارة إلى بعض النصوص المنسوبة إلى الآلهة. فقد استند نظام تعلم فن الكتابة على مبدأ الاستئناس بالحقائق للنصوص.

في بنية النصوص التي تشكل اللغة السومرية واتباعية بتبني التمييز بين النصوص «المؤلفة» والنصوص القوتكلورية. النصوص اتفولكلورية هي الأكثر، ويرتبط نشوعها بوجودها بالتفانيد اتروائية، ويبدو أن «المؤلفين» وصلوا أحياناً تطوير النص شفهياً حتى بعد تدوينه كتابياً. كان الناس يتلقون هذه النصوص ويتعرضون عليها من طريق أرواية والسميح، أما النصوص الثانية فكانت من ابداع مؤلفين فرديين. وقد نشأت في البداية كنصوص مكتوبة، وبهذه الصيغة تطورت ولقاهها المعاصرون^(٦٤). وجود الـ acrostics في بعض النصوص يدل على الأسلوب الكتابي لتأليفها. تظهر الأثبات في لوح خورساباد الملاحظة الثانية: نقره الرمز الأوثية والرموز الخماسية مرتين^(٦٥). وهناك ما يفسح بالافتراض أن النصوص الأدبية البحتة كانت أقل عرضة للتعديل والتحويل من النصوص اتفولكلورية^(٦٦).

نعجز في حالات كثيرة عن التمييز بين المؤلف الأدبي الفردي، والمؤلف اتفولكلوري. ولكن هذا لا يعيقنا من مهمة الفرز والتعبير بين هذين المؤلفين عند توفر مثل هذه الامكانية، لأن هناك، وكما سنرى، الكثير من الصعوبات التي تجابهنا عند تفسير نصوص كلا النوعين^(٦٧).

وقبل الانتهاء من هذا الاستطواد نشير إلى أن سلسلة النصوص الأدبية المعرسة لمذاب الأبرياء تنتمي إلى مجموعة المؤلفات الفرديّة، مثل «اللاهوتي البابلي» و«المذهب البري» والقصيدة السومرية، الأسمان والآلهة، بالاضافة إلى قصيدة يانيرة قديمة أخرى من هذه المجموعة.

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

اعتمدتها المؤلفات الفولكلورية كانت من المؤلفات الفردية أيضاً، وبكلمة أخرى يمكن القول بأن المؤلفات الأدبية كانت تعكس بالدرجة الأولى أفكار الشخصية المتصورة من المجتمع البابلي.

أن تنا أن تعود إلى قصيدة اللاهوتي البابلي، ما الذي نعرفه اليوم عن هذا القصيدة؟ كان زميرين (وهو أول من درس هذه الملحمة) يمتقد أن اسم المؤلف يكمن في الـ acrostax^(٣٧) ولكن الاسم لم يكتشف إلا بعد مرور سنوات عديدة، وذلك بفضل جهود لاندسبرجر، الذي أجرى مقارنة شيقة بين مقاطع من القصيدة ومقاطع من لوح عيرسي عثر عليه في سيبار^(٣٨). يتضمن هذا اللوح - وفي احتمالين تخطيطيين الاسم أعني، بالإضافة إلى أسماء أخرى وأسماء مواقع جغرافية، وقواعد تليط الوثائق العلمية وقاعدة للأشقة. وستوات حكم هيلب اردي 323 - 316 قبل الميلاد).

إن اسم ايساجيل - كيني - اويبي، كما يكون فريداً من نوعه، ولستيمد أن يكون ذكره في لوح مدرسي مجرد صدفة فيبدو أن المعلم قد اختار اسم المؤلف المرموق عن بعد لتدريب المبتدئين. لقد كانت القصيدة شائعة في ذلك العهد وهذا ما تؤكد التعليقات البائية الحديثة على القصيدة^(٣٩) ومن مقطع بابلي صغير (اللوح K 10802). نشره لاميرت^(٤٠)، ويتضمن هانرس أدبية، تعرف أن مؤلف اللاهوتي انبالي، هو راق وعالم من بابل. ولأن كانت الصفة الأوتى للمؤلف تبدو في الـ acrostex، فإن الصفة الثانية تتفق مع اسمه^(٤١).

وردت أهم المعلومات المتوفرة عن مؤلف اللاهوتي البابلي، هي نص من اوروك نشره فان ديك، ولأسف لم يتل هذا النص الاهتمام الذي يستحقه^(٤٢). والنص عبارة عن قائمة بأسماء الملتهء واتحكما القدامى، وأسماء الملوك الذين غاصروهم في الأسطر ١٦ - ٢٠ من القائمة مايلي.

في عهد الملك (.....) العالم ايساجيل - كيني - ايبلا
في عهد الملك حدد - ايبلا - ايديا - العالم ايساجيل - كيني - اويبا
في عهد الملك نيوبخت نصر - العالم ايساجيل - كيني اوييب
في عهد الملك أسر حنون - العالم يا - ابليل - حاري

٥ اسم المؤلف (ايساجيل) مشتق من (ايساجيل) وهو اسم معبد الآلهة مردوخ في بابل.

وهكذا، فإن قائمة أوريوك تشير إلى عالمير باسم إيساجيل - كيني - أوييب، عاش الأول في عهد الملك حدد - أبال - أيدينا، الذي حكم البلاد خلال الفترة 1049 - 1048 قبل الميلاد. والثاني في عهد الملك ليوخذ نصر الأول، الذي حكم البلاد من سنة 1126 إلى سنة 1125 قبل الميلاد*.

طرح ج. برينكمان إختراضاً صحيحاً مقادراً أن الحديث في هذه القائمة يدور حول شخصية واحدة^(٧٢). فالفارق الزمني بين حكم الملكين لا يزيد عن خمس وثلاثين سنة، والفارق الزمني بين بداية حكم الملك الأول ونهاية حكم الملك الثاني يبلغ ثماني وسبعين سنة، وهذا يمكن شخصية واحدة أن تعاصر الملكين. ومهما يكن من أمر فلا شك أن المدعو إيساجيل - كيني - أوييب، وفق ماورد في نص أوروك، هو مؤلف «اللاموتي البابلي» وقد عاش في نهاية القرن الثاني عشر والنصف الأول من القرن الحادي عشر قبل الميلاد. والسؤال يتحضر الآن في مدى تقسنا تاملاحظة الأخيرة هذه.

إن مؤلف نص أوروك هو الكاهن أن - بيل - شونر، وقد كتب النص حوالي سنة 165 قبل الميلاد، وقد استند الكاهن إلى انتقاليد القديمة الشائعة. يبدأ النص بأسماء الملوك السبعة الذين حكموا قبل الطوفان والحكام السبعة الذين عاصروهم، لقد درس ج. كوموروزي هذا الجزء من النص دراسة مستفيضة وتوصل إلى أن مؤلفه كان جيه الاطلاع على قوائم الملوك السومرية القديمة^(٧٣)، ويبدو أن الكاهن أن - بيل - شونر قد نهل من أعمودوث الشعبي القديم واعتمد مختلف المصادر عند تدوين المعلومات المتعلقة بملوك ما قبل الطوفان ومعاصريهم. إلا أن دقة التواريخ المحددة لهذه الفترة مشكوك بأمورها. فهو على سبيل المثال يؤكد بكل سذاجة أن سين - ليكي - أوييني «مصر» عاصمة جلجامش كان من معاصري جلجامش، وأن كابتني - يلاتي - مردوخ، مؤلف «منحة ايزر» قد عاصر الملك أبي - سين (٢٠٣٧ - ٢٠١٢ ق.م)، في حين أن مؤلف هذه الملحمة عاش في القرن التاسع أو القرن الثامن قبل الميلاد. ومن المأمئف أن امرم المالك، الذي عاصره العالم إيساجيل - كيني - ابلا مفقود عن النص؛ وهناك مايدعو إلى اختيار هذا العالم من معاصري الملك نابو - ابلا - أيدينا (حوالي ٨٧٠

* لقد استثنى المؤلف ليوخذ نصر الثاني بالنظر لكونه عاش في عصر حديث نسبياً، فهو يعتبر من ملوك العصر البابلي الحديث وحكم خلال الفترة 562-٥05 ق.م.

قح^(٧٤)، لكن مؤلف النص أدرجه في انشائمة قبل حدد - ايلا - ايدينا
ونبوخذ نصود وهذا ما اوردوا، و أيضاً الى الحد من دقة المعلومات التاريخية
الواردة في هذا النص.

وهكذا، يمكن القول بشكل عام ان قائمة اوبوك، وبالرغم من عدم
مؤلفها، لا يمكن ان تشكل مصدراً موثقاً للمعلومات حول عصر علماء
وعولفي بلاد ما بين النهرين، ومع ذلك فان الإشارة الواردة فيها عن معاصرة
ايساجيل - كيني - اوبيب - للملكين المذكورين تبدو مقنعة وتستحق
الاهتمام. سبق ان اشرنا الى أن قصيدة اللاهوتي البابلي، قرقي الى نحو
الف عام قبل الميلاد، وذلك حسب التحليل اثباتي الصرف للقصيدة، وقد
لاحظ كل من أ. لاميرت^(٧٥) و ج. بيرتيمان أن عصر ذوبخذ تصور الأول
(وكذلك العصر الذي تلاه) تميز بانبعث ادبي ملموس^(٧٦)، ولا يستبعد ان
يكون انبثاق اثر ادبي بابلي رابع، كقصيدة اللاهوتي البابلي، قد ارتبط
بتلك النهضة الأدبية المبصرة؛ لقد كان اسم المؤلف بعد ذاته «عصرياً»
بالتمسية لفكرة 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 بالهنة، ومن مواليد بابل، ومن معاصري نبوخذ نصر
الأول، أو حدد ابلان - ايدينا (أو كليهما معاً). وقد ظل اسمه راسخاً في ذاكرة
الدوائر العلمية طيلة مايقرب من ألف عام.

فهم أي مؤلف أدبي وتقييمه تقيماً موضوعياً، لا بد 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
تتخصص حياته ونشاطه في داخل هذا المعبد أو ذلك، بل يكون على صلة دائمة
مع الناس من مختلف الفئات الاجتماعية. فهمازة المتنوعة تقمص عليه أن
ينتقل من بيت الى آخر، لميادة المرضى والأشخاص الذين آله، بهم المدح.
كانت دائرة نشاط الواعظ واسعة جداً، اذ كان أحدهم يقوم بدور الطبيب^(٧٨)،
مستعيناً باطلاسم والحروز وانثرانيل لطارد «شيطان» المرضى، وكان غالباً
مايقوم بهذه المهمة برفقة الطبيب، ويداوي الأمتان، ويلتصم لزيائنه الأحلام
المسعدة، ويكافح الشر والرزيلة، ويؤدي الملقوس البورية التي تضمن اتصحة

الدائمة للعائلة المالكة. أما في المعبد فإن مهمة الواعد تنحصر في إثارة
هياكل الآلهة وتادية الطقوس، وتظيف الأرض للمعدة لدفن الموتى مع
امتعتهم خلال مراسم الدفن.

إن الأدب البابلي الخاص بالوعاظ واسع جداً، وتدخل ضمن هذا النوع من
الأدب مسلسلات كاملة مثل «إنهي: أنا لا أعرضه، ما تكو، بيت الوضوء، و
شربيوه وغيرها، ويصل عدد الألواح التي تترتة قائمة الامور المخصصة
لمكافحة السحر، والتي تحمل عنوان «أهل تسليم» ما يقرب من 100 لوح.
والقهرس الخاص بالشياطين والآلهة التي تسبب الأمراض طويل جداً. لذا،
ضمن الصعب على شخص واحد أن يستوعب محتوى جميع النصوص الضرورية
عن الوعاظ، مما يدعو إلى الاعتقاد بأن الوعاظ كانوا يتخصصون في
مجالات ضيقة^(١٧٨).

تشير هذه المعاديات إلى أن ممثلي هذه المهنة كانوا من المتعلمين
والعشوريس وكانوا في الوقت نفسه جيدي الاختلاع على حياة الناس
وأحوالهم. أما النشور الاجتماعي للوعاظ، فمن الصعب أن نحكم عليه
اليوم. ولكن يبدو أنه لم يكن ذا شأن كبير. ويمكن أن تشير بهذا الصدد
إلى بعض الملاحظات التي وردت عنهم في بعض النصوص من قبيل :
«الكاتب المتأهل يصبح واعظاً، والمعني الردي، يصبح صافراً، والعنرد
السيه يصبح زماراً، والتاجر الفانل يصبح حدياً، والتجار الردي، يصبح
غزلاً، وصانع الأسلحة الردي، يصبح صانعا للمناجل، والبناء الردي، يصبح
عامل ملين»^(١٧٩). لا يسمح طابع هذه الأمثال أن نرى فيها أكثر من سخوية
وتهكم فئة مهنية معينة من ممثلي الفئات الأخرى، ولكن ليس بومضنا
الحكم على مدى سعة انتشار مثل هذه النظرة المتحفظة إلى الوعاظ.
لضيف إلى ذلك أن فئة الوعاظ لم تكن متجانسة : بينهم محشرون
متواضعون، كانت مهمتهم اترئيسية ثلوية حاجات الناس البسطاء. وكان
هناك أيضاً «وعاظ الملوك»، ومن بين هؤلاء كان حمد - شومو - اوزور،
الذي لعب دوراً هاماً في عهد سنحاريب، وأسارحيدون، وأشور باتيبال،
بعيد من كون زودن يشبه هذا الواعد بأحيكار، مستشار ملوك آشور
الشمير ويطل ملحمة «أحيكار»^(١٨٠).

كيف نقم كلمة «أومانو - Ummanu» التي وصف بها ايساجيل - كيني -
اوييب في الفهرس الآشوري اتعديث (K 10872) وقائمة اوزوك ؟

يعتقد ج بريكنان أن هذه الكلمة تعني «سكرتير الملك»، ولكنه في نفس الوقت يعترف بعدم وضوح الكلمة جزئياً، مشيراً إلى أن هؤلاء «الأومانوه كانوا رؤساء كنية رسميين»^(٨٧). ومن غير المستبعد أن هؤلاء هم سوي «عظمي صنعتهم»، كما يقارن، أي «عداوة»^(٨٨). ولكن حتى وإن كان هذا المصطلح يعني «سكرتير الملك» فذلك لا يقول شيئاً عن الوضع الحقيقي للمؤلف «إيساجيل - كهزي أوييب» وغيره من المؤلفين الذين ورد ذكرهم في قائمة أوروك والقهر من الآشوري الحديث : وكما أثبت ر. رانير، فإن بلاد الرافدين عرفت تقليداً قديماً يربط الحكمة انطوية ببعض مستشاري الملوك^(٨٩). فالعالم الذي يكسب شهرة واسعة يصبح فيعاً بعد، وفي ذاكرة الأجيال المقبلة، من المعاصرين المقربين إلى الملك الذي عاصره.

وهكذا، فإن مؤلف «اللاهوتي اتيابلي»، كما يبدو لنا، كان شخصية متعلقة وينتمي إلى الفئة المتطورة التي تتحدر من الطبقات الوسطى.

لنتقل الآن إلى الحالة الاجتماعية - التاريخية للقصيدة، أي إلى أحداث ذلك العصر الذي عاش فيه مبدع القصيدة إيساجيل - كيني - أوييب : تعرف المرحلة التي تلت سقوط المملأة الكاشية في بابل في القرن المظلم، فالمعلومات التي يمكن أن تلقي الضوء على تلك الفترة ضئيلة بالفعل. ويشير بريكنان، الذي قام بجمع المصادر المكتشفة عن تلك المرحلة، إلى أن مجموع ما وصل من بابل خلال الفترة الممتدة بين 1158 - 722 قبل الميلاد لا يزيد عن ثمانية عشر نصاً ملكياً^(٩٠). ومع ذلك يمكن تحديد المسار العام لأحداث تلك المرحلة بشكل متكامل.

يبدو أن العصر الكاشي (1158 - 1095 ق م) هو العصر الذي أخذت تتبلور فيه تدريجياً فكرة تقسيم بلاد الرافدين إلى بابل وآشور (نقصنا داور الأفكار في أذهان الناس). كانت الحدود الشمالية لبلاد بابل في عهد سلالتي إيسن الثانية تمر بمحاذاة نهر الزاب الأسفل، وكانت تلك الحدود متحركة جداً، إذ تارجحت حسب اتوضع السياسي اتقالم وهوة كن من البليبين الجارين. وإلى الجنوب من هذه الحدود تقع مدن دولة بابل القديمة مثل أريدو وأور؛ وكانت اتحدود اتقريبية تحدد بمحاذاة نهر الفرات، والحدود اتشرقية تمتد خلف نهر دجلة، بمحاذاة تلال زانغرومي^(٩١).

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

تزلق مسرعة نحو هاويتها. ويدهور الوضع على الخصوص خلال حكم المالد زابنبا - شوم - اديتا (حوالي 1158 ق.م.) وخلال عام واحد سقطت بابل ! لقد سقطت بابل أمام الحملك الأشوري آشور - دان - الأول ثم غزاها العيلاميون فيما بعد ومن المحتمل أن يكون الملك العيلامي شوتروك - ناخوتتي قد أوكل حكم بابل لولده كوتهر - ناخوتتي^(١٢٧). لقد منيت بالفشل جميع المحاولات التي أبدت لصد الغزاة، وخاصة في عهد انليل - نادين - جي، آخر ملوك الحثيين، حيث وقع في الأمر ونفي إلى عيلام. وتعرضت أهم مدن ومعابد بابل للسلب والنهب، وعند العيلاميون على الخصوص التي نقل تمثال مردوخ إلى بلا هم. فانهارت بابل كل الانهيار، فاضافة لكل التمعن التي ألمت بالبابلين، فانهم هضوا الأهم. الأ وهو العنقذ، وحالة كهذه تفود إلى انهيار معنوي كبير. بهذه النعمة الكثيرة، كما يقول برونگمان، إختتمت السلالة الحثية وجودها على مسرح التاريخ بعد عمر مديد^(١٢٨). ومهما يكن من أمر فإن الكثير من مدن بابل وآشور قد زحمت تحت حكمهم، وليس هناك أنقى شك في الدور الكبير الذي لعبه العيلاميون في زحف الحكم من السلالة الحثية إلى سلالة آيسن الثانية. لقد تكررت، من الناحية العملية، الوضعية ذاتها التي نشأت بعد سقوط سلالة أور الثالثة في نهاية الألف الثالث ومطلع الألف الثاني قبل الميلاد، وذلك تحت ضربات العارضين من الغرب والعيلاميين من الشرق.

لا تعرف الكثير عن الملكين الأولين من سلالة آيسن الثانية، كان الملك الأول (مردوخ - شابيك - زيوي) من مدينة آي سن، ويقام بنقل مقر الحكم فيما بعد إلى مدينة بابل^(١٢٩). ولا يمكن الحديث عن بابل العاصمة إلا في عهد الملك السادس (مردوخ - ناديا - ناجي) الذي احترق قصره خلال الهجوم الذي شنته قوات الملك الأشوري 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 على لوح طينتي يحمل ختم آني - مردوخ - يانطر (1140 - 1133 ق.م.) انه استعاد بابل نفسها هبها بعد^(١٣٠).

ولا تعرف أيضاً ان كان الملك نهورتا - نادين - شوم (1132 - 1127

قوم.) همت بصلبة قريش الى الملكين الآخرين أم لا. لقد حكم هذا الملك اليلاد ست سنوات، وامتهاد الجايطيون دورهم الهام على الساحة الدولية خلال عهده. فقامت القوات البابذية بعملية عسكرية في اعماق انبيلاد الآشورية. وقد تكون تلك العملية على صلة بالفزع الذي تشب بعد وفاة آشور - دان - الأول. ولا يستبعد أيضاً أن يكون نينورتا - نادين - شوم قد اعرض بقية حياته سيراً في عيلام^(٩٢)، غير أنه استطاع أن يضع مهيكلينهما راسخاً للحكم. فهدد الطريق أمام الملوك الذين جاؤوا من بعده ليحكموا بابل طيلة أربعين عاماً. وكل ما نذكره الأجيال عن نينورتا، أنه كان أب نبوخذ نصر العظيم.

استلم نبوخذ نصر الأول (1236 - 1205 ق.م.) مقاليد الحكم بعد وفاة والده، ومن ثم خلفه ابنه، ثم أخوه الأصغر. لقد أجهط اسم نبوخذ نصر بهالة من العظمة، وصورته الأجيال لتأليه 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 العيلة الدينية تطورات هامة أيضاً، ففي هذه المرحلة، كما يبدو، أصبح مردوخ (الذي كان من بين آلهة المهمة) أكبر آلهة بابل. فوصفته الوثائق الرسمية بلقب «ملك الآلهة لأول مرة»^(٩٣)، كانت شخصية مردوخ تتطور في هذا الاتجاه منذ عهد بيميد، ولكن الدفعة المهمة الأخيرة، التي استمرت عن تحول نوعي، حصلت، كما يبدو، في عهد نبوخذ نصر الأول.

وهذا تولى الحكم أخذ نبوخذ نصر على عاتقه مهمة انتصدي للمخاض التي تهدد بابل من جهاتيلام^(٩٤)، فنظم حملة عسكرية كبيرة، إلا أنها أوسبب انتشار الوباء بين الجنود، ياءت بالفشل، فاضطرت قوات نبوخذ نصر إلى العودة قبل فتح عيلام.

ثم يرق هذا الوضع لحكام عيلام. فراحوا يمدون العدة لحملة إنتقامية، فلاح الخطر على المناطق اشرقية من بلاد بابل. وتم يستم أم نبوخذ نصر هو الآخر، فراح يمد لحملة عسكرية جديدة، يمد مباركة الآلهة بدأ نبوخذ نصر مسيرته. كان الصيف، والجو حاراً لا يطلق، لذا لم يكن العيلاميون يشوقون الهجوم. وسببت طلأع قوات نبوخذ نصر إلى نهر اولاي قبل أن يستفيق العيلاميون من المفاجأة ويمد معركة حامية الوضيم انهارت القوة

العسكرية العيلامية. تقول إحدى الوثائق الرسمية^{١٢٠} عن وصف هذه العملية : «بأمر مردوخ، ملك الآلهة. رُفع نبوخذ نصر السلاح نيشار لأكد. ومن دير» مدينة الآله (أنو) المقدسة فخر مسافة ثلاثين بيروه (ساعة مضاعفة)، وسار في الطريق في شهر تموز. لقد انتهت اتصال. وتوهجت كأنها النار في أيدي الجند، وتوهجت أحجار الطريق كأنها الأفران الحامية. جفت الآبار، وقلت القنوات من الماء، تراخت قوى الخيل، وثرنح الرجال الأشداء. وزغم ذلك سار في الطريق قدماً كالملك، المختار، المصطفى والمستند من الآلهة، أجل حث اتخطى نبوخذ نصر الذي لا يضارعه أحد، فخرج إلى ضفة (الوادي)، التقى الملكان فتبارزا. التهبت النهران وسط المعركة. وعلا الفبار وجه الشمس.... وبأمر عشتار وحده إلهي الحرب حر حوثيلوتوش ملك عيلام هارياً فتوزى. أما نبوخذ نصر فقد استولى على عيلام، وأقام الاحتفالات وغنم الثروة»

لا يمكن رسم صورة دقيقة للمصراع الذي كان قائماً بين بابل وعيلام. ومن الصعب حتى ذكر عدد الحة لات التي نظمها نبوخذ نصر ضد عيلام^(١٢١). ولابد من الإشارة أيضاً، إلى أن انتصار الكبابيين من وجهة انتظار العسكرية ثم يكن انتصاراً نهائياً، حيث لم يدم طويلاً. لكن نبوخذ نصر (استناد الآلهة التي سلبها العيلاميون، ومن بينها نعتال مردوخ الذي كانت له قدسيته الخاصة^(١٢٢)). وافقت عودة مردوخ إلى الأيساجيل [احتفالات مهيبه^(١٢٣) ويبدو أن تنصيبه أترسمي بصفة الآله الأعلى في بابل قد جرى خلال هذه الاحتفالات، يقول : «لاهبزت حول هذا الموضوع : «كانت التربة مهددة لئلا هذا الحدث منذ انحصر الكاشي. وبانفعل، فإن نقه الشخصي (Marduk - sarilum) يوحي بوجود هذا المبدأ منذ النصف الثاني لحكم السلالة الكاشية. وفي نفس الوقت تتوفر أسس جذية للشك 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 اللعن من أكثر التصوص الشعاعية المكثمة لوصف الحملات العسكرية. وقد

ورد في مؤلف هوري إلى زهتي - شيني، أحد قواعد نبوخذ نصر في تلك الحقبة

♦ ♦ مدينة (دير) وتدعى أيضاً (دور - لراو) مدينة مشهورة في تاريخ العراق القديم، تقع بقاياها الآن بالقرب من مدينة بكرة على الحدود العراقية الإيرانية (الحدود الحالية - العيلامية القديمة). انظر : طه باقر، ملهمة جلجامش، ص ١٠٤.

الطريق لانجاز هذه العملية. لقد كمن اهتمام المجتمع، خلال الاحتفالات، مركزاً على مردوخ، وكذلك التمراسيم وتمة يوم الثنور والهدايا، ولم يكن آنذاك شيء أفضل من منحه الملطمة العليا في السماوات. لقد ورد ذكره في اللوح (BM 99067) باسم زيب الأرباب^(١١٦).

وليس من المستبعد أن يكون رواج الأسماء الخاصة المعروفة بمردوخ ومعبده (اليساجيل)^(١١٧) مرتبطاً بتلك الأحداث التي وقعت نحو عام 1100 قبل الميلاد. وهذا ما عناه عند إشنرتنا التي خصوصية اسم المؤلف اليساجيل - كيني - اوبيب، إلا ان معاصرة اليساجيل لتبوخذ نصر تبقى احتمالاً غير مؤكد، رغم قربه من الواقع.

ومن الأحداث السياسية الخارجية المهمة التي وقعت في عهد نبوخذ نصر - يمكن الإشارة إلى الصدامات التي شهدتها المناطق الحدودية مع الآشوريين^(١١٨) وتدمير بعض المصادر التي حروب نبوخذ نصر مع اثنين من أبناء^(١١٩).

خلف نبوخذ نصر ولده ائليل - نادين آيلي (1104 - 1101 ق.م)^(١٢٠). ويبدو انه جلس على العرش وهو ما يزال باهناً، ومات دون أن يترك من يخلفه، فانتقل الحكم إلى عمه - الأخ الأصغر لتبوخذ نصر، ونكاد لا نعرف شيئاً عن الأحداث التي وقعت في عهد العتنة الابن.

ليس من المستبعد أن يكون مردوخ - نادي - ناحي (1100 - 1083) قد نصي ابن أخيه. يجلس على العرش، وقد ورد ذكر ابن مردوخ في نص كتب في السنة العاشرة من حكمه^(١٢١). لكن الذي خلف مردوخ كان شخصاً آخر، ثم تثبت صلة قرابته بالملك حتى اليوم^(١٢٢).

تميزت الأوضاع في عهد الملك مردوخ - نادي - ناحي بهدوء نسبي واستقرار دام سنوات طوال، لقد كان إهتمام جاره الجبار، الملك الآشوري حملاً .. تليز الأول موجهاً كلياً لصد الفياكل الآرامية. فاستغل البابليون هذا الوضع لتنظيم عدة حملات ضد بلاد آشور، غير أن امتلاك الآشوري استطاع أن يقوم فيعاً بعد بحملة مضادة أدت إلى تهديم القوات البابلية وبمعط، سيحتره على المدن المهمة مثل اور، اوبيس، وبارز التي احتق فيها انقصر الملكي.

بعد اتمام التات، عشر من حكم مردوخ - نادي - ناحي تدهورت أوضاع البلاد بشكل ملموس. فقد اشتد ضغط القبائل الآرامية من جهة الشرق، على

أثر المعجاة، التي عرفتها آشور وبابل في أئسنة الثامنة عشر من حكم مردوخ، اضطرت القبائل الى الترحال بدون توقف. كانت تلك القبائل تعتمد في مؤنثها وغذائها بالدرجة الرئيسية على سكان بلاد الراهدين، اذ كانت تربط الطرفين علاقة تجارية متينة^(١٠٧)، ولكن انتشار المعجاة (وصول الأمر في بعض المدن الى أكل لحوم البشر) وانقطاع مصدر التموين الاعتيادية دفعا الأراميين نحو بلاد الراهدين، كياختوا بالقوة ماكانوا يحصلون عليه عن طريق المبادلات التجارية، واكتسح الغزو الأرامي الجزء الأكبر من بلاد بابل وآشور، فاضطر تجار -تبليز للإعتصام في إحدى قلاعها العجيبة الشرقية، واختفى مردوخ -نادي ساجي دون أن يترك أي أثر^(١٠٨).

سعى مردوخ -شايبك -زيري، انذي تولى زمام الحكم خلال المنوت 1070 - 1082 - قبل الميخذ، لاستعادة أمجاد أسلافه والفرود عنها. وخلال عهده نشأت علاقة صداقة وحسن جور بين آشور وبابل، تكن شواهل التمحازيس الأراميين وصلت غزواتها، حتى شكلت جهود أحد مرانهم بالاستهلاء على اعرش البابلي^(١٠٩).

هل كان حد -آبال - ادينا (1069 - 1048 ق.م.) آرامياً حقاً؟ هذه المعلومات التي ذكرها المؤرخون القدامى عن ظروف استلامه الحكم متضاربة جداً^(١١٠)، ولكن ما هو مؤكد ان ائملك لم يحث يصلة القريس الى منوك بابل القدامى؛ ومن وجهة نظر البابليين أنفسهم فإن حد -آبال - ادينا ارتضى العرش عن طريق غير شرعي، سواء تولى زمام الحكم بأمر من ائملك الآشوري، ام انه لم يلتزم بالمراسيم المعتارف عنها في ارتقاء العرش. لذلك وقف البابليون منه موقف العناد، وقد فلل اناس يتشرون ائيه كحاكم غريب، رغم كل الجهود التي بذلها للحفاظ على المقدسات البابلية الشيدية وإقامة ائمنشات 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 انها مدت يد المساعدة للبابليين، لكن حد -آبال - ادينا راح فيما بعد يتدخل في الشؤون ائداخلة للقصر الآشوري. وفي نفس الوقت كانت هجمات الأراميين متواصلة بدون توقف، ولم يستطع حد -آبال - ادينا أن يجد الوسائل الفعالة لصد تلك الهجمات، أو تم تكن تئيه الرغبة للعمل في هذا الاتجاه. ويبدو أن هذا الموقف اثار استياء البابليين وتلمزهم.

بعد موت حنيد - آبان - أديتا تولى الحكم مردوخ - امي - ارييا، الذي لم يحكم سوى نصف عام، فخلقه مردوخ زير (.....)، الذي لا تعرف عنه وعن فترة حكمه سوى انه قاد البلاد زهاء اثني عشر عاماً.

هكذا نستطيع إختتام عرضنا لأهم الأحداث السياسية الخارجية التي شهدتها العصر الذي عاش فيه مولف قصيدة «اللاهوتي البابلي»^{١١٠} يبقى أن نضيف بعض الكلمات عن الظواهر والأحداث التي عرفها المجتمع البابلي ذاته خلال هذه المرحلة.

امتاز العصر الذي تلا سقوط المملأة الكاشية بالتدهور والانحطاط. فقد سار الجيوش السياسية والعسكري نحو الأفل، ولتأقمن عدد السكان في بابل نفسها، وتحولت بعض أحيائها السكنية إلى حقول وساتين، كما تدهورت نوعية الحياة، حسب تعبير علماء الاجتماع المعاصرين: تدهورت نوعية الدور السكنية. وتناقصت الأدوات والمواد والنفوذ البيتية... الخ^{١١١}. ومع تدهور أوضاع المدن عرفت القرى والأرياف صجرة وسعة، فتقلصت مساحة الأراضي المستصلحة للزراعة^{١١٢}. أما بالنسبة للتجارة والانتاج الحرفي فالمعلومات عنها تكاد تكون معدومة. ولا يمكن توقع ازدهارها خلال تلك المرحلة.

يهم في كل هذا، منيدعو إلى الاستغراب، إذا ما تذكرنا الأحداث السياسية الخارجية لهذا العصر: لقد استنزفت الحروب والغزوات المتكررة ممتلكات البلاد ومواردها، لقد كان ممثلوا المملأة الثانية في أي زمن، أول مملأة بابلية أصيلة تعجز عن الناحية العملية، عن توفير الأمن والاستقرار في البلاد، بالشكل الذي يفرضه القادمون من الخارج - الكاشيون والآراميون.

لقد تدهورت هيبة الحكم المركزي، في حين أخذت دور الإدارات المحلية بالازدياد، تقلص دور المراكز التقليدية - المدن القديمة - في حين تعزز دور الأطراف، حيث كانت تحظن مختلف الفئات. وكان على الحكام أن يضاعفوا من هيابهم وملحهم، وأن يوزعوا الأراضي، وغيرها من المنجزات لكسب تأييد زعماء القبائل في المناطق الحدودية، حتى وإن كان ذلك على حساب سكان بابل والحكم المركزي^{١١٣}.

يجب ألا نغفل الأراء بين هي البلاد عاملاً خارجياً فطحت. لقد ترك ذلك أثره على بنية المجتمع البابلي، بعد دخول عناصر من جنس آخر إلى البلاد. ففي عهد حنيد - آبان - أديتا (إن كان حقاً من أميل ارامي) تسارعت

وتوسعت ظاهرة تغلغل «الغاس» الجدد من القبائل الأرامية المختلفة، وقد جوّدت هذه العملية بالرفوض من قبل السكان الأصليين.

تلد كالت صورة انحية الاجتماعية - السياسية في بابل خلال العصر الذي عاش فيه ايساجيل - كيني - اوييب، فهل أثرت تلك الأحداث علي ميدع داللاهوتي البابلي؟ أجل، وهل وجدت انعكاسها في القصيدة؟ كلا، لم نجد انعكاسها كما يبدو.

إن من اثبت حقاً البحث في أُنبايا القصيدة عن أي تلميح أو إشارة إلى الأحداث السياسية وميزات الواقع في ذلك الزمن العاصف بالأحداث، ونعتقد أن هذه الحالة نجحت، قبل كل شيء، من طيبة الإبداع وتوجهه الخاص عند المؤلفين القدامى. والمبادئ العامة التي اعتمدها (رغم عدم تطور مثل هذه العبادات، وحتى عدم ابرازهم لها). هنا بالذات تكمن هاوية سحيقة تعصل للمؤلفين القدامى عن زملائهم المعاصرين. فالكاتب الآوري المعاصر يسمى أني تصوير واقع عصره تصويراً دقيقاً! أما عند قراءة النصوص الأدبية القديمة فمن الصعب على القارئ أن يتحرر من الانطباع الثاني الذي تتركه اننصوص في ذهنه. لقد سعى المؤلف: وبإصرار مماثل الا يكون للأحداث موقع في مؤتمه. لا نصاف، عن الناحية اتممية. في هذه المؤلفات أسماء لشخصيات حثيثة أو إشارات مباشرة إلى الأحداث التاريخية. وهي حين يتوجه أدباء العصر الحديث نحو الأحداث المعاصرة (في القائل) وه الأون نصوصهم بالهجوم اليومية، تلاحظ ان المؤلفين القدماء كانوا حثيئين كلياً بالتساؤلات الأثرية، والتناقضات المتكررة باستمرار التي أرتبة أيضاً). يتحدث المؤلف المعاصر مع زمنه، أما المؤلف القديم فكان يتحدث مع الأزمان⁽¹¹⁷⁾.

لقد رسم المؤلف البابلي أبطاله مجردين تماماً من السمات الشخصية وسميزات النوسط انمحيط بهم، أي من كل مايمكن أن يبدو ذا أهمية زائفة، ومايميز مؤلفات القدامى هو تصوير الإنسان في الأزمان، وليس ذلك انعطاف أو اقنعة الأديب القديم⁽¹¹⁸⁾. بل رموزاً لأوضاع الحياة وأحوال انناس: ملك غني، فقير، ورع... الخ. فالإنسان يتجسد خارج التفاصيل الخاصة بزمنه، وحتى بعميقته، هنا يتجسد الإنسان كتحرير مطلق، كأحد الرموز الشاملة! فالملك أو الأمير في المؤلفات البابلي، الفردي، هو أي حاكم في أي زمان. والفقير هو أي فقير في أي مكان وزمان... الخ.

إن اتساعهم الشامل للشخصيات يجعل انتباه القارئ مركزاً نحو الوضعية المعكوفة ويقوده إلى داخل تلك الوضعية، مما يسهل عملية مقارنة النفس مع البطل. وكان هذا نتيجة بشكل مهم إضافي للمؤلف، الذي يسعى - ليس فقط لاقتناع القارئ بشيء ما، بل وكانت له أهدافه العملية أيضاً : أن يقدم للقارئ نموذجاً للسلوك في المواقف المماثلة. وفي تمجيد الشخصيات، تجلى، في أن واحد، محدودية الإبداع وقوة المؤلفين القدامى ! ولهذا الأسلوب في تجسيد الأبطال فضله في مانع مؤلفات العبد من القدم من صدق لدى القراء في أهمتنا، وذلك ياترغم من الفاصل الزمني واختلاف الحضارات والصيرة الفرعية.

كل ما قبل أنفأ يخص النصوص الأدبية، الفردية، لاسيما النصوص المشابهة لتصيدة، اللاهوتي، كان الانقسام عن واقع المرحلة التاريخية في مثل هذه المؤلفات أمراً طبيعياً^(١١٥)؛ فهماض هذه النصوص وطبيعتها أيضاً لا تسندعي تصوير المرحلة التاريخية (ويبدو أن مواضعها نشأت من انترتيل، والتماويد، والتويات، والنم... الخ)^(١١٦)، لقد كان المؤلف عند معالجة مسائل وجود الشر في العالم وعذاب الأبرياء... الخ، يتعد عامداً عن اسماء المميزة لعصره، لأنه يعتبر هذه السمات خاصة وعابرة. ولا أهمية لها بالنسبة للمعضلات وانتقاضات الأثرية التي يتناولها، بل يمكن لهذه التفاصيل أن تخدم المسائل الجوهرية.

مثل هذه الصورة تلاحظ في النصوص، الفردية، الأخرى أيضاً : ولا نجد أية اشارات، مباشرة إلى الظروف التاريخية الواقعية حتى في نصوص اتناسبات التي يتردد فيها صدى سبامس. ونلاحظ في مثل تلك النصوص أن المؤلف يعتمد إلى سبب الحانة الممتية من سيات الأحداث المعاصرة لها، فيحولها إلى المستوى اللاتاريخي. ولكن كان النص السبامسي المشهور «نصائح إلى حاكم»^(١١٧) يكتسي صبغة الكهن بالمجهول: فإن الأمر ليس مجرد صدفة، أو ناجماً عن رغبة المؤلف، أو بسبب حذره. فإن تحدث المؤلف عن الاهتمامات الملحة لسكان بابل وسيبار ونيبور وكأنها حقائق لازية، فقد أخذ بالأسلوب التقليدي لعكس الواقع، وهو المطلوب قد تجر في الأدب البابلي.

ويتجلى أيضاً في النصوص الفردية، الأخرى مثل هذا التوجه لعكس القاص وكأته عاج، وتحويلة إلى المستوى البعيد اللاتاريخي أو الأزلي (١١٨).

ولئن تميزت النصوص الأدبية «الفردية» بميلها الواصي لتحتج كل ما يثير إلى الواقع التاريخي، فإن تجسيد الواقع في النصوص الأدبية «الفولكلورية» يمتاز بخصوصية لا بد أن تؤخذ بنظر الاعتبار. كذلك من الضروري أن نتعلق إلى هذا الجانب ولو بإيجاز^(١١٩).

كل فن فولكلوري يتم صورة مماثلة لتوقع، والواقع التاريخي في النصوص الأسطورية والملاحم الشعرية والأغاني التاريخية يتجلى من خلال ضوء منكمس غير مألوف؛ هاتكلمه يخضع للبنية الداخلية للفن^(١٢٠). و«حم السمات المميزة للنصوص الفولكلورية الملحمية هي :

- تكرار الأخطاء هي الشمعيل التاريخي للأحداث - يتجلى في الرواية تشابك واقع الزمن، والزمن السابق للحدث الموضوع، بزمن الحدث، وزمن المؤلف. وزمن كتابة النص. وليس من المألوف أن يميز بين هذه المستويات الزمنية تزعاً واضحة نكتفت رمى أحداث^(١٢١). يمكن أن يكف محصر بأكمله في مشهد واحد (على سبيل المثال نلاحظ في الملحمة الروسية أن التتار يظهرن فجأة في روسيا مرة واحدة فقط، ثم يظنون منها حالاً^(١٢٢).

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

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

- ترتبط الحكاية عادة بموقع جغرافية حقيقية. وينشأ ذلك الانطباع بأن الأحداث الموصوفة واقعية. أما في واقع الأمر فليس ذلك سوى أسلوب فني^(١٢٤). وتلاحظ أحياناً إشارات تاريخية وجغرافية ذات طابع ملحمي، وغالباً ما يبلغ الباحثون هي تقييم أهميتها^(١٢٥).

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

يصعب القول إن النصوص الأدبية البائية والفردية منها والفولكلورية، هي

مصادر تاريخية موثوقة. وهي حانة عدم توفر مصادر أخرى. فإن الثقة بشهادة المصادر الفقية تصبح من قبيل العجرفة. تكن أهمية هذه المصادر لا تقدر بمن من وجهة نظر أخرى؛ أنها تقود الباحث الى عالم التصورات والمعتقدات الشعبية (والشخصية) عن الماضي وتدخله في دائرة الأفكار والمعضلات التي كانت تعلق القدامى...

لكل ذلك لا يثير انتمشة خلق قصيدة، ائلاهوتي الباطلي، من الاشارات الواضحة الى واقع العصر الذي عاش فيه المؤلف. لاشك ان الهزات التي عصفت بالبلاد وحانة القتل والارتياب قد تركت أثرها على يساجيل -كيني- اويهب. 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، والآشارة الوحيدة للعائلة ائباشنة لمصره (من وجهة نظره) تتجلى في الأسطر 180 - 187

180. الجميع (.....) تحولوا... البشر

يرتدي زين الأمير ثياباً وثق

يرتدي الصالح وابن الفقير ثياباً فاحرة

183. الذي سرى التمسير، يمتلك الذهب

الذي يزن بميزان الذهب، يحمل وزراً ثقيلاً

الذي يأكل الخضار لوحد يلتهم طعام الوجها

ويضي لاجن العني وصاحب الأمر ثمار البرية

187. انهار الفني، بعيداً (.....)

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

شعباً هذا الجزء من الكتاب بالسؤال حول ما إذا كان إختيار اسم «اللاهوتي» Theodiceé، لتصديقتنا موقفاً أم لا ؟ كان ج. ليبيرز^(١٧٧) أول من أدخل هذا المصطلح إلى الأدب اللاتيني، ويعني حرفياً : «تبرئة الرب». وذلك للتعبير عن مهمة دينية هي علم اللاهوت المسيحي تتمثل في «التوفيق بين وجود الشر في هذا العالم ورحمة الخالق، وحكمته، وعدله وقدرته المتطلقة». ومن الواضح أن إختيار هذا المصطلح للتعبير عن الفكرة اللاتينية البابلية لم يكن موفقاً لسبب بسيط، يكاد يتلخص في أن الآلهة البابليين لم يكونوا جميعاً رحماء. ولم يكونوا جميعاً قادرين على كل شيء، حتى ولو يفعل تعددهم وكثرتهم^(١٧٨). انتمى إلى ذلك أن تمن التصيدة والنصوص الأخرى لا تخرج للنقاش مسألة «إتهام أو تبرئة لآلهة». فالحديث في تلك النصوص يدور عن الإنسان وعذباته. لذلك فإن مصطلح «اللاهوتي» لا يتفق كلياً مع فكرة ومحتوى قصيدتنا. ولكن يمكن الأخذ بهذا المصطلح من منطلق الالتزام باسم رمزي متعارف عليه، ليس إلا^(١٧٩).

يتعمد العوضوح الأساسي لتصيدة «اللاهوتي» البابلي حول المعذب البريء، وهو أحد المواضيع المركزية في الأدب البابلي، لقد كرس له العدد الأكبر من المؤلفات السومرية والآكدية، ومن انصب اليوم أن نعجز فيما إذا كانت النصوص السومرية من إنتاج العصر الأمموري بالفعل، أم كانت من تأليف الكنية البابليين. وثري أقدم القوائم، التي ورد فيها ذكر هذه المؤلفات إلى العصر البابلي القديم^(١٨٠). علماً أن جميع هذه النصوص السومرية (عد، نص واحد) توجد حالياً على هيئة قطع صغيرة مبعثرة، ولا يمكن من الناحية العملية الاستفادة منها^(١٨١). ومع ذلك فإن المادة الأنيبية المتوفرة لتقاربة ضئيلة جداً.

ينتمي إلى دائرة المؤلفات السومرية البابلية المكرسة لموضوع «المعذب البريء» عدد كبير من المؤلفات أهمها - قصيدة «اللاهوتي» والمعظمة البابلية

اتقديمة عن المديب البري^(١٢٣). وقصيدة «المعذب البري» المعروفة جيداً في الأوساما، المنيرة^(١٢٤). وقصيدة «صوتة باللغة السومرية تحت عنوان رمزي «الانسان والألهة»^(١٢٥). ويعتقد بعض الباحثين ان المؤلفات المشار إليها تشكل تمحلاً مجرداً، أو فناً خاصاً قائماً بذاته في أدب بلاد اترافدين القديم^(١٢٦) هو (Righte as sufferer) (Les monologues des dustes souffrants) .
(poemas)

نعتقد ان استخدام مصطلح (نمط فني) في العادة التي نحن بصدد ما غير هوفق، لان انتماء المؤلفات التي «نمط فني واحد» لا يتحدد بالموضوع فقط، بل يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار اقتقارب البنيوي الشعري أيضاً. فالمؤلفات التي تنتمي الى هذا النوع من الأدب مميّزة جداً من حيث العجم والينية. ويمكن الافتراض من الناحية الشكلية بأن ثمة رابطة ما تربط بين هذه المؤلفات، ولكن من الصعب رؤية أرة «اللاقة» في «التطور» والتكوين التاريخي لأي نمط أدبي محدد. أما تناولها لنفس الموضوع فمسألة أخرى : فيمكن تماماً - ان نلاحظ ان النتائج، بل حتى بعض التطور في الأفكار الواردة في هذه المؤلفات، سنحاول الآن أن نتابع مسألة تطور «المعذب البري» في الأدب السومري البابلي ونعتمد موقع «اللاهوتي البابلي» في سلسلة المؤلفات القريبة منه.

تحليل هذه المجموعة من الآثار الأدبية نعتقد ان من المفيد أتياع التدرج التالي لمناقشة القصائد الأكدية الثلاث، بالإضافة الى القصيدة السومرية، ثم نخرج من إطار بلاد الرافدين لننتقل الى «سفر أيوب» الذي يتماشى مع روحية هذه المؤلفات.

١. القصيدة البابلية القديمة عن المعذب البري^٤

إنها قصيدة قصيرة تتألف من تسعين بيتاً، وهي في جوهرها عبارة عن شكوى - نواتيل مؤطرة مع ردّ الإله، تحتل شكوى اتمعذب الجزء الأكبر من انص (٤٨ بيتاً) ويحتل رد الآلهة عشرين بيتاً. أما حديث الراوي فيحتل اثني عشر بيتاً، وهو يقود القارئ من خلال هذه الأنبيات الى صلب الأحداث. وتمكس القصيدة سورة مبسطة لعائلة البابليين الاعتيادية : هناك شخص ما

♦ انظر ترجمة القصيدة في ملحق الكتاب.

(الراوي ليس يطل القصة) يتعذب ويصلي لربه. استمع الآلهة لشكوى ضطفت على المعذب وغفر له، لم يني رد الآلهة ولنهم الفكرة الأساسية للقصيدته تحتل شكوى المعذب انعام الأول، ولا تختلف القصيدة بروحيتها عن اتشكاوي الدينية، فالإنسان يذعر من المعذب انني أتمتته مؤكداً على أنه يجهل الذنوب انني اقترضها (المسطر 13) -

13. (...) القلب لا اعرف اي خطايا اترف

مازال مثل هذا الجرم لا يقول شيئاً عن ذنوب المعذب الحقيقية ، فالإنسان يمكن أن يتصرف ذنباً دون أن يعرف ذلك. ان الاعتراف بالذنب والحيرة المتعلقة بهذا الأمر تزيد في النصوص الطقوسية المتقدمة والمتأخرة. والقصيدته هي الواقع تكاد لا تتحدث عن براءة المعذب (تلاحق) إنكاره لبعض الذنوب المحددة في المبطرين 15 ، 26... وللعقارنة انظر المبطرين 10 ، 8.

10. اسر سيده بالعقاب انذي حل به

15. لم اتقم الأخ امام الأخ

26. لم أنسى ما عظمتني به

يبدو ان معضلة البري، المعذب كانت آنذاك هي بداية نشأتها في الأدب البابلي، ومن المؤسف ان النص مشوه جداً، لذا تكون الترجمة غير دقيقة. لم يصل لنا من القصيدة سوى نسخة واحدة (النوح 62 44 40) ترفى اني عهد انملك آمي ديتنا (1683 - 1647 ق.م.)⁽¹²⁷⁾. أي انها أقدم من اللاهوتي البابلي. بأكثر من ٦٠٠ سنة، وقد تكون أقدم من ذلك بكثير. ورغم هذا الفاصل الزمني فهناك تشابه بياني ولغوي بينهما.

ب - الإنسان والآلهة

أطلق كرامر هذه التسمية على قصيدة سومرية قديمة، قريبة محتواها من القصيدة البابلية، وقد بنيت على ذات النمط⁽¹²⁸⁾ بعد مقدمة قصيرة عن القوز برضى الآلهة وتعلمين النفس بالصلوات يأتي الحديث عن شخص ابني بالأمراض والمعن فراح يناحي ربه. وتحتل الشكوى جزءاً هاماً من القصيدة، بعدها يعلمنا الراوي ان الآلهة رقي لتسكين وعطف عليه فأبعد عنه المهن واتحصاها. ان لفكرة العامة للقصيدته واضحة ومفهومة، لكن انباحتين يختلفون في فهم التفاصيل، لأنك ان المعذب يتصرف بأنه مذنب، ولكنه يرجو

الإله أن يخبره في أي شيء أنيب بالذات، أضف أني ذلك ان القصيدة تؤكد على فكرة هامة عن حتمية حطية كل انسان :

يقول الحكماء العظماء كلمة سريعة مملبة

لم يوجد الاعضال من امهالجم بالارويلة

لم يوجد انسان برهم منذ التقدم

بيد أن كلمة (narr tag)-الذنب. العيب. الرذيلة، يمكن أن نفهم على انها رذيلة طقوسية أو عيب وخلل جمدي. وليس بالضرورة على أنها ضئيل خلقي وبالرغم من أن هذه القصيدة (والقصيدة الأولى) تنتمي الي سلسلة المؤلفات المعكوسة للمعذب البريء، إلا أنها ليست النموذج الطبيعي لهذه المؤلفات. ويعتقد أ. ديك ان القصيدة الأكدية تشكل حلقة وصل بين المؤلفات السومرية والقصائد البابلية في نهاية الألف الثاني قبل الميلاد^(٦٦). قد يكون الأمر كذلك، لكن المصادر السومرية القديمة ما زالت مجهولة فلم تكتشف بعد. والمقاييس المعروفة من النصوص السومرية تؤرخ، كما ذكرنا أنفاً، بالعصر البابلي القديم.

لنتقل الآن من المؤلفات البدائية القديمة المعكوسة لعذاب الأبرياء الى المرحلة التالية.

ج - قصيدة والمعذب البريء، الشهيرة

يرقى زمن هذه القصيدة الى 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 انقذ الاك مردوخ. وتثنى كابت القصيدة البابلية القديمة محفوظة بنسخة واحدة، والقصيدة السومرية بثلاث نسخ. فإن قصيدة والمعذب البريء الشهيرة وصلت هنا في ثلاثين قائمة بشر عليها في مختلف المدن مثل بابل، وسببار، ونينوى، وألور. وعثر في مكتبة آشور بانيبال على شرح أدبي للقصيدة. كل هذا يشير بوضوح الى الشهرة الكبيرة التي اكتسبتها القصيدة (على الأقل في أوساط المتعلمين) بعد زهاء 600 - 700 عاماً من كتابتها. وبالرغم من انمطاطع الكثيرة المكتشفة، إلا ان النص الكامل للقصيدة لم يكتشف حتى الآن.

ما يميز هذه القصيدة عن القصيدة البابلية الضريبة والقصيدة السومرية هو أنها بريمها مبنية على حديث الراوي (الشخص الأول) وتكاد تكون أهتم

وسيرة حياته للإنسان البسيط في الأدب السومري - اكيابلي، ويرى ر. لايات في قصيدة «المعذب اليربي» ذكريات عن مصائب أُنعت بشخصية تاريخية واقعية. ويعد العالم الفرنسي في أسماء مبشري الآلهة الذين كانوا يظهرون للمعذب في العتاق ما يدعم وجهة نظره. فقد ورد ذكر اثنين من هؤلاء المبشرين في قائمة العلماء التي تعود إلى العصر الآشوري الحادي (١٢٠٠). نحن لا نتفق مع وجهة نظر لايات هذه. ونعمل على الاعتناء أن لدى الباحث رغبة شديدة (نجدها أيضاً لدى الكثير من الباحثين) لتعود على «بذرة تاريخية» في كل فونكتور أو الخاج اربي هريم. إنه بلا شك خلل منهجي. وإن مثل هذه النزعة التاريخية، تمت في الجوهر عدم الاعتراف بمواهب العبدنين القدامى وقدرتهم على صياغة وتأليف المواضيع بشكل مستقل. نعتقد أن مثل هذا الأسلوب غير مبرر على الإطلاق. وخاصة في مثل هذه الحالة التي نحن بصددها.

يطلق القمصيدة من توجهها، واسمه شويشي - مشري - شاكان. يبدأ حديثه بتمجيد الآله مردوك. يستأنف النص بعد فراغ بالتحديث عن الوحدة التي يمانى منها المعذب بعد أن تركه الآله والآلهة، يملأه الشره الملك غضب. منه، ورحال العاشية يدبرون له ألسنافس، واتمقربون يكبلون له الشتائم. المعذب يصلي ويتوسل إلى الكهنة ليمدوا له يد المساعدة، ولكن يتون جدوى. يتوسل السطل ويؤكد بأنه كان يوماً يعبد الآله والملك، ومع ذلك ما هو يعاقب كعهرم عريق. يلي ذلك وصفاً تفصيلي لمائة المعذبات. إنه في ذروة اليأس والأحباط. لذلك يقرر الانتحار. ولكن هي المنام يزوره رسول مردوك ويعدده بالشناء... يلي ذلك وصف لعملية ثدقاء المريض: سكان بابل يجدون مردوك اثني اعاد الحياة للمعذب لتعيس.

هذا هو جوهر موضوع القصيدة. إن موضوع عذاب اليربي يدوي هنا بأعلى صوت: من الطبيعي أن يعذب الأشرار الذين ناتوا عقاب الآلهة؛ ولكن لماذا ينبغي على الإنسان ان يلوب أن يشاركهم العصير؟

لنفسن لسم يسفغع سمه هسي الاسم
ولم و- ذم-ر الآلهة عند تنازل المظلم
من لسم يسفغع سماجداً. ولم يسفغع البركوع
وهل نعد تسرعان صعد التمشيرع والسفلة
من سم يحترم الأعياد، ولم يحتمل بايام الآلهة

من كان متبهماً أولاً ويقتصر المصراعين
 من لم يمتلح المتبلين المصلا والابتهاال
 اكتمل الأقدم حسبية دون تكرار لأنه
 تقاضهم تجاه الهته، ثم يقدم لها التقريبيين
 كمن له السنّي لمقصد هتله ونسبتي حولاه
 فمتم بالاله متهوراً قسماً خطبها
 امسببت شمسها هتاً هتفا
 مع تني لم اهمن الايتهاال والصلوات
 المصلا كماقت مرهتلتني، وإقم التنون
 امتمع قنيتني بسبوم ذكر الاله
 بسوم مسركب الالهة - هو السور والبركة
 المصلا من اجل الههتله، هي قرهتي
 والنهوسبتني التي لراهتها - هي مشمتني
 علمت السحي كحيف يأخذ بتحاتية الالهة
 حملت السباعتني علمي لمصبيد اسم الالهة
 جعلت محجدا المصلا كسببجيل الاله
 صلست الهامة إحترام السور
 (Ludlul 11, 12 - 32)

فلم لأن كل هذا، وكيف يمكن تفسيره ؟ يواصل المعنوي
 سوي أن يعرف من السنّي يصطلح لسالكه
 ساهو مسجدا للاثمان - جرمية أمان الاله
 مساهو مسجرف لهه - مسرفسي الاله
 من سوسحه ان هركه لاله الالهة في السهه ؟
 من يدرك مسبببة الالهة من الأهمساق ؟
 من أين لاله سكين معرفة سبيل الالهة ؟

(Ludlul 11, 33 - 38)

لا يمكن معرفة الحقيقة الإلهية وإدراكها، ولا يبقى للإنسان سوى اتوكل
 على رحمة الاله والمصلاة بوداعة وخنوع - هذا هو الامتناع الذي توصل اليه
 مؤلف القصيدة. هل يمكن اعتبار هذا الامتناع حلاً لمعضلة عزاب الأبرياء ؟
 أجل، هي رأيتا، وذلك رغم ان هذا هي الظاهر ليس الا تهرباً تكياً من محاولة

البحث عن تفسير مفهوم مغيب. إن الاعتراف بإمكانية إدراك العيشة الإلهية بعد ذاته بزجل المعضلة نفسها إلى حد ما، أنها تتحول من مجال التكنيات المنطقية إلى مجال الإيمان، ويميز من الدقة، إلى مجال الأعمال والأمنيات الدينية. فعندما يتخلى البابلي عن اتهامه التي تفوق طاقته فكاهة (لتفسير أسباب عذاب الأبرياء) بوسعه أن يبني في إطار المعتقدات، والتصورات التقليدية عن نظام العالم، والمحافظة على إيمانه في أن 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،

تجلبى مشكلة عذاب الأبرياء في هذه القصيدة بصورة أوسع مما هي عليه في أي مؤلف سومري - بابلي آخر، وقيل إن نيدا بدراسة ما همز «اللاهوتي» عن «المعذب البريء»، لايد من بعض الكلمات عن تركيب نص القصيدة. نلاحظ قبل كل شيء، أن المونولوج السابق وعرض الأحداث من وجهة نظر واحدة يتنحيان جاتياً في «اللاهوتي البابلي» ليحل محلها الحوار وإدراك الأحداث من موقعين مختلفين. لقد استطاع المؤلف أن يقدم صورة جميلة للشخصيتين المتحاورتين وأن يوزع بينهما العادة (الأفكار والحجج) : من جهة هناك المعذب الذي يفضح الظلم المائد في العالم، ومن الجهة الأخرى هناك السديق الذي يقدم للحجج المضادة. نحن نسمع صوتين متعائلين ومتعادون بالأهمية، فالمعذب لا يستسلم أمام صديقه، وتوجهه في نهاية انقصيدة إلى الآلهة ليس اعتراضاً بأن الحق مع صديقه ولا التسليم برأيه بعد دراسة نقدية لنص الحوار استنتج ج. بوشيلاتي أن حديث المعذب يبدأ دائماً بصيغة الشخص الأول، بينما لا نلاحظ في حديث السديق ما يوحي بذلك. إلا عند قوله (أخي، صديقي). وهذا يدل حسب رأي بوشيلاتي على تعاطف المؤلف مع المعذب، وتساو لهذه الشخصية⁽¹¹⁾. ولكن قد يكمن التفسير في شيء آخر، فحديث الشاكي المتضرع في الصلوات، والنوم، والتعاون، والشكاوي قد صيغ دائماً بصيغة الشخص الأول. وقد يكون، يساجيل - كيني - أوبيب قد التزم عن وعي أو دونها وعي بهذا النموذج انقطعي.

لنتقل الآن إلى تعليل نص القصيدة، لنن كان البطل، في قصيدة «المعذب البريء» يعبر عن دمهته لأن الأبرياء يناظرهم نفس العصور الذي ينتظر.

العذابين والمخطفين، فإن قصيدة اللاهوتي البابلي تتسائل عن سبب انتصار الكفائمين والأشرار، بينما تكون الحبيبة والاحباط من نصيب العمالجين الطيبين. ويأتيه جواب الصديق الذي تمررنا عليه (السطر 58) :

58. انت اتق على الأرض، والملك الاله بميدة

أو قول الصديق في السطرين 253 و 256 ،

مثل كيد السماء قلب الاله بعين
تصعب معرفته، ولا يبركة البشر

ولكن الصديق يعبر عن ثقته في ان الأئمين سينالون العقاب في حياتهم، مهما طال الأمر، وسينالون تطيبون ثوابهم :

59. نظر الى حمار الوحش الجميل في الوادي

ذاك الثميرة الذي دمس الحقل وقاب السهم

61. نماز ونظر الى مختوم القطيع، الأسد الذي تذكره

وبسببه الملك الجريسة، حقروا حفرة للأسد

63. الغنى المهيبد الذي يميل الرقة بالأكوام

صبره الملك قيل أن يحين أجله

65. البهي العير في الطريق التي سنكوها ؟

66. اطلب من الاله وجهه الأزبية

وكذلك قوله في الأسطر 235 - 242 ،

235. اي تمس هنا ؟ لقد غبظت لمتة

ايبرح ؟ ستزول ساقه عن قريب،

237. التصاب يملك، لشوة بدون له

سيهنيه سلاح القتل

239. ماهو دجاجة، إن كنت لا تبغي مشيلة الألهة

الور في علف الاله - نعمة متواضعة لكنها أمينة

241. ابحث عن نفس الاله الصالح

242. ملاهت خلال عام - ستسرد الآن

إن معضلة عذاب الأبراء في اللاهوتي البابلي، تتناول على لسان الممذوب

من مشكلة شخصية بحتة إلى 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. عزل المعتصميين ونبوا

وكتلك جواب المعتب

243. فأعلم في الدنيا - ليس الأمر كذلك

244. لا يس إلاه الطريق أمام النسطور

ولو شئنا لأمكن تفسير كلام المعتب كنوع من النقد الاجتماعي للأوضاع السائدة.

نقد بحث مؤلف «اللاهوتي» مسألة الخطيئة والتقوى بحثاً أكثر تمحيلاً. فالحديث في قصيدة «المعتب البريء» يدور حول الولاء الديني (تأدية الطقوس وغير ذلك) والولاء «المدني» للباطل، فيجمل العقاب بمن يتوانى في تأدية الشروط الدينية. أما في «اللاهوتي الجليلي» فإن الصورة تُنحى طامياً معقداً. هنا عنى سبين المثال أحد المقاطع المتضعة من حديث المعتب :

267. يمجدون تهمال الرجل العظيم، وهم انه قائل

بزيرون الصبيط، ولم يقم بأذى

بأثم - ون الرذيل، والمنفالة لديه كالحقيقة

270. يبعثون التقى الذي امتثل لمشينة لإله

يعلمون سفعة النذل والذهب

ينهبون الطعام - لزهيد من الذخيرة

يسنون القوي الذي صاحب المنكروت

274. يتكلمون الضعيف، ويدعون المسكين

يتفق الصديق مع المعتب في كل مايقوله هنا، ولكنه يجد ككل ذلك تعليلاً :

إن الآلهة خلقت الناس كذابين ظالمين :

276. نوري، ملك الآلهة، وخالق البشر

زولوسار العظيم، اختار طيئتهم

278. الإلهة ساما، هي الملكة التي عجلتهم

منحوا اتيشرية نطقاً أجمع

280. خصومها بالكتب والنظم إلى الأبد

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

161. برندي ابن الأمير ثياباً رثة

162. برندي الجائع وابن الفقير ثياباً فاخرة

وكذلك هي قوله :

163. الذي يأكل الخضار لوحده، يلتهم طعام

الوجهاء

164. ويبتس لابن الفني وصاحب الأمر شعار اتيرية

أي ان الشاخنس لا يوضع في انقضية بين الفني والفقير، بل بين من يستحق ولا يستحق (بين الوجيه وغير اوجيه)

كما يبدو، فان اتمعذب (وربما اتمعولف أيضاً) يرى الظلم والظفر يكتمان في ان الناس يتصرفون (او يرضمون على التصرف) بالشكل الذي لا يتناسب ومكانة كل منهم. فقد نشأ في المجتمع التقلدي 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 ان يدع المجالاً ضيقاً لمبادرات النائية واتصالات المشارة. فيخضع ملوك الناس ومظهريهم في ذلك المجتمع الى قانونية صارمة : فبممكن من المظهر الخارجي التمييز بسهولة بين العيد البابلي والكاهن من أي مرتبة وتمييز المرأة المتزوجة عن العانس. وهكذا، تكن الواجبات والمهام والسلوك والملابس. وحتى الكرم كانت مقررة حسب مكانة الشخص⁽¹⁴⁾، فانه في يجب أن يكون عطوفاً، وعليه مساعدة الفقراء، (خلا يظلمهم ولا يضطهدهم)، وعلى الفقير أن يكون وديعاً مطيعاً (فلا يسمى نيل أنزاق الآخرين) وانجدي يجب أن يكون شجاعاً، واتباجر نزيهاً .. الخ

كانت منظومة الأدوار الاجتماعية في بلاد الرافدين دقيقة اثنية تدفعها العشيئة الالهية، ولم تخصصر المنظومة على موقع الفرد ضمن هذه الفئة الاجتماعية (والعهيية) أو تلك. وتحديد الواجبات المترتبة عليه وفق هذا التقسيم، بل كان على كل فرد أن يأخذ على عاتقه أيضاً مجموعة أخرى من الأدوار : فالمسكرفي مثلاً يمكن أن يكون رب الأسرة والأخ الأكبر والدائن أو المدين، وغير ذلك. وهي كل حالة من هذه اتصالات يكون سلوك الانسان

خاصةً المتمثلات محدرة، توارثها الأجيال اتعاقبية منذ القدم الفايبر، ويبدو أن هذه المتطلبات كانت مقدسة أيضاً لكونها مقررة من الآلهة. كذلك فإن أي خروج عن إطار الدور المسموح به كان يعتبر عدواناً على الآلهة التي حددت المنظومة (نتلاحظ: لا يفصد. أخذ دور آخر بصورة غير مشروعة. بل الخروج عن الدور المناط له). وكان الناس يتطرون إلى بقاء المروق الجدّي دونما عتاب مثابة نذر بعواقب وتحولات وكوارث وخيمة.

على خلفية هذه المعتقدات يجب، حسب رأينا، أن ننظر إلى الحوار الجدال في قصيدة «اللاهوتي» وهذا ما نفسر لنا، لملا يدبر المعبّد الأغباء الذين يضلّهمون المغترّاء، وكذلك الفقراء الذين استحوذوا على أشياء يفترض أنهم لا يملكونها (انظر الأسطر 180 - 187، والأسطر 267 - 275).

ويرى المعبّد أن خرق الوضع «الطبيعي» يتجلى في أشياء أخرى مثل

245. ألب يسحب الزورق في النهر

وابنه البكر مسترخ في المراش

247. الأخ الأكبر في الطريق كالعمريذ يختار

يسوق البعل عبثجاً أخوه الأصغر

يجوب الحفيد الطرقات متشرداً

250 وأخوه يلطم المقير

ويدين المعبّد وضماً يكون فيه الأخ الأكبر فقيراً، مهزأ ورش تحمله في حين يكون الأخ الأصغر غنياً، مترفاً⁽¹¹⁷⁾. وقد يتعلق الأمر هنا بتدانة حالة عدم اتساق بين الأخوة والجفاء بينهم وعدم مساعدة الأخ لأخيه⁽¹¹⁸⁾. (أما تفصيل التورج 0.1811، عاشر فيمكن الرجوع إليه في القسم الثالث من هذا الفصل)

وهكذا، يمكن القول أن أهم ما يميز قصيدة «اللاهوتي البابلي» هو اهتمامها الأساسي بالمسائل الاجتماعية ومثل هذا الاهتمام لا يتجلى في «أدب الحكمة» البابلي «سومري». ويتجلى التوجه الاجتماعي في قصيدتنا في كون المعبّد حين يتحدث عن معننه وأمسيه هو، فإنه لا يشكر بسبب المرض، كما كان الحال في «المعبّد البري» وضميرها من النصوص التي تدخل ضمن هذه المجموعة، بل بسبب فشله الاجتماعي. وقد يدور هذا الاهتمام نتجاً عن الخبرة الذاتية للمؤلف. لقد عاشر إيساجين - كيسي - أوب في فترة عصيبة وعاصر تحولات وهزات حديثة.

ورغم اصالة قصيدة اللاهوتي انبالي، لكنها لا تخرج تعاماً عن مجرى
 الفكرة الباطنية التقليدية. ما هو جوهر الحوار - الجدل؟ إن المعتب فلق ينحمر
 لأن كل شيء معكوس، وليس كما ينبغي أن يكون: الأتقياء معدمون والأشرار
 يتقدمون، والآله لا يقف بوجه الشيطان. وهكذا، فإن المعتب يتفق مع القيم
 والمعايير المعقدة من قبل المجتمع، ولكنه يذمر من خرقها: أما الصديق
 فيؤكد أن الآلهة هي التي جمعت الناس ظالمين وأن مشيئتهم عسيرة على
 الأبدان. لكنه يتقن بانتصار القهر ومعاقبة الأشرار في نهاية المطاف، وينصح
 بمواصلت الصلاة، ويخلف هذا وذلك يقف المؤنّف، الذي وضع توقعه على
 القصيدة قائلاً: «أنا إيساجيل - كيني - اوييب، المعوذ وخدام 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 للإقتراض بأن مؤلف «سفر أيوب» كان مطلعاً
 على الأدب البابلي. لا يسمح لنا الوقت للتوقف عند المعضلات المتعقبة
 بمصدر ومحتوى هذا الكتاب المحقّق⁽¹⁴⁾، وستتوقف عند الفصليين الأولين
 منه، لأنهما يكتسبان أهمية كبرى في موضوعنا، فصي هذين الفصلين
 يوسعا بانقمل أن نجد التفسير الجديد، لأسباب وهوى عذاب الأبرياء. إن
 مؤلف العهد القديم يغوم في وقت مبكر برفع الستارة ليضيف فقرة أخرى
 تضمن كل مأسوف يحدث لاحقاً. «ها هو الرب يقبل يقبل بتحدى الشيطان
 ليختبر: «أخشية أيوب هي من أجل الثواب»⁵ وهكذا فإن مؤلف «سفر
 أيوب» يرى أن عذاب التقى عبارة عن نجرة لامتنان الأذعان
 والايمن⁽¹⁵⁾، والرب يسمح بهذا من أجل إثبات الشيطان (ثم يرد ذلك في
 النص بشكل مباشر)، وبذلك يمنح الإنسان إمكانية تمجيد الخالق، من
 خلال مآثرته الغير موهوبة في الصبر، وهذه الطريقة يبرهن على قيمه

ومصادقته. وهنا يكون الرب. وثيمس الانسان، في مركز الانراما، الا ان
 ليطلق اثرهيسي لا يظهر في هذا المؤلف. ونفس الانيمان سوى وسيلة أو
 مسرح للصراع بين القوى العليا. هنا يتجنى نمط آخر من الوعي الديني،
 ونوع آخر من العلاقة بين الانسان والاله.

من التناقضات التي تتجلى بوضوح في الديانة البابلية : رغم كل ضئالة
 الانيمان، التي تم ينسى البابليون تأكيدها في كل مناسبة، إلا انه كان دائماً هي
 مركز اهتمام الآلهة. كانت الآلهة العظيمة، التي تجسد القوى الكونية، منهمكة
 دائماً بهجوم ومشاكل الناس الدنيوية : كان مهمتها مقتصرة على صيانة
 مخلوقاتها النافذة والمحافظة عليها، والنود عنها ومماقيتها ومنعها الغضبان.
 وبالمثل، ان الآلهة العظيمة جد بعيدة عن الناس الاعتياديين. ولكي تكون
 الآلهة العظيمة على احتكاك مباشر مع هؤلاء الناس، كان لكل انسان إلهه
 الخاص به. وعن هذه الآلهة يكتات كان ينور الحايمة، هي المؤلفات
 السومرية - البابلية، المشار إليها من قبل، ويشير ت. ياكوبسن ان الحضارة
 الروحية لبلاد الرافدين في الألف الثاني قبل الميلاد كانت تتميز بامور من
 أهمها بروز دور الآلهة الخصاص ونهوض وتقدم الدين الذاتي، أي تشوه مثل
 هذه العلاقة بين الفرد والآلهة، وشعور الانسان بأنه يرتبط بعلاقة خاصة مع
 إلهه وترقيه المستحس للمساعدة والعشورة الالهية في شؤون حياته الخاصة،
 وترقيه المتواصل للقضب والعقاب. وايمانه اثراسخ بالرحمة والفقرا واتحجبة
 الالهية عند الشوية⁽¹⁴⁷⁾. كانت للإنسان مع إلهه الخاص علاقة راسخة
 ومباشرة. ان لم نقل ان الكلفة قد زالت بينهما : فقت سعاد، الوالد، ومسى
 نفسه «العبد اتدي ولد في داره»⁽¹⁴⁸⁾. كان الفرد يتشاور مع إلهه هو في كل
 مسألة، حتى وان كانت تافهة، ويتحدث معه كل يوم تقريباً، يل وكتب اليه
 الرسائل⁽¹⁴⁹⁾. وهكذا، عندما ينشط الانسان ويتحرك من خلال إلهه، فان
 بوسعه الأمل برعاية الآلهة العظام، واذ ما كان متقيداً بالقروض والتلبيعات،
 فمن حقه أن يتوقع، بل ان يطلب الرعاية والثواب من الالهة، لتلك يبدو له من
 انظام القاحش غيب هذه الرعاية والثواب.

تواجهنا في مسفر أيوب، صورة مغايرة كلياً، ييسو أمامنا مؤلف مسفر
 أيوب، وهو الراب، جباراً عظيماً قصي البدن، خبدهم عن الانيمان كبير الى حد
 يجعل الانيمان لا يجرؤ حتى على انتظار الرحمة وانمون من ربه. وبهذا الاقرار
 ينتهي حديث أيوب.

عن المعال أن تعرف كنه المشيئة الالهية - وهنا يلتقي المؤلف البابلي مع مؤلف العهد القديم. تكن الثاني لا يتوقف عند الاقتران بهذه الحقيقة. بل يذهب أبعد من ذلك، حين يظن بأنه قادر على تقديم تفسير لعذاب الأبرياء : ان هذا العذاب هو اختبار لإيمانهم. فالعذاب هنا لا يعتبر ردةً وعقاباً عن الخطيئة فقط. بل وكوسيلة للبقاء من أجل معالجة النفس البشرية وتوتر المساسية الداخلية للإنسان : «بالمذاب يُنقذ الممذّب وفي الضيق يفتح للناس المسحوق هكذا يقول سفر أيوب». وبعد، لا بد من الإشارة الى ان «سفر أيوب» يشغل موقفاً خاصاً في أدب العهد القديم، ومازال يشكل لغزاً حتى يومنا هذا (١٥٠).

حاولنا تقديم وصف لتلك الآثار الأدبية، وإن تناولنا بتحليل كيف تطرح معضلة عذاب الأبرياء، وكيف تحل. فلنحاول أن نقدم السعرات العامة وأن ننصّر الموضوع ديناميكياً. الميزة الأولى للمؤلفات السومرية البابلية التي توفّقنا عندها نلتو هي طابعها الديني وثمن كانت الترافيق والابتهالات والصلوات... الخ، موجهة عادة الى هذا الإله وذاك (في كثير من الأحيان تكون موجهة الى الآلهة الخاصة) وأن قرائحها تشكل جزءاً من طقوس الطهارة. فإن القصائد المكرسة للمعذّبين الأبرياء هي تأملات حرة عن مشكلة الشر والعذاب الانساني، وهي موجهة الى القارئ والمستمع. أي ان أول وأهم طارق بينهما يكن في الثبور الذي تقوم به كل مجموعة : تهدف نصوص العبادة الى تظهير المتعبد من الذنوب والخطايا، بينما تسعى قصائد «المعذب البريء» الى هدف تهديبي إرشادي. لترشد القارئ وتقدم له نموذجاً للسلوك في الحالات المشابهة.

ويكمن الفارق المهم الآخر في طبيعة الموضوع : نتحدث نصوص العبادة عن الجحشة والعقاب، بينما تتحدث القصائد عن البراءة والتعذب. لم يكن هذا الاختلاف قد تبلور تماماً في القصائد الأولى. فقد وصلت من العصر البابلي المتأخر همارس بالنصوص السومرية والأكديّة المكرسة لهذاب الانساني. وهذه المؤلفات قريبة بروحيتها من المؤلفات الدينيّة السومرية التقليديّة (دعوات، ترانهل، وصلوات وغيرها). أما من ناحية الشكل فهي حالات خاصة من النصوص الدينيّة ليس إلا. فالشكوى انصلاة تحتل الحزء الأكبر من انتصر. وكما لاحظنا في القصيدة البابلية القديمة عن «المعذب البريء» والقصيدة السومرية «الإنسان والآلهة» فإن البراءة الفعلية للمعذب ليست

مصدرة بوضوح، هي حين يمكن أن نلمح بداية الملامح لفكرة غياب العدالة في بعض المشويات في التصور الدينية، أن هذه المقصائد اتقديعة أقرب إلى الرسائل - الصلوات السومرية الحديثة المعتبرة إلى الآلهة⁽¹⁴¹⁾ وكانت مثل تلك الرسائل - الصلوات تُلَى عند قاعدة نصب الآلهة في المعابد - ويعتقد أن هيللو أن بعض الرسائل أعدت لأغراض تربوية شبيهة بنوع من «النصوص المدرسية»⁽¹⁴²⁾. يمكن الافتراض أيضاً بأن قصائد «المعذب البريء» التي تنتمي إلى المؤلفات الوجدانية الأدبية قد نُشأت في نفس أعاكن نشوء الرسائل - الصلوات «التربوية»، بل تحت تأثيرها أيضاً.

المرحلة التالية في تطور مسانة 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 ماعتقد، نواة القصيدة، التي تتكون، كما يبدو، من أربعة أرواح فقط.

أما بقية القصيدة الكافية فمعقدة جداً، وهنا يتجلى تأثير الأدب السومري - البابلي والتراتيل ورسائل الآلهة، وحتى النصوص الرسمية. فالقصيدة ذات شكل حواري تقليدي، وقد استعان المؤلف بالأسسالات الطيبة عند وصفه لتفاصيل العلة التي يشكو منها المريض. وذلك لإبراز وعكس آلام المعذب بشكل مقنع، وقد أكثر عن استخدام المصطلحات الطيبة، مما يدل على إلمام المؤلف بالنصوص الطيبة، غير أن لهذا تأثيره السلبي الكبير على المستوى الفني للقصيدة. لقد سمور المؤلف إلام المعذب، لكنه كثف الأنواع أكثر مما ينبغي؛ لقد انتهت على المسكين جميع المحن والمصائب الممكنة وغير الممكنة. وهذا ما دفع لك ويلسون، عند تحليله القصيدة من وجهة نظر علم النفس المعاصر، أن يطلق عليها عنوان «تأريخ حياة يرتوي منفضم الشخصية»⁽¹⁴³⁾. نترك دقة التخصيص لتضمير الباحث، وتشير فقط إلى أن مثل هذا التداخل الخطي والمباشر مع النفس (أي مثل التعاضد مع الحالة المرضية) يدل على عدم فهم خصوصية النص الأدبي اتقديم.

تدل الإشارات الواردة في قصيدة «المعذب البريء»، عن الخطايا و انقوي (راجع المقطع الذي أوردناه من اتقصيدة) على أن المؤلف كان جيد الاطلاع على المجموعة الملتوية المعروفة باسم «سوريو» فالتشابه بينهما كبير جداً⁽¹⁴⁴⁾، ولأحاط، كما سبق حتى في بعض العبارات. ويمكن القول بشكل عام أن قصيدة «المعذب البريء» لا تمتاز بالأصدالة من حيث الشكل والمضمون. فهي

عموماً أقرب الي القصيدة البابلية القديمة منها الي قصيدة اللاهوتي
البياني، المعاصرة لها تقريباً.

وتتوفر مجموعة من الأدلة التي توحي بأن مؤلف قصيدة اللاهوتي
البياني كان علي اطلاع جيد علي قصيدة الممذوب اليربي، ويمكن اعتبار
قصيدة اللاهوتي إمداداً وأغياً للمسألة المطروحة من قبل مؤلف الممذوب
البريء. فالأمر يبدو وكأن إيساجيل - كيني .. أويهب ينطلق من قصيدة سامة .
ان قصيدة اللاهوتي، تتفوق علي مؤلفات هذا النوع هي الكثير من الجوانب -
سواء في أسلوب طرح الموضوع (معالجة مشكلة عذاب اليربي، في أمستوي
الاجتماعي، المرطض) أم من الفاحية التركيبية والفتية (القصيدة خالية من
الاطاكة والكلمات الغريبة القديمة والمصطلحات المتخصصة) ويمكن القول
ان هذه القصيدة هي ذروة اشعر الديني - الفلسفي عند البابليين، ولا يمكن
مقارنتها إلا مع التنس المعروف بحديث السيد مع العبد: (199). لقد عالج
المؤلف موضوعاً تقليدياً، ومثل في الامتار الأدبي التقليدي القديم. ويستطاع
أن يبدع مؤلفاً أدبياً أصيلاً. ويبدو ان شكل الحوار قد تأثر بأسلوب الحوار
القديم.

ين تأثير مؤلفات بلاد الرافدين حول عذاب الأبرياء علي الأدب التوراتي،
وخامسة كتاب سفر أيوب، يشكل موضوعاً في غاية التقيد. يحدد زمن ظهور
الكتاب الأخير علي وجه التقريب بمرحلة ما بعد السبي، ويحتمل ان يكون
اقرب الرابع قبل الميلاد. ولعل بعض قصص الكتاب، نسبة: في زمن لاحق.
هل ان هذا الجزء من العهد القديم يشكل مصتقاً موازياً لمؤلفات البابلية
القديمة ؟ او يرتبط معها عن حوث المنشأ ؟ نحن نميل الي الاحتمال الثاني.
ولكن هذا لا يعني أننا نرى في القصائد البابلية الأصول المباشرة لسفر أيوب.
قد يكون المؤلف جيد الاطلاع علي التقاليد الأدبية البابلية، ومما يؤكد ذلك
هو التصاق في الكثير من المواقف في سفر أيوب، واللاهوتي
البياني (200).

عندما احتك اليهود القدامى بالأدب البابلي الثري العتطور اشرفوا منه
الكثير من المواضيع والشخصيات والواقع. ولكن ينبغي ان نتصور بوضوح
طبيعة مثل تلك الاقتباسات. فخلال الاحتكاك الأدبي، وبشكل أوسع عدا،
اتصال الحضارات لا يقتصر كل شيء دونما تمييز، اللهم الا بعض الحالات
النادرة. فقبل كل شيء يقتبس من الحضارة الغريبة ما يتجاوب والمصالح

الداخلية والمتطلبات الشخصية. فلا بد لمادة العقبتة أن تكون قريبة إلى درجة ما من مقبستها. وعندما تقع المادة المقبسة في بيئة الحضارة الجديدة سيكون لها صدق ورقيمٌ آخر، حتى لو لم تتمركز إلى تحوير وتمثيل واضحين. لتتلاءم مع الظروف الجديدة. والواقع أن كل اقتباس أدبي يصبغ من الناحية العملية «إبداعاً».

يسود لنا في حالة سفر أيوب، أن الأدب البابلي أعطى الضمعة الأولى وكان المنقطة التي انطلق منها مؤلف «العهد القديم». لقد كانت مسألة صواب الأبرياء من القضايا الهامة التي شغلت بالضرورة إهتمام اليهود انقدامي؛ وقد ساعدت الظروف الاجتماعية التي بدأت في السبي وفي المرحلة التي تلت ذلك على تركيز إهتمام اليهود نحو مثل هذه القضية. فكانت ههنا «اللاهوتي البابلي» أو غيرها من النصوص الأدبية مثابة العرش الذي قاد مؤلف العهد القديم إلى اختيار أسلوب طرح هذه القضية وكيفية حلها والأسلوب الفني للتعبير عنها؛ ومن المحتمل أن مؤلف «سفر أيوب» قد اختار لصحت تأثير القصيدة البائية أسلوب الحوار لكتابه، وعن المحتمل أيضاً أنه استعار بعض التفاصيل، ولكن رغم كل هذا لم يكن صدى «اللاهوتي البابلي» في حوار «سفر أيوب» بقوة يمكن الحديث معها عن الاقتباس المبادئ. فمن حيث الشكل الفني أو محتوى الفكرة يقف كتاب «سفر أيوب» عن «اللاهوتي البابلي» بمسافة أبعد بكثير من المسافة التي تفصل «اللاهوتي» عن القصة البائية القديمة حول المعذب البريء.

تنتمي المؤلفات الموسومية البائية الأربعة التي تناولناها إلى مجموعة الأدب «الفردى». ويمكن على أساس هذه المؤلفات المتعددة في تاريخها والمناقرة في مواضعها أن نطرح للتفتيش موضوع التقليد والشاغب، ودور الإبداع الحر في الأدب، «ومري البابلي». ويمكن صياغة وجهة نظرنا حول هذا الموضوع على النحو التالي: يتجلى دور التقليد في الإبداع الأدبي في بلاد الرافدين وقبل كل شيء، في التشبث بمواضيع متماثلة والميل إلى أساليب وبشخصيات وتراكيب لغوية متماثلة، أما حرية الإبداع فتتجلى في حرية إختيار هذا العنصر التقليدي أو ذلك. لقد كان المؤلف حراً في إختيار الوسائل والأساليب الفنية، وهنا بالذات تتجلى شخصية المؤلف في أوضاع صورها - ذوقه، خياله، حسه، وإبتكاره. أما في المجال الأيديولوجي فلا نلاحظ فوارق ذات شأن. عندما يختار المؤلف موضوعاً تقليدياً ما، يوسع أن

يقوم ببعض التغييرات ويحور الدوافع والنفاسيل. ولكنه لا يمس القضايا الجوهرية : فالاعتبارات الأساسية والاستنتاجات الجوهرية تبقى ثابتة لا تتغير. ويمكن مقدرة المؤلفات الأدبية البابلية ببناء من الحكميات : مهما اختلفت ولبرهنت العمازات ذاتها تتكون في المادة من نفس «البنوكات»، وينحصر الاختلاف في الاختيار وطريقة ربط الأجزاء. ويبدو ان تقاليد الابداع الشفهي تؤثر في هذا المعجان، ولا بد من التذكير بان المقارنة المشار اليها كنتو لا تسمى كفاءة المؤلفين القدامى وقدرتهم على ابداع مؤلفات عميقة أصيلة واكتشاف سهل ووسائل ذنية جيدة⁽¹⁰⁴⁾.

وكما سبق أن أشرنا، فإن قصيدة «اللاهوتي» والمؤلفات الأخرى من هذه السلسلة تنتمي الى المجموعة اثنائية (المؤلفات اثنودية) حسب تقسيمنا المقترح. وسبق أن اطلقنا على هذه المؤلفات اسم القمصائد السينية - الفلسفية. هذه التسمية رمزية بالطبع، على الأقل، بالنسبة لجزئها الثاني (الفلسفي). فلم تعرف بلاد الرافدين القديمة الفلسفة بمفهومها المعروف⁽¹⁰⁵⁾. لم تكتسب حكمة البابليين طابعاً منطقياً مجرداً فتهت حتى آخر أيامها في مجرى البناء الأسطوري التقليدي الميموس. ونحن نتفق مع وجهة نظر من، أهريسنوف : «إن أفكار العصريين والبابليين واليهود القدامى في ارضى درجة منجزاتهم ليست بالفلسفة، لأن موضوع هذه الأفكار لم يكن «الكيونوتة» بل «الحياة» وليس «الحقيقة» بل «الوجود»، أنها لا تستخدم الأصناف، بل الرموز الغير مصنفة نوعي الانسان في العالم، وخلافاً لهؤلاء فإن أتبه تانيين تمكنوا أن يستخلصوا من فيز «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» انطلقوا في محاكماتهم العقلية، وبهذا وضعوا بداية الفلسفة، لقد حروا التفكير النظري للكيونوتة اثنائية. لقد كان التفكير النظري موجوداً قبلهم بالطبع، ولكنه كان على السوام في حالة ترابط كيميائي (ان صح التعبير) داخل شيء ما، وعلى أيديهم تحول التفكير النظري، ولأول مرة، من التفكير «بالعالم» الى التفكير «عن العالم»⁽¹⁰⁶⁾.

وهذا، بأي حال من الأحوال، لا يعني ان البابليين ومهمهم من شعوب الشرق الأدنى لم يفكروا جدياً بالقضايا الحياتية العميقة، أو ان حكمتهم كانت سطحية بدائية غيرناضجة. ومن الضمناً أن نجزم بأن منفر ايوب أهل عمقاً من

أكثر الإبداعات الفلسفية الاغريقية شهرة (بأي ميزان يمكن التأكد من صحة هذا الحكم ٩). ومع ذلك لا يمكن اعتبار مقر أيوب من الفلسفة، بل أي شيء - «حكمة» وحتى «تلسف»^(١٦١). نحن هنا إزاء نسط آخر من التفكير: يتجنى بكل وضوح في الملاحم الشعرية البابلية أيضاً. إن اللاهوتي أنابلي، و«المعذب البريء» والمؤلفات الأخرى التي تنتمي إلى هذا النوع مكرسة لأهم انعمائل اتخنتية والكوثوتية والاحتماعية. إلا أن التفاض هنا غير مفتوح، بل كأنه مضفور وممتد بالتمازج المادية - الملموسة وعن أجل جده إلى المنطح لاند من بذل بعض العهد.

ننتقل إلى تحليل وتقييم المستوى الداخلي الخفي لتصيدة «اللاهوتي البابلي» والمؤلفات الأخرى المشابهة لها. وستقوم بنفس الوقت بمعارفها مع بعض النصوص التي تنتمي إلى النوع الأول (حسب التصنيف المقترح) وكذلك مع نصوص أخرى من أنواع الناسي. بعدها سنناقش الصبغة الناشئة عن المعتقدات الاجتماعية والأخلاقية البابلية. مع ما يتوفر من تصورات ومعتقدات في المؤلفات الأشورية.

للمقارنة يكثرنا النصوص الخائية: «مواعد شوروياك»^(١٦٢)، «لمحة أتراخسيس»^(١٦٣)، «سلسلة شورو»^(١٦٤)، «ليسنور»^(١٦٥)، «مؤاساة قلب الاله»^(١٦٦)، «حديث السيد مع العبد»^(١٦٧).

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

نحن لا نعتبر مقترح التصنيف المقدم للمؤلفات البابلية إلى نوعين نهائياً، بل يمكن عند توفر منومات جديدة أن يتغير في المستقبل. ونحن في نفس الوقت لا يمكن [اعتباره] مصطلحاً حياً بسنورة مطلقه وإقناعاً على أساس الافتراض فقط، لقد أخذنا بنظر الاعتبار في هذا التصنيف مجموعة من المواميل والاعتبارات، مثل لغز من النص، ولعن هو موجه، وسعة انتشاره. ونحن هنا لا ننفي احتمال وقوع أخطاء (على سبيل المثال - عدد النسخ المكتشفة ناتج عن ماتم ١٩٠٥٠٤ ولا يمكن العدد الأصني).

وهناك سؤال هام آخر ينبغي التوقف عنده: ما هو مدى انتشار الأفكار الفعلي التي وردت في النصوص المدونة؟ نحن لا نشأ بك ج. شمبكل نقداًومه حين عبر عن شكوكه في تمثيل آراء انواردة في الأثار اكتتابية لقالبية سكان بلاد الراهسين^(١٦٧). لا يمكن الحديث عن الأثار الكتابية بشكل عام: إن

تصنيف المصادر على أساس النقد الداخلي (تصنيفنا المقترح) يمكن أن يقرئنا من فهم وإدراك مدى التصدي الذي كان يلقاه كل مصدر على حدة. أضف إلى ذلك لمحة هناك أي أساس للإختلاف بينه كانت هناك قوة عميقة يصعب اجتيازها تجعل فئة دقيقة مميزة من السعداء المتعلمين عن الغالبية الجاهلة المنظمة من السكان. لم يكن التعليم في بابل في الألفين الثاني والأول قبل الميلاد مقتصرًا على النخبة، رغم الصعوبات الفعلية التي كان يجابهها المتعلم بسبب الأشكال الكبيرة المتعلقة بعملية تعلم الكتابة. لقد دلت التقنيات الأركيولوجية التفصيلية في الطبقات الحضارية التي ترفق إلى العصر البابلي القديم على أن الألواح الطينية التي دوت عليها النصوص الأدبية قد وجدت في الكثير من البيوت المتواضعة والمسورة والمتوسطة^(١٦٨). كان سكان هذه البيوت من المهنة وخدمة الممايد، والتجار والتعميريين الصغار^(١٦٩). وما كان هؤلاء أن يخزنوا هذه الألواح في بيوتهم لو لم يكن فيها من يجيد القراءة، (ويمكن للوثائق المملية والأختام والرسائل أن تصل إلى بيوت الفقراء أيضاً، ولكنها بالطبع ليست دليلاً على أن صاحب البيت كان متعلماً)، وتتوفر محطيات تدل على أن التعاليم تشمل النساء أيضاً في مطلع الألف الثاني قبل الميلاد، ويمكن أن تضيف إلى كل هذا شيء آخر: لم يكن للانسان المتعلم في بابل مكانة متميزة^(١٧٠). مثلاً كان يوجد في العصر البابلي القديم الكثير من كتيبة الشوارع الذين يقومون بصياغة الوثائق وكتابة التعاويذ والرسائل للأسيين. بالطبع كانت النظرة إلى المعامرين والمتعلمين نظرة احترام وتقدير، إلا أن هؤلاء لم يكونوا حملة نادرة، ولم يشكلوا فئة متميزة. لذلك من الخطأ عزل الحضارة الكتابية عن الحضارة الشعبية، في بلاد البراهدين واعتبار الآثار الكتابية القديمة مقتصره على ثقافة النخبة الميسامية والاقتصادية. لقد كان التسم المتعلم من السكان على اتصال حي لا يتصلح مع الجمهرة الأخرى. وكان يشارفها الكثير من المعتقدات، وخاصة مايتعلق بالمعتقدات الأخلاقية.

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

تعتبر مسألة التغلب على نهاية الوجود الانساني إحدى المعدلات 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 بحد ذاته؛ المهمة الأوتى هي المحافظة على الكل - السلالة القبيلة. اشمهيرة... الخ. وبما هذا الكل المتكامل قائماً، فإن وجود افراده يبنى مضموناً: فالأفراد الراحلون يموتون من جديد مجسدين بالعرويين الجدد. لقد حُتت مشكلة الوجود الانساني في هذا المجتمع حلاً مقبولاً من قبل افراده. أما في الوعي والفوق ذاتي كما هي بعض النظم الدينية الهندية، فإن اتقيمة الأساسية لا تكمن في «أنا» الانسان، بل في مشاركته لثلاثة. كذلك نلاحظ ان مصير الانسان لا يقع في مركز الاهتمام، ولكن وعي اليانبيين لا ينتمي لا اتى هذا النوع ولا الى ذاته. لقد كان وعياً ذاتياً محضاً، فاتفرد هنا هو الذي يتجلى بمثابة الوحدة الأساسية، وتيسر العائلة او القبيلة. وقد اخذ هذا الموضوع يتطور 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 النابري (النظام القبلي) عن الانبيات والعودة الأثرية بعد الموت، ولكن تم لظهور بدائل وضمانات، اخرى تكفل الخلود، لم تكن للالهة البابلية صفة الشمول التي تسمح لها ضمان خلود الذات التي ارتبطت بها⁽¹⁷⁷⁾. وفي هذا الوضع الوسط تكمن مسألة الوعي اتديني البابلي- وهو أحد اتجاهات الأصيلة للشخصية انباطني الدفين عند السومريين وآباليين.

سنطيع انحكم على المعتقدات آبالبية عن العالم المنسي والمصير الذي ينتظر الانسان من خلال مجموعة من النصوص: «حلم انكيديو في اللوح الثامن من ملحمة جلجامش⁽¹⁷⁸⁾، وكذلك اللوح الثاني عشر من الملحمة ذاتها⁽¹⁷⁹⁾، و«انكيديو في اعالم الأسفل» و«دخول عشتار في اعالم الأسفل» و«حلم الأمير في اعالم الأسفل».

إن الصورة التي تتجلى أمامنا ليست سارة بدأً، إن ديار الملاعودة البابلية أسوأ بكثير من عدم الوجود، انها «شيء ما يقبضه اتحمام الغشبي الذي يقبض نجد العناكب في جميع الزوايا، وهذا هو الخلود بعينه». هنا يتلظى الموتى

بدون أي أمل في البعث أو الولادة الجديدة^(١٧٥). وتم تتطور عند البابليين فكرة عن الحساب في العالم السفلي^(١٧٦)؛ شيء واحد. ينتظر الصالحين والأشرار على حد سواء، الكتابة والتعمول. وتكون اتحالة أفضل نسبياً لمن خلف اولاداً من بعده، وهي أسوأ بالغميبة لمن لم يُسلم جثمانه للدفن^(١٧٧).

أما في مصر القديمة فإن الحياة الأخرى تتواصل بدون أن تتوقف هذه الحياة بكل مظاهرها، وخاصة السارة منها: يبقى الروح، ويحفظ الجسم بالتحنيط. والمقبرة هي البيت، إذ كان المصريون يتكرون 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 أنكينو. وبالطبع ضمن الأفق الكئيب الذي يطبع اللاوجود في العالم السفلي، يعتبر البابليون الموت، شراً مطلقاً. وليس هناك اعز من الحياة المترفة^(١٧٨). هكذا يعلم شوروبالك ابنه. ويجري التأكيد على هذه الفكرة على لسان الصديق في قصيدة «اتلاهوتي»^(١٧٩)، فالمعذب يتشكى بمرارة عند إشارته إلى الحالات التي يمضوي فيها الصالحون والأشرار، فلا يكافأ الصالحون والأبرار، ويبقى الآثمون والأشرار بدون عقاب، لكن شكوكه في «واقعية» المبدأ الذي يسير أمور الحياة، لا تة ود التي بلورة مقترح بديل. وفي مؤلف «حديث السيد مع العبد» تبلور واضحة فكرة المعصير المشترك للناس بعد الموت:

الهمز وإسني بين اطلال المعاضي

سئرى جماجم الأوتيسن والأخرين

أين الصالح بينهم وأين الشرير ؟

كل إهتمامات البابليين وقيمهم تنحصر في هذه الجانب: لا شيء يستحق الاهتمام بعد القبر. تنحصر أفاق الوجود، التي تنكشف أمام البابلي، بين المهدي واللعن، وذلك يكون من الطبيعي أن تنركز كل الجهود لاطالة المسافة بينهما قدر المعتداع. والموت، الذي هو نهوض الحياة، يصبح في نفس الوقت نقيض الخير، أي الشر. والشر هو الموت وكن ما يقود إليه (المرض والعذاب... الخ). والخير هو الحياة وكل عايسلم في استقرارها.

من أهم العوامل المهمة الأخرى التي أثرت في اتمعنقات الأخلاق البابلية هي فكرتهم عن القدر والمعصير (انظر الفصل الثاني)، ما هو نصيب الجنس البشري ؟ من خلال الكثير من النصوص الأسماورية نستطيع التعرف على دور الناس في هذه الحياة^(١٨٠). ورغم الفارق الزمني اتذي يفصل بين

هذه التصومس، إلا أنها متوافقة مع بعضها وتتفق جيداً ولؤكد 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 ميثاق الآلهة - وبضمتها لتفريد بقواعد السلوك الاجتماعي
 التي تحدثنا عنها من قبل.

ورغم صلة اقربى بين البشر والآلهة^(١٨٢) فقد جبلوا على طبيعة متباينة
 منذ البدء، إذ إن الناس اموات منذ البداية^(١٨٣).

عندما سُئِلَ الألهة البشر

حسبت الانسيمان بما صنعوت

وتركت الأعمال ما صنعيتها^(١٨٤).

كان الموت شيئاً بشعاً كريهاً بالنسبة لتليابلي، وكذا لم يكن العمل
 محبباً، كما يبدو. ومن العجيب حقاً أن يكون الحديد، عن العمل في
 المؤلفات الأدبية ظاهرة نادرة إلى مثل هذا الحد. ولكننا نجد في النقوش
 الرسومية (وهي كثير من الحالات) وصفاً للأعمال، لانتثائية - مثل حديث
 آشور بانيجال عن بناء القصر الجديد، ويقول المؤلف عند وصف القصر
 والمراسيم التي رافقت بناءه : ولقد أمضى السنين يصفعون الآجر والطين
 يحملون الملل النهار مريحين مع اتموسيفي. ولكن حماس عمال البناء أمر
 مشكوك فيه. كما يبدو، كانت الأعمال الاجتماعية عبثاً ثقيلاً. وكانت احوال
 العمال لا يحسدون عليها^(١٨٥).

في التصومس القديمة يمكن أن نلاحظ المديح الموجهة للعاملين في مجال
 الفن والتباهي بالأدوات والمصنوعات، ولكننا لا نلاحظ أي تعجب لعمية
 الشغل^(١٨٦). لقد أصبح العمل الحسدي (ويبدو أن العمل الآخر لم يعتبر
 عن العمل) في المجتمع الضيق المتصور، الذي بلغه المجتمع لبابلي في
 الألف الثاني - الألف الأول قبل الميلاد، عن نصيب العبيد وانقذات الاجتماعية
 المنحيا، وهكذا، أيضاً كل من ينظر إليه ممثلو المليكات الميسورة، أما بالنسبة
 للمفقرات والعبيد، فلم يكن أمامهم خيار آخر، فهم مروضون عليه دون أن يروا
 فيه أي سمو، فيبدو أن حب العمل في بلاد الرافدين لم يكن من العوائق
 المقررة، والكدل لم يكن يبدان كرهية^(١٨٧).

إن الأتعة البابلية لم تخص البشر بالعمل والموت ثقلم، إما بالأفراح
 والتميرات أيضاً، والأفراح هي التي انعمت الحياة عند البابلي وجمعتها مقبولة

وجد عزيزة. وتقدم لنا تصانح سيدورا الشهيرة في ملحمة جلجامش صورة
نليغة عن طبيعة هذه الأفراس^(١٨٤)؛

عديك لفرح ليجلا نسهاراً
اقم كل يوم عيداً مهببجماً
ارفعن واسم في الليل والنهار
شمسورد نظيد وراسك مقصود
انظر كيف يأنث العفن بيديك
اسم سد زوجيك بين أحضانك
في عدا فسطا امر الانمسان

«رغم العلاقات التجارية المعقدة والمتصورة، إلا أن الأخلاق ظلت في
الكثير من جوانبها تحمل طابعاً «قبلياً». كان كل فرد يمرض المهام الأساسية
التي تفرضها الحياة الاجتماعية، لذلك لم تكن هناك حاجة لتثبيتها وتدوينها
في النصوص. كان جميع المواطنين، والحكام على الخصوص، يلعبون دور
المعاقب على المراسد. المُتَرَقِّة، وعلى كل منهم أن يتقيد بها، وكل ينطلق من
الموقع الذي يشغله: الحكام في المسن، والشيوخ في الأحياء، والأبناء بين
الأبناء^(١٨٥). ولكن العلاقة بين عالم الآلهة وعالم البشر لم تكن علاقة
انسجام على طول الخط. رغم معرفة الجميع بالتعاليم الإلهية، ولم يقتصر
الأمر على الضرب المتعمد، لهذه التعاليم من قبل البعض، أو خرقها سهواً،
فالتجربة العملية قد أثبتت أن التقيد الصادر بالتعاليم الإلهية لا يضمن
النتائج المرجوة بالضرورة. لقد لاحظ الناس منذ أئصوص الفايبرة عجزهم
عن بلوغ رغبات ونوايا الآلهة. ويوجد في نقش جودا «انقرن اثناس عشر قبل
الميلاد» فكرة، أصبحت فيما بعد مثلاً شائعاً يقال عندما يراد التأكيد على
استحالة بلوغ المشيئة الإلهية: «الرب ذو القلب (أي الفكرة) بعيد
كالسما»^(١٨٦).

وتجلت هذه الفكرة في القصائد التي عالجانها، مثل «المعذب البريء» و
«اللاهوتي اليابني»، حيث يعود إليها لسديق مرات عديدة:

58. أنت تقض على الأرض وأفكار الإله بهيدة

82. أفكار الإله، مثل كيد السماء

250. مثل كيد السماء، قلب الاله بهيد

264. يعضرون ولكن لا يفقهون حكمة الآلهة

ويبدو أن هذه الفكرة أصبحت موضوعاً عاماً، إذ لم تعد غريبة على النعم، وص الدينية حيث يفترض ألا تكون موجودة . فهي ثابتة ترجي من الطقوس إذا كان التقاوم مع الآلهة أمراً مستحيلاً ؟ ولكن هذه الفكرة ترد في تلك النصوص بصيغة غير مباشرة وحذرة ! فالتعذر يلجأ الي عززه عن فهم أوامر الآلهة^(١٩١)، ولكن الفكرة ذاتها تتخذ طابعاً غامباً في حديث العبيد مع العبد، ويرقى هذا النص كما هو معروف الي القرن الرابع عشر - الثالث عشر قبل الميلاد^(١٩٢).

تضعفم الإله التجري مثل العنكب وراك
 فشارة يعلب منك العنكبوس، رتارة ولا لسمال لاند،
 وتسمارة شـ... امر^(١٩٣)

ومن الماريف أن تشير الي ان الكلمات اتمقتبسة من هذا الأثر الأدبي الفريد وجدت صداها في إحدى العشوات الواردة في متعالم شورويالك التي تشكل، كما يبدو مجموعة من الأمثال السومرية القديمة : السماء بعيدة والأرض عزيزة^(١٩٤).

نمتد ان هذه الحكمة تعبر تعبيراً موجزاً ودقيقاً عن جوهر وعي السكان في بلاد الرافدين، اولئك الناس العمليين، المتوجهين كلياً نحو الأرض، وكل ما هو أرضي، ولكن لابد من الاشارة الي ان الصعوبات التي جابهت البابليين في علاقتهم المتبادلة مع الآلهة سببت لهم الكثير من الحيرة والتحذر، فولد ذلك حالة عامة من عدم الثقة الداخلية والشك والخوف^(١٩٥).

وبالارتباط مع صورة العالم التي تكونت عند سكان بلاد الرافدين، حيث كل شيء مقرر من قبل الآلهة، نشأت نظرية البابليين عن الخليفة : مخلفة امشيئة الإلهية عن وعي أو سهو . لقد فنز الانسان نفسه لتنفيذ المشيئة الالهية كما فهمها، وإذا خالفها في الواقع، فيضي انه ثم^(١٩٦). وكان ينظر الي الخرق العتعد او غير العتعد للمراسيم الطقوسية وقواعد السلوك كخليفة، وينفسر المستوى : كل تصرف أو ملوك من هذا النوع هو مخلفة للمشيئة الإلهية، ويمكن أن نجر على العنكب عواهب وخيمة.

راجت في الأدب فكرة تحول ان البابليين يمتدنون ان الأمراض والمعن تقع بتاثير الأرواح انشورية التي لا يردعها رادع. وعدد الشياطين لا يحصى، وهم ينقضون على الأخيار وعلى الأشجار. والوسيلة الوحيدة تطردهم هي الصنونات ولتعاويد، علماً انها لم تكن دائماً تعطى النتائج المرجوة، ولايات صواب هذه

الفكرة يشير الباحثون ان الدولة ظلت حتى اخر عهدها تعترف رسمياً بـ أيام المعن، وهي الأيام التي تشمل فيها انشيامطين الأشوار نشاطاً فعلاً^(١٩٧).
ويبدو ان هذه الفكرة كانت موضع فيوز لدى انكتهرين، ولاسيما الناس البسطاء، وقد وجدت انعكاسها في انصوانين الرسمية للدولة الأشورية الحديثة، أي إنها أصبحت وجهة نظر كهنة المعن.

يمتد باقوسون ان الذين وبعض جوانب الحياة الروحية في بلاد البراهدين شهدت نوعاً من التحلل والتفكك؛ وذلك مع مطلع الألف الأول قبل الميلاد^(١٩٨). بالفعل، فقد كان لابد أن يظهر تأثير الشعوب المتاخرة نسبياً في المجال الحضاري، كالأشوريين والآراميين، وكذلك اتساع الدولة وانحروب الخارجية المستمرة والحروب الداخلية العميقة. ففي المجال الديني، حيث الطابع الطقوسي مازال جدياً، حصلت عودة إلى الطقوس الميادية القديمة، وازدهر السحر وشاعت الضميمة، وهذا ما يؤكد العن الهائل من التعاويذ التي وصلت من ذلك العصر^(١٩٩). ومع ذلك فإن المعتقدات البابلية التي تبلورت خلال الألفين الثالث والثاني قبل الميلاد، ظلت شائعة أيضاً، رغم ان دائرة المؤمنين بها تخفضت لتقتصر تدريجياً.

كانت هذه العملية في بدايتها عند مطلع الألف الثاني قبل الميلاد. ومايتطبق 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 والخيرة والشريرة، وما بينهما من صراع كامن، لم تكن الفكرة الوحيدة، بل ولم تكن سائدة في ذلك العصر. فالنصوص التي تناولتها في هذا الكتاب تبين ان العنر (الأمرأض والمعن) لم يكن يخطر اليه كعقاب على عصيان مشيئة الاله، أي كعقاب إلهي على الخطيئة، بل مهمة طقوس «شوريو» و«ليبشور» و«مأساة قلب الاله» كانت تتلخص في كسب عطف الآلهة على العنكوب، وهي ذلك ضمان لاستعادة الصحة والهناء؛ إن طهارة المريض من الذنوب تتلخص في إزالة العيب الأول لتعاسته. وقد تحدد دور العن في نص «شوريو» بوضوح :

الي هناء، حيث تحطب الاله، يرمون، ياتون بالسكينه

يواجبون الانسان، الذي فطس عنه الاله

فيكونونه كما يُعسى بالشيا

هذه الكلمات تلقى الضوء على عيكاتيزم العقاب الالهي : فالعقاب ينفذ

بواسطة الشياطين، وبمعرفة الآلهة^(١٠٠)، فالشياطين مسيطرون على من تخلى عنه الإله الذي يحميه، نلاحظ في المعذب البريء، كيف ان الشياطين تفر هرباً، كما ان ينال مقبرة مردوخ^(١٠١)، ونجد نفس المفكرة. (إنما هي انما كان مرآتي، في قصيدة اللاهوتي البابلي، حيث يشكو المعذب لأن الإله لم يقطع الطريق، على الشياطين.

كان لدى البابليين الكثير من المصطلحات للمعذب، من الخبطة : «انجرمة»، «الإثم»، «الخطيئة»، «الذنب»، هكذا تترجم الكلمات الأكدية - nittu - 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^(١٠٢)، ونحن لا نعتقد ان هناك اسماً لاعتبار هذه الكلمات مترادفة.

يؤكد ي. مورغنشتاين ان مفهوم الخطيئة في البابلية كان يعني النفس المخطوس، ويمكن التكفير عنها بالمراسيم الطقوسية^(١٠٣)، قد تكون فكرة العبادة قد تبلورت عند البابليين نتيجة معتقداتهم عن البناسة الطقوسية، ولكن من الخطأ حصر الخطيئة في هذا النوع فقط، أي ان الخطيئة هي عدم النقاء، أو عدم الامتياز المقومية، بالفعلي، فالخطيئة عند البابلي لا تخلو من طابعها العادي كما يقال - نوع من التجاسة الخاصة التي يمكن غسلها ونقلها أو تحويلها من حاملها الى أي شيء آخر، ولعلنا منها، لكن هنا ليس سوى جانب واحد، وهو ليس الجانب ائمه - حالة الخطيئة، أو بشكل أدق الحالة الفاتحة نتيجة افتراء الخطيئة، ولكن جوهر الأهم يكمن في شيء آخر، بدون لا يمكن أن يدور الكلام عن مفهوم «الخطيئة»، نلاحظ ان الخلاص من الخطيئة يتطلب ليس فقط القيام بالطقوس الضرورية، بل إيمان التداية أيضاً^(١٠٤).

لقد أشرنا الى بعض الحالات (وهي الأهم حسب رأينا) العامة التي تقرر المعتقدات الاجتماعية الأخلاقية عند البابليين. لننتقل الى معالجة هذه المعتقدات بالتمصين يعتبر اللوح الثاني من نصومر، «شوريه» من بين أهم المصادر المعروفة من حيث حجم ونوعية المعلومات الواردة فيه. ونصوص «شوريه» عبارة عن سلسلة طويلة من الشعائر والصلوات؛ وشروح وأهية عن مراسيم السحر التي تقام للمرضى وغير ذلك. نشأت هذه النصوص في وسط كهوتي، إلا انها كانت تقرأ في الكثير من المناسبات الطقوسية، ويقترض منها

كانت واسمة الأنثصار ومعروفة من قبل الكثير، وما يؤكد على شهرة هذه المصومى هو العدد الكبير من القوائم التي اكتشفت في مختلف مدن بلاد الرافدين. وقد عرفت هذه المصومى منذ العصر البابلي القديم، وهناك توحان برقيان الى عهد تيغسلا نبيزى الأول (٧٧٠ - ١١١٠ ق.م.) ويمضى آخر يرقى الى عهد مرجون (القرن الثامن ق.م.) أما التمديلات النهائية فقد تمت هي العصر الكاسي.

كانت طقوس «شوربوه» تقام عندما يعجز المريض عن تحليل الذنب الذي اقترعه. يقوم الكاهن الواعظ، الذي دمي خصيصاً، بتعداد الآثام المحتملة، لابد أن يرد الإثم الذي جرحى المريض حالته المساوية، والروح الثاني من سلسلة «شوربوه» عبارة عن قائمة بالآثام والخطايا*.

تحتل الآثام وانخطايا ذات الطابع الدينى الطقوسى الجزء الأكبر من هذه القائمة مثل أكل الأغذية المحرمة وانمضوعة (انظر الأسطر 5 , 69 , 75)، والتلامس المباشر مع شخص غير طاهر من الناحية الطقوسية (الأسطر من 98 إلى 103)، و المحاولات الخائبة للإحتكاك بعالم الآلهة أو الشياطين (الأسطر من 104 إلى 126). وزيارة المقامات والأماكن المتضمنة من الناحية الطقوسية (السطر 91 : 94)، وعدم الاكثارات بالاله الخاص والإلهة الخاصة والامتنعفات بهما (الأسطر 76 , 77 , 80 75)، ثم نيلها التجاوزات في الملوك الاجتماعى، وهي تخضع للحساب وفق اتقوانين، وكذلك التجاوزات التي تحمل طابعاً أدبياً معنوياً من تجاوزات التروع الأول - معارسة المسحر والشعوذة (السطر 68) وشهادة لزور والافتراء على الناس، والاثام الباطل (السطران 15 , 14) والسرقه (السطر 50 , 85) وإزاحة النماء (السطر 49) وعدم احترام الوالدين، والأكبر سناً (السطر 35 , 36)، والفجور (السطر 44) والاستعواذ على أملاك الغير (السطر 45 , 46)، الغش في اتعمامات التجارية (السطر 37 , 42 , 43).

وتشير السلسلة ذاتها الى خطايا أخرى مثل الكذب والغداح (الأسطر : 74 , 6 , 38 , 57) ، وإثارة الشغب، والمنفا، والاعتصاب (الأسطر : 59 , 60 , 84 , 14 , 58)، واضطهاد الضعفاء (السطر 16) وعدم مساعدة المحتاجين (, 51 , 29 , 30 , 31) وعدم الإخلاص للناس (96 , 97) والنفيسة والوشاية (7) وبت

* انظر تم ترجمة التروع الثاني من سلسلة «شوربوه» 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 أيداع البعض منهم في بيت الدائن.

وهي منمنمة لبيشور، القرية جداً بمحتواها من سلسلة مشويو، يمكن العثور على إضافات لطيفة لقائمة الأثام المذكورة^(٢٠٤) وكذلك في مؤلف «مامسة قلب الأتية» الذي يتميز بطابع أقل مثقوبية. ففي النص الأخير نورد إشارات نعرم الحسم الطائش والجند بالاله^(٢٠٥). «في غضب قلبي أقسمت بالهي»، وتحریم التجاوز على ممتلكات الأتية^(٢٠٦)، وعدم الاتيرات بالذنوب الشخصية، لقد غررت لنفسي نوبها^(٢٠٧)، وعدم الوفاء بالعهد^(٢٠٨).

ومن المثير للاهتمام أن لا نجد في هذه النصوص نقداً لمولع المضرب بالخمر^(٢٠٩) أو للأخلاق الخلفية (في الحالات التي لا تمس بالمصالح الشخصية، أي عندما لا تكون الخلاعة متعلقة بنسائهم وبناتهم)^(٢١٠)، لا تعتقد أن مثل هذه الظواهر كانت آنذاك غريبة على سكان بلاد الرومانيين، إلا أنها كما يبدو، كانت تدخل ضمن «قدر الأدمان»، أي أنها كانت تدخل عضواً في إطار العلاقات والأحوال الشخصية، ولم تكن تثير استياء أحد. وينبغي الإشارة إلى أن غالبية النصوص التي توقفنا عندها مكتوبة. كما يقال، من وجهة نظر «رجالية بحتة»: وكان لسان حالها يقول أن النصف الثاني من الجنس البشري عبر وجود أملاً، وهو لا يعني تيناً على الإطلاق. لا يمكن من الناحية القانونية اعتبار المرأة في بلاد الرومانيين خيراً، الألف الثاني قبل الميلاد كالتأجلا حقوق، لكن من الناحية النفسية، كان دورها الاجتماعي في «ومي الاجتماعي يؤدي إلى تحيئها إلى ملك للرجل، يتجلى هذا الإدراك المعجم بكل وضوح في النصوص لأشورية (يمكن الرجوع إلى «نعم، آلات المكرسة دراسة الحرائم ضد النساء في القوانين الآشورية»).

إن الأفكار والمعتقدات الواردة في النصوص التي توقفنا عندها للتو، تتردد أيضاً في التصانيد الشعرية مثل «المداد البريء» و «اللاهوتي لبالي»، وعلى الأقل لا يوجد في هذه القصائد ما يمتاز مع العواصم المضروحة في النصوص السبئية الطخرسية (الصلوات، التراتيل، والتعاويد) التي توقفنا عندها. بالعكس، فعند مقارنة القصائد مع هذه النصوص، تنكشف أمامنا صورة مذهلة من وحدة الأفكار والشخصيات والانطباعات اللغوية في أصول

كنا المجموعتين، سبق أن أشرنا إلى بعض أوجه التطابق في انقسام الخاسي من هذا الفصل. ويمكن إبراز أمثلة أخرى على ذلك، ولكن لا نعتقد أن هناك ضرورة - فمثل هذا - لتوازي والتطابق أمر طبيعي وحتمي، فالنصوص المذكورة تشكل الأدب الاحترافي، للكهننة وانواعها، ولا بد لمؤلفي قصائدها قد عرضوا. وكانوا بالطبع يستقون الشخصيات والمعارف والمناهج من الأدب الذي نشأوا في كنفه، فمعرفة هذا الأدب الاحترافي، كان أمراً ضرورياً، بل وواجباً مهتياً⁽¹⁾، وسيكون غريباً جداً ألا نجد في قسيدها إساجيل - كهني - أو بيب صدى خصوصاً وشوريو، لذلك فإن الاهتمام الرئيسي، حسب رأينا، يجب أن لا ينصب على أوجه التشابه بين هاتين المجموعتين، بل على ما يميز بينهما.

سبق الإشارة إلى اتقاية الوظيفية للنصوص التي نحن بصدها : القصائد - ثاملات روحية، لامادية، لغرض الارشاد، أدب الوعظ⁽²⁾. أما النصوص فهي مؤلفات ذات مهام علمومية محددة، وإن جاز التعبير، مهام عملية : تطهير العنذب من ذنوبه، كانت القصائد، موجهة إلى فئة ضيقة نسبياً من القراء المتعلمين. أما مواعظ شوريو، وعبرها فكانت تقرأ للناس، بحضور جمهور متباين من حيث الحالة الاجتماعية والعمدوى الثقافي : لقد كانت موجهة إلى الجماهير الواسعة من السكان.

أما من حيث المضمون فيمكن أن نشير إلى الفوارق التالية :

أذا كانت سلسلة شوريو و ليبشور، تتحدث في الأساس عن مخالقات ذات طابع عقوسي بحت، فإن القصيد كانت تغفل هذه الموضوع كلياً، ففي قسيده، اللاهوتي الباطني، لم يخطر على بال المعذب أو الصديق مجرد فكرة القيام بمحاولة لتفسير حانة المأساة التي كان فيها المعذب، إن العلاقة بين المعذب والآلهة تحت المرتبة الأولى أيضاً، ولكن الصعوبات التي جابهت هذه العلاقة كانت أكثر جدية : إن العهد الأخلاقي يبرز في القصيدة بكل وضوح، وإهتمام القصائد بعالم الجن والشياطين أقل بكثير مما هو عليه في النصوص. فدور هذه المسألة في «المعذب اليربي» محدود جداً. وهنا أيضاً علينا ألا ننسى اتقاية الوظيفية للتصوير.

وفي مواعظ، مأساة قلب، لاله، تلاحظ ما لب انتمقرة لغزب والأم والجد، واتجدة، والأخوان، والأخوات، في السلسلة بأكملها، كان الناس يعتقدون، «أى ما يبدو، أن الفرد يتحمل أوزار العلف والأقرباء. ومثل هذه المعتقدات منتشرة

في المجتمعات ذات الوعي العشائري الراسخ. لكن لا نجد أثراً لهذه التكررة في قصائدنا. التي تشبه بروحيتها المؤلفات الفرعية.

وعند تحديث عن اللاهوتي البابلي، لا يمكن إلا أن يؤكد على اهتمام المؤلف بالقضايا الاجتماعية - الأخلاقية. نعتقد أن التفكير الذاتي للمؤلف يلعب دوره هنا أيضاً.

وهكذا نلاحظ بشكل عام أن اختلاف المعتقدات في نصوص كلتا المجموعتين ليس جوهرياً. والحديث هنا لا يدور عن تباين ذهني المطابع. بقدر ما يدور عن تباين في العصائخ والمتطلبات، وعن انحياز الاهتمام الأساسي إلى هذا الموضوع أو ذاك (طقوسي أو اجتماعي - 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، الجاهل البسيطة المحافظة من السكان. وهي المستودع الذي يخزن القيم والمعتقدات التي ترجع بأصولها إلى عصر التنظيم القبلي، والتي لا يمكن التخلي عنها إلا بصعوبة وببطء. أما النصوص الثانية فتتحدث عن ثقافة الفئات العليا المثقفة (اتقوى الأكثر ديناميكية في المجتمع). وتمكس مستوى آخر لآراءهم وفهم ما يحدث في العالم. ومع ذلك فهناك الكثير، الذي يجمع بينهما.

لم نتطرق حتى الآن إلا إلى الجانب السلبي من عالم القيم البابلية. إننا نرى هذا الجانب إهتماماً أكثر من الجانب الإيجابي في المصادر التي اعتمدناها. إن إعادة تركيب هذا النوع من المعتقدات الأخلاقية في بازل تشكل مهمة معقدة جداً. ومن الصعب أيضاً إعادة تركيب منظومة الحواجز والقيم الإيجابية عن طريق قلب الحواجز والقيم العنصرية⁽³¹⁾. وذلك لغموض المصطلحات الأخلاقية الأكديّة وميوعتها. ولا يمكن تحديد المعنى الحقيقي للمصطلح إلا بعد دراسة شاملة لجميع المصطلحات، وعمل كهذا يعتبر من مهام المستقبل: أما حالياً فستقتصر 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. لتتذكر العث اتسومري، الذي أشرنا إليه من قبل. والذي يؤكد على أنه لا يوجد شيء في هذه الدنيا أفضل من الرفاه. ويحتل الأطفال الورثة. الموقع التالي في مدرجات التقييم، ففي العصر السومري والمصر

البابلي الجديد كان الرجاء بالعمر الطويل والأطفال يشكل العنصر الذي لا تخلو منه ضراعة الناس إلى الآلهة⁽²¹⁶⁾. وتتجلى الصورة ذاتها عند تحليل نصوص العشرات التي تخلص بالوعيد والتهديد بحرمان الناس من الصحة والورثة⁽²¹⁷⁾.

وقيم سكان بلاد الرافدين تقيماً استثنائياً عالياً الملك والثروة⁽²¹⁸⁾
مع الملك العظم جيداً
لا شيء يقارن يا بني⁽²¹⁹⁾

ولنتذكر أيضاً أن المعذب ظل طيلة حياته يخدم إلهه. ساعياً من أجل تحقيق هذا الهدف :

72. طيقت تعاليم الآلهة منذ نعومة أظفاري

73. سجدت خاشعاً، أبحث عن الآلهة

74. فجنيت ناز الجهد، الذي لم يُجَدِ نفعاً

75. وهبتي الآلهة الفاقة بدل الرفاه

76. الفبي أماسي، والدمج فوقي

إن الثروة تفتح الطريق إلى الرفاه والتنمية، وهي إلى جانب خدمة الآلهة من نصيبه الاتساق (انظر نساطح سيدورا المشار إليها قبلاً). ليس من المستبعد أيضاً أن الثروة لم تكن وسيلة فقط، بل غاية.

وكانت الحكمة من القيم الروحانية الأخرى، التي كان البابليون ينظرون إليها باحترام. كانت الحكمة تمنى الخبرة الدنيوية، والعلم، والمعرفة. فهي «عواظ شوروويك»، القديمة التي قرئها إلى سنة 2500 قبل الميلاد تعانين الحكمة، بتجوم السماء⁽²²⁰⁾. وتتجلى الاحترام العميق للعلم في كلمات المعذب والصديق في قصيدة «اللاهوتي البابلي» :

5. أين الحكيم الذي يشبهك ؟

6. أين العالم الذي يضاهيك ؟

200. جُمِعت كل الحكمة، فأنصح الناس

كانت الحكمة عند البابليين من القيم المطلقة، ومجد البابليون الحقيقة، والأنصاف، العدالة، والوفاء بالمهد. تعد آلهة هذه المفاهيم تألهوا، فكانت «كينو» وإلهة العدالة، ابنة «شمش» إله الشمس، وقد كانت لها معابنها الخاصة في العصر البابلي القديم⁽²²¹⁾. وكان كل من «ديانوه» و«صدانوه» من آلهة العدل.

لا يد أيضاً من الإشارة إلى خلو النصوص، التي نحن بصددّها، من أي مدح وتبجح بالقوة، والجسارة، الشجاعة، وما يتعلق بالروح العسكرية. بالعكس، فالكلام غالباً ما يدور عن الوداعة والمسالمة وعدم الشهرة ورياضة الجأش^(٢٢٢). وفي مواضع شذوية، التي نعتار بطابعها العملي البدني، ترد بصورة مباشرة نصائح ضد الشجاعة والبطولة :

عندما تذهب إلى ساحة المعركة فلا تفرح بيهنئ

الهنئ واحد فريد، والناس الاعتياديون كثيرون^(٢٢٣).

يتكون الانطباع بأن البابليين كانوا يضعون القِيم ذات الطابع المتماهي، أي الصيغ التي تميز الفرد كمتعاون، مثل المطف والوفاء، فوق القِيم ذات الطابع المتناقسي، التي تميز الفرد كمتنافس، مثل القوة، والجسارة، والروح العسكرية^(٢٢٤).

ولكننا نلاحظ، موزة مقابلة هي المنصوص الملكية الحنبنة (خاصة الأشورية)، ففي الأدب الملكي تحتل القوة، والجبروت، والجسارة العسكرية الموقع الأول. ولكن لابد هنا من الأخذ بنظر الاعتبار لتأثير الصيغ لراسخة التي جاءت من بطولات الأزمان الغابرة. ويبدو أن خلف السمات كانت لدى القسم المنثور من الشعب أعلى قيمة مما كانت عليه عند الوجهة الواسعة من الناس^(٢٢٥).

يقودنا أدب الحكمة البابلي إلى عالم الأفكار والمعتقدات التي تبلورت عند ممثلي الطبقات الوسطى من المجتمع - الكتبة الاعتياديون وخمسة المعابد والتجار... الخ. وتشير النصوص التي بين أيدينا إلى أن الاهتمام الكبير بالعمل الاجتماعي (الذي كان يميز الاغريق في عصرهم) كان غريباً على وعي البابلي الاعتيادي. كان البابلي مشغولاً في أعماله ومهمته الناتية. فاهتمامه موجه نحو البيت، والعائلة، واثلالة، والجيران، فكان بعيداً عن ما كان يحدث خارج الحي أو الموقع السكني.

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

وعلى السخرة، ولعدد الأديون في مواعيدها المحددة وتأدية الخدمة العسكرية

كم شرف بلاد الرافدين القديمة الحياة السياسية كما نفهمها اليوم ؛ فالسكان يتجمعون بصفتهم. وكانت تحدث أحياناً ارتفاعات فجائية أو مؤامرات تحوكلها الدوائر المحيطة بالملك^(٣٣٧). فالانتماء التي اندمجت ضد الآتية في ملحمة «اتراخسيس»، تعطي تصوراً عن كيفية حدوث مثل تلك الهبات الجماهيرية^(٣٣٨). فقد كان النشاط السياسي للغالبية اعظمى من السكان عقتصراً على الاختلاص للمجتمع (الحي، المدينة) والسلالة والملك^(٣٣٩). أما شؤون الحكومة، ومصير الدولة والمملكة، ومناقشة التفاصيل التي أهم البلاد، فيبدو أنها كانت من مهام دائرة ضيقة من الأفراد هي انحصارية الملكة وعلما، وكهنة القصر.

من النادر جداً أن يتحدث أدب الحكمة البابلي عن الشرق والعبيد، فلا نجد سوى في «مواظف شوروبالد» نصيحة لشراء العبيد من الأرض الأخرى، وليس من أفراد القبيلة. أو العبيد الذين وشلوا في البيت^(٣٤٠). وهذا الأمر لا يثير الدهشة، لأن المبودية في الشرق القديم لم تكن معضلة أمام التقدم اتعسوم ؛ فكون الرق طبيعياً ومشروعاً قد تغفل في جميع طبقات المجتمع القديم، العبيد والأسرى على حد سواء^(٣٤١). وفي بلاد الرافدين، وربما في الشرق الأدنى القديم بآسره لا وجود للمجابهة القديمة المعروفة بين مذهبومي «أحر - العبد» فقد حل محلها التفاضل بين «المسيد - العبد». وكما يبدو من المصادر التاريخية أن مفهوم «أحر» و «عبد» لم يكن موجوداً في بابل، هنا نجد «المتوق» هتم، بعضهم، المنحدر من هذه اللتزايدات 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، فإن «كل من ليس في اليونان عبداً»^(٣٤٢).

ناهضنا المعتقدات الاجتماعية - الأخلاقية عند البابليين. كما بات لنا في النصوص الأدبية للألف الثاني قبل الميلاد. ولتحاول الآن بيان السمات العامة لتلك المعتقدات ؛ فنبدو لنا أخلاق البابليين كمجموعة من القيم والحواهز والمعايير المحددة من قبل الآلهة، غير انها، كما يبدو، لا تكتمل عندهم الطابع المطلق، الذي اكتسبه وصايا موسى المشتر، عند اليهود القدماء.

يكتفون في أساس منظومة القيم البابلية مبدأ المشعة القعالة : خفاية حياة الانسان هونيل الرضاء والمشعة . ولذلك يمكن من حيث الظاهر وصف الأخلق البابلية وتطورتهم الى العائم بانتقاؤل وحب العباة . ولكن هذا انتقاؤل العاھري كان ممنحوباً بخلل حقي . ورغم كل ذلك ظل الوعي البابلي رينباً بصورة شديدة . الا ان مشككة نهاية الوجود ثم تحصل على الجواب المشطفي في الحضارة القديمة . وكان ذلك الوعي بنهاية وجود الانسان يلقي كثيراً من الشك على قيم جموع الأقراع والمصنرات والنشاط الانعماني :

الألهة والشعس فخطت ستسفس العس الأبد

الانعمان - سننولسب مر معقدوة

مهممنا فعل - فكليل بنسبه هواء... (٣٣)

لقد كان لمسألة علم جدوى النشاط الانعماني وبطلانه صدى ماساوي حقيقي في مؤلف حديث السيد مع العبد الذي يعتبر من أكثر المؤلفات الأدبية البابلية إثارة للشجن . فهذا الأثر البابلي الفريد يعتمد على انظمة العامة للأعب العموري البابلي ، ولكن في هذا الكنز الأدبي بالذات تتجنى الروح الحقيقية للحضارة البابلية بأسطع ما يكون .



الملحق رقم - ١ -

الملحمة البابلية القديمة

عن المعذب الجريء.

- 1 . الزوج بنت وبيكي اسم ربه ، يصلي دوهاً طالباً عونك
- 2 . عقله يننظي من العذاب لأليم
- 3 . تكدرت الروح من اللوعة
- 4 . وفذا وفر على ركبتيه ، وانتكس
- 5 . رنم ، أوصله العب، الثقيله الي القديب
- 6 . يجار بالسراخ ، كجحف عزلوه عند الحبير
- 7 . يرفم عوبله نحو الإله
- 8 . فمه مذب
- 9 . شفتهه تحملات البكاء الي مولد
- 10 . سر لمولاه بالعقلب الذي نام
- 11 . يتجحت لزوج عند حملاته .
- 12 . خلورت السيد ، بيغي وبين نفسي »
- 13 الخلب . لا أعرف لية ذنوب اقتربت
- 14 . أنا . . . السحلة ألمي
- 15 . لم نشتم لأم أمام خدي
- ثم أعب الصديق أمام الصديق
- 16 . لم ا
- ا تحتك
- 17 . ا ا سيدي ا لرحمة

- 18 . ا.....
- ا..... | عقله المصطلي
- 19 . ا.....
- ا..... | يصفونه
- 20 . ا..... | انت ... ا
- 21 . ا..... | نلت البراءة
- ا..... | انت ولدتني و ا..... ا
- 22 . ا..... |
- ا..... |
- 23 . ا..... | اجدت ا..... ا
- ا..... |
- 24 . ا..... | اتملك روعي
- ا..... | ليامي
- 25 . كم كنت صغيراً ، وكيف أصبحت كبيراً
- ا..... | عفدا ' ا..... ا
- 26 . انت لم تجزني خيراً ، لبدأ
- لم أنسى ما علمتني به
- 27 . فتلت امامي يدك الخير والشر
- ولكن متى يا مولاي نصحتني بالخير ؟
- 28 . متى حفرنتني من الشر يا مولاي ؟
- 29 . عاري يمشد ويكثر ، ولعتماضي تقوى واشد
- هذه لوزم ا..... ا | قبري
- 30 . جعلت كلامي مرأ
- ا..... | نصيحه مثل الحماة للثقة
- 31 . ا..... | لا تجاب لأهوام
- نصالح ا..... | عنة ان كنت يلعاً

32 أقدم الجبال التي تسلمت

مرتفعات بلا حدود

33

أزددلا وزدني

34

سكبت المعطر هذا لأعالي

35 أنت ملأت

36 أنت كدست

37

أبي عوتي لعني

38 أمجحه

39

ضمير اللوح

1

2 بالعكس

3

4 يماثله

5

أ دعه يهوه الي، أرفب

6 بالزيت، لوسخ

7 ألقى للعلم باللعن

8 ختامه وطرب قلبه

9 وعده بالصنعاده صحته

10 تصرفت كالزوج ، قلبك لم يعرف الفخر

- 11 . هضمت السنون ، وونت ليام لعقاب
- 12 . لو أنا أهدأ لم يرسم لك الحياة
- 13 . كيف وصلت ، وحده كنت بوسعك أن تلاوم العرف وتتحمل هذا العيب ؟
- 14 . فإعييت محدا ممولة
- 15 . بلغت النهاية تحملت عبئاً ثقيلاً
- 16 . كانت المرزوق مسجودة ، وياحي إتخلت أمامك .
- 17 .
- 18 . لا تنمى لاهك
- 19 . أي بر ستقدم لخالك ؟
- 20 . أنا ريك ، خلتك ، أنا من بجمعك
- 21 . بصوتك عازسي ، وقوة خبيريتي
- 22 . الحقل حلجوه ، فتم ا ا
- 23 . أتطلع اليك ، وحياة طوييلة ا ا
- 24 . أنت لا تخبك ، حذ عند ا ا
- 25 . إلمع الجلام ، ايت الخيمات الماء
- 26 . وذاك الجالس ، وعينه تتوهجان
- 27 . دعه ينخر الـ ملعامك ، دعه يجلم ، دعه يأخذ
- 28 . مشرعة أمامك ليوب ، تالم والحياة
- 29 . استدر ، تقدم نحوها . رانقتك السلامة
- 30 . افتح ، عضد الطريك
- ولتدخل الي فئتك صلاة عبيدك
- 31 . ا ا

الملحق رقم - 2 -

« لوم شوربو »

1 . تعويذة ، ليقتله لالعة للفظم

لاله والألحة ، العة الغفران

ن ن ابن ذك ، إلهة ت ن ، وألعتة ن ن

أ أ هريظ عليك ، كتيب - حزين

5 . من أكله لبعه شيئاً كريماً ، من أكله لآلته شيئاً كريماً

(من) قللك «تمم» عوضاً عن «لا» ، وعوضاً عن «لا» قللك «نهم»

(من) أشار بإصبعه إلى نكه

(من) افترى ، من قللك شناعة

أ أ. وأشي

10 أ. عشوتي

(من) إزدرى بالعه ، واستحكك بالعه

(من) تحدث بالعبور

(من) .. أقال الرذيلة

(من) .. أجزر الجور في المحكمة

15 . لرجم للمحكمة على ، لصغار جنم باطل

(من) .. أ. مثلك

(من) .. أ. تكلم ، تكلم ، وبالم

(من) .. أ. لسان للضعيفة

(من) ..

20 . (من) لبعه لابن عن الأب

- (من) أبعد لأبى عن الأبت
(من) أبعد تبنت عن الأم
(من) أبعد أم عن البنت
(من) أبعد للخطيئة عن الجماعة
25 . (من) أبعد الجماعة عن القطيعة
(من) فرق بيت لأخ وأخيه
(من) فرق بين الصديق والصديق
(من) فرق بين الرليف والرليف
(من) لم يجرر الأسير ، ولم يخل وثاق تعكتوف
30 . (من) منح السجوت من رؤية النور
(من) قال عن الأسير «سبكه بفركه» وعن :المقيد «احكم وثاقه»
لا يعرف انه يجرم بحق الإله . لا يعرف ان ذلك اثم أمام الألفه
نه يزدري نفسه ، وبالآلهة يستهين .
خدميته بحق الله ، وأثمه بحق إلهته .
35 . انه يستهجن والكبير . وبالعهة معلوه على الأخر الأكبر
يستحين بالأب والأم ، ويشتتم لفته الكبرى
يعطي بالمعيار الصغير ، ويأخذ بالكبير
حين لم يكن ، قد قال «يوجد»
قال «لا يوجد» حين كان موجوداً
40 . قال شيئاً تافهاً . قال شيئاً رذيلاً
نصف بالنسوه ، قال | ..
لديه ميران مشوش ، ليس لديه ميزان ملجم
أخذ لفضة ربيته ، لم يأخذ لفضة جيعة
طرد الوريث الشرعي ، لم يعترف بالوريث الشرعي
45 . ثبت علامة الحدود الباطلة ، لم يثبت علامة الحدود الحقيقية
أزح علامة الحدود لصالحه

استخدم البيت القريب منه

دنا من زوجة جاره

أزاحت دم جاره

50 . التفت بلياب جاره

(من) لم يحطف سرام العريان

(من) أبعد للرجل الصالح عن لعله

(من) شئت السلالة المحترمة

(من) قدم الرئيس

55 . شفتاه مستقيمتاه ، وقلبه زاتم

قالت شفتاه تنضمه وقلبه فلك حلاه

(من) يقول لليامك دعوا

(من) لأحت الورع . . . فعد

(من) قتله ، شره ، دهر

60 . (من) لتنيب ، واعر وأرغم عنى العلب

(من) مرق ، حليب ، وحرص على لنهيب

(من) مد يده للي الشر

(من) لعاله كاذب ، ومثله تاشرك

(من) أقسام لأكلليب ، من علم المشهور

65 . (من) يسهى الر الشر

(من) خرف حدود العدالة

(من) خلق السموم

(من) هد يده الر السحر والشعوذة

لأنه أئذ معلماً كريماً محرماً

70 . يسبب الذنوب الكثيرة الذي اقترعها

بسبب الجماعة التي شتمها

بسبب الأقارب للعلمين ، الذين شردهم

بسبب كذا ما حافظ به : لانه والالعة

لانه وعد يقاليه وشفتاه ولم يف

75 . لأند نسي اسم الاله في صنوات

(منا) تقدم (لاشيء) ثم خدم وترجم

(منا) . . نذر لاشيء لانه . لماكله بنفسه

(منا) كان متعزساً ولوان ان يصلي

(منا) فُلِبَ المقبح المراسم

80 . (منا) غضب الله وآهته

(منا) وثله امام الجميع وتحدث بعنف

ليتهقر به . لم يكن يعرف شأقسم

أخذ (لاشيء) واقسم بالله لم يأخذ

اغتصب واقسم بالله لم يفعل

85 . عن سرقة . أقسم

عن نقته . أقسم

أشار بأصبعه الى الاله الحارس

باسم لاله . نصير لأب ولأم . أقسم

أقسم بلاله . حارس الحق الأكبر والأخت الكبرى

90 . أقسم بلاله . نصير التصديق والتقريب

أقسم بلاله . نصير لاله والملك

أقسم بلاله . نصير السيد والسيدة

دام الجنة

عشي . حيث لربك الدم . أكثر من مرة

95 . أكل ما كان محرماً في عديته

أفتنى لسرور عديته

جلب ثعديته سممة سيئة

سعى نبي لورنية

- مورديلة جمع اليم
- 100 . نام لمي لمراتنا قخر
 بطمس لمي هقمة قخر
 أكل على طاولة قخر
 قخر من إقام قخر
 لند تصارل ، انه تصارل
- 105 . جت خلال اللولف تصارل
 من خلال الممّعة تصارل
 من خلال الطاوله تصارل
 من خلال . . الانام تصارل
 من خلال المصقلة المتوقفة تصارل
- 110 . من خلال العشم تصارل
 من خلال ميرو - ميوتو وميرو - كما تصارل
 من خلال صفاخ للجدارة تصارل
 من خلال اللوم و . . تصارل
 بقرب الاستقبل تصارل
- 115 . بالقرب الأتعام تصارل
 بقرب لعقل تصارل
 بقرب البلر تصارل
 بقرب النهر تصارل
 بقرب الزورق ، المعقول ، السفينة تصارل
- 120 . عند غروب الشمس ، عند شروق الشمس تصارل
 من اللع السماء ، التي بتير الأرض
 من سكينه للميد والسيدة
 تصارل وهو خارج من المدينة ، وهو داخل الى المدينة
 تصارل خارجاً من البوابة ، ودانقاً عبر البوابة

125 . تساهل خارجاً عن الدار ، وعلقاً إلى الدر

غني الشارع تساهل

غني الصعيد تساهل

غني الخزيقة تساهل

غليظفر له . . شممش ، سوديا

130 . لتغفر يا شممش ، يا حاكم لطويين والسفليين

يا وهب الرحمة لالهة ، يا ملك جميع الجحان

لتسد العدة يا مروت أنت

تكن بلاه صادقة أمامك

فكشيف عند طالب العفو . مردوخ يا رب الغفران

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

لتغفر أيها الاله للعدنب

لتغفر يا تيرجان يا رب الغلوك

لتغفر يا شوكامون وشيماليا

لتغفري لبتها الألهة العظيمة . لتغفر كل من ذكر اسمه

140 . لتغفر يا بيجم ، يا بخت يا

ليغفر رب الألهة والربة

ليغفر اتو ولتقو

ليغفر اتليك ، انعلك خرفا الجميم

لتغفر نيلين ، الملكة يكيورا

145 . ليغفر ليكور

ليغفر الانكي ، ليغفر النينكي

ليغفر اندار ، ليغفر نينشار

لتغفر ابا . الملك ايسو

ليغفر ايسو . بيت الحكمة

150 . ليغفر ريدو ، ليغفر المكث الذي فيه الأيسو

ليغفر مردوخ ، ملك الانجيبي
لتغفر زربانيت . ملكة الايساجيد
ليغفر لايساجيد وبابل
مثوى للأئمة للمظام

155 . ليغفر نابو وناتيا شي لأزيد

لتغفر شعيتوم : العروبة العفيمة
ليغفر ديانو ، حملك تلج الايساجيد
ليغفر ابيدومكي وايمجابيغلاما

160 . ليغفر لي . . . اشموشيناك

ولامورثك

ليغفر باربو ، ووهيبان ، ونبروشو
الأئمة للجبايرة

ليغفر نابيريشا وديتو

165 . من الجنوب ، والشمال ، والشرف ، والغرب

تذهب عنيه الرياح السبعة و

ليغفرو: له لعناته

لتغفر عشقار عي لوزك المحلثة بالأسوار

لتغفر نينياتا ، التي بيتها عي اياتا

170 . لتغفر تونيتو عي اكد . بهجة هديغتما

لتغفر اكد ، لتغفر ابولمات

لتغفر ايشعار ، ملثة عالم الأحياء

لتغفر شيدوري ، لغة الحكمة

حامية الحياة

175 . لتغفر اير ، ايرا . - A1 . - G ، لتغفر ايرا KAL . KAL

ليغفر لاز وهيا

لوجالدينا ، ولاترك

يُفْغَرُ شَارَاهُو

يُفْغَرُ مِنْ أَسْمَاءِ شَمْسٍ

180 كَلِيمَاتُ

لُفْغَرُ لِمِيزِيَا

لُفْغَرُ لَارُودُو

لُفْغَرُ مَنُحُورِ مَسَاجِدَا

185 . لَالَمَةُ وَاللَّهَاتُ - كُلُّ مَنْ ذَكَرَ بِاسْمِهِ

لِيَقْتُلُوهُ جَمِيعاً أَوْ لِيُجَانِبُوهُ

أ أَيْ لَيْسَ لَهُ

خَطَايَاهُ ، وَتَنْوِيهِ

أَسْمُهُ ، وَلِأَسْمَاتِهِ

190 . دَعَمٌ يُعْلِكُونَ ، دَعَمٌ

دَعَمٌ يَزِيلُونَ ، دَعَمٌ يَبْعُدُونَ

دَعَمٌ يَزِيلُونَ لِعَدَائِهِ . نَعَايَةُ التَّمْرِيزَةِ

شُعْبِيَّةٌ : جَمِيعَ اللَّعْنَاتِ أَيْ لِيُتَصَلَّتْ بِاللَّعْنَاتِ ابْنُ لَالَمَةِ

الفلج الثاني : «باحترق»

الهوامش

١ - المقدمة

- (١) من الأعمال الهامة المكرسة لدراسة هذا الموضوع يمكن الإشارة إلى التالي:
- M. LARSEN - 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. M. Kramer - The Sumerians, their History, Culture and Character, Chicago, 1963.
- St. Meskel - The Face of the Ancient Orient - A Panorama of Near Eastern Civilization in Pre-classical Times, Chicago, 1966, P. 19 - 36 ; 294 - 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 بيبيولوجرافيا كاملة، م. كارول، من، سكرينغيم: «الثقافة والتشكيك» موسكو، 1977، بالروسية.
- (٣) للتفصيل انظر: ل. فينولسكي، لمحات من تاريخ سلوك القرد، والاسنان البدني، والسلف، موسكو، 1930، بالروسية.
- (٤) المعاصر المناق، ص. 71.
- (٥) م. كارول، من، سكرينغيم - معاصر سديق، ص. ٨٨.
- (٦) ١ مؤي - علم الاجتماع والعضارة، موسكو، 1973، ص. 44، بالروسية.
- (٧) المعاصر المناق، ص. 45 - 44. تقدم لنا العضارة المعاصرة والنسب تصورها وناقضاتية، شاملة تشبه تلك من الفهرات المتلاصقة لا على التعيين... تتأخذ هذه الشاكلة خلال غوص القرد في مجموعات ملابطة وغير منتظمة - إنه يعرف الغليل عن كل شيء في العالم، تكن بيئة تفكيره مصدرية جداً. والمعرفة تنشأ من جمع مناطق مشتتة لا تربطها سوى روابط بسيطة وشمولية. والمعارف في زمننا لا تنشأ عن طريق منظومة التقييم بل بوسائل الاتصال الجماعي، ولكن، مهما قيل عن افسيساتية، شاملة

المفاهيم في الحضارة المعاصرة، فإن هذه التعميمات «المشتتة» تتركز على أساس
 رسمي خلال مرحلة التعليم الابتدائي (في أسوأ الأحوال).
 (٨) حول طبيعة وتجاهات العلاقات بين الأفراد في المجتمع الأوربي المعاصر يمكن الرجوع
 إلى:

A. Toffler, *The Future Shock*, (s.1), 1970

(٩) M. Mauss, *The Gift - Principles and Functions of Exchange in Archaic Societies*, N° ٧
 1960.

(١٠) يمكن الإشارة إلى بعض السمات المميزة للأخرى والعوامل التي تعبت دوراً في بلورة
 وعي الناس في الأزمنة القديمة 2: مثلاً معدل عمر الانسان يترك أثراً ليس فقط على
 تقييم الفرد لما يعطيه به. بل يؤثر أيضاً على نشوء بنية أخرى للمجتمع، تختلف جذرياً
 عن بنية المجتمع المعاصر (مخفف نسبة الأجيال المستتمة في المجتمع - الأنتفاش -
 الشباب، التاريخ)؛ وكذلك الأوبئة والجذفة.. التي تساهم في نشوء «ناخ» أو «وعي» شعور
 فيه روحية الشعب وعدم الاستقرار، وكذلك الوسط البشري والعمارة البنوية، والعوقف
 من الحايمة... الخ.

(١١) [كولشكوف - الماضي المشرق والمستقبل «عريب» - التصور البديهي عن الزمن،
 موسكو، 1974، بالروسية]، كولشكوف، «وعي الزمن في بلاد الرافدين القديمة»
 مجلة «شعوب آسيا وأفريقيا» رقم 2، 1980، ص 51 - 102، بالروسية.

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

(١٣) تعود هذه الكلمات إلى اتالم بيتر ميداور، الحائز على جائزة نوبل في الطب عام 1960،
 له مجموعة من الكتب في شرق ومناهج أبحاث العلمي - انظر (New Scientist) 1969،
 N 676، P. 250.

الفصل الأول - الزمن

- (١) ج لوتفرو - القائمة الطوبوية لزمن، ص. 64، موسكو، 1964، بالروسية.
- (2) M. Halbwachs, *La mémoire*, P. 1930.
- (3) W. Crassin, *Les temps de la vie quotidienne*, Lille, 1953.
- (4) S. Smih, *Babylonian Time Reckoning* - "Iraq" 31, 1969, P. 77.
- (5) المصدر السابق
- (٦) أخذ الهلينيون عن البابليين تقسيم اليوم إلى 12 جزء
- (7) St. Londeg, *Babylonian Chronologies and Semitic Calendar*, L., 1935, P. 55, 56.
- (8) S. Smih, مصدر سابق، ص. 74 - 31.
- (9) B. L. van der waerden *Babylon as Astronomy*, 13 - JNES, 13, 1951, P. 26 - 27.
- (10) ماثر هذا التصور عن الزمن كان قائماً عند الكثير من الشعوب القديمة وفي التصور الودياني. انظر: شايد ينكو، مسألة المعين، والتصور عن الزمن في الرعي الأندلسي القديم، مجلة "قضايا الفلسفة" رقم 9 ص 33، موسكو، 1969، بالروسية.
- (11) *Les confessions de Saint Augustin Aurele, texte latin et Français*, P. 1544, P. 776.
- (12) B. Landsberger and J. V. Kinnier Wilson - *The Fifth Tablet of Enuma Ely* - JNES 20, 1961, P. 136.
- (13) «أند» - «تجلس على العرش إلى الأبد» (ana damuun nakkassika usshana) - «تجسد» - «تجسدنا إلى الأبد» - (ana damuun : niskur) - «وفاً يكون من المعمود مقدسة الأزل، البالية» - damuun - مع الصيغة العربية القديمة (قبل الإسلام) - damuun - «الدمر». كانت هذه الكلمة هي البدء تسمى «الزمن» وقيل كل شيء «زمن» الذي يمتد إلى ما لا نهاية. وينبغي الإشارة إلى أن الزمن بالنسبة للعرب لم يكن مجرد امتداد بل كان يعبر على أنه قوة ملهمة لتكون «تتحكم به بواسطة طاقة إبداعية معينة». النشر: M. Alkassab - *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du IIIe / IXe siècle*, Tunis, 1977, P. 69.

- 14) R. ch. Zaehner - Zoroastrian dilemma, ox. 1955, P. 110 - 112, 231 - 232.
- 15) M. Cohen - Le système verbal sémitique et l'expression du temps. P. 1924 ; J. O. Edzard - Die Modi beim älteren akkadischen Verbum - Or, 42, 1973, P. 121 - 141.
- 16) R. A. Parker and ch. - Babylonian Chronology - 526 Bc - A.D. 55. Providence, 1956, P. 70.
- 17) A. J. Sachs and al. - A Babylonian Kinglist of the Hellenistic period - "Iraq", 26, 1954, P. 202 - 211.
- 18) H. M. Grice - Chronology of the Long Dynasty. New Haven, 1939, P. 36 - 39.
- 19) Th. Jacobsen - Toward the Edge of Taurus and other Essays on Mesopotamian History and Culture. Cambridge (Mass). 1970, P. 413.
- 20) S. Langdon - Babylonian Menologies and Semitic Calendars. L., 1975, P. 11, 13 - 16, 25 - 27.
- 21) M. A. Powell - Texts from the Time of Lugdages: "Hebrew Union College Annual", vol. xlix, 1978, P. 9 - 13.

(٢٢) تدل بعض المصادر على ان نظاماً خامساً كان يستخدم لحساب الزمن في المستعمرة التجارية الأثرورية كانيش، التي ترقى الى القرن التاسع عشر قبل الميلاد، وكانت السنوات والأشهر. وخلق هذا النظام. تعرف باسماء بعض الشخصيات العمروفة والأبونية؛ انظروا ن. ب. بانكوفسكي، مضمون من اكتابة المسمارية من كول تبة في الموائد اليهودية، موسكو، 1٩٦٨، ص. 73 - 74، والروسية.

(٢٣) يلاحظ في النصوص الحديثة نسبياً (خاصة من العصر الفارسي) ان السنة القلعة ترقم على النحو التالي: ١ - ١٠. مقال على ذلك يشير من مؤرخ في الم. 4 - 4 - من حكم ارتاكسيريس ان السنة القادمة هي (السنة 5 - من حكم ارتاكسيريس).

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

(٢٥) كمثال على ذلك نورد العفرة التالية من نص يرقى الى العصر البابلي القديم: عهد حورز (٥٢٢) عاماً - هدم دعوى يشان الدارة. انظر (R. A. S. 22 - 10).

(٢٦) شعوي النصوص المماثلة الأثرورية محاولات نادرة من هذا النوع، ويمكن الاشارة الى شليمسور الأول. وأشور وشيش الأول وتجلا تباشز الأول، ويبدو ان مادفع الآشوريين الى مثل هذه المعاملات هي الوثائق التاريخية تنقيحه التي كانت تكشف بين انقراض تمدن والعمارة القديمة - مثل عمليات إعادة البناء.

وشيش وطيفة من وثائق آشور بانينال الى ان الآشوريين عشروا خلال احدي حملاتهم

في عيلام علم تعال الآلهة قانا، الذي نقله العيلاميون من ابزوك. فاستعاد الآشوريون هذا التمثال، والذي ظل غامضاً طيلة 1865 سنة.

(٢٧) استخدم هذا التعبير في النصوص الأدبية والكتابات الرسمية. فنقرأ عند آشور بانيبال المعقرة التالية: «لقد درست تقوهر الأحيوان مما قبل الطوفان، وبلاحت نفس التعبير «قبل الطوفان» في ملزمة جلجلش أيضاً: «بيد بالحكمة من أيام ما قبل الطوفان». لقد اكتسب تعبير «قبل الطوفان» معنى ظنياً، وخاصة عندما كان يستخدم عن المعارف والمعلوم... الخ. وشاع تعبير آخر هو «بعد الطوفان» كقوتهم «هؤلاء ملوك ملوك بعد الطوفان».

وهيما يلي بعض التعابير الأخرى التي تشير إلى الزمن، وتتردد في العزلات

البابلية والآشورية :

ulu dia	منذ القدم
ula umē ullar.	منذ الأيام البعيدة
ullu nua	قديماً
ur rāna	خلال
ur rēkal umē	في الأيام لقادمة
ur rānāte	لفترة طويلة
ur rānāte	حينئذ (يوم نال)

(٢٨) انطلاقاً من حساب الفترة الزمنية الواقعة بين سقوط أكلوا إستلام شمش حنة الأول زمام الحكم قدر عمر «الجيل الآشوري» بستين سنة. وكما لاحظ فراومين أن هذه الطريقة ليست دقيقة، وخاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن كلمة (šalum) التي وردت في النص يمكن أن تعني «النهاية» أو «الأزهار». انظر:

A. K. Grayson - Assyria Royal Inscriptions vol. II, Wiesbaden, 1972, P. 23

23) L. Waisman - Royal correspondence of the Assyrian Empire, Vol. I Ana Bar, 1930, n2.

30) B. A. Parker: see W. H. Dubberstein - Babylonian Chronology 626 Bc - AD 75, P. 15-17

31) W. H. Dubberstein - Assyrian - Babylonian Chronology (602 - 612 BC) - JNES, 3, 1944, P. 38 - 42.

32) C. W. Ceram - Eschatology and the "END of DAYS". - JNES, 20, 1961, P. 180 - 193 ; W. G. Lambert - Berossus and Babylonian Eschatology - "Iraq", 36, 1974, P. 172 - 175

33) H. Franke, see: etn - Befer Philology, Harvard-Yenching, 1949, P. 32.

34) St. Larsson. Babylonian chronologies and Semitic Calendars. L., 1933, P. 54.

(35) اكتشفت أقدم أيام الأشهر في آشور ، وترقى إلى تولية الألف الثاني - مطلع الألف

الأول ق.م. انظر المصدر السابق . ص 48 - 50 : 77 - 82 .

(36) في إحدى الرسائل كان المؤلف يقدم إتهامه لتلك لعدم مساهمته في الرحلة وبين

ذلك : ألم يكن اليوم ملائماً للرحلات . وفي رسالة أخرى يذكر المؤلف لتعمك القيام

المؤقتة لتوقيع العقود والاتفاقيات . ولكن يعني مثال تعراسيم ، التي شاعت في آشور ،

حول الملك المستبدل ، فبدأ من نوعه ، كانت ظاهرة كسوف الشمس وخسوف القمر

تعتبر من الظواهر المشوومة ، التي تثير بهول المبالاة أو تشكل على الأقل خراباً جديراً

على حياته . لذلك كان علماء الفلك يسدون الفجوات التي تتسم بالخطر حسب مواقع

النجوم . وتعد مثل هذه الحالات إلى أكثر من مرة يوماً واحداً . خلال هذه الأوقات

المتأزمة يوجد الملك انى مقر إقامته المؤقتة خارج العاصمة ، حيث يعمل هناك بصحة

مؤازرة مع اتخاذ الاحتياطات الضرورية في مثل هذه الحالة . أما في القصر ، فيلصق

بشخص آخر وتصفى عنه كل الصفات الخارجية للحكم . وبعد انتهاء المرحلة الخطيرة

يعود الملك إلى مقره الثابت لاستلام السلطة ، ويقفل من شغل موقعه . انظر :

R. F. Harper - Assyrian and Babylonian letters. London and Chicago, 1892 - 1916. N

1, (484) ; Sims Parpala - letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon

and Assurbanipal. P. 11A neuk. - rchen - Gryn, 1971. P. 54 - 55

37) H. A. Frankfort and others - Heretic Philosophy. P. 35

38) A. Cassin - The laws of Eshnunna. New Haven 1956. P. 49 - 51

39) The Babylonian - The Sumerian King List. Chicago. 1939

(40) جرمس هلفشو ، المراثيم . على تقديم سرد دقيق متوالٍ للسلاسل . مع التأكيد في كل مرة

على ان انتماء الفلاني من الملوك حكموا المدد الفلاني من السابقين ، وعلى ان الامموتة

الفلانية سقطت ، وانتقل الحكم بعد ذلك إلى السينة الفلانية . أما في الواقع فإن معظم

سلاسل ملوكها ذات متزامنة تقريباً . ويلفت النظر في ملحة (أجا) السومرية

ان ابن إنيار جيسر . آخر ملوك سلالة كيش الأولى (أول سلالة بعد الطوفان) يقف ذياً

وعداً لجلجاش . السلند الخامس في سلالة أوروك الأولى (السلالة الثانية بعد

الطوفان) . أما في مراثيم الملوك ، فنجد ان مكانه يفصل بين حذين النذين ليس الملوك

الأربعة الأوائل في أوروك ، بل وسقوط كيش وانتقال الحكم الملكي إلى أوروك .

ينقد | - دياكونوف ان تفسير مثل التلميح في وصية السلاسل يكسر في السمة

المعمرة لصيغة الحكم الملكي : ان مادة تارة ما تارة ، بما خلق العالم . وصيغت من

اللاهوتات وأخذت تنقل ، وفق نظام معقد وتتابع دقيق من مدينة إلى أخرى . ومن ملك

إلى آخره . انظر | - دياكونوف ، النظام الحكومي والاجتماعي في بلاد الرافدين القديمة

- مومره . مومكو ، 1959 ، ص 259 . بالروسية .

ان هذا التقسيم قريب من الواقع . خاصة اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان قائمة الملوك السومرية وضمت في عصر المملكة الثالثة في أوروك . لقد وُجِدَ ملوك هذه المملكة أجزاء كبيرة من بلاد الرافدين . وقد وضع حداً لتسايفات التي كانت تشهدا المناطق الحدودية والتفافس الضيق الذي يار قائماً بين المدن ونزعتها الى الاستقلال . مع ذلك ظلت النزعة التفاضلية قوية جداً . ولمصلحة هذا التوجه طرقت سياسة تحكم الموحد . وغير القابل للتجزئة . والذي ينتقل من مدينة الى أخرى . وَاكُنَ ليس من المستبعد أيضاً ان مستوى قائمة الملوك السومرية قد خسر أيضاً برؤية مؤلفي لقوائم لسلاسل الزمنية وطبيعة ادراكها . ومثل هذا الادراك (الأحداث المتزامنة تجسور كالأحداث متشابهة يجد تمكاسه أيضاً في بعض النصوص الفولكلورية الذاتية بالدرج . حيث يمتاز الزمن بطبيعة الخطي . أي عدم التوافق التاريخي للأحداث . ومن المحتمل أيضاً ان يكون تسمير الأحداث المتزامنة هذا . يختص بمستوى محدد من الأدراك . حيث لم تتغير فيه بعد إمكانية العثور على البراهين التاريخية للأحداث الفعلية . انظر : د . ميريش - نهاية الزمن الفني في الأدب والفولكلور . لوتدوتولد ، 1974 ، ص 124 . بالروسية .

(٤١) نقول التوزاة على سيرك المثال ان القرن البشري قبل الميلاد كان 120 سنة وراثته قد عدلت العملاقة على الأرض . في تابد العلية .

ووردت في بعض التصور القديمة من بلاد الرافدين تصفحات ان عدم تجانس الزمن في كل مكان وفي كل عصر وان سرعته ليست واحدة عند الآلة وعند الناس على الأرض :

• يوم واحد من أيامها - شهر واحد

• يومان من أيامها - شهران • وهكذا

• من موتكي وتبلحور ساج •

أو

• ليس يومك ان تصعد اليك خلال سنة من سنوك

وليس يومك ان تهبط اليك

خلال شهر من أيامك لا تستطيع الهبوط اليك •

من ديفرخان • اريشكيغال •

(١٣) • • • تأليف د. مؤلفات مختارة ، لنيفراد ، ١979 ، ص ٢٥ بالروسية .

(12) B. Lomas, L. Vegas - The Chronology of the Sumerian King List: a Multicultural Approach - ' Journal der Orientalischen Gesellschaft der Reichshochschule der Sozialistischen Landes, Budapest, 27 - 28. April, 1974

44) E. Sollberger - The Rulers of Lagas - JCS, 33, 1978, P: 279.

45) J. J. Finkelstein - The Anjedonivan Kings - A University of California Tablet - JCS, 17, 1963, P: 39 - 51

(17) يشتمل ثمرات التاريخي على المعلومات المحفوظة والمعاداة شقياً، بالاسئلة الى المعلومات المرونة في النصوص الكتابية المتداولة بين الناس.

(17) س. توبوروف - «حوى المصائر الكونية للنصوص التاريخية» «تارتو» - 1975، ص. 106 - بالروسية.

(18) نفس المصدر، ص. 119 - 120

(19) يعتقد البعض ان تلك القصة الشهيرة، التي وجدت انعكاسها في الفولكلور العالمي جذوراً «عقمانية»، وحسب الكثير من الأسطير، يكون عالمنا المعاصر قد ظهر كبديل لعالم آخر أقدم منه، ويختلف عنه جذرياً: كانت تعيش في تلك العالَم مخلوقات أخرى. وسادت فيه علاقات أخرى. والأسطورة التي نتحدث عن تكاد تكون تفسير عملية الانتقال من العالَم القديم الى عالمنا هذا، ومن ثم تحولت هذه الأسطورة، وحسب الظروف الجغرافية والملبوسة الى قصة عن الطوفان العالمي أو الحريق الكوني أو الأمطار القوية المدمرة، وغيرها. انظر:

A. W. Neuwirth - Die Sündflutgeog. als ägypt. - logische Naturschöpfungsmethode - Festschrift, P. W. Schmidt, Wien, 1928, P: 313 - 326

50) G. Contenou - Le Déluge Babylonien, P. 1941 ; A. Parrot - Déluge et Arch de Noé. neuchâtel, 1955, Sir Leonard Woolley - Excavations at Ur, N. Y., [s.u.], p. 30 - 36.

M. E. L. Mallowan - Noahs Flood Reconsidered - "Iraq" 26, 1964, P. 62 - 88 ; M. E. L. Mallowan - The Early Dynastic Period in Mesopotamia. Cambridge, 1968, P. 30.

31, M. E. Solberger - The Babylonian legend of the Flood, L., 1971 ; M. Hammond - The city in the ancient World. Cambridge (Mass), 1972 ; p.3.

(51) انظر الهامش رقم (17). ولذا أريدنا الحكم حسب طبيعة المعاملات الزمنية. فإن «زمان ما قبل الطوفان» أكثر قسبية، ستة أضعاف من العقبة الأولى التي نكث الطوفان مباشرة .

(52) انها صمة فكثير من اللغات - ويشتمها اللغات الأوروبية الحديثة .

(53) عن «مئاته ائمة» عند الإسكندنافيين القدماء، وتأثير الرمن «البيت» من الألمان بالقمر وبالعبادة بعد الموت راجع : م - ا - متلين - كامينسكي - «عالم الأطلورة» بالروسية .

(54) 1 - ي. موريقع «صبيغ الحضارة في القرون الوسطى» ص. 88. موسكو، بالروسية.

(55) ان هذا التوافق بين «الماضي» و«الحاضر» هو في الأساس، وبين «المتنيل» و«الملمو» في

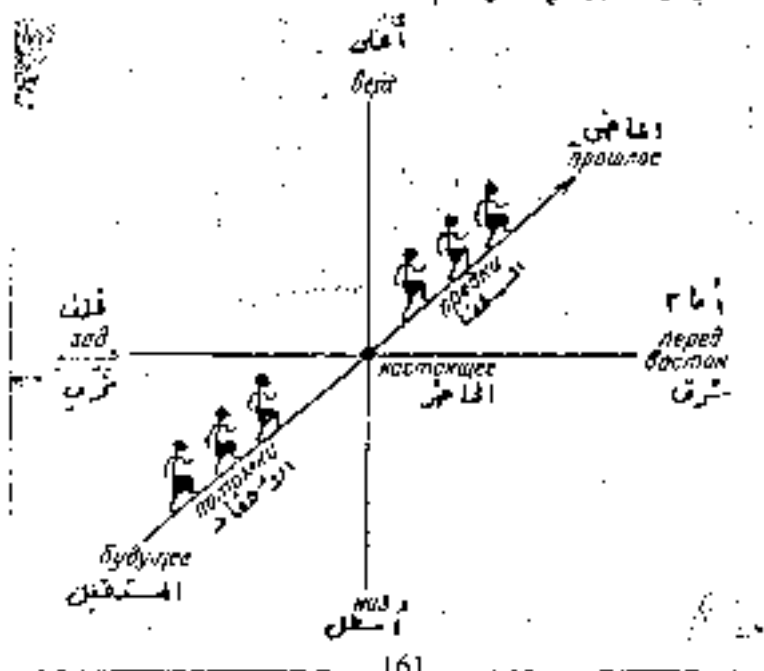
الخلفه، هدفنا لتفياح يروض مفهوم الزمن في شبكة الاحتمالات المكانية، اي محاولة تسديد العلاقة بين مفهوم «الماضي» و «المستقبل» مع المفاهيم المكانية: «الأعلى» و «الأسفل»، «الشمال»، «الجنوب»، «الشرق»، «الغرب».

نرسم هذا الموديول (انظر الرسم في الصفحة التالية) يشكل أكثر الأجزاء اصطناعية في مجمل مقترحنا، وأكثرها معرضة للتدخل والجدس، ومع ذلك فهناك ما يميز اللجوء، الى مثل هذا الموديول الذي يمكن أن يساعدنا في ادراك الصورة بصورة اوسع: ان العلاقة القائمة بين الاتجاهات في الفضاء والزمن، وكما كان يفهمها البابليين اصبحت أمراً مثيراً.

يبدا من المربع من «الماضي» - ما هو امام توجهه - امامه يرتبط مع مفهوم «الشرق» (الأكدية - smu : بياالة المماية - qdm - القديم الشرقي و «المستقبل» خلفه يرتبط مع مفهوم «الغرب» الخ.

(51) نعتقد ان «العباننة» التاريخية الملاحظة في قوائم المنوك السومرية، والتي تجلت بالأرقام الواردة قد سببها جود مؤلفي تلك القوائم بطريقة حساب الزمن.

(52) يمكن ان نشر في النصوص على أقوال تؤكد ان المستقبل مرسوم ومقرر بشكل تام، كما يمكن ان نجد أقوالاً تؤكد الضد أيضاً. وهذه القضية تقتر حراً جوهر مسألة المسير التي سوف نتناولها في الفصل القادم.



هوامش الفصل الثاني - المصير -

(١) يقر، المثل التكميل على النحو التالي: «إفح قرعك، إفح إمك، إفح إكك».
(٢) ترحيية واردة الموسوم المختلفة أن مسكن بلاد الرافدين كانوا لا يقصدون بكلمتي «أيام» و «سنوات» مرور الزمن الموضوعي، أي إخضاع فترة محددة من الزمن، يقرر مكانها يهون بها النهاية الشخصية، أي يقصدون في الجوهر سير الأحداث، وسياق، ليلاد والمرد والعام، ومن الأمانة المتابعة يمكن أن نشهر أن الملحمة الشهيرة الشهيرة «عزها» هي الأغانى، التي سبق أن تناولنا مقطعاً منها عند حديثنا عن تخليج الكون من قبل مردوخ، ويانتظر لأهمية الأسطر الأولى من الملحمة لعلنا نلاحق نوردنا هنا:

عندما هي الأعالي لم يكن هناك سماء
وهي الأسفل لم يكن هناك أرض
لم يكن (من الألهة) سوى أيسو أبيهم
وممو، وتعامة التي حملت بهم حملاً
ومزجونهم وهم معاً

قبل أن تظهر العراعي وتشكل سبخات التوسب.
قبل أن يظهر لتوجود الأنه الأخرى
قبل أن تسمع لهم اسملائهم، وترسم ألقابهم
هي تلك الزمن خلق الألهة (الثلاثة) هي اعماقهم

والخمود، والعلوم، ومفح: هما اسميهما
وقبل أن يكبر (لسمو وإلمامو) ويثبأ عن الطرق
جاء أسى التوجود، «بشار» و «كيشار» و «لقامبا» قلمة و «لولا»
«أش» الأيام المدهدة، يضيفها للمنين الجويلة
لم اتجبا «أش» و «بشما»، وشخر ابائه
ثم كان أبو بكر البشار، وكان سنراً

♦ ترجمة هذا المقطع منقولة عن كتاب «مغامرة عقل لأولى - مصير سنبرق ..»

تفسيراً أيضاً إلى المعاملة الزمنية كما وونت في ملصقة التراحسين،
 هم نمطين 1200 سنة حتى إتجمعت البلاد وتكاثرت الناس

- 3) A. Donner - ERE, P. 771
 - 4) Th. Jacobsen - The Treasure of Darkness. A History of Mesopotamian Religion. New Haven - London, 1976. P. 15.
 - 5) St George'sack - ERE, P. 786 - 790
 - 6) E. I. Gordon - Sumerian Proverbs... P. 475
 - 7) R. Labat - Manuel d'épigraphie akkadienne. Ed. L. P., 1976, N° 79
 - 8) W. Haughton - On the Hieroglyphs or Picture origin of the Characters of the Assyrian Syllabary - TSA. 6. 1878. P. 464 - 46.
 - 9) F. Hommel - Semensche Lesestücke. München, 1894. P. 6.
 - 10) E. Unger - Babylonisches Schriften. Lips., 1921. P. 7.
 - 11) H. V. Hilbrecht - old Babylonian Inscriptions. This fly from Nippur - "Transactions of the American Philosophical Society" N° 5, 18. II, P. 249.
 - 12) A. Deimel - liste der vierstadien keilschriftzeichen von Fara - WVDOK. 40. 1922. P. 10.
 - 13) R. Labat - Géométrie, No 71.
 - 14) F. Delitzsch - Numerisches Glossar. Lips. 1914, P. 197, 155, 156.
 - 15) E. Haug - Semitanian Ta, dove and NAM, Swallow - JSOR., I, P. 1234 - 1239
 - 16) A. L. W. P. 1234 - 1239
 - 17) L. W. King - ERE, P. 978.
- (١٨) - أوبنهايم «بلاد الشرقين القديمة - معونة كمنسارة المنسكرة - موكو ١١٨٠، ص. ٢٠٦ - ٢٠٧، بالدروسية، بالرقم من كل الاغراض التي ينضمها «التلوي» الذي يقترحه أوبنهايم، إلا أن لا نستطيع الاقرار بوجود اسم كافية ومبرزة لعطائفة المناهيم: "ker", "tradya", "sindy"
- 19) J. I. A. Van Dijk - Inaugural somère - académie leids, 1953. ج 23 - 24
 (٢٠) - أوبنهايم - مصدر سابق، ص. 210
 (٢١) نفس المصدر، ص. 207
 - 22) CH I, E 7: sc. 1 - inai - eo - at mdim
 - 23) Th. Jacobsen - Toward of mag., Cambridge, 1970, P. 171.

26) A. Zdzienicki - Cahiers d'histoire Mondiale, t. 4, P., 1954, P. 801.

(٢٤) زڊ، إهترمننا أن كلمة pulicu، التي وُزيت في اثناسيدية، قد استخدمت بـ مفهومها الصحيح فيه عن القول أن الأبيجيبي ملأموها في الاجتماع الذي أخذوا فيه القرار، وهذا مقتل (زويل) أيضاً. ودمماً لهذا الرأي نشير إلى انحصار ١١٤٢ - حيث «ثلاث» بصرف الأكلة المنتهية بـ pulicu، وعندما أرسل نوسكو للتفاوض مع الأبيجيبي قار:

« إهتج يا نوسكو نوابلك

حد سلاحتك

وهي اجتماع كل الأكلة (٣) - pu - nu - ni .

إزمن ، قند ، لم قل .

وقد ورد في المخطوط ١٤١ مايلي، «لنقتلوا! إنها أعداء»، وهذا يوحي أيضاً أن الأبيجيبي هم الذين قتلوا (الاله (أويل)). ويمكن أيضاً أن نشير إلى حديث الظليل وأن خلال اجتماع الأيوناكي

« الملك ، معك في النساء

خذ التدابير الإلهية . وستن بقوتك

مادام الأيوناكي جاشمون أمامك

اذكر إنها واحداً ، ودعم بسلامة الموت .

(٢٦) أور... ملو ، مياصة ارسطو ، ترجمة من، جواردة ، موسكو ، ١٩١١ ، جازوسية ،

(٢٧) لا بد من الإشارة أيضاً إلى أن النص المتأخر تسيباً «ملحمة جلجامش» يشير إلى الدور

الكبير لمجمع الأكلة: «من يوسمه أن يجمع لك الأكلة - تغال الحياة التي تبحث عنها» -
يعمال اوتنديستيم خلال جواردة مع جلجامش

28) Jussis I, v, 14 - 15, 21 - 26.

29) Atz - Jussis, 106; 1-14; 105-57-53-116; 1-10

30) En. sl. II, 122 - 129

31) En. sl. III, 133: Ca'u (p)u'i ku - l - 39 - nu nu - sim - nsa si - inu

32) En. cl. 81 - 81

- 37) *En. et. I.*, 146 - 161
- 34) *En. et. IV.*, 120 - 121
- 35) *Arca* 130 : 52 - 5
- 36) *En. et. IV.*, 121
- 37) B. Landsberger - *AFO. I.*, 1924, p. 64 ; B. Landsberger - "Islamic", 2, 1927, p. 369
- 38) Th. Jacobsen - *Toward...*, p. 361
- 39) S. N. Kramer - *The sumerians...*, p. 119
- 40) *TCL.* 15, No. 10
- 41) "Syria" 32, p. 17, 27
- 42) *CH.* 1, 6-7
- 43) *ARL.* 2 : 617
- 44) *Aus. Vases I.*, 11 - 12
- 45) *AHW.* P. 1440
- 46) *JRAS.* 1929, 285 ; 3
- 47) E. I. Gordon - *Sumerian proverbs...*, p. 477
- 48) *Gilg.* XI, 155 - 158
- 49) S. Moscati - *The Face of the Ancient Orient* (Chicago 1963), p. 70.
- (50) لتفصيل راجع : لوينجيم، بلاد الرافدين القديمة، ص. 302 - 303
- (51) نفس المصدر، ص. 20
- (52) م. فاسمر، قاموس الاشتقاقية لجزء الأول، موسكو، 1964، ص. 181 - 183 والروسية.
- 53) *JNES.* 53, 276 - 40 - 41, 52 - 53
- 54) Th. Jacobsen - *The Treasures of Darkness...*, p. 158
- 55) Th. Jacobsen - *The Treasures...*, p. 59
- 56) *STOC.*, No. 51 (no. 35, 850) et No. 52, *STN.* No. 30 - 50
- 57) J. Van DIERK - *Laages*, I, p. 11 - 14
- (58) هيرينوت، الجزء الثاني، 45، بالروم 3

هوامش الفصل الثالث - الملكية

- 1) B. Alster - The Institutions 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 الفلمنية»، 15 / 39، موسكو، 1966، بالروسية
- 4) أ. غوريقيج «انماط الثقافة في القرون الوسطى»، موسكو، 1972، ص. 41، 42، 185، بالروسية.
- 5) ف. دومانوف «التصورات الهندية القديمة عن الملك والحكماء، مجلة «التاريخ القديم» رقم 4، موسكو، 1978، ص. 32، بالروسية.
- 6) M. Mauss - The Gift., P. 118
- 7) F. Thureau - Durgin - Recueil de tablettes chaldéennes. p. 1903, no 17
- 8) T. Thureau - Durgin - Recueil., N. 16, VI, 1-2
- 9) ZA. 60, 1970, P. B - 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) F. J. Finkelstein - Some new misburum material and its implications - Chicago, 1965' P. 237 - 246
- 14) M. Mauss - The Gift..., P. 48
- 15) J. Bottéro - Azziqeté..., P. 87 - 115
- 16) | م. ديكرنوف - «الأنظام الاجتماعي والحكومي...»، ص. 64
- 17) المراجع الخاصة بهذا الموضوع انظر: M. Mauss . The Gift . P 119
- 18) «سهبانة» رسمتوه لدرجة جي. بلوف. موسكو، 1911، ص. 5، بالروسية. يعتبر المبد جزءاً خاصاً من السهد، انه جزء حي منفصل عن الجسم ونفس المصدر، ص. 20.

- 19) M. Mous - The Gil... P. 48 - 49
 20) ABW. P. 589 - 590
 21) ABW. P. 144
 22) LIT IV 29 ; Cor 400 ; Du 5-12 ; UM 211, 165
 23) G. A. Barton - The origin and Development of Babylonian Writing. P. II. Lpc.
 1911. P. 265 - 267
 24) M. Mous - The Gil... P. 45
 25) ARL I, 528. p. 153
 26) H. Alster - The Instruction of Suruppak, p. 34 - 31
 27) G. Buccellati - Tre saggi sulla sapienza Mesopotamica. "Oriens Antiquus" LI.
 1972. p. 173 - 175

(٢٨) ملحمة جلجامش

(٢٩) نفس المصدر

(٣٠) نفس المصدر

(٣١) يمكن بهذا المصدر أن يشير إلى العالم السومري؛ وعند الغالب تكون الأفضلية للتشرد؛
 من يستطيع التشرد يصبح أقوى من الجالس بضيف حياة نفسه. راجع: [دياكوفوف -
 العلاقات الاجتماعية في الفولكلور السومري والماتلي، مجلة التاريخ القديم، رقم ١،
 موسكو، 1966، ص 17 - 18، بالروسية.

هوامش الفصل الرابع

المفاهيم الأخلاقية عند البابليين

1) D. Ales - The Instructions. p. 40 - 48

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

(٣) إم. شتايرمن - الدين والأخلاق عند الطبقات المحسنة في الامبراطورية الرومانية القديمة، موسكو، 1961، ص. 12، بالروسية.

(٤) إم. باخون - هضبة الأدب وعلم الجمال، موسكو، 1975، ص. 46، بالروسية.

(٥) إي. بيوب - الفولكلور والواقع - الأدب الروسي، موسكو، 1963، رقم 3، ص. 67 - 64، بالروسية.

(٦) بعد دراسة س. كرامر كالعوارث الأبية السومرية مثل الغضة والتحاس و «السيف والشنق» وقد توصل إلى الاستنتاج التالي، أن المعجز والمحرك الرئيسي في المجتمع المرمزي هي المنافسة، والمعنى من أجل التفوق. وقد ترك ذلك أثره الكبير على «عمل الحضارة المرمزية». وحتى إذا افترضنا أن القيم ذات الطابع «التنافسي» (أي التصيغ التي لمبر الفرد كمتنافس، مثل القوة وغيرها) قد وُضعت من قبل البعض فوق القيم «التعاونية» (أي التي تمكن الفرد كمتعاون مثل البراءة والكريم). هنا، مع ذلك، لا يعتبر ذلك مبرراً للتوصل إلى الاستنتاج الذي توصل إليه العالم الأمريكي.

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

8) J. Nougnyrock - Une version ancienne du "Jure Scuffeur". RB. 39. 1952, P. 239 - 249

(٩) إ. هبتارنكو - سمات الأخلاق رينيتها - الأخلاق وتاريخ الأخلاق، موسكو، 1970، ص. 24 - 27، بالروسية.

نفس هذا الكلام (تماماً) حول التصدير الاجتماعي للأخلاق. فعلى سبيل المثال نلاحظ أن العالم البلغاري غاسيل يجمع بين النظر عن التبريرات أتمثال، ليها أعلاه فهي حسب

التي تمكس ضيمة البيئة والمحيط المباشر بالفرد، في حين أن التأثير الأخلاقي يتحرك باسم المجتمع بأسره ولا يتغير بتأثير تعلاقات بين الأفراد:

انظر: قاسم نجيف: «الأخلاق وعلم النفس الاجتماعي» صوفيا 1971، بالروسية.

(10) ج. من. كلوجكوف - الأخلاق انبائية، اللوح الثاني من نص «شوريب» مجلة «التاريخ القديم»، رقم 5، 1973، ص 117 - 120، بالروسية.

(11) ج. من. كلوجكوف - الملحمة البابلية القديمة عن الممذّب البري، مجلة «التاريخ القديم»، رقم 6، 1978، ص 9 - 25، بالروسية.

12) B. Landsberger - Die babylonische Trodzee. ZA. 43, 1946, P. 92 - 76

13) E. I. Gordon - A New Look at the Wisdom of Sumer and Akkad. - Br. m. 17, 1960, p. 124, 150

14) S. A. Strang - On some Babylonian and Assyrian alliterative Texts - PSBA. 17 1895, P. 131 - 153

15) H. Zimmern - Weiteres zur babylonischen Metrik - ZA. 10, 1895, P. 1 - 20

16) J. A. Craig - Assyrian and Babylonian Religious Texts I. Lpz., 1895, tabl. 40 - 50.

17) J. A. Craig - Assyrian and Babylonian Religious Texts. II. Lpz., 1897, P. III - IV

18) B. Lászöszner - Die babylonische..., P. 45

19) H. Zimmern - Weiteres zur..., p. 3-16

20) PSBA. 13, 1896 N. IV

21) B. Landsberger - Die babylonische..., p. 34

22) F. Marti - Textes religieux assyriens et babyloniens. Ier série 1905 p. 167- 194

23) KAR, N. 160

24) E. Ebeling - Ein babylonischer Katechet. - BBK D1.

25) DBK D1 P. 3

26) P. Dhorme - Ecclésiaste ou Job ? RB. 72, 1923, P. 3 - 27

27) P. Dhorme - Ecclésiaste. ., p. 7

28) P. Dhorme - Ecclésiaste. ., p. 27

29) R. Meissner - Babylonien und Assyrien. B. Heidelberg, 1935, p. 43 - 432

30) 47 41, 40 41, 44

31) R. Labat Commentaries assyro-babyloniens. Beyrouth, 1935, p. 102 - 109, 122 - 125

- 32) B. Landsberger - Die babylonische Zensurzei , P. 32 - 37
- 33) B. Landsberger - Die babylonische , p. 35 - 36
- 34) W. von Soden - Religion , p. 156
- 35) H. H. Pfeiffer - A Dialogue about Hur on Mistry, - ANET, Princeton, 1950, p. 458 - 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, ex. 1960, p. 63 - 89, 202 - 210
- 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. F. Van Dijk - Die inschriftliche Kunde - UFV, JB, 1952, p. 44 - 45, tabl. 27
- 42) W. G. Lambert. A Catalogue of texts and authors - JCS 16, 1962, P. 56, 66 - 67 - 76
- 43) UFV, 13, P. 51
- 44) R. Borger - JCS, 18, 1964, P. 53
- 45) G. R. Castellino - Sapienza babilonense. Raccolta di testi sapienziali tradotti dagli originali - Torino, 1962, p. 53
- 46) R. D. Biggs. ANET Supplementary texts and Pictures, Princeton, 1969, p. 601
- 47) R. Luot. La Théodicée babylonienne... Textes babyloniens, égyptiques, hittites, p. 1570, p. 320 - 327, 329.
- 48) BWL, P. 65
- 49) ZA 45, P. 25 - 36 , BWL, P. 67
- 50) S. A. Pallis. The Antiquity of Iraq. Copenhagen, 1956, p. 722, 724 - S. Meszka. The face of the Ancient orient. Chicago, 1960, p. 23 - 34, 302
- 51) A. L. Oppenheim. Ancient Mesopotamia. L., 1964, p. 274 - 27
- 52) W. W. Hallo. New Views on an ancient Literature - JCS 12, 1962, p. 16
- 53) W. W. Hallo. Individual prayer in Sumeria: the continuity of a Tradition - JAOS 88, 1968, P. 71 - 89

٥٦) مع تلك نعت لا نستبعد أن يكون تشور باتييال هو المؤلف الحقيقي للتشيد. فهذا الدناك، الذي مارس شتى النشاطات كان شخصاً متعلماً، وقد كتب مرات كثيرة ويتباهى بفنونه الكبيرة في الكتابة: « وأنا اشور بابييال عرفت فيه [التصير] حكمة نابوه، وكل فنون الكتابة، ومعارف جميع أملاءه، فاستوعبت كل ما هو موجود. وهذا مثال آخر: لقد درست تقوشر الأجليل مما قبل الطوقان، وهي عويصة وصعبة تفهم. انظر: VAB

VII. 2561

٥٧) بعد اسم المؤلف لورد عبارة التالية: « هذا من فم فلان، أو «فلان». ان تعبير «من فم فلان» يتيح المعجال لتضميرات متعددة. إذ يمكن ان يفهم بان هذا النص قد كتب من كلمات هذا المالك أو ذلك (أي من تحرير أو من إملاء فلان). ولكن ما يتعارض مع هذا التفسير هو التعبير: «من فم الاله اياه»، والذي يرد بعد ذكر مجموعة كاملة من مسئلة معرفة، نعتقد ان هذه الصيغة تعني «صحة» أو «وقفة» أي يمكن فهمها على انها «تحرير» وكذلك «تأليف».

٥٨) إحتلاقاً من المعلومات المتوفرة عن طب المهنة القديم (التوراة) يمكن الافتراض بان النهر، أو «سلسلة» النصوص الموسومة بيهود عدد من العلماء الذين عاشوا في عدة ايام مختلفة من تاريخ بلاد الرافدين يمكن ان ترتب باسم رئيس هذه المجموعة أو تلك. وعندما يقدم التلميط على بعض التديلات أو الانشادات الى نفس «سلاسلهم» فانهم يعتبرون ذلك (وبحسبنا) مجرد تكلمة لما اردوا ان يكتبوا، أو مجرد تشييد لبعض الهنوات المأثورة: «كان، بنسبنا نص جديد تقريباً ولكن مؤلفه يبقى المؤلف الأول. وهذا الرأي مجرد افتراض ليس إلا».

٥٩) يرد ذكر أسماء الكتبة والمؤلفين في النصوص القديمة جداً والتي عثر عليها في النصوص السليبية المكتشفة في أبو صلابح.

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

٦١) يستخدم علماء الآشوريات في بلادنا مصطلح *Chronicler* بكثرة. ونفهم من هذا المصطلح على انه مجموعة الآثر الأدبية التي وهدات إليها بت-جوبل نهاية الألف الثالث ومطلع الألف الثاني ل.م. من المكتبة المدرسية في مدينة نييور، واكتشفت النصوص ذاتها في مدرسة اوزوك أيضاً. لقد أميد كتلة هذه النصوص وطبعت فيما بعد والاتجاه الرئيسي للتقاليد حسب تعبير (أوينهايم، نعتقد ان استخدام هذا المصطلح في الحالات التي نحن بصددنا غير سليم، ويتطلب على الأقل إيضاحات إضافية ونريفاً دقيقاً، قارن مع ماورد عند (ديكوفوف «حول تصنيف الأدب القديم في الشرق». مجلة

شعوب آسيا واهرها، موسكو، 1963، رقم 3، ص 33، بالروسية.

(٦٢) ص. أفرانسوف - الأدب الاغريقي و أدب اللغة في الشرق الأدنى، موسكو، 19٦١ ص 234، بالروسية.

(٦٣) ب. أفرانسوف يحمي وجهة نظر مخالفة توجهاً ما. فهو يؤكد خاصة على الاختلاف بين الشعر السومري والشعر الأكدتي. الأول - فولكلور مدون كتلياً، والثاني - يتعدى، في حالات كثيرة، حدود الأدب العقوشي.

إن الدور الذي يلعبه هنا عامل الزمن أمر لا شك فيه: إن المؤلفات والفروية (في الأدب بكل معنى الكلمة) لم تعرف الانتشار الواسع إلا منذ منتصف الألف الثاني ق.م. ولكن تلك المؤلفات كانت موجودة منذ العصور القديمة، ثم إن النصوص الفولكلورية، واصلت تطورها في الألف الأول ق.م. نعتقد أن النصوص الفولكلورية، والأبوية، هي أدب اللغة السومرية قد تطورت تطوراً متوازياً وإن النصوص الأدبية كانت تزيح النصوص الفولكلورية، تدريجياً، إلا أن هذه العملية لم تكتمل وظلت مستمرة. ونعتقد أن تصنيف الألف في بلاد الرافدين القديمة إلى سومري وبابلي مازال تحسباً ومزيماً أولاً. ففي حالات كثيرة يصعب أن نحدد أن كان هذا النص السومري قد كتب بالفعل من قبل السومريين أنفسهم، أو من قبل البابليين الذين يكتبون باللغة السومرية. حول وجهة نظر أفاناسيف انظر:

V. Afanasiev - Mündlich überlieferte Dichtung und Schriftliche Literatur in Mesopotamien - "Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae" Budapest, 1974, 22, p. 139

6١) R. F. O. Sweet - A Pair of Double Accusative in Akkadian - or NS. 38, 1965, p. 455

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

63) V. Afanasiev - Mündlich... p. 124, 122, 133, 134

64) ZA. 10, P. 15 - 16

65) ZA. 43, P. 34

66) BWL, P. 63 - 69

67) JCS 11, P. 11

68) UWB 18, Nr. 27

69) J. A. Brinkman - A Political History of Persia - Kressle Babylonica, 1128 - 721 B. C. Roma, 1968, P. 115, 141

70) G. Knoppers Herosus, p. 116

71) J. V. Kinnier Wilson - Two Medical Texts from Hamad - "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 Namegebung, p. 172

78) R. E. Coobee The Akkadian namebuhi Texts. An Introduction. Los Angeles, 1974

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

80) E. I. Gordon. Sumerian proverbs. Glimpses of Everyday life in ancient Mesopotamia. Philadelphia, 1959, R. 21.

81) W. von Soden, die Unterweltvision eines assyrischen Kronprinzen - ZA. 45, 1956, P. 10 - 12

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

83) S. parpola. letters. . s. 6 - 7

84) E. Reiner. The Etiological Myth of the "seven ages" 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. Cuneus. History of Early Iraq. Chicago, 1936, p. 110

88) J. A. Brinkman. A political History... p. 69

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. 78 - 91

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

93) W. Hinz - Das Keil. Epgr. 6, Stuttgart, 1964, p. 112.

94) H. Schmökel, Hammurabi and marduk - RA. 51, 1959

P. 181 - 204; W. G. Lambert. The Reign of Nusu - chulimaza I. A Turning point in the History of Ancient Mesopotamian Religion, Toronto, 1964, p. 7 - 14; W. G. Lambert.

The Historical Development of the Mesopotamian Patriarch. A Study in sophisticated Patriarchy "Unity and Diversity. Essays on the History, Literature and Religion of the ancient Near East" London, 1975, p. 19. - 190.

95) L. W. King. Babylonian Boundary. Stones and Memorial Tablets in the British Mu-

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

97) BBSt, N. 24, 11 - 12 . K 3426. Leok. CT 13, N. 48

98) TV R 20 N 6 L : J.A. Brinkman A political History . p 113

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

بدأت عملية إصلاح شأن مردوخ ورفع مقامه منذ عهد حمورابي، وذلك عندما قرر الآلهة (القبل) وانوا، اعتماره الابن الأول تلاله آيا المتحكم بجميع اناس (الناس وليس الآلهة). وقد رمى الى مصاف (ونفس فوق) الأيعهجي. أما في العصر الكاشي فكان مردوخ يعتبر مله الآلهة في بابن نفسها، ويبدو ان مكان المنس الأخرى والملوك الكاشيين، الذين كانت لهم مقرات خارج مدينة بابل، لم يظفروا الى مردوخ مثل هذه النظرة. بعد ذلك، نقل لسان مردوخ (من قبل الآشوريين أولاً ثم الملاميين من بعدهم)، وبعد استرجاعه من قبل نبوخذ نصر الأول، توفرت الظروف الملائمة للإعلان الشكلي عن تصويب مردوخ على قمة البانثيون في جميع بلاد بابل.

(100) المعلومات المتوفرة حول الموضوعات نادرة جداً، ولا تسمح برسم صورة واضحة. ومن المنطقي جداً أن نتوقع ان الأسماء العريقة لاسم مردوخ قد تراجمت خلال فترة غياب الآلهة، لا على، بعد نقله من بابل (منذ عام 1531 ق.م.) ثم بعد عودته استعاد هذا الاسم مجده واهميته بدرجة أقوى وأوسع من قبل. ولكن متابعة هذا التذبذب وفق المعلومات التي تتجملها المصادر الأدبية والتاريخية تكاد تكون مستحيلة؛ في النصوص لا تذكر سوى أسماء الأفراد الشيطانية اجتماعياً (أي الأفراد الباطنين)...

101) CT 34, N. 39, ii, 1 - 12 . ABC, P. 162 - 164

102) J. A. Brinkman A. Political History . p. 113 - 114

103) J. A. Brinkman A. political History . . p 113

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

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

106) VAT. 10451 + 10465 = H. Takano - JNES. 17, 1958, P. 173

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

108) CT 34, N. 39, ii, 25 - 30 . ABC, P. 163.

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

110) G. Reicher - Die Innenstadt von Babylon. WVDOG. 47, 1926. p. 21 - 25.

111) J. A. Brinkman A. political History... , p. 107

112) BBSt, N. E. 24

(١١٢) إن الاهتمام الأساسي للمؤلفين القدامى لم يكن موجهاً نحو ماهو فريد، وخالق وخاص، بل على العكس، نحو ماهو اعتيادي طبيعي. ومؤكد، ووراء هذا يكمن الاختلاف البصري والعميق في رؤية العالم وإدراكه، الزمن، والتاريخ، وحيوة المجتمع، أصبح الناس هي عنصرنا شهيداً لتحولنا. تارة تارة، فإن حياة عامة، فإنصبح الأساس لرسوم صورة العالم عاماً منهوسياً، التقدم، والتطور، ومن هنا شدة تعاطف المجتمع المعاصر إلى كل ماهو جديد... ولكن صورة مثيرة 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: فالنم البابليين يعيش وفق قوانين ثابتة. ومحددة من قبل الألفية منذ القدم "تخلو" تسانى وتنحط المسافات والمدن والبلدان، غير أن هذا ليس، سوى بريق خاطف، وثافته للأبصار، فالأحوال، أي الطبع العام للأشياء يبقى ثابتاً لا يتغير. وفي هذا الإدراك، تتجلى الخبرة الاجتماعية، بالعمل، فتتطور المجتمع كان يجري ببطء لا يكاد ينعطف، ووحدة البابلي هي نحو الماضي، التزم، وليس نحو الجديد. إنه هنر مستقاة لا يلاحظ التبدلات والمستجدات. إلا فإنه ينافس بذلك مثابة العونة إلى التسليم المعنوي، وهو في أسوأ الأحوال يتفق التغيرات كشيء حليبي وخرق ونحريف لأشكال وأنماط الوجود التي أقرنها الألفية.

(١١٣) حول مقارنة الأدب الاغريقي - الروماني والأدب في الشرق الأدنى القديم انظر: من أفرينسونف: "الأدب الاغريقي"، ص. 206 - 206. موسكو، بالروسية.

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

(١١٥) [، ص. كلوكوف - "المقدمة البابلية القديمة"، ص. 21.

(١١٦) I. M. Gukomir - A Babylonian Political Parable from BW2, P. 110 - 115. I. M. Gukomir - Studies in Babylonian Literature - Chicago, 1965, p. 343 - 349.

(١١٧) I. M. Gukomir - Babylonian Historical - literary Texts. Toronto and Buffalo, 1975.

(١١٨) لقد تم حتى الآن إنجاز الكثير في مجال دراسة التقضايا، نظرية في علم الفولكلور، وخاصة، العلاقة بين الواقع والفولكلور، وما يمس له هو أن مثل هذه الدراسات قلما تهتم، باعتبار علماء، الآشوريات المتهمكون هي القضايا الخاصة بمجالهم. ويلاحظ في نفس الوقت أن الدراسات العامة التي قام بها علماء الفولكلور - من بلاد شرافدين لا تخلو من الأخطاء المتاجرة في الأساس عن ضعف وانعدامهم بواقع الحضارة القديمة، خصوصية اللغة التي كتبت بها النصوص،... الخ.

(١١٩) ب. رونينوف - "المصطلح التاريخي المقترب في دراسة الفولكلور"، لينينغراد، 1976، ص. 224 - 241. بالروسية، فد. بروب - "تاريخية الفولكلور وطرق دراسته"، موسكو، 1976، ص. 131 - 116. بالروسية.

(١٢٠) ن. ميروش - "مبينة الزمن الفني في الأدب والفولكلور"، لينينغراد، 1974، ص. 125.

- (173) ف. بروب - الملحمة الروسية البطولية، ليننراد، 1955، ص. 743. بالروسية.
- (174) م. بلوك - دفاع التاريخ أو حرفة التاريخ، مصدر سابق، ص 145 - 154.
- (175) ب. غرينغر - دالثر اتوندي القديم، موسكو، 1967، ص 42. بالروسية.
- (176) ل. كاتينا - الملحمة البطولية العنصرية. كـمـصـدـر تـأريـخي، مجلة التاريخ القديم، رقم 1950,3 ص. 205. بالروسية.
- (177) م. باختين - هفتاليا الأدي وعلم البعالم، موسكو، 1974، ص. 456. بالروسية.
- (178) G. W. Leibniz - Essai de Théodicée sur la bonte de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amsterdam, 1711.
- (179) W. Von Soden - Die Fragen nach Gerechtigkeit Gottes in Alten orient. - MDOG, 86, 1965, p. 4: - 29
- (180) W. G. Lambert - History and Gods. A Review Article of No. 39, 1970, p. 171 - 172.
- (181) A. L. Oppenheim - Ancient mesopotamia, p. 271
- (182) E. I. Gordon. A New Look..., p. 149
- (183) J. J. Van Dijk. La Sagesse., p. 119 - 134 E. I. Gordon. A NEW Look... p. 149.
- (184) BWL. P. 38 - 62, 282 - 302, 340 - 345
- (185) J. Nougayrol. Une version..., p. 249 - 250
- (186) S. N. Kramer. "Man and his God" A Sumerian version on the "Jeh" motif - supplements to the Testaments. III. Leiden 1955 p. 170 - 182
- (187) J. J. van DIJK. La sagesse., p. 3 E. I. Gordon. A New Look..., p. 154
- (188) J. Nougayrol. Une version..., p. 248 - 249.
- (189) S. N. Kramer. "man and his God", p. 170 - 182
- (190) J. J. van DIJK. La sagesse., p. 120
- (191) BWL. P. 21 - 62, 283 - 302; 343 - 345.
- (192) B. Lahn. Iesh religions de proche - orient antique Textes babyloniens, ougaritiques, hébreux p., 1970, p. 328.
- (193) 'Innocenti The sagg., p. 171 - 71
- (194) تتجس هذه التوبة بكل قوة عند الشاعر والعالم الروسي فد. زينايوف في قصيدته:
جنود السماء..

(113) نعتقد ان المصطلحين 749 - 250 يجب ان يفهما هكذا بالذات. وفي تماليم شروودله يجري التحديث أيضاً من واجبات تفني تعاء المقراء وضرورة مساعدتهم وعلماهم: المقترن يقدم الحيز لمن لا يقتدره.

(114) انظر العتل القائل: «علامة تتم بما رزقه الاله، تعط الأخر، ولا تسن لأخت ولا تحبل عن الأهل - انظر، [م. بياكونوف، «علاقات الاجتماعية...» ص 14.

(115) المصادر المعرسة لدراسة كتاب سفر ايريه كثيرة جداً نشير هنا فقط الى مثابة جويلزومي (دراسات في كتاب ايريه، ليدن، 1968) وقد اورد فيها المؤلف عدداً كبيراً من الدراسات المعرسة لبحث في هذا الكتاب. وقد صدرت ترجمة هذه الدراسة في كتاب «المعسر والتشر في الشرق» تقديم، موسكو، 1973 من 563 - 625، 715 - 720.

(116) نعتقد ان مفهوم «الايمان» كونه ذاتي مطلق وغير مشروط، ويريد الانسان ان الاله محدد، لم يكن كما نعتقد معروفاً عند البابليين مثلاً كان عند اليهود القدامى، ويشير ج. برشبالاي الى مثلين فقط للايمان واليهودن فهو ان محدودين هي حالة اوتقدهمهم والاله ايا. انظر

G. Buccellati. *Adapa. Genesis and the Notion of Faith* - UF 5, 1974, p. 63, 65 - 68

(147) th. Jacobsen. *The Treasures of Dickness...* p. 147, 152.

(148) W. G. Lambert. *Unger...* p. 273.

(149) J. J. Van DIJK. *Li Saggese...* p. 12 - 17.

(150) P. Humbert. *Le modernisme de Job* - "Supplements to *Scriptura Testaments*" Leiden - on III, 1955 p. 150 - 161.

(151) W. W. Hallo. *Individual prayer...* p. 71 - 89.

(152) W. W. Hallo. *Individual...* 76 - 77

(153) J. V. Kinnic. *Wilson. an Introduction to Babylonian Psychiatry* - Chicago, 1935, p. 296 - 297

(154) *Leuk-Supp II* 1, 32 - 34, 64, 75 - 77, 87 - 92.

(155) *HWL* P. 139 - 149.

(156) P. Dhorme. *Ecclesiaste au Job*, p. 5 - 27

(157) S. N. Kramer. *Sumerian similes: A Factorial View of some of Mesopotamian Literary images* - *JASO*, 89, 1969, p. 1-1.

(158) S. N. Kramer. *Sumerian theology and Fables* - *Harvard Theological Review*, vol 49, N 10, 1956, p. 43; S. Mesuati. *The fable...* p. 22 - 23, 292 - 310.

(159) [م. م. امريسيوف، الأديب الاثري... ص 210.

(160) نفس المصدر، ص 210.

(161) D. Alster. *The Instruction of Suruppak*, p. 11 - 14, 34 - 5

B. Alster. *Sudies in Sumerian proverbs*. Copenhagen

(162) W. G. Lambert and A. R. Millard. *Ara - Ibra. The Babylonian Story of the*

Flood, ca. 1969, p. 42 - 124.

S. A. Piccharelli, principio di etica xosruik nel poema di Atrahasis - OA. 13, 1973, p. 33 - 111.

163) W. Reiner, sarpu...

164) W. Reiner, Eipsur Litanies - JNES. 15, 1956, p. 132 - 146.

165) W. G. Lambert, Dingir , p. 271 - 283, 306 - 321.

166) BWL, p. 144 - 145.

167) H. Schimbel - Das Land Sarpen, Stuttgart, 1956, p. 122 - 12.

(170) م. دياكونوف - معسلة المدينة البابلية في الألف الثاني ق. م. (حسب مصادر أور) - اشراق القديم، المدن والتجارة، 1973، ص 29 - 43.
(171) نفس المصدر.

(172) يشير لاندسبرجر إلى أن الأشخاص الذين يتبنون أنفسهم بالكتابة كانوا يشعرون مسامحة إدارة رغبة خلال حكم السلالة الثالثة في أور.

(173) إ. من كلوجكوف، حول الأخلاق البابلية - مجلة اشراق القديم، 1975، رقم 3، ص. 181 - 117.

(174) حتى بطل ملحمة جلجامش يقين في ذلك، فإنه امتناً بسيطاً باعتبارها يعطيه أن يتقبل نصيبه المحتوم.

(175) ملحمة جلجامش، ص. 50 - 52.

(176) نفس المصدر، ص. 83 - 87.

175) A. Heidel - The Gilgamesh Epic, p. 267 - 270, 272.

176) A. Heidel - The Gilgamesh, p. 472, 194 - 192; in ja cehsen 71: Treasures of Darkness, p. 228 - 229.

177) A. Heidel - The Gilgamesh..., p. 101;

انظر كذلك النوح الثاني عشر من ملحمة جلجامش الأمطر 99 - 153.

من أجل تضامته وإزعاج الموتى كانوا يعينون إلى تدوير القبور، فعلى سبيل المثال تم تخريب مقابر ملوك أورام بأمر من آشور بنهبال، إلا أن تلك الإجراءات تم تكن السلاح الرئيسي لأرباب القصر، بل كانت سلاحاً ثانوياً أو احتياطياً في الشعابيد التهنينية التوسعية المتذرة بكل العقوبات الدنيوية المعتمدة، لم يرد عن عقوبات العالم السفلي سوى مايلي: «لجعل شمسه يروح تنمش إلى الماء في الأيام السلي». أما في نعاويد نيجلان بلازر الأوت، فلم يرد أي شيء عن عقوبات عالم الموتى.
(178) انظر التلويق رقم (1).

(١٧٩) انظر قصيدة اتلاهوتي اليبلي، الأسطر: 20، 22، 30، 50، 64، 235، 242.
(١٨٠) ر. تومسونوف - حول مهمة البشر في - ما طور بلاد ما بين النهرين. مجلة الشرق
القيبي 1948 رقم: 4 من. 14 - 23.

(١٨١) في ملحمة الراخيس، تقول الإلهة مامي عندما خلقت الانسان

أبعدت العمل الشاق عنكم

جعلت البشر كل اعبائكم

{١٨٢} الآلهة والانسان

ليمتزجوا في الطين سماً ...

(١٨٣) حسب تقوافة، يجد ان لانسان لم يقس من الشاين الا بعد ان اعترف النور.

(١٨٤) ملحمة جلجامش، ص. 4.

(١٨٥) ا. م. دياكونوف، والنظام الاجتماعي و... موسكو، 1951، ص. 106.

ف. م. ماسون، الاقتصاد والنظام الاجتماعي في المجتمعات القديمة. لينينراد، 1976
ص. 105؛ م. أ. دنداهايف - والبيروية في بازل، موريسكو، 1974، ص. 291 - 294.

(١٨٦) عن العمل كمصدر للثروة يقول المثل: «ما لم يتب الانسان لا يمكنه ابتلاء» أي شيء،
{انظر BWL، ص. 277}. ونعتقد ان الناس في بلاد الرافدين القديمة لم يعرفوا
مصطلحاً محدداً للتعبير عن مفهوم الشغل. ترد في النصوص بعض الكلمات التي تعني:
الفرض العملي وخدمة الآلهة المتمثلة في تاجية المروحة العمالية وتورد كلمة «خدمة»
التي تشمل على مختلف الأعمال التي يجب تنفيذها كتمويض عن استخدام الأرض،
سلة نقل الأجر، والعمل الشدء و«يحمل» و«يقبل» وغير ذلك ولجميع هذه الكلمات
اغراض محددة، واستعمال هذه الكلمات بالمفهوم العام أو الغير مباشر يعني عليها ظلاً
من كلمتي: «ثقل» و«عبء».

(١٨٧) مؤلف العهد القديم، يتقبل العمل أيضاً كعقاب.

(١٨٨) ملحمة جلجامش، ص. 64 - 65.

189) W. G. Lambert, *morals in ancient Mesopotamia* - "Ex oriente Lux", 15, 1957, s.
p. 187

190) *Giulia A. VII 7, 4, IX 22*

191) W. G. Lambert *DN-GIR*, P. 286 III - G. 2.

192) *BWL*, P. 142

193) *BWL*, P. 142 60 - 6..

194) *J. Alster, The Instruction of Sarrupik*, p. 40: 135

195) *H. Franke, Kingship and the Gods* Chicago, 1948, p. 5

196) Ch. R. Lewis, *Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens*, plausance et Pure, 1925, p. 78.

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

198) Th. Jacobsen, *The Treacheries of Darkness...*, p. 225 - 230.

(199) لم ينشأ رد الفعل الا في العقود الأخيرة من وجود بازل، فاخذوا في اتبعك عن حقائق ومثل عليا (الاصلاحات الدينية التي قام بها زن) بالرغم من طابعها الانتعاشي ومحسوبة تأثيرها وطابعها. ان منتصف الألف الأولى قبل الميلاد هو الذي شهد نشوء وازدهار الديانات الكبرى (اليهودية واليهودية وديانة زرادشت)، ويبدو ان بلاد الرافدين لم تكن منعزلة عن روح ذلك العصر، بل تأثرت به الى هذه الدرجة أو تلك.

(200) كان للآلهة في الحالات الاستثنائية والخطرة يعاصمون المذنبين حجاباً مبهاتراً باستخدام اللغات العظيمة، ورسم التصوير المشؤم، وسلب العنق، وانواء الوجوه، وتسلط الأوتة والظوفان، أو يقومون باختيار الوسائل لعاقبة البشر. انظر مثلاً خاتمة هوثين حمورابي

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

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

203) J. Mergansen, *The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion* - MVAO, 10, 1905, p. 152.

204) E. Reiner - Lipsure, p. 143 - 51.

205) E. Reiner - H. Surpu, p. 2.

206) J. Naugnyral - *Un lexique inédit du genre surpu* - MCS, I, P. 329.

207) E. Reiner - Lipsure, p. 136; 14, 67, p. 142: 41 - 46.

208) W. G. Lambert - Dugir, p. 274 - 24.

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

210) W. G. Lambert - Dugir, p. 282: 14 - 142.

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

212) Altier - *The Instructions of Suruppak*, p. 46: 325.

(213) يشد عن هذه القصيدة المثل الآكري الممروية: «الكتاب، والحق المرأة - سيد العشايش منجلان، انظر: إ. ديكرنوف - «تعالقات الاجتماعية...» ص. 17.

(214) من الأمثلة الواضحة على تضمين قصيدة «المحكمة البرية» بعض المقطاع من المؤلفات الحةوسية يمكن ان نشير الى مايلي: «سيطر انشل على يدي. وحل الوهن في وكيتي». ولكن لا يمكن نفي الاستشارة المعكوسة، اي ان مؤلف (محرر) النص الكامل

- للصلاوات و تقاويد قرور ان «بلون» بعده بسطر من المائلات الناشئة، كان يعتقد انه
 سطر جمولي ونكري.
- (٢١٥) من الدراسات الهامة من حيث منهجية البحث والمحتوى ينتمي الاشارة الى بحث من
 اوتشيتكو - «متسامان في منظومة القيم الرومانية»، مجلة الشرق قديم، رقم 4، 1972،
 ص 19 - 33، بالروسية.
- (٢١٦) ف. شيبنيكو - «كتابة الحكام السومريين»، بولغ. 1915، رقم: 8، 10، 11.
- (٢١٧) م. دندسليف - «الميتوية في بلبل...» مصدر سابق، ص: 275.
- 218: AKA, P. 106 - 105
- 219: B. Alster - The Instructions, p. 63: 106 - 107
- 220: B. Alster - The Instructions, p. 14, rev. VII 5-6
- 221: CADK, P. 411
- 222: B. Alster - The Instructions, p. 52: 66.
- 223: B. Alster - The Instructions, p. 38: 73 - 74.
- 224: S. N. Kramer - *Rivalry and Separation...*, p. 287 - 291.
- 225: A. W. H. Adkins - *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece I*
 1972.
- 226: E. Sollberger - *L'opposition au pays de Sumer et AKKAD - Le vers de l'opposition*
en akkadienne. Colloque organisé par L'Institut des hautes Etudes de Bes-
guyon 29 et 30 mai 1973 (S. 1), 3 11, p. 28 - 36.
- 227: W. G. Lambert - *Alta - huta*, p. 44 - 55.
- 228: Surpu II, p. 96 - 97
- 229: B. Alster - *The Instructions...*, p. 42: 169 - 169.
- (٢٢٠) |. دياكونوف - «دجول تصنيف...» مصدر سابق، ص: 7٧، بالروسية.
- (٢٢١) ميرودون الجبر النامن، 135، بالروسية، رينوهان - «التاريخ الاغريقي الجزء
 السادس، 1، 12، بالروسية
- (٢٢٢) «لغة بلجامش، ص: 27 (بالروسية).



فهرس

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





www.KitaboSunnat.com

من أجل أن تتعقل في وعي لعبر، الذي تفحصه
عند أحبال وأجسام، لا بد أن تلغي: أنا، كليا، وتكن
أنا أردت منح هذا الوعي سيمائك الداتيد، فيوسعك
ان تبقى كما انت...

بوت

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 «عاداة الوعي» وفهم دورها
في بلورة مدارك الناس الذين عاشوا في بلاد
الرافدين القديمة خلال الألف المتناسي
ومتصرف الألف الأول قبل الميلاد.

02

كل:

دار المدى للثقافة والنشر

